مقدمات منهجية
في
علم أصول الفقه

تقريراً لأبحاث

سماحة المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري

بقلم: الشيخ خليل رزق

مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر
لبنان ـ بيروت ـ الغبيري ـ
مقابل سنتر الإنماء

١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام
للفكر والثقافة
٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام
العراق ـ كربلاء ـ شارع باب القبلة
مقابل قاعة الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله
٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٣٢٢٣٠٨

• مكتبة الإمام الباقر عليه السلام
العراق ـ النجف ـ سوق الحويش ـ
مقابل جامع الهندي
٠٠٩٦٤-٧٨٠١٢٦٣٥٧٩

• مكتبة القائم
العراق ـ بغداد ـ الكاظمية المقدّسة ـ
باب المراد
٠٠٩٦٤-٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلّى الله على محمد وآله الطيّبين الطاهرين.

أمّا بعدُ...

فقد لاحظتُ ما قرّره ولدنا العزيز العلاّمة الحجّة الشيخ خليل رزق (دامت تأييداته) من البحوث الأصولية التي أُلقيتْ على ثلّة من الفضلاء في حوزة قم المشرّفة، فوجدتُ أنّها استطاعت أن تستوعب جميع التفاصيل التي تعرّضتُ لها، بدقّة وعمق وحسن بيان، ومن ثمّ فهي تعبّر عن جهد فكريّ وعلميّ جليل للكاتب الفاضل، بذله من أجل توضيح هذه الأفكار.

وإذ أبارك له هذه المواهب وأقدّر فيه هذه القابليات، أدعو الله العليّ القدير أن يجعله من العلماء العاملين، ويأخذ بيده لما فيه المزيد من الرقيّ والتقدّم على طريق نشر معارف القرآن العظيم وتراث أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وأن يقرّ به عيني ويريني فيه علماً من أعلام الدين والعلم؛ إنّه وليّ التوفيق.

كمال الحيدري

١٨ ذي الحجّة ١٤٣٤هـ

عيد الغدير الأغرّ

المقدّمة

ليس خافياً على أحد ما لعلم الأصول من أهميّة باعتبار الدور الذي يمثّله في عملية استنباط الأحكام الشرعيّة للمكلّفين، وكونه النافذة التي تفتح للمسلم آفاقاً واسعة للتعرّف على حقيقة الأحكام الموصلة إلى الرضا والقرب الإلهي.

فالهدف الأساس من علم أصول الفقه الذي أبدعه فقهاء وعلماء المسلمين امتلاك القدرة الكافية واللازمة لاستنباط الأحكام الشرعيّة عن عددٍ معيّن من المصادر الشرعيّة، ومن هنا عدّه الكثيرون بأنّه من أشرف العلوم الإسلاميّة وأنفعها حيث تعرف به طرق استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة، على صعوبة مداركها ودقّة مسالكها.

وقد اعتنى علماء الشيعة الإماميّة بدراسة هذا العلم أكثر ممّا اعتنى به علماء سائر الفرق؛ لشدّة اهتمامهم بالتفقّه ومعرفة الحلال والحرام وتعهّدهم والتزامهم العمل بأحكام الإسلام، ولهذا اشتدّت عنايتهم عبر القرون والأعصار بالهداية إلى معالمه وإحكام قوانينه، وتهذيب أصوله، وترتيب فصوله، وبيان بدائعه، ونقد فرائده، إلى أن أصبح هذا الفنّ عُدّةً وافية وزبدةً شافية.

ويكفينا شاهداً ودليلاً على ما نقول هذا العدد الوافر والكبير من المصنّفات والمؤلّفات في علم الأصول لكبار علماء الشيعة منذ عصر الغيبة الكبرى لإمام زماننا عجل الله تعالى فرجه الشريف وإلى العصر الحاضر، ونحن نرى الموسوعات والجواهر النفيسة التي صنّفها فقهاء الإماميّة في هذا العلم، والتي تمتاز بالتحقيق والتدقيق والتمحيص، والتي أوصلت هذا العلم إلى درجة عالية من

المتانة والقوّة والشموليّة، ممّا هيّأ لهذه الأبحاث أن تتكامل وتتطوّر مع كل مرحلة زمنيّة وفترة تاريخيّة يمرّ بها هذا العلم.

الحاجة إلى علم الأصول وتطوّر مراحله

يُعتبر النبي الأعظم محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله المرجع الأوّل في بيان الأحكام الشرعيّة، والمصدر الأساس الذي يستقي منه المسلمون شؤون الدين وأحكامه، ولذا لم يواجهوا أيّة مشكلة في زمانه صلى الله عليه وآله لقدرتهم على التواصل المباشر معه وسؤاله عن كلّ ما يريدون، وكان صلى الله عليه وآله يبلّغهم الوحي، ويلقي عليهم جميع ما يحتاجون إليه، لكنّ المصاب الجلل الذي حلّ بوفاته وابتعاد الأمّة عن وصاياه التي بيّن فيها مقام الخلافة والمرجعيّة، وبالتالي المصدر الذي ينبغي أن تعود إليه الأمّة بعد رحيله، والخلافات التي عصفت بين الناس... كلّ ذلك أدّى إلى حالةٍ من الفراغ الديني، والبُعد عن المصدر الأساس للشريعة الإسلاميّة.

وهذا كلّه لم يحل دون التخلّي عن أعباء المسؤوليّة ومحاولة التصدّي وسدّ الفراغ من خلال الجهود التي بذلها أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وقد برز ذلك جليّاً وواضحاً في المرجعيّة التي تشكّلت للإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام حيث انهال الناس عليه بمن فيهم ولاة الأمر في ذلك الزمن لما يمثّله من قيمة علميّة فضلاً عن المناقب والصفات التي لم يستطع أحد إنكارها.

ونظراً لابتعاد الكثير من أبناء الأمّة الإسلاميّة عن خطّ أهل البيت عليهم السلام، وبالتالي ابتعادهم عن مصدر التشريع المتمثّل بأحاديثهم ورواياتهم التي باعتقادنا أنّها امتداد لأحاديث النبي صلى الله عليه وآله بدأ الصحابة والتابعون بإعمال بعض القواعد الأصوليّة المستقاة كالأدلّة اللفظيّة والعقليّة، واستعانوا في استخراج بعضها بالسنّة النبويّة الشريفة، ومن ذلك: أنّهم كانوا يحملون

الأوامر الواردة ـ في الكتاب والسنّة ـ على الوجوب، والنهي على الحرمة، ويجمعون بين الخاصّ والعامّ بحمل العامّ على الخاصّ وتخصيصه، والمطلق على المُقيّد وتقييده، والعمل بظواهر الكتاب والسنّة وحجّية ظاهرهما، وحمل المتشابه من الآيات على محكماتها، والاعتماد على الإجماع، وخبر الثقة، والمتواتر، وغيرها من القواعد الأصوليّة التي بدأت تتطوّر شيئاً فشيئاً كلّما بَعُد المسلمون عن عصر الرسالة، وتطوّرت الأمور والأحداث عندهم وواجهوا مشاكل ومستحدثات جديدة»[1].

وبذلك يصبح من الواضح أنّ مسالة غياب النبي صلى الله عليه وآله لم تكن عند الشيعة لتشكّل مأزقاً على مستوى الحاجة إلى معرفة الأحكام الشرعيّة بالقدر الذي كانت عليه لدى السنّة، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ علم الأصول تعود الحاجة إليه بكونه يمثّل عمليّة التعرّف على طرق استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة، والابتعاد عن مصدر التشريع يشكّل العمود الفقري والمدماك الأساسي لإيجاد البديل عن النصّ الديني المكوّن من الكتاب والسنّة الشريفة. ومن هنا فإنّ الشيعة مع وفاة النبي صلى الله عليه وآله لم يفتقدوا عناصر التشريع؛ لوجود الإمام المعصوم الذي يشكّل الامتداد الطبيعي لعصر النصّ والرسالة، وأمّا أهل السنّة فإنّهم بموت النبي صلى الله عليه وآله فقدوا مصدر التشريع ممّا اضطرّهم إلى مصادر أخرى لا تتعارض معطياتها مع القواعد والأحكام العامّة التي شرّعها النبي صلى الله عليه وآله.

وبذلك استدعت الحاجة التشريعيّة إلى أن يسبق السنّةُ الشيعةَ زماناً في اعتماد القواعد الأصوليّة وتطبيقها والاستفادة من معطياتها.

---

(١) العدّة في أصول الفقه، الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي، (ت: ٤٦٠ هـ)، تحقيق: محمّد رضا الأنصاري القمّي، ط١، ١٤١٧ هـ، إيران، انظر مقدّمة الكتاب: ص٦٥.

ولكنّ هذه الأسبقيّة لا تعني على الإطلاق تفوّق أهل السنّة على الشيعة في عمليّة الإبداع في علم الأصول، أو القول بأنّ الشيعة أخذوا علم الأصول من أهل السنّة.

ويرى بعض الباحثين والمحقّقين بأنّ تدوين علم الأصول بدأ عند الشيعة من خلال ما كتبه أصحاب الأئمّة عليهم السلام وتلامذتهم وقبل أن يدوّنه علماء السنّة، وأنّ أوّل من أسّس هذا العلم وفتح بابه ورسّخ قواعده هو الإمام أبو جعفر محمّد الباقر عليه السلام، ثمّ ابنه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، يقول السيد حسن الصدر: «أوّل من أسّس أصول الفقه وفتح بابه وفتق مسائله الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام، ثمّ بعده ابنه الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام، وقد أمليا أصحابهما قواعده، وجمعوا من ذلك مسائل رتّبها المتأخّرون على ترتيب المصنّفين فيه بروايات مسندةٍ إليها»[1].

أمّا بالنسبة إلى التصنيف في علم الأصول فيذكر العلّامة الصدر بأنّ أوّل من صنّف في هذا العلم هو هشام بن الحكم تلميذ الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ أوّل من صنّف في بعض مسائل علم الأصول هشام بن الحكم المتوفّى سنة ١٧٩هـ، تلميذ الإمام الصادق عليه السلام، صنّف كتاب "الألفاظ ومباحثها". ثمّ يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين تلميذ الإمام الكاظم عليه السلام، صنّف كتاب "اختلاف الحديث ومسائله"».

ومن بعدِ عصر الأئمّة المعصومين عليهم السلام بدأ علم الأصول بالتطوّر والتنامي، وأخذ علماء الشيعة بتنقيح مسائله شيئاً فشيئاً.

يؤكّد المحقّقون بأنّ علماء الشيعة بدأوا بالاستناد إلى قواعد أصول الفقه

---

(١) الشيعة وفنون الإسلام، السيّد حسن الصدر، مطبوعات النجاح، القاهرة، ط٤، ١٣٩٦هـ، ١٩٧٦م: ص٧٨ ـ ٧٩.

في مقام الاستنباط منذ عصر الشيخ الحسن بن علي بن أبي عقيل صاحب كتاب «المستمسك بحبل آل الرسول» وهو من مشايخ جعفر بن محمد بن قولويه. وهو أوّل من هذّب الفقه واستعمل النظر وفتق باب البحث عن الأصول والفروع في ابتداء عصر الغيبة الكبرى.

ثمّ اقتفى أثره ابن الجنيد المعروف بالاسكافي، وهو أستاذ الشيخ المفيد.

ثمّ وصل الدور إلى محمّد بن محمّد بن النعمان بن عبد السلام، المعروف بالشيخ المفيد، فألّف كتاب «التذكرة بأصول الفقه» واعتمد على الأصول في استنباط الأحكام.

ثمّ انتقل الدور إلى تلامذة الشيخ المفيد ومنهم:

١. السيد الأجلّ السيد المرتضى الملقّب بعلم الهدى، المتوفّى سنة ٤٣٦هـ، صنّف كتاب «الذريعة إلى أصول الشريعة».

٢. شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن بن علي الطوسي، المتوفّى سنة ٤٦٠هـ، صنّف كتاب «العدّة في أصول الفقه».

٣. الشيخ سلار بن عبد العزيز الديلمي، المتوفّى سنة ٤٦٣هـ، صنّف كتاب «التقريب» وبعد الشيخ الطوسي توقّف سير البحث عن نظريّات السابقين ونقدها، وذلك لحُسن ظنّ تلامذة الشيخ بما استنبطه وأفتى به في كتبه، واستمرّت هذه الحالة مدّة تقرب من قرن إلى أن وصلت إلى ابن إدريس الحلّي، المتوفّى سنة ٥٩٨هـ، فأقام مجلس البحث والنقد، وألّف في الفقه الاستدلالي كتاب «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى».

٤. المحقّق الحلّي صاحب كتاب «شرائع الإسلام»، المتوفّى سنة ٦٧٦هـ، فألّف في أصول الفقه كتاب «نهج الوصول إلى معرفة الأصول» و«معارج الوصول إلى علم الأصول».

٥. العلّامة الحليّ (أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن

مطهّر الحلّي)، المتوفّى سنة ٧٢٣. فالعلّامة بعد الدقّة والنظر في كتب القوم ألّف كتباً قيّمةً في علم الأصول. منها: «غاية الوصول في شرح مختصر الأصول» و«النكت البديعة في تحرير الذريعة» و«تهذيب طريق الوصول إلى علم الأصول» و«مبادئ الوصول إلى علم الأصول».

وهذه الكتب صارت محطّ أنظار العلماء ومدار البحث والتحقيق إلى زمن الشهيد الثاني، المتوفّى سنة ٩٦٥هـ[1]، الذي ألّف كتاب «تمهيد القواعد».

واستمرّ البحث والتحقيق في علم الأصول على يد جهابذة وكبار علماء الشيعة، وازدادت مسائله وتشعّبت فروعه، وتعدّدت مباحثه؛ نظراً لما قام به هؤلاء العلماء من جهدٍ عظيمٍ في البحث والتنقيب.

وبرز بعد تلك الكوكبة التي أشرنا إليها، فحولٌ من العلماء من أمثال الشهيد الثاني أبو منصور جمال الدين الحسن بن زين الدين، المتوفّى سنة ١٠١١هـ، ألّف كتاباً سمّاه «معالم الدين». إلى أن انتقل علم الأصول إلى مرحلة جديدة بدأت مع الشيخ محمّد تقي الأصفهاني صاحب كتاب «هداية المسترشدين» والشيخ محمّد حسين الأصفهاني، المتوفّى سنة ١٢٦١هـ، صاحب كتاب «الفصول الغرويّة» والشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري المتوفّى سنة ١٢٨١هـ، صاحب كتاب «فرائد الأصول» الذي ما زال عليه مدار التدريس في مرحلة السطوح العليا في الحوزات العلميّة.

وقد ترك الآخوند الخراساني تلامذة كبار لمعت أسماؤهم في هذا الفنّ، ومنهم: الشيخ محمد حسين الأصفهاني، المتوفّى سنة ١٣٦١هـ، والشيخ ضياء

---

(١) كفاية الأصول (تعليق السبزواري)، الآخوند محمّد كاظم الخراساني، (ت: ١٣٢٩هـ)، تحقيق وتعليق الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٦، إيران، انظر: مقدّمة الكتاب، ص٧.

الدين العراقي، المتوفّى سنة ١٣٦١هـ، والذين تخرّج من مجلس درسهم الكثير من العلماء والمجتهدين.

ولا يخفى أنّ كلّ هذه الأدوار التي مرّ بها علم الأصول إنّما كان بعد أن غُرست بذرة التفكير الأصولي لدى فقهاء أصحاب الأئمّة عليهم السلام منذ أيّام الصادقَين عليهما السلام.

يقول السيد الشهيد محمد باقر الصدر عن تلك المرحلة التي بدأ فيها علم الأصول بالظهور: «لا نشكّ في أنّ بذرة التفكير الأصولي وُجدت لدى فقهاء أصحاب الأئمّة عليهم السلام منذ أيّام الصادقَين عليهما السلام على مستوى تفكيرهم الفقهي. ومن الشواهد التاريخيّة على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط، وجّهها عدد من الرواة إلى الإمام الصادق وغيره من الأئمّة عليهم السلام وتلّقوا جوابها منهم، فمن ذلك الروايات الواردة في علاج النصوص المتعارضة، وفي حجّية خبر الثقة وفي أصالة البراءة، وفي جواز إعمال الرأي والاجتهاد وما إلى ذلك من قضايا»[1].

الشهيد الصدر وإبداعاته في علم الأصول

حفلت الحوزة العلميّة في النجف الأشرف بثلّة رائدة من الكواكب التي أضاءت وانتشرت وذاع صيتها على مستوى البحث الأصولي، وتركت بصمات لا زالت إلى يومنا الحاضر.

ولكنّنا لا نبالغ إذا قلنا: إنّ البحث الأصولي بلغ أوجه على يد السيد الصدر بنحوٍ يمكن أن تعدّ مدرسته الأصوليّة عصراً رابعاً من عصور تطوّر هذا العلم[2].

---

(١) المعالم الجديدة للأصول، محمّد باقر الصدر، مكتبة النجاح، ط٢، طهران: ص٨٧.

(٢) يعتقد السيد الشهيد الصدر أنّ علم الأصول الذي نشأ وترعرع وبلغ رشده على يد

يقول أحد تلامذة الأستاذ الشهيد: «لئن كان الفارق الكيفي بين بعض المراحل وبعض حينما يعتبر طفرة وامتيازاً نوعيّاً في هويّة البحث يجعلنا نصطلح على ذلك بالأعصر المختلفة للعلم، فحقّاً أنّ علم الأصول قد مرّ على يد أستاذنا الشهيد بعصرٍ جديد، فلو أضفناه إلى الأعصر التي قسم إليها فترات العلم من المعالم الجديدة لكان هذا عصراً رابعاً هو عصر ذروة الكمال»[١].

ومن هنا يرى العلّامة الأستاذ السيد الحيدري بأنّ هناك ملامح وسمات وخصائص عامّة تميّزت بها المدرسة الفكريّة للسيّد محمّد باقر الصدر لاسيّما فيما يرتبط بإبداعاته ونظريّاته في علم الأصول.

الخصوصيّة الأولى: تبرز في مجال نظريّة المعرفة الإنسانيّة. ويرى السيد الحيدري بأنّه لكي يتّضح الدور المهمّ الذي قام به السيّد الشهيد في بناء المعرفة الإنسانيّة لابدّ من الإشارة إلى ما كان عليه المنطق الأرسطي لبيان كيفيّة توالد المعرفة الإنسانيّة وما انتهى إليه السيّد الصدر في الأسس المنطقيّة للاستقراء[٢].

وفي ضوء هذه الخصوصيّة تتحقّق بعض المعطيات الأساسيّة على مستوى

علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام قد مرّ بعصور ثلاثة وهي:

الأوّل: العصر التمهيدي، ويبدأ بابن عقيل وابن الجنيد.

الثاني: عصر العلم، ورائد هذا العصر هو الشيخ الطوسي ثمّ ابن إدريس الحلّي والمحقّق والعلّامة الحلّيان.

الثالث: عصر الكمال العلمي، ويبدأ من زمن الوحيد البهبهاني.

(١) مباحث الأصول، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، بقلم: السيد كاظم الحائري: الجزء الأوّل من القسم الثاني، ص٥٨.

(٢) لا ضرر ولا ضرار، من أبحاث سيّدنا الأستاذ آية الله العظمى السيد محمّد باقر الصدر، السيّد كمال الحيدري، دار الصادقين، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م إيران: ص١٣.

الأصول العقائديّة وعلم الأصول.

الخصوصيّة الثانية: تبرز في تجذير المسائل. فإنّ من المقولات الأساسيّة في فكر السيّد الصدر، خصوصاً على مستوى تحقيقاته في علم الأصول: القيام بالبحث عن الجذور الأساسيّة التي انحدرت منها مسائل هذا العلم. وهذا ما يؤكّده في كتاباته المختلفة، حيث إنّه يعتقد أنّ هناك مصادر متعدّدة كانت تلهم الفكر الأصولي، وتمدّه بالجديد من النظريّات، منها: علم الكلام، والفلسفة، وعامل الزمن، والعامل النفسي[١].

الخصوصيّة الثالثة: تبرز في الروح العامّة التي تحكم الشريعة والأخذ بها في عمليّة الاستنباط[٢].

ولذلك عمد سماحة السيّد الأستاذ الحيدري في أبحاث الخارج في علم الأصول إلى بيان كيفيّة استناد الشهيد الصدر إلى الدليل الاستقرائي في جميع حقول المعرفة الدينيّة، بل حتّى في بعض المعارف غير الدينيّة.

يقول سماحته في هذه الأبحاث التي بين يديك: «الدليل الاستقرائي نراه موجوداً في بحوثه (السيد الصدر) العقائديّة، والأصوليّة، والفقهيّة، والرجاليّة، ولعلّ نصف مباحثه الأصوليّة تعتمد على الاستقراء».

الأبحاث الأصوليّة للسيّد العلّامة الحيدري

تتميّز الأبحاث العلميّة لأستاذنا الشهيد عن سائر الأبحاث العلميّة المألوفة بالدقّة الفائقة والعمق الذي يقلّ نظيره من ناحية، وبالسعة والشمول لكلّ جوانب المسألة المبحوث عنها من ناحيةٍ أخرى، حتّى أنّ الباحث الجديد لها، قلّما يحصل على منفذ للتوسيع أو التعميق الزائدين على ما أتى به الأستاذ.

---

(١) المصدر السابق: ص٣٤.

(٢) المصدر نفسه: ص٦٣.

إضافة إلى كلّ هذا، نرى من مميّزات أستاذنا العلميّة أنّ أبحاثه لم تقتصر على ما تعارفت عليه أبحاث العلماء في النجف الأشرف وقتئذٍ من الفقه والأصول، بل شملت سائر المرافق الفكريّة الإسلاميّة كالفلسفة والاقتصاد والمنطق والأخلاق والتفسير والتاريخ، وفي كلّ مجال من هذه المجالات ترى بحثه مشتملاً على نفس الامتيازاين الملحوظين في أبحاثه الأصوليّة من العمق والشمول.

نعم، لقد مثّلت مدرسة الشهيد محمّد باقر الصدر النموذج المتقدّم للفكر الشيعي، والتي استطاعت أن تواجه تحدّيات العصر، وتقف بوجه كلّ التيّارات الفكريّة الإلحاديّة والمنحرفة في ضوء ما تحمله من عمقٍ وشموليّةٍ ودقّةٍ علميّة، ولعلّ هذا هو السبب الأساس في الاستهداف المبكّر لهذه الشخصيّة الفذّة التي نقلت العلوم الدينيّة في الحوزة العلميّة إلى ضفّةٍ تألّق فيها السيّد الشهيد في جميع بحوثه العلميّة ولاسيّما الأصوليّة والفقهيّة.

وإنّنا نتطلّع اليوم إلى هذه المدرسة بعين الإكبار والإجلال من خلال تلك الصروح العلميّة التي تتلمذت على يد السيّد الشهيد ونهلت من معينه العذب الصافي، وها هي اليوم تضيء سماء العلم بفكره النيّر والثاقب.

ولا نبالغ في القول بأنّ سماحة العلّامة الأستاذ السيّد كمال الحيدري يُعدُّ ـ بحقٍّ وصدق ـ أبرز مثال ومصداق لهذه المدرسة العلميّة المتألّقة، وهو يسعى جاهداً في جميع كتاباته وأبحاثه إلى بيان المعارف الحقيقيّة لهذه المدرسة وشرح مرتكزاتها وأسسها بما وُفّق له من فرصة الحضور لدروس السيّد الشهيد الأصوليّة مباشرةً، والتتلمذ على يديه لمدّة وصلت إلى الخمس سنوات، فضلاً عن البحث الدائم المستمرّ في آثار السيّد الشهيد الصدر حتّى أضحى ـ بكلّ فخرٍ واعتزاز ـ المرآة الحقيقيّة لمدرسة وخطّ الشهيد السعيد محمّد باقر الصدر.

من هنا كانت أبحاثه الأصوليّة في ما يُتعارف عليه في الحوزات العلميّة بدرس الخارج، تعتمد بشكلٍ أساسي على بيان الفكر الأصولي وفق المنهج المتعارف لدى

المحقّقين والعلماء الأصوليّين، مع بيان وتوضيح مباني الشهيد الصدر.

ولهذا سوف يجد القارئ الكريم البصمات الواضحة للفكر الأصولي للسيّد الشهيد متجلّياً بشكلٍ كبير في هذه الأبحاث التي درسّها سماحة العلّامة الأستاذ الحيدري في مدينة قم المقدّسة، والتي كان لنا شرف إعدادها وتوثيقها لتكون معيناً لطلّاب البحث الخارج، خصوصاً مع ما سيجد فيها من مميّزات وخصائص لم نعهدها في الأبحاث الأصوليّة المتعارفة، حيث اعتمد سماحته في أبحاثه الأصوليّة على المنهج التدريسي المعتمد في الدراسات الحوزويّة.

وأخيراً: يبقى أن نشير إلى أنّ هذه الأبحاث هي بعض من النتاج الفكري لسماحة العلّامة الحيدري وباقة من أبحاثه التدريسيّة في مجال أصول الفقه ألقاها على طلّابه في مرحلة البحث الخارج، قمنا بصياغتها وفقاً لمتطلّبات الأبحاث الكتبيّة مع ترتيب المطالب وفهرسة العناوين وتوثيق المصادر لتكون معيناً وسنداً.

ولا يسعنا سوى التقدّم إلى سماحة العلّامة الأستاذ الحيدري بأسمى آيات الشكر والتقدير على إتاحة الفرصة لمثل هذا العمل البحثي القيّم، ونسأل الله تعالى أن يسدّد خطاه للإفاضة بالمزيد على طلّاب المعرفة والحقيقة.

كما نحيط القارئ العزيز بضرورة أن يشملنا بدعائه، ويحيطنا بتوجيهاته عند وجود أيّ زلل أو خطأ حيث تكون المسؤوليّة كبيرة في تقديم نتاجات الجهد الفكري لسماحة العلّامة الحيدري جميعاً، وأن نقدّمها بالصورة الرائعة التي قدّمها سماحته، وبالتالي فأيّ نقص أو هفوة أو خطأ هو من مقرّر هذه الأبحاث وليس من أحدٍ غيره. والله وليّ التوفيق.

خليل زرق

الفصل الأوّل
مقدّمات منهجيّة في علم الأصول

١. تعريف علم الأصول

٢. موضوع علم الأصول

٣. ترتيب وتقسيمات المباحث الأصوليّة

٤. الكتب الأصوليّة وتقسيمات المباحث الأصوليّة

٥. تاريخ علم الأصول

٦. الحاجة إلى المنهج والأداة في العلم

الفصل الأوّل

مقدّمات منهجيّة في علم الأصول

درجت العادة لدى المحقّقين من علماء الأصول ـ لاسيّما في القرن الأخير ـ عند دخولهم في الأبحاث الأصوليّة، على ذكر وإيراد بعض المقدّمات لعلم الأصول.

واتّفقت كلماتهم على أنّ هذه المقدّمات ليست من مسائل علم الأصول، وإنّما هي عبارة عن بعض المبادئ المقدّماتيّة للعلم.

وجرى البحث فيما بينهم حول هذه المقدّمات ومدى الحاجة لها، وارتباطها بمباحث علم الأصول.

من ذلك: البحث المتعلّق بضرورة أن يكون لكلّ علمٍ موضوع، وعلاقته بالأبحاث الأصوليّة الأخرى.

وهذا لا يعني على الإطلاق نفي كونه من المسائل المهمّة في نظريّة المعرفة ومسائل فلسفة العلم، أو في أيّ بابٍ معرفيٍّ آخر؛ لأنّ البحث في هذه المسألة من الضروريّات كأصلٍ موضوعيٍّ في بابٍ خاصّ، كأيّ بحثٍ آخر.

وهكذا البحث في مسألة تعريف العرض الذاتي والعرض الغريب في مقدّمات الأبحاث الأصوليّة، مع كونها من أهمّ المسائل المنطقيّة، حيث يجري فيها البحث التفصيلي عن العرض وأقسامه. وبيان المراد من الذاتي والغريب وغير ذلك.

وهكذا الحال في عشرات المسائل التي ذكروها في مقدّمات علم الأصول.

ولكنّ الملاحظ هو أنّه على الرغم من كونها مقدّمات لا علاقة لها بنفس

العلم، نجدهم في الواقع يستغرقون الوقت الطويل في دراسة هذه المسائل المقدّماتيّة، بحيث إنّ الطالب في علم الأصول يصرف جُلَّ عمره ووقته بدراستها، لدرجةٍ يمكن القول معها بأنّ الباحث في علم الأصول ما لم يتعرّض لدراسة هذه الأبحاث بشكلٍ تفصيليّ، يُعتبر من غير المحقّقين في هذا العلم.

ونشير من باب التذكير إلى أهمّ هذه الأبحاث المقدّماتيّة التي ذكروها في مقدّمة الأبحاث الأصوليّة، وما يكتنفها من إشكاليّات.

١. تعريف علم الأصول

ليس غرضنا هنا الإشارة إلى تعريف علم الأصول وما ذكره المحقّقون في هذا المجال، ولكن نريد القول بأنّه عندما يُطلق لفظ التعريف فإنّ المراد منه هو التعريف بحسب الاصطلاح، حيث ذكروا في علم المنطق شروط التعريف، والتي منها أن يكون المعرِّف أوضح وأجلى من المعرَّف، وأن يكون التعريف جامعاً مانعاً، وأن لا يكون المعرِّف سبباً في دخول أو خروج بعض المسائل، وأن يُذكر في التعريف جنس الشيء وفصله و....

يقول قطب الدين الرازي ـ في شرح مطالع الأنوار في المنطق ـ : «الفصل السادس في التعريفات: معرّف الشيء لوجوب تقدّم معرفته عليه هو غيره وغير معرَّف به ومساوٍ له في العموم وأجلى منه. فهو إمّا الداخل فيه أو الخارج عنه أو المركّب منهما، والأوّل إن ساواه في المفهوم فهو الحدّ التامّ، وإلّا فالناقص. والثاني يجب كونه خاصّة لازمة بيّنة، وهو الرسم الناقص. والثالث إنّ تركّب من الخاصّة والجنس القريب فهو الرسم التامّ، وإلّا فالناقص.

والتعريف بأمثال تعريف المشابهة المختصّة فهو رسمٌ أيضاً»[1].

---

(١) شرح مطالع الأنوار في المنطق، قطب الدين الرازي (ت ٧٦٦هـ)، انتشارات كتبي نجفي، قم: ص١٠٠ ـ ١٠٤.

وقال العلّامة الحلّي ـ في الجوهر النضيد ـ شارحاً لكلام المحقّق الطوسي: «أقول: الحدّ على قسمين، منه: ما هو بحسب الاسم، ومنه: ما هو بحسب الماهيّة. فالأوّل: هو الذي يفسّر الاسم ويشرحه ويندرج فيه الموجود والمعدوم، والثاني: هو القول المفيد لتصوّر الحقيقة في نفسها. وإنّما يكون بعد الوجود. وإن اشتمل على جميع المقدّمات من أجناسها وفصولها، كان حدّاً تامّاً، كما تقول: الإنسان حيوانٌ ناطق. وإن أخلّ ببعض المقوّمات، كان حدّاً ناقصاً، كما تقول: الإنسان جسمٌ ناطق، وكذا لو ذكر جميع أجزاء الماهيّة (الأجزاء المادّية) وأخلّ بالجزء الصوري، كما تقول: الإنسان ناطقٌ حيوان، فإنّه أيضاً من الحدود الناقصة؛ قال (الطوسي): وربّما صار شرح الاسم بعينه بعد الإثبات حدّاً حقيقيّاً...»[1].

والسبب الذي استدعى المناطقة لجعل هذه القيود في الحدود والتعريفات هو كونهم بصدد تعريف الحقائق الماهويّة في الواقع الخارجي.

فعند تعريفهم للإنسان مثلاً، فإنّه ـ أي: الإنسان بحسب البحث الفلسفي أو المنطقي ـ مركّب من جنسٍ وفصل، فقالوا بأنّ التعريف يجب أن يكون بالماهيّة، وللماهيّة المركّبة من جنسٍ وفصل، وذلك لأمرٍ له ماهيّة، وإلّا لا يمكن أن يُعرّف أمراً لا ماهيّة له بأمرٍ ماهويّ.

ومن هنا شرعوا في جعل ووضع تعاريف لعلم الأصول، والتي تجاوزت العشرة تعاريف، وأخذ كلّ أصوليّ بوضع تعريف لعلم الأصول بحسب ما يراه مناسباً؛ لكونه يرى أنّ التعاريف الموجودة ليست بجامعة، أو ليست بمانعة.

ولذا فإنّهم في الكتب الأصوليّة كالكفاية للآخوند الخراساني، أو الحلقات

---

(١) الجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي (ت٦٧٢هـ)، شرح العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ)، انتشارات بيدار، قم: ص٢٢٢.

للشهيد محمّد باقر الصدر، أو غيرهما من الكتب التدريسيّة في علم الأصول، أوردوا النقض على هذه التعاريف مرّة بالقواعد الفقهيّة، وأخرى بعلم الرجال، وثالثة بمسائل اللغة وغير ذلك.

وهكذا صار الأصوليّون بصدد الدفاع عن التعاريف التي وضعوها، أو لجؤوا إلى استبدالها بتعاريف أخرى؛ فراراً من بعض الإشكالات.

وبعض الأصوليين حينما لم يتوفّق لإيجاد تعريفٍ جامعٍ مانع، لجأ إلى ذكر الضابطة الأصوليّة، والحال أنّ هذه لا علاقة لها بتعريف علم الأصول.

وبعضٌ آخر وجد أنّ علم الأصول لا يمكن تعريفه، فلجأ إلى جمع أبواب علم الأصول في التعريف وقال بأنّه عبارة عن: مباحث الألفاظ والاستلزامات والأصول العقليّة و... وبطبيعة الحال فإنّ هذا ليس تعريفاً لعلم الأصول بقدر ما هو ذكر لعناوين أبوابه، وإلّا فما هي علاقة التعريف بهذا الأمر؟.

ونحن نقول: كان باستطاعة الأصوليين القول من الأساس بأنّ ما يذكرونه من تعريفٍ لعلم الأصول، ليس المراد منه التعريف المنطقي ـ ويا ليتهم فعلوا ذلك ـ بل هو إمّا تعريفٌ لغويّ، أو عُرفيّ، أو ما شاكل ذلك. كما هو الحال في التعاريف العُرفيّة. وحينئذٍ ينتفي الإشكال من أساسه، ولا يرد النقض بكلّ هذه الإشكالات المذكورة. وإلّا سنحتاج حينئذٍ إلى الشروط المذكورة في باب التعريف في علم المنطق.

٢. موضوع علم الأصول

من الأبحاث المهمّة التي سنسلّط الضوء عليها البحث حول الحاجة إلى الموضوع في علم الأصول، وهل لهذا العلم موضوع.

وهذا البحث سيأتي معنا بشكلٍ تفصيليّ، وغرَضُنا هو الإشارة الإجماليّة

إلى الاختلاف الواقع بين الأصوليّين في موضوع علم الأصول.

فعندما ذكر الأصوليّون هذه المسألة اختلفوا يميناً وشمالاً، وذهب كلّ واحدٍ منهم إلى ما يراه مناسباً من القول.

فقال بعضهم: « إنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المشتّتة لا خصوص الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة بل ولا بما هي...»[١].

وقال المحقّق العراقي: «إنّ موضوع علم الأصول هي الأدلّة الأربعة بما لها من الخصوصيّة بلا موجب لانتزاع جامع بينها، وإنّما عين موضوعات مسائله ذاتاً، كعينيّة (موضوعات مسائل) النحو للكلمة والكلام»[٢].

وقال السيّد محمّد باقر الصدر: «إنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصّة»[٣].

وفي مقابل ذلك قال آخرون: إنّ علم الأصول لا يحتاج إلى موضوع من الأساس. ولا يقتصر البحث على هذا العلم فقط. بل قالوا إنّه لم يثبت في أيّ بحثٍ معرفيٍّ آخر لم يقل أحد بأنّ كلّ علمٍ يحتاج إلى موضوع، فمن أين ثبت هذا البحث؟.

فالسؤال عن حاجة علم الأصول إلى موضوع، يستبطن فرضيّة الحاجة

---

(١) كفاية الأصول: المحقّق الآخوند محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩هـ) مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٩هـ: ص٨.

(٢) مقالات الأصول: ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ)، مجمع الفكر الإسلامي قم، ١٤١٤هـ: ج١، ص٥٢.

(٣) بحوث في علم الأصول، السيد محمّد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ)، بقلم السيد محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم ١٤١٧هـ، ولبنان، ط٣، ١٤٢٦هـ: ج١، ص٥٢.

في كلّ علمٍ إلى موضوع، فلابدّ إذن من البحث في المرتبة السابقة عن ضرورة إثبات الحاجة إلى الموضوع في كلّ علم.

ومن هنا وجِد اتّجاهان في البحوث المعرفية:

الاتّجاه الأوّل: القول بضرورة وجود موضوع لكلّ علم.

الاتّجاه الثاني: القول بعدم ضرورة وجود موضوع لكلّ علم.

فالبحث في الكبرى إذن، وليس فقط في علم الأصول.

والاتّجاه المشهور هو الأوّل، أي: القول بضرورة وجود موضوع لكلّ علم، وأنّه يستحيل وجود علمٍ بلا موضوع، وإلّا فلا يمكن تسميته علماً.

وذهب أصحاب هذا الاتّجاه إلى القول بأنّه إذا وجد علمٌ بلا موضوع فهو ليس بعلم، بل هو مجموعة من المسائل اقتضاها غرضٌ معيّن، أو غايةٌ معيّنة، أو سنخيّةٌ معيّنة....

ومن رأى ضرورة هذه الكبرى قال بأنّ علم الأصول لابدّ أن يكون له موضوع، ثمّ بعد التسليم بهذه الكبرى ذهب إلى البحث في الصغرى، أي: إلى البحث في موضوع علم الأصول.

ومن أنكر الكبرى، ولم يثبت عنده ضرورة الموضوع لكلّ علمٍ، أراح نفسه من عناء البحث الصغروي.

ثمّ إنّ أولئك القائلين بضرورة العلم لكلّ موضوعٍ، غاصوا في البحث التفصيلي، وبحثوا في ضابطة المسألة لكلّ علم، وأنّها عبارة عمّا يكون المحمول عرضاً ذاتيّاً للموضوع، إذ إنّه في كلّ مسألة لا يمكن فرض الموضوع وحده بدون محمول، ونسبة المحمول إلى الموضوع هي في كونه عرضاً ذاتيّاً له.

ثمّ بعد ذلك، دخلوا في نفقٍ لم يخرجوا منه، عندما أرادوا وضع الضابطة للعرض الذاتي، وهذا ما نراه جليّاً في كتابات الأعلام، ومنهم صاحب الكفاية ومن جاء بعده؛ باعتبار أنّ هذه البحوث لم يتعرّض لها الأصوليّون

قبل صاحب الكفاية الذي أصبح كتابه مفصَلاً أساسيّاً في دراسة علم الأصول إلى زماننا المعاصر.

وصار الشيخ الآخوند العلَم والمرجع وكذلك كتابه للشروح والتعليقات والدروس. ولهذا نجد الأبحاث التفصيليّة لهذه المسألة في ما كتبه النائيني والعراقي والأصفهاني والحكيم والخوئي والصدر والخميني والروحاني وغيرهم من الأعلام في أبحاث الخارج الأصوليّة.

والمراجعة الدقيقة لما كتبه هؤلاء تفيد بأنّ أوّل مسألة تعرّضوا لها في الأبحاث الأصوليّة هي مسألة العرض الذاتي وضابطته.

٣. ترتيب وتقسيمات المباحث الأصوليّة

اختلف الأصوليّون في ترتيب مباحث علم الأصول، وفيما هو الذي ينبغي بحثه أوّلاً؟ وهل هو مباحث الألفاظ؟ أم مباحث القطع؟ أم غير ذلك؟ ومنها كمّية البحث وكيفيّته....

مع العلم أنّ ذلك يندرج في إطار الأمور والعوامل المنظّمة لأبحاث العلم، ولا علاقة له بجوهر هذه الأبحاث.

ولعلّ هذا الاختلاف نجده من حيث التطبيق واقعاً في الأبحاث المقدّماتيّة لعلم الأصول أكثر منه في المباحث الأخرى.

لذا يقول السيّد الروحاني: «اعتاد الأعلام أن يبتدئوا بالبحث عن بعض الأمور وما يتعلّق بها، كموضوع العلم وخصوص علم الأصول، والمائز بين العلوم ونحوها، إلّا أنّها حيث كانت عديمة الفائدة، رأينا أنّ الإغماض عن ذكرها والبحث عنها أولى. ورأينا أن تكون بداية الكلام في الوضع وما يتعلّق به من أبحاث... بحث الوضع»[1].

---

(١) منتقى الأصول، محمّد حسين الروحاني (ت ١٤١٨هـ)، منشورات مطبعة أمير،

فالروحاني لم يقدّم ولم يؤخّر فحسب، بل قام بحذف كثيرٍ من المسائل المقدّماتيّة التي اعتاد الأصوليّون بحثها.

وأيضاً فإنّ هذا الكلام الذي ذكره بأنّ: «هذه الأبحاث عديمة الفائدة في علم الأصول» لابدّ من تقييده بقيدٍ وعدم إطلاقه، و إلّا فإنّ فلسفة العلم من أهمّ مباحث الفلسفة، والتي يُبحث فيها عن معرفة موضوع العلم، وتعريفه، والغاية منه، وتمايزه عن العلوم الأخرى. ولولا ذلك لما أمكننا تمييز علم الفقه عن علم الأصول أو غيره من العلوم.

والغريب أيضاً: أنّ الروحاني بحث في الوضع، وغفل عن كونه من مباحث المقدّمات، لأنّ معرفة الواضع، وأنّه المولى عزّ وجلّ، أو آدم عليه السلام أو غيره من البشر، لا علاقة له بعلم الأصول. وكان الأولى به أيضاً حذف بحث المشتقّ والصحيح والأعمّ، لأنّ البحث الأصولي يبدأ من الأوامر عند البعض. أما النائيني فقد اعتبر أنّ بحث الأوامر ليس من علم الأصول أيضاً .

قال النائيني في بحثه عن مادّة الأمر: «وقد طال التشاجر بينهم في كون ذلك على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي، وحيث لم يكن البحث عن ذلك كثير الجدوى، فالإعراض عنه أجدر»[1].

وإذا تجاوزنا الحديث عن ترتيب مباحث علم الأصول، فإنّ الموضوع الذي ينبغي التوقّف عنده هو السعة والشموليّة في هذه الأبحاث التي أجمع المحقّقون في هذا العلم على عدم الحاجة إليها، وذلك في الكثير من المواضع، وعلى الرغم من ذلك لا زالت السنّة الجارية في الحوزات العلميّة هي التعرّض

قم، ١٤١٣هـ: ج١، ص٢١.

(١) فوائد الأصول: محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥هـ)، مكتب النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ: ج١، ص١٢٨.

إلى هذه المباحث بالتفصيل.

وكمثالٍ تطبيقيّ، نشير إلى أبحاث الخارج في علم الأصول لدى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ والذي كان لنا شرف الحضور في مجلس درسه لسنوات، مع جمعٍ من تلامذته الذين يُعتبرون اليوم من أفضل المحقّقين في علم الأصول. فقد درّس الشهيد الصدر دورة ونصف الدورة في علم الأصول، وكتب أبحاثه الأصوليّة نخبةٌ من تلامذته ضمن تقريراتٍ خاصّة بذلك.

والتقريرات الكاملة كتبها الشيخ حسن عبد الساتر، وهي عبارة عن الدورة الثانية للسيّد الشهيد في علم الأصول، ومن خصائصها أنّها دورة كاملة في هذا العلم كتبها الشيخ عبد الساتر بعبارات وألفاظ السيّد الشهيد.

وهاهنا نواجه عدّة أسئلة منها:

السؤال الأوّل: إنّ هذه الأبحاث التي وردت في تقريرات الشيخ عبد الساتر في الجزء الأوّل، كلّها تدور حول مقدّمات علم الأصول، مثل تعريفه وموضوعه وتقسيمات مباحثه، وإذا أراد الطالب دراستها فإنّه يحتاج بالحدّ الأدنى إلى سنة كاملة أو سنتين، فهل هذه الأبحاث على قدرٍ كبير من الأهمّية حتّى يصرف الطالب سنوات من عمره في دراستها، أم ليست ذات أهمّية فيتجاوزها؟

والجواب ـ لا شكّ ـ : بأنّها مهمّة جدّاً ولكن كما سيأتي بأنّه ليس من الضرورة أن تكون مهمّة لعلم الأصول ومباحثه بل يمكن دراستها في علمٍ آخر.

السؤال الثاني: إنّ الذي يريد البحث في علم الأصول، والاستنباط الفقهي هل يحتاج في ذلك إلى هذا المستوى من السعة والشموليّة أم لا؟

الجواب: لا إشكال في الحاجة إليها بهذه الشموليّة، خصوصاً لمن أراد التخصّص في نظريّة المعرفة، أو مباحث المنطق والفلسفة، أو في فلسفة العلم،

لكون هذه الأبحاث ضروريّة ومهمّة في هذه العلوم.

أمّا إذا حدّدنا إطار البحث والتخصّص في عمليّة الاستنباط الفقهي، فمن المقطوع به عدم الحاجة إليها.

ولتقريب المطلب إلى الأذهان نشير إلى أنّ الطالب لكي يستوعب علم الأصول بشكلٍ جيّد يحتاج إلى دراسة الفلسفة، باعتبار أنّ الكثير من المصطلحات الفلسفيّة وردت في علم الأصول، مثل الإطلاق واعتبارات الماهيّة، وفي مباحث اجتماع الأمر والنهي ورد أنّه مبنيّ على القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهيّة وغير ذلك.

فمن لم يقف على هذه المصطلحات، كيف يمكن له الدخول إلى مباحث علم الأصول، وهكذا الحال في الاستصحاب واعتبارات الكلّي، وتقسيم الكلّي إلى أقسام. فمثل هذه الأبحاث هي من الأبحاث الفلسفيّة والمنطقيّة المحضة، ولا علاقة لها بعلم الأصول.

ومن جانبٍ آخر قد يحتاج الطالب إلى دراسة العرفان، لأنّه في الفقه قد يحكم البعض على القائل بوحدة الوجود بأنّه كافر. وهذا الحكم يحتاج إلى معرفة المراد من القول بوحدة الوجود.

وهكذا الحال في علم الكلام الذي يدخل في إطار البحث الأصولي والفقهي، مثل بيان حكم القائل بالاستنساخ. فمن الناحية الشرعيّة لابدّ من معرفة معنى الاستنساخ لبيان وإعطاء الحكم.

والحاصل أنّه لابدّ من معرفة الاصطلاحات في هذه العلوم ومعرفة المراد منها، ولكن هذا لا يعني ـ بالضرورة ـ التعرّض إلى هذه المباحث في علم الأصول، وبهذه السعة والشموليّة. وهذا ما دعا البعض إلى حذفها وعدم التعرّض لها.

وما نريد قوله في حصيلة هذا البحث هو ضرورة دراسة هذه المباحث في

غير علم الأصول، للحاجة إليها في علم الأصول وغيره[١].

فالمطلوب الأساس هو وضع خارطة الطريق لعلم الأصول الذي هو علمٌ مقدّماتي، فما بالنا بمقدّمات علم الأصول التي يقضي فيها الطالب أوقاتاً طويلة ليصل إلى علم الأصول نفسه.

وفي واقعنا الحالي نرى أنّ أساتذة البحث الخارج (في علم الأصول) يستغرقون حوالي العشرين سنة لتدريس دورة كاملة في الأصول، ولو رجعنا بالذاكرة إلى الوراء قليلاً لوجدنا أعلاماً كباراً من الأساتذة لم يفعلوا الأمر ذاته من أمثال السيد أبو القاسم الخوئي الذي درّس حوالي سبعة دورات أصوليّة في البحث الخارج، وكانت الدورة تستغرق حوالي السبع سنوات، والسيّد الشهيد لم تتجاوز الدورة عنده أكثر من خمس إلى سبع سنوات.

ولسنا مع الإفراط والتفريط في هذا المجال بحيث نحذف كثيراً من المباحث، أو نوسّع من دائرتها، بل المطلوب حذف المكرّرات، والوقوف على أهمّ المطالب التي يحتاجها الباحث في علم الأصول.

والمسألة التي نراها جديرة بالاهتمام، وأعرض عنها العلماء، هي: البحث في أنّ علم الأصول هل هو علم بالمعنى المصطلح؟ وكذلك معرفة ما إذا كانت هناك مجموعة من المسائل تكوّن لنا علماً أم لا؟

---

(١) يشير سماحة السيّد الأستاذ العلّامة الحيدري خلال بحوثه الأصوليّة إلى هذه النتيجة وضرورة هذه الأبحاث، حيث يعتبرها كالعجينة التي يقلّبها في يديه كيفما يشاء، وإلى تاريخه الطويل في تدريسها وبحثها المعمّق في إطار دورات تدريسيّة خاصّة في غير المباحث الأصوليّة، وبالإمكان الرجوع إلى أبحاث العلّامة الحيدري الفلسفيّة التي درّسها، مثل شرح الأسفار وشرح نهاية الحكمة، وسيجد الطالب الأبحاث المفصّلة في العرض الذاتي وغيره من البحوث التي درجت العادة على تدريسها في مقدّمات علم الأصول.

وهل لها ضابطة معيّنة لتشكّل علماً قائماً بذاته؟

فلو جئنا بمسائل متعدّدة من علم الأصول، والفلسفة، والعرفان، والمنطق... وبحثنا فيها تفصيلاً، فهل هذه المسائل تسمّى علماً في قبال علم الأصول والفلسفة والعرفان والفقه؟

ولعلّ هذه المسائل جميعها تؤدّي غرضاً واحداً، ولكنّها مسائل متفرّقة ومشتّتة، لا سنخيّة بينها.

وبناءً على هذا المقياس نأتي لنرى أنّ ما يُصطلح عليه في حوزاتنا العلميّة بأنّه علم الأصول، هل هو علمٌ بالمعنى المصطلح أم لا؟

والثمرة المترتّبة على ذلك هي في: أنّه إذا كان علماً بحسب الاصطلاح، فحينئذٍ يأتي السؤال الأوّل عن تعريف هذا العلم، لأنّه حينئذٍ يكون له وجودٌ خارجيّ، ثمّ بعد ذلك ما هو موضوعه، وما هي مسائله، وهل فيه منهج متّبع في تحقيق مسائله. مثل أن يكون المنهج فيه طريقة المحقّق الأصفهاني أو النائيني....

وإذا ما قرأنا كتاب المكاسب للأصفهاني، ومنية الطالب للنائيني نجد أنّ كلّاً منهما كُتب بمنهجٍ مختلف عن الآخر، وفي ضوء ذلك سيكون من المباحث الأساسيّة في هذا الكتاب: معرفة ما إذا كان علم الأصول علماً بالمعنى المصطلح أم لا؟

٤. الكتب الأصوليّة وتقسيمات الأبحاث الأصوليّة

من أجل تسليط الضوء ولمعرفة مسلك الأصوليّين في كيفيّة تقسيمهم للمباحث الأصوليّة في كتبهم، نستعرض فيما يلي نماذج ثلاثة من هذه التقسيمات، للوقوف بشكلٍ عمليّ على وجهات نظر الأصوليّين في تقسيمهم للأبحاث الأصوليّة.

النموذج الأوّل: المحقّق الأصفهاني

أفاد الشيخ محمّد رضا المظفّر تلميذ المحقّق الأصفهاني بأنّ الأصفهاني قسّم المباحث الأصوليّة في حلقاته التدريسيّة إلى أربعة أقسام:

القسم الأوّل: مباحث الألفاظ. وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة عامّة، نظير البحث عن ظهور صيغة (إفعل) في الوجوب، وظهور النهي في الحرمة ونحو ذلك.

القسم الثاني: المباحث العقليّة. وتبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها وإن لم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظٍ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، والبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضدّه، المعروف باسم (مسألة الضدّ)، وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي ونحوها.

القسم الثالث: مباحث الحجّة. وهي ما يبحث فيها عن الحجّية والدليليّة، كالبحث عن حجّية خبر الواحد وحجّية الظواهر وحجّية ظواهر الكتاب وحجّية السنّة والإجماع والعقل وما إلى ذلك.

القسم الرابع: مباحث الأصول العمليّة. وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

القسم الخامس: مباحث التعادل والتراجيح. ويبحث فيها عن تعارض الأدلّة وكيفيّة علاجه[1].

فبناءً على هذا التقسيم يكون مبحث المشتقّ من مباحث الألفاظ، في حين كان يعدّ من المقدّمات، وتكون مباحث مقدّمة الواجب، والإجزاء والضدّ

---

(١) أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفّر، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم: ج١، ص٥٢.

ونحوها، من المباحث العقليّة، في حين كانت تعدّ من مباحث الألفاظ.

النموذج الثاني: السيّد الخوئي

وحاصل ما أفاده في «المحاضرات»: أنّ القواعد العامّة التي يتكوّن منها علم الأصول على أقسامٍ، وهي:

القسم الأوّل: ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلم وجدانيّ، وبنحو البتّ والجزم، وهي مباحث الاستلزامات العقليّة: كمبحث مقدّمة الواجب، ومبحث الضدّ، ومبحث اجتماع الأمر والنهي، ومبحث النهي في العبادات.

فإنّه بعد القول بثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته ـ مثلاً ـ يترتّب عليه العلم الوجداني بوجوب المقدّمة عند وجوب ذيها، بعد ضمّ الصغرى إلى هذه الكبرى.

القسم الثاني: ما يوصل إلى الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي بعلم جعليّ تعبّديّ، وهي مباحث الحجج والأمارات، وهذه على ضربين:

الضرب الأوّل: ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد إحراز الكبرى والفراغ عنها، وهي مباحث الألفاظ بأجمعها، فإنّ كبرى هذه المباحث ـ وهي مسألة حجّية الظهور ـ محرزة ومفروغ عنها، وثابتة من جهة بناء العقلاء وقيام السيرة القطعيّة عليها، ولم يختلف فيها اثنان، ولم يقع البحث عنها في أيّ علم.

ومن هنا قلنا: إنّها خارجة عن المسائل الأصوليّة.

الضرب الثاني: ما يكون البحث فيه عن الكبرى، وهي مباحث الحجج بعد إحراز الصغرى والفراغ عنها: كمبحث حجّية خبر الواحد، والإجماعات المنقولة، والشهرات الفتوائيّة، وظواهر الكتاب، ويدخل فيه مبحث الظنّ الانسدادي بناءً على الكشف، ومبحث التعادل والتراجيح، فإنّ البحث فيه في الحقيقة عن حجّية أحد الخبرين المتعارضين في هذه الحال.

القسم الثالث: ما يبحث عن الوظيفة العمليّة الشرعيّة للمكلّفين في حال العجز عن معرفة الحكم الواقعي واليأس عن الظفر بأيّ دليل اجتهاديّ، من عمومٍ أو إطلاق، بعد الفحص بالمقدار الواجب، وما هي وظيفة العبوديّة في مقام الامتثال، وهي مباحث الأصول العمليّة الشرعيّة: كالاستصحاب والبراءة والاشتغال.

القسم الرابع: ما يبحث عن الوظيفة العمليّة العقليّة في مرحلة الامتثال في فرض فقدان ما يؤدّي إلى الوظيفة الشرعيّة، من دليل اجتهاديّ، أو أصل عمليّ شرعيّ، وهي مباحث الأصول العمليّة العقليّة: كالبراءة والاحتياط العقليّين، ويدخل فيه مبحث الظنّ الانسدادي، بناءً على الحكومة[1].

النموذج الثالث: السيد محمّد باقر الصدر

تعرّض السيّد الشهيد في كتابه الأصولي التدريسي (الحلقة الأولى) إلى موضوع «تنويع البحث» ليبيّن منهجه في كتابة البحوث الأصوليّة على مستوى (الحلقات)، وليعين الطالب على أخذ صورة واضحة ومتكاملة عمّا سيدرسه، حيث قال:

«حينما يتناول الفقيه مسألةً كمسألة الإقامة للصلاة، ويحاول استنباط حكمها يتساءل في البداية: ما هو نوع الحكم الشرعي المتعلّق بالإقامة؟ فإن حصل على دليل يكشف عن نوع الحكم الشرعي للإقامة، كان عليه أن يحدّد موقفه العملي واستنباطه على أساسه، فيكون استنباطاً قائماً على أساس الدليل.

وإن لم يحصل الفقيه على دليل يعيّن نوع الحكم الشرعي المتعلّق بالإقامة

---

(١) راجع: محاضرات في أصول الفقه: تقرير لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي، تأليف: الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ط١، ١٤١٩هـ: ج١، ص٨ ـ ١٠.

فسوف يظلّ الحكم الشرعي مجهولاً للفقيه، وفي هذه الحالة يستبدل الفقيه سؤاله الأوّل الذي طرحه في البداية بسؤالٍ جديد كما يلي:

ما هي القواعد التي تحدّد الموقف العمليّ تجاه الحكم الشرعي المجهول؟

وهذه الأصول تسمّى بالأصول العمليّة، ومثالها أصالة البراءة، وهي القاعدة القائلة: إنّ كلّ إيجابٍ أو تحريم مجهول لم يقم عليه دليلٌ، فلا أثر له على سلوك الإنسان، وليس الإنسان ملزماً بالاحتياط من ناحيته والتقيُّد به، ويقوم الاستنباط في هذه الحالة على أساس الأصل العملي بدلاً عن الدليل.

والفرق بين الأصل والدليل أنّ الأصل لا يحرز الواقع وإنّما يحدِّد الوظيفة العمليّة تجاهه، وهو نحوٌ من الاستنباط، ولأجل هذا يمكننا تنويع عملية الاستنباط، إلى نوعين:

أحدهما: الاستنباط القائم على أساس الدليل، كالاستنباط المستمدّ من نصٍّ دالّ على الحكم الشرعي.

والآخر: الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي، كالاستنباط المستمدّ من أصالة البراءة.

ولمّا كان علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط، فهو يزوّد كلا النوعين بعناصره المشتركة. وعلى هذا الأساس ننوِّع البحوث الأصوليّة إلى نوعين.

نتكلّم في النوع الأوّل عن العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تتمثّل في أدلّة محرزة للحكم، ونتكلّم في النوع الثاني عن العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تتمثّل في أصول عمليّة»[1].

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى والثانية، السيد محمّد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة المحقّقة، ١٤٢١هـ: ص٦٩ ـ ٧٠.

وقد ذكر الشهيد الصدر، في بحوث الخارج أنّ البحوث الأصوليّة تصنَّف عادةً على أساس أحد مقياسين:

المقياس الأوّل: التقسيم بلحاظ نوع الدليليّة من حيث كونه لفظيّاً أو عقليّاً أو تعبّديّاً

وعلى هذا الأساس يمكن تصنيف المسائل الأصوليّة إلى:

١. **الدليل اللفظي**: ويُراد به كلّ دليل تكون دلالته على أساس الوضع اللغوي أو العرفي العامّ، فيندرج في هذا القسم كلّ البحوث اللغويّة الأصوليّة، كما يندرج فيه البحث عن كلّ ظهور حاليّ أو سياقيّ يمكن أن يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي ولو لم يتمثّل في لفظ، كما في دلالة فعل المعصوم عليه السلام أو تقريره على الحكم الشرعي.

٢. **مباحث الاستلزام العقلي**: ويندرج في هذا القسم البحث عن كلّ قاعدة عقليّة برهانيّة يمكن أن يُستنبَط منها حكمٌ شرعيّ، وهي على قسمين:

القسم الأول: غير المستقلّات العقليّة: ويشمل كلّ أبحاث العلاقات والاقتضاءات التي يدركها العقل بين حكمين أو بين حكم وموضوعه أو متعلّقه.

القسم الثاني: المستقلّات العقليّة: ويبدأ في هذا القسم أوّلاً بالبحث عن حقيقة الحكم العقلي بالتحسين والتقبيح، ثمّ يبحث عن قاعدة الملازمة.

٣. **مباحث الدليل الاستقرائي**: وهو يشمل مسألة حجّية الإجماع والسيرة والتواتر، فإنّ دليليّة مثل هذه الأدلّة تكون استقرائيّة لا برهانيّة.

٤. **الدليل الشرعي**: ويشمل قسمين من الأدلّة: أحدهما الأمارات، والآخر الأصول العمليّة.

٥. **الأصول العمليّة العقليّة**: ويشمل قاعدة البراءة العقليّة، والاحتياط

العقلي، والتخيير العقلي.

فكلّ هذه الأقسام تدخل في نطاق علم الأصول، لأنّها عناصر مشتركة ومستعملة من الفقيه كأدلّة على الجعل الشرعي الكلّي[1].

المقياس الثاني: التقسيم بلحاظ نوع الدليل من حيث ذاته

وعلى أساسه تصنَّف البحوث الأصوليّة إلى قسمين رئيسيّين: أحدهما الأدلّة، والآخر الأصول العمليّة.

أمّا القسم الأوّل فيبدأ فيه أوّلاً بالبحوث التي تتعلّق بالأدلّة بصورة عامّة، ثمّ بعد الفراغ عنها تصنَّف إلى أدلّة شرعيّة: وهي التي تكون صادرة من الشارع، وعقليّة: وهي التي تكوّن قضايا مدرَكة من قبل العقل. فيبدأ بالدليل الشرعي ويصنَّف الكلام فيه إلى ثلاث جهات:

الأولى: تحديد دلالات الدليل الشرعي.

الثانية: في إثبات صغراه، أي صدوره من الشارع.

الثالثة: في حجّية تلك الدلالات.

أمّا الجهة الأولى: فيصنّف فيها الدليل الشرعي إلى لفظ وغيره، ويميّز بين دلالات الدليل الشرعي اللفظي ودلالات الدليل الشرعي غير اللفظي (الفعل والتقرير). وفيما يخصُّ دلالات الدليل الشرعي اللفظي تقدّم مقدّمة تشتمل على مباحث الوضع والهيئات والدلالات اللغويّة والمجازيّة؛ لأنّ هذه المباحث ترتبط بدلالات هذا الصنف من الدليل.

ويدخل في نطاق دلالات الدليل الشرعي اللفظي مسائل صيغة الأمر ومادّته، وصيغة النهي ومادّته، والإطلاق والعموم، والمفاهيم وغير ذلك من الضوابط العامّة للأدلّة.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٥٧ ـ ٥٨.

وفيما يخصّ دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي يتكلّم عمّا يمكن أن يدلّ عليه الفعل أو التقرير بضوابط عامّة من الظهور العرفي أو القرينة العقليّة الناشئة من عصمة الشارع.

وأمّا الجهة الثانية: فيستعرض فيها وسائل الإثبات الممكنة من التواتر والإجماع والسيرة والشهرة وخبر الواحد.

وأمّا الجهة الثالثة: فيتكلّم فيها عن حجّية الدلالة، وجواز الاعتماد على ظهور الكتاب أو السنّة وسائر ما يتّصل بذلك من أقوال، وعن تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقة في الحجّية.

وبعد ذلك ينتقل إلى الدليل العقلي، ويدخل فيه البحث عن كلّ قضيّة عقليّة يمكن أن يستنبط منها حكمٌ شرعيّ إمّا بلا واسطة أو بضمّ مقدّمة شرعيّة أخرى أي المستقلّات العقليّة وغير المستقلّات. ويدخل في الدليل العقلي هذا كلّ أبحاث الملازمات والاقتضاءات.

والبحث عن الدليل العقلي، تارةً: يقع صغرويّاً في صحّة القضيّة العقليّة ودرجة تصديق العقل بها، وأخرى: كبرويّاً في حجّية الإدراك العقلي للقضيّة في مقام استنباط الحكم الشرعي منه.

وأمّا بحث الأصول العمليّة، فيبدأ بالكلام أوّلاً عن بحوث عامّة في الأصول العمليّة، كالبحث عن ألسنتها وفوارقها مع الأدلّة، ومدى إثباتها لمواردها وعدم ثبوت المدلول الالتزامي بها ونحو ذلك، ثمّ يبحث عنها.

ويشتمل البحث عنها **أوّلاً**: على بيان الوظيفة المقرّرة للشبهة المجرّدة عن العلم الإجمالي بجامع التكليف.

وثانياً: على بيان مدى التغيّر الذي يحدثه في الموقف افتراض علم من هذا القبيل.

ويدخل في الأوّل بحث البراءة والاستصحاب. وفي الثاني بحث

الاشتغال والأقلّ والأكثر.

وأيضاً: تختم بحوث علم الأصول بخاتمة في التعارض الواقع في الأدلّة والأصول وأقسامه وأحكامه»[1].

وهذا التقسيم هو الأقرب إلى المنهج القديم في الدراسات الأصوليّة، وهو الذي فضّله السيّد الشهيد الصدر في كتاب الحلقات، لأنّه الأكثر قدرةً على إعطاء الطالب صورةً أوضح عن دور القاعدة الأصوليّة في المجال الفقهي، ورؤية أجلى لكيفيّة الممارسة الفقهيّة لقواعد علم الأصول.

أمّا في بحوث الخارج فقد سار السيّد الشهيد سيراً يقارب منهج التقسيم الأوّل؛ لأنّه الأقرب إلى الانطباق على المنهج المألوف في الكتب الأصوليّة التي وضعتها مدرسة الشيخ الأنصاري في الأصول.

٥. تاريخ علم الأصول

من القضايا التي وقعت مورداً للجدل والنقاش بين العلماء حول علم الأصول: مسألة كونه علماً نشأ من داخل البيئة الإسلاميّة، أم هو من العلوم المستوردة؟

ولعلّ سبب ومنشأ البحث في هذه المسألة هو التسالم على وجود نوعين من العلوم الإسلاميّة التي تدرّس في الحوزات العلميّة الدينيّة.

النوع الأوّل: العلوم المستوردة إلى الفكر الإسلامي، مثل علم الفلسفة والعرفان والتي جاءت من اليونان والفرس وغيرهم.

وقد تبنّى هذا الاتّجاه جمعٌ كبيرٌ من المحقّقين والعلماء في الحوزات العلميّة الدينيّة.

النوع الثاني: العلوم التي نشأت من داخل البيئة الفكريّة الإسلاميّة،

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٥٩ ـ ٦٠.

والتي هي من ابتكارات هذا الدين وعلمائه، كعلم الفقه مثلاً.

والنوع الأوّل من هذه العلوم التي لم تنشأ في بيئة الفكر الإسلامي، له سابقةٌ تأريخيّة على الإسلام، وهو كما ذكرنا من قبيل العلوم والمعارف والمباحث المنطقيّة والفلسفيّة والعرفانية، وكذلك العلوم الإنسانيّة كعلم الاجتماع والقانون و....

فهذه العلوم كانت قبل الإسلام، ثمّ دخلت معه إلى بيئة المسلمين، وزاد عليها علماء الإسلام، أو أنقصوا منها، وحقّقوا فيها.

ويمكن تسمية هذه العلوم، بالعلوم المستوردة، والتي انتقلت من خلال الترجمة وغيرها من الطرق والأساليب.

ولذا تجد هذه العلوم ـ وخصوصاً الفلسفة والعرفان ـ من العلوم المغضوب عليها لدى الكثيرين في الحوزات العلميّة الدينيّة الإسلاميّة.

ولكن هؤلاء غفلوا عن الدور الريادي لعلماء الإسلام في تطوير هذه العلوم وأسلمتها والإضافات العلميّة التي أضافوها إليها.

يذكر العلّامة الشهيد مرتضى المطهّري في مقدّمة شرحه لكتاب (أصول الفلسفة) للسيّد محمّد حسين الطباطبائي دور الفلاسفة الإسلاميّين في تحقيق مسائل علم الفلسفة فيقول: «والحقّ يدعونا إلى إنصاف الفلاسفة المسلمين الذين أوقفوا جهودهم على دراسة فنّ "الفلسفة الأولى" وقاموا بالمهمّة أحسن قيام، وخطوا بفلسفة اليونان التي لم تكتمل خطوات واسعة إلى الأمام، فبلغت مسائل الفلسفة حدّ السبعمائة مسألة بعد أن دخلت حوزة البحث الإسلامي في اليونان وهي لا تتجاوز مائتي مسألة. مضافاً إلى التطوّرات التي حصلت في أسس وأساليب الاستدلال وطالت حتّى المبادئ الأوليّة لفلسفة اليونان، فتوفّرت قضايا الفلسفة على السعة الرياضيّة تقريباً، وهذه السعة جليّة في فلسفة صدر المتألّهين تماماً. ولابدّ أن نقرّر للإنصاف أنّ قصب السبق

في هذا الميدان من نصيب الحكماء المسلمين.

وسوف تتجلّى هذه الحقائق عبر كتابنا الراهن، وستتّضح للقارئ المحترم من خلال الأدلّة الوثائقيّة»[1].

فالفلسفة كعلمٍ ـ بغضّ النظر عن كونها مقبولة أو مرفوضة ـ لم يكن الأمر فيها مجرّد تقليد لليونان لدى علماء وفلاسفة الإسلام، بل كان لهم الدور الكبير في تطويرها وإضافة الكثير من المسائل إليها، بما يوازي ثلاثة أضعاف ما كانت عليه لدى اليونانيّين.

فما هو موجود على بعض الألسن من أنّ الفلسفة الإسلاميّة هي فلسفة يونانيّة، إمّا هو ناشئ عن جهل، أو عن غرضٍ آخر.

وهناك من حاول إقصاء علم الأصول عن الدراسة الحوزويّة والعلميّة تحت ذريعة أنّه من العلوم الدخيلة على مدرسة أهل البيت. وهذا هو منهج ورؤية المدرسة الأخباريّة.

والحال ذاته في المنطق، حيث يطلق على المنطق الموجود في مدارسنا الحوزويّة والفكريّة المنطق الأرسطي، مع أنّ المقارنة بين ما كتبه أرسطو وابن سينا يفيد نفس النتيجة المتقدّمة في علم الأصول وعلم الفلسفة.

فقد وصل إلينا من منطق أرسطو كتابٌ من ثلاثة مجلّدات بتحقيق عبد الرحمن البدوي. وأمّا ابن سينا فقد كتب في المنطق كتاب (الشفاء) وهو من حيث الكمّ أوسع ممّا نُقِل عن أرسطو، والمنصف يعلم بأنّ ما كتبه الشيخ الرئيس ليس هو تقليداً لما كتبه أرسطو، بل هناك الكثير من المسائل التي

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، السيّد محمّد حسين الطباطبائي، شرح مرتضى مطهّري، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، ط٢، بيروت، ١٤٢٢هـ: ج١، ص١١.

ابتدعها ابن سينا والتي لم تكن مذكورة في المنطق الأرسطي، فهناك المئات من المسائل الجديدة والمستحدثة التي طرحها ابن سينا، فضلاً عن الأبحاث التي قام بتطويرها.

وفي باب العرفان النظري اختلفت أيضاً وجهات النظر، فاعتبر البعض أنّ منشأ هذا العلم (وحدة الوجود) هو الفكر الإسلامي الذي كان البيئة الحاضنة له، وقال آخرون بأنّ العرفان مثله مثل سائر العلوم كالرياضيّات والفيزياء، وهذه علومٌ من نتاج العقل البشري، وأصولها موجودة في تأريخ الأمم، وهي لا تعرف ديناً ولا مذهباً ولا زماناً ولا مكاناً، إذ ليس عندنا رياضيّات وفيزياء إسلاميّة وغير إسلاميّة.

نعم، العلوم الإسلاميّة فيها ما هو إسلاميّ وغير إسلاميّ، كعلم الإدارة والاقتصاد والإعلام و....

وبجملة واحدة نقول:

إنّ من اعتنى واهتمّ بالفلسفة والمنطق والعرفان لم يفرّق فيها بين الإسلام وغيره، كمن يريد الاستفادة من التكنولوجيا الموجودة في جهاز الكمبيوتر، فإنّه لا يسأل عن الجهاز كونه صناعة إسلاميّة أو غير إسلاميّة، بل هو نتاج العقل البشري، فإذا كان نافعاً يستفيد منه وإلّا يدفعه.

والذين اعتقدوا بالفلسفة والمنطق والعرفان اعتبروها من منتوجات العقل الإنساني، فقرؤوها ودرسوها وأخذوا منها ما هو نافعٌ على هذا الأساس.

ونسجّل على البعض في هذا المضمار ضرورة التعمّق والتحقيق في هذه العلوم ومعرفة مقدار النفع والضرر فيها، قبل إصدار أحكامهم عليها. ثمّ بعد ذلك ليأخذوا من الأحكام ما شاءوا.

وبناءً على ما تقدّم: ولِد في حوزاتنا العلميّة الدينيّة اتّجاهان بل مدرستان:

الأولى: تؤمن بضرورة هذه المعارف والعلوم في المباحث الدينيّة، وتبدأ هذه المدرسة من الشيخ الرئيس ابن سينا وغيره ممّن خاضوا غمار البحث في هذه العلوم.

الثانية: ترفض هذه العلوم نتيجةً لبعض الشبهات مثل بعض ما تقدّم.

والواقع أنّنا جميعاً نعلم ـ سواء المعتقد بهذه العلوم أو الرافض لها ـ بأنّ المباحث الأصوليّة بدأها علماؤنا بأبحاثٍ فلسفيّة ومنطقيّة، وهي تحتاج أو تأخذ الوقت الكثير من دراسة علم الأصول.

فهل المطلوب حذفها من علم الأصول؟

ولماذا كتب علماء الأصول ودرّسوا وبحثوا لسنوات طويلة في هذه العلوم؟ مع العلم بأنّ المتعارف عليه في الحوزات العلميّة أنّ الطالب ما لم يدرس ويتعمّق في مثل هذه العلوم في مقدّمات علم الأصول لا يعتبر عالماً!!.

وعلى هذا الأساس نصل إلى النتيجة التالية:

إنّ جميع هذه العلوم متداخلة بعضها مع بعض، وسواءً شئنا أم أبينا نرى ضرورة دراستها، والغوص والبحث والتأمّل فيها.

وسنثبت في الأبحاث اللاحقة مدى الحاجة إلى مثل هذه العلوم.

وسنقوم أيضاً بتجذير مسائل علم الأصول، وسنجد في كثيرٍ من الأحيان أنّ المسألة الأصوليّة لها جذر فلسفي أو منطقي أو في علم آخر غيرهما.

بل الكثير من المسائل عندما وردت إلى علم الأصول صُبغت بصبغةٍ أصوليّة، وإلّا فهي ليست من المسائل الأصوليّة، بل هي من المسائل الفلسفيّة أو المنطقيّة.

ولأنّ البعض ممّن درّس علم الأصول لم يكن على اطّلاعٍ على المباني الفلسفيّة والمنطقيّة لم يلتفت إلى جذور هذه المسألة.

على سبيل المثال لا الحصر: فإنّ مسألة اعتبارات الماهيّة في بحث المطلق

والمقيّد ينبغي بحثها في محلّها، أي في غير علم الأصول، ومع ذلك فإنّ البحث فيها يجري بشكلٍ موسّع ومطوّل في علم الأصول، وهي مسألة فلسفيّة دخلت إلى علم الأصول وصارت جزءاً مكوّناً من مكوّناته الأساسيّة.

وعند محاولتنا السؤال عن المطلق سوف نبحث في أقسام الماهيّة اللابشرط المقسمي والقسمي، وهذه التقسيمات لم ترِد لا في آيةٍ ولا رواية.

شبهات أدّت إلى بروز الاتّجاه الرافض للفلسفة والعرفان

وفي معرض بحثنا لمعرفة السبب في هذا الاتّجاه الرافض لعلم الفلسفة والمنطق والعرفان، أو لا أقلّ للتوسّع في هذه العلوم، سوف نجد أنّ هناك العديد من الشبهات التي أدّت إلى بروز مثل هذه الاتّجاه، ومن ذلك:

أوّلاً: أنّ هذه العلوم ليست من الكتاب والسنّة

اعتبر البعض أنّ الفلسفة والمنطق وما شاكلهما من العلوم لم ترد مسائلها في القرآن الكريم ولا في الروايات الشريفة، وبالتالي فهم لا يلتزمون ولا يقبلون بما هو خارجٌ عنهما.

أمام هذه الشبهة لا يسع المجال إلّا القول بأنّ أيّ كتابٍ يتضمّن المعارف الدينيّة من دون الحاجة إلى غير هذين العنصرين (الكتاب والسنّة) سنكون من أوائل المبشّرين به، ولكن في واقع الحال أين هو مثل هذا الكتاب الذي اقتصر على الكتاب والسنّة؟

وفي النتيجة لسنا إلّا أمام استعمال القواعد الكلاميّة أو المنطقيّة أو العقليّة.

يرى صاحب كتاب الحدائق الناضرة بأنّنا لا نحتاج إلى علم أصول الفقه، ولكنّنا لو قرأنا مقدّمات الجزء الأوّل من هذا الكتاب لوجدنا أنّه قد كتب فيه أربعة عشر مقدّمة في علم الأصول. وكتب صاحب الدرر النجفيّة ما يعادل دورة كاملة في علم الأصول، ومع ذلك لم يعبّر عنها بعلم الأصول، ولعلّه

يرفض تسميتها بذلك.

وأكثر من ذلك فإنّ مؤسّس هذا الاتّجاه، وصاحب المدرسة الأخباريّة ـ الأستر آبادي ـ كتب الفوائد المدنيّة، والتي تعادل دورةً متكاملة في علم الأصول، وإن كانت بالطريقة التي يعتقد بها، ووفق رؤيته ومنهجه.

فالاختلاف مع هؤلاء في الصغرى، وإلّا فأصل الكبرى متّفق عليها، ولا يمكن بالتالي الدخول إلى العلوم من دون تأسيس جملة من القواعد أيّاً كان عددها. والشبهة بكون هذه العلوم مستوردة لم تقتصر على الشيعة فحسب، بل وقع فيها أتباع مدرسة الصحابة، كالاتّجاه الحنبلي الذي ناقش الأشاعرة والمعتزلة ووصلت به الحال إلى حدّ تكفيرهم.

ثانياً: وقوع الاختلاف الكبير في هذه العلوم

فقد اعتبر البعض أنّ وجود الخلاف والاختلاف في مسائل هذه العلوم دليلٌ على أنّها ليست من عند الله سبحانه وتعالى؛ قال تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً**﴾ (النساء: ٨٢).

ولو كان الاختلاف سبباً في غلق باب من الأبواب، فما هو الجواب عن الاختلاف في صرف أموال الخمس في زمن الغيبة حيث اختلف العلماء إلى حوالي أربعة عشر قولاً كما ذكر صاحب الحدائق، وإذا ما بحثنا في كتبٍ أخرى لوجدنا أقوال أكثر من ذلك، فهل هذا يستدعي إقفال باب الخمس.

وهكذا الحال في صلاة الجمعة في زمن الغيبة، فهناك من قال بالوجوب، وهناك من قال بالاستحباب، ومن قال بالحرمة، وأيضاً بالإباحة والتخيير.

وكذلك في قضيّة ولاية الفقيه وصلاحيّاته في زمن الغيبة، ابتداءً بالقول بالولاية العامّة والمطلقة للفقيه، وصولاً إلى نظريّة الحسبة التي لا صلاحيّة فيها للفقيه في زمن الغيبة.

فأين هي المسائل والعلوم التي لم يقع فيها الاختلاف؟

وهل إذا كان العلم مستوراداً يصبح ذلك دليلاً كافياً لإغلاق بابه وعدم الاستفادة منه؟

وإذا قلتم بكفاية ذلك، فهذا يعني إغلاق الباب عن الكثير من العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة والتكنولوجيّة لكونها علوماً مستوردة؟

وعلم التوحيد على الرغم من كونه من الضروريّات، وقع الاختلاف الكبير فيه، فالبعض ذهب إلى التجسيم، والآخر عاكسه ولم يوافقه، وهناك من أثبت الحدّ لله تعالى، ومنهم من قال بالتشبيه و....

وإذا أردنا الرجوع إلى النصوص الدينيّة من الآيات والروايات، لابدّ لنا من وضع الأسس والقواعد والمناهج، وإلّا فهناك قراءات متعدّدة للنصّ الديني، ولابدّ من القول الفصل فيها. وبيان ما هو الصحيح وما هو الفاسد.

وباعتقادنا أنّ علم أصول الفقه المفتاح والباب الرئيسي لعلم الفقه، ومن دونه لا يمكن للفقيه معرفة طرق الاستنباط الشرعي وإن كان هناك اختلاف في الكمّية التي نحتاجها من علم الأصول لعلم الفقه. أمّا الكبرى ـ كما ذكرنا ـ فهي من المسلّمات. ومن المعلوم أنّ المعارف الدينيّة كثيرة، وفيها ما هو ضروريّ، ولكنّ الضرورات لا تتجاوز أصابع اليد، وهكذا النظريّات في المفردات والمعارف الدينيّة كثيرة جدّاً. وكلّها يحتاج إلى إعمال الفكر والنظر وإلى الاجتهاد. فما هي أدواتنا في هذا الاجتهاد؟

يقول السيّد محمّد حسين الطباطبائي في هذا المجال، كقول بعض المتكلّمين: «لو كان المنطق طريقاً موصلاً، لم يقع الاختلاف بين أهل المنطق، لكنّا نجدهم مختلفين في آرائهم...».

وقول بعضهم: «إنّ هذه القوانين دوّنت ثمّ كملت تدرجيّاً، فكيف يبتني عليها ثبوت الحقائق الواقعيّة...».

وقول بعضهم: «إنّ هذه الأصول إنّما روّجت بين الناس لسدّ باب أهل البيت عليهم السلام، أو لصرف الناس عن اتّباع الكتاب والسنّة فيجب على المسلمين اجتنابها».

وهذا الكلام منحلّ إلى أقيسة اقترانيّة أو استثنائيّة.

ولم يتفطّن المستدلّ به أنّ تسوية طريق لغرضٍ فاسد أو سلوكه لغاية غير محمودة، لا ينافي في استقامته في نفسه، كالسيف يقتل به المظلوم، وكالدين يستعمل لغير مرضاة الله سبحانه وتعالى.

وقول بعضهم: «إنّ السلوك العقلي ربّما انتهى بسالكه إلى ما يخالف صريح الكتاب والسنّة كما نرى من آراء كثير من المتفلسفين».

وقول بعضهم: «المنطق إنّما يتكفّل تمييز الشكل المنتج من الشكل الفاسد، وأمّا الموادّ فليس فيها قانون يعصم الإنسان من الخطأ فيها ولا يؤمن الوقوع في الخطأ لو راجعنا غير أهل العصمة، فالمتعيّن هو الرجوع إليهم».

ثمّ يذكر الطباطبائي مجموعة من الشبهات ويفنّدها واحدة واحدة، إلى أن يقول: «وثالثاً: إنّ الكتاب والسنّة هما الداعيان إلى التوسّع في استعمال الطرق العقليّة الصحيحة، وليست إلّا المقدّمات البديهيّة أو المتّكئة على البديهة. قال تعالى: ﴿**فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾ (الزمر: ١٧ـ ١٨).

إلى غير ذلك من الآيات والأخبار الكثيرة. نعم، الكتاب والسنّة ينهيان عن اتّباع ما يخالفهما مخالفةً صريحةً قطعيّةً؛ لأنّ الكتاب والسنّة القطعيّة من مصاديق ما دلّ صريح العقل على كونهما من الحقّ والصدق...»[1].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تفسير الآية ١٥ـ ١٩ من سورة المائدة: ج٥، ص١٤٨ـ ١٤٩.

فتحصّل لدينا إلى الآن ـ في بحثنا حول تاريخ العلوم ـ : أنّ هناك قسماً من العلوم جاءنا من الخارج وقد وقع الخلاف فيه بين اتّجاهين هما الرفض والقبول.

وقسمٌ آخر من العلوم نشأ وترعرع ونضج في داخل البيئة الإسلاميّة، كعلم الحديث، وعلم النحو، وعلم الأصول الذي لا تجد أبحاثه في غير العلوم الإسلاميّة، وقد استُحدِث في بيئة الفكر الإسلامي، والكلام فيه هو أنّه قد دخلت فيه جملة من المباحث والعلوم الفلسفيّة والمنطقيّة بمقدار الحاجة إليها في الأبحاث الأصوليّة، كالذي يحصل في علم الكلام حيث تجري الاستفادة في المنطق في الشكل الأوّل والثاني، وفي الأصول أبحاث على هذا النحو مثل الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، القائمة على أساس التضادّ بين الأحكام، وشروط التضادّ وشروط التناقض.

إذن سواءً قلنا بأنّ علم الأصول علمٌ إسلاميّ استحدثناه في داخل بيئتنا، وقبلنا بأنّ الفلسفة والعرفان والمنطق علوم مستوردة، أو قلنا غير ذلك، فالواقع العملي والتطبيقي يقودنا إلى القول بأنّ هذه العلوم متداخلة مع علم الأصول، ولا طريق يوصل إليه إلّا هذه العلوم.

ومن المفيد الرجوع إلى ما كتبه الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر تحت عنوان: «مصادر الإلهام للفكر الأصولي» حيث بيّن المصادر والعوامل التي كانت تلهم الفكر الأصولي وتمدّه بالجديد من النظريّات، ولخّص مصادر الإلهام بصورة موجزة فقال:

١. بحوث التطبيق في الفقه، فإنّ الفقيه تتكشّف لديه من خلال بحثه الفقهي التطبيقي المشاكل العامّة في عمليّة الاستنباط.

٢. علم الكلام، فقد لعب دوراً مهمّاً في تموين الفكر الأصولي وإمداده، وبخاصّة في العصر الأوّل والثاني، لأنّ الدراسات الكلاميّة كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنيّة العامّة لعلماء المسلمين، حين بدا علم الأصول

يشقّ طريقه إلى الظهور، فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه. ومثال ذلك نظريّة الحسن والقبح العقليين.

٣. الفلسفة، وهي لم تصبح مصدراً لإلهام الفكر الأصولي في نطاقٍ واسع إلّا في العصر الثالث تقريباً، نتيجةً لرواج البحث الفلسفي على الصعيد الشيعي بدلاً عن علم الكلام... ومن أمثلة ذلك ما لعبته مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهيّة في مسائل أصوليّة متعدّدة كمسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة تعلّق الأوامر بالطبائع والأفراد[1].

وأمّا بالنسبة إلى خصوص علم أصول الفقه فإنّ تاريخ نشوئه وتطوّره يؤكّد ـ بما لا شكّ فيه ـ أنّه وليد ونتاج البيئة الإسلاميّة، بل هو نتاج مدرسة أهل البيت عليهم السلام حيث تشير الوقائع والدلائل إلى تقدّم الشيعة وأئمّتهم المعصومين عليهم السلام في علم أصول الفقه.

يقول السيّد حسن الصدر في كتابه (الشيعة وفنون الإسلام): «الفصل الخامس: في تقدّم الشيعة في علم أصول الفقه؛ فاعلم أنّ أوّل من فتح بابه وفتق مسائله هو باقر العلوم الإمام أبو جعفر محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام، وبعده ابنه أبو عبد الله الصادق عليه السلام، وقد أمليا فيه على جماعة من تلامذتهما قواعده ومسائله، جمعوا من ذلك مسائل رتّبها المتأخّرون على ترتيب مباحثه ككتاب (أصول آل الرسول) وكتاب (الفصول المهمّة في أصول الأئمّة) وكتاب (الأصول الأصيلة) كلّها بروايات الثقات مسندة، متّصلة الإسناد إلى أهل البيت عليهم السلام.

وأوّل من أفرد بعض مباحثه بالتصنيف هشام بن الحكم شيخ المتكلّمين،

---

(١) المعالم الجديدة للأصول، السيّد محمّد باقر الصدر، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط٢، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م: ص٩٠ ـ ٩٢.

تلميذ أبي عبد الله الصادق عليه السلام، صنّف كتاب الألفاظ ومباحثها، وهو أهمّ مباحث هذا العلم، ثمّ يونس بن عبد الرحمن مولى آل يقطين، تلميذ الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام، صنّف كتاب (اختلاف الحديث) وهو مبحث تعارض الدليلين والتعادل والترجيح بينهما.

وقال السيوطي في كتاب (الأوائل): أوّل من صنّف في أصول الفقه الشافعي بالإجماع ـ يعني من الأئمّة الأربعة من أهل السنّة ـ ونظير كتاب الشافعي رضي الله عنه في صغر الحجم وتحرير المباحث كتاب (أصول الفقه) للشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان المعروف بابن المعلّم شيخ الشيعة، وقد طبع التصنيفان.

نعم، أبسط كتابٍ في أصول الفقه في الصدر الأوّل كتاب (الذريعة في علم أصول الشريعة) للسيّد الشريف المرتضى، تامّ المباحث في جزئين، وله في علم أصول الفقه كتب عديدة أحسنها وأبسطها (الذريعة) وأحسن من الذريعة كتاب (العدّة) للشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن بن علي الطوسي، فإنّه كتابٌ جليل لم يصنّف مثله قبله، في غاية البسط والتحقيق.

واعلم أنّ الشيعة الأصوليّة قد بلغوا النهاية في تحقيق هذا العلم وتدقيق مسائله خلفاً عن سلف، حتّى صنّفوا في بعض مسائله المبسوطات، فضلاً عن كلّ مباحثه»[1].

ولم يكن هذا العلم رغم قدمه مدوّناً في القرن الأوّل من الإسلام، وإنّما ابتدأ التدوين فيه في القرن الثاني منه، ولم يذكر المؤرّخون كتاباً في علم أصول الفقه سوى ما ذكره السيّد حسن الصدر من المباحث التي كتبها أصحاب

---

(١) الشيعة وفنون الإسلام، السيّد حسن الصدر، مطبوعات النجاح، القاهرة، ط٤، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م: ص٧٨ ـ ٧٩.

الأئمّة عليهم السلام.

ولعلّ أوّل من كتب كتاباً متكاملاً عند الشيعة في هذا العلم: الشيخ المفيد المتوفّى سنة (٤١٣هـ) سمّاه «التذكرة بأصول الفقه».

وأوّل من صنّف في هذا العلم من غير الشيعة محمّد بن إدريس الشافعي المتوفّى سنة (٢٠٤هـ). وسمّى كتابه «الرسالة» وشرحه جمع من علماء الشافعيّة.

ولمّا كان كتاب الشافعي أوّل كتاب بهذه الشموليّة في علم الأصول ـ إذ الذين سبقوه لم تكن كتبهم جامعة لمعظم مباحث الأصول ـ عدّه الفخر الرازي المؤسّس لهذا العلم.

وهذا لا يعني أسبقيّة أهل السنّة والمذاهب الأربعة في التحقيق والبحث في هذا العلم؛ لأنّ علم أصول الفقه يعود بتاريخه عند الشيعة إلى عصر الصادقين، كما قلنا. والشيعة لم يدوّنوا هذا العلم منذ عصر الصادقين؛ نظراً لعدم حاجتهم إلى هذا التصنيف مع وجود النصّ بوجود المعصومين، خلافاً لمخالفيهم الذين يعتقدون انقطاع النصّ من حين انتقال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى الملأ الأعلى.

وقد أشار بعض المحقّقين إلى جملة من الشواهد والأدلّة التي يتبيّن من خلالها ورود مسائل علم أصول الفقه في روايات الأئمّة عليهم السلام ليس في زمن الصادقين فحسب، بل حتّى في زمن أمير المؤمنين عليه السلام[1]؛ ومنها:

١. ما جاء في حجّية مفهوم الأولويّة العرفيّة:

فقد روى الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي في كتابه (التهذيب) عن الحسين بن سعيد عن حمّاد عن ربعي بن عبد الله، عن زرارة، عن أبي جعفر

---

(١) للتفصيل في هذه الشواهد راجع: الهداية في الأصول، تقريراً لأبحاث المرجع السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم: الشيخ حسن الصافي الأصفهاني، منشورات صاحب الأمر عجل الله فرجه الشريف قم، ط١، ١٤١٧هـ: ج١، مقدّمة المؤلّف.

عليه السلام، قال: جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله، فقال: ما تقولون في الرجل يأتي أهله فيخالطها ولا ينزل؟ فقالت الأنصار: الماء من الماء. وقال المهاجرون: إذا التقى الختانان فوجب عليه الغسل. فقال عمر لعلي عليه السلام: ما تقول أنت يا أبا الحسن؟ فقال علي عليه السلام: **أتوجبون عليه الحدّ والرجم، ولا توجبون عليه صاعاً من الماء؟ إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل.** فقال عمر: القول ما قال المهاجرون، ودعوا ما قالت الأنصار[1].

٢. ومنها ما جاء في عدم حجّية قياس الأولويّة الاعتباريّة الظنّية غير المفهومة من اللفظ:

فقد جاء في كتاب (من لا يحضره الفقيه) للشيخ محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجلٍ قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟

قال: **عشر من الإبل.** قلت: قطع اثنين؟ قال: **عشرون.** قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: **ثلاثون.** قلت: قطع أربعاً؟ قال: **عشرون.** قلت: سبحان الله، يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟ إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق، فنبرأ ممّن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان. فقال: **مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست مُحق الدين**[2].

---

(١) تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، محمّد بن الحسن الطوسي، دار الكتب الإسلاميّة، ط٤، ١٩٨٦ م: ج١، ص١١٩، ح ٣١٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه، محمّد بن علي بن بابويه الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، قم، ط٢: ج٤، ص٨٨، ح٣٨٣.

٣. ومنها: ما جاء في حجّية مفهوم الشرط:

ورد في كتاب (الكافي) للإمام الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد العزيز العبدي، عن عبيد بن زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوله عزّ وجلّ: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ (البقرة: ١٨٥)؟ قال: «**ما أبينها، من شهد فليصمه، ومن سافر فلا يصمه**»[١].

٤. ومنها: ما دلّ على أنّ النهي يدلّ على فساد المنهيّ عنه في العبادات وغيرها:

أخرج الشيخ الطوسي في (التهذيب) عن الحلبي؛ قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجلٌ صام في السفر، قال: «**إن كان بلغه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فعليه القضاء، وإن لم يكن بلغه فلا شيء عليه**»[٢].

٥. ومنها ما ورد في الاستصحاب:

فعن عبد الله بن بكير، عن أبيه: قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «**إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضّأ، وإيّاك أن تحدث وضوءاً أبداً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت**»[٣].

وممّا أورده من الشواهد ما ورد في أصالة الحلّية، إلى غير ذلك ممّا لا مجال هنا لذكره واستقصائه، وحسبك كتاب «الأصول الأصليّة والقواعد الشرعيّة» للعلّامة السيّد عبد الله شبّر (ت ١٢٤٢هـ) فقد جمع فيه فأوعى، وضمّنه مهمّات المسائل الأصوليّة وأحسن ما روي فيها.

---

(١) الكافي: محمّد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، باب كراهيّة الصوم في السفر، دار الكتب الإسلاميّة، قم، ١٩٨٩م: ج٤، ص١٢٦، ح ١.

(٢) التهذيب، مصدر سابق: ج٤، ص٢٢٠ ـ ٢٢١، ح ٦٤٣.

(٣) الكافي، مصدر سابق: ج٣، ص٣٣، ح ١.

وهذا كلّه يُبطل دعوى من أراد اعتبار علم أصول الفقه من ابتكارات العامّة أو أنّه لا علاقة له بمدرسة أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ويدحض ما ذكره صاحب كتاب هداية الأبرار الكركي نقلاً عن القطيفي ـ أحد مشايخ صاحب الوسائل ـ حيث قال: «فاعلم أنّ علم الأصول ملفّق من علوم عدّة ومسائل متفرّقة بعضها حقّ وبعضها باطل، وضعه العامّة لقلّة السنن عندهم الدالّة على الأحكام»، وقال: «ولم يكن للشيعة في أصول الفقه تأليف لعدم احتياجهم إليه؛ لوجود كلّ ما لابدّ منه من ضروريّات الدين ونظريّاته في الأصول المنقولة على أئمّة الهدى، إلى أن جاء ابن الجنيد فنظر في أصول العامّة وأخذ عنهم وألّف الكتب على ذلك المنوال حتّى أنّه عمل بالقياس»[1].

ومن الذين ناقشوا هذه الدعوى: السيد السيستاني حيث أفاد «بأنّ هذا الكلام ينحلّ لثلاث دعاوى:

١. إنكار استقلاليّة علم الأصول، بل هو بنظره مجموعة من المسائل الملفّقة.

٢. إنّ الواضع الأوّل لعلم الأصول هم العامّة، وأوّل من ألّف فيه من الشيعة ابن الجنيد حتّى أنّه عمل بالقياس.

٣. الاستغناء عن علم الأصول، لوجود ضروريّات الدين ونظريّاته في أحاديث الأئمّة عليهم السلام[2].

٤. وهذه الدعاوى ـ كما ترى ـ بعيدة عن الواقع، والحاجة قائمة إلى علم الأصول كمنطق لعلم الفقه، وما ذكرناه من ورود كثير من المسائل الأصوليّة

---

(١) الرافد في علم الأصول: تقرير أبحاث السيّد علي السيستاني، السيّد منير السيّد عدنان القطيفي، منشورات مكتب السيّد السيستاني، قم، ط١، ١٤١٤هـ: ص٩.

(٢) المصدر نفسه: ص١٠.

على لسان الأئمّة الأطهار عليهم السلام وأسبقيّة أصحابهم لكتابة وتدوين المباحث الأصوليّة دليل على هذه الحاجة. وأمّا ما ذكره عن ابن الجنيد، فإنّ نسبة العمل بالقياس لابن الجنيد وردت في عدّة كتب، ولكن الاحتمال الأقوى أن تكون النسبة في غير محلّها بمقتضى التتبّع لاستعمال كلمة القياس، ولعلّ المراد بهذه الكلمة هو ما يُعبّر عنه بالموافقة الروحيّة للكتاب والسنّة.

ومن المحتمل كون المراد من عمل ابن الجنيد بالقياس هو كونه من المدرسة المتشدّدة في قبول الحديث التي تلتزم بنظريّة النقد الداخلي للحديث والموافقة الروحيّة فيه للكتاب والسنّة، في مقابل مدرسة المحدّثين التي تعتقد بقطعيّة صدور أكثر الأحاديث دون مقارنتها مع الأصول الإسلاميّة، وممّا يؤيّد ما ذكرناه نسبة العمل بالقياس لأعاظم الإماميّة كما في رجال السيّد بحر العلوم[1].

٦. الحاجة إلى المنهج والأداة في العلوم

كلّ فرعٍ من فروع المعارف الدينيّة ـ أعمّ من أن يكون في التفسير أو العقيدة أو الفقه أو في التاريخ ـ لا إشكال ولا شبهة، لكي نصل فيه من معلومٍ إلى مجهولٍ لابدّ فيه من وجود أداةٍ ومنهج.

وقد التفت علماؤنا إلى هذا الأمر في عدّة أبواب، كالفقه، فإنّهم أوجدوا له أداةً سمّوها أصول الفقه سواءً كان المراد علم الأصول بالمعنى المصطلح عليه في الحوزات العلميّة أم لا، لأنّنا عندما نريد أن ندخل في عمليّة الاستنباط الفقهي، ونستكشف من مجموع المعلومات التي بين أيدينا مجموعةً من المجهولات ونصل إليها، فإنّ ذلك يحتاج إلى أداة ومنهج، وإلى طريقة في التفكير أسماها العلماء علم أصول الفقه (وليس علم الأصول مطلقاً لكلّ

---

(١) راجع المصدر السابق: ص١٢.

المعارف الدينيّة).

وكما ذكرنا فإنّ هناك جناحاً في مدرسة أهل البيت عليهم السلام لا يرى أيّة ضرورة لمثل هذه المباحث الأصوليّة؛ بحجّة أنّه علم مستورد من خارج هذه المدرسة.

وبغضّ النظر عن البحث التأريخي هذا، لابدّ من البحث والتدقيق في مدى ضرورة وأهمّية هذا العلم في عمليّة الاستنباط، ومن حقّ أيّ باحثٍ ودارسٍ لهذا العلم أن يقف على هذه الحقيقة حتّى لا يقضي عمره في دراسته تمهيداً للبحوث الفقهيّة، وهناك تعبير شائع عن السيّد الشهيد الصدر (رضوان الله تعالى عليه) يشير فيه إلى أنّ علم الأصول طغى في حوزاتنا العلميّة بحيث بتنا نخشى منه على علم الفقه.

وهذا هو الواقع في حوزاتنا العلميّة اليوم حيث نرى الاهتمام بدراسة أصول الفقه أكثر من الفقه نفسه، مع كونه علماً آليّاً ووسيلة لعلم الفقه ولعمليّة الاستنباط الفقهي.

وفي مقابل ذلك تجد أعلاماً كالسيد السبزواري رحمه الله يعتبر أنّ هناك مقداراً بسيطاً يحتاجه الطالب من هذا العلم، ومن هنا لم يتجاوز ما درّسه وكتبه في علم الأصول أكثر من الأربعمائة صفحة، وبعض الأعلام المعاصرين في مدينة قم لا يدرّس الأصول إطلاقاً.

إذن من هنا تأتي هذه المقولة أو السؤال التالي: هل نحتاج إلى هذا العلم؟

فالسؤال أوّلاً ينبغي أن يكون عن كان التامّة (نحتاج أو لا نحتاج)، وبعد ذلك ـ إذا ثبتت الحاجة ـ نسأل بطريقة كان الناقصة، بمعنى: أيّ قدرٍ من علم الأصول نحتاج؟ إلى عشرة مسائل أم خمسين أم مائة أم...؟

والحال ذاته ينطبق على سائر العلوم الآليّة ومدى الحاجة إليها في العلوم الأخرى، وهذا ما يقودنا إلى ضرورة معرفة مدى الحاجة إلى المنهج والأداة في العلوم، والذي نبيّنه من خلال ما يلي:

بعد أن ثبت لدينا كمؤمنين أنّ الله سبحانه وتعالى موجود، وأنّ له نبيّاً مرسلاً، بل أنبياء جاءوا بشرائع متعدّدة، وأنّ العقل يدرك ضرورة الالتزام بالشريعة، وأنّه تعالى أنزل ديناً كاملاً فيه تبيان كلّ شيء و... فإنّ الفرد المسلم سواءً كان في عصر حضور الإمام المعصوم عليه السلام أو في زمن الغيبة، وسواءً كان قريباً من النصّ أو بعيداً عنه، هذا الفرد إذا أراد معرفة مفردة من المفردات الدينيّة سواء كانت عقديّة، أم أخلاقيّة سلوكيّة، أم فقهيّة... فإنّ له طريقين لاكتسابها ومعرفتها.

الأوّل: وهو الطريق السهل بأن يذهب مباشرةً إلى النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام ويسأل عنها، وهذا الطريق ليس بحاجة إلى اجتهاد واستنباط وإعمال الفكر، ولا إلى طريقةٍ في الاستدلال، ولا إلى معرفة العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد. بل هو يسأل عن تكليفه ويأخذه مباشرةً من المعصوم عليه السلام.

وهذا طريق عموم الناس، والحال التي عليها معظم الناس في عصرنا هذا، حيث يأتون إلى الفقيه ويسألونه عن الأحكام ويأخذون الجواب مباشرةً، كما لو سأل عن طهارة الكتابي فهو لا يحتاج إلى معرفة روايات الطهارة والنجاسة، ولا إلى طريقة الجمع بين الروايات، ولا إلى تفسير آيات الكتاب العزيز.

الثاني: وهو الأكثر دقّةً والذي يذهب معه الإنسان إلى تحصيل العلم ومعرفة الأحكام بنفسه، فيكون فقيهاً في الدين، ومقصودنا من الدين: ما ورد في قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ (التوبة: ١٢٢).

فالتفقّه في الدين لا يقتصر على الحلال والحرام فقط، لأنّ هذه لا تشكّل أكثر من نسبة خمسة بالمائة من الدين أو أكثر بقليل، والتي عرضها وذكرها القرآن الكريم بحوالي ٦٠٠ آية عُرفت بآيات الأحكام، بينما سائر الآيات

تعرّضت لجميع المعارف الدينيّة الأخرى.

فلو جاءنا من يسألنا عن معارفنا الدينيّة وأين هي موجودة، فهل من الصحيح أن نقول بأنّها موجودة في القرآن الكريم وروايات النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام.

وفي تجزِئتنا وتحليلنا للنتيجة المرتقبة من هذا الجواب، سيكون من المسلّمات لدينا أنّ القرآن الكريم محفوظٌ من الزيادة والنقيصة والتحريف وغير ذلك.

ولكنّ المشكلة هي في الروايات والنصوص، فمع تأكيدنا وإصرارنا على أنّه لا يمكن أن يُفهم الدين بلا السنّة الشريفة والروايات، وعلى ضرورتها في فهم الدين، لكن هناك جملة من المشاكل في الروايات لا يمكن للباحث تجاوزها.

ونشير بشكلٍ إجماليّ إلى أهمّ هذه المشاكل.

المشكلة الأولى: إنّ الذين نقلوا هذه الروايات لا يخلو كلّ واحدٍ منهم من السهو والخطأ والنسيان إلى غير ذلك، ولذلك فإنّه في علم الأصول نحتاج إلى أصول عقلائيّة عديدة لتصحيح الرواية، مثل أصالة عدم السهو، وأصالة عدم الغفلة، وأصالة عدم الغلط، وأصالة عدم القرينة، وأصالة عدم النسيان، وأصالة الحقيقة... وقد ثبت في محلّه عدم صحّة العمل بالرواية إلّا بعد إجراء هذه الأصول العقلائيّة.

المشكلة الثانية: إنّ الأحكام الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام لم تصدر دفعةً واحدة، بل صدرت تدريجيّاً، وهذا يعني أنّ العامّ ـ مثلاً ـ قد يكون ورد في كلام أمير المؤمنين عليه السلام والخاصّ ورد في كلام الإمام الصادق عليه السلام أو الجواد عليه السلام فالمطلق والعامّ ورد، وبعد مائتي سنة جاء المقيّد والخاصّ، وهكذا في الناسخ والمنسوخ، والحاكم والمحكوم، والمفسِّر والمفسَّر. فلكي نأخذ بالرواية، لابدّ من معرفة العامّ والخاصّ....

وهذه القواعد سواءً سمّيناها علم الأصول أم غير ذلك، نحن بحاجة إليها لتنقيح المراد.

المشكلة الثالثة: انتشار ظاهرة النقل بالمعنى، وهذه من آفات الروايات (كما هو مبحوث عنه في علم الرجال). فالراوي قد لا يكون عربيّاً، وهذا يعني أنّه قد لا يفهم كلّ ما ورد في كلام الإمام المعصوم عليه السلام إلّا بالجملة. وإذا فهم الراوي كلام الإمام عليه السلام فهل يستطيع نقل الكلام مع مراعاة قواعد النحو والصرف والفاعل والمفعول؟ والحاصل: أنّه سوف ينقل الكلام بالمعنى فقط أو بالمضمون.

فهل سيكون نقل الرواية بهذه الطريقة مثل النصّ القرآني، أو يكون ما فهمه هو من المعصوم عليه السلام؟ ولعلّه فهمه كان صحيحاً، ولعلّه غير صحيح؟

ولا حاجة بنا إلى استغراب مثل هذا الأمر الذي يجري في محاوراتنا العرفيّة، فقد يقول أحد العلماء في مجلس درسه كلاماً، وعندما يخرج التلامذة تجد أنّ كلّ واحد قد يفسّر كلامه بطريقة مخالفة للآخر، لأنّ كلّ شخص ينقل بحسب فهمه، وكما نُقِل عن الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّه شوهد في يومٍ من الأيّام مهموماً حزيناً فسألوه عن السبب، فقال بأنّه جاء إليه أحد تلامذته وانتقده وأشكل عليه بجملةٍ من الإشكالات على ما ذكره في بحثه ودرسه، وتبيّن للشيخ الأنصاري بأنّ التلميذ إنّما أورد هذه الإشكالات لأنّه لم يفهم مراده.

ثمّ علّق الأنصاري على ذلك بالقول: بأنّه لم يتألّم لذلك، بل إنّه خاف أن يأتيه يوم القيامة أمثال الشيخ الطوسي والسيّد المرتضى والمحقّق الحلّي والعلّامة وغيرهم ويطالبونه بأنّه فسّر كلامهم بغير مرادهم ومقصودهم.

والرواة الذين نقلوا عن الأئمّة عليهم السلام إذا تفحّصنا أحوالهم ففيهم الجمّال، والحمّال، والسمّان، والخيّاط و... وهؤلاء قد يكونون نقلوا الحديث بالمعنى والمضمون، ولذا كانت ظاهرة النقل بالمعنى من أهمّ المشاكل التي تواجهنا في

فهم الروايات.

المشكلة الرابعة: ضياع كثير من الأصول الأربعمائة[١]، وهي التي قال فيها الشيخ المفيد: «صنّفت الإماميّة من عهد أمير المؤمنين عليه السلام على عهد أبي محمّد الحسن العسكري عليه السلام أربعمائة كتاب تسمّى الأصول، فهذا معنى قولهم: له أصل، يقال: قد كان من دأب أصحاب الأصول أنّهم إذا سمعوا من أحدهم عليهم السلام حديثاً بادروا إلى ضبطه في أصولهم من غير تأخير»[٢].

---

(١) ذكر الوحيد البهبهاني في الفوائد الرجاليّة الفارق بين الأصل والكتاب والنوادر، فقال: «ويقرب في نظري: أنّ الأصل هو الكتاب الذي جمع فيه مصنّفه الأحاديث التي رواها عن المعصوم عليه السلام أو عن الراوي، والكتاب والمصنّف لو كان فيهما حديث معتمد معتبر لكان مأخوذاً من الأصل غالباً، وإنّما قيّدنا بالغالب لأنّه ربّما كان بعض الروايات وقليلها يصل معنعناً ولا يؤخذ من أصلٍ، وبوجودٍ مثل هذا فيه لا يصير أصلاً فتدبّر. وأمّا النوادر فالظاهر أنّه ما اجتمع فيه أحاديث لا تضبط في باب لقلّته بأن يكون واحداً أو متعدّداً لكن يكون قليلاً جدّاً، ومن هذا قولهم في الكتب المتداولة: نوادر الصلاة، نوادر الزكاة وأمثال ذلك، وربّما يطلق النادر على الشاذّ، ومن هذا قول المفيد في رسالته في الردّ على الصدوق في أنّ شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من النقص: إنّ النوادر هي التي لا عمل عليها مشيراً إلى رواية حذيفة. وربّما يطلق النادر في مقابل الكتاب... وأمّا المصنّف فالظاهر أنّه أيضاً أعمّ منهما فإنّه يطلق على الأصل والنوادر... وأمّا النسبة بين الأصل والنوادر فالأصل أنّ النوادر غير الأصل، وربّما يعدّ من الأصول... ولا يخفى أنّ مصنّفاتهم أزيد من الأصول فلابدّ من وجه تسمية بعضها أصولاً دون البواقي، فقيل: إنّ الأصل ما كان مجرّد كلام المعصوم عليه السلام، والكتاب ما فيه كلام مصنّفه أيضاً... الفوائد الرجاليّة، الوحيد البهبهاني: ص٣٤ ـ ٣٥.

(٢) الذريعة، آقا برزگ الطهراني: ج٢، ص١٢٨.

وذكر العلّامة الطهراني في (الذريعة) كلاماً مسهباً في المعنى (الأصل) والفرق بينه وبين الكتاب، وعدّ أسماء جملة من الأصول ونسبها إلى أصحابها، وقال الشيخ البهائي في (مشرق الشمسين): «قد بلغنا عن مشايخنا أنّه كان من دأب أصحاب الأصول أنّهم إذا سمعوا عن أحد من الأئمّة حديثاً، بادروا إلى إثباته في أصولهم؛ لئلّا يعرض لهم نسيان لبعضه أو لكلّه بتمادي الأيّام»[1].

وممّا تقدّم يظهر: أنّ الأصل من كتب الحديث هو ما كان المكتوب فيه مسموعاً لمؤلّفه من المعصوم أو عمّن سمع عنه، لا منقولاً عن كتاب آخرٍ، كما هي عبارة الطهراني في الذريعة، فإذا نقل الرواي عن كتابٍ آخر لا يسمّى أصلاً، بل لابدّ أن يكون قد سمع مباشرة، أو نقل ممّن سمع الإمام عليه السلام، وإذا سمع وكتب باللفظ أو بالمعنى لا يعدّ أصلاً.

والأصول الأربعمائة أصابها ما أصابها من الضياع لأسباب كثيرة، وأقصى ما بقي منها ثمانون أصلاً، وفيها الكثير من القرائن، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد....

المشكلة الخامسة: صدور كثير من الروايات على نحو التقيّة، وهذا ما دفع البعض إلى القول بأنّ الأصل في التعارض هو التقيّة، وإلى هذا الرأي ذهب أعلامٌ كبارٌ من أمثال الشهيد الأوّل وصاحب الحدائق، واعتبروا كلّ الروايات صحيحة ولاسيّما الكتب الأربعة، وما فيها من تعارض سببه الوحيد هو التقيّة.

يقول المحدّث البحراني: «ولعلّك بمعونة ذلك تعلم أنّ الترجيح بين الأخبار بالتقيّة ـ بعد العرض على الكتاب العزيز ـ أقوى المرجّحات؛ فإنّ جلّ الاختلاف الواقع في أخبارنا ـ بل كلّه ـ عند التأمّل والتحقيق إنّما نشأ من

---

(١) المصدر السابق.

التقيّة»[١].

المشكلة السادسة: الروايات الموضوعة المكذوبة عن الأئمّة عليهم السلام. واتّفق العلماء على وجود الكثير من هذه الروايات وأنّها ظاهرة الوضوح في كونها مكذوبة منذ زمن النبي صلى الله عليه وآله فقد حذّر منها في حياته عدّة مرات؛ فيما روي عنه صلى الله عليه وآله. وكذلك الأئمّة المعصومون عليهم السلام حذّروا ـ فيما ورد عنهم ـ من الكذبة. وممّا ورد في هذا المجال:

١. في عيون أخبار الرضا عليه السلام للشيخ الصدوق عن الإمام الرضا عليه السلام في حديث طويل قال فيه: «...**يا ابن أبي محمود إنّ مخالفينا وضعوا أخباراً في فضائلنا وجعلوها على ثلاثة أقسام؛ أحدها: الغلوّ، وثانيها: التقصير في أمرنا، وثالثها: التصريح بمثالب أعدائنا. فإذا سمع الناس الغلوّ فينا كفّروا شيعتنا ونسبوهم إلى القول بربوبيّتنا، وإذا سمعوا التقصير اعتقدوه فينا، وإذا سمعوا مثالب أعدائنا بأسمائهم ثلبونا بأسمائنا، وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾، يا ابن أبي محمود إذا أخذ الناس يميناً وشمالاً فالزم طريقتنا...**»[٢].

وما حذّر الإمام منه في هذه الرواية يمكن رؤيته واقعاً في تراث ابن تيمية وتراث الذهبي والعسقلاني وغيرهم ممّن ذكر مثالب أئمّتنا عليهم السلام بشكلٍ صريح، ووصل بهم الأمر إلى القول بأنّ الإمام الصادق عليه السلام من الكذّابين، ولا مشكلة عندهم في ذلك لأنّه ليس من الصحابة ليكون بأمان من الطعن

---

(١) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، المحقّق الشيخ يوسف البحراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة: ج١، ص٤٩.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق، تحقيق وتعليق الشيخ حسين الأعلمي، منشورات مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م: ج٢، ص٣٠٢.

وفق الرؤية والمنهج الأموي.

٢. عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إنّا أهل بيتٌ صدّيقون لا نخلو من كذّاب يكذب علينا ويسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس**»[1].

٣. رواية سليم بن قيس الهلالي: قال: «قلت لأمير المؤمنين عليه السلام: إنّي سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذرّ شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن نبيّ الله صلى الله عليه وآله غير ما في أيدي الناس، ثمّ سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبيّ الله صلى الله عليه وآله أنتم تخالفونهم فيها، وتزعمون أنّ ذلك كلّه باطل؛ أفترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمّدين، ويفسّرون القرآن بآرائهم؟ قال: فأقبل عليّ فقال: **قد سألت فافهم الجواب: إنّ في أيدي الناس حقّاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعامّاً وخاصّاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كُذب على رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده حتّى قام خطيباً فقال: أيّها الناس قد كَثُرت عليَّ الكذّابة، فمن كذّب عليَّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار، ثمّ كُذب عليه من بعده.**

وإنّما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس:

رجلٌ منافقٌ يظهر الإيمان، متصنّع بالإسلام لا يتأثّم ولا يتحرّج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمّداً.

فلو علم الناس أنّه منافق كذّاب، لم يقبلوا منه ولم يصدّقوه، ولكنّهم قالوا: هذا قد صحب رسول الله صلى الله عليه وآله ورآه وسمع منه؛ وأخذوا عنه، وهم لا يعرفون حاله، وقد أخبره الله عن المنافقين بما أخبره ووصفهم بما وصفهم، فقال عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾ ثمّ بقوا بعده

---

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، محمّد باقر المجلسي: ج٢٥، ص٢٨٧.

فتقرّبوا إلى أئمّة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور والكذب والبهتان فولّوهم الأعمال، وحملوهم على رقاب الناس، وأكلوا بهم الدنيا، وإنّما الناس مع الملوك والدنيا إلّا من عصم الله، فهذا أحد الأربعة.

ورجلٌ سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً لم يحمله على وجهه ووهم فيه، ولم يتعمّد كذباً، فهو في يده، يقول به ويعمل به ويرويه فيقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله. فلو علم المسلمون أنّه وهمٌ لم يقبلوه، ولو علم هو أنّه وهمٌ لرفضه.

ورجلٌ ثالثٌ سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً أمر به ثمّ نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عنه شيء ثمّ أمر به وهو لا يعلم، فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ، ولو علم أنّه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنّه منسوخ لرفضوه.

وآخر رابع لم يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله، مبغضٌ للكذب خوفاً من الله وتعظيماً لرسول الله صلى الله عليه وآله، لم ينسه، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه، وعلم الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ.

فإنّ أمر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن ناسخٌ ومنسوخ (وخاصّ وعامّ) ومحكمٌ ومتشابه قد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان: كلامٌ عامّ وكلامٌ خاصّ مثل القرآن وقال الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، فيشتبه على من لم يعرف ولم يدرِ ما عنى الله به ورسوله صلى الله عليه وآله. وليس كلّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسأله عن الشيء فيفهم، وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه...»[1].

---

(١) الأصول من الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨/ ٣٢٩هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، ط٣، طهران: ج١، ص٦٢ ـ ٦٣، ح١.

والمشاكل في الرواية تزيد عمّا ذكرناه، والذي ذكر لم يكن إلّا على سبيل المثال، وإلّا فهناك ما هو أعقد من ذلك، من قبيل الفهم الخاصّ للعلماء عند التعاطي مع الروايات.

فماذا نفعل في قبال هذا التراث؟ وما هو تكليفنا الشرعي؟ فهناك من ينقل الرواية من كتاب وسائل الشيعة وغيره وفيها دلالة عل المطلق، وذاك ينقل الرواية وفيها دلالة على المقيّد، وهكذا....

والعاقل لا يختلف معنا في أنّ هذا التراث العلمي من الروايات الشريفة يحتاج إلى مجموعة من القواعد والمناهج والأدوات، وإن كان التعبير يختلف من شخصٍ لآخر، فتعبير صاحب الحدائق أنّها مقدّمات، والاستر آبادي يسمّيها فوائد، وعلماء الأصول يعبّرون عنها بالقواعد الأصوليّة.

كلّ ذلك يقودنا إلى تلك الحقيقة التي تفيد بأنّ النصّ الديني يحتاج إلى منهج وقواعد، وعلماؤنا المتقدّمون في صدر الغيبة الصغرى، ثمّ في عصر الغيبة الكبرى بدؤوا شيئاً فشيئاً بتأسيس علم الأصول، وإن لم يكن في زمن الصادقين بهذا الاسم ولا بهذا المقدار؛ لأنّ الحاجة إلى علم الأصول في زمن المعصوم عليه السلام ليست هي بالمقدار ذاته في عصر الغيبة، ولذا نرى أنّ علم الحديث تأسّس متأخّراً عن علم الأصول، ففي الزمن الذي عاش فيه الرواة مع الأئمّة عليهم السلام كان بإمكانهم ـ ولو بمقدار معيّن ـ العودة إلى الإمام عليه السلام لمعالجة الروايات، ثمّ استدعت الحاجة في زمن الغيبة الكبرى إلى وضع قواعد لعلم الحديث وتقسيمه إلى صحيح وحسن وموثّق وضعيف.

وكما أنّ الفقه وضع له علم أسماه العلماء بعلم الأصول، فمن حقّنا أن نسأل عن تكليفنا تجاه عمليّة الاستنباط العقائدي، وإذا كانت الروايات متعارضة في العقائد هل يجوز تطبيق قواعد علم الأصول عليها كما هو الحال في الروايات الفقهيّة، وهل نجري بينها الجمع العرفي؟ وما هي القواعد المتّبعة في هذا المجال؟

وهل خبر الواحد حجّة في باب العقائد؟

وهل الاطمئنان حجّة في باب العقائد؟

وهل الظهورات حجّة في باب العقائد؟

وهل نستطيع حينئذٍ أن نأتي بالقواعد الموجودة في عمليّة الاستنباط الفقهي ونطبّقها في عمليّة الاستنباط العقائدي؟

وكذلك أين علم أصول التفسير؟ والتي هي غير علوم القرآن مثل الناسخ والمنسوخ، بل نعني به دور الراوية في فهم القرآن الكريم، وكذلك دور العقل في فهم القرآن.

وهل العقل مقدّم أم الرواية فيما ظاهره تعارض الآيات الكريمة؟

وفي رواياتنا التأريخيّة لدينا كمٌّ هائل من الروايات حول تاريخ الأئمّة عليهم السلام وسيرتهم، وفي هذه الروايات الكثير من التعارض، وفيها الوضّاعون والكذّابون، أفلا يحتاج هذا التاريخ إلى قواعد ومناهج ووضع علمٍ تحت عنوان أصول التاريخ؟[1].

---

(١) تقوم حوزاتنا العلميّة المباركة بجهود عظيمة وكبيرة منها وأساسها دراسة العلوم الدينيّة، ولكن ممّا يؤسف له أنّ المتخرّج من هذه الحوزات يتخصّص غالباً بعلوم الفقه، وليس بعلوم الدين كلّه، فترى الطالب يصبّ اهتمامه على معرفة الحلال والحرام ليصبح فيما بعد مجتهداً في هذه المسائل الفقهيّة، ولكنّه في الأمور الأخرى مثل العقيدة والتفسير والفلسفة لا يعطيها الأولويّة والأهمّية.

نعم، لا يخلو الأمر من الجهود الشخصيّة والفرديّة لطالب العلم حيث يشتغل على نفسه لتحصيل هذه العلوم، وهذا ما نراه لدى جمع غفير ممّن بذلوا الوقت الكافي لدراسة مثل هذه العلوم.

والمقولة الشائعة في أوساطنا من عدم الحاجة إلى ذلك ـ نظراً لكون المطلوب من العالم

بعد هذا البيان المتقدّم تثبت لدينا المقدّمة التي بدأنا بها هذا البحث وهي ضرورة أن يكون لكلّ فرعٍ من فروع المعرفة الدينيّة ـ سواء الفقهيّة أو العقائديّة أو التفسير أو التاريخ ـ أداة ومنهج.

وفي المعرفة الفقهيّة اصطلح العلماء على هذه الأداة والمنهج بعلم الأصول، والسبب في ذلك: أنّ عمليّة الاستنباط الفقهي تحتاج إلى طريقة في التفكير ووسيلة للوصول من المعلومات التي بين أيدينا إلى مجهولات نكتشف معها الأحكام الشرعيّة، فكان علم الأصول هو الأداة التي لا يمكن إلّا من خلالها الوصول إلى الفقاهة.

وكثيرٌ من المسائل الفقهيّة تصلح أن تكون شاهداً على ذلك، مثل مبحث تعارض الأدلّة، فإنّ تسعين بالمائة من مباحثه إنّما هو في تعارض الأدلّة الفقهيّة، وهكذا مسائل الجمع العرفيّ، وتقديم أقوى الظهورين على أضعف الظهورين، ومسائل الحكومة والورود، والترجيح بالسند أو بالأقوائيّة أو بالأشهريّة.

ومسائل الخبر الواحد تأخذ حيّزاً مهمّاً في علم الأصول، والاستصحاب،

والمجتهد أن يكون متخصّصاً في الفقه دون العقيدة؛ باعتبار أنّ العقيدة لا يجوز التقليد فيها ـ هي من المشهورات التي لا أصل لها، وليس هذا مفادّه أنّنا ندعو إلى التقليد في العقيدة، بل المطلوب البحث عن حلّ جذريّ لهذه المسألة، وتعميم التخصّص لدى طلّاب الحوزات ليصبح الطالب عالماً في الفقه والعقيدة وسائر المعارف الدينيّة.

ومن الشواهد المهمّة على ما نقوله ما يكتنزه طلّاب العلوم الدينيّة، حيث تجد في مكتبة أحدهم حوالي عشرين دورة فقهيّة في أبحاث الطهارة وغيرها، أمّا في العقيدة فقد لا تجد إلّا النزر اليسير، مع أنّ أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «**أوّل الدين معرفته**» وليس أوّل الدين الطهارة، وهكذا في الأبواب الأخرى مثل التفسير. ولو ألقينا نظرة فاحصة على المواقع الالكترونيّة فسنستخرج منها الكثير من الكتب حول أصول الفقه والفقه، بخلاف كتب التفسير وأصوله والعقيدة.

والبراءة، والأصول العمليّة....

والسؤال المهمّ هنا هو: هل هذه المسائل الأصوليّة تصلح لإجرائها في غير علم الفقه، بحيث تعمل بقاعدة التعارض وحجّية الظهور والخبر الواحد في المسائل العقائديّة وغيرها؟

وهذه القواعد الأصوليّة وإن كان يمكن الاستفادة منها بنحوٍ ما في غير مسائل الفقه، ولكنّ علماءَنا ـ جزاهم الله خير الجزاء ـ في الأعمّ الأغلب كتبوا هذه القواعد لحلّ المشاكل الفقهيّة لا غير، فصارت أبحاثهم تُكتب وتستنفِد منهم الجهد على حساب الأبحاث الأخرى.

وهذا لا يعني أبداً أنّنا نرى أنّها كتبت على حساب علم التفسير والعقيدة بالمطلق، بل ما نريده هو لفت النظر إلى ضرورة التعمّق والاهتمام أكثر بالمباحث الأخرى، وإنّ الملاحظات التي نبديها لا تعني أنّ علماءنا لم يقدّموا لنا شيئاً، بل إنّهم ـ بحقٍّ وصدقٍ ـ أبلوا البلاء الحسن والجميل، ولكنّنا نقيس الأمور مع ما كُتب وبُحِث عنه في علم الفقه وأصوله، حيث تبدو الفجوة كبيرة.

وحتّى ما كُتب في القرآن وتفسيره، يحتاج إلى المزيد من البحث والتدقيق، ففي علوم التفسير هناك اتّجاهات متعدّدة، منها ما ذهب إليه العلّامة الفيلسوف السيّد محمّد حسين الطباطبائي الذي تبنّى نظريّة تفسير القرآن بالقرآن، ونحن لم نوافق على هذا المنهج، وذكرنا ذلك في مقدّمة كتاب (أصول التفسير) وكذلك في كتاب (منطق فهم القرآن)، وكتاب (مدخل إلى النظام المعرفي لآلية فهم القرآن)، لأنّه في بعض الأحيان يرد موضوع معيّن في آية واحدة من الكتاب العزيز، فكيف نفسّر القرآن بالقرآن، مثل آية الكرسي التي لم ترِد إلّا مرةً واحدة، ولم تأتِ في مكانٍ آخر، نعم هذا المنهج يمكن تطبيقه في الموضوعات التي وردت في آياتٍ متعدّدة.

ولذا اخترنا المنهج التركيبي؛ فراجع.

الفصل الثاني

موضوع العلم

١. مقدّمة حول موضوع العلم
٢. المدارس الأصوليّة وآراؤها في ضرورة الموضوع للعلم
٣. أدلّة القول بضرورة وجود موضوع لكلّ علم
٤. أدلّة القائلين بعدم ضرورة وجود موضوع لكلّ علم
٥. ضابطة تشكّل العلم من المسائل
٦. مباحث فلسفة العلم
٧. المنهج المتّبع في مسائل علم الأصول ونوعيّة موضوعه
٨. تمايز علم الأصول عن سائر العلوم
٩. التداخل في مسائل العلوم
١٠. اختصاص قاعدة (لكلّ علمٍ موضوع) بالعلوم البرهانيّة
١١. المائز بين علم الأصول وعلمِ الفقه
١٢. علم الأصول منطق الفقه

الخاتمة:

١. حول المنهج المتّبع في تفسير آيات الكتاب
٢. حول السنخيّة بين موضوعات المسائل وأدلّتها

الفصل الثاني: موضوع العلم

١. مقدّمة حول موضوع العلم

من المسائل المهمّة والأساسيّة في الأبحاث المتعارفة عند علماء أصول الفقه: مسألة أو قاعدة «ضرورة وجود الموضوع لكلّ علم»، واختصاص الموضوع بالعلم. وهي من المسائل التي بحثها الأصوليّون بشكلٍ تفصيليّ، وأخذت حيّزاً مهمّاً في الدراسات الحوزويّة حيث رتّبوا عليها جملة من المباحث أهمّها:

١. البحث عن النسبة بين محمول موضوع العلم وموضوع العلم، وكون النسبة بينهما ضروريّة أو ذاتيّة.

٢. البحث عن العوارض الذاتيّة، والمقصود من الذاتي، وهل هو الذاتي في باب الكلّيات، أم في كتاب البرهان؟

٣. البحث في تمايز العلوم؛ حيث اختلف القوم في كون هذا التمايز يحصل بالموضوعات أم بالأغراض المترتّبة عليها؟

٤. البحث في المنهج المتّبع في تحقيق مسائل كلّ علم، وكون هذا المنهج واحداً أم متعدّداً؟ وهل المنهج في علم الفقه هو نفسه في علم الأصول أم مختلف، وكذلك في الفائدة المترتّبة على ذلك.

٥. البحث عن النسبة بين موضوع العلم وموضوع المسألة، وهل هي نسبة الكلّ إلى الجزء، أو نسبة الكلّي إلى الجزئي؟ وهل المراد من الكلّي: الكلّي الطبيعي أم المنطقي؟

إلى غيرها من المباحث التي تندرج في سياق البحث عن موضوع العلم.

ومن جملة الذين تعرّضوا لهذه البحوث الآخوند الخراساني في كتابه (الكفاية) الذي أخذ الشهرة العظيمة من خلال اعتماده في مناهج الدراسات الحوزويّة.

يقول الشيخ الآخوند في مقدّمة مباحثه في علم أصول الفقه: «أمّا المقدّمة ففي بيان أمور:

الأوّل: إنّ موضوع كلّ علم، وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ـ أي بلا واسطة في العروض ـ هو نفس موضوعات مسائله عيناً، وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً، تغاير الكلّي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده، والمسائل عبارة عن جملة من القضايا مشتّتة، جمعها اشتراكها في الداخل في الغرض الذي لأجله دوِّن هذا العلم»[1].

وهذه العبارات من الآخوند تنطوي على عشرات البحوث المنطقيّة والفلسفيّة منها:

١. ما هو المراد من مصطلح الموضوع؟

٢. ما هو العلم الذي نبحث فيه عن الموضوع؟ باعتبار أنّ العلوم على أنواع.

٣. ما هو المراد من العوارض؟ وهل هي عوارض موضوع العلم أم عوارض موضوع المسألة؟

والسبب في هذا التساؤل هو أنّه: إذا فرضنا أنّ العلم فيه مسائل متعدّدة، فإنّ الذي يجعل من المسألة مسألة هو في أن يكون المحمول عارضاً ذاتيّاً لموضوع المسألة أو يكون عارضاً ذاتيّاً لموضوع العلم؟ وما هو المختار من هذين القولين؟

---

(١) كفاية الأصول، الآخوند محمّد كاظم الخراساني، (ت ١٢٢٩هـ)، تحقيق وطباعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤٠٩هـ: ص٨.

ولتقريب المطلب إلى الأذهان نضرب مثالاً من الفلسفة:

إنّ موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود» ومن مسائلها: «الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن» فالوجوب والإمكان عارضان ذاتيّان لموضوع العلم.

والممكن إمّا جوهر وإمّا عرض، والجوهر على أقسام... والجوهر والعرض لابدّ من البحث فيهما وفي كونهما عارضين ذاتيّين للممكن أم للوجود؟ بمعنى هل الجوهريّة والعرضيّة عارضان ذاتيّان لموضوع العلم أو لموضوع المسألة.

وإذا كانت العوارض ذاتيّة لموضوع المسألة في قبال العوارض الذاتيّة لموضوع العلم، ينبثق السؤال التالي: إذا كانت العوارض ذاتيّة لموضوع العلم، فهل تكون العوارض خارج العلم أم داخله؟

وهذا السؤال هو باعتبار أنّ كلّ موضوع يتحمّل مئات بل آلاف العوارض المباشرة.

وذكر الآخوند الخراساني في كلماته مصطلحاً آخر، وهو قوله «بلا واسطة». وفي هذا أيضاً جملة من المباحث المهمّة منها:

١. ما هي هذه الواسطة؟

٢. هل هي واسطة في الثبوت أم واسطة في العروض، أم واسطة في الإثبات؟

٣. إذا كان المراد منها الواسطة في الثبوت، فأيّ قسم هو المراد؟ هل الواسطة في الثبوت النفس أمريّة، أم الواسطة في الثبوت الأمر الخارجي؟

وممّا ذكره أيضاً قوله: «هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتّحد معها خارجاً».

فهل الاتّحاد والعينيّة هنا لشيء واحد أم لشيئين؟

وهل العينيّة تقابل الاثنينيّة ليكون الاتّحاد فرع الاثنينيّة؟

إذن هذه الأبحاث وغيرها على سعتها وكثرتها موجودة في مقدّمات أكثر

الكتب الأصوليّة، وليس فقط في كتاب الكفاية فحسب، وليس في موضوع علم الأصول، بل هناك نظير لها في بحث الأوامر حيث وردت مصطلحات عدّة مثل الكلّي والذاتيّ والعرضي والطبيعي....

ثمّ إنّنا لو أردنا حذف هذه المباحث من الدراسات الأصوليّة فلن يبقى من علم أصول الفقه إلّا اسمه، وبالتالي فإنّ الجهد الذي قامت به المدارس الأصوليّة منذ سنة ١٢٨١هـ تقريباً، وهو زمن وعهد الشيخ الأنصاري، ومن بعده مدرسة الشيخ الآخوند الخراساني وأتباعه كالأصفهاني وغيره، إلى النائيني ثمّ إلى عصرنا الحاضر سوف يتمّ حذفه وتجاوزه.

وإذا كان الأمر كذلك فحينها لابدّ من السؤال عن الجدوى من كتابة أبحاث علم الأصول، وما هو النفع الذي قدمته في عمليّة الاستنباط الفقهي؟

وبغضّ النظر عن مقام الإثبات الذي إذا تجاوزناه وعبرنا منه إلى مرحلة الثبوت والواقع فإنّ الكتب الفقهيّة لكبار الفقهاء والأصوليّين الموجودة بين أيدينا، مثل التنقيح للسيّد الخوئي والمستمسك للسيّد الحكيم... فإنّ من الجدير السؤال عن المبنى الذي كُتبت على أساسه هذه الكتب، وهل هو وفق مبنى الأبحاث الأصوليّة التي كانت قبل الشيخ الأنصاري أم بعده؟

فالقضيّة إذن ليست نظريّة على الإطلاق حتّى نقول بأنّ هذه المقدّمات الأصوليّة ضروريّة أم غير ضروريّة، بل هناك آثار عمليّة في الواقع الفقهي، وفي الرسائل العمليّة للفقهاء.

٢. المدارس الأصوليّة وآراؤها في ضرورة الموضوع للعلم

المنظومة التي أشرنا إليها في الأبحاث الأصوليّة محورها كما هو واضحٌ البحث في (موضوع العلم)، ومن هنا فإنّ أعلام الأصوليّين قبل أن يبحثوا في تعريف العلم، وتمايز العلوم، وفي ما هو موضوع علم الأصول، بحثوا في

مسألة هل توجد ضرورة لأن يكون لكلّ علم موضوع، فإن ثبتت هذه الكبرى نأتي عند ذلك إلى صغرياتها ومصاديقها، فنبحث حينئذٍ في ما هو موضوع علم الأصول؟ وما هو موضوع علم الفقه؟ وعلم التفسير، وعلم النحو، وعلم المنطق وهكذا....

أمّا إذا كان من الأصل لم يثبت ضرورة وجود موضوع لكلّ علم، فهذا البحث في علم الأصول وغيره يكون باطلاً وغير منطقيّ، ومنه يتسلسل البطلان إلى البحث في تمايز العلوم بالموضوعات أو بالأغراض وغير ذلك من الأبحاث. فمفتاح جميع هذه الأبحاث هو القاعدة الكلّية بأنّ لكلّ علم موضوعاً أم لا؟

وبناءً على ذلك نشأت ثلاثة اتّجاهات في هذه المسألة.

وقبل الحديث عن هذه الاتّجاهات الثلاثة لابدّ من الإشارة إلى هذه المسألة وهي: أنّ لكلّ علمٍ مسائل عديدة، ولكلّ مسألة موضوعها الخاصّ بها، وموضوع العلم ما يكون جامعاً بين موضوعات مسائله.

فلو كان لعلمٍ ما ألف مسألة، فإنّ الجامع بين موضوعات هذه المسائل هو موضوع ذلك العلم، فمثلاً: تجد في علم النحو أنّ موضوع كلّ مسألة من مسائله إمّا اسم أو فعل أو حرف أو ما يؤول إليها، ومن الواضح أنّ هذه العناوين الثلاثة يجمعها عنوان واحد وهو «الكلمة».

فمن مسائله: «الفاعل مرفوع»، والفاعل اسم وهو أحد أقسام الكلمة.

ومن مسائله: الفعل المضارع المجرّد مرفوع»، والفعل أحد أقسام الكلمة.

ومن مسائله: «الحروف مبنيّة» والحرف أحد أقسام الكلمة.

وهكذا في بقية مسائله، فتكون «الكلمة» هي الجامع بين موضوعات مسائل علم النحو، فهي إذن موضوع هذا العلم[1].

---

(١) لابدّ هنا من الالتفات إلى مسألة مهمّة وهي: إنّ موضوع كلّ علمٍ لابدّ أن يحفظ في كلّ

قال الميرزا النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ: «فنسبة موضوع كلّ علم إلى موضوع كلّ مسألة من مسائله هو نسبة الكلّي لأفراده، والطبيعي لمصاديقه، بداهة أنّ الفاعل في قولنا (كلّ فاعل مرفوع) مصداق من مصاديق الكلمة التي هي موضوع لعلمٍ النحو»[١].

ثمّ إنّ البحث في مسائل أيّ علم إنّما ينصبّ على أحوال ذلك الموضوع وشؤونه، والتي يُعبَّر عنها في بعض الكتب الأصوليّة بالأعراض الذاتيّة للعلم[٢]. وعلى هذا الأساس ذكروا في تعريف موضوع العلم بأنّه: «ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية»[٣].

الاتّجاه الأوّل

وهو القائل بضرورة احتياج كلّ علمٍ إلى موضوع، سواء كان العلم (أ) أو العلم (ب) أو (ج) فأيّ نحوٍ من أنحاء العلوم لابدّ أن يكون له موضوع، ولا يفترق الحال عند أصحاب هذا الاتّجاه بأن يكون العلم علماً حقيقيّاً أو اعتباريّاً.

وهذا الاتّجاه هو المشهور في المائة سنة الأخيرة، لأنّه قبل صاحب الكفاية لم تكن هذه الأبحاث مطروحة، فالشيخ الأنصاري عندما تعرّض لمباحث الألفاظ بحثَ في الصحيح والأعمّ، ولم يتعرّض إلى المقدّمات الأخرى، وبعد

مسألة، فلا يخرج موضوع أيّ مسألة من مسائله عنه، وإلّا لما عُدّ موضوعاً لذلك العلم.

(١) فوائد الأصول، النائيني، مصدر سابق: ج١، ص٢٢.

(٢) سيأتي لاحقاً بيان معنى العرض الذاتي مفصّلاً.

(٣) انظر: هداية المسترشدين: محمّد تقي الرازي النجفي الأصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين: ج١، ص١٠٨؛ كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٧؛ فوائد الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٢٠.

صاحب الكفاية تبنّى الأصوليّون في دراساتهم هذا المنهج.

وقد أشرنا إلى كلماته فيما تقدّم، ومن المفيد الإشارة إلى أنّ صاحب الكفاية بعد ذكره للقاعدة (بأنّ لكلّ علمٍ موضوع) لم يميّز بين أنحاء العلوم، بل ذكر القاعدة وطبّقها على علم الأصول مباشرة، وأهمل الحديث عن كون النسبة بين الموضوع والمحمول في قضيّتي (الواجب موجود) و(الظهور حجّة) مختلفة، وهكذا في قولنا: (الأربعة زوج) و(الظهور حجّة)، فثبوت الزوجيّة للأربعة يكون بنحوٍ ضروريّ ويستحيل انفكاك المحمول عن الموضوع، بل الثبوت بنحو الجزم الذي لا يزول، أمّا في قولنا (الظهور حجّة) لا يستحيل الانفكاك، ولذا فإنّ الكثير من العلماء قالوا بأنّ الظهور في القرآن ليس بحجّة، وكذلك الحال في حجّية خبر الواحد.

فإذا كانت القضيّة من قبيل القسم الأوّل لا يمكن الاختلاف فيها، أمّا الثانية فيمكن الاختلاف فيها. ولكنّ صاحب الكفاية لم يُميّز بينهما، بل ذكر القاعدة لكلتا المسألتين أو القضيّتين.

ولذا نجد الميرزا حسن البجنوردي صاحب كتاب (القواعد الفقهيّة) وهو الأصولي المشهور فضلاً عن كونه فيلسوفاً وفقيهاً. يقول في منتهى الأصول: «موضوعه: وقد عرّفوا موضوع كلّ علمٍ بأنّه ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة. وأيضاً قالوا: موضوع كلّ علمٍ هو ما ينطبق على موضوعات مسائله انطباق الكلّي الطبيعي على مصاديقه وأفراده. ويظهر من هذين التعريفين أنّه من المسلّمات عندهم أنّ كلّ علم لابدّ له من موضوع كلّي جامع لجميع موضوعات مسائله ولو كان مجهول العنوان، وعيّنوا ذلك الكلّي في أغلب العلوم، فقالوا: موضوع علم الفقه ـ مثلاً ـ فعل المكلّف، وعلم الطبّ بدن الإنسان. وهكذا في سائر العلوم، ربّما احتاجوا إلى تعيين شيءٍ أو أزيد كما أنّهم قالوا موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام، وموضوع علم الأصول

هي الأدلّة الأربعة؛ وذلك لمّا رأوا أنّ شيئاً واحداً لا يجمع موضوعات المسائل بوحدته، فلذا اضطرّوا إلى ضمّ شيء أو أشياء إليه، وهكذا اضطرّوا إلى تقييدها بالحيثيّات، حتّى قالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيّات، لما رأوا من أنّ ما عيّنوه موضوعاً لعلمٍ ربّما يكون موضوعاً لعلوم متعدّدة كالكلمة مثلاً، فقالوا: إنّها موضوع لعلم النحو من حيث الإعراب والبناء، وموضوع علم الصرف من حيث الصحّة والاعتلال، وهكذا الحال في أغلب العلوم...»[1].

وملاحظ أنّه يضرب مثالاً لموضوع العلم من كلّ العلوم، وهذا معناه أنّ القاعدة تشمل جميع العلوم.

وهذا هو الذي يظهر من كلمات المحقّق الخراساني حيث تصدّى في «الكفاية» للبحث عن موضوع كلّ علم من دون أن يشير أوّلاً إلى أنّه هل يحتاج كلّ علم إلى موضوعٍ جامع بين موضوعات مسائله؟

فنراه أرسله إرسال المسلّمات، فكانت حاجة كلّ علمٍ إلى موضوع عنده أمراً قطعيّاً واضحاً مع أنّه وقع مورداً للسؤال والمناقشة بين الأعلام المتأخّرين عنه.

إلى هذا أشار السيّد القمّي في (تسديد الأصول) بقوله: «ظاهر عبارة الكفاية ـ حيث حكم بأنّ موضوع العلم هو نفس موضوعات المسائل متّحد معها اتّحاد الكلّي الطبيعي ـ أنّه لابدّ لكلّ علمٍ من موضوعٍ واحد، إلّا أنّه لم يشر إلى الدليل على هذه الدعوى.

وقد يذكر في بعض الكلمات ـ كما في نهاية الدراية ـ أنّه مُستَنِد إلى قاعدة أنّ

---

(١) منتهى الأصول، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي (ت ١٣٧٩هـ) منشورات بصيرتي، قم : ج١، ص٦.

الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد»[١].

ومن الذين سلكوا هذا المنهج السيّد محمّد باقر، حيث يقول: «والواقع أنّ قاعدة أنّ لكلّ علمٍ موضوعاً واحداً تدور حوله بحوثه ويمتاز به عن غيره من العلوم تشير إلى مطلب ارتكازي مقبول بأدنى تأمّل لولا وقوع التباس في البين نتيجة مجموع أمرين....

وبعد تصحيح هاتين النقطتين صحّ أن يقال: إنّ لكلّ علم موضوعاً توجد بحوثه في محور واحد بنحو يتميّز به عن العلوم الأخرى وهذه الوحدة ثابتة ارتكازاً ووجداناً لكلّ علمٍ في مرتبة أسبق من مرتبة تدوينه التي هي مرتبة لاحقة ومتأثّرة بعوامل ثانويّة خارجة عن مناسبات طبيعة العلم في نفس الأمر والواقع، فلا غرو أن نجد اختلافاً في بعض الأحيان بين ما يكون موضوعاً لبحوث علم واقعاً وما يجعل موضوعاً لمسائله في مرحلة التدوين والعرض.

فبحوث علم النحو مثلاً موضوعها الكلمة العربيّة وهي كذلك بحسب مرحلة تدوين المسائل النحويّة أيضاً، ولكن بحوث الفلسفة العالية أو علم الفقه مثلاً موضوعها الوجود والحكم الشرعي... وبحوث علم الصحّة مثلاً تدور حول موضوع واحد هو صحّة البدن...»[٢].

فالسيد الصدر يعتبر أنّ قاعدة (لكلّ علمٍ موضوع) من القواعد الارتكازيّة التي قياساتها معها، والتي لم يلتفت الآخرون إلى وضوحها، على

---

(١) تسديد الأصول، الشيخ محمّد المؤمن القمّي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، ط١، ١٤١٩هـ: ج١، ص٨.

(٢) بحوث في علم الأصول، تقريرات السيّد محمّد باقر الصدر، السيّد محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، ط٣، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م: ج١، ص٤١ـ٤٢.

الرغم من أنّنا نجد في المقابل أعلاماً كالسيد الخوئي يعتبرها من المحالات.

فانظر كيف ذهب القوم من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال!!.

ويطبّق الشهيد الصدر القاعدة ليس في علم الأصول فقط بل في سائر العلوم التي ذكرها.

وأيضاً ممّن كان في هذا الاتّجاه السيّد مصطفى الخميني حيث قال في (تحريرات الأصول): «الناحية الأولى: أصل الحاجة إلى الموضوع في العلوم الحقيقيّة أو الاعتباريّة.

وقد اشتهر هذا بين أبناء التحقيق، وصار ذلك من الأصل المسلّم به والأمر المفروغ عنه، وأنّ لكلّ فنّ وعلم موضوعاً يمتاز العلم به عن الآخر، ويكون هو مورد البحث بأحواله وأطواره وخصوصيّاته وآثاره وأحكامه.

وقد خالفهم الوالد المحقّق بإنكاره عليهم أشدّ الإنكار، ذاكراً أنّ العلوم ما كانت في عصر التدوين إلّا عدّة قضايا مشتّتة، تجمعها خصوصيّة كامنة في نفس المسائل، بها امتازت عن سائر العلوم، ولم يعهد من أرباب التأليف والتصنيف ذكر الموضوع الواحد بالعنوان الخاصّ حتّى يكون موضوع العلم....

ثمّ يأخذ بالردّ على والده لإثبات ضرورة العلم للموضوع.

أقول: ما أفاده (أي الإمام الخميني) لا يورث إلّا عدم الحاجة إلى بيان الموضوع، وعدم تماميّة ما أفاده القوم لموضوع العلم، فعليه لا برهان على عدم الموضوع وإن صرّح في آخر كلامه بذلك، ولكنّه غير مبرهن فيما قرّره المقرّر...»[1].

---

(١) تحريرات في الأصول: تقريرات الإمام السيّد روح الله الخميني، تأليف السيّد مصطفى الخميني (ت ١٣٩٨هـ)، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، قم، ١٤١٨هـ: ج١، ص١٣ ـ ١٤.

ومراده من العلوم الحقيقيّة ما هو من قبيل الفلسفة والرياضيّات، والعلوم الاعتباريّة تلك العلوم التي ليس فيها ملازمة غير قابلة للانفكاك بين الموضوع والمحمول، كعلم النحو، فقولنا: الفاعل مرفوع لا يعني أنّ الأوائل لم يكن بإمكانهم جعل الفاعل مجروراً أو منصوباً.

وهو قد أشار إلى أنّ القول بضرورة الموضوع للعلم اشتهر في المائة سنة الأخيرة، وإن كان هناك من خالف هذا الرأي من أمثال السيّد الإمام الخميني.

فانظر إلى طبيعة الاختلاف حيث يقول الشهيد الصدر عن هذه القاعدة ـ كما أشرنا سابقاً ـ بأنّها من الضرورات (بأدنى ارتكاز) وهنا السيّد الإمام يخالفه تماماً.

وهذه طبيعة العلم الذي يقبل وجود الاختلاف في مرتكزاته، وإلّا إذا كان الاختلاف سبباً في غلق بابٍ، فإذن لابدّ من إغلاق سائر العلوم، وليس هناك من مسلّمات في العلوم، نعم هناك مجموعة من الواضحات التي تصبح من المسلّمات، مثل عقيدة الشيعة في الأئمّة عليهم السلام وعددهم. ولو نظرنا إلى علم التوحيد فكم سنجد فيه من الاختلاف مع كونه من المسلّمات.

وهكذا أصل العصمة، ولكن هذا لا يعني عدم وجود الاختلاف في حقيقتها ودرجاتها.

هذه خلاصة القول في الاتّجاه الأوّل.

الاتّجاه الثاني

وهو القائل بالسالبة الكلّية، بمعنى أنّه لا دليل على أنّ لكلّ علم موضوعاً ينفرد به، بل الدليل قائمٌ على خلاف هذه القاعدة، بل إنّ عدداً من العلوم يستحيل أن يكون لها موضوع، ومن ضمنها علم الأصول والفقه، وفيها موضوعات متباينة أشدّ التباين.

ولذا يقول المحقّق العراقي في سياق مناقشته وردّه على المؤيّدين لهذه القاعدة: «وقد بُرهن في محلّه أنّه لا يعقل وجود جامع ذاتيّ بين المقولات كالجواهر والأعراض، لأنّها أجناس عالية ومتباينات بمقام الذات والحقيقة، فلا اشتراك أصلاً بين مقولة الجوهر مع شيء من المقولات العرضيّة، ولا بين كلّ واحدة منها مع الأخرى وإذا لم يُعقل تحقّق جامع قوليّ بينها، فكيف بين الوجود والعدم»[1].

ففي باب الصوم ـ مثلاً ـ هناك تروك أي أمور عدميّة، وفي الصلاة هناك أفعال وجوديّة، وأين هو الجامع بين الوجود والعدم (مع كون الصوم والصلاة من موضوعات أو مسائل علم الفقه)، وإذا كانت الفلسفة لم تستطع أن توجد جامعاً بين الوجود والعدم، فهل سيقدر علم الفقه على ذلك؟

وفي الصلاة نفسها بعض أفعالها من الكيف المسموع كالقراءة، وبعض أفعالها من الكمّ، والمقولات في الفلسفة متباينة، فكيف يمكن أن تكون في الفقه متداخلة، فكلّ واحدة من هذه المقولات في الصلاة يمكن أن تكون موضوعاً لمسألة، فالقراءة واجبة، والجلوس واجب، والقراءة من مقولة والجلوس من مقولة أخرى، وأين هو الجامع الحقيقي بين هاتين المقولتين؟

يقول المحقّق العراقي: «ورابعاً: إنّ موضوعات مسائل علم الفقه على أنحاء مختلفة. فبعضها من مقولة الجوهر: كالدم والماء والمني وغير ذلك، ونحوٌ من مقولة الوضع: كالقيام والركوع والسجود وأشباه ذلك، وثالث من مقولة الكيف المسموع: كالقراءة في الصلاة ونحوها، ورابع من الأمور العدميّة: كالتروك في بابي الصوم والحجّ وغيرهما.

---

(١) محاضرات في الأصول، تقريرات المحقّق العراقي، تأليف: السيّد أبو القاسم الخوئي (ت١٤١٣هـ)، منشورات أنصاريان، قم، ١٤١٧هـ: ج١، ص٢٠.

وقد بُرهن في محلّه أنّه لا يُعقل وجود جامع ذاتيّ بين المقولات كالجواهر والأعراض...»[١].

ومن هنا ينتهي إلى هذه النتيجة: «وملخّص ما ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّه لا دليل على اقتضاء كلّ علمٍ وجود موضوع، بل سبق أنّ حقيقة العلم عبارة عن «جملة من القضايا المختلفة بحسب الموضوع والمحمول، التي يجمعها الاشتراك في الدخل في غرض واحدٍ دعا إلى تدوينها»[٢].

وبهذا يجيب عن السبب في جمعها في كتاب وعلمٍ واحد، وهو اعتبار مدخليّتها في غرضٍ واحد، وليس لأنّها متسانخة ومتقاربة ولها جامع حقيقيّ واحد، بل هي متباينة ولكنّها تؤدّي إلى غرضٍ واحد.

ثمّ يقول: «الثاني: إنّ البرهان قد قام على عدم إمكان وجود جامع مقوليّ بين موضوعات مسائل بعض العلوم كعلم الفقه والأصول...»[٣].

وفي نتيجة البحث ينتهي العراقي إلى ما يلي: «ولكن على ضوء ما حقّقناه سابقاً يتّضح لك أنّه لا أساس للإشكال المذكور؛ فإنّه يبتني على الالتزام بالأمرين المزبورين واللذين هما مبتنيان على أصلٍ وأساسٍ واحد وهو الالتزام بلزوم الموضوع في كلّ علم، وقد سبق أنّه لا دليل عليه (بصورة عامّة) وعرفت قيام الدليل على عدمه (بصورة خاصّة) في بعض العلوم»[٤].

ويناقش العراقي الفلاسفة في هذه القاعدة؛ حيث يذهب إلى أنّه حتّى في الفلسفة لا يمكن إيجاد موضوع واحد، فبعض مسائلها موضوعها (الله)،

---

(١) المصدر السابق: ص٢٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ص٢٣.

وبعض مسائلها موضوعها (الممكن)، وبعضها (الواجب)، وأيّ جامعٍ مقوليّ بينها حينما تقول: الواجب موجود، الممكن موجود، الجوهر موجود، العرض موجود... لذا يقول: «وكيف كان، فقد ذهب غير واحد من الأعلام والمحقّقين في التفصّي عنه يميناً وشمالاً، منهم صدر المتألّهين في الأسفار، إلّا أنّ جوابه لا يُجدي إلّا في المسائل الفلسفيّة فقط»[1].

وليس غرضنا هنا مناقشة العراقي، ولكن لابدّ من القول بأنّ الأمر اشتبه عليه في المسائل الفلسفيّة حيث إنّ قولنا: الواجب موجود، الممكن موجود، الجوهر موجود... كلّه من باب عكس الحمل، وإلّا فالصحيح أن نقول: الموجود ثابت، الموجود متغيّر.

فموضوع الفلسفة هو الموجود، وهو محفوظ في جميع مسائل العلم.

ومن أصحاب هذا الاتّجاه النافين للقاعدة الإمام الخميني (رضوان الله تعالى عليه)، يقول في تهذيب الأصول: «في حال بعض العلوم وموضوعها ووحدتها ومسائلها وتميّز بعضها عن بعض وغيرها... ثمّ إنّ وحدة العلوم ليست وحدة حقيقيّة بل وحدة اعتباريّة؛ لامتناع حصول الوحدة الحقيقيّة التي هي مساوقة للوجود الحقيقي من القضايا المتعدّدة»[2] لأنّه ليس له موضوع، ونحن ذكرنا بأنّ العلم تابع لوحدة الموضوع، فإذا كان الموضوع واحداً فالعلم واحد، وإلّا فلا.

ثمّ ينتقل للقول: «وأسوأ حالاً من هذا ما اشتهر من أنّ موضوع كلّ علمٍ ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة سواءً فُسّرت بما نُقل عن القدماء أو بما عن

---

(١) المصدر السابق: ص٢٢.

(٢) تهذيب الأصول، تقريرات السيّد الخميني، تأليف: الشيخ جعفر السبحاني، مطبعة إسماعيليان، قم، ١٣٨٢هـ: ج١، ص١ـ ٢ ـ ٣.

بعض المتأخّرين بأنّها ما لا يكون لها واسطة في العروض، إذ هو ينتقض بعلمي الجغرافيا والهيئة وما شابهها ممّا يكون النسبة بين الموضوعين نسبة الكلّ إلى أجزائه... وإن شئت قلت: إنّ السير والتتبّع في العلوم ناهضٌ على خلاف ما التزموه؛ إذ العلوم كما سمعت لم تكن إلّا قضايا قليلة قد تكمّلت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسّس المدوّن مشخّصاً حتّى يجعل البحث عن أحواله وما تقدّم من علم الجغرافيا أصدق شاهد؛ إذ العلم بأوضاع الأرض من جبالها أو مياهها وبحارها وبلدانها لم يتيسّر إلّا بمجاهدة الرجال قد قام كلّ على تأليف كتابٍ في أوضاع مملكته الخاصّة به حتّى تمّ العلم، ولم يكن الهدف في هذا البحث لدى هؤلاء الرجال العلم بأوضاع الأرض حتّى يكون البحث عن أحوال مملكته بحثاً عن عوارضها...»[1].

الاتّجاه الثالث

وهو المخالف لكلا الاتّجاهين حيث لا يعتقد بالموجبة الكلّية ولا بالسالبة الكلّية، وقال أصحاب هذا الاتّجاه بضرورة النظر إلى طبيعة العلوم، وإلى أقسامها، وبتعبيرٍ أدقّ: ننظر إلى أقسام المحمولات ونسبة هذه المحمولات إلى موضوعاتها، حيث يشترط في بعضها أن تكون النسبة بكون الموضوع واحداً، وفي بعضها لا يشترط ذلك.

فهذا الاتّجاه يقوم على التفصيل بين العلوم، فبعض العلوم لها موضوع يُبحث فيه عوارضه الذاتيّة، والتمايز فيها بالموضوعات، والمنهج المتّبع الواحد إلى غير ذلك، وبعض العلوم لا يُشترط فيها ذلك لأنّها ليست مشمولة للقاعدة العقليّة، والسبب في ذلك أنّها ليست علوماً بالمعنى الاصطلاحي وخارجة تخصصاً لا تخصيصاً.

---

(١) المصدر السابق.

٣. أدلّة القول بضرورة وجود موضوع لكلّ علم

أشرنا إلى أنّ جملة من الأعلام ذهبوا إلى ضرورة أن يكون لكلّ علم موضوع سواء كان من العلوم الحقيقيّة أم الاعتباريّة.

وعمدة الاستدلال لدى هؤلاء بضرورة وجود موضوع لكلّ علم هو هذان الدليلان:

الدليل الأوّل: تمايز العلم بالموضوعات

وتقريره بما يلي:

إنّ العلوم إنّما تتمايز بينها بالموضوعات. فعلم الفلسفة يختلف عن علم الفيزياء، وهما غير علم النحو، والثلاثة تمتاز عن علم الطبّ وهكذا... وهذا التمايز والتعدّد في العلوم يكشف عن وجود جهة امتياز في كلّ علم هي التي تميّزه عن غيره من العلوم، وهي ليست إلّا اختصاص كلّ علمٍ بموضوعٍ كلّي يميّزه عن غيره فيكون التمايز بين العلوم فرع التمايز بالموضوعات.

وبناءً على ذلك فلابدّ أن يكون لكلّ علمٍ موضوع يميّزه عن غيره و إلّا لما حصل التمايز بين العلوم، فعلم النحو يمتاز عن علم الطبّ بأنّ الأوّل يبحث في الكلمة والكلام، والثاني يبحث في بدن الإنسان، واختصاص كلّ منهما بموضوعه الخاصّ سبّب استقلاليّة أحدهما عن الآخر وامتيازه عنه، ولولا هذا الامتياز في الموضوع لما كان علم النحو والطبّ علمين بل كانا علماً واحداً.

قال السيّد الشهيد محمد باقر الصدر في مقام تقريره لدليل القائلين بضرورة أن يكون لكلّ علم موضوع: «إنّ التمايز بين العلوم بالموضوعات، وحيث إنّه كذلك فلابدّ من أن يفرض لكلّ علم موضوع، ولو لم يكن لكلّ علمٍ موضوعٌ خاصّ به، لم يكن العلم متميّزاً عن سائر العلوم الأخرى، وكأنّ

صاحب هذا الكلام فرض في هذا الدليل أصلاً موضوعيّاً وهو أنّ التمايز بين العلوم بالموضوعات، ثمّ رتّب عليه أنّه بناءً على ذلك يجب أن يكون لكلّ علم موضوع»[١].

مناقشة الدليل

هذا الدليل يمكن الإيراد عليه بما حاصله:

إنّ هذا الدليل قائم على دعوى لا دليل عليها وهي: جعل الامتياز في الموضوعات سبباً لامتياز العلوم بعضها عن بعض، فهذه الدعوى ـ على حدّ تعبير السيّد الشهيد ـ هي أشبه بالمصادرة؛ لأنّ الأمر إنّما يكون كذلك فيما لو سلّمنا بضرورة اشتمال كلّ علمٍ على موضوعٍ خاصّ به، وهذا غير مسلّم، بل هو أوّل الكلام، «حيثُ إنّ معرفة كون تمايز العلوم بموضوعاتها فرع معرفة وجود موضوع واحد لكلّ علم يتميّز عن موضوع غيره»[٢].

والوجه في كون الاستدلال ـ المتقدّم ـ أشبه بالمصادرة، باعتباره مبنيّاً على أنّ العلوم لا تتمايز إلّا بالموضوعات، مع أنّه لا موجب لذلك لإمكان أن تتمايز العلوم بالأغراض المترتّبة عليها.

هذا مضافاً إلى أنّنا لم يتسنّ لنا بَعْدُ إثبات ضرورة وجود موضوع لكلّ علمٍ حتّى يدّعى أنّ التمايز بين العلوم إنّما يكون بالموضوعات، «نعم، لو ثبت أنّ التمايز بين العلوم بموضوعاتها بدليل تعبّديّ أو شبه تعبّديّ كآيةٍ أو روايةٍ، حينئذٍ نستكشف بطريق (الإنّ) أنّه لابدّ وأن يكون لكلّ علمٍ موضوع، وأمّا بقطع النظر عن الدليل التعبّدي أو شبه التعبّدي، فلا يُمكننا أن نجعل هذا

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٦٦.

(٢) مباحث الألفاظ الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٤٠.

برهاناً على وجود الموضوع لكلّ علم»[١].

وادّعى المحقّق الخراساني قدس سره الدليل على بطلان الدعوى التي يعتمد عليها أصحاب الدليل الأوّل، حيث قال في (الكفاية): «وقد انقدح بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلّا كان كلّ باب، بل كلّ مسألةٍ من كلّ علمٍ، علماً على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمّل»[٢].

وحاصل إشكال صاحب الكفاية على كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات هو: «أنّه بناءً على ذلك يلزم تدوين علوم متعدّدة بتعدّد الأبواب، بل المسائل، لاختلاف الموضوع في الأبواب والمسائل، فإنّ الموضوع في باب الفاعل غير الموضوع في باب المبتدأ مثلاً، فلو كان التمايز بتمايز الموضوعات لزم أن يكون باب الفاعل علماً على حدة، وكذا باب المبتدأ، وهكذا سائر أبواب النحو.

وكذا علم الأصول، فإنّ الموضوع في باب الألفاظ غير الموضوع في باب الأمارات والأصول العمليّة وهكذا»[٣].

والحقّ أنّ هذه المناقشة من المحقّق الخراساني غير تامّة، ولم يوافق عليها الأستاذ السيّد الشهيد في بحوثه الأصوليّة، لأنّ المدّعى عند أصحاب هذا الدليل أنّ موضوع العلم هو عبارة عن الجامع الذاتي بين موضوعات المسائل الذي لا يندرج تحت عنوان آخر، فهم «لا يقصدون بذلك أيّ موضوع كيفما

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: مصدر سابق: ج١، ص٦٧.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٨.

(٣) منتهى الدراية في توضيح الكفاية، السيّد محمّد جعفر الحائري المروّج، مطبعة أمير ومؤسّسة دار الكتاب، ط٣، قم، ١٤١٤هـ: ج١، ص٢٤ ـ ٢٥.

اتّفق حتّى يقال: «بأنّ الفاعل موضوع والمفعول موضوع، بل مرادهم أنّ تمايز العلوم إنّما يكون بالموضوع الذي لا تكون عوارضه الذاتيّة عوارض ذاتيّة لموضوع أعمّ منه. مثلاً: الفاعل موضوع متميّز عن المفعول، ولكنّ العوارض الذاتيّة له بحسب مباني الأعلام، عوارض ذاتيّة لموضوع أعمّ منه، وهو الكلمة، وعليه فلا يجوز جعل الفاعل موضوعاً لعلم خاصّ به»[1].

فإن قلت: إنّ الرفع إنّما يعرض الفاعل، وبتوسّطه يعرض الكلمة، وليس هو عارضاً لذات الكلمة من حيث هي: فيكون الرفع بالنسبة للكلمة من العوارض الغريبة وإن كان بالنسبة إلى الفاعل من العوارض الذاتيّة.

وبعبارة أخرى: الموضوع للرفع هي الكلمة بشرط الفاعليّة، وموضوع علم النحو هو نفس الكلمة من حيث هي، ومن المعلوم مغايرة الشيء بشرط شيءٍ مع الشيء لا بشرط، فيلزم اختلاف موضوع العلم مع موضوعات المسائل، ويلزم أن يكون المبحوث عنه في مسائل العلم من العوارض الغريبة لموضوع العلم وهذا يُنافي قولكم: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، وإنّ موضوع العلم عين موضوعات المسائل. وبذلك يتمّ إشكال الخراساني.

فالجواب: إنّ ما يعرض الفاعل من الرفع، يعرض الكلمة بعين عروض الفاعل من دون واسطة.

وتوضيح ذلك: إنّ الموضوع في علم النحو مثلاً ليس هو الكلمة من حيث هي لا بشرط بل الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء لها، كما أنّ الكلمة من حيث لحوق الصحّة والاعتلال لها موضوع لعلم الصرف، فيتّحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ الموضوع في قولنا: «كلّ فاعل

---

(١) تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٦٦.

مرفوع» أيضاً هو الكلمة من حيثُ لحوق الإعراب والبناء لها؛ بداهة أنّ البحث عن الفاعل ليس من حيثُ صدور الفعل عنه، أو من حيثُ تقدّم رتبته عن رتبة المفعول، بل من حيثُ لحوق الإعراب والبناء له، والمفروض أنّ الكلمة من هذه الحيثيّة أيضاً تكون موضوعاً لعلم النحو. وكذا يقال في مثل (الصلاة الواجبة) حيثُ إنّ الموضوع في علم الفقه، ليس هو فعل المكلّف من حيثُ هو، بل من حيثُ عروض الأحكام الشرعيّة عليه، فيتّحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ كلّاً من موضوع العلم مع موضوعات المسائل يكون ملحوظاً بشرط شيء وهو قيد الحيثيّة.

والحاصل: إنّ المناقشة التي ذكرها صاحب الكفاية غير تامّة: «لأنّ المدّعى عند صاحب هذا الدليل أنّ موضوع العلم هو الجامع الذاتي بين موضوعات المسائل التي لا تندرج تحت جامعٍ آخر، إلّا كان هو موضوع العلم، وموضوع المسائل أو الأبواب داخل علم واحد، تندرج كلّها تحت جامع أوسع، منطبق عليها، فلا يمكن اعتبار كلّ منهما علماً برأسه»[1].

لذا علّق السيّد الحكيم قدس سره في «حقائق الأصول» على عبارة الكفاية: «وإلّا كان كلّ باب، بل كلّ مسألة... علماً على حدة» بقوله: «هذا إنّما يترتّب لو قيل بالتمييز بالموضوعات أو المحمولات بعناوينها الخاصّة في المسائل. فإنّ موضوع مسائل باب الفاعل غير موضوع مسائل باب المفعول، كما أنّ محمول مسائل باب المرفوعات غير محمول مسائل باب المنصوبات مثلاً، أمّا لو أُريد الجامع بين موضوعات المسائل فلا يرد عليه ذلك»[2].

---

(١) مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٤٠.

(٢) حقائق الأصول، السيّد محسن الحكيم، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، ط٥، ١٤٠٨هـ: ج١، ص١١.

الدليل الثاني: الاستدلال بقاعدة الواحد

ذكر السيّد الشهيد الصدر (رضوان الله عليه) هذا الدليل بما حاصله:

إنّ العلوم يمتاز بعضها عن البعض الآخر. فعلم النحو غير علم الطبّ، وهما غير الهندسة وهكذا...، وهذا الامتياز يكشف لا محالة عن وجود مائز بين هذه العلوم، فإن كان هو الموضوع، فلابدّ من موضوعٍ لكلّ علمٍ لكي يحصل التمايز، وهو المطلوب، وإن لم يكن بالموضوع فلابدّ أن يكون بشيءٍ آخر غير الغرض.

وهذا الغرض من جهة هو واحد في كلّ علم، فالغرض من علم الأصول هو الاقتدار على الاستنباط، ومن علم المنطق صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج، ومن علم النحو هو صيانة اللسان عن الخطأ في النطق وهكذا....

ومن جهة أخرى هذا الغرض الواحد مستند في حصوله إلى مسائل ذلك العلم المتعدّدة والمختلفة والمتباينة، فلو كانت مؤثّرة فيه بما هي متكثّرة، لزم صدور الواحد من الكثير وهو مستحيل؛ لاستحالة صدور الواحد إلّا عن الواحد. فلابدّ من افتراض قضيّة واحدة كلّية جامعة لكلّ مسائل ذلك العلم تكون هي المؤثّرة في حصول ذلك الغرض، وهذه القضيّة الكلّية تكون بموضوعها جامعة بين الموضوعات وبمحمولها جامعة بين المحمولات للمسائل، ويكون موضوع تلك القضيّة هو موضوع ذلك العلم؛ لما ذُكر في محلّه من أنّ موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله أو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله. وبهذا يثبت أنّ لكلّ علمٍ موضوعاً، وهو موضوع تلك القضيّة الكلّية فيه. فلو جئنا إلى علم النحو لوجدناه عبارة عن مجموعة من المسائل تؤثّر في حصول غرضٍ واحد، وهو صون اللسان من الخطأ في المقال، وهذه المسائل ـ كما هو واضح ـ متكثّرة ومتباينة، فمن مسائله «الفاعل مرفوع» و«المفعول به منصوب» و«الفعل الماضي مبنيّ» وهكذا....

وحيث إنّ هذه المسائل ـ بما هي متكثّرة ـ لا يمكن لها أن تؤثّر في حصول الغرض الواحد للعلم، فلابدّ من فرض قضيّة كلّية تجمع بموضوعها موضوعات المسائل وبمحمولها محمولات المسائل، وهذه القضيّة هي: الكلمة إمّا معربة أو مبنيّة. ومعرفة أحوال الكلمة من حيث الإعراب والبناء هو المؤثر في صون اللسان عن الخطأ في المقال الذي هو الغرض الوحيد لعلم النحو.

فصحّ أن يُقال: إنّ موضوع علم النحو هو «الكلمة»؛ لأنّها الجامع بين موضوعات مسائل العلم.

وإلى ما ذكرناه أشار السيّد الخوئي في مباني الاستنباط حيث قال:

«**الأوّل**: إنّ الغرض من أيّ علمٍ فرض أمر واحد، فإنّ الغرض من علم الأصول ـ أعني به القدرة على استنباط الأحكام الفرعيّة ـ أمرٌ واحد، كما أنّ الغرض من علم النحو ـ أعني به حفظ اللسان عن الخطأ في المقال ـ أو علم المنطق ـ أعني به وقاية الفكر عن الاشتباه في الاستدلال ـ أمر واحد لا تعدّد فيه.

الثاني: إنّ مسائل أيّ علم فرض أمور متكثّرة متشتّتة، فإنّ مسائل علم الأصول ـ كمسألة حجّية ظواهر الكتاب وحجّية الخبر وحجّية الإجماع ـ أمور متكثّرة، كما أنّ مسائل علم النحو، كقضية المبتدأ مرفوع والفاعل مرفوع، والمفعول به منصوب، أمور متكثّرة.

الثالث: إنّ تأثير المتكثّر بما هو متكثّر في الواحد بما هو واحد، أمرٌ مستحيل على ما هو عليه أكثر الفلاسفة. فوحدة الأثر في مورد تكشف «إنّاً» عن وحدة المؤثّر.

وضمّ هذه الأمور بعضها إلى بعض، ينتج أنّه لابدّ من أن يكون المؤثّر في الغرض الواحد أمراً وحدانيّاً جامعاً بين شتات المسائل، إذ تأثير نفس المسائل على كثرتها وتشتّتها، بلا رجوعها إلى جهة جامعة بينها ينافي القاعدة المزبورة،

وبما أنّ موضوعات المسائل هي الأصول فيها ـ لأنّ الخصوصيّة الموجودة فيها قد استدعت ترتّب المحمولات عليها ـ لابدّ من فرض الجامع المذكور بينها، ليكون موضوعاً للعلم، ومؤثّراً بلحاظ اتّحاده مع خصوصيّاته في الغرض»[١].

ولا يخفى أنّ إثبات أن يكون لكلّ علمٍ موضوع واحد عن طريق وحدة الغرض هو الذي يظهر من كلمات الآخوند الخراساني حيث قال: «الأوّل: إنّ موضوع كلّ علمٍ وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ـ أي بلا واسطة في العروض ـ هو نفس موضوعات مسائله عيناً، وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده، والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشتّتة جَمَعَها اشتراكها في الداخل في الغرض الذي لأجله دُوّن هذا العلم»[٢].

وبناءً عليه فإنّ الدليل الثاني يتركّب من مقدّمتين.

الأولى: أنّ لكلّ علم غرضاً يترتّب عليه.

الثاني: الواحد لا يصدر إلّا عن واحد.

مناقشة الدليل الثاني

أورد الأعلام من الأصوليّين على هذا الدليل عدّة إشكالات، بعضها يرد على المقدّمة الأولى وبعضها على المقدّمة الثانية.

الإشكال على المقدّمة الأولى

وحاصله: إنّ مسائل العلم بما هي هي ليست هي المؤثّرة في حصول الغرض والأثر المفترض، فمسائل علم النحو ليست علّة مؤثّرة في حصول

---

(١) مباني الاستنباط، تقريرات أبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم: السيّد أبو القاسم الكواكبي، منشورات العزيزي، قم: ج١، ص١٥.

(٢) كفاية الأصول،: مصدر سابق: ص٧.

الصيانة من الخطأ في المقال، وإلّا لما وقع الخطأ خارجاً.

وقد أشار الأستاذ السيّد الشهيد إلى هذا الإيراد وأجاب عنه بقوله: «وقد نُوقش في المقدّمة الأولى من هذا الدليل، بإنكار ترتّب تلك الأغراض على مسائل العلم في ذاتها وواقعها، كيف ولو كان الأمر كذلك لزم أن لا يقع في الخارج خطأ في المقال أو الفكر لثبوت المسائل النحويّة أو المنطقيّة في نفس الأمر والواقع»[1].

وأجيب عنه: إنّ مقصودنا من كون الغرض والأثر المترتّب على مسائل العلم بما هي هي ليس هو الترتب الفعلي وإنّما الترتّب المشروط، فمسائل العلم إذا انضمّت إليها الشروط تكون علّة مؤثّرة في حصول الغرض.

قال السيّد الأستاذ: «إنّ المقصود كون مسائل العلم في نفسها سبباً في ترتّب الغرض ليس المراد ترتّبه عليها فعلاً ومن دون قيدٍ أو شرطٍ، فلا مانع من اشتراط معرفة المسائل وتعلّمها في تحقّق الغرض المنشود منها خارجاً، وإن شئت قلت: إنّها علّة للتمكّن من عدم الخطأ في الفكر أو المقال»[2].

إلّا أنّ هذا الجواب يُمكن أن يُناقش فيه، وذلك لأنّ هذا الأثر الواحد الذي افتُرض لمسائل العلم وافتُرض أنّه مترتّبٌ عليها بوجودها النفس الأمري ترتّب المعلول على علّته بالنحو المشروط، لا يكشف عن أنّ المؤثّر واحد في النوع، لكي يثبت من ثمّ موضوع واحد للعلم، لأنّ هذا الأثر الذي تقولون عنه إمّا أن يكون واقع الأثر أو مفهومه.

فإن كان الأوّل فمن الواضح أنّه لا يوجد واقع واحد بل هو متعدّد بتعدّد المسائل، فلا يوجد عندنا واحد بالنوع حتّى نطبّق عليه قاعدة «الواحد لا

---

(١) مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص٣٨.

يصدر منه إلّا واحد».

وإن كان الثاني فهو وإن كان أمراً واحداً في جميع مسائل العلم لكنّه واحد بالعنوان وهو لا يكشف عن الواحد بالنوع، وبالتالي لا يمكن أن نستكشف وجود جامع ذاتيّ نوعيّ لموضوع مسائل العلم.

فلو أخذنا علم النحو وافترضنا أنّ هناك أثراً واحداً مترتّباً على مسائله ترتّب المعلول على علّته، وهذا الأثر هو صون اللسان عن الخطأ في المقال، فنسأل ما المقصود من كون الصون عن الخطأ في المقال هو الأثر لمسائل علم النحو؟ هل المقصود واقع الصون أو عنوانه؟

فإن كان المقصود هو الأوّل، فلا يوجد لدينا واقع واحد للصون، بل واقع الصون في كلّ مسألة نحويّة مغاير ومباين لواقع الصون في المسألة الأخرى. فواقع الصون في مسألة «الفاعل مرفوع» هو أن تقول: «جاء زيدٌ»، بمعنى أنّ واقع حفظ اللسان عن الخطأ في مسألة الفاعل، والمصداق الحقيقي والواقعي لحفظ اللسان عن الخطأ في الفاعل هو أن تقول: «جاء زيدٌ» لا أن تقول: «جاء زيداً» وتقصد بزيدٍ فاعلاً.

أمّا واقع الصون في مسألة «المفعول به منصوب» هو أن تقول: «رأيت زيداً»، وهو واقع مغاير لواقع المسألة الأولى. فهذا يعني أنّ واقع الصون متعدّد بتعدّد مسائل علم النحو، فلا يوجد واحد بالنوع حتّى نطبّق عليه قاعدة الواحد.

وإن كان المقصود أنّ عنوان الصون هو الأثر المترتّب على مسائل علم النحو، فنقول: إنّ عنوان الصون وإن كان عنواناً واحداً في جميع مسائل علم النحو، ولكنّ العنوان بلفظه لا يكشف عن أنّ معنونه واحد، فإنّ العنوان الواحد قد يكون معنونه واحداً وقد يكون أكثر.

فمثلاً: عنوان الأبيض واحد ولكن تندرج تحته عناوين كثيرة من قبيل

القطن والثلج و... فالقطن والثلج واحد بالعنوان ولكنّهما ليسا واحداً بالنوع.

إذن الواحد بالعنوان لا يكشف عن الواحد بالنوع، فقد يكون العنوان واحداً ولكن المعنون متعدّد، وبالتالي على الرغم من أنّ عنوان الصيانة هو عنوان واحد في جميع مسائل علم النحو إلّا أنّه لا يمكن أن نستكشف من خلاله أنّ الأثر والغرض واحد، ولا يُمكن أن نستكشف من خلاله أنّ مسائل علم النحو لها وحدة نوعيّة.

الإشكال على المقدّمة الثانية

قبل الدخول في بيان الإشكالات على المقدّمة الثانية من الدليل، لابدّ من استعراض أقسام الواحد وبيان المقصود منها، فالواحد:

• إمّا بالشخص، كزيد ـ مثلاً ـ فإنّ الوحدة فيه حقيقيّة.

• وإمّا بالنوع، كمحمّد وعلي، فهما متّحدان في الإنسانيّة، ونسبة الوحدة إليهما وصف بحال متعلّق الموصوف، وهذا هو معنى ما قاله السيّد الشهيد: «وهو الجامع الذاتيّ لأفراده» وهو غير الواحد النوعيّ كالإنسان، فإنّ وصفه بالواحد ليس مجازاً، كما في الواحد بالنوع، بل هو حقيقيّ.

ببيان آخر: الواحد بالنوع كثير حقيقة وإن كان واحداً مجازاً، لاتّحاد الأفراد في جامعٍ ماهويّ.

• الواحد بالعنوان: وهو الذي لا يوجد فيه جامع ذاتيّ بين الأفراد التي يصدق عليها ذلك العنوان أيضاً، بل هو جامع انتزاعيّ قد يُنتزع من أنواع متخالفة فيما بينها. ومن الواضح أنّ هذا القسم من الوحدة لا يوجد بين أفرادها أيّ جهة وحدة سوى العنوان الصادق عليها.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة ندخل في المناقشات التي أوردها الأعلام على المقدّمة الثانية من الدليل.

المناقشة الأولى: ما ذكره السيّد الخوئي

أوّلاً: على فرض تعميم قاعدة «إنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد» تشمل مثل هذه الموارد أيضاً، فهي إنّما تُثبت استحالة صدور الواحد بالشخص من الكثير بما هو كثير، ولا دليل على أنّ وحدة الغرض المفروضة لكلّ علم هي من قبيل الواحد بالشخص، بل يُمكن أن تكون واحداً بالنوع أو بالعنوان.

قال السيّد الخوئي: «إنّ البرهان على فرض صحّته إنّما يصحّ فيما إذا كان الصادر واحداً شخصيّاً، وأمّا الواحد النوعي، فمن البديهي أنّه يَصدر كلّ فرد منه من علّة مستقلّة ليس بينها جامع في العلّية، كالحرارة الناشئة من النار تارةً ومن الشمس أو الغضب أو الحركة تارةً أخرى»[1].

وهذا عين ما أفاده المحقّق الأصفهاني حيث قال في النهاية: «مع أنّ البرهان المذكور لا يجري إلّا في الواحد بالحقيقة، لا الواحد بالعنوان، وما نحن فيه من قبيل الثاني»[2].

ومعه فلا مجال لجريان القاعدة المتقدّمة في المقام، وذلك لأنّ الغرض إن كان واحداً بالنوع، فالأمر واضح، لأنّه بناءً على ذلك يكون أمراً كلّياً له أفراد، يترتّب كلّ فرد منها على واحدة من المسائل بحيالها واستقلالها. فلا محالة يتعدّد الغرض بتعدّد المسائل والقواعد، فيترتّب على كلّ مسالة بحيالها غرض خاصّ غير الغرض المترتّب على مسألة أخرى.

مثلاً: الاقتدار على الاستنباط الذي يترتّب على مباحث الألفاظ، يباين

---

(١) دراسات في علم الأصول، تقرير لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي، السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، ١٤١٩هـ: ج١، ص١٠.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمّد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق: أحمد أحمدي أمير كلائي، انتشارات سيّد الشهداء، قم، ١٣٧٤هـ: ج١، ص٢٤.

الاقتدار على الاستنباط المترتّب على مباحث الاستلزامات العقليّة، وهما يباينان ما يترتّب على مباحث الحُجج والأمارات، فإنّ الاقتدار على الاستنباط الحاصل من مباحث الاستلزامات العقليّة، اقتدار على استنباط الأحكام الشرعيّة على نحو البتّ والجزم، وهذا بخلاف الاقتدار الحاصل من مباحث الحُجج والأمارات وهكذا.

وإذا كان الأمر كذلك فلا طريق لنا إلى إثبات جامع ذاتيّ وحدانيّ بين موضوعات المسائل، لأنّ البرهان المزبور ـ لو تمّ ـ فإنّما يتمّ في الواحد الشخصي البسيط، بحيث لا يكون ذا جهتين أو جهات، فضلاً عن كونه واحداً نوعيّاً (واحداً بالنوع) فإذا فرضنا أنّ الغرض واحدٌ نوعيّ، فلا يكشف إلّا عن واحد كذلك، لا عن واحدٍ شخصيّ»[1].

من هنا ذكر الأعلام في بحث التجرّي من الاجتهاد والتقليد أنّ القدرة على استنباط كلّ حكم ملكةٌ مباينة مع القدرة على استنباط حكم آخر؟ قال في التنقيح: «إنّ القدرة تتعدّد بتعدّد متعلّقاتها، فإنّ القدرة على استنباط حكم، مغاير للقدرة على استنباط حكمٍ آخر، وهما تغايران القدرة على استنباط حكم ثالث، نظير القدرة على بقيّة الأفعال الخارجيّة، فإنّ القدرة على الأكل غير القدرة على القيام، وهما غير القدرة على التكلّم وهكذا...»[2].

أمّا إذا كان الغرض واحداً بالعنوان، فالحال فيه أوضح: «لأنّ القاعدة

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، تقرير لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم: الشيخ محمّد إسحاق الفياض، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ط١، ١٤١٩هـ: ج١، ص١٥.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم الميرزا علي الغروي التبريزي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم: ج١، ص٣٣.

المزبورة ـ لو تمّت ـ فإنّما تتمّ في الواحد الحقيقي، لا في الواحد العنواني، والمفروض أنّ الغرض في كثير من العلوم واحد بالعنوان لا بالحقيقة، فإنّ صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج في علم المنطق، وصون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، والاقتدار على الاستنباط في علم الأصول... وهكذا ليس واحداً بالذات، بل بالعنوان الذي انتزع من مجموع أغراض متعدّدة بتعدّد القواعد المبحوث عنها في العلوم، ليُشار به إلى هذه الأغراض. فإذن كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتيّ؟ فإنّ الواحد بالعنوان لا يكشف إلّا عن الواحد كذلك»[1].

والحاصل أنّه لا وجه لإرجاع موضوع المسائل إلى جامع واحد.

المناقشة الثانية: ما ذكره السيّد الشهيد الصدر

ناقش السيّد الشهيد الصدر في الاستدلال المتقدّم حتّى على تقدير القول بأنّ القاعدة الفلسفيّة شاملة للواحد بالنوع وغير مختصّة بالواحد بالشخص حيث قال: «لا يمكن المساعدة على هذا الاستدلال؛ لأنّه لو سُلِّم ما يُدّعى فيه من أنّ لكلّ علمٍ غرضاً واحداً ـ ولو بالنوع ـ فهو لا يكفي لاستنتاج وحدة موضوع مسائل ذلك العلم، وبرهان «الواحد لا يصدر إلّا في واحد» على فرض تعميمه للواحد بالنوع، لا يراد منه أكثر من لزوم التطابق بين العلّة الموجودة ومعلولها بالسنخ، فيكون قاصراً على العلّة الفاعليّة ومبادئ وجود شيء خارجاً، وليست مسائل العلم وقضاياه علّة فاعلة لوقوع الكلام أو الفكر الصحيحين خارجاً كما هو واضح»[2].

فاتّضح ممّا تقدّم عدم صحّة تطبيق القاعدة الفلسفيّة المشار إليها في المقام،

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج١، ص١٦.

(٢) مباحث الألفاظ الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٣٩.

لعدم تحقّق صغراها وهي الواحد بالشخص. ومنشأ الاستدلال بها في ما نحن فيه هو الخلط بين المسائل الأصوليّة التي هي من سنخ الاعتباريّات والمسائل الفلسفيّة التي تدور حول الحقائق التكوينيّة، فإنّ الفلسفة تبحث عن الحقائق الواقعيّة العينيّة، والأصول يبحث عن أمور اعتباريّة قانونيّة، والفرق بين الأمرين غير خفيٍّ، والمشاكل المتولّدة من ناحية الخلط بين الحقائق والاعتبارات في طيّات أبواب علم الأصول غير قليلة.

٤. أدلّة القائلين بعدم ضرورة وجود موضوع لكلّ علم

ذهب جملة من الأعلام ـ كما تقدّم ـ إلى القول بعدم ضرورة وجود موضوع لكلّ علم، وحاولوا البرهنة على عدم صحّة هذه الدعوى بالنقض ببعض العلوم كالفقه والأصول.

وفيما يلي نشير إلى ما ذهب إليه واستدلّ عليه العلمان الكريمان: المحقّق العراقي والسيّد أبو القاسم الخوئي.

الدليل الأوّل: دليل المحقّق العراقي

قال المحقّق العراقي في نهاية الأفكار: «كيف وإنّ غالب العلوم لا يكون فيها جامعٌ صوريّ، بل ولا معنويّ بين موضوعات مسائلها، كما في كثير من مسائل الفقه، لمكان كون النسبة بين بعضها والبعض الآخر من قبيل الوجود والعدم، كما في الصلاة بالقياس إلى الصوم، فإنّ من المعلوم أنّه لا جامع متصوّر بينهما ولا معنويّاً، بعد كون الصوم عبارة عن نفس الترك، ومجرّد أن لا يفعل؛ بشهادة صحّة الصوم فيما لو تبيّت في الليل ونام إلى الغروب، بخلاف الصلاة التي هي من الأمور الوجوديّة. فأيّ جامع متصوّر حينئذٍ بين الوجود والعدم؟

بل وكذلك الأمر بالنسبة إلى نفس الصلاة التي هي مركّبة من مقولات

متعدّدة متباينة، كالفعل والإضافة ونحوها، وهكذا غيرها من مسائل الفقه المغايرة بعضها مع البعض الآخر موضوعاً ومحمولاً، مع معلوميّة عدم تصوّر جامع قريب بينها.

وكذا الكلام في علم الأصول، فإنّ من البداهة أنّه لا جامع متصوّر فيها من جهة أنّ عمدة مسائلها إنّما هي حجّية الأمارات الملحوظ فيها جهة الإراءة والكاشفيّة عن الواقع، والأصول الملحوظ فيها جهة عدم الإراءة عن الواقع والسترة عنه، ولا جامع بين الإراءة واللاإراءة عن الواقع (بل هما) في طرفي النقيض»[1].

الدليل الثاني: دليل السيّد الخوئي

اختار السيّد الخوئي في بحوثه الأصوليّة عدم ضرورة وجود موضوع لكلّ علم، وقال: «إنّ موضوعات مسائل علم الفقه على أنحاء مختلفة:

- فبعضها من مقولة الجوهر، كالماء والدم والمني وغير ذلك.
- وبعضها من مقولة الوضع، كالقيام والركوع والسجود، وأشباه ذلك.
- وثالث من مقولة الكيف المسموع، كالقراءة في الصلاة ونحوها.
- ورابع من الأمور العدميّة، كالتروك في بابي الصوم والحجّ وغيرهما.

وقد بُرهن في محلّه أنّه لا يعقل وجود جامع ذاتيّ بين المقولات كالجواهر والأعراض، لأنّها أجناس عالية ومتباينات لتمام الذات والحقيقة، فلا اشتراك أصلاً بين مقولة الجوهر مع شيءٍ من المقولات العرضيّة، ولا بين كلّ واحدة منها مع الأخرى، وإذا لم يُعقل تحقّق جامع مقوليّ بينها، فكيف بين الوجود والعدم؟»[2]، إذ لا يمكن تصوير الجامع في ما يتركّب من الأمور الوجوديّة

---

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١، ص٩.

(٢) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج١، ص٢٠.

والعدميّة، أو من الوجوديّات التي يكون كلّ واحدٍ منها داخلاً في إحدى المقولات التسع العرضيّة التي هي من الأجناس العالية، وهذا أكبر دليل على نفي ضرورة أن يكون لكلّ علم موضوع.

والحاصل: أنّ مدّعى أصحاب هذا الاتّجاه يتمحور في أمرين:

الأوّل: أنّه لا دليل على اقتضاء كلّ علم وجود موضوع.

الثاني: أنّ البرهان قد قام على عدم إمكان وجود جامع مقوليّ بين موضوعات مسائل بعض العلوم كعلم الفقه والأصول. وهذا لا ينافي وجوده في بعضها الآخر.

إلّا أنّ هذا الطرز من الاستدلال للنقض على قاعدة «إنّ لكلّ علمٍ موضوعاً» لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ «المراد بالموضوع الواحد لكلّ علم، وجود محورٍ واحد تدور حوله كلّ بحوث العلم الواحد، وهذا قد لا يتطابق مع ما يُجعل موضوعاً للمسائل بحسب التدوين خارجاً؛ لأنّ مرحلة التدوين قد تتأثّر بعوامل ومناسبات تقتضي نهجاً آخر تُعرض من خلاله مسائل العلم وبحوثه، ولذلك نجد أنّ بحوث الفلسفة والحكمة المتعالية ـ التي تدور كلّها حول الوجود ـ قد صيغت في مرحلة التدوين بشكلٍ لا يتطابق فيها ما جعل موضوعاً للمسائل مع «الوجود» الذي هو موضوع العلم، حيث جعل الجوهر والعرض والواجب وغير ذلك موضوعاً في المسألة الفلسفيّة بحسب مرحلة التدوين، وجعل «الوجود» محمولاً لها، فقيل: العرض موجود، والجوهر موجود، والواجب موجود وهكذا، مع أنّ الجوهر أو العرض أو الواجب تعيّنات للوجود أو الموجود الذي هو موضوع الفلسفة ومحور أبحاثها، ومثل ذلك يمكن بالنسبة إلى علم الفقه، فيقال: إنّ الموضوع العامّ ـ الذي تدور حوله بحوث علم الفقه ـ إنّما هو «الحكم الشرعي» ويكون البحث عن المسائل الفقهيّة عن تعيّنات الحكم الشرعي، وتمثّله في وجوب

الصلاة أو الصوم أو حرمة الكذب أو غير ذلك»[١].

نعم، يبقى الكلام التفصيلي في مسألة ضرورة وجود موضوع لعلم الأصول أو عدم ذلك، وهذا ما ستدور عليه الأبحاث اللاحقة.

٥. ضابطة تشكّل العلم من المسائل

لتوضيح هذا المطلب لابدّ من تسليط الضوء على الضابطة التي على أساسها يمكن القول: بأنّ هذه المجموعة من المسائل متى تشكّل علماً حقيقيّاً ومتى لا تشكّل المسائل علماً حقيقيّاً؟ وما هو الدافع لدى البعض كالسيد الخوئي وغيره للقول بأنّ مجموع مسائل الفقه ليس لها موضوع واحد، بينما في الفلسفة يرى أنّ مجموع مسائلها له موضوع واحد، وليس ذلك من باب الضرورة بل من باب الواقع الخارجي.

ولمعرفة هذه الضابطة لابدّ من النظر إلى العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول، وفهم طبيعة النسبة بينهما، ففي المنطق تعرّفنا على القضيّة وتركّبها من الموضوع والمحمول، وهما الركنان الأساسيّان فيها[٢]، فالنسبة في قضيّة «زيدٌ عالم» هي التي تعيّن لنا هذه الضابطة.

وبيان ذلك: إنّ المحمول إذا نُسب إلى موضوع وحُمل عليه، فإنّه ينقسم إلى قسمين أساسيّين، وبتعبير المناطقة (منفصلة حقيقيّة).

وفي المنفصلة الحقيقيّة هناك ضلعان مثل: (العدد إمّا زوج وإمّا فرد)، ولا يتحمّل الأمر وجود ضلعٍ ثالث، وكذلك: (الموجود إمّا واجب وإمّا غير واجب). ولذا قالوا في المنفصلات الحقيقيّة يدور الأمر بين النفي والإثبات،

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٤١.

(٢) هذا البحث نخوض فيه على هذا المستوى بغضّ النظر عن القول بأنّ القضيّة مركّبة من جزئين أو ثلاثة أجزاء أو أربعة، وغيرها من المباحث التفصيليّة في علم المنطق.

ولا يمكن القول بوجود شقٍّ ثالث، وهذا من المحالات، لأنّ هذا لازمه إمّا ارتفاع النقيضين أو غير ذلك.

أقسام العلاقة بين المحمول والموضوع

العلاقة أو النسبة القائمة بين المحمول والموضوع على أقسام هي:

القسم الأوّل: أن يكون الموضوع بنفسه وبذاته سبباً ومنشأً وعلّةً لهذا المحمول. ولو قطعنا النظر عن كلّ شيء ونظرنا إلى هذا الموضوع، سوف نصل إلى هذا المحمول. ومن الأمثلة على ذلك:

• (اجتماع النقيضين محال)، فهذا المحال والامتناع لم تنزل به آية، وليس فيه رواية، وسواء كان هناك آية أو رواية أم لا، وسواء كنّا في هذا الزمان أم في غيره، وسواء كنّا في الأرض أو السماء...، ففي كلّ ظرفٍ وحالٍ وزمان وبغضّ النظر عن كلّ شيء فإنّ النقيضين لا يجتمعان. وهذا المحمول أتينا به من الموضوع الذي كان علّة وسبباً لحمل هذا المحمول عليه.

وهذا النوع من الموضوعات والمحمولات بحسب علم المنطق يكون الموضوع فيها العلّة التامّة لحمل المحمول عليه من دون أن يتوقّف ذلك على أيّ شيءٍ آخر. وهو ما يُصطلح عليه أيضاً في المنطق بالخارج المحمول. بمعنى أنّ المحمول مستخرج من الموضوع. وهذا بخلاف قولنا (زيدٌ عالم) حيث كان هناك شيء خارج عن ذات زيد جعله يتّصف بصفة العلم، وكذلك في مثل (الجدار أبيض) فإنّ البياض لو لم يعرض على الجدار لما اتّصف بكونه أبيض.

وتعبيرنا بكون الموضوع علّة المحمول لا نريد منه العلّية الخارجيّة بل العلّية التحليليّة، فنحن بقولنا العلّة والمعلول تكون العلّة شيئاً والمعلول شيئاً آخر، كما في كون الله سبحانه تعالى علّة للمخلوقات، فالخالق والمخلوق اثنان، والخالق موجود والمخلوق موجودٌ آخر.

فالعلّية تحليليّة بحسب العقل، وإلّا بحسب الواقع الخارجي فهما واحد. وذلك من قبيل صفة العلم بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى، فإنّ علمه عين ذاته سبحانه وتعالى، وليست الذات شيئاً والعلم شيئاً آخر، وليست الذات علّة والعلم معلولاً بل ذاته تعالى تقتضي العلم، والأمر ذاته في قولنا (الأربعة زوج) ففي هذا الحمل: الأربعة زوج بذاتها، وليس هناك من أعطاها الزوجيّة، فالذاتي غير قابل للجعل، وليست الأربعة علّة للزوجيّة بحسب الواقع الخارجي.

وهذا القسم له خصوصيّات:

الخصوصيّة الأولى: أنّ مثل هذه القضايا تفيد اليقين المركّب، واليقين المركّب يتركّب من جزئين، أو يقينين، واليقين الأوّل هو ثبوت المحمول للموضوع بنحو الجزم، واليقين الثاني هو استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بنحو الجزم.

وقد يوجد عندنا يقين من القسم الأوّل، أي يقين بثبوت المحمول للموضوع ولكنّه قابل للانفكاك، مثل (زيدٌ جالس) فهذا الجلوس يمكن أن ينفكّ عندما يقوم. أمّا في (الأربعة زوج) فإنّه لا تثبت الزوجيّة للأربعة فقط، بل يثبت استحالة الانفكاك أيضاً.

وفي الأبحاث الكلاميّة والعقائديّة يُطلب فيها اليقين، بخلاف القضايا الفقهيّة التي يكفي فيها الظنّ، ولكنّ اليقين في العقائديّات ينبغي أن يكون يقيناً مركّباً. فالاعتقاد بأنّ (الله موجود) ينبغي أن يكون فيه يقينان:

الأوّل: الاعتقاد بوجود الله تعالى واليقين بذلك.

الثاني: استحالة هذا الانفكاك لهذا اليقين بالوجود عن الله تعالى.

وهذا المثال ذكرناه لبيان كون هذه الأبحاث ليست أبحاثاً نظريّة فحسب، بل هي موجودة في صلب عقيدتنا. وهذا هو المقصود بكلمة اليقين في منطق

البرهان الأرسطي، والذي نعني به: العلم بقضيّة معيّنة، والعلم بأنّ من المحال أن لا تكون القضيّة بالشكل الذي عُلم.

فاليقين المنطقي مركّب من علمين، وما لم ينضمّ العلم الثاني إلى العلم الأوّل لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان[1]. وهذه إحدى مميّزات المنطق الأرسطي الذي لا يسمّي العلم يقيناً إلّا إذا كان مركّباً من جزمين.

وهذا بخلاف منطق الاحتمال لدى السيّد الشهيد الصدر الذي لا يشترط

---

(١) وفي مقابل اليقين المنطقي يقع القطع الأصولي الذي بحسب ما تقدّم لا يفيد ما أفاده اليقين المنطقي؛ لأنّ المراد من القطع الأصولي هو من قبيل جزم الإنسان بقضيّة من القضايا بشكلٍ لا يراوده أيّ شكّ أو احتمال؛ للخلاف فيها، وليس من الضروري في هذا القطع أو اليقين أن يستبطن أيّ فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما عُلم.

فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجة في نومه فيجزم بأنّ وفاته قريبة، وقد يرى خطّاً شديد الشبه بما يعهده من خطّ رفيق له؛ فيجزم بأنّ هذا هو خطّه، ولكنّه في الوقت نفسه لا يرى أيّ استحالة في أن يبقى حيّاً، أو في أن يكون هذا الخطّ لشخصٍ آخر رغم أنّه لا يحتمل ذلك، لأنّ كونه غير محتمل لا يعني أنّه مستحيل.

وهذا هو اليقين الذي يقع في قبال الظنّ والشكّ والوهم؛ قال الشيخ المظفّر في المنطق: «إنّك إذا عرضت على نفسك خبراً من الأخبار فأنت لا تخلو عن إحدى حالاتٍ أربع: إمّا أنك لا تجوِّز إلّا طرفاً واحداً منه: إمّا وقوع الخبر أو عدم وقوعه، وإمّا أن تجوِّز الطرفين وتحتملهما معاً. والأوّل هو اليقين، والثاني ـ وهو تجويز الطرفين ـ له ثلاث صور: لأنّه لا يخلو إمّا أن يتساوي الطرفان في الاحتمال أو يترجّح أحدهما على الآخر، فإن تساوى الطرفان فهو المسمّى بـ(الشكّ). وإن ترجّح أحدهما، فإن كان الراجح مضمون الخبر ووقوعه فهو (الظنّ) الذي هو من أقسام التصديق. وإن كان الراجح الطرف الآخر فهو (الوهم) الذي هو من أقسام الجهل وهو عكس الظنّ. فتكون الحالات أربعاً، ولا خامسة لها». المنطق، الشيخ محمّد رضا المظفّر، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم: ص١٧.

ذلك في الأسس المنطقيّة للاستقراء، ولا يشترط في كون العلم يقيناً أن يكون مركّباً من جزمين.

فالمنطق الأرسطي مراده من العلم واليقين ليس هو القطع في علم الأصول؛ لأنّ القطع في علم الأصول هو الجزم الأوّل فقط، أمّا العلم واليقين في المنطق الأرسطي فهو المركّب.

يقول عبد الرحمن بدوي: «فإذن ما لنا العلم به وجوداً لا يمكن أن يكون على جهةٍ أخرى»[١]. أي: إنّ المركّب من جزمين، جزم بثبوت المحمول للموضوع، وجزم باستحالة انفكاكه عنه، لا يمكن أن يكون على جهةٍ أخرى.

وفي منطق الشفاء: «الفصل السابع في البرهان المطلق... ويقال لكلّ تصديقٍ حقّ وقع من قياس منتج أنّ كلّ كذا وكذا أو ليس كذا، ويقال لما كان أخصّ من هذا: وهو كلّ تصديقٍ حقّ وقع من قياسٍ يوقع التصديق بأنّ كذا كذا، ويوقع أيضاً تصديقاً بأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا. ومعلومٌ أنّ بين التصديقين فرقاناً: لأنّ النتائج المطلقة يُعلم أنها كذا ولا يكون معها التصديق بأنّها لا يمكن أن لا تكون كذا إلّا إذا أخذ المطلق عامّاً للضروري مادام الذات موجودةً وللضروري مادام الموضوع موجوداً على ما وضع به، وللموجود غير الضروري بأحد الوجهين....

فإن قيل للتصديق الواقع إن كذا كذا من غير أن يقترن به التصديق أنّه يقين فهو يقين غير دائم، بل يقين وقتاً ما...»[٢].

---

(١) منطق أرسطو، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت: ج٢، ص٣٣٢.

(٢) الشفاء (المنطق)، الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم: ج٣، ص٧٨.

إذن ليس أيّ علمٍ نسمّيه اليقين بالمنطق الأرسطي، وليس ثبوت المحمول للموضوع كما في القطع في علم الأصول، بل لابدّ من توفّر الجزمين فيه.

وفي موضعٍ آخر يقول ابن سينا: «ولمّا كانت مقدّمات البرهان تفيد العلم الذي لا يتغيّر، ولا يمكن أن يكون معلوم ذلك العلم بحالٍ أخرى غير ما علم به، فيجب أن تكون مقدّمات البرهان أيضاً غير ممكنة التغيّر عمّا هي عليه»[١].

ويقول أيضاً في هذا المجال: «ويقال أيضاً "بذاته" (أي أنّ الموضوع بذاته سبب لحمل هذا المحمول) للشيء الذي هو سبب للشيء موجب له... ويقال أيضاً "بذاته" لمّا كان من الأعراض في الشيء أوّليّاً...»[٢].

وممّا قاله أيضاً في منطق الشفاء في تعريفه لموضوعات العلوم ومسائلها: «والموضوعات: هي الأشياء التي إنّما تبحث الصناعة عن الأحوال المنسوبة إليها، والعوارض الذاتيّة لها، والمسائل: هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتيّة لهذا الموضوع أو لأنواعه أو عوارضه»[٣].

وتحت عنوان (أحوال الموضوع) قال صاحب الجوهر النضيد: «موضوعها: ...واعلم أنّ كلّ علمٍ على الإطلاق يتقوّم من ثلاثة أشياء: موضوع ومباد ومسائل، فالموضوع: هو ما يبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتيّة أعني لواحقه التي تلحقه لذاته، كالتعجّب اللاحق للإنسان أو لجزئه كالحركة الاختياريّة اللاحقة له بحسب كونه حيواناً...»[٤].

---

(١) المصدر السابق: ج٣، ص١٢٠.

(٢) المصدر نفسه: ج٣، ص١٢٧.

(٣) المصدر نفسه: ج٣، ص١٥٥.

(٤) الجوهر النضيد، الخواجه نصير الدين الطوسي، منشورات بيدار، قم: ص٢١٢.

وهذا اليقين في القضايا المنطقيّة ليس هو اليقين في علم الأصول ـ كما أشرنا ـ ولا اليقين العرفي، لذا فإنّ علماء الأصول كان ينبغي لهم في بحث القطع وحجّيته أن يوضّحوا لنا معنى القطع الذي تكون حجّيته ذاتيّة، والتمييز بين اليقين الرياضي، واليقين البرهاني، والمنطقي. فقول الأصوليّين بأنّ اليقين حجّيته ذاتيّة يحتاج إلى دليل، لأنّ اليقين المنطقي يختلف عن اليقين الأصولي، وهذا من الخلط الذي حصل في الأبحاث الأصوليّة حيث أخذوا أحكام اليقين المنطقي وأعطوها لغير اليقين المنطقي. فالأربعة زوج قضيّة ضروريّة، ولكن ليس كلّ قضيّة ثبت فيها المحمول للموضوع ضروريّة.

يقول السيّد الصدر: «اليقين المنطقي وهو المعنى الذي يقصده منطق البرهان الأرسطي بكلمة اليقين العلم بقضيّة معيّنة، والعلم بأنّ من المستحيل أن لا تكون القضيّة بالشكل الذي عُلم، فاليقين المنطقي مركّب من علمين، وما لم ينضمّ العلم الثاني إلى العلم الأوّل لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان»[1].

ومن الذين أفادوا هذا المعنى السيّد الطباطبائي حيث قال: «اليقين: هو العلم بأنّ كذا كذا، وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا»[2].

وعرّف بعض الفلاسفة المعاصرين اليقين بأنّه: «الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع، وأنّ الجزم الأوّل لا يزول، وأنّ الجزم الثاني أيضاً لا يزول»[3].

وإلى المضمون ذاته أشار السيّد الصدر في الأسس المنطقيّة للاستقراء فقال

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، مصدر سابق: ص٣٥٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج١، ص٣٠، الحاشية رقم (١).

(٣) شناخت شناسي در قرآن (نظرية المعرفة في القرآن الكريم)، آية الله جوادي آملي (بالفارسيّة): ص٣٣٧.

في بحث اليقين المنطقي والموضوعي والذاتي: «وكما ينصبّ اليقين المنطقي على العلاقة ضرورة... كذلك يمكن أن ينصبّ على قضيّة واحدة حين يكون ثبوت محمولها لموضوعها ضروريّاً ـ فعلمنا مثلاً بأنّ الخطّ المستقيم أقرب مسافةٍ بين نقطتين، يعتبر (من وجهة نظر المنطق الأرسطي) يقيناً لأنّنا نعلم بأنّ من المستحيل أن لا يكون الخطّ المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين ـ كذلك يمكن أن ينصبّ على العلاقة بين قضيّتين بوضعها علاقة ضروريّة من المستحيل أن لا تكون قائمة بينهما»[1]. فلا يكفي أن تعلم أنّ الخطّ المستقيم أقرب مسافة وتجزم، بل لابد أن تعلم أنّه من المستحيل أن لا يكون كذلك.

وأشار إلى نفس المعنى في موضعٍ آخر، فقال: «فكلّ قضيّة عُلم فيها بثبوت المحمول للموضوع، وكانت القضيّة بنحوٍ يستحيل أن لا تكون كذلك... هذه هي التي يسمّيها المنطق الأرسطي بالقضية اليقينيّة والبرهانيّة»[2].

الخصوصيّة الثانية: أنّ المحمول يكون بشكلٍ دائميٍّ للموضوع، لا أنّه يكون في زمانٍ دون زمانٍ آخر، ولا في حالٍ دون حال، ولا في ظرفٍ دون ظرف. فاجتماع النقيضين دائمٌ وثابتٌ في كلّ زمان وفي كلّ نشأة دنيويّة أو أخرويّة، وكذلك الزوجيّة للأربعة. والأربعة زوج بالنسبة للبالغين وغير البالغين، فالدائميّة بلحاظ الأحوال، والكلّية ـ كما سيأتي ـ بلحاظ الأفراد.

الخصوصيّة الثالثة: أنّ المحمول يكون بشكلٍ كلّي للموضوع، فجميع أفراد الموضوع يثبت لها هذا المحمول، وليس الحال كالعلم الذي يثبت لبعض أفراد الإنسان دون البعض الآخر، وتنطبق عليه قاعدة حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد. وإذا ثبت لفردٍ فقط ثبت لجميع الأفراد.

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، السيّد محمّد باقر الصدر: ص٣٥٧.

(٢) المصدر نفسه: ص١٩.

وهذه الخصوصيّة أشار إليها المحقّق الطوسي في شرحه للإشارات والتنبيهات حين قال: «وخامسها أن تكون كلّية وهي هاهنا أن تكون محمولة على جميع الأشخاص وفي جميع الأزمنة حملاً أوّليّاً، أي لا يكون بحسب أمرٍ أعمّ من الموضوع؛ فإنّ المحمول بحسب أمرٍ أعمّ ـ كالحسّاس على الإنسان ـ لا يكون حملاً أوّليّاً، ولا بحسب أمر أخصّ من الموضوع؛ فإنّ المحمول بحسب أمرٍ أخصّ ـ كالضاحك على الحسّاس ـ لا يكون محمولاً على جميع ما هو حسّاس، بل على بعضه، فلا يكون حمله عليه كلّياً...»[1].

ومن الذين أشاروا إلى هذه الخصوصيّة (بل إلى الخصوصيّات الثلاث) السيّد الطباطبائي في حاشيته على الأسفار حيث قال: «إنّ البرهان لكونه قياساً منتجاً لليقين يجب أن يتألّف من مقدّمات يقينيّة واليقين هو العلم بأنّ كذا كذا وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا، والمقدّمة اليقينيّة يجب أن تكون ضروريّة أي في الصدق وإن كانت ممكنة بحسب الجهة، وإلّا لم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف، وأن تكون دائمةً أي في الصدق بحسب الأحوال وإلّا كذب في بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين وهذا خلف، وأن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع، أي: بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع، ويرفع برفعه، مع قطع النظر عمّا عداه...»[2].

تلخّص ممّا تقدّم أنّ خصوصيات هذا القسم من الموضوعات والمحمولات هي أنّها:

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، المحقّق نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، منشورات البلاغة: ج١، ص٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، صدر المتألّهين (ت ١٠٥٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج١، ص٣٠، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي.

أوّلاً: تفيد اليقين المركّب.

ثانياً: تفيد الدائميّة.

ثالثاً: تفيد الكلّية.

فضابطة العرض الذاتي إذن هي النظر إلى العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول، فما كان فيها الموضوع بنفسه وذاته علّة تحليليّة للمحمول، وكان الموضوع يوصلنا إلى استخراج المحمول وحمله عليه، فهذا هو العرض الذاتي. وقد يكون للأصوليّين اصطلاح آخر في العرض الذاتي، وهذا ما لا شأن لنا به.

والقضيّة البرهانيّة في المنطق الأرسطي ما كان الموضوع فيها علّة لثبوت المحمول له.

القسم الثاني: وهو ما يكون فيه الموضوع سبباً لحمل المحمول عليه أيضاً ولكن ليس مطلقاً بل مقيّداً بقيدٍ أو أكثر، فالموضوع فيه خصوصيّة تجعله متّصفاً بهذا المحمول. فالأربعة زوج لأنّ الموضوع ـ أي الأربعة ـ فيه خصوصيّة تجعله زوجاً، ولا يمكن أن يكون غير ذلك، ولكن بقيد.

ولتوضيح المطلب نذكر هذا المثال:

في علم الأصول وبناءً على مسلك العدليّة يقولون بأنّ الله سبحانه وتعالى أمر بالصلاة، فصار في الصلاة مصلحة، أو لأنّ الصلاة فيها مصلحة فلذا أمر الله تعالى بها، فيدور الأمر بين هذين الاحتمالتين:

الأوّل: أنّ الأمر بالصلاة كان سبباً في وجود المصلحة بالصلاة.

الثاني: أنّ الصلاة نفسها فيها مصلحة؛ فلذلك أمر الله تعالى بها.

بناءً على مسلك العدليّة فإنّ الصلاة بهذه الهيئة المخصوصة كان فيها مصلحةٌ اقتضت أن يأمر الله تعالى بها، فلذا قال: «الصلاة واجبة».

وفي مقابل هذا المسلك والاتّجاه قالوا بأنّ الصلاة بهذه الهيئة المخصوصة لا فرق بينها وبين الحركات الرياضيّة التي تشابهها قبل أمر الشارع بها. ولكنّ

الشارع عندما أمر بهذه الهيئة ولم يأمر بغيرها، صار فيها مصلحة، وغيرها ليس فيه مصلحة. ولذا قالوا بأنّ الأوامر والنواهي ليست بناشئة عن مصالح ومفاسد في متعلّقاتها. نعم، بعد الأمر والنهي وُجدت المصلحة أو المفسدة.

ومسلكنا هو مسلك العدليّة بأنّ الصلاة في نفسها فيها مصلحة، والكذب في نفسه فيه مفسدة، وهكذا الغيبة و... ولكن عندما نقول أنّ الصلاة فيها مصلحة، نقيّد ذلك بأن يكون المكلّف بها بالغاً وعاقلاً و... وغيرها من الشرائط العامّة والخاصّة للتكاليف سواءً كانت أوامر أم نواهي.

وهكذا الحال في مسألتنا فإنّ الموضوع بذاته يقتضي المحمول ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار سائر الشرائط.

والأمّة المرحومة عندما جاءها خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله كانت المصلحة بنزول الشريعة مثل الصلاة. ولم تكن مشرّعة بهذه الهيئة المخصوصة في زمن النبي نوح عليه السلام لأنّه لم يكن هناك مصلحة في ذلك الزمان، وإلّا لو كان فيها مصلحة آنذاك لكان الله تعالى شرّعها، ولهذا كان الوجوب للصلاة مقيّداً بزمانٍ مخصوص وهو زمان النبي صلى الله عليه وآله، ومقيّداً بالحال والأفراد وبالنشأة، ولم تجب الصلاة مطلقاً.

وهي في عالم البرزخ ويوم القيامة لا تعود واجبة، لأنّ عالم التكليف ينتهي حينئذٍ. فالصلاة فيها مصلحة ما دمنا في نشأة التكليف الدنيوي، وبعد الخروج من هذه النشأة تنتهي هذه المصلحة.

فإذن في هذا القسم الثاني نجد أنّ الموضوع فيه خصوصيّة بها يستحقّ حمل المحمول عليه ولكن ليس مطلقاً في كلّ حال وزمان وفرد وعالم ونشأة بل هو مقيّد بألف قيدٍ وقيد.

وإذا نظرنا إلى المحمولات في علم الفقه وكذلك في علم الأصول، لابدّ أن نشخّص أنّها من القسم الأوّل أم من القسم الثاني؟

وهذا هو بيت القصيد في بحثنا، لأنّه إذا كان قولنا (الصلاة واجبة)، والكذب والزنا والغيبة والسرقة حرام، من قبيل قولنا اجتماع النقيضين ممتنع، ومن قبيل قولنا الأربعة زوج وغيرها من القضايا المشابهة لها[1]، فمعنى ذلك أنّ كلّ الأحكام الثابتة للقسم الأوّل من القضايا تكون ثابتة أيضاً للقسم الثاني من القضايا، والتالي باطل، لأنّه في الواقع المحمولات الموجودة في علم الفقه وفي علم الأصول لها أحكام القسم الثاني.

فأحكام القسم الأوّل منها أن تكون ذاتيّة، أي في كلّ حال وزمانٍ ومكان، وأن تكون ضروريّة، وأن تكون دائميّة، وأن تكون كلّية، وهذه الأحكام غير موجودة في القسم الثاني. فهي إذن ليست من قبيل القسم الأوّل.

وهذا ما التفت إليه جملة من الأعلام كالسيد الخوئي، الذي قال بأنّه لا يمكن أن يكون لعلم الأصول موضوع كموضوع علم الفلسفة، لأنّ قاعدة (أنّ كلّ علم له موضوع) مختصّة بتلك العلوم التي تكون فيها المحمولات من القسم الأوّل وليس الثاني.

يقول الشيخ الفيّاض في تقريراته لأبحاث السيّد الخوئي الأصوليّة: «وثالثاً: إنّ المحمولات التي تترتّب على مسائل علم الفقه بأجمعها وعدّة من

---

(١) وفي قضيّة الإمامة سؤال، هو: هل نحتاج إليها في الآخرة؟ وهل وقتها ينتهي مع انتهاء عالم الدنيا؟

الجواب: إنّ الإمامة نحتاج إليها في عالم الآخرة، لأنّها الواسطة في الفيض، والواسطة في الفيض لا تنقطع، مثلها مثل نظام العلّية والمعلوليّة الذي هو دائمٌ ومستمرّ حتّى في عالم الآخرة. والإمامة التكوينيّة التي نعتقد بها موجودة في كلّ العوالم، ونحن لا نعتقد أنّ الإمامة فيها بُعد تشريعيّ فقط، بل فيها ـ بالإضافة إلى بُعدها التشريعي المختصّ بعالم الدنيا ـ بُعد تكوينيّ ما قبل هذا العالم وما بعده.

محمولات مسائل علم الأصول، من الأمور الاعتباريّة التي لا واقع لها عدا اعتبار من بيده الاعتبار، فإنّ محمولات مسائل علم الفقه...»[1].

وتعبيره عن المحمولات بكونها اعتباريّة صار منشأ لإشكال البعض حيث قال: بأنّ ذلك صحيح بحيث نقول عن الوجوب للصلاة بأنّه اعتباريّ، ولكنّ الصلاة فيها مصالح تكوينيّة، وبذلك صار هنالك خلط بين القضيّة ومنشئها، فنفس القضيّة اعتباريّة، ولكنّ هذا الاعتبار منشؤه ـ على مسلك العدليّة ـ التكوين والمصالح الواقعيّة، فصارت أموراً واقعيّة. فكيف نسمّيها أموراً اعتباريّة؟

وأجيب عن ذلك: بأنّ السيّد الخوئي لا يريد بقوله إنّها اعتباريّة أنّه ليس لها مناشئ، بل يريد القول بأنّ مناشئها ومصالحها ومفاسدها تقتضي بنحو مقيّد وليس بنحوٍ مطلق. فالصلاة واجبة ولكن ليس في كلّ فرد، وليس في كلّ زمان ومكان، وليس في كلّ حالٍ ولا في كلّ عالم.

هذا بالنسبة إلى علم الفقه، وأمّا علم الأصول فقد أشار السيّد الخوئي إلى أنّ أغلب مسائله كذلك، وليس كلّها على هذا النحو، لأنّ جملة من مسائل علم الأصول هي أبحاث فلسفيّة، فيكون المحمول بالنسبة إليها ضروريّاً من القسم الأوّل، ولذا قال في العبارة المنقولة سابقاً: «وعدّة من محمولات مسائل علم الأصول، من الأمور الاعتباريّة...».

فتلخّص ممّا تقدّم في القسم الثاني أنّ الموضوع يكون سبباً للمحمول ولكنّه مقيّد، وعليه لا تترتّب أحكام الذاتيّة واليقينيّة والضروريّة والدائميّة والكلّية التي تقدّم ذكرها، وذلك كما ذكرنا في الصلاة فإنّها ليست واجبة

---

(١) محاضرات في الأصول، تقريرات الشيخ الفيّاض لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي، انتشارات انصاريان، قم، ١٤١٧هـ: ج١، ص١٨.

بشكلٍ دائميّ، فالحائض لا تجب عليها الصلاة حال الحيض.

القسم الثالث: أن لا يكون الموضوع بذاته ـ لا مطلقاً كما في القسم الأوّل ولا مقيّداً كما في القسم الثاني ـ سبباً لحمل المحمول عليه.

وهنا نسأل: إذا كان الأمر كذلك، فما هو السبب لحمل هذا المحمول على هذا الموضوع؟

وتوضيح ذلك بالمثال التالي:

الواضع جعل لفظ (م ا ء) لهذا السائل، ولم يضع له لفظ الحجر، فلأيّ سببٍ كان ذلك؟ وهل لهذا الوضع منشأ تكوينيّ؟ بالطبع ليس فيه منشأ تكوينيّ، بل هو اعتبارات، وذلك لأنّ الوضع ـ كما هو مشهور ـ بشريّ وليس إلهيّاً.

فالواضع البشري هو الذي جعل لفظ الماء لهذا السائل، وفي كلّ بلد هناك الكثير من الحقائق والمعاني يوضع لها ألفاظ، وهذا الوضع هو اعتبارات استحسانيّة ذوقيّة وما شاكل.

مثال آخر: قولنا: (الفاعل مرفوع) فهل الفاعل مرفوع لأنّه بذاته يقتضي أن يكون مرفوعاً؟ أم مع شروط وقيود؟ بطبيعة الحال أنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ الفاعل لو جُعِل منصوباً فلن يحصل أيّ شيء.

ويظهر لنا بذلك. أنّه لا يمكن لنا أن تكلّم عن موضوعات العلم، ونخلط الفلسفة مع علم الفقه وعلم النحو والمنطق. فموضوعات هذه العلوم مختلفة، وكلّ محمول بالنسبة لموضوعه له علاقة خاصّة ومن سنخ خاصّ.

ففي القسم الأوّل: العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول هي في كون الموضوع بذاته من غير قيدٍ أو شرط أو فرد، علّة تحليليّة لحمل المحمول عليه.

وفي القسم الثاني: الموضوع سبب لا بذاته مطلقاً، بل بذاته مقيّداً.

والقسم الثالث: الموضوع ليس سبباً لحمل المحمول عليه لا مطلقاً ولا مقيّداً.

وعندما قال المناطقة والفلاسفة بأنّ لكلّ علمٍ موضوعاً، وأنّ الموضوع ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، وأنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها... فهل مقصودهم من هذا كلّ هذه الأقسام الثلاثة؟ أم مقصودهم البعض منها دون البعض الآخر؟ ومن ثمّ يجب الرجوع إليهم لمعرفة مرادهم ومقصودهم، لأنهم هم من وضع هذه المصطلحات، وليس الفقهاء ولا الأصوليّون ولا المفسّرون.

٦. مباحث فلسفة العلم

المراد من هذا المصطلح (فلسفة العلم) أنّ كلّ علمٍ من العلوم، كالفقه، والأصول، وعلم التفسير، والرياضيّات، وعلم الطبيعيّات، والفلسفة وسائر العلوم استحدث فيه علماء نظريّة المعرفة فرعاً سمّوه فلسفة العلم ويُبحث فيها الأمور التالية.

١. فائدة العلم.
٢. مسائل العلم.
٣. موضوع العلم.
٤. المنهج المتّبع في الاستدلال على مسائله.
٥. نسبة العلم إلى باقي العلوم.
٦. هل هو علم أعلى أم أسفل؟
٧. هل هذا العلم مطلوب لنفسه أم لغيره (أي هو علم آليّ أم غير آليّ)؟

وفلسفة العلم لا تختصّ بعلمٍ دون آخر، وهي من القضايا التي بحثها العلماء القدامى ولكن تحت عنوانٍ آخر سمّوه (الرؤوس الثمانية)، كما ورد ذلك في كتاب الحاشية في المنطق.

والمناطقة والفلاسفة عندما قالوا بتلك القواعد التي أشرنا إليها فيما تقدّم،

أي قاعدة أنّه لابدّ أن يكون لكلّ علم موضوع واحد، وأنّ المحمولات في كلّ مسألة عوارض ذاتيّة لذلك الموضوع الواحد، وأنّ هذه العوارض كلّية ودائميّة وضروريّة، ويقينيّة...، لم يكن مرادهم من ذلك كلّ الأقسام الثلاثة، بل كان مقصودهم القسم الأوّل فقط، أي ما يكون الموضوع بذاته مطلقاً سبباً لحمل المحمول عليه، وقد صرّحوا بذلك، ولم يكن ذلك استنباطاً من كلامهم، بل هم صرّحوا بحقيقة مرادهم، وقالوا بأنّ مرادنا من أنّه لكلّ علم موضوع واحد حقيقيّ، وأنّ وحدة العلم بوحدة موضوعه، وأنّ المحمولات عوارض ذاتيّة، وأنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وأنّ العوارض والمحمولات كلّية وضروريّة ودائمة ويقينيّة ذاتيّة، مقصودنا هو القسم الأوّل من المحمولات فقط.

ومن المواضع التي صرّحوا فيها بذلك ما ورد في حاشية الطباطبائي على الأسفار حيث قال: «وقد تبيّن بها أمور [وبعد أن ذكر الرؤوس الثمانية قال:] والتأمّل الوافي فيها يرشدك إلى أنّ ذلك كلّه إنّما يجري في العلوم البرهانيّة من حيث جريان البرهان فيها، وأمّا العلوم الاعتباريّة التي موضوعاتها أمور اعتباريّة غير حقيقيّة، فلا دليل على جريان شيء من هذه الأحكام فيها أصلاً»[1].

ومراده أنّ هذه الأحكام ـ أي الرؤوس الثمانية ـ مربوطة بالقسم الأوّل من المحمولات، أمّا إذا أردنا إجراءها في علم الأصول على سبيل المثال، فعلينا أن نثبت أنّه من قبيل القسم الأوّل، فإن ثبت تجري فيه الأحكام التالية، وإلّا فلا.

وأيضاً السيّد الشهيد الصدر، كما ورد في تقريرات بحثه حيث قال: «**ما يبحث عنه في مسائل العلم**: يستفاد من الكلام المتقدّم عن الحكماء: أنّ العلم

---

(١) حاشية السيّد الطباطبائي على الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١، ص٣٠.

لابدّ وأن يُبحث فيه عن العوارض الذاتيّة لموضوعه ممّا يعني أنّ مسائل العلم ومحمولاتها عبارة عن أعراض ذاتيّة لما هو موضوع العلم.

وقد نوقش هذا الكلام من قِبَل علماء الأصول... [إلى أن قال:]

إنّ نظر الحكماء في مثل هذه الكلمات والتحديدات إلى ما يصطلحون عليه بالعلم البرهاني، وهو منحصر عندهم في الحكمة العالية والحكمة الطبيعيّة والحكمة التعليميّة (الرياضيّات)، وأمّا سائر العلوم فهي من الفنون والصناعات؛ إذ العلم البرهاني لديهم هو اليقين بثبوت المحمول للموضوع الحاصل على أساس الضرورة واستحالة انفكاك لا الصدفة، وذلك لا يكون إلّا فيما إذا كان المحمول ضروريّ الثبوت لموضوعه، أي: عارضاً عليه بلا واسطة، أو بواسطة أمر يكون ثبوته له ضروريّاً ليكون ثبوت المحمول ضروريّاً في النهاية، وهذا ينحصر عندهم في المسائل الفلسفيّة كما أشرنا، وعلى هذا الضوء يُعرف وجه قولهم بأنّ مسائل العلم تبحث عن العوارض الذاتيّة لموضوعه لا غير، إذ لو لم تكن العوارض المحمولة على موضوع العلم ذاتيّاً له بمعنى أنّها ناشئة منه بالذات أو بواسطة أمر ذاتيّ لم يكن التصديق بثبوتها علماً بحسب اصطلاحهم...»[1].

ففي الرياضيّات والفلسفة يمكن ـ بحسب الشهيد الصدر ـ البحث في الرؤوس الثمانية وإجرائها في هذه العلوم، أمّا في علم الأصول فالبحث يحتاج إلى نظر.

والباحث في علم الأصول لاسيّما في أبحاث الخارج في الحوزة العلميّة، عليه قبل الدخول في تعريف علم الأصول، وبيان موضوعه، والنتائج المترتّبة على الموضوعات والمحمولات، وغيرها من مسائل العلم، عليه أن يبيّن أنّ

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٥٠ ـ ٥١.

علم الأصول من أيّ قسم هو؟ وبعد ذلك يأتي للبحث في هذه المسائل.

وقال العراقي في نهاية الأفكار: «نعم، قد يكون لبعض العلوم موضوع وحدانيّ سارٍ في موضوعات مسائله بنحوٍ تكون الخصوصيّات المأخوذة في مسائله على فرضها، من قبيل الجهات التعليليّة لطروّ العرض على ذات الموضوع المزبور مستقلّاً، نظير الفاعليّة والمفعوليّة بالإضافة إلى عروض الرفع والنصب على ذات الكلمة، كما في كثير من العلوم العقليّة والفلسفيّة والرياضيّة كعلم الحساب المبحوث فيه عن الأعراض الطارية على ذات العدد ككون العدد منطقاً أو أصمّ وكالجمع والتفريق والضرب وأعمال الكسور، وكعلم الهندسة المتعرّض للّوازم العارضة عليه غالباً بنفسه كمبحث الأشكال والنظريّات من الهندسة ونحو ذلك.

فإنّه في أمثال هذه العلوم أمكن دعوى وجود موضوع وحدانيّ للعلم المبحوث فيه عن عوارضه الذاتيّة، فأمكن من هذه الجهة دعوى كون امتيازها عن غيرها بميز موضوعاتها المتخالفة بنحو التباين أو العموم والخصوص... ولكن مثل هذه الجهة لا توجب جري جميع العلوم على منوالٍ واحدٍ حتّى مثل العلوم الأدبيّة والنقليّة التي هي في تمام المعاكسة مع العلوم العقليّة...»[1].

إذن على هذا الأساس يتقرّر لنا صحّة الدخول في جملة من الأبحاث المقدّماتيّة لعلم الأصول، مثل البحث في موضوع علم الأصول، والعوارض الذاتيّة لموضوعه، وكون المسائل الأصوليّة لها عوارض ذاتيّة أم لا؟ وتمايز هذا العلم عن غيره، وهل التمايز بالأغراض أم بالموضوعات، والمنهج المتّبع،

---

(١) نهاية الأفكار: الشيخ محمّد تقي البروجردي النجفي، تقريرات أبحاث الشيخ آغا ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ): ج١، ص١٠ـ١١، منشورات مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.

وغيرها من الأبحاث.

ولكي تتّضح الصورة بشكلٍ أجلى، لابدّ من طرح جملة من التساؤلات لا علاقة لها بالقسم الثاني والثالث بل بالأوّل فقط، وهذه التساؤلات يمكن طرحها من خلال الأمور التالية.

الأوّل: عدد مسائل العلم

ما هو عدد مسائل العلم الواحد؟ وإلى كم مسألة يحتاج العلم لتسميته علماً واحداً؟ وإذا لم تكتمل هذه المسائل فهل من الصحيح تسميته علماً؟

والجواب: إنّه لا حدّ أقليّ لمسائل العلم، وإن كان الموضوع ليس له إلّا محمول واحد، وليس لمحموله محمول، ولا يقع هذا المحمول محمولاً لقضية أخرى، فالمسألة الواحدة تشكّل علماً برأسه.

وطبعاً ليس هذا الأمر إلّا من باب الفرضيّات التي لا واقع لها، لأنّه ما من موضوع إلّا وفيه عدد من المحمولات، وهذه المحمولات قد تكون خمسة أو عشرة أو مائة أو ألف....

وكلّ ذلك تابع للضابط، فمثلاً: إذا كان الموضوع علّة تحليليّة لتوليد المحمول، فقط يكون فيه قدرة لتوليد ثلاثة محمولات، فالعلم فيه ثلاث مسائل، وقد تكون فيه القدرة لتوليد عشرة محمولات وهكذا....

فهذا التوليد أمرٌ تحليليّ عقليّ نفس أمريّ وواقعيّ.

ومن الممكن أن يبدأ العلم بخمس مسائل، وبعد عشرين سنة أو مائة سنة ومع تطوّر العلم قد يصبح خمسمائة مسألة، والسبب في ذلك أنّ من بدأ بهذا العلم وموضوعه استكشف عشرة من محمولاته، ولكن بعد ذلك تأمّل العقل البشري في الموضوع فوجد أنّه بالإمكان توليد محمولات أخرى. فمسائل الفلسفة عندما دخلت إلى البيئة الإسلاميّة لم تكن تتجاوز المائتين مسألة، أمّا

اليوم فهي وصلت إلى أكثر من ذلك بكثير.

وإذا أردنا تطبيق الأمر على علم الفقه وفرضنا أنّه علمٌ حقيقيّ، وموضوعه تتولّد منه محمولات، فكم مسألة يوجد عندنا في علم الفقه؟ قد نقول عشرة آلاف مسألة، أو خمسين ألف مسألة، أو مائة ألف مسألة، أو مليون مسالة. حيث كان في زمن الطوسي حوالي عشرة آلاف مسألة ـ مثلاً ـ ولكن في عصر صاحب الجواهر أصبحت مائة ألف مسألة. وبعد صاحب الجواهر زادت أيضاً هذه المسائل، مع أنّه علمٌ واحد هو علم الفقه.

وهكذا علم الأصول فقد بدأ في زمن الشيخ الطوسي بعدة مسائل ربّما كانت مائة مسألة، أمّا اليوم فإنّها قد تصل إلى ألفي مسألة، ومع ذلك بقي العلم واحداً، لأنّ وحدة العلم بموضوعه، سواء كانت المسائل قليلة أم كثيرة.

الثاني: معنى المحمول بلا واسطة

هل يشترط أن تحمل المحمولات على الموضوع الواحد بلا واسطة؛ ولا تكون محمولات ذاتيّة، أم لا يشترط ذلك؟

فما معنى المحمول بلا واسطة، والمحمول مع الواسطة؟.

الجواب: إذا حُمل المحمول على الموضوع ـ موضوع العلم ـ مباشرة فهذا محمول بلا واسطة.

أمّا إذا لم يحمل على الموضوع مباشرة، وإنّما تحصّص الموضوع أوّلاً ثمّ حُمل عليه المحمول بعد ذلك، فهذا ما نسمّيه محمولاً مع الواسطة.

فمثلاً: في موضوع الفلسفة نقول: (الموجود إمّا واجب أو ممكن)، وهذا الوجوب عرض على الموضوع بلا واسطة، ولا يوجد بينه وبين الموضوع شيء آخر.

وهكذا في قولنا: (الموجود إمّا واحد وإمّا كثير)، أو (الموجود إمّا خارجيّ وإمّا ذهنيّ)، (وإمّا علّة أو معلول)، (وإمّا ثابت أو متغيّر)، فهذه المحمولات

كلّها تعرض الموضوع بلا واسطة.

ولكن في العلم قد نجد أنّ بعض المحمولات لا تحمل على موضوع العلم مباشرة، بل تتحصّص حصّة من الموضوع ثمّ يحمل عليه المحمول مثل (الحيوان). فلا نستطيع القول: (الحيوان إمّا كاتب وإمّا غير كاتب)، لأنّ الحيوان ليس إمّا كاتب وإمّا غير كاتب، لأنّه عدم ملكة، والذي يتّصف بالكتابة وعدم الكتابة حصّة من الحيوان، والحيوان الناطق هو الذي يصحّ فيه القول إمّا كاتب وإمّا غير كاتب، وإمّا عالم وإمّا غير عالم... إذن: لابدّ أن يكون الموضوع فيه قابليّة، والحيوان بما هو حيوان لا توجد فيه قابلية العلم وعدم العلم، والذي فيه هذه القابليّة هو حصّة خاصّة من الموضوع.

وهكذا لا يصحّ القول: (الموجود إمّا حارّ وإمّا بارد)، لأنّ الحرارة والبرودة تحتاج إلى محلٍّ قابل، والمحلّ القابل للحرارة والبرودة ليس هو الوجود بل الجسم، فلابدّ أن يتحصّص الموجود ليكون جسماً وحينئذٍ نقول بأنّه إمّا حارّ وإمّا بارد.

وأيضاً لا يصحّ القول: (الموجود إمّا جوهر وإمّا عرض)، لأنّ لازم ذلك أنّه تعالى إمّا جوهر وإمّا عرض، لأنّ الله تعالى موجود، وهو سبحانه لا عرض ولا جوهر.

والصحيح هو أخذ حصّة من الموجود وهو الممكن، وحينئذٍ تحمل عليه الجوهريّة والعرضيّة، فإذا صار الموجود ممكناً تقول: (الممكن إمّا جوهر وإمّا عرض). وهنا الجوهريّة والعرضيّة حملت على الموجود مع الواسطة وهي الإمكان.

فالمحمول قد يعرض على الموضوع مباشرة، وأخرى يعرض المحمول مع الواسطة، وهذه الواسطة قد تكون واحدة كما في الأمثلة المتقدّمة، وقد تكون اثنين أو ثلاثة أو أربعة....

فقولنا: (الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن): هذا الحمل فيه مباشر.

وقولنا: (الممكن إمّا جوهر وإمّا عرض): ثمّ ننتقل إلى الجوهر وهو المحمول الثاني، نقول: (الجوهر إمّا عقل، وإمّا نفس، وإمّا جسم)، (والنفس إمّا نباتيّة، حيوانيّة، إنسانيّة)... حيث تعدّد هنا الواسطة.

فالجوهر الذي كان محمولاً في قضيّة (الممكن إمّا جوهر وإمّا عرض) صار موضوعاً في قضيّة (الجوهر إمّا عقل وإمّا نفس...).

فقد تعدّدت الواسطة في هذه القضايا، وهنا سنواجه مشكلة حيث إنّنا عندما نقول بأنّ المحمولات لابدّ أن تكون عوارض ذاتيّة فقط، فهل مرادنا ما كان منها بواسطة أم المراد بلا واسطة؟

وقد اختلف الرأي بين علماء الأصول، فمنهم من قال بلا واسطة ومنهم من قال بواسطة!

وفي كتب العلماء من أمثال السيّد الخوئي والسيّد الصدر وغيرهم من الأعلام والمحقّقين تجد المعركة الأساس في بيان أقسام المحمولات، وأنّه متى تكون الواسطة سبباً في أن يكون المحمول ذاتيّاً ومتى لا تكون الواسطة سبباً في أن يكون المحمول غريباً. وإذا صار غريباً لا يكون من العوارض الذاتيّة، وحينئذٍ لا يكون من مسائل العلم وهكذا....

إذن نحتاج إلى معرفة ضابطة الواسطة التي تجعل المحمول عرضاً ذاتيّاً، أو عرضاً خارجاً عن الذات، أي ليس من العوارض الذاتيّة بل هو غريب. وهذا ما سنجيب عنه لاحقاً.

الثالث: الملاك في العرض الذاتي وهل يشترط فيه المساواة

إنّ المحمول الذي اشترطنا فيه بحسب الاصطلاح أن يكون ذاتيّاً وكلّياً ودائميّاً وضروريّاً ومنتجاً لليقين، هل يُشترط أن يكون مساوياً للموضوع؟

ومعنى مساواته للموضوع هو أنّه إذا وُجد الموضوع وجد المحمول، وإذا رفع الموضوع رفع المحمول.

وبحسب ظاهر الشروط التي ذكرناها: أنّه لابدّ من وجود ملازمة، بمعنى: أنّه كلّما وضع الموضوع وضع المحمول، وإذا ارتفع الموضوع ارتفع المحمول.

فهناك موجبة كلّية من الطرفين مفادها: كلّما وجد الموضوع وجد المحمول، وكلّما وجد المحمول وجد الموضوع، وكلّما ارتفع الموضوع ارتفع المحمول، وكلّما ارتفع المحمول ارتفع الموضوع.

وهذه من المسائل الخلافيّة بين الفلاسفة. وفي علم الأصول الذي انتقلت إليه مثل هذه القضايا والمسائل، اختلف العلماء في ذلك كما حصل في الفلسفة.

والمشهور بين الأصوليين أنّه لا تشترط المساواة، وقالوا بأنّه يمكن أن يكون العرض ذاتيّاً، ودائميّاً، كلّياً، ضروريّاً، يقينيّاً، ومع ذلك أخصّ من الموضوع، ويمكن أن يكون العرض أو المحمول بكلّ المواصفات الخمس المتقدّمة ولكنّه أعمّ من الموضوع، ومعنى الأعمّ هو أنّه يمكن أن يكون المحمول موجوداً ولكنّ الموضوع مفقود، وأيضاً يمكن أن يكون المحمول مساوياً للموضوع.

ومن الأصوليّين من اشترط المساواة، وهذا ما ذهب إليه بعض الفلاسفة كالسيّد الطباطبائي، الذي التزم بهذا الرأي وفقاً لما جاء في حاشيته على الأسفار: «وهذا هو المراد بكون الموضوع متخصّص الاستعداد لعروض المحمول. ولازم ذلك: أن لا يتخلّل بين الموضوع ومحموله واسطة وإن كان مساوياً للموضوع، وأن يكون المحمول مساوياً للموضوع؛ إذ لو كان أخصّ لم يكفِ في عروضه مجرّد وضع الموضوع حتّى يتقيّد بشيءٍ يخصّصه...»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج١، ص٢٨، الحاشية رقم (٣).

وقال في موضعٍ آخر: «وأن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع، أي: بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه، مع قطع النظر عمّا عداه...»[1].

وفي كلمات السيّد الطباطبائي نتائج كثيرة مترتّبة على هذا الرأي، بحيث نخرج بنتيجة وهي: أنّ قولنا (الوجود الممكن) أو (الموجود الواجب) ليس من المسائل الفلسفيّة، لأنّ الإمكان ليس مساوياً للموجود، بل هو أخصّ منه، إذ بعض الموجود ممكن وبعض الموجود واجب، فليس كلّ الموجودات ممكنة.

والسبب إذن في هذه النتيجة التي توصّلنا إليها من كلام العلّامة الطباطبائي هو اشتراطه في المحمول أن يكون مساوياً للموضوع.

وضابط المسألة الفلسفيّة عنده أن يكون المحمول مساوياً للموضوع، أو هو وما يقابله مساوياً للموضوع، مثل: (الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن) فهذه مسألة فلسفيّة واحدة وليست مسألتين، لأنّ الوجوب والإمكان كليهما معاً يساويان الموجود.

وفي رأينا أنّ الحقّ مع مشهور الحكماء، وليس مع السيّد الطباطبائي، لأنّنا في ضابط العرض الذاتي ذكرنا بأنّه يجب أن يكون المحمول متولّداً ومسبّباً عن الموضوع، بغضّ النظر عمّا إذا كان أعمّ أو أخصّ أو مساوياً.

فقولنا: (اجتماع النقيضين ممتنع)، الامتناع فيه أعمّ، لأنّ شريك الباري أيضاً ممتنع، وكذلك اجتماع الضدّين ممتنع، والترجيح بلا مرجّح ممتنع، والدور والتسلسل ممتنع، وحمل الامتناع على اجتماع النقيضين عرضٌ ذاتيّ.

فتبيّن بهذا المثال أنّه لا يشترط في العرض الذاتي أن يكون مساوياً، بل نجد أنّه عرضٌ نشأ من الموضوع مع كونه أعمّ.

وهكذا في مثال: «الكيف عرض» و«الأين عرض». وهذا الحمل العرض

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٣٠، الحاشية رقم (١).

فيه ذاتيّ مع كون المحمول أعمّ وغير مختصّ بالموضوع.

ومن الأمثلة على المساواة قولنا: «الموجود له أثر خارجيّ». إذ إنّنا لا يمكن أن نجد في الواقع الخارجي إلّا الموجود الذي له أثر.

ومن الأمثلة على الأخصّ: «الموجود علّة». فالعلّة أخصّ من الموجود، لأنّ بعض الموجود معلول. وحمل العلّية والمعلوليّة على الوجود عرضٌ ذاتيّ، وليس عرضاً غريباً.

فتحصّل إلى هنا في جواب التساؤل الثالث: أنّ العرض الذاتي لا يشترط فيه أن يكون مساوياً ـ بخلاف ما ذهب إليه السيّد الطباطبائي ـ بل يمكن أن يكون مساوياً أو أخصّ أو أعمّ.

والمدار في العرض الذاتي ليس المساواة وعدمها، بل المدار على الموضوع وكونه سبباً وعلّة تحليليّة للمحمول، ولا فرق بعد ذلك في أن يكون المحمول مساوياً للموضوع أو أخصّ منه، أو أعمّ في فرض الإمكان، باعتبار أنّه في بعض الأحيان لا يعقل أن يكون المحمول أعمّ من الموضوع، كما في الفلسفة؛ فإنّ موضوعها الموجود بما هو موجود، ولا يعقل أن يكون هناك شيء أعمّ من هذا الموضوع؛ لأنّ وراء الموجود المعدوم.

الرابع: تحديد العرض الذاتي عند الأصوليّين والحكماء

إنّ ما تقدّم في الأمر الثالث كافٍ لتحديد المراد من العرض الذاتي، ولكن لضرورة البحث وأهمّيته، كان لابدّ من التوسّع أكثر في البيان التفصيلي لتحديد العرض الذاتي والغريب، وما ذهب إليه الأصوليّون والمناطقة والفلاسفة في هذا الشأن.

ففي الأبحاث المنطقيّة ذكر المناطقة أنّ ثلاثة من الكلّيات الخمسة ذاتيّة وهي: الجنس والنوع والفصل، واثنين منهما عرضيّان، وهما: العرضيّ العامّ والخاصّة.

وهذا العرضي الذي قسّموه إلى خاصّ وعامّ، يقسّم عندهم ـ بتقسيم آخر ـ إلى ذاتيّ وعرضيّ؛ حيث قالوا: إنّ هذا العرض إمّا أن يعرض للشيء بلا واسطة أصلاً، وإمّا أن يعرض للشيء بواسطة في الثبوت، وإمّا أن يعرض للشيء بواسطة في العروض.

والواسطة في الثبوت إمّا أن تكون داخليّة للشيء، أي جزءاً من ذات الشيء وماهيّته، من قبيل الفصل الذي يعتبر جزءاً من ماهيّة الشيء، وتارةً تكون خارجيّة عن ذات الشيء.

والواسطة في الثبوت الداخليّة إمّا أن تكون مساوية للشيء أو أعمّ منه ولا يمكن أن تكون أخصّ من الشيء أو مباينة له، كما هو واضح.

قال الطباطبائي: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، والمراد بالعرض الذاتي: ما يعرض الشيء لذاته لا بواسطة في العروض سواء احتاج إلى واسطة في الثبوت ـ ولو إلى مباين أعمّ ـ أو لا»[1]. فيكون العارض في جميع الأقسام الثمانية ذاتيّاً ما عدا العارض بواسطة في العروض.

وتبعه على ذلك المحقّق الخراساني حيث قال في كفايته: «الأوّل: أنّ موضوع كلّ علم ـ وهو الذي يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، أي بلا واسطة في العروض ـ هو نفس موضوعات مسائله عيناً»[2].

والسبب في عدول هذين العلمين عن ضابطة المشهور في العرض الذاتي والغريب هو: أنّ تفسير العرض الذاتي بما ذكره القوم مستلزمٌ لخروج جلّ مسائل العلوم عن كونها مسائلها. «كالأحكام الشرعيّة المترتّبة على أفعال المكلّفين بواسطة التشريع الذي تقتضيه المصالح والمفاسد الموجودة في أفعالهم

---

(١) المصدر السابق.

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٨.

المأمور بها والمنهيّ عنها، أو في نفس التكاليف ـ على الخلاف بين العدليّة ـ لمباينة التشريع والملاكات للأفعال المستلزمة لخروج البحث عن وجوب الصلاة ونحوها وعن حرمة شرب الخمر ونحوه من مسائل الفقه؛ لاندراج الوجوب والحرمة في العرض الغريب، حيث إنّهما يعرضان الأفعال بواسطة أمرٍ مباين وهي المصالح والمفاسد»[1].

فعلى هذا يكون الوجوب عرضاً غريباً لفعل المكلّف، وحينئذٍ يكون المبحوث عنه في علم الفقه هو العرض الغريب للموضوع، وهذا خلاف فرض كون المبحوث عنه هو العرض الذاتي.

وهكذا في علم النحو الذي موضوعه الكلمة، فإنّ البحث فيه يكون عن الحالات الإعرابيّة للكلمة من الرفع والنصب والجرّ والجزم، وهذه الحالات لا تعرض الكلمة بلا واسطة أو بواسطة مساوية، وإنّما تعرض على الكلمة بواسطةٍ أخصّ منها، فإنّ الكلمة يُحمل عليها الرفع بواسطة الفاعليّة ـ مثلاً ـ ويحمل عليها النصب بواسطة المفعوليّة ـ مثلاً ـ ويعرض عليه الجرّ بواسطة المضاف إليه وهكذا. ومن المعلوم أنّ الفاعليّة والمفعوليّة أخصّ من الكلمة.

حينئذٍ بناءً على الضابطة التي نُسبت إلى المشهور في تفسير العرض الذاتي يكون علم النحو باحثاً من أوّله إلى آخره عن العوارض الغريبة للكلمة، والمفروض أنّه يُبحث في كلّ علم عن العوارض الذاتيّة لموضوع العلم.

فدفعاً لهذا المحذور عدل العلمان إلى أنّ الملاك في العرض الذاتي هو كون العارض محمولاً حقيقةً على المعروض، بحيث يُعدّ من إسناد الشيء إلى ما هو له ولا يصحّ سلبه عنه، كقولنا: «الماء جارٍ» فإن لم يكن كذلك فهو عرض غريب كإسناد الحركة إلى من هو جالس في السفينة، إذ الحركة تحمل على

---

(١) منتهي الدراية في توضيح الكفاية، مصدر سابق: ج١، ص١٧.

السفينة حقيقة وعلى الجالس مجازاً، ولذا يصحّ سلبها عنه.

وبهذا ينحلّ إشكال خروج مسائل جملة من العلوم عن كونها مسائلها بجعل العرض الذاتي عدم الواسطة في العروض.

أمّا الواسطة في الثبوت الخارجيّة فهي إمّا أن تكون مساوية للشيء أو أعمّ منه أو أخصّ من الشيء أو مباينة له.

فهذه أقسام ثمانية للعروض، وتفصيل الكلام في هذه الأقسام:

١. يعرض للشيء بلا واسطة كالزوجيّة بالنسبة للأربعة والحرارة بالنسبة إلى النار، وعروض الإمكان على ذات الممكن، فإنّ ذات الممكن تقتضي الإمكان بدون أيّ علّة ممكنة، وكاتّصاف ذات الإنسان بالإنسانيّة، وذات الحجر بالحجريّة وهكذا....

٢. ما يعرض على الشيء بواسطة داخليّة مساوية للمعروض، كعروض الإدراك على الإنسان بواسطة الناطقيّة، فلولا الناطقيّة لما عرض الإدراك على الإنسان، والناطقيّة فصلٌ للإنسان ومساوية له، فتكون واسطة داخليّة ومساوية للمعروض وهو الإنسان.

٣. ما يعرض على الشيء بواسطة داخليّة أعمّ، كعروض الحركة على الإنسان بواسطة الحيوانيّة، فإنّ الإنسان يتّصف بالحركة لا لكونه إنساناً بل لكونه حيواناً وباعتبار أنّ الحيوانيّة جنس للإنسان، فهي واسطةٌ داخلية أعمّ.

٤. ما يعرض على الشيء بواسطة خارجيّة مساوية، كعروض الإدراك على الضاحك بواسطة الناطقيّة، وعروض الضحك على الإنسان بواسطة التعجّب، فإنّ التعجّب أمرٌ خارج عن ذات الإنسان، وهو أمرٌ مساوٍ لذات الإنسان، فإنّ غيره لا يتعجّب، من هنا صحّ أن يقال: إنّ كلّ متعجّب إنسان وكلّ إنسان متعجّب.

٥. ما يعرض على الشيء بواسطةٍ خارجيّة أعمّ، كعروض المشي على

الناطق بواسطة الحيوانيّة، فإنّ الحيوانيّة أمرٌ خارج عن الناطقيّة وهي أعمّ منها.

٦. ما يعرض على الشيء بواسطة خارجيّة أخصّ من المعروض، كعروض الإدراك على الحيوان بواسطة الناطقيّة، وعروض الضحك على الحيوان بواسطة الإنسان، فعندما نقول بعض الحيوان ضاحك فإنّ الواسطة في عروض الضحك على الحيوان هي الإنسان، ولولا ذلك لما كان الضحك عارضاً على الحيوان. والإنسان أخصّ من الحيوان وخارج عنه فلا هو جنس للحيوان ولا هو فصل.

٧. ما يعرض على الشيء بواسطة مباينة للمعروض من قبيل الحرارة العارضة للماء بواسطة مجاورة الماء للنار، وواضح أنّ المجاورة أمرٌ مباين للماء وليست أمراً معارضاً عليه.

٨. ما يعرض على الشيء بواسطة في العروض من قبيل الماء الذي هو واسطة في حمل الجري على الميزاب في قولنا: «جرى الميزاب»، فالمعروض الحقيقي للجريان هو الماء وإنّما نسب إلى الميزاب بعلاقة الحالّ والمحلّ، وهذه النسبة نسبة مجازيّة فإنّ الميزاب ليس بجارٍ حقيقة وإنّما الجاري هو الماء.

فالجري عرض يعرض على الميزاب بواسطةٍ في العروض وهي الماء.

بعد هذا البيان نأتي إلى تحديد العرض الذاتي لدى الأصوليّين والحكماء.

أمّا بالنسبة إلى الأصوليّين فقد نُسِب إلى المشهور أنّهم اتّفقوا على أنّ العرض الذاتي هو ما يعرض للشيء بلا واسطة أو بواسطة مساوية داخليّة أو خارجيّة وأنّ العرض الغريب هو عبارة عن ما يعرض للشيء بواسطةٍ خارجيّة أعمّ أو أخصّ أو مباينة أو بما يعرض بواسطةٍ في العروض واختلفوا في العارض بواسطةٍ داخليّة أعمّ.

قال المحقّق المروّج في منتهى الدراية: «والمنسوب إلى المشهور بل المدّعى عليه: الاتّفاق على كون ثلاثة منها (وهي عروض العرض بلا واسطة، أو

بواسطة جزئه المساوي، أو الخارج المساوي) أعراضاً ذاتيّة، كما ادّعي الاتّفاق على كون ثلاثة منها (وهي العروض لخارج أعمّ وأخصّ ومباين) أعراضاً غريبة.

واختلفوا في العارض لجزءٍ أعمّ، فعن القدماء أنّه من الأعراض الغريبة، بل نسبه بعض المتأخّرين إلى المشهور. وعن مشهور المتأخّرين أنّه من الأعراض الذاتية»[١].

وقال صاحب الفصول: «والمشهور أنّ المراد بالعرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم هو ما يعرض للشيء لذاته أو لأمرٍ يساويه، وأنّ ما يعرض للشيء بواسطة أمر يباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار أو أعمّ كالحركة بالإرادة العارضة للإنسان باعتبار جزئه الأعمّ وهو الحيوان أو أخصّ كالتعجّب اللاحق للحيوان بواسطة كونه ناطقاً فهو من الأعراض الغريبة التي لا يبحث عنها في العلم»[٢].

وقد عدل عن هذا المقياس للعرض الذاتي والغريب صاحب الفصول حيث جعل المقياس في العرض الذاتي عبارة عمّا يعرض للشيء بلا واسطة أو بواسطة في الثبوت، ومقياس العرض الغريب هو ما يعرض للشيء بلا واسطة في العروض، حيث قال: أمّا الحكماء والفلاسفة فقد ذهبوا إلى أنّ كلّ عرض كان ثبوته لموضوع بذاته أو لأمر يرجع إلى ذاته من دون أن يساهم في ذلك واسطة خارجة عن حريم الموضوع فهو عرضٌ ذاتيّ، وكلّ ما كان ثبوته لموضوعه بأمرٍ خارج عن ذات الموضوع فعرضٌ غريب.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ العرض الذاتي هو ما يكون مستخرجاً من ذات الموضوع

---

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مصدر سابق: ج١، ص١٧.

(٢) الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: الشيخ محمّد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري: ص١٠، دار إحياء العلوم الإسلاميّة، قم، ١٤٠٤هـ.

ومحمولاً عليه.

وقد أشرنا إلى كلمات بعضهم فيما تقدّم ـ فراجع ـ.

ولعلّ هذا مراد السيّد الصدر حيث ذكر أنّ ظاهر كلمات الحكماء: أنّ ملاك ذاتيّة العرض هو ما يكون بينه وبين موضوعه المنشئيّة الحقيقيّة، سواء كانت بينها نسبة المحلّية أم لا.

وتوضيح ذلك: «أنّ ثمّة نسبتين مختلفتين بين الشيء وما يعرض عليه:

إحداهما: نسبة المحلّية.

الثانية: نسبة المنشئيّة.

ونقصد بالمحلّية: أن يكون الشيء محلّاً وموضوعاً للعرض.

ونقصد بالمنشئيّة: أن يكون سبباً لوجود العرض.

وهاتان النسبتان قد تتطابقان وقد تفترقان، فإنّ الحرارة نسبت إلى النار بالمحلّية والمنشئيّة معاً، بينما لا تنسب إلى الماء إلّا بالمحلّية، وإلى المجاورة مع النار إلّا بالمنشئيّة.

ثمّ إنّه ليس المراد بالمنشئيّة خصوص العلّة الفاعليّة، بل مطلق الاستتباع والاستلزام الحقيقي، بحيث يكون فرض وجود الموضوع مساوقاً مع وجود العرض، وإن لم يكن علّة فاعليّة له، فإذا اتّفق أن كان المحلّ ـ العلّة المادّية مثلاً ـ لشيء مستتبعاً لوجود العرض أيضاً، لكون علّته الفاعليّة مفروضة على كلّ حال، صحّ أن يعتبر ذلك العرض ذاتيّاً لذلك المحلّ ومندرجاً في مسائل العلم الذي يبحث عن عوارضه»[1].

الخامس: العرض المساوي والأخصّ والأعمّ الغريب

ذكرنا بأنّ العارض يكون ذاتيّاً سواء كان أعمّ أو أخصّ أو مساوياً، ولكنّ

---

(١) مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٤٦ـ ٤٧.

الأمر هو أنّ العرض نجده في بعض الأحيان يكون مساوياً ولكنّه مع ذلك ليس ذاتيّاً، وإنّما غير ذاتيّ، ويصطلح عليه بالغريب، وهكذا قد يكون العرض أخصّ أو أعمّ ولكنّه مع ذلك ليس بذاتيّ بل غريب. وهنا نكتة لابدّ من الالتفات إليها وهي: أنّ حمل المحمول على الموضوع يكون بأحد هذين النحوين:

النحو الأوّل: أنّ الموضوع لكي يحمل عليه المحمول لا يكون بذاته كافياً للحمل، بل لابدّ أن ينضمّ إليه أمرٌ ما حتّى يقبل هذا الحمل، وإذا لم ينضمّ إليه هذا الأمر لا يقبل الحمل، ولا يصحّ بالتالي هذا الحمل.

مثاله: (زيدٌ عالم)، فقولنا هذا، لا يصحّ إلّا إذا اكتسب زيد العلم، وانضمّ إليه العلم على فرض أنّ العلم شيء ينضمّ إلى الإنسان فيكون من المحمولات بالضميمة.

فقضيّة (زيد عالم) لا تكون صادقة إلّا إذا كان هناك أمر انضمّ إلى الموضوع ممّا صحّح الحمل. وأيضاً قضيّة (الجدار أبيض) فإنّما يصحّ حمل الأبيضيّة على الجدار عندما يصطبغ الجدار باللون الأبيض، وكذلك (الماء حار) فالذي صحّح حمل الحرارة على الماء هو انضمام الحرارة إلى الماء.

إذن فالمحمولات سواءً كانت أعمّ أو أخصّ أو مساوية، إذا حملت لأجل أمرٍ انضمّ إلى الموضوع، فحينئذٍ نسمّي العارض بالعارض لأمرٍ أخصّ، وليس العارض الأخصّ، والعارض لأمرٍ أعمّ، والعارض لأمرٍ مساوٍ.

النحو الثاني: وهو أنّه كما عندنا عارضٌ لأمرٍ أعمّ وعارضٌ لأمرٍ أخصّ أو مساوٍ، كذلك عندنا عارضٌ أعمّ وعارضٌ أخصّ وعارضٌ مساوٍ.

وبيان ذلك: أنّ المحمول قد يعرض أو يحمل على الموضوع، ولكن الموضوع لا يحتاج لأن ينضمّ إليه شيء، وهذا الأمر أعمّ من أن يكون هذا العارض أعمّ أو أخصّ أو مساوياً.

مثال العارض الأخصّ: (الموجود ممكن). فالإمكان أخصّ من الموجود، لأنّ بعض الموجود ليس بممكن، بل واجب، فهذا عارض أخصّ، وليس عارضاً لأمر أخصّ، لأنّ الموجود لا يحتاج إلى شيء لكي يحمل على الممكن (الموضوع) كالحرارة والبرودة والبياض فيما إذا حُملت على الممكن. وهذا الموجود بذاته ممكن.

وكذلك (الله تعالى واجب) فحمل الوجوب على الموجود (الله تعالى) لا يحتاج إلى ضميمة شيء آخر، لأنّه بذاته واجب.

وأيضاً (النار حارّة)، فالنار لا تحتاج إلى ضميمة شيء حتّى تكون حارّة، لأنّها بذاتها حارّة. وهذا بخلاف (الطعام مالح) الذي يحتاج إلى ضميمة شيء (إلى الطعام) حتّى يصدق عليه أنّه مالح.

أمّا قضيّة (الملح مالح) فهو بذاته مالح، ولا يحتاج إلى ضميمة شيء.

وهكذا في (البياض أبيض) وغير ذلك من القضايا.

والحاصل: أنّه عندنا: عوارض أعمّ وعوارض أخصّ وعوارض مساوية، كما في الأمثلة المتقدّمة. وفي قبال ذلك: عندنا عوارض لأمر أعمّ أو أخصّ أو مساوٍ، وذلك إذا كانت العوارض لأجل أمرٍ يعرض هذا الأعمّ والأخصّ والمساوي. وقولنا (أخصّ) هو ليس وصفاً للأمر بل وصف للعارض، بمعنى: أنّ الوصف أخصّ ولكنّه ليس عارضاً بذاته، بل بواسطة أمر.

بعد هذه المقدّمة يتّضح لدينا معنى العارض الذاتي بحسب الاصطلاح.

فالعرض الذاتي الذي قلنا بأنّه يمكن أن يكون أخصّ أو أعمّ أو مساوياً، أي لم يكن بواسطة أمر بل بذاته، هو العرض الذاتي المبحوث عنه، وأمّا إذا كان بأمرٍ أعمّ أو أخصّ أو مساوٍ فهو حينئذٍ عرضٌ غريب وليس ذاتيّاً.

ومن الغريب أنّ الأعمّ الأغلب ممّن كتب في علم الأصول ولاسيّما من الأعلام المعاصرين لم يلتفت إلى كلمات الحكماء والمناطقة في تمييزهم بين

العارض الأخصّ والعارض لأمرٍ أخصّ، ولهذا نُسبوا إلى هذا التهافت.

وأورد عليهم بأنّهم مرّة يقولون أنّ هذا العارض الأخصّ ذاتيّ، ومرّة قالوا بأنّه ليس الأخصّ ذاتيّاً، ولم يلتفتوا أنّه في المورد الذي قالوا إنّه ذاتيّ كان عارضاً أخصّ، وفي المورد الذي قالوا إنّه ليس بذاتيّ كان عارضاً لأمرٍ أخصّ.

ولهذا نجدهم يستعملون هذا الاصطلاح على خلاف ما هو عليه.

وهذه الأبحاث وإن كانت من غير علم الأصول ولكنّها ذات صلة وثيقة به؛ من حيث إنّ هذه المحمولات التي نحملها على الموضوع هل هي بذاتها محمولة أم لأجل أمر محمولة؟

فمثلاً: الخبر الواحد هل هو حجّة بذاته، أم صار حجّة لأجل جعل الحجّية له من الشارع؟ إلى غير ذلك من الأبحاث المنطقيّة والفلسفيّة التي نتلمّسها بوضوح في علم الأصول.

أشار صدر المتألّهين في حاشيته على إلهيّات الشفاء إلى وقوع هذه الاشتباه حيث قال: «ونسب كلام الشيخ إلى التناقض حيث قال: إنّ ما يلحق الشيء لأمر أخصّ فهو عرضٌ غريب وليس عرضاً ذاتيّاً، مع أنّه مثّل للعرض الذاتي بالمستقيم والمستدير بالخطّ، ومنشأ هذا التوهّم هو عدم الفرق بين العارض الأخصّ وبين العارض لأمرٍ أخصّ...»[1].

السادس: تعدّد الموضوع هل يتنافى مع القول بأنّ لكلّ علم موضوع

تبيّن لنا ممّا تقدّم أنّ المحمولات سواء كانت بواسطة أو بلا واسطة لابدّ أن تكون عوارض ذاتيّة لموضوع العلم، وهذا مفاده وحدة الموضوع لهذه

---

(١) الحاشية على إلهيّات الشفاء: صدر المتألّهين، منشورات بيدار، قم: ص٥١ ـ ٥٢. ويمكن مراجعة البحث مفصّلاً في إلهيّات الشفاء: ج١، ص٦٢.

المحمولات.

ولكن في الواقع الخارجي نجد تعدّداً للموضوع، فإذا كان الموضوع ـ مثلاً ـ الموجود، فمرّةً نجد أنّ الموضوع هو (الموجود)، وتارةً أخرى نجد الموضوع هو (الإمكان)، والإمكان غير الموجود.

نقول: (الموجود ممكن)، فهذه قضيّة موضوعها الموجود، وهو نفس موضوع العلم.

ومرةً أخرى نقول: (الممكن إمّا جوهر وإمّا عرض)، وهنا اختلف موضوع العلم في المسألة.

ثمّ نقول ثالثة: (الجوهر إمّا وجود عقليّ وإمّا جسميّ...)، فصار لدينا موضوع للعلم، وموضوع للمسألة، وهما مختلفان.

وبناءً عليه كيف يُقال بأنّ لكلّ علمٍ موضوعاً واحداً؟

الجواب: هذه الموضوعات التي هي بحسب الظاهر غير موضوع العلم، ـ أي الإمكان والجوهريّة والعرضيّة وغيرها ـ هي في الحقيقة نفس موضوع العلم، ولكنّ موضوع العلم مطلق، وموضوع المسألة محصّص، أي هو حصّة منه. وفي الأمثلة المتقدّمة ذكرنا بأنّ الماء لكي يكون حارّاً لابدّ أن ينضمّ إليه الحرارة، أمّا في الموجود فلكي يكون ممكناً لا يحتاج إلى أن ينضمّ إليه شيء، والإمكان ليس شيئاً وراء الوجود، بل هو الوجود متحصّصاً ومقيّداً، وليس القيد شيئاً وراء المقيّد. وفي كلّ علم حقيقيّ والذي له موضوع واحد، المحمولات دائماً تعرض على الموضوع مباشرةً، بلا احتياج إلى إضافة شيء آخر إلى الموضوع. نعم، تارةً الموضوع يكون عامّاً وأخرى يكون خاصّاً، أي حصّة من موضوع العلم. ومن هنا لا يوجد عندنا موضوع المسألة وموضوع العلم، بل الموضوع قد يكون مطلقاً، وقد يكون بحصّة.

السابع: المبادئ والقواعد في عمليّة الاستدلال

وهو من أهمّ الأمور في هذه الأبحاث، ويرتبط بالمنهج، وبالسؤال التالي:

ما هي تلك القضايا والمبادئ التي نستند إليها في الاستدلال على مثل هذه العلوم التي يكون الموضوع والمحمول فيها أعراضاً ذاتيّة في الموضوع؟ فأيّ سنخ من القضايا هي التي نستند إليها؟

وعندما نريد البحث في المسألة لابدّ من تعيينها في كونها تعدُّ من القسم الأوّل من المسائل التي يكون فيها المحمول عرضاً ذاتيّاً للموضوع، والموضوع سبباً لهذا المحمول، أم أنّها من غير هذا القسم. فعند الاستدلال بأيّ نحوٍ من الأدلّة والقواعد والمبادئ نستدلّ؟

وتوضيح السؤال بالمثال التالي: ذكرنا سابقاً بأنّ القسم الأوّل من المسائل ينتج اليقين، ولهذا في أيّ قضيّة نريد أن نستند إليها لابدّ أن يكون الدليل يقينيّاً، ويجب تشكيل قياس من الشكل الأوّل، مؤلّف من صغرى وكبرى، مثل: «العالم حادث وكلّ حادث يحتاج إلى محدث». فهل يكفي في العلاقة بين قضيّة «العالم حادث» أن تكون نقليّة؟ وما هو الدليل على أنّ العالم حادث؟

فإن قلت هذا ما دلّت عليه الروايات نقول: بأنّ هذا لا يكفي، لأنّك تريد الوصول إلى نتيجة يقينيّة، والدليل النقلي يفيد الاطمئنان لا اليقين، أو يفيد الظنّ. فلا يمكن الاستناد إلى قضيّة نقليّة أو تاريخيّة أو عقلائيّة أو... للوصول إلى نتيجة يقينيّة. وأنواع القضايا التي لابدّ من الاستناد إليها هي ما ذكره السيّد الشهيد في الأسس المنطقيّة، أو ما ذكره علماء المنطق هي: الأوّليّات والمحسوسات والتجربيّات والمتواترات والحدسيّات والفطريّات[1].

---

(١) يقول السيّد محمّد باقر الصدر تحت عنوان الاستدلال البرهاني (اليقين) ما ملخّصه: إنّ المنطق الأرسطي يرى أنّ قضايا المعرفة البشريّة الجديرة بالثقة والواجبة القبول،

وفي القضايا المرتبطة بالقسم الأوّل لابدّ أن تكون القضايا والقواعد والاستدلالات نابعة من هذه الأمور الستّة، أي القضايا اليقينيّة أو التي تنتهي إليها.

وقد توجد عندنا قضايا عقليّة ولكنّها نظريّة، وهي تستند إلى هذه البديهيّات (الأوليّات والمحسوسات...). وذلك من قبيل: (أنّ الشيء هل يتقدّم على نفسه) و(تقدّم المعلول على علّته) فهذه القضايا لا يمكن الاستدلال عليها من الآيات القرآنيّة، لأنّه وإن كان نصّاً قرآنيّاً، ولكن النصّ مفاده ظنّي ظاهريّ، والظاهر يفيد الظنّ لا القطع، ونحن نريد نتيجة يقينيّة.

وإذا كان في المقدّمات ظنيّات، فالنتيجة تكون ظنّية ولا تكون يقينيّة.

وهي إنّما تكون يقينيّة إذا كانت إمّا أوليّة ذاتيّة، أو بديهيّة، أو منتهية إلى البديهيّات، وفي مثل قضيّة إمكانيّة تقدّم العرض على موضوعه، بحيث يوجد العرض ولكنّ الموضوع غير موجود، أو أن ينتفي الجزء ولا ينتفي الكلّ، مع أنّ الكلّ هو مجموع الأجزاء وإذا انتفى جزءٌ منه، فالمركّب عدم عند عدم جزئه وغيرها من القضايا نجد أنّها قضايا نظريّة منتهية إلى البديهيّات.

وفي علم الفقه لدينا الكثير من التساؤلات، وذلك في استدلالات الفقهاء على بعض القضايا، من قبيل: هل يصحّ الاستدلال باستحالة تقدّم المشروط على شرطه في باب الاستحاضة، مع العلم بأنّ هذه الاستحالة وعدمها من القضايا المبحوث عنها في الفلسفة والمنطق، والتي قال فيها الفلاسفة والمناطقة

هي القضايا التي تتّسم بطابع اليقين، ويريد باليقين: تصديق العقل بقضيّة تصديقاً جازماً لا يمكن زواله أو زعزعته، فكلّ قضيّة يتاح لها هذا اللون من التصديق تعتبر قضيّة يقينيّة... ويصنّف المنطق الأرسطي هذه القضايا اليقينيّة الرئيسيّة إلى ستّة أصناف: ١. الأوّليّات ٢. المحسوسات ٣. التجربيّات ٤. المتواترات ٥. الحدسيّات ٦. الفطريّات... انظر: الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص٣٧٥ ـ ٣٧٦.

أنّها مرتبطة بالأمور التكوينيّة، أي بالقسم الأوّل من القضايا أو الثاني أو الثالث، وهذه القواعد غير جارية في علم الفقه، ولا معنى أن نأتي بقاعدة مرتبطة بقضيّة وجوديّة فلسفيّة ونطبّقها في الفقه.

وهكذا في قضيّة بقاء العرض بلا موضوع وإمكانيّة ذلك وعدمه، وقضيّة الترجيح بلا مرجّح؛ حيث استدلّ بها الفقهاء في باب الواجب التخييري.

فالأمر ذاته إذن في علم الأصول.

وعلى كلّ حال لابدّ من تأسيس المبنى والاتّفاق على أنّه هل يصحّ الاستناد في علم الفقه والأصول إلى القواعد العقليّة للإثبات والنفي، أم أنّ القواعد العقليّة مرتبطة بموضوعات أخرى؟

وما لم نحسم الأمر في هذه المسألة، فإنّ التخبّط والعشوائيّة سيكونان الحاكمين في هذه العلوم، فعلم الأصول ـ كما هو واضح ـ يوجد فيه الكثير من الاستدلالات الفلسفيّة والمنطقيّة، ومنها:

الغسل المتأخّر الذي بحث فيه العلماء في كونه شرطاً لصحّة المتقدّم، مع كون الأمر اعتباريّاً من الشارع الذي أراد جعل ذلك.

وفي مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري والتي تدور مدار المسائل الفلسفيّة في صحّة اجتماع الضدّين أو النقيضين أو المثلين.

فنحن إذن نحتاج إلى تحديد المبنى الذي نرتكز عليه في الأصول قبل الدخول في مباحثه، مثل القول بأنّ علم الأصول قضاياه هي من القسم الأوّل، أو الثاني، أو الثالث، وعلى ضوء هذا التحديد نأتي إلى مباحثه ونسلك فيها على وفق المبنى الذي اخترناه.

وهذا ما فعله المحقّق الأصفهاني عندما أخذ القواعد العقليّة وطبّقها في علم الأصول، لأنّه يرى أنّ العِلمين من سنخٍ واحد.

وبالعودة إلى أصل البحث فقد تحصّل لدينا بأنّه في القسم الأوّل من

القضايا التي يكون الموضوع فيها سبباً وعلةً تحليليّة للمحمول. إذا أردنا أن نستدلّ فلا يمكن الاستناد إلّا إلى قواعد يقينيّة بالمعنى الأخصّ، وهي البديهيّات أو ما تنتهي إليه.

يقول السيّد الشهيد الصدر: «والبرهان هو الاستدلال الوحيد الذي يؤدّي إلى اليقين بالقضيّة المستدلّة»[1] وعلى هذا فلا يمكن الاستناد إلى المظنونات وإلى المشهورات، وإلى المسلّمات، وإلى المقبولات، وإلى الوهميّات، وإلى المشبّهات.

ومن المفيد في هذا المجال البيان التفصيلي للمثال المتقدّم حول صحّة الاستدلال باستحالة تقدّم المشروط على الشرط في باب الاستحاضة، كما ذكر ذلك الأصوليّون في مباحثهم حول الشرط المتأخّر، مع كون هذه المسألة من المباحث العقليّة.

وقد ذكروا في محلّه أنّه في القضايا الواقعيّة والتكوينيّة لا يمكن أن يكون المشروط متقدّماً على شرطه، بحيث يستحيل تحقّق وجوده ما قبل تحقّق شرطه.

فمثلاً: لكي يتحقّق الإحراق، نحتاج إلى وجود المقتضي، وإلى وجود الشرط، وإلى ارتفاع المانع. فإذا تحقّق المقتضي، ووجد الشرط، ولم يكن المانع موجوداً، فعند ذلك يتحقّق المشروط بذلك الشرط، وهو الاحتراق في الواقع الخارجي. وبذلك لا يمكن أن يتحقّق الاحتراق، والشرط (وهو التماسّ الواقع بين الشيء والنار) غير حاصل، لأنّ المفروض أنّ الاحتراق متوقّف على الشرط، ومع عدم الشرط لا يتحقّق المشروط بحسب الواقع الخارجي. وهذا بديهيّ في القضايا التكوينيّة.

فهل في القضايا الفقهيّة يتحقّق المشروط ثمّ يأتي الشرط بعده، أم لا؟

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، مصدر سابق: ص٣٧٩.

ومثاله في القضايا الفقهيّة والأصوليّة: ما يُعرف بعنوان (الشرط المتأخّر) حيث بحث العلماء في إمكان وقوعه، وضربوا مثالاً له في باب الاستحاضة، وفي الأغسال الليليّة المعتبرة في صحّة صوم المستحاضة.

فهل يمكن تطبيق القواعد العقليّة في الأبحاث الفقهيّة؟

فإن قلنا بأنّ المسائل الفقهيّة هي كالمسائل العقليّة، فحينئذٍ نطبّق عليها القواعد العقليّة، أمّا إذا قلنا بأنّها مختلفان فلا يصحّ ذلك.

وهكذا الحال في المسائل الأصوليّة، ومنها مسألة حجّية الخبر الواحد، وحجّية الظهور، وحجّية العلم الإجمالي ومنجزيّته بشروطه....

فهل هذه المسائل الأصوليّة هي من قبيل استحالة اجتماع النقيضين والضدّين؟

وبطبيعة الحال فإنّ الجواب واضح بأنّه لا مجال لتطبيق القواعد العقليّة في المباحث والمسائل الأصوليّة، وهذا يعني أنّ مساحة واسعة من الاستدلالات الجارية في علم الأصول ليست في محلّها.

وفي بحث الوضع يجري تطبيق القواعد اللغويّة لا العقليّة، لأنّ العقل لا علاقة له بهذا المبحث. فما نحن بحاجة إليه في دراستنا الحوزويّة في الأبحاث الأصوليّة هو تحديد المنهج، وبيان كون المسائل الأصوليّة هي من قبيل المسائل العقليّة لكي يُستدلّ عليها بالقواعد العقليّة، أم لا؟ فكما نحتاج في المسائل النقليّة إلى الدلائل النقليّة، كذلك في المسائل العقليّة نحتاج إلى القواعد العقليّة.

ولعلّ هذا الخلط لا يحصل في علم الأصول فقط بل هو جارٍ حتّى في المسائل الكلاميّة والعقائديّة. ففي التوحيد لكي يحصل الإيمان بوجود الله تعالى لابدّ أن يحصل اليقين بالمعنى الأخصّ، وأنّه تعالى موجود ويستحيل عدم وجوده، وهذا لا يحصل من خلال الاستدلال بالكتاب والسنّة، لأنّ الآية أو الرواية بعضها ظنّي الدلالة أو ظنّي السند، فهي بذلك تكون من

المظنونات لا من اليقينيّات. وصحيح أنّ آيات القرآن الكريم ليس هناك من مشكلة في سندها لأنّها متواترة، ولكن ليس كلّ آيات الكتاب الكريم مضمونها نصّ قطعيّ، بل هي من الظواهر في الأعمّ الأغلب، والظهور في علم الأصول لا يفيد القطع واليقين، ولو أفاد ذلك، فهو لا يفيد الجزم بثبوت المحمول للموضوع، ولا يفيد استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع.

ففي كلّ قضيّة عقائديّة، نحتاج إلى اليقين بالمعنى الأخصّ، ولا طريق لنا إلى ذلك إلّا القضايا اليقينيّة المستدلّة إمّا بداهةً، أو أنّها تنتهي إلى البداهة.

ولا يعني ذلك الاستغناء عن الاستدلال بالكتاب ولا بالرواية، بل نستند إليهما فيما إذا كانا يتضمّنان استدلالاً عقليّاً. وذلك من قبيل استدلال الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة على أنّه سبحانه وتعالى غير معدود، فإنّه يستدلّ على ذلك بقوله: «**من حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله...**». فالإمام علي عليه السلام بيّن القاعدة في الاستدلال، ولم يترك الأمر لعوامّ الناس حتّى لا يضلّوا بذلك.

والإمامة التي هي من ضروريّات المذهب في معتقدات مدرسة أهل البيت عليهم السلام هي من هذا القبيل. ولابدّ من إقامة الدليل العقلي عليها في بعض مساحاتها، ولا يكفي فيها الآيات والروايات التي تكون مضامينها ظنيّة.

٧. المنهج المتّبع في مسائل علم الأصول ونوعيّة موضوعه

أشرنا فيما تقدّم إلى الأقسام الثلاثة الموجودة في نسبة المحمولات إلى الموضوعات، وقلنا بأنّ القسم الأوّل منها لا طريق في الاستدلال عليه إلّا البرهان العقلي.

وهنا لابدّ من تحديد مسائل علم الأصول، وتحت أيّ قسمٍ من الأقسام الثلاثة تندرج، وذلك من أجل تحديد ومعرفة المنهج المتّبع في تحقيق هذه المسائل.

والجواب أنّ مسائل علم الأصول على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: المسائل العقليّة التي وردت بشكلٍ ما إلى علم الأصول، مثل مسألة الحسن والقبح العقليّين، فهذه من المسائل العقليّة التي تحتاج إلى دليلٍ من العقل، ولا يمكن الاستدلال عليها من الآيات والروايات أو السيرة وما إلى ذلك. ومسألة حجّية القطع وغيرها من المسائل.

النحو الثاني: المسائل النقليّة، وهذه لا طريق لإثباتها إلّا النقل، مثل السيرة العقلائيّة الممضاة من الشارع، وحجّية الخبر الواحد و....

النحو الثالث: المسائل المرتبطة بفقه اللغة الذي يشمل علم الصرف والنحو والبلاغة، وهذه دليلها كلمات وآراء أهل اللغة.

وفي ضوء ذلك تتحدّد الإجابة على جملة من الأسئلة، مثل السؤال عن موضوع علم الأصول، وهل الموضوع واحد أم متعدّد؟ وأنّ المحمولات مختلفة فبعضها من القسم الأوّل، وبعضها من القسم الثاني، وبعضها من القسم الثالث. والمحمولات الموجودة في علم الأصول هل هي ذاتيّة أم غير ذاتيّة؟ وغيرها من الأسئلة.

وقد عرفنا ممّا تقدّم أنّه إذا كانت المحمولات من القسم الأوّل فهي محمولات ذاتيّة، وإذا كانت من القسم الثاني فالمحمولات غير ذاتيّة وهكذا....

وأمّا بالنسبة إلى المنهج المتّبع في تحقيق المسائل الأصوليّة، وكونه عقليّاً، أو نقليّاً، أو لغويّاً. فإنّ البيان المتقدّم للأنحاء الثلاثة لمسائل علم الأصول يفيدنا بأنّ المنهج يكون تابعاً للموضوع. فإذا كان الموضوع أو المسألة عقليّة، فالمنهج عقليّ، وإذا كان نقليّاً فالدليل نقليّ، و....

إذن: الأساس في معرفة علم الأصول لجهة كونه له موضوع واحد أم لا؟

وأنّ الأعراض والمحمولات التي تعرض أو تحمل في المسائل هل هي أعراض ذاتيّة أم لا؟

وأنّ المنهج المتّبع فيه هو منهج واحد أم متعدّد؟

وأنّ تمايز هذا العلم عن باقي المعلوم هل هو في الموضوع؟

وأنّ النتائج المترتّبة عليه هل هي نتائج يقينيّة كلّية ضروريّة دائميّة؟

كلّ ذلك متوقّف على مسألة واحدة وهي معرفة المحمولات في مسائل علم الأصول (سواء كانت خمسين أو مائة أو ألف مسألة) ونسبتها إلى موضوعاتها، ومعرفة كونها من القسم الأوّل، أو الثاني أو الثالث.

وبذلك يثبت كون علم الأصول له موضوع واحد أو متعدّد.

وهذه وظيفة المحقّق في علم الأصول في تعيين موضوعه، لأنّ هذه المحمولات جميعها إنّما تستبطن وتنتزع من بطن هذا الموضوع. ومع عدم معرفة الموضوع لا يمكن حمل المحمول عليه.

وتعيين الموضوع ومعرفته يستتبعه تعيين الأعراض الذاتيّة، وكذلك تمايز العلم، وتحديد المنهج والنتائج التي تنتهي إليها.

والمدخل الطبيعي إلى ذلك كلّه هو معرفة القسم الذي تنتمي إليه محمولات المسائل في علم الأصول.

وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ المسائل في علم الأصول لا تخلو من هذه الأقسام الثلاثة وهي:

القسم الأوّل: أن يكون الموضوع علّة تحليليّة لحمل المحمول عليه.

القسم الثاني: أن يكون الموضوع علّة ولكن مع جملة من القيود، كما في المصالح والمفاسد.

القسم الثالث: أن يكون الموضوع سبباً لحمل هذا المحمول لاعتبارات معيّنة، مثل الفاعل مرفوع.

وفي علم الأصول لدينا العشرات من المسائل مثل: حجّية خبر الثقة، وحجّية الظهور، وحجّية الإطلاق، وحجّية العموم، وحجّية الاستصحاب،

وحجّية البراءة وهكذا....

هذه المسائل الأصوليّة يمكن القول بأنّ من المقطوع بـه عـدم كونهـا مـن القسم الأوّل، وبالتالي فإنّ مسائل علم الأصول ليست من قبيـل المحمـولات في القسم الأوّل.

وهناك شواهد عديدة على ذلك منها:

الشاهد الأوّل: استقراء موضوعات المسائل الأصوليّة

إنّ استقراء مباحث علم الأصول من أوّلها ـ كمبحث الوضع، والصحيح والأعمّ، والمطلق، والمعنى الحـرفي، والعمـوم، ومقدّمـة الواجـب، والترتّـب وغيرها من الأبحاث إلى آخر أبحاث التعارض ـ كلّ هذه المسائل لا يمكن أن تكون من قبيل قولنا (اجتماع النقيضين محال).

نعم، يمكن القول بأنّها ليست من القبيل ذاته، ولكن هناك شبهٌ بينهما.

يقول الشهيد الصدر في «المعالم الجديـدة» تحـت عنـوان: مـصادر الإلهـام للفكر الأصولي، والذي يتحدّث فيه عن المسائل التي دخلت إلى علم الأصول من موارد أخرى: «ونكشف عن العوامل التي كانـت تلهـم الفكـر الأصـولي وتمدّه بالجديد تلو الجديد من النظريّات... علم الكلام، فقد لعـب دوراً مهـمّاً في تموين الفكر الأصـولي وإمـداده، وبخاصّـة في العـصر الأوّل والثـاني، لأنّ الدراسات الكلاميّة كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنيّة العامّة لعلـماء المسلمين حين بدأ علم الأصول يشقّ طريقه إلى الظهور، فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه. ومثال ذلك نظريّة الحسن والقبح العقليّين...»[1].

ويقول بعد ذلك: «الفلسفة، وهي لم تصبح مصدراً لإلهام الفكر الأصولي

---

(١) المعالم الجديدة للأصول، السيّد محمّد باقر الصدر، مصدر سابق: ص٩٠.

في نطاق واسع إلّا في العصر الثالث تقريباً»[١].

وهذا ما أوضحه بعض الأعلام المعاصرين حيث يقول: «وقد ركّزنا في بحوثنا على بعض الشذرات الفكريّة التي تلتقي مع حركة التطوير لعلم الأصول من خلال الاستفادة من العلوم المختلفة قديمها وحديثها كالفلسفة وعلم القانون وعلم النفس وعلم الاجتماع ومن خلال محاولة التجديد على مستوى المنهجيّة وعلى مستوى النظريّات الكبرويّة استمداداً من كلمات الأعلام (قدّس الله أسرارهم) في عدّة حقول»[٢].

الشاهد الثاني: الشاهد الإنّي

يقول السيّد الشهيد الصدر بأنّ الأدلّة المستعملة في تحقيق المسائل الأصوليّة على ثلاثة أنحاء (ويمكن القول بأنّها أكثر ولكن كلامه من باب الإجمال).

وأنّ بعض الأدلّة ـ في نظره ـ عقليّة، وبعضها شرعيّة، وبعضها نقليّة.

فإذا كان الموضوع واحداً، ومحمولات هذا الموضوع أعراض ذاتيّة له، فهل يعقل أن تكون الأدلّة على ثلاثة أقسام؟ أم ينبغي أن تكون على نحوٍ واحد؟

فالأدلّة تكون متعدّدة فيما إذا كان الموضوع متعدّداً، لأنّ كلّ موضوع يستلزم نحواً من الدليل؛ لما ذكرناه سابقاً من وجود سنخيّة بين الموضوع وبين نوع الدليل الذي يُستعمل فيه. فإذا كان الموضوع طبيعيّاً فدليله يكون تجريبيّاً، وإذا كان الموضوع شرعيّاً فدليله من الشارع، وإذا كان رياضيّاً فدليله يكون رياضيّاً... فمثلاً: النتيجة الحاصلة من تقسيم التسعة على الثلاثة، لا يمكن

---

(١) المصدر السابق: ص٩٠.

(٢) الرافد في علم الأصول، السيّد علي السيستاني، بقلم: السيّد منير عدنان القطيفي، منشورات مكتب السيّد السيستاني، قم، ط١، ١٤١٤هـ: ص١٨.

القول بأنّها مستنبطة من الروايات، لأنّها لا علاقة لها بذلك، وهي من المسائل الرياضيّة.

ولو وردت رواية صحيحة السند مخالفة لقانون رياضيّ جزميّ، فإنّه لا يمكن التلاعب بالقانون الرياضي، بل لابدّ من تأويل الرواية.

وإذا كانت العلوم الطبيعيّة والفلكيّة قد بيّنت لنا أنّ القمر شكله كرويّ كالأرض، وفيه تراب، ويمكن الاقتطاع منه وأخذ جزء منه، ثمّ جاء ابن سينا وقال بأنّ كلّ الأدلّة الفلسفيّة تُثبت بانّ كرة القمر لا تتجزّأ، ولا نستطيع اقتطاع شيء منها، فمن الطبيعي هنا أن نرفض كلّ أدلّة وآراء ابن سينا؛ باعتبار أنّ هذه القضيّة تجريبيّة لا علاقة للبحث الفلسفي بها.

فإذن عندما يتعدّد الدليل، ونحو الدليل، والقواعد الاستدلاليّة، يكون ذلك خير شاهدٍ على تعدّد الموضوع.

لذا قال الشهيد الصدر تحت عنوان: المقترح في تقسيم علم الأصول: «والواقع. أنّ المسائل الأصوليّة قد عرفت أنّها تتضمّن البحث عن الأدلّة المشتركة للاستدلال الفقهي، وهي متنوّعة من حيث نوع الدلالة وكونها لفظيّة أو عقليّة أو شرعيّة بتوسّط الكشف عن الواقع المعبّر عنه بالأمارة أو لا بتوسّطه المعبّر عنه بالأصل»[1].

فالسيّد الصدر كان بصدد البحث لإثبات أنّ علم الأصول له موضوعٌ واحد، هو الدليل أو العنصر المشترك في عمليّة الاستدلال الفقهي.

ولكنّ الموضوع إذا كان واحداً فلماذا يكون بعض الأدلّة شرعيّاً، وبعضها لفظيّاً، وبعضها عقليّاً. وهل يُعقل أن يكون الموضوع واحداً والبحث يكون عنه عقليّاً وشرعيّاً ولفظيّاً؟

---

(١) بحوث في علم الأصول، بقلم: السيّد الهاشمي: ج١، ص٥٧.

وهذا ما يكشف لنا عن كون الموضوع متعدّداً في علم الأصول.

وبناءً على كون الموضوع متعدّداً بحسب الشواهد المتقدّمة، تكون الموضوعات تابعة للمسائل المطروحة فيها.

ولعلّ الموضوعات الموجودة فيه تكون خمسة.

وفي الموضوع الأوّل يوجد عشرون مسألة، وفي الموضوع الثاني ثلاثون مسألة، وفي الثالث مائة مسألة. وفي الرابع مائتا مسألة وهكذا... **هذا أوّلاً**.

وثانياً: بالنسبة إلى المحمولات، إذا كانت المسألة المبحوث عنها في علم الأصول مسألة عقليّة، فإنّها تكون من قبيل القسم الأوّل، وأعراضها ذاتيّة.

وإذا كانت المسألة لغويّة، فالمحمول ليس فيها عرضاً ذاتيّاً.

وعلى كلّ حال فإنّها تكون تابعة للموضوع.

وثالثاً: إنّ التمايز بين مجموعات هذه المسائل ـ كما سيأتي ـ ليس بالموضوعات، كما هو الحال في العلوم الحقيقيّة، باعتبار أنّ فيه عدّة موضوعات، ومجموعة من المسائل، بعضها فلسفيّ، وبعضها فقهيّ، وبعضها قانونيّ، وبعضها كلاميّ ومنطقيّ....

والتمايز هو في كونها تؤدّي أو تعطي غرضاً واحداً وهو القدرة على الاستنباط، إمّا للحكم الشرعي، أو للمعارف الدينيّة كما سيأتي.

٨. تمايز علم الأصول عن سائر العلوم

ثبت بما لا يحصل معه الشكّ أنّ مسائل علم الأصول هي عبارة عن مجموعة من المسائل لها مدخليّة في غرضٍ واحد وهو إيجاد ملكة الاستنباط. فلا معنى حينئذٍ للقول بأنّه يوجد عندنا علم اسمه علم الأصول، بل هناك مجموعة من المسائل دوّنت تحت علمٍ واحد؛ للأسباب المتقدّمة. وبهذا يتميّز علم الأصول عن باقي العلوم التي يجمعها موضوعٌ واحد.

وإن قلت: لماذا استُحدث علمٌ خاصّ بعنوان علم الأصول، مع كون مباحثه جملة من المسائل العقليّة والنقليّة واللغويّة التي يمكن بحثها في علومها الخاصّة، بحيث نُرجّع المسائل العقليّة إلى البحوث العقليّة، والنقليّة إلى البحوث النقليّة، واللغويّة إلى البحوث اللغويّة، وبهذا نستغني عن علم الأصول؟

قلت: هناك جملة من المسائل العقليّة التي نحتاج إليها لم يبحثها أهل المعقول في محلّه، ونحن اضطررنا لأن نعنونها ونبحثها لغرضٍ ما، ولو رجعنا إلى القواعد الفلسفيّة سنجد أنّ هذه الأبحاث غير موجودة عندهم. ومن هنا كانت الضرورة لبحثها.

بالإضافة إلى ذلك فإنّها وإن كانت مبحوثة في محلّها، ولكنّ البحث لم يصل إلى الدقّة التي نحتاجها في علم الأصول أو الفقه، فاضطررنا إلى انتزاعها من موضعها وبحثها وتحقيقها كما هو حاصلٌ لدينا، ومن باب الإنصاف نقول: إنّ هناك العشرات من المسائل العقليّة طُرحت في علم الأصول واستوفي فيها البحث بشكلٍ دقيقٍ وعميق بحيث لم يكن الأمر ذاته في موضعها المناسب لها.

والأبحاث الموجودة في العرض الذاتي وغير العرض الذاتي في علم الأصول لا نجدها بالتفصيل في كلمات الفلاسفة من أمثال ابن سينا والملّا صدرا وغيرهما. وهذا يعني بالضرورة عدم القدرة على الاستغناء عن علم الأصول بأيّ شكلٍ من الأشكال، وهذا أيضاً ما جعل علم الأصول من أهمّ العلوم التي يمكن من خلالها إيجاد الملكة القويّة في المعارف الدينيّة.

وبالتالي فإنّ قولنا بأنّه لا موضوع لعلم الأصول، لا يعني عدم وجود الأهمّية له.

ومن الأسباب للحاجة إلى علم الأصول: أنّ العالم الأصولي عندما يبحث في بعض المسائل، فهي وإن كانت قد بُحثت في محلّها، ولكنّه أضاف إليها

أشياء جديدة، مثل مسألة (المعنى الحرفي) فهي وإن لم تكن من إبداعات علماء الأصول، ولكن هناك حيثيّات أخرى في بحث المعنى الحرفي أضافها علماء الأصول إليه، من قبيل هل المعنى الحرفي يمكن أن تجري فيه مقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق؟

ولعلّ هذا البحث من أهمّ البحوث الموجودة في الإطلاق والتقييد. فالمعنى الحرفي له مصاديق متعدّدة، منها: أنّ هيئة الفعل معنى حرفيّ، وهيئات الجمل معنى حرفيّ، وليس المقصود منه (في، من، إلى...)، وهنا بحث علماء الأصول بأنّه كما يمكن إجراء مقدّمات الحكمة في المادّة وإثبات الإطلاق، هل يمكن إجراء ذلك في الهيئة وإثبات الإطلاق؟ وهذا البحث لم نجده في كلمات أهل اللغة، فهم وإن بحثوا المعنى الحرفي، ولكنّهم لم يبحثوه من هذه الحيثيّة.

وهنا تكمن أهمّية وضرورة علم الأصول والنتائج المترتّبة عليه؛ حيث يمكن من خلاله امتلاك القابليّة والقدرة على الاستنباط، والحصول على هذه الملكة.

نعم، إذا ضيّقنا الأمر وقرأنا علم الأصول من الزاوية الفقهيّة فقط، فلن ينفع إلّا في علم الفقه، أمّا إذا تمّت توسعة المسائل الأصوليّة لما هو أبعد من علم الفقه فستصبح المنفعة أوسع وأشمل.

فمثلاً: في مسألة حجّية خبر الواحد، نحن نبحث عن حجّيته في المسائل الفقهيّة، ولكن يمكن توسعة البحث في حجّيته ليشمل علوماً أخرى مثل التاريخ، ويصبح البحث عن حجّيته في المسائل التاريخيّة أيضاً، لأنّ الكثير من المسائل التاريخيّة يمكن إثباتها ونفيها بحجّية خبر الواحد وعدمها.

وفي القضايا العقديّة الثانويّة[1] إذا جاءنا خبر الواحد الثقة الأعلائي وبيّن

---

(١) القضايا العقديّة الثانويّة هي في مقابل القضايا العقديّة الأصليّة، وقد اصطلحنا على

لنا معتقداً من المعتقدات الفرعيّة، وقال أشياءً عن وضع الصراط وحاله يوم القيامة، وعن تطاير الكتب، والميزان... فهل يكون مثل هذا الخبر حجّة في هذه الأمور؟

ولكنّنا في علم الأصول بحثنا في خبر الواحد من جهة إثبات وجوب أو حرمة أو استحباب أو كراهة أمرٍ ما فقط لا غير. وبهذا ضيّقنا زاوية النظر والاستفادة من حجّية خبر الواحد، مع القدرة على توسعة دائرة البحث للاستفادة منه في التاريخ والعقيدة والأخلاق....

ومن الأبحاث المهمّة في علم الفقه مسألة حجّية الظواهر، وفيها يجري

ذلك في تقسيمنا للقضايا العقديّة في مقابل التقسيم المعروف والمشهور لأصول الدين وفروع الدين.

وفي الحقيقة نحن لا نوافق على هذا التقسيم لأنّنا نقسّم المعارف الدينيّة إلى معارف عقديّة ومعارف عمليّة.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ هناك قسماً من المعارف يُطلب الإيمان بها، وقسمٌ من المعارف يُطلب العمل بها. وإلّا فإنّ ما اصطُلح عليه بأصول الدين نجد في مسائله مسائل أصليّة ومسائل فرعيّة.

فمثلاً: عصمة الإمام عليه السلام من أهمّ مسائل الإمامة، ولكنّ البحث في علم الإمام عليه السلام وكونه حصوليّاً أو حضوريّاً ليس من المباحث الأصليّة والأساسيّة بل من المباحث الثانويّة في الإمامة، بدليل أنّك لو أنكرت علم الإمام الحضوري لا تخرج عن المذهب، بخلاف ما لو أنكرت أصل العصمة.

وبهذا تبيّن لنا أنّ المسائل الأصليّة (الأصول) يمكن أن تتضمّن مسائل فرعيّة، ولذا قلنا بأنّ التقسيم الأفضل للمعارف الدينيّة هو تقسيمها إلى مسائل عقديّة (إيمانيّة، قلبيّة، جوانحيّة) وإلى مسائل عمليّة (جوارحيّة) وكلّ واحدة من هذه الأقسام تنقسم إلى أصول وإلى فروع (السيّد الأستاذ).

البحث عن مثل الظاهر القرآني وحجيّته.

ولكن البحث ينطلق فقط في مجال حجّية الظاهر القرآني في أحكام الفقه فقط، ولا شكّ بأنّ حصر المسألة في الأحكام الفقهيّة تضييق للبحث؛ لأنّ الأحكام الواردة في القرآن لا تتجاوز الخمسمائة مسألة، وبذلك نُسقط من البحث الأصولي البحث في ما يُقارب الخمسة آلاف وثمانمائة آية قرآنيّة متضمّنة لمعارف أخرى غير الأحكام الفقهيّة.

والنتيجة هي: أنّ المطلوب البحث في المسائل الأصوليّة بطريقة لا يكون الأمر فيها مقتصراً على الفائدة في عمليّة الاستنباط الفقهي، بل يشمل عمليّة الاستنباط في المجال العقائدي، والتأريخي، وتفسير القرآن....

ومن هذا الباب نحن لا نوافق على ما قاله السيّد الشهيد الصدر قدس سره من أنّ علم الأصول هو منطق علم الفقه الأصغر، لأنّنا نعتقد أنّ علم الأصول إذا فُتحت زاوية النظر فيه وجرى البحث فيه بطريقة مغايرة لواقعه الحالي فسوف يكون ذلك منطلقاً لعملية الاستنباط في الكثير من المعارف الدينيّة.

وحصيلة البحث فيما تقدّم:

أوّلاً: أنّ علم الأصول من الجائز والممكن أن يكون له عشرة موضوعات وعشرة أنحاء من المحمولات، وليست هذه المحمولات عوارض ذاتيّة كما في القسم الأوّل.

وثانياً: أنّ المنهج المتّبع في تحقيق مسائله تابعٌ لنوع الموضوع والمسألة التي يُبحث عنها. فقد يكون المنهج في بعض المسائل عقليّاً، وفي بعضها الآخر نقليّاً أو لغويّاً وغير ذلك.

وثالثاً: أنّ أهمّية علم الأصول هي في كونه ليس فقط منطقاً لعمليّة الاستدلال الفقهي، بل في أنّه لديه الاستعداد والظرفيّة للتوسّع والشموليّة إلى سائر المعارف.

٩. التداخل في مسائل العلوم

تبيّن لنا إلى هنا بأنّ المسائل تتمايز عن بعضها بالغرض المترتّب عليها، وليس بالموضوع، ومن هنا فإنّ المسألة الكلاميّة ـ على سبيل المثال ـ الواحدة قد تدخل في عدّة علوم، فهي في علمٍ قد تحقّق غرضاً، وفي علمٍ آخر وبحيثيّة أخرى تحقّق غرضاً آخر، مع كونها مسألة واحدة.

وحصيلة هذا الكلام أنّه بناءً على أنّ العلوم تتمايز بالأغراض، فإنّه من الممكن أن تتداخل مجموعة من مسائل في عدّة علوم.

فمثلاً في البحث اللغوي يجري البحث عن المعنى الحرفي، وأنّ الكلمة تنقسم إلى معنى اسميّ ومعنى حرفيّ، واللغويّ إنّما يقسّمها إلى هذين القسمين لغرضٍ معيّن، وفي علم الأصول يُبحث أيضاً عن المعنى الحرفي ولكن بحيثيّة أخرى ولغرضٍ آخر. ولا يلزم من ذلك كلّه التكرار؛ لاختلاف الحيثيّات في أغراض العلوم. وإلى هذا أشار السيّد البجنوردي في منتهى الأصول فقال: «والتحقيق أنّ العلوم على قسمين: قسم دوّن لأجل معرفة حالات حقيقة من الحقائق، وما هو مفاد هليّتها الكبرى، وليس الغرض من التدوين إلّا معرفة محمولاتها العرضيّة التي تحمل عليها بالحمل الشائع حملاً حقيقيّاً لا يصحّ سلب ذلك المحمول عن تلك الحقيقة. وبعبارة أخرى: المتصدّون لمعرفة الحقائق لمّا التفتوا إلى أنّ معرفة حالات جميع الحقائق بالنسبة إلى شخصٍ واحد صعبٌ، بل غير ميسور غالباً، فلذلك وضعوا الحقائق أنواعاً وأجناساً، وبحثوا عن حالات كلّ واحدٍ منها على حدة، فصار البحث عن حالات كلّ واحدٍ منها علماً غير سائر العلوم....

وتمايز هذا القسم من العلوم بعضها عن بعضٍ لا يمكن أن يكون إلّا بالموضوعات، ولا يبقى مجالٌ للنزاع في أنّه أهو بها أم بالأغراض.

وقسمٌ آخر عبارة عن مجموع قضايا مختلفة الموضوعات والمحمولات

جُمعت ودوّنت لأجل غرض خاصّ وترتّب غاية مخصوصة عليها، بحيث لولا ذلك الغرض وتلك الغاية لم تدوّن تلك المسائل ولم تُجمع، ولا فائدة في معرفتها وتسميتها باسمٍ مخصوص.

ففي هذا القسم ليس الجامع لهذه المسائل المختلفة إلّا تلك الغاية وترتّب ذلك الغرض عليها. ولا أدري أيّ ملزمٍ ألزمهم بالقول بوجود موضوعٍ واحد جامعٍ لجميع موضوعات المسائل في هذا القسم؟

حتّى أنّ صاحب الكفاية بعدما يئس من تعيين موضوع كلّي متّحد مع موضوعات مسائل علم الأصول، قال بوجود جامع مجهول العنوان، كأنّه نزل وحيٌ سماويّ أو دليل عقليّ ضروريّ على وجود موضوعٍ كلّي جامعٍ لجميع موضوعات المسائل في كلّ علم»[1].

وأشرنا إلى ذلك في بحثنا الأصولي حول حجّية القطع، فقلنا: «تأسيساً على ما تقدّم: نحن نعتقد بأنّ ما يصطلح عليه بعلم الأصول ليس علماً بالمعنى الفنّي للعلم، فلا يتميّز عن باقي العلوم الحقيقيّة بمائزٍ واقعيٍّ ذاتيّ، وإنّما هو مجموعة من القواعد التي يحتاج إليها الفقيه في عمليّة استنباط الحكم الشرعي، وهذه القواعد تنتمي في جذورها إلى علوم مختلفة كالفلسفة والكلام واللغة وغيرها، لذا ذكر جملة من الأعلام آثار فروع المعرفة الإنسانيّة على البحث الأصولي»[2].

وبهذا يتبيّن منهجنا في البحث الأصولي وحقيقته؛ لما تقدّم أنّه عند الدخول في أيّ مسألة أصوليّة لابدّ من تعيين حقيقة الموضوع، وهل هو

---

(١) منتهى الأصول، السيد البجنوردي: مصدر سابق: ج١، ص٦.

(٢) القطع، دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقرير لأبحاث العلّامة السيّد كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجيّاشي، منشورات فراقد، قم، ط١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م: ص٩٧ ـ ٩٨.

شرعيّ أم عقليّ أم كلاميّ أم لغويّ أم غير ذلك؟ وبعد ذلك نأتي إلى الأدلّة والاستدلالات المرتبطة بتلك المسألة الأصوليّة.

١٠. اختصاص قاعدة (لكلّ علمٍ موضوع) بالعلوم البرهانيّة

بناءً على ما تقدّم ولاسيّما في بيان وتحديد ضابطة العرض الذاتي، يتّضح أنّ هذه القواعد التي أسّسها الحكماء، وتبعهم على ذلك بعض ـ بل أغلب ـ الأصوليّين، كقاعدة «إنّ لكلّ علمٍ موضوعاً» وقاعدة «إنّ موضوع العلم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة» ونحوهما، إنّما تختصّ بالعلوم الحقيقيّة لا الأعمّ منها ومن الاعتباريّة؛ وذلك لأنّ الموضوع في العلوم الاعتباريّة ليس منشأً وعلّة لشيءٍ، حتّى يكون البحث عن المحمولات فيها بحثاً عن العوارض الذاتيّة لموضوع ذلك العلم.

وهذا ما صرَّح به أساطين الحكمة والمحقّقون من علماء الأصول؛ قال العراقي في (نهاية الأفكار): «وحينئذٍ فأين الموضوع الوحداني في هذه العلوم ـ الفقه والأصول والنحو ـ يمتاز به بعضها عن البعض الآخر، كي يبقى مجال للقول بكون مَيْز العلوم بقولٍ مطلق بتمايز موضوعاتها، خصوصاً بعدما يرى من تعريفهم إيّاه بأنّه ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتيّة، فإنّه في ما ذكرنا من العلوم لا يتصوّر موضوع وحدانيّ فيها، حتّى يكون البحث عن عوارضه الذاتيّة، لأنّه إذا نظرنا إلى موضوعات مسائلها المعروضة للعوارض المبحوث عنها في العلم، نرى بأنّها لا تكون إلّا عبارة عن المتكثّرات بلا جامع ذاتيّ بينها. وأمّا الجامع العرضي فهو وإن كان متصوّراً فيها، ولكنّه لا يكون مثل هذا الجامع العرضي الانتزاعي معروضاً لعارض، حتّى يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية»[1].

---

(١) نهاية الأفكار، مصدر سابق: ج١، ص١٠.

وقال الشهيد الصدر: «إن نظر الحكماء في مثل هذه الكلمات والتحديدات إلى ما يصطلحون عليه بالعلم البرهاني، وهو منحصر عندهم في الحكمة المتعالية والحكمة الطبيعيّة والحكمة التعليميّة (الرياضيّات) وأمّا سائر العلوم فهي من الفنون والصناعات؛ إذ العلم البرهاني لديهم هو اليقين بثبوت المحمول للموضوع الحاصل على أساس الضرورة واستحالة الانفكاك لا الصدفة، وذلك لا يكون إلّا فيما إذا كان المحمول ضروريّ الثبوت لموضوعه، أي عارضاً عليه بلا واسطة أو بواسطة أمرٍ يكون ثبوته له ضروريّاً، ليكون ثبوت المحمول ضروريّاً في النهاية، وهذا ينحصر عندهم في المسائل الفلسفيّة كما أشرنا.

وفي هذا الضوء يعرف وجه قولهم بأنّ مسائل العلم تبحث عن العوارض الذاتيّة لموضوعه لا غير، إذ لو لم تكن العوارض المحمولة على موضوع العلم ذاتيّةً، بمعنى أنّها ناشئة منه بالذات أو بواسطة أمرٍ ذاتيّ، لم يكن التصديق بثبوتها علماً بحسب اصطلاحهم، فما لا يكون مورداً للميزان المذكور كعلم الفقه والأصول ونحوهما، خارج عن هذه القاعدة موضوعاً»[1].

وقال الطباطبائي في حواشيه على الأسفار: «وقد تبيّن بما مرّ أمور:

أحدها: حدّ العلم، وهو مجموع قضايا يبحث فيها عن أحوال موضوع واحد، وهو المأخوذ في حدود موضوعات مسائله ومحمولاتها.

ثانيها: أنّ العلم لابدّ فيه من موضوع، وهو الموضوع في جميع قضاياه.

ثالثها: أنّ موضوع العلم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة.

رابعها: أنّ العرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته.

خامسها: أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات.

فهذه جملة أحكام المحمولات الذاتيّة، والتأمّل الوافي فيها يرشدك إلى أنّ

---

(١) مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٥٠.

ذلك كلّه إنّما يجري في العلوم البرهانيّة من حيث جريان البرهان فيها، وأمّا العلوم الاعتباريّة التي موضوعاتها أمورٌ اعتباريّة غير حقيقيّة فلا دليل على جريان شيء من هذه الأحكام فيها أصلاً»[1].

وقال أيضاً في حاشيته على الكفاية: «وقد عرفت أنّ المنشأ لجميع هذه النتائج فرض القضيّة يقينيّة يصحّ إقامة البرهان عليها، وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ القضايا التي ليست ذاتيّة المحمول للموضوع فهي غير يقينيّة، ولا يقوم عليها البرهان. فما يقوم عليها البرهان من الأقيسة المنتجة لها، ليس من البرهان في شيء....

ثمّ إنّ القضايا الاعتباريّة (التي محمولاتها اعتباريّة غير حقيقيّة) لمّا كانت محمولاتها مرفوعة عن الخارج، لا مطابق لها فيه في نفسها إلّا بحسب الاعتبار، أي أنّ وجودها في ظرف الاعتبار دون الخارج عنه، سواء كانت موضوعاتها أموراً حقيقيّة عينيّة بحسب الظاهر أو اعتباريّة، فهي ليست ذاتيّة لموضوعاتها، بحيث لو وضع الموضوع وقطع النظر عن كلّ ما عداه من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه في محلّه، إذ لا محمول في نفس الأمر، فلا نسبة، فالمحمول في القضايا الاعتباريّة غير ذاتيّ لموضوعه بالضرورة، فلا برهان عليها.

ومن هنا يظهر: أن لا ضرورة تقضي بوجودٍ جامعٍ بين موضوعات المسائل، نعم ربّما أذعن العقلاء ببعض الأمور الاعتباريّة المتّحدة في الغرض بالنظر إلى وحدة الغرض والغاية، وعدّها من آثار ذي الغاية، بوجودٍ جامعٍ واحد بينها يجمعها جميعاً بحسب الموضوع، غير أنّه ليس من الضروري، كون نسبة هذا الجامع ـ مع كونه جامعاً ـ إلى أفراده، كون نسبة الكلّيات الحقيقيّة إلى أفرادها الحقيقيّة.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١، ص٣١.

والحاصل أنّ التمايز في العلوم الاعتباريّة بالأغراض دون الموضوعات، ومحمولات المسائل لا يجب فيها كونها ذاتيّة، بل الواجب صحّة الحمل مع الدخل في الغرض المطلوب»[١].

ومن هذا كلّه يظهر أنّ ما ذكره بعض الأعلام من الاستناد إلى قاعدة (الواحد لا يصدر إلّا من واحد) التي هي متفرّعة على قاعدة (الواحد لا يصدر منه إلّا واحد) المشهورة، لإثبات وحدة موضوع علم الأصول، غير سليم أيضاً؛ لأنّ قاعدة الواحد وما يتفرّع عليها هي من القواعد التي لا تجري إلّا في الواحد الحقيقي البسيط من كلّ جهةٍ، كما صرّح به المحقّقون من العرفاء والحكماء.

قال الآشتياني في «أساس التوحيد»: «إنّ أعاظم الفلاسفة المتألّهين (قدّست أسرارهم جميعاً) يرون أنّ مجرى هذه القاعدة الشريفة إنّما هو في الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة الذاتيّة الأزليّة والبسيط المطلق من جميع الجهات والحيثيّات، ولا تجري في غير هذه الموارد»[٢].

وقال الشيرازي في (الأسفار): «فاعلم أنّ المركوز في مدارك المتأخّرين من أهل البحث أنّ الحجة في تعدّد القوى عند الحكماء ـ كالشيخ وغيره ـ أنّ القوى بسائط، والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلّا فعل واحد، فإذن القوّة الواحدة لا يجوز أن تكون مبدأ لأكثر من فعلٍ واحد...».

ثمّ بعد أن ذكر هذا الكلام نقلاً عن المتأخّرين قال: «وهذا ليس كما زعموه، إذ تلك الحجّة غير جارية إلّا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كلّ الوجوه، وليست القوى كذلك؛ لتضاعف الجهات الإمكانيّة فيها»[٣].

---

(١) حاشية الكفاية، السيّد محمّد حسين الطباطبائي: ج١، ص١٠، بتصرّف.

(٢) أساس التوحيد في قاعدة الواحد ووحدة الوجود، آقا ميرزا مهدي آشتياني: ص٤٢، بالفارسية.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٨، ص٦٠.

وأشار إليه في حاشيته على إلهيّات الشفاء حيث قال: «ولم يعلموا أنّ قولهم: (الواحد لا يصدر منه إلّا واحد) مختصّ بالواحد من جميع الجهات».

وقال اللاهيجي في «الشوارق»: «إنّ الفاعل المستقلّ إذا كان واحداً من جميع الجهات، بحيث لا يكون فيه كثرة الأجزاء، ولا كثرة الوجود والماهيّة، ولا متّصفاً بصفة حقيقيّة زائدة في الخارج، أو اعتباريّة زائدة في العقل، ولا يتوقّف فعله على شرطٍ دالّ وقابل، فلا يمكن أن يصدر عنه في مرتبة واحدة إلّا معلول واحد، على ما ذهب إليه الحكماء»[1].

وهو مختار ابن سينا في بعض مصنّفاته، واختاره نصير الدين الطوسي في شرحه على الإشارات.

١١. المائز بين علم الأصول وعلم الفقه

لم يكن علم الأصول علماً مستقلّاً عن الفقه في البداية ـ كما أشرنا في فقرة تاريخ علم الأصول ـ بل من خلال نموّ علم الفقه واتّساع أفق التفكير الفقهي، أخذت الخيوط العامّة والعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط تبدو وتتكشّف، وأخذ الممارسون للعمل الفقهي يلاحظون اشتراك عمليّات الاستنباط في عناصر عامّة لا يمكن استخراج الحكم الشرعي بدونها، وكان ذلك إيذاناً بمولد علم الأصول، واتّجاه الذهنيّة الفقهيّة اتّجاهاً أصوليّاً، فانفصل علم الأصول عن علم الفقه في البحث والتصنيف، وأخذ يتّسع ويثرى تدريجيّاً من خلال نموّ الفكر الأصولي من ناحية، وتبعاً لتوسّع البحث الفقهي من ناحية أخرى؛ لأنّ اتّساع نطاق التطبيق الفقهي كان يلفت أنظار الممارسين إلى مشاكل جديدة، فتوضّح للمشاكل حلولها المناسبة، وتتّخذ

---

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، الشيخ عبد الرزّاق اللاهيجي، الطبعة الحجريّة: ج١، ص٢٠٦.

الحلول صورة العناصر المشتركة في علم الأصول.

وكلّما بعد الفقيه عن عصر النصّ، تحدّدت جوانب الغموض في فهم الحكم من مداركه الشرعيّة، وتنوّعت الفجوات في عمليّة الاستنباط نتيجة للبعد الزمني، فيحسّ أكثر بالحاجة إلى تحديد قواعد عامّة يعالج بها جوانب الغموض، ويملأ بها تلك الفجوات، وبهذا كانت الحاجة إلى علم الأصول تاريخيّة، بمعنى تشتدّ وتتأكّد كلّما ابتعد الفقيه تاريخياً عن عصر النصّ، وتراكمت الشكوك على عمليّة الاستنباط التي يمارسها.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفسّر الفارق الزمني بين ازدهار علم الأصول في نطاق التفكير الفقهي السنّي وازدهاره في نطاق التفكير الفقهي الإمامي؛ فإنّ التاريخ يشير إلى أنّ علم الأصول ترعرع وازدهر نسبيّاً في نطاق الفقه السنّي قبل ترعرعه وازدهاره في نطاق الفقه الإمامي ـ كما تبيّن سابقاً ـ وذلك لأنّ المذهب السنّي كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبي صلى الله عليه وآله. فحين اجتاز الفكر السنّي القرن الثاني، كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة زمنيّة كبيرة، تخلق بطبيعتها الثغرات والفجوات، وأمّا الإماميّة فقد كانوا وقتئذٍ يعيشون عصر النصّ الشرعي، لأنّ الإمام المعصوم امتدادٌ لوجود النبي صلى الله عليه وآله فكانت المشاكل التي يعانيها فقهاء الإماميّة في الاستنباط أقلّ بكثيرٍ إلى الدرجة التي لا تفسح المجال للإحساس بالحاجة الشديدة إلى وضع علم الأصول.

ولهذا نجد الإماميّة بمجرّد أن انتهى عصر النصّ بالنسبة إليهم ببدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجهٍ خاصّ، تفتّحت ذهنيّتهم الأصوليّة وأقبلوا على درس العناصر المشتركة. وهذا لا يعني طبعاً أنّ بذور التفكير الأصولي لم توجد لدى فقهاء أصحاب الأئمّة عليهم السلام، بل قد وجدت هذه البذور منذ أيّام الصادقين عليهما السلام على المستوى المناسب لتلك المرحلة. ومن الشواهد التأريخيّة

على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط وجّهها عدد من الرواة إلى الإمام الصادق عليه السلام وغيره من الأئمّة عليهم السلام وتلقّوا جواباً منهم[1].

وبهذا يتضح أنّ نكتة إفراد علم الأصول عن مباحث الفقه، ليس لأجل مائز ذاتيّ بينهما، كالمائز مثلاً بين عمل المهندس والطبيب، وإنّما عمليّة استنباط الحكم الإلهي التي يمارسها الفقيه في علم الفقه، لها موجّهات خاصّة مادّية، وموجّهات عامّة صوريّة غير مقيّدة بمادّة معيّنة، وهذا القسم الثاني من الموجّهات لم ير لها مكان معيّن في الفقه، وليس لها مناسبة مع هذه المادّة، أو تلك بالخصوص، لذا أفرد لها باب مستقلّ، ولوحظ في هذا الإفراد نكتة الاقتصار على ذكر الموجّهات العامّة والعناصر المشتركة المأخوذة من الشارع والتي هي شأن من شؤونه، لأنّ الأصول علمٌ شرعيّ، ولم يتوسّع ليشمل كلّ ما له دخل في توجيه علميّة الاستنباط. وهذا ما تقتضيه طبيعة المنطق الخاصّ بعلمٍ معيّن؛ فإنّه يذكر فيه ما يكون موجّهاً بمقدار ذلك العلم لا ما هو أوسع من ذلك، وإلّا للزم البحث عن كثيرٍ من العلوم تحت هذا العنوان لارتباطها بنحوٍ من الأنحاء بعمليّة الاستدلال على الحكم الشرعي.

١٢. علم الأصول منطق الفقه

إنّ العلوم البشريّة على اختلافها وتعدّد مجالاتها وموضوعاتها، تشترك كلّها في أنّ العالِم ـ في أيّ علم ـ يمارس عمليّة تفكير في تلك المادّة التي هي موضوع ذلك العلم. فعالِم الفلكيّات ـ مثلاً ـ يمارس عمليّة التفكير في الفلك وحركاته وسكونه، وكذلك عالِم العلوم الطبيعيّة فإنّه يمارس عمليّة التفكير في الجسم وعوارضه ولواحقه من الحركة والسكون، واللغوي أيضاً يمارس

---

(١) دروس في علم الأصول، (الحلقة الأولى)، مصدر سابق: ص٤٩.

عمليّة التفكير في اللغة وشؤونها وهكذا.

وهذه العمليّات التفكيريّة تختلف من علمٍ إلى آخر من حيث المادّة، لأنّ المادّة في الطبيعيّات هي غير المادّة في اللغة، لكن توجد جهات صوريّة متّحدة بين هذه العمليّات جميعاً وإن اختلفت موادّها. فمثلاً: صورة الشكل الأوّل من القياس الأرسطي نجدها عند العالم الطبيعي ونجدها عند الفيلسوف.

فالأوّل يقول: «الحديدُ معدن، وكلّ معدنٍ يتمدّد بالحرارة، فالحديد يتمدّد بالحرارة». هذا هو الشكل الأوّل من القياس، لكن المادّة أُخذت من عالم الطبيعيّة.

والثاني يقول: «العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث». نفس الشكل الأوّل موجود هنا أيضاً، إلّا أنّ المادّة أُخذت من علمٍ آخر موضوعه «الموجود من حيث كونه موجوداً»[1].

إذن هناك اتّحاد في الصورة مع الاختلاف في المادّة، أي: أنّ هناك نكتة واحدة مشتركة بين صورة هذه العمليّة وصورة تلك العمليّة، أي أنّ هناك قوّة موجّهة واحدة وعنصراً مشتركاً يوجّه هذه العمليّة وتلك، وهو قانون إنتاج الشكل الأوّل من الأشكال الأربعة في القياس الأرسطي.

ومن هنا أسّس علم المنطق العامّ لأجل أن يدرس عمليّة التفكير المشتركة بين جميع هذه العلوم مع إسقاط جميع الموادّ، أي: يدرسها من ناحية الصورة والهيئة فقط؛ بمعنى أنّ علم المنطق يدرس عمليّة التفكير في الأمور والأسباب المؤثّرة والموجّهة لعملية التفكير، بقطع النظر عن هذه المادّة أو تلك، لأنّ الأسباب التي تكون موجّهة لعمليّة التفكير المخصوص بمادّة معيّنة يبحثها

---

(١) أنظر شرح الحلقة الثالثة للسيّد الشهيد، تقريراً لدروس العلّامة السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، قم، ط٢، ١٤٣٢هـ: ج١، ص١٢٩؛ القطع للعلّامة الحيدري: ص٦٣.

عالم تلك المادّة، ولا يبحثها المنطقي بما هو منطقيّ. هـذا هـو المنطـق البـشري العامّ ومنطق كلّ العلوم.

وهناك منطقٌ آخر يختصّ ببعض العلوم زائداً على ذلك المنطق العامّ. فكما أنّ عمليّة التفكير المطلقة لها موجّهات عامّة يبحث عنها في علم المنطق العامّ، كذلك عمليّة التفكير في مادّة معيّنة يوجد لها موجّهات عامّة بقطع النظر عن خصوصيّات تلك المادّة، وإن كان أصل تلك المادّة محفوظاً. ففي علم التاريخ مثلاً ـ وهو علم اكتشاف ما وقع في العالم في الزمان الماضي ـ يمارس المؤرّخ عمليّة التفكير حينما يريد معرفة متى سقطت الدولة العباسيّة مثلاً؟ ومتى جاء المغول إلى بغداد؟ وماذا صنعوا حينذاك؟ وما هي أسباب مجيئهم؟ وما هي النتائج التي ترتّبت على استيلائهم على بلد الإسلام؟ هذه هي الأمور التي يريد المؤرّخ أن يقف عليها، وهكذا في غيرها من الحوادث التاريخية كسقوط دولة بني أميّة، وما أشبه.

هذه العمليّة التفكيريّة عند المؤرّخ ـ بلحاظ المادّة التاريخية ـ لها موجّهـات عامّة بقطع النظر عـن دولـة بنـي العبّـاس أو بنـي أميّـة بالخـصوص، وهـذه الموجّهات صالحة بطبيعتها لأن تكون موجّهاً لعمليّة التفكير في كلّ مسألةٍ من المسائل التاريخية. ومن المعلوم أنّ هذه الموجّهات العامّة لا تُبحـث في الفـصل الأوّل الذي عقد لبيان انقراض دولة العبّاسيّين أو الفصل السابع الذي عقـد لبيان احتلال بغداد مثلاً، بل يبحث عنها بنحـوٍ مـستقلّ سـواء سُـمّي باسـمٍ خاصّ أو لم يسمّ، هي في الواقع تعبّر عـن منطـق علـم التـأريخ الـذي كانـت مقدّمة ابن خلدون محاولة لاكتشافه.

إذن فالمؤرّخ في منطق علم التأريخ لا يبحث عن المغول ومـاذا صـنعوا في بغداد؟ وهل كان المحقّق الطوسي على علاقـة مـع المغـول؟ بـل يبحـث عـن المراحل التي تمرّ بها عمليّة التفكير عند المؤرِّخ؛ للتعرّف من خلالها على حقيقة

من الحقائق التاريخية.

وبهذا اتّضح لنا أنّ هناك منطقاً خاصّاً لبعض العلوم وراء المنطق العامّ، وعلم الأصول بحسب الحقيقة هو منطق علم الفقه، وذلك لأنّ الفقيه في الفقه ـ شأنه شأن أيّ عالم آخر ـ يمارس عمليّة التفكير، وهذه العمليّة عبارة عن تحديد الوظيفة والموقف العملي تجاه الشريعة.

ولكي تتّضح أبعاد هذه العمليّة التفكيريّة للوصول إلى الموقف الشرعي، نحاول الاستعانة ببعض النماذج البدائيّة من هذه العمليّة في صيغ مختصرة، لنصل عن طريق دراسة هذه النماذج والمقارنة بينها إلى فهم دور الموجّهات العامّة، وبتعبيرٍ آخر: العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط الفقهي.

(افرضوا أنّ فقيهاً واجه هذه الأمثلة:

- هل يحرم على الصائم أن يرتمس في الماء؟
- هل يجب على الشخص إذا ورث مالاً من أبيه أن يؤدّي خمسه؟
- هل تبطل الصلاة بالقهقهة في أثنائها؟

فإذا أراد الفقيه أن يُجيب على هذه الأسئلة فإنّه:

- سوف يُجيب على السؤال الأوّل مثلاً بالإيجاب وأنّه يحرم الارتماس على الصائم، ويستنبط ذلك بالطريقة التالية:

قد دلّت رواية يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السلام على حرمة الارتماس على الصائم، فقد جاء فيها أنّه قال: «**لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم**»[1]. والجملة بهذا التركيب تدلّ ـ في العرف العامّ ـ على الحرمة، وراوي

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، كتاب الحجّ، الباب (٥٨)، باب تحريم الارتماس على المحرم، الحديث (٤)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم: ج١٢، ص٥٠٩.

النصّ يعقوب بن شعيب ثقة، والثقة وإن كان قد يخطئ أو يشذّ أحياناً، ولكنّ الشارع أمرنا بعدم اتّهام الثقة بالخطأ أو الكذب، واعتبره حجّة، والنتيجة هي أنّ الارتماس حرام.

• ويجيب الفقيه على السؤال الثاني بالنفي؛ لأنّ رواية علي بن مهزيار جاءت في مقام تحديد الأموال التي يجب فيها الخمس، وورد فيها أنّ: «**الخمس ثابت في الميراث الذي لا يحتسب من غير أبٍ ولا ابن**»[١]، والعرف العامّ يفهم من هذه الجملة أنّ الشارع لم يجعل خمساً في الميراث الذي ينتقل من الأب إلى ابنه، والراوي ثقة، وخبر الثقة حجّة، والنتيجة هي أنّ الخمس في تركة الأب غير واجب.

• ويجيب الفقيه على السؤال الثالث بالإيجاب؛ بدليل رواية زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة**»[٢]، والعرف العامّ يفهم من النقض أنّ الصلاة تبطل بها، وزرارة ثقة، وخبر الثقة حجّة، فالصلاة مع القهقهة باطلة إذن)[٣].

وهذا معناه أنّ الموجّهات والعناصر التي تدخل في عمليّة الاستنباط التي يمارسها الفقيه في الفقه على قسمين:

القسم الأوّل: ما يكون موجّهاً للعمليّة في مادّة مخصوصة، بحيث لو أُبدلت هذه المادّة بمادّة أخرى، لم يكن الأمر موجّهاً. فمثلاً: الرواية الواردة في حرمة الارتماس توجّه عمليّة الاستنباط في هذه المادّة فحسب، ولا تدخل كعنصر موجّه في عمليّة استنباط حكم القهقهة في الصلاة، وهذا ما يصطلح

---

(١) المصدر السابق: ج٩، ص٥٠٢، الباب الثامن من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.
(٢) المصدر نفسه: ج٧، ص٢٥٠، الباب السابع من أبواب قواطع الصلاة، الحديث (١).
(٣) دروس في علم الأصول، مصدر سابق (الحلقة الأولى): ص١٤١.

عليه أستاذنا الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ بالعنصر المختصّ الذي يكون دليلاً خاصّاً في استنتاج حكم فقهيّ معيّن، ولا يمكن أن يستند إليه كعنصر مشترك يستدلّ به في أبواب فقهيّة متعدّدة.

القسم الثاني: ما يكون موجّهاً عامّاً في مختلف عمليّات الاستدلال الفقهي، بقطع النظر عن المادّة، من قبيل حجّية خبر الثقة، فإنّها قابلة لتوجيه عمليّات الاستنباط الثلاث وغيرها، وهذا معنى أنّ حجّية خبر الثقة موجّه صوريّ لا مادّي، فهو يشابه علم المنطق من هذه الناحية، غير أنّه يبحث عن نوعٍ خاصّ من عمليّة التفكير، أي: عن عمليّة التفكير الفقهي في استنباط الأحكام، ويدرس العناصر المشتركة العامّة التي يجب أن تستوعبها عمليّة الاستنباط وتتكيّف وفقاً لها، لكي يكون الاستنباط سليماً والفقيه موفّقاً في استنتاجه.

وعلى هذا أطلق أُستاذنا الشهيد على علم الأصول اسم «منطق علم الفقه» لأنّه يلعب بالنسبة إلى علم الفقه دوراً إيجابيّاً مماثلاً للدور الإيجابي الذي يؤدّيه علم المنطق للفكر البشري بصورة عامّة. فهو على هذا الأساس «منطق علم الفقه» أو «منطق عمليّة الاستنباط» بتعبيرٍ آخر.

والحاصل أنّ المقدّمات التي يستعملها الفقيه في عمليّة الاستدلال الفقهي هي:

• قواعد مشتركة بين جميع عمليّات الاستدلال في مختلف العلوم، وهي مسائل علم المنطق العامّ، وهي التي يمكن أن يُصطلح عليها بأنّها مأخوذة «لا بشرط من حيث المادّة».

• قواعد مشتركة بين جميع الاستدلالات الفقهيّة أو أغلبها خاصّة، وهي مسائل علم الأصول، ويمكن أن نصطلح عليها بأنّها «لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة» وإن كانت هي «بشرط شيء» بالنسبة إلى مسائل علم المنطق.

• الموادّ الفقهيّة التي يُراد استنباط أحكامها الخاصّة، ويمكن الاصطلاح عليها بأنّها «بشرط شيء» من حيث المادّة الفقهيّة. ومعنى ذلك أنّ المقدّمات التي يبحثها الفقيه في علم الأصول، تقع في رتبة متوسّطة بين أبحاث علم المنطق العامّ وبين مسائل علم الفقه، فلا المقدّمات التي أُخذت «بشرط شيء» من حيث المادّة الفقهيّة داخلة في علم الأصول، لأنّها أخصّ من «منطق علم الفقه» ولا المقدّمات التي أُخذت «لا بشرط من حيث المادّة» لأنّها لا تختصّ بعمليّة الاستدلال الفقهي وإنّما هي أعمّ من ذلك[1].

(١) انظر: القطع، دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، مصدر سابق: ص٦٣ وما بعدها.

خاتمة

أوّلاً: حول المنهج المتّبع في تفسير آيات الكتاب

عطفاً على البحث المتقدّم حول المنهج المتّبع في تحقيق مسائل علم الأصول، كان لابدّ من الإشارة إلى مسألة مهمّة ومشكلة كبيرة تواجهنا في المنهج الموجود لدى معظم المفسّرين لآيات الكتاب الكريم.

وإذا كان بالإمكان أن نغضّ الطرف عن هذه القضيّة في علم الأصول، إلّا أنّ ذلك في التفسير أمرٌ خطير.

وعندما ندخل إلى عمق البحث في القرآن الكريم نجده لا يتناول حقلاً معرفيّاً واحداً، بل يتكلّم عن عشرات الحقول المعرفيّة، مثل التوحيد، النبوّة، الإمامة، المعاد... وهذه تحدّث عنها القرآن الكريم بالإضافة إلى غيرها من المعارف الدينيّة من أوسع أبوابها، وتكلّم أيضاً عن الاجتماعيّات والطبيعيّات والفلكيّات....

والسؤال: هو أنّه كيف نفسّر آيات الكتاب؟ ووفق أيّ منهج؟

والحال أنّه لابدّ من النظر في الآية وفي الموضوع أو الحقيقة التي تتناولها، فإذا كان الموضوع يرتبط بعلم الفلك والسماوات والنجوم، نذهب إلى علم الفلك وليس إلى أعماق البحار.

وإذا كان الموضوع يرتبط بعلم الآخرة، مثل الصراط المستقيم أو النار وخصوصيّاتها، فلا يمكن الاعتماد في التفسير على الفلسفة؛ لأنّها لا تستطيع إدراك هذه المسائل، وليس هذا من وظيفتها.

وإذا كان الموضوع حول الصلاة وعدد ركعاتها، فلا يمكن للعقل أن

يجيب عن التساؤل حول السبب في كون ركعاتها اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً.

فالعقل له مساحة معيّنة يستطيع أن يتكلّم فيها، وما زاد على ذلك فالعقل نفسه يقول: بأنّه لا رأي لي فيها.

والمفسّر عندما يخوض في علم التفسير لابدّ له من معرفة مناهج الاستدلال، وسنخ الموضوعات، وإلّا فإنّه سوف يستدلّ في الموارد النقليّة بالعقل، وفي الموارد العقليّة بالنقليّات، وفي الطبيعيّات بالرياضيّات، وفي الرياضيّات بالتجريبيّات. وعند ذلك تحدث الفوضى الحاصلة والموجودة في بعض كتب التفسير.

ومن هنا نعتقد أنّه لا يوجد أيّ مفسّر يستطيع أن يفسّر القرآن، إلّا من نزل القرآن على قلبه، وهو خارج عن بحثنا تخصّصاً.

ولذا نجد في تعابير أهل البيت عليهم السلام أنّه: «ما جَمع القرآن كلّه إلّا نحن» ومفاد هذا الكلام ليس ما تصوّره البعض من أنّ القرآن ناقص، بل المراد أنّ القرآن وجميع معارفه، وكلّ حقوله المعرفيّة هي بيد الأئمّة المعصومين عليهم السلام.

ولذا نرى أنّه ما من كتابٍ في التفسير إلّا ويغلب عليه طابعٌ معيّن، فإذا كان المفسّر حكيماً فيلسوفاً نجد أنّ تفسيره يأخذ الطابع الفلسفي، وإذا كان المفسّر فقيهاً فإنّه عند تفسير آيات العقيدة يتحدّث عنها بشكلٍ موجز، بينما يُسهب ويفصّل في آيات الأحكام، وهكذا إذا كان لغويّاً كالزمخشري المعتزلي الذي يتوسّع في بيان النكات اللغويّة والصرفيّة والبلاغيّة، ومن هنا يعبّرون عن تفسيرٍ معيّن بأنّه تفسيرٌ لغويّ، وتفسير آخر بأنّه تفسير فلسفيّ، أو تاريخيّ، أو فقهيّ.

وهذا من دون شكّ تعبير خاطئ، لأنّ الصحيح هو القول بأنّه تفسير يغلب عليه الطابع الفلسفي، أو البلاغي أو...، لأنّ الكلّ يريد أن يفسّر القرآن، والفيلسوف لا يريد القول بأنّ الفلسفة تقول كذا وكذا، ولا المؤرّخ

ولا الفقيه يريد هذا النحو من القول.

فالمفسّرون ينبغي أن يعيّنوا أوّلاً موضوع الآية المباركة. وهكذا الحال بالنسبة إلى الأصوليّين ـ كما ذكرنا ـ لابدّ أن يعيّنوا أوّلاً موضوع المسألة الأصوليّة.

ثانياً: حول السنخيّة بين موضوعات المسائل وأدلّتها

في ضوء الأبحاث المتقدّمة تبيّن لنا أنّه لابدّ من تحقّق السنخيّة بين الدليل، وبين المسألة التي يراد إقامة الدليل عليها.

فإذا كانت المسألة من القسم الأوّل، فلابدّ أن يكون الدليل من الأدلّة التي تورث اليقين بالمعنى الأخصّ، وبعبارة المنطق الأرسطي: لابدّ أن تكون من الأوليّات، والتي هي إمّا من الفطريّات أو المتواترات، أو المحسوسات، أو التجريبيّات، أو الحدسيّات... لتكوّن واحداً من القضايا الستّ اليقينيّة المشهورة في المنطق الأرسطي.

وأمّا إذا كانت القضيّة لغويّة، والمسألة مسألة لغويّة، فلابدّ من البحث عن دليلٍ لغويّ، وعن قاعدة لغويّة، وهكذا إذا كانت اجتماعيّة، أو فلسفيّة أو تجريبيّة، يجب البحث عن دليل مسانخ لها.

وهذا هو مرادنا من ضرورة وجود المسانخة بين الدليل وبين المسألة وخصوصاً موضوع المسألة، وهو باب ينفتح منه ألف باب، ففي كلّ مسألة لابدّ من معرفة حقيقة الموضوع فيها؛ لنتمكّن من معرفة الدليل الذي لابدّ من إقامته لتحقيق إثبات تلك المسألة أو نفيها.

فالبحث في مقدّمة الواجب أو الواجب المشروط أو الواجب المعلّق وغير ذلك من عشرات البحوث والمسائل والقواعد العقليّة والفلسفيّة، موضوعها هو القسم الأوّل من المسائل، ولا علاقة لهذه القواعد العقليّة بالقسم الثاني والثالث وغير ذلك من المسائل.

ولا يرد علينا هنا الإشكال بالصلاة المركّبة من عشرة أجزاء، وأنّه وفقاً للقاعدة الفلسفيّة القائلة بأنّ الكلّ يسقط بسقوط جزءٍ منه، والمركّب عدمٌ بانعدام أجزائه أو جزء منه. كالماء المركّب من الأوكسيجين والهيدروجين، فإذا سقط أحد جزئيه لا يبقى الماء.

فالقول بأنّ الصلاة من هذا القبيل وأنّها تنعدم بانعدام أحد أجزائها، ولا يبقى بعد ذلك عنوان الصلاة، هو قولٌ غير صحيح، لأنّه لا يمكن تطبيق هذه القاعدة العقليّة هنا، لأنّه ورد في الصلاة دليلٌ شرعيّ مفاده أنّ الصلاة لا تُعاد إلّا من خمس، وإذا فقد أحد هذه الخمسة فقدت الصلاة، أمّا لو فُقِد غيرها فلا تُفقد الصلاة.

ونتيجة ذلك: أنّ القاعدة العقليّة لا تنطبق على القواعد الشرعيّة والاعتباريّة.

وما هو موجود في أبحاث الفقهاء يقع فيه الخلط في تطبيق القواعد على الموارد المبحوث فيها، مثل البحث الفقهي الذي حاول فيه بعض الأساتذة التوفيق بين قاعدة لا تُعاد الصلاة، وقاعدة أنّ المركّب كيف يبقى بعد سقوط أجزائه.

ولو التفت الفقهاء من البدء إلى أنّ هذه القاعدة مرتبطة بالأمور التكوينيّة الوجوديّة ولا علاقة لها بالأمور الشرعيّة الاعتباريّة، والتي هي تابعة لجعل الشارع الذي يحدّد كيفيّة سقوط الكلّ وأنّه هل يسقط بسقوط جزء أو لا يسقط، وفي ضوء ذلك يجري البحث، لأمكن حينئذٍ الاستغناء عن هذا البحث من أساسه؛ لأنّ المسألة تدور وفق الدليل الشرعي، ولا علاقة لذلك بالأدلّة العقليّة.

وأيضاً نفس المشكلة وقع فيها الفقهاء في بحثهم عن العقد الفضولي، ولو راجعنا تعليقات المحقّق الأصفهاني على المكاسب في العقد الفضولي لرأينا كيف أنّه أسهب وفصّل في الحديث عن إمكانيّة القول بكون الإذن المتأخّر

مصحّحاً للعقد المتقدّم، وأنّ الإذن شرط، فلابدّ أن يتقدّم على العقد، وبناءً عليه بحَث في نظريّة الكاشفيّة وأخرج منها سبع شعب، وفي نظريّة الانقلاب وفرّع عليها اثني عشر رأياً.

ومنشأ هذا الخلط كلّه هو أنّهم فرضوا أنّ الإذن في العقد من قبيل الشرط الوجودي للمشروط، فإذا تأخّر الإذن فإنّه لا يمكن للمتأخّر أن يُؤثّر في المتقدّم الذي وُجد، وانتهى ظرف وجوده، وكيف أنّه عندما وقع بالفضولة وقع صحيحاً أو وقع باطلاً؟ ثمّ بحثوا في الوجود المعلّق لتصحيح المسألة وغير ذلك.

فهم إذن فرضوا أنّ تلك القواعد التي ذكرت في الأبحاث العقليّة والفلسفيّة تجري في أيّ قسم من الأقسام الثلاثة من المسائل.

والنتيجة أن مفاد قاعدة السنخيّة بين المسألة المبحوث عنها، والدليل الذي يُقام على إثباتها هو أنّه: إذا كانت المسألة عقليّة فالدليل لابدّ أن يكون عقليّاً، ولا يصحّ الاستدلال لمسألةٍ عقليّة بدليلٍ لا ينسجم مع البحث العقلي.

فإثبات التوحيد لله تعالى من المسائل العقليّة، مثل إثبات أصل وجوده سبحانه. وكما أنّ أصل وجوده تعالى يكون بالدليل العقلي، كذلك توحيده يتمّ بهذا الدليل، وليس من خلال الدليل النقلي.

وأمّا الاستدلال على التوحيد بكلمات وخطب الإمام علي عليه السلام، الذي هو استدلال نقليّ على موضوع عقليّ، فجوابه: أنّ هذه الأدلّة وإن سمّيت أدلّة نقليّة بحسب الظاهر، ولكنّ مضمون الرواية ليس بحثاً نقليّاً، وإنّما هو دليلٌ عقليّ، وهذا الدليل العقلي مرّةً يرد على لسان الحكيم أو المتكلّم، ومرّةً يرد على لسان المعصوم عليه السلام، ومرةً في كلام الله تعالى.

يقول السيّد الطباطبائي في الميزان في بحثه حول التوحيد الحقيقي، بعد أن يبيّن خصوصيّات كلمات الإمام علي عليه السلام ودورها في الكشف عن حقائق التوحيد: «وهذا هو السرّ في اقتصارنا في البحث الروائي السابق على نقل

نماذج من غرر كلامه عليه السلام الرائق، لأنّ السلوك في هذه المسألة وشرحها من مسلك الاحتجاج البرهاني لا يوجد في كلام غيره عليه السلام»[١].

فلمّا كان كلام الإمام علي عليه السلام يفوق البحث العقلي ذهب الطباطبائي إليه واستغنى بذلك عن البحث العقلي، لأنّه نتاج عقل المعصوم، وهو ليس من قبيل كون صلاة الصبح ركعتين فإنّه تعبّديّ. لذلك يقول الطباطبائي: «ولهذا بعينه تركنا عقد بحث فلسفيّ مستقلّ لهذه المسألة فإنّ البراهين الموردة في هذا الغرض مؤلّفة من هذه المقدّمات المبيّنة في كلامه لا تزيد على ما في كلامه بشيء، والجميع مبنيّة على صرافة الوجود وأحديّة الذات جلّت عظمته»[٢].

وفي بحثنا حول التوحيد في كتاب «التوحيد» اقتصرنا على الآيات القرآنية والروايات لأنّنا نعتقد أنّ البحث فيهما فوق ما وصل إليه الفلاسفة إلى يومنا هذا، ولكنّ الأمر يقتضي وجود العدّة لدى الباحث لفهم هذه الروايات، ولا يمكن التعامل معها كما يجري التعامل مع الروايات الفقهيّة، والعدّة لها هي الفلسفة، فالفلسفة بالنسبة إلى عقائد التوحيد كأصول الفقه بالنسبة إلى علم الفقه.

ونحن لا نعتقد أنّ الفلسفة علمٌ له موضوعيّة، بل هي علمٌ آليّ، ولكنّ الآليّة لها معنيان:

الأوّل: الآليّة التي هي بمعنى الصورة والهيئة.

الثاني: الآليّة التي هي بمعنى المادّة.

وعلم الأصول علمٌ آليّ، ولكن هل هو علمٌ آليّ بمعنى الصورة والهيئة، أم علمٌ آليّ بمعنى المادّة؟ هذا ما سنجيب عنه لاحقاً، عند البحث في الفارق بين علم المنطق العامّ وعلم الأصول بحسب ما بيّنه الشهيد الصدر.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٦، ص١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢) المصدر نفسه: ج٦، ص١٠٥.

ومن جهةٍ أخرى نجد في بعض الأحيان أنّ المسالة النقليّة يستدلّ بها بدليلٍ عقليّ، كما هو الحال في الاستدلال لإثبات حجّية خبر الواحد، أو لإثبات حجّية الظواهر وغيرها من المسائل النقليّة التي يستدلّ لها بالدليل العقلي. وهذا يناقض قاعدة السنخيّة بين المسألة والدليل.

وفي الجواب عن ذلك نشير إلى مثالين للدليل العقلي وإثباته لمسائل نقليّة.

فقد يُطلق الدليل العقلي ويُراد منه العقل الأرسطي وهو نفس اليقين، ونفس المنهج الذي اتّبعه أرسطو في منطقه، والذي تكون النتائج الحاصلة منه مستعملة في المسائل النقليّة.

وهذا الأمر نقول بأنّه غير صحيح من الناحية المنهجية، ومن ناحية نظريّة المعرفة، ومن أمثلة هذه الاستدلالات الفاسدة ما جرى في مسائل الترجيح بلا مرجّح، وتقدّم المشروط على شرطه.

فإذا كان المقصود استعمال الدليل العقلي في المسائل النقليّة التي هي من هذا القبيل، فهذا أمرٌ غير صحيح.

نعم، للمستشكل أن يورد الإشكال بصيغةٍ أخرى وهي: أنّ السيّد الصدر يستعمل الدليل العقلي في الكثير من المسائل النقليّة، وهو الدليل الاستقرائي، والمعلوم أنّ دخول الاستقراء والاحتمال في عمليّات الاستدلال الأصولي والفقهي ليس بالأمر الجديد، وهو موجود ما قبل السيّد الشهيد الصدر.

ويمكن مراجعة كتاب «المستصفى» للغزالي لمعرفة هذه الموارد.

والجواب: إنّ الدليل العقلي الذي ذكره السيّد الشهيد في الاستقراء، هو غير الدليل العقلي المذكور في المنطق الأرسطي في القياس، وليس الدليلان أمراً واحداً.

فالدليل العقلي في المنطق الأرسطي هو القياس البرهاني، بحيث يكون بين الموضوع والمحمول في القضيّة المستدلّ لها رابط، وهذا الرابط جزميّ يستحيل

انفكاكه، وبمعنى آخر فإنّ ثبوت المحمول للموضوع بحيث يستحيل انفكاك المحمول عن الموضوع.

أمّا محصول الدليل الاستقرائي فليس هو اليقين بالمعنى الأخصّ، بل هو اليقين الأصولي وليس اليقين الفلسفي أو الرياضي.

واليقين الأصولي هو عبارة عن الجزم بثبوت المحمول للموضوع بلا أن يكون فيه استحالة لانفكاك المحمول عن الموضوع.

وفي مسألة الخبر الواحد عند الاستدلال على حجيّته، لابدّ أن نستدلّ بدليلٍ قطعيٍّ، ولكن ليس القطع المنطقي الأرسطي، وإنّما القطع الأصولي، ولذا بحث العلماء مسألة حجّية القطع، فالدليل العقلي الذي يقول به الشهيد الصدر في الاستقراء، هو غير الدليل العقلي في المنطق الأرسطي في القياس، ولذا يمكن الاستناد إليه في إثبات حجّية الخبر الواحد.

وهذا ما ذكره السيّد الشهيد في الأسس المنطقيّة للاستقراء حيث قال: «ويمكننا الآن أن نحدّد بوضوح ما نعنيه باليقين الذي نتساءل عنه وعن مدى قدرة الدليل الاستقرائي على إيجاده.

فنحن لا نتساءل هنا عن اليقين المنطقي والرياضي، لأنّنا حتّى إذا كنّا نعلم ـ على أساس الاستقراء ـ بأنّ (أ) سبب لـ(ب) فلسنا نقرّ باستحالة افتراض أن لا يكون (أ) سبباً لـ(ب)، وأن يكون وجود (ب) في التجارب المتكرّرة نتيجةً لسببٍ آخر لا علاقة له بـ(أ)، وليست سببيّة (أ) لـ(ب) متضمّنة في خبرتنا الاستقرائيّة المباشرة التي لا تتجاوز ملاحظة اقتران أحدهما مع الآخر بصورة متكرّرة، فلا يقين منطقيّ، ولا يقين رياضيّ.

كما أنّا لا نتساءل هنا ـ أيضاً ـ عن اليقين الذاتي، لأنّ وجود اليقين الذاتي بالقضايا الاستقرائيّة ـ عند كثير من الناس ـ ممّا لا يمكن أن يشكّ فيه أحد.

وإنّما نريد باليقين الذي نتساءل عن مدى قدرة الاستقراء على إيجاده:

اليقين الموضوعي...»[1].

فالذي نريد إثباته بالدليل الاستقرائي هو القطع الساذج البسيط، أي القطع المنطقي وليس اليقين المركّب الأرسطي.

إذن يمكن استعمال الاستقراء في علم الأصول ولا مشكلة في ذلك، لأنّنا في خبر الواحد نريد دليلاً يفيد القطع الأصولي، والاستقراء يفيد القطع الأصولي.

ومن باب الإشارة ففي مسائل التوحيد والعقيدة نحتاج إلى اليقين المركّب، ولا يكفي فيها الدليل الاستقرائي، وهذه أوّل مفارقة وإشكاليّة ترد على الدليل الاستقرائي.

أمّا في المسائل العقائديّة التي يكفي فيها القطع الأصولي فيمكن الاستناد إلى الدليل الاستقرائي فالاستقراء لا ينفع في جميع القضايا العقائديّة خلافاً لما يقوله السيّد الشهيد «فلسنا نقرّ باستحالة افتراض أن لا يكون (أ) سبباً لـ(ب)، وأن يكون وجود (ب) في التجارب المتكرّرة نتيجة لسبب آخرٍ لا علاقة له بـ(أ)...».

وأمّا القول بأنّ السيّد الشهيد يثبت وجود الله تعالى ويثبت النبوّة في منطق الاستقراء، فجوابه: أنّه في المسائل العقديّة التي لا نحتاج فيها إلى اليقين المركّب، يمكن الاستناد إلى الدليل الاستقرائي، وأمّا في المسائل التي نحتاج فيها إلى اليقين المركّب فلا يمكن للدليل الاستقرائي أن يقوم بهذا الدور.

وهذا مع غضّ النظر عن بعض الأقوال التي تذهب إلى أنّ الدليل الاستقرائي ليس أنّه فقط لا يفيد اليقين المركّب، بل إنّه حتّى لا يفيد اليقين الساذج. نعم، هو فقط يفيد اليقين العرفي الذي هو الاطمئنان والذي يسمّى عند العرف باليقين، وإلّا فهو ليس يقيناً بالمعنى المنطقي الذي يفيد الجزم

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، مصدر سابق: ص٣٢٩.

بثبوت المحمول للموضوع.

وهذه المسألة إنّما أشرنا إليها من دون التفصيل فيها لأنّ السيّد الشهيد لديه محاولة مهمّة لردم هذه الثغرة، وهو ملتفت إليها في كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء».

ولذا يقول: «فإنّ القرآن الكريم ـ بوصفه الصيغة الخاتمة لأديان السماء ـ قد قدّر له أن يبدأ بممارسة دوره الديني مع تطلّع الإنسان نحو العلم، وأن يتعامل مع البشريّة التي أخذت تبني معرفتها على أساس العلم والتجربة، وتحدّد بهذه المعرفة موقفها في كلّ المجالات....

هذا إضافة إلى أنّ الدليل التجريبي على وجود الله ـ الذي يضع هذا الكتاب أساسه المنطقي ـ أقرب إلى الفهم البشري العامّ، وأقدر على ملء وجدان الإنسان ـ أي إنسان ـ وعقله بالإيمان من البراهين الفلسفيّة ذات الصيغ النظريّة المجرّدة التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم»[1].

ومراد السيّد الشهيد من الدليل التجريبي هو الدليل الاستقرائي، وليس التجريبي المختبري، وبهذا يفترض أنّ هذا الدليل يمكن أن يشكّل بديلاً عن اليقين المنطقي، بل يعتبره ليس بديلاً فحسب بل أفضل وأحسن وأقرب إلى الفهم البشري.

بهذا البيان تتّضح لنا دائرة استعمال الدليل الاستقرائي في مقابل دائرة استعمال الدليل القياسي الأرسطي، فلكلّ واحدٍ منهما حدوده.

ونظراً لعدم وضوح الرؤية لدى البعض نجده يخلط ويقع في اشتباهات عندما يستعمل الدليل العقلي، أي اليقين المركّب في الموارد التي ينبغي استعمال الدليل الاستقرائي فيها، وهكذا العكس.

---

(١) المصدر السابق: ص٤٦٩ ـ ٤٧٠.

الفصل الثالث

الدليل الاستقرائي ودوره في البحث الأصولي

- الطريق إلى القطع واليقين
- الفوارق بين الدليلين القياسي والاستقرائي
- مبادئ الاستدلال البرهاني
- أقسام القضايا في المنطق الأرسطي
- القضايا المحسوسة في ضوء منطق السيّد الشهيد
- اليقينيّات الأرسطيّة في ضوء المنطق الذاتي
- القضايا الأوليّة والفطريّة والتجريبية في ضوء المنطق الذاتي
- مهمّة المنطق الأرسطي وعلاج الطفرة
- الفرق بين التجربة والاستقراء الناقص
- ملاحظاتنا على المنطق الذاتي لدى السيّد الشهيد
- التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي
- المذهب الذاتي
- المراحل التي يمرّ بها المنطق الذاتي لإنتاج اليقين
- أقسام اليقين
- المبرّرات الموضوعيّة التي تحدّد درجة التصديق
- المصادرة المفترضة في الدليل الاستقرائي

الفصل الثالث

الدليل الاستقرائي ودوره في البحث الأصولي

الطريق إلى القطع واليقين

استند الشهيد الصدر إلى الدليل الاستقرائي في جميع حقول المعرفة الدينيّة، بل حتّى في بعض المعارف غير الدينيّة. فالدليل الاستقرائي نراه موجوداً في بحوثه العقائديّة، والأصوليّة، والفقهيّة، والرجاليّة، ولعلّ نصف مباحثه الأصوليّة تعتمد على الاستقراء، وهذه الظاهرة ـ أي: الاعتماد على الاستقراء ـ بدأت تتغلغل وتنتشر في عصرنا الحاضر في البحوث الأصوليّة، وهذا ما يفرض علينا التعرّف على حقيقته وماهيّته.

اعتبر السيّد الشهيد الدليل الاستقرائي عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستدلالات الأصوليّة، والمسائل الأصوليّة لابدّ من الانتهاء فيها إلى القطع واليقين. ومفتاح البحث في الدليل الاستقرائي لدى السيّد الشهيد يكمن في معرفة الطريق الموصل إلى اليقين والقطع.

يعتبر المنطق الأرسطي أنّ الطريق للوصول إلى اليقين يمرّ من خلال عمليّة معيّنة ومحدّدة ـ سيأتي ذكرها ـ والسؤال المطروح هو: هل الوصول إلى القطع الذي هو حجّة يمرّ من خلال طريق واحد؟ أم ثمّة أكثر من طريق؟

فخبر الواحد لكي يكون حجّة، لابدّ أن يدلّ على ذلك دليلٌ قطعيّ. وهكذا الظهور لكي يكون حجّة، لابدّ أن يحصل لنا القطع على أنّ الظهور حجّة، وهكذا....

والمعروف بين المناطقة جميعاً، والمتّفق عليه بينهم، وتبعهم على ذلك الأصوليّون والمتكلّمون وغيرهم: أنّ هناك طريقاً واحداً في عمليّة الاستدلال، وهذا الطريق هو الذي يُصطلح عليه بالدليل الاستنباطي، والذي يُمثّل له بالقياس في المنطق الأرسطي.

لكنّ السيّد الشهيد الصدر قال بأنّ الوصول إلى القطع لا يمرّ بهذا الطريق فقط، بل يوجد طريقان، ولم يلغ الطريق الأوّل ويستبدله بطريقٍ آخر، كما تصوّره بعض.

والسيّد الشهيد في الأسس المنطقيّة للاستقراء لم يكن بصدد إلغاء الطريق الذي ذكره المنطق الأرسطي، وإنّما أضاف طريقاً آخر إلى جانب الطريق الأرسطي، وهو الطريق الاستقرائي بحسب منطق الاستقراء.

وهذا ما أشار إليه السيّد الصدر في تقريرات بحوثه الأصوليّة.

قال في مباحث الأصول: «والصحيح في دفع منشأ التشكيك للأخباري أن يقال: إنّ العقل العملي ينقسم إلى قسمين: عقل أوّل وعقل ثانٍ، كما قسّموا العقل النظري إلى قسمين: بديهيّ أوّلي، وبرهانيّ ثانويّ. ونحن أضفنا إليها الإدراك بحساب الاحتمالات»[1].

وقال في الأسس المنطقيّة للاستقراء في تفسير نموّ المعرفة: «إنّ المعارف القبليّة الأوليّة كيف يمكن أن تنشأ منها معارف جديدة؟ وكيف يمكننا أن نستنتج من القضايا التي تشكّل الأساس الأوّل للمعرفة قضايا أخرى وهكذا حتّى يتكامل البناء؟

وفي هذه النقطة يختلف المذهب العقليّ مع المذهب الذاتي اختلافا أساسيّاً. فالمذهب العقلي لا يعترف عادةً إلّا بطريقةٍ واحدةٍ لنموّ المعرفة وهي طريقة

---

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٥٤٦.

التوالد الموضوعي، بينما يرى المذهب الذاتي أنّ في الفكر طريقتين لنموّ المعرفة، إحداهما: طريقة التوالد الموضوعي، والأخرى: التوالد الذاتي، ويعتقد المذهب الذاتي بأنّ الجزء الأكبر في معرفتنا بالإمكان تفسيره على أساس التوالد الذاتي»[1].

ومما تقدّم يتّضح أنّ السيّد الصدر لم يهدم ما بناه المنطق الأرسطي برمّته كما قد يُتوهّم، وإنّما أضاف طريقاً آخر لتوالد المعرفة البشريّة، وهذا ما صرّح به وفقاً لما تقدّم. ونحن نشير إلى مذهب السيّد الشهيد بمعزل عن كون ذلك صحيحاً أم لا.

الفوارق بين الدليلين القياسي والاستقرائي

الاستدلال الذي يمارسه الفكر البشري يمكن تقسيمه إلى قسمين رئيسيّين هما: الاستنباط والاستقراء. ولكلّ منهما منهجه الخاصّ وطريقه المتميّز وقبل بيان الفوارق بين المنهجين لابدّ من الإشارة الإجماليّة إلى المراد منهما.

أوّلاً: الدليل الاستنباطي (القياس)

ونُريد به كلّ استدلال لا تكبر نتيجته المقدّمات التي تكوّن منها ذلك الاستدلال، ففي كلّ دليلٍ استنباطيّ تجيء النتيجة دائماً مساوية أو أصغر من مقدّماتها، فيقال مثلاً: محمّد إنسان، وكلّ إنسان يموت، فمحمّد يموت. ويقال أيضاً: الحيوان إمّا صامت وإمّا ناطق، والصامت يموت والناطق يموت، فالحيوان يموت. ففي قولنا الأوّل استنتجنا أنّ محمداً يموت بطريقة استنباطيّة، وهذه النتيجة أصغر من مقدّماتها لأنّها تخصّ فرداً من الإنسان

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، مصدر سابق: ص١٣٤.

وهو محمّد، بينما المقدّمة القائلة «كلّ إنسان يموت» تشمل الأفراد جميعاً.

وبذلك يتّخذ التفكير في هذا الاستدلال طريقه من العامّ إلى الخاصّ. فهو يسير من الكلّي إلى الفرد، ومن المبدأ العامّ إلى التطبيقات الخاصّة. ويُطلِق المنطق الأرسطي على الطريقة التي انتهجها الدليل الاستنباطي في هذا المثال اسم القياس، ويعتبر الطريقة القياسيّة هي الصورة النموّذجية للدليل الاستنباطي.

وفي قولنا الثاني استنتجنا أنّ الحيوان ـ أيّ حيوان ـ يموت بطريقة استنباطيّة أيضاً، ولكن النتيجة مساوية للمقدّمة التي ساهمت في تكوين الدليل عليها، القائلة «الصامت يموت والناطق يموت» لأنّ الصامت والناطق هما كلّ الحيوان بموجب المقدّمة الأخرى القائلة: الحيوان إمّا صامت وإمّا ناطق.

ثانياً: الدليل الاستقرائي

ونريد به كلّ استدلال تأتي النتيجة فيه أكبر من المقدّمات التي ساهمت في تكوينه.

فيقال مثلاً: هذه القطعة من الحديد تتمدّد بالحرارة، وتلك تتمدّد بالحرارة، وهذه القطعة الثالثة تتمدّد بالحرارة أيضاً، إذن كلّ حديد يتمدّد بالحرارة. وهذه النتيجة أكبر من المقدّمات؛ لأنّ المقدّمات لم تتناول إلّا كميّة محدودة من قطع الحديد (ثلاث قطع أو أربع أو ملايين القطع)، بينما النتيجة تناولت كلّ حديد وحكمت بأنّه يتمدّد بالحرارة، وبذلك شملت القطع الحديديّة التي لم تدخل في المقدّمات ولم يجر عليها الفحص.

ومن أجل هذا يعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكساً للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسيّة. فبينما يسير الدليل الاستنباطي وفق الطريقة القياسيّة من العامّ إلى الخاصّ عادةً، يسير الدليل

الاستقرائي خلافاً لذلك من الخاصّ إلى العامّ.

ومن خلال ما تقدّم بيانه تتّضح الفوارق الإجماليّة بين الطريقين، والتي نختصرها بما يلي:

أوّلاً: إنّ المنطق الأرسطي دائماً يسير من الكلّيات إلى الجزئيّات. وبعبارة أخرى: إنّ النتائج في المنطق الأرسطي دائماً إمّا أصغر من المقدّمات، وإمّا مساوية للمقدّمات، ولا يمكن أن تكون أكبر منها. وأمّا في منطق الاستقراء تكون النتيجة ـ دائماً وأبداً ـ أكبر من المقدّمات، كما في مثال قطعة الحديد وتمدّدها.

والسبب في ذلك أنّ المقدّمات مجموعة من الجزئيّات ، والنتيجة كلّية ومن هنا وقع المنطق الأرسطي في حيرة في التجريبيّات، فواحدة من اليقينيّات في المنطق الأرسطي المجرّبات، وهي ـ كما في المثال التالي ـ: أن تأخذ حبّة دواء معيّنة وتعطيها لمريضٍ مصاب بالصداع، فيشفى من صداعه.

وكلّ العلوم الطبيعيّة قائمة على التجريبيّات، والنتائج في التجريبيّات دائماً أكبر من المقدّمات ـ وهذا خلاف ما هو عليه المنطق الأرسطي ـ.

من هنا فإنّنا لو سألنا المنطق الأرسطي بأنّه: كيف تكون النتائج في هذه القضايا التجريبيّة أكبر من المقدّمات؟ فإنّه سيجيب: بأنّ المجرّبات إن استبطنت القياس فهي تُنتج اليقين، وإن لم تكن مستبطنة للقياس فإنّها لا تنتج اليقين.

ولذا نجد أنّ العلوم الطبيعيّة بدأت ـ شيئاً فشيئاً ـ تنفصل عن المنطق الأرسطي، لأنّ المنطق الأرسطي ـ بحسب هويّته وماهيّته ـ يختلف عن التجريبيّات؛ ذلك أنّ النتائج في التجريبيّات تكون أكبر من المقدّمات، خلافاً للمنطق الأرسطي فإنّ النتائج ليست كذلك، بل هي إمّا أصغر أو مساوية. ومن هنا ذهب علماء الطبيعة إلى تأسيس منطق آخر لأنفسهم، ولم يعتنوا

بالمنطق الأرسطي[١].

ثانياً: إنّ المنطق الأرسطي من خصوصيّاته أنّ المقدّمات إذا كانت صحيحة هيئةً ومادّة، فالنتائج تكون صحيحة، لأنّ النتائج مستبطنة في المقدّمات.

فإذا ثبت أنّ كلّ إنسان يموت، وثبت أن زيداً إنسان، فمن غير الممكن أنّ زيداً لا يموت، وإلّا يلزم التناقض، بمعنى: أنّ ما فُرض أنّه جزئيّ لهذا الكلّي، يتبيّن أنّه ليس بجزئيّ له؛ وذلك على اعتبار أنّ النتائج مستبطنة في المقدّمات، ولا يعقل أن تكون المقدّمات صحيحة والنتائج باطلة.

ولذا لو سألنا المنطق الأرسطي عن الدليل على كون النتائج صحيحة في الدليل القياسي؟ لقال: لو لم تكن النتائج صحيحة للزم اجتماع النقيضين، واجتماع النقيضين ممتنع، فإذن لابدّ أن تكون النتائج صحيحة.

بعبارة أخرى: إنّ الإنسان منذ أن بدأ يدرس مناهج الاستدلال والتفكير، ويحاول تنظيمها منطقيّاً، طرح على نفسه السؤال التالي:

هب أنّ المقدّمات التي تقرّرها في الدليل الاستنباطي (القياس) أو الاستقرائي صحيحة حقّاً، فكيف يتاح لك أن تخرج منها بنتيجة وتتّخذ تلك المقدّمات سبباً كافياً لتبرير الاعتقاد بهذه النتيجة؟

وقد أدرك الإنسان لدى مواجهة هذا السؤال فارقاً أساسيّاً بين الاستنباط والاستقراء، واكتشف على هذا الأساس ثغرةً في تركيب الدليل الاستقرائي لا يوجد في الدليل الاستنباطي ما يماثلها. ففي الاستنباط أو القياس يرتكز

---

(١) للتفصيل في هذا البحث راجع: المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة، السيّد كمال الحيدري، مبحث القضايا التجريبيّة في ضوء المنطق الذاتيّ، دار فراقد، ط٣، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م، قم: ص١٥٧.

استنتاج النتيجة من مقدّماتها دائماً على مبدأ عدم التناقض ويستمدّ مبرّره المنطقي من هذا المبدأ، لأنّ النتيجة في حالة الاستنباط مساوية لمقدّماتها أو أصغر منها كما تقدّم، فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدّمات، لأنّ افتراض صدق المقدّمات دون النتيجة يستبطن تناقضاً منطقيّاً ما دامت النتيجة مساوية أو أصغر من مقدّماتها، أي مستبطنة بكامل حجمها في تلك المقدّمات. وهكذا نجد أنّ الاستدلال الاستنباطي صحيح من الناحية المنطقيّة وأنّ الانتقال فيه من المقدّمات إلى النتيجة ضروريّ على أساس مبدأ عدم التناقض.

وأمّا في حالات الاستقراء فإنّ الدليل الاستقرائي يقفز من الخاصّ إلى العامّ؛ لأنّ النتيجة في الدليل الاستقرائيّ أكبر من مقدّماتها وليست مستبطنة فيها، فهو يقرّر في المقدّمات أنّ كمّية محدودة من قطع الحديد لوحظ تمدّدها بالحرارة، ويخرج من ذلك بنتيجة عامّة وهي: أنّ كلّ حديد يتمدّد بالحرارة.

وهذا الانتقال من الخاصّ إلى العامّ لا يمكن تبريره على أساس مبدأ عدم التناقض كما رأينا في حالات الدليل الاستنباطي؛ لأنّ افتراض صدق المقدّمات وكذب النتيجة لا يستبطن تناقضاً. فبالإمكان أن تفترض أنّ تلك الكميّة المحدودة من القطع الحديديّة قد تمدّدت بالحرارة فعلاً، ونفترض في الوقت نفسه أنّ التعميم الاستقرائي القائل: «أنّ كلّ حديد يتمدّد بالحرارة» خطأ، دون أن نقع في تناقضٍ منطقيّ، لأنّ هذا التعميم غير مستبطن في الافتراض الأوّل.

وهكذا نعرف أنّ منهج الاستدلال في الدليل الاستنباطي منطقيٌّ ويستمدّ مبرّره من مبدأ عدم التناقض، خلافاً لذلك منهج الاستدلال في الدليل الاستقرائي، فإنّه لا يكفي لتبريره منطقيّاً مبدأ عدم التناقض، ولا يمكن على أساس هذا المبدأ تفسير القفزة التي يصطنعها الدليل الاستقرائي في سيره من

الخاصّ إلى العامّ، وما تؤدّي إليه من ثغرة في تكوينه المنطقي.

فتحصّل إلى هنا أنّه: في المنطق الاستقرائي لا يمكن الاستناد إلى مبدأ عدم التناقض لتصحيح النتيجة، ولا محذور في أن تكون كلّ المقدّمات صحيحة، والنتيجة باطلة.

ومن هنا كان على السيّد الشهيد ـ كما ذكرنا ـ أن يردِم هذه الثغرة في منهجه الاستقرائي، لأنّه لا يستطيع الاستناد إلى مبدأ عدم التناقض للجزم بصحّة النتيجة حتّى لو كانت المقدّمات صحيحة، فهو إذن يحتاج إلى برهان آخر، وهذا ما لا نحتاج إليه في المنطق الأرسطي. وكمثالٍ على ذلك قضيّة التواتر؛ فقد عرّف المنطق الأرسطي التواتر بأنّه: اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضيّة بنحو يمتنع تواطؤهم على الكذب نتيجة كثرتهم العدديّة، وهذا التعريف بتحديده وتمحيصه يرجع إلى أنّ القضيّة المتواترة دليليّتها تنحلّ إلى صغرى وكبرى. أمّا الصغرى فهي اجتماع عدد كبير على الإخبار بقضيّة معيّنة، وأمّا الكبرى فحكم العقل الأوّلي بامتناع تواطؤ أولئك على الكذب. وبضمّ إحداهما إلى الأخرى يُستنتج على طريقة القياس حقّانيّة القضيّة المتواترة وصدقها. والقضية الأولى (الصغرى) خارجيّة والثانية (الكبرى) عقليّة أوليّة وليست مستمدّة من الخارج والتجربة.

وهنا سؤال: هل هؤلاء الذين يحصل بهم التواتر يشترط أن يكونوا مؤمنين؟ الجواب: لا.

وهل يشترط أن يكونوا من العدول؟ الجواب: لا.

وهل يتشرط أن يكونوا من المسلمين؟ الجواب: لا.

وواقع الحال أنّ هناك الكثير من القضايا المتواترة في تاريخ الإسلام نجزم ببطلانها، مثل القضايا التي تنقل لنا فضائل بعض الصحابة، فعلى الرغم من تواترها في نصوص أهل السنّة نحن نجزم بكونها لا تفيد اليقين، ولكنّه وفقاً

للمنطق الأرسطي فإنّ اجتماع هذا العدد يفيد التواتر، والمتواترات من اليقينيّات باعتبار أنّ المنطق الأرسطي جعل القضيّة المتواترة إحدى القضايا الستّ الأوليّة في كتاب البرهان، لأنّ كبراها عقليّة أوليّة، وإلّا فالقضيّة المتواترة نفسها بحسب التحليل قضيّة مستنتجة بالاستدلال القياسي الاستنباطي.

أمّا السيّد الشهيد فقال بأنّ المتواترات ليست من اليقينيّات، وهدم الأساس المنطقي للتواتر الأرسطي، وليس للتواتر. وبذلك تكون هذه المتواترات التي وردت بشأن فضائل بعض الصحابة وفقاً لمبناه غير متواترة. وبهذا نتخلّص من مشكلة كبيرة.

ولكنّ ذلك يقودنا إلى مشكلة أكبر منها، وهي أنّ القرآن ثبت بالتواتر، وإذا انهدم الأساس المنطقي للتواتر، فكيف ندّعي حينئذٍ اليقين بأنّ القرآن النازل على قلب النبي صلى الله عليه وآله هو من عند الله؟ وهل لدينا دليلٌ غير التواتر؟

وإذا كان الحال مع القرآن هو عدم حجّيته لعدم حجّية التواتر، فكيف الحال مع ما هو دون القرآن؟ كإمامة أهل البيت عليهم السلام، وعصمتهم، وفضائلهم، وتاريخهم؟!

فأقصى ما يمكن فعله تجاه هذه القضايا هو إثباتها بالتواتر، وإذا انهدم الأساس المنطقي للتواتر، فلا توجد لها حينئذٍ أيّة قيمة!!

ونحن على مستوى النقض أثبتنا أنّ كلّ تواتر يفيد اليقين، وإذا التزمنا بهذا الشيء لابدّ من الالتزام بلوازمه، ولا يمكن الادّعاء بعد ذلك أنّ التواتر يفيد اليقين في إمامة أهل البيت عليهم السلام، وفي مكانٍ آخر نقول بأنّه لا يفيد اليقين.

وفي كتب أهل السنّة هناك العشرات من القضايا والموارد التي تثبت بالتواتر. وهنا نحن بين أمرين: فإمّا أن نلتزم بالضابط الأرسطي ونقول بأنّه كما ثبتت لدينا فضائل أهل البيت عليهم السلام بالتواتر، كذلك تثبت فضائل

الصحابة، وإمّا أن لا نلتزم بضابطة المنطق الأرسطي، وهذا محال، أو نذهب للقول بأنّ هناك تعريفاً آخر للتواتر غير الذي ورد في المنطق الأرسطي.

ومن هنا ذهب السيّد الشهيد إلى إثبات التواتر ولكن بطريقٍ آخر، غير الطريق الوارد في المنطق الأرسطي[1].

ثالثاً: إنّ النتيجة في المنطق الأرسطي تكون يقينيّة، ونقصد منه اليقين المركّب وهو الذي يعني ثبوت المحمول للموضوع، وكذلك استحالة عدم ثبوته.

أمّا في المنطق الاستقرائي، فإنّه ـ على فرض تماميّته، وإفادة المقدّمات لليقين، وعلى فرض تجاوزنا للثغرة المتقدّمة ـ يفيد اليقين البسيط، أي: القطع الأصولي، لا اليقين الأرسطي، وهو جزم الإنسان بقضيّة من القضايا بشكلٍ لا يراوده أيّ شكّ أو احتمال للخلاف، وليس من الضروري في هذا القطع أو اليقين أن يستبطن أيّ فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم. فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجة في نومه فيجزم بأنّ وفاته قريبة، وقد يرى خطّاً شديد الشبه بما يعهده من خطّ رفيقٍ له، فيجزم بأنّ هذا هو خطّه، ولكنّه في الوقت نفسه لا يرى أيّ استحالة في أن يبقى حيّاً، أو في أن يكون هذا الخطّ لشخصٍ آخر رغم أنّه لا يحتمل ذلك، لأنّ كونه غير محتمل لا يعني أنّه مستحيل. وهذا هو اليقين الذي يقع في قباله الظنّ والشكّ والوهم.

وعلى هذا الأساس إذا استدللنا في قضيّة عقديّة أو أصوليّة بالمنطق الأرسطي نصل إلى نتيجة، وهي اليقين المركّب. أمّا إذا استدللنا بالدليل الاستقرائي على ذلك فأقصى ما نصل إليه هو اليقين الأصوليّ والقطع

---

(١) للتفصيل راجع: المذهب الذاتي، مصدر سابق، مبحث القضايا المتواترة في ضوء المنطق الذاتي: ص٢٠٧ وما بعدها، ومبحث التواتر: ص٥٢٨، وما بعدها.

الأصوليّ.

فالاستدلال على حجّية خبر الواحد بالدليل الاستقرائي ممكن، ويوصلنا قطعاً إلى حجّيته، ولكنّ هذا القطع وإن كان يثبت حجّيته، فكذلك يمكن القول بأنّه ليس بحجّة، وأنّه مخالفٌ للواقع.

وبناءً عليه إذا كان دليلك في القضايا العقائديّة هو الاستقراء، فإنّك تصل إلى الجزم بثبوت المحمول للموضوع، ولكنّك لا تصل إلى استحالة أن لا يكون كذلك، والسيّد الشهيد يصرّح في منطق الاستقراء بأنّ الذي استطعنا أن ننتقل به هو هذا المقدار، وليس أكثر من ذلك، وبهذا القدر ننتقل من الخاصّ إلى العامّ، ونثبت العامّ بهذا القدر لا أكثر من ذلك.

وقد نقلنا كلامه سابقاً والذي يقوله فيه: «ويمكننا الآن أن نحدّد بوضوح ما نعنيه باليقين الذي نتساءل عنه وعن مدى قدرة الدليل الاستقرائي على إيجاده... حتى إذا كنّا نعلم ـ على أساس الاستقراء ـ بأنّ (أ) سبب لـ(ب) فلسنا نقرّ باستحالة افتراض أن لا يكون (أ) سبباً لـ(ب)، وأن يكون وجود (ب) في التجارب المتكرّرة نتيجة لسبب آخر...»[1]. وهنا لابدّ من القول بأنّ على الباحث وطالب العلوم الدينيّة عند التحقيق في المسائل العقائديّة والأصوليّة أن يحدّد استدلاله، وهل هو قائمٌ على أساس المنطق الأرسطي، أم على أساس المنطق الاستقرائي.

فإذا كان أرسطيّ الهوى والاعتقاد، فالنتائج التي ينتهي إليها نتائج يقينيّة بالمعنى الأخصّ، أي: اليقين المركّب. وإذا كان استقرائيّ الهوى، فالنتائج التي ينتهي إليها هي اليقين البسيط. والحاجة تدعونا إلى ضرورة التعرّف على معنى الدليل الاستقرائي والمائز بينه وبين الدليل أو القياس الأرسطي، فالأبحاث

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، مصدر سابق: ص٣٢٩ (وفي بعض النسخ ص٣٦٣).

الأصوليّة أسلوب الاستدلال فيها قائمٌ على ذلك. ولذا نجد أنّ النائيني وغيره من الأصوليّين يعرّفون المسألة الأصوليّة بأنّها ما تقع كبرى في عمليّة الاستدلال، ومرادهم من الاستدلال هو القياس الأرسطي الذي تكون المقدّمة فيه (أي الصغرى) فقهيّة، والكبرى أصوليّة، أمّا عند الشهيد الصدر ومدرسته فإنّ محور الأبحاث قائمٌ على أساس الاستدلال الاستقرائي، وليس على أساس الاستدلال القياسي.

القضايا اليقينيّة في المنطق الأرسطي

في كلّ عمليّة استدلال، نحتاج إلى صورة وإلى مادّة، ولذا جرى تقسيم المنطق الأرسطي إلى منطق صوريّ ومنطق ماديّ.

والمنطق الصوري هو طريقة هيئة الاستدلال فيه من قبيل الهيئة في جملة (زيد قائم). والتي يوجد فيها مادّة وهي (زيد) و (القيام)، وفيها هيئة مركّبة من (مبتدأ وخبر) وهي جملة تامّة.

وكذلك مثل (قيام زيد) حيث فيها هيئة، ولكنّها هيئة ناقصة، لا يصحّ السكوت عليها، فهي جملة ناقصة. ومن حيث الصورة، فإنّ المنطق الأرسطي يرى بأنّه لا يوجد صورة أو طريقة للاستدلال إلّا طريق واحد يمرّ من العامّ إلى الخاصّ. وهنا وقعت المخالفة بين المنطق الأرسطي ومنطق السيّد الشهيد الذي قال بأنّ الطريق لا ينحصر بالقياس بل يوجد طريق آخر وهو الدليل الاستقرائي.

ونظراً لكون معظم فروع المعرفة الدينيّة تقوم على أساس المنطق الأرسطي صورةً ومادّة، والتي تشكّل الاستدلال القياسي، وفي ظلّ الإهمال الموجود في حوزاتنا الدينيّة العلميّة لدراسة مبحث «البرهان» في المنطق والصناعات الذي تُبنى على أساسه الاستدلالات الكلاميّة والتفسيريّة

والأصوليّة والفقهيّة والرجاليّة وغيرها من العلوم، كان لابدّ لنا من إدخال بحث صناعة البرهان في ضمن مقدّمات البحث في علم الأصول. ومن ناحية الصورة فقد بات واضحاً ومن المعلوم أنّها تعني الاستدلال القياسي. أمّا المادّة فهي التي ستكون مورد بحثنا. وتفصيل الكلام هو: أنّ المنطق الأرسطي يرى أنّ قضايا المعرفة البشريّة الجديرة بالثقة والواجبة القبول: هي القضايا التي تتّسم بطابع اليقين. ويريد باليقين: تصديق العقل بقضيّة تصديقاً جازماً لا يمكن زواله أو زعزعته. فكلّ قضيّة يتاح لها هذا اللون من التصديق تعتبر قضيّة يقينيّة.

والقضايا اليقينيّة على قسمين، بديهيّة ونظرية:

القضايا البديهيّة، وهي: القضايا اليقينيّة الرئيسيّة التي تشكّل المنطلقات الأوّليّة لليقين في المعرفة البشريّة، من قبيل: أنّ النقيضين لا يجتمعان، وأنّ الكلّ أكبر من الجزء، وأنّ المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأنّ الحادث لا يوجد بلا سبب، وأنّ الواحد نصف الاثنين. فهي قضايا يكون المحمول فيها ثابتاً للموضوع بلا حاجة إلى دليل.

القضايا النظريّة، وهي: القضايا اليقينيّة المستدَلّة أو المستنتَجة التي اكتسبت طابعها اليقيني بوصفها نتيجة لقضايا يقينيّة سابقة.

مبادئ الاستدلال البرهاني

يعتقد المنطق الأرسطي أنّ الاستدلال الوحيد الذي يؤدّي إلى اليقين بالقضيّة المستدلّة ـ أي إلى التصديق الجازم بها، الجدير بالثقة والواجب القبول ـ ولنقل: التصديق الذي لا يمكن أن يزول وينكشف زيفه، هو البرهان؛ فما هو البرهان؟

تقدّم أنّ المنطق الأرسطي يرى أنّ الطريق المنتج لليقين يسير من العامّ إلى

الخاصّ أي القياس؛ من هنا بحث الاستدلال القياسي تارةً بحسب هيئته وصورته، وأخرى بحسب مادّته والمبادئ التصديقيّة المستعملة في المقدّمات.

أمّا من الجهة الأولى فينقسم الاستدلال القياسي إلى الأشكال الأربعة المعروفة في المنطق. وأمّا من الجهة الثانية فينقسم إلى الصناعات الخمس. بيان ذلك:

- ما يفيد التصديق.
- ما لا يفيد التصديق وإن كان قد يفيد شيئاً آخر كالتخيّل والتعجّب.

والقسم الأوّل ينقسم أيضاً إلى:

- ما يفيد التصديق الجازم.
- ما لا يفيد التصديق الجازم.

والقسم الأوّل ينقسم أيضاً إلى:

- أن يكون التصديق معتبراً وملحوظاً فيه.
- أن لا يكون كذلك.

والقسم الأوّل ينقسم أيضاً إلى:

- أن تكون المطابقة مع الواقع ونفس الأمر ملحوظة فيه.
- أن لا تكون كذلك.

على أساس هذه التقسيمات تنشأ الصناعات الخمس، وهي: البرهان والخطابة والجدل والمغالطة والشعر. وتسمّى القياسات المؤلّفة من هذه المواد بالقياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي والقياس الشعري.

١. **القياس البرهاني**: هو المؤلّف من مقدّمات تفيد التصديق الجازم المطابق للواقع ونفس الأمر مع كون المطابقة ملحوظة ومعتبرة فيه. وهذه المقدّمات هي اليقينيّات الستّ المعروفة.

٢. **القياس الجدلي**: هو المؤلّف من مقدّمات تفيد التصديق الجازم من غير ملاحظة المطابقة للواقع ونفس الأمر، وإنّما يكفي فيه أن تكون المقدّمات معترفاً بها من قبل العموم أو خصوص الطرف الآخر. وهذه المقدّمات هي المصطلح عليها بالمشهورات والمسلّمات.

٣. **القياس الخطابيّ**: هو المؤلّف من مقدّمات لا تفيد التصديق الجازم، وهذه المقدّمات هي المظنونات والمقبولات.

٤. **القياس المغالطي**: هو المؤلّف من مقدّمات تفيد التصديق الجازم من غير ملاحظة المطابقة للواقع ونفس الأمر، ولا يشترط فيه اعتراف الطرف الآخر. فإن استعملت في قبال البرهان تسمّى سفسطة، وإن استعملت في قبال الجدل تسمّى مشاغبة.

٥. **القياس الشعري**: هو المؤلّف من مقدّمات لا تفيد التصديق أصلاً، بل تفيد التخيّل وتوجب انقباض النفس أو انبساطها.

أقسام القضايا في المنطق الأرسطي

من هنا لابدّ من الوقوف على أقسام القضايا في المنطق الأرسطي، وهي تنقسم بشكلٍ عامّ إلى:

أوّلاً: اليقينيّات

يصنّف المنطق الأرسطي القضايا اليقينيّة إلى ستّة أصناف:

١. **الأوّليّات**: وهي قضايا يصدّق بها العقل لذاتها، أي: بدون سببٍ خارج عن ذاتها، بأن يكون تصوّر الطرفين كافياً في الحكم والجزم بصدق القضيّة؛ من قبيل قولنا: «النقيضان لا يجتمعان» والكلّ أعظم من الجزء».

٢. **المحسوسات**: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحسّ ولا يكفي تصوّر الطرفين. والحسّ على قسمين: ظاهر وباطن.

والقضايا المتيقّنة بواسطة الحسّ الظاهر تسمّى حسّيات، كالحكم بأنّ هذه النار حارّة، وأنّ الشمس مضيئة. والقضايا المتيقّنة بواسطة الحسّ الباطن تسمّى وجدانيّات، كالعلم بأنّ لنا فكراً وألماً. ونحو كذلك.

٣. **التجريبيّات**: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرّر المشاهدة منّا في إحساسنا، فيحصل بتكرّر المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لاشكّ فيه، كالحكم بأنّ كلّ نار حارّة، وأنّ المعدن يتمدّد بالحرارة. وأكثر مسائل العلوم الطبيعيّة من نوع المجرّبات.

٤. **المتواترات**: وهي قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشكّ، ويحصل الجزم القاطع، وذلك بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويمتنع اتّفاق خطئهم في فهم الحادثة، كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها، وبنزول القرآن الكريم على النبي صلى الله عليه وآله وبوجود بعض الأمم السالفة والأشخاص الذين لم نعاصرهم.

٥. **الحدسيّات**: وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدسٌ قويّ من النفس يزول معه الشكّ، مثل حكمنا بأنّ القمر وزهرة وعطارد وسائر الكواكب السيّارة مستفاد نورها من نور الشمس، وأنّ انعكاس شعاع نورها إلى الأرض يضاهي انعكاس الأشعّة من المرآة إلى الأجسام التي تقابلها. ومنشأ هذا الحكم أو الحدس اختلاف تشكّلها عند اختلاف نسبتها من الشمس قرباً وبعداً.

٦. **الفطريّات**: وهي المعروفة بالقضايا التي قياساتها معها، أي: أنّ العقل لا يصدّق بها بمجرّد تصوّر طرفيها، كالأوّليّات، بل لابدّ لها من وسط، إلّا أنّ هذا الوسط ليس ممّا يذهب عن الذهن حتّى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلّما أحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به؛ لحضور الوسط معه، مثل حكمنا بأنّ الاثنين عددٌ انقسمت العشرة إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كلّ منها

يساويه، وكلّ ما ينقسم عدد إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كلّ منها يساويه فهو خمس ذلك العدد! فالاثنان خمس العشرة. ومثل هذا القياس حاضر في الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر.

هذه القضايا الستّ تشكّل القاعدة الرئيسيّة للمعرفة الجديرة بالثقة والواجبة القبول في المنطق الأرسطي، والقضايا المستدَلّة والمستنتَجة منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة هي البناء العلوي أو الفوقي في تلك المعرفة، ويستمدّ كلّ استنتاج في هذا البناء مبرّره من التلازم بين التصديق واليقين بالقضيّة الفوقيّة، والتصديق واليقين بمجموعة من القضايا السابقة المستدَلّ بها.

وهذا التلازم بين التصديقين واليقينين يقوم على أساس التلازم بين الواقع الموضوعي للقضيّة المستدلّة والواقع الموضوعي لمجموعة القضايا المستدلّ بها على تلك القضيّة. فالتوالد في بناء المعرفة نتيجة للتوالد الموضوعي بين القضايا أنفسها، وما لم يكن بين القضيّة المستدلّة ومجموعة القضايا التي تساهم في إنتاجها تلازم فلا يكون اليقين بهذه المجموعة من القضايا مولّداً لليقين بتلك القضيّة المستدلّة.

ثانياً: المظنونات

وهي قضايا مأخوذة من الظنّ، والظنّ في اللغة أعمّ من اصطلاح المنطقيّين هنا؛ فإنّ المفهوم منه لغةً ـ حسب تتبّع موارد استعماله ـ هو الاعتقاد بأمر غائب بحدس أو تخمين من دون مشاهدة أو دليل أو برهان. أمّا الظنّ باصطلاح المناطقة فهو ترجيح أحد طرفي القضيّة (النفي أو الإثبات) مع تجويز الطرف الآخر. فالمظنونات على هذا هي قضايا يرجّح العقل صدقها مع تجويز كذبها، كما يقال مثلاً: فلان يسارّ عدوّي فهو يتكلّم عليّ، أو فلان لا عمل له فهو سافل.

ثالثاً: المشهورات

وهي قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصّة. وهي على معنيين.

١. **المشهورات بالمعنى الأعمّ**: وهي التي تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافّة وإن كان الذي يدعو إلى الاعتقاد بها كونها أوليّة ضروريّة في حدّ نفسها ولها واقع وراء تطابق الآراء عليها، فتشمل المشهورات بالمعنى الأخصّ الآتية، وتشمل مثل الأوّليّات والفطريّات التي هي من قسم اليقينيّات البديهيّة. وعلى هذا فقد تدخل القضيّة الواحدة مثل قولهم «الكلّ أعظم من الجزء» في اليقينيّات من جهة، وفي المشهورات من جهة أخرى.

٢. **المشهورات بالمعنى الأخصّ أو المشهورات الصرفة**: وهي أحقّ بصدق وصف الشهرة عليها لأنّها القضايا التي لا عمدة لها في التصديق إلّا الشهرة وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم وكوجوب الذبّ عن الحُرَم واستهجان إيذاء الحيوان لا لغرض. فلا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها بل واقعها ذلك، فلو خُلّي الإنسان وعقله المجرّد وحسّه ووهمه ولم تحصل أسباب الشهرة فإنّه لا يحصل له حكم بهذه القضايا ولا يقضي عقله أو حسّه أو وهمه فيها بشيء.

رابعاً: الوهميّات

وهي قضايا كاذبة ينفيها العقل ولكن ينساق الإنسان إلى التصديق بها نتيجة لألفته للمحسوسات واعتياده على أحكامها، من قبيل حكم الوهم بأنّ كلّ موجود لابدّ أن يكون مشاراً إليه وله وضع وحيّز ولا يمكنه أن يمثّله إلّا كذلك، حتّى أنّه يتمثّل الله تعالى في مكان مرتفع علينا وربّما كانت له هيئة إنسان مثلاً، ويعجز أيضاً عن تمثيل القَبليّة والبُعديّة غير الزمانيّة، ويعجز عن

تمثيل اللامتناهي. فلا يتمثّل عنده كيف أنّ الله تعالى كان وليس معه شيء حتّى الزمان، وأنّه سرمديّ لا أوّل لوجوده ولا آخر، وإن كان العقل حينما يساق إليه البرهان يستطيع أن يؤمن بذلك ويصدّق به تصديقاً لا يتمثّل في النفس، لأنّ الوهم له السيطرة والاستيلاء عليها من هذه الجهة، فإن كان الوهم مسيطراً على النفس على وجهٍ لا يدع لها مجالاً للتصديق بوجود مجرّد عن الزمان والمكان، فإنّ العقل عندما يمنعها من تجسيمه وتمثيله كالمحسوس تهرب النفس من حكم العقل وتلتجئ إلى أن تُنكر وجوده رأساً، كما هو شأن الملحدين.

من أجل هذا كان الناس لغلبة الوهم على نفوسهم بين مجسّم وملحد، وقلّ من يتنوّر بنور العقل ويجرّد نفسه عن غلبة أوهامها فيسمو بها إلى إدراك ما لا يناله الوهم، ولذا قال الله تعالى: ﴿**وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ**﴾ (يوسف: ١٠٣)، فنفى الإيمان عن أكثر الناس، ثمّ هؤلاء المؤمنون القليلون قال عنهم: ﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ**﴾ (يوسف: ١٠٦)، يعني أنّهم في حين إيمانهم مشركون، وما ذلك إلّا لأنّهم لغلبة الوهم إنّما يعبدون الأصنام التي ينحتونها بأوهامهم.

والسرّ في ذلك أنّ الوهم تابع منقاد للحسّ ومكبّل به، فما لا يقبله الحسّ لا يقبله الوهم إلّا لابساً ثوب المحسوس. من هنا ترى أنّ الأكثر يستوحش من الظلام ويخاف منه مع أنّ العقل لا يجد فرقاً في المكان بين أن يكون مظلماً أو منيراً، فإنّ المكان هو المكان في الحالين وليس للظلمة تأثير فيه يوجب الضرر أو الهلاك، ويخاف أيضاً من الميّت وهو جماد لا يتحرّك ولا يضرّ ولا ينفع. ومع توجّه النفس فقد تضطرب من الظلمة ومن الميّت، لأنّ البديهة الوهميّة أقوى تأثيراً على النفس من البرهان، ولذا تُعدّ الوهميّات من المعتقدات.

خامساً: المسلّمات

وهي قضايا حصل التسالم بينك وبين غيرك على التسليم بأنّها صادقة سواء كانت صادقة في نفس الأمر أو كاذبة كذلك أو مشكوكة.

وهي إمّا عامّة سواء كان التسليم بها من الجمهور عندما تكون من المشهورات أو كان التسليم بها من طائفة خاصّة كأهل دين أو ملّة أو علم خاصّ، وخصوص هذه المسلّمات في علم خاصّ تسمّى الأصول الموضوعة لذلك العلم، عندما يكون التسليم بها عن مسامحة على سبيل حسن الظنّ من المتعلّم بالمعلّم. وهذه الأصول الموضوعة هي مبادئ ذلك العلم التي تبتني عليها براهينه وإن كان قد يُبرهن عليها في علم آخر، وأمّا إذا كان التسليم بها من المتعلّم من باب المجاراة مع الاستنكار والتشكيك بها ـ كما يقع ذلك في المجادلات ـ فتسمّى حينئذٍ بالمصادرات.

وإمّا خاصّة إذا كان التسليم بها من شخصٍ معيّن، وهو طرفك الآخر في مقام الجدل والمخاصمة، كالقضيّة التي تؤخذ من اعترافات الخصم ليبتني عليها الاستدلال في إبطال مذهبه أو دفعه.

سادساً: المقبولات

وهي قضايا مأخوذة ممّن يوثق بصدقه تقليداً إمّا لأمرٍ سماويّ كالشرائع والسنن المأخوذة عن النبي صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام، وإمّا لمزيد عقله وخبرته كالمأخوذات من الحكماء وأفاضل السلف. وتعدّ هذه القضايا وأمثالها من أقسام المعتقدات، والاعتقاد بها قد يكون على سبيل القطع أو الظنّ الغالب، ولكن على كلّ حال منشأ الاعتقاد بها هو التقليد للغير الموثوق بقوله كما قدّمنا، وبهذا تفترق عن اليقينيّات والمظنونات.

سابعاً: المشبّهات

وهي قضايا كاذبة يُعتقد بها لأنّها تشبه اليقينيّات أو المشهورات في الظاهر، فيغالط فيها المستدلّ غيره؛ لقصور تمييز ذلك الغير بين ما هو هو وبين ما هو غيره. والمشابهة: إمّا من ناحية لفظيّة، مثل: ما لو كان اللفظ مشتركاً أو مجازاً فاشتبه الحال فيه، وإمّا من ناحية معنويّة، مثل: ما لو وُضع ما ليس بعلّة علّةً ونحو ذلك. وتفصيل أسباب الاشتباه موكولٌ إلى صناعة المغالطة.

الخلاصة

هذه هي أهمّ مبادئ الاستدلال في رأي المنطق الأرسطي، ومن الواضح أنّها لا تنحصر في اليقينيّات الستّ، لأنّ هذه اليقينيّات هي المبادئ الأوليّة للاستدلال البرهاني أي الاستدلال الذي يحقّق معرفةً واجبة القبول، وهذا لا ينفي وجود استدلالاتٍ أخرى لا تؤدّي إلى معرفةٍ من هذا القبيل تنطلق في بداياتها الأوّليّة من قضايا غير القضايا اليقينيّة الستّ.

من هنا يعتبر المنطق الأرسطي مجموعة من القضايا اليقينيّة الستّ أحد مبادئ الاستدلال ويضع إلى جانبها القضايا الأخرى التي أشرنا إليها.

فكما توجد قضايا يقينيّة أوّليّة تُستنتج كلّ القضايا اليقينيّة الثانويّة منها، كذلك توجد مثلاً قضايا مظنونة تتدخّل في استنتاج كلّ القضايا المظنونة الثانوية[1].

التداخل بين المسائل المنطقيّة والأصوليّة

ظهر لنا ممّا تقدّم أنّ المنطق الأرسطي يقوم على عنصرين أساسيّن:

---

(١) للتوسّع في هذه المباحث راجع المذهب الذاتي للسيّد كمال الحيدري، مصدر سابق: ص١٣١، وما بعده.

العنصر الأوّل: العنصر الصوري، وهذا يعتمد على القياس، وأهمّ الأشكال التي يعتمدها هو القياس من الشكل الأوّل، وسائر الأشكال مرجعها إلى الشكل الأوّل من القياس، لأنّ الشكل الأوّل بديهيّ الإنتاج.

العنصر الثاني: العنصر المادّي، والموادّ التي يستند إليها المنطق الأرسطي متعدّدة، فبعضها من اليقينيّات، وهي كما أشرنا سابقاً متنوّعة، وكذلك مجموعة من القضايا الأخرى مثل المظنونات والمسلّمات... ومن المعلوم أنّ شكل القياس في الصناعات الخمس واحد، باعتبار أنّ المنطق الأرسطي لا يقبل الاستقراء والتمثيل، وعلى هذا فإنّه في كلّ أنواع الصناعات الخمس وهي البرهانيّة والجدليّة والخطابيّة والشعريّة والمغالطيّة القياس الواحد، وشكل القياس لا يختلف، وهو إنّما يكون برهانيّاً أو جدليّاً أو... تبعاً للموادّ المستعملة فيه. فإذا كانت القضيّة المستعملة من اليقينيّات فالقياس يكون برهانياً، وهكذا إذا كانت جدليّة....

والمسائل الأصوليّة هل يُستعمل فيها القياس البرهاني أو القياس الجدلي أو الشعري أو المغالطي أو الخطابي؟

والجواب: إنّه بحسب ضابطة المسألة الأصوليّة والتي تقع كبرى في عمليّة الاستنباط، ففي علم الرجال نقول: زرارة ثقة، ثمّ يأتي علم الأصول ليضيف إلى هذه المسألة الرجاليّة القول بأنّ كلّ ثقة يمكن الاحتجاج بكلامه، وهذا لا يمكن القول بأنّه قياسٌ برهانيّ، لأنّنا اشترطنا في القياس البرهاني أن تكون المقدّمات يقينيّة بالمعنى الأرسطي، وقولنا بأنّ كلّ خبر ثقة حجّة، ليس قضيّة يقينيّة من اليقينيّات الستّ المعروفة، بل هي قضيّة مجعولة من قبل الشارع. وحينئذٍ لا معنى لإدخالها في القياس البرهاني.

وهكذا في مثال قضيّة: العدل حسن، أو الظلم قبيح، نسأل: هل هي قضيّة يقينيّة أم مشهورة؟

والجواب: يوجد اتّجاهان:

الاتّجاه الأوّل: يرى أنّ قضيّة (العدل حسن) هي من قبيل القول بأنّ (٢+٢=٤)، فكما أنّها قضيّة يقينيّة، فكذلك (العدل حسن) قضيّة يقينيّة.

الاتّجاه الثاني: يرى بأنّها ليست قضيّة يقينيّة، نعم العقلاء فيما بينهم لكي ينظّموا الحياة الإنسانيّة والاجتماعيّة اتّفقوا فيما بينهم على أنّ (العدل حسن)، وإلّا لو لم يكن هناك مجتمعٌ، ولو لم يكن فيه تنافر وتخاصم فالعدل لا موضوع له من الأساس، ولذا تكون هذه القضيّة من المشهورات لا من اليقينيّات.

ونحن في البحث الأصولي عندما نقول: التجرّي ظلم، وكلّ ظلم قبيح، فالتجري قبيح. فهل هذا هو قياس برهانيّ أو مشهوريّ؟

والجواب: إنّ ذلك تابعٌ للاتّجاه الذي يتبنّاه الأصولي من الاتّجاهين السابقين.

فإن كان يؤمن بأنّ «الظلم قبيح» من اليقينيّات، فالقياس برهانيّ. وإن كان يؤمن بأنّ «الظلم قبيح» من المشهورات، فالقياس مشهوريّ.

ومن هذا المنطلق نقول: إنّ القياس الأرسطي والأبحاث المنطقيّة حاضرة وداخلة في صميم أبحاثنا الأصوليّة.

ولذا قال السيّد الشهيد: «والمشهورات، هي قضايا لا سند للإنسان في التصديق بها إلّا شهرتها وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم، واستهجان إيذاء الحيوان بدون غرض، فإنّ هذه قضايا لا واقع لها إلّا تطابق الآراء عليها، وهذا هو أساس التصديق بها»[1].

وبالطبع فإنّ هذا ليس مبنى السيّد الصدر في علم الأصول، بل مبناه أنّها من القضايا اليقينيّة في العقل العملي، ولكنّه في الأسس المنطقيّة يتكلّم على

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، مصدر سابق: ص٣٧٨.

مبنى المشهور.

وفي المباحث الأصوليّة حول التجرّي يجري البحث حول كون التجري ظلماً على المولى أو ليس بظلم؟ مثل تصوّرك بأنّ الإناء الموجود أمامك يوجد فيه خمر، ولكنّه في الواقع ماء، فتشربه بعنوان أنّه خمر. فهل تكون في هذا المورد قد انتهكت حرمةً أم لا؟

ولا يوجد عاقل يقول بأنّك لم تنتهك حرمة المولى، وأنّك لم تفعل قبيحاً، ولكن هذا القبح هل هو قبحٌ عقلائيّ، أم قبح في الواقع ونفس الأمر؟

فهنا نرى المباني وتلازمها في المباحث المنطقيّة والأصوليّة؛ لأنّه لابدّ من البحث في أنّ القاعدة العقليّة القائلة بأنّ كلّ ما حكم به العقل بأنّه قبيح فالشرع يحكم بحرمته، فما هو القبيح الذي يحكم الشرع بحرمته؟ هل هو القبيح العقلائي أم القبيح الواقعي؟

وفي قاعدة الملازمة بأنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، أيّ قبحٍ هو الذي يلازم الحرمة؟ وهذه من المسائل التي لم يبحثها علماؤنا، مع عظيم التأثير لها، لأنّه إذا كان القبيح عقلائيّاً فمن غير المعلوم أنّ الشارع يحكم بحرمته. وإذا كان القبيح واقعيّاً فلعلّ الشارع حينئذٍ يحكم بحرمته، لأنّ أحكام الشارع قائمة على أساس المصالح والمفاسد الواقعيّة، وليس على أساس المفاسد والمصالح العقلائيّة المشهورة فيما بيننا.

وهكذا الحال عندما نأتي إلى القياس المغالطي والقياس الشعري وغير ذلك.

وكذلك يتّضح لنا بأنّه لماذا صارت الصناعات خمساً، وذلك باعتبار الموادّ المستعملة في القياس، فالنتيجة إذا كانت يقينيّة فالقياس برهانيّ، وإن كانت كذا كانت كذا... والنتائج المأخوذة تنسجم مع الموادّ المستعملة في مقدّمات القياس.

وكذلك يتّضح الجواب عن السؤال المتقدّم حول القياس المستعمل في المباحث الأصوليّة.

نتيجة البحث في القضايا اليقينيّة

ثبت لنا بما تقدّم أنّ المنطق الأرسطي ينظر إلى اليقينيّات الستّ التي تفيد ثبوت المحمول للموضوع، واستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، على أنّها الرأسمال الأوّلي الذي ينطلق منه أيّ استدلالٍ سواء في المنطق أو الفلسفة أو الأصول أو الفقه أو....

ففي علم الأصول مثلاً نقول: لا يجوز أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم لأنّه يلزم منه الدور. والمحذور من لزوم الدور هو استلزامه لتقدّم الشيء على نفسه، وهذا بذاته يلزم منه اجتماع النقيضين، لأنّ تقدّم الشيء على نفسه يعني أنّه في المتقدّم موجود ومعدوم، وهذا هو اجتماع النقيضين.

وهكذا قولنا بعدم جواز أن يكون خبر الواحد دليلاً على حجّية الخبر الواحد، لأنّه يلزم منه التسلسل، فالخبر الواحد الأوّل إذا كان حجّة فمن يقول بأنّ خبر الواحد الثاني حجّة، وكذلك الثالث والرابع وهكذا...، وإذا رجعت إلى الأوّل لزم الدور، وإذا مشيت إلى الآخر في العلّة الفاعليّة لزم التسلسل. والمحذور من التسلسل عقلاً أنّه يلزم منه اجتماع النقيضين.

فرأس المال هذا سواء كنت في الأرض أم صعدت إلى السماء أنت بحاجة إليه، وإلّا لما كان بالإمكان الاستدلال على أيّ قضيّة، ويُسدّ باب المعرفة.

وفي أحاديث الأئمّة المعصومين عليهم السلام نجد عندهم الاستدلال بقاعدة اجتماع النقيضين، لأنّ هذا منتوج بشريّ لا علاقة له بالدين ولا بالقوميّة.

والسيّد الشهيد الصدر في كتابه الأسس المنطقيّة للاستقراء بيّن بوضوح هذه اليقينيّات الستّ، وكان له موقف هامّ منها. يقول قدس سره تحت عنوان مبادئ الاستقلال البرهاني (اليقين): «إنّ المنطق الأرسطي يرى أنّ قضايا المعرفة البشريّة الجديرة بالثقة والواجبة القبول، هي القضايا التي تتّسم بطابع اليقين، ويريد باليقين: تصديق العقل بقضيّةٍ تصديقاً جازماً لا يمكن زواله أو

زعزعته، فكلّ قضيّة يتاح لها هذا اللون من التصديق تُعتبر قضيّةً يقينيّة.

والقضايا اليقينيّة على قسمين:

القسم الأوّل: القضايا اليقينيّة المستدلّة أو المستنتجة التي اكتسبت طابعها اليقيني بوصفها نتيجةً لقضايا يقينيّة سابقة.

القسم الثاني: القضايا اليقينيّة الرئيسيّة التي تشكّل المنطلقات الأوّليّة لليقين في المعرفة البشريّة، وتضع حدّاً وبدايةً للتسلسل في استنتاج القضايا بعضها من بعض.

ويصنّف المنطق الأرسطي هذه القضايا اليقينيّة الرئيسيّة إلى ستّة أصناف»[1].

ثمّ يعدّد السيّد الشهيد هذه الأصناف مع بيانها، وهي: الأوّليّات، المحسوسات، التجربيّات، المتواترات، الحدسيّات، الفطريّات.

ثمّ يقول السيّد الشهيد: «فالقضايا اليقينيّة الستّ تشكّل القاعدة الرئيسيّة للمعرفة الجديرة بالثقة والواجبة القبول. والقضايا المستدلّة، والمستنتجة منها بصورةٍ مباشرة أو غير مباشرة، هي البناء العلوي ـ أو الفوقي ـ في تلك المعرفة»[2].

ونحن إلى يومنا هذا لم نجد بحثاً من أحدٍ من علمائنا ناقش في هذه القضايا الستّ. والكلّ سلّم للمنطق الأرسطي بهذه القضايا اليقينيّة وأنّه يصحّ الاحتجاج بها في الأصول والفقه والفلسفة و... والمراد بكونها حجّة هو الحجيّة المنطقيّة وليس الحجيّة الأصوليّة، لأنّ الحجيّة لها معانٍ متعدّدة، ومن ذلك المعذريّة والمنجزيّة، ولكنّنا عندما نقول بأنّ هذه القضايا حجّة، فهو أنّها

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، مصدر سابق: ص٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٢) المصدر نفسه: ص٣٧٧.

كاشفة عن الواقع؛ من قبيل قولنا القرآن متواترٌ، وهذا التواتر حجّة، وهو يكشف عن كونه ـ حقيقةً ويقيناً ـ نازلاً من عند الله تبارك وتعالى على قلب النبي الخاتم صلى الله عليه وآله. وهكذا في أيّ قضيّةٍ فقهيّةٍ أو أصوليّةٍ، وحجّية الفقه ترجع إلى حجّية الأصول، وهذه بدورها ترجع إلى حجّية القطع، وحجّية القطع لابدّ أن ترجع إلى واحدة من هذه القضايا الستّ، وإلّا فإنّها ليست بحجّة.

فالصلاة واجبة لأنّها من ضروريّات الدين، وضروريّات الدين تجب طاعتها لأنّها صادرة عن المعصوم عليه السلام، وطاعة المعصوم واجبة لأنّها من طاعة الرسول، وهذه واجبة لأنّها من طاعة الله الواجبة بقوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾. والدليل على وجوب طاعة القرآن الذي أَمَر بطاعة الرسول ناشئة من تلك النظريّات التي ترجع إلى القول بأنّ طاعته واجبة لأنّه من عند الله تعالى، وطاعة الله واجبة إمّا لأنّه خالق، أو لأنّه منعم، أو ما شاكل ذلك.

وأمّا الدليل على أنّ الله تعالى هو الخالق، فذلك يرجع إلى القول بكون المخلوق حادثاً والحادث يحتاج إلى محدِث، والدليل أيضاً على أنّ المحدِث هو الخالق هو بطلان الدور والتسلسل، وبطلانها يرجع إلى لزوم اجتماع النقيضين.

وبهذا نستدلّ على وجوب الصلاة من خلال قانون استحالة اجتماع النقيضين. فالمنطق الأرسطي يعيش معنا، وداخلٌ في أحشاء وجودنا، وليس بالصورة فقط، بل بالمادّة أيضاً. والشهيد الصدر قدس سره كان على مستوى الفكر الإسلامي والإنساني أوّل من ناقش المنطق الأرسطي في كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء» حيث قال بأنّ تسعين بالمائة من هذه اليقينيّات الأرسطيّة ليست أوّليّة وإنّما هي استقرائية.

من هنا كانت هذه المحاولة من الشهيد جديرة بالدراسة والبحث، ومن غير الصحيح الاقتصار على دراسة مباحثه الأصوليّة والفقهيّة، وغضّ النظر

عن مبانيه المعرفية[1].

وأشرنا سابقاً على نحو الإجمال بأنّ الشهيد الصدر لم يعترف في منطق الاستقراء باليقينيّات الستّ في المنطق الأرسطي، وقال بأنّ ما ادّعي عليه من أنّ هذه القضايا الستّ كلّها قضايا أوّليّة عقليّة «يقينيّة بالمعنى الذي يقصده المنطق الأرسطي من اليقين هو كلامٌ عارٍ عن الصحّة، وهو كلام غير تامّ، لأنّه ـ بنحو الإجمال ـ يعتقد أنّ القضايا التجريبيّة والحسّية والمتواترة و... كلّها قضايا ليست أوّليّة، وبهذا تسقط اليقينيّات الأرسطية بما يقارب الستين بالمائة منها عن الاعتبار. ولابدّ للمحقّق من البحث في صحّة هذا الرأي والمعتقد من السيّد الشهيد، باعتبار أنّه إذا صحّ هذا الرأي لا يصحّ له حينئذٍ الاستدلال بقضيّةٍ من التجربة لأنّها لا تفيد اليقين الأرسطي.

ولعلّ أخطر هذه القضايا هي المحسوسات التي نحتاج إلى بيانها في ضوء المنطق الاستقرائي، فنقول:

القضايا المحسوسة في ضوء منطق السيّد الشهيد

من القضايا الأوّليّة الستّ في تصنيف المنطق الأرسطي القضيّة المحسوسة التي يؤمن هذا المنطق بأنّها قضيّة أوّليّة، وإحدى نقاط الابتداء في المعرفة البشريّة.

وقد تقدّم أنّ الحس! على قسمين: ظاهر وباطن.

---

(١) على الرغم من الدراسة التي قمنا بها لتفسير نظريّة الشهيد الصدر في كتابنا «المذهب الذاتيّ في نظريّة المعرفة» لم أجد طالباً ذكر أمامي أنّه قرأ الكتاب. وهذا الأمر كان من دواعي الأسف لدى السيّد الشهيد الذي كنتُ أسأله مراراً عن مطالب وأبحاث كتابه «الأسس المنطقيّة» وكان يجيب بأنّه لم يأته طالب منذ أن كتب هذا الكتاب ليسأله عن ما ورد فيه من الأبحاث. السيّد الحيدري.

فالقضايا المتيقّنة بواسطة الحسّ الظاهر هي: من قبيل يقيننا بأنّ الشمس طالعة، والقضايا المتيقّنة بواسطة الباطن: من قبيل يقيننا بالجوع أو اللذّة أو الخوف أو نحو ذلك.

ولا شكّ بأنّ القضايا المطلوب إثباتها بالحسّ الباطن أوّليّة، لأنّ الإنسان في هذا القسم من الإدراك الحسّي يتّصل بصورةٍ مؤكدّة بمدلول القضيّة المطلوب إثباتها بهذا الحسّ مباشرة. وأمّا القضايا المطلوب إثباتها بالحسّ الظاهر فهي تختلف عن قضايا الحسّ الباطن.

ومن أهمّ النتائج التي رتّبها الاتّجاه العقلي على أوّليّة القضيّة المحسوسة: الإيمان ببداهة أصل الواقعيّة ولو بنحو القضيّة المهملة، أي: أنّ هناك عالماً خارج ذواتنا، وكذلك الاعتقاد بوجود تشابه بين الصورة المحسوسة التي ندركها والواقع الموضوعي لها.

ويعتقد المنطق الذاتي (الاستقرائي) أنّ القضيّة المحسوسة ـ كالقضايا التجريبيّة والحدسيّة والمتواترة ـ هي قضيّة استقرائيّة تقوم على أساس تراكم القيم الاحتماليّة في محورٍ واحد. وبيان ذلك بالمثال: إذا كان هناك شخصٌ موجودٌ أمامي، فما هو الدليل على أنّه موجودٌ أمامي؟ فهل ذلك يتمّ بحسّ الباصرة؟ والروائح هل يثبت وجودها بالحاسّة الشامّة؟ والأصوات بالسامعة؟ وهكذا....

وهناك بحث مفاده: أنّه بأيّ دليلٍ نُثبت أنّ هناك واقعاً موضوعيّاً خارجيّاً وراء وجودنا؟ فلعلّ كلّ ما نراه هو وهمٌ في وهم؟ وينضمّ إلى ذلك ما أثبتته العلوم الحديثة من كثرة أخطاء الحواسّ، فإذن هناك رأي يقول بعدم وجود واقع موضوعيّ خارجيّ، وهذا من المشاكل العويصة في نظريّة المعرفة.

وهناك بالإضافة إلى ذلك مشكلة أخرى وهي أنّه على فرض وجود واقع موضوعيّ، فما هو الدليل على أنّ هذا الواقع عندما نأخذ منه الصورة تكون

هذه الصورة مطابقة للواقع الموضوعي، فقد نراه ونحسبه مربّعاً، ولكن في الواقع هو ليس كذلك، ومن أين لي العلم بأنّ علمي مطابق للواقع؟

وبطبيعة الحال فإنّ هذه المباحث وما ينتج عنها، مهمّة وخطيرة جدّاً. مثلاً: لو كان هناك شخص جلس بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله، واستمع إلى حديثه صلى الله عليه وآله، فعلمه بما قاله النبي صلى الله عليه وآله جاء من السامعة، ولكن ما الدليل على أنّ هذه السامعة صادقة فيما طابقته بين الحديث النبوي وما استمعه هذا الشخص، فلعلّ النبي صلى الله عليه وآله قال (أ) وسمع الشخص (ب). فقد يكون هذا الشخص لم يسمع الواقع نفسه، وما وصل إلى سمعه هو شيء آخر. وهذه الإشكالات تطرح بجديّة وإصرار من قبل الفكر الآخر، وإذا لم نتسلّح في حوزاتنا العلميّة بالأدلّة التي تدحض كلّ هذه التساؤلات والإشكالات فإنّ كلّ ما بين أيدينا من معارف سوف يسقط وينهار. وبذلك نكون أمام مشكلتين أساسيّتين:

المشكلة الأولى تقول: ما هو الدليل على وجود الواقع الموضوعي خارجاً؟ وهذه تؤدّي إلى سقوط المعارف الدينيّة عن الاعتبار، ولا تعود ذات قيمة.

فعندما نقرأ القرآن عبر الباصرة، فلعلّ هذه الباصرة تخطئ، والعلم الحديث أثبت وجود ألف خطأ في الباصرة، وهذا الأمر لا علاقة له بما نزل على قلب النبي صلى الله عليه وآله، والمشكلة هي فقط في كيفيّة ارتباطنا بالقرآن من خلال الباصرة، لأنّ علمنا ليس حضوريّاً، بل هو علمٌ حصوليّ وبه نرتبط بالمعارف الدينيّة.

المشكلة الثانية: أنّه مع التسليم بوجود الواقع الموضوعي، فما هو الدليل على مطابقة ما عندنا مع الصورة الخارجيّة؟

المنطق والفلسفة الأرسطيّة والإسلاميّة قالا بأنّ كلتا المسألتين من البديهيّات، وذهب المنطق الأرسطي إلى الادّعاء بأنّها من الفطريّات، وذهبت الفلسفة الإسلاميّة في مباحث الوجود الذهني والخارجي إلى القول بأنّه مع

عدم التطابق بينها يلزم السفسطة.

وهنا حاول الشهيد الصدر التصدّي لهذه المشكلة ومناقشة المنطق الأرسطي، فقال بأنّه لا دليل على كون ذلك من اليقينيّات الستّ، سواء بالنسبة إلى إثبات الواقع الموضوعي أو إثبات المطابقة بين الصورة الحاصلة والواقع الموضوعي.

وهو لم ينف الواقع الموضوعيّ الخارجيّ، ولم ينكر المطابقة ـ ولو بنحو الموجبة الجزئيّة ـ بين الصور الحاصلة عندنا والواقع الموضوعي.

بل ذهب لإثبات ذلك عن طريقٍ آخر وهو الاستقراء، فقال بأنّ الدليل على وجود الواقع الموضوعي هو الاستقراء القائم على أساس تراكم القيم الاحتماليّة في محورٍ واحد.

ولذا فإنّه قدس سره يبحث ويناقش بشكلٍ تفصيليّ في القضايا اليقينيّة وفقاً للمنطق الأرسطي، ويقول: «وإلى هنا انتهينا من دراسة أربعة أصناف من القضايا اليقينيّة الستّ، وخرجنا بنتيجة محدّدة، وهي: أنّ القضايا التجريبيّة والحدسيّة والمتواترة والمحسوسة، كلّها قضايا استقرائيّة تقوم على أساس تراكم القيم الاحتماليّة في محورٍ واحد، وفقاً للمرحلتين اللتين حدّدناهما للدليل الاستقرائي»[1].

اليقينيّات الأرسطيّة في ضوء المنطق الذاتي

العلامات الفارقة بين القضيّة الأوّليّة والقضيّة الاستقرائيّة

بعد أن تعرّفنا على النقاط الأساسيّة التي ينطلق منها الموقف الأرسطي من المعرفة البشريّة، نحاول بيان بعض الفوارق التي امتاز بها المنطق

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، مصدر سابق: ص٤٣٣.

الاستقرائي عن المنطق الأرسطي في القضايا الأوليّة، فضلاً عمّا ذكرنا في القضايا المحسوسة.

ولبيان وتوضيح القضايا الأوّليّة في المنطق الأرسطي نقول: إنّ اليقينيّات الستّ في المنطق الأرسطي تنقسم إلى قسمين أساسيّين:

القسم الأوّل: القضايا التي يُدركها العقل بصورةٍ مستقلّة عن الحسّ والتجربة، وليس للحسّ والتجربة دورٌ في تكوين المعرفة بهذه القضايا إلّا على أساس أنّ التصديق بكلّ قضيّة يتوقّف على موضوعها ومحمولها، وقدرة الإنسان على التصوّر وليدة الحسّ والتجربة اللذين يتحفان الإنسان بصورةٍ ومعانٍ كبيرة تشكّل لديه المادّة الأساسيّة لتصوّراته، كالأوّليّات والفطريّات.

القسم الثاني: القضايا التي يتوقّف إدراك العقل لها على الحسّ والتجربة، وهي التجربيّات والمحسوسات والمتواترات والحدسيّات.

ولمعالجة واحدة من الفوارق بين المنطق الأرسطي والاستقرائي، كان لابدّ من الإطلالة على نموذج من هذه الفوارق والتي سنبيّنها من خلال العلامات الفارقة والأساسيّة التي تميّز القضيّة الأوّليّة عن القضيّة الاستقرائيّة.

العلامة الأولى: قد تكون من العلامات الفارقة بين القضيّة الاستقرائيّة والقضيّة الأوّليّة نوع الدور الذي يمكن أن تلعبه الشواهد والأمثلة الإضافيّة.

فأيّ قضيّة تزداد وضوحاً وتترسّخ أكثر فأكثر عند الحصول على شواهد وأمثلة جديدة، فهي تعتبر قضيّة استقرائيّة، وأيّ قضيّة لا يعزّزها الحصول على شواهد وأمثلة إضافيّة وتتمتّع بدرجة من الوضوح لا تزداد كلّما ازدادت الشواهد والأمثلة، تعتبر قضيّة أوّليّة قبليّة، لأنّها إذا كانت لا تستمدّ وضوحاً أكبر من الشواهد الاستقرائيّة الإضافيّة فهذا يعني أنّ وضوحها ذاتيّ ومنفصلٌ عن الاستقراء، أي أنّها قضيّة أوليّة قبليّة.

فالقضيّة القائلة (١+١=٢) حين يعيها الإنسان ويؤمن بها، لا يجد أيّ

تأثير لازدياد الشواهد التطبيقيّة لهذه المعادلة في منح القضيّة وضوحاً أكبر من نفسه؛ لأنّها قضيّة قبليّة، خلافاً للقضيّة القائلة إنّ المعادن تتمدّد بالحرارة، فإنّه كلّما حصل الإنسان على أمثلة وشواهد جديدة مؤيّدة، ازدادت القضيّة وضوحاً، وهذا يعني ارتباطها العضوي بالأمثلة والشواهد وبالتالي كونها قضيّة استقرائيّة.

وفي مثالٍ آخر نفرض أنّ التواتر يحصل بعشرة، فإنّ المنطق الأرسطي يرى بأنّ التواتر قضيّة يقينيّة، وإذا نقل لك عشرة أشخاص الخبر يحصل لك الاطمئنان، وإذا نقله خمسون يحصل اطمئنان أكثر، وهكذا كلّما ارتفع العدد ارتفع الاطمئنان. وهكذا لو نُقلت الرواية من كتاب الكافي فإنّ درجة اليقين تكون فيها عالية بخلاف ما لو نقلناها عن ابن تيمية، أو أيّ كتاب لا نثق به، مع أنّ خبر الواحد تواتر في كلا المصدرين، والقضيّة اليقينيّة ينبغي أن تكون متواطئة، ولكنّها هنا صارت مشكلة، وهذا يكشف عن أنّ هذه القضيّة استقرائيّة.

العلامة الثانية: شعور الإنسان بإمكان التنازل عن الاعتقاد المطلق بقضيّة ما إذا توفّرت بعض القرائن ضدّها. فإذا تحدّث عددٌ كبير من الثقات عن شخصٍ معيّنٍ رأوا بأنفسهم أنّ رقبته فُصلت عن جسده فلم يمت بل ظلّ يتكلّم كما كان يتكلّم قبل ذلك، فمن المحتمل أن توجِد شهادات هؤلاء الثقات احتمالاً ـ ولو ضئيلاً ـ لصدق هذه الحادثة بصورة استثنائية، ولكنّنا مهما نفترض من شهادات ثقات بأنّهم رأوا بأعينهم شيئاً موجوداً ومعدوماً في الوقت نفسه لا نجد في أنفسنا أيّ استعداد لتقبّل احتمال ذلك.

أمّا القضايا الأوّليّة ـ مثل أن تقول اجتماع النقيضين محال ـ فلا يمكن أن يكون لها استثناء في أيّ مورد على الإطلاق، لأنّ القضايا العقليّة لا تخصّص، ولا يمكن القول بأنّ الكلّ أعظم من جزئه إلّا في هذا المورد، لأنّ الكلّ أعظم

من جزئه في جميع الموارد.

العلامة الثالثة: القضيّة الاستقرائيّة مهما كان الاستقراء الذي يدعمها شاملاً، لا يمكن أن تكون قضيّة مطلقة صادقة على أيّ عالم من العوالم المفترضة، وإنّما يختصّ صدقها بالعالم الخارجيّ المُعاش الذي وقع الاستقراء فيه، بينما تتمتّع القضيّة الأوّليّة القبليّة بصدقٍ مطلقٍ لا يختصّ بهذا العالم بل يمتدّ إلى أيّ عالم يمكن افتراضه.

فالقضيّة القائلة «كلّ نارٍ حارّة» قضيّة استقرائيّة؛ لأنّها رغم وضوح صدقها على حقائق هذا العالم الخارجيّ المُعاش ليس من الضروري أن تكون صادقة على أيّ عالمٍ آخر مفترض (مثل عالم يوم القيامة)، بل بالإمكان أن نفترض عالماً توجد فيه نيران غير حارّة ولا يوجد في نفوسنا رفض لهذا الافتراض.

وأمّا القضيّة القائلة «إنّ النقيضين لا يجتمعان» أي: أنّ النفي والإثبات لا يصدقان معاً، فهي قضيّة تصدق على أيّ عالم نفترضه، وليس بإمكاننا أن نحتمل وجود عالم يتعايش فيه النفي والإثبات، وهذا يعني أنّها قضيّة منفصلة عن الاستقراء، لأنّ الاستقراء لا يمكن أن يعطي هذا التعميم في الصدق وإنّما يبرهن على الصدق في إطار العالم الذي يمارس الاستقراء فيه.

فهذه ثلاث علامات فارقة يمكن على أساسها أن نميّز بين القضايا الأوّليّة القبليّة والقضايا الاستقرائيّة، وأن نبرهن على أنّ عدداً من القضايا يعتبر أوليّاً قبليّاً إذا تأكّدنا من توفّر خصائص القضايا القبليّة فيه، وهي باختصار.

١. عدم ازدياد الوضوح تبعاً لازدياد الأمثلة والشواهد.

٢. عدم استعداد الإنسان لتقبّل احتمال أيّ استثناء للقضيّة مهما افترضنا وجود شواهد للاستثناء.

٣. الصدق المطلق للقضيّة المعتمد إلى غير العالم الخارجي من العوالم الأخرى المفترضة.

فهذه العلامات الفارقة والضوابط الثلاثة التي أشرنا إليها بشكل واضح عندما نطبّقها على القضايا اليقينيّة الستّ سوف تخرج منها القضايا التجريبية والحدسيّة والمتواترة والمحسوسة. ومع أنّ المنطق الأرسطي يسعى لإثبات صحّة التجريبيّات والحدسيّات والمتواترات والمحسوسات، ويقول بأنّها قضايا أوّليّة يقينيّة، لكنّنا أثبتنا ـ بحسب منطق الاستقراء ـ أنّها ليست كذلك.

فما هو الدليل على أنّ المحسوسات تفيد اليقين؟

هناك طريقان:

فإمّا أن ننتهي إلى نتيجةٍ تقول بأنّه لا دليل عندنا على أنّ الواقع الخارجي معلوم، فلعلّه موجود ولعلّه غير موجود، وإمّا أن نقيم دليلاً آخر على إثبات صحّة هذه القضايا وهي (المحسوسات والتجريبيّات وخصوصاً المتواترات).

ونحن ينبغي أن نلتفت إلى أنّ ثمانين في المائة من عقيدتنا قائمٌ على التواتر، ولكنّنا أمام ما تقدّم سوف نرى أنّ السند العلمي والمنطقي لحجيّة الخبر المتواتر سوف يسقط، لأنّنا إذا طبّقنا عليه هذه الضوابط الثلاثة أو بعضها لن تعود القضيّة المتواترة من الأوّليّات، وكيف لنا الدخول في علم الأصول أو الفقه أو العقيدة أو التفسير أو...، ونحن لم ننتهِ من هذه المسألة من الناحية المنهجيّة، لأنّ ذلك يكون من قبيل شخصٍ يريد الدخول في علم الفقه وهو لا يعلم هل خبر الواحد ثقة، فلا يمكنه حينها استنباط الحكم الفقهي، لأنّ تسعين بالمائة من الأحكام الشرعيّة قائمة على حجّية خبر الثقة. وهكذا فإنّ ثمانين بالمائة من العقائد الأساسيّة تثبت بواسطة الخبر المتواتر، فالإمامة نثبتها من خلال حديث الثقلين باعتبار أنّه متواتر، وهكذا حديث الغدير و....

لكنّ المنهج الحديث الذي أدخلوه إلى العلوم: أنّهم حوّلوا النقاش من مضمون حديث الغدير ـ مثلاً ـ أو الثقلين... إلى طلب البحث في الأساس المنطقي للحديث فقالوا: من أين نُثبت حديث الغدير والثقلين، وهذا من

أخطر المسائل التي نواجهها اليوم.

وبتعبير آخر: فإنّ الأطراف الأخرى تقوم الآن بعملين مزدوجين وهما:

أوّلاً: نفي وجود الحديث الصحيح (حديث الثقلين والغدير...).

ثانياً: القول بأنّه حتّى ولو كان الحديث صحيحاً، لكنّه خبر آحاد، وخبر الآحاد لا يفيد إلّا الظنّ، والظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً في المسائل العقائديّة.

وإذا أردنا الارتفاع أكثر بالإشكال، فإنّنا نضيف أمراً ثالثاً وهو أنّه حتّى لو سلّمنا بأنّ حديث الغدير أو الثقلين متواتر، ولكن من قال بأنّ التواتر حجّة وأنّه يفيد اليقين؟

فإمّا أن تقول بأنّ التواتر حجّة استناداً إلى المنطق الأرسطي، وهذا يعني إثبات العقائد من طريقٍ غير صحيح، وإمّا أن نقول لأنّ المتواترات من الأوليّات، وحينئذٍ تأتي جملة من الأسئلة من خلال ما تقدّم من العلامات الثلاث الفارقة بين القضايا الأوليّة والقضايا الاستقرائيّة.

ولذا فإنّ السيّد الشهيد ـ كما ذكرنا ـ اضطرّ إلى تأسيس منطق الاستقراء، لأنّه وجد بأنّه لابدّ من تأسيس الأساس المنطقي للحديث المتواتر وللمحسوسات وللتجريبيّات و... وإلّا لكانت كلّها ساقطة عن الاعتبار، ولا قيمة علميّة لها.

ومن هنا أيضاً نحن مسؤولون من الناحية المنهجيّة والعلميّة في علم الأصول لإثبات كون التواتر حجّة للاستناد إليه، وإلى إثبات خبر الثقة وكونه حجّة ثمّ بعد ذلك نستدلّ بخبر الثقة، وأيضاً إلى إثبات حجّية البراءة الشرعيّة ثمّ الاستدلال بها وهكذا و....

والطريق إلى ذلك إمّا المنطق الأرسطي أو طريق آخر بغضّ النظر عن تسميته بالطريق الاستقرائي. وهذا ما قدّمه الشهيد الصدر قدس سره حيث لجأ إلى الطريق الثاني.

القضايا الأوليّة والفطريّة في ضوء المنطق الذاتي

بعد أن اتّضحت الفوارق الأساسيّة بين القضيّة القبليّة والقضيّة الاستقرائيّة نأتي لدراسة القسمين المتقدّمين في اليقينيّات الأرسطيّة:

القسم الأوّل: القضايا التي يدركها العقل بصورةٍ مستقلّة عن الحسّ والتجربة وهي الأوّليّات والفطريّات، والسؤال الأساسي بهذا الصدد هو: إلى أيّ مدى يمكننا أن نطبّق التفسير الاستقرائي للمعرفة على هذه القضايا الأوّليّة، ونفترض أنّها قضايا استقرائيّة يتحكّم فيها الاستدلال الاستقرائي بكلتا مرحلتيه كما يتحكّم في أيّ قضيّة استقرائيّة أخرى؟

وللجواب على ذلك، يجب أن نعرف أنّ القضيّة الأوليّة القبليّة في رأي المنطق الأرسطي هي القضيّة التي يكون محمولها ثابتاً لموضوعها ثبوتاً ضروريّاً أوّليّاً. وهذا يعني أنّنا نواجه في كلّ الأوليّات والفطريّات موضوعاً معيّناً يستلزم بدون أيّ سببٍ خارج عن ذاته محمولاً معيّناً. فإذا قلنا إنّ القضيّة القائلة «الكلّ أعظم من الجزء» من الأوّليّات أو أنّ القضيّة القائلة «كلّ الزوايا القائمة متساوية» من الأوليّات، نعني: أنّ الكلّ بطبيعته يستلزم أن يكون أعظم من الجزء، وأنّ اشتراك الزوايا في صفة أنّها قائمة يستلزم بطبيعته أنّها متساوية.

فهناك إذن موضوع يستلزم بطبيعته صفةً معيّنة، ولا ينفكّ عنها في أيّ حال من الأحوال، وعلاقة اللزوم الذاتيّ هذه بين الموضوع والمحمول يمكن من ناحيةٍ مبدئيّةٍ الاستدلال عليها استقرائيّاً، بأن نضع منذ البدء فرضيّتين:

١. أن يكون ثبوت الصفة للموضوع ناتجاً عن استلزامه الذاتي لها.

٢. أن يكون ثبوتها له ناتجاً عن سببٍ خارجيّ اقترن وجوده مع الموضوع، فوجدت الصفة فيه نتيجة ذلك.

وموقفنا من هاتين الفرضيّتين يشبه تماماً موقفنا حينما نلاحظ وجود «ب»

عقيب «أ» فنواجه فرضيّتين: إحداهما أنّ «أ» سبب لـ«ب» والأخرى أنّ «ت» هو السبب لـ«ب» وقد اقترنت «ت» بـ«أ» فأدّى ذلك إلى ظهور «ب» عقيب «أ». فالاستلزام الذاتي يوازي «أ» في ذلك الموقف، ونفي الاستلزام الذاتي وافتراض وجود سبب خارجيّ يوازي «ت» في ذلك الموقف.

وفرضيّة الاستلزام الذاتي تعبّر عن افتراض واحد وهو علاقة اللزوم والضرورة بين الموضوع والصفة، وعلاقات اللزوم والضرورة مفهوميّة دائماً تقوم بين المفهومين، فلا تعني فرضيّة الاستلزام الذاتي إلّا علاقة لزوم واحدة قائمة بين مفهوم الكلّ ومفهوم أعظم من الجزء أو مفهوم الزوايا القائمة ومفهوم التساوي.

وفرضيّة عدم الاستلزام الذاتي تعني أنّ ثبوت الصفة للموضوع نتيجة لتدخّل سببٍ معيّن في ذلك، وهذه الفرضيّة تعبّر عن افتراضات كثيرة جدّاً لأنّ الشيء المحتمل كونه هو السبب لإيجاد الصفة بدلاً عن علاقة اللزوم إذا كان هو السبب حقّاً، فلابدّ من افتراض وجوده مقترناً بالموضوع في جميع حالات وجود الموضوع، أي: أنّنا بحاجة لتبرير الفرضيّة الثانية إلى افتراضاتٍ بعدد حالات وجود الموضوع مقترناً بتلك الصفة.

وفي حالة مواجهة فرضيّتين من هذا القبيل يستطيع الدليل الاستقرائي أن يعيّن لنا الفرضيّة الأولى منهما عن طريق العلم الإجمالي الذي يستوعب الصور الممكنة لاحتمالات وجود ذلك الشيء المحتمل كونه سبباً للصفة بدلاً عن علاقة اللزوم. كما كان العلم الإجمالي الذي يستوعب الصور الممكنة لاحتمالات وجود «ت» هو الأساس للاستدلال الاستقرائي على سببيّة «أ» لـ«ب» لأنّ العلم الإجماليّ الذي يستوعب احتمالات وجود الشيء المحتمل أن يكون بديلاً عن علاقة اللزوم يؤدّي إلى تجمّع كلّ قيمه الاحتماليّة حول محورٍ واحد وهو إثبات علاقة اللزوم بين الموضوع والمحمول، باستثناء قيمة واحدة

وهي قيمة احتمال أن يكون البديل المحتمل عن علاقة اللزوم موجوداً في كل الحالات التي اقترن فيها الموضوع بالصفة، فإنّ هذا الاحتمال حياديٌّ تجاه الفرضيّة، وأمّا كلّ الاحتمالات الأخرى فهي تفترض أنّ البديل المحتمل من علاقة اللزوم غير موجودة ولو في مّرة واحدة على الأقلّ، وهذا يعني أنّ علاقة اللزوم ثابتة.

وبهذا يمكننا أن نتوصّل إلى إثبات علاقة اللزوم والضرورة بالدليل الاستقرائي وفقاً لطريقته العامّة كما في أيّ قضيّةٍ من القضايا التي يعتبرها المنطق الأرسطي من الأوّليّات والفطريّات. ولكن يوجد استثناءات لهذا التأكيد:

الأوّل: استثناء مبدأ عدم التناقض (أي القضيّة القائلة باستحالة اجتماع النقيضين)، فإنّ هذه القضيّة لا يمكن أن نفترض إثباتها بالدليل الاستقرائي بل يجب أن نفترضها ثابتة ثبوتاً أوّليّاً قبليّاً.

الثاني: استثناء كلّ المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في سيره الاستدلالي بما فيها بديهيّات نظريّة الاحتمال. ويعني هذا الاستثناء أنّ أيّ درجة من درجات التصديق بقضيّة من القضايا إذا كان الدليل الاستقرائي في سيره الاستدلالي متوقّفاً عليها فلابدّ من افتراض تلك الدرجة من التصديق بصورة قبليّة، ولا يمكن الاستدلال بها استقرائيّاً.

ومن الواضح أنّ مبدأ عدم التناقض يدخل في هذا الاستثناء أيضاً؛ وذلك لأنّنا إذا لم ننطلق منذ البداية من افتراض مبدأ عدم التناقض، فكيف يمكن تجميع القيم الاحتماليّة في محور واحد؛ لأنّ هذا التجميع يتوقّف على أن يكون لكلّ احتمال من الاحتمالات قدرة على نفي نقيضه، فإذا لم نفترض منذ البدء عدم التناقض، كان من المحتمل في أيّ احتمالٍ أن لا ينفي نقيضه، وبالتالي يصبح من المستحيل استخدامه كأداة لإثبات أيّ شيء.

والحاصل: حينما نؤكّد أنّ بالإمكان تطبيق الاستدلال الاستقرائي على كلّ الأوّليّات الأرسطيّة إلّا في حدود هذين الاستثنائين، لا نعني بذلك أنّ تلك القضايا استقرائيّة فعلاً وليس قبليّة، وإنما نعني أنّ بالإمكان نظريّاً أن نفسّرها على أساس الطريقة التي حدّدناها للاستدلال الاستقرائي، ولا ينفي هذا أن تكون قضايا أوليّة قبليّة.

القسم الثاني: القضايا التي يتوقّف إدراك العقل لها على الحسّ والتجربة، وهي التجريبيّات والحدسيّات والمتواترات والمحسوسات.

القضايا التجريبيّة في ضوء المنطق الذاتي

يعتبر المنطق الأرسطي القضيّة التجريبيّة إحدى القضايا الستّ الأوليّة التي تشكّل نقاط ابتداء في المعرفة البشريّة الحقّة، رغم أنّها تقع عادةً تلو عدد كبير من القضايا المحسوسة، إذ ندرك بإحساسنا مثلاً أنّ هذا الحديد قد يتمدّد بالحرارة، وأنّ ذاك الحديد يتمدّد بالحرارة، وأنّ ذلك الحديد يتمدّد بالحرارة.

غير أنّ المنطق الأرسطي في تصنيفه للقضايا لا يعتبر القضيّة التجريبيّة مستنتجة من مجموع تلك القضايا المحسوسة لكي تصبح قضيّة ثانويّة وتفقد صفتها كقضيّة أوليّة؛ وذلك لأنّ القضيّة التجريبيّة أكبر من مجموع تلك القضايا المحسوسة، لأنّها تشتمل على التعميم لعدد أكبر من المحالات، فلا يمكن أن تكون مستنتجة منها.

وقد اتّخذ المنطق الأرسطي موقفين إزاء هذه القضيّة:

الموقف الأوّل: موقفٌ معمّق يعتبر القضيّة التجريبيّة مستدلّة ومستنتجة من القضيّة القائلة، «إنّ الاتّفاق لا يكون دائميّاً».

الموقف الثاني: موقفٌ بدائيّ يعتبرها قضيّة أوليّة.

أمّا الموقف الأوّل: وهو كون القضايا التجريبيّة مستنتجة، فهو الذي يعتبر

القضيّة التجريبيّة مستدلّة ومستنتجة من قضيّة أوّلية أساسيّة هي أنّ «الاتّفاق ـ أي الصدفة النسبيّة ـ لا يكون دائميّاً». ففي ضوء هذه القضيّة الأساسيّة إذا لاحظنا الاقتران بين تمدّد الحديد والحرارة على خطٍّ طويل نستنتج أنّ الحرارة تسبّب التمدّد، وأنّ الحديد يتمدّد بالحرارة دائماً، لأنّ ذلك الاقتران لو كان صدفة لما تكرّر باستمرار على خطٍّ طويل، وهكذا تصبح القضيّة الأوليّة الأصلية هي القضيّة القائلة: «إنّ الصدفة النسبيّة لا تتكرّر باستمرار» بدلاً عن القضيّة القائلة: «إنّ الحديد يتمدّد بالحرارة»، وتتحوّل كلّ القضايا التجريبيّة إلى قضايا ثانويّة مستدَلّة ومستنتَجة.

ولكي ندرس هذا الموقف الذي ارتضاه المنطق الأرسطي في القضيّة التجريبيّة لابدّ من الوقوف على النظريّة التي يتبنّاها هذا المنطق إزاء مشكلة الطفرة من الخاصّ إلى العامّ، التي تحتويها التعليمات الاستقرائيّة.

يعتقد المذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي أنّ حصول التعميم في القضايا التجريبيّة من القضايا الجزئيّة المشاهدة والمحسوسة يتوقّف على أمرين:

الأوّل: إثبات أنّ لكلّ ظاهرة طبيعيّة سبباً، أي السببيّة العامّة؛ إذ بدون إثبات ذلك يصبح من المحتمل أن يكون وجود التمدّد في الحديد غير مرتبط بأيّ سبب، وإنّما هو وجود تلقائيّ. وإذا جاز أن يكون وجوداً تلقائيّاً بدون سبب، فليس من الضروري أن يتكرّر إذا حدثت الحرارة مرّةً أخرى في الحديد.

الثاني: إذا ثبت أنّ لكلّ ظاهرة طبيعيّة سبباً، أي السببيّة العامّة، فهذا يعني أنّ تمدّد الحديد الذي شوهد خلال التجربة مرتبط بسبب معيّن، ولكن لا يكفي ذلك لإثبات أنّ سبب التمدّد هو الحرارة التي اقترنت بهذا التمدّد في كلّ التجارب المتعاقبة، لأنّا إذا نظرنا من زاوية السببيّة العامّة فحسب، نجد أنّ من الممكن أن يكون السبب الذي يرتبط به تمدّد الحديد شيئاً آخر في غير تعرّضه

للحرارة، لأنّ السببيّة العامّة تحكم بأنّ للتمدّد سبباً ولكنّها لا تعيّن نوعيّته، فيجب على الدليل الاستقرائي بعد أن يثبت السببيّة العامّة أن يفتّش عن برهان يثبت به أنّ سبب التمدّد في الحديد مثلاً هو الحرارة التي اقترن بها التمدّد خلال التجربة، ولا يصلح مجرّد الاقتران بين التمدّد والحرارة في التجربة برهاناً من الناحية المنطقيّة على السببيّة بينهما؛ لأنّ الاقتران بينهما كما يمكن أن يكون نتيجةً للسببيّة، كذلك يمكن أن يكون مجرّد صدفة ويكون التمدّد مرتبطاً بسببٍ آخر اتّفق وجوده في اللحظة التي وُجدت فيها الحرارة في الحديد.

وهكذا أيّ ظاهرة إذا اقترنت بشيءٍ خلال الاستقراء فإنّه لا يكفي هذا الاقتران لإثبات أنّ أحدهما سبب للآخر، ما دام من الجائز أن يكون للظاهرة سبب آخر غير ملحوظ قد اقترن صدفةً بالشيء الملحوظ خلال الاستقراء. وإذا جاز نظريّاً تفسير الاقتران بين الحرارة والتمدّد في التجربة على أساس الصدفة، جاز استعمال التفسير نفسه إذا تكرّر الاقتران في التجربة الثانية أيضاً، لأنّ ما يجوز عقلاً في التجربة الأولى يجوز في التجربة الثانية أيضاً. وهكذا يظلّ احتمال الصدفة قائماً من الناحية المنطقيّة، فلا يمكن للاقتران بين الظاهرتين ـ مهما تكرّر ـ أن يبرهن على السببيّة بينهما.

ثالثاً: إذا أتيح للدليل الاستقرائي أن يثبت السببيّة العامّة في الطبيعة وأن يبرهن أنّ «أ» هو سبب «ب» التي اقترنت به خلال الاستقراء، أي: أنّ الحرارة هي سبب التمدّد في الحديد مثلاً في الحالات التي شملها الاستقراء، فيجب عليه أن يثبت أنّ هذا السبب سوف يظلّ في المستقبل وفي كلّ الحالات التي لم تشملها التجربة فعلاً سبباً لتلك الظاهرة، إذ بدون إثبات ذلك لا يمكن أن نصل إلى تعميم شامل يؤكّد أنّه كلّما وجد «أ» في عالم الطبيعة اقترن به وجود «ب».

هذه مشاكل ثلاث يمكن أن تثار عادةً عند محاولة تفسير الدليل الاستقرائي وتبرير الطفرة التي يستبطنها.

مهمّة المنطق الأرسطي

والمنطق الأرسطي لم يعالج على الصعيد المنطقي إلّا المشكلة الثانية من هذه المشاكل. أمّا المشكلة الأولى والثالثة فقد عولجتا فلسفيّاً على صعيد الفلسفة العقليّة التي يؤمن بها المنطق الأرسطي، وذلك لإيمانه بوجود معارف عقليّة مستقلّة عن الحسّ والتجربة، ومن أجل ذلك يتبيّن أنّ الفلسفة العقليّة هي التي تعالج تلك المعارف العقليّة القبليّة وتمارس استنباط معارف أخرى. وعلى هذا الأساس يعتمد المنطق الأرسطي على الفلسفة العقليّة ومفاهيمها عن السببيّة في حلّ المشكلة الأولى والمشكلة الثالثة.

فبالنسبة إلى المشكلة الأولى تؤمن الفلسفة العقليّة بمبدأ السببيّة القائل أنّ لكلّ حادثة سبباً، وتعتقد أنّه من المبادئ العقليّة المستقلّة عن التجربة والخبرة الحسيّة، وعن طريق هذا المبدأ تتغلّب على المشكلة الأولى وتثبت أنّ الظاهرة الطبيعيّة المدروسة خلال الاستقراء لابدّ أن تكون مرتبطة بسبب. وبالنسبة إلى المشكلة الثالثة تؤمن الفلسفة العقليّة بالقضيّة القائلة: إنّ الحالات المتشابهة من الطبيعة تؤدّي إلى نتائج متماثلة، وتعتقد أنّ هذه القضيّة عقليّة مستقلّة عن التجربة ومستنبَطة بطريقة برهانيّة من مبدأ السببيّة.

فلهذا لا يجد المنطق الأرسطي على الصعيد المنطقي مشكلة أمامه سوى المشكلة الثانية وهي: كيف يستطيع أن يستدلّ بالاقتران بين ظاهرتين على السببيّة بينهما، مع أنّ من المحتمل أن يكون اقترانهما مجرّد صدفة؟ وإذا كان محتملاً فليس من الضروري أن يتكرّر اقتران إحدى الظاهرتين بالأخرى في المستقبل وفي كلّ الحالات التي لم يشملها الاستقراء.

وقد اعترف المنطق الأرسطي بأنّ عمليّة الاستقراء وحدها لا تستطيع أن تتغلّب على هذه المشكلة وتثبت سببيّة إحدى الظاهرتين المقترنتين خلال الاستقراء للأخرى، ولكنّه حاول التغلّب عليها عن طريق افتراض قضيّة

عقليّة قبليّة تنفي أن يكون اقتران الظاهرتين مجرّد صدفة، وبإضافة هذه القضيّة العقليّة إلى عمليّة الاستقراء يتكامل الدليل الاستقرائي على رأي المنطق الأرسطي. وهنا تكمن النقطة الجوهريّة في خلاف المنطق الذاتي مع المنطق الأرسطي لأنّه (أي المنطق الذاتي) يرى أنّ المبدأ الذي ينفي تكرّر الصدفة النسبيّة باستمرار ليس معرفة عقليّة قبليّة، بل هو على أفضل تقدير ليس إلّا نتاج استقراء للطبيعة، كشف عن عدم تكرّر الصدفة النسبيّة فيها على خطّ طويل، وإذا كان هذا المبدأ نفسه معطىً استقرائيّاً فلا يمكن أن يكون هو الأساس للاستدلال الاستقرائي بل يتوجّب عندئذٍ الاعتراف بأنّ الأمثلة التي يعرضها الاستقراء كافية للاستدلال على قضيّة كلّية وتعميم استقرائي دون حاجةٍ إلى إضافة ذلك المبدأ الأرسطي لها.

والحاصل: أنّ الاستدلال الاستقرائي يكتسب لدى المنطق الأرسطي قدرته على إثبات التعميم من قضايا عقليّة قبليّة ثلاث كلّ واحدة منها تحلّ إحدى المشاكل الثلاث المتقدّمة. والآن سوف ندرس بالتفصيل الموقف الأرسطي على الصعيد المنطقي من مشكلة الاستقراء، الذي عالج فيه المنطق الأرسطي المشكلة الثانية من المشاكل الثلاث التي أثرناها، ونترك علاج المشكلة الأولى والثالثة للبحث الفلسفي.

المنطق الأرسطي وعلاج مشكلة الطفرة

إذا قمنا باستقراء لنثبت تعميماً من التعميمات، فتارة نريد أن نعمّم الظاهرة التي استهدفناها من استقرائنا لحالات تختلف في بعض الخصائص الملحوظة عن الحالات التي شملها الاستقراء، وأخرى نريد أن نعمّم تلك الظاهرة للحالات المماثلة لتلك التي امتدّ إليها الاستقراء والمشابهة لها في كلّ ما ندركه من المقوّمات التي يمكن أن تكون ذات أثر في تكوين تلك الظاهرة.

ويؤكّد المنطق الأرسطي أنّ التعميم الأوّل ليس صحيحاً من الناحية

المنطقيّة، إذ ما دامت الحالات التي لم يشملها الاستقراء تختلف في بعض الخصائص الملحوظة والمقوّمات عن الحالات التي استقرأناها، فليس من حقّنا أن نستنتج استقرائيّاً أنّها جميعاً تشترك في إيجاد ظاهرة واحدة، لأنّ من الممكن أن يكون اختلافها في الخصائص والمقوّمات سبباً لاختلاف نوع علاقتها بتلك الظاهرة. فإذا استقرأنا مثلاً كلّ أنواع الحيوان البرّي فوجدنا أنّها تحرّك عند المضغ فكّها الأسفل، لم يكن بإمكاننا أن نعمّم هذه الظاهرة (أي تحريك الفكّ الأسفل عند المضغ) على حيوان بحريّ كالتمساح مثلاً، لأنّ التمساح يختلف عن الحيوانات التي استقرأناها في الخصائص والمقوّمات، فبالإمكان أن يختلف عنها في هذه الظاهرة أيضاً.

وأمّا استخدام الاستقراء للتعميم إلى الحالات المماثلة والمشابهة في كلّ الخصائص والمقوّمات الملحوظة فهو صحيح في المنطق الأرسطي، ولكن هذا التعميم لا يقوم في رأيه على أساس مجرّد التجميع العددي للأمثلة والشواهد، لأنّ مجرّد التجميع العددي للأمثلة لا يبرهن على أنّ الظاهرتين المقترنتين في تلك الأمثلة والشواهد خلال الاستقراء مرتبطتان برابطة السببيّة.

صحيح أنّ كلّ ظاهرة لابدّ لها من سبب وفقاً للمبدأ العقلي القائل إنّ لكلّ حادثة سبباً، لكن ليس من الضروري إذا لاحظنا مجرّد التجميع العددي للأمثلة أن تكون إحدى الظاهرتين المقترنتين هي السبب للظاهرة الأخرى، لأنّ اقترانها كما يمكن أن يكون من أجل سببيّة إحداهما للأخرى، كذلك يمكن أن يكون مجرّد صدفة ويكون السبب شيئاً آخر غير ملحوظ لنا خلال الاستقراء.

وإذا عجز التجميع العددي للأمثلة عن إثبات السببيّة بين الظاهرتين، يعجز أيضاً عن إثبات التعميم، أي: تأكيد أنّ إحدى الظاهرتين سوف تقترن بالأخرى دائماً، إذ ما دام من المحتمل أن يكون اقترانها خلال الاستقراء

صدفة، فليس من الضروري أن تتكرّر الصدفة في كلّ حين.

وهكذا يؤكّد المنطق الأرسطي أنّ السببيّة بين الظاهرتين المقترنتين خلال الاستقراء هي الجسر الذي ينقل المستقرئ من الحالات الخاصّة التي لاحظها في استقرائه إلى التعميم على كلّ الحالات. فمتى أمكننا أن نثبت سببيّة إحدى الظاهرتين المقترنتين للأخرى خلال الاستقراء، أتيح لنا إثبات التعميم لأنّ كلّ ظاهرة تقترن بسببها دائماً، ومجرّد التجميع العددي للأمثلة لا يتيح لنا عبور هذا الجسر وإثبات السببيّة.

ويعتقد المنطق الأرسطي أنّ بإمكان المستقرئ إيجاد هذا الجسر وإثبات السببيّة إذا لاحظ إلى جانب الأمثلة مبدأً عقليّاً يفترض المنطق الأرسطي وجوده في عقلنا بصورة مستقلّة عن الاستقراء والتجربة، وهو مبدأ يقول: إنّ الاتّفاق «الصدفة» لا يكون دائميّاً أو أكثريّاً، بمعنى: أنّ أيّ شيئين ليست بينهما رابطة سببيّة، لا يتكرّر اقترانهما في جميع الأحيان، ولا في أكثر الأحيان.

وفي رأي المنطق الأرسطي: إنّ الدليل الاستقرائي بعد أن يحصل خلال الاستقراء الناقص على عدد كبير من الأمثلة، ينطلق من ذلك المبدأ العقلي ويتّخذ الشكل القياسي في الاستدلال فيقرّر: إنّ ظاهرة «أ» وظاهرة «ب» قد اقترنتا خلال الاستقراء في مرّات كثيرة، وكلّما اقترنت ظاهرتان بكثرة فإحداهما سبب للأخرى؛ لأنّ الاتّفاق لا يكون دائميّاً ولا أكثريّاً، ويستنتج من ذلك أنّ «أ» سبب لـ«ب». وهذا استدلالٌ قياسيّ بطبيعته؛ لأنّه يسير من العامّ إلى الخاصّ، وليس من نمط الاستدلال الاستقرائي الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ.

وإذا ثبت باستدلالٍ قياسيّ يسير من العامّ إلى الخاصّ أن بين الحرارة وتمدّد الحديد رابطة سببيّة، استطعنا أن نؤكّد أنّ الحديد يتمدّد كلّما تعرّض للحرارة؛ لأنّ المسبّب يوجد كلّما وُجد سببه. وهكذا نلاحظ أنّ الدور المباشر

الذي يلعبه الاستقراء الناقص في رأي المنطق الأرسطي هو تقديم صغرى القياس؛ إذ يستخلص من الاستقراء الناقص أنّ الظاهرتين قد اقترنتا كثيراً، وتقوم بعد ذلك معلوماتنا العقليّة القبليّة بتقديم كبرى القياس متمثّلة في ذلك المبدأ العقلي الذي ينفي أن يكون الاتّفاق دائميّاً أو أكثريّاً، ويستنتج من ذلك أنّ ظاهرة «أ» سبب لظاهرة «ب». ولمّا كانت السببيّة هي الجسر الذي يبرّر الانتقال من الحالات الخاصّة إلى التعميم، فمن الطبيعي أن نصل إلى العلم الكامل بالقضيّة الكلّية.

وفي هذا الضوء يتّضح أنّ الدليل الاستقرائي في المنطق الأرسطي يستبطن قياساً، فهو في الحقيقة دليل قياسيّ يسير من العامّ إلى الخاصّ وليس دليلاً استقرائيّاً يسير من الخاصّ إلى العامّ.

الفرق بين التجربة والاستقراء الناقص

يسمّي المنطق الأرسطي الدليل الاستقرائي بما يستبطن من قياس تجربة، ويعتبر التجربة أحد مصادر المعرفة، ويؤمن بقيمتها المنطقيّة وإمكان قيام العلم على أساسها، خلافاً للاستقراء الناقص الذي يمثّل أحد عنصري التجربة ويعطي صغرى القياس المستبطن فيها. فالتمييز بين التجربة والاستقراء الناقص في المنطق الأرسطي يقوم على أساس أنّ الاستقراء الناقص مجرّد تعبير عدديّ عن الأمثلة التي لوحظت خلال الاستقراء، وأمّا التجربة فيه فتتألّف من ذلك الاستقراء ومن مبدأٍ عقليّ مسبقٍ يتكوّن منهما معاً قياس منطقيّ كامل.

ومن أجل هذا يمكن القول بأنّ المنطق الأرسطي يؤمن بالاستقراء الناقص كأساس للعلم، ويعتقد بأنّ المستقرئ بإمكانه التوصّل إلى التعميم عن طريق الاستقراء الناقص، ولكن لا دائماً بل فيما إذا أمكن تطبيق ذلك

المبدأ العقليّ القبليّ الذي ينفي تكرّر الصدفة على تلك المجموعة من الأمثلة والشواهد التي شملها الاستقراء الناقص، إذ يتألّف عندئذٍ قياس منطقيّ كامل يستمدّ صغراه من الأمثلة والشواهد، وكبراه من ذلك المبدأ العقلي، ويصل في النتيجة إلى أنّ إحدى الظاهرتين المقترنتين في الاستقراء هي السبب للأخرى، وما دامت هي السبب فسوف تقترن بها دائماً في جميع الحالات.

وهكذا نعرف أنّ المنطق الأرسطي حين يؤكّد في بعض نصوصه أنّ الاستقراء الناقص لا يفيد علماً، ويؤكّد في مجالٍ آخر أنّ التجربة تفيد العلم، يريد بالاستقراء الناقص الذي لا يفيد العلم مجرّد التجميع العددي للأمثلة دون إضافة أيّ مبدأ عقليّ مسبق، ويريد بالتجربة التي تفيد العلم تلك الأمثلة فيما إذا أتيح تطبيق مبدأ عقليّ مسبق عليها وتأليف قياس منطقيّ يبرهن على السببيّة من مجموع ذلك.

تصحيح خطأ

في هذا الضوء نعرف خطأ كثير من الباحثين المحدثين وغيرهم، إذ خُيّل لهم أنّ المنطق الأرسطي ينكر التعليلات الاستقرائيّة ولا يعترف بالقضايا المستدلّة بالاستقراء الناقص ويرى أنّ الاستقراء إذا لم يكن شاملاً فهو يعجز عن إثبات التعميم.

والواقع كما تقدّم أنّ المنطق الأرسطي يؤمن بإمكان التوصّل عن طريق الاستقراء الناقص إلى التعميم، لكن لا على أساس التجميع العددي للأمثلة فحسب، بل على أساس مبدأ عقليّ يتألّف منه ومن الأمثلة المستقرأة قياس كامل يبرهن على السببيّة، وبالتالي على التعميم لكلّ الحالات المماثلة، ويسمّي المنطق الأرسطي ذلك بالتجربة، ويعتبر التجربة أحد مصادر العلم وأساساً صالحاً للتعميم، بينما يسمّي التجميع العددي للأمثلة فقط بالاستقراء الناقص ويعتقد بأنّه غير صالح منطقيّاً لإثبات التعميم.

خلاصة الموقف الأرسطي من الاستقراء الناقص

ويمكننا في ضوء ما تقدّم أن نلخّص موقف المنطق الأرسطي من الاستقراء الناقص وقدرته على التعميم في النقاط التالية:

أوّلاً: إنّ استنتاج التعميم من الحالات الخاصّة التي يقدّمها الاستقراء الناقص يتوقّف على اكتشاف رابطة السببيّة بين الظاهرتين اللتين اقترنتا خلال الاستقراء.

ثانياً: إنّ اكتشاف رابطة السببيّة بين الظاهرتين المقترنتين لا يمكن أن يقوم على أساس الأمثلة التي يقدّمها الاستقراء فحسب مهما كان عددها.

ثالثاً: إنّ رابطة السببيّة تستنتج في حالات الاستقراء من المبدأ الذي ينفي تكرّر الصدفة النسبيّة باستمرار في عدد معيّن من التجارب، أي يثبت أنّ الصدف النسبيّة المتماثلة لا تتابع خلال عدد معيّن من التجارب باستمرار.

ملاحظاتنا على المنطق الذاتي لدى السيّد الشهيد

لسنا في هذه الأبحاث بصدد مناقشة السيّد الشهيد في النتائج التي توصّل إليها في نظريّته في المنطق الذاتيّ، ولكنّ الضرورة تفرض علينا الإشارة إلى بعض الملاحظات الواردة على ما ذكره قدس سره.

وممّا تقدّم لعلّ البعض يتوّهم أنّ السيّد الشهيد وصل إلى اليقين من خلال الاستقراء، وكذلك المنطق الأرسطي يعتقد أنّ التجربة توصل إلى اليقين؛ إذن فما هو الفارق بين استقراء السيّد الشهيد وبين تجربة المنطقي الأرسطي؟

الجواب: إنّ السيّد الشهيد يعتقد أنّ التجربة أو الاستقراء بنفسه يوصل إلى اليقين، أمّا المنطق الأرسطي فيعتبر أنّ التجربة توصل إلى اليقين إذا استبطنت قياساً فيه واحدة من القضايا الستّ اليقينيّة.

وهذه إحدى الفوارق الأساسيّة بين المنهجين، ويتّضح الفارق أكثر عند

بيان الفارق الجوهري بين مراد السيّد الشهيد من اليقين، وأنّه لا يعني به اليقين الأرسطي الذي هو ثبوت المحمول للموضوع واستحالة الانفكاك بينهما من خلال اليقينيّات الستّ.

ولكنّ السيّد الشهيد يدّعي دعوى كبيرة وهي أنّه بالاستقراء يمكن الوصول إلى هذا اليقين المفيد لثبوت المحمول للموضوع وإلى الاستلزام والضرورة بينهما بلا حاجة إلى يقينيّات المنطق الأرسطي؛ يقول في الأسس المنطقيّة: «وبهذا يمكننا أن نتوصّل إلى إثبات علاقة اللزوم والضرورة بالدليل الاستقرائي، وفقاً لطريقته العامّة التي شرحناها فيما سبق، في أيّ قضيّةٍ من القضايا التي يعتبرها المنطق الأرسطي من الأوّليّات والفطريّات»[1].

فالمشكلة تتعقّد بين المنطق الأرسطي والمنطق الذاتي من خلال دعوى الأخير من أنّه بالاستقراء نصل إلى نفس اليقين الذي يصل إليه المنطق الأرسطي. فهل هذا صحيحٌ وتامّ أم لا؟

الجواب: هذا ما لا نقبله من السيّد الشهيد، لأنّ الدليل الاستقرائي بلغ ما بلغ من القوّة والتماميّة، فإنّ أقصى ما يستطيع أن يصل إليه هو ثبوت المحمول للموضوع، لأنّ الضرورة والاستلزام معنىً عقليّ لا حسّي لكي تقام عليه التجربة، ومثاله العلّة والمعلول، فإنّ المعلول لابدّ أن يأتي بعد العلّة، ويستحيل أن يكون متقدّماً على العلّة، وهذا ما لا تقام عليه التجربة؛ إذ إنّ الاستحالة مفهومٌ غير قابلٍ للتجربة.

إذن في كلّ قضيةٍ نحتاج إلى الضرورة والاستلزام بين المحمول والموضوع لا ينفعنا الدليل الاستقرائي. نعم، في القضيّة التي لا نحتاج فيها إلى إثبات الضرورة والاستلزام يمكن الاستناد إلى الدليل الاستقرائي. وفي القضايا

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، مصدر سابق: ص٤٣٦، وفي بعض النسخ: ص٤٧٣.

الأصوليّة يمكن الاستناد إلى الدليل الاستقرائي لأنّنا لا نحتاج فيها إلى أكثر من إثبات المحمول للموضوع. أمّا في القضايا العقديّة والعقليّة فإنّ الدليل الاستقرائي لا ينفع لأنّنا نحتاج فيها إلى الاستلزام والضرورة.

والغريب أنّ السيّد الشهيد يصرّح بهذا الأمر في رسالته أو كتابه المعنون بـ«بحث حول المهدي». حيث لا نجد الانسجام بين ما ذكره فيها، وما ذكره في الأسس المنطقيّة للاستقراء، ولا نعلم ما إذا كان قد تراجع عن رأيه؛ لأنّ هذا البحث كتبه بعد كتاب الأسس المنطقيّة حيث يقول: «إنّ القوانين الطبيعيّة يكتشفها العلم على أساس التجربة والملاحظة المنتظمة، فحين يطّرد وقوع ظاهرةٍ طبيعيّة عقيب ظاهرةٍ أخرى، يُستدلّ بهذا الاطّراد على قانون طبيعيّ، وهو: أنّه كلّما وجدت الظاهرة الأولى، وجدت الظاهرة الثانية عقيبها» فكلّما شربت الماء ارتفع العطش، وكلّ من يقطع رأسه يموت، وهذه هي الظواهر الطبيعيّة التي تثبت من خلال الاطّراد «غير أنّ العلم لا يفترض في هذا القانون الطبيعي علاقة ضروريّة بين الظاهرتين نابعة من صميم هذه الظاهرة وذاتها، وصميم تلك وذاتها، لأنّ الضرورة حالة غيبيّة لا يمكن للتجربة ووسائل البحث الاستقرائي والعلمي إثباتها»[1].

فما ذكره هنا حول كون الضرورة حالة غيبيّة لا يمكن... هو على النقيض فيما ذكره في الأسس، إذن يوجد في الاستقراء مشكلتان أساسيّتان:

المشكلة الأولى: أنّنا في أيّ عمليّة استقرائيّة وتجريبيّة نصل إلى التقارن بين ظاهرتين، وإلى التتابع بينهما، فعندما نعطي الإنسان حبّة دواء يشفى، وهكذا... فتوجد عندنا حالة تقارن، ولكنّ المشكلة هي في تحويل التقارن إلى

---

(١) بحث حول المهدي، محمّد باقر الصدر، طبعة المؤتمر العالمي للإمام السيّد الشهيد، إيران: ص٢٧.

تلازم بين الأوّل والثاني، والتقارن شيء غير التلازم؛ لأنّ التقارن لا يستبطن السببيّة، أمّا التلازم فإنّه يستبطن السببيّة.

فالمشكلة الأولى في الاستقراء هي في كيفيّة تحويل التقارن إلى التلازم.

المشكلة الثانية: هي في تحويل هذا التلازم الخاصّ إلى تلازمٍ عامّ، فالذي استقرأناه مجموعة قليلة من الموارد، وهو الذي عبّرنا عنه بالانتقال من الخاصّ إلى العامّ.

ولكنّ السيّد الشهيد حلّ الإشكاليّة بالقول بأنّنا لا نحتاج من المنطق الأرسطي إلّا إلى قاعدة اجتماع النقيضين واستحالتها، لأنّها قضيّة لا يمكن لنا تجاوزها، ولا نستطيع الدخول إلى الدليل الاستقرائي من دون هذه القاعدة، وهي أصل أوّلي قبليّ عقليّ غير قابل للنقاش، وهذا ما ذكره في الأسس المنطقيّة حيث قال: «الأوّل: استثناء مبدأ عدم التناقض، أي القضيّة القائلة باستحالة اجتماع النقيضين، فإنّ هذه القضيّة لا يمكن أن نفترض إثباتها بالدليل الاستقرائي، بل يجب أن تُفترض ثابتة ثبوتاً أوّليّاً قبليّاً، وذلك لأنّنا إذا لم ننطلق منذ البداية من افتراض مبدأ عدم التناقض، فكيف يمكن تجميع القيم الاحتماليّة في محور واحد، لأنّ هذا التجميع يتوقّف على أن يكون لكلّ احتمال من الاحتمالات قدرة على نفي نقيضه، فإذا لم نفترض منذ البدء عدم التناقض كان من المحتمل في أيّ احتمال أن لا ينفي نقيضه، وبالتالي يصبح من المستحيل استخدامه كأداة لإثبات أيّ شيء»[1].

أمّا الأصل الثاني وهو السببيّة فإنّ السيّد الشهيد يرى بأنّه لا حاجة لنا إليه، فحتّى لو لم يثبت قانون السببيّة يبقى الدليل الاستقرائي تامّاً في نظره. ومراده من السببيّة ليست السببيّة العرفيّة، بل العقليّة والتي عبّر عنها في بعض

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، مصدر سابق: ص٤٣٧، وفي بعض النسخ: ص٤٧٣.

كلماته بأنّها بمفهومها العقلي تعبّر عن علاقة الإيجاب والضرورة والتلازم بين ظاهرتين، فأيّ ظاهرتين تؤثّر إحداهما في إيجاد الأخرى، فالظاهرة المؤثّرة منهما هي السبب، والظاهرة الموجودة نتيجة ذلك التأثير هي المسبّب.

أمّا عن الحاجة إلى قانون السببيّة كقانون عقليّ في الاستقراء، فإنّه يعتبر بأنّ الدليل الاستقرائي ليس بحاجة إلى مصادرات من هذا القبيل لكي يصل إلى التعميم الاستقرائي، والانتقال من الخاصّ إلى العامّ، بل إنّه يعتبر بأنّ قانون السببيّة حتّى مع عدم ثبوته، ومع استبعادنا للعلم العقلي القبلي لهذه القضايا، يظلّ بالإمكان إثبات قضايا السببيّة، والدليل الاستقرائي قادر بمفرده بدون مصادرات على إثبات تلك القضايا.

وهو إذ يعتبر أنّ الغرض من الأسس المنطقيّة واختلافه عن المنطق العقلي والتجريبي هو الجواب على السؤال التالي: هل يعتبر الدليل الاستقرائي بحاجة إلى قضايا السببيّة كمصادرات يبني على أساسها التعميم.

ولأنّه قُدِّسَ سِرُّه ملتفت إلى هذه النكتة قال بأنّ أوّل قضيّة استقرائيّة لابدّ من إثباتها هي قانون السببيّة، لأنّه ما لم نثبت هذا القانون لا نصل إلى التعميمات الأخرى، ولذا فإنّ أوّل مسؤوليّة تترتّب على الدليل الاستقرائي هي إثبات قانون السببيّة وبثبوته ننتقل إلى القضايا الأخرى، ولذا قال: «ولا أيّ تعميم، فليس بالإمكان أن نثبت بالدليل الاستقرائي ولا أيّ تعميم من التعميمات التي يثبتها الاستقراء، فالشرط الأساس لإنتاج الدليل الاستقرائي أن يكون قادراً على إثبات السببيّة بالمفهوم العقلي، وما لم نثبت السببيّة العقليّة يعجز الدليل الاستقرائي عن أن يثبت أيّ تعميم من التعميمات»[1].

وهذه من دعاوى السيّد الشهيد، وهي أنّ الدليل الاستقرائي لا يحتاج إلى

---

(١) المصدر السابق.

مصادرة قانون السببيّة كأصل مثل اجتماع النقيضين. ولكن هل هذا تامّ وصحيح؟

الجواب: كلّا، غير تامّ وغير صحيح ولا نوافق على ذلك، ومن المحال أن ندخل إلى الدليل الاستقرائي من غير قانون السببيّة، كما هو الحال في الدخول إلى الدليل الاستقرائي من غير قانون اجتماع النقيضين. وأمّا بالنسبة إلى دعواه حول إثبات السببيّة بالدليل الاستقرائي فقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ ذلك غير ممكن لأنّ السببيّة بالمعنى الفلسفي والعقلي هي التلازم، وبحسب تعبيره هي حالة غيبيّة، لا تنالها التجربة. فالدليل الاستقرائي عاجز عن إثبات السببيّة بالمعنى العقلي.

وبيت القصيد في دعاوى السيّد الشهيد هو أنّه بالدليل الاستقرائي يمكن لنا إثبات اليقين، ولكن ليس اليقين الأرسطي الذي يعني ثبوت المحمول للموضوع واستحالة الانفكاك بينهما، فالدليل الاستقرائي قادر على إثبات اليقين البسيط.

وبيان ذلك يقتضي الوقوف على اصطلاحات السيّد الشهيد، وما هو مراده من اليقين الاستقرائي وكيفيّة تمييزه عن اليقين الأرسطي، وأنّه لابدّ أن يمرّ هذا الدليل بمرحلتين هما:

المرحلة الأولى: يعبّر عنها بالتوالد الموضوعي.

المرحلة الثانية: يعبّر عنها بالتوالد الذاتي.

ومن هنا جاءت نظريّة المذهب الذاتي، وهذا هو المفتاح الأساس لنظرية السيّد الشهيد في المنطق الذاتي، وإبداعاتُه في الأسس المنطقيّة للاستقراء في بحث التوالد الذاتيّ، وليس في التوالد الموضوعي.

وهنا تكون نقطة الخلاف الجوهريّة بين المنطق الأرسطي وبين ما أسماه الأستاذ الشهيد بالمنطق الذاتي[1] الذي وضع قواعده في كتابه «الأسس المنطقيّة

---

(١) يقول قدس سره: «ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة اتّجاهاً جديداً في نظريّة المعرفة يختلف عن كلٍّ من الاتّجاهين اللذين يتمثّلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي». الأسس

للاستقراء» حيث يرى: «أنّ المبدأ الذي ينفي تكرّر الصدفة النسبيّة باستمرار ليس معرفة عقليّة قبليّة بل هو ـ إذا قبلناه ـ ليس ـ على أفضل تقدير ـ إلّا نتاج استقراء للطبيعة، كشف عن عدم تكرّر الصدفة النسبيّة فيها على خطٍّ طويل، وإذا كان هذا المبدأ بنفسه معطى استقرائيّاً فلا يمكن أن يكون هو الأساس للاستدلال الاستقرائي، بل يتوجّب عندئذٍ الاعتراف بأنّ الأمثلة التي يعرضها الاستقراء كافية للاستدلال على قضيّة كلّية وتعميم استقرائيّ دون حاجة إلى إضافة ذلك المبدأ الأرسطي إليها»[1].

وبكلمة واضحة: إنّ الأستاذ الشهيد يعتقد أنّنا يمكن أن ننتهي إلى النتائج الكلّية من خلال نفس الاستقراء الناقص، وذلك من خلال المنطق الذاتي، بلا حاجة إلى ما تكلّفه المنطق العقلي في الاتّجاه الأرسطي من إرجاع الدليل الاستقرائي الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ، إلى الدليل القياسي الذي يسير من العامّ إلى الخاصّ.

والسيّد الشهيد لم يهدم ما بناه المنطق الأرسطي برمّته كما قد يُتوهَّم، وإنّما أضاف طريقاً آخر لتوالد المعرفة البشريّة، وهذا ما يصرّح به في مواضع متعدّدة؛ قال في الأسس المنطقيّة، في تفسير نموّ المعرفة: «إنّ المعارف القبليّة الأوليّة كيف يمكن أن تنشأ منها معارف جديدة؟ وكيف يمكننا أن نستنتج من القضايا التي تشكّل الأساس الأوّل للمعرفة قضايا أخرى وهكذا... يتكامل البناء؟

وفي هذه النقطة يختلف المذهب العقلي مع المذهب الذاتيّ اختلافاً أساسيّاً.

كلٍّ من الاتّجاهين اللذين يتمثّلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي». الأسس المنطقيّة: ص١٣٣.

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، مصدر سابق: ص٤٦.

فالمذهب العقلي لا يعترف عادةً إلّا بطريقة واحدة لنموّ المعرفة وهي طريقة التوالد الموضوعي، بينما يرى المذهب الذاتي أنّ في الفكر طريقتين لنموّ المعرفة: إحداهما التوالد الموضوعي، والأخرى التوالد الذاتي، ويعتقد المذهب الذاتيّ بأنّ الجزء الأكبر من معرفتنا بالإمكان تفسيره على أساس التوالد الذاتي»[1] وهذا ما سيقودنا إلى ضرورة التعرّف على مراد الأستاذ الشهيد من التوالد الذاتي والتوالد الموضوعي.

التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي

لعلّ السبب في إصرار المنطق الأرسطي على إرجاع الدليل الاستقرائي إلى الدليل القياسي يكمن فيما أشير إليه سابقاً من أنّ المذهب العقلي لا يعترف عادةً إلّا بطريقةٍ واحدة لنموّ المعرفة الإنسانيّة وهي طريقة التوالد الموضوعي، بينما يرى المذهب الذاتي أنّ في الفكر طريقتين لنموّ المعرفة، إحداهما التوالد الموضوعي والأخرى التوالد الذاتي.

ولكي نقف على محتوى هذا الخلاف بين الاتّجاهين، لابدّ من التوفّر على المراد من التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي.

إنّ في كلّ معرفةٍ يحصل عليها الإنسان جانباً ذاتيّاً وجانباً موضوعيّاً، فنحن حين نعرف أنّ الشمس طالعةٌ أو أنّ المساوي لأحد المتساويين مساوٍ للآخر أيضاً، نميّز بين عنصرين، أحدهما الإدراك وهو الجانب الذاتي من المعرفة، والآخر القضيّة التي أدركناها ولها بحكم تصديقنا بها واقعٌ ثابت بصورةٍ مستقلّة عن الإدراك، وهذا هو الجانب الموضوعي من المعرفة.

والتوالد الموضوعي يعني أنّه متى ما وُجد تلازم بين قضيّة أو مجموعة من

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، مصدر سابق: ص١٣٤.

القضايا وقضيّة أخرى، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضيّة من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها. فمعرفتنا بأنّ خالداً إنسان، وأنّ كلّ إنسان فانٍ، تتوالد منها معرفة بأنّ خالداً فانٍ، وهذا التوالد موضوعيّ لأنّه نابع عن التلازم بين الجانب الموضوعي من المعرفة المولِّدة والجانب الموضوعي من المعرفة المتولِّدة.

وهذا التوالد الموضوعي هو الأساس في كلّ استنتاجٍ يقوم على القياس الأرسطي، لأنّ النتيجة في القياس دائماً ملازمة للمقدّمات التي يتكوّن منها القياس، فتنشأ معرفتنا بالنتيجة من معرفتنا بالمقدّمات على أساس التوالد الموضوعي، والتلازم بين القضايا المستدلّ ببعضها على بعضها الآخر بصورة قياسيّة.

والتوالد الذاتي يعني: أنَّ بالإمكان أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة أخرى دون أيّ تلازم بين موضوعي المعرفتين، وإنّما يقوم على أساس التلازم بين المعرفتين نفسيهما. فبينما كان المبرّر لنشوء معرفة من معرفة أخرى في حالات التوالد الموضوعي هو التلازم بين الجانبين الموضوعيين للمعرفة، وكان التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة (أي العلم) تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين، نجد في حالات التوالد الذاتي أنّ المبرّر لنشوء معرفة من معرفة أخرى هو التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة، وأنّ هذا التلازم ليس تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين.

والمذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي يؤمن بأنّ الطريقة الوحيدة الصحيحة من الناحية المنطقيّة هي طريقة التوالد الموضوعي، وأمّا طريقة التوالد الذاتي فهي تعبّر عن خطأ من الناحية المنطقيّة لأنّها تحاول استنتاج قضيّة من قضيّةٍ أخرى دون أيّ تلازمٍ بين القضيّتين، وتورّط الفكر البشري في الخطأ له شكلان رئيسيان:

أحدهما: استعماله لطريقة التوالد الذاتي، أي استنتاج نتيجة من مقدّمات صادقة لا تستلزم تلك النتيجة.

الآخر: استعماله لطريقة التوالد الموضوعي، باستنتاج نتيجة من مقدّمات تستلزم تلك النتيجة ولكنّ المقدّمات كاذبة.

فلكي يكون الاستدلال صحيحاً في رأي المذهب العقلي، لابدّ أن تكون طريقة التوالد فيه موضوعيّة لا ذاتيّة، وأن تكون القضايا أو المقدّمات المولِّدة صادقة.

وعلى هذا الأساس اضطرّ المنطق الأرسطي نتيجةً لإيمانه بالدليل الاستقرائي إلى القول بأنّ طريقة التوالد في الاستدلالات الاستقرائيّة موضوعيّة لا ذاتيّة، وأنّ كلّ استدلالٍ استقرائيٍّ مردّه إلى قياسٍ يشتمل على كبرى عقليّة تقول: إنّ الصدفة النسبيّة لا تتكرّر باستمرار على خطٍّ طويل، وصغرى مستمدّة من الخبرة الحسّية تقول إنّ «أ» و«ب» اقترنا باستمرار على خطٍّ طويل.

وأكّد المنطق الأرسطي بهذا الصدد أنّ الأمثلة المستمدّة من الاستقراء والخبرة الحسّية التي تكوّن الصغرى في القياس، لا تكفي وحدها لاستنتاج أيّ تعميمٍ استقرائيّ، إذ لا تلازم بينها وبين التعميم موضوعيّاً، فلا تكون طريقة التوالد في الاستقراء موضوعيّة ما لم ندخل في الاستدلال الاستقرائي لتلك الكبرى العقليّة القبليّة التي تنفي تكرّر الصدفة النسبيّة على الخطّ الطويل.

وبكلمة مختصرة: إنّ المذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي حاول أن يفسّر جميع العلوم والمعارف التي يعترف بصحّتها من الناحية المنطقيّة بأنّها:

- إمّا أن تكون معارف أوّلية تعبّر عن الجانب العقلي القبليّ من المعرفة البشريّة.
- وإمّا أن تكون مستنتجة من تلك المعارف على أساس طريقة التوالد

الموضوعي.

وإذا أخذنا القضايا الثانويّة المستنتجة بطريقة التوالد الموضوعي ودرسنا طريقة استنتاجها، وجدنا أنّ قضيّة من هذا النوع تستند في استنتاجها بطريقة التوالد الموضوعي إلى فئتين من القضايا:

- قضايا ترتبط بإنتاج تلك القضيّة المعيّنة بالذات.
- قضايا تقرّر ثبوت التلازم بين الفئة الأولى والقضيّة المستنتجة بالتوالد الموضوعي.

وقضايا التلازم هذه عامّة بطبيعتها ولا تختصّ بإنتاج قضيّة دون أخرى، ففي مثال «خالدٌ إنسان وكلّ إنسانٍ فانٍ» توجد عندنا ثلاث قضايا تولّدت منها بصورةٍ موضوعيّةٍ القضيّةُ القائلة: إنّ خالداً فانٍ، والقضايا الثلاث هي:

- خالد إنسان: الصغرى.
- كلّ إنسان فانٍ: الكبرى.
- كلّما كان شيء عنصراً من فئةٍ، وكانت كلّ عناصر تلك الفئة تتّصف بصفة، فإنّ ذلك يستلزم أن يكون ذلك الشيء متّصفاً بتلك الصفة.

والأولى والثانية من هذه القضايا الثلاث تدخلان في الفئة الأولى، لأنّهما قضيّتان مرتبطتان بإنتاج قضيّة معيّنة، وأمّا القضيّة الثالثة فهي تدخل في الفئة الثانية، لأنّها تقرّر تلازماً عامّاً بين شكلين من القضايا مهما كان محتواها.

ونلاحظ في هذا الضوء أنّ الخطأ في إدراك قضيّة ثانويّة مستنتجة بطريقة التوالد الموضوعي يستند دائماً إلى الخطأ في إحدى القضايا (المقدّمات) التي ساهمت في توليد تلك القضيّة الجديدة، فإمّا أن يكون الخطأ في قضايا من الفئة الأولى أو في قضايا التلازم التي تتمثّل في الفئة الثانية. فإذا قلنا «النفط سائلٌ وكلّ سائلٍ يتبخّر في درجة مئة من الحرارة، وكلّما كان شيء عنصراً من فئة وكانت كلّ عناصر تلك الفئة تتّصف بصفة فإنّ ذلك يستلزم أن يتّصف ذلك

الشيء بتلك الصفة» واستنتجنا من ذلك «أنّ النفط يتبخّر في درجة مئة»، كانت النتيجة خطأ لأنّ القضيّة الثانية من القضايا الثلاث التي ساهمت في التوليد خطأ. وإذا قلنا «إنّ خالداً إنسان وبعض الناس علماء، وكلّما كان شيء عنصراً من فئة، وكانت بعض أفراد تلك الفئة تتّصف بصفة فإنّ ذلك يستلزم أنّ ذلك الشيء يتّصف بتلك الصفة» واستنتجنا من ذلك «إنّ خالداً عالم»، كانت النتيجة خطأ؛ لأنّ القضيّة الثالثة خطأ حيث إنّ الشكل الأوّل من القياس لا يستلزم النتيجة إلّا إذا كانت الكبرى كلّية.

ودراسة قضايا الفئة الأولى التي ترتبط في مجال الاستنتاج بمحتوى القضيّة المستنتجة ومضمونها، هي من وظيفة العلوم المختلفة. فكلّ عالم يتناول من تلك القضايا ما يندرج في نطاق اختصاصه. أمّا دراسة قضايا التلازم التي تتمثّل في الفئة الثانية وترتبط بشكل القضيّة دون مضمونها ومحتواها، فهي من وظيفة المنطق الصوري الذي يعتبر المنطق الأرسطي ممثّلاً له، فهو الذي يحدّد صيغ التلازم بين القضايا من ناحيتها الصوريّة والشكليّة بقطع النظر عن مادّتها ومحتواها.

المذهب الذاتي

يعتقد المذهب الذاتي أنّ الجزء الأكبر من المعرفة التي يعترف المذهب العقلي والمنطق الأرسطي بصحّتها يعود إلى قضايا مستنتجة بطريقة التوالد الذاتي، وهذا ما حاول معالجته الشهيد الصدر في القسم الأخير من كتابه «الأسس المنطقيّة للاستقراء». ففي هذا الاتجاه:

- هناك معارف أوّلية تشكّل الجزء العقلي القبليّ من المعرفة وهو الأساس للمعرفة البشريّة على العموم؛ من قبيل مبدأ عدم التناقض الذي يعتبره المذهب الذاتي وفاقاً للمذهب العقلي معرفةً عقليّةً قبليّة.

● وهناك معارف ثانويّة مستنتجة من معارفنا السابقة بطريقة التوالد الموضوعي كنظريّات الهندسة الأقليديّة المستنتجة من بديهيّات تلك الهندسة بطريقة التوالد الموضوعي.

● وهناك معارف ثانويّة مستنتجة من معارفنا السابقة بطريقة التوالد الذاتي، وهي كلّ التعميمات الاستقرائيّة، فإنّ التعميم الاستقرائي مستنتج من مجموعة أمثلة وشواهد لا يوجد أيّ تلازم بينها وبين ذلك التعميم. فالعلم بالتعميم ينشأ عن طريق العلم بتلك الأمثلة والشواهد على أساس التوالد الذاتي.

ويترتّب على هذا أنّ من الضروريّ الاعتراف بأنّ هذه الطريقة الجديدة للتوالد ذاتيّاً التي تختلف عن طريقة التوالد الموضوعي لا يمكن إخضاعها للمنطق الصوري أو الأرسطي الذي يعالج التلازم بين أشكال القضايا؛ إذ لا تقوم طريقة التوالد الذاتي على أساس التلازم بين القضيّة المستنتجة والقضايا التي اشتركت في إنتاجها، لأنّ التوالد ذاتيّ وليس موضوعيّاً.

ولكن هذا لا يعني فسح المجال لاستنتاج أيّ قضيّةٍ من أيّ قضيّةٍ أخرى على أساس التوالد الذاتي دون التقيّد بالتلازم بين القضيّتين، كأن نستنتج مثلاً أنّ زيداً قد مات من أنّ الشمس طالعةٌ، وأنّ حجم الأرض أكبر من حجم القمر، فإنّ هذا يؤدّي إلى جعل طريقة التوالد الذاتي مبرّراً لأيّ استدلالٍ خاطئ، وليس هذا ما نقصده عندما نقرّر هذه الطريقة إلى جانب طريقة التوالد الموضوعي.

إنّ ما نقصده الآن هو أنّ جزءاً من المعرفة التي يؤمن بها العقليّون على الأقلّ لم يتكوّن على أساس التوالد الموضوعي، وإنّما يتكوّن على أساسٍ آخر هو ما نصطلح عليه بالتوالد الذاتي. وهذا يعني أنّا ما دمنا نودّ الاحتفاظ بذلك الجزء من المعرفة وبطابعه الموضوعي السليم فلابدّ أن نعترف بطريقة التوالد الذاتي، وبأنّ العقل ينتهج هذه الطريقة في الحصول على جزءٍ من معرفته الثانويّة.

ومن ناحية أخرى نجد في كثير من الحالات أنّ استنتاج قضيّة من قضيّة أخرى لا تستلزمها موضوعيّاً، يعتبر خطأ لا يقرّه العقليّون ولا أيّ عقلٍ سليم، من قبيل أن نستنتج أنّ زيداً مات من طلوع الشمس أو أنّ خالداً جاء من إخبار المخبر بأنّ شخصاً ما قد جاء.

والمسألة الأساسيّة في هذا الضوء هي كيف يمكن أن نميّز بين الحالات التي يكون فيها استنتاج قضيّة من قضايا أخرى بدون تلازم موضوعيّ بينهما صحيحاً، وبين الحالات التي يكون فيها استنتاج قضيّة من قضايا أخرى بدون تلازم موضوعيّ بينهما خطأ؟

من الواضح أنَّ المنطق الأرسطي لا يكفي للجواب على هذا السؤال وتمييز الشروط التي تكسب التوالد الذاتي المعقوليّة والصحّة، لأنّ طريقة التوالد الذاتي أساساً لا تنطبق على المنطق الأرسطي. ومن أجل ذلك نلاحظ أنّه إذا انطلقنا من وجهة نظر المذهب الذاتي فسوف نجد أنفسنا بحاجة إلى منطقٍ جديد؛ إلى منطقٍ ذاتيٍّ يكشف الشروط التي تجعل طريقة التوالد الذاتي معقولة، كما احتجنا إلى المنطق الصوري لاكتشاف صيغ التلازم بين أشكال القضايا التي تجعل طريقة التوالد الموضوعي معقولة.

المراحل التي يمرّ بها المنطق الذاتي لإنتاج اليقين

يؤمن المذهب الذاتي بأنّ كلّ معرفةٍ ثانويّة يحصل عليها العقل على أساس التوالد الذاتي تمرّ بمرحلتين أساسيّتين:

المرحلة الأولى: التوالد الموضوعي

في هذه المرحلة تبدأ المعرفة احتماليّة وينمو الاحتمال باستمرار، ويسير نموّ الاحتمال في هذه المرحلة بطريقة التوالد الموضوعي، حتّى تحظى المعرفة بدرجةٍ كبيرةٍ جدّاً من الاحتمال، غير أنّ طريقة التوالد الموضوعي تعجز عن تصعيد

المعرفة إلى درجة اليقين. وفي هذه المرحلة لا يوجد في الدليل الاستقرائي أيّ قفزةٍ من الخاصّ إلى العامّ أو أيّ ثغرةٍ عقليّة.

وتسمّى هذه المرحلة بالمرحلة الاستنباطيّة من الدليل الاستقرائي، لأنّ الدليل فيها يمارس عمليّة استنباط عقليّ وفقاً لقواعد التوالد الموضوعي للفكر التي يحدّدها المنطق الصوري.

والدليل الاستقرائي في هذه المرحلة ينمّي احتمال التعميم الاستقرائي ويصل به إلى أعلى درجةٍ من درجات التصديق الاحتمالي، مستنتجاً تلك الدرجة بطريقة استنباطيّة من المبادئ والبديهيات، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نعتبر درجة الاحتمال التي يبرهن عليها الدليل الاستقرائي في مرحلته الأولى قضيّة مستنبطة.

غير أنّ هناك فارقاً أساسيّاً بين الطابع الاستنباطي للدليل الاستقرائي والطابع الاستنباطي للأدلّة الاستنباطيّة البحتة، كالبرهان الذي يستنبط «أنّ زوايا المثلّث تساوي قائمتين» من مصادرات الهندسة الأقليديّة. وهذا الفارق يكمن في أنّ الأدلّة الاستنباطيّة البحتة تبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة. فالبرهان الهندسي على أنّ «زوايا المثلّث تساوي قائمتين» يثبت وفق مناهج الاستدلال الاستنباطي هذه المساواة بين زوايا المثلّث وقائمتين كحقيقة موضوعيّة. وأمّا الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطيّة فهو لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، ولا يثبت أنّ «أ» سبب لـ«ب» وإنّما يثبت بطريقة استنباطيّة درجة من التصديق بهذه الحقيقة، تتمثّل في القيمة الاحتماليّة الكبيرة التي أنتجها تجمّع عددٍ كبير من الاحتمالات على محورٍ واحد هو سببيّة «أ» لـ«ب». فالقضيّة المستنبطة من الدليل الاستقرائي هي درجةٌ من التصديق بقضيّة أنّ «أ» سبب لـ«ب» وليست قضيّة السببيّة نفسها (التي هي الجانب الموضوعي من الحقيقة).

وبالإمكان أن نعبّر عن هذا بتعبيرٍ آخر هو: إنّ المستنبَط من الدليل

الاستقرائي نفس قضيّة السببيّة؛ سببيّة «أ» لـ«ب» ولكن بدرجةٍ من التصديق تقلّ عن اليقين.

فسواءً ميّزنا بين قضيّة السببيّة وقضيّة درجة التصديق بها وافترضنا أنّ النتيجة المستنبطة من الاستقراء هي القضيّة الثانية دون الأولى، أم افترضنا قضيّة واحدة وهي قضيّة السببيّة وافترضنا أنّها هي المستنبطة من الدليل الاستقرائي مباشرةً، لكنّ استنباطها يعني درجة من التصديق تقلّ عن اليقين.. سواءً عبّرنا بهذا الشكل أو بذاك فإنّ هناك حقيقة ثابتة على كلّ حال وهي أنّ المرحلة الاستنباطيّة من الدليل الاستقرائي لا تؤدّي إلى اليقين بالسببيّة ولا إلى اليقين بالتعميم الاستقرائي، وإنّما تعطي قيمة احتماليّة كبيرة لدرجة التصديق بتلك السببيّة وهذا التعميم.

الشرط الأساسيّ للمرحلة الاستنباطيّة

الشرط الأساسيّ لتمكّن الدليل الاستقرائي من ممارسة هذه المرحلة يتوقّف على افتراض عدم وجود مبرّر قبليّ لرفض علاقات السببيّة بمفهومها العقلي أي للاعتقاد بعدمها، وهذا لا يكلّف الدليل الاستقرائي إثباتاً مسبقاً؛ لأنّ الرفض هو الذي يحتاج إلى إثبات، وأمّا عدم الرفض القبلي فيكفي له عدم وجود مبرّر للرفض.

والمقصود من السببيّة بالمفهوم العقلي: هو علاقة بين مفهومين كمفهومي «أ» و «ب» تجعل وجود أحدهما ضروريّاً عند وجود الآخر، فالأوّل هو المسبّب والثاني هو السبب. أمّا السببيّة بالمفهوم التجريبي فهي أنَّ كلّ «أ» يعقبها أو يقارنها «ب» بصورة مطّردة دون أن يفترض في هذا الاطّراد أيّ ضرورة.

وهذان المفهومان عن السببيّة يختلفان اختلافاً أساسيّاً، لأنّ المفهوم الأوّل يفسّر السببيّة بوصفها علاقة ضرورة ولزوم بين مفهومين، فهي علاقة واحدة

تربط مفهوماً بمفهومٍ آخر في وجوده كالعلاقة بين الحركة والحرارة، وهذه العلاقة بين المفهومين يقوم على أساسها ارتباط كلّ فردٍ من أحد المفهومين بفردٍ من المفهوم الآخر. فهناك ارتباطات عديدة بين هذه الحرارة وهذه الحركة وتلك الحرارة وتلك الحركة، ولكن كلّ هذه الارتباطات بين الحرارات والحركات متلازمة؛ لأنّها تنبع جميعاً من تلك العلاقة بين المفهومين أي: علاقة السببيّة القائمة بين ماهيّة الحرارة وماهيّة الحركة. أمّا المفهوم التجريبي للسببيّة فهو لا يعترف بعلاقة السببيّة إلا بوصفها اطّراداً في التتابع أو الاقتران بين حادثتين، دون أن يضيف إلى هذا التتابع أو الاقتران أيّ فكرة عن الإيجاد والضرورة واللزوم.

ومن الواضح أنّ رفض فكرة الضرورة واللزوم نهائيّاً يؤدّي إلى أنّ أيّ حادثة توجد عقيب حادثةٍ أخرى فوجودها عقيبها صدفة ولا يعبّر عن أيّ لزوم. فالغليان عقيبُ الحرارة والحرارةُ عقيب الحركة صدفة، كما أنّ نزول المطر عقيبُ صلاتك صدفة، والفارق بين الصدفتين أنّ الأولى تتكرّر على سبيل الصدفة بصورةٍ مطّردة وأنّ الثانية لا توجد إلّا أحياناً.

ومادام هذا التتابع مجرّد صدفةٍ مطّردة دون أن يقوم على أساس علاقة ضرورة بين مفهومين، فهو يعبّر عن علاقة بين فردين بدلاً عن مفهومين، وبهذا يكون التتابع بين كلّ فرد من الحرارة وفرد من الحركة علاقة مستقلّة نشأت على سبيل المصادفة بين الفردين. فسببيّة الحركة للحرارة بالمفهوم التجريبي تعبّر عن علاقات كثيرة بعدد ما يوجد من أفراد للحرارة والحركة، دون أن تستقطب كلّ تلك العلاقات علاقة رئيسيّة بين المفهومين، كما يفترضه المفهوم العقلي للسببيّة.

وبهذا يتّضح:

- أنّ السببيّة بالمفهوم العقلي علاقة ضرورة، والسببيّة بالمفهوم التجريبي

اقتران أو تتابع بين الحادثتين بصورةٍ مطّردة صدفة.

● أنّ السببيّة بالمفهوم العقلي علاقة واحدة رئيسيّة بين مفهومين، والعلاقات بين أفراد هذا المفهوم وأفراد ذاك ارتباطات متلازمة تنشأ من تلك العلاقة الرئيسيّة. وليست كذلك السببيّة بالمفهوم التجريبي.

● أنّ أفراد المفهوم الواحد متلازمة في علاقاتها السببيّة على أساس المفهوم العقلي للسببيّة، بمعنى أنّ أيّ فردٍ من أفراد ماهيّة معيّنة إذا كان سبباً لفرد من أفراد ماهيّة معيّنة أخرى، فمن الضروريّ أن يكون كلّ فردٍ من الماهيّة الأولى سبباً لفردٍ من الماهيّة الثانية في ظلّ نفس الشروط التي كان الفرد الأوّل فيها سبباً، وذلك لأنّ السببيّة علاقة ضرورة بين مفهومين، فلا يمكن أن يحصل فردٌ من مفهوم على هذه العلاقة دون فردٍ آخر لنفس المفهوم، وهذا معنى أنّ الأشياء المتماثلة تؤدّي إلى نتائج متماثلة.

أمّا مجرّد التتابع أو الاقتران الذي تفسَّر السببيّة على أساسه في المفهوم التجريبي، فهو بوصفه علاقة بين فردين لا بين مفهومين، فبالإمكان أن توجد هذه العلاقة لفرد دون آخر مماثل له.

وبهذا نقف على أنّ من يرفض علاقات السببيّة بمفهومها العقلي رفضاً كاملاً، لا يمكنه أبداً أن يفسّر الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطيّة ويبرّر نموّ الاحتمال بالقضيّة الاستقرائيّة، وعن هذا الطريق يمكننا أن نبرهن لكلّ من يعترف بقيمة حقيقيّة للدليل الاستقرائي في تنمية الاحتمال على أنّه مضطرّ إلى التنازل عن المبرّرات القبليّة لرفض علاقات السببيّة ونفيها.

المرحلة الثانية: التوالد الذاتي

ويقصد به ـ كما أشرنا سابقاً ـ: أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفةٍ أخرى دون أيّ تلازم بين موضوعي المعرفتين، وإنّما يقوم التوالد على

أساس التلازم بين المعرفتين نفسيهما. فبينما كان المبرّر لنشوء معرفة من معرفة أخرى في حالات التوالد الموضوعي هو التلازم بين الجانبين الموضوعيين للمعرفة، وكان التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين، نجد في حالات التوالد الذاتي أنّ المبرّر لنشوء معرفة من معرفة أخرى هو التلازم بين الجانبين الذاتيّين للمعرفة، وأنّ هذا التلازم ليس تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين.

الفارق بين هذه المرحلة من الدليل الاستقرائي وسابقتها، هو أنّه في مرحلة التوالد الموضوعي لا نستطيع أن نصل بالمعرفة المستدلّة استقرائيّاً إلى مستوى اليقين، وإنّما نقتصر على منحها أكبر درجةٍ من الاحتمال، بخلافه في هذه المرحلة حيث نصل إلى مستوى الجزم واليقين.

إلّا أنّ تحقّق ذلك يتوقّف على مصادرة يفترضها الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة. لكن قبل بيان تلك المصادرة لابدّ من توضيح نقطتين:

الأولى: مرحلة التوالد الموضوعي تقوم على أساس علم إجماليّ.

الثانية: أقسام اليقين.

مرحلة التوالد الموضوعي تقوم على أساس علم إجماليّ

العلم ـ أيّ علم ـ له معلوم، والمعلوم قد يكون مشخّصاً محدّداً كما إذا علمتَ بأنّ الشمس طالعةٌ، أو أنّ فلاناً من أصدقائك يطرق عليك الباب. ويعتبر العلم في هذه الحالة علماً تفصيليّاً ومرتبطاً بشيء واحد ارتباط العلم بالمعلوم، وليس في هويّة العلم التفصيلي أيّ مجالٍ للشكّ أو الاحتمال، لأنّ ذلك الشيء المحدّد والمعلوم الذي يرتبط به العلم بوصفه معلوماً لا يقبل الاحتمال، وغيره من أشياء لا ارتباط للعلم التفصيلي بها.

وقد يكون المعلوم غير محدّد ولا مشخّص، كما إذا علمتَ بأنّ أحد

أصدقائك الثلاثة ـ بدون تعيين ـ سوف يزورك، ويعتبر العلم في هذه الحالة علماً إجماليّاً وهو يرتبط ارتباط العلم بالمعلوم بشيءٍ غامض غير محدّد. لا هو زيارة هذا الصديق بالذات ولا هذا ولا ذلك بل أحدهم، ويرتبط بكلّ واحدةٍ من الزيارات الثلاث، ولكن ليس ارتباط علمٍ بمعلوم لأنّ أيّ واحدةٍ منها ليست معلومةً، بل ارتباط علم بما يحتمل أن يكون هو الممثّل الحقيقي للمعلوم، فإنّ المعلوم لمّا كان شيئاً غامضاً وغير محدّد فمن المحتمل أن يتمثّل في أيّ واحدةٍ من تلك الزيارات، ونطلق على كلّ واحدةٍ من الزيارات اسم طرف العلم الإجمالي.

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ علاقة العلم الإجمالي لكلّ طرفٍ هي علاقةٌ تستبطن بطبيعتها الاحتمال، بينما علاقة العلم ـ أيّ علم ـ بالمعلوم تستبطن بطبيعتها نفي الاحتمال، وعدد أطراف العلم الإجمالي يختلف باختلاف دائرة الترديد في المعلوم، فقد يكون ثلاثة وقد يكون أكثر، غير أنّ الحدّ الأدنى له هو اثنان؛ لأنّ حالة وجود طرفٍ واحد فقط تعني أنّه هو المعلوم فيصبح العلم تفصيليّاً لا إجماليّاً.

والعلم الإجمالي على قسمين:

أحدهما: العلم الإجمالي الذي تكون أطرافه متنافية أي لا يحتمل أن يجتمع اثنان منها في وقتٍ واحد، كما إذا كنت تعلم أنّ واحداً فقط من أصدقائك الثلاثة سوف يزورك، فليس من المحتمل على أساس علمك هذا أن يزورك اثنان منهم.

والآخر: العلم الإجمالي الذي تكون أطرافه غير متنافية، أي أنّ من المحتمل اجتماع اثنين منها، كما إذا كنت تعلم أنّ واحداً على الأقلّ من أصدقائك الثلاثة سوف يزورك، فإنّ هذا العلم لا يفرض التنافي بين أطرافه، فيكون من المحتمل أن يزورك اثنان منهم أو الثلاثة جميعاً. والمراد بالعلم

الإجمالي ـ متى أطلق ـ هو العلم الإجمالي من القسم الأوّل الذي يفرض التنافي بين أطرافه، وإذا أريد أحياناً العلم الإجمالي الذي لا يفرض التنافي بين أطرافه فلن يعبَّر عنه بالعلم الإجمالي.

يتلخّص مما تقدّم أنّنا نواجه في كلّ علم إجماليّ:

- العلم بشيء غير محدّد «كلّي».
- مجموعة الأطراف التي يعتبر كلّ عضوٍ فيها ممثّلاً احتماليّاً للمعلوم، أي يُحتمل أنّه هو ذلك الشيء غير المحدّد.
- مجموعة الاحتمالات التي يُطابق عددها مجموعةَ الأطراف، لأنّ كلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجمالي يُحتمل أن يكون هو الممثّل للمعلوم، فكلّ عضوٍ من مجموعة الأطراف يوازيه عضوٌ في مجموعة الاحتمالات.
- التنافي بين أعضاء مجموعة الأطراف. وقيمة مجموعة الاحتمالات التي تتمثّل في كلّ علم إجماليّ تساوي قيمة العلم وليست أصغر منها، وإلّا لكان معناه أنّ من المحتمل أن تكذب كلّ تلك الاحتمالات، وهذا الاحتمال غير موجود لأنه يناقض العلم، وليست أكبر من قيمة العلم لأنّها ناتجة منه.

وإذا فرضنا أنّ قيمة العلم تساوي واحداً صحيحاً فقيمة مجموع الاحتمالات تساوي إذن واحداً صحيحاً، ويترتّب على ذلك أنّ قيمة كلّ عضوٍ في مجموعة الاحتمالات تساوي كسراً معيّناً هو ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف. ولمّا كانت قيمة العلم ثابتة في كلّ علم، فلابدّ أن تكون قيمة مجموعة الاحتمالات ثابتة في كلّ علمٍ أيضاً، لأنّ القيمتين متطابقتان. ونعرف من ذلك أنّ قلّة عدد أعضاء مجموعة الأطراف أو زيادتها لا تؤثّر على قيمة مجموعة الاحتمالات، لأنّ هذه القيمة ثابتة بثبات قيمة العلم، وإنّما تؤدّي كثرة عدد الأعضاء في مجموعة الأطراف إلى ضآلة ناتج قسمة قيمة مجموعة الاحتمالات (أي قيمة العلم) على عدد أعضاء مجموعة

الأطراف، وبالتالي إلى ضآلة كلّ احتمال، لأنّ البسط إذا كان ثابتاً فإنّ ناتج القسمة يتضاءل تبعاً لازدياد المقام.

في ضوء هذا البيان يمكن أن نوضّح تعريفنا للاحتمال كما يلي: إنّ الاحتمال الذي يمكن تحديد قيمته، هو دائماً عضو في مجموعة الاحتمالات التي تتمثّل في علمٍ من العلوم الإجماليّة، وقيمته تساوي دائماً ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثّل في ذلك العلم الإجمالي، فإذا رمزنا إلى كلّ عضو من مجموعة الاحتمالات بـ«س» وإلى رقم اليقين بـ«ل» وإلى عدد أعضاء مجموعة الأطراف بـ«ح» فإنّ قيمة «س» هي ناتج قسمة «ل» على «ح» أي س = $\frac{ل}{ح}$.

فالاحتمال في هذا التعريف ليس علاقة ونسبة موضوعيّة بين حادثتين، وليس مجرّد تكرار وجود إحدى الفئتين في أعضاء الفئة الأخرى، بل هو تصديق بدرجة معيّنة ناقصة من درجات الاحتمال، وهذا التصديق يعتبر احتمالاً رياضيّاً بمعنى أنّه مستنبط استنباطاً رياضيّاً ومنطقيّاً من البديهيّات المفترضة لنظريّة الاحتمال.

أقسام اليقين

هناك معانٍ ثلاثة لليقين:

١. اليقين المنطقي أو الرياضي

وهو المعنى الذي يقصده منطق البرهان الأرسطي بكلمة اليقين، ويعني اليقين المنطقي: العلم بقضيّة معيّنة، والعلم بأنّ من المستحيل أن لا تكون القضيّة بالشكل الذي عُلم. فاليقين المنطقي مركّب من علمين، وما لم ينضمّ العلم الثاني إلى العلم الأوّل لا يُعتبر يقيناً في منطق البرهان. قال الطباطبائي في حواشيه على الأسفار الأربعة: «اليقين: هو العلم بأنّ كذا كذا وأنّه لا يمكن

أن لا يكون كذا»[١]، لذا عبّر عنه بعض الفلاسفة المعاصرين بأنّه «الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع، وأنّ الجزم الأوّل لا يزول وأنّ الجزم الثاني أيضاً لا يزول»[٢].

وقد أوضح الشيخ الرئيس ابن سينا العلّة في ذلك بقوله: «اليقين هو ثبوت المحمول للموضوع عن طريق معرفة العلّة الحقيقيّة لثبوته له. فكلّ قضيّة عُلم فيها بثبوت المحمول للموضوع، وكان ذلك عن طريق معرفة العلّة التي من أجلها ثبت المحمول للموضوع فهي قضيّة برهانيّة. وهذه العلّة قد تكون نفس الموضوع حيث يكون المحمول ذاتيّاً للموضوع، وقد تكون شيئاً آخر. ففي الحالة الأولى تكون القضيّة من المبادئ الأولى للبرهان وفي الحالة الثانية تكون القضيّة برهانيّة ثانويّة يثبت محمولها لموضوعها بعلّة معيّنة. وأمّا القضيّة التي يعلم فيها بثبوت المحمول للموضوع ولا يُعلم بعلّة هذا الثبوت فليست برهانيّة، ولا يمكن أن تدخل في البرهان على أيّ قضيّة أخرى»[٣].

ثمّ إنّه كما ينصبّ اليقين المنطقي من وجهة نظر منطق البرهان على قضيّة واحدة حين يكون ثبوت محمولها لموضوعها ضروريّاً (فعلْمنا مثلاً بأنّ الخطّ المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين، يعتبر يقيناً، لأنّنا نعلم بأنّ من المستحيل أن لا يكون الخطّ المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين) كذلك يمكن أن ينصبّ على العلاقة بين قضيّتين بوصفها علاقة ضروريّة من المستحيل أن لا تكون قائمة

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، ١٩٨١م: ج١، ص٣٠، الحاشية رقم (١).

(٢) شناخت شناسي در قرآن، آية الله جوادي آملي: ص٢٣٧، بالفارسية.

(٣) كتاب البرهان، ابن سينا: ص٢٨، نقلناه من الأسس المنطقية للاستقراء، محمّد باقر الصدر: ص١٩.

بينهما. فإذا فرضنا مثلاً تلازماً منطقيّاً بين قضيّتين على أساس تضمّن إحداهما للأخرى من قبيل «زيد إنسان» «زيد إنسانٌ عالم» فنحن نعلم بأنّ زيداً إذا كان إنساناً عالماً فهو إنسان، أي نعلم بأنّ القضيّة الثانية إذا كانت صادقة فالقضيّة الأولى صادقة، وهذا العلم يقينٌ منطقيّ، لأنّه يستبطن العلم بأنّ من المستحيل أن لا يكون الأمر كذلك.

وأمّا اليقين الرياضي فهو يندرج في اليقين المنطقي بمفهومه الذي رأيناه في منطق البرهان الأرسطي؛ لأنّ اليقين الرياضي يعني تضمّن إحدى القضيّتين للأخرى، فإذا كانت هناك دالّة قضيّة تعتبر متضمّنة في دالّة قضيّة أخرى، قيل من وجهة نظر رياضيّة: إنّ دالّة القضيّة الأولى تعتبر يقينيّة من حيث علاقتها بدالّة القضيّة الثانية.

فاليقين الرياضي يستمدّ معناه من تضمّن إحدى الدالّتين في الأخرى، بينما اليقين المنطقي في منطق البرهان يستمدّ معناه من اقتران العلم بثبوت شيء لشيء بالعلم باستحالة أن لا يكون هذا الشيء ثابتاً لذاك، سواء كانت هذه الاستحالة من أجل تضمّن أحدهما في الآخر، أو لأنّ أحدهما من لوازم الآخر.

٢. اليقين الذاتي

وهو يعني جزم الإنسان بقضيّة من القضايا بشكل لا يراوده أيّ شكٍّ أو احتمال للخلاف فيها. وليس من الضروريّ في اليقين الذاتي أن يستبطن أيّ فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم. فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجة في نومه فيجزم بأنّ وفاته قريبة، وقد يرى خطّاً شديد الشبه بما يعهده من خطّ رفيق له فيجزم بأنّ هذا هو خطّه، ولكنّه في الوقت نفسه لا يرى أيّ استحالةٍ في أن يبقى حيّاً، أو في أن يكون هذا الخطّ لشخصٍ آخر، رغم أنّه لا يحتمل ذلك، لأنّ كونه غير محتمل لا يعني أنّه مستحيل.

٣. اليقين الموضوعي

لتوضيح هـذا المعنـى لليقـين يجـب أن نميّـز في اليقـين ـ أيّ يقـين ـ بـين ناحيتين: إحداهما القضيّة التي تعلّق بها اليقـين، والأخـرى درجـة التـصديق التي يمثّلها. فحين يوجد في نفسك يقين بأنّ جارك قـد مـات، تواجـه قـضيّة تعلّق بها اليقين وهي أنّ فلاناً مات، وتواجه درجةً معيّنةً من التصديق يمثّلهـا هذا اليقين، لأنّ التصديق له درجات تتراوح مـن أدنـى درجـة للاحـتمال إلى الجزم، واليقين يمثّل أعلى تلك الدرجات وهي درجة الجزم الذي لا يوجد في إطاره أيّ احتمالٍ للخلاف. وإذا ميّزنا بين القضيّة التي تعلّق بها اليقين ودرجة التصديق التي يمثّلها، أمكننا أن نلاحظ أنّ هناك نوعين ممكنـين مـن الحقيقـة والخطأ في المعرفة البشريّة:

أحدهما: الحقيقة والخطأ من الناحية الأولى، أي: من ناحيـة القـضيّة التـي تعلّق بها. والحقيقة والخطأ من هذه الناحيـة مردّهمـا إلى تطـابق القـضيّة التـي تعلّق بها اليقين مع الواقع وعدم تطابقها، فإذا كانت متطابقة فاليقين صادق في الكشف عن الحقيقة وإلّا فهو مخطئ.

والآخر: الحقيقة والخطأ في اليقـين مـن الناحيـة الثانيـة، أي: مـن ناحيـة الدرجة التي يمثّلها من درجات التصديق، فقد يكون اليقين مـصيباً وكاشـفاً عن الحقيقة من الناحية الأولى ولكنّه مخطئ في درجة التـصديق التـي يمثّلهـا. فإذا تسرّع شخص وهو يلقي قطعة النقد فجزم بأنّها سوف تبرز وجه الصورة نتيجةً لرغبته النفسيّة في ذلك، وبـرز وجـه الـصورة فعـلاً، فـإنّ هـذا الجـزم واليقين المسبق يعتبر صحيحاً وصادقاً من ناحية القضيّة التـي تعلّـق بهـا، لأنّ هذه القضيّة طابقت الواقع، ولكنّه رغم ذلك يعتـبر يقينـاً خاطئـاً مـن ناحيـة درجة التصديق التي اتّخذها بصورة مسبقة، إذ لم يكن من حقّه أن يعطي درجةً للتصديق بالقضيّة «أنّ وجه الصورة سـوف يظهـر» أكـبر مـن الدرجـة التـي

يعطيها للتصديق بالقضيّة الأخرى «أنّ وجه الكتابة سوف يظهر».

وما دمنا قد افترضنا إمكانيّة الخطأ في درجة التصديق، فهذا يعني افتراض أنّ للتصديق درجة محدّدة في الواقع طبق مبرّرات موضوعيّة، وأنّ معنى كون اليقين مخطئاً أو مصيباً في درجة التصديق: أنّ درجة التصديق التي اتّخذها اليقين في نفس المتيقّن تطابق أو لا تطابق الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعيّة للتصديق.

لنأخذ مثالاً آخر ونفترض أنّنا دخلنا إلى مكتبة ضخمة تضمّ مائة ألف كتابٍ وقيل لنا: إنّ كتاباً واحد فقط من مجموعة هذه الكتب قد وقع نقص في أوراقه، ولم يعيّن لنا هذا الكتاب، ففي هذه الحالة إذا ألقينا نظرة على كتاب معيّن من تلك المجموعة فسوف نستبعد جدّاً أن يكون هو الكتاب الناقص، لأنّ قيمة احتمال أن يكون هو ذاك هي $\frac{1}{100000}$ ولكن إذا افترضنا أنّ شخصاً ما تسرّع وجزم على أساس الاستبعاد بأنّ هذا الكتاب ليس هو الكتاب الناقص، فهذا يعني أنّ اليقين الذاتي قد وجد لديه، ولكنّنا نستطيع أن نقول بأنّه مخطئ في يقينه هذا، حتّى إذا لم يكن هذا الكتاب هو الكتاب الناقص حقاً، فإنّ ذلك لا يقلّل من أهمّية الخطأ الذي تورّط فيه هذا الشخص، وسوف يكون بإمكاننا أن نحاجَّه قائلين: وما رأيك في الكتاب الآخر وفي الكتاب الثالث والرابع... وهكذا؟

فإن أكّد جزمه ويقينه بأنّ الكتاب الآخر ليس هو الناقص أيضاً، وكذلك الثالث... وهكذا فسوف يناقض نفسه، لأنّه يعترف فعلاً بأنّ هناك كتاباً واحداً ناقصاً في مجموعة الكتب، وإن لم يسرع إلى الجزم في الكتاب الثاني أو الثالث طالبناه بالفرق بين الكتاب الأول والثاني... وهكذا حتّى نغيّر موقفه من الكتاب الأوّل، ونجعل درجة تصديقه بعدم نقصانه لا تتجاوز القدر المعقول لها فلا تصل إلى اليقين والجزم.

فهناك إذن تطابقان في كلّ يقين: تطابق القضيّة التي تعلّق اليقين بها مع الواقع، وتطابق درجة التصديق التي يمثّلها اليقين مع الدرجة التي تحدّدها المبرّرات الموضوعيّة.

الفرق بين اليقين الذاتي والموضوعي

من هنا نصل إلى فكرة التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي:

فاليقين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة، سواء كانت هناك مبرّرات موضوعيّة لهذه الدرجة أم لا؟

واليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجةٍ ممكنة، على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعيّة، أو بتعبير آخر: إنّ اليقين الموضوعي هو أن تصل الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعيّة إلى الجزم.

وعلى هذا الأساس قد يوجد يقين ذاتيّ ولا يقين موضوعيّ كما في يقين الشخص الذي يرمي قطعة النقد ويجزم مسبقاً بأنّ وجه الصورة سوف يبرز، وقد يوجد يقين موضوعيّ ولا يقين ذاتيّ أي تكون الدرجة الجديرة وفق المبرّرات الموضوعيّة هي درجة الجزم ولكن إنساناً معيّناً لا يجزم فعلاً نظراً إلى ظرف غير طبيعي يمرّ به.

وهكذا نعرف أنّ اليقين الموضوعي له طابع موضوعيّ مستقلّ عن الحالة النفسيّة والمحتوى السيكولوجي الذي يعيشه هذا الإنسان أو ذاك فعلاً، وأمّا اليقين الذاتي فهو يمثّل الجانب السيكولوجي من المعرفة.

ثمّ إنّه كما يوجد يقين موضوعيّ بهذا المعنى في مقابل اليقين الذاتي، كذلك يوجد احتمال موضوعيّ في مقابل الاحتمال الذاتي. فالاحتمال الموضوعي يعبّر عن درجة محدّدة من التصديق الاحتمالي وهي الدرجة التي تفرضها المبرّرات

الموضوعيّة، فيكون الاحتمال موضوعيّاً إذا كانت درجته تتطابق مع الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعيّة. والاحتمال الذاتي يعبّر عن الدرجة الاحتماليّة الموجودة فعلاً في نفس شخص معيّن سواء كانت متطابقة مع تلك المبرّرات أم لا. وسوف نعبّر بكلمة التصديق الموضوعي عن اليقين الموضوعي والاحتمال الموضوعي بدرجاته المتفاوتة، و نعبّر بكلمة التصديق الذاتي عن اليقين الذاتي والاحتمال الذاتي بدرجاته المتفاوتة أيضاً.

المبرّرات الموضوعيّة التي تحدّد درجة التصديق

الدرجة الموضوعيّة للتصديق هي تلك الدرجة التي يمكن استنباطها من الدرجات الموضوعيّة لتصديقات سابقة. فكما أنّ قضيّة من القضايا الرياضيّة أو المنطقيّة تُستنبَط من قضايا أخرى، كذلك الدرجات الموضوعيّة للتصديقات تُستنبط من الدرجات الموضوعيّة لتصديقات سابقة. وكما يجب في مجال استنباط القضايا بعضها من بعض أن نفترض بداية غير مستنبطة ولا مندرجة ضمن قانون أعمّ وأشمل منها كمصادرات الرياضة البحتة التي تشكّل البداية والقاعدة لاستنباط كلّ القضايا النظريّة في هذا الميدان، كذلك يجب في مجال استنباط الدرجة الموضوعيّة للتصديق أن نفترض بداية تحتوي على عدد من الدرجات لتصديقات معيّنة، وتكون هذه الدرجات موضوعيّة ومعطاةً عطاءً مباشراً في الوقت نفسه، أي أنّها لا تستمدّ موضوعيّتها وصحّتها من درجات سابقة.

وهذا يعني أنّ الدرجات الموضوعيّة للتصديق على قسمين:

الأوّل: الدرجة التي يمكن البرهنة على موضوعيّتها أي على صحّتها عن طريق درجات صحيحة لتصديقات سابقة.

الثاني: الدرجة التي تكون موضوعيتها ـ أي: صحّتها ـ أوّليّة ومعطاةً بصورة مباشرة.

وفي هذا الضوء نعرف أنّ أيّ تقييم موضوعيّ لدرجة التصديق يجب أن يفترض مصادرة مفادها أنّ هناك درجات وتقييمات بديهيّة أوّليّة وغير مستنبطة؛ إذ ما لم تكن هناك درجات تتمتّع بالصحّة الموضوعيّة بصورة مباشرة لا يمكن أن توجد درجات مستنبطة.

من هنا لابدّ من معرفة ما إذا توجد درجة من التصديق الموضوعي لا تكون مستنبطة عن طريق درجات صحيحة لتصديقات سابقة، كي تؤمّن للتصديق الاستقرائي حصوله على أعلى درجة من الموضوعيّة وهي الجزم واليقين أم لا؟

المصادرة المفترضة في الدليل الاستقرائي

إنّ المصادرة التي يفترضها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية لا ترتبط بالواقع الموضوعي ولا تتحدّث عن حقيقة من حقائق العالم الخارجي وإنّما ترتبط بنظام المعرفة البشريّة نفسها، ويمكن تلخيصها بما يلي:

كلّما تجمّع عددٌ كبير من القيم الاحتماليّة في محور واحد فحصل ـ هذا المحور ـ نتيجة لذلك على قيمة احتماليّة كبيرة، فإنّ هذه القيمة الاحتماليّة الكبيرة تتحوّل ضمن شروط معيّنة إلى يقين. فكأنّ المعرفة البشريّة مصمَّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتماليّة الصغيرة جدّاً، فأيّ قيمة احتماليّة صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتماليّة الكبيرة المقابلة، وهذا يعني تحوّل هذه القيمة إلى يقين.

وليس فناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة نتيجة لتدخّل عوامل بالإمكان التغلّب عليها والتحرّر منها، بل إنّ المصادرة تفترض أنّ فناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة إلى يقين، يفرضه التحرّك الطبيعي للمعرفة البشريّة نتيجة لتراكم القيم الاحتماليّة في محور واحد، بحيث لا يمكن تفاديه

والتحرّر منه، كما لا يمكن التحرّر من أيّ درجة من الدرجات البديهيّة للتصديق المعطاة بصورةٍ مباشرة إلّا في حالات الانحراف الفكري.

فلا يشبه تحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة إلى يقين وفناء القيم الاحتماليّة الصغيرة، التحوّلات الذاتيّة لبعض القيم الاحتماليّة إلى يقين بسبب عوامل نفسيّة من قبيل التشاؤم أو التفاؤل أو غير ذلك. فقد يتحوّل احتمال الوفاة عند شخصٍ مقدم على عمليّة جراحيّة إلى يقين بسبب التشاؤم الذي يسيطر على نفسه، ولكنّه يقين يمكن إزالته إذا تحرّر الشخص من نزعته النفسيّة وحصر اتّجاهه في النطاق الفكري فحسب. وأمّا اليقين الذي تفترضه المصادرة فهو يقين لا يتاح إزالته مادام الإنسان سويّاً في تفكيره مهما حصر اتّجاهه في النطاق الفكري وتحرّر من العوامل الدخيلة.

وقد عرفنا قبل قليلٍ أنّ القيم الاحتماليّة ترتبط دائماً بعلم إجماليّ وأنّ كلّ قيمة احتماليّة هي قيمة احتماليّة لعضوٍ في مجموعة أطراف علم إجماليّ، وبالتالي هي جزء من قيمة العلم الإجمالي نفسه التي تتمثّل دائماً في مجموعة القيم الاحتماليّة لأطرافه. فعند تراكم القيم الاحتماليّة في محورٍ واحد ـ بالدرجة التي تفترض المصادرة ـ فإنّه يؤدّي إلى تحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة الناتجة عن ذلك التراكم إلى يقين وفناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة. نواجه في هذه الحالة علماً إجماليّاً قد استقطب ذلك المحور الجزء الأكبر من قيمته، متمثّلة في تراكم تلك القيم الاحتماليّة على ذلك المحور، وظلّ جزء صغير من قيمة العلم الإجمالي غير منصبّ في ذلك المحور، وهذا يعني أنّ القيمة الاحتماليّة الكبيرة التي اكتسبها هذا المحور نتيجة لتراكم تلك القيم ليست إلّا جزءاً كبيراً من قيمة العلم الإجمالي نفسه.

وهكذا نعرف أنّ مردّ المصادرة في ضوء هذا التحليل إلى أنّ محوراً معيّناً قد يمتصّ الجزء الأكبر من قيمة علم عن طريق تجمّع القيم الاحتماليّة التي

تمثّل ذلك الجزء فيه، وهذا يعني حصوله على قيمة احتماليّة كبيرة، وتتحوّل هذه القيمة إلى يقين. وأمّا القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة التي لم يمتصّها فتفنى لضآلتها أمام تلك القيمة الاحتماليّة الكبيرة.

وتواجه المصادرة المفترضة بعد هذا سؤالاً عن حدود تلك القيمة الاحتماليّة الصغيرة التي تفنى، فما هي درجة الضآلة اللازمة لفناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة إلى يقين؟ ونحن نعرف من واقع ممارسة الإنسان الاعتيادي لليقين الذاتي أنّ الناس يختلفون في هذه النقطة. فدرجة من تراكم القيم الاحتماليّة في محور معيّن، قد تؤدّي عند إنسان إلى تحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة الناتجة عن ذلك التراكم إلى يقين وانعدام القيمة الاحتماليّة المضادّة، بينما لا تحصل هذه النتائج عند إنسان آخر، إلّا إذا بلغ تراكم القيم الاحتماليّة في محور معيّن درجة أكبر.

وليس من الضروريّ للمصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي أن تحدّد درجة التراكم التي تؤدّي إلى تلك النتائج، بل يكفي لكي تؤدّي المصادرة مهمّتها أن تقرّر من حيث المبدأ: أنّ تراكم القيم الاحتماليّة في محور وامتصاصه لجزءٍ أكبر فأكبر من قيمة العلم يصل إلى درجة تؤدّي إلى تحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة الناتجة عن هذا التراكم إلى يقين، وفناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة، وأنّ هذه الدرجة موجودة في تراكم القيم الاحتماليّة في محور القضيّة الاستقرائيّة في الاستقراءات المتّفق على نجاحها.

وبهذا يتبيّن أنّ هناك خطّين للاستنباط في المعرفة البشريّة:

١. خطّ استنباط القضايا التي يتعلّق بها التصديق بعضها من بعض.

٢. خطّ استنباط درجات التصديق المتعدّدة بعضها من بعض.

فاستنباط القضيّة القائلة: إنّ زوايا المثلّث تساوي قائمتين ـ من مصادرات الهندسة الأقليديّة ـ ينتمي إلى الخطّ الأول، وأمّا استنباط درجة

التصديق الموضوعي للقضية القائلة: بأنّ قطعة النقد سوف تبرز وجه الصورة من درجة التصديق الموضوعي للقضية القائلة: بأنّ قطعة النقد سوف تواجه إحدى حالتين فقط فهو من الخطّ الثاني، لأنّ الاستنباط هنا ليس استنباط قضيّة من أخرى، إذ إنّ القضيّة القائلة إنّ قطعة النقد سوف تبرز وجه الصورة لا يمكن استنباطها من القضيّة القائلة إنّ قطعة النقد سوف تواجه إحدى حالتين فقط، وإنّما ينصبّ الاستنباط هنا على درجة التصديق فتحدّد درجة التصديق بالقضيّة الأولى بأنّها $\frac{1}{2}$ وتستنبط هذه الدرجة من الدرجة المحدّدة للتصديق بالقضيّة الثانية وفق نظريّة الاحتمال.

نتيجة أساسيّة

بعد أن حدّدنا بوضوحٍ معاني اليقين، قد يُتساءل عن نوع اليقين الذي ينتجه الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية.

والجواب: إنّ هذا اليقين ليس هو اليقين المنطقي أو الرياضي، لأنّه حتّى إذا كنّا نعلم على أساس الاستقراء بأنّ «أ» سبب لـ«ب» فلا نقرّ باستحالة افتراض أن لا يكون «أ» سبباً لـ«ب» وأن يكون وجود «ب» في التجارب المتكرّرة نتيجة لسببٍ آخر لا علاقة له بـ«أ» وليست سببيّة «أ» لـ«ب» متضمّنة في خبرتنا الاستقرائيّة المباشرة التي لا تتجاوز عن ملاحظة اقتران أحدهما مع الآخر بصورة متكرّرة، فلا يوجد يقين منطقيّ، ولا يقين رياضيّ. كما أنّه ليس هو اليقين الذاتي، لأنّ وجود اليقين الذاتي بالقضايا الاستقرائيّة عند كثير من الناس ممّا لا يمكن أن يشكّ فيه أحد.

وإنّما المراد باليقين الذي نتساءل عن مدى قدرة الاستقراء على إيجاده هو اليقين الموضوعي، فهل هناك مبرّرات موضوعيّة لكي يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجةٍ ممكنة وهي درجة الجزم واليقين؟ أي هل درجة

اليقين هي درجة صحيحة وموضوعيّة للتصديق الاستقرائي أم لا؟ فإن كانت صحيحة وموضوعيّة فاليقين بالقضيّة الاستقرائيّة يقينٌ موضوعيّ، وإن كانت غير صحيحة ولا موضوعيّة فاليقين بالقضيّة الاستقرائيّة إذا وجد في نفس الإنسان فهو يقينٌ ذاتيٌّ بحت.

وبهذا يتّضح فارقٌ أساسيّ آخر بين المذهب العقلي الذي يمثّله المنطق الأرسطي والمذهب الذاتي الذي يمثّله منطق الاحتمال، وهو أنّ اليقين المنطقي يختصّ بالاستدلال الاستنباطي ولا يشمل الاستدلالات الاستقرائيّة، وأنّ اليقين الموضوعي هو اليقين الذي يمكن للاستدلال الاستقرائي أن يحققه عبر تنميته المستمرّة للتصديق بالقضيّة الاستقرائيّة.

وهذا طبيعي بالنسبة للاتّجاهين بعدما علمنا أنّ الاتّجاه الأوّل يسير من العامّ إلى الخاصّ ويستمدّ مبرّره المنطقي من مبدأ عدم التناقض، لأنّ النتيجة في حالات الاستنباط دائماً مساوية لمقدّماتها أو أصغر منها كما تقدّم، فمن الضروريّ أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدّمات، لأنّ افتراض صدق المقدّمات دون النتيجة يستبطن تناقضاً منطقياً ما دامت النتيجة مساوية أو أصغر من مقدّماتها أي مستبطنة بكامل حجمها في تلك المقدّمات، بخلافه في الاتّجاه الثاني الذي يسير من الخاصّ إلى العامّ، فتكون النتيجة هنا أكبر من مقدّماتها وليست مستبطنة فيها، ولذا لا يمكن تبريرها على أساس مبدأ عدم التناقض كما رأينا في حالات الدليل الاستنباطي، لأنّ افتراض صدق المقدّمات وكذب النتيجة لا يستبطن تناقضاً.

ويترتّب على هذا الفرق آثار مهمّة على مختلف المستويات خصوصاً البحث العقدي منها، حيث يتميّز البحث الفلسفي القائم على أساس البرهان عن البحث الفلسفي والكلامي القائم على أساس الاستقراء، لأنّ الأوّل ينتج اليقين المنطقي والثاني اليقين الموضوعي.

المقياس في التمييز بين اليقين الذاتيّ واليقين الموضوعيّ

عرفنا سابقاً أنّ الدرجة الصحيحة والموضوعيّة للتصديق قد نتوصّل إليها بالاستنباط من درجاتٍ صحيحة وموضوعيّةٍ أخرى لسائر التصديقات، وتكون الدرجة المستنبطة عندئذٍ درجة نظريّة لأنّها حدّدت بالبرهان، وقد نتوصّل إليها مباشرة بأن تكون الدرجة بديهيّة ومعطاة بصورة أوليّة. كما اتّضح أيضاً أنّ التصديق الموضوعي بحاجة دائماً إلى افتراض مصادرة فحواها أنّ هناك درجات من التصديق الموضوعي بديهيّة ومعطاة بصورة أوليّة، وهذه الدرجات البديهيّة بحكم كونها معطاة بصورةٍ أوّليّة، ليست مستنبطة بدورها من درجات أخرى لسائر التصديقات الموضوعيّة، ولكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أنّ كلّ درجةٍ للتصديق لا يمكن استنباطها من الدرجات الأخرى للتصديق هي درجة بديهيّة ومعطاة بصورة أوليّة، وبالتالي تمثّل القيمة الموضوعيّة لذلك التصديق، لأنّ درجات التصديق الذاتي المنحرف عن خطّ التصديق الموضوعي كلّها درجات لا يمكن استنباطها من درجات سابقة، وهي مع ذلك ليست درجات موضوعيّة ولا تمثّل القيمة الحقيقيّة للتصديق.

ونكتفي الآن بالإشارة إلى أنّ من أهمّ الفوارق التي تتميّز بها تلك الدرجات الموضوعيّة للتصديق والتي تتمتّع بالبداهة والعطاء المباشر عن الدرجات الذاتيّة التي يصطنعها التصديق الذاتي المنحرف، أنّ كلّ درجة من تلك الدرجات الموضوعيّة للتصديق لا تتعارض مع سائر الدرجات الموضوعيّة للتصديقات الأخرى، أي أنّ مجموعة الدرجات الموضوعيّة المعطاة بصورةٍ أوّليّة يجب أن لا يكون بينها تناقض. وأيّ مجموعة لوحظ التناقض بين الدرجات المختلفة المحدّدة ضمنها، فإنّ هذا التناقض يبرهن على أنّ هذه المجموعة قد اندسّت فيها درجات ذاتيّة للتصديق وأنّ هذا هو سبب التناقض.

من هنا كان أحد أساليب الكشف عن عدم كون درجة معيّنة للتصديق درجة موضوعيّة أوّليّة أي معطاة عطاءً مباشراً، إثبات أنّها تناقض درجات أخرى للتصديق الموضوعي لا يمكن التنازل عن موضوعيّتها.

ففي مثال المكتبة المتقدّم حينما كنّا نواجه شخصاً يجزم بأنّ الكتاب الذي نحاول أن نشتريه ليس هو الكتاب الناقص، أمكننا أن نبرهن له أنّ هذه الدرجة من التصديق التي يعيشها ذاتيّة وليست موضوعيّة، وإذا طالبناه بالطريقة التي استنبط بها هذه الدرجة من درجات تصديق سابقة وكيف برهن عليها، فزعم أنّها درجة أوّليّة ومعطاة عطاءً مباشراً وليست مستنبطة، أمكننا أن ندحض ذلك بإبراز تناقضها مع تصديقات أخرى موضوعيّة لا يمكن التنازل عنها وهي تصديقه بأنّ هناك كتاباً واحداً ناقصاً في مجموعة الكتب، وتصديقه بأنّ المجموعة تحتوي على مئة ألف وتضمّ هذا الكتاب الذي نحاول أن نشتريه نفسه، وتصديقه بأنّا لا نملك أيّ فكرةٍ عن تعيين ذلك الكتاب الناقص.

فإذا كان هذا الشخص يجزم بأنّ أيّ كتابٍ نحاول أن نشتريه ليس ناقصاً، فهذا يناقض تصديقه بأنّ هناك كتاباً واحداً ناقصاً في المجموعة. وإذا كان جزمه بعدم النقصان يختصّ بكتابٍ معيّن دون آخر، فهذا يناقض تصديقه بأنّه لا يملك أيّ فكرة عن تعيين الكتاب الناقص في واحدٍ دون آخر، فكيف يجزم بأنّه ليس هذا ويشكّ في كونه ذاك؟

وهكذا يثبت أنّ درجة التصديق ليست موضوعيّة ولا أوّليّة بل هي ذاتيّة بحتة، عن طريق تناقضها مع درجات أخرى للتصديق لا يمكن التنازل عنها، ونحن نطلق على الدرجة الذاتيّة البحتة من هذا القبيل اسم الدرجة الوهميّة والتصديق الوهمي.

بناءً على ذلك إذا درسنا الدليل الاستقرائي، نجد أنّ درجة التصديق

للقضيّة الاستقرائيّة التي يحدّدها في مرحلته الاستنباطيّة هي درجة موضوعيّة لأنّها مستنبطة دائماً من درجات موضوعيّة أخرى للتصديق. غير أنّ هذه الدرجة أقلّ من اليقين دائماً؛ لأنّ درجة التصديق بالقضيّة الاستقرائيّة المستنبطة من الدرجات الأخرى للتصديق وفق المرحلة الاستنباطيّة للدليل الاستقرائي لا يمكن أن تبلغ أعلى درجة للتصديق وهي الجزم واليقين، لأنّ هناك قيمة احتماليّة صغيرة دائماً تمثّل الخلاف، فلا يمكن إذن أن يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة، بوصفها درجة موضوعيّة مستنبطة. ويبقى أمام الدليل الاستقرائي لكي يبرّر ذلك أن يفترض: أنّ التصديق الاستقرائي يحصل على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعيّة أوّليّة أي معطاة عطاءً مباشراً. وهذا الافتراض مصادرة مثل المصادرة التي تحتاجها أيّ عمليّة استنباطيّة، لأنّ أيّ استدلال استنباطي يتوقّف على افتراض مصادرة مؤدّاها: أنّ هناك درجات موضوعيّة للتصديق، معطاة بصورة مباشرة دون أن تكون مستنبطة من درجات أخرى.

وكيفما كان، فالدليل الاستقرائي لكي يبرّر حصول التصديق الاستقرائي على أعلى درجة موضوعيّة، وهي الجزم واليقين، يؤمن بتلك المصادرة التي عرفناها سابقاً. ومن الواضح أنّه لا يمكن البرهنة عليها، كما لا يمكن البرهنة على أيّ مصادرة أخرى من هذا القبيل. فكما لا يمكن أن نبرهن على أنّ الدرجة العليا التي يتمتّع بها التصديق بمبدأ عدم التناقض ـ مثلاً ـ هي درجة موضوعيّة معطاة بصورة مباشرة، رغم أنّ افتراض ذلك، هو الأساس في تحديد أيّ درجة موضوعيّة تالية، كذلك لا يمكن أن نبرهن على أنّ الدرجة العليا التي يحصل عليها التصديق الاستقرائي هي درجة موضوعيّة معطاة بصورة مباشرة.

الشروط اللازم توفّرها لإنتاج المصادرة

لكي تكون المصادرة التي يفترضها الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الذاتي صحيحة ومنتجة لابدّ من توافر بعض الشروط، وليس ذلك للبرهان على صحّة المصادرة نفسها، وإنّما لبيان أنّ هذه المصادرة تكون كاذبة في بعض الأحيان.

قلنا فيما سبق إنّ تجمّع القيم الاحتماليّة الكثيرة على محورٍ، يؤدّي إلى تحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة الناتجة عن هذا التجمع إلى يقين، وفناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة.

غير أنّ هذا إنّما يصدق فيما إذا لم يكن فناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة فناءً للقيمة الاحتماليّة الكبيرة ذاتها، وإلّا فإنّه لن تتحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة التي اكتسبها المحور إلى يقين، لأنّها بإفنائها للقيمة الاحتماليّة الصغيرة تفني ذاتها، ولا يمكن لأيّ قيمة من قيم التصديق أن تفني نفسها بذاتها.

مثال ذلك نجده في كلّ علم إجماليّ نعلم بموجبه بأنّ حادثة واحدة فقط قد وقعت لواحد مردّد بين عددٍ كبير من الأشياء، كالعلم الإجمالي في مثال المكتبة بأنّ نقصاناً ما قد وقع في كتابٍ واحدٍ فقط، وهذا الكتاب مردّد بين مجموعة من الكتب البالغة مائة ألف كتاب، فإنّ العلم الإجمالي في هذا المثال ينقسم إلى مائة ألف قيمة احتماليّة متساوية وفقاً لنظريّة الاحتمال. ومجموع هذه القيم يمثّل القيمة الكاملة للعلم، وكلّ قيمة من تلك القيم الاحتماليّة المتساوية تساوي ١: ١٠٠٠٠٠ وترتبط بكتاب معيّن من كتب المكتبة بوصفه عضواً في مجموعة أطراف العلم الإجمالي، والقيمة الاحتماليّة المرتبطة بكلّ كتاب تُثبت ـ بالدرجة التي يتاح لها ـ أنّ ذلك الكتاب هو الكتاب الناقص، وبالدرجة نفسها تنفي النقصان عن سائر الكتب الأخرى. ولذلك فإنّا إذا أخذنا أيّ كتاب من كتب

المكتبة، سوف نجد أنّ القيم التي تنفي النقصان عنه هي عبارة عن مجموع القيم الاحتماليّة المرتبطة بسائر الكتب الأخرى، أي تسعة وتسعين ألف وتسعمائة وتسع وتسعين قيمة احتماليّة من مجموع مئة ألف قيمة احتماليّة، وهذا يعني أنّ هذا الكتاب الذي أخذناه يشكّل محوراً لتجمّع عددٍ كبير من القيم الاحتماليّة يستوعب كلّ قيم العلم الاحتماليّة سوى قيمة واحدة.

ولكن هذا التجمّع رغم ذلك لا يمكن أن يؤدّي إلى تحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة الناتجة عنه إلى يقين، وفناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة، لأنّ هذا التجمّع ليس في الحقيقة إلّا تعبيراً عن الجزء الأكبر من قيمة علمنا المفترض بوجود نقصان في كتاب واحد من كتب المكتبة، وكلّ كتاب في المكتبة يخطئ احتمال عدم النقصان فيه بجزء من قيمة هذا العلم يساوي ذلك الجزء تماماً؛ لأنّه يشكّل محوراً لتجمّع مماثل. ففي هذه الحالة لا يمكن لذلك الجزء من العلم الذي يمثّله التجمّع ـ مهما كان كبيراً ـ أن يؤدّي إلى فناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة لمحور التجمّع، لأنّه إذا أدّى إلى ذلك في أيّ محور من محاور التجمّع، فإمّا أن يؤدّي إلى فناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة لجميع محاور التجمّع، أو يؤدّي إلى ذلك في محور دون محور، وكلاهما مستحيل.

أمّا الأوّل؛ فلأنّه يعني إفناء التجمّع نفسه وزوال العلم رأساً، لأنّ التجمّع ليس إلّا جزءاً من العلم. فإذا فنيت كلّ القيم الاحتماليّة الصغيرة المضادّة لمحاور التجمّع، فقد فنيت كلّ القيم الاحتماليّة المائة ألف؛ لأنّ كلّ واحدة منها هي ضدّ أحد محاور التجمّع، وإذا فنيت كلّ القيم الاحتماليّة المائة ألف فقد فني العلم نفسه، وبالتالي تلاشت كلّ التجمّعات التي تعبّر عن أجزاء من هذا العلم.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ التجمّع ليس إلّا درجة الإثبات التي يستمدّها هذا المحور من العلم، وقد لاحظنا أنّ كلّ المحاور تستمدّ درجة إثبات واحدة، فلا

يمكن أن تختلف النتيجة فيها بعد اشتراكها جميعاً في علاقة من نوع واحد وبدرجة واحدة مع العلم. وهكذا يتبرهن في مثل هذه الحالة أنّ من المستحيل أن تصدق المصادرة المفترضة وأن يؤدّي تجمّع القيم الاحتماليّة في محور واحد إلى وجود اليقين وفناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة.

ونستنتج من ذلك: أنّ من المستحيل أن تصدق المصادرة وأن يسبّب التجمّع في محور تحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة الناشئة عن التجمّع إلى يقين، وفناء القيمة الاحتماليّة المضادّة، ما دمنا نفترض علماً إجماليّاً واحداً، لأنّنا في هذه الحالة نواجه دائماً قيمة احتماليّة متساوية بعدد الأعضاء في مجموعة أطراف هذا العلم، والتجمّع المضادّ الذي تواجهه كلّ قيمة من تلك القيم الاحتماليّة هو نفس التجمّع الذي تواجهه سائر القيم الاحتماليّة الأخرى، وفناء أيّ قيمة احتماليّة من تلك القيم ـ بسبب ذلك التجمّع ـ يعني فناء سائر تلك القيم وبالتالي فناء التجمّع نفسه أيضاً.

إذن فالعلم الإجمالي لا يمكن ـ بتجمّع عددٍ كبير من قيَمه الاحتماليّة في محور ـ أن يفني قيمة من القيم الاحتماليّة المتوزّعة بصورة متساوية على كلّ عضو في مجموعة أطرافه.

والحاصل: أنّ المصادرة المفترضة ـ في هذه المرحلة ـ مصادرة غير صحيحة وغير منتجة في حالة وجود علمٍ إجماليّ واحد، إذ يؤدّي تطبيقها حينئذٍ إلى أن يكون العلم نافياً لبعض القيم الاحتماليّة الصغيرة دون بعض بدون مبرّر، مع كونها جميعاً ذات علاقة واحدة به، أو نافياً لنفسه؛ لأنّه إن أفنى إحدى قيَمه الاحتماليّة المتساوية علاقتها به دون القيم الأخرى. فهذا تمييز بدون مبرّر، وإن أفنى كلّ قيَمه الاحتماليّة فهذا إفناء لنفسه.

فلكي تكون المصادرة معقولة، ويتحقّق الشرط الذي وضعناه لها، يجب أن نفترض علمين إجماليّين.

الفصل الرابع
ضابط المسألة الأصوليّة

- تمهيد
- الضابط الأول: ما ذكره المحقّق النائيني
- الضابط الثاني: ما ذكره السيّد الخوئي
- الضابط الثالث: ما ذكره السيّد البروجردي
- المقدّمات والعناصر المعرفيّة لعلم الأصول
- الضابط الرابع: ما ذكره الشهيد الصدر
- ضابط السيّد الشهيد في كلمات السابقين
- الركن الثالث في ضابط السيّد الشهيد
- ما هو القياس الأخير في عمليّة الاستدلال
- القواعد الفقهيّة وضابطة خروجها عن علم الأصول
- كيفيّة خروج القواعد الفقهيّة عن المباحث الأصوليّة لدى السيّد الشهيد
- القواعد الرجاليّة وكيفيّة خروجها عن المسائل الأصوليّة
- الشرط الرابع لضابط المسألة الأصوليّة لدى السيّد الشهيد
- مناقشة السيّد الشهيد في الشروط التي ذكرها

الفصل الرابع
ضابط المسألة الأصوليّة

تمهيد

انتهى بنا الكلام في الأبحاث السابقة إلى نتائج مهمّة ومتعدّدة منها:

أنّه لا يمكن القول بأنّ هناك منهجاً واحداً في تحقيق المسائل الأصوليّة؛ لأنّ الطريق لإثباتها تارةً يكون من خلال المذهب العقلي، وأخرى بالمذهب الذاتي، وثالثةً نستعين بالأبحاث اللغويّة.

والدعوى بأنّ علم الأصول له موضوع واحد، وكذلك له منهج واحد غير دقيقة، بل إنّ لكلّ مسألة من المسائل التي يتعرّض لها علم الأصول منهجاً خاصاً لابدّ من إتّباعه في تحقيق تلك المسألة، وهذه من القضايا المنهجيّة المعرفيّة المهمّة في تحقيق المسائل الأصوليّة.

وتأتي أهميّة هذا الكلام من جهة أنّ انتسابَ مسألةٍ إلى علم من العلوم، يستلزم أن المنهج المتّبع في تحقيق تلك المسألة هو ذات المنهج الذي يحقّق مسائل ذلك العلم. فلو كانت هناك مسألة فلسفيّة، فالمنهج المتّبع في تنقيحها هو المنهج البرهاني المنتج لليقين المنطقي، أمّا إذا كانت المسألة فقهيّة فالمنهج المتّبع في تحقيقها هو المنهج التعبّدي النقلي، وهكذا لو كانت المسألة لغويّة أو نحويّة.

وبناءً عليه لا ينبغي أن نستعين بمنهجٍ عقلانيّ لإثبات مسألة لغويّة، ولا بمنهجٍ كلاميّ لإثبات مسألةٍ عرفيّة أو لغويّة أو...، فلكلٍّ باب، بل لكلٍّ منهج خاصّ في تحقيقها وإثباتها.

ومن أهمّ الأصول التي نعتمدها في أبحاثنا الأصوليّة: تحديد كون المسألة

فلسفيّة، أو منطقيّة أو تفسيريّة أو لغويّة، ثمّ بعد ذلك نستعين بالمنهج الذي يطابق تلك المسألة للتحقيق فيها.

ولو أخذنا مسألة (قبح العقاب بلا بيان)، فهل هي مسألة عقليّة أو عقلائيّة؟

فإذا كانت عقليّة فهذا يعني أنّه لابدّ من التعامل معها بمنطقٍ عقليّ، وإذا ثبت أنّها مسألة عقلائيّة فحينئذٍ تتغيّر وجهة التعامل معها. ونحن نرى بأنّ مِن أهمّ الأدلّة التي استدلّت بها مدرسة الميرزا النائيني لإثبات قاعدة القبح هو السيرة العقلائيّة، والعلاقات القائمة بين العقلاء وبين الموالي والعبيد، وهذه من المسائل العقلائيّة لا العقليّة.

وهنا نقول بأنّها إذا كانت وفقاً لمبنى الميرزا من المسائل العقلائيّة ومرتبطة بالأبحاث العقلائيّة، فكيف يمكن أن نستدلّ عليها بدليلٍ عقليّ؟

وكما وقع الخلط في الاستدلال بين المسائل العقليّة والعقلائيّة، كذلك وقع في غيرها، مثل مسألة الشرط المتأخّر التي هي من المسائل الشرعيّة المهمّة.

وفي هذه المسألة لابدّ أن نرى بأنّ الشرط هل هو متقدّمٌ أو متأخّر؟ وهل هذا تابعٌ للشارع أم لا؟ وإذا كان تابعاً للشارع فإنّه هو الذي يجعل الصلاة أو الصوم صحيحاً إذا تعقّبه الغسل، وهذا من حقّه وهو الذي يجعل الطهارة قبل الواجب أو بعده. بحسب ما يراه من مصلحة، ولا مشكلة في ذلك[1]. ولكن

---

(١) قالوا في بيان الشرط المتأخّر: إنّ اسم المقدّمة يدلّ عليها كما نرى في تحديها لغةً واصطلاحاً، فهي في اللغة: من كلّ شيء أوّله. وفي الاصطلاح: ما يتوقّف عليها وجود الواجب، وليس من شكٍ أنّ الشرط من أقسام المقدّمة وجزء من علّة وجود الواجب، وعليه يجب تقدّم الشرط على المشروط بحكم العقل والبديهيّة، وحكم العقل لا ينقض، وقاعدته لا شذوذ لها وعنها، ولكن في الشرع ما يدلّ بظاهره على أنّ

لأنّنا تصوّرنا بأنّ المسألة عقليّة، قلنا باستحالة الشرط المتأخّر، ومن هنا قلنا بضرورة تثبيت العرش ثمّ النقش.

والحال نفسه في الواجب المعلّق، فقد وقع الكلام فيما إذا كان الوجوب فعليّاً. فهل يمكن أن يكون الواجب معلّقاً أم لا؟ وعُرّف المعلّق: بأنّ زمان وجوبه متقدّم على زمان الواجب بحيث لا يمكن الإتيان بالواجب في أوّل زمان وجوبه كالحجّ للبعيد عن مكّة فإنّه يجب بالاستطاعة، أمّا أداء المناسك

الشرط قد يتأخّر عن المشروط، والمقدّمة عن واجبها. ومن ذلك عقد البيع يجريه الفضولي نيابةً عن الأصيل، وبعد حينٍ يرضى المالك الأصيل بهذا البيع ويجيزه، فتكشف إجازته هذه ـ عند كثيرٍ من الفقهاء ـ أنّ المبيع قد انتقل إلى ملك المشتري من حين إجراء العقد ووقوعه، ومعنى هذا أنّ المشروط ـ أي: النقل ـ قد وُجد وتمّ قبل وجود شرطه وهو رضا المالك وإجازته. وهذا نقضٌ لقاعدة لزوم تقدّم الشرط على المشروط، والمقدّمة على الذي هي له، فكيف الوفاق؟

وأجيب عن ذلك بالعديد من الأجوبة، وأقربها إلى الفهم ما ذهب إليه صاحب الجواهر في بيع الفضولي، وصاحب العروة في حاشيته على مكاسب الأنصاري. وبيانه أنّ الأمور الطبيعيّة شيء والأمور الشرعيّة شيءٌ آخر، فتلك تتبع السنن الكونيّة، وهذه اعتبارها بيد الشارع تبعاً للأغراض والمصالح، ومعنى هذا أنّ حقيقتها عين اعتبارها ممّن بيده التشريع والاعتبار.

وقد تكون المصلحة في وجود الشيء مطلقاً وكيف اتّفق، كعمل الخير والإحسان فيعتبره الشارع كذلك، وقد تكون المصلحة في الشيء مقيّدة بأمرٍ سابق، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، أو مقارن، كالذكر حال الركوع، أو متأخّر، كالإجازة لبيع الموصي في تملّك الموصى له للشيء الموصى به... إلى غير ذلك كثير.

علم أصول الفقه، محمد جواد مغنية، دار التيّار الجديد، ودار الجواد، بيروت، ط٣، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م: ص٩٠.

فلا يمكن إلّا في وقتها الخاصّ، وعليه فلا تكون واجبة إلّا في حينها. هناك رأيٌ يقول: بأنّ الواجب المعلّق ممتنعٌ عقلاً، لأنّه تصوّر بأنّ القضيّة مرتبطة بالأمور التكوينيّة التي لا يعقل فيها تحقّق المشروط بلا شرطه، ومن المستحيل أن يتحقّق المشروط لأنّه عدم عند عدم شرطه، ومع عدم تحقّق المماسّة بين الجسم والنار لا يتحقّق الإحراق. وهذا يتمّ في القضايا العقليّة، أمّا في القضايا الشرعيّة فهي بيد الشارع وله أن يجعله مقارناً أو متقدّماً أو متأخّراً، ولكن بشرط أن لا يتنافى ذلك مع حكمة الشارع، وإلّا لزم اللغو، واللغو لا يصدر عن حكيم.

من هنا قلنا: بأنّه لا ينبغي التداخل بين العلوم وبين المسائل وبين المناهج، وهذه من آفات العلم في الكثير من الأبحاث في الحوزة العلميّة، ولذلك نرى أنّ المحقّق الأصفهاني يتكلّم بمنطق الفلسفة ولاسيّما في تعليقاته على مكاسب الشيخ الأنصاري، حيث نشعر أنّنا معه نقرأ الفلسفة لا الفقه مع كون الموادّ فقهيّة، والحالة العامّة لأصول الميرزا النائيني هي العُرف والعقلاء، ونادراً ما نجد في استدلالاته ما له علاقة بالأمور العقليّة بالمعنى الفلسفي، لأنّه يبني منظومته الفكريّة على أساس عقلائيّ وعرفيّ لا على أساسٍ عقلانيٍّ فلسفيّ.

والحال ذاتها في أبحاث العراقي والشهيد الصدر الذي أسّس مدرسته على خليطٍ من مدرسة العراقي ومدرسة النائيني، والكثير من الأفكار التي تبنّاها في الأصول والفقه جذورها موجودة في مدرسة هذين العلمين.

وأمّا البحث في ضابط المسألة الأصوليّة، فقد تقدّم الكلام أنّنا لا ندخل في مسألة التعريفات؛ لأنّنا نعتقد بأنّه لا يوجد تعريف بالمعنى الاصطلاحي (الجامع المانع)، بل الموجود هو ضابط المسألة والتي هي بمثابة الميزان لمعرفة كلّ مسألةٍ أين توضع وأين تُدرج، ولا يوجد عندنا شيء اسمه علم الأصول، وكلامنا هو في المتعارف عليه في الحوزات العلميّة.

ضابط المسألة الأصوليّة؟

سنحاول الوقوف عند أهمّ ما ذُكر في كلمات الأعلام حول ضابط المسألة الأصوليّة.

الضابط الأوّل: ما ذكره المحقّق النائيني

فقد جاء في أجود التقريرات: «وأمّا تعريفه فقد عُلم ممّا سبق إجمالاً. وتفصيله: هو العلم بالقواعد التي إذا انضمّت إليها صغرياتها أنتجت نتيجةً فقهيّة وهو الحكم الكلّي الشرعي الثابت لموضوعه المقدّر وجوده على ما هو الشأن في القضايا الحقيقيّة ...»[1].

فمراده من القواعد هو الكبريات، وهو كما نرى يتكلّم على أسس المنطق الأرسطي، بمعنى أنّه لدينا في كلّ استدلالٍ فقهيّ صغرى وكبرى، والصغرى ليست مسألة أصوليّة، وهي لا تؤخذ من علم الأصول، بل من أيّ علمٍ آخر كالفقه والرجال، وأمّا ما وقع كبرى في عمليّة الاستدلال فهو الذي يُعدّ مسألةً أصوليّة.

وهذا ما بيّنه أيضاً في كتاب (فوائد الأصول) حيث قال: «والحاصل أنّ علم الأصول يقع كبرى لقياس الاستنباط، وسائر العلوم تقع في صغرى القياس. مثلاً، استنباط الحكم الفرعيّ من خبر الواحد يتوقّف على عدّة أمور، فإنّه يتوقّف على معرفة معاني الألفاظ التي تضمّنها الخبر، ويتوقّف أيضاً على معرفة أبنية الكلمات ومحلّها من الإعراب بتميّز الفاعل عن المفعول والمبتدأ عن الخبر، ويتوقّف أيضاً على معرفة سلسلة سند الخبر وتشخيص رواته وتمييز ثقتهم عن غيره، ويتوقّف على حجّية الخبر، ومن المعلوم أنّ هذه الأمور مترتّبة

---

(١) أجود التقريرات: ج١، ص٣.

من حيث دخلها في الاستنباط حسب ترتّبها في الذكر، والمتكفّل لإثبات الأمر الأوّل هو علم اللغة، ولإثبات الثاني هو علم النحو والصرف، ولإثبات الثالث هو علم الرجال، ولإثبات الرابع الذي به يتمّ الاستنباط هو علم الأصول، فرتبة علم الأصول متأخّرة عن جميع العلوم، ويكون كبرى لقياس الاستنباط فيقال: الشيء الفلاني ممّا قام على وجوبه خبر الثّقة، وكلّ ما قام على وجوبه الثقة يجب، بعد البِناء على حجّية خبر الواحد الذي هو نتيجة البحث في مسألة حجّية خبر الواحد، فيستنتج من تأليف القياس وجوب الشيء الفلاني.

بما ذكرنا من مرتبة علم الأصول، يظهر الضابطة الكلّية لمعرفة مسائل علم الأصول، وحاصل الضابط: أنّ كلّ مسألةٍ كانت كبرى لقياس الاستنباط، فهي من مسائل علم الأصول»[1].

وقوله: (الحكم الفرعيّ) هو في مقابل الأصليّ أي العقيدة، وليس مراده من الفرعيّ ما هو مقابل الكلّي، وفي كلامه بيّن أنّ خبر الواحد يتوقّف على عدّة أمور مثل معرفة معاني الألفاظ التي يتضمّنها الخبر... وجميع الأمور التي لابدّ أن تُؤخذ في عمليّة استنباط أيّ حكمٍ شرعيّ، فالصلاة والحجّ وجوبهما يتوقّف أيضاً على معرفة أبنية الكلمات ومحلّها من الإعراب بتميّز الفاعل من المفعول، والمبتدأ من الخبر، وعلى معرفة سلسلة سند الخبر، وتشخيص رواته، وتمييز الثقة عن غيره، وعلى حجّية الخبر، وهذه كلّها مرتبطة باللغة وعلم الرجال، وكلّها تُعتبر صغريات في عمليّة الاستدلال، والذي يرتبط بعلم الأصول هو ما يقع كبرى (وكلّ خبر ثقة حجّة). فعلم الرجال يقول فقط زرارة ثقة، وعلم الفقه يقول هذا الخبر جاء من خبر الثقة، أمّا علم الأصول

---

(١) فوائد الأصول: الشيخ محمد حسين النائيني (١٢٧٦هـ ـ ١٣٦٥هـ)، مكتب النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ: ج١، ص١٨ـ ١٩.

فإنّه يقول: كلّ ثقةٍ حجّة، وهذه هي وظيفته. ولذا قيّد النائيني الضابط بقوله: «ما يقع كبرى في عمليّة الاستدلال». وهو الحكم الكلّي الشرعي في قبال الفرعي وليس الأصليّ.

السبب في هذا القيد هو: أنّ المراد من الكلّي هو «الجعل» في قبال «المجعول»، إذ إنّ للنائيني مصطلحَ «الجعل والمجعول».

ومراده من «الجعل» نبيّنه بهذا المثال: يقول الله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ (آل عمران: ٩٧). فبمجرّد نزول هذه الآية يثبت الحكم الكلّي، وعندما نعدّد الواجبات الشرعيّة يكون منها الحجّ، ولكن لعلّه في زمان نزول هذه الآية لم يكن هناك مستطيع للحجّ موجوداً، وبهذا لا يتحقّق الوجوب في عهدة أحد من المكلّفين. وفي مثال صلاة الظهر فإنّ الشارع لم يوجبها قبل حلول وقتها. ولكن لو نزلت الآية قبل حلول وقت الظهر بساعةٍ وأوجبت صلاة الظهر، ففي هذا الوقت (وقت نزول الوجوب) لا تجب على أحد لأنّه لم يأت وقت الظهر، وهي مشروطة بالزوال.

وبناءً على ذلك فإنّ النائيني يريد القول: بأنّنا نريد استنباط ذاك الجعل الكلّي، أمّا وجوبه على زيدٍ وبكرٍ وخالد فهذا ممّا لا علاقة لنا به، وفي عمليّة الاستنباط نريد أن نستنبط أنّ صلاة الظهر واجبة، والحجّ واجب، والصوم واجب، وأمّا من ناحية وجود وجوبٍ على هذا الفرد أو ذاك فهذا لا علاقة لنا به. ومن هنا فإنّهم في عمليّة الاستنباط يقيّدونه باستنباط الحكم الكلّي، في قبال الحكم الجزئي المرتبط بزيدٍ وعمرو، وهذا الحكم الجزئي يعبّر عنه الميرزا النائيني بالمجعول، ولذا قد يكون الجعل فعليّاً، والمجعول غير فعليّ، بمعنى: أنّه لم تتحقّق شرائطه حتّى يكون واجباً على زيدٍ وبكرٍ وعمرو.

ولذا قال كما نقلنا عنه في عبارته السابقة في أجود التقريرات: «وهو الحكم الكلّي الشرعي الثابت لموضوعه المقدّر وجوده».

إشكال السيّد الصدر على ضابط النائيني

الضابط الذي ذكره النائيني، أشكل عليه الشهيد الصدر: أنّ هذا الضابط يلزم منه خروج الكثير من المسائل الأصولية، لأنّ هناك مجموعة من المسائل المسلّم أصوليّتها، وهي لا تقع كبرى في عمليّة الاستنباط، وإنّما تقع صغرى في عمليّة الاستنباط. وذلك مثل: «الأمر ظاهرٌ في الوجوب»، فهذه مسألةٌ أصوليّة، بل من أهمّ مسائل علم الأصول التي بحثها العلماء تحت عنوانَ «صيغة أو مادّة الأمر ظاهرةٌ في الوجوب»، وهذه المسألة بضميمة وإضافة صغرى إليها نستنتج منها حكماً كلّياً، ولكنّه وفقاً لضابطة النائيني فإنّها لا تفيد الاستنباط باعتقاد السيّد الشهيد، والسبب في ذلك هو أنّه: لو جاءك الخبر وفيه أمرٌ مثل خبر زرارة وفيه يقول: صلِّ، فهنا «خبر الثقة فيه أمرٌ يقول صلِّ» وهذه صغرى، والكبرى «وكلّ أمرٍ ظاهرٌ في الوجوب» والنتيجة «هذا الخبر ظاهرٌ في الوجوب» فأصبح لدينا قضيّةٌ إخباريّةٌ ظاهرةٌ في الوجوب.

وهنا يقول السيّد الشهيد: من قال بأنّ كلَّ ظهور حجّة، فنحن جاءنا خبر عن زرارة ظاهر في الوجوب أو الحرمة، ولكنّ الاستنباط منه يتمّ ويجري فيه إذا جُعلت نتيجة القياس الأوّل صغرى وضمّت إليها هذه القضيّة «وكلّ ظاهرٍ حجّة»، وليس قضيّة «الأمر ظاهرٌ في الوجوب» وهذا خلف ما ثبت عندهم من أنّ بحث الأوامر والنواهي وغيرها كلّها مسائل أصوليّة.

وبجملةٍ مختصرة يقول السيّد الشهيد بأنّ الضابط الذي ذكره النائيني وإن كان قد استطاع أن يُخرج لنا الكثير من مسائل علم الرجال واللغة والنحو والصرف، ولكنّه أخرج لنا الكثير من المسائل الأصوليّة التي نرى بالوجدان أنّه ما لم تنضمّ إليها كبرى لا تنتج الحكم الكلّي، كما ذكرنا في مسألة الأمر.

وقد أشار السيّد الشهيد إلى هذا الإشكال بقوله: «وهذه المحاولة وإن

وفّقت في إخراج جملة من المسائل غير الأصولية، التي قد يحتاج إليها الفقيه، كوثاقة الراوي ـ مثلاً ـ لكونها لا تقع كبرى قياس الاستنباط، إلّا أنّها تخلّ بالتعريف من حيث استلزامها خروج جملة من البحوث الأصوليّة أيضاً، من قبيل المسائل الأصوليّة المرتبطة بتشخيص المداليل اللغويّة أو العرفيّة لبعض الموادّ فإنّها أيضاً لا تقع إلّا صغرى لكبرى حجّية الظهور في قياس الاستنباط الفقهي، وكذلك جملة من المسائل الأصوليّة العقليّة، كمسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة اقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ، فإنّ الثمرة الفقهيّة المطلوبة منهما تتوقّف على تطبيق كبرى حجّية الظهور، أو قواعد التعارض بين الأدلّة التي تنقّح في هاتين المسألتين صغرياتها لا أكثر»[1].

إذن ـ بتعبير الشهيد الصدر ـ مسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة اقتضاء الأمر للنهي عن ضدّه، من أمّهات المسائل الأصوليّة، ولكنّها بحسب ضابط النائيني تخرج عن كونها من مسائل علم الأصول. والسبب: أنّ هذه المسائل تحقّق الصغرى لكبرى أخرى، لأنّ قولك بأنّ اجتماع الأمر والنهي محال، فإنّ ذلك يعني تعارض دليل الأمر مع دليل النهي، فهنا أيّهما نقدّم؟ هل الأمر أم النهي؟

وهذا يدخل في باب التعارض؛ لأنّه هو الذي يحقّق لنا تقديم الأمر على النهي أو العكس. وبذلك يكون بحث اجتماع الأمر والنهي قد حقّق لنا الصغرى لباب التعارض. فتكون حينئذٍ مسألة التعارض أصوليّة وليس مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ النائيني قال: بأنّ المسألة هي ما تقع كبرى في قياس الاستنباط. وبهذا فإنّ عشرات الأبحاث الأصوليّة ـ بناءً على هذا الضابط ـ سوف تخرج من علم الأصول.

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٢٧.

الملاحظة الأولى على إشكال السيّد الصدر

إنّ هذه الملاحظة التي أوردها الشهيد الصدر على الضابط الذي ذكره الميرزا النائيني للمسألة الأصوليّة، يمكن الإجابة عنها بالقول: إنّ ما ذكره السيّد الشهيد في إشكاله على الضابط بكونه يلزم منه خروج الكثير من المسائل الأصوليّة غير تامّ، لأنّه من قال بأنّ النائيني يعتبر بأنّ هذه المسائل التي خرجت هي من المسائل الأصوليّة، فهذا أوّل الكلام.

فالسيّد الشهيد اعتبر بأنّه من المسلّم أصوليّتها، ولكن نحن بحسب ما سننقله عن الميرزا النائيني، سنرى بأنّه لا يراها من مسائل علم الأصول، ولكون النائيني ملتفتاً إلى هذه الإشكاليّة قال في فوائد الأصول: «وتوضيح ذلك: هو أنّ المسائل الأصوليّة عبارة عن الكبريات التي تقع في طريق استنباط الأحكام الكلّية الشرعيّة وبذلك تمتاز عن مسائل سائر العلوم وعن القواعد الفقهيّة، فبقولنا: «الكبريات» تخرج مسائل سائر العلوم، وبقولنا: «الأحكام الكلّية» تخرج القواعد الفقهيّة.

أمّا الأوّل: فلأنّ مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط أيضاً: إلّا أنّها لا تقع في كبرى القياس، بل إنّها تلتئم منها صغرى القياس، حتّى «علم الرجال» الذي هو أقرب العلوم إلى الاستنباط بعد علم الأصول، فإنّ «علم الرجال» إنّما يتكفّل تشخيص الخبر الثقة عن غيره، والواقع في صغرى قياس الاستنباط، هو خصوص خبر الثقة لا مطلق الخبر، فإنّ نتيجة المسألة الأصوليّة هي حجّية الخبر الثقة، كما يقال: وجوب صلاة الظهر ممّا أخبر به الثقة وكلُّ ما أخبر به الثقة حجّة، أو يجب إتّباعه، فينتج وجوب صلاة الظهر، وكذا مسائل سائر العلوم، فإنّ علم اللغة والصرف والنحو إنّما يتكفّل تشخيص الظاهر عن غيره، والمبحوث عنه في المسألة الأصوليّة هو حجّية الظواهر.

وبذلك يظهر: أنّ البحث عن ظهور الأمر والنهي في الوجوب والحرمة، لا يرجع إلى علم الأصول، بل هو من المبادئ، كالبحث عن أنّ «الصعيد» ظاهر في مطلق وجه الأرض، وإنّما ذُكر في علم الأصول استطراداً، حيث لم يُبحث عنه في علمٍ آخر.

وبالجملة: المائز بين علم الأصول وسائر العلوم، هو أنّ مسائل سائر العلوم إنّما تكون من المبادئ والمعدّات لاستنتاج الأحكام الشرعيّة، ولا تقع إلّا في صغرى قياس الاستنباط، وأمّا المسألة الأصوليّة فهي تكوّن الجزء الأخير لعلّة الاستنباط وتصلح لأن تقع كبرى القياس»[1].

فالنائيني إنّما تعرّض في أبحاثه الأصوليّة لمباحث الأوامر والنواهي مع كونها خارجة عن علم الأصول؛ لأنّه عندما أراد البحث عن الكبرى في عمليّة الاستدلال، وجد أنّها متوقّفة على الصغرى، وهذه الصغريات تبنّتها علوم أخرى كاللغة والرجال، ومنها ما لم يجده في أيّ علمٍ فاضطرّ إلى بحثها استطراداً، وكلام السيّد الشهيد عن كون النائيني أخرج بعض المسائل المسلّم أصوليّتها، مصادرة على المطلوب. نعم، هو بقوله المتقدّم في الفوائد أشار إلى خروج بعض المسائل، مثل القواعد الفقهيّة عندما قال «الكبريات» لأنّها أحكام كلّية ولا يستنبط منها حكمٌ كلّي، وإنّما هي أحكام كلّية يُستنبط منها أحكام جزئيّة، من قبيل ما ذُكر في علم المنطق بأنّه السير من العامّ إلى الخاصّ.

ويمكن لقائلٍ أن يقول: إنّ هذا لازمه زيادة البحوث الاستطراديّة في علم الأصول؟

والجواب: مثل هذا ليس عزيزاً في علم الأصول، إذ إنّ نصف بحوث علم الأصول استطراديّة، فمع كون البحث في حجّية القطع من أوسع

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٣٠٨.

البحوث الأصوليّة، ولكن وقع الاختلاف بين علماء الأصول في أصوليّة مسألة حجّية القطع وعدم أصوليّتها، والمشهور بينهم أنّها ليست أصوليّة، فيما ذهب بعضهم كالسيّد الخميني قدس سره إلى أنّها من المسائل الأصوليّة، قال في تهذيب الأصول: «والبحث عن أحكامه ليس كلاميّاً، بل بحث أصولي، لأنّ الملاك في كون الشيء مسألة أصوليّة، هو كونها موجبة لإثبات الحكم الشرعي الفرعي، بحيث يصير حجّة عليه، ولا يلزم أن يقع وسطاً للإثبات بعنوانه، بل يكفي كونه موجباً لاستنباط الحكم كسائر الأمارات العقلائيّة والشرعيّة»[1].

وهكذا الحال في مسألة الحسن والقبح العقليّين، والأمر بين الأمرين، والتفويض والجبر، والإرادة، والبحث في أنّ الطلب نفس الإرادة أو غير الإرادة وغيرها من البحوث الاستطراديّة.

وأمّا السبب في ذلك فهو أنّ حوزاتنا العلميّة لا يوجد فيها أبحاث مستقلّة في الكلام والفلسفة والتاريخ والتفسير، ولهذا فإنّ الفقيه عندما يصل إلى مسألة ترتبط بعمليّة الاستنباط، وهي مسألة تفسيريّة مثلاً، فإنّه يضطرّ لبحثها في علم الأصول؛ لكونها لم تكن مبحوثة لديه سابقاً.

والحاصل أنّ ما أورده الشهيد الصدر على الضابط الذي ذكره الميرزا غير صحيح.

ولتعميم الفائدة في مبحث الضابط للمسألة الأصوليّة، لابدّ من الإشارة إلى أنّ ما ذكره الأعلام حول ضابط المسألة الأصوليّة، مبنيّ على كونهم يريدون بيان ضابط يكون جامعاً لهذه المسائل المدوّنة تحت عنوان وباسم علم الأصول، وهم عندما دخلوا إلى هذه المسائل الأصوليّة وجدوا أنّ هناك مئات المسائل،

---

(١) تهذيب الأصول، تقريراً لبحث سيّدنا آية الله العظمى الإمام روح الله الموسوي الخميني، بقلم: الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، مطبعة مهر، إيران: ج٢، ص٨١.

فعمدوا إلى إيجاد ضابطٍ لهذا الموجود من المسائل التي بين أيديهم، وكأنّه من المسلّم عندهم أنّ هذه المسائل كلّها أصوليّة، وأصبح حالهم حال مَن أقام الدليل بعد الوقوع، فذهبوا إلى بيان الضابط والمائز الذي يكون مقياساً وجامعاً لهذه المسائل ومانعاً من دخول مسائل ليست من علم الأصول، من قبيل مسائل علم الرجال واللغة والمنطق... باعتبار أنّها مسائل ليست من علم الأصول، وهذا شبيه بما أقامه أهل السنّة والجماعة من أدلّةٍ لبيان ضوابط صحّة الخلافة، فهم لم يذهبوا إلى الأدلّة القرآنيّة والروائيّة ليعرفوا أنّه متى تكون الخلافة صحيحة؟ ومتى تكون غير صحيحة؟ بل وجدوا أنّه بعد النبي صلى الله عليه وآله تصدّى الخليفة الأوّل والثاني للخلافة، وفرغوا من صحّة هذه الخلافة، فبدؤوا ينحتون الأدلّة لتصحيح هذه الخلافة، فقالوا تنعقد بواحد، لأنّ الثاني قال للأوّل مُدّ يَدك لأبايعك، أو تنعقد بالوصية لأنّ الأوّل أوصى بها للثاني، أو تنعقد بأربعة لأنّ الثاني عقدها في الشورى بهذا النحو.

والشاهد على ما نقول: أنّ الشهيد الصدر عندما وجد أنّ مباحث الأمر والنهي والتعارض تخرج عن ضابط الميرزا النائيني قال: «المسلّم أصوليّتها». فمن أين جاء التسليم؟ ربّما لأنّه مفروغ في ذهنه أنّ هذه من المسائل الأصوليّة.

ولذا نقول بأنّ كلّ الضوابط التي ذُكرت لم تُوفّق في جمع كلّ المسائل الأصوليّة، وفي كلّ واحدة منها جهة نقص، وحتى السيّد الشهيد عندما ذكر الضابط للمسألة الأصوليّة، وقال: بأنّها العنصر المشترك في عمليّة الاستدلال الفقهي خاصّةً، فما هو مراده من العنصر المشترك؟ هل المادّة أم الهيئة؟ أم هو مادّة صرفة؟ أم هيئة صرفة؟ أم هو مادّة ولكن لا بشرط من حيث المادة الفقهيّة؟

وهو بذاته أشار في تقريراته إلى أنّ مباحث الصحيح والأعمّ والمشتقّ ليس من المسائل الأصوليّة، ولذا قال في مباحث الأصول: «وبهذا القيد تخرج

مباحث الصحيح والأعمّ ومباحث المشتقّ من علم الأصول»[١].

وفي موضعٍ آخر من الكتاب صرّح بأنّ حجّية القطع خارجة عن مباحث علم الأصول، فقال: «والتحقيق أنّ حجّية القطع خارجة عن المسائل الأصوليّة»[٢]، مع العلم: أنّ مسألة حجّية القطع تعادل ربع مباحث علم الأصول تقريباً.

وعلى هذا فالضابط الذي ذكره السيّد الشهيد غير شامل، لأنّه على الأقلّ هذه العناوين الثلاثة (الصحيح والأعمّ والمشتقّ والقطع) خارجة عن مباحث علم الأصول، والضابط الذي ذكره بأنّه العلم بالعناصر المشتركة في عمليّة الاستدلال الفقهيّة خاصّة غير شامل لكلّ ما دُوّن تحت عنوان علم الأصول.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ جملة من الأعلام كالسيّد الخميني يرى أنّ حجّية القطع من المسائل الأصوليّة، فإلى الآن نحن لم نجد ضابطاً جامعاً لكلّ هذه المسائل ومانعاً عن الأغيار. نعم، الفوارق بينها أنّه في بعض الضوابط قد تخرج عشر مسائل، وفي ضابط آخر تخرج عشرون مسألة، فالكلام فقط في الأقلّ والأكثر.

الملاحظة الثانية على إشكال السيّد الشهيد

إنّ الميرزا لو كان يقول: بأنّ المسألة الأصوليّة هي التي تقع كبرى في عمليّة الاستدلال الفقهي في القياس الأخير، للزم الإشكال الوارد عليه من السيّد الشهيد، أمّا إذا كان يلتزم بأنّه ما يقع كبرى في القياس، وقد يكون في قياسٍ آخر ولكنّه يقع في كبرى، فعند ذلك لا يرد عليه الإشكال. ولتقريب المطلب نضرب هذا المثال: إنّ الميرزا بحسب ظاهر كلامه، يقول: بأنّ ضابط

---

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج١ القسم الأوّل، ص٣٥.

(٢) المصدر نفسه: ج١، القسم الثاني، ص٢١٨.

المسألة الأصوليّة هو «ما يقع كبرى في القياس» ونحن سنثبت أنّ «النهي ظاهرٌ في الحرمة» يقع كبرى، وإن كان يمكن أن يقع صغرى في استدلال آخر مثل لو جئنا إلى خبر زرارة، وقلنا: «هذا الخبر فيه نهي عن شرب الخمر» وهذه صغرى نأخذها من الروايات في وسائل الشيعة، ولكن هل النهي ظاهرٌ في الوجوب أو الحرمة أم ليس بظاهر؟ فهنا تأتي المسألة الأصوليّة وتقول: «كلّ نهيٍ ظاهرٌ في الحرمة» أو «كلّ أمرٍ ظاهرٌ في الوجوب» فهذه كبرى وقعت في عمليّة الاستدلال، والضابط عند الميرزا هو «ما يقع كبرى» ولم يقل: «ما يقع كبرى في القياس الأخير». نعم، لو قال بذلك لقلنا بعدم ورود الإشكال، ولكنّ الواقع أنّ هذه الكبرى تقع صغرى في القياس التالي: «الأمر ظاهرٌ في الوجوب» و«كلّ ظاهرٍ حجّة» فالنتيجة أنّ «هذا الأمر حجّة».

فلو كان مراد الميرزا من قوله (ما يقع كبرى في عمليّة الاستدلال) أعمّ من أن يكون في القياس الأخير أو غير ذلك، فلا يرد إشكال السيّد الشهيد؛ لأنّ قولنا (وكلّ نهيٍ ظاهرٌ في الحرمة) وقع كبرى، فيكون مسألةً أصوليّة، وبذلك فإنّ قولنا: الأمر ظاهرٌ في الوجوب، والنهي ظاهرٌ في الحرمة، وقع كبرى، فيكون مسألةً أصوليّةً ولا يخرج عن علم الأصول.

إلّا أن يكون مقصود الميرزا أن يكون كبرى في قياسٍ آخر، وإذا كان هذا مقصوده فلا يرد إشكال السيّد الشهيد عليه.

ولكن نحن عند مراجعتنا لكتاب فوائد الأصول للنائيني، وجدنا أنّه يصرّح بهذا الأمر حيث يقول: «ويأتي أيضاً أنّ المسألة الأصوليّة قد تقع أيضاً صغرى لقياس الاستنباط، وتكون كبراه مسألة أخرى من مسائل علم الأصول، إلّا أنّه مع وقوعها صغرى لقياس الاستنباط تقع في موردٍ آخر كبرى للقياس»[1].

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج١، ص١٩.

بمعنى: أنّه إذا وضعنا يدنا على قوله: «النهي ظاهرٌ في الحرمة» فهل هذه مسألة أصوليّة؟ **والجواب**: إذا قلنا بأنّ المسألة الأصوليّة يشترط فيها أن تقع كبرى في القياس الأخير، فهذه المسألة ليست أصوليّة، أمّا إذا قلنا بأنّه يمكن أن تقع صغرى، ولكن بشرط كونها كبرى في قياسٍ آخر، فحينئذٍ تكون مسألةً أصوليّة، لأنّ قولنا (النهي ظاهر في الحرمة)، وإن كان صغرى في قولنا (وكلّ ظاهرٍ حجة) إلّا أنّ قولنا (النهي ظاهرٌ في الحرمة) يقع كبرى لقولنا (هذا الخبر ظاهر في النهي). فبناءً على ما ذكره النائيني في الفوائد، لا يرد عليه إشكال السيّد الشهيد؛ لأنّه يصرّح بأنّها لا يمكن أن تكون كبرى دائماً، بل يمكن أن تكون كبرى، وصغرى لكبرى أخرى. فهي مسألة أصوليّة.

نعم، يمكن أن نسجّل ملاحظة على النائيني، بأنّه يوجد تهافت في كلامه بين الجزء الأوّل من الفوائد وبين ما ذكره في الجزء الرابع، ففي الجزء الرابع والذي نقلنا كلامه فيه يقول: بأنّ مسألة أنّ (الأمر ظاهر في الوجوب، والنهي ظاهرٌ في الحرمة) من المسائل الخارجة عن علم الأصول، ولكنّه في الجزء الأوّل قال بأنّها داخلة في علم الأصول.

الضابط الثاني: ما ذكره السيّد الخوئي

ينطلق تحديد هذا الضابط من الحالة النفسيّة التي تحكم الأصولي الذي جاء إلى المسائل الموجودة في ما يسمّى بعلم الأصول، فأراد أن يشير إلى ضابط يكون جامعاً لهذه المسائل الموجودة، ونظر إلى قضيّة خارجيّة وحينئذٍ قال في تحديد ضابط علم الأصول: إنّ كلّ مسألة لو انضمّت إليها صغراها أنتجت حكماً فقهيّاً كلّياً، فهي مسألةٌ أصوليّةٌ بشرط أن تكون بمفردها كذلك، لا أنّها محتاجة إلى مسألةٍ أصوليّةٍ أخرى، وكمثال على ذلك: إنّ قولنا (الأمر ظاهر في الوجوب) ولكي ينتج فإنّه يحتاج إلى مسألة أصوليّة أخرى، وهي كلّ ظهورٍ

حجّة. فبمجرّد أن تستغني المسألة عن أيّ مسألةٍ أصوليّة أخرى، فإنّها تعدّ مسألة أصوليّة. أمّا إذا كانت محتاجةً إلى مسألة أصوليّة أخرى، فهي ليست مسألةً أصوليّة.

ثم أضاف أنّ ضابط المسألة الأصوليّة يقوم على ركيزتين، الركيزة الأولى: هي أن تكون استفادة الأحكام الشرعيّة بنحو الاستنباط لا بنحو التطبيق، والفارق بينهما أنّه في التطبيق هناك حكمٌ واحد ولكن فيه مصاديق متعدّدة، وأمّا في الاستنباط فهناك حكمٌ واحد يؤخذ منه حكمٌ آخر، وليس جزئيّاً من جزئيّاته، بل حكمٌ آخر. (فخبر الثقة حجّة) وهو كبرى يستنبط منه أنّ الصلاة واجبة، والصوم واجب وليس المستنبَط هو كون الصلاة واجبة ليكون ذلك حكماً نطبّقه على زيدٍ، فأقول له تجب عليك الصلاة، لأنّه نفس ذلك الوجوب، وهذا هو المجعول وليس هو بجعلٍ جديد.

وأمّا الركيزة الثانية فهي ما أشار إليه بقوله: «أن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجةٍ إلى ضمّ كبرى أصوليّةٍ أخرى، وعليه فالمسألة الأصوليّة هي المسألة التي تتّصف بذلك»[1].

ولذا يتابع السيّد الخوئي القول: «ثمّ إنّ النكتة في اعتبار ذلك في تعريف علم الأصول أيضاً، هي: أن لا تدخل فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو والصرف واللغة والرجال والمنطق...»[2].

فمسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط، إلّا أنّها لا بنفسها، بل لابدّ من ضمّ كبرى أصوليّة إليها. مثلاً: (زرارة ثقة) هذه مسألة

---

(١) محاضرات في الأصول، السيّد أبو القاسم الخوئي، انتشارات انصاريان، قم، ١٤١٧هـ: ج١، ص١٢.

(٢) المصدر نفسه: ص١٢.

لابدّ من أن ينضمّ إليها (وكلّ خبر ثقة حجّة)، وهذه إذا انضمّ إليها (وهذا خبر زرارة) فحينئذٍ ينتج لدينا حكمٌ شرعيّ.

فالضابط للمسألة الأصوليّة إذن، هو: أن تكون بنفسها وبمفردها ومن غير الاحتياج إلى مسألةٍ أخرى، واقعةً في طريق استنباط الحكم الشرعي.

فهو نفس الضابط الذي ذكره الميرزا النائيني، ولكن بإضافة هذا القيد وهو: أن تكون كبرى بنفسها لا بانضمام كبرى أخرى إليها.

مناقشة الضابط الثاني

الملاحظة الأولى: إنّ السيّد الخوئي نفسه اعترف بأنّ أكثر مباحث العموم والصحيح والمشتقّ كلّها خارجة عن هذا الضابط، وبهذا تخرج الكثير من مباحث علم الأصول، وقد ذكر ذلك بقوله: «ومن هنا يتّضح أنّ مرتبة علم الأصول فوق مرتبة سائر العلوم ودون مرتبة علم الفقه، وحدٌّ وسط بينهما، كما أنّه يظهر أنّ مبحث المشتقّ، ومبحث الصحيح والأعمّ، وبعض مباحث العامّ والخاصّ، كمبحث وضع أداة العموم، كلّها خارجة عن مسائل هذا العلم؛ لعدم توفّر هذا الشرط فيها...»[1].

فهذا الضابط إذن لم يوفَّق ليجمع كلّ هذه المسائل.

والملاحظة الثانية: إنّه يلزم من هذا الضابط أن تكون حجّية الظهور ليست من مسائل علم الأصول، لأنّه حينئذٍ تكون بين أمرين لا ثالث لهما، لأنّ قولنا (هذا الأمر ظاهرٌ في الوجوب) إمّا أن نحتاج إلى أن نضمّ معه (وكلّ ظاهرٍ حجّة)، أو لا.

فإن قلنا لا نحتاج، فهذا معناه: أنّ «كلّ ظاهرٍ حجّة» ليست مسألة أصوليّة.

وإن قلنا نحتاج، فهذا معناه: أنّ «كلّ أمرٍ ظاهر في الوجوب» ليست

---

(١) المصدر السابق: ص١٣.

مسألة أصوليّة.

والسيّد الخوئي اختار الشقّ الأوّل، وقال: بأنّ «كلّ أمرٍ ظاهرٌ في الوجوب» مسألة أصوليّة. وحينئذ إذا قلنا: نحن بحاجة لتتميم الاستدلال إلى قولنا «وكلّ ظاهرٍ حجّة» فإنّ الخوئي يعتبر أنّنا بحاجةٍ إليها، ولكن حيث إنّها من المسائل المفروغ عنها والمسلّم بها لم يقع فيها كلامٌ من أحد، وهي بالتالي ليست مسألة أصوليّة.

والعلّة في ذلك أنّ ضابط المسألة الأصوليّة عنده هو: أنّها لابدّ فيها أن لا تحتاج إلى مسألة أصوليّة أخرى. فلو أُقرّ بأنّ «الظهور حجّة» مسألة أصوليّة للزم أنّ كلّ ما احتاج إلى كبرى حجّية الظهور أن لا يكون من مسائل علم الأصول، ومن هنا اضطرّ أن يُخرج كبرى حجّية الظهور من علم الأصول من أجل أن يحفظ سائر الصغريات.

وهذا المعنى أشار إليه السيّد الخوئي في مواضع متعدّدة، وإن لم يذكره في المحاضرات، إلّا أنّه ذكره في كتاب «دراسات في علم الأصول» للسيّد علي الشاهرودي الهاشمي حيث يقول: «يبقى في التعريف إشكالٌ آخر وهو: أنّه إن كان المراد من الممهّدة للاستنباط أن يترتّب ذلك على المسائل الأصوليّة مستقلّاً ومن دون انضمام مسألة أخرى إليها، فقلّما توجد مسألة من المسائل الأصوليّة تكون كذلك»[1].

أي: إنّ المسائل ـ في الأعمّ الأغلب ـ تحتاج إلى مسائل أخرى، إذ إنّ المفاهيم والأوامر والعمومات والإطلاقات و... أقصى ما تقوم به هي أن

---

(١) دراسات في علم الأصول، السيّد أبو القاسم الخوئي، تقرير لأبحاثه بقلم السيّد علي الشاهرودي الهاشمي: ج١، ص٢٤، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، ١٤٢٩هـ.

تولّد لنا ظاهراً نحتاج معه إلى كبرى حجّية الظهور.

فالسيّد الخوئي بين أحد أمرين:

الأوّل: أن يقول: بأنّ هذه المسائل ليست من مسائل علم الأصول.

الثاني: أن يرفع اليد عن كبرى حجّية الظهور، ويقول: بأنّها ليست مسالة أصوليّة، لكي تكون تلك المسائل غير محتاجة إلى مسألة أصوليّة أخرى.

وكما عرفنا فإنّه اختار كون كبرى حجّية الظهور ليست من مسائل علم الأصول، لذا قال: «وأمّا حجّية الظواهر فليست من مسائل علم الأصول»[1].

والسؤال: إذا كانت هذه المسألة ليست أصوليّة فما هي؟

يقول: «وإنّما هي من المسلّمات، وإلّا لانهدم أساس الشرائع، وإنّما المبحوث عنه في الأصول بعض خصوصيّاتها مثل اختصاص حجّية الظاهر بعدم الظنّ على خلافه...»[2].

إلّا أنّ هذا الكلام يرد عليه:

أوّلاً: إنّ إخراج المسألة من العلم الذي تنتمي إليه ـ لكونها صارت مسلّمة أو بديهيّة أو قطعيّة ـ يلزم منه إخراج عشرات المسائل من علومها المختصّة بها، فهناك الكثير من المسائل الرياضيّة والهندسيّة والحسابيّة مسلّمات وقطعيّات، ولازم ذلك أن تكون خارجةً من العلم. ومسألة «اجتماع النقيضين محال» لا تحتاج إلى دليل، وكلّ شيء قائمٌ عليها، ولكنّها مع ذلك من أوضح مسائل المنطق الأرسطي، وهكذا الشكل الأوّل من القياس.

ثانياً: إنّ لازم كلامه أن لا يرتكز ضابط المسألة الأصوليّة على ركيزتين ـ كما تقدّم ـ (والأولى أن يكون بنحو الاستنباط لا التطبيق، والثانية أن تكون

---

(١) المصدر السابق: ص٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ص٢٤.

بمفردها واقعة في عمليّة الاستنباط)، إذ لابدّ أن نضيف قيداً ثالثاً وهو أن تكون مختلفاً فيها، وإلّا لو صارت متّفقاً عليها لما أصبحت أصوليّة، ولكنّه لم يذكر هذا القيد. فما ذكره من الضابط يكون ناقصاً.

ثالثاً: إنّه من قال بأنّ قولنا (الظهور حجّة) من المسلّمات، والأصوليّون عندما بحثوا فيها تجد أنّ هناك خلافاً كبيراً وقع فيها بينهم، ولو كانت من المسلّمات لما بحث فيها السيّد الخوئي نفسه في مساحة واسعة.

رابعاً: إنّنا لو سلّمنا بخروج المسألة من علم الأصول عندما تكون من المسلّمات، فلابدّ حينئذٍ أن نلتزم بأنّ المسألة إذا اختلف فيها تكون أصوليّة.

مثال ذلك: جميع قواعد الجمع العرفيّ في باب التعارض، فقد يكون بنحو التباين، وهذا ليس فيه جمعٌ عرفيّ، فنرجع إلى الأخبار العلاجيّة كالعرض على الكتاب والأوثقيّة أو غيرها. ولكن يوجد عندنا متعارضات بينها جمع عرفيّ، من قبيل: المطلق والمقيّد، والعامّ والخاصّ، والتعارض بين المنطوق والمفهوم، وبين النصّ والظاهر، وبين الأظهر والظاهر، وبين الوجوب والجواز، كالروايات الدالّة على الجواز والروايات الدالّة على الوجوب. فهنا ماذا فعل الفقهاء؟

لقد جعلوا روايات الجواز قرينةً على أنّ المراد من الوجوب هنا الاستحباب، وإن كان الأمر ظاهراً في الوجوب، أو إذا كان ظاهراً في الحرمة فيُحمل على الكراهة، وهذه كلّها في قواعد الجمع العرفي.

والسؤال هو: في المسائل الأصوليّة ثبت الإطلاق وكذلك العموم، فلو تعارض الإطلاق والعموم، فهل يمكن أن نستغني عن قواعد الجمع العرفي؟

والجواب: لا يمكن، وإلّا لما احتجنا إلى قواعد الجمع العرفي.

ويترتّب على ذلك سؤالٌ آخر، وهو: هل قواعد الجمع العرفي من مسائل علم الأصول؟ وهل الإطلاق والعموم والمفهوم والمنطوق والنصّ والظاهر وغيرها من مسائل علم الأصول؟

فإن قلنا: بأنّها ليست من مسائل علم الأصول، فهذا لازمه أن نرفع اليد عن أكثر المسائل الأصوليّة، أو عن كلّ قواعد الجمع العرفي. وإن قلنا بأنّها أصوليّة، فيلزم في ذلك أن تكون هناك مسألةٌ أصوليّةٌ واحدةٌ كافيةٌ لاستنتاج الحكم الشرعي، وهذا مخالف لما تقدّم في تعريف ضابط المسألة الأصوليّة.

وعليه: إذا كان عندنا عموم مستفاد من الأداة، وعندنا إطلاق مستفاد من قرينة الحكمة، وحصل التعارض، فإنّ العموم يبحث في باب العموم، والإطلاق يبحث في باب الإطلاق، وكلّ واحدة منهما مسألة أصوليّة مستقلّة، فهل الجمع بينهما هو مسألة أصوليّة أم لا؟

فإن قلت: بأنّها ليست مسألة أصوليّة، فلازم ذلك أنّك أخرجت مسألة من علم الأصول، مع أنّه متّفقٌ عليها أو مختلفٌ فيها؟

فإن قلت: متّفقٌ عليها وهي من قبيل حجّية الظواهر، قلنا: إنّ قواعد الجمع العرفي غير متّفق عليها، والأخباريّون يعتقدون بأنّ كلّ تعارض بين الروايات لابدّ فيه من الرجوع إلى الأخبار العلاجيّة.

وقد صرّح صاحب الحدائق بشكلٍ واضح بذلك، وأشار إليه أيضاً صاحب الكفاية الذي ذهب إلى أنّ الأخبار العلاجيّة لا تختصّ بموارد التباين، بل هي شاملة لتلك الموارد التي يوجد بينها جمعٌ عرفيّ؛ قال في كفاية الأصول: «قد عرفت سابقاً أنّه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي ولا يعمّها ما يقتضيه الأصل في المتعارضَين من سقوط أحدهما رأساً وسقوط كلٍّ منهما في خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح يختصّ أيضاً بغير مواردها أم يعمّها؟ قولان أوّلهما المشهور. وقصارى ما يقال في وجهه... ودعوى أنّ المتيقّن منها غيرها ـ أي: غير موارد الجمع العرفي ـ مجازفة...»[1].

---

(١) كفاية الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٤٤٩.

وبناءً عليه فإنّ الروايات الدالّة على العلاج بين الروايات تشمل موارد الجمع العرفي. ولذا قال صاحب الحدائق: «السادس قد اشتهر ـ بين أكثر أصحابنا سيّما المتأخّرين ـ عدّ الاستحباب والكراهة من جملة وجوه الجمع بين الأخبار، بل الاقتصار عليها في الجمع، دون تلك القواعد المنصوصة والضوابط المخصوصة، كما لا يخفى على من لاحظ كتب المتأخّرين ومتأخّريهم، حتّى تحذلق بعض متأخّري المتأخّرين»[1].

وهذا كلامٌ واضح بأنّ كلّ ما وجد فيه تعارض فإنّه من الممكن تطبيق قواعد التعارض عليه، ومن ذلك ما إذا ورد دليلٌ على الوجوب ودليلٌ على الحرمة، ونتيجة ذلك أنّ قواعد الجمع العرفي مختلفٌ فيها.

فلو سلّمنا أنّ حجّية الظواهر من المسلّمات، ولذلك خرجت عن علم الأصول، فيجب حينئذٍ أن تدخل قواعد الجمع العرفي فيه؛ لأنّه من الواضح أنّها مختلف فيها.

والخلاصة: إنّ السيّد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ مضطرّ لاختيار أحد أمرين، فإمّا أن يرفع اليد عن قواعد الجمع العرفي، ويقول بأنّها ليست مسألة أصوليّة. وهو لا يلتزم بذلك؛ لأنّها من صلب مسائل علم الأصول، وإمّا أن يلتزم بأنّ كلّ مباحث العموم والخصوص والمفاهيم والظهورات ليست من علم الأصول.

ولكن السيّد الخوئي نراه شيئاً فشيئاً يضيف قيداً جديداً في ضابط المسألة الأصوليّة وهو: «أن تكون مختلفاً فيها»، باعتبار أنّه أخرج حجّية الظهور عن مسائل علم الأصول، بدعوى كونها من المسلّمات.

الملاحظة الثالثة: وهي التي أشار إليها السيّد الخوئي وهي تندرج في باب

---

(١) الحدائق الناضرة، المحقّق البحراني (ت١١٨٦)، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، قم: ج١، ص١٠٩.

الاستلزامات العقليّة، فبعد أن ذكر قُدِّسَ سِرُّهُ ضابط المسألة الأصوليّة في «المحاضرات» أورد شبهاتٍ ودفوعاً على هذه الضابطة.

وهذه الشبهات تتشكّل من أمور ثلاثة وهي:

الأمر الأوّل: أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه (وهذا استلزام عقليّ).

الأمر الثاني: جواز اجتماع الأمر والنهي، وامتناع ذلك.

الأمر الثالث: هل مقدّمة الواجب واجبة بوجوبٍ عقليّ؟ إذ أنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ مقدّمة الواجب واجبة بوجوبٍ شرعي، والكلام إنّما هو في أنّ الشارع إذا أوجب شيئاً، وكانت له مقدّمة، فهل هناك استلزام عقليّ لوجوب ذي المقدّمة يترشّح على المقدّمة؟

وأمّا بالنسبة إلى الأمر الأوّل المتعلّق بكون الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، فإنّ السيّد الخوئي يطرح سؤالاً ويجيب عنه بما حاصله: لو قال قائل: إنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ ـ لا العامّ ـ مثل الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد، فإنّه يقتضي النهي عن إقامة الصلاة في وقت الإزالة، فهل هذه من مسائل علم الأصول؟

والجواب: نعم، هي من أوضح المسائل الأصوليّة.

ولكن هذه المسألة لو انضمّت إليها صغراها الفقهيّة لا تنتج نتيجةً فقهيّة، وذلك لأنّ الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن الصلاة، أي: عن العبادة، وهذا النهي نهيٌ غيريّ، وليس نهياً ذاتيّاً، لأنّه جاء في الأمر بالإزالة.

وعلى هذا نسأل بأنّه من قال بأنّ «النهي الغيري عن العبادة مبطلٌ لها»؟ نعم، ما يمكن قوله هو أنّ «الأمر بشيءٍ يقتضي النهي الغيري عن العبادة»، وهذه المسألة إنّما تكون منتجة إذا قلنا أو أضفنا ما يلي: «وكلّ نهيٍ ـ ولو كان غيريّاً ـ للعبادة موجبٌ لفسادها».

فالشارع نهاني عن الصلاة، ولكن من قال بأنّ كلّ نهي عن العبادة موجب لفسادها؟ فالقاعدة القائلة: «بأنّ الأمر بشيءٍ يقتضي النهي عن ضدّه»، لكي ينتج نتيجةً فقهيّة، تحتاج إلى قاعدةٍ أصوليّةٍ أخرى وهي «أنّ كلّ نهيٍ عن العبادة ولو كان غيريّاً موجبٌ لفسادها».

فأيّ واحدةٍ من هاتين المسألتين من المسائل الأصولية؟

السيّد الخوئي اعتبر أنّ الشرط في دخول المسألة في علم الأصول، هو أن تكون بنفسها منتجةً لنتيجةٍ فقهية، ومن هنا قضيّة «الأمر بشيءٍ يقتضي النهي عن ضدّه»، لا تنتج نتيجةً فقهية، فهي إذن ليست مسألةً أصوليّة.

ولكنّه فراراً من هذا المحذور، ولأجل إدخال هذه المسألة في علم الأصول أضاف ركناً وشرطاً جديداً، وقال: بأنّه لا يشترط أن تكون المسألة الأصوليّة منتجة لنتيجة فقهيّة على جميع التقادير، ولو أنّها أنتجت على تقديرٍ دون تقدير، فهذا كافٍ لكونها مسألة أصوليّة، وهذا ما صرّح به حين قال: بأنّه يكفي لكون المسألة أصوليّة أن تكون بمفردها منتجةً ولو في الجملة، لا أن تنتج بنحو الموجبة الكلّية، ولو كان للمسألة خمسة تقادير، وكان واحدٌ منها منتجاً وأربعة غير منتجة، فيكفي ذلك لكونها أصوليّة. أمّا إذا لم تنتج بنحو السالبة الكلّية، فحينئذٍ لا تكون مسألة أصوليّة.

وإتماماً للفائدة نورد فيما يلي ما قاله السيّد الخوئي قدس سره:

«**شبهات ودفوع:**

الشبهة الأولى: توهّم أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي بناء على اعتبار الشرط الثاني تخرج عن مسائل هذا العلم؛ إذ على القول باستحالة الاجتماع وعدم إمكانه، لا يترتّب عليها أثر شرعيّ ما عدا القطع بعدم فعليّة كلا الحكمين، وإنّما تحتاج في ترتّبه عليها، إلى ضمّ مسألةٍ أخرى وهي إجراء قوانين باب التعارض التي يكون المقام من صغرياتها على القول بالامتناع، وهذا ليس

شأن المسألة الأصوليّة بمقتضى هذا الشرط كما عرفت.

ويدفعها: أنّه يكفي في كون المسألة أصوليّة، وقوعها في طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة في مقام العمل بأحد طرفيها، وإن كانت لا تقع كذلك بطرفها الآخر، إذ لو لم يكن ذلك كافياً في الاتّصاف بكونها مسألة أصوليّة، للزم خروج كثيرٍ من المسائل الأصوليّة عن تعريف علم الأصول بمقتضى الشرط المزبور؛ منها: مسألة حجّية خبر الواحد، فإنّه على القول بعدمها، لا يترتّب عليها أثرٌ شرعيّ أصلاً. ومنها: مسألة حجّية ظواهر الكتاب، على القول بعدم حجّيتها إلى غيرها من المسائل.

فالنتيجة هي: أنّ الملاك في كون المسألة أصوليّة، وقوعُها في طريق الاستنباط بنفسها ولو باعتبار أحد طرفيها في قبال ما ليس له هذا الشأن وهذه الخاصّة، كمسائل بقيّة العلوم، والمفروض أنّ هذه المسألة كذلك، فإنّه يترتّب عليها أثرٌ شرعيّ على القول بالجواز، وهو صحّة العبادة وإن لم يترتّب على القول بالامتناع.

الشبهة الثانية: توهّم خروج مسألة الضدّ عن التعريف؛ لعدم توفّر هذا الشرط فيها، إذ لا يترتّب أثرٌ شرعيّ على نفس ثبوت الملازمة بين وجوب شيءٍ وحرمة ضدّه لتكون المسألة أصوليّة، وأمّا حرمة الضدّ فهي وإن ثبتت بثبوت الملازمة، إلّا أنّها حرمة غيريّة لا تقبل التنجيز، كي تصلح لأن تكون نتيجةً فقهيّةً للمسألة الأصوليّة.

وأمّا فساد الضدّ فهو لا يترتّب على ثبوت هذه الملازمة بلا ضمّ كبرى أصوليّة أخرى، وهي ثبوت الملازمة بين حرمة العبادة وفسادها.

ويدفعها: ما مرّ من الجواب عن الشبهة الأولى، وملخّصه:

أنّه يكفي في كون المسألة أصوليّة، ترتّب نتيجة فقهيّة على أحد طرفيها وإن لم تترتّب على طرفها الآخر، والمفروض أنّه يترتّب على مسألتنا هذه أثرٌ

شرعيّ على القول بعدم الملازمة، وهو صحّة الضدّ العباديّ، وإن لم يترتّب على القول الآخر»[1].

ولكن يرد على السيّد الخوئي قدس سره: أنّه لا يمكن أن يقبل باعتبار المسألة أصوليّةً على وجه، واعتبارها ليست أصوليّةً على وجهٍ أو طرفٍ آخر، والمسألة إمّا أن تكون أصوليّة أو لا تكون كذلك! وهذا أمرٌ مستغرب منه. والضابط للمسألة الأصوليّة إمّا أن يكون واقعاً تكوينيّاً ثبوتيّاً أو تابعاً لأقوال الأصوليّين واعتباراتهم. وما ذكرناه مقدّمة للإشكال على ما ذكره السيّد الخوئي والذي يتبيّن لنا من خلال المقدّمات التالية:

المقدمة الأولى: إنّ الفعل لكي يؤتى به على وجهٍ عباديّ، لابدّ أن يكون فيه أمرٌ بالعبادة. فالصلاة تؤدّيها قربةً إلى الله تعالى إذا كان فيها أمرٌ مثل: «يا أيّها الذين آمنوا أقيموا الصلاة»، أمّا إذا لم يكن الأمر كذلك، فلا يمكن تأديتها على هذا النحو، اللّهم إلّا أن تأتي بها برجاء المطلوبيّة ـ وهذا بحثٌ آخر ـ.

المقدّمة الثانية: إنّه في بعض الأحيان يسقط الأمر بالعبادة، فحينئذٍ هل يحصل الإتيان بالفعل على وجهٍ عبادي أم لا؟ هنا ذكر بعض الأعلام بأنّه إن أمكن إحراز الملاك الذي نشأ منه ذلك الأمر، فيمكن الإتيان بذلك الفعل على وجهٍ عباديّ؛ لوجود ملاك الأمر، وإن لم يكن الأمر موجوداً بسبب تحقّق مانعٍ منع منه.

وبتعبيرٍ آخر: إذا كان المقتضي موجوداً، والمانع مفقوداً، فحينئذٍ يمكن للشارع أن يأمر بالأمر العبادي.

ولكن إذا فرضنا أنّ المقتضي موجود، ولكنّ المانع غير مفقود، وغير مرتفع، فهنا الشارع لا يستطيع أن يأمر؛ لأنّه إمّا يلزم الدور أو التسلسل

---

(١) محاضرات في الأصول، مصدر سابق: ج١، ص١٤ـ١٥.

(حسب مباني المشهور من الأصوليّين)، حتّى ولو كان الملاك موجوداً.

وعلى هذا فإنّ الإتيان بالفعل على وجهٍ عباديٍّ ممكن إذا كان هناك أمر، هذا أوّلاً.

وثانياً: إذا كان هناك ملاك، وإن لم يكن هناك أمر.

ولكن السؤال: هو أنّه من أين نستطيع أن نستكشف وجود الملاك؟ والملاكات الواقعية ليست بأيدينا، لذا فإنّ استكشاف الملاك يتمّ من خلال الأمر، ولكن إذا سقط الأمر، ما هو الطريق لاستكشاف الملاك؟

الجواب: سقوط الملاك يكون على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون سقوط الملاك على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، بمعنى: أنّ المولى لم يأمر لعدم وجود الملاك، وعند ذلك لا يمكن الإتيان بالفعل، لأنّه بسقوط الأمر يسقط الأمر وكذلك الملاك.

النحو الثاني: أن يكون سقوط الأمر لا يكشف عن عدم وجود الملاك، وإنّما يدلّ فقط على وجود مانعٍ لا على عدم وجود المقتضي وهو الملاك، وهذا ما نعبّر عنه بالسالبة بانتفاء المحمول، لا السالبة بانتفاء الموضوع.

فإذن تارةً سقوط الأمر وعدم وجوده يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وأخرى يكون من باب السالبة بانتفاء المحمول، فإذا كان من باب السالبة بانتفاء الموضوع فلا يمكن الإتيان بالملاك، أمّا إذا كان من باب السالبة بانتفاء المحمول، فيمكن الإتيان بالعمل بالملاك، وإن كان هناك أمرٌ بالضدّ.

وفي محلّ الكلام نقول: بأنّه لا إشكال ولا شبهة إذا قال المولى للعبد: أَزِل النجاسة، فهناك أمرٌ بالإزالة، فهنا لا يُعقل ومن المحال أن يكون أو يوجد أمرٌ بالصلاة في عرض الأمر الأوّل، لأنّه أمرٌ بالمحال، والمكلّف غير قادر على الإتيان بالإزالة والصلاة معاً.

وبناءً عليه إذا لم يكن هناك أمرٌ بالصلاة، فكيف نقول بأنّ المكلّف إذا

صلّى تكون صلاته صحيحة؟

وفي هذا المورد قال السيّد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ: بأنّه بناءً على عدم الاقتضاء، فإنّ المكلّف إذا أتى بالصلاة تكون العبادة والصلاة صحيحة، وتنتج أثراً شرعيّاً من غير ضمّ مسألةٍ أصوليّة أخرى إليها. ولكن يرد على السيّد الخوئي: بأنّه مع سقوط الأمر بالصلاة، فمن أين يوجد الأمر حتّى يصلّي ونحكم على صلاته بالصحّة، وهذا الأمر الثاني (الأمر بالصلاة) من أين جئت به؟ وهذا الأمر غير موجود.

ويمكن للسيّد الخوئي أن يجيب بالقول: بأنّه لا يوجد أمرٌ بالصلاة، ولكن عدم وجود الأمر لوجودٍ مانع، وهو الأمر بالإزالة، وإلّا فملاك الصلاة موجود، والملاك يصحّح العبادة. فبناءً على عدم الاقتضاء، نستطيع تصحيح الصلاة والعبادة بلا ضمّ مسألةٍ أصوليّة أخرى إليها.

ونجيب السيّد الخوئي: بأنّه مع سقوط الأمر، من أين قلت: بأنّ هذا السقوط هو من باب السالبة بانتفاء المحمول، لا من باب السالبة بانتفاء الموضوع؟ لأنّ السقوط لازمٌ أعمّ وليس لازماً مساوياً. فإذا استطعت أن تحرز لنا أنّ سقوط الأمر هنا من باب السالبة بانتفاء المحمول، فيمكن تصحيح العبادة بالملاك، أمّا إذا لم يمكن أن تحرز ذلك فليس هناك ملاكٌ للأمر بالصلاة.

وعليه فإنّه بناءً على عدم الاقتضاء ـ وجواباً على ما قاله السيّد الخوئي ـ فإنّ العبادة لا يمكن تصحيحها بنفسها من غير ضمّ مسألةٍ أصوليّة أخرى إليها. نعم، يمكن تصحيحها بناءً على الترتّب، وهو أنّه إذا لم تفعل هذا فيتوجّه إليك أمر، وهو أمرٌ ترتّبي، وإذا عصيت الأهمّ فيجب عليك المهمّ، ومن الواضح أنّ مسالة الترتّب هي غير مسألة الضدّ في الأصول. ولكي تصحّح العبادة بناءً على عدم الاقتضاء نحتاج إلى مسألةٍ أصوليّةٍ ثانية، وهي

مسألة الترتّب، فإن تمّ الترتّب صحّت العبادة، وإلّا لا تصحّ العبادة.

والنتيجة: هي أنّ مسألة الضدّ على كلا فرضيها، لا تنتج ما لم تنضمّ إليها مسألة أصوليّة ثانية. ونحن هنا أثبتنا للسيّد الخوئي: بأنّه على الفرض الأوّل وافق على كونها ليست مسألة أصوليّة، وعلى الفرض الثاني اتّضح بأنّه ما لم تنضمّ إليها مسألة الترتّب فلا تنتج. مع الإشارة مرّة أخرى إلى أنّ هذا النقض يرد عليه في مسألة الضدّ، والدفع غير وارد.

هذا فيما يتعلّق بالمورد الأوّل الذي ذكره السيّد الخوئي في الاستلزامات العقليّة، وهو باب الأمر بالشيء اقتضاؤه النهي عن ضدّه.

والمورد الثاني: هو مسألة اجتماع الأمر والنهي.

فهذه المسألة كما هو معلومٌ، هي من المسائل الواسعة النطاق بما لها من آثارٍ فقهيّةٍ كبيرة، فإنّه لو اجتمع في موردٍ واحدٍ أمرٌ ونهيٌ في فعلٍ واحد، مثل الأرض المغصوبة التي هناك نهيٌ عن البقاء فيها، ولابدّ من الخروج منها، ولا يستطيع المكلّف الاستقرار فيها، وفي نفس الوقت هناك أمرٌ من المولى بالصلاة التي تحتاج إلى استقرارٍ، وإذا حاول التخلّص من الغصبية فإنّ ذلك مستلزمٌ للحركة في الأرض، ومن المحال على الإنسان أن يكون مستقرّاً ومتحرّكاً في آنٍ واحد. فهنا لو صلّى الإنسان فهل صلاته صحيحة أم باطلة؟

وهذه المسألة طرحت بين الأعلام كواحدةٍ من المسائل العقليّة التي مفادّها: أنّه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي أم يمتنع؟ قولان في المسألة:

القول الأوّل: إنّه يمتنع اجتماع الأمر والنهي، ولا يعقل تصوّر أمر ونهي في فعلٍ واحد، وفي محلّ الكلام يوجد نهي (لا تغصب)، ويوجد أمرٌ (صلِّ)، وهما لا يجتمعان، فأيّ واحدٍ منهما نقدّم؟ وهنا يقع التعارض بين الدليل الدالّ على الوجوب، والدليل الدالّ على الحرمة.

فإذن: لابدّ من الرجوع إلى باب التعارض؛ فإمّا نقدّم دليل الوجوب أو

نقدّم دليل الحرمة. وعلى هذا فإنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع تحتاج لكي تنتج نتيجةً فقهيّة إلى باب التعارض.

ولذا قال السيّد الخوئي فيما نقلنا عنه فيما تقدّم: «توهّم أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي بناءً على الشرط الثاني تخرج عن مسائل هذا العلم، إذ على القول باستحالة الاجتماع وعدم إمكانه، لا يترتّب عليها أثرٌ شرعيّ ما عدا القطع بعدم فعليّة أحد الحكمين، وإنّما تحتاج في ترتّبه عليها، إلى ضمّ مسألةٍ أخرى وهي إجراء قوانين باب التعارض، التي يكون المقام من صغرياتها على القول بالامتناع، وهذا ليس شأن المسألة الأصوليّة بمقتضى هذا الشرط كما عرفت»[1].

إذن بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي، لا تكون هذه المسألة أصوليّة، لأنّها بمفردها لا تنتج الأثر الشرعي إلّا إذا ضممنا إليها مسألة أو قواعد باب التعارض. وإذا قلنا للسيّد الخوئي: هذه المسألة خرجت عن المسائل الأصوليّة، فإنه يقول: بأنّه بناءً على جواز الاجتماع تبقى المسالة أصوليّة، ولذا يقول: «ويدفعها: أنّه يكفي في كون المسألة أصوليّة، وقوعها في طريق الاستنباط وتعيين الوظيفة في مقام العمل بأحد طرفيها، وإن كانت لا تقع كذلك بطرفها الآخر...»[2].

وعلى هذا الأساس، وبما أنّ المسألة في أحد طرفيها يترتّب عليها أثرٌ شرعيّ ـ أي على القول بجواز الاجتماع وهو صحّة العبادة ـ من دون ضمّ مسألةٍ أخرى، فهي مسألة أصوليّة.

ولكن هذا الجواب من السيّد الخوئي غير تامّ وذلك: أنّه على فرض

---

(١) محاضرات في الأصول، مصدر سابق: ج١، ص١٤.

(٢) المصدر نفسه: ص١٥.

الامتناع فهي غير أصوليّة، وعلى فرض الجواز، هي أيضاً تحتاج إلى مسألة أصوليّة أخرى لتنتج أثراً شرعيّاً وتكون مسألة أصوليّة، وبناءً عليه ـ أي على الجواز ـ نحن نسأل: هل يستطيع المكلّف أن يمتثلهما معاً؟

والجواب: كلّا، لا يستطيع لوقوع التزاحم بينهما، ومن المعلوم أنّ باب التزاحم غير مرتبط بالأدلّة، بل هو مرتبطٌ بالمكلّف وقدرته على الامتثال، فهما وإن اجتمعا من حيث الدليل، وهذا لا مشكلة فيه، لأنّه من حيث الدليل يجوز اجتماع الأمر والنهي، ولكن من حيث الامتثال يقع التزاحم بين امتثال الأمر وامتثال النهي، فأيّهما نقدّم؟ هل نقدّم الأمر فنصلّي، أم نقدّم النهي فلا نصلّي؟

وهنا لابدّ من الرجوع إلى قواعد باب التزاحم، وحينئذٍ إمّا نقدّم الأمر أو النهي. وأمّا إذا لم تكن لأحدهما أهميّة على الآخر، فيقع التخيير للمكلّف باختيار أحدهما.

والحاصل: أنّه بناءً على جواز الاجتماع، نحتاج إلى قواعد باب التزاحم، بل نحتاج أيضاً إلى قواعد باب الترتّب؛ والحاجة إلى باب الترتّب هي فيما لو فرضنا أنّه في باب التزاحم ثبت أنّ الأمر أهمّ من النهي، فالمكلّف سيأتي بالصلاة. وإذا ثبت أنّ النهي أهمّ من الأمر، فالمكلّف سيترك الصلاة. ولكنّه إذا عصى ولم يصلّ، وكان الأمر أهمّ، وخرج من الأرض المغصوبة، أو أنّه عصى وصلّى في حالة كون النهي أهمّ، فكيف نحكم على صلاته بالصحّة، أو على خروجه بالصحّة في كلتا الحالتين؟

الجواب: إذا بنينا على الترتّب فالصلاة صحيحة، وإلّا فالصلاة باطلة.

وفي النتيجة بناءً على الجواز، نحن نحتاج إمّا إلى إعمال قواعد باب التزاحم أو مسألة الترتّب. فهذه المسألة على كلا فرضيها أيضاً محتاجة إلى مسألة أصوليّة أخرى، وبذلك يندفع ما قاله السيّد الخوئي في المحاضرات.

وإلى هنا وصل بنا البحث إلى أنّ ما ذكره السيّد الخوئي من الشبهات التي أوردها على الضابط الثاني للمسألة الأصوليّة، والتي تجتمع في موردٍ واحد وتحت عنوانٍ واحد، وهو ما يتعلّق بالاستلزامات العقليّة، وما أجاب به عن المورد الأوّل في مسألة الضدّ، والمورد الثاني في مسألة اجتماع الأمر والنهي، غير تامّ بالتفصيل الذي ذكرناه فيما تقدّم.

ومن الذين تعرّضوا لذكر بعض هذه الموارد التي ذكرها السيّد الخوئي: تلميذه الشهيد السيّد الصدر الذي تعرّض للشبهة الأولى المتعلّقة بمسألة الضدّ في تقريراته، فقال: «وثالثاً: فيما يخصّ الجواب عن النقض بمسألة الضدّ، توجد عدّة ملاحظات على ما يلي:

١. إنّ القول بعدم الاقتضاء لا يكفي للحكم بصحّة العبادة الضدّ ما لم تضمّ إليه أيضاً قاعدة أصوليّة أخرى هي ثبوت الأمر الترتيبي، أو إمكان استكشاف الملاك بعد سقوط الخطاب في موارد التزاحم.

٢. جعل ثمرة بحث الاقتضاء صحّة العبادة الضدّ أو بطلانها غير فنّي...»[١].

وأيضا أورد هذا البحث الشيخ الفيّاض في مباحثه الأصوليّة حيث قال: «والمفروض: أن صحّة العبادة متوقّفة على إحراز أحد أمرين، إمّا ثبوت الأمر بالعبادة أو إحراز الملاك فيها، وكلا الأمرين ـ ثبوت الأمر وثبوت الملاك أو إحراز الملاك ـ غير محرز في المقام، أمّا الأوّل فلاستحالة الأمر بالضدّين، وأمّا الثاني فلا طريق لنا إلى إحرازه، فلذلك لا يمكن الحكم بصحّة العبادة إلّا على أساس القول بالأمر الترتّبي»[٢].

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٢٩.

(٢) المباحث الأصوليّة، الشيخ الفياض: ج١، ص٤٣.

إلّا أنّه يمكن أن يقال دفاعاً عن السيّد الخوئي: بأنّه يمكننا تصحيح العبادة وإحراز الملاك بطريقٍ آخر، وهو أنّه لا إشكال ولا شبهة إذا وجد هناك أمر، فهذا الأمر له مدلولٌ مطابقيّ، وله مدلولٌ التزاميّ. أمّا مدلوله المطابقي فهو الأمر بذلك الشيء، والبعث نحو الإتيان بذلك الفعل خارجاً، وأمّا مدلوله الالتزامي، فهو وجود ملاك وراء هذا الأمر، بناءً على مسلك العدليّة بأنّ الأوامر والنواهي تابعةٌ للملاكات الواقعيّة للمصالح والمفاسد.

فإذن كلّ أمرٍ ونهيٍ عباديٍّ فيه مدلولٌ مطابقيٌّ ومدلولٌ التزاميّ، والمدلول الالتزامي متفرّع وجوداً على المدلول المطابقيّ، ويقع في طوله، وإذا ثبت المطابقي ثبت الالتزامي، وهذا لاشكّ فيه، ولكنّ الكلام هو في تبعيّة المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجيّة، وليس في الوجود فحسب؟

وهذه المسألة من القضايا التي لها آثار كبيرة، لأنّه إذا قلنا: بأنّ المدلول الالتزامي تابعٌ للمدلول المطابقي وجوداً وحجّية بحيث أنّه كلّما سقط المدلول المطابقي سقط المدلول الالتزامي، بناءً على هذه التبعيّة في الوجود والحجيّة، وهذا بخلاف ما لو قلنا: بأنّ المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي وجوداً، لأنّ ذلك يعني بأنّه إذا لم يكن هناك مدلولٌ مطابقيّ فلا يوجد مدلولٌ التزاميّ، وإذا قلنا بأنّ سقوط حجّية المدلول المطابقي لا تستلزم سقوط حجّية المدلول الالتزامي، فهل هذا أمرٌ معقول؟

الميرزا النائيني قال: بأنّه يمكن تعقّل ذلك، ولا محذور فيه، ودليله في ذلك: أنّ المدلول المطابقيّ عندما يوجد، يتفرّع عنه المدلول الالتزامي، وبذلك يوجد كلّ واحدٍ منهما على نحو الاستقلال عن الآخر، ويكون فرداً في دليل الحجيّة، فالمدلول المطابقي حجّة، والمدلول الالتزامي حجّة، ولكلّ واحد منهما ظهور وحجّة، وعليه فإذا قام عندك دليل على بطلان إحدى الحجّتين، فلماذا تبطل الحجة الثانية؟!

وكمثال على ذلك: لو افترضنا أنّ صدق الخبر (أ) يستلزم صدق الخبر (ب). فإذا كان الخبر (أ) صادقاً فالخبر (ب) يكون صادقاً، فمن حيث الوجود الخبر (ب) متفرّع على صدق الخبر (أ)، وإذا كان هذا الخبر صادقاً فسوف يكون بناءً على حجّية خبر الثقة هذا الخبر (أ) والخبر (ب) حجّة، ولكن هل حجّية الخبر (ب) متفرّعة على حجّية الخبر (أ)؟

الجواب: كلّا، لأنّه بعد أن وجد الخبر (ب) صار موضوعاً للحجّية بنحو الاستقلال، كما هي الحال في حجّية الخبر (أ).

ولو سقطت حجّية الخبر (أ) لا تسقط حجّية الخبر (ب).

لذا يقول الميرزا النائيني في الفوائد: «وأمّا بالنسبة إلى نفي الثالث: فلا وجه لسقوطهما، فإنّ المتعارضَين يشتركان في نفي الثالث بالدلالة الالتزاميّة، فيكونان معاً حجّة في عدم الثالث. وتوهّم: أنّ الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقيّة وبعد سقوط المتعارضَين في المدلول المطابقيّ لا مجال لبقاء الدلالة الالتزاميّة لهما في نفي الثالث، فاسد. فإنّ الدلالة الالتزاميّة إنّما تكون فرع الدلالة المطابقيّة في الوجود لا في الحجية»[1].

بناءً على هذا واستكمالاً للدفاع عن السيّد الخوئي، يمكن القول بأنّه: نحن نلتزم بأنّ الأمر بالإزالة للنجاسة من المولى عند الدخول إلى المسجد، لا يمكن معها القول أيضاً: صلِّ، فالأمر بالصلاة يكون قبل الدخول إلى المسجد، فكان عندي أمر بالصلاة، وهذا الأمر فيه مدلولٌ مطابقيّ، وهو صلِّ، وفيه مدلولٌ التزاميّ وهو وجود الملاك، ولكن بعد أن جاء الأمر بإزالة النجاسة صار الأمر بالصلاة غير موجود، فيسقط بذلك المدلول المطابقيّ عن الحجيّة، وعلى مبنى النائيني لا يسقط المدلول الالتزامي عن الحجّية، فالملاك

---

(١) فوائد الأصول، النائيني، مصدر سابق: ج٤، ص٧٥٥ـ٧٥٦

باقٍ على حاله، ومع وجود الملاك لو صلّى المكلّف فصلاته صحيحة.

وهذا أقصى ما يمكن الدفاع به عن السيّد الخوئي، وأنّه يمكن تصحيح العبادة بلا حاجة إلى انضمام مسألة الأمر الترتّبي، وما ذكره تلامذة السيّد الخوئي من أنّه لا يمكن تصحيح العبادة إلّا بانضمام الأمر الترتّبي، وأنّه لا طريق لإحراز الملاك، غير صحيح.

ولكنّ المشكلة أنّ السيّد الخوئي نفسه ووفقاً لمبانيه لا يرتضي مثل هذا الدفاع؛ لأنّه يعتقد أنّ المدلول الالتزاميّ، كما هو متفرّع وجوداً على المدلول المطابقي، كذلك هو متفرّع عليه في الحجيّة، وإذا سقطت حجّية المدلول المطابقي تسقط معها حجّية المدلول الالتزامي، وسقوط الحجيّة يعني عدم وجود طريق لإحراز الملاك.

نعم، المسألة تصحّ على مباني النائيني، أمّا على مبنى الخوئي فالأمر ليس كذلك. لذا قال في مصباح الأصول في مباحث التعادل والتراجيح: «الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني، ومحصلّه أنّ اللازم وإن كان تابعاً للملزوم بحسب مقام الثبوت والإثبات، فإنّ وجود الملزوم يستتبع وجود اللازم. وكلّ دليلٍ يدلّ على ثبوت الملزوم يدلّ على ثبوت اللازم أيضاً، إلّا أنّه ليس تابعاً للملزوم في الحجيّة، بحيث يكون سقوط شيء عن الحجيّة في الملزوم موجباً لسقوطه عن الحجيّة في اللازم أيضاً»[1].

فإذن هذا دفاعٌ لا يرتضيه صاحبه وهو السيّد الخوئي الذي لا يوافق على أنّ المدلول المطابقيّ إذا سقط عن الحجيّة يبقى المدلول الالتزامي على الحجيّة، هذا أوّلاً.

وثانياً: لو تنزّلنا وقلنا بأنّ السيّد الخوئي يلتزم بذلك، وصار مبناه مبنى

---

(١) مصباح الأصول، مصدر سابق: ج٣، ص٣٦٨

أستاذه النائيني، فهل يمكن تصحيح العبادة بنفس مبنى عدم الاقتضاء؟

الجواب: لا يمكن، لأنّه لابدّ أن نضمّ مسألة أخرى، وهي أنّ المدلول الالتزامي غير تابع للمدلول المطابقي، وفي النتيجة لابدّ لكي تصحّ العبادة من ضمّ هذه المسألة، وكلّ ما فعله المدافع أنّه نقلنا من ضمّ مسألة الترتّب إلى مسألة عدم تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقيّة ليس إلّا. والضابط الذي ذكره السيّد الخوئي هو: أن تكون المسألة بنفسها منتجةً للحكم الشرعي، وهنا بناءً على عدم الاقتضاء: المسألة بنفسها لا تنتج صحّة العبادة إلّا إذا ضمّ إليها مسألة أخرى.

وأمّا فيما يتعلّق بالمورد الثاني الذي أشرنا إليه سابقاً، والإشكال بأنّه على فرض الامتناع يلزم التعارض، وعلى عدم الامتناع والجواز ـ في مورد جواز اجتماع الأمر والنهي ـ يلزم الاحتياج إلى قواعد باب التزاحم؛ هذا الإشكال وإن جاء في كلمات تلامذة السيّد الخوئي الذين أشكلوا عليه، ولكنّ أصل هذا الإشكال موجود في كلمات الميرزا النائيني الذي يقول في مسألة اجتماع الأمر والنهي بأنّها ليست مسألة أصوليّة، ودليله أنّه بناءً على الامتناع نحتاج إلى باب التعارض وبناءً على الاجتماع نحتاج إلى قواعد باب التزاحم، فهي إذن ليست بنفسها كبرى في عمليّة الاستنباط وإنّما تحتاج إلى مسألة أخرى.

هذا مع العلم بأنّ ما ذكره النائيني فيما نقلنا سابقاً يفيد بأنّه: لا محذور في أن تقع المسألة الأصوليّة صغرى أيضاً، ولكنّه في مكانٍ آخر لا يلتزم بذلك، ويصرّح بأنّه لابدّ أن تقع كبرى في عمليّة القياس الأخير، وحيث إنّها لا تقع كذلك فنحتاج إمّا إلى قواعد باب التعارض أو إلى قواعد باب التزاحم، فإذن هي ليست مسألة أصوليّة.

وهذا ما قاله الخراساني في فوائد الأصول: «أمّا المقدّمات المشتركة، فمنها: أنّ الظاهر كون المسألة من المبادئ، لا من المسائل الأصوليّة، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهيّة».

ثمّ يدخل في بحثٍ تفصيليّ إلى أن يقول: «فالإنصاف: أنّ البحث في المسألة أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقيّة؛ لرجوع البحث فيه إلى البحث عمّا يقتضي وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم، وليس بحثاً عن المسألة الأصوليّة»[١].

فهو إذن يصرّح بأنّ بحث اجتماع الأمر والنهي إمّا أن يحقّق الصغرى للتعارض في باب التعارض، وإمّا أنّه يحقّق الصغرى للتزاحم في باب التزاحم، ولكنّه أيضاً خالف هذا الكلام وصرّح بخلافه وقال: بأنّه يقع كبرى في عمليّة الاستدلال، وهذا الكلام ذكره في نفس الكتاب حيث قال: «وتكون كبراه مسألة أخرى من مسائل علم الأصول، إلّا أنّه مع وقوعها صغرى لقياس الاستنباط تقع في موردٍ آخر كبرى للقياس»[٢].

وهذا البحث ورد بشكلٍ واضح وتفصيليّ في أجود التقريرات حيث قال: «وأمّا كونها أصوليّة فباعتبار أنّ نتيجة البحث فيها تقع في طريق الاستنباط فإنّه إذا أتى بالمجمع ـ أي الذي فيه أمر ونهي ـ ترتّبت على جواز الاجتماع وعدم سقوط شيء في الحكمين صحّة العبادة، كما أنّه يترتّب على القول بامتناعه ولزوم سقوط أحدهما فساد العبادة... ولكنّ التحقيق أنّ المسألة من المبادئ التصديقيّة»[٣].

ويعلّق السيّد الخوئي على هذا الكلام في الحاشية فيقول: «بل التحقيق أنّ هذه المسألة من المسائل الأصوليّة؛ لأنّ ترتّب صحّة العبادة على القول بالجواز كافٍ في كون المسألة أصوليّة ويكفي أن تكون في الجملة تترتّب عليها الآثار لا على جميع التقادير».

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٢، ص٣٩٨.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص١٩.

(٣) أجود التقريرات، مصدر سابق: ج٢، ص١٢٨.

الضابط الثالث: ما ذكره السيد البروجردي

قال البروجردي ﵀ في حاشيته على الكفاية: «فالحقّ أنّ هذه المسائل ومسائل الأصول العمليّة إنّما يبحث الأصوليّ عنها من حيث يعيّن فيها الحجيّة بالنسبة إلى الأحكام الفقهيّة من المكلِّف (بكسر اللام) على المكلَّف (بفتح اللام) أو بالعكس، والثاني هو الذي يعبّر عنه بالعذر، سواءً قلنا: بأنّه ليس للأمارات والأصول إلّا الحجيّة والعذر بالنسبة إلى الواقع... أم قلنا: بجعل أحكامٍ ظاهريّةٍ في موارد الأمارات وبعض الأصول، أم قلنا بثبوت أحكام حقيقيّة موضوعيّة في مواردها، فإنّها أيضاً لا تخلو مع هذا عن الحجيّة بالنسبة إلى الواقع، وبحث الأصولي عنها من هذه الحيثيّة؛ فظهر أنّ مسائل الأمارات والأصول على نسقٍ واحد»[1].

وحاصل كلامه في ضابط المسألة الأصوليّة هو: أنّها تنقّح لنا ما يُحتجّ به في المسألة الفقهيّة، حيث إنّنا نريد منها أن نثبت الوجوب والحرمة، والجزئيّة، والصحّة والفساد... فنحتاج إلى دليلٍ وحجّة، ومقصودنا هنا من الحجّة معناها الأصولي، أي: ما ينجّز وما يعذّر، وليس معناها المنطقي الذي هو الكاشفيّة.

فكلّ مسألة صارت بنحوٍ يحتجّ بها في المسألة الفقهيّة فهي مسألة أصوليّة، وكلّ ما لم يكن كذلك فهي ليست مسألة أصوليّة، ولذا قال في مضمون كلامه المتقدّم: بأنّ مسائل الأمارات والأصول العمليّة إنّما يبحث الأصولي عنها من حيث يعيّن فيها الحجّة بالنسبة إلى الأحكام الفقهيّة من المكلِّف (يعني التنجيز) أو من المكلَّف (يعني التعذير) فظهر من ذلك: أنّ مسائل الأمارات والأصول عل نسقٍ واحد، وذلك من حيث إنّها يُحتجّ بها في المسألة الفقهيّة.

---

(١) حاشية على كفاية الأصول، تقرير بحث البروجردي، للحجتي: ج١، ص١٦.

ففي البراءة ـ مثلاً ـ نحن نبحث في الاحتمال وأنّه أيصحّ أن يحتجّ به المولى علينا؟ وفي المفاهيم أيضاً ليس المدار على أنّ الجملة الشرطيّة هل لها مفهومٌ؟ بل البحث عن أنّ الجملة الشرطيّة هل يمكن للمولى أن يحتجّ بها؟ وهكذا كلّ مباحث الألفاظ، يكون البحث فيها عن الظهور، وهل هو حجّة؟ وهل يمكن للمولى أن يحتجّ به عليَّ؟

وعلى هذا الأساس قال البروجردي: بأنّ بحث القطع من المسائل الأصوليّة، لأنّ البحث فيه هو عن حجّيته بمعنى المنجزيّة والمعذريّة، أمّا البحث عن القطع بمعنى الكاشفيّة فهو خارجٌ عن علم الأصول. ولذا قال: «فظهر أنّ مسائل الأمارات والأصول على نسقٍ واحد، فإن التزمنا بما هو ظاهر القوم من كون مباحث الألفاظ وشبهها من المبادئ، كان الأولى تعريفها بأنّها المسائل التي يبحث فيها عن العوارض الذاتيّة للحجّة في الفقه»[1].

فعلى تعريف القوم يلزم خروج الكثير من المسائل الأصوليّة مثل مباحث الألفاظ التي يجري البحث في كونها لها ظهور؟ ولهذا عدل إلى هذا الضابط.

ونحن نقول له: بأنّه يلزم من تعريفك: بأنّك مصرّ على أنّ كلّ ما بين الدفّتين في الأصول هو مسائل أصوليّة، وهذا غير تامّ.

نعم، إن كان لدينا دليلٌ قطعيّ من الكتاب أو النصوص الشريفة بأنّ كلّ ما بين الدفّتين مسائل أصوليّة، فنحن نوافقك الرأي، ولا مشكلة لنا في ذلك، وحينئذٍ لا يمكن الإشكال علينا بأنّه يلزم خروج كذا وكذا....

ملاحظات لابدّ منها

قبل استكمالنا لبقيّة الضوابط التي ذكرها العلماء للمسألة الأصوليّة، هناك مجموعة من الملاحظات، لابدّ من الإشارة إليها، وهي:

---

(١) حاشية على كفاية الأصول، تقرير بحث البروجردي، للحجتي: ج١، ص١٦.

الملاحظة الأولى

هي أنّه قبل الإقدام على بيان الضابط للمسألة الأصوليّة، علينا عدم النظر إلى ما هو قائم بالفعل ثمّ العمل على توجيهه، لأنّ أكثر الضوابط المذكورة في كلمات الأعلام إنّما ذُكرت على أساس توجيه ما هو قائم بالفعل، وهي بمثابة إقامة الدليل ما بعد الوقوع، ولذا نجد أنّه في بعض الأحيان يذكرون بعض الضوابط التي ليس لها أيّ نكتة فنّية، مثل قولهم: ما يقع كبرى يكون مسألة أصوليّة، وما يقع صغرى لا يقع مسألة أصوليّة، ولكن ما هو الفارق بين الكبرى والصغرى؟ فعندما يكون هناك استدلال عقليّ نقول هذه كبرى وهذه صغرى. وهذا أمرٌ صحيح، ولكن في كثير من الأحيان نحن الذين نحدّد الصغرى والكبرى ويكون ذلك من باب الاستصحاب أو ما شاكل ذلك، وهذا من أجل عدم جعل المسألة أصوليّة أو العكس. ولذا التفت السيّد الشهيد إلى هذه الملاحظة وقال: بأنّه لا ينبغي أن تكون الضوابط من قبيل توجيه ما وقع في كلمات العلماء.

حيث قال: «إنّ هذا الضابط الذي ذكرناه ليس مجرّد عنوان منتزع عن الأبحاث الواقعة في علم الأصول خارجاً، بحيث رأينا الأبحاث الواقعة وفكّرنا أنّه ما هو الجامع المانع بين هذه المقدّمات، فاخترعنا هذا الجامع المانع»[1].

إذن علينا أن لا نفكّر بعقلية أنّه كيف نوجّه، وكيف نصحّح الواقع الخارجي القائم، بل علينا الالتفات إلى كون الدليل بنفسه هل هو قادر على إعطاء المطلوب؟

الملاحظة الثانية

وهي أن يكون الضابط منسجماً مع الغرض الذي دوّن له ذلك العلم،

---

(١) تقريرات الشيخ حسن عبد الساتر، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج١، ص٥٣.

باعتبار أنّ لكلّ علمٍ غرضاً. ومن هنا قال صاحب الكفاية بأنّ تمايز العلوم بأغراضها، ومعنى ذلك أنّ الغرض له ركن وعنصر أساسيّ في العلم.

لأجل ذلك نقول: بأنّه من الضروري لمن يريد بيان ضابط المسألة الأصوليّة، أن يعمل على أن يكون ذلك الضابط منسجماً مع ذلك الغرض الذي لأجله دوّن العلم، وعليه فإذا كان الغرض فقهيّاً أو شرعيّاً فلابدّ أن يكون الجامع والمانع في ذلك السياق، وإذا كان الغرض عقليّاً فلابدّ أن يكون الجامع أيضاً في ذلك السياق وهكذا....

الملاحظة الثالثة

وهي أنّه كثيراً ما يقع الخلط بين الضابط ثبوتاً والضابط إثباتاً، ومعنى ذلك أنّ الضابط يوجد في عالم الثبوت، ولكن عندما نأتي إلى عالم الإثبات والتدوين والكتابة وتنظيم مسائل العلم نجد بأنّ ما كان موضوعاً غير محفوظ في المسائل التدوينيّة.

ومثالاً على ذلك نقول في الفلسفة بأنّ موضوعها هو الموجود، والمسائل الفلسفيّة هي العوارض الذاتيّة التي تحمل على هذا الموضوع. ولكن عند الدخول في البحث الفلسفي نجد التقسيمات على الشكل التالي: الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن. فهنا موضوع الفلسفة (الوجود) محفوظ في هذه المسألة، ولكن محمولاته هي: الواجب والممكن، ثمّ الممكن هو إمّا جوهر وإمّا عرض، والجوهر إمّا نفس وإمّا عقل، والعقل إمّا....

فإلى هنا أين هو موضوع الفلسفة؟ لقد أصبح ممكناً وجوهراً وعرضاً وكمّاً وأيناً... فانتفى موضوع الفلسفة من الأساس، وصار بحكم غير الموجود، ولذا عندما نصل إلى بعضها نقول: الإنسان موجود، والمحمول هنا هو (الموجود)، والمفروض بحسب البحث الفلسفي أن يكون موضوعاً.

ولأجل ذلك قال الحكماء: بأنّ هذه القضايا من قبيل عكس الحمل،

فقولك: الإنسان موجود، ليس المراد مطلق الوجود، بل حصّة من الوجود وهي الإنسان.

فتبيّن لنا أنّه عندما نشير إلى الضابط الثبوتي، قد لا يبقى هذا الضابط في مقام الإثبات، بل يتغيّر موقعه، وهذا ما استدعى من الإمام الخميني أن يقول في (تهذيب الأصول) بأنّ الفلسفة موضوعها ليس بواحد، لأنّه في بعض الأحيان يكون موضوعها الموجود، وفي بعض الأحيان يكون موضوعها الماهيّة، وهذا من الخلط بين مقام الثبوت ومقام الإثبات.

وبعد هذه الملاحظات هاهنا بعض الأمور لابدّ من التنبيه عليها قبل الحديث عن سائر الضوابط وهي:

الأمر الأوّل: إن الإنسان بمقتضى قوله تعالى ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ**﴾ (المؤمنون: ١١٥)، لم يخلق سُدى، وإنّما هو مكلّف، وهذا أمرٌ مفروغٌ عنه في البحث الكلامي والعقلي.

الأمر الثاني: إنّ التكاليف ليست جاهزة، بحيث إنّه ما على المكلّف إلّا التطبيق، بل هي في كثيرٍ من الأحيان تحتاج إلى بذل الجهد والعمل والاجتهاد.

وقد تصوّر البعض عدم الحاجة إلى الاجتهاد ـ وخصوصاً العلمانيّين ـ اعتقاداً منهم أنّ القرآن الكريم نزل للجميع، وأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله تكلّم للجميع، وكذلك الأئمة المعصومون عليهم السلام، والله تعالى لم يجعل حاجباً ومانعاً وواسطةً بينه وبين خلقه، وهذا من الأساليب الجديدة والمبتكرة لحذف دور العلماء والمرجعيّات والحوزات.

وكما أنّ التكاليف ليست جاهزة بل تحتاج إلى بذل الجهد، كذلك جميع أبواب المعرفة الإنسانيّة، ففي الهندسة والكيمياء و... نحتاج إلى متخصّصين.

وكلّما ابتعدنا عن عصر النصّ ازدادت التعقيدات، وعمليّات الاستنباط والاستكشاف، ولذا كان علم الأصول في زمن الشيخ الطوسي مقداره أقلّ

بكثير ممّا هو عليه في العصور المتأخّرة.

الأمر الثالث: إنّ المتخصّص في بابٍ من أبواب المعرفة لديه الكثير من المقدّمات التي يحتاج إليها لاستنباط أو استكشاف حكمٍ واحد في ميدان ومجال تخصّصه. وفي العمليّة الاجتهاديّة نرى أنّها مركبّة من مجموعةٍ كبيرة من العمليّات والعلوم، ولذا كان لابدّ للمجتهد أن يكون مفسّراً ولغويّاً وأصوليّاً وكلاميّاً و....

الأمر الرابع: إنّ هذه المقدّمات التي يحتاج إليها المتخصّص ـ ولاسيّما المجتهد والفقيه ـ هي عبارة عن عدّة مجموعات تختلف سنخيّتها بعضها عن بعض، فهناك المجموعة (أ) هي علم الكلام، والمجموعة (ب) علم الفلسفة، والمجموعة (ج) علم التفسير، والمجموعة (د) علم المنطق وهكذا....

وعند نزول القرآن الكريم لم يكن لدينا هذه العلوم المتعدّدة المرتبطة به، ومع مرور الزمن بدأت العلوم في التوسعة وصار لدينا علم التجويد، والقراءات، والتفسير، والمناهج....

وهكذا الحال في علم الحديث الذي صار فيه أبواب معرفيّة معتدّدة، منها ما هو مرتبط بالسند، أو بالدلالة... والحال نفسه في جميع العلوم.

الأمر الخامس: وهو يدور حول هذا السؤال: في عمليّة الاستنباط إلى أيّ نوع من أنواع المعرفة يحتاج الفقيه لاستنباط الحكم الشرعي؟

الجواب: إنّه ما من بابٍ من هذه الأبواب المعرفيّة، وما من علمٍ من هذه العلوم إلّا وهو محتاجٌ إليه.

فهو يحتاج إلى علم المنطق لمعرفة شروط الإنتاج في الأقيسة، وإلى علم الحديث، والرجال، واللغة، والكلام، والفلسفة، وإلى كلّ المسائل والعلوم التي تدخل في عمليّة الاستنباط.

وواقعنا الاجتهادي يشهد بأنّ المحقّقين من العلماء وجدوا بأنّ هذه

المقدّمات التي يحتاجون إليها في علم الأصول جرى البحث فيها في علومها المختصّة بها، فالمسائل الرجاليّة موجودة في علم الرجال، والمسائل الكلاميّة موجودة في علم الكلام، وهكذا الفلسفية، واللغويّة، ومع ذلك وجدوا أيضاً مجموعة من المقدّمات تصنّف ضمن الأقسام التالية:

القسم الأوّل: المقدّمات التي لم يُبحث عنها في أيّ علمٍ من العلوم، من قبيل حجّية خبر الثقة، وحجّية الظواهر، والإطلاق والتقييد، وانقلاب النسبة، وأقسام الكلّي في الاستصحاب، فهذه المسائل غير مبحوث عنها في أيّ علم من العلوم، ولذا اضطرّ الأصولي لخوض غمارها والبحث فيها.

القسم الثاني: المقدّمات المبحوث عنها في محلّها ـ أي في العلوم المختصّة بها ـ ولكن لها حيثيّة من البحث غير مبحوث عنها في هذا المحلّ، فالمعنى الحرفي مبحوث عنه في فقه اللغة، أمّا البحث عن المعنى الحرفي وجريان مقدّمات الحكمة فيه لإثبات الإطلاق، أو أنّه لابدّ أن يكون المعنى اسميّاً ـ وبتعبيرٍ آخر: هل مقدّمات الحكمة تجري في المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، أم أنّها تختصّ بالمعنى الاسمي، وما شاكل ذلك ـ فهو غير مبحوث عنه في فقه اللغة لأنّ اللغوي لا علاقة له بالإطلاق والتقييد ومقدّمات الحكمة.

فلذا كان الحال أنّ المسألة وإن كانت مبحوثة في علمها الخاصّ، ولكن فيها حيثيّة بحث عنها، وأخرى لم يُبحث عنها، فاضطرّ الأصوليّ للبحث فيها.

القسم الثالث: المقدّمات التي بُحثت في محلّها، وهناك علم خاصّ بها، والحيثيّة المطلوبة منها للفقيه مبحوث عنها، ولكن الفقيه المتخصّص لم يرتضها، ولم يقبل بتلك النتائج التي توصّل إليها أصحاب الاختصاص في تلك العلوم، وهذا ما جعل الفقيه ـ ونظراً لعدم وجود مسائل لهذه العلوم في العلوم الحوزويّة ـ يبحثها في مقدّمات الاستنباط ليعطي رأيه فيها.

فالبحث في كون العقل مصدراً للاستنباط كالكتاب والسنّة أو عدم كونه

كذلك، ليس من مسائل علم الأصول، بلى هو مسألة معرفيّة مرتبطة بنظرية المعرفة، ومع ذلك خصّص الأصوليّون لها مجالاً واسعاً في البحث الأصولي؛ نظراً لعدم وجود بحث في نظريّة المعرفة في الحوزات الدينيّة.

ومن هنا ليس للفقيه أن يقول: بأنّ كلّ المقدّمات التي احتاج إليها في عمليّة الاستنباط موجودة في باقي العلوم فليس لي شأنٌ بها؛ لأنّ هذه الأقسام الثلاثة من المسائل التي يحتاج إليها، وهي غير موجودة في العلوم الأخرى بهذه الحيثيّات. ولذا استدعت الحاجة لإيجاد بابٍ جديد لهذه المسائل غير المنقّحة. ولكن السؤال في أيّ باب تندرج هذه المسائل، وأين يبحثها الفقيه؟

فهل يبحثها في باب الطهارة، أم في باب الصلاة، أم الصوم؟ فمثلاً: حجّية خبر الثقة هل يجري البحث عنها في كتاب الصلاة وهي غير مختصّة به، أم في باب الصوم، أم الضمان، أم الإجارة؟ والحال في الجميع نفسه، وليس لها باب معيّن. فاقتضت العمليّة التدوينيّة وليس الممارسة العمليّة الاجتهاديّة أن نفصلها شيئاً فشيئاً عن الفقه، وليس عن علم الفقه بما هو علم، لأنّ الممارسة الاجتهاديّة واحدة، بل عن هذا الباب المعيّن بالخصوص؛ لكونها غير مختصّة بمسائله.

ومن هنا وجدنا رأياً لعَلَمٍ من الأعلام هو الميرزا جواد التبريزي قدس سره في ضابط المسألة الأصوليّة حيث اعتبر أنّها كلّ مقدّمة ممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي، بشرط أن لا تبحث في علم آخر، فلو جرى البحث فيها في علم الرجال أو اللغة أو غيرهما لما كانت مسألة أصوليّة.

قال في «دروس في مسائل علم الأصول»: «والحاصل... وإنّما لم تجعل مسائل علم الرجال، وبعض مسائل علم اللغة من علم الأصول، باعتبار وضوحها، أو باعتبار معلوميّتها في علم آخر»[1].

---

(١) كفاية الأصول دروس في مسائل علم الأصول، الميرزا جواد التبريزي، دار الصدّيقة

ونفس هذا التعريف ذكره المحقّق الأصفهاني في «هداية المسترشدين» حيث ذكر في تعريف علم الأصول بأنّه: القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي. ولكن التبريزي أضاف إليه قيداً آخر وهو: أن لا تكون واضحة مثل أصالة الظهور، وأن لا يبحث عنها في علم آخر.

وهذا النحو من الفهم لعلم الأصول وتعريفه، لم توافق عليه مدرسة النجف الحديثة وأعلامها من أمثال العراقي والنائيني وغيرهم؛ لأنّهم يرون لعلم الأصول شخصيّة مستقلّة.

وعلى أيّ حال وبعد توضيحنا لهذه الأقسام الثلاثة، نجد أنّ علماء الأصول تعرّضوا لها في أبحاثهم الأصوليّة، ممّا يؤكّد أنّ الضرورة قائمة على الحاجة إلى هذه المسائل، ولا يمكن للإنسان الدخول إلى علم الأصول إلّا وهو مسلّح بنتائج هذه المسائل، ولذا كان علم الأصول من الناحية المنهجيّة ـ لا التاريخيّة ـ متقدّماً رتبةً على علم الفقه، بحيث لا يمكن للفقيه أن يكون فقيهاً إلّا أن يكون أصوليّاً، فهم وإن اختلفوا في المصطلح، لكنّ الحقيقة تبقى واحدة، فالشيخ البحراني في كتاب الحدائق ذكر أربعة عشر فائدة في مقدّمة الكتاب، ومع ذلك هو مصرّ على كون علم الأصول جاء من السنّة ولم يقبله، والمحدّث الأسترآبادي الأخباري المشهور أورد أربعمائة صفحة في علم الأصول في كتابه (الفوائد المدنية)، وكذلك اختلفت آراء الأعلام في مقدار الحاجة إلى علم الأصول سعةً وضيقاً.

المقدّمات والعناصر المعرفيّة لعلم الأصول

وبناءً على ما تقدّم نقول: إنّنا في عمليّة فهم الموقف الشرعي والديني، وفي المسائل العمليّة لابدّ من القيام بعمليّة اجتهاديّة، لما ذكرناه فيما تقدّم من أنّ

الشهيدة، ط٢، ١٤٢٩ـ قم: ج١، ص٢٧.

التكاليف الشرعيّة غير جاهزة وتحتاج إلى بذل الجهد، ولوجود مقدّمات لابدّ منها في عمليّة المعرفة، وكلامنا ليس في الموقف في المسائل العقديّة؛ لأنّ لذلك باباً آخر، بل هو في الأمور العمليّة، أي: في الأحكام التكليفيّة والوضعية ونحو ذلك.

فما هي هذه المقدّمات التي نحتاجها في المعرفة؟

الجواب: يمكن تقسيم هذه المقدّمات إلى خمسة أقسام وهي:

القسم الأوّل: هي المقدّمات التي لا تختصّ بعلم الفقه ومسائله، بل هي شاملة لكلّ العلوم، وما من علمٍ إلّا وهو محتاج إلى هذه المقدّمات، وذلك من قبيل الشكل الأوّل من القياس الذي نحتاج إليه في كلّ عمليّة استدلاليّة بناءً على المنطق الأرسطي، سواء في علم الطبّ أم الهندسة، أم الفقه، أم العقائد، أم الطبيعيّات، أم الرياضيّات، أم الفلسفة... أو الاستقراء الذي ذكره الشهيد الصدر. وهذه المقدّمات لا تختصّ بتعيين الموقف الشرعي، لأنّنا في كلّ العلوم نحتاج إلى القياس أو إلى الاستقراء.

وهذه المقدّمات يمكن الاصطلاح عليها بأنّها لا بشرط من حيث المادّة، وهي بمثابة القوالب، فنضع فيها موادّ القالب الفلسفي أو التفسيري أو العقائدي أو الفقهي أو الرياضيّات أو الهندسة أو...، والاختلاف أو الفرق بين القياس الأوّل والثاني ليس في الهيئة والشكل، بل في المادّة التي ملأت هذه القوالب.

القسم الثاني: المقدّمات أو العناصر التي هي بشرط مادّة معيّنة، أي بشرط شيء وإن كانت بالنسبة إلى القسم الأوّل هي لا بشرط، فهي بشرط شيء لأنّ فيها مادّة معيّنة، ولا بشرط لوجود موادّ تحتها متعدّدة.

فمثلاً في الفلسفة يوجد عندنا فلسفة بالمعنى الأعمّ، وفلسفة بالمعنى الأخصّ، لذا قالوا في موضوع الفلسفة: إنّه الموجود من حيث هو موجود بشرط أن لا يتخصّص تخصصاً طبيعيّاً أو رياضيّاً... والتخصّص الطبيعي هو

أن يكون جسماً، وإذا صار الموجود جسماً طبيعيّاً يصبح موضوع الطبيعيّات ليس الموجود، وإنّما الموجود بتخصّص الجسميّة، وعندما نأتي إلى هذا الجسم نجد أنّه عنوانٌ تحته عدّة علوم، أقلّها ثمانية؛ إذ إنّه تحت عنوان الطبيعيّات يوجد علم الفلك وهو يبحث عن الجسم، والمعادن تبحث عن الجسم، وكذلك الفيزياء، والكيمياء، والطبّ... ولكن كلّ واحدٍ من هذه العلوم يبحث عن الجسم من حيثيّة معيّنة.

ولذا قال الميرزا النائيني: بأنّ الحيثيّات توجب تعدّد العلوم؛ لأنّه وإن كان الموضوع من حيث هو هو ـ أي من حيث كان التامّة ـ هو شيء، ولكنّه متعدّد بلحاظ الحيثيات المتعددة.

فالقسم الثاني وإن كان بشرط شيء إلّا أنّ تحته عدّة علوم، فهو لا بشرط من حيث هذه العلوم، وإن كان بشرط شيء بالنسبة إلى الجسم.

وبتعبير آخر: الجسميّة موضوع واحد، ولكن تحته عدّة علوم، فعلم الفلك غير علم الجيولوجيا، وغير علم المعادن. فمع وجود وحدة في الموضوع الذي هو الجسم، وهناك في الواقع تعدّد في الموضوعات، وهذا من قبيل علم النحو، فهو من حيث الإعراب والنحو: علم النحو، ومن حيث الإعلال: علم الصرف. فكما أنّ الحيثيّات هنا متعدّدة، كذلك في الجسم.

فالقسم الأوّل من المقدّمات تشترك في جميع العلوم، والقسم الثاني من المقدّمات تشترك في أكثر من علم، ولا تشترك في جميع العلوم.

القسم الثالث: المقدّمات أو العناصر التي تشترك في علم واحد، وتحت الموضوع علم واحد. ففي علم الفقه علم واحد وهو فعل المكلّف ـ على سبيل المثال ـ ولكن مرّة يبحث في الفقه عن فعل معيّن بخصوصه، مثل كون فعل الغيبة هل هو حرام؟ أو أنّ الكلب هل هو طاهر؟ ومرّة أخرى لا يبحث عن شيء بعينه، وإنّما من أوّل الفقه إلى آخره نجد أنّ هناك عنصراً واحداً مشتركاً

مثل عنوان الحرمة، ففي كلّ باب فقهيّ يجري البحث فيه عن كون هذا الأمر حراماً أم لا؟ فهو بذلك شامل لكلّ الأبواب الفقهيّة.

وبذلك يكون الفقه علماً واحداً، وبهذا يمتاز هذا القسم عن القسم الأوّل والثاني من الأقسام المتقدّمة. فالأوّل مشترك في كلّ العلوم لا بشرط مطلق، والثاني لا بشرط نصفيّ، والثالث من جهة بشرط شيء، ومن جهة أخرى لا بشرط.

ولتوضيح المطلب نضرب مثالاً وهو: «خبر الثقة حجّة» أو «الظهور حجّة» أو «الاستصحاب حجّة» فهذه كلّها بشرط شيء؛ لأنّه في النتيجة الاستصحاب مادّة وليس هيئة، وكذلك خبر الثقة، ولهذا يختلف عن الظهور. فالظهور مادّة، والاستصحاب مادّة، وخبر الثقة مادّة، والبراءة مادّة و... ولكن إذا قيس الاستصحاب إلى الأبواب الفقهيّة ـ أي: من أوّل أبواب الطهارة إلى آخر أبواب الديات ـ هو لا بشرط؛ لأنّ الاستصحاب كما يجري في الأحكام التكليفيّة، يجري في الأحكام الوضعيّة، وكما يجري في باب الحجّ، يجري في باب الصوم، وباب الصلاة، وباب الخمس، وكما يجري في العبادات كذلك في المعاملات.

فإذن هو من حيث المادّة الفقهيّة لا بشرط، والقسم الأوّل ـ كما ذكرنا ـ كان لا بشرط من حيث المادّة مطلقاً، أمّا هنا فهو لا بشرط ولكن لا بشرط مطلقاً من حيث الفقه فقط، لأنّنا لا نأخذ فيه باب الطهارة، ولا نأخذ فيه باب الصلاة، ولا باب الضمان، ولا باب الكفالة....

فالقسم الثالث هو لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة، وإن كان هو بنفسه بشرط شيء، لأنّه إمّا أن يتكلّم عن الاستصحاب، أو عن خبر الثقة، أو عن الظهور، أو عن البراءة، أو عن الإطلاق، أو عن ظهور الأمر في النهي، أو ظهور الأمر في الوجوب ونحو ذلك.

والحاصل: أنّ القسم الأوّل: لا بشرط مطلقاً، والثاني: لا بشرط وتحته

عدّة علوم، والثالث: لا بشرط وتحته علم واحد.

وهذا اللا بشرط في القسم الثالث على صنفين هما:

الصنف الأوّل: هو ما يكون «بشرط شيء» من حيث نوعيّة الحكم المستفاد من المادّة الفقهيّة، من قبيل صيغة «إفعل» فإنّها «بشرط شيء» من حيث نوع الحكم، فيثبت بها الوجوب، ولا يثبت بها الكراهة.

الصنف الثاني: ما يكون «لا بشرط» من حيث نوعيّة الحكم المستفاد من المادّة الفقهيّة. كحجيّة خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما.

ولتوضيح المراد من اللا بشرط من حيث نوع الحكم، وبشرط بشيء من حيث نوع الحكم نضرب المثال التالي: إنّ حجّية خبر الثقة يثبت بها الحرمة وكذلك الوجوب والاستحباب والكراهة، وقد يثبت بها الحكم التكليفي والوضعي، وليس فقط الوجوب.

وأيضاً في الاستصحاب: هو استصحاب لا بشرط من حيث نوع الحكم، لأنّ الاستصحاب قد يثبت الطهارة، وقد يثبت النجاسة، وقد يثبت الحكم التكليفي، أو الحكم الوضعي.

فإذن خبر الثقة والاستصحاب من حيث نوع الحكم لا بشرط شيء.

فالصنف الأوّل مع أنّه لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة، فهو أيضاً لا بشرط من حيث نوع الحكم. وأمّا الصنف الثاني، أي: ما هو لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة، ولكنه بشرط شيء من حيث نوع الحكم، مثل أنّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، ولكنّنا لا نستطيع استعمالها في الحرمة لأنها عيّنت في كلّ ما هو وجوب، ولكنّ الفقه ليس له باب معيّن بل هو موجود في كلّ أبواب الفقه.

القسم الرابع: وهو ما يكون عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستدلال على الحكم الشرعي، ولكنّه لا بشرط من حيث باب فقهيّ واحد؛ مثل باب

الطهارة. فباب الطهارة هو جزء من أجزاء علم الفقه، وليس الفقه كلّه، فإذا كان علم الفقه خمسين باباً، فالطهارة باب من هذه الأبواب، وكذلك باب الضمان، وباب الإجارة، وباب الكفالة، وباب البيع....

إذن في هذا القسم الرابع نبحث عن تلك الأمور المشتركة في الباب الواحد، لا في العلم الواحد. وعند البحث في باب الطهارة هناك واحد من القواعد وهي: أنّ الشيء إذا كان مطهّراً فهو يدلّ على أنّه طاهر في نفسه، وهذه مسألة من مسائل باب الطهارة، بل من أصوله، ولعلّك تجد في كلّ باب من أبواب الفقه عشرين أو ثلاثين أو أربعين أصلاً.

ومن المفيد الإشارة إلى أنّه قد تكون بعض القواعد والأصول تشترك في أكثر من بابٍ فقهيّ، ولكن هذا لا يعني أنّها صارت مسألة أصوليّة، لأنّ شرط المسألة الأصوليّة أن تكون لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة؛ وذلك من قبيل قاعدة لا ضرر ولا ضرار، فهي وإن دخلت في أكثر من بابٍ فقهيّ، ولكنّها هي مادّة فقهيّة مثل قاعدة الطهارة.

القسم الخامس: وهي التي ترتبط بالمسألة المبحوث عنها، مثل مسألة الارتماس في باب الصوم الذي من مسائله مسألة الارتماس وهل أنّه مبطلٌ للصوم أم لا؟

وهذه ليست من القسم الأوّل لأنّها بشرط شيء، وليست من القسم الثاني لأنّها ليس تحتها عدّة علوم، ولا من القسم الثالث، ولا من القسم الرابع لأنّها لا يوجد تحتها عشرات المسائل.

وبعد هذه المقدّمات ننقل الكلام إلى ما ذكره السيّد الشهيد الصدر في ضابط المسألة الأصوليّة التي لا يمكن الوقوف على المراد منها دون ما ذكرناه عن الأقسام الخمسة المتقدّمة.

الضابط الرابع: ما ذكره الشهيد الصدر

وحاصل نظريّته: أنّ ملاك المسألة الأصوليّة هو أن تكون «لا بشرط» من حيث المادّة الفقهيّة، أي: القسم الثالث من الأقسام المتقدّمة.

ويعتقد السيّد الصدر: أنّ المسألة الأصوليّة إذا كانت «لا بشرط» من حيث المادّة الفقهيّة، فهي أصوليّة، وكذلك لا تستعمل في علمٍ آخر، بل تستعمل في الاستدلال الفقهي فقط.

ولذا عرّفه كما في تقريرات بحثه بأنّه: «هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصّة، التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلّي»[1]. فهاهنا قيدان:

الأوّل: «المشتركة» وهذا شامل للقسم الأوّل والثاني والثالث.

الثاني: «في الاستدلال الفقهي»، وبهذا أخرج القسم الرابع والخامس، لأنّ تلك المسائل تستعمل في الاستدلال الفقهي في بابٍ خاصّ أو مسألة خاصّة، ففي القسم الرابع هناك استدلال فقهيّ في بابٍ معيّن مثل باب الطهارة، وفي القسم الخامس مسألة واحدة.

إن قلت: كيف تخرج القسم الأوّل والثاني، فإنّ المسائل المنطقيّة مشتركة في الاستدلال الفقهي، مثل الشكل الأوّل من القياس المستعمل في الاستدلال الفقهي؟

قلت: قوله في التعريف (خاصّة) يُخرج ذلك، لأنّ علم المنطق عامّ. فبقي لدينا القسم الثالث. ولكنّ السيّد السيستاني اعترض على السيّد الصدر (دون تسميته) في كتاب الرافد فقال: «إنّ عنصر الاشتراك المأخوذ مائزاً إن أُريد به الدخول في جميع الأبواب الفقهيّة فهو لا ينطبق على قانون من القوانين

---

(١) مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٣١.

الأصولية»[١].

وتقرير اعتراضه: أنّنا نسأل عن مقصوده من الاشتراك؟ فإن كان المراد منه الاشتراك في كلّ المسائل الفقهيّة، فلا توجد عندنا مسألة تشترك في كلّ المسائل، وإذا كان المقصود جملة من أبواب الفقه، فبعض الظهورات اللغويّة موجودة في أكثر من بابٍ فقهيّ.

والجواب: إنّ هذه الظهورات، إمّا أن تكون بشرط شيء من حيث المادّة، أو لا تكون بشرط من حيث المادّة، فإن كان هذا الظهور اللغوي بشرط شيء من حيث المادّة، فإنّ السيّد الشهيد اشترط «لا بشرط» من حيث المادّة، وإن لم تكن «بشرط شيء» من حيث المادّة، فحينئذٍ نلتزم بأنّها أصوليّة.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ السيّد الشهيد لم يذكر في كلامه: أنّ المسألة الأصوليّة هي التي تكون مشتركة في جميع الأبواب الفقهيّة، هذا المعنى غير مراد له، والشقّ الآخر أو الثاني الذي ذكره السيّد السيستاني بقوله: «وإن أريد به الدخول في كثير من الأبواب الفقهيّة، اندرج في ذلك بعض الظهورات اللغويّة المتكرّرة في عدّة أبواب فقهيّة كظهور كلمة يحرم أو لا بأس وأمثال ذلك، مع أنّها ليست مسألة من صميم المسائل الأصوليّة»[٢].

فالجواب عن هذا الشقّ هو أنّ هذه مسألة أصوليّة؛ لأنّ الحرمة هي لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة، وإن كانت بشرط شيء من حيث نوع الحكم، فيكون من قبيل النهي أو الأمر. فالنهي مثلاً لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة، ولكنّها بشرط شيء من حيث نوع الحكم؛ لأنّها دالّة على النهي وهي لا تستعمل في غير الحرمة، ولذا لا تأتي في الوجوب، بل تختصّ بالحرمة، فإذن هي خاصّة من حيث نوع

---

(١) الرافد في علم الأصول، مصدر سابق: ص١٢٧.

(٢) المصدر نفسه.

الحكم، ولذا يقابلها الأمر، ويقابلها الاستحباب، والكراهة ونحو ذلك.

واشترط السيّد الشهيد في علم الأصول بأنّه «العلم بالعناصر المشتركة»، فقد أخذ قيد العلم بالعناصر، والغرض من ذلك هو: أنّنا في علم الأصول نريد تنقيح الدليل والحجّة التي نستعملها في المادّة الفقهيّة، فنحن نريد من هذا العنصر المشترك تحصيل الحجّة على المسألة الفقهيّة. وبتعبيرٍ آخر: نريد أن نبحث في علم الأصول عن الحجج التي يمكن الاستناد إليها في عمليّة تعيين الموقف العملي للمكلّف، ولذا قال قُدِّسَ سِرُّهُ: «العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصّة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلّي».

نكتتان في كلام السيّد الشهيد حول ضابط المسألة الأصوليّة

نظراً لكون محطّ كلامنا هو بيان ضابط المسألة الأصوليّة لدى السيّد الشهيد، لابدّ من الوقوف عند التعاريف المختلفة والمتعدّدة التي ذكرها لعلم الأصول.

فقد عرّف السيّد الشهيد علم الأصول في الحلقة الأولى بـ: «العلم بالعناصر المشتركة في عمليّة استنباط الحكم الشرعي»[1].

وعرّفه في الحلقة الثالثة بأنّه: «العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعلٍ شرعي»[2].

وعرّفه في تقريرات بحثه بأنّه: «العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصّة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلّي»[3].

فهنا نكتتان:

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، مصدر سابق: ص٣٨.

(٢) شرح الحلقة الثالثة، تقرير دروس آية الله السيّد كمال الحيدري، بقلم: حيدر اليعقوبي، دار فراقد، ط٢، قم، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م: ج١، ص١٢٨.

(٣) مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٣١.

النكتة الأولى: الفرق بين الجعل والحكم

عبّر قُدِّسَ سِرُّهُ في الحلقة الأولى: بـ«استنباط الحكم الشرعي»، وفي الحلقة الثالثة: «لاستنباط جعلٍ شرعيّ»، ولم يقيّد أيّاً منهما بـ«الكلّي» ولكنّه ذكر هذا القيد في تقريرات بحثه، حيث قال: «كدليلٍ على الجعل الشرعي الكلّي»، فما هي النكتة في ذلك؟

توضيح ذلك يستدعي بيان الفرق بين الجعل والحكم، فإنّ للشارع أحكاماً لا يتوقّف ثبوتها في الشريعة إلّا على تشريعها وجعلها من قبل المشرّع، فمثلاً: وجوب الحجّ في الإسلام لا يتوقّف إلّا على تشريعه، سواء كانت شرائط الاستطاعة محقّقة آنذاك أم لا؟ وهذا ما يسمّى بجعل الحكم وثبوته، لكن هناك نحوٌ آخر من ثبوت الحكم يتوقّف بالإضافة إلى تشريع الحكم وجعله، على توفّر خصائص الاستطاعة في المكلّف، وهذا ما يصطلح عليه بفعليّة الحكم أو المجعول. فجعل الحكم معناه تشريعه، وفعليّة الحكم معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلّف أو ذاك.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إنّ الثبوت الأوّل للحكم قد يعبَّر عنه بـ«الجعل» وقد يعبَّر عنه بـ«الحكم الكلّي». وقيد الكلّية هنا احترازيّ تمييزاً له عن الحكم في الثبوت الثاني، الذي يثبت لهذا المكلّف أو ذاك فعلاً، وهو حكم جزئيّ. وعلى هذا فالحكم تارةً يكون كلّياً وهذا ما يساوق الجعل، وأخرى يكون جزئيّاً، وهو ما يساوق فعليّة المجعول، وهذا بخلافه في الجعل، فإنّه لا يكون إلّا كلّياً، وهو الثبوت الأوّل للحكم. من هنا يتّضح أنّ «الكلّية» إذا أضيفت إلى الجعل فلا تكون إلّا قيداً توضيحيّاً... بخلافه في الحكم فإنّه احترازيّ.

ولمّا كانت وظيفة الفقيه استنباط الحكم الكلّي لا الجزئي، فلابدّ من إضافة قيد «الكلّية» إذا عرّفنا علم الأصول، فيقال: «الحكم الشرعي الكلّي». وأمّا إذا قلنا: «العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعلٍ شرعيّ» فلا حاجة إلى هذه

الإضافة، لذا نجد أنّه لم يضف هذا القيد في التعريف الذي ذكره في الحلقات، وإذا أُضيف هذا القيد ـ كما جاء في تقريرات بحثه ـ فهو توضيحيّ.

النكتة الثانية: هل هناك حاجة لأخذ قيد «الاستنباط» في التعريف؟

إنّ قيد «الاستنباط» قد أُخذ في التعريف الذي ذكره في الحلقة الأولى والثانية والثالثة، ولم يؤخذ هذا القيد في تقريرات بحثه، فما هي النكتة في ذلك؟

الجواب: إنّه قد ذكرنا في أبحاثنا الأصوليّة أنّ الفارق بين القاعدة الفقهيّة و المسألة الأصوليّة أنّ نسبة القاعدة إلى مصاديقها هي نسبة الكلّي إلى فرده ومن باب التطبيق، بخلاف القاعدة الأصوليّة فهي من باب الاستنباط والتوسيط. ومن هنا حمل جملة من المحقّقين «الاستنباط» الوارد في التعريف على الاستنباط التوسيطي خاصّة، لإخراج القواعد الفقهيّة من التعريف.

هذا الكلام وإن لم يعترض عليه الأستاذ الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ في متن الحلقة الثالثة، إلّا أنّه أشكل عليه في تقريرات بحثه، بأنّ القواعد الفقهيّة لا تختصّ بالقواعد التطبيقيّة، بل منها ما يستنبط منها الحكم الشرعي أيضاً كالقواعد الاستدلاليّة كقاعدة: «ظهور الأمر بالغَسل في الإرشاد إلى النجاسة»، وقاعدة: «الطهارة»، الجارية في الشبهات الحكميّة، فإنّ نسبتها إلى مصاديقها ليست بنحو التطبيق وإنّما التوسيط والاستنباط؛ لذا لم يؤخذ قيد «الاستنباط» في التعريف، لأنّ المطلوب «من القاعدة الأصوليّة أن تقع في طريق تشخيص الوظيفة العمليّة تجاه جعلٍ إلهيّ، سواء كان ذلك بنحو التوسيط أو التطبيق، وأمّا القواعد الفقهيّة فقد عرفت أنّها لا تكون عناصر مشتركة في الاستدلال الفقهي»[1].

ممّا تقدّم يتبيّن أنّ السيّد الشهيد يعتقد بأنّ ضابط المسألة الأصوليّة يتقوّم بركنين:

---

(١) مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٣٤.

الركن الأوّل: أن يكون عنصراً مشركاً.

الركن الثاني: أن يكون دليلاً وحجّة على الاستدلال الفقهي.

ضابط السيّد الشهيد في كلمات السابقين

ما ذكره السيّد الشهيد في ضابط المسألة الأصوليّة يمكن ملاحظته في كلمات العلماء السابقين، وليس بالضرورة في كلمات الأصوليّين.

ففيما يتعلّق بالأصل أو الركن الأوّل، أي: في أن يكون عنصراً مشتركاً في الاستدلال الفقهي، فقد ورد هذا العنصر في كلام صاحب شرح المواقف الجرجاني.

وقبل إيراد ما ذكره الجرجاني نشير إلى أنّ الفلاسفة قسّموا مسائلها إلى الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، وإلى الإلهيّات بالمعنى الأخصّ. والإلهيّات بالمعنى الأخصّ: هي عبارة عن مباحث التوحيد والصفات والأسماء والأفعال الإلهيّة، أي: التوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي....

وهناك مسائل يجري البحث عنها قبل الدخول في مباحث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، مثل البحث في كون الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن، والموجود إمّا علّة أو معلول، والموجود إمّا ثابت أو متغيّر، والموجود إمّا واحد وإمّا كثير، والموجود إمّا مجرّد وإمّا مادّي... وهذه هي مباحث الإلهيّات بالمعنى الأعمّ. ولذا فإنّنا في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ لا نبحث في كون الواجب موجوداً أم لا؟ ولكن بحسب التقسيم الفلسفي نقول الموجود ينقسم إلى واجب وإلى ممكن، والواجب موجود أو غير موجود؟....

من هنا صار البحث في ضابط المسألة في الأمور العامّة أو الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، وفي الإلهيّات بالمعنى الأخصّ. ونفس هذه المشكلة واجهناها في علم الأصول، حيث جرى البحث في المسألة وكونها من علم الأصول أو من علم

الفقه وهكذا... وما هو الضابط في المسألة الأصوليّة؟

ولأجل ذلك تجد أنّ للفلاسفة في تعاريفهم للفلسفة ضابط مسألة الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، ومن هذه الضوابط التي ذكروها ما ورد في كلمات صاحب شرح المواقف الجرجاني حيث قال: «الموقف الثاني في الأمور العامّة، أي: ما لا يختصّ بقسمٍ من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض»[1].

وتوضيح كلامه: أنّهم قسّموا الموجودات إلى ثلاثة، وهي في الأصل اثنان: «الواجب والممكن» أو بتعبير آخرٍ: «غنيّ وفقير» أو «حادث وغير حادث»....

والحادث ينقسم إلى جوهر وعرض، وهنا صارت الموجودات إمّا ثلاثة أو أربعة، وإذا قلنا: بأنّ المعنى الحرفي وجود وراء الواجب، ووراء الوجود الاسمي والوجود العرضي، والوجود الجوهري، فصار عندنا وجود آخر هو المعنى الحرفي.

وعلى أيّ حال إذا قلنا بأنّه عندنا ثلاثة أقسام، فإنّ المسألة التي هي من الأمور العامّة ـ أي الإلهيّات بالمعنى الأعمّ ـ إذا كانت مختصّة بالواجب، فهي إلهيّات بالمعنى الأخصّ، وإذا كانت مختصّة بالممكن، فهي أيضاً ليست إلهيّات بالمعنى الأعمّ... وبتعبيرٍ آخر: لم تكن عنصراً مشتركاً.

ولهذا قال الجرجاني: «أي ما لا يختصّ بقسمٍ من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر العرض».

---

(١) شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن اللأيجي (ت ٧٥٦هـ) للسيّد علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٢هـ)، منشورات الشريف الرضي، إيران، ١٤١٢: ج٢، ص٥٨.

وأيضاً ذكر ذلك صدر المتألّهين الشيرزاي: «فسّروا الأمور العامّة تارة... وتارة... وتارة بما يشمل الموجودات جميعاً أو أكثرها»[١].

ومراده من ذلك أنّها ما تكون عنصراً مشتركاً في جميع أقسام الموجودات. وهذا ما اختاره الشهيد الصدر حيث قال بأنّ ضابط المسألة الأصوليّة أن تكون عنصراً مشتركاً في كلّ المسائل. وبتعبيره: «ما يكون دليلاً مشتركاً سيّالاً في مختلف الأبواب الفقهيّة».

وبهذا نرى أنّ الركن الأوّل موجودٌ في كلمات المتكلّمين والفلاسفة.

وأمّا الركن الثاني فهو موجودٌ في كلمات البروجردي في الحاشية على الكفاية ـ والتي ذكرناها فيما تقدّم ـ حيث قال: «فالحقّ أنّ هذه المسائل ومسائل الأصول العمليّة إنّما يبحث الأصولي عنها من حيث يعيّن فيها الحجّة بالنسبة إلى الأحكام الفقهيّة. فظهر أنّ مسائل الأمارات والأصول على نسقٍ واحد، فإن التزمنا بما هو ظاهر القوم، من كون مباحث الألفاظ وشبهها من المبادئ، كان الأولى تعريفها: بأنّها المسائل التي يبحث فيها عن العوارض الذاتيّة للحجّة في الفقه»[٢].

فقوله: يبحث فيها عن العوارض الذاتيّة للحجّة في الفقه، يعني أنّه يعيّن ما يكون حجّة وما لا يكون حجّة، وهذا هو الركن الثاني الذي أشار إليه السيّد الشهيد في ضابط المسألة الأصوليّة.

وهذا ما اختاره السيّد السيستاني؛ قال في «الرافد في علم الأصول» بعد ذكره للضوابط في موضوع علم الأصول: «المسلك الرابع: ما طرحه السيّد

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الحكيم الإلهيّ صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان: ج١ ص٢٩.

(٢) حاشية على كفاية الأصول، مصدر سابق: ص١٦، (انظر التعليقة).

البروجردي قُدِّسَ سِرُّهُ، وهو أنّ موضوع علم الأصول هو: القانون الذي يُعدّ حجّة في الفقه. وهذا هو مختارنا أيضاً وسنطرحه بما يوافق مبانينا وأفكارنا»[1].

وبذلك يتّضح بأنّ هذه التعابير والألفاظ مثل: أنّه يكون حجّة في الفقه فقط أو عنصر مشترك في عمليّة الاستدلال الفقهي فقط.. كلّها تعابير وإن تعدّدت ولكنّ مضمونها واحد.

مناقشة الشيخ الفيّاض للسيّد الشهيد

ذكر الشيخ الفيّاض تعريفاً فيه بعض الفوارق عن تعريف السيّد الشهيد، وناقشه مناقشة جزئيّة، وذكر تعريفاً فيه بعض الفوارق عمّا ورد في تعريف السيّد الشهيد. قال في المباحث الأصوليّة: «وعلى هذا فالصحيح في تعريف الأصول أن يقال: إنّه العلم بالقواعد العامّة التي يستعملها الفقيه كدليلٍ مباشرٍ على الجعل الشرعي الكلّي»[2].

والفارق بين هذا التعريف وما ذكره السيّد الشهيد هو ما يلي:

أوّلاً: ورد في تعريف السيّد الشهيد: أنّه «العلم بالعناصر المشتركة» وأمّا في تعريف الشيخ الفيّاض فقد استبدل ذلك بقوله: «القواعد العامّة».

ثانياً: في تعريف السيّد الشهيد لا يوجد لفظ «مباشر»، وفي تعريف الشيخ الفيّاض قال: «التي يستعملها الفقيه كدليل مباشر».

ثالثاً: أنّ الشيخ الفيّاض قيّد الجعل بـ«الكلّي» وقد اتّضح في الفقرة المتقدّمة تحت عنوان «نكتتان في تعريف السيّد الشهيد» أنّ الجعل لا يحتاج إلى التقييد «بالكلّي». لأنّه قيدٌ توضيحيّ.

---

(١) الرافد في علم الأصول، مصدر سابق: ص١٢٧.

(٢) المباحث الأصوليّة، الشيخ محمد إسحاق الفيّاض: ج١، ص٦٠، ط١، منشورات مكتب الشيخ الفيّاض.

ويمكن وضع بعض الملاحظات على تعريف الشيخ الفيّاض وهي:

الملاحظة الأولى: أنّه قيد الجعل بـ«الكلّي» وقد ذكرنا بأنّ الجعل لا يحتاج إلى التقييد الكلّي.

الملاحظة الثانية: أنّه ذكر في التعريف بأنّه «القواعد العامّة...» ثمّ بعد ذلك قال: «وهذا التعريف جامعٌ مانع... وأمّا الثاني ـ أي المانعيّة ـ فلأنّ اشتمال التعريف على طابع العموم والاشتراك»، فقد فسّر العموم بالاشتراك، وهذا تغيير في اللفظ لا في المضمون، ولذا جعل العناصر المشتركة القواعد العامّة، وعليه فيكون المراد منهما واحداً، ولذا اضطرّ أن يفسّر العموم بالاشتراك، ولو كان مقصوده منه شيئاً آخر لكان لابدّ من تفسيره بغير ما فسّره.

الملاحظة الثالثة: أنّه ذكر في التعريف «العلم بالقواعد العامّة التي يستعملها الفقيه». وهنا يمكن الاستشكال عليه بأنّ هناك الكثير من مسائل القسم الأوّل والقسم الثاني (التي ذكرناها سابقاً) يستعملها الفقيه، وكذلك بعض المسائل من القسم الثالث والرابع، وبذلك لا يكون التعريف مانعاً.

ولذلك نقول له: بأنّه عندما قيّدها بـ«خاصة» يصبح التعريف «القواعد المشتركة التي يستعملها الفقيه خاصّة كدليل، وبذلك لا يعود هناك أيّ فرق بين ما ذكره الشيخ الفيّاض وما ورد في تعريف السيّد الشهيد. سوى تبديل اللفظين في التعريف وشرحها بما يوافق مباني السيّد الشهيد.

الركن الثالث في ضابط السيّد الشهيد

تقدّم في البحوث السابقة أنّ هناك ركنين أساسيّين لضابط المسألة الأصوليّة لدى الشهيد الصدر، وهنا نريد القول: بأنّه يمكن من خلال مراجعة بعض تقريرات السيّد الشهيد إضافة ركن ثالث لضابط المسألة الأصوليّة، وهذا الشرط لم يرد في جميع تقريرات أبحاث السيّد الشهيد.

فالمشهور عن السيّد الشهيد أنّه يعرّف علم الأصول بأنّه: «العناصر المشتركة في عمليّة الاستدلال الفقهي خاصّة». ولكن هناك شرط أو ركن ثالث في ضابط المسألة الأصوليّة عنده، وهو: «أن يكون داخلاً في القياس الأخير في عمليّة الاستنباط». وإلّا إذا لم يكن كذلك، فإنّه حتّى لو كان عنصراً مشتركاً، وحتّى لو كان مختصّاً، فإنّه أيضاً لا يكون مسألة أصوليّة.

وتكمن أهميّة هذا الشرط في محاولة بعض تلامذة السيّد الشهيد إخراج مباحث علم الرجال على أساس هذا الشرط والركن.

ولتوضيح المسألة نورد مثالاً: هل قولنا «زرارة ثقة» مسألة أصوليّة أم لا؟

الجواب: نعم، هي مسألة أصوليّة لأنّ ضابط المسألة الأصوليّة متوفّر فيها، لأنّ وثاقة زرارة عنصر مشترك وليس مختصّاً، وهي تستعمل في باب الصلاة، والصوم، وفي كلّ الأبواب، ولعلّه ما من باب إلّا ولزرارة رواية فيه.

وعلى هذا لماذا جعل الأصوليّون مسألة «زرارة ثقة» من مسائل علم الرجال، ولم يجعلوها من مسائل علم الأصول؟

وقد أجابوا على ذلك: بأنّ إخراجها من مسائل علم الأصول يكون من خلال إضافة هذا الشرط وهو: أن تكون المسألة الأصوليّة داخلة في القياس الأخير، «وزرارة ثقة» داخلة في القياس ما قبل الأخير؛ لأنّه بعد أن ثبت لنا أنّ هذا الخبر ثقة، نحتاج إلى كبرى، وهي: «وكلّ خبر ثقة حجّة».

وعلى هذا جاء في بعض تقريراته: «أن تكون القاعدة الداخلة في القياس الاستدلالي للفقيه داخلةً في القياس الأخير للاستنباط»[1]. وحيث إنّ هذه المسألة ليست داخلة في القياس الأخير فتخرج من مسائل علم الأصول.

وهذا أيضاً ما ورد بشكل أوضح في تقريرات أخرى حيث قال: «وعلى

---

(١) مباحث الأصول، تقرير بحث السيد الشهيد، السيد الحائري: ج١، ص٣٧.

أساس ما تقدّم، صحّ أن يقال: بأنّ الضابط في القواعد الأصوليّة هو اجتماع أمرين:

الأمر الأوّل: كون المقدّمة واقعة في القياس الأخير بمعنى أنّها صالحة للوقوع، لا أنّها واقعة بالفعل.

الأمر الثاني: إنّ هذه المقدّمة التي تقع في القياس الأخير، يجب أن تكون مقدّمة مشتركة يعني أنّها مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة»[1].

ولكن قبل البحث في كون هذا الشرط صحيحاً أم لا، لابدّ من بيان المراد من القياس الأخير في عمليّة الاستدلال.

ما هو القياس الأخير في عمليّة الاستدلال

وهو الذي يُعبّر عنه في بعض الأحيان بالقياس الأخير، وأيضاً في بعض الأحيان بالقياس المباشر. ولذا قال السيّد الشهيد في تقريراته: «فمبحث الملازمات والامتناعات يدخل في القياس المباشر لاستنباط الحكم»[2]. ومراده من القياس المباشر هو القياس الأخير.

وكذلك نفس المعنى ورد في تقريرات أخرى له حيث قال: «وكذلك من الواضح المناسبة للشرط الثاني، وهو: أن تكون المقدّمة مقدّمة في القياس الأخير، يعني أن تكون من المبادئ التصديقيّة المباشرة»[3].

وعلى هذا فإنّ ما ورد في كلمات الشيخ الفيّاض في المباحث الأصوليّة، ينطبق تماماً على هذا الشرط أو الركن الثالث الذي ورد في كلمات السيّد

---

(١) تقريرات الشيخ حسن عبد الساتر، مصدر سابق: ج١، ص٥٣.

(٢) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٣٧.

(٣) تقريرات الشيخ عبد الساتر، مصدر سابق: ج١، ص٥٥.

الشهيد حيث قال: «إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ أصوليّة المسألة مرهونة بالركيزتين المميّزتين:

الأولى: العمومية والاشتراك في نفسها (وهذا الذي أشرنا إليه وأضفنا إليه قيد خاصّة).

الثانية: الاستدلال للتفكير الفقهي مباشرة[1].

ومراده من قوله «مباشرة» أن يكون في القياس الأخير، فما هو المراد من القياس الأخير؟ وهل هذا الشرط نافعٌ وصحيح أم لا؟

الجواب: يوجد احتمالات في بيان معنى القياس الأخير أو المباشر.

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد منه القياس الأخير في العنصر المشترك وليس القياس الأخير في استنباط الحكم الشرعي، وبيان ذلك أنّنا عندما نقول: «هذا خبر ثقة يدلّ على أنّ الارتماس مبطل». هذا لا يكفي لاستنباط الحكم الشرعي، ولابدّ من أن تنضمّ إليه كبرى، وهي: «وكلّ خبر ثقة حجّة»، وهذا هو القياس الأخير في العنصر المشترك الأخير في استنباط الحكم الشرعي، لأنّنا بذلك نصل إلى نتيجة، وهو الموقف أو الوظيفة الشرعيّة، واستكشف منه الحكم الكلّي أو الجعل الشرعي.

الاحتمال الثاني: وهو أنّه في مقابل ما ذكرناه في الاحتمال الأوّل، نقول: ليس المراد من القياس الأخير هو العنصر المشترك، بل هو ما يقع قياساً أخيراً في المسألة الأصوليّة، سواء كانت صغرى أو كانت كبرى، أو فقل: القياس الأخير في العنصر المشترك، أو القياس الأخير في عمليّة كشف الحكم الشرعي، وبيان ذلك: أنّنا عندما نأتي إلى المسألة الأصوليّة نجد أنّ بعض هذه المسائل الأصوليّة بنفسها كافية لاستنباط الحكم الشرعي، وبعضها الآخر

---

(١) المباحث الأصوليّة، مصدر سابق: ج١، ص٦١.

لابدّ أن ينضمّ إليها مسائل أصوليّة أخرى، وعليه فإنّ المسائل الأصوليّة على قسمين:

القسم الأوّل: المسائل الأصوليّة التي تكون بنفسها كافية ـ إذا انضمّت إليها المسألة الفقهيّة ـ أن يُستنبط منها الحكم الشرعي كما في المثال المتقدّم في قولنا: «إن هذا خبر ثقة، وكلّ خبر ثقة حجّة، فإذن هذا الخبر حجّة».

القسم الثاني: المسائل الأصوليّة التي لا تكون بنفسها كافية لاستنباط الحكم الشرعي، ولا تكون كافية لكي تقع كبرى في عمليّة الاستدلال، بل لابدّ أن تنضمّ إليها كبرى في عمليّة الاستدلال، مثال ذلك: لو قلت: «هذا الخبر يشتمل على صيغة الأمر (أو صيغة النهي) وكلّ ما دلّ على صيغة أمر أو نهي فهو دالّ أو ظاهر في الوجوب أو الحرمة».

فإلى هنا لا نستطيع استنباط حكم شرعيّ، وكلّ ما حصل لدينا هو أنّ هذا الخبر ظاهر في الوجوب أو الحرمة.

فهذا القياس ما دام محتاجاً، فهو القياس ما قبل الأخير، وهو يحتاج إلى مسألة أخرى وهي: «وكلّ ظاهر حجّة»، وعليه فنحن بحاجة إلى بيان حقيقة المراد من المسألة الأصوليّة، وهل المراد منها ما تقع في القياس الأخير لاستنباط الحكم الشرعي، أم المراد القياس الأخير لأخذ نتيجة المسألة الأصوليّة؟ فأيّ واحد من هذين الاحتمالين هو المراد؟

فإن قلت: مرادنا من الأخير: هو ما يعني استنباط الحكم الشرعي، فإنّ قولك «هذا الخبر يشتمل على صيغة الأمر، وكلّ صيغة أمر ظاهرة في الوجوب» فهذا ليس قياساً أخيراً؛ لأنّه يحتاج إلى: «وكلّ ظاهر حجّة».

وبناءً عليه لابدّ أن يلتزم السيّد الشهيد بأنّ «صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب» خارجة عن المسائل الأصوليّة لأنّها ليست في القياس الأخير، بل هي في القياس ما قبل الأخير. والحال أنّ السيّد الشهيد ملتزم بأنّ «صيغة

الأمر ظاهرة في الوجوب» داخلة في المسائل الأصوليّة! فإذن إذا كان المراد من القياس الأخير، هو القياس الأخير الذي ينتج الجعل الشرعي، فإنّ «صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب»، وكلّ الظهورات التي تنقّح الصغرى هي خارجة من علم الأصول. اللهم إلّا أن نرجع إلى الاحتمال الثاني، وهو أن يقال: إنّ المراد من القياس الأخير في المسألة الأصوليّة ليس ما ينتج الجعل الشرعي، بل هي التي تكون داخلة في القياس الأخير المرتبطة بالمسألة الأصوليّة، وعند ذلك نقول بأنّه لا فرق في أن تكون داخلة في القياس الأخير بأن تكون صغرى في القياس أو أن تكون كبرى في القياس في المسألة الأصوليّة.

وبهذا تخرج الظهورات عن علم الأصول، لأنّك في المسألة الأصوليّة تقول: «صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب (وهذه صغرى)، وكلّ ظاهر حجّة (وهذه كبرى)»، وكلٌّ من هاتين مسألة أصوليّة.

فإذا كان الأمر كذلك، فهل يشترط في المسألة الأصوليّة أن تكون كبرى في القياس، أم يمكن أن تكون صغرى ويمكن أن تكون كبرى؟

ظاهر كلمات السيّد الشهيد هو الاحتمال الثاني، أي: أنّها يمكن أن تكون صغرى، ويمكن أن تكون كبرى؛ لأنّه صرّح في بعض تقريرات بحثه، بأنّه لا فرق في أن تكون المسألة الأصوليّة صغرى في عمليّة الاستدلال، أو أن تكون كبرى.

وطبعاً مع الإشارة إلى أنّ المراد من القياس الأخير بناءً على كلامه هو القياس الأخير في المسألة الأصوليّة، وليس في استنتاج الحكم الشرعي.

وهذا ما أشار إليه بوضوح في تقريرات بحثه حيث قال: «فمبحث الملازمات والامتناعات يدخل في القياس المباشر لاستنباط الحكم، وكذلك مباحث الحجج والأصول، أو مباحث صغريات الظهور، غاية الأمر أنّ بعض هذه المباحث يدخل في كبرى القياس المباشر للاستنباط، من قبيل

حجّية خبر الثقة، وبعضها يدخل في صغرى القياس المباشر للاستنباط، من قبيل مباحث صغريات الظهور»[١].

وبهذا يكون مقصود السيّد الشهيد من القياس الأخير هو القياس الأخير للمسألة الأصوليّة، وليس القياس الأخير في استنباط الحكم الشرعي.

وحاصل ما تقدّم في الاحتمالين أنّهما:

الاحتمال الأوّل: أنّ المراد من القياس الأخير هو الجعل الشرعي، وبهذا تخرج الكثير من مباحث الظهورات من علم الأصول.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد منه ما يقع في القياس الأخير للمسألة الأصوليّة سواء كانت صغرى أم كانت كبرى.

فإذا كان هذا هو مراد السيّد الشهيد، فيرِد عليه ما تقدّم، أوْ لا أقلّ يُسأل عن الفارق بين كلامه وبين كلام الميرزا النائيني، الذي ذكرناه سابقاً بقوله: «سواء كان كبرى أو صغرى».

وإتماماً للفائدة نقول: إنّ هذا الكلام ورد في أكثر من موضع لدى السيّد الشهيد، ومنها ما ذكره في تقريراته حيث قال: «فإنّ مباحث الأصول والحجج كلّها تقع كبريات في القياس الأخير، وهي أيضاً مقدّمات مشتركة، وليست مادّية، وأبحاث الظواهر بتمامها أيضاً تقع صغريات في القياس الأخير، وهي أيضاً مقدّمات مشتركة...»[٢].

فمقصوده من الصغرى والكبرى في المسألة الأصوليّة، ومن القياس، ليس ما يستنبط منه الحكم الشرعي، أو فقل ليس القياس الأخير في استنتاج الحكم، بل القياس الأخير في المسألة الأصوليّة، وإلّا لو كان القياس في

---

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٣٧.

(٢) بحوث في علم الأصول، تقريرات الشيخ عبد الساتر، مصدر سابق: ج١، ص٥٣.

استنتاج الحكم، فلا يكون قياساً أخيراً، بل يكون القياس ما قبل الأخير.

وأمّا الميرزا النائيني فقد قال في (فوائد الأصول): «وبذلك ينبغي تعريف علم الأصول، بأن يقال: إنّ علم الأصول عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمّت إليها صغرياتها يستنتج منها حكمٌ فرعيّ كلّي...»[1].

فهو ـ أي النائيني ـ لا يتكلّم عن القياس الأخير في المسألة الأصوليّة، بل عن المسألة الأصوليّة وأنّها ما يقع كبرى في القياس الأخير لاستنتاج الحكم الفرعي الكلّي.

ولكن لو قلنا للنائيني بأنّ هذه التي تقع كبرى في القياس الأخير لاستنتاج الحكم الشرعي، هل هي كبرى أم هي صغرى في الأصول؟

الجواب: بأنّه إن قال لابدّ أن تقع أيضاً كبرى، فهذا يعني خروج كلّ المباحث التي تحقّق الصغرى. وإن قال: بأنّه سواء كانت في الأصول كبرى أو كانت صغرى، فحينئذٍ يتوجّه إليه الكلام الموجّه إلى كلام السيّد الشهيد.

ولكن النائيني أيضاً عقّب على كلامه المتقدّم بالقول: «ويأتي أنّ المسألة الأصوليّة ـ التي عبّر عنها بأنّها الكبرى التي لو انضمّت إليها صغراها لأنتجت حكماً شرعيّاً ـ قد تقع أيضاً صغرى لقياس الاستنباط وتكون كبراه مسألة أخرى من مسائل علم الأصول، إلّا أنّه مع وقوعها صغرى لقياس الاستنباط تقع في موردٍ آخر كبرى للقياس»[2].

فتلخّص ممّا تقدّم بأنّه: إذا كان المراد من القياس الأخير هو القياس الأخير في عمليّة استكشاف الحكم الشرعي، فسوف تخرج بذلك الكثير من المسائل الأصوليّة. وحينئذٍ لا يبقى هناك فارق بين كلام السيّد الشهيد، وبين

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج١، ص١٩.

(٢) المصدر نفسه: ص١٩.

الضابط الذي ذكره النائيني، وقلنا بأنّ عبارة السيّد الشهيد في تقريرات الحائري وعبد الساتر تشير إلى هذا المعنى.

وأمّا الشروط في المسألة الأصوليّة عند السيّد الشهيد بحسب ما تحصّل لنا إلى الآن فهي:

الشرط الأوّل: أن تكون عنصراً مشتركاً (أي تكون المسألة لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة).

الشرط الثاني: أن تكون مختصّة بالاستدلال الفقهي.

الشرط الثالث: أن تكون داخلة في القياس الأخير للاستدلال.

وبناءً على هذه الشروط عند السيّد الشهيد، يخرج من علم الأصول مسائل علم اللغة، ومسائل علم الحديث، والقواعد الفقهيّة.

فأمّا علم اللغة، فلأنّ كلمة الصعيد أو التراب أو أيّ كلمة لغويّة أخرى، هي بشرط شيء من حيث المادّة، وهو اشترط بأن تكون لا بشرط من حيث المادّة[1].

---

(١) المسائل اللغويّة على قسمين:

١. مسائل لغويّة بشرط شيء من حيث المادّة الفقهيّة.

٢. مسائل لغويّة لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة.

أمّا القسم الأول فقد تقدّم الكلام فيه.

وأمّا القسم الثاني فهو وإن كان من مسائل اللغة إلّا أنّه داخل في المسألة الأصوليّة، كما في بحث (الأوامر) حيث نقول بأنّ الأمر له مادّة وهي (أمر) وله صيغة، ولنفترض بأنّه من الناحية اللغويّة يقولون بأنّ مادّة الأمر ظاهرة في الوجوب، فهذا البحث اللغوي هو أيضاً بحثٌ أصوليّ، لأنّ دلالة مادّة الأمر مرّةً تكون بدلالة عقليّة، ومرةً تكون بدلالة عقلائيّة، فهذه مسألة بطبيعتها لغويّة، ولكنّها عنصر مشترك، لأنّ هذا الوجوب يمكن الاستفادة منه في كتاب الصوم، والصلاة والحجّ.

وأمّا علم الحديث، فلأنّ الروايات إمّا أنّها تتكلّم عن الصوم، أو عن الحجّ، أو عن الضمان، أو عن البيع، أو الإرث...، وهذه بشرط شيء من حيث المادّة، والكلام فيها كما تقدّم.

وأمّا القواعد الفقهيّة فالكلام فيها يحتاج إلى تفصيل.

فهناك مجموعة من القواعد الفقهيّة تخرج بوضوح من علم الأصول، وهي التي تتكلّم عن الموضوع، مثل قاعدة الفراغ، وقاعدة الصحّة، وهذه تتكلّم عن الموضوع الخارجي، وليس عن الحكم الشرعي. فهي خارجة لأنّنا في المسألة الأصوليّة نريد استخراج حكم شرعيّ منها، وهي ليست كذلك باعتبار أنّها تتكلّم عن الشبهات الموضوعيّة.

وفي مقابل ذلك هناك قواعد فقهيّة تتكلّم عن الشبهة الحكميّة، وليس عن الشبهة الموضوعيّة، وذلك مثل «ما يضمن بصحيحه هل يضمن بفاسده؟ وهذه تشير إلى حكمٍ شرعيّ وأنّه في العقد الفاسد هل يوجد ضمان أم لا؟ وما هو رأي الشارع في ذلك؟

لذا لابدّ من التمييز بين المسائل اللغويّة، لأنّها إن كانت بشرط شيء من حيث المادّة فهي خارجة عن علم الأصول، وإن كانت لا بشرط من حيث المادّة فهي داخلة في علم الأصول، وتكون مختصّة بالاستدلال الفقهي.

أمّا إذا كانت المسألة اللغويّة لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة، ومختصّة بالاستدلال الفقهي، ولكنّها غير مستعملة في القياس الأخير، فلا تكون أصوليّة.

ولذا لابدّ في المسألة الأصوليّة أن تتوفّر فيها الشروط الثلاثة لكي تكون مسألة أصوليّة وهذه الشروط هي:

١. لا بشرط من حيث المادّة.

٢. مختصّة بالاستدلال الفقهي.

٣. مستعملة في القياس الأخير في عملية الاستدلال.

وفي الجواب عن ذلك قالوا: إنّ هذه خارجة عن علم الأصول لسببين:

الأوّل: إنّ هذه القاعدة مختصّة بالضمان لا في أصول الفقه، ولذلك قلنا بأنّ هناك جملة من الأمور ينبغي أن تُبحث في أصول باب الطهارة، أو أصول باب الضمان، أو أصول باب البيع أو....

الثاني: نحن قلنا: بأنّ المسألة الأصوليّة هي ما يستنتج منها حكم شرعيّ، وهذه القاعدة ليست كذلك، وإنّما هي حكم شرعيّ.

وقلنا أيضاً: بأنّها التي يستعملها الفقيه للاستدلال على الجعل، وهذه جعل وليست ممّا يستدلّ بها على الجعل.

وأيضاً قاعدة الطهارة، حيث ذهب البعض إلى أنّها تجري في الشبهات الحكميّة، وعلى فرض القبول بذلك ـ وهذا هو المحقّق لدينا ـ فإنّ هذه القاعدة يُستنبط منها الكثير من الأشياء، وهي ليست بجعل، بل يستنتج منها جعل، ولكنّها مع ذلك تخرج من علم الأصول؛ لأنّها مرتبطة بباب الطهارة، وهي بذلك تكون مادّة فقهيّة، ونحن ذكرنا بأنّها ينبغي أن تكون لا بشرط من حيث المادّة، وهذه بشرط شيء من حيث المادّة.

ويبقى لدينا مجموعة من القواعد الفقهيّة التي قد نجد فيها مشكلة علميّة لجهة كيفيّة إخراجها من علم الأصول، وذلك مثل قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، فقد يقول قائل بأنّها ليست مسألة أصوليّة لأنّها مرتبطة بالضرر.

فنقول: نعم، صحيح بأنّها هي بشرط شيء من ناحية الضرر. ولكنّها لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة، لأنّها تدخل في باب الصلاة، وباب الوضوء، والغسل، والصوم، والحجّ، وفي المعاملات كما في العقد الغبني.

فهل الحكم بلزوم العقد الغبني حكمٌ ضرريّ؟

والجواب: إنّ الشارع حَكَم بأنّك إذا غبنت في عقد فيَجب عليك الوفاء بمقتضى قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾. فهو إذاً قد جعل عليك اللزوم في

العقد الغبني؛ لأنّ فيه ضرراً. ولذلك نستطيع أن نركّب قياساً وفق التالي:

الحكم بلزوم العقد الغبني حكمٌ ضرري (صغرى) والضرر بمقتضى قاعدة «لا ضرر» مرفوع (كبرى). فالنتيجة: (اللزوم مرفوع).

ونفس المسألة يمكن تطبيقها في سائر الأبواب.

والسؤال هو: ما الفارق بين هذه القاعدة وقولنا «مادّة الأمر ظاهرة في الوجوب» فهذه أيضاً لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة. كما أنّ قاعدة «لا ضرر» هي لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة، وإن كانت لا بشرط شيء من حيث مادّة الضرر، فهي إذن لا بشرط من حيث الأبواب الفقهيّة لكونها تجري في باب الوضوء والصوم والحجّ والمعاملات.

ومن ضيق الخناق اختار السيّد الشهيد القول: بأنّ قاعدة «لا ضرر» ليست قاعدة فقهيّة؛ لأنّ إخراجها من ضابط المسألة الأصوليّة وفقاً لمبناه أمر مشكل جدّاً.

لذا يقول قُدِّسَ سِرُّهُ بعد أن يستشكل على نفسه: «هذا مضافاً: إلى أنّ من القواعد الفقهيّة ما يكون الحكم المستنبط منها كلّياً يعمّ جميع المكلّفين، كما سيأتي في القواعد الفقهيّة الاستدلالية»[1].

وعليه، فإنّ قولنا «صيغة الأمر ظاهرةٌ في الوجوب» مسألة أصوليّة، لأنّ الميرزا النائيني لم يشترط أن تكون كبرى في المسألة الأصوليّة، بل اشترط أن تكون في استنتاج الحكم الشرعي، سواءً كانت في الأصول هي كبرى أم صغرى، وهذا هو الإشكال الذي أوردناه على السيّد الشهيد في مقدّمة هذا البحث، وقلنا بأنّ إشكاله غير وارد على الميرزا.

نعم، الميرزا النائيني لم يلتزم بهذا الضابط في مباحث الاستصحاب، بل قال

---

(١) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق: ج١، ص٢٣ـ ٢٤.

بأنّ البحث في كون صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب أم لا؟خارجة عن علم الأصول، مع أنّ المبنى الذي ذكره في الفوائد يفيد بكونها داخلة في علم الأصول.

وأمّا تقييدهم للقواعد بالاستدلاليّة باعتبار أنّ القواعد الفقهيّة على قسمين:

١. القواعد الفقهيّة الاستدلاليّة.

٢. القواعد الفقهيّة التطبيقيّة.

وهذا ما يعبّر عنه السيّد الخوئي بالقواعد التوسيطيّة أو التطبيقيّة»[١].

---

(١) هذا المعنى أشار إليه السيد الخوئي قدس سره في مباني الاستنباط بقوله:

«أمّا الفارق بين المسألة الأصوليّة والقاعدة الفقهيّة، فإنّ المبحوث عنه في المسألة الأصوليّة لا يكون بنفسه من الأحكام الفرعيّة، إنّما يكون من مبادئها التصديقيّة، كمسألة حجّية ظواهر الكتاب، ومسألة ظهور الأمر في الوجوب وغيرهما، فإنّ شيئاً من ذلك لا يكون بحثاً عن وجوب الصلاة مثلاً، بل الصلاة حيث ورد الأمر بها في الكتاب، يحكم بوجوبها استناداً إلى حجّية ظواهر الكتاب وظهور الأمر في الوجوب. وهذا بخلاف المبحوث عنه في القاعدة الفقهيّة، فإنّه بنفسه حكمٌ فرعيّ، كقاعدة التجاوز فإنّها بنفسها حكمٌ فرعيّ يبحث عنه في الفقه.

بعبارة أخرى: إنّ النتيجة في المسألة الأصوليّة، إنّما تكون حكماً كليّاً مستنبطاً من ضمّ صغرى المسألة إلى كبراها، كوجوب الصلاة مثلاً، فإنّه حكمٌ مستنبط من ضمّ ظهور آية ﴿وَأَقِيمِ الصَّلاةَ﴾ إلى كبرى حجّية ظواهر الكتاب، المبرهن عليها في المسألة الأصوليّة. وهذا بخلاف النتيجة الحاصلة في القواعد الفقهيّة، فإنّها تكون حكماً جزئيّاً مستفاداً من تطبيق كبرى القاعدة على صغراها، كلزوم المضيّ عند الشكّ في الركوع بعد تجاوز محلّه. فإنّه حكم جزئيّ مستفاد من تطبيق كبرى قاعدة التجاوز على صغراها» مباني الاستنباط: من تقريرات بحث السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم السيّد أبو القاسم الكواكبي، منشورات العزيزي، قم: ج١، ص٨.

فمراده من الاستدلاليّة هو التوسيطيّة، بمعنى أنّها جعلٌ كلّي، أو حكمٌ كلّي، ويستنبط منها حكمٌ كلّي، وأمّا القسم الآخر من القواعد فهي وإن كانت حكماً كلّياً، ولكنّها لا يستنبط منها حكمٌ كلّي، بل تطبّق على أفرادها وجزئيّاتها، مثل «ما لا يضمن...» فهو كلّي ينطبق على أفراده.

أمّا مثل قاعدة «لا ضرر» أو «الطهارة» فهل هي كلّيات يستدلّ بها على أحكام كلّية؟ هذا بحثٌ تفصيله في القواعد الفقهيّة.

القواعد الفقهيّة وضابطة خروجها عن علم الأصول

من المشاكل المنهجيّة لدينا: الاهتمام الكبير بعلم الفقه، دون الاهتمام بالقواعد الفقهيّة، مع أنّ البحث في علم الفقه ينبغي أن يسبقه البحث في القواعد الفقهيّة، وذلك من أجل التمييز بين ضابط المسألة الأصوليّة وضابط المسألة الفقهيّة. وهناك الكثير من الأبحاث في كلمات الفقهاء والأصوليّين في تمييز هاتين المسألتين بعضها عن بعض.

وقد تقدّم معنا البحث حول وجود مشكلة كبيرة في كيفيّة إخراج بعض القواعد الفقهيّة عن المسائل الأصوليّة، مثل «قاعدة لا ضرر».

ولا بأس هنا بذكر ما ورد في كلمات بعض الأعلام حول التمييز بين القاعدة الفقهيّة والمسألة الأصوليّة، ومن هؤلاء:

الأوّل: المحقّق النائيني؛ قال في فوائد الأصول: «إنّ المسائل الأصوليّة عبارة عن الكبريات التي تقع في طريق استنباط الأحكام الكلّية الشرعيّة، وبذلك تمتاز عن مسائل سائر العلوم وعن القواعد الفقهيّة، فبقولنا: (الكبريات) تخرج مسائل سائر العلوم، وبقولنا (الأحكام الكلّية) تخرج القواعد الفقهيّة»[1].

---

(١) فوائد الأصول، مصدر سابق: ج٤، ص٣٠٨٤.

فقد أفاد قُدِّسَ سِرُّهُ بأنّ تقييد المسألة الأصوليّة بكونها تنتج حكماً كلّياً يُخرج القاعدة الفقهيّة، ولازم ذلك أنّ القاعدة الفقهيّة لا تنتج حكماً كلّياً.

فضابط الميرزا النائيني هو: أنّ القياس إذا كان ينتج حكماً كلّياً فالمسألة أصوليّة، وإذا كان ينتج حكماً جزئيّاً فلا تكون مسألة أصوليّة.

وحتّى لا ينتقض كلامه: بأنّ القاعدة الفقهيّة قد تنتج حكما كلّياً، وهذا ما يجعلها مسألة أصوليّة قال النائيني: «وأمّا الثاني: فلأنّ القاعدة الفقهيّة وإن كانت تقع كبرى لقياس الاستنباط إلّا أنّ النتيجة فيها إنّما تكون حكماً جزئيّاً يتعلّق بعمل آحاد المكلّفين بلا واسطة، أي: لا يحتاج في تعلّقه بالعمل إلى مؤنة أخرى، كما هو الشأن في نتيجة المسألة الأصوليّة، فإنّها لا تعلّق لها بعمل الآحاد ابتداء إلّا بعد تطبيق النتيجة على الموارد الخاصّة الجزئيّة، فإنّ الحكم الكلّي بما هو كلّي لا يرتبط بكلّ مكلّف، ولا يتعلّق بعمله إلّا بتوسّط انطباقه عليه خارجاً.

والحاصل: أنّ النتيجة في المسألة الأصوليّة إنّما تكون كلّية ولا يمكن أن تكون جزئيّة، وهذا بخلاف النتيجة في القاعدة الفقهيّة فإنّها تكون جزئيّة، ولو فرض أنّه في موردٍ كانت النتيجة كلّية، ففي موردٍ آخر تكون جزئيّة. فالمائز بين المسألة الأصوليّة والقاعدة الفقهيّة، هو أنّ النتيجة في المسألة الأصوليّة دائماً تكون حكماً كلّياً لا يتعلّق بعمل آحاد المكلّفين إلّا بعد التطبيق الخارجي، وأمّا النتيجة في القاعدة الفقهيّة فقد تكون جزئيّةً لا تحتاج في تعلّقها بعمل الآحاد إلى التطبيق، بل غالباً تكون كذلك.

وبتقريبٍ آخر: نتيجة المسألة الأصوليّة إنّما تنفع المجتهد ولا حظّ للمقلّد فيها، ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، ولا يجوز له أن يفتي في الرسائل العمليّة بحجّية الخبر الواحد القائم على الأحكام الشرعيّة مثلاً، لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيّات ليست بيد المقلّد بل هو من وظيفة المجتهد. وأمّا النتيجة في القاعدة الفقهيّة فهي تنفع المقلّد، ويجوز للمجتهد

الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد، كما يفتي بقاعدة التجاوز والفراغ والضرر والحرج وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وبالعكس، وغير ذلك من القواعد الفقهية»[1].

وتقرير كلامه: أنّ القاعدة قد تنتج حكماً كلّياً، وقد تنتج حكماً جزئيّاً، ولكن مع ذلك لا يمكن أن تصبح مسألة أصوليّة، وذلك لأنّ القاعدة الفقهيّة وإن كانت تقع كبرى لقياس الاستنباط، إلّا أنّ النتيجة فيها من القياس إنّما تكون حكماً جزئيّاً يتعلّق بعمل آحاد المكلّفين، والحكم الجزئي هو المرتبط بهذا المكلّف، وذاك المكلّف، مثل وجوب الحجّ على زيد، الذي ثبتت فيه الاستطاعة وسائر الشروط الأخرى، وأمّا الحكم الكلّي فهو من قبيل وجوب الحجّ على المستطيع، ولذلك قال: «وبتقريبٍ آخر: نتيجة المسألة الأصوليّة إنّما تنفع المجتهد... وأمّا النتيجة في القاعدة الفقهيّة فهي تنفع المقلّد...».

ثمّ بعد ذلك يتعرّض النائيني إلى وجوه الاشتراك بين القاعدة الفقهيّة والمسألة الفقهيّة فيقول: «فالقاعدة الفقهيّة تشترك مع المسألة الفقهيّة في كون النتيجة فيها حكماً جزئيّاً عمليّاً يتعلّق بفعل المكلّف بلا واسطة، غايته أنّه جرى الاصطلاح على اختصاص المسألة الفقهيّة بما إذا كان المحمول فيها حكماً أوّليّاً كان له تعلّق بفعلٍ أو بموضوع خاصّ ـ كمسألة وجوب الصلاة أو حرمة شرب الخمر ـ واختصاص القاعدة الفقهيّة بما إذا لم يكن للمحمول تعلّق بفعل أو موضوع خاصّ، بل كان حاوياً لعدّةٍ من الأفعال والموضوعات المتفرّقة التي يجمعها عنوان الحكم الحاوي لها، من غير فرقٍ بين أن يكون المحمول فيها حكماً واقعيّاً أوّليّاً كقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بمفاسده الشاملة لجميع أنواع المعاوضات المتفرّقة، أو حكماً واقعيّاً ثانويّاً

---

(١) المصدر نفسه: ج٤، ص٣٠٨ ـ ٣٠٩.

كقاعدة لا ضرر ولا حرج، الجارية في جميع أبواب الفقه، أو حكماً ظاهريّاً كقاعدة التجاوز والفراغ»[١].

ومن الذين وفّقوا لمعالجة هذا البحث بالتفصيل، وبيان الفارق والمائز بين القاعدة الفقهيّة والمسألة الأصوليّة، وكذلك المائز بين القاعدة الفقهيّة والمسألة الفقهيّة هو الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في كتابه القواعد الفقهيّة، حيث أشار إلى موقع كلّ قاعدة ومسألة بين العلوم، وإلى ما ذكرناه مراراً في هذه البحوث من ضرورة تمييز المسائل في علم الأصول، وبيان كونها مسألة عقليّة لكي نتّبع فيها المنهج العقلي، أو كلاميّة لكي نتّبع فيها المنهج الكلامي، وهكذا...، فالمنهج العقلي غير المنهج الكلامي، ومع ذلك خلط الكثيرون بينهما، وتعاملوا مع المسائل بمنهجٍ واحد.

لذلك قال الشيخ مكارم الشيرزاي: «ومن هنا تعرف أنّ القواعد الفقهيّة: هي أحكام عامّة فقهيّة تجري في أبواب مختلفة»، وموضوعاتها وإن كانت أخصّ من المسائل الأصوليّة، إلّا أنّها أعمّ من المسائل الفقهيّة، فهي كالبرزخ بين الأصول والفقه، حيث إنّها إمّا تختصّ بعدّة من أبواب الفقه لا جميعها، كقاعدة الطهارة الجارية في أبواب الطهارة والنجاسة فقط، وقاعدة لا تعاد الجارية في أبواب الصلاة فحسب، وقاعدة ما يضمن وما لا يضمن الجارية في أبواب المعاملات بالمعنى الأخصّ، دون غيرها.

وإمّا مختصّة بموضوعات معيّنة خارجيّة وإن عمّت أبواب الفقه، كقاعدتي لا ضرر ولا حرج، فإنّهما وإن كانتا تجريان في جلّ أبواب الفقه أو كلّها، إلّا أنّهما تدوران حول موضوعات خاصّة، وهي الموضوعات الضرريّة والحرجيّة.

وهذا بخلاف المسائل الأصوليّة، فإنّها إمّا لا تشتمل على حكمٍ شرعيّ

---

(١) المصدر السابق: ص٣١٠.

أصلاً، بل تكون واقعةً في طريق استنباطه ككثير من مسائله، وإمّا تتضمّن حكماً عامّاً كالبراءة الشرعيّة الجارية فيما لا نصّ فيه من غير اختصاصٍ بموضوعٍ دون آخر، بل تجري في جميع الموضوعات إذا فقد فيها النصّ...»[1].

ثمّ يشير إلى الغرض والثمرة المترتّبة على هذا المائز والفارق فيقول: «والغرض من جميع ما ذكرناه في تعريف المسألة الأصوليّة والفقهيّة والقاعدة الفقهيّة، تشخيص حال بعض المسائل المتشابهة التي قد يقع البحث عنها، وأنّها من الأصول أو من القواعد الفقهيّة أو من الفقه نفسه. ومن المعلوم أنّ تمحيص حال المسألة واندراجها في أيّ واحدٍ من العلوم له دخلٌ تامّ في طور البحث عنها، وكيفيّة استفادتها عن مبادئها الخاصّة. فإنّ كلّ واحدٍ من هذه العلوم يمتاز بنوعٍ من البحث لا يجري في غيره»[2].

وهذا الكلام نضعه أمام أولئك الذين قالوا: ما الفائدة من البحث عن كون هذه مسألة فقهيّة أو قاعدة أصوليّة أو قاعدة فقهيّة، أو ما هي الثمرة المترتّبة على البحث في المنهج وما شاكل ذلك.

الثاني: السيّد الخوئي، قال في «المحاضرات»: «الأمر الثاني: في تعريف علم الأصول... وعليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين، وتدور المسائل الأصوليّة مدارهما وجوداً وعدماً....

الركيزة الأولى: أن تكون استفادة الأحكام الشرعيّة الإلهيّة في المسألة من باب الاستنباط والتوسيط، لا من باب التطبيق (أي: تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها): كتطبيق الطبيعي على أفراده.

والنكتة في اعتبار ذلك في تعريف علم الأصول: هي الاحتراز عن

---

(١) القواعد الفقهيّة، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ج١، ص١٧.

(٢) المصدر نفسه: ص١٨.

القواعد الفقهيّة، فإنّها قواعد تقع في طريق استفادة الأحكام الشرعيّة، وبذلك خرجت عن التعريف...»[١].

فالقاعدة عند البحث عن مصاديقها يكون هذا من باب التطبيق وليس من باب الاستنباط، مثل قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، حيث تطبّقها مرةً على البيع، وأخرى على الإجارة، فهذه تطبيقات وحصص من قبيل الكلّي وفرده. أمّا الاستنباط للحكم فهو أن يكون لديك صغرى وكبرى فتركّب قياساً وتصل من خلاله إلى النتيجة.

فهناك فرق بين الاستنباط والتطبيق، وقد عبّر عن الاستنباط بالتوسيط، لذلك يقول: «وعلى ضوء هذا البيان، ظهر الفرق بين المسائل الأصوليّة والقواعد الفقهيّة، فإنّ الأحكام المستفادة من القواعد الفقهيّة سواءً كانت مختصّة بالشبهات الموضوعيّة: كقاعدة الفراغ واليد والحلية ونحوها، أم كانت تعمّ الشبهات الحكميّة أيضاً كقاعدتي: (لا ضرر ولا حرج) بناءً على جريانهما في موارد الضرر أو الحرج النوعي، وقاعدتي: (ما لا يضمن وما لا يضمن) وغيرها ـ إنّما هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، لا من باب الاستنباط والتوسيط، مع أنّ نتيجتها في الشبهات الموضوعيّة نتيجة شخصيّة»[٢].

مناقشة السيّد الشهيد للسيّد الخوئي

لم يوافق السيّد الشهيد على الضابط الذي ذكره السيّد الخوئي لتمييز المسألة الأصوليّة عن القاعدة الفقهيّة، وذلك لعدم اختصاص القواعد الفقهيّة بالقواعد التطبيقيّة، بل منها ما يستنبط به الحكم بنحو التوسيط، كما هو الأمر في القواعد التي يقرّرها الفقيه في الفقه ويستند إليها في استنباط الحكم

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ج١، ص١٢.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص١٣.

الشرعي، كقاعدة «ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد إلى النجاسة» التي تشبه قاعدة «ظهور الأمر بشيءٍ في وجوبه».

ومن الواضح أنّ مثل هذه القاعدة لا يمكن إخراجها عن التعريف المشهور، إلّا من خلال إدخال تعديل عليه، والتعديل المقترح هو إضافة قيد «الاشتراك»، «فيكون الميزان في أصوليّة القاعدة: عدم اختصاص مجال الاستفادة والاستنباط منها في باب فقهيّ معيّن»[1].

وعلى كلّ حال نكتفي بهذا المقدار حول بيان الضابط للمسألة الأصوليّة والفقهيّة والقاعدة الفقهيّة، لأنّ البحث ليس في القواعد الفقهيّة وتعيين الضابط فيها، والبحث موكولٌ إلى محلّه. وإنّما بحثنا هو في أنّ القواعد الفقهيّة بأقسامها جميعاً هل تدخل في المباحث الأصوليّة أم لا؟ وكما هو معلوم فإنّ الضابط لدى السيّد الشهيد هو: أنّ القواعد الفقهيّة بأقسامها المتعدّدة كلّها خارجة عن مباحث علم الأصول.

خروج القواعد الفقهيّة عن المباحث الأصوليّة لدى السيّد الشهيد

تقدّم معنا في الأبحاث السابقة البيان الإجمالي لكيفيّة خروج القواعد الفقهيّة عن المباحث الأصوليّة، وفقاً لضابط السيّد الشهيد الصدر قدس سره. ونظراً لكون كلامنا في هذا الضابط، كان لابدّ من توضيح ما ذكره بشكلٍ تفصيليّ. وهذا يقتضي منّا البحث وفقاً لمبانيه.

وبيان ذلك هو: أنّ القواعد الفقهيّة على أقسام متعدّدة وهي:

القسم الأوّل: القواعد الفقهيّة التي لا ارتباط لها بالحكم الكلّي، وإنّما هي مرتبطة بالموضوع، فهي تجري في الشبهات الموضوعيّة لا الحكميّة.

فهذه القواعد خارجة عن علم الأصول، وقد ذكرنا: أنّ السبب في

---

(١) مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص١٦.

خروجها أنّها ليست دليلاً على الجعل، ولا يوجد فيها جعل، مثل قاعدة الصحّة، وقاعدة الفراغ، وقاعدة الحلّية في الشبهات الموضوعيّة، وقاعدة الطهارة. فنحن في قاعدة الحلّية والطهارة مرّة نشكّ في أنّ هذا الشيء هل هو حلال أم حرام؟ فمثل هذا الشكّ هو من باب الشبهة الحكميّة، ولكن مرّةً أخرى ندرك أنّه حلال أو حرام، ولكن هذا الموضوع في الخارج لا ندري ما هو لنطبّق عليه الحكم، فحينئذٍ تكون الشبهة موضوعيّة.

والحاصل: أنّ القواعد الفقهيّة إذا كانت مرتبطة بالشبهات الموضوعيّة فهي خارجة تخصّصاً عن المسائل الأصوليّة؛ لأنّها عبارة عن العناصر المشتركة في عمليّة الاستدلال الفقهي خاصة، التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي، أو على الحكم الشرعي الكلّي، وهذه القواعد لا يوجد فيها جعل.

القسم الثاني: القواعد الفقهيّة التي تجري في الشبهات الحكميّة، مثل معرفة الحكم في مورد معيّن وأنّه هل يوجد ضمان أم لا؟ وليس من باب أنّه يوجد ضمان، ولكنّنا في المورد لا ندري أنّه يوجد ضمان أم لا؟.

بعبارة أخرى: في العقد الصحيح يوجد ضمان، ولكن إذا كان العقد باطلاً هل يوجد ضمان في الشرع أم لا؟

لا يقال: إذا كان العقد باطلاً فلا يوجد ضمان؛ لأنّه يقال: إنّ قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، نريد من خلالها أن نستنتج حكماً شرعيّاً، وأنّه هل يوجد في العقد الفاسد ضمان، كما هو الحال في العقد الصحيح، وكذلك في الإجارة الصحيحة يوجد ضمان، فهل يوجد كذلك ضمان في الإجارة الباطلة؟ وهكذا في باقي المعاملات.

وهذه القواعد خارجة عن مسائل علم الأصول، لأنّه وإن كان فيها جعل، لكن هذا الجعل لا يستنبط منه جعلٌ كلّي، بل هي تطبّق على مصاديقها، فضابط المسألة الأصوليّة التي يستعملها الفقيه هو ما يثبت جعلاً كلّياً، وهذه

القواعد لا تثبت جعلاً كلّياً، بل تثبت مصاديقها التي هي أحكام جزئيّة[1].

القسم الثالث: القواعد الفقهيّة التي لا تختصّ بالشبهات الموضوعيّة، ولا بالشبهات الحكميّة، بل تجري في كليهما، وهي كالقاعدة الأصوليّة بحيث يستنتج منها حكم كلّي وجعل شرعيّ.

فقاعدة الطهارة عند جريانها في الشبهات الموضوعية، لا إشكال في خروجها عن المسائل الأصوليّة، فمثلاً: أنا أعلم أنّ الماء طاهر والخمر نجس، ولكنّي لا أعلم أنّ السائل الموجود عندي هل هو ماء أم خمر؟، فهنا تجري الشبهة الموضوعيّة.

نعم، المشكلة هي عند جريانها في الشبهات الحكميّة، مثل البحث في الكافر هل هو طاهرٌ أم نجس؟ فنحن لا نملك على القول بالنجاسة إلّا الإجماع المدّعى عليه في كلمات العلماء، ولو جئنا إلى أدلّة الطهارة والنجاسة كلّها وناقشناها، فلن نجد دليلاً على النجاسة إلّا الإجماع، ثمّ انتهينا بعد ذلك إلى الأصول العمليّة، وشككنا في الكتابي أو الكافر هل هو طاهرٌ أم نجس؟

---

(١) قال السيّد الشهيد في تقريرات بحثه، بعد أن قسّم القواعد الفقهيّة إلى خمسة أقسام: «والثاني: ما يكون بنفسه حكماً واقعيّاً كلّياً مجعولاً بجعلٍ واحد كقاعدة «ما يضمن» الراجعة إلى الضمان باليد. وهذا يصدق عليه القاعدة بالمعنى الفنّي؛ لوحدته الثبوتيّة جعلاً وكلّيته، غير أنّه لا يمكن أن تقع في طريق إثبات جعل شرعيّ، لأنّها هي بنفسها الجعل الصادر من الشارع، وإنّما تقع في طريق تطبيقات وتخصّصات هذا الجعل، وهذا يخرج إذا أوضحنا أنّ المراد بالحكم الذي مهّدت القاعدة الأصوليّة لإثباته الجعلُ لا ما يعمّ حِصَصه وتطبيقاته، فضمان المشتري للسلعة في البيع الفاسد، وإن كان يستخرج من القاعدة المذكورة، ولكنّه ليس مجعولاً برأسه، بل هو حصّة من الحصص المجعولة بذلك الواحد» بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٢٥.

فهنا يطبّق العلماء قاعدة الطهارة، حيث يقولون بأنّه إذا لم يقم دليلٌ اجتهاديّ على النجاسة، فنتمسّك بقاعدة «كلّ شيء لك طاهر» وهذه القاعدة هنا تبيّن لي حكماً كلّياً وهو طهارة الكافر أو الكتابي.

ومن هنا وقع الكلام بينهم في أنّ قاعدة الطهارة هل هي من المسائل الأصوليّة؟ وفي هذا المجال قال السيّد الشهيد بأنّ القاعدة وإن توفّرت فيها شروط الضابطة الأصوليّة، ولكنّها تبقى فاقدةً لشرطٍ أساسيّ وهي أن تكون «لا بشرط» من حيث المادّة الفقهيّة، ومادّة (طهر) بشرط شيء، ولهذا تكون خارجة عن علم الأصول، وإن كانت مستعملة في الاستدلال الفقهي، وتنتج حكماً كلّياً وجعلاً شرعيّاً، ولكنّها مختصّة بباب الطهارة فقط[1].

وكذلك أشار الآخوند الخراساني إلى هذا المعنى الذي ذكره السيّد الصدر، ولاسيّما حول قاعدة الطهارة في «الكفاية» في مباحث الأصول العمليّة حيث قال: «المقصد السابع في الأصول العمليّة وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل مما دلّ عليه حكم العقل أو عموم النقل، والمهمّ منها أربعة، فإنّ مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكميّة وإن كان ممّا ينتهي إليها فيما لا حجّة على طهارته ولا على نجاسته، إلّا أن البحث عنها ليس بمهمّ حيثُ إنّها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى نقضٍ وإبرام، بخلاف الأربعة وهي البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، فإنّها محلّ الخلاف بين الأصحاب ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان و...»[2].

---

(١) تقريرات السيد الهاشمي: ج١، ص٢٢ وما بعدها في فقرة «النقض على التعريف بالقواعد الفقهيّة».

(٢) كفاية الأصول، مصدر سابق: ص٣٣٧.

وأيضاً أشار إلى هذا المعنى السيّد الخوئي، في ما نقلناه سابقاً حيث أشار إلى ضابط المسألة الأصوليّة، ثمّ أضاف صاحب الكفاية فقال: «هذا مع جريانها ـ أي الأصول العمليّة الأربعة ـ في كلّ الأبواب، واختصاص تلك القاعدة ببعضها فافهم»[1]، ومراده أنّ قاعدة الطهارة هي بشرط شيء.

القسم الرابع: وهي القواعد الفقهيّة التي عبّر عنها السيّد الشهيد في تقريراته: «ما ليس قاعدة بالمعنى الفنّي للقاعدة، وذلك كقاعدة (لا ضرر)»[2]. فهذه القاعدة مع كونها ذات مادّة واحدة وهي (الضرر)، لكنّها سيّالة في أكثر الأبواب الفقهيّة، كباب الصوم، وباب الجهاد، وباب الخيارات...، ولذا لا يمكن إخراج هذه القاعدة من المسائل الأصوليّة. بحجّة أنّها ليست عنصراً مشتركاً، وهذا ما جعل السيّد الشهيد يقول بأنّها ليست قاعدة بالمعنى الفنّي، وإن كانت على بعض المباني قاعدة فقهية[3].

القواعد الرجاليّة وكيفيّة خروجها عن المسائل الأصوليّة

بما أنّ ضابط المسألة الأصولية هو أن تكون عنصراً مشتركاً، ومختصّة بالاستدلال الفقهي، ويُستنتج منها حكمٌ شرعيّ كلّي، فقد اعتُرض بأنّ هذا الضابط ليس مانعاً من دخول بعض المسائل التي تُبحث في علم الرجال، من قبيل وثاقة الراوي، حيث يمكن اعتبارها أيضاً من القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي.

أمّا كونها قاعدة فواضح؛ لأنّه يستفاد منها في أبواب فقهيّة مختلفة فالراوي

---

(١) المصدر السابق.

(٢) مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٢٤.

(٣) للتفصيل في هذه المسألة راجع: لا ضرر ولا ضرار من أبحاث السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر، بقلم السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، ط١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٧م، قم.

كزرارة مثلاً يروي رواية في وجوب السورة، وقد يروي رواية في حرمة النبيذ... وهكذا. وأمّا كونها ممهّدة لاستنباط حكم شرعيّ، فلأنّ عمليّة الاستنباط كما تتوقّف على تحديد ودراسة متن الرواية، تتوقّف على تحديد سندها، فوثاقة الراوي وقعت في طريق الاستنباط، فتكون داخلة في ضابط المسألة الأصوليّة، مع أنّها من مسائل علم الرجال.

وبتعبيرٍ آخر: فإنّ وثاقة زرارة موجّه صوريّ لا ماديّ، فهو عنصر مشترك لا مختصّ، لأنّها تصلح للدخول في عمليّة الاستنباط مهما اختلفت الموادّ، فهي لا بشرط من حيث المادّة الفقهيّة.

ومن هنا بحث السيّد الشهيد في كيفيّة خروج مسائل علم الرجال عن ضابط المسألة الأصوليّة فقال في تقريراته: «وقد اتّضح بما ذكرناه نكتة خروج علم الرجال من علم الأصول أيضاً، فإنّ وثاقة زرارة ليست دخيلة في القياس المباشر للاستنباط، وإنّما هي من مقدّمات قياس سابق، حيث يقال أوّلاً: «هذا خبر زرارة، وزرارة ثقة، فهذا خبر ثقة» وبعد ذلك يقال: «هذا ما أخبر به الثقة، وكلّما أخبر به الثقة فهو ثابت تعبّداً، فهذا ثابت تعبّداً». فالقياس الأوّل بكلتا مقدّمتيه خارج عن علم الأصول، وأمّا القياس الثاني وهو القياس المباشر، فصغراه خارجة عن علم الأصول بالقيد الأوّل، وكبراه داخلة في علم الأصول»[1].

وتقرير كلامه: أنّ وثاقة الراوي ليست دخيلة في القياس المباشر للاستنباط، وقد تقدّم أنّ المراد من القياس المباشر: هو القياس الأخير في عمليّة الاستنباط، والذي ينبغي أن تكون الصغرى فيه والكبرى من المسائل الأصوليّة، ولو جئنا إلى وثاقة الراوي لرأينا أنّها تقع في القياس ما قبل الأخير،

---

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق، القسم الأول: ج١، ص٣٨ ـ ٣٩.

حيث نقول في القياس: «هذا خبر زرارة» و «كلّ خبر زرارة ثقة» وهنا كما ترى جعلنا الكبرى موجبة كلّية؛ لأنّ الكبرى في الشكل الأوّل من القياس لابدّ أن تكون كلّية ـ وهذا هو القياس الأوّل.

والقياس الثاني هو: «هذا خبر ثقة» و «كلّ ما أخبر به الثقة فهو حجّة».

فهذه المسألة إذن وقعت في القياس الأوّل، ولم تقع في القياس المباشر لعمليّة الاستدلال، ومع ذلك لنا هنا أن نسجّل ملاحظة سبق أن ذكرناها: وهي أنّ القياس الأخير لم يتركّب من مسألتين أصوليّتين، بل من واحدة أصوليّة وهي (كلّ ما أخبر به الثقة فهو حجّة)، والثانية هي (هذا خبر ثقة).

وبناءً عليه: هل نفسّر القياس الأخير بأنّه يكون لاستنباط الحكم الشرعي، أم هو لاستنباط المسألة الأصوليّة؟

وهنا: اختلفت عبارات السيّد الشهيد الواردة في تقريرات أبحاثه، كما تقدّم.

وفي بعض تقريراته كما نلاحظ فإنّه يفسّر القياس: بأنّه ما يستنتج منه الحكم الشرعي لا المسألة الأصوليّة، مع أنّه في نفس التقريرات، وفي موضعٍ آخر يفسّره: بأنّه ما يستنتج منه المسألة الأصوليّة.

والحاصل: أنّ السيّد الشهيد يعتبر أنّ المسائل الرجاليّة خارجة عن علم الأصول، وفقاً لبعض تقريراته؛ لكونها ليست القياس الأخير في عمليّة الاستنباط، بل هي القياس ما قبل الأخير[1].

ويمكن الإشكال على ذلك بما يلي:

إنّ السيّد الشهيد يقول بأنّ القياس الأوّل: (خبر زرارة، وزرارة ثقة)

---

(١) أنظر مباحث الأصول، مصدر سابق: ج١، القسم الأوّل، ص٤١، الحاشية، و ج٥، القسم الثاني، ص٢٥.

خارج عن علم الأصول بكلتا مقدّمتيه. وهذا الكلام مصادرة على المطلوب، وذلك: من قال بأنّ (خبر زرارة) هو محلّ الكلام؟ ومن أين فرضت ذلك؟

والصحيح القول بأنّ هذا الخبر يشتمل على صيغة (فعل الأمر)، وكلّ صيغة فعل أمر ظاهرة في الوجوب، فإذن هذا الخبر ظاهر في الوجوب، وهذا القياس لا يستنتج منه حكمٌ شرعيّ؛ لأنّه لابدّ من ضمّ القياس الثاني، وهو (هذا الخبر ظاهر في الوجوب، وكلّ ظاهر حجّة)، وعليه فإنّ قولك في القياس الأوّل (صيغة فعل الأمر ظاهرة في الوجوب) خارج أيضاً عن علم الأصول، فصار ما هو موجود في القياس الأخير أيضاً خارجاً عن علم الأصول، اللّهم إلّا أن تفسّر القياس الأخير: بأنّه ما يستنتج منه المسألة الأصوليّة، لا في استنتاج الحكم الشرعي، وهذا خلاف ما ظهر لنا في بعض تقريراته ـ كما تقدّم ـ.

وحاصل الإشكال: بأنّه إذا أردنا إخراج علم الرجال ـ بناءً على هذا المبنى ـ عن علم الأصول، فعند ذلك تخرج أيضاً عنه مسائل أخرى مثل (صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب) و(صيغة النهي ظاهرة في الحرمة). وبيان ذلك بالمثال:

لو وضعنا يدنا على أيّ خبرٍ في أيّ بابٍ من الأبواب الفقهيّة، مثل الخبر المتضمّن لصيغة إفعل في باب الصوم، أو الخمس أو الزكاة أو... فالكبرى فيه (صيغة الأمر في الخبر ظاهرة في الوجوب، فهذا الخبر ظاهر في الوجوب)، فهل يمكن استنباط حكمٍ شرعيّ هنا في هذه الكبرى؟

نقول: لا يمكن ذلك؛ وذلك لأنّه لابدّ من انضمام كبرى إليه، وهي: «وكلّ ظاهر حجّة»، فإذن: كلّ ما نحصل عليه في هذا القياس، لابدّ من أن ينضمّ إليه: (وخبر الثقة حجّة).

وفي محلّ البحث نطبّق نفس الشيء فنقول: «هذا الخبر ظاهر أو فيه صيغة فعل الأمر أو صيغة النهي وهي ظاهرة في الوجوب أو ظاهرة في الحرمة، إذن هذا الخبر ظاهر في الوجوب أو ظاهر في الحرمة»، ولكن هذا لا يكفي، بل

لابدّ من أن ينضمّ إليه القياس الثاني وهو: «هذا الخبر ظاهر في الوجوب أو في الحرمة، وكلّ ظاهر حجّة».

فإذا قلتم: بأنّ المسألة الأصوليّة هي ما تدخل في القياس الأخير، فلابدّ أن تلتزموا بأنّ (صيغة الأمر ظاهرة أو صيغة النهي ظاهرة) خارجة عن علم الأصول، والسيّد الشهيد لا يلتزم بذلك بل يعتبرها من مسائل علم الأصول.

وعليه فإنّ ما ذُكر في الجواب لإخراج المسائل الرجاليّة غير كافٍ، ولذا نجد أنّ بعض مقرري أبحاثه أخرج (وثاقة الرواي) ببيانٍ آخر، وكذلك ما فعله مقرّر آخر حيث لم يبيّن في تقريراته الجواب بمثل هذا البيان.

وعند مطالعتنا لهذه البيانات الأخرى سيتّضح لنا: أنّ السيّد الشهيد اشترط في المسألة الأصوليّة شرطاً رابعاً بالإضافة إلى الشروط الثلاثة التي ذكرناها فيما سبق، وذلك من أجل إخراج مسائل علم الرجال عن علم الأصول، حيث قال: «بقي عندنا قواعد علم الرجال... من قبيل وثاقة زرارة، ووثاقة زرارة أيضاً لا تدخل في التعريف، لأنّ وثاقة زرارة، وإن كانت تفيد في استنباط حكم أيّ مادّة، لأنّ زرارة قد يخبر بوجوب الصوم، كما قد يُخبر بوجوب السورة، ولكن وثاقة زرارة ليست من المقدّمات الداخلة في الاستدلال الفقهي؛ لأنّ مرادنا بالاستدلال الفقهي القياس الأخير الذي يباشره الفقيه بما فيه من كبرى وصغرى.

وهنا حينما نريد أن نتصوّر دخول وثاقة زرارة في مقام الاستنباط، نراها داخلة في قياس ما قبل الأخير، لا في القياس الأخير. لأنّنا إذا رأينا روايةً لزرارة تدلّ على وجوب السورة، فهكذا نرتّب قياسين:

نقول في القياس الأوّل: هذا خبر زرارة، وزرارة ثقة، هذا خبر الثقة.

هذا القياس دخلت فيه المقدّمة الرجاليّة وهي: أنّ زرارة ثقة، ونتيجة هذا القياس: أنّ هذا خبر الثقة.

ثمّ بعد هذا نرتّب القياس الأخير، فنقول: وجوب السورة أخبر به الثقة، وكلّ ما أخبر به الثقة فهو ثابت، فوجوب السورة ثابت. إذن وثاقة زرارة التي هي مسألة رجاليّة، هي بحسب الحقيقة مقدّمة قياس ما قبل الأخير، وليست مقدّمة في القياس الأخير، إذن مسائل علم الرجال خارجة عن التعريف بهذا الاعتبار.

وأمّا القياس الأخير فهو مكوّن من مقدّمتين:

الصغرى: هي من علم الحديث، وهي: أنّ وجوب السورة أخبر به الثقة، وهذا شغل علم الحديث، فالصغرى إذن هي من مسائل علم الحديث التي هي مقدّمات مادّية.

والكبرى: وهي أنّ كلّ ما أخبر به الثقة فهو ثابت، مقدّمة مشتركة أصوليّة...»[1].

الشرط الرابع لضابط المسألة الأصوليّة لدى السيّد الشهيد

تبيّن لنا من خلال ما تقدّم أنّ السيّد الشهيد عدل عن رأيه في ضابط المسألة الأصوليّة، واشترط شرطاً رابعاً في المسألة الأصوليّة، والسبب في ذلك هو: أنّ الشرط الثالث وإن كان ينفع في إخراج مسائل علم الرجال، ولكنّه يخرج لنا مسائل أخرى من علم الأصول، وإن رفعنا اليد عن الشرط الثالث ولم نشترط أن يكون داخلاً في القياس الأخير، فحينئذٍ تدخل مسائل الظهور ولكن لا تخرج مسائل علم الرجال. فالشرط الثالث ينفع من جهةٍ، ويضرّ من جهةٍ أخرى.

ومن هنا عدل السيّد الشهيد، واشترط شرطاً رابعاً في المسألة الأصوليّة، وخلاصة ما يريد قوله: إنّ علم الأصول ليس هو علماً عرفانيّاً ولا هو علمٌ فلسفيّ، ولا رياضيّ، ولا فيزيائيّ، بل هو علمٌ شرعيّ ومصبوغٌ بصبغةٍ شرعيّة، وهو شأنٌ من شؤون الشارع؛ وذلك لأنّ علم الفقه علمٌ شرعيّ،

---

(١) بحوث في علم الأصول، عبد الساتر، مصدر سابق: ج١، ص٥١ ـ ٥٢.

وعلم الأصول هو العلم بقواعد الاستنباط الفقهي، فلابدّ فيه من الذهاب إلى الآيات والروايات، ومعرفة أنّ زرارة ثقة أو ليس بثقة، قد نستفيد منه في الشرع، ولكنّه ليس علماً شرعيّاً.

وهذا الشرط أشار إليه بعض مقرري أبحاثه، حيث قال: «ولأستاذنا الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ بيانٌ آخر لإخراج مسائل علم الرجال غير ما ذكره هنا، وهو ما تعرّض له في أوّل بحث خبر الواحد، ونحن قد حذفناه في تقريرنا المطبوع من هناك ونذكره هنا، وهو: أنّ علم الأصول وإن كان علماً بالقواعد الفارغة عن القواعد الفقهيّة، والتي هي موجّهة عامّة صوريّة بحتة لعمليّة الاستنباط، ومسائل علم الرجال تحمل هذه الصفة، ولكنّها مع ذلك خارجة عن علم الأصول، فإنّ ما يبحث عنه فيه إنّما هي الموجّهات الصوريّة التي ترجع إلى الشارع، أي: أن تكون شأناً من شؤون الشارع: إمّا بأن يكون حكماً مجعولاً للشارع كالحكم بحجّية خبر الواحد؛ إذ هو حكمٌ مجعولٌ له تأسيساً أو إمضاءً، وكذلك سائر الأحكام التنجيزيّة والتعذيريّة، أو بأن يكون حالة عامّة في الشريعة وإن لم يكن حكماً له، كأن يقال بأنّ الشارع إذا أمر بشيء أمر بمقدّمته، فإنّه وإن كان قد يقام برهانٌ عقليّ على ذلك، لكنّه مع ذلك حالة ترجع إلى الشارع، أو أن يكون عبارة عن بناء الشارع والتزاماته في مقام المحاورة والمخاطبة كما في الظهورات، والموجّه الحقيقي في بحث ظهور صيغة «افعل» في الوجوب إنّما هو ظهور صيغة «افعل» في الوجوب على لسان الشارع لا في لسان العرف، غاية الأمر أنّنا إنّما نتكلّم عن الظهور العرفي باعتبار مقدّمة مطويّة، وهي جريان الشارع على طبق الطريقة العرفيّة، ولهذا ترى أنّه في المورد الذي يحتمل فيه وجود مصطلح خاصّ للشرع يقع البحث عن ذلك في الأصول، ولذا قال البعض في بحثه الأصوليّ في صيغة «افعل»، إنّها وإن كانت حقيقة في الوجوب لغةً، لكنّها نقلت شرعاً إلى الاستحباب، أو إلى جامع الوجوب والاستحباب.

والخلاصة: إنّ البحث الأصولي يكون بحثاً عمّا يرجع إلى الشارع، ويكون شأناً من شؤونه، فإنّ علم الأصول فرض علماً شرعيّاً مربوطاً بالشارع، فالموجّهات العامّة الأصوليّة، كلّها تعود إلى شأن من شؤون الشارع من حكم مجعول له، أو حالة تشريعيّة عامّة فيه، أو بناء عامّ من قبله تأسيساً كما في موارد النقل عمّا عليه العرف، أو إمضاءً كما في موارد جريانه على طيف الفهم العرفي. وأمّا وثاقة الراوي فليست شأناً من شؤون الشارع، ولا مأخوذة منه، وكذلك كلّ ما كان من هذا القبيل، كتشخيص كميّة الشهرة بحسب الخارج، وتشخيص مقدار علم العلماء لمعرفة مقدار أثر الإجماع، ولهذا لا يبحث في علم الأصول عن أحوال العلماء من ناحية مقدار علمهم وسعة باعهم ودقّتهم، وإنّما يبحث ذلك في علم التأريخ، كما يبحث عن الرواة في علم الرجال، وإن كان كلّ ذلك من الموجّهات الصوريّة العامّة.

وذكر قُدِّسَ سِرُّهُ في أوّل بحث الاستصحاب ما يقارب هذا البيان، فقال: إنّ أبحاث علم الأصول لا تكون ضيّقة، بحيث تؤخذ فيها مادّة من الموادّ الفقهيّة، فلا تصبح منطقاً لعلم الفقه، ولا تكون وسيعة بنحوٍ تكون منطقاً لعلوم أخرى أيضاً، بل أخذت فيها الموادّ بدرجة سقطت عن قابليّة كونها منطقاً لسائر العلوم، ولكنّها منطق لعلم الفقه، ودخيلة في الاستنباط من دون شروط وقوعها كبرى في طريق الاستنباط، والبحث عن وثاقة الراوي وإن كان أيضاً دخيلاً في الاستنباط، ولكن هنا قيدٌ آخر ثابتٌ بالارتكاز المميّز بين علم الأصول ومثل علم الرجال، وهو: أنّ علم الأصول يجب أن يكون مربوطاً بالحكم، بمعنى أن يكون حكماً ظاهريّاً كحجيّة خبر الثقة، أو يكون من مقتضيات الحكم في إحدى المراحل الثلاث: الجعل، والإبراز، والتنجيز أو التعذير، فالأوّل كمباحث إمكان الترتّب، والملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، ونحو ذلك من الأمور التي يقتضيها الحكم بحسب عالم جعله، والثاني كمباحث دلالة الأمر على

الوجوب، والنهي عن الحرمة، والمشتقّ على ما انقضى عنه المبدأ أو المتلبّس، ونحو ذلك، والثالث كمباحث منجزيّة الاحتمال أو معذريّته عقلاً[1].

ومفاد كلامه: أنّ وثاقة الراوي وإن كان قيداً دخيلاً في الاستنباط، ولكن هناك قيد آخر ثابت بالارتكاز المميّز بين علم الأصول وبين علم الرجال، وهو أنّ علم الأصول يجب أن يكون مربوطاً بالحكم الشرعي، وإذا كان هناك بحثٌ في الحكم الشرعي فهو داخل في علم الأصول، وأمّا مثل: (زرارة ثقة) فإنّه غير مربوط بالحكم الشرعي، ولذا قال السيّد الشهيد في مضمون كلامه «وكلّ ما يرتبط بالحكم الشرعي»، وهذا في مقام الثبوت الذي فيه ثلاثة عناصر: المصلحة، والإرادة، والجعل، وفي مقام الإثبات الذي هو الإبراز، فكلّ ما يرتبط بالحكم الشرعي، جعلاً، وإبرازاً، وتنجيزاً، فهو داخل في علم الأصول، «وزرارة ثقة» ليس مرتبطاً بالجعل ولا بالإبراز، ولا بالتنجيز، وإنّما هو مرتبط بموضوع بعض هذه المراتب، مثل أنّك في مقام الإبراز تريد القول (هذا الخبر ثقة)، فـ«زرارة ثقة» ليس مرتبطاً بالحكم الشرعي، بل بموضوع الحكم الشرعي، لذا يكون خارجاً عن علم الأصول. فقال قدس سره: «إنّ علم الأصول يجب أن يكون مربوطاً بالحكم، بمعنى أن يكون هو حكماً ظاهريّاً كحجيّة خبر الثقة، أو يكون من مقتضيات الحكم في إحدى المراحل الثلاث: الجعل، والإبراز، والتنجيز أو التعذير، فالأوّل ـ أي مقام الجعل ـ كمباحث الألفاظ،... والثاني... ».

وهذا ما أشار إليه أيضاً في تقريرات أخرى له بقوله: «وبهذه الخصوصيّة تخرج مسائل علم الرجال، كوثاقة الراوي وأدلّة الرجالي، كقاعدة أنّ ترحّم الإمام هل يدلّ على الوثاقة أم لا؟ أو أنّ من روى عنه أحد الثلاثة هل يكون

---

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق، القسم الأوّل: ج١، ص٤٢، أنظر الحاشية.

ثقة أم لا؟ وذلك لأنّ مسائل الرجالي وأدلّته وإن كانت عناصر مشتركة في الاستدلال الفقهي بمعنى أنّ الفقيه يستفيد منها في مختلف الأبواب، ولكنّها لا تكون لديه أدلّة على الجعل الشرعي الكلّي كما هو شأن المسألة الأصوليّة، أمّا وثاقة الرواي فيحتاج إليها الفقيه باعتبارها موضوعاً لدليليّة الدليل، حيث إنّ دليليّة الخبر منوطة بوثاقة المخبر، وما هو الدليل على نفس الخبر، فالبحث عن الوثاقة بحثٌ عن ثبوت موضوع ما هو حكم شرعيّ ظاهريّ وليس بحثاً عمّا يكون بنفسه دليلاً للفقيه على الجعل الشرعي الكلّي. وأمّا أدلّة الرجالي فهي أدلّة على تلك الوثاقة لا على الجعل الشرعي الكلّي، فالفقيه يستعملها دليلاً لإثبات موضوع الحكم الظاهري بحجّية الخبر لا لإثبات الجعل الشرعي ابتداءً»[1].

مناقشة السيّد الشهيد في الشروط التي ذكرها

بعد أن استعرضنا ما ذكره السيّد الشهيد قدس سره في ما أضافه من شرطٍ رابع لضابط المسألة الأصوليّة، حيث أدخل قيداً جديداً وهو: أن يكون شأناً من شؤون الشارع، كان لابدّ من البحث في كون هذا الشرط وكذلك الشروط الثلاثة المتقدّمة صحيحاً وتامّاً أم لا؟

إنّ الكلام يقع في أمرين:

الأمر الأوّل: إنّ هذه القيود أو الشروط مع كلّ هذا الجهد المبارك والتدقيق، ومحاولة سدّ الثغور لمنع الإشكالات والنقوض ـ كي لا يدخل علم الرجال وغيره من العلوم في المسائل الأصوليّة ـ هل هي جامعة مانعة؟

في الواقع إنّ هذه الشروط في ضابط المسألة الأصوليّة تنتقض بأهمّ مسألتين في علم الأصول وهما:

---

(١) بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي: ج١، ص٣٤.

الأولى: مسألة حجّية الظواهر، وهذه المسألة تعتبر أهمّ أعمدة البحث الأصولي.

الثانية: مسألة حجّية الخبر الواحد، وهذه لا تقلّ أهميّة عن المسألة الأولى.

وقد ذُكر بأن يكون هذا العنصر المشترك مرتبطاً بطبيعة الاستدلال الفقهي خاصّة[1]، وهذا القيد يُفهم منه: بأنّه إذا وجدنا مسألة ليست مختصّة بطبيعة الاستدلال الفقهي خاصّة، لا تكون داخلة في علم الأصول.

وهنا نحن ندّعي: بأنّ حجّية الظواهر وحجّية خبر الواحد، وإن كانتا تستعملان في الاستدلال الفقهي، إلّا أنّهما ليستا مختصّتين بالاستدلال الفقهي، وذلك لأنّه لا إشكال بأنّ كثيراً من المعارف الدينيّة على مستوى البحث التاريخي، والعقدي والأخلاقي... أيضاً تثبت بخبر الواحد، وهذه غير مرتبطة بالاستدلال الفقهي.

وعليه فإنّ هذه الضابطة تنتقض بحجّية الخبر الواحد وحجّية الظواهر، وخصوصاً في مسألة حجّية الظواهر، حيث إنّ الأعلام عندما دخلوا في تفصيلات هذه المسألة كانت واحدة من أبحاثهم فيها: مسألة التفصيل بين ظواهر القرآن وظواهر غير القرآن، فقد ذهب بعض الأخبارية من علماء الإماميّة إلى عدم حجّية الظواهر القرآنيّة، بينما ذهب المشهور منهم إلى حجّية ظواهر القرآن.

وحتّى من قال بحجيّتها، بحث في أنّه: هل هي حجّة في خصوص آيات الأحكام، أي: في الاستدلال الفقهي خاصّة، أم هي حجّة في كلّ المعارف القرآنيّة؟

ومن ثمّ هل (الظواهر حجّة) داخلة في الاستدلال الفقهي خاصّة، أم هي أعمّ من ذلك؟

وإذا كانت أعمّ، فالضابط الذي ذكره السيّد الشهيد ـ ولاسيّما القيد الثاني

---

(١) راجع المصدر السابق: ج١، ص٣٢.

حيث قال بأنّه لابدّ أن تكون خاصّة أو مختصّة بالاستدلال الفقهي ـ لا يشمل حجّية الظواهر لأنّها غير مختصّة.

قد يقال: إنّ الحجيّة المأخوذة في علم الأصول: هي بمعنى المنجزيّة والمعذريّة، ومن الواضح أنّ المنجزيّة والمعذريّة مختصّة بالأحكام الفقهيّة، وعندما نقول (الظهورات حجّة) أو (خبر الثقة وخبر الواحد حجّة) مرادنا من الحجيّة هو المنجزيّة والمعذريّة، وهذه مختصّة بالأحكام الفقهيّة، بل لا توجد في غير مورد الأحكام الفقهيّة.

والجواب: إنّ لازم ذلك أن تكون (الظواهر حجّة) في الأحكام التكليفية فقط، أمّا في الأحكام الوضعيّة فليس بحجّة، وذلك لأنّه في الأحكام التكليفيّة يوجد عندنا منجزيّة ومعذريّة، أمّا في الأحكام الوضعيّة، أي: الجزئيّة، والصحّة والفساد، وغيرها... فهل يوجد فيها منجزيّة ومعذريّة؟ الحقّ أنّه لا إشكال ولا شبهة أنّ الأحكام الفقهيّة هي أعمّ من الأحكام التكليفيّة والأحكام الوضعيّة، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنّ لازم ما ذكروه أيضاً في إثبات حجّية ظواهر القرآن: هو أن تكون مختصّة بآيات الأحكام التكليفيّة فقط، وهذا ما لا يلتزم به أحد على الإطلاق، لأنّ من قال بحجّية الظواهر القرآنيّة لا يلتزم بأنّها حجّة في خصوص الأحكام التكليفيّة، بل هي حجّة أيضاً في التاريخ والعقائد وسائر القضايا الاجتماعيّة، وإلّا لو اقتصرنا على القول بحجيّتها في الأحكام التكليفيّة فقط، فماذا يبقى لنا من القرآن؟!

إلى هنا يتّضح لنا بأنّ هذا القيد، وهو أن يكون مختصّاً بالاستدلال الفقهي فقط، يلزم منه خروج حجّية الظواهر، وحجّية الخبر الواحد.

وبناءً عليه فإنّ هذا الضابط ليس مانعاً من دخول الأغيار، لأنّه دخلت فيه حجّية الظواهر وهذه ليست مختصّة بالاستدلال الفقهي خاصّة.

الأمر الثاني: لو سلّمنا أنّ هذا الضابط جامع مانع، فهل هو يحقّق لنا عنوان العنصر المشترك المختصّ بالاستدلال الفقهي خاصّة؟ أي: هل يحقّق لنا موضوعاً واحداً حقيقيّاً لهذا العلم كي تترتّب عليه النتائج التي ذكرناها أم لا؟

ذكرنا في الأبحاث السابقة: أنّه في العلوم الحقيقيّة نقول بأنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً، وأنّ جميع المحمولات عوارض ذاتيّة لذلك الموضوع، وأنّ المنهج المتّبع في تحقيق تلك المسائل هو منهجٌ واحد، وأنّ النسبة القائمة بين الموضوع وبين المحمولات تكون كلّية دائميّة ضروريّة، لإنتاج اليقين بالمعنى الأخصّ (اليقين المنطقي)....

فلو سلّمنا مع السيّد الشهيد، وغضضنا النظر عن القيد السابق (أن تكون مختصّة)، لكنّه هل استطاع أن يصوّر لنا موضوعاً واحداً، وما هو الموضوع الواحد؟ وهل العنصر المشترك المختصّ بعمليّة الاستدلال الفقهي يحقّق لنا هذه الأمور أم لا؟

والجواب: إنّه لا يحقّق لنا هذه الأمور التي نحتاج إليها.

بيان ذلك: إنّ هذا العنصر المشترك والمسائل التي تحته، هل هي من قسم واحد، أم أنّها من أقسام متعدّدة؟

أشرنا فيما سبق إلى أنّ نسبة المحمول إلى الموضوع تكون على ثلاثة أقسام وهي:

القسم الأوّل: أن يكون الموضوع بنفسه علّة تامّة لأخذ المحمول منه وحمله عليه، كما في اجتماع النقيضين، والأربعة زوج، فالزوجيّة أخذناها من تحليل الأربعة وحملناها عليها، وليس من شيء خارج عنها، والمحاليّة والامتناعيّة في اجتماع النقيضين كذلك؛ حيث لم نأت بها من المحمول بالضميمة، بل من خارج المحمول. فالقسم الأوّل هو: أن تكون نسبة المحمول إلى الموضوع نسبة المعلول إلى العلّة التامّة.

القسم الثاني: أن يكون الموضوع علّة للمحمول، ولكن ليس مطلقاً، وإنّما ضمن شرائط زمانيّة ومكانيّة... وهي ما عبّرنا عنه بالمصالح والمفاسد، فالصلاة واجبة بناءً على مسلك العدليّة لأنّ فيها مصلحة، ولكنّها ليست واجبة مطلقاً في كلّ زمان ومكان، وفي كلّ ظرف و... بل هي مقيّدة بالبلوغ.

القسم الثالث: وهو من قبيل (الفاعل مرفوع) و(خبر الثقة حجّة) فهذه ليست من القسم الأول ولا الثاني بدليل أنّ كثيراً من علماء الإماميّة قالوا إنّ خبر الثقة ليس بحجّة، ولكن لا يوجد أحد من علماء الإماميّة قال بأنّ الأربعة ليست زوجاً[1].

وفي موضع بحثنا: هل هذا العنصر المشترك الذي نبحث عنه في علم الأصول، يختصّ بالقسم الأوّل أم بالثاني أم بالثالث؟.

والجواب: هو شامل لمسائل من القسم الأوّل، ومسائل من القسم الثاني، ومسائل من القسم الثالث. والنتيجة هي: أنّه لا يوجد هناك منهج واحد في تحقيق المسائل الأصوليّة، وذلك لأنّ الموضوع متعدّد وليس بواحد، فقولكم إنّ علم الأصول له موضوع واحد، إنّما هو بحسب العنوان الانتزاعي، وأمّا بحسب الواقع فهو متعدّد، حيثُ إنّ بعض الموضوعات لغويّة، وبعضها شرعيّة، وبعضها عقليّة، وهكذا بعضها عرفيّة، أو عقلائيّة و....

فإذا تعدّدت الموضوعات لا يوجد عندنا علمٌ واحد، وإذا لم يكن عندنا علمٌ واحدٌ بالمعنى الاصطلاحي، فلا منهج واحد لدينا. ولذا قلنا فيما سبق بأنّ علم الأصول يتمايز عن غيره ليس بموضوعه، بل بالأغراض المترتّبة عليه، وهو علم يعطي القدرة على الاستنباط في الأحكام الفقهيّة.

وحتّى لو قلنا بضابطٍ آخر وهو: إنّه في العلم الحقيقي تكون النسبة بين

---

(١) راجع تفصيل هذا المبحث في القسم الأوّل من هذا الكتاب.

المحمول والموضوع ذاتيّة، أي: من القسم الأوّل، فعلى هذا الأساس تكون المحمولات كلّية ضروريّة دائمة، وتفيد اليقين بالمعنى الأخصّ، أي: الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة الانفكاك بين المحمول والموضوع، وهذا هو اليقين المنطقي، ففي القسم الثالث لا تكون لمحمولات المسائل الأصوليّة هذه الخصوصيّة، ولا تكون متوفّرة فيها، نعم قد يصل الإنسان إلى القطع بثبوت الحجيّة لخبر الواحد وللظواهر، وللاستصحاب، وللبراءة ونحو ذلك... فهنا لا توجد استحالة لانفكاك المحمول عن الموضوع.

وعليه حتّى لو سلّمنا مع السيّد الشهيد أنّ عنوان العنصر المشترك غير منقوض بأيّ نقض، وإن كان في الأمر الأوّل منقوضاً بحجّية الظواهر، وبحجّية خبر الواحد، حتّى لو سلّمنا فهل هذا العنوان يحقّق لنا موضوعاً حقيقيّاً حتّى يكون علم الأصول علماً حقيقيّاً، تتوفّر فيه شروط العلوم الحقيقيّة؟

نحن في هذا الأمر الثاني نقول لا. أي: إنّ هذا العنوان (العنصر المشترك...) لا يحقّق لنا موضوعاً حقيقيّاً....

ولأجل ذلك قلنا في كتاب (القطع): «إنّ ما يسمّى بعلم الأصول ليس علماً بالمعنى الفنّي للعلم، وعليه فإنّ البحث فيه عن وجود ضابطٍ حقيقيّ لمسائله ليس صحيحاً من الناحية المنهجيّة»[1].

وهذا يعني: بأنّه لا ينبغي أن نأتي بتلك الخصوصيّات والقوانين والقواعد التي ذكرت للعلم بالمعنى الفنّي، ونطبّقها في علم الأصول، فعلم الأصول ليس له موضوع واحد، ولا يوجد فيه منهج واحد، بل هو كما قلنا سابقاً يتبع المسألة المبحوث عنها فيه. فإذا كانت المسألة لغويّة، فالمنهج المتّبع هو منهج اللغة، وهكذا إذا كانت فلسفيّة، أو كلاميّة أو تفسيريّة.

---

(١) القطع، مصدر سابق: ص١٠١.

وعلى ما ذكرناه يترتّب «عدم وجود ثمرة للبحث عن أصوليّة المسألة وعدمها، لأنّ علم الأصول لو كان علماً حقيقيّاً يختصّ بموضوع واحد، وذلك الموضوع يقتضي نهجاً استدلاليّاً خاصّاً، لكان البحث عن أصوليّة المسألة ذا فائدة، من حيث تحديد المنهج المتّبع في تحقيق المسألة»[1].

ومع ذلك ترى أنّ جميع الأعلام بحثوا في أكثر مقدّمات المسائل الأصوليّة عن كون المسألة أصوليّة أم لا؟

والحقّ يقال: بأنّ هذا البحث ينفع في العلوم الحقيقيّة وليس في العلوم الاعتباريّة، ففي العلوم الحقيقيّة نبحث في المسائل إذا كانت فيزيائيّة، فنطبّق عليها المنهج الفيزيائي، وهكذا إذا كانت طبيعيّة، أو فلسفيّة، أو نقليّة، أو...، وأمّا علم الأصول فليس له موضوعٌ واحد حتّى نبحث في أنّ المسألة أصوليّة أم لا، بل لابدّ فيه من البحث عن نفس المسألة، لنرى من أين جاءت لنا في علم الأصول، وهذا ما نصطلح عليه بأنّه «من المهمّ تجذير المسائل في علم الأصول، وإرجاع موضوع كلّ مسألة إلى أصلها ومصدرها الذي نشأت منه، لأنّ معرفة هذه الحقيقة يسهّل لنا الطريق للوقوف على المنهج الصحيح في تحقيق تلك المسألة. وبهذا يتّضح: أنّه لا يمكن أن توزن جميع مسائل علم الأصول بميزان واحد، وبمنهج واحد»[2].

وبالتالي لابدّ من البحث في كلّ مسألة، مثل مبحث (الوضع) ومعرفة جهة مجيئه إلى علم الأصول، أو مبحث (حجّية الظواهر)، أو مبحث (الاستصحاب) أو... وبعد ذلك نرجعها إلى علمها الأصلي. فإذا كانت كلاميّة نطبّق عليها قواعد علم الكلام، وإذا كانت لغويّة نطبّق عليها قواعد علم اللغة،

---

(١) المصدر السابق: ص١٠١ ـ ١٠٢.

(٢) المصدر نفسه: ص١٠٢.

و... ولأجل هذا نقول: بأنّه لا ينبغي الدخول إلى الأبحاث الأصوليّة، وأن نقطع الصلة مباشرة عن مصدرها الأساس، والعلم الذي جاءت منه.

وهذا ما فعله السيّد الشهيد في جملة من المسائل، كما في مسألة (قبح العقاب بلا بيان) حيث استشكل على المشهور من الأصوليّين، وقال: بأنّهم لو علموا أنّ لازم هذه القاعدة تحديد حقّ الطاعة للمولى الحقيقي، لما قالوا بها، ولذا تصوّروا أن (قبح العقاب بلا بيان) من المسلّمات، ومن القواعد العقليّة، بينما هو يرى أنّ من المسلّمات بطلان هذه القاعدة.

وحينئذٍ نخرج من هذا الخلط الكبير الموجود في كلمات أعلامنا، كالمحقّق الأصفهاني الذي افترض أنّ كلّ المسائل عقليّة وفلسفيّة. وعندما نقرأ تعليقاته على المكاسب، لا نرى في الواقع أنّنا نقرأ الفقه، بل نقرأ الفلسفة بالموادّ والمصطلحات الفقهيّة.

وهكذا المحقّق النائيني، الذي يتعامل مع الأبحاث الفقهيّة والأصوليّة على أساس كونها عرفيّة عقلائيّة، ولذا فإنّ اللون الغالب عليه هو البعد العرفي والعقلائي.

إذن حينما تطرح هذه المسائل المتعدّدة والمتنوّعة، وبهذه الحيثيّات المختلفة فيما يسمّى بعلم الأصول، فإنّها لا تكون بالضرورة مرتبطةً جميعاً بعمليّة الاستدلال الفقهيّ الخاصّة، ولعلّ هذا ما أوقع السيّد الشهيد ليصل إلى أن يجعلها خاصّة، وهي في الواقع ليست كذلك، أي: ليست خاصّة، فقد تكون في أكثر من علم، فقد تكون المسألة منطقيّة ثمّ جاء العلماء وبحثوها في ما يصطلح عليه بعلم الأصول، وقد تكون فلسفيّة فبحثوها أيضاً في ما يسمّى بعلم الأصول كبحثهم في أقسام الماهيّة، مع كونها مبحوثاً عنها في محلّها، وكذلك الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة وغير ذلك من المسائل.

وعلماء الأصول لعلّهم بحثوها لأجل كونها غير محقّقة كما ينبغي في محلّها،

ولذا أرادوا أن يزيدوا التحقيق في مثل هذه المسائل، ومع هذا نقول بأنّها ليست مختصّة بالاستدلال الفقهي، بل هي عامّة.

والنتيجة: إنّ ما يصطلح عليه بعلم الأصول، ليس علماً بالمعنى الفنّي للعلم، فلا يتميّز عن باقي العلوم الحقيقيّة بمائز واقعيّ ذاتيّ، وإنّما هو مجموعة من القواعد التي يحتاج إليها الفقيه في عمليّة استنباط الحكم الشرعي.

وعلى هذا الأساس ينبغي أن نعطي لعلم الأصول رؤية جديدة، بحيث لا نجعله مختصّاً بالاستدلال الفقهي، باعتبار أنّ الكثير من قواعده لا تختصّ بالاستدلال الفقهي، وإن حاول البعض أن يضيّق زاوية النظر وجعلها فقط لعلم الاستدلال الفقهي.

وهذه الرؤية الجديدة تكمن في إعطاء الأهميّة القصوى لهذه القواعد المبحوثة في علم الأصول لكونها تفيد الطالب ليس في الاستدلال الفقهي فحسب، بل في علم التفسير وسائر العلوم الأخرى، والشاهد على ذلك في مثل بحث حجّية الظواهر، حيث لا يمكن للإنسان أن يدخل إلى علم التفسير من دون أن يقبل بحجّية ظواهر القرآن الكريم.

وهكذا أيضاً لا يمكن لأحدٍ أن يدخل إلى المعارف الدينيّة في روايات النبي صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام ـ في غير الفقه الأصغر ـ وهو لا يقبل حجّية الخبر الواحد (بمعنى الكاشفيّة).

ومن هنا لا حجّة للقول بأنّ التخصّص في الحوزة يمكن أن يحصل من دون دراسة أبحاث علم الأصول، فالمطلوب في الأبحاث الأصوليّة توسيع الدائرة، وعندما نجد أنّ المسائل الأصوليّة تشمل غير مسائل علم الأصول، علينا توسيع الدائرة؛ لأنّها لا تكون نافعة فقط في عمليّة الاستدلال الفقهي خاصّة، بل في علم التفسير وعلم العقيدة، والتاريخ، والأخلاق، خصوصاً مع غياب أيّة دراسة وتحقيق لضوابط هذه العلوم في حوزاتنا العلميّة.

الفصل الخامس

المناهج المتّبعة في تقسيم المسائل الأصوليّة

- المنهج الأول
- المنهج الثاني
- المنهج الثالث
- المنهج الرابع
- المنهج الخامس
- أقسام الإدراك
- الهدف من تمييز الحقائق عن غيرها
- تعريف السيستاني للاعتبار وملاحظاتنا عليه
- الطباطبائي والإدراكات الاعتباريّة
- الاعتباريّات الثابتة والمتغيّرة
- الاعتباريّات الفرديّة والاجتماعيّة
- عودٌ على بدء مع السيّد السيستاني
- كيف تتمّ الرابطة الاستنتاجيّة بين الإدراكات الحقيقيّة

الفصل الخامس

المناهج المتّبعة في تقسيم المسائل الأصوليّة

هنـاك منـاهج متعـدّدة في ترتيـب وبيـان خارطـة البحـث في المـسائل الأصوليّة، وهذه المناهج يمكن إيجازها بما يلي:

المنهج الأوّل

وهو المنهج المتعارف والمشهور، وعليه دوّنـت أكثـر الكتـب الأصـوليّة، ويقوم هذا المنهج على مقدّمة وبابين أساسين وخاتمة.

أمّا المقدّمة فيبحث فيها عن الوضع، والحقيقة الشرعيّة، والصحيح والأعـمّ، والمشتقّ، ثمّ يأتي البحث بعد ذلـك في مباحـث ومـسائل علـم الأصـول، وهـذه المقدّمات ليست داخلة في علم الأصول وفقاً لهذا المنهج المعروف والمشهور.

ثمّ إنّهم بعد البحـث في المقدّمـة يـدخلون في بـابين، والبـاب الأوّل هـو في مباحث الألفاظ التي تشتمل على مباحث الأوامر والنواهي، والمفاهيم، والعـامّ والخـاصّ، والمطلـق والمقيّـد، وبطبيعـة الحـال فـإنّ في هـذه المباحـث مباحـث تفصيليّة، وقد جمعها الأعـلام تحـت عنـوان مباحـث الألفـاظ لكونهـا بـصدد تشخيص صغرى حجّية الظهور. ولذا نبحـث في مباحـث الألفـاظ (الأوامـر، النواهي، المفاهيم) عن الجملة الشرطيّة وهل لها ظهور في المفهوم؟ وهكذا....

فإذا ثبت أنّها ظاهرة في اللغة أو العرف أو الشرع، بعد ذلك نأتي إلى الباب الثاني وهو باب الأمارات والأصـول العمليّـة، وفي بـاب الأمـارات ـ مـثلاً ـ نقول: وكـلّ ظـاهر حجّـة. فالجـامع العـامّ لمباحـث الألفـاظ هـو تـشخيص

صغريات ظهور كبرى حجّية الظهور.

والباب الثاني هو المعروف بباب الأمارات والأصول العمليّة، وفي مقدّمة هذا الباب يبحثون في حجّية القطع، باعتبار أنّ هناك مقدّمة عقليّة تقول: إنّ الشيء ما لم يكن قطعيّاً، ليس له حجّة ذاتيّة.

مع أنّ كثيرين صرّحوا بأنّ مبحث حجّية القطع ليس من مباحث علم الأصول، لأنّ أقصى ما نصل إليه من الدليل في باب الأمارات والأصول العمليّة، هو القول: بأنّ الدليل القطعي دلّ على حجّية الخبر الواحد، أو أنّه دلّ على حجّية الظواهر، أو على حجّية البراءة، أو الاحتياط ونحو ذلك.

ومن هنا كان البحث في الأمارات والأصول العمليّة بحثاً صغرويّاً، والبحث في حجّية القطع بحثاً كبرويّاً. والسيّد الشهيد الصدر عندما قال بأنّ ضابط علم الأصول: هو ما كان عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستدلال، فإنّ هذا العنصر المشترك، إن كان مراده منه هو ما كان بلا واسطة، فإنّ هذا يترتّب عليه خروج الكثير من مباحث الألفاظ، لأنّها حينئذٍ تدخل في عمليّة الاستنباط بالواسطة. وإن كان مراده بالواسطة، فنسأله: لماذا أخرجت حجّية القطع من مسائل علم الأصول، مع كون مباحث الأمارات والأصول هي صغرى لكبرى حجّية القطع! اللّهم إلّا أن يقول: بأنّ مراده بأن تكون عنصراً مشتركاً بلا واسطة.

وبعد أن بحث الأعلام في حجّية القطع انتقلوا إلى مباحث صغرى حجّية القطع، وبحثوا في أنّه: هل يمكن جعل الحجيّة للظنّ؟ مع أنّ القاعدة العقليّة تقول بقبح العقاب بلا بيان، وهذا ما ذهب إليه المشهور من الأصوليّين.

ولأنّ القواعد العقليّة غير قابلة للتخصيص، فكيف يُعقل أن نؤمن من جهة بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن جهةٍ أخرى بحُسن العقاب مع البيان (وهذا هو المراد من القطع)، كما قال السيّد الشهيد: بأنّهما قاعدتان متقابلتان، لأنّهما بتعبيرٍ آخر عبارة عن قبح العقاب بلا قطع في مقابل حسن العقاب مع القطع.

وهذا ما أوقع الأصوليّين في مشكلة، من حيث إنّه هل يمكن جعل الحجيّة لغير القطع؟ وإذا أمكن فهل يلزم منه القول بالتخصيص في القواعد العقليّة؟

من هنا دخلنا في مباحث إمكان جعل الحجيّة للظنّ في مباحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وقد أثبتنا بعد ذلك الإمكان، مع الإشارة إلى أنّ الإمكان أعمّ من الوقوع، فانتقلنا بعد ذلك إلى مباحث تلك الصغريات وهي (جعل الحجيّة لغير القطع)، فدخلنا في مبحث الخبر الواحد، والظهور، والشهرة، والإجماع... هذا كلّه في القسم الأوّل من الباب الثاني.

وأمّا القسم الثاني من الباب الثاني فهو البحث في الأصول العمليّة، وهذه لها مقدّمة تمهيديّة وهي مبحث حجّية القطع.

وفي الأصول العمليّة بحَث الأعلام في أربعة أصول وهي: «البراءة، الاحتياط، التخيير، الاستصحاب». وهنا وقع بحثٌ بين الأعلام في حقيقة هذا الحصر، أعقليّ هو أم استقرائيّ؟ وهل من الممكن أن يكون لدينا أصلٌ خامس وسادس و....

يقول السيّد السيستاني في (الرافد): «لكي يبقى الإشكال المثار عند الأعلام بالنسبة لقاعدة الطهارة، وهي المعبّر عنها في النصوص: (كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر)، وهي تنطبق تارةً على الموارد الكلّية كإثبات طهارة الكتابي بها، عند الشكّ في طهارته، مع عدم قيام دليل اجتهاديّ على النجاسة، فخروجها عن ميزان المسألة الأصوليّة في الموارد الجزئيّة واضح، ولكن خروجها عن المسائل الأصوليّة في الموارد الكلّية مشكل»[1] ونحن في الأبحاث المتقدّمة ذكرنا بأنّ قاعدة الطهارة ينطبق عليها أنّها عنصر مشترك، ولكنّنا أخرجناها عن علم الأصول وفقاً للضابط الذي ذكره السيّد الشهيد؛

---

(١) الرافد في علم الأصول، مصدر سابق: ص١٤٢.

لأنّها بشرط شيء من حيث المادّة الفقهيّة، وهي مرتبطة بمادّة الطهارة.

ولكن حيث إنّ السيّد السيستاني لم يوافق على هذا الضابط، قال: «لكن قد يقال في وجه إخراجها: ... وبناءً على هذا التفسير فقاعدة الطهارة كسائر الأصول العمليّة، التي تعني: أنّها وظيفة عمليّة للشاكّ في الحكم الواقعي، فلا مبرّر حينئذٍ لإخراجها من علم الأصول؛ لكونها مشمولةً لتعريف المسالة الأصوليّة (وهو كونها حجّة في مقام العمل)»[1].

فإذن على مبنى السيّد السيستاني تصبح الأصول العمليّة خمسة، وليست أربعة، وذلك لكونها بحسب تعبيره حجّة في مقام العمل (أي في مقام الفقه).

وبالنسبة لنا لا فارق في البحث عنها في علم الفقه، أو في علم الأصول، لأنّه لا يوجد عندنا شيء اسمه علم الأصول وعلم الفقه، بل عندنا شيء اسمه عمليّة الاستدلال لاستنباط الأحكام العمليّة، في قبال عمليّة الاستدلال لاستكشاف الأحكام العقديّة.

وبعد الانتهاء من الباب الثاني جرى البحث في آخر المطاف لدى الأعلام في تقدّم الأمارات بعضها على بعض، وهكذا القول في الأصول العمليّة التي هي ليست في مرتبةٍ واحد، إذ قد يتقدّم أيضاً بعضها على بعض، ثمّ كانت الخاتمة في بحث التعارض.

وخلاصة المنهج المعروف هو أن يكون البحث فيه على الترتيب التالي:

المقدّمة، وبابان، وخاتمة، وهذا هو الموجود الآن في الكتب الأصوليّة الموجودة بين أيدينا، ولا نتصوّر أنّه من المصلحة التغيير في هذا المنهج، لأنّ معظم كتبنا الأصوليّة في المائتي سنة الأخيرة كتبت على هذا النحو.

ولعلّ ما ورد من اعتراض للسيّد السيستاني على هذا المنهج، هو من سهو

---

(١) المصدر السابق.

القلم حيث قال: «وهناك اعتراضان مهمّان على طريقة المنهج القدمائي، الأوّل: هو الاعتراض على القسم المدوّن في أصول القدماء للبحث عن الدليل وأقسامه، حيث أبدله الشيخ الأنصاري بتصنيف علم الأصول على طبق الحالات الوجدانيّة للمكلّف عند التفاته للحكم الشرعي، وهي القطع والظنّ والشكّ، فهنا أقسام:

١. بحث القطع التفصيلي والإجمالي.

٢. بحث الظنّ المعتبر وغيره بما يشمل سائر الظنون، ومنها الظواهر المبحوث عنها من حيث الكبرى، وهي حجّية الظهور، ومن حيث الصغرى وهي تنقيح المصاديق كمباحث الألفاظ....

٣. بحث الشكّ الذي يشتمل على الأصول العمليّة الأربعة؛ لكونها وظيفة الشاك...»[١].

فقد قسّم الشيخ الأنصاري علم الأصول على أساس حالات المكلّف، وهي ثلاث: القطع، والظنّ، والشك، وقد ذكر الشيخ الأنصاري ذلك في الرسائل حيث قال: «اعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكمٍ شرعيّ، فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه، أو القطع، أو الظنّ...»[٢] والسيّد السيستاني يعتبر أنّ الشيخ الأنصاري استبدل المنهج المعروف بهذا المنهج، والواقع أنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ الشيخ الأنصاري لم يذكر هذا التقسيم لكلّ علم الأصول، بل للأمارات والأصول العمليّة، أو الباب الثاني من أبواب علم الأصول، وهذا لا يخالف التقسيم المشهور والمعروف.

---

(١) المصدر السابق: ص٣٢.

(٢) فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق لجنة تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٩هـ ـ قم: ج١، ص٢٥.

المنهج الثاني

وهو المنهج الذي ذكره المحقّق الأصفهاني في كتابه (بحوث في الأصول) حيث يقول: «لكلّ علم مسائل ومبادئ وموضوع: أمّا مسائله فهي قضاياه المتشتّتة المشتركة في غرضٍ خاصّ، وأمّا مبادئه فهي تصوّريّة وتصديقيّة... إلى أن يقول: الفصل الأوّل: في الوضع...»[١].

وقد أشار المحقّق الأصفهاني في كلامه إلى نكتتين مهمّتين هما:

النكتة الأولى: أنّ علم الأصول لا يوجد له موضوع واحد، فهو ليس علماً في المعنى المصطلح والفنّي، لأنّ من أهمّ شواخص العلم بالمعنى الفنّي أن يكون له موضوع واحد، وتترتّب سائر الأمور على ذلك، فإذا كان الموضوع واحداً، فالمنهج واحد، ويكون التمايز بالموضوعات وغير ذلك من الآثار، ولذا قال: «أمّا مسائله فهي قضاياه المشتّتة»، وهذا تصريح بأنّ تمايز علم الأصول عن غيره بتمايز الأغراض لا بتمايز الموضوعات، ثمّ قال: «ومن البيّن أنّه لا جامع لموضوعات مسائله، كيف والموضوع في باب الأوامر ذات الصيغة، ومحموله الظهور في الوجوب، أو في الوجوب التعييني، إلى آخر المباحث، والموضوع في باب حجّية الظاهر نفس الظهور وفي باب الخبر حكاية السنّة، وفي باب الإجماع نقله، وفي باب الاستصحاب كون اليقين السابق، وفي باب مقدّمة الواجب الملازمة بين الوجودين، وفي باب الإجزاء إتيان المأمور به، فكيف يكون لهذه الموضوعات المتشتّتة جامع؟»[٢].

وتمايز مجموعة من المسائل عن مجموعات أخرى من المسائل، هو بالغرض

---

(١) بحوث في الأصول، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني (١٢٩٦ـ١٣٦١هـ) مكتب النشر الإسلامي قم، ١٤١٦: ج١، ص١٧ـ٢٢.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص٢١.

المترتّب عليها عند القائلين: إنّ التمايز لا يكون بالموضوعات.

وهذا ما أشار إليه المحقّق الطوسي في شرح الإشارات والتنبيهات، عندما أشار إلى القاعدة في تمايز العلوم، وأنّه تارةً يكون بالموضوعات، وأخرى بالأغراض إذا وجد في العلم موضوعات متعدّدة.

وهذا ما أشار إليه الأصفهاني في نقله لكلام الطوسي: «والأشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد، بشرط أن تكون متناسبة، ووجه التناسب أن يتشارك ما هو ذاتيّ كالخطّ والسطح والجسم إذا جعلت موضوعات للهندسة، فإنّما تتشارك في الجنس أعني الكمّ المتّصل القارّ الذات...»[1].

فالأشياء وإن كانت كثيرة، ولكنّها تكون موضوعات لعلم واحد، ولكن هنا يأتي تساؤل وهو: أنّه على أيّ أساسٍ صارت هذه المجموعة تحت هذا العنوان، وتلك المجموعة تحت عنوان آخر؟ يقول الطوسي: بأنّه لابدّ من وجود شرطين:

الأوّل: أن يوجد بين هذه المسائل والموضوعات نحوٌ من المناسبة.

الثاني: أن يؤدّي هذا التناسب إلى غرضٍ معيّن.

وعند ذلك نعبّر عن هذه المجموعة من الموضوعات أو نجعلها تحت عنوان واحد.

ولذا يتابع الطوسي القول: «وأمّا في عَرَضي كبدن الإنسان وأجزائه وأحواله، والأغذية والأدوية وما يشاكلها، إذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطبّ، فإنّها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحّة التي هي الغاية في ذلك العلم»[2].

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج١، ص٢٩٨.

(٢) المصدر نفسه.

فالموضوعات متعدّدة، ووجه التناسب أنّها تؤدّي إلى غرضٍ واحد. والحال نفسه في علم الأصول، فالموضوعات بعضها لغويّة، وبعضها عرفيّة، وبعضها عقلائيّة، وبعضها شرعيّة، وبعضها عقليّة... والذي جعلها تحت عنوان واحد أنّها لها مدخلية في استنباط الحكم الشرعي.

النكتة الثانية: أنّ هناك مجموعة من المسائل التي يُبحث عنها في علم الأصول هي خارجة عنه، ونحن إنّما نبحثها فيه؛ لأنّه لم يبحث عنها في علمٍ آخر مع حاجة الفقيه إليها، فهي بالتالي غير مختصّة بالفقيه، فالاضطرار إليها في عملية الاستنباط يؤدّي بنا إلى البحث عنها فيه.

وهذه هي المسألة التي وقفنا عندها مفصّلاً في مناقشتنا السابقة للسيّد الشهيد، حيث قلنا: بأنّ ما يبحث تحت عنوان علم الأصول ليس من مختصّات الاستدلال الفقهي، بل جملة منها قد يستفاد منه في غير الاستدلال الفقهي.

أمّا بالنسبة إلى التقسيم الذي ذكره المحقّق الأصفهاني، فقد أشار إليه بقوله: «فقد جعلنا الكتاب مرتّباً على مقدّمة وأبواب أربعة وخاتمة»[1].

وعبّر عن المقدّمة بالمبادئ، وهي لا علاقة لها بعلم الأصول، ولكن يُبحث عنها في مبادئه، ثمّ قسّم المبادئ إلى قسمين» فالمقدّمة في المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة بقسميها من اللغويّة والأحكاميّة».

ومراده من التصوّر والتصديق هنا نفس المعنى المراد في علم المنطق.

وكلّ واحدة من المبادئ التصوّرية والتصديقيّة تنقسم إلى لغويّة وأحكاميّة.

والمراد من الأحكاميّة كما ورد في (فرائد الأصول): «إنّ لكلّ علم مبادئ

---

(١) بحوث في الأصول: ج١، ص٢٢.

تصوّرية، ومبادئ تصديقيّة، والمراد من المبادئ التصوّرية: ما يتوقّف عليه تصوّر الموضوع وأجزائه وجزئيّاته وتصوّر المحمول كذلك، والمراد من المبادئ التصديقيّة: ما يتوقّف عليه التصديق والإذعان بنسبة المحمول إلى الموضوع. فمسألة العلم تكون حينئذٍ هي عبارة عن المحمولات المنتسبة، أو مجموع القضيّة ـ على الخلاف ـ .

والمراد من المبادئ الأحكاميّة: ما يتوقّف عليه معرفة الأحكام الشرعيّة؛ من التكليفيّة والوضعيّة بأقسامها، وكذا الأحوال والعوارض للأحكام من كونها متضادّة، وكون الأحكام الوضعيّة متأصّلة في الجعل، أو منتزعة عن التكليف، وغير ذلك من حالات الحكم. ووجه اختصاص المبادئ الأحكاميّة بعلم الأصول، هو أنّ منه يستنتج الحكم الشرعي وواقع في طريق استنباطه»[1].

ومع توضيح المراد من التصوّر والتصديق، وما هو المراد من الأحكام، يتّضح: بأنّه عندنا مبادئ تصوّرية لغويّة، وهي تؤخذ من اللغة، وعندنا أيضاً مبادئ تصوّرية أحكاميّة وهي تعني فهم اللفظ والمفهوم من الشارع، فقد تذهب إلى الحكم الوضعي في اللغة فيعطيك شيء، ولكنّ الحكم الوضعي بحسب الاصطلاح الشرعي قد يعطيك شيئاً آخر.

وأمّا الأبواب فهي بحسب تقسيم الأصفهاني أربعة:

«**الباب الأوّل**: في المسائل العقليّة النظريّة والعمليّة، وإنّما قدّمناها على اللفظيّة لشرافتها وقلّة مواردها.

الباب الثاني: في المسائل اللفظيّة، وفيه مقاصد:

١. في المجعولات التشريعيّة من حيث نفسها من الأوامر والنواهي.

٢. في المجعولات المزبورة من حيث تعليقها على شرط أو وصف ونحوهما.

---

(١) فوائد الأصول، النائيني، مصدر سابق: ج١، ص٢٧.

٣. في موضوعات المجعولات التشريعيّة ومتعلّقاتها من حيث العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، والإجمال والبيان.

الباب الثالث: فيما يتعلّق بالحجج الشرعيّة من حجّية الظاهر مطلقاً، وخصوص ظاهر الكتاب، وحجّية حكاية السنّة، وحجّية نقل الإجماع، وحجّية الاستصحاب، يذكر كلّ منها في ضمن مطلب.

الباب الرابع: في تعارض الحجّتين دلالةً أو سنداً.

والخاتمة في البراءة والاشتغال، والاجتهاد والتقليد، فإنّ مسائلها إمّا بنفسها حكمٌ شرعيّ مستنبط، أوْ لا ينتهي إليه أصلاً، فلذا جعلناها خارجة عن مقاصد الفنّ ومندرجة في خاتمتها، حيث لم يُبحث عنها في علم آخر مع حاجة الفقيه إليه»[1].

المنهج الثالث

وهو الذي أشار إليه السيّد الخوئي في كتاب «محاضرات في أصول الفقه» حيث قال: «وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأوّل: أنّ هذه القواعد والمبادئ على أقسام:

القسم الأوّل: ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلمٍ وجدانيّ، وبنحو البتّ والجزم، وهي مباحث الاستلزامات العقليّة: كمبحث مقدّمة الواجب، ومبحث اجتماع الأمر والنهي، ومبحث الضدّ، ومبحث النهي في العبادات، فإنّه بعد القول بثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ـ مثلاً ـ يترتّب عليه العلم الوجداني بوجوب المقدّمة عند وجوب ذيها، بعد ضمّ الصغرى إلى هذه الكبرى...»[2].

---

(١) بحوث في الأصول، الأصفهاني، مصدر سابق: ج١، ص٢٢.

(٢) محاضرات في أصول الفقه، مصدر سابق: ص٧ ـ ٩.

ففي القسم الأوّل، نبحث عن ما يفيد العلم الوجداني من قبيل مباحث الاستلزامات العقليّة.

«**القسم الثاني**: ما يوصل إلى الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي بعلم جعليّ تعبّدي، وهي مباحث الحجج والأمارات، وهو على ضربين:

الضرب الأوّل: ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد إحراز الكبرى والفراغ عنها، وهي مباحث الألفاظ بأجمعها، فإنّ كبرى هذه المباحث ـ وهي مسألة حجّية الظهور ـ محرزة ومفروغ عنها، وثابتة من جهة بناء العقلاء وقيام السيرة القطعية عليها، ولم يختلف فيها اثنان، ولم يقع البحث عنها في أيّ علم. ومن هنا قلنا: إنّها خارجة عن المسائل الأصوليّة»[1].

وفي هذا القسم الثاني نبحث عن ما يوصل إلى الحكم الشرعي الأعمّ من التكليفي والوضعي بعلمٍ تعبّديّ وجعليّ، وليس بعلمٍ وجدانيّ ولا ذاتيّ، وهنا تدخل مباحث الحجج والأمارات، وهو ـ أي السيد الخوئي ـ يقسّمها إلى قسمين، والأوّل هو البحث في ما يُعَدُّ صغرى، وهي: عبارة عن مباحث الألفاظ والظهورات، والأوامر والنواهي، والإطلاق والعموم، والمفاهيم ونحو ذلك، وأمّا الكبرى فإنّ السيّد الخوئي يرى بأنّ البحث فيه مفروغٌ عنه ولذا لا نبحثها في علم الأصول، وهي مسألة حجّية الظهور؛ لكونها ثابتة من جهة بناء العقلاء، ومفاد ذلك: أنّ البحث في ظواهر الكتاب وكونها حجّة أم ليست بحجّة، هو مفروغٌ عنه والبحث الأصولي يتعلّق في تفصيلات الكبرى، ولكنّ الإشكال الذي يتوجّه إليه، هو أنّه: إذا كانت الكبرى لا يبحث عنها، فكيف يمكن البحث في تفصيلاتها؟ وهل يمكن البحث في أمرٍ غير معلوم الحدود في علم الأصول؟

---

(١) المصدر السابق.

وعليه، لابدّ من باب المقدّمة، البحث في حجّية الظهور ككبرى، ثمّ الدخول بعد ذلك في تفصيلات هذه الكبرى.

ولذا فإنّه كما ترى لم يذكر السيّد الخوئي مسألة حجّية الظهور في الضرب الأوّل، بل اعتبرها محرزةً ومفروغاً عنها، وثابتة من جهة بناء العقلاء وقيام السيرة القطعيّة عليها... ثمّ قال: «والصحيح فيها ـ على ما يأتي بيانه ـ هو: حجّية الظهور مطلقاً، بلا اختصاص لها بالظنّ بالوفاق، ولا بعدم الظنّ بالخلاف، ولا بمن قصد إفهامه، كما أنّه لا فرق فيها بين ظواهر الكتاب وغيرها»[1].

وبعد ذلك قال السيد الخوئي: «ثمّ إنّ البحث في هذا الضرب يقع من جهتين:

الجهة الأولى: في إثبات ظهور الألفاظ بحدّ ذاتها وفي أنفسها.

الجهة الثانية: في إثبات ظهورها مع ملاحظة معونة خارجيّة...»[2].

ثمّ أشار السيد الخوئي إلى الضرب الثاني فقال: «الضرب الثاني: ما يكون البحث فيه عن الكبرى، وهي مباحث الحجج، بعد إحراز الصغرى والفراغ عنها: كمبحث حجّية الخبر الواحد، والإجماعات المنقولة، والشهرات الفتوائيّة، وظواهر الكتاب، ويدخل فيه مبحث الظنّ الانسدادي بناءً على الكشف، ومبحث التعادل والتراجيح، فإنّ البحث فيه في الحقيقة عن حجّية أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال»[3].

وقد أدخل السيّد الخوئي مبحث التعادل والتراجيح في القسم الثاني الذي

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر نفسه: ص١٠ـ ١١.

(٣) المصدر نفسه.

يبحث فيه عمّا يوصل إلى الحكم الشرعي بعلمٍ تعبّديّ.

«**القسم الثالث**: ما يبحث عن الوظيفة العمليّة الشرعيّة للمكلّفين، في حال العجز عن معرفة الحكم الواقعي واليأس عن الظفر بأيّ دليلٍ اجتهاديّ، من عمومٍ أو إطلاق بعد الفحص بالمقدار الواجب، وما هو وظيفة العبوديّة في مقام الامتثال، وهي مباحث الأصول العمليّة الشرعيّة: كالاستصحاب والبراءة والاشتغال.

القسم الرابع: ما يبحث عن الوظيفة العمليّة العقليّة في مرحلة الامتثال في غرض فقدان ما يؤدّي إلى الوظيفة الشرعيّة، من دليلٍ اجتهاديّ، أو أصلٍ عمليّ شرعيّ، وهي مباحث الأصول العمليّة العقليّة: كالبراءة والاحتياط العقليّين، ويدخل فيه مبحث الظنّ الانسدادي بناءً على الحكومة»[1].

ويخلص السيّد الخوئي إلى نتيجة وهي: «أنّ المسائل الأصوليّة وقواعدها على أقسام أربعة:

الأوّل: ما يُثبت الحكم الشرعي بعلم وجداني

الثاني: ما يُثبته بعلمٍ جعليّ تعبّدي، وهذا القسم على ضربين كما مرّ.

الثالث: ما يعيّن الوظيفة العمليّة الشرعيّة، بعد اليأس عن الظفر بالقسمين المتقدّمين.

الرابع: ما يعيّن الوظيفة العمليّة بحسب حكم العقل، في فرض فقدان الوظائف الشرعيّة (أي: الأقسام الثلاثة المتقدّمة) وعدم الظفر بشيء منها. فهذا كلّه فهرس المسائل الأصوليّة وترتيبها الطبيعي»[2].

ويرى السيّد الشهيد: بأنّ هذا التقسيم الرباعي ليس مبنيّاً على أساس

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر نفسه.

وجود نكتة فنّيـة، ولابـدّ أن تكـون لمـسائل علـم الأصـول منهجيّـة محـدّدة. والملاحظ أنّه في المنهج الأول ـ الذي ذكرناه ـ كان هناك وجود لنكتـةٍ فنّيـة في المقام حيث يبيّن الصغرى ثمّ الكبرى، وبعد ذلك ينتهي إلى مبحث التعارض، وهذا ما دُرجت عليه بحوث القدماء.

يبقى أنّه ما هي النكتة الفنّية التي على أساسها اختار الـسيّد الخـوئي هـذا التقسيم الرباعي لمباحث ومسائل علم الأصول؟

وهنا يوجد احتمالات:

الاحتمال الأول: أنّ السيّد الخوئي عندما قسّم هذا التقسيم الرباعي، كـان يلحظ الطوليّة في عمليّة الاستدلال، وقد أخذ بعـين الاعتبـار أنّ الإنـسان إذا كان عنده دليل قطعيّ وجدانيّ على الحكم الشرعي، فحينئذٍ لا تصل النوبة إلى الدليل العلمي التعبّدي، وكذلك عندما يوجد لديه دليل تعبديّ عـلى الحكـم الشرعي، لا تصل النوبة إلى الأصول الشرعيّة، ومع وجودها لا تـصل النوبـة إلى الأدلّة العقليّة، أو الأصول العمليّة العقليّة، فالـسيّد الخـوئي بـصدد بيـان التسلسل الذي يسير عليه الفقيه في عمليّة الاستدلال.

ولكنّه إذا كان هذا هو مراده من التقسيم الرباعي، فإنّ هذا لا ينسجم مع مقالة المشهور من الأصوليّين بما فيهم هو نفسه، حيث قالوا في محلّه: أنّ المصير إلى العلم لا يتوقّف على فقدان العلم الوجداني، وفي بحث الانسداد قالوا بأنّه إذا أمكن حصول علم وجـدانيّ وقـام عنـدك علـمٌ تعبّـدي، لا يجـب عليـك تحصيل العلم الوجداني.

وهذا يعني: أنّه لا طوليّة بين القسم الثاني والقـسم الثالـث المـذكورين في كلام السيّد الخوئي، بل يمكن الانتقال إلى العلم التعبّدي، مع إمكان الحصول على العلم الوجداني.

مثال ذلك: في زمن الغيبة هناك رسائل عمليّة للفقهـاء والمراجـع، وهـذه

مبنيّة على الظواهر وعلى خبر الواحد، وهناك إمكان لحصول الاشتباه فيها، وذلك عند مطالعتك لمسألة معيّنة فيها، فمن الممكن وجود حرف زائد أو ناقص، أو أنّ الفاعل أصبح مفعولاً، وبالعكس، أو أنّ الأولى أصبح احتياطاً وهكذا، ومن هنا يعمد الفقهاء إلى عمليّة المراجعة والتصحيح الدائم لهذه الرسائل العمليّة. ولو افترضنا أنّ هناك قدرة على مراجعة الفقيه المرجع وسؤاله عن المسألة مباشرة، فإنّ الجميع متّفق على جواز الرجوع مباشرة إلى الرسالة العمليّة، وأخذ الفتوى منها مع القدرة على التواصل المباشر مع المرجع. ولا يقول أحد بوجوب تحصيل العلم منه، وهذا علم تعبّديّ محض.

وهكذا الحال في زمن الحضور، وعندما ينقل زرارة شيئاً عن الإمام الصادق عليه السلام، فمع فرض إمكانيّة سؤال الإمام عليه السلام مباشرة، فإنّه لا يجب عليك الرجوع إلى الإمام عليه السلام، بل تكتفي بما قاله زرارة، ضمن موازين العلم التعبّدي، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ القسم الثاني من كلام السيّد الخوئي هو في نفسه فيه طوليّة، لأنّ بعض الأمارات متقدّم على البعض الآخر، فحجيّة ظواهر القرآن تفيد العلم التعبّدي وليس القطع الوجداني، لأنّ الظاهر لا يفيد العلم الوجداني باعتبار أنّ احتمال الخلاف موجود فيه. فلو كان عندنا ظاهرٌ قرآنيّ وظاهرٌ روائيّ وحصل التعارض بينهما، فإنّه بغضّ النظر عن موضوع السند الذي هو قطعيّ وجدانيّ، والمقدّم على العلم التعبّدي، ففي محلّه قالوا بتقديم الظاهر القرآني مع أنّ كلتيهما أمارة.

ومحصّل الكلام أنّه في نفس القسم الثاني طوليّة، وهكذا في الأصول العمليّة، فإنّ الاستصحاب يتقدّم على البراءة مع كونه أصلاً عمليّاً، والبراءة كذلك.

وثالثاً: إنّه لا يمكن الأخذ بالإطلاق الموجود في التقسيم، من حيث

تقديم الأصول العمليّة الشرعيّة على الأصول العمليّة العقليّة، بل هناك تفصيل في المقام المذكور في محلّه.

وهذه الإشكالات واردة على السيّد الخوئي وتقسيمه الرباعي، إذا قلنا باحتمال لحاظه للترتّب الطولي في عمليّة الاستدلال.

هذه الإشكالات وغيرها أشار إليها السيّد الشهيد في تقريرات بحثه فقال: «إنّنا نتصوّر للتقسيم لحاظين:

اللحاظ الأوّل: هو لحاظ مراتب عمليّة الاستنباط، بأن يقال: إنّ عمليّة الاستنباط لها مراتب طوليّة لا تصل النوبة إلى بعضها مع التمكّن ممّا قبلها، فالقسم الأول عبارة عمّا يكون دخيلاً في المرتبة الأولى من الاستنباط، والقسم الثاني عبارة عمّا يكون دخيلاً في المرتبة الثانية من الاستنباط، وهكذا. فإن كان نظر السيّد الأستاذ (أي الخوئي) إلى هذا اللحاظ ـ كما لعلّه الظاهر من كلامه ـ ورد عليه:

أوّلاً: عدم الترتّب في عمليّة الاستنباط بين القسمين الأوّلين بناءً على ما هو المشهور المتصوّر من أنّ حجّية الأمارات غير مشروطة بانسداد باب العلم، نعم هذا الإشكال الأوّل لا يرد، لو كان المراد الترتّب لا بلحاظ ما ذكرناه من عمليّة الاستنباط المشتملة على الفحص، بل بلحاظ الوصول إلى بعض المراتب بالفعل، فإنّه مع الوصول إلى العلم الوجداني، لا تصل النوبة إلى العلم التعبّدي.

وثانياً: أنّه إذا كان الملحوظ الترتّب الطولي لمراتب عمليّة الاستنباط، وجب أن تجعل العلوم التعبّدية التي جعلت قسماً ثانياً ذات مراتب أيضاً؛ لأنّ بعضها مترتّبٌ على بعضٍ آخر، فمثلاً: التعبّد في جانب الدلالة مع قطعيّة السند مقدّم على التعبّد بالسند عندنا وعند السيّد الأستاذ.

وثالثاً: أنّ الاستصحاب هو في طول الأمارات، وقبل الأصول، فلماذا

جُعل مع الأصول؟

ورابعاً: أنّ كون الأصول العقليّة بعد الأصول الشرعيّة ليس صحيحاً على الإطلاق، بل يختلف ذلك باختلاف الأصول، فحكم العقل بالاشتغال في أطراف العلم الإجمالي حكم تعليقيّ ـ أي معلّق على عدم الترخيص ـ يكون في البراءة الشرعيّة، فإذا سقطت البراءة في الأطراف، صار هذا الحكم فعليّاً، لكن أصالة البراءة تكون في طول حكم العقل بالاشتغال حكماً تنجيزيّاً، أي: أنّها مشروطة بعدمه، فلو حكم العقل بالاشتغال حكماً تنجيزيّاً لم يكن بالإمكان جريان البراءة الشرعيّة، لأنّها تناقِض حكم العقل حينئذٍ»[1].

الاحتمال الثاني: قد يقول قائل: بأنّ السيّد الخوئي لم يقسّم هذا التقسيم الرباعي بلحاظ الترتّب، ولا علاقة له بعمليّة الاستدلال، وإنّما وجد أنّ كلّ مجموعة من هذه المجموعات الأربع هناك مشتركات فيما بينها، فبحثها تحت عنوان قسم واحد. فمثلاً: وجد أنّ الاستلزمات العقليّة يوجد فيما بينها مناسبات مشتركة، وفي العلم التعبّديّ وجد فيه أيضاً بعض المشتركات، فلم يكن نظره إلى الطوليّة في عمليّة الاستدلال، وإنّما إلى هذه المجموعات التي يوجد فيها مناسبات مشتركة لا توجد في غيرها. ولكن هذا الأمر إذا كان كذلك فإنّه يحتاج إلى عمليّة استقراء لمعرفة الوجه والحاجة والسبب لجميع هذه المسائل.

وقد يقول السيّد الخوئي: بأنّها مشتركة في مبادئها التصوّرية والتصديقيّة والمناسبات، فهي مشتركة في هذه المسائل البحثيّة من هذا اللحاظ.

ومع ذلك نقول: إنّ هذا يحتاج إلى الاستقراء، مع العلم أنّ السيّد الخوئي لم يبيّن النكتة أو السبب، لنحكم أنّ مراده الاحتمال الأوّل أو الثاني.

---

(١) مباحث الأصول، مصدر سابق: ج١ (القسم١)، ص٧٦ ـ ٧٧.

لذا يتابع السيّد الشهيد فيقول: «اللحاظ الثاني: هو أن تلحظ في التقسيم المناسبات البحثيّة في نفسها بغضّ النظر عن عمليّة استنباط الفقيه، أي: أنّ كلّ فئةٍ من قواعد الأصول تحتاج إلى مبادئ تصوّرية وتصديقيّة تمتاز بها عن الفئات الأخرى، تجعل قسماً مستقلّاً، فإن فرض أنّ هذا هو الملحوظ في التقسيم، قلنا: من الواضح أنّه لم يتّبع هذا اللحاظ في هذا التقسيم، ولم يبيّن كيف يمتاز هذا القسم عن بعض بذلك...»[1].

وكذلك أشار إليها في تقريرات أخرى له حيث قال: «وهذا التقسيم لبحوث علم الأصول إن كان مجرّد اختيار تصنيف معيّن للمسائل الأصوليّة فلا كلام. وإن كان على أساس ملاحظة نكتة فنيّة تقتضي هذا الترتيب بين المسائل الأصوليّة، فإن كانت تلك النكتة هي الطوليّة والترتّب بين الأقسام المذكورة في عمليّة الاستنباط بحيث لا يمكن الانتهاء إلى قسم، إلّا حيث يفقد القسم الأسبق، اتّجه عليه:

أوّلاً: عدم الطوليّة بين القسمين الأوّلين.

وثانياً: ثبوت الطوليّة داخل المجموعة الثانية والثالثة. فإنّ الحجج والأمارات ـ العلوم التعبّديّة بحسب مصطلحه ـ وكذلك الأصول العمليّة الشرعيّة، ليست كلّها في مرتبة واحدة، بل بعضها مقدّم على بعض في عمليّة الاستنباط. فالعلم التعبّدي الحاصل من دلالة دليلٍ قطعيّ السند، مقدّم على الحاصل من دلالة دليلٍ ظنّي. والوظيفة الشرعيّة المقرّرة بالاستصحاب، مقدّمة على الوظيفة المقرّرة بالبراءة... وهكذا.

وثالثاً: تأخّر مرتبة المجموعة الرابعة على الثالثة لا يكون صحيحاً على جميع المباني الأصوليّة في قاعدة الاشتغال العقليّة، فإنّ من جملة المسالك علّية

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٧٧.

العلم الإجمالي للموافقة القطعيّة التي تعني أنّ حكم العقل بالاشتغال تنجيزيّ وحاكمٌ على إطلاق دليل البراءة الشرعيّة.

وإن كانت تلك النكتة هي الطوليّة بين الأقسام من حيث مراتب الإثبات ودرجاته، وأنّ ذلك تارةً: يكون بالعلم الوجداني، وأخرى: بالعلم التعبّدي، وثالثة: بالأصل الشرعي، ورابعة: بالوظيفة العقليّة، فهذا إنّما يتّجه على مباني مدرسة المحقّق النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ في تفسير الأمارات والاصول، وإرجاع الفرق بينهما إلى سنخ المجعول. فمتى ما كان المجعول هو العلميّة والكاشفيّة، كانت الأمارة، ومتى كان المجعول شيئاً آخر، كان الأصل. وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الأماريّة والأصليّة ليستا بلحاظ سنخ المجعول وأنّ صياغة المجعول وكونه بلسان جعل الطريقيّة أو المنجزيّة أو الوظيفة، مجرّد تعابير وألسنة لفظيّة، وأنّ مردّ الفرق الواقعي بين الحكم الظاهري في مورد الإمارة والحكم الظاهري في مورد الأصل، إلى كون الأوّل نتيجة لإيقاع التزاحم بين الملاكات الواقعيّة في مقام الحفظ، وتقديم بعضها بملاك قوّة الاحتمال، وكون الثاني نتيجة للتزاحم المذكور مع تقديم بعضها بملاك أهمّية المحتمل ـ كما حقّقناه مفصّلاً في محلّه ـ أقول: بناءً على ذلك، لا يصحّ التصنيف المذكور لمسائل علم الأصول.

هذا مضافاً إلى: أنّ المقياس في التصنيف إذا ربط بسنخ المجعول وألسنته، فيمكن افتراض الأصل المحرز كالاستصحاب قسماً برأسه بين الأمارات والأصول غير المحرزة»[1].

المنهج الرابع

وهو منهج السيّد الشهيد الصدر.

وفي هذا المنهج يقترح السيّد الشهيد تقسيم مباحث علم الأصول إلى

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٥٦ ـ ٥٧.

قسمين:

القسم الأوّل: تقسيمه على أساس نوع الدليل.

القسم الثاني: تقسيمه على أساس نوع الدلالة.

ويميّز السيّد الشهيد بين التقسيمين بالقول: إنّ الأوّل قائم على أساس نوع الدليل، والثاني قائم على أساس نوع الدلالة.

المقترح في تقسيم علم الأصول

والواقع: أنّ المسائل الأصوليّة قد عَرفتَ أنّها تتضمّن البحث عن الأدلّة المشتركة للاستدلال الفقهي، وهي متنوّعة من حيث نوع الدلالة، وكونها لفظيّة أو عقليّة أو شرعيّة، بتوسّط الكشف عن الواقع المعبّر عنه بالأمارة أوْ لا بتوسّطه المعبّر عنه بالأصل.

ومتنوّعة أيضاً من حيث نوع الدليل ذاته، وكونه مرتبطاً بالشارع وصادراً منه، أوْ لا. ومن حيث سنخ المجعول فيه، وكونه الطريقيّة والعلميّة أو المنجزيّة أو الوظيفة العمليّة.

والبحث عن كلّ هذه الأنحاء يتوقّف على أصلٍ موضوعيّ لابدّ من بحثه مسبقاً، وهو حجّية القطع؛ إذ بدونه لا أثر للبحث في أيّ مسألة لاحقة، كما أنّه حيث إنّ الادلّة المذكورة كلّها إنّما يراد بها استنباط الحكم الشرعي، فلابدّ لكلّ تلك الأبحاث أيضاً من فكرةٍ مسبقة عن الحكم الشرعي وحقيقته وانقساماته إلى الواقعي والظاهري، والتكليفي والوضعي، وغير ذلك من الانقسامات.

وعلى هذا الأساس، فالمنهج المقترح لبحوث هذا العلم: أن توضع مقدّمة تشتمل على أمرين؛ أحدهما: البحث عن حجيّة القطع. والآخر: البحث عن حقيقة الحكم وما يتصوّر له من أقسام. وبعد ذلك تصنّف البحوث الأصوليّة على أساس أحد المقياسين التاليين:

المقياس الأول: التقسيم بلحاظ نوع الدليليّة

وهو أن يُلاحَظ في التقسيم نوع الدليليّة، من حيثُ كونه لفظيّاً أو عقليّاً أو تعبديّاً. وعلى هذا الأساس، يمكن تصنيف المسائل الأصوليّة إلى ما يلي:

١. **مباحث الألفاظ**: ويتضمّن البحث عن الدليليّة اللفظيّة، وكلّ ما يرجع إلى تشخيص الظهورات اللغويّة أو العرفيّة. فيندرج في هذا القسم كلّ البحوث اللغويّة الأصوليّة، كما يندرج فيه البحث عن كلّ ظهورٍ حاليّ أو سياقيّ، يمكن أن يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي، ولو لم يتمثّل في لفظٍ، كما في دلالة فعل المعصوم عليه السلام أو تقريره على الحكم الشرعي.

٢. **مباحث الاستلزام العقلي**: ويتضمّن البحث عن الدليليّة العقليّة البرهانيّة ـ غير الاستقرائيّة ـ ويندرج في هذا القسم البحث عن كلّ قاعدة عقليّة برهانيّة، يمكن أن يستنبط منها حكمٌ شرعيّ، وهي على قسمين:

القسم الأوّل: غير المستقلّات العقليّة: ويبحث فيها عن القواعد العقليّة التي يستنبط منها الحكم الشرعي، بعد ضمّ مقدّمة شرعيّة إليها، وهذا يشمل كلّ أبحاث العلاقات والاقتضاءات التي يدركها العقل بين حكمين أو بين حكمٍ وموضوعه أو متعلّقه.

القسم الثاني: المستقلّات العقليّة: ويراد بها القاعدة العقليّة التي يمكن على أساسها أن يستنبط حكمٌ شرعيّ بلا توسيط مقدّمة شرعيّة، المعبّر عنها بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل من تحسين أو تقبيح، وما حكم به الشرع.

ويبدأ في هذا القسم أوّلاً بالبحث عن حقيقة الحكم العقلي بالتحسين والتقبيح ثمّ يبحث عن قاعدة الملازمة.

٣. **مباحث الدليل الاستقرائي**: ويتضمّن البحث عن الإجماع والسيرة والتواتر، التي تكون دليليّتها قائمة على أساس حساب الاحتمالات

والاستقراء، ويبدأ البحث في هذا القسم بنبذة في شرح حقيقة الدليل الاستقرائي على نحو الإجمال.

٤. **الحجج الشرعيّة**: وتتضمّن البحث عن الأدلّة التي تثبت دليليّتها بجعلٍ شرعيّ. وهي تشتمل على قسمين من الأدلّة. أحدهما الأمارات، والآخر الأصول العمليّة. والجدير أن توضع مقدّمة قبل القسمين معاً يبدأ فيها بالبحوث التي تتعلّق بجعل الدليليّة والحجّية شرعاً وألسنتها المختلفة، ويبحث فيها أيضاً عن الفرق الجوهري بين حجيّة الأصل وحجيّة الأمارة، ونوع الآثار التي تثبت بكلٍّ منهما، ومقدار ما يثبت المعبّر عنه بحجّية المثبتات واللوازم، ويبحث فيها أيضاً عن تأسيس الأصل عند الشكّ في الدليليّة الشرعيّة.

٥. **الأصول العمليّة العقليّة**: وهي القواعد التي يقرّرها العقل تجاه الحكم الشرعي في موارد الشكّ البدوي، أو المقرون بالعلم الإجمالي بالمتباينين أو الأقلّ والأكثر، ويلاحظ في هذا الفصل أيضاً مدى تأثير العلم الإجمالي على الوظيفة المقرّرة في مورد الشكّ شرعاً لولا العلم الإجمالي وقلبه لها، فيشمل هذا الفصل كلّ مسائل الاشتغال، زائداً على البحث عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان والتخيير العقليّين.

ثمّ تختم بحوث الأدلّة بخاتمةٍ في التعارض الواقع بين الأدلّة المذكورة على أقسامها وأحكام التعارض المذكور.

المقياس الثاني: التقسيم بلحاظ نوع الدليل

وهو أن يلاحظ في التقسيم نوع الدليل من حيث ذاته، وعلى أساسه تصنّف البحوث الأصوليّة إلى قسمين رئيسيّين:

أحدهما: الأدلّة، وهي القواعد الأصوليّة التي تشخّص بها الوظيفة تجاه

الحكم الشرعي بملاك الكشف عنه.

والآخر: الأصول العمليّة، وهي القواعد التي تشخّص الوظيفة العمليّة لا بتوسّط الكشف.

أمّا القسم الأوّل، فيبدأ فيه أوّلاً بالبحوث التي تتعلّق بالأدلّة بصورةٍ عامّة ـ وهي التي أشرنا إليها في النهج السابق أيضاً ـ ثمّ بعد الفراغ عنها تصنّف إلى أدلّة شرعيّة، وهي التي تكون صادرة من الشارع. وعقليّة، وهي التي تكون قضايا مدركة من قبل العقل. فيبدأ بالدليل الشرعي ويصنّف الكلام فيه إلى ثلاث جهات:

١. في تحديد دلالات الدليل الشرعي.

٢. في إثبات صغراه، أي: صدوره من الشارع.

٣. في حجّية تلك الدلالات.

أمّا الجهة الأولى، فيصنّف فيها الدليل الشرعي إلى لفظٍ وغيره، ويميّز بين دلالات الدليل الشرعي اللفظي ودلالات الدليل الشرعي غير اللفظي (الفعل والتقرير).

وفيما يخصّ دلالات الدليل الشرعي اللفظي تقدّم مقدّمة تشتمل على مباحث الوضع والهيئات والدلالات اللغويّة والمجازيّة، لأنّ هذه المباحث ترتبط بدلالات هذا الصنف من الدليل. ويدخل في نطاق دلالات الدليل الشرعي اللفظي: مسائل صيغة الأمر ومادّته، وصيغة النهي ومادّته، والإطلاق والعموم والمفاهيم وغير ذلك من الضوابط العامّة للأدلّة.

وفيما يخصّ دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي يتكلّم عمّا يمكن أن يدلّ عليه الفعل أو التقرير بضوابط عامّة، من الظهور العرفي أو القرينة العقليّة الناشئة من عصمة الشارع.

وأمّا الجهة الثانية فيستعرض فيها وسائل الإثبات الممكنة من التواتر

والإجماع والسيرة والشهرة وخبر الواحد.

وأمّا الجهة الثالثة فيتكلّم فيها عن حجّية الدلالة، وجواز الاعتماد على ظهور الكتاب والسنّة، وسائر ما يتّصل بذلك من أقوال، وعن تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقيّة في الحجيّة.

وبعد ذلك ينتقل إلى الدليل العقلي، ويدخل فيه البحث عن كلّ قضيّة عقليّة يمكن أن يستنبط منها حكمٌ شرعيّ، أمّا بلا واسطة أو بضمّ مقدّمة شرعيّة أخرى، أي المستقلّات العقليّة وغير المستقلّات. ويدخل في الدليل العقلي هذا كلّ أبحاث الملازمات والاقتضاءات.

والبحث عن الدليل العقلي، تارةً: يقع صغرويّاً في صحّة القضيّة العقليّة، ودرجة تصديق العقل بها. وأخرى: كبرويّاً في حجّية الإدراك العقلي للقضيّة في مقام استنباط الحكم الشرعي منه.

وأمّا بحث الأصول العمليّة، فيبدأ بالكلام أوّلاً عن بحوثٍ عامّة في الأصول العمليّة، كالبحث عن ألسنتها وفوارقها مع الأدّلة، ومدى إثباتها لمواردها وعدم ثبوت المدلول الالتزامي بها، ونحو ذلك، ثمّ يبحث عنها. ويشتمل البحث عنها:

أوّلاً: على بيان الوظيفة المقرّرة للشبهة المجرّدة عن العلم الإجمالي بجامع التكليف.

وثانياً: على بيان مدى التغيّر الذي يحدثه ـ في الموقف ـ افتراض علم من هذا القبيل.

ويدخل في الأوّل بحث البراءة والاستصحاب، وفي الثاني بحث الاشتغال والأقلّ والأكثر.

وأيضاً تختم بحوث علم الأصول بخاتمة في التعارض الواقع في الأدلّة والأصول وأقسامه وأحكامه.

مقارنة بين التقسيمين

والملحوظ أنّ التقسيم الثاني أقرب إلى المنهج القديم في الدراسات الأصوليّة؛ حيث كان يدرج فيها البحث عن حجيّة الخبر في البحث عن السنّة لكونه عن عوارض السنّة، أي مثبتات الدليل الشرعي، في حين إنّ التقسيم الأوّل بالمنهج المتداول في الدراسات الأصوليّة الحديثة.

كما أنّه يتميّز التقسيم الثاني بأنّه يلحظ فيه تقسيم البحوث إلى مجاميع بنحوٍ متطابق مع أنحاء تجمعها في مجال الاستدلال الفقهي. فالقواعد الأصوليّة العامّة في الدليل اللفظي، كأبحاث الأوامر والنواهي وغيرها، لا تنفصل عادةً في مجال التطبيق والاستدلال الفقهي عن القواعد الأصوليّة الدخيلة في إثبات السند، كحجّية خبر الواحد والتواتر والسيرة والإجماع؛ لأنّ الفقيه حينما يستنبط الحكم من دليلٍ لفظيّ يلتفت إلى دلالته وسنده معاً ويعمل القواعد الأصوليّة المناسبة في كلّ من الجهتين. فالتقسيم المذكور يراعي ذلك ويوحّد البحث عن مجموع تلك القواعد تحت عنوان الدليل الشرعي. وهذا معنى أنّ التصنيف فيه بنحوٍ يناظر وضع القواعد الأصوليّة في مجال التطبيق والاستدلال الفقهي، بينما ليس التقسيم الأوّل كذلك، لأنّ أبحاث الظواهر والألفاظ فصلت فيه عن بحث حجّية الخبر، بل عن بحث حجّية نفس الظهور أيضاً، مع أنّ الظهور وحجّيته عنصران متلازمان عند الاستناد إليهما في عمليّة الاستدلال الفقهي.

وفي مقابل ذلك، يتميّز التقسيم الأوّل بإجراء التصنيف على أساس نوع الدليليّة للقاعدة الأصوليّة، وتجميع كلّ مجموعةٍ تتّفق في سنخ الدليليّة، وفي كونها لفظيّة أو عقليّة برهانيّة أو استقرائيّة أو تعبديّة، بجعل الشارع في نطاقٍ مستقلّ. وهذا يتيح الحديث في كلّ نطاقٍ من نطاقات هذا التصنيف عن سنخ

تلك الدليليّة التي هي السمة المشتركة للقواعد الأصوليّة الداخلة في ذلك النطاق ومنهجها وقواعدها العامّة. فالأدلّة الاستقرائيّة ـ مثلاً ـ بوصفها صنفاً خاصّاً في التقسيم المذكور، يمكن الحديث في نطاقها عن أصل المنهج الاستقرائي، والحجج الشرعيّة بوصفها تمثّل صنفاً آخر من الدليليّة ـ وهو الدليليّة التعبديّة بحكم الشارع ـ يمكن الحديث عن نطاقها عن أصل الحجيّة التعبديّة وتحليلها. وهذا يستهلّ كلّ صنفٍ بما يكون بمثابة المنطق أو المنهج بالنسبة إليه، بينما لا يتأتّى ذلك بنفس الدرجة من السهولة والدقّة في التقسيم الثاني، إذ قد تندمج بموجبه القاعدة ذات الدلالة اللفظيّة، والأخرى الاستقرائيّة، والثالثة التعبديّة في صنفٍ واحدٍ؛ لمساهمتها جميعاً في الاستنباط من دليلٍ واحد.

وبهذا قد يصحّ أن يقال: بأنّ التقسيم الأوّل هو الأفضل، إذا نظر إلى علم الأصول بنظرةٍ تجريديّة، أي بصورةٍ منفصلة عن تطبيقه في علم الفقه. وأنّ التقسيم الثاني هو الأفضل، حينما ينظر إليه موزعاً من خلال التطبيق في علم الفقه. ومسألة تعيين أحد التقسيمين مسألة اختيار وتفضيل حسب وجهة النظر.

وسنسير في بحوثنا هذه سيراً يقارب منهج التقسيم الأوّل، لأنّه بذلك يكون أقرب إلى الانطباق على المنهج المألوف في الكتب الأصوليّة التي وضعتها مدرسة الشيخ الأنصاري في الأصول. غير أنّنا فضّلنا منهج التقسيم الثاني في الحلقات الدراسيّة الجديدة التي وضعناها كبديلٍ للكتب الدراسيّة الأصوليّة القائمة فعلاً؛ لأنّه في رأينا أكثر قدرةً على إعطاء الطالب صورةً أوضح عن دور القاعدة الأصوليّة في المجال الفقهي، ورؤيةً أجلى لكيفيّة الممارسة الفقهيّة لقواعد علم الأصول»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي، مصدر سابق: ج١، ص٥٧ ـ ٦٢.

ملاحظات على منهج السيّد الشهيد

إنّ السيّد الشهيد أقرّ في هذين التقسيمين: بأنّ الدلالة المستعملة في المباحث الأصوليّة تنقسم إلى عدّة أقسام، فبعضها أدلّة لفظيّة، وبعضها تعبديّة، وبعضها عقليّة، والسؤال المطروح هو: هل نسبة المحمولات في الأدلّة اللفظيّة هي كنسبة المحمولات في الأدلّة العقليّة؟ وهل نسبة المحمولات في الأدلّة العقليّة هي كنسبة المحمولات في الأدلّة التعبّديّة، أم أنّ سنخ المحمولات في هذه الأنحاء الثلاثة من الدليل مختلفة؟

وهل الموضوع في الأدلّة اللفظيّة كالموضوع في الأدلّة العقليّة والتعبّدية؟ أم أنّ الموضوع متعدّد؟ وهل يعقل أن يكون الموضوع واحداً، والمحمولات بعضها لفظيّة وبعضها تعبديّة وبعضها عقليّة؟

وحاصل هذه التساؤلات:

أوّلاً: اختلاف نسبة المحمولات إلى الموضوع.

ثانياً: اختلاف نفس الموضوعات في المسائل الأصوليّة.

ثالثاً: أنّ المنهج المتّبع في تحقيق الأنحاء الثلاثة من الأدلّة مختلف، لأنّ المنهج المتّبع في الأدلّة العقليّة لا يكون إلّا المنهج العقلي البرهاني أو الاستقرائي، والمنهج في الأدلّة التعبديّة لابدّ أن يكون شرعيّاً وليس عقليّاً ولا لغوياً، وهكذا المنهج المستعمل في الأدلّة اللفظيّة ليس هو المنهج العقلي ولا الشرعي.

فالمسائل الأصوليّة ليس المنهج فيها واحداً بل هو متعدّد، ومن حيث الموضوع كذلك، وأيضاً من حيث طبيعة المحمولات والعلاقة بينها وبين الموضوع هي متعدّدة.

وعليه هل علم الأصول يكون بذلك علماً حقيقيّاً بالمعنى المصطلح؟

وهذا إقرار صريح من السيّد الشهيد: بأنّ المسائل الأصوليّة ليس لها موضوع واحد، ولذا قال في التقسيم بلحاظ نوع الدليليّة ـ كما تقدّم ـ: «وهو

أن يلاحظ في هذا التقسيم نوع الدليليّة من حيث كونه لفظيّاً أو عقليّاً أو تعبديّاً...». ونفس الكلام قاله في التقسيم بلحاظ نوع الدليل.

فالسيّد الشهيد بما يمتلكه من دقّة علميّة عالية، صوّر لنا موضوعاً واحداً لعلم الأصول سمّاه «العنصر المشترك أو العناصر المشتركة» ولكن هذا لا يدلّ على أنّ الموضوع واحد، لأنّ العناصر المشتركة هي عناوين انتزاعيّة لابدّ أن نرجع فيها إلى مصاديقها، ومصاديق العناصر المشتركة بعضها لفظيّ، له موضوع ومحمول ومنهج خاصّ، وبعضها شرعيّ، له موضوع محمول ومنهج خاصّ، وبعضها عقلي، له موضوع ومحمول ومنهج خاصّ كذلك.

والحاصل: أنّه لا يمكن ـ بأيّ حال من الأحوال ـ تصوير موضوعٍ لعلم الأصول بالمعنى المصطلح في علم المنطق، بحيث يكون هو المحور في جميع المسائل، وتكون جميع المحمولات محمولات ذاتيّة لهذا الموضوع، وكذلك الحال بالنسبة إلى المنهج من حيث كونه متعدّداً لا واحداً، وأيضاً بالنسبة للمحمولات ونستبها إلى الموضوعات فهي أيضاً متعدّدة.

وبناءً عليه: لا ينبغي أن نبحث عن تعريف جامع مانع لمسائل علم الأصول، ولا ينبغي أن نبحث عن وجود موضوع بالمعنى المصطلح في نظريّة المعرفة وعلم المنطق، ولا يجوز أيضاً أن نبحث عن كون تمايز علم الأصول عن باقي العلوم بالموضوع.

ولذلك قلنا في ما تقدّم من هذه الأبحاث: بأنّ علم الأصول هو عبارة عن مجموعة من المسائل التي يحتاج إليها الفقيه في عمليّة الاستنباط.

المنهج الخامس

وهو المنهج الذي ذكره السيّد السيستاني حيث يشير إلى وجود منهجين في تصنيف علم الأصول وطريقة تبويبه وترتيبه وهما:

١. المنهج التقليدي (وهو منهج القدماء).

٢. المنهج المقترح عندنا.

وبعد أن يستعرض المنهج الأوّل التقليدي، ينتقل إلى ذكر المنهج المقترح لديه فيقول: «المنهج المقترح، وهو عندنا طريقتان:

أ. البحث حول محور الحجيّة.

ب. البحث حول محور الاعتبار.

الطريقة الأولى: بما أنّ علم الأصول وضع كمقدّمة لعلم الفقه، فلابدّ أن يكون تصنيفه ومنهجه منسجماً مع مقدّمتيه. وحيث إنّ علم الفقه هو العلم الباحث عن تحديد الحكم الشرعي، فالمناسب لتصنيف علم الأصول أن يدور مدار الحجّة المثبتة للحكم الشرعي، فإنّ ذلك هو النافع في مقدّمتيه لعلم الفقه، ولذلك اخترنا أنّ موضوع علم الأصول ـ كما سيأتي بيانه ـ هو: الحجّة في الفقه. فأبحاثه تدور حول محور الحجيّة وعدمها، وبناءً على هذا يصحّ تصنيف علم الأصول إلى ثلاثة أقسام:

أ. قسم الاحتمال.

ب. قسم الكشف.

ت. قسم الميثاق العقلائي»[1].

فإذن هو يختار أن يكون المناسب لتصنيف علم الأصول: بأن يدور مدار الحجّة المثبتة للحكم الشرعي والدالّة عليه، ومع ذلك لم يورِد لنا تعريف الحجّة وما هو المراد منها، بل طبّق ذلك من خلال أقسام الحجّة، ولذلك قال بأنّه لدينا ثلاثة أقسام في علم الأصول وهي:

القسم الأوّل: حجّية الاحتمال لإثبات الحكم الشرعي.

---

(١) الرافد في علم الأصول، مصدر سابق: ص٤٣.

القسم الثاني: حجّية الكشف لإثبات الحكم الشرعي.

القسم الثالث:حجّية الميثاق العقلائي لإثبات الحكم الشرعي.

والنتيجة هي: أنّ البحث هو عن الحجيّة وهي على ثلاثة أقسام، وبما أنّ هذه اصطلاحاتٌ جديدة، أخذ سماحته في بيانها وتعريفها فقال: «الأوّل: الاحتمال: وهو على خمسة أصناف:

١. الاحتمال الواصل لدرجة القطع، والبحثُ في حجّيته بحثٌ في حجّية القطع.

٢. الاحتمال الواصل لدرجة الاطمئنان، والبحثُ عنه هو المتعلّق بحجّية الاطمئنان (وهناك بحث بين الأعلام في حجّية الاطمئنان في أنّها: هل هي حجّية مجعولة أم جعليّة أم ذاتيّة كحجيّة القطع.

٣. الاحتمال المعتمد على قوّة المحتمل وإن كانت درجة الاحتمال ضعيفة، وهو المتحقّق في موارد الأعراض والأموال والدماء، والبحثُ عن حجّيته هو البحث المتعلّق بأصالة الاشتغال (وهذا الكلام فيه الكثير من الغرابة لأنّه سيبحث عن أصالة الاشتغال ـ التي هي من الأصول العمليّة ـ مع حجّية القطع التي هي أصل كلّ هذه المباحث، فأين الانسجام بينهما؟ نعم هناك انسجام في شيء واحد، وهو في عنوان الاحتمال الانتزاعي، الذي لا مشابهة فيه من ناحية المصداق بين القطع وأصالة الاشتغال.

٤. الاحتمال المعتمد على العلم الإجمالي، وهو يكتسب قوّة من خلال استمداده من العلم الإجمالي، إلّا إذا بلغت الأطراف كثرة تؤدّي إلى موهوميّة الاحتمال في أطراف العلم الإجمالي، وهذا البحث المعبّر عنه بمباحث العلم الإجمالي والشبهتين المحصورة وغير المحصورة.

٥. الاحتمال الذي لا يستند لقوّة في درجته ولا أهمّية في المحتمل وهو على نوعين:

أ. الاحتمال المصطدم باحتمال معاكس له؛ لوجود علمٍ إجماليّ بالجامع وهذا مورد أصالة التخيير.

ب. الاحتمال غير المصطدم باحتمال معاكس، وهو مورد أصالة البراءة، وهو على قسمين؛ لأنّه إذا ورد من الشارع بيان لعدم أهمّيته فهذا هو البراءة الشرعيّة، وإن لم يرد بيان فهذا هو البراءة العقليّة. إذاً فعنوان حجّية الاحتمال هو العنوان الجامع بين هذه البحوث»[1].

وعلى أساس هذا المنهج أو التقسيم ستكون مباحث القطع والاشتغال والتخيير والبراءة و... كلّها تحت عنوان واحد، وهذه الأصناف لا يوجد فيها سنخيّة في الموضوع، ولا في المحمول، ولا في الأدلّة المستعملة فيها. نعم، يجمعها فقط عنوان كلّي وهو حجّية الاحتمال. وهذا هو القسم أو الباب الأول.

وأمّا الباب الثاني فيقول: «الثاني: حجّية الكشف. والكشف على نوعين إدراكيّ وإحساسيّ، فالكشف الإدراكي هو: المتوفّر في الأمارات العقلائيّة والشرعيّة التي قام الشرع أو المجتمع العقلائي بتتميم الكشف فيها، وهذا هو بحث حجّية الأمارات والطرق.

والكشف الإحساسي هو: المتوفّر في بحث الاستصحاب. فإنّ الإنسان إذا أحسّ بشيءٍ ما، ثُمّ غاب الشيء عن وعيه، فإنّه قد يبقى ذلك الكشف الإحساسي عنده، وهو شعوره بأنّ الشيء ما زال موجوداً كما كان، فهل هذا الكشف الإحساسي حجّة أم لا؟ وهذا بحث الاستصحاب»[2].

ويرد عليه أنّه في الكشف الإدراكي أخرج حجّية الأمارات والطرق عن القسم الأوّل، مع كونها من مصاديق الاحتمال، وذلك لأنّ الطرق تُعتبر

---

(١) المصدر السابق: ص٤٣ ـ ٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ص٤٥.

واحدة من أقسام الاحتمال. وعليه فقد حصل تداخل في الأقسام. وفي الكشف الحسّي، فصل الأصول العمليّة عن بعضها، فجعل ثلاثة منها في القسم الأوّل (أي في الاحتمال)، والقسم الرابع وهو الاستصحاب جعله في القسم الثاني (أي في الكشف)، وأيضاً لم يذكر أين موضع أصالة الطهارة، باعتبار أنّه صرّح بأنّ أصالة الطهارة هي من المباحث الأصوليّة، ولابدّ أن تدخل في واحدة من الأقسام، وأيضاً بحسب كلامه فإنّ موارد الاستصحاب لابدّ أن تكون من الأمور المحسوسة، مع أنّ الاستصحاب يجري في الأمور غير المحسوسة أيضاً.

ثمّ بين في الباب الثالث فقال: «الثالث: حجّية الميثاق العقلائي، والمقصود به: كلّ طريق تبانى عليه المجتمع العقلائي كميثاق يؤخذ بلوازمه وآثاره، سواءً كان ذلك التباني بسبب الكاشفيّة النوعيّة لهذا الطريق عن الواقع ـ كما يُدّعى ذلك في خبر الثقة ـ أو للمصلحة الاجتماعيّة العامّة. ولعلّ الظواهر من هذا الباب فيبحث عنها من حيث الكبرى وهو حجّية الظهور، ومن حيث الصغرى كالبحث في صيغة الأمر والنهي والعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد ونحوها من مباحث الألفاظ، كما أنّ بحث تعارض الأدلّة داخل في صورة الترجيح لأحد الخبرين في قسم حجّية الكشف أو قسم حجّية الميثاق العقلائي، وكذلك في صورة التكافؤ مع القول بالتخيير. وأمّا على القول بالتساقط والرجوع إلى الأصل العملي، فيدخل البحث في قسم حجّية الاحتمال»[1] ونحن إذا وضعنا يدنا على هذا الميثاق العقلائي بسبب الكاشفيّة، فما هو الفرق بينه وبين ما ذكره سابقاً بتتميم الكشف؟ ولماذا يخرج عن الاحتمال؟ فإذن فيه كاشفيّة وفيه احتمال.

---

(١) المصدر السابق: ص٤٥ ـ ٤٦.

وبهذا يكون الإشكال المشترك على الأقسام الثلاثة ـ التي ذكرها هو ـ تداخل الأقسام، ولذا نحن نتصوّر أنّ السيّد السيستاني التفت إلى هذه الإشكاليّة؛ ولذلك قال: «فهذه هي الطريقة الأولى من المنهج المقترح لتصنيف علم الأصول المبنيّة على محور الحجيّة للدليل المستخدم عند الفقيه، للوصول إلى الحكم الشرعي، ولكن لبُعد هذه الطريقة عن المألوف في التصنيف الحوزوي لعلم الأصول، ومن شرائط فنّ التصنيف أن لا يعدّ طفرة مستنكرة ما دامت خطوات التدريج كافية في تحقيق الهدف، لذلك نرى أنّ الطريقة الثانية أقرب للتصنيف المألوف»[1].

والتقسيم الثاني أو الطريقة الثانية التي أشار إليها، هي القائمة على أساس الاعتبار.

قال في الرافد: «الطريقة الثانية: حيث إنّ المبادئ التصديقيّة لكلّ علم إمّا أن تكون بديهيّة فلا تحتاج للبحث، وإمّا أن تكون نظريّة فتبحث في علم آخر يكون مقدّمة لهذا العلم، وعلم الفقه لمّا كان محور بحثه هو الحكم الشرعي والحكم نوعٌ من الاعتبار، احتجنا لعلم آخر يبحث عن المبادئ التصديقيّة للحكم الشرعي، وذلك بالحديث عن الاعتبار بصفةٍ عامّة، والاعتبار الشرعي بصفةٍ خاصّة، وعوارض هذا الاعتبار وأقسامه ولواحقه، وذلك العلم هو علم الأصول»[2].

ومن أهمّ المبادئ التصديقيّة لكلّ علم: موضوع ذلك العلم. وأمّا إثبات كان التامّة لموضوع أيّ علم، فليس ذلك من مسائل العلم، والبحث في العلم هل هو موجود أم غير موجود؟ هو ما نعبّر عنه بكان التامّة لموضوع العلم،

---

(١) المصدر السابق: ص٤٦.

(٢) المصدر نفسه.

وما يُبحث عنه في كلّ علم هو كان الناقصة لموضوع العلم، ومسائل العلم هي مفاد كان الناقصة.

فمثلاً: في علم الأخلاق لا نبحث عن النفس وكونها مادّية أو مجرّدة، بل نبحث عن أحكام النفس الإنسانيّة، وعوارض النفس الإنسانيّة، وأمّا البحث عن النفس وكونها موجودة أو غير موجودة، أو أنّها مجرّدة أو مادّية... فهذه لا يُبحث عنها في علم الأخلاق بل في علم الفلسفة، وكذلك الحال هنا.

وفي كلامه هناك مقدّمتان مطويّتان:

المقدّمة الأولى: أنّ علم الفقه محور أبحاثه تعيين الحكم الشرعي

المقدّمة الثانية: أنّ الحكم الشرعي نوعٌ من أنواع الاعتبار.

وعليه فإنّ السيّد السيستاني يرى: أنّ موضوع علم الأصول هو الاعتبار (في الطريقة الثانية)، ويُبحث في علم الأصول عن الاعتبار وعوارضه وأحكامه وأقسامه وأنواعه،....

ثمّ قال: «فنقول: بأنّ التصنيف المقترح يدور حول الاعتبار وشؤونه وتفصيلاته في خمسة عشر بحثاً وهي:

١. تعريف الاعتبار.
٢. تقسيمه للاعتبار الأدبي والقانوني.
٣. العلاقة بين الاعتبارين.
٤. أسلوب الجعل للاعتبار القانوني.
٥. مراحل الاعتبار القانوني.
٦. أقسام الاعتبار القانوني.
٧. العلاقة بين هذه الأقسام.
٨. أقسام القانون التكليفي والقانون الوضعي.
٩. عوارض الأحكام القانونيّة.

١٠. وسائل إبراز الحكم القانوني.

١١. وسائل استكشافه.

١٢. وثاقة هذه الوسائل.

١٣. التعارض الإثباتي والثبوتي ومسائل الاستكشاف.

١٤. التنافي بين الاعتبارات القانونيّة حين التطبيق.

١٥. تعيين القانون عند فقد الوسيلة القانونيّة»[١].

وبغضّ النظر عن جميع هذه الأقسام فإنّ المهمّ منها هو القسم الأوّل المتعلّق بتعريف الاعتبار، وما هو المراد منه؛ لأنّ التعرّف على الموضوع يكون قبل التعرّف على محمولاته.

يعرّف السيّد السيستاني الاعتبار بقوله: «الأوّل: تعريف الاعتبار: إنّ الفارق بين الأمر الاعتباري والتكويني يتلخّص في كون التكويني حقيقةً واقعيّةً لا تختلف باختلاف الأنظار والتوجّهات، وتكون نسبة الذهن البشري لها نسبة العلم الانفعالي لمعلومه، بينما الأمر الاعتباري عملٌ ذهنيّ ابداعيّ يقوم به الفرد أو المجتمع، وتكون نسبة العقل البشري له نسبة العمل الفعلي لمعلومه، فلذلك يختلف باختلاف النظرات والتوجّهات والمجتمعات»[٢].

ومراده: إنّ الأمر التكويني ليس لأحد مدخليّة في تحقّقه وعدم تحقّقه، وكلّ ما في الأمر هو أن يكون لك مدخليّة في استكشافه ومعرفته فقط، كالكتاب الموجود، فأنا بالنسبة إليه وإلى أيّ شيء موجود في هذا العالم منفعل؛ لأنّ وظيفتي هي أن أستكشف وأجد تلك الحقيقة فقط، وأمّا الأمر الاعتباري فأنا لست منفعلاً معه، بل أنا موجد وفاعل أو مبدع أو منشئ له، وفي عمليّة

---

(١) المصدر السابق: ص٤٦ـ٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ص٤٦ـ٤٧.

الاستكشاف قد أخطئ وقد أُصيب.

وللأمر التكويني خصوصيّتان:

الأولى: أنّه عبارة عن واقعيّات ثابتة.

الثانية: أنّ نسبة الذهن البشري للواقعيّات نسبة العلم الانفعالي لمعلومه. بينما الأمر الاعتباري إبداعيّ وإيجاديّ وليس انفعاليّاً، وكذلك ذهنيّ كما في التخيّلات الشعريّة (هذا على مستوى الفرد) أو ذهنيّ اجتماعيّ كما في ملكيّة زيد للكتاب، واتّفاق الكلّ على هذه الملكيّة، وهذه الاعتبارات مأخوذة من الحقائق الخارجيّة.

وتوضيحاً لكلامه حول العلم الفعلي والانفعالي نشير إلى أنّ المراد من العلم الفعلي: هو الذي يكون سابقاً على معلومه، وهو الذي يوجده، مثل المهندس الذي يرسم خارطة في ذهنه ثمّ يطبّقها في الواقع الخارجيّ.

والعلم الانفعالي: هو علم ما بعد الموجود، مثل الشخص الذي يقف أمام المبنى ويأخذ صورةً له.

والحاصل: أنّ الأمر التكويني انفعاليّ ثابت، والأمر الاعتباري فعليّ متغيّر.

وهنا نشير إلى أنّ المهم في هذا البحث، والمحور الأساس له هو: معرفة الاعتبار.

وهذا البحث أساسه ما ذكره السيّد الطباطبائي حول المائز بين العلوم الحقيقيّة والعلوم الاعتباريّة، وهذا ما يقودنا إلى ضرورة التعرّف على ما قاله الطباطبائي في هذا المجال.

الطباطبائي ومعرفة الاعتبارات

من ابتكارات العلّامة الطباطبائي صاحب تفسير الميزان: تقسيمه للعلوم إلى حقيقية واعتبارية، وإعطاء القوانين لتعريف كلا القسمين، وبيان ما يرتبط بها بما لم يسبقه أحدٌ إلى مثل ذلك.

وقد نجد هذا التقسيم في كلمات الأعلام، ولكن كنظريّة متكاملة وقائمة على أسس وثوابت، لم يسبق الطباطبائي إلى ذلك أحدٌ من المحقّقين

لذا يمكن القول بأنّ من خصائص وابتكارات الطباطبائي التمييز بين الحقيقة والاعتبار، ومن خلال ذلك يعتقد أنّ كلّ أحكام الشريعة اعتباريّة، وكلّ ما يُذكر في الأمور الأخلاقيّة من الحُسن والقبح والصدق والكذب وغير ذلك أمورٌ اعتباريّة، ولهذا نجد أنّ عشرات البحوث كُتبت تعليقاً على نظريّة الطباطبائي، وأنّه إذا كان الحسن والقبح اعتباريّاً فما هو الذي يبقى لدينا من حقائق؟

ونظراً لأهميّة هذا المطلب ننقل جزءاً ممّا ذكرناه في كتاب «دروس في الحكمة المتعاليّة» حول المائز بين هذه الأمور، والتفصيل موكول إلى محلّه.

أقسام الإدراك

تنقسم الإدراكات ـ من وجهة نظر الفيلسوف ـ إلى ثلاث فئات رئيسيّة:

١. **الحقائق**: وهي تلك المفاهيم التي لها مصاديق واقعيّة في الخارج «كمفاهيم الأرض والسماء والماء والهواء والإنسان والفرس ونحو ذلك من التصوّرات، وكمعاني قولنا: الأربعة زوج، والماء جسم سيّال، والتفّاح أحد الثمرات، وغير ذلك من التصديقات، وهي علوم وإدراكات تحقّقت عندنا من الفعل والانفعال، الحاصل بين المادّة الخارجيّة وبين حواسّنا وأدواتنا الإدراكيّة»[1].

٢. **الاعتباريات**: «وهي المفاهيم التي ليس لها مصداقٌ واقعيّ في الخارج ولكنّ العقل يعتبر لها مصداقاً، أي: أنّ العقل يعتبر الشيء الذي ليس هو مصداقاً واقعيّاً لهذه المفاهيم يعتبره مصداقاً، ولكي تتميّز الإدراكات الحقيقيّة عن الإدراكات الاعتباريّة، نستعين ببعض الأمثلة. فالرئاسة والمرؤوسيّة والمالكيّة والمملوكيّة إذا حلّلناها نجد أنّه لا يوجد بحسب الواقع الخارجي من

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: ج٢، ص١١٤.

الإنسان الرئيس إلّا إنسانيّته ووجوده الخارجي، وأمّا رئاسته فإنّما هي بحسب اعتبار المجتمع والعقلاء ذلك، وهكذا في الإنسان المرؤوس. وكذلك لو جئنا إلى الكتاب المملوك، فالذي له تحقّق خارجيّ إنّما هو الكتاب، وأمّا مملوكيّته فأمرٌ اعتباريّ لا يتجاوز حدّ الذهن. وعلى هذا القياس فلو شكّل ألف جنديٍّ فوجاً واحداً من الجيش، فإنّ الوحدة اعتباريّة بخلاف كلّ جنديٍّ جنديّ الذي يُعدّ فرداً من هذا الفوج، فإنّ وحدته حقيقيّة؛ وذلك لأنّ الفوج الذي هو مجموع الأفراد، لا وجود حقيقيّ له وراء هؤلاء الأفراد.

ويمكن أن نجمل الفروق بين الإدراكات الحقيقيّة والإدراكات الاعتباريّة في النقاط التالية:

النقطة الأولى: أنّ الإدراكات الحقيقيّة هي انعكاس للواقع ونفس الأمر عند الذهن البشري، بخلاف الإدراكات الاعتباريّة فإنّها فروض واعتبارات يضعها العقلاء لرفع حاجاتهم، ولا واقع لها وراء ظرف العمل، وما ذكر في كلمات المنطقيّين من تقسيم المدركات إلى تصوّر وتصديق، والأقسام الموجودة لكلٍّ منهما، مرتبطٌ بالإدراكات الحقيقيّة لا الاعتباريّة.

النقطة الثانية: أنّ الإدراكات الحقيقيّة لها قيمة منطقيّة، ويمكن الاستفادة منها في البراهين العقليّة للكشف عن حقائق وجوديّة أخرى، والاعتباريّة ليست كذلك.

النقطة الثالثة: أنّ الإدراكات الحقيقيّة ثابتة لا تتغيّر بتغيّر حاجات الإنسان، ومن هنا فهي دائمة وضروريّة وكلّية، بخلاف الإدراكات الاعتباريّة فإنّها تابعة لحاجات العقلاء لتنظيم حياتهم، فتكون متغيّرة وينالها قانون التكامل والارتقاء، وهذا سبب كونها مؤقّتة ونسبيّة وغير ضروريّة »[1].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص١١٥؛ أصول الفلسفة، مقدّمة المقالة (٦)، مطهّري.

٣. **الوهميّات**: وهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الواقع الخارجي، لا حقيقةً ولا اعتباراً، بل هي باطلة من الأساس كتصوّر الغول والعنقاء[١] ونحوهما.

تأسيساً على ذلك: فإنّ واحدة من أهمّ الأهداف التي تروم الفلسفة تحقيقها من خلال موازينها الدقيقة، هي «فصل الأمور الحقيقيّة عن الفئتين الأخريين. وتمييز الأمور الاعتباريّة ـ التي تبدو وكأنّها حقيقيّة ـ من الحقائق يعتبر من المواضيع المعقّدة التي زلّت فيها أقدام كثير من الفلاسفة بالنحو الذي أدّى بجملة من العلماء المحدثين في أوربا، والذين انصرفوا إلى نقد العقل وفهم الإنسان، أن يفصلوا مخلوقات الذهن عن الحقائق التي لها واقعٌ خارجيّ، وأدّى ذلك إلى انحراف بعضهم نحو السفسطة القائلة إنّ جميع المفاهيم هي مخلوقات ذهننا، ودفع بعضهم الآخر إلى اختيار أسلوب الشكّ. وبذلت الفلسفة الإسلاميّة جهداً ملحوظاً في هذا المضمار، وقدّمت تحقيقاتٍ نافعةً للتفكيك بين الاعتباريّات والحقائق»[٢].

وإلّا لو لم نميّز بين هذين السنخين من الإدراكات، لانتهينا إلى ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الغربيّين من تعميم أحكام الإدراكات الاعتباريّة إلى الإدراكات الحقيقيّة، والقول بعدم وجود إدراكات مطلقة ودائمة وضروريّة.

كذلك تبذل الفلسفة جهوداً كبيرة لتمييز الحقائق عن الوهميّات، فربّما يخطئ الإنسان فيرى ما ليس بحقٍّ حقّاً واقعاً في الخارج، حيث قد يتوّهم أنّه لا رابطة ضروريّة بين الأفعال والغايات المترتّبة عليها، من قبيل من يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنزٍ، مع أنّ العثور على الكنز ليس غايةً لحفر البئر

---

(١) الغول والعنقاء إشارة إلى حيوانين وهميّين لا تحقّق لهما في الواقع الخارجي.

(٢) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي: ص٤٦.

مرتبطة به، وهذا هو الحظّ السعيد، فيعتقد أنّ له حقيقةً وواقعاً وليس كذلك. وقد يكون الأمر معكوساً، فيعتقد ما هو حقٌّ واقعٌ في الخارج باطلاً خرافيّاً كما نجد ذلك عند جملة من الفلاسفة الغربيين، الذين يتوهّمون أنّ حقيقة الإنسان لا تتعدّى هذا الوجود المادّي المشهود لنا، ولكنّ الفلسفة الإلهيّة تقول: إنّ هذا البدن المادّي هو مظهر لحقيقة أخرى وراءه مجرّدة عن المادّة وقوانينها وهي التي تؤلّف حقيقة الإنسان.

الهدف من تمييز الحقائق عن غيرها

إنّ الهدف الذي يروم الفيلسوف الوصول إليه من خلال تمييز الموجودات الحقيقيّة عن غيرها، هو أنّ الإنسان مفطور على طلب الحقيقة والبحث عنها وتمييزها عن الأوهام التي لا واقع لها. أمّا لماذا يطلب الإنسان الحقيقة ويبحث عنها، فهذا يستلزم الوقوف ـ ولو قليلاً ـ للتعرّف على بعض خصائص هذا الموجود الحيّ، وما امتاز به عن الموجودات الحيّة الأخرى التي تشاركه في كثير من الخصوصيّات.

لعلّنا إذا أردنا أن نكشف عن السرّ الذي جعل من هذا الموجود الخاصّ أنه يستحقّ الخلافة عن الله دون غيره من الموجودات ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ (البقرة: ٣٠)، واستطاع أن يتحمّل الأمانة الإلهيّة ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ**﴾ (الأحزاب: ٧٢)، لأمكن تلخيص ذلك في بعدين:

البعد الأوّل: أنّه كائنٌ مفكّر[1]، ونعني بذلك أنّه يستطيع أن يستفيد من معلوماته التي يحصل عليها من خلال المسيرة الطويلة للجهد البشري في

---

(١) عُرّف الفكر بأنّه: إجراء عمليّة عقليّة في المعلومات الحاضرة؛ لأجل الوصول إلى العلم بالمجهول الغائب. المنطق، الشيخ محمّد رضا المظفر، منشورات فيروزآبادي: ج١، ص٢٣.

مختلف مجالات الحياة للكشف عن المجهولات التي تواجهه.

البعد الثاني: ويكمن في ميوله وإحساساته الفطريّة التي تنبع من كيانه ـ كموجود مفكّر ـ وقد ذكر الأعلام جملة من هذه الميول والإحساسات، إلّا أنّه يمكن إرجاعها جميعاً إلى حبّ الكمال المطلق. يقول السيّد الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ: «إنّك لن تجد فرداً واحداً في كلّ المجموعة البشريّة تخالفها، وإنّ العادات والأخلاق والمذاهب والمسالك وغيرها، لا يمكن أن تبدّلها ولا أن تحدث خللاً فيها. إنّها الفطرة التي تعشق الكمال، وكلّ الجهود المضنية التي يبذلها كلّ فردٍ في مجال عمله وتخصصّه إنّما هو نابع من حبّ الكمال على الرغم من وجود منتهى الاختلاف بين الناس فيما يرونه من الكمال»[1].

ويتبع هذه الفطرة فطرة أخرى هي الانزجار عن النقص ـ أيّ نقص كان ـ وعلى أساس هاتين الفطرتين (الأصليّة والتبعيّة) يحاول الإنسان من خلال وقوفه على الموجودات الحقيقيّة وتمييزها عن غيرها، أن يطلب تلك الحقائق التي تنسجم مع كماله الوجودي، ويهرب من تلك التي لا تتلاءم معه. وبتعبير الحكماء: يطلب «لأن يصير عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العيني» وأن «يتشبّه بالباري (تعالى) ويتخلّق بالأخلاق الإلهيّة».

وكتطبيق لهذه المقولة التي توفّرنا عليها في هذا المبحث، نجد أنّ من أهمّ الحقائق التي توصّل إليها الإنسان من خلال البحوث الفلسفيّة «الوقوف على العلل الفاعليّة الموجودة لهذا العالم المادّي المحسوس لنا، وبالأخصّ الوقوف على معرفة الله (تعالى) وأسمائه وصفاته العليا»، ويمكن عدّ هذه الفائدة من أهمّ الفوائد والغايات المترتّبة على الفلسفة الأولى.

---

(١) الأربعون حديثاً، الإمام الخميني، تعريب محمد الغروي، مؤسسة دارالكتاب الإسلامي: ص١٧٧.

بتعبير آخر: لو لم نحصل على ثمرةٍ من البحث الفلسفي غير هذه الثمرة الطيّبة؛ لكان ذلك كافياً للحثّ على دراسة هذا الفنّ والوقوف على مسائله. قال تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيّبةً كَشَجرَة طَيّبة أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بإذْنِ رَبّها**﴾ (إبراهيم: ٢٤ و٢٥).

والتدبّر في هذه الآيات يدلّنا أنّ المراد بالكلمة الطيّبة التي شبّهت بشجرةٍ طيّبة: هي كلمة التوحيد وشهادة أن لا إله إلّا هو، حقّ شهادته. ومن خلال الوقوف على المسائل الرئيسيّة للتوحيد، يمكن الانتهاء إلى الأصول الأساسيّة الأخرى كالنبوّة والمعاد وغيرهما. قال تعالى: ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إذْ قَالُواْ مَا أَنَزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِن شَيءٍ**﴾(الأنعام: ٩١)، حيث نرى أنّ الآية المباركة تبيّن: أن من يقول: إنّ الله لم يُنزل وحياً وكتاباً ولم يبعث رسولاً، لم يقدّر الله حقّ قدره ولم يعرفه حقّ معرفته «فدلّ ذلك على أنّ من لوازم الألوهيّة وخصائص الربوبيّة أن ينزّل الوحي والكتاب؛ لغرض هداية الناس إلى مستقيم الصراط والفوز بسعادة الدنيا والآخرة»[1]، وهذا معناه أنّ هناك تلازماً بين الربوبيّة العامّة له تعالى وبين إرسال الرسل وبعث الأنبياء.

وكذلك فيما يرتبط بالمعاد نجد القرآن يقول: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ**﴾ (المؤمنون: ١١٥)، حيث بيّنت الآية: أنّ إنكار المعاد يستلزم أن يكون الخلق من الإحياء والإماتة عبثاً من غير هدف ولا غاية، وحيث إنّ الله سبحانه ليس بعابثٍ ولا لاعب ـ كما تبيّنه الآيات الأخرى؛ قال تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمواتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إلّا بِالْحَقّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (الدخان: ٣٨ و٣٩) ـ إذن لابدّ أن يكون رجوعٌ وعودٌ إليه تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الإنسَانُ إنَّكَ كَادِحٌ إلَى رَبّكَ**

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٧، ص٢٦٩.

﴿كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ﴾ (الإنشقاق: ٦).

والحاصل: أنّ البحث الفلسفي يقوم بدورٍ أساسيّ في تمييز الحقائق الوجوديّة عن غيرها، ومن أهمّ التطبيقات لهذه الحقيقة: استكشاف الرؤية الكونيّة، وبالأخصّ التوفّر على معرفة الله وأسمائه وصفاته، التي تُعدّ المحور الأساسي في الرؤية التوحيديّة للعالم.

ولكن قد يقال: إنّ استكشاف الرؤية الكونيّة ليس حكراً على البحوث الفلسفيّة، بل يمكن لمدارس فكريّة أخرى ـ كالمدرسة الكلاميّة مثلاً ـ القيام بهذا الدور أيضاً.

الجواب: إنّه سيتّضح في بحث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ: أنّ كثيراً من المسائل الأساسيّة في التوحيد، لا يمكن حلّها إلّا من خلال تحقيق وتنقيح جملة من الأصول والقواعد العقليّة التي يبحث عنها في الأمور العامّة من الحكمة الإلهيّة، ولعلّ هذا هو أحد الأسباب في تأخير البحث عن التوحيد ومسائله إلى آخر مرحلة من مراحل هذا الكتاب، مع أنّ الحديث عن الإلهيّات بالمعنى الأخصّ ـ كما ذكرنا سابقاً ـ يُعدّ ملحقاً ببحث الوجوب والإمكان من الأمور العامّة.

هذه بعض الفوائد المترتّبة على ما ذكره السيّد السيستاني في ما قاله حول كون الاعتبار هو موضوع علم الأصول، وهناك غايات أخرى ترتبط بذلك لم نتعرّض لها وهي موكولة إلى محلّها[1].

تعريف السيستاني للاعتبار وملاحظاتنا عليه

بعد البيان المتقدّم لتعريف الحقائق والاعتباريّات، ننقل الكلام إلى ما ذكره السيّد السيستاني في كلامه حول تعريف الاعتبار، حيث قال عند تقسيمه

---

(١) للتفصيل في هذا البحث راجع: دروس في الحكمة المتعالية، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، قم، ط٤، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م: ج١، ص١٣٤ ـ ١٤٠.

للأمر الاعتباري إلى الاعتبار الأدبي والاعتبار القانوني، «والفارق بينهما: أنّ الاعتبار الأدبي هو إعطاء حدّ شيء لشيء آخر بهدف التأثير في إحساس المجتمع ومشاعره...»[1].

فإعطاء حدّ شيءٍ لشيءٍ آخر، الغرض منه إمّا للتأثير على المخاطب كما في التخيّلات الشعريّة، وإمّا لبيان النسبة بين الناس والحاكم عليهم، وهي الرئاسة والمرؤوسيّة، أو المالكيّة والمملوكيّة. فالرئاسة إنّما هي بحسب اعتبار المجتمع والعقلاء، وغير ذلك من القضايا الاجتماعيّة والعقلائيّة والاعتبارات العرفيّة، وفي الملكيّة ـ مثلاً ـ فإنّنا بعد بيان الملكيّة الحقيقيّة، ننقل ذلك البيان والحدّ ونعطيه لمصداقٍ آخر ليس له ذلك الحدّ الحقيقي.

إذن: فالتعبير بـ(إعطاء شيءٍ لشيءٍ آخر) يكون إمّا بهدف التأثير في إحساس المجتمع أو بسبب صنع القرار المناسب.

وهذا المعنى بعينه، نصّ عليه العلّامة الطباطبائي في حاشيته على الكفاية حيث قال: «لكنّ الاعتبار، وهو إعطاء حدّ شيءٍ أو حكمه لآخر...»[2].

وبهذا يتّضح أنّ ما تحدّث عنه السيّد السيستاني هو نفس ما أشار إليه العلّامة الطباطبائي ولا جديد في كلامه. وهذا هو الأصل في نظريّة الاعتبار التي تُعتبر من امتيازات العلّامة الطباطبائي، وقد أشرنا فيما تقدّم إلى موردٍ من الموارد التي أشار فيها إلى نظريّة الاعتبار، وهناك موارد أخرى أشار فيها إلى هذه النظريّة ومنها ما ذكره في كتابه «الميزان»، في ذيل سورة الأعراف تحت عنوان: «بحثٌ عقليّ وقرآنيّ مختلط» بيّن فيه معنى كون الأحكام الشرعيّة هي نوعاً من الاعتبار فقال: «والتكليف ـ وهو الحكم الشرعي ـ وإن كان في نفسه

---

(١) الرافد في علم الأصول، مصدر سابق: ص٤٧.

(٢) حاشية الطباطبائي على الكفاية، مصدر سابق: ص١١.

أمراً وضعيّاً اعتباريّاً لا يجري في متنه الأحكام الحقيقيّة إلّا أنّه في المكلّفين واسطة ترتبط بها الكمالات اللاحقة الحقيقيّة بسابقتها، فهي وصلةٌ بين حقيقتين»[1].

فالطباطبائي يرى أنّ التكاليف الشرعيّة وإن كانت هي في نفسها مجموعة من الاعتبارات ـ وقد بيّنا أنّ الاعتبار هو إعطاء حدّ أمرٍ حقيقيّ لأمر غير حقيقيّ ـ إلّا أنّها ناشئة عن حقائق وتترتّب عليها حقائق، فلا يُعترض حينئذٍ عليه: بأنّ قوله: أنّ الحسن والقبح أمران اعتباريّان، يعني أنّهما نسبيّان؛ لأنّه يعتقد أنّهما ناشئان عن حقائق. ومن يعمل بهذه الأحكام الاعتباريّة يصل إلى كمالات حقيقيّة،ويظهر ذلك في تجّسم الأعمال. فالصلاة وإن كانت عبارة عن مجموعة من الأمور الاعتباريّة، ولكنّ نتيجتها تظهر في البرزخ وفي الحياة الآخرة، وكذلك أكل مال اليتيم، فإنّ حرمته وإن كانت اعتباريّة شرعيّة، ولكنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً، حقيقتها أنّهم يأكلون ناراً في بطونهم، وهذا ما أراده الطباطبائي بقوله: «ترتبط بها الكمالات اللاحقة الحقيقيّة بسابقتها، فهي وصلةٌ بين حقيقتين».

وبعد أن يوضّح العلّامة الطباطبائي مراده يقول: «لا ريب أنّ لنا علوماً وتصديقات نركن إليها»[2]، فكلّ إنسان يعيش مع العلم، فيأكل ويشرب وينام، ويحبّ ويبغض، ويهرب وينجذب على أساس العلم، والذي يحرّك الإنسان ليس الواقع الخارجي، بل المحرّك له هو علمه بالواقع الخارجي، ولذا لو طُلب منك: بأن تنام في غرفةٍ مظلمة وإلى جانبك إنسانٌ ميّت، فإنّك إلى الصباح لا تذوق طعم النوم، وما إن تنجلي الظلمة حتى تجلس ولا ترى شيئاً

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٨، ص٤٨.

(٢) المصدر نفسه: ج٨، ص٥٣ ـ ٥٤.

موجباً للخوف بالقرب منك، والعكس بالعكس صحيح، فإنّك لو نمت في مكان وجاءوا بميّتٍ إلى قربك، مع عدم علمك بذلك فإنّك تنام دون خوف، فإذن ما يجعلك تخاف وترتاح، وتطمئنّ وتسكن وتفزع هو العلم وليس الواقع الخارجي، فحياة الإنسان قائمة على العلم.

ثمّ يضيف الطباطبائي: «ولا ريب أنّها على قسمين:

القسم الأوّل: العلوم والتصديقات التي لا مساس لها طبعاً بأعمالنا وإنّما هي علوم تصديقيّة تكشف عن الواقع وتطابق الخارج ـ وهذه هي العلوم الانفعاليّة التي أشار إليها السيّد السيستاني ـ سواء كنّا موجودين عاملين أعمالنا الحيويّة الفرديّة أو الاجتماعيّة أم لا، كقولنا: الأربعة زوج، والواحد نصف الاثنين، والعالم موجود، وأنّ هناك أرضاً وشمساً وقمراً إلى غير ذلك، وهي إمّا بديهيّة لا يدخلها الشكّ، وإمّا نظريّة تنتهي إلى البديهيّات وتتبيّن بها.

والقسم الثاني: العلوم العمليّة والتصديقات الوضعيّة الاعتباريّة التي نضعها للعمل في ظرف حياتنا... فالاعتقاد بأنّ زيداً رأس ورئيس إنّما هو في الوهم لا يتعدّاه إلى الخارج، غير أنّا نعتبره معنى خارجيّاً لمصلحة الاجتماع، أي: نرتّب عليه آثار الأمر الخارجي...، وعلى هذا القياس كلّ معنى دائر في المجتمع الإنساني معتبر في الحياة البشريّة متعلّق بالأعمال الإنسانيّة فإنّها جميعاً ممّا وضعه الإنسان وجعلها في قالب الاعتبار، مراعاةً لمصحلة الحياة لا يتعدّى وهمه.

فهذان قسمان من العلوم، والفرق بين القسمين: أنّ الأوّل مأخوذٌ من نفس الخارج يطابقه حقيقة... وأمّا الثاني فإنّ موطنه هو الذهن من غير أن ينطبق على خارجه، إلّا أنّا لمصلحةٍ من المصالح الحيويّة نعتبره ونتوهّمه خارجيّاً منطقباً عليه دعوى، وإن لم ينطبق حقيقته»[1]. فالقسم الثاني موطنه الذهن

---

(١) المصدر السابق: ج٨، ص٥٣ ـ ٥٤.

وليس له واقعيّة خارجيّة. نعم، نحن نرتّب عليه آثار الواقع الخارجي لتنظيم الحياة الإنسانيّة كالعدل، أو لغرضٍ من الأغراض الفرديّة. يقول الطباطبائي: «وهذه المعاني الاعتباريّة وإن كانت من عمل الذهن، من غير أن تكون مأخوذة من الخارج فنعتمد عليه بالانطباق، إلّا أنّها معتمدة على الخارج من جهة أخرى...»[1].

فهذه المفاهيم الاعتباريّة لا يمكن للإنسان أن يبتدعها، ومن المحال أن تكون القدرة العقليّة في الإنسان تمتلك القدرة على إيجادها إذا لم تَرَ حقيقة في الخارج.

وفي جملة واحدة: يرى الطباطبائي أنّ الاعتباريّات تقليديّة إنشائيّة وليست إبداعيّة.

وعلى هذا الأساس، لابدّ من تصحيح العبارة الواردة في كتاب (الرافد) عندما أشار إلى: أنّ «الأمر الاعتباري عملٌ ذهنيّ إبداعيّ»، اللّهم إلّا أن يكون مراده من الإبداعي هو الإنشائي، أمّا إذا كان مراده أنّها على (غير مثال سبق) فكلامه غير صحيح.

وهذه قاعدة فلسفيّة مفادها: أنّ الإنسان لم يُعطَ القدرة على الإبداع، والإبداع بالمعنى الفلسفي لا العلمي: هو إيجاد شيء على غير مثال سابق، وهذا ليس بمقدور الإنسان. نعم، يستطيع الإنسان أن يركّب، فيأخذ صورةً من هنا، وصورة من هناك، ويضع حصاناً لديه رأس إنسان، وله عشرة أجنحة، ولكن عند النظر إليه، نجد أنّ الرأس أخذه من الإنسان، والأجنحة من الطيور، ومن هنا عندما يريد البعض تصوير الملائكة يصوّرها على هذه الطريقة.

---

(١) المصدر السابق: ج٨، ص٥٤.

فالإبداع بالمعنى الفلسفي من اختصاصات الله سبحانه وتعالى، وهو الذي يوجد الأشياء على غير مثال سابق، وهذا من الأبحاث المهمّة في العلم الإلهي؛ إذ قد يستشكل البعض: بأنّ كلّ ما في عالم الوجود كان في عالم العلم الإلهي قبل الإيجاد؛ لأنّ الله تعالى عالمٌ بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد، فما معنى القول بأنّه أوجد الأشياء على غير مثالٍ سابق؟ فالسابق أين كان موجوداً؟

فمن حيث حقيقة التشريع الإلهي: إذا أردنا التعرّف عليه، لابدّ من التعرّف على سنخ التشريع القائم بين العقلاء، وما هي الخطوات التي يقومون بها لأجل ذلك، وهم أوّلاً: يشخصّون المصلحة، وثانياً: تأتي إرادتهم، وثالثاً: يصيغون القانون المناسب، ورابعاً: الجهات المختصّة للإعلان في الجريدة الرسميّة، وبعد ذلك ينتقلون إلى مرحلة الوصول والتنجّز، وإلّا لو بقي ذلك إعلاناً في الجريدة ولم تنشره فلا قيمة له. وهذه المراحل نجدها كلّها في كلمات صاحب الكفاية وغيره، ومنشأ ذلك هو التشريعات العقلائيّة .

الطباطبائي والإدراكات الاعتباريّة

يفصّل العلّامة الطباطبائي في مقالته السادسة في أصول الفلسفة الحديث حول الإدراكات الاعتباريّة بشكلٍ واضح، ويبيّن حقيقتها ومعناها وأقسامها؛ يقول قُدِّسَ سِرُّهُ: «لدينا لونان متقابلان من الإدراكات : اعتباريّة، وحقيقيّة. الإدراكات الحقيقيّة تمثّل ما ينعكس في الذهن وما يكتنفه في الواقع ونفس الأمر. أمّا الإدراكات الاعتباريّة فهي عبارة عن فروض يصطنعها الذهن البشري، بغية سدّ حاجات الإنسان الحياتيّة، فهي ذات طابع فرضيّ وجعليّ واعتباريّ ووضعيّ، وليست لها علاقة بالواقع ونفس الأمر. ويمكن استخدام الإدراكات الحقيقيّة في البراهين الفلسفيّة أو العلميّة «الطبيعيّة أو الرياضيّة» ومن ثمّ استخلاص نتيجة علميّة أو فلسفيّة منها.

أمّا الاعتباريّة فلا يمكن الإفادة منها على هذا النحو.

بعبارة أخرى: إنّ للإدراكات الحقيقيّة قيمة منطقيّة، وليس للإدراكات الاعتباريّة قيمة منطقيّة»[١].

وحاصل قوله: إنّ الإدراكات الاعتباريّة فروض يصطنعها الذهن البشري لسدّ حاجات الإنسان الحياتيّة.

ثمّ يقول: «الإدراكات الحقيقيّة غير مستعدّة للتطوّر والنموّ والارتقاء. أمّا الإدراكات الاعتباريّة فهي تتدرّج عبر حركة متكاملة متنامية»[٢].

فالإدراكات الحقيقيّة ثابتة، أمّا الاعتباريّة فهي إمّا متغيّرة وإمّا ثابتة. وهذا ما يجعلنا نواجه مشكلة، ولذا لابدّ من التمييز بين نوعين من الإدراكات الاعتباريّة، فنوعٌ منها اعتباريّة ثابتة للمجتمعات البشريّة في كلّ المستويات، وهذا ما أراده الشهيد الصدر بقوله إنّ حاجات الناس ثابتة، وفي كلمات الطباطبائي الذي أكّده مراراً: بأنّ الحاجات الإنسانيّة فيها ما هو ثابتٌ ولذا جُعلت لها أحكام ثابتة، وهناك حاجات متغيّرة جُعلت لها أحكام متغيّرة.

ولذا قال الطباطبائي: «في هذا الضوء تواجهنا المعضلة التالية: هل لدينا في الواقع قسمان من الإدراكات، أحدهما: حقيقيّ وثابت ومطلق، ومتحرّر من تأثير الحاجات الإنسانيّة الطبيعيّة والظروف البيئيّة، والآخر: فرضي ونسبيّ ومتطوّر تابع لحاجات الإنسان الطبيعيّة وظروفه البيئيّة؟»[٣].

وهذا البحث نظراً لأهميّته بحثه الطباطبائي مفصّلاً في كتابه (أصول الفلسفة) ومن الضروري لكلّ باحثٍ الاطّلاع عليه.

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق: ج١، ص٤٨٥.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص٤٨٦.

(٣) المصدر نفسه.

وفيه أيضاً يبيّن: أنّ المتعارف عليه بالمجاز السكاكي هو نفسه نظريّة الاعتبار المعروفة، وذلك لأنّ المجاز عند الآخرين كان مرتبطاً باللفظ، أمّا السكاكي فقد نقل المجاز من اللفظ إلى مصاديق المعنى، وأخذه مصداقاً لغير معناه الواقعي وجعله مصداقاً من مصاديق المعنى الواقعي. وقال بأنّه ـ على سبيل المثال ـ هذا الأسد له مصداقان، مصداقه الأوّل هو الحيوان المفترس، وله مصداقٌ ثانٍ وذلك للشبه القائم بين المصداقين.

ومن هنا قال الشهيد المطهّري في تعليقاته على أصول الفلسفة: بأنّ نظريّة الاعتبار التي أسّس لها الطباطبائي فلسفيّاً، أساسها النظري موجودٌ عند السكاكي، فقال: «ذهب أغلب علماء الأدب قبل السكاكي إلى أنّ الاستعارة شأنٌ من شؤون الألفاظ، وكانوا يعتقدون أنّ الاستعارة لا تتعدّى نقل الألفاظ عن مواضعها، واستخدام لفظ بدل لفظ آخر، لعلاقة المشابهة بين اللفظين. مثلاً: حينما يريد الإنسان أن يُفهم الآخرين أنّ فلاناً له شجاعة الأسد، فبدلاً أن يذكر اسم الشخص يقول (جاء الأسد)، يعني يضع كلمة الأسد التي هي اسمٌ للحيوان الخاصّ الذي يُضرب به المثل في الشجاعة، بدل اسم الشخص. إذن: فماهيّة الاستعارة عبارة عن استخدام لفظ بدل لفظ آخر؛ لمشابهة بين اللفظين لأجل إثبات صفة لأحدهما إلى آخر.

لكن السكاكي (المتوفّى في القرن السابع الهجري، ذهب إلى: أنّ الاستعارة ليست شأناً من شؤون الألفاظ، بل هي من شؤون المعاني، يعني أنّها عملٌ ذهنيّ، ولا يغيّر أيّ لفظٍ في الاستعارة مكانه، فيستعمل في غير معناه الأصلي. بل الاستعارة في الواقع ممارسة ذهنيّة...»[1].

ويتابع المطهّري توضيحه لمعنى الأمر الحقيقي والاعتباري، نافياً لما هو

---

(١) المصدر نفسه: ج١، ص٥١٧ ـ ٥١٨ (راجع التعليقة).

مرتكزٌ عند البعض من أنّ الاعتباري هو إبداعيّ فيقول: «تطلق كلمة الحقيقي على الأفكار والإدراكات النظريّة، حيث إن كلّ واحد منها يمثّل صورة لأمر واقعيّ ونفس أمري، أمّا إطلاق كلمة الوهمي (ومراده من الوهمي الاعتباري الذي ليس له واقعيّة) على الأفكار والإدراكات العمليّة والاعتباريّة فهو يرجع إلى أنّ أيّاً من هذه الأفكار ليس تصويراً لأمرٍ واقعيّ ونفس أمري ولا يحكي عن ذلك، وليس له مصداق سوى ما يفترضه الإنسان في عالم الوهم. الأمر الذي ينبغي التذكير به هنا هو: من الممكن أن يتصوّر بعضٌ بأنّ المفاهيم الاعتباريّة (نظير مفهوم الملكيّة) مفاهيم إبداعيّة، يعني: أنّ الذهن بنفسه يخترع ويخلق هذه المعاني بقدرته الخاصّة، لأنّها مفاهيم فرضيّة ليس لها مقابلٌ خارجيّ، إلّا أنّ هذا التصوّر خاطئ وغير سليم، لأنّ القوّة المدركة لا تمتلك مثل هذه القدرة، بحيث تصنع بنفسها صورة أعمّ من الصورة ذات المصداق الخارجي (الحقائق)، أو الصورة التي ليس لها مصداق خارجيّ (الاعتباريّات)...»[1].

ثمّ يتابع الطباطبائي نظريّته فيقول: بأنّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش في أيّ ظرفٍ من الظروف إلّا مع الاعتبار، حتّى لو عاش في غابة لوحده، فلابدّ أن تكون لديه مجموعة من المفاهيم الاعتباريّة، وهذا ما أشار إليه بقوله: «نستنتج من البيان المتقدّم:

الإنسان وكلّ كائن حيّ يهيّئ مجموعة من المفاهيم والأفكار الاعتباريّة بواسطة استخدام قواه الفعّالة»[2].

حجّية القطع من المفاهيم الاعتباريّة

في ضوء ما تقدّم نقول: بأنّ من أهمّ المفاهيم الاعتباريّة على الإطلاق

---

(١) المصدر السابق: ج١، ٥٢١ ـ ٥٢٢ (راجع التعليقة).

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص٥٦٨.

مفهوم «حجّية القطع». وليس المراد من ذلك العلم والقطع، وبيان ذلك أنّه: نحن عندنا علم وهو انكشاف الواقع لنا، وفي مرحلة لاحقة نقول: إنّه حجّة، ومعنى ذلك: أنّ هناك واجباً تجاه هذا العلم وهو المشي خلفه. وهذا الوجوب في الخارج هو أمرٌ اعتباريّ وليس واقعيّاً، وإلّا لو لم يكن إلى جانب العلم هذا القطع، فإنّنا لا نتحرّك باتّجاه هذا الواجب.

وكذا الحال فيما لو علمنا بوجود حيوان مفترس على الباب، وبمجرّد فتح الباب سوف يدخل هذا الحيوان، وهذا علمٌ وأمرٌ واقعيّ، ولكن وجوب الهروب منه ناشئ من كونه كمالاً وهو حفظ النفس، وحفظ النفس يتوقّف على الهروب، ومن هنا نوجِد مفهوماً وهو وجوب الهروب.

وهذا ما أراده الطباطبائي من القول: بأنّ «هذا الأمر ينبغي أن يُفعل أو ينبغي أن يُترك» قائمٌ على الاعتبار، وما فهمه البعض من كلمات الطباطبائي بأنّه يعتقد بأنّ الحسن والقبح أمران اعتباريّان، هو فهمٌ خاطئ، لأنّ الطباطبائي لا يريد القول: بأنّهما أمران نسبيّان متغيّران، بل اعتباريّان، واعتبار كلّ واحد منهما مأخوذٌ من أمرٍ تكوينيّ.

وتوضيح ذلك بمثال الطفل الجالس أمام المدفأة الحارّة، فلو أنّك قلت له ألف مرّة: لا تلمس هذا الشيء الحارّ بيدك؛ لأنك ستحترق، فهو لن يلتفت لكلامك إلّا بعد أن يضع يده على المدفأة، وإذا احترق فإنّه لن يقترب منها مرّةً ثانية، وسوف يرجع عنها. هذا الرجوع التكويني نعبّر عنه بـ«ينبغي أو لا ينبغي»، ومنشؤه تشخيص كمال، وهروب من نقص. وحتى نصل لتحصيل الكمال، ولكي لا نقع بما وقع به الطفل نقول: ينبغي أو لا ينبغي.

وما كتبه الطباطبائي حول الاعتباريّات، نرى من الضروري مطالعته؛ نظراً لأهميّته في المباحث الأصوليّة، وذلك باعتبار أنّ معظم العلوم ولاسيّما علم الأصول، وعلم الفقه، وعلم الأخلاقيّات، أساسها في الاعتباريّات.

ومن هنا فإنّ الطباطبائي يعَنْون القسم الأوّل من الاعتباريات بعنوان «الاعتباريّات قبل الاجتماع»، أي: أنّه قبل أن يتحقّق الاجتماع هناك مجموعة من الأمور الاعتباريّة، ما لم يعتبرها الإنسان لا يمكنه الحديث عن تحقيق المجتمع أو عدم تحقيقه؛ لأنّ هذا مرتبطٌ بالبحث عن ضرورة العيش في المجتمع وما شاكل ذلك، ولذا يقول: «القسم الأوّل: الاعتباريّات قبل الاجتماع. ومصاديق هذا القسم هي:

١. الوجوب....

٢. الحُسن والقُبح....

٣. انتخاب الأخفّ والأسهل.

٤. أصل الاستخدام والاجتماع....

٥. أصل متابعة العلم...»[1]

ومراده من «أصل متابعة العلم» هو أن تفرض ما علمته واقعاً، وإلّا فإنّك إذا لم تفرض هذا العلم، فلن تستطيع الاعتماد على أيّ علمٍ، ومثال الاعتماد على العلم: أنّك تطلب الماء عند العلم بالماء، وتهرب من الحيوان المفترس عند العلم بوجوده.

فأنت هنا تطلب الماء في الخارج وليس في الذهن، وتهرب من الحيوان الخارجي وليس الموجود في الذهن. وقد يقول قائل: كلّ ما عندي معلومٌ بالذات في الذهن، ولم يحصل لي علمٌ بالواقع الخارجي؟

والجواب: بأنّه هنا يأتي الاعتبار ليعتبر: أنّ كلّ ما علمته هو الواقع، وإلّا إذا لم تفترضه أنّه الواقع فإنّك سوف تشكّك فيه، وحينئذٍ يصبح لا قيمة له.

وهذا ما يعبّر عنه الطباطبائي بأصل متابعة العلم، حيث يقول: «من هنا

---

(١) راجع المصدر السابق: ج١، ص٥٧٣ ـ ٥٨٨.

نضطرّ إلى منح العلم اعتبار الواقع، أي: أن نعتبر الصورة الإدراكيّة عين الواقع الخارجي، ونعدّ آثار الخارج آثاراً للعلم والإدراك»[١].

هذا مع أنّ العلم قد لا يكون مطابقاً للواقع، وقد يكون مطابقاً، ولكنّك دائماً تعطيه الاعتبار، وليس هناك من أحدٍ يقول أنا أعلم ولكن علمي غير مطابق للواقع، أو أنّه دائماً يقول: إنّ علمي مطابق للواقع.

ويتابع الطباطبائي كلامه في أقسام الاعتباريّات فيقول: «القسم الثاني: الاعتباريّات بعد الاجتماع. المفاهيم الاعتباريّة التي صنعها الإنسان الاجتماعي في يومنا هذا كثيرة... وهي:

١. أصل الملك، فإذا تحقّق الاجتماع نحتاج إلى ملكيّة، وإلّا إذا لم يتحقّق الاجتماع لا نحتاج إلى ملكيّة....

٢. اللغة....

٣. الرئاسة والمرؤوسيّة ولوازمهما....

٤. الاعتبارات في مورد تساوي الطرفين...»[٢].

والخلاصة التي يتوصّل إليها الطباطبائي في تقسيمه للاعتباريّات ذكرها بقوله: «إذن؛ يجب الحكم بأنّ الإنسان وكلّ كائن، لا يستغني أبداً عن اعتبار العلم (مقابل مطلق التردّد)، وسوف يعتبر العلم بحكم الضرورة الغريزيّة، أي: يتّخذ الصورة العلميّة عين الواقع الخارجي».

«اعتبار واقعيّة العلم، حسب اصطلاح هذه المقالة حجّية القطع، حسب اصطلاح علم الأصول»[٣] ومن هنا قال السيّد الشهيد في حلقات الأصول

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٥٨٦.

(٢) راجع المصدر نفسه: ج١، ص٥٩٩ ـ ٦١١.

(٣) راجع المصدر نفسه: ج١، ص٥٨٦ ـ ٥٨٧.

وغيرها بأنّ القاطع لا يمكن أن يتوجّه له الخطاب بأنّك مخطئ؛ وذلك لأنّ كلّ قاطع يرى أنّه مصيب في القضيّة الخارجيّة، مع أنّه على نحو القضيّة الحقيقيّة يعلم بأنّ القطع قد لا يكون مصيباً للواقع.

فتحصّل إلى هنا أنّ حجّية القطع ـ التي هي من أمّهات المسائل الأصوليّة ـ تعدّ من الاعتبارات ما قبل الاجتماع.

وخلاصة القول في كلّ ما تقدّم حول الاعتبار هو: أنّ أساس الاعتبار هو إعطاء حدّ شيء لشيء آخر، بمعنى أنّ هناك أموراً حقيقيّة لها حدودٌ حقيقيّة، ونحن لأغراضٍ ولمصالح ولغايات وفوائد نعطي حدّ ذلك الأمر الحقيقي لأمرٍ غير حقيقيّ، وهذه هي حقيقة الاعتبار.

وإنّ أوّل من أسّس ونظّر للاعتبار هو العلّامة الطباطبائي في كتابه أصول الفلسفة، فضلاً عمّا ذكره في تفسير الميزان، وفي حاشيته على الكفاية، وفي كتابه الرسائل السبع. ومن خصائص الأمور الاعتباريّة: أنّها ليست لها ما بإزاء في الواقع الخارجي بخلاف الأمور الحقيقيّة. ومن الفروق الأساسيّة بين الأمور الحقيقيّة والأمور الاعتباريّة، أو الإدراكات الحقيقيّة والاعتباريّة: هو أنّ الإدراكات الحقيقيّة يكون الإنسان بالنسبة إليها منفعلاً، بخلاف الإدراكات الاعتباريّة فإنّ الإنسان بالنسبة إليها مُنشئ.

وكذلك فإنّ من أهمّ خصائص الأمور الاعتباريّة: أنّ الإنسان في هذه النشأة لا يمكنه أن يعيش بلا اعتبار.

الاعتباريّات الثابتة والمتغيّرة

في ضوء تحديد الإدراكات الاعتباريّة ينتهي الطباطبائي إلى نتيجة من هذا البحث وهي: أنّ الاعتباريّات تنقسم إلى عدّة أقسام، ومن هذه الأقسام التي يذكرها تقسيمها إلى:

أوّلاً: الاعتباريّات العامّة الثابتة التي لا تتغيّر.

ثانياً: الاعتباريّات الخاصّة التي تخضع إلى التغيير.

والمقسم لهذين القسمين هو الاعتباريّات العمليّة والتي يعرّفها الطباطبائي بالقول: «و... الاعتباريّات العمليّة وليدٌ طفيليٌ للإحساسات، وتناسب القوى الفعالّة، وتتّبع الإحساسات من زاوية الثبات والتغيير والبقاء والزوال، والإحساسات على لونين: إحساسات عامّة تُلازم نوعيّة النوع، وتتّبع البيئة الطبيعيّة، كالإرادة والكراهة المطلقة ومُطلق الحبّ والبغض... وإحساسات خاصّة تخضع للتغيّر والتحوّل، ومن هنا يلزم القول أنّ الاعتباريّات العمليّة تنقسم إلى قسمين أيضاً»[1].

وهذان القسمان هما ما أشرنا إليه آنفاً بالقول بأنّ الإدراكات الاعتباريّة تنقسم إلى اعتباريّات ثابتة ومتغيّرة.

فهناك إذن اعتباريّات ثابتة وعامّة لا تتغيّر ولا تتبدّل في أيّ ظرفٍ، وفي أيّ شرطٍ وفي أيّ مكانٍ وزمان، وكذلك هي ثابتة في أيّ مجتمعٍ بدائيّ، أو متحضّر أو متقدّم أو متأخّر، وذلك من قبيل حُسن العدل وقُبح الظلم، وحسب قول الطباطبائي:

١. «اعتباريّات عامّة ثابتة لا تتغيّر، كاعتبار متابعة العلم واعتبار الاجتماع والاختصاص»[2].

وفي مقابلها اعتباريّات خاصّة ومتغيّرة، والتي قد تختلف من مجتمعٍ إلى مجتمع آخر، ومن ظرفٍ إلى آخر، ومن شرطٍ إلى آخر، وذلك من قبيل جملة من السير والظواهر العقلائيّة، وهذه بحسب الوجدان نجدها تتبدّل من زمانٍ إلى

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٥٦٨ ـ ٥٦٩.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص٥٦٩.

زمان، ومن مكانٍ إلى آخر.

ومن هنا نرى الأعلام في أبحاثهم الفقهيّة، عندما يتحدثّون عن السيرة العقلائيّة المعاصرة يقولون: بأنّه لابدّ من إحراز كونها موجودة في زمن المعصوم، وهذا ممّا يكشف عن أنّ السيرة العقلائيّة يمكن أن تتبدّل وتتغيّر، وأن تنتقل من حالٍ إلى حال، وإلّا لو كانت السير العقلائيّة كلّها ثابتة وعامّة، فهذا السؤال لا محلّ له حينئذٍ.

٢. «اعتباريات خاصّة تخضع للتغيير، كالقُبح والجمال الخاصّ وأشكال الاجتماعات المختلفة».

فيمكن للإنسان أن يعدّ أيّ نسيجٍ اجتماعيّ جيّداً يوماً، وسيّئاً في يومٍ آخر. لكنّه لا يستطيع أن يغفل أصل الاجتماع أو أصل الحُسن والقُبح. إذن فالاعتباريّات العلميّة على قسمين: اعتباريّات ثابتة، لا محيص للإنسان من بنائها، واعتباريّات متغيّرة»[1].

الاعتباريّات الفرديّة والاجتماعيّة

ومن النتائج التي ينتهي إليها الطباطبائي أيضاً: تقسيم الإدراكات الاعتباريّة إلى فرديّة واجتماعيّة.

فهناك مجموعة من الاعتبارات يحتاج إليها الإنسان، ولو كان يعيش بمفرده، ولا تتوقّف حاجته إليها على وجوده في مجتمعٍ ما. وفي مقابل ذلك هناك اعتبارات يحتاج إليها فيما إذا كان يعيش في اجتماعٍ ما.

وهذا القسمان هما اللّذان أشرنا إليهما سابقاً عند الحديث عن تقسيم الاعتباريّات إلى الاعتباريّات قبل الاجتماع، والاعتباريّات بعد الاجتماع.

والأفعال التي ترتبط بالاعتباريّات قبل الاجتماع هي الاعتباريّات الفرديّة.

---

(١) المصدر السابق.

والأفعال التي ترتبط بالاعتباريات بعد الاجتماع هي الاعتباريّات الاجتماعيّة.

وإلى ذلك يشير الطباطبائي بقوله: «ومن هنا نستنتج أنّ الاعتباريّات تنقسم في أوّل تقسيم لها قسمين:

١. اعتباريّات قبل الاجتماع.

٢. اعتباريّات بعد الاجتماع.

فمن الواضح أنّ الأفعال التي ترتبط بالقسم الأوّل، تقوم في كلّ فردٍ على حدة (وقد أشار إليها بأنّها الوجوب والحُسن والقُبح، وانتخاب الأخفّ والأسهل... وكذلك أصل الاعتبار؛ لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش بلا اعتبار) أمّا الأفعال التي ترتبط بالقسم الثاني، فهي تقوم بالنوع الاجتماعي (على أن لا نخلط بين الفعل المشترك والفعل الاجتماعي). (وقد أشار إليها: بأنّها أصل الملك والرئاسة والمرؤوسيّة، واللغة...).

فلدينا أفعالٌ يقوم شخص الفعل بشخص الفرد فيها كالتغذية، ولدينا أفعالٌ يقوم شخص الفعل بالمجتمع، كالزواج واللغة»[1].

عودٌ على بدءٍ مع السيّد السيستاني

بعد التوضيح لمراد الطباطبائي في بيان الإدراكات والأمور الاعتباريّة، نعود إلى ما ذكره السيّد السيستاني في مسألة تقسيم البحوث الأصوليّة، والمبنى الذي ارتكز عليه في تقسيمه، حيثُ أشار إلى تقسيمين أو طريقتين.

الطريقة الأولى: قائمة على أساس الحجيّة، وهي إمّا حجّية الاحتمال، أو حجّية الكشف، والطريقة الثانية ـ وهي التي اختارها وتبنّاها ـ هي القائمة على أساس الاعتبار، فقال: «وعلم الفقه لمّا كان محور بحثه هو الحكم الشرعي والحكم نوعٌ من الاعتبار، احتجنا لعلمٍ آخر يبحث عن المبادئ التصديقيّة

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٥٧٢.

للحكم الشرعي، وذلك بالحديث عن الاعتبار بصفةٍ عامّة، والاعتبار الشرعي بصفةٍ خاصّة؛ وعوارض هذا الاعتبار وأقسامه ولواحقه، وذلك العلم هو علم الأصول»[1].

فالسيّد السيستاني بيّن لنا تعريف الاعتبار، وأقسامه والعلاقة بينها، وأسلوب الجعل وغيرها من المسائل المتعلّقة والمرتبطة بالاعتبار، ولكنّه لم يذكر لنا المنهج المتّبع في تحقيق هذه المسائل، ولم نجد لذلك أثراً في كلماته.

لذلك يمكن توجيه السؤال التالي: هل مراده المنهج المتّبع في تحقيق الإدراكات الحقيقيّة؟ أم أنّ هناك منهجاً آخر؟ وقد تقدّم معنا بالبيان السابق: أنّ الإدراكات تنقسم إلى إدراكات حقيقيّة وإدراكات اعتباريّة، وكذلك أوضحنا المراد من الإدراكات الاعتباريّة، وأنّ لكلٍّ من هذين القسمين نموّاً وتوالداً. فالإدراكات الحقيقيّة قد يوجد منها لديك عشرة أو مائة، ولكن يتوالد منها ألف أو مليون، والإدراكات أو الأبحاث الفلسفيّة والرياضيّة والفيزيائيّة والكيميائيّة والفلكيّة، كلّها إدراكات حقيقيّة كانت مع الإنسان منذ ولادته، وتوالدت شيئاً فشيئاً.

فإذن النوع الأوّل من الإدراكات لها نموٌّ وتوالد، وهنا يأتي سؤالٌ مهمّ وهو: ما هو القانون الحاكم في توالد الإدراكات الحقيقيّة؟

والجواب: نحن في هذه الأبحاث أشرنا إلى أنّه لكي تتوالد الإدراكات الحقيقيّة يوجد هناك منهجان:

المنهج الأوّل: المنهج الأرسطي.

المنهج الثاني: المنهج الاحتمالي والاستقرائي (كما يذكر السيّد الصدر).

وذكرنا بأنّ الإدراكات تتوالد وتنمو ضمن قواعد وقوانين خاصّة، بحيثُ

---

(١) الرافد في علم الأصول، مصدر سابق: ص٤٧.

لا يمكن ولادة إدراك حقيقيّ من أيّ إدراكٍ حقيقيّ آخر، إلّا إذا كان بينهما علاقة خاصّة.

فمثلاً: يمكنك أن تولّد الأربعة من خلال إدراك الاثنين، وإضافة اثنين إليها، ولا يمكن أن يولد إدراك الخمسة، من إدراك الاثنين بإضافة الاثنين إليها. وهذا معنى عدم القدرة على أن يولد الإدراك من أيّ إدراك آخر، إلّا إذا كان بينها علاقةٌ خاصّة. أو علاقةٌ ذاتيّة، أو نفس أمريّة....

وتفصيل هذا البحث هو ما سنشير إليه في هذه الفقرة التالية.

كيف تتمّ الرابطة الاستنتاجيّة بين الإدراكات الحقيقيّة

يشير الشهيد المطهّري في تعليقته على (أصول الفلسفة) إلى كيفيّة حصول الرابطة الاستنتاجيّة بين الإدراكات الحقيقيّة، وكيفيّة استنتاج الإدراك الحقيقي من إدراك حقيقيّ آخر، وهذا التقييد (باستنتاج إدراك حقيقيّ من إدراكٍ حقيقيّ)؛ لأنّه لا يمكن استنتاج إدراكٍ حقيقي من إدراكٍ اعتباريّ، أو العكس.

يقول المطهّري: «حينما يكون الذهن في حركته الفكريّة محاولاً تبديل المجهول بمعلوم، فهو يريد حقيقة اكتشاف العلاقة الواقعيّة بين مفهومين ـ أي: بين إدراكين حقيقيّين ـ ويصل في النهاية إلى النتيجة المطلوبة عن طريق توسّط مفهوم ثالث. إذن فالعلاقة الاستنتاجيّة بين الإدراكات تقوم على أساس إدراك علاقة الحدّ الأوسط بين مفهومين، و من ثمّ تنتج العلاقة بين هذين المفهومين. ومن هنا يتّضح أنّ نموّ الذهن الفكري يقوم على أساس إدراك العلاقات، وهذه العلاقات واقعيّة ونفس أمريّة»[1].

فإذن نموّ الذهن الفكري قائمٌ على أساس إدراك العلاقات، ولكن ليس

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق: ج١، ص٥٢٨ ـ ٥٢٩.

كلّ أنواع العلاقات، بل العلاقات الوجوديّة، والعلاقات الذاتيّة الواقعيّة النفسيّة القائمة في النظام العامّ.

فالعلاقات واقعيّة ونفس أمريّة؛ لأنّه رغم كون الفكر لوناً من النشاط، ولكن هذا النشاط ليس حرّاً، والفكر الإنساني رغم قدرته الخلّاقة والإبداعيّة، ليس حرّاً في استنتاج ما يشاء ممّا يشاء، وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم بالسنن الإلهيّة بقوله: ﴿**...فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً**﴾ (فاطر: ٤٣).

وإذا كان القرآن يعبّر عنها بالسنن، فيمكن التعبير عنها في الفلسفة بنظام العلّية والمعلوليّة ونتائجها. لذا يتابع المطهري قوله: «وإذا حكم الذهن مباشرة أو مع الواسطة بالتلازم أو التعاند أو المواساة أو التضمّن، فهو يحكم بذلك لأنّ الواقع ونفس الأمر كذلك»[1].

فهناك تنافٍ بين الوجود والعدم، والفكر لا يستطيع أن يوجد التضادّ بين كلّ أمرين، ولا أن يقول بالتناقض بين كلّ أمرين، ولا بالتعاند كذلك.

ثمّ يذكر المطهّري الأمور والضوابط التي تحكم الإدراكات الحقيقية فيقول بأنّها الذاتيّة والضروريّة والكليّة.

«ذكر المحقّقون من المناطقة في كتاب البرهان في المنطق شروطاً يلزم أن تتوفّر عليها المقدّمات، التي تستخدم في البرهنة، بغية أن يمكن للذهن في النهاية اكتشاف علاقة واقعيّة ونفس أمريّة، أي: أن تضحى لديه حقيقة من الحقائق أمراً معلوماً. وأهمّ الشروط التي ذكروها لمقدّمات البرهان ثلاثة: الذاتيّة، الضروريّة، الكلّية»[2].

---

(١) أصول الفلسفة، مصدر سابق: ج١، ص٥٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ج١، ص٥٢٩.

ثمّ بعد ذلك يقول: «المهمّ بالنسبة لبحثنا الحاضر، هو التأكيد فقط أنّ الفكر المنطقي والسلوك البرهاني يتكّئ على العلاقات الواقعيّة لمضامين الذهن، وإنّما تتوفّر أرضيّة النشاط العقلي ذي القيمة المنطقيّة حينما تقوم بين مفاهيم الواقع ونفس الأمر علاقة وارتباط، أمّا تفصيل البحث في كيفيّة هذه الروابط فيلزم التماسها من كتاب البرهان في المنطق»[1].

يبقى الكلام الأساسي حول إمكانيّة استنتاج إدراكات ومفاهيم اعتباريّة من مفاهيم وإدراكات حقيقيّة، وهل يمكن جعل مجموعة من المفاهيم والإدراكات الحقيقيّة مقدّمة وطريقاً لاستنتاج إدراكات اعتباريّة؟

فمثلاً من أهمّ قواعد الإدراكات الحقيقية: أنّه يستحيل تقدّم الشيء على نفسه، وكذلك الترجيح بلا مرجّح، وأنّ المعلول لا يمكن أن يتقدّم على علّته، وإلّا لم يعد معلولاً فيكون وُجد من غير علّة، وبالتالي فهو غير محتاج إليها. ومن قواعد الإدراكات الحقيقيّة أيضاً: أنّ التسلسل والدور في العلل غير معقول.

ومن القواعد: استحالة توارد العلل المتعدّدة على المعلول الواحد لأنّه يلزم منه تحصيل الحاصل، فإذا أوجدت العلّة الأولى المعلول، كيف يمكن أن تكون العلّة الثانية موجدة له، وقد أوجدته العلّة الأولى. ومن القواعد أيضاً في الإدراكات الحقيقيّة: أنّه لا يمكن أن يوجد عرض بلا موضوع، وهو أمرٌ محال.

ومنها: أنّه من المحال أن يجتمع عرضان متضادّان في آنٍ واحد على شيء واحد.

ومنها: أنّه من المحال أن يتقدّم المشروط بشرطٍ على شرطه، وإلّا لزم

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٥٣٠.

الخُلف، فإذا قلنا مشروطٌ بشرط ثمّ وجد المشروط قبل الشرط، لا يكون حينئذٍ مشروطاً به.

إلى غيرها من القواعد والقوانين التي ذكرها الفلاسفة والمناطقة في الإدراكات الحقيقيّة.

وبناءً عليه فالنتيجة أنّه: يمكننا من خلال هذه القواعد أن نثبت شيئاً وننفي شيئاً.

وبيان ذلك: إذا وجدت العلّة فنستطيع أن نقول: بأنّه لابدّ من وجود المعلول، فيثبت من خلال وجود العلّة وجود المعلول، وبالتالي ننفي وجود المعلول من خلال نفي العلّة، لأنّ هناك تلازماً واقعيّاً ونفس أمري بين العلّة وبين المعلول.

ويمكن حينئذٍ التمسّك في عالم الحقائق بهذه الأصول العامّة للإثبات والنفي، كما يمكن الاستناد في موضوع العلّة والمعلول الحقيقي على قانون امتناع تقدّم المعلول على علّته، وامتناع التسلسل، والدور، وامتناع توارد العلل الكثيرة على المعلول، والاستناد أيضاً في العرض والموضوع الحقيقي على استحالة وجود العرض بلا موضوع وغير ذلك....

وبالعودة إلى السؤال المطروح في هذا البحث، وأنّ كلّ هذه الأحكام والقوانين التي أشرنا إليها هل يمكن تطبيقها لاستنتاج أحكام وقواعد وإدراكات اعتباريّة من إدراكات حقيقيّة أم لا؟ وفي الجواب عن ذلك لابدّ من العودة إلى حقيقة الاعتبار، وأنّه إعطاء حدّ شيء لشيءٍ آخر.

وعليه لو فرضنا أنّ المولى المشرّع الحكيم الإلهي أو البشري، اقتضت منه المصلحة أن يعطي حكم شيء لشيءٍ آخر، فإنّنا مع ذلك لا يمكن أن نعتبر الشيء شيئاً آخر ونرتّب عليه كلّ الأحكام الواقعيّة. فالعلم ـ مثلاً ـ من خصائصه أن يحرّك نحو المعلوم تكويناً، ونحن بناءً عليه نزّلنا شيئاً منزلة

العلم. فلن يكون لهذا الشيء المنزّل منزلة العلم، مثل هـذا المحـرّك التكـويني الثابت للعلم.

فالإنسان إذا حصل له العلم، يحـصل لـه العلـم والاطمئنـان والـسكون النفسي، ثمّ جاء المشرّع الإلهي والبشري ونزّل الظنّ منزلة العلم، فمن الممكن له أن يتصرّف في بعض اللوازم سعةً وضيقاً، ولكنّه لا يمكنه أن يوجـد ذلـك السكون النفسي الذي ينشأ من نفس العلم، لأنّ هذا من خصائص ذلك الأمر التكويني الواقعي. ومـن المحـال أن نقـول: أنّـه بالاعتبـار يمكـن أن تحـصل خصائص ذلك الأمر التكويني. ولا تجـري قـوانين الأمـر التكـويني في هـذا الاعتبار، بل لا معنى لجريانها أصـلاً، لأنّ تلـك القـوانين كانـت قائمـة عـلى أساس التلازم الواقعي، والذاتيّة، والضروريّة، والكلّية ونحـو ذلـك، وهـذه ليست قائمة عليها.

والحاصل: أنّ من أهمّ قواعد الاعتبار: أنّ القواعـد والمنـاهج والأصـول التـي تبتنـي عليهـا الإدراكـات الحقيقيّـة لا مجـال لجريانهـا في الإدراكـات الاعتباريّة، وهناك مجموعة من طرق الاستدلال والقواعـد والمنـاهج مختـصّة بالإدراكات الحقيقيّة.

نعم، يمكن لأيّ شـخص أن يقـول في أوّل مباحـث علـم الأصـول أنّـه يخالف المشهور، وأنّه لا يقبل أن تكون الأحكام الشرعيّة إدراكـات اعتباريّـة، بل هي إدراكات حقيقيّة، وعليه أن يثبت العرش ثـمّ الـنقش. أمّـا إذا قبـل في الرتبة السابقة أن تكون العوارض والمحمولات في المسائل الفقهيّة والأصوليّة إدراكات اعتباريّة، فحينئذٍ هذه لها منهجها وقواعدها وأصولها وقوانينها التي تختلف عن قوانين الإدراكات الحقيقيّة، وإلّا يكـون حالـه حـال الكثـيرين في علم الأصول ممّن لم يحرّر هذه المسألة في الرتبة السابقة.

ولذا نجد البعض مرّةً يقول بأنّه لا يجري القواعد الحقيقيّة لأنّ هذه أمـور

اعتباريّة، ومرةً أخرى يقول بأنّه تجري فيها القواعد الحقيقيّة!!

وهذه هي الفوضى الموجودة في تحقيق مسائل علم الأصول، والناشئة من عدم التحقيق في مقدّمات علم الأصول.

ولهذا كان مطلبنا الدائم بضرورة بحث أنّ علم الأصول هل هو من العلوم الحقيقية أو الاعتبارية؟ قبل الدخول في تحقيق مسائلها.

وإلى هذه المسألة المهمّة أشار المطهّري في أصول الفلسفة بالقول: «أمّا في العلّة والمعلول الاعتباريّين، والشرط والمشروط الاعتباريّين، والعرض والموضوع الاعتباريّين، والجزء والكلّ الاعتباريّين، فلا يمكن التوسّل بأيٍّ من هذه الأصول والقواعد والحصول على نتيجةٍ منطقيّة؛ لأنّ تقدّم الشيء على نفسه، والترجيح بلا مرجّح، وتقدّم المعلول على علّته و... في الاعتباريّات ليس محالاً»[1].

فنحن عندما نقول في القضايا الحقيقية أنّ الموضوع نسبته إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، أو الشرط والمشروط، نجد أنّه في الكثير من الأبحاث الفقهيّة مثل هذه المصطلحات (الطهارة شرط، القراءة جزء، ذاك ركن، هذا مانع ونحو ذلك) وهذه الاصطلاحات هي مصطلحات الإدراكات الحقيقيّة، وفي الوقت ذاته نجد هذه المصطلحات في الفلسفة (علّة ومعلول، شرط ومشروط، مقتضي ومانع، دور، تسلسل...) وهي اصطلاحات فلسفية، دخلت إلى عمق الفكر الأصولي والفقهي والتفسيري والكلامي... وكلّ من أراد الحديث في هذه العلوم لا يمكنه تجاوز هذه المصطلحات.

وعليه إذا أردنا تجاوز هذه المصطلحات، فلابدّ من تركها وإيجاد البديل عنها، والعجيب أنّ كلّ الأبحاث الأصوليّة والفقهيّة والكلاميّة قائمةٌ على

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٥٣٢.

هذه المصطلحات وقد تبنّاها العلماء وذكروها بأنّها قائمةٌ على أساس قواعد ومباني الإدراكات الحقيقيّة.

وعليه: إذا كان مرادهم البناء على مصطلحات القواعد والإدراكات الحقيقيّة، واشترطوا استحالة الدور والتسلسل في العلل الحقيقيّة الفاعليّة والتكوينيّة، فهل يمكن تطبيق ذلك في الحكم الشرعي؟

اللّهم إلّا أن يقولوا بأنّ الموضوع والحكم الشرعي مَثلُه مَثل العلّة والمعلول الحقيقيّين، وكلّ باحثٍ له الحقّ بذلك، ولكنّنا نرى أنّهم من جهةٍ يقبلون بأنّ علم أصول الفقه وغيره من الاعتباريّات، ومن جهةٍ أخرى يطبّقون عليها قواعد الإدراكات الحقيقيّة؟! وهذا هو التناقض والتهافت في الأبحاث الأصوليّة والفقهيّة.

ولذا نرى أنّ تقدّم الشيء على نفسه، والترجيح بلا مرجّح في الاعتباريّات ليس محالاً، وإذا قلنا بأنّه في المركّبات الحقيقيّة إذا انتفى الجزء ينتفي الكلّ؛ فلأنّ هذا الكلّ مركّب حقيقةً من هذه الأجزاء، ولكن ليس بالضرورة إذا انتفى الجزء ينتفي الكلّ في الإدراكات الاعتباريّة، ومع هذا يبحث الأصوليّون مطوّلاً في كون الصلاة كُلّاً مركّباً من عشرة أجزاءٍ، وكيفيّة انسجام ذلك مع قاعدة (لا تعاد الصلاة إلّا من خمس)، والأمر واضح وسهل عند الالتفات إلى أنّ الكثير من الأجزاء التي نقول عنها بأنّها جزء في مركّب الصلاة تنتفي في قاعدة (لا تعاد الصلاة) وتبقى الصلاة مع انتفائها. وإلّا لو لم تكن صلاة فلماذا نقيم الصلاة من دونها وتبقى الصلاة من دونها صلاة.

وهكذا الحال في انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط، حيث يقولون بأنّ المشروط بانتفاء الشرط ليس ضروريّاً في الاعتباريّات خصوصاً إذا كان ذلك من عند الشارع، ومع ذلك نراهم يبحثون مطوّلاً في وضوء المستحاضة لبيان صحّة تقدّم المشروط (الوضوء أو الغسل) على الشرط، وليس ذلك كلّه إلّا

من باب ضيق الخناق، ولذا قالوا: بأنّ قواعد الأمور الحقيقيّة جاريـة بحـدّها وحدودها في الأمور الاعتباريّة.

وفي ختام هذا البحث نرى أنّه من الضروري الإشارة إلى ما ذكره الـشهيد المطهّري، في تعليقته على أصول الفلسفة حول السبب في عـدم إمكانيّـة إيجـاد الرابطة بين الإدراكات الاعتباريّة والإدراكات الحقيقيّـة، حيـث يقـول: «لِمَ لا يمكن أن تكون هناك رابطة استنتاجيّة بين الإدراكات الاعتباريّة والإدراكات الحقيقيّة؟

في ضوء ما تقدّم تتّضح الإجابة على الاستفهام أعلاه، ذلـك لأنّ أسـاس الحركة الفكريّة ـ كما عرفنا ـ هو العلاقات الواقعيّة ونفـس الأمريّـة لمـضامين الذهن، وحيث إنّ المفاهيم الحقيقيّة مترابطة بذواتها فأرضيّة الحركـة الفكريّـة متوفّرة بين هذه المفاهيم، ومـن هنـا يمكـن للـذهن عـبر تـشكيل القياسـات والبراهين المنطقيّة أن ينجح في الانتقال من حقائق إلى حقـائق أخـرى. أمّـا في الاعتباريّات فالعلاقة بين المحمولات والموضوعات اعتباريّة ووضعيّة دائـماً، وليس هناك أيّ مفهومٍ اعتباريّ ذي علاقةٍ واقعيّة بمفهومٍ حقيقيّ أو بمفهـومٍ اعتبـاريّ آخـر، ولـذا تعـدم أرضـيّة الحركـة الفكريّـة المنطقيّـة للـذهن في الاعتباريّات، وبعبارةٍ أخرى أقرب للغة المنطق: لا يمكننا عـبر دليـلٍ مؤلّـفٍ من قضايا حقيقيّة (برهان) أن نثبت قضيّة اعتباريّـة، كـما لا يمكننـا أن نثبـت بدليلٍ مؤلّفٍ من قضايا اعتباريّـة حقيقـةً مـن الحقـائق، ولا يمكننـا أيـضاً أن نؤلّف برهاناً من قضايا اعتباريّة ونستنتج أمـراً اعتباريّـاً منهـا. مـثلاً: في عـالم القضايا الحقيقيّة لدينا الأمور التالية:

تقدّم الشيء على نفسه، الترجيح بلا مـرجّح، تقـدّم المعلـول عـلى علّتـه، التسلسل والدور في العلل، توارد العلل المتعدّدة على المعلول الواحد، صـدور المعلولات المتعدّدة من العلّة الواحدة، وجود العرض بـلا موضـوع، اجـتماع

العرضين المتماثلين أو المتضادّين في موضوعٍ واحد، التقدّم الزماني المشروط بشرطٍ (محال). انتفاء الكلّ بانتفاء الجزء، انتفاء المشروط بانتفاء الشرط، انتفاء الممنوع بوجود المانع (ضروري). جعل الماهيّة، جعل المفاهيم الانتزاعيّة كالسببيّة والمسبّبية (غير معقول).

يمكن في عالم الحقائق التمسّك بهذه الأصول العامّة للإثبات والنفي، يعني في مورد أمرٍ حقيقيٍّ يمكن الاتّكاء على أحد الأصول العامّة المتقدّمة، كاستحالة تقدّم الشيء على نفسه، والترجيح بلا مرجّح، واستنتاج نتيجةٍ لإثبات أو نفي أمرٍ ما.

كما يمكن الاتّكاء في موضوع العلّة والمعلول الحقيقي على قانون امتناع تقدّم المعلول على علّته، وامتناع التسلسل والدور في العلل، وامتناع توارد العلل الكثيرة على المعلول الواحد، وصدور المعلولات المتعدّدة من العلّة الواحدة، والاتّكاء في العرض والموضوع الحقيقي على استحالة وجود العرض بلا موضوع واجتماع المثلين والضدّين، والاتّكاء في موضوع الشرط والمشروط الحقيقي على امتناع تقدّم المشروط على الشرط، وفي موضوع الكلّ والجزء الحقيقي على انتفاء الكلّ بانتفاء الجزء.

أمّا في العلّة والمعلول الاعتباريّين، والشرط والمشروط الاعتباريّين، والعرض والموضوع الاعتباريّين، والجزء والكلّ الاعتباريّين فلا يمكن التوسّل بأيٍّ من هذه الأصول والقواعد، والحصول على نتيجةٍ منطقيّة، لأنّ تقدّم الشيء على نفسه والترجيح بلا مرجّح وتقدّم المعلول على علّته و... في الاعتباريّات ليس محالاً، وانتفاء الكلّ بانتفاء الجزء والمشروط بانتفاء الشرط و... ليس ضروريّاً في الاعتباريّات، وجعل الماهيّة والسببيّة و... ليس بأمرٍ غير معقول في الاعتباريّات.

من هنا تتّضح السلبيّة والخطورة البالغة للخلط بين الاعتباريّات

والحقائق من زاوية منطقيّة، ويتّضح أيضاً أنّ الأدلّة التي ترتكب هـذا الخلـط تفتقر إلى القيمة المنطقيّة، سواءً ارتكـن الباحـث لإثبـات الحقـائق إلى الأمـور الاعتباريّة، كما هو الحال في أغلب أدلّة المتكلّمـين، الـذين اسـتخدموا بـشكلٍ عامّ قاعدة الحسن والقبح وسائر المفاهيم الاعتباريّة، مبتغـين مـن وراء ذلـك الإفادة بذلك في أبحاث المبدأ والمعاد، وكما هو الحال في كثير من أدلّة المـادّيين، الذين حسبوا أنّ أحكام الأمور الاعتباريّة وسماتها صادقةٌ في الأمور الحقيقيّة، أم ارتكن الباحث لإثبات الأمور الاعتباريّة إلى القواعـد والأصـول الخاصّـة بالأمور الحقيقيّة، وقد تقدّمت أمثلتها في المتن أعلاه، نظير معظم الأدلّـة التـي تستخدم عادةً في أبحاث علم أصول الفقه»[1].

النتائج المتحصّلة من البحث

وإتماماً للفائدة نشير إلى جملة من النتائج التي تحصّلت لـدينا مـن البحـث المتقدّم.

الأولى: إنّ الأحكام التكليفيّة (كالوجوب والحرمة) والأحكام الوضـعيّة (كالرئاسة والمرؤوسيّة والجزئيّة والشرطيّة) وأيّ اعتبار من الاعتبـارات التـي أشرنا إليها فيما تقدّم، سواء كانت اعتبارات ما قبل تحقّق الاجتماع والمجتمـع، أو اعتبارات ما بعد تحقّق المجتمـع، هـذه كلّهـا ناشـئة مـن أمـور وإدراكـات حقيقيّة، والإنسان إنّما يعتبر هذه الاعتبارات لكـي يحقّـق مـن خلالهـا أمـوراً حقيقيّة. وعليه فإنّ وضع الاعتبار ليس أمراً جزافيّاً أو لغواً وما شابه ذلك.

نعم، إذا كان الواضع غير حكـيم، فقـد يـصدر منـه الجـزاف واللغويّـة، ولكنّ الكلام هو في المـشرّع والمقـنّن الحكـيم الـذي يعتـبر الوجـوب وغـيره لغرضٍ وفائدة ولغاية، فقوله: هذا واجب وذاك ليس بواجب أو حـرام أو...

---

(١) أصول الفلسفة، مصدر سابق: ج١، ص٥٣٠ـ٥٣٢.

ناشئ عن حقيقة، وما لم يقل فيه بالوجوب لم يكن ناشئاً عن حقيقة.

فالاعتبارات الموجودة عندنا ـ أعمّ من أن يكون الواضع لها هو الوحي أو الإنسان ـ وكلّ القوانين التي تُعتبر في المجتمعات، ناشئة من حقائق هدفها إيصال المجتمع إلى كماله وسعادته؛ وذلك من قبيل قوانين المرور، فهذه توضع لأنّها تحقّق سعادة الإنسان، وتنظّم أموره في الدنيا. ولا يرد على العلّامة الطباطبائي: بأنّه من خلال نظريّة الاعتبار لم يُبقِ شيئاً من الشريعة، وأنّ الشريعة كلّها صارت اموراً اعتباريّة، فليس الأمر كما يراه البعض من تفسير خاطئ لكلامه؛ لأنّ المسألة في واقعها أنّه لا يحقّ لأحدٍ أن يعتبر ما يشاء وكيفما يشاء... وهذا ما يدخل في إطار الاعتبارات الجزافيّة، وليس هذا مراده قدس سره.

فالمقنّن والمشرّع عندما وضع الاعتبار الأوّل لا يمكن أن يضع بعد ذلك اعتباراً ثانياً مناقضاً له أو متضادّاً معه، ويبدّل الاعتبار الأوّل بالثاني دون وجود متغيّرات في الظروف والأحوال، وحتّى لو فرضنا كون المقنّن سفيهاً فلا يمكنه تغيير الاعتبارات إذا كان بينها تضادّ وتناقض واقعيّ، ولا يمكنه أن يجعل الأبيض أسود ولا العكس. أمّا المتضادّان في الأمور الاعتباريّة فيمكن اجتماعهما لأنّهما من الأساس غير موجودين في الخارج، وخير دليلٍ على الإمكان هو الوقوع، وقد صدرت ـ على سبيل المثال ـ من الحكّام الظلمة تشريعات متضادّة.

وهذا يكشف عن كون التضادّ في الاعتبار ممكناً وواقعاً، بخلاف التضادّ في التكوين فإنّه غير ممكن وغير واقع أصلاً.

قال الطباطبائي في تفسيره: «وهذه المعاني الاعتبارية وإن كانت من عمل الذهن من غير أن تكون مأخوذة من الخارج، فتعتمد عليه بالإنطباق، إلّا أنّها معتمدة على الخارج من جهة أخرى؛ وذلك أن نقص الإنسان ـ مثلاً ـ وحاجته إلى كماله الوجودي ونيله غاية النوع الإنساني، هو الذي اضطره إلى

اعتبار هذه المعاني تصوّراً وتصديقاً، فإبقاء الوجود والمقاصد الحقيقية المادية أو الروحية التي يقصدها الإنسان ويبتغيها في حياته، هي التي توجب له أن يعتبر هذه المعاني، ثم يبني عليها أعماله، فيحرز بها لنفسه ما يريده من السعادة»[1].

الثانية: هي أنّ الاعتبارات التي يعتبرها المقنّن والمشرّع، بعضها ناشئ من حقائق ثابتة لا تتبدّل ولا تتغيّر، وبعضها الآخر ليس بثابت.

وعلى هذا الأساس قسّموا الاعتبارات إلى قسمين هما:

أوّلاً: الاعتبارات الثابتة.

ثانياً: الاعتبارات المتغيّرة.

يقول الطباطبائي في هذا المجال: «تختلف الأحكام الاعتبارية بحسب اختلاف المقاصد الاجتماعيّة. فهناك أعمالٌ وأمورٌ كثيرة تستحسنها المجتمعات القطبيّة ـ مثلاً ـ وهي بعينها مستقبحة في المجتمعات الاستوائيّة، وكذلك الاختلافات الموجودة بين الشرقيّين والغربيّين، وبين الحاضرين والبادين، وربّما يحسن عند العامّة من أهل مجتمعٍ واحد ما يقبح عند الخاصّة، وكذلك اختلاف النظر بين الغني والفقير، وبين المولى والعبد، وبين الرئيس والمرؤوس، وبين الكبير والصغير، وبين الرجل والمرأة»[2].

فهذه الاعتبارات متغيّرة وليست ثابتة، لأنّها تختلف من زمانٍ إلى زمان، ومن مجتمعٍ إلى مجتمع، ومن جماعةٍ إلى أخرى، ومن نظامٍ إلى آخر.

ثمّ يضيف: «نعم، هناك أمورٌ اعتباريّة وأحكامٌ وضعيّة ـ أي: موضوعة من قبل الإنسان، وليس المراد الوضعيّة في قبال التكليفيّة ـ لا تختلف فيها المجتمعات، وهي المعاني التي تعتمد على مقاصد حقيقيّة عامّة لا تختلف فيها

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٨، ص٥٤.

(٢) المصدر نفسه.

المجتمعات كوجوب الاجتماع نفسه، وحسن العدل، وقبح الظلم»[1].

فنحن بالضرورة نعلم بأنّه لا يوجد مجتمع في العالم يقول: لا أريد العدل، ولو على مستوى الشعار، لأنّ هذه اعتبارات ثابتة لا يمكن أن تتغيّر، وهكذا لا يوجد مجتمع يقول: إنّ العدل قبيح، أو يقول: لا نريد النظم والقانون في المجتمع و....

نعم، قد نختلف في المصاديق بأنّ هذا عدلٌ أو ليس بعدل، وهذا ممكن فقط عند البشر وفي الأحكام البشريّة والوضعيّة، وحتّى في القواعد الإلهيّة قد يختلف المجتهدون، وكلّ ذلك اختلافٌ في المصداق. وهذه المعاني والأمور الاعتباريّة التي تعتمد على مقاصد حقيقيّة، لا تختلف فيها المجتمعات؛ من قبيل إقامة المجتمع، فالشارع لم يقل للإنسان بأنّه يجب عليك أن تعيش في مجتمع، بل من حقّك أن تعيش في قريةٍ نائيةٍ على انفرادٍ. نعم، الإنسان يعرف بفطرته أنّ كماله لا يتحقّق إلّا بالاجتماع، وأنّ الكثير من احتياجاته لا يستطيع أن يوفّرها بنفسه، فيحتاج إلى الاجتماع لتهيئة احتياجاته والوصول إلى كماله الفردي.

فالأصل إذن هو الفرد وليس الاجتماع، والإنسان يجتمع مع الآخرين لأجل مصلحته، ويتنازل عن مصالحه الفرديّة لأجل ذلك أيضاً، والله تعالى يقول له: إذا تنازلت عن مصلحتك الفرديّة فإنّي أهيّئ لك من أسباب الكمال ما لا يمكن أن يتهيّأ لك من أسباب الكمال بغير ذلك. وهذا واضح في حياتنا وأمورنا الدنيويّة، فالإنسان مثلاً عندما يفدّي ولده إنّما يفعل ذلك لأجل نفسه ولمصلحته، وهو عندما يمرض ولده يذهب به إلى الطبيب ليس لأجل ولده، بل لأجل الألم الذي يصيبه، وليس للألم الحاصل للولد، والدليل على ذلك أنّ

---

(١) المصدر السابق.

ابن جاره إذا مرض لا يُسرع به إلى الطبيب، حتّى ولو كان الولد يتيماً أو فقيراً أو... ولعلّ ابن جاره أحوج من ابنه بعشرات المرّات، ولكن كلّ ذلك لا يدفعه ولا يحرّكه نحو أخذه إلى الطبيب.

وفي بعض البلدان يرمي الناس آلاف الأطنان من القمح في البحر لترتفع أسعارها، مع العلم أنّ هناك الملايين من الناس بحاجةٍ إليها.

والإسلام لا يريد القضاء على هذه النزعة الفرديّة، بل يريد وضع القوانين والقواعد. وهذا معنى ما ذكرناه: بأنّ الاعتبارات أمورٌ ناشئة من الحقيقة لأجل تحقيق نوع من الكمال والحقيقة، ولولا هذه الاعتبارات لا يمكن للإنسان أن يصل إلى كماله.

وأمّا العلاقة بين الإدراكات الحقيقيّة والإدراكات الاعتباريّة في عمليّة الاستنتاج، فعطفاً على ما تقدّم نقول: إنّ الإدراكات الحقيقيّة تحكمها مجموعة من القواعد، أشرنا إليها في بداية هذه الأبحاث في مقدّمات علم الأصول، حيث قلنا بأنّ نسبة المحمول إلى الموضوع تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: أن يكون الموضوع بنفسه، وبقطع النظر عن كلّ شيء، علّةً لحمل المحمول عليه، وهذا النوع من الموضوعات، وهي الإدراكات الحقيقيّة تتميّز بالأمور التالية:

أوّلاً: أنّ المحمول ذاتيٌّ بالنسبة إلى الموضوع.

ثانياً: أنّ المحمول دائميٌّ بالنسبة إلى الموضوع.

ثالثاً: أنّ المحمول ضروريٌّ بالنسبة إلى الموضوع، وينتج اليقين بالمعنى الأخصّ.

القسم الثاني: الإدراكات الاعتباريّة غير الحقيقيّة، وهي التي لا تكون النسبة بين الموضوع والمحمول فيها كالنسبة القائمة في القسم الأوّل، وهذه على صنفين:

الأوّل: أنّ المحمول إنّما يثبت للموضوع بسبب مصالح، فالشارع أوجب الصلاة والصوم و... لأجل مصالح مرتبطة بكمال الإنسان، وقال بأنّ الخمر حرام كذلك لأجل مصالح مرتبطة بالإنسان. وهذا مبنيّ على مسلك العدليّة القائل بأنّ الأحكام ناشئة عن مصالح أو مفاسد.

الثاني: أنّ المحمول إنّما يثبت للموضوع بسبب استحسانات أو ذوقيّات، من قبيل: أنّ الفاعل مرفوع، والخبر مرفوع، والمفعول به منصوب و...، والسؤال أنّه: لماذا لا يكون الفاعل منصوباً، والمفعول به مرفوعاً؟ وهكذا....

والجواب أنّه: مرةً نقول بأنّ ذلك لمناسبة ذاتيّة، كما هو رأي الميرزا، وهذه النظريّة ـ كما سيأتي في مبحث الوضع ـ غير مقبولة عند الأعلام، ومرّةً نقول بأنّ الواضع وضع هذا اللفظ لهذا المعنى، كما تختار اسماً لابنك، وليس ذلك لأجل أنّك تأخذ بعين الاعتبار حقائق تكوينيّة أو مصالح ومفاسد، بل لأنّك تحبّ هذا الاسم، أو لأنّه أقرب إلى قلبك، أو لأنّه اسم والدك أو... وواقع الحال أنّه لا يوجد أيّ ارتباط بين هذا المسمّى وبين الاسم، ولذا قد تسمّي اسماً هو بحسب نظر الناس أقبح الأسماء، وأنت تعتبره أجمل الأسماء. فإذن الإدراكات الحقيقيّة لها مجموعة من الضوابط، في قبال الإدراكات الاعتباريّة.

والسؤال: هل يمكن الاستناد إلى مقدّمات حقيقيّة (من القسم الأوّل) لإثبات أو نفي أمور وإدراكات اعتباريّة؟

والجواب: صار واضحاً لدينا ممّا تقدّم بأنّه يستحيل الاستناد إلى قضيّة مرتبطة بالإدراكات الحقيقيّة، لاستنتاج قضيّة مرتبطة بالإدراكات الاعتباريّة، لأنّه لا ملازمة بين هذين النحوين من القضايا. ونحن في عمليّة الاستدلال نريد الانتقال من ملازم إلى ملازم للوصول إلى النتيجة، ولا ملازمة بين الإدراكات الحقيقيّة وبين الإدراكات الاعتباريّة.

فالقضيّة المرتبطة بعلم النحو، أو اللغة، أو الصرف، أو البلاغة، أو الفقه

أو... لا يمكن الاستناد فيها إلى قواعد مرتبطة بعلم الفلسفة والرياضيّات؛ لعدم وجود ملازمة بين هذين النوعين من القضايا.

ولذا قلنا مراراً: بأنّه لا يمكن الاستناد إلى قضايا فلسفيّة لإثبات أو نفي قضايا طبيعيّة، لأنّ القضايا المستعملة في الطبيعيّات (الفلك والفيزياء والكيمياء والجيولوجيا) مرتبطة بالتجربة، وهذا بخلاف القضايا المرتبطة بالفلسفة.

وكما وقع الخلط في الفقه والأصول والنحو، كذلك وقع في الفلسفة حيث كانوا يعدّون العلوم الطبيعيّة جزءاً من الأبحاث الفلسفيّة.

وعن النتائج المترتّبة على هذا الخلط يقول المطهّري: «من هنا تتّضح السلبيّة والخطورة البالغة للخلط بين الاعتباريّات والحقائق من زاوية منطقيّة، ويتّضح أيضاً أن الأدلّة التي ترتكب هذا الخلط تفتقر إلى القيمة المنطقيّة، سواء ارتكن الباحث لإثبات الحقائق إلى الأمور الاعتباريّة، كما هو الحال في أغلب أدلّة المتكلّمين، الذين استخدموا بشكلٍ عامّ قاعدة الحسن والقبح وسائر المفاهيم الاعتباريّة، مبتغين من وراء ذلك الإفادة بذلك في أبحاث المبدأ والمعاد، وكما هو الحال في كثيرٍ من أدلّة الماديّين، الذين حسبوا أنّ أحكام الأمور الاعتباريّة وسماتها صادقة في الأمور الحقيقيّة، أم ارتكن الباحث لإثبات الأمور الاعتباريّة إلى القواعد والأصول الخاصّة بالأمور الحقيقيّة»[1].

فالمطهّري يشير إلى إشكاليّات الاتّجاه الفلسفي مع الاتّجاه الكلامي الذي يستند أحياناً إلى أدلّة من الاعتباريّات لإثبات مجموعة من الحقائق مع عدم وجود ملازمة بينهما، كما هو الحال في الحسن والقبح اللذين هما من الاعتباريّات ولا يمكن الاستناد إليها لإثبات المعاد الذي هو من الحقائق.

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٥٣٢.

وفي النتيجة نقول: ينبغي لنا في علم أصول الفقه أن تكون أوّل مسألة من موارد بحثنا، هي القول: بأنّ المحمولات في المسائل الأصوليّة اعتباريّة كما فعل السيّد السيستاني الذي اعترف بأنّها كلّها اعتباريّة. ولكن كما ذكرنا فإنّه عندما دخل إلى مسائل علم الأصول، تعامل معها تعامل الحقائق وأجرى فيها نفس المنهج والقواعد التي تجري في الحقائق.

اللّهم إلّا أن يقال دفاعاً عنه بأنّه: مع كونه يعتقد بأنّ علم الأصول علمٌ اعتباريّ، ولكنّه يعتقد بأنّ قواعد الحقائق تجري أيضاً في الاعتبار، ولكن عليه أن يثبت ذلك أوّلاً قبل الدخول في الأبحاث الأصوليّة.

وإذا كانت الأبحاث الأصوليّة من الاعتباريّات، لا يمكن إجراء قواعد العلوم الحقيقيّة فيها مثل الدور والتسلسل والعلّة والمعلول والشرط والمشروط، هذه كلّها لا تجري في العلوم الاعتباريّة. والقاعدة التي تجري في العلوم الاعتباريّة هي قاعدة اللغويّة، وإذا لزم من الاعتبار لغويّة نقول حينئذٍ: بأنّ هذا الاعتبار غير تامّ، وإذا لم يلزم منه اللغويّة، وكان يحقّق الفائدة والغرض والنتيجة الجيّدة لتحقيق كمال الإنسان، فالاعتبار صحيح.

يقول الشهيد المطهّري في فقرة تحت عنوان: «ما هو سبيل ومنهج حركة الفكر في الاعتباريّات؟»: «العلاقة بين محمول القضيّة وموضوعها في الأمور الاعتباريّة فرضيّة واعتباريّة دائما ـ أي: لا تجري فيها أحكام الذاتيّة والضروريّة والكليّة ونحو ذلك ـ والفرض والاعتبار هنا أداة للوصول إلى هدف ومصلحة وغاية. والفرض الأفضل للوصول إلى الهدف والمصلحة هو المعتَبَر.

والمقياس العقلي الوحيد الذي يستخدم في الاعتبارات هو لغويّة وعدم لغويّة الاعتبار»[1].

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٥٣٣.

وهذا هو المقياس الوحيد، وهو تابعٌ للمعتَبِر، فإذا كان المعتبِر حكيماً تـأتي اللغويّة وعدم اللغويّة، وإذا كان سفيهاً فلا تجري.

ومن هنا فإنّنا في مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، واحدة مـن أهمّ أدلّتنا لاستحالة جعل حكمٍ ظاهريّ مخالف للحكـم الـواقعي هـو لـزوم اللغويّة، فالمولى عندما وجد مصلحة في الصلاة اعتبر وجوب الصلاة، فكيف يعقل بعد ذلك أن يجعل اعتباراً آخر في وجوب الصلاة بحيـث لا يريـد منّـي الصلاة، والحكيم لا يصدر منه اعتباران يلغي أحدهما الآخر.

فالقاعدة الأصليّة في كلّ جعل صادر من المشرّع الحكيم سواء كان مشرّعاً إلهيّاً أو بشريّاً، إذا لزم من تشريعه اللغويّة فهو تشريعٌ باطل، وإلّا فهـو تـشريعٌ صحيح.

وإلى هنا اتّضح لنا أنّ التقسيم الذي ذكره السيّد السيستاني في الرافد، وهو التقسيم القائم على الاعتبار، مبتلى بنقصين أساسيّين:

الأوّل: أنّه من أين تُثبت أنّ الأحكام الشرعيّة أمورٌ اعتباريّة، فلعـلّ قـائلاً يقول بأنّها أمور حقيقية؟

الثاني: أنّه لم يبيّن لنا المنهج المتّبع في الأمـور الاعتباريّـة، وهـل هـو نفـس المنهج المتّبع في الأمور الحقيقيّة، أم يختلف عنه؟

هذا تمام الكلام في المناهج المقترحة لتنظيم مـسائل علـم الأصـول، وقـد تبيّن لنا ممّا سبق: أنّ أفضل تلك المناهج هو ما ذكره أستاذنا الشهيد محمد بـاقر الصدر، والذي سار عليه في كتابه (الحلقات).

والحمد لله رب العالمين

المصادر

١. **أجود التقريرات**، تقرير بحث النائيني، للسيد الخوئي (ت: ١٤١١)، ط٢، ١٣٦٨ هـ.ش، مطبعة الغدير، قم.

٢. **الأربعون حديثاً**، الإمام الخميني، تعريب محمد الغروي، مؤسسة دارالكتاب الإسلامي.

٣. **أساس التوحيد في قاعدة الواحد ووحدة الوجود**، آقا ميرزا مهدي آشتياني، بالفارسية.

٤. **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري، تعريب: محمّد عبدالمنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

٥. **الأسس المنطقيّة للاستقراء**، دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية والإيمان بالله، السيّد محمّد باقر الصدر، ط٤، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

٦. **أصول الفقه**، الشيخ محمد رضا المظفّر، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم.

٧. **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، السيّد محمّد حسين الطباطبائي، شرح مرتضى مطهّري، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، ط٢، بيروت، ١٤٢٢هـ.

٨. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، محمّد باقر المجلسي، ط٢، ١٤٠٣ـ١٩٨٣م، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان.

٩. **بحث حول المهدي**، محمّد باقر الصدر، طبعة المؤتمر العالمي للإمام السيّد الشهيد، إيران.
١٠. **بحوث في الأصول**، الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني (١٢٩٦ـ١٣٦١هـ) مكتب النشر الإسلامي، قم، ١٤١٦.
١١. **بحوث في علم الأصول**، تقريرات السيد محمّد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ)، بقلم: السيد محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم ١٤١٧هـ، ولبنان، ط٣، ١٤٢٦هـ.
١٢. **بحوث في علم الأصول، تمهيد في مباحث الدليل اللفظي**، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر، سماحة العلّامة الحجّة الشيخ حسن عبد الساتر، الدار الإسلاميّة، بيروت ـ لبنان، ١٤١٧هـ.
١٣. **تحريرات في الأصول**، تقريرات الإمام السيّد روح الله الخميني، تأليف: السيّد مصطفى الخميني (ت ١٣٩٨هـ)، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، قم، ١٤١٨هـ.
١٤. **تسديد الأصول**، الشيخ محمّد المؤمن القمّي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، ط١، ١٤١٩هـ.
١٥. **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.
١٦. **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، تقرير لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم: الميرزا علي الغروي التبريزي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم.
١٧. **تهذيب الأحكام في شرح المقنعة**، محمّد بن الحسن الطوسي، دار الكتب الإسلاميّة، ط٤، ١٩٨٦م.

١٨. **تهذيب الأصول**، تقريراً لبحث سيّدنا آية الله العظمى الإمام روح الله الموسوي الخميني، بقلم الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، مطبعة مهر، إيران، ومطبعة إسماعيليان، قم، ١٣٨٢هـ.

١٩. **الجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد**، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي (ت٦٧٢هـ)، شرح العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، انتشارات بيدار، قم.

٢٠. **الحاشية على إلهيّات الشفاء**، صدر المتألّهين، منشورات بيدار، قم.

٢١. **حاشية على كفاية الأصول**، تقرير بحث البروجردي، للحجتي.

٢٢. **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، المحقّق الشيخ يوسف البحراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم.

٢٣. **حقائق الأصول**، السيّد محسن الحكيم، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، ط٥، ١٤٠٨هـ.

٢٤. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، ١٩٨١م، حاشية السيّد محمد حسين الطباطبائي.

٢٥. **دراسات في علم الأصول**، تقرير لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم السيّد علي الهاشمي الشاهرودي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، ١٤١٩هـ.

٢٦. **دروس في الحكمة المتعالية**، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، قم، ط٤، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٢٧. **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى والثانية، السيد محمّد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة المحقّقة،

١٤٢١هـ.

٢٨. **الذريعة**، آقا برزگ الطهراني، دار الأضواء، بيروت – لبنان، ط٣، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٩. **الرافد في علم الأصول**، السيّد علي السيستاني، بقلم: السيّد منير عدنان القطيفي، منشورات مكتب السيّد السيستاني، قم، ط١، ١٤١٤هـ.

٣٠. **زبدة الأصول**، السيّد محمّد صادق الروحاني، ١٤١٢هـ، مطبعة قدس، نشر مدرسة الإمام الصادق عليه السلام.

٣١. **شرح الإشارات والتنبيهات**، المحقّق نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ)، منشورات البلاغة.

٣٢. **شرح الحلقة الثالثة**، للسيّد محمّد باقر الصدر، تقريراً لدروس العلّامة السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ حيدر اليعقوبي، دار فراقد، قم، ط٢، ١٤٣٢ هـ ـ ٢٠١١ م.

٣٣. **شرح المواقف**، للقاضي عضد الدين عبد الرحمن اللأيجي (ت ٧٥٦هـ) للسيّد علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٢هـ)، منشورات الشريف الرضي، إيران، ١٤١٢هـ.

٣٤. **شرح مطالع الأنوار في المنطق**، قطب الدين الرازي (ت ٧٦٦ هـ)، انتشارات كتبي نجفي، قم.

٣٥. **الشفاء** (المنطق)، الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم.

٣٦. **الشفاء**، كتاب البرهان، ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، إيران، ١٤٠٤هـ.

٣٧. **شناخت شناسي در قرآن** (نظرية المعرفة في القرآن الكريم)، آية الله

جوادي آملي، بالفارسية.

٣٨. **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، الشيخ عبد الرزّاق اللاهيجي: الطبعة الحجريّة.

٣٩. **الشيعة وفنون الإسلام**، السيّد حسن الصدر، مطبوعات النجاح، القاهرة، ط٤، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

٤٠. **العدّة في أصول الفقه**، الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي، (ت: ٤٦٠ هـ)، تحقيق محمّد رضا الأنصاري القمّي، ط١، ١٤١٧ هـ، إيران.

٤١. **علم أصول الفقه**، محمد جواد مغنية، دار التيّار الجديد، ودار الجواد، بيروت، ط٣، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨م.

٤٢. **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، الشيخ الصدوق، تحقيق وتعليق الشيخ حسين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٤٣. **فرائد الأصول**، الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق لجنة تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٩ هـ ـ قم.

٤٤. **الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة**، الشيخ محمّد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري، ص١٠، دار إحياء العلوم الإسلاميّة، قم، ١٤٠٤هـ.

٤٥. **فوائد الأصول**، الشيخ محمد حسين النائيني (١٢٧٦هـ ـ ١٣٥٥هـ)، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤١١٧هـ.

٤٦. **الفوائد الرجاليّة**، الوحيد البهبهاني.

٤٧. **القطع**، دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقرير لأبحاث العلّامة السيّد كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجيّاشي، منشورات فراقد، قم، ط١، ١٤٢٧ هـ ـ ٢٠٠٦ م.

٤٨. **القواعد الفقهيّة**، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ط٣، ١٤١١هـ،

طبع ونشر: مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

٤٩. **الكافي**، محمّد بن يعقوب الكليني (ت: ٣٢٨هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، ط٣، ١٩٨٩م.

٥٠. **كفاية الأصول** (تعليق السبزواري)، الآخوند محمّد كاظم الخراساني، (ت: ١٣٢٩ هـ)، تحقيق وتعليق الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٦، إيران.

٥١. **كفاية الأصول دروس في مسائل علم الأصول**، الميرزا جواد التبريزي، دار الصدّيقة الشهيدة، ط٢، ١٤٢٩هـ ـ قم.

٥٢. **كفاية الأصول**، المحقّق الآخوند محمّد كاظم الخراساني، (ت ١٣٢٩هـ)، تحقيق وطباعة مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤٠٩هـ.

٥٣. **لا ضرر ولا ضرار**، من أبحاث سيّدنا الأستاذ آية الله العظمى السيد محمّد باقر الصدر، بقلم: السيّد كمال الحيدري، دار الصادقين، ط١، ١٤٢٠ هـ ـ ٢٠٠٠م، إيران، ودار فراقد، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٧م، قم.

٥٤. **مباحث الأصول**، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر، بقلم: السيد كاظم الحائري.

٥٥. **المباحث الأصوليّة**، الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، ط١، منشورات مكتب الشيخ الفيّاض.

٥٦. **مباني الاستنباط**، تقريرات أبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم: السيّد أبو القاسم الكواكبي، منشورات العزيزي، قم.

٥٧. **محاضرات في أصول الفقه**، تقرير لأبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم: الشيخ محمّد إسحاق الفياض، انتشارات انصاريان، قم، ١٤١٧هـ، ومؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين،

قم، ط١، ١٤١٩ هـ.

٥٨. **محاضرات في الأصول**، تقريرات المحقّق العراقي، تأليف السيّد أبو القاسم الخوئي (ت١٤١٣هـ)، أنصاريان، قم، ١٤١٧هـ.

٥٩. **المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة**، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، ط٣، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م، قم.

٦٠. **مصباح الأصول**، تقرير بحث سماحة آية الله العظمى زعيم الحوزة العلمية وقطب رحى دراستها السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، لمؤلفه السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، منشورات مكتبة الداوري، قم ـ إيران، ١٤١٧هـ.

٦١. **المعاد**، مرتضى مطهري، ترجمة: جواد علي كسّار، مؤسسة أمّ القرى للتحقيق والنشر.

٦٢. **المعالم الجديدة للأصول**، السيّد محمّد باقر الصدر، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط٢.

٦٣. **مقالات الأصول**، ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١ هـ)، مجمع الفكر الإسلامي قم، ١٤١٤هـ.

٦٤. **من لا يحضره الفقيه**، محمّد بن علي بن بابويه الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، قم، ط٢.

٦٥. **منتقى الأصول**، محمّد حسين الروحاني (ت ١٤١٨ هـ)، منشورات مطبعة أمير، قم، ١٤١٣هـ.

٦٦. **منتهى الأصول**، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي (ت ١٣٧٩ هـ) منشورات بصيرتي، قم.

٦٧. **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، السيّد محمّد جعفر الحائري المروّج، مطبعة أمير ومؤسّسة دار الكتاب: ط٣، قم، ١٤١٤ هـ.

٦٨. **منطق أرسطو**، حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت.
٦٩. **المنطق**، الشيخ محمّد رضا المظفّر، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ومنشورات فيروزآبادي، قم.
٧٠. **الميزان في تفسير القرآن**، السيّد محمّد حسين الطباطبائي.
٧١. **نهاية الأفكار**، الشيخ محمّد تقي البروجردي النجفي، تقريرات أبحاث الشيخ أغا ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١ هـ)، منشورات مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.
٧٢. **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، الشيخ محمّد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق أحمد أحمدي أمير كلائي، انتشارات سيّد الشهداء، قم، ١٣٧٤هـ.
٧٣. **هداية المسترشدين**، محمّد تقي الرازي النجفي الأصفهاني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين.
٧٤. **الهداية في الأصول**، تقريراً لأبحاث المرجع السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم: الشيخ حسن الصافي الأصفهاني، منشورات صاحب الأمر عجل الله فرجه الشريف قم، ط١، ١٤١٧هـ.

الفهرس

المقدمة

الحاجة إلى علم الأصول وتطوّر مراحله ٨
الشهيد الصدر وإبداعاته في علم الأصول ١٣
الأبحاث الأصوليّة للسيّد العلّامة الحيدري ١٥

الفصل الأوّل
مقدّمات منهجيّة في علم الأصول

المبحث الأوّل: تعريف علم الأصول ٢٢
المبحث الثاني: موضوع علم الأصول ٢٤
المبحث الثالث: ترتيب وتقسيمات المباحث الأصوليّة ٢٧
المبحث الرابع: الكتب الأصوليّة وتقسيمات الأبحاث الأصوليّة ٣٢
النموذج الأوّل: المحقّق الأصفهاني ٣٣
القسم الأوّل: مباحث الألفاظ ٣٣
القسم الثاني: المباحث العقليّة ٣٣
القسم الثالث: مباحث الحجّة ٣٣
القسم الرابع: مباحث الأصول العمليّة ٣٣
القسم الخامس: مباحث التعادل والتراجيح ٣٣
النموذج الثاني: السيد الخوئي ٣٤
النموذج الثالث: السيد محمّد باقر الصدر ٣٥

المقياس الأوّل: التقسيم بلحاظ نوع الدليليّة من حيث كونه لفظيّاً
أو عقليّاً أو تعبّديّاً ٣٥
المقياس الثاني: التقسيم بلحاظ نوع الدليل من حيث ذاته ٣٦
المبحث الخامس: تاريخ علم الأصول..... ٤٠
أوّلاً: أنّ هذه العلوم ليست من الكتاب والسنّة ٤٥
ثانياً: وقوع الاختلاف الكبير في هذه العلوم ٤٦
المبحث السادس: الحاجة إلى المنهج والأداة في العلوم..... ٥٦

الفصل الثاني
موضوع العلم

المبحث الأوّل: مقدّمة حول موضوع العلم ٧٣
المبحث الثاني: المدارس الأصوليّة وآراؤها في ضرورة الموضوع للعلم.... ٧٦
الاتّجاه الأوّل ٧٨
الاتّجاه الثاني..... ٨٣
الاتّجاه الثالث ٨٧
المبحث الثالث: أدلّة القول بضرورة وجود موضوع لكلّ علم ٨٨
الدليل الأوّل: تمايز العلم بالموضوعات ٨٨
مناقشة الدليل ٨٩
الدليل الثاني: الاستدلال بقاعدة الواحد ٩٣
مناقشة الدليل الثاني ٩٥
الإشكال على المقدّمة الأولى ٩٥
الإشكال على المقدّمة الثانية ٩٨
المناقشة الأولى: ما ذكره السيّد الخوئي ٩٩

المناقشة الثانية: ما ذكره السيّد الشهيد الصدر ١٠١
المبحث الرابع: أدلّة القائلين بعدم ضرورة وجود موضوع لكلّ علم ١٠٢
الدليل الأوّل: دليل المحقّق العراقي ١٠٢
الدليل الثاني: دليل السيّد الخوئي.....١٠٣
المبحث الخامس: ضابطة تشكّل العلم من المسائل ١٠٥
أقسام العلاقة بين المحمول والموضوع.....١٠٦
القسم الأول ١٠٦
القسم الثاني ١١٤
القسم الثالث.....١١٨
المبحث السادس: مباحث فلسفة العلم ١١٩
١. عدد مسائل العلم ١٢١
٢. معنى المحمول بلا واسطة ١٢٣
٣. الملاك في العرض الذاتي ١٢٥
٤. تحديد العرض الذاتي عند الأصوليّين والحكماء ١٢٩
٥. العرض المساوي والأخصّ والأعمّ الغريب.....١٣٥
٦. تعدّد الموضوع هل يتنافى مع القول بأنّ لكلّ علم موضوع ...١٣٨
٧. المبادئ والقواعد في عمليّة الاستدلال ١٤٠
المبحث السابع: المنهج المتّبع في مسائل علم الأصول ونوعيّة موضوعه..١٤٥
الشاهد الأوّل: استقراء موضوعات المسائل الأصوليّة ١٤٨
الشاهد الثاني: الشاهد الإنّي.....١٤٩
المبحث الثامن: تمايز علم الأصول عن سائر العلوم ١٥١
المبحث التاسع: التداخل في مسائل العلوم ١٥٦
المبحث العاشر: اختصاص قاعدة (لكلّ علمٍ موضوع) بالعلوم البرهانيّة ...١٥٨

المبحث الحادي عشر: المائز بين علم الأصول وعلم الفقه ١٦٢
المبحث الثاني عشر: علم الأصول منطق الفقه ١٦٤
خاتمة ١٧١
أوّلاً: حول المنهج المتّبع في تفسير آيات الكتاب ١٧١
ثانياً: حول السنخيّة بين موضوعات المسائل وأدلّتها ١٧٣

الفصل الثالث

الدليل الاستقرائي ودوره في البحث الأصولي

الطريق إلى القطع واليقين ١٨٣
الفوارق بين الدليلين القياسي والاستقرائي ١٨٥
أوّلاً: الدليل الاستنباطي (القياس) ١٨٥
ثانياً: الدليل الاستقرائي ١٨٦
القضايا اليقينيّة في المنطق الأرسطي ١٩٤
مبادئ الاستدلال البرهاني ١٩٥
أقسام القضايا في المنطق الأرسطي ١٩٧
أوّلاً: اليقينيّات ١٩٧
ثانياً: المظنونات ١٩٩
ثالثا: المشهورات ٢٠٠
رابعاً: الوهميّات ٢٠٠
خامساً: المسلّمات ٢٠٢
سادساً: المقبولات ٢٠٢
سابعاً: المشبّهات ٢٠٣
الخلاصة ٢٠٣

التداخل بين المسائل المنطقيّة والأصوليّة ٢٠٣
نتيجة البحث في القضايا اليقينيّة ٢٠٧
القضايا المحسوسة في ضوء منطق السيّد الشهيد.....٢١٠
اليقينيّات الأرسطيّة في ضوء المنطق الذاتي.....٢١٣
العلامات الفارقة بين القضيّة الأوّليّة والقضيّة الاستقرائيّة ٢١٣
القضايا الأوليّة والفطريّة في ضوء المنطق الذاتي.....٢١٩
القضايا التجريبيّة في ضوء المنطق الذاتي ٢٢٢
مهمّة المنطق الأرسطي ٢٢٥
المنطق الأرسطي وعلاج مشكلة الطفرة.....٢٢٦
الفرق بين التجربة والاستقراء الناقص.....٢٢٩
تصحيح خطأ ٢٣٠
خلاصة الموقف الأرسطي من الاستقراء الناقص ٢٣١
ملاحظاتنا على المنطق الذاتي لدى السيّد الشهيد ٢٣١
التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي.....٢٣٨
المذهب الذاتي.....٢٤٢
المراحل التي يمرّ بها المنطق الذاتي لإنتاج اليقين ٢٤٤
المرحلة الأولى: التوالد الموضوعي.....٢٤٤
الشرط الأساسي للمرحلة الاستنباطيّة ٢٤٦
المرحلة الثانية: التوالد الذاتي ٢٤٨
مرحلة التوالد الموضوعي تقوم على أساس علم إجماليّ ٢٤٩
أقسام اليقين ٢٥٢
اليقين المنطقي أو الرياضي ٢٥٢
اليقين الذاتي.....٢٥٤

اليقين الموضوعي ٢٥٥
الفرق بين اليقين الذاتي والموضوعي ٢٥٧
المبرّرات الموضوعيّة التي تحدّد درجة التصديق ٢٥٨
المصادرة المفترضة في الدليل الاستقرائي ٢٥٩
نتيجة أساسيّة ٢٦٢
المقياس في التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي ٢٦٤
الشروط اللازم توفّرها لإنتاج المصادرة ٢٦٧

الفصل الرابع
ضابط المسألة الأصوليّة

تمهيد ٢٧٣
ما هو ضابط المسألة الأصوليّة؟ ٢٧٧
الضابط الأوّل: ما ذكره المحقّق النائيني ٢٧٧
إشكالية السيّد الصدر على ضابط النائيني ٢٨٠
الجواب عن إشكال السيّد الصدر ٢٨٢
الملاحظة الثانية على إيراد السيّد الشهيد ٢٨٦
الضابط الثاني: ما ذكره السيّد الخوئي ٢٨٨
مناقشة الضابط الثاني ٢٩٠
الضابط الثالث: ما ذكره السيد البروجردي ٣١١
ملاحظات لابدّ منها ٣١٢
الملاحظة الأولى ٣١٣
الملاحظة الثانية ٣١٣
الملاحظة الثالثة ٣١٤

المقدّمات والعناصر المعرفيّة لعلم الأصول ٣١٩
الضابط الرابع: ما ذكره الشهيد الصدر ٣٢٥
نكتتان في كلام السيّد الشهيد حول ضابط المسألة الأصوليّة ٣٢٧
الأولى: الفرق بين الجعل والحكم.....٣٢٨
الثانية: هل هناك حاجة لأخذ قيد «الاستنباط» في التعريف؟ ٣٢٩
ضابط السيّد الشهيد في كلمات السابقين ٣٣٠
مناقشة الشيخ الفيّاض للسيّد الشهيد ٣٣٣
الركن الثالث في ضابط السيّد الشهيد.....٣٣٤
ما هو القياس الأخير في عمليّة الاستدلال ٣٣٦
القواعد الفقهيّة وضابطة خروجها عن علم الأصول.....٣٤٧
مناقشة السيّد الشهيد للسيّد الخوئي.....٣٥٢
كيفية خروج القواعد الفقهيّة عن المباحث الأصوليّة لدى السيّد الشهيد ٣٥٣
القواعد الرجاليّة وكيفيّة خروجها عن المسائل الأصوليّة ٣٥٧
الشرط الرابع لضابط المسألة الأصوليّة لدى السيّد الشهيد.....٣٦٢
مناقشة السيّد الشهيد في الشروط التي ذكرها.....٣٦٦

الفصل الخامس

المناهج المتّبعة في تقسيم المسائل الأصوليّة

المنهج الأوّل ٣٧٧
المنهج الثاني.....٣٨٢
المنهج الثالث ٣٨٦
المنهج الرابع ٣٩٥
المقترح في تقسيم علم الأصول.....٣٩٦

المقياس الأول: التقسيم بلحاظ نوع الدليليّة ٣٩٧
المقياس الثاني: التقسيم بلحاظ نوع الدليل.....٣٩٨
مقارنة بين التقسيمين ٤٠١
ملاحظات على منهج السيّد الشهيد ٤٠٣
المنهج الخامس ٤٠٤
الطباطبائي ومعرفة الاعتبارات.....٤١٢
أقسام الإدراك ٤١٣
الهدف من تمييز الحقائق عن غيرها ٤١٦
تعريف السيستاني للاعتبار وملاحظاتنا عليه ٤١٩
الطباطبائي والإدراكات الاعتباريّة ٤٢٤
حجية القطع من المفاهيم الاعتباريّة.....٤٣٩
الاعتباريّات الثابتة والمتغيّرة ٤٣١
الاعتباريّات الفرديّة والاجتماعيّة ٤٣٣
عود على بدء مع السيّد السيستاني.....٤٣٤
كيف تتم الرابطة الاستنتاجيّة بين الإدراكات الحقيقيّة ٤٣٦
المسائل المتحصّلة من البحث ٤٥٧
الأولى: ٤٥٧
الثانية: ٤٥٩
المصادر ٤٦٩
الفهرس ٤٧٠