

دروس في
علم الأصول
بثوبها الجديد

الحلقة الأولى

الأصولي المجدد آية الله العظمى
الشهيد السيد محمد باقر الصدر

وفي مقدمتها

دروس في مبادئ علم الأصول

ترتيب ، إيضاح وتقويم النص
محمد كاظم الحسيني الحكيم



دروس في علم الأصول

(بثوبها الجديد) - الحلقة الأولى

و في مقدمتها دروس في مبادئ علم الأصول

صدر، محمد باقر، ۱۹۳۱ - ۱۹۷۹م.	سرشناسه
عنوان و تکرار نام پدیدآور	عنوان و تکرار نام پدیدآور
السید محمد باقر الصدر؛ و في مقدمتها دروس في مبادئ علم الأصول /	
الأصول / محمد كاظم الحسيني الحكيم.	
مق: كتاب حكيم، ۱۴۴۱ هـ ق. = ۲۰۲۰ م. = ۱۳۹۸ هـ ش.	مشخصات نشر
۳۶۸ ص (۱۰۴ + ۲۶۴ ص وزیری).	مشخصات ظاهری
ISBN: ۹۷۸-۶۲۲-۹۶۱۶۵-۳-۶	شابک
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.	وضعیت فهرست نویسی
کتابنامه: ص ۱۰۳ و ص ۲۶۴؛ همچنین به صورت زیر نویس.	یادداشت
عربی:	یادداشت
اصول فقه شیعه - قرن ۱۴.	موضوع
حکیم، محمد کاظم، ۱۳۴۶ هـ ش - و في مقدمتها دروس في مبادئ علم الأصول.	شناسه افزوده
BP۱۵۹/۸، ۱۳۹۸، ۴۱ ص	رده بندی کنگره
۲۹۷/۳۱۲:	رده بندی دیویی
۴۵۱۶۲۷۱۸:	شماره مدرک



اسم الكتاب:	دروس في علم الأصول (بثوبها الجديد) - الحلقة الأولى
المؤلفان:	وفي مقدمتها دروس في مبادئ علم الأصول الأصولي المجدد آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر <small>رحمته الله</small>
الناشر:	محمد كاظم الحسيني الحكيم دار الكتاب الحكيم للنشر والتوزيع
تاريخ الطبع:	۱۴۴۱ هـ ق، ۱۳۹۸ هـ ش
الطبعة:	الثانية (الأولى للناشر)
الكمية:	۱۲۰۰ نسخة
السعر:	۳۵۰۰۰ تومان
ردمك (ISBN):	۹۷۸-۶۲۲-۹۶۱۶۵-۳-۶

التوزيع: ۰۰۹۸-۹۱۲۲۵۱۲۴۱۸

جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف والمصنح

دروس في

مبادئ علم الأصول

(المدخل إلى علم الأصول)

محمد كاظم الحسيني الحكيم

المقدمة

الحمد لله الذي نزل الفرقان هدىً و بشرى للمؤمنين و جعله نذيراً و ذكرى للعالمين، و الصلاة و السلام على من أرسله الباري أسوة للناس أجمعين؛ أشرف الأنبياء و المرسلين: محمّد المصطفى صلى الله عليه و على آله الطيبين الطاهرين؛ أهل الذكر الذين اصطفاهم الله أئمةً للمستهدين و جعل محبتهم ذريعةً للنجاة يوم الدين. تستهدف هذه الكتابة، التعريف بعلم الأصول و مصطلحاته الأساسية، تمهيداً لمعرفة أسلوب الشهيد العلامة آية الله العظمى السيد محمّد باقر الصدر رحمته في كتابه القيم «دروس في علم الأصول».

و للتعبير عن أهميّة آراء الصدر القيّمة و بالمناسبة، لا يسعنا المجال إلا الاعتزاز بدورها الكبير في تطوير الحوزات العلميّة حالاً و مستقبلاً، مهما باتت - و من المؤسف جداً - لم تشهد العناية اللائقة.

قدّم الأستاذ في حلقاته الأصوليّة منهجاً دراسياً يلمّ كلّ الإمام بمنهجية الاستنباط و الترتيب المنطقي لأصوله.

و مواصلة لفكرة الأستاذ في حلقاته، تمّ التمهيد للطالب بهذه الدروس، ليتعرّف على الفكرة بطريقة تلقائيّة، حيث تعتمد الكتابة، أسلوب التطرّق من الأمثلة و المصاديق إلى النتيجة العلميّة و تراعي الترتيب المنطقي لموضوعات علم الأصول. من هنا تمّ استخراج المصطلحات المطروحة في الحلقة الأولى أولاً، ليتّضح من خلالها، ما لم يتعرّض السيد الشهيد لشرحه أو ما كان يتطلّب الشرح على مستوى المبتدئين، ثمّ شرّحت هذه المصطلحات ضمن منهج يتفاعل مع ذهنيّة الطالب

المبتدئ على مستوى المبادئ و تحت عناوين الرؤوس الثمانية لكل علم المصطلحة في علم المنطق.

تراعي الكتابة مستوى المبتدئين في العلوم الإسلامية كل الابتداء، ولأجل ذلك انطلقت من موضوع السعادة في الحياة و منهج النيل إليها، ثم علاقتهما بالفقه؛ لتدل على ضرورة علم الأصول و أهميته و لتمنح الإيمان بدوره في منهجية التفقه و علميته.

من هنا ابتدأت هذه الكتابة في كل درس بأسئلة تدفع الطالب إلى متابعة البحث؛ حيث تتسم بكونها في الأغلب، مطروحة في ذهنه مسبقاً؛ ثم واصلت ذلك في كل درس بالإجابة عن هذه الأسئلة و اختتمت بنتيجة ملخصة تليها أسئلة اختبارية. و كان الاهتمام في تحرير خلاصة كل درس، أن تكتفي بالنتيجة العلمية؛ خلافاً لطريقة التلخيص في الحلقات الثلاث، حيث تُلخص الدرس بكامله.

أخيراً، ينبغي التلميح إلى أن الخطة الدراسية في هذه الدروس، لم تكتف بالتدريب النظري فحسب؛ بل أردفت إلى ذلك في الحلقات الثلاث، تمارين أصولية تستهدف تدريب الطالب عملياً؛ و لو أن مستوى المدخل، ما كان ليستوعب ذلك؛ حيث يستهدف:

١. ترسيم عملية الاستنباط؛ ٢. التعريف بعلم الأصول و ٣. تكوين الدوافع الأساسية لمواصلة البحث في المستويات اللاحقة.
نرجو من الله (سبحانه و تعالى) مزيد التوفيق، و من الفضلاء الكرام و الطلبة الأعرءاء، منح ملاحظاتهم القيمة لتطوير الخدمات.

و السلام عليكم و رحمة الله و بركاته

خادم أهل العلم

محمد كاظم الحسيني الحكيم

الحوزة العلمية في قم المقدسة

الفهرست

الصفحة	الموضوع	الدرس
١٣	١. كيف نشأ علم الأصول؟ (١) ١.١. ما هي الحاجة إلى علم أصول الفقه؟ (١) ١.١.١. ما هي الحاجة إلى علم الفقه؟ (١)	الدرس ١
١٨	١.١.١. ما هي الحاجة إلى علم الفقه؟ (٢) ١.٢. كيف نشأ علم الفقه؟	الدرس ٢
٢٤	١.١.٣. ما هو علم الفقه؟ ١.١.٤. ما هي مسائل علم الفقه؟	الدرس ٣
٢٩	١.١. ما هي الحاجة إلى علم الأصول؟ (٢) ١. كيف نشأ علم الأصول؟ (٢) ٢. ما هو علم الأصول؟	الدرس ٤

الصفحة	الموضوع	الدرس
	٣. ما هو موضوع علم الأصول؟	
	٤. ما هو الغرض منه؟	
	٥. ما هي فائدته؟	
٣٧	٦. ما هي رتبة علم الأصول بين سائر العلوم المتصلة به؟ (رتبة علم الأصول)	الدرس ٥
	٧. ما هو أسلوب البحث والتحقيق في علم الأصول؟	
	٨. ما هي مسائل علم الأصول؟ وما هي أقسامها؟	
	٨. ١. ما هي الأدلة الشرعية؟	
	٨. ١. ١. ما هي أقسامها؟	
٤١	٨. ١. ١. ١. ما هو الدليل الشرعي اللفظي؟ ما هي المباحث اللفظية في علم الأصول؟ (١) (١). الحقيقة والمجاز ٢. الأمر والنهي	الدرس ٦
٤٧	ما هي المباحث اللفظية في علم الأصول؟ (٢) (٣). المفاهيم	الدرس ٧
٥١	ما هي المباحث اللفظية في علم الأصول؟ (٣) (٤). المطلق والمقيد ٥. العام والخاص	الدرس ٨

الدرس	الموضوع	الصفحة
الدرس ٩	ما هي المباحث اللفظية في علم الأصول؟ (٤) (٦. أقسام الواجب)	٥٦
الدرس ١٠	ما هي المباحث اللفظية في علم الأصول؟ (٥) (٧. أصالة الظهور و حجيتها)	٦٠
الدرس ١١	٨. ١. ١. ٢. ما هو الدليل الشرعي غير اللفظي؟ هل تكون سيرة الشارع و موافقه، مصدراً لاستنباط الأحكام الشرعية؟ أم لا؟	٦٤
الدرس ١٢	٨. ١. ٢. كيف يُمكن إثبات صدور كلام أو موقف من الشارع؟ (١. الخبر المتواتر و خبر الواحد) (٢. سيرة المتشرعة و الشهرة و الإجماع)	٦٨
الدرس ١٣	٨. ٢. ما هي الأدلة العقلية؟ ٨. ٢. ١. ما هو دور العقل في استنباط الحكم الشرعي؟	٧٥
الدرس ١٤	٨. ٣. كيف تُقسّم مسائل علم الأصول؟ (١) ٨. ٣. ١. ما هو دور القطع في مباحث علم الأصول؟ (القطع و الدليل المحرز)	٨١

الدرس	الموضوع	الصفحة
الدرس ١٥	٨. ٣. ٢. ما هي الوظيفة عند ما لم تُحرز حكم الشارع في موضوع ما؟ (الدليل غير المحرز أو الأصل العملي)	٨٥
الدرس ١٦	٨. ٣. ٣. ما هي الوظيفة عند تعارض الأدلة؟ ٨. ٣. كيف تُقسّم مسائل علم الأصول؟ (٢)	٨٩
فهرس المصطلحات الأصولية		٩٥
فهرس المصادر		١٠٣

١. كيف نشأ علم الأصول؟
٢. ما هو علم الأصول؟
٣. ما هو موضوع علم الأصول؟
٤. ما هو الغرض من علم الأصول؟
٥. ما هي فائدة علم الأصول؟

الدرس ١

* ١. كيف نشأ علم الأصول؟ (١)

* ١.١. ما هي الحاجة إلى علم أصول الفقه؟ (١)

* ١.١.١. ما هي الحاجة إلى علم الفقه؟ (١)

إنّ لعلم الأصول ارتباطاً وثيقاً بعلم الفقه. وينبغي أولاً أن نتعرّف على علم الفقه من خلال دراسة وجه الحاجة إليه وصلته بسائر العلوم، ثمّ لنترجع كي نتعرّف على أصوله. إنّ علم الفقه يتكفّل لبيان الأحكام و الحدود (القوانين) التي وضعها الله لتنظيم حياة الإنسان؛ فلندرس نسبة هذا العلم مع أبعاد حياتنا الفرديّة و الاجتماعيّة.

كلّ إنسان عاقل ينشد الحياة الكريمة و السعادة الحقيقيّة، يتساءل في أوّل خطوة يخطوها: ما هو المنهج الذي يُؤدّي إلى السعادة؟

إنّ البحث عن المنهج الأفضل للنيل إلى السعادة، يفرض علينا استقراء المناهج المطروحة في الساحة الاجتماعيّة أولاً، ثمّ المبادرة إلى تقويمها؛ إلاّ أنّ تحديد المنهج الأصح، لا يُتاح

للباحث، دون ملاحظة الأهداف التي تُتخذ لتلك المناهج؛ حيث لا يصحّ قياس المناهج التي لم تُخطَّط لهدف واحد، وإمّا الصحيح، تقويم المناهج ثمّ قياسها، عندما تشترك في غاية موحّدة.

على سبيل المثال: من أراد السفر، فعليه أن يُحدّد مقصده أولاً، ثمّ يُبادر بتقويم الوسائل التي تصلح للوصول إلى ذلك المقصد؛ إذًا، لا يصحّ قياس وسائل السفر دون ملاحظة المقاصد، ما دامت مختلفة؛ فالسيّارة صُنعت لمقصد قريب بالقياس إلى الطائرة التي تقطع مسافة بعيدة كلّ البعد؛ من هنا لا يسوغ لنا أن نُفضّل اختيار أحدهما على الآخر، إلاّ إذا كنّا نقصد مقصداً واحداً.

والحال في اختيار المنهج في الحياة كذلك؛ حيث يتوقّف اختيار المنهج على تحديد الهدف في الحياة؛ ومقتضى ذلك أن نُحدّد هدفنا في الحياة قبل تعيين المنهج.

والصحيح في تحديد الهدف أيضاً، أن ندرس الآراء في ذلك ونختار الأفضل منها؛ إلاّ أنّ الأهداف ليست كلّها تتحقّق؛ بل علينا أن نختار منها ما ينتظم في دائرة اختيارنا واستطاعتنا؛

ثم إن معرفة هذه الدائرة تحتاج إلى دراسة العناصر والقوى التي تُحيط بنا و تُؤثّر في حدود اختيارنا.

فلو درسنا الظروف المحيطة بنا و قيّمناها، لعرفنا بمدد العقل الموهوب لنا، أنّ لكلّ معلول علّة، و علّة العلل وجود الباري (عزّ وجلّ) و هو الذي تشهد له الفطرة الإنسانيّة؛ فهو أولى قدرة نحتاج إلى معرفة حدود اختيارنا بالنسبة إليها، و يلزمنا التساؤل في أنّ الباري هل حدّدنا في اختيار الهدف و المنهج؟ في هذا الصدد، نرجع إلى الرسل التي قد أخبرت عنه و نعرف أنّه (سبحانه و تعالى) قد حدّدنا من حيث الهدف و المنهج في حياتنا؛ فإمّا أن نسلك طريق السعادة بـ«طاعته» و إمّا أن نتّجه إلى طريق الشقاوة بـ«معصيته» (سبحانه و تعالى)؛ إذًا، فإنّ هدفنا في الحياة ينحصر في «جلب رضاه» (تعالى).

و بكلمة أخرى: إنّ الهدف في شتى مستوياته^١ يجب أن يكون

١. عن الصادق عليه السلام: «إنّ العباد ثلاثة: قوم عبدوا الله (عزّ و جلّ) خوفاً، فتلك عبادة العبيد؛ و قوم عبدوا الله (تبارك و تعالى) طلب الثواب، فتلك عبادة الأجراء؛ و قوم عبدوا الله (عزّ و جلّ) حباً، فتلك عبادة الأحرار و هي أفضل العبادات؛ الأصول من الكافي، كتاب الإيمان و الكفر، باب العبادة، الحديث الخامس.

نستفيد من هذه الرواية، أنّ الناس عند اتّخاذ الهدف في الحياة ثلاثة: فمقسم يتّخذ هدفه في

في جانب رضا الله (سبحانه وتعالى)؛ ومهما كان المنهج في الحياة، فلا بد لنا من عرضه على الحدود والأحكام التي وضعها الله (تعالى) لتنظيم حياة الإنسان على هذا الأساس؛ فإن أهم العناصر لتنظيم المنهج، هو معرفة ما يُرضي الله (سبحانه وتعالى) وما يوجب سخطه؛ وهذه المعرفة تتصل بعلم الفقه؛ كما ستعرف ذلك في الدرس المقبل إن شاء الله (تعالى).

→

الحدود التي حددها الله (تعالى) ويتقي عذابه؛ حيث عرف أن الهدف الذي ينقض حدود الله (تعالى) يؤدي إلى عدم سعادته في الآخرة، فرضاً عن عدم سعادته الدنيوية. وقسم آخر عرف أن الله (سبحانه وتعالى) لا يحتاج إلى عقاب العبد؛ فلا بد أن حكمته تقتضي هدفاً للعبد؛ يسانح قدرته المطلقة ولا يسمح لتصور هدف آخر أسمى منه؛ وقد جاء في حديث قدسي: «يا بن آدم... أنا أقول للشئ عكن فيكون، أطعني فيما أمرتك، أجعلك تقول للشئ عكن فيكون»؛ مستدرک وسائل الشیعة، ج ١١، ص ٢٥٨، نقلاً عن إرشاد القلوب للديلمي، ج ١، ص ٧٥؛ الجواهر السننية، ص ٣٦٣، نقلاً عن كعب الأحبار.

ونرى في هذا الحديث الشريف: كيف يستطيع الإنسان الذي أوجده الله (تعالى) من العدم وخلق من نطفة، أن يتقرب إلى الله (تعالى) وأن يرتقي إلى ما لا نهاية له؛ فالقسم الثاني من الناس يعبدون الله شوقاً وطمعاً إلى هذا الهدف. وهم أشرف من القسم الأول ولكن مع ذلك، أعطتهم الرواية قيمة الأجر حيث عبدوا الله لغرض الوصول إلى أرقى هدف في الحياة.

والقسم الثالث قوم أصبحوا أحراراً من الخوف والطمع وحب الذات واتخاذ الهدف وعرفوا الله (سبحانه) وأحبوه وعرفوا أنه لولا عدله وحكمته في ذلك، لكان له أن يُعذب دون معصية أو لا يُثيب على طاعة؛ فمن حقه على عباده أن يطاع ولا يُعصى سواءً عذب أو أثناب؛ كما عن أمير المؤمنين عليه السلام قريباً من هذا المضمون.

فأنت ترى في كل هذه الأقسام الثلاثة من الناس، اشتراك الهدف - وهو مراعاة جانب رضا الله (تعالى) - و اشتراك المنهج؛ وهو طاعته (سبحانه وتعالى) واجتناب معصيته.

الخلاصة

□ المنهج في الحياة وطريق الوصول إلى الهدف فيها، على شتى المستويات، ينحصر في طريق واحد؛ وهو طاعة الله (سبحانه و تعالي) واجتناب معصيته؛ أي: العمل بالأحكام الشرعيّة و هذا ما يخص علم الفقه.

الأسئلة

١. كيف ندرس المنهج الأفضل لحياتنا الفرديّة؟
٢. ما هي صلة تقويم المناهج بتعيين الأهداف؟
٣. ما هو المنهج العمليّ لتحقيق السعادة في حياة الإنسان؟

الدرس ٢

* ١.١.١. ما هي الحاجة إلى علم الفقه؟ (٢)

* ١.١.٢. كيف نشأ علم الفقه؟

بعد أن عرفنا طريقة اتّخاذ المنهج وتنظيمه في حياتنا الفرديّة، نحتاج إلى معرفة ما يُرضي الله (سبحانه وتعالى) وما يُسخره ونبحث عن السبيل إلى هذه المعرفة.

عند مراجعتنا إلى المصادر الدينيّة الأساسيّة - وهي «الكتاب والسنة»-، نرى أنّهما يفيان بهذا الغرض ودراستهما تُعيّن لنا الحدود التي يجب مراعاتها في تنظيم المنهج.

إلاّ أنّ هناك سؤالاً هاماً حول سعة هذه الحدود؛ وهل أنّها تشمل جميع مجالات الحياة؟ أم أنّها تتجّه نحو قضايا عامّة ليس إلّا؟ وعليه، فهل يبقى مجال الاختيار مفسوحاً أمام رغباتنا من الأهداف والأساليب؟ أم أنّ هناك ملاحظاتٍ أخرى؟

لا شكّ في أنّ هناك روايات كثيرة تدلّ على أنّ هذه الحدود تشمل جميع وقائع الحياة؛ منها ما ورد عن الصادق عليه السلام: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنّة»^١.

ويتّضح لنا من ذلك أنّ الله (سبحانه و تعالي) قد شرّح لجميع أمورنا حدوداً اقتضتها ملاكات من المصالح والمفاسد؛ قال (سبحانه و تعالي): ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك و ما وصىنا به إبراهيم و موسى و عيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا فيه...﴾^٢

وقال (تعالي) أيضاً: ﴿إنّ الدين عند الله الإسلام﴾^٣

و بما أنّ الدين هو المنهج الأفضل في حياتنا، ينبغي أن ندرس الدين أو الشريعة، دراسة تامّة دقيقة؛ لكي نستحصل المنهج الكامل الذي يُحقّق لنا السعادة التي نتوخّاها و يُوفّر لنا الوصول إلى الهدف الذي خُلّقنا من أجله؛ هذا هو السبيل الوحيد؛ حيث قال (تعالي): ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه﴾^٤.

١ . الأصول من الكافي، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنة، ح ٤.

٢ . حم عسق (شورى) / ١٣٧.

٣ . آل عمران / ١٩٠.

٤ . آل عمران / ٨٥.

إلا أنّ دراسة الشريعة في «عصر التشريع» - وهو عصر الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام -، كانت سهلة لا مانع دونها، عن طريق الرجوع المباشر إلى المعصوم عليه السلام ومعرفة الأحكام الشرعية من خلال توجيهاته؛ فكان هو المصدر الوحيد عندئذٍ للشريعة. والتفقه على أساس آية النفر^١، كان يعني الرجوع إلى المعصوم عليه السلام وأخذ الأحكام بأصولها وفروعها.

ونرى أنّ علم الشريعة أو الدين كان في مرحلته الأولى قائماً على مستوى الحديث وكان العمل الأساسي فيه يكاد يكون مقتصرًا على جمع الروايات وحفظ الأحاديث.^٢

ولكن بعد الانتقال عن عصر التشريع وبالتدرّج، فقد برزت عوامل تطلّبت الدقّة في دراسة النصوص الشرعية واقتضت التعمّق والتدقيق لفهمها.

فالبعد الزمني عن عصر التشريع، قد أدّى تدريجيّاً إلى عدم وضوح كثير من النصوص؛ كما أنّ الظروف الاجتماعية أدّت

١. وهي قوله (تعالى): ﴿و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾. التوبة/١٢٢.

٢. انظر: المعالم الجديدة، ص ٤٦.

إلى امتزاج السنّة بنصوص مزوّرة أو موضوعة وكما أنّ الظروف السياسيّة الضاغطة قد فرضت على الأئمّة عليهم السلام جانب التقيّة وحدث تحريف كثير في الروايات بسبب التصحيف وغير ذلك... إلى كثير من العوامل التي أمست الحاجة إلى دراسة المصادر وبذل الجهد في هذا المجال. وأهمّ تلك الحوافز، أنّ لدينا أخباراً تدلّ على لزوم التفقّه في المصادر الشرعيّة وأنّ الذي على الأئمّة عليهم السلام هو بيان الأصول؛ وما يجب علينا، هو التفرّيع.^١

من هنا، وجب علينا أن ندرس المصادر من جهة مدى صحتها واستنادها إلى الشارع - وهكذا نشأ علما «الحديث» و«الرجال» -؛ ويجب أن ندرس من جهة أخرى محتوياتها ومداليلها، لنستخرج الحدود التي تُنظّم لنا المنهج - فهكذا نشأ «علم الفقه».^٢ وأصبح التفقّه بعد عصر التشريع ذا معنىً أوسع وأعمّ، حيث لا يكفي فيه مراجعة المصادر الدينيّة ومعرفة الحدود

١. عن الرضا عليه السلام: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفرّيع»؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، طبعة آل البيت عليهم السلام، ص ٢؛ وأيضاً جاء في بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٥ نقلاً عن جامع البرنطبي: «علينا إلقاء الأصول إليكم وعليكم التفرّيع».

٢. راجع: المعالم الجديدة، ص ٤٦.

الشرعيّة من خلالها؛ بل يتطلّب دراسة المصادر واستخراج الفروع والاجتهاد في توضيح الحدود وتمييز المواقف؛ من هنا تكوّن مصطلح «الاجتهاد» وتبلور معناه لدى الدارسين.

الخلاصة

- التشريع: هو وضع الحدود على أساس ملاكات من المصالح والمفاسد من قبيل الشارع - وهو الله (سبحانه وتعالى) - ومن خلال القرآن الكريم أو بيان الرسول العظيم أو الأئمّة من بعده (صلوات الله عليهم أجمعين).
- الدين أو الشريعة: هي الحدود التي وضعها الشارع لتنظيم حياة الإنسان و ترسيم المنهج فيها، لغرض تحصيل السعادة الدنيويّة والأخرويّة.
- العمل بالشريعة يحتاج إلى علم يتولّى تعيين الموقف العملي الصحيح تجاه كلّ واقعة بإقامة الدليل؛ وهو علم الفقه.
- الاجتهاد: هو بذل الجهد في دراسة المصادر الشرعيّة لاستخراج الفروع والحدود الشرعيّة على أساس الدليل.

الأسئلة

١. كيف نعرف ما يُرضي الله (تعالى) وما يُسخطه؟
٢. هل الحدود الشرعيّة تشمل جميع وقائع الحياة؟ أم لا؟
٣. ما هي الضرورة التي دعت إلى نشوء علم الفقه؟
٤. كيف نشأ علم الفقه؟
٥. ما هي الشريعة؟
٦. ما هو معنى التفقه؟
٧. ما هو الاجتهاد؟

الدرس ٣

* ٣.١.١. ما هو علم الفقه؟

* ٤.١.١. ما هي مسائل علم الفقه؟

عرفنا ممّا سبق أنّ «علم الفقه» نشأ لمعرفة الحدود الشرعيّة بالأدلة ولاكتشاف جميع الحدود التي تتصل بتنظيم المنهج في حياة الإنسان.

والآن نريد أن نتعرّف على القضايا التي يُنتجها علم الفقه: إن العمليّة التي يسلكها الفقيه لاستخراج هذه القضايا، تُسمّى بعملية «الاستنباط»؛ وتُسمّى القضايا المستنبطة، بـ«الأحكام الشرعيّة»؛ فعندما يستنبط الفقيه من مصدر شرعيّ، حرمة النظر إلى الأجنبية، فهو حكم شرعيّ؛ أو عندما يدلّ مصدر شرعيّ على وجوب إيفاق الزوج على زوجته، فهو حكم شرعيّ أيضاً؛ أو عندما يستنبط الفقيه حرمة قطع الصلاة دون مبرّر... و ما إلى ذلك من أمثلة.

ولكنّ الأحكام الشرعيّة لا تتوجّه إلى أفعالنا وسلوكنا فحسب؛ وبكلمة أخرى: إنّ موضوعها لا يقتصر على ما ينبغي أن نفعل؛ بل يشمل كلّ ما يتّصل بسلوك الإنسان بنحو غير مباشر أيضاً؛ فهناك أحكام ليس موضوعها الحلال والحرام؛ بل إنّها تُحلّل أحياناً ما كان حراماً على الإنسان وبالعكس؛ فقد يستنبط الفقيه من المصادر حكماً شرعياً يحلّ به النظر إلى الأجنبيّة؛ كحكم صيغة عقد الزواج عليها مثلاً؛ أو يستنبط حكماً يرتفع به وجوب نفقة الزوجة؛ كحكم صيغة الطلاق مثلاً؛ أو ترتفع به الحلّيّة؛ كحكم تنجّس ما يحلّ أكله مثلاً... و تارة تُعرّف هذه النوعيّة من الأحكام، موضوع الوجوب أو الحرمة؛ كحكم زيادة أركان الصلاة أو نقصها سهواً؛ أو التعريف بالصلاة الباطلة الذي هو موضوع وجوب إعادة الصلاة مثلاً... وما إلى ذلك من أمثلة.

ويُسمّى هذا النوع الأخير من الحكم الشرعيّ، بـ«الحكم الوضعيّ»؛ في قبال ما ذكرت أمثلته أوّلاً وكان يُوجّه سلوك الإنسان مباشرة ويُسمّى بـ«الحكم التكليفيّ»؛ حيث أنّ موضوعه ما ينبغي «أن نفعل» أو «أن لا نفعل» أو ما هو مباح فعله أو تركه.

والحكم التكليفي، تارة: يدلّ على أنّ عملاً يوجب سخط الله (سبحانه وتعالى) بحيث يلزم تركه، فيُسمّى «حراماً»؛ وأخرى: يدلّ على أنّ عملاً يوجب رضا الله (تعالى) وتتعلّق إرادته به، بدرجة يلزم الإتيان به، فيُسمّى «واجباً».

وقد يدلّ على أنّ عملاً يوجب سخط الله (تعالى) لا بدرجة الحرمة؛ بل بدرجةٍ تسمح للإنسان أن يأتي به؛ فيُسمّى «مكروهاً»؛ وأخرى يدلّ على أنّ عملاً يوجب رضا الله (تعالى) وتتعلّق به إرادته (سبحانه)؛ لكن بدرجة لا تقتضي الإيجاب؛ بل تسمح للإنسان أن لا يأتي به؛ فيُسمّى «مستحباً».

وتارة أخرى يدلّ على أنّ عملاً تتساوى نسبته إلى رضا الله (تعالى) وسخطه؛ فيسع للإنسان فعله أو تركه ويُسمّى «مباحاً».

والفقيه حينما يمارس عملية إقامة الدليل على الحكم الشرعيّ، فتارة: يحصل على الدليل القطعيّ ويتبيّن له الحكم الشرعيّ واقعاً، حينئذ يُسمّى الحكم الشرعيّ بـ«الحكم الواقعيّ»؛ وأخرى: لا تتيسّر له إقامة الدليل للعوامل التي ذُكرت في الدرس الثاني، فحينئذ عليه أن يبحث عن الأدلّة التي تُعبّر عن إرادة الشارع في هذه الحالة و تُنتج حكماً عامّاً لها أو

تُحدّد له موقفه منها؛ فإمّا أن يُهمّلها أو أن يحتاط في شكّه مثلاً أو... وعلى أيّ حال، حيث لا يظفر بالحكم الشرعيّ واقعاً، سيظلّ شكّه قائماً بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ؛ ومن هنا و بما أنّ الأصول التي تعالج المشكلة في هذه الحالة، تعالجها في الظاهر، سُمّيت الأحكام الناتجة عنها بـ«الأحكام الظاهريّة».

الخلاصة

□ علم الفقه: هو علم استنباط الأحكام الشرعيّة من مصادرها.

□ الحكم الشرعيّ: هو ما دلّت عليه المصادر الشرعيّة لتنظيم حياة الإنسان.

□ ينقسم الحكم الشرعيّ:

أ. نظراً إلى نسبته مع سلوك الإنسان، إلى:

١. التكليفيّ: وهو الذي يُوجّه سلوك الإنسان مباشرة؛ وهو على خمسة

أقسام: ١. الحرمة؛ ٢. الوجوب؛ ٣. الكراهة؛ ٤. الاستحباب؛ ٥. الإباحة

٢. الوضعيّ: وهو الحكم الذي لا يتصل بسلوك الإنسان مباشرة؛ بل يقع

موضوعاً للحكم التكليفيّ.

ب. نظراً إلى نسبته مع الواقع، إلى:

١. الحكم الواقعيّ: وهو الحكم الذي يطابق نظر الشارع في الواقع والفقهاء

يتفقن بصحّته.

٢. الحكم الظاهريّ: وهو الحكم الذي يُعبّر عن شكّ الفقيه بالتكليف

الشرعيّ وعدم يقينه في ذلك؛ فيُعيّن الوظيفة العمليّة في هذه الحالة.

الأسئلة

١. ما هو علم الفقه؟
٢. ما هو الحكم الشرعي؟ وما هي أقسامه؟
٣. ما هو الحكم التكليفي؟
٤. ما هو الفارق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي؟
٥. ما هو الفارق بين الأحكام الظاهرية والأحكام الواقعية؟

الدرس ٤

* ١. ١. ما هي الحاجة إلى علم الأصول؟ (٢)

* ١. كيف نشأ علم الأصول؟ (٢)

* ٢. ما هو علم الأصول؟

* ٣. ما هو موضوعه؟

* ٤. ما هو الغرض منه؟

* ٥. ما هي فائدته؟

اتّضح ممّا سبق، أنّ علم الفقه يبحث عن الحكم الشرعيّ؛
والآن نريد أن نعرف عملية استنباط الحكم الشرعيّ.

إنّ المصدر الشرعيّ الذي يستند إليه الفقيه:

قد يكون واضحاً ويدلّ على الحكم الشرعيّ بصراحة،
عندئذ لا يحتاج الفقيه إلى بحث وتحقيق في ذلك؛ بل يأخذ
بالحكم الشرعيّ ويفتي به؛ ويُسمّى هذا النوع من المصدر
الشرعيّ بـ«النصّ»؛ فالنصّ، هو كلام الشارع فيما إذا كان
لايحتمل إلاّ معنىً واحداً وله دلالة صريحة على الحكم
الشرعيّ.

وقد يكون المصدر متناً يَحتَمِل أكثر من معنىّ؛ فعلى الفقيه

عندئذ، أن يبحث عن المعنى ويتثبت من أن معاني الكلمة، أيها مقصودة من قبل الشارع؟ ومن هنا يحتاج الفقيه إلى معرفة اللغة وقواعدها الخاصة؛ إلى جانب استخراج قواعد عامة لسائر الحالات التي تشابه هذه الحالة؛ ليعرف كيف يتصرّف في مثلها.

فمثلاً: فيما إذا كانت دلالة المتن على أحد معانيه أقوى من دلالة على سائر المعاني - وهو ما يُسمّى بـ«الظاهر»-، فما هي القاعدة في هذه الحالة؟ وهل يستطيع الفقيه أن يحمل المتن على المعنى الظاهر؟

كذلك فيما إذا كانت دلالة المتن على جميع معانيه بنسبة متساوية - وهو ما يُسمّى بـ«المجمل»-، فما هو الحلّ عندئذ؟ وكيف يتصرّف الفقيه عند استنباطه؟ فهل له أن يأخذ بمعنى دون آخر من غير مرجّح؟ أم عليه أن يأخذ بكل المعنيين مثلاً؟

فلو كشف الفقيه صحّة حمل اللفظ على المعنى الظاهر عند العرف، قد يشكّ عندئذ في أن الشارع هل أيّد هذه المفاهمة العرفيّة؟ أم لا؟

ثم إنَّ الفقيه، قد لا ينتهي في موضوع إلى حكم شرعيّ،
 فيبحث حينئذ عن الوظيفة العمليّة في هذه الحالة؛ من هنا
 تتكوّن لديه قواعد عامّة لهذه الصورة.

ونجد الفقيه تارة يقف على دليلين متعارضين، فيحتاج
 عندئذ إلى البحث و التحقيق عن مرجّحات فيما لو جعلها
 الشارع، لتمنح الفقيه قواعد عامّة تُخلّصه من التعارض بين
 دليلين.

عند كلّ هذه الحالات، يحتاج الفقيه إلى منهجيّة في
 الاستنباط وإلى تخطيط المراحل التي ينبغي له اجتيازها لكي
 يصل إلى الحكم الشرعيّ؛ فما هو هذا المنهج وما هي هذه
 المراحل؟

إنّ جميع هذه المسائل والقضايا، تُشير إلى قواعد عامّة
 لا تختصّ باستنباط حكم شرعيّ دون آخر؛ بل تعمّ عمليّات
 الاستنباط بأنواعها وتحتاج إلى دراسة خاصّة قبل دراسة علم
 الفقه؛ هذا ما سبّب نشوء علم مستقلّ تحت عنوان «علم أصول
 الفقه».

وتؤيّد ذلك، دراستنا لتأريخ علم الأصول؛ حيث نرى أنّ من

خلال نموّ علم الفقه والتفكير الفقهيّ، أخذت الخيوط المشتركة في عملية الاستنباط تبدو وتتكشّف؛ فبينما كان الممارسون للعمل الفقهيّ قبل ذلك، يستخدمون العناصر المشتركة في عملية الاستنباط دون وعي كامل بطبيعتها وحدودها وأهميّة دورها في العمليّة، أصبحوا بعد تغلغل الاتجاه الأصوليّ في التفكير الفقهيّ، يعون تلك العناصر المشتركة.^١

هكذا يتّضح لنا من البحوث السابقة، أنّ «علم الأصول، هو العلم بالقواعد العامّة والعناصر المشتركة لعملية الاستنباط ومنهجيتها».

و تبعاً للتعريف، ف«إنّ موضوعه القواعد العامّة في عملية الاستنباط».

وقد حان الوقت للإجابة عن سؤالين: ١. ما هي فائدة علم الأصول؟ و ٢. ما هو الغرض منه؟

ولتقريب الجواب إلى الذهن، نذكر بعض الأمثلة: حينما نريد أن نجمع رقمين؛ أو نطرح رقماً من آخر؛ وما إلى

ذلك من العمليّات الحسابيّة، قد نخطأ تارة حينما نجمع أو نطرح ذهنيّاً؛ فللاحتراز عن الخطأ، نستفيد من قواعد الجمع أو الطرح ونتابع العمليّة على الورقة مثلاً؛ عند ذلك تتضاءل قيمة احتمال الخطأ.

كذلك عندما نُفكّر ونُحلّل عمليّة التفكير بتطبيق قواعد علم المنطق فيها، نستهدف في الواقع رفع احتمال الخطأ فيها للتحرّز عن الخطأ.

وفي علم الفقه أيضاً، حينما نضع قواعد عامّة، فإنّ ذلك يُؤدّي إلى إتقاننا لعمليّة الاستنباط من جانب وتسهيلها من جانب آخر؛ بينما إذا اعتمدنا على الذهن، فمن الممكن أن نغفل عن جميع الملاحظات التي لها مدخلية في عمليّة استنباط الحكم الشرعيّ.

إذاً، فالغرض من علم الأصول، هو تحصيل القدرة على عمليّة الاستنباط وإتقانها وإجادتها؛ وفائدته تسريع هذه العمليّة وتسهيلها.

الخلاصة

□ **النص:** هو كلام الشارع الذي يدلّ على معنى واحد ولايحتمل دلالة على معانٍ أُخرى.

□ **الظاهر:** هو كلام الشارع الذي يدلّ على أكثر من معنى واحد، ودلالته على أحد معانيه أقوى من دلالته على سائر المعاني.

□ **المجمل:** هو كلام الشارع الذي يدلّ على أكثر من معنى، ودلالته على جميع معانيه متساوية.

□ **الضرورة** التي دعت إلى نشوء علم الأصول، هي وضع قواعد عامّة لعملية الاستنباط والمنهجية فيها.

□ **علم الأصول:** هو العلم بالقواعد العامة لعملية الاستنباط ومنهجيتها.

□ **الغرض من علم الأصول:** هو الإتقان في عملية الاستنباط؛ وفائدته التسريع فيها وتسهيلها.

الأسئلة

١. ما هو النصّ؟
٢. ما هو الظاهر؟
٣. ما هو المجمل؟
٤. ما هي الحاجة التي دعت إلى نشوء علم الأصول؟
٥. كيف نشأ علم الأصول؟
٦. ما هو علم الأصول؟
٧. ما هو موضوع علم الأصول؟
٨. ما هي فائدة علم الأصول؟ وما هو الغرض منه؟

٦. ما هي رتبة علم الأصول بين سائر العلوم المتصلة به؟

٧. ما هو أسلوب البحث والتحقيق في علم الأصول؟

٨. ما هي مسائل علم الأصول؟ وما هي أقسامها؟

الدرس ٥

*٦. ما هي رتبة علم الأصول بين سائر العلوم المتصلة به؟

*٧. ما هو أسلوب البحث والتحقيق في علم الأصول؟

*٨. ما هي مسائل علم الأصول؟ وما هي أقسامها؟

* ٨. ١. ما هي الأدلة الشرعية؟

* ٨. ١. ١. ما هي أقسامها؟

تّضح من الدروس السابقة أنّ العلوم التي نحتاج إلى قواعدها في دراسة علم الأصول، هي: الأدب العربي (من اللغة و الصرف والنحو و البلاغة)؛ المنطق؛ علم الكلام (العقائد)؛ علوم القرآن و الحديث و العلوم المتصلة بها كالرجال و الدراية؛ فهذه العلوم، مقدّمة على علم الأصول من حيث الرتبة و هو مقدّم أيضاً على علم الفقه و على سائر العلوم المترتبة على الفقه؛ إذ أنّ علم الأصول يُحدّد القواعد العامّة في عمليّة الاستنباط و يُعطيها منهجيّة.

وستتّضح من خلال الدروس القادمة، بعض العلوم الأخرى التي قد يفتقر إليها علم الأصول و تتوقّف بعض قواعده على تنقيح قواعد عامّة تتصل بتلك العلوم.

و الآن، بعد ما تعرّفنا على علم الأصول، حان الوقت لمعرفة أسلوب البحث والتحقيق وطرق الإثبات فيه.

إنّ مصادر علم الأصول هي بيان الشارع وموقفه كتاباً وسنّةً؛ وينحصر طريق البحث والتحقيق في دراسة هذه المصادر بالقياس المنطقي ولا يحتاج - كما هو معروف في العلوم التجريبية - إلى التجريب والاختبار؛ بل إنّ علم الأصول يُعدّ من العلوم العقلية؛ من هنا يقع البحث في علم الأصول عن الاستقراء وعن التمثيل - وهو ما يُسمّيه الأصوليون بالقياس الأصولي -، هل يصلحان للاستدلال في علم الأصول؟ أم لا؟ وستعرف الموقف الصحيح منهما في الحلقات القادمة إن شاء الله (تعالى).

فالأصوليُّ يدوّن القواعد الأصولية على أساس القواعد العامة التي تنقّحت في العلوم المتقدمة عليه رتبةً ويستخرجها من المصادر الشرعية على أساس العقل الذي جعله الله (سبحانه) حجّة على الإنسان.

إلى هنا قد درسنا أكثر المبادئ في علم الأصول وبقي علينا التعرف على مسائله والتبويب الموضوعي الأفضل لدراسته دراسة علمية:

عندما نراجع المصادر الشرعيّة، نلاحظ أنّها تتنوّع على قسمين:

القسم الأوّل: كلام الشارع الذي يُسمّى بـ«الدليل الشرعي اللفظي»؛ وقد ذكرنا فيما سبق، أنّ الدليل الشرعيّ قد يكون نصّاً أو ظاهراً أو مجملاً؛ وكان المقصود بيان أقسام الدليل الشرعيّ اللفظي؛ حيث تلاحظ أنّ في كلّ منها، لوحظت حيثيّة اللفظ.

من هنا تنشطر جملة من المسائل الأصوليّة تحت مباحث هذا النوع من الدليل الشرعيّ وستتعرّف عليها في البداية؛ وتحتوي على بحوث عديدة: منها كيفيّة إثبات صدور الكلام من الشارع والطرق التي نستطيع أن نقطع ونجزم من خلالها بصدور الكلام من الشارع؛ ثمّ الطرق التي جعلها الشارع بنفسه طرقاً إلى معرفة الحكم الشرعيّ، مع أنّها لا تُؤدّي إلى القطع؛ وستتعرّف عليها ثانياً.

القسم الثاني: «الدليل الشرعيّ غير اللفظي»؛ أي: سيرة الشارع وموقفه؛ فتوجد هناك قواعد أصوليّة تتّصل بأنواع هذا الدليل من جانب، وبطرق إثباتها من جانب آخر؛ سنتعرّف عليها ثالثاً ورابعاً.

الخلاصة

- دراسة علم الأصول تتوقّف على دراسة بعض القواعد في علوم أخرى؛ منها المنطق والكلام واللغة العربيّة والحديث والقرآن والرجال والدراية...؛ وتتوقّف قواعد علم الفقه على دراسة قواعد علم الأصول.
- أسلوب البحث والتحقيق في علم الأصول، هو الأسلوب المتداول في العلوم العقليّة وليس الاختبار والتجربة؛ كما هو الحال في العلوم غير العقليّة (التقليّة والتجريبيّة).
- الدليل الشرعيّ على قسمين:
 ١. الدليل اللفظي: وهو كلام الشارع.
 ٢. الدليل غير اللفظي: وهو عمل الشارع وموقفه.

الأسئلة

١. ما هي رتبة علم الأصول بالنسبة إلى سائر العلوم المتّصلة به؟
٢. ما هو أسلوب التحقيق في علم الأصول؟
٣. ما هي أقسام الدليل الشرعيّ؟
٤. ما هي مباحث الدليل الشرعيّ اللفظيّ؟

الدرس ٦

* ٨. ١. ١. ١. ما هو الدليل الشرعي اللفظي؟
* ما هي المباحث اللفظية في علم الأصول؟ (١)

عند ما نسمع الأمر بإقامة الصلاة في قوله (تعالى): « أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل... »^١، نعرف أنّ الصلاة واجبة علينا.

ولكن عند ما نسمع الرواية عن الصادق عليه السلام تقول: «اقض ما فاتك من صلاة النهار بالنهار وما فاتك من صلاة الليل بالليل»^٢، نعرف من استحباب النوافل وسعة وقت قضائها، أنّ كلمة «اقض» -وهي فعل أمر-، لا تدلّ على «الوجوب».

من هنا نتساءل: هل أنّ «صيغة الأمر» تدلّ حقيقة على

١. بني إسرائيل / ٧٨.

٢. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٢٧٦، ح ٥١٥١ (٦) نقلاً عن الكافي (ج ٣، ص ٤٥١، ح ٣)؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ٤، ص ٢٧٤، ح ٨٠٧ (١) نقلاً عن تهذيب الأحكام (ج ٢، ص ١٦٢، ح ٦٣٧ (٩٥) عن الكليني) وج ٣، ص ١٦٨، ح ٣٦٨ (٢٩) عن علي بن مهزيار.

الوجوب؟ أم لا؟ فإن كانت تدلّ على الوجوب، فاستعمالها في هذه الرواية سيكون على نحو المجاز.

و في هذه الحالة نفتقر إلى البحث عن طريقة تميز «الاستعمال الحقيقي» عن «الاستعمال المجازي»، وهكذا تتكوّن جملة من القواعد الأصولية، تدخل في جميع أبواب الفقه ولها دور في عمليات الاستنباط؛ موضوعها «علامات الحقيقة والمجاز».

أمّا إذا انكشف أنّ صيغة الأمر لها معان من جملتها الوجوب والاستحباب - وقد عرفت بعضها في علم النحو كالترجي والتعجيز... إلى غير ذلك -، حينئذ فليس استعمالها في الاستحباب مجازاً؛ من هنا نتساءل: هل أنّ صيغة الأمر تدخل في قبيل المجرى؟ أم أنّها من نوع الظاهر؟ فإن كانت من نوع الظاهر، فما هو السبيل إلى معرفة معناها الظاهر؟

هكذا تتكوّن جملة من المباحث في علم الأصول حول صيغة الأمر؛ منها أنّ هذه الصيغة، متى تدلّ على الوجوب؟ ومتى تدلّ على الاستحباب؟

ثُمَّ إِنَّ صِيغَةَ الْأَمْرِ لَيْسَتْ بِوَحْدِهَا هِيَ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى
الْوَجُوبِ؛ بَلْ نَجِدُ صِيغَةً أُخْرَى أَيْضاً قَدْ اسْتَعْمَلَهَا الشَّارِعُ فِي
بَيَانَاتِهِ وَهِيَ تَدُلُّ عَلَى الْوَجُوبِ.

فَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَلِ، أَنْتَ تَعْرِفُ أَنَّ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَاجِبٌ
لِدَلَالَةِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^١؛ وَلَكِنَّا
عِنْدَمَا نَقْرَأُ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^٢، نَعْرِفُ أَنَّ هُنَاكَ
صِيغَةً أُخْرَى غَيْرَ صِيغَةِ الْأَمْرِ، قَدْ تَدُلُّ عَلَى الْوَجُوبِ.

وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضاً دَلَالَةُ هَذِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ عَلَى وَجُوبِ الْحَجِّ
عِنْدَ الْإِسْتِطَاعَةِ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ
سَبِيلًا﴾^٣؛ إِنَّ الْبَحْثَ عَنِ هَذِهِ الصِّيغَةِ، يَتَابَعُ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ.

وَقَدْ عَرَفْنَا الْفَرْقَ بَيْنَ الْإِثْبَاءِ وَالْإِخْبَارِ فِي عِلْمِ النُّحُو،
وَعَلِمْنَا أَنَّ «صِيغَةَ الْأَمْرِ» لَا تُخْبِرُ عَنِ الْوَاقِعِ؛ بَلْ تُنْشِئُ الْمَعْنَى؛ مِنْ
هُنَا نَحْتَاجُ إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَالَاتِ الَّتِي يَسْتَعْمَلُ الشَّارِعُ فِيهَا صِيغَةَ
الْإِخْبَارِ لِبَيَانِ الْوَجُوبِ.

١. الأحزاب/ ١٨٥.

٢. البقرة/ ١٨٣.

٣. آل عمران/ ٩٧.

هذا كله كان حول صيغة الأمر؛ وأمّا «صيغة النهي»، فنجد آيات كثيرة وأخباراً عديدة قد اشتملت على هذه الصيغة؛ منها الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا...﴾^١، التي نعرف منها حرمة الربا؛ ونجد أيضاً حديثاً عن الرسول ﷺ وهو أن: «الماء الذي تُسَخِّنُه الشمس لا تتوضَّؤوا به ولا تغسلوا ولا تعجنوا به؛ فإنّه يورث البرص»^٢. إنَّ ما يتبادر إلى الذهن من صيغة النهي عادة، دلالتها على الإلزام بترك الفعل وحرمة؛ من هنا نتساءل: هل أنّ صيغة النهي تدلّ عند الشارع على الحرمة؟ أم على الكراهية؟ ونحن نعلم أنّ الوضوء بالماء المسخّن ليس حراماً ويصحّ به الوضوء، فما هو الصحيح في تفسير استعمال صيغة النهي في الآية والرواية؟

ولمعرفة الجواب، ينبغي أن نرجع إلى أصل اللغة أولاً؛ فإنّها تُوضّح لنا أنّ صيغة النهي لأيّ معنى وُضعت؟ وهل معناها

١. آل عمران/١٣٠.

٢. بحار الأنوار، ج ٧٧، ص ٣٣٥، ح ٧ و ج ٧٨، ص ٤٧، ح ١٣ نقلاً عن علل الشرائع (ج ١، ص ٢٨١، ح ٢)؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٠٧، باب ٦ من أبواب الماء المضاف، ح ٢ نقلاً عن الكافي (ج ٣، ص ١٥، ح ٥)؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ٢، ص ٢٤٦، ح ١٩٤٩ نقلاً عن الأربعين للشهيد عن الصدوق رحمتهما والكليني.

الحرمة؟ أم أنّ هذا المعنى يشترك مع الكراهية في هذه الصيغة؟
 وهل هذه الصيغة ظاهرة في معنى خاصّ؟ ثمّ بعد ذلك نبحت
 عن موقف الشارع من حصيلة البحث اللغويّ.
 ومن هنا كان البحث عن النواهي - حيث يعمّ عمليّات
 الاستنباط -، من مسائل علم الأصول.
 وكما عرفنا في بحث الأوامر وجود صيغ غير الأمر للدلالة
 على الوجوب، كذلك في بحث النواهي نحتاج إلى معرفة الصيغ
 التي قد تدلّ على الحرمة غير صيغة النهي.

الخلاصة

- إنّ مبحث الحقيقة والمجاز، من مباحث علم الأصول؛ ومن قواعده
 علامات الحقيقة والمجاز.
- إنّ من المباحث الرئيسية في علم الأصول، مبحث الأوامر والنواهي،
 حيث نستطيع من خلاله معرفة أكثر المحرّمات والواجبات ومعرفة
 المكروهات والمستحبّات أيضاً.
- ندرس في علم الأصول، الصيغ التي تدلّ على الوجوب أو الحرمة؛ إضافة
 إلى صيغ الأمر والنهي.

الأسئلة

١. ما هي صيغة الأمر؟
٢. هل تدلّ صيغة الأمر على الوجوب فقط؟
٣. ما هي صيغة النهي؟
٤. ما هي صلة مباحث الحقيقة و المجاز بعلم الأصول؟
٥. اذكر الصيغ الأخرى التي تدلّ كالأمر على الوجوب.

* ماهي المباحث اللفظية في علم الأصول؟ (٢)

قال الله (تبارك و تعالی) في سورة الحُجُرَات، الآیة السادسة:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾.

نجد في هذه الآیة أنّ الشارع أمرنا بالتبيّن فيما إذا جاءنا الفاسق بخبر و طلب الشارع منّا التثبت من صحّة قوله؛ و في الواقع أوجب علينا التبيّن فيما إذا جاء الفاسق بالنبا؛ ولكن نتساءل هنا: هل يفهم من الآیة أنّ غير الفاسق إذا جاء بخبر فلا يجب التبيّن؟ بل يلزمنا الأخذ بخبر الثقة مثلاً؟ من هنا نحتاج إلى بحوث؛ كدراسة اللغة في أنّ هذه الجملة، هل لها ظهور في المعنى المذكور؟ أم لا؟

فإن كان عامّة الناس يفهمون من مثل هذا الكلام، أنّ انتفاء الشرط - و هو مجيء الفاسق بالنبا-، لا يدلّ على انتفاء الحكم

وهو وجوب التبيين، حينئذ سوف لا يبقى شك في أننا نحتاج إلى البحث عن حكم آخر يُعيّن الوظيفة العملية فيما إذا انتفى الشرط.

أما إذا كان الناس يفهمون من مثل هذا الكلام أنّ الحكم ينتفي عند انتفاء الشرط، حيث توجد بين الشرط والحكم ملازمة متقابلة، عند ذلك ينتقل ذهننا إلى سؤال آخر في هذا المجال؛ وهو أنّه: ما هو الملاك في تمييز الجمل التي تكون من هذا القبيل؟ أي: كيف نعرف الجمل التي تدلّ بنحو غير مباشر (بنحو التزامي)، على انتفاء الحكم عند انتفاء قيد؟

فهل هذه القاعدة تشمل الآية الكريمة: ﴿وأطعموا القانع والمعتر﴾^١ مثلاً؟ فتدلّ الآية بمقتضاها على عدم وجوب إطعام غير الفردين المذكورين؟ وهل الأمر بالإطعام، ينتفي في غيرهما؟ أم لا ينتفي؟ بل الشارع ساكت عن الحكم بالنسبة إلى الفاقدين لهاتين الصفتين؟

وكذلك في قوله (تعالى) ﴿وأتموا الصيام إلى الليل﴾^٢؛ فهل كلمة

١. الحجّ / ٣٦. وفي الآية ٢٨: ﴿وأطعموا البائس الفقير﴾.

٢. البقرة / ١٨٧.

«إلى» الدالّة على الغاية، تُسبّب دلالة الجملة على أنّ الحكم بعد الغاية ينتفي؟ أم أنّ الآية ساكتة عن هذه الحالة؟

وهكذا في الآية الشريفة: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة...﴾، هل العدد المحدّد من واحد إلى أربعة في هذه الآية، يُفيد انتفاء الحكم بجواز نكاح النساء خارج نطاق هذا العدد؟ أي: هل يُفيد العدد المحدّد، عدم جواز نكاح أكثر من أربع نسوة؟

نجد هذه الجُمْلَ بأجمعها، تدلّ على حكم شرعيّ قد ذكره الشارع في الكلام، يُسمّى بالحكم «المنطوق»؛ ويتداعى منها حكم شرعيّ آخر لم يذكره الشارع، ولكن قد يدلّ عليه الكلام التزاماً، ويُسمّى بالحكم «المفهوم»؛ أي: المفهوم من الجملة ذاتها.

بعد ما عرفت الأمثلة في هذا المجال، تعرف أنّ إحدى المسائل الأصوليّة، معرفة الجُمْلَ التي تشتمل على المفهوم؛ ثمّ تحديد الملاك في تمييز هذه النوعيّة من الجُمْلَ.

ومن الموارد التي قد يُدعى شمولها على المفهوم، هي الجُمْل التي تشتمل على إحدى الأمور التالية: ١. الشرط ٢. الوصف ٣. الغاية ٤. الاستثناء ٥. العدد ٦. الحصر ٧. اللقب...
وحيثُ يُسمّى مفهوم الجملة الشرطيّة مثلاً، بـ«مفهوم الشرط».

وستعرف ثبوت المفهوم أو عدم ثبوته لكلّ من هذه العناوين، في الحلقات القادمة إن شاء الله (تعالى).

الخلاصة

□ إنّ لبعض الجمل مدلولاً مباشراً يدلّ على حكم شرعيّ؛ ويُسمّى بالحكم «المنطوق»؛ ومدلولاً ملازماً يدلّ على انتفاء الحكم الشرعيّ، عند انتفاء قيد أو شرط؛ ويُسمّى بالحكم «المفهوم».

الأسئلة

١. ما هو المنطوق؟
٢. ما هو المفهوم؟
٣. اذكر الجُمْل التي يبحث علم الأصول عن دلالتها على المفهوم؟

* ما هي المباحث اللفظية في علم الأصول؟ (٣)

قال (سبحانه و تعالى) في كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ...﴾^١.

فهم من الآية الكريمة أنّ قتل الصيد حال الإحرام غير جائز. ولم تذكر الآية الكريمة نوع الصيد؛ بل أطلقت الكلام في هذا المعنى.

ثمّ بعد متابعة الآيات، نجد في الآية اللاحقة لها - وهي قوله (تعالى): ﴿وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾^٢ - قد جاءت فيها كلمة الصيد بقيد «البرّ»؛ وهي تدلّنا على أنّ الصيد حال الإحرام ليس حراماً على الإطلاق؛ بل إذا كان من حيوانات البرّ.

أمّا في الآية السابقة، فكان الكلام مطلقاً ولم يُقيّد بشيء؛ إلاّ

١. المائدة/ ٩٥.

٢. المائدة/ ٩٦.

أنّه في الآية الثانية أصبح مقيداً. والشاهد الآخر أنّ في بداية نفس الآية الأخيرة، قال (تعالى): ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ...﴾^١.
 وهنا أيضاً أطلق (تعالى) الكلام ولم يُقيده بزمن الإحرام أو غيره؛ بينما قيّد صيد البرّ في الفقرة اللاحقة بزمن الإحرام فقال:
 ﴿وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾.

نعرف من الأمثلة السابقة، أنّ كلام الشارع، تارة: يكون مطلقاً؛ وأخرى: يكون مقيداً؛ فكيف نستطيع أن نعرف: هل هذه الكلمة أو تلك - مثلاً - مطلقة؟ وما هو الدالّ على الإطلاق؟ وهل دلالة الكلام على الإطلاق، ترجع إلى ظهور الكلام في الإطلاق؟ أم لا؟ وهي بحوث تدخل في دائرة علم الأصول وتُعطي قواعد عامّة تشترك في عمليّات الاستنباط في أكثر أبواب الفقه.

إلى هنا عرفت الإطلاق؛ والآن نرجع إلى الآية الأولى؛ وهي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾^٢؛ نرى أنّ كلمة الصيد، لم تُخصَّص بشيء من البرّ أو البحر؛ فعناها عامّ.

١. المائدة/٩٦.

٢. المائدة/٩٥.

ونجد آيات أخرى تدلّ على الشمول؛ لكن لا بسبب الإطلاق؛ بل بسبب دخول أدوات وُضعت لهذا المعنى؛ أي: لتدلّ على العموم؛ كما في آية النفر: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^١؛ فإنّ لفظتي «كافة» و«كل»، تدلان على عموم الحكم.

ويوجد في كلام الشارع، كلاماً عاماً قد خُصص مباشرة؛ كآية الكريمة: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾^٢؛ فلفظة «كل» دلت على حليّة الطعام بجميع أقسامه، ولكنّ لفظة «إلا»، خصّصت منه ما حرّم إسرائيل على نفسه.

وقد يُخصّص الكلام في بعض الأحيان، بنحو غير مباشر؛ كما في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...﴾^٣؛ وهي تُشير إلى وجوب الوضوء قبل

١. التوبة / ١٢٢.

٢. آل عمران / ٩٣.

٣. المائدة / ٦.

الصلاة؛ إلاّ أنّها تعمّ المحدث وغيره؛ ولكنّ الراوي يقول: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوله (تعالى) ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾، ما يعني بذلك: إذا قُتُم إلى الصلاة؟ قال: ﴿إِذَا قُمْتُمْ مِنَ النَّوْمِ﴾؛ تلاحظ أنّ في هذه الرواية، توجد قرينة على أنّ مقصود الشارع في الآية، خاصّ بالمحدث من النوم؛ وتوجد روايات أخرى تُخصّص الآية وتجعل لنا قرينة بأنّ الآية تختصّ بالمحدث من النوم أو من غيره؛ إنّ هذه القرينة تُسمّى بـ«القرينة المنفصلة» أو «المخصّص المنفصل»؛ في مقابلة ما تُسمّى بـ«المتّصلة» والمباشرة.

وقد ذكروا لأدوات العموم مصاديق عديدة؛ كلفظة «كلّ» أو «كافة» أو «جميع» أو «أيّ» أو «دائماً» وما إلى ذلك من أدوات؛ أو هيئات أخرى؛ كوضع النكرة في سياق النهي أو النفسي؛ أو كون اللفظ اسماً للجنس أو محليّاً باللام، جمعاً كان أو مفرداً؛ وسيجيء البحث عنها بالتفصيل في الحلقات القادمة إن شاء الله (تعالى).

الخلاصة

- من كلام الشارع ما هو مقيد ومنه ما ليس بمقيد؛ بل ظاهر في الإطلاق؛ فيسمى حينئذ مطلقاً؛ وبتبعه يصبح الحكم الشرعي مطلقاً.
- قد يكون الكلام ظاهراً في شمول الحكم لجميع مصاديق الموضوع أو حالاته؛ لا بسبب إطلاقه؛ بل لوجود أدوات العموم؛ فيسمى حينئذ عاماً.
- يُخصّص الحكم تارة، بنحو مباشر؛ فيسمى المخصّص متصلاً؛ ويُخصّص تارة أخرى في كلام آخر، فيسمى المخصّص منفصلاً.

الأسئلة

١. ما هو المطلق؟
٢. ما هو المقيد؟
٣. ما هو العام؟
٤. ما هو الخاص؟
٥. ما هو الفارق بين المطلق والعام؟
٦. ما هو المخصّص المتصل؟
٧. ما هو المخصّص المنفصل؟
٨. ما هو الفارق بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة؟

* ما هي المباحث اللفظية في علم الأصول؟ (٤)

عرفت في الدرس السادس أنّ صيغة الأمر قد تدلّ على الوجوب. وقد عرفت هناك أنّ الآية الشريفة: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾^١، تدلّ على وجوب الصلاة، ووجوبها يتوجّه إلى كلّ مكلف؛ إلاّ أنّ في آية النفر^٢، تجد الوجوب لا يعمّ الجميع؛ بل يختصّ بفرقة لا على التعيين؛ فإن أدّت فرقة من المؤمنين هذا الواجب - وهو التفقه في الدين -، سقط الوجوب عن الآخرين.

إنّ الواجب في الآية الأولى، يُسمّى بـ«الواجب العيني»؛ وفي الآية الثانية يُسمّى بـ«الواجب الكفائي». والسؤال الذي يتوجّه إلى علم الأصول، هو أنّه: هل يتعلّق الوجوب في الواجب

١ . بني إسرائيل / ٧٨.

٢ . التوبة / ١٢٢؛ راجع الدرس الثامن.

الكفائيّ، بجميع المكلفين، ثمّ إذا قام به «مَن به الكفاية»، سقط عن الآخرين؟ وحينئذ هل سوف يكون مشروطاً بعدم إتيان الآخرين؟ أم أنّه لا يتوجّه إلى جميع المكلفين؟ أي: لا يتوجّه إلى كلّ فرد، إلّا إذا لم يأت به أحد؟

نجد أيضاً ذيل آية الصيد - وهي قوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾^١ - جاء قوله (تعالى): ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ...﴾؛ ترى أنّ الآية خيرت وجوب الكفّارة بين الإتيان بإحدى الصور التي ذكّرت فيها؛ ويُسمّى هذا الواجب حينئذ «تخييراً»؛ بخلاف الصوم في شهر رمضان، حيث دلّت الآية على وجوبه لكلّ مكلف لم يكن مريضاً أو على سفر، وجوباً «تعيينياً»، ولم يُخيّر المكلف فيه بينه وبين واجب آخر بدلاً عنه؛ قال (سبحانه و تعالى): ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ، هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ، فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...﴾^٢؛ هنا

١. المائدة/٩٥؛ راجع الدرس الثامن.

٢. البقرة/١٨٥.

أيضاً، تتّجه أسئلة حول هذا الواجب؛ كما طُرحت في الواجب الكفائيّ.

وبما أنّ هذه المسائل لا تختصّ باستنباط حكم شرعيّ خاصّ دون آخر - بل تعمّ أيّ عمليّة استنباط تُنتج هذا النوع من الواجب -، فيتولّى الإجابة عنها علم الأصول.

وللواجب تقسيمات أخرى قد عرفت بعضها؛ كتقسيمه إلى «المطلق» و «المقيّد»؛ وقد يُسمّى المقيّد بـ «المشروط» أيضاً؛ ومثاله وجوب الحجّ الذي كان مقيّداً ومشروطاً بالاستطاعة. وستعرف تقسيمات أخرى للواجب؛ كتقسيمه إلى «نفسيّ» و «غيريّ»، ممّا تتّصل ببحثها بعلم الأصول؛ سيوافيك البحث عنها في المستويات اللاحقة إن شاء الله (تعالى).

الخلاصة

□ للواجب تقسيمات تتصل بحوثها بعلم الأصول:

١. نظراً إلى المكلف:

١. الواجب العيني: وهو ما يجب على جميع المكلفين ولا يسقط عن أحد.

٢. الواجب الكفائي: وهو الواجب الذي يجب على «من به الكفاية»: وبإتيانه من قبل من به الكفاية، يسقط عن الآخرين.

٢. نظراً إلى نفس الواجب:

١. الواجب التعيني: وهو ما لم يكن له بدل.

٢. الواجب التخييري: وهو ما له بدل أو أبدال.

٣. نظراً إلى موضوع الواجب:

١. الواجب المقيد: وهو الواجب الذي معه قيد أو شرط.

٢. الواجب المطلق: وهو الواجب الذي ليس له قيد أو شرط.

الأسئلة

١. ما هو الفرق بين الواجب العيني والواجب الكفائي؟

٢. ما هي صلة بحث الواجب الكفائي بعلم الأصول؟

٣. ما هو الواجب التخييري؟

٤. ما هو الواجب المشروط؟ اذكر مثلاً.

* ما هي المباحث اللفظية في علم الأصول؟ (٥)

إلى الآن، عرفنا بعض الموضوعات في الأدلة الشرعية اللفظية التي يبحث عنها علم الأصول. والآن نلقي نظرة سريعة على هذه الموضوعات، لكي نتعرف على موضوع يعمها جميعاً، وعلى الأصولي تنقيح هذا الموضوع قبل جميع تلك الموضوعات.

عرفنا في مبحث الأمر والنهي، أن صيغتي الأمر والنهي تدلان على الوجوب والحرمة، وأن كليهما طلب إلزامي من العالي إلى الداني؛ ولكنهما قد يستعملان في التمني والترجي وما إلى ذلك من معان قد عرفتها في اللغة.

فإذا وردت في كلام الشارع صيغة من هذه الصيغ ولم تكن هناك قرينة على إرادة الشارع لإحدى تلك المعاني، يُثار سؤال هنا في أن الصيغة - بما هي ظاهرة في الوجوب أو الحرمة مثلاً -

هل يساوي احتمال قصد الشارع لمعناها الظاهر، احتمال قصده لمعانيها الأخرى؟ أم لا؟ بل إنّ ظهور الصيغة في الوجوب أو الحرمة، يكون قرينة على إرادة الشارع لهذا المعنى الظاهر؟

كذلك، لو ثبت أنّ المعنى الحقيقي لصيغة الأمر، هو الوجوب وأنّ استعمالها - أي الصيغة - في الاستحباب مجاز، ثمّ جاءت الصيغة في كلام الشارع من دون قرينة، حينئذ كيف نعرف أنّها في أيّ معنى استعملت؟ في الوجوب؟ أم الاستحباب؟

ويتكرّر الموضوع نفسه في مبحث المطلق والمقيّد أيضاً؛ فإذا كان الكلام ظاهراً في الإطلاق وشككنا في كونه مقيّداً ولم تكن هناك قرينة على تقييده، فهل نأخذ بالإطلاق؟ أم أنّ احتمال قصد التقييد من قبل الشارع، يساوي احتمال قصده للإطلاق؟

و هو ما نلاحظه في موضوع العامّ والخاصّ أيضاً؛ فيما إذا كان الكلام ظاهراً في العموم وشككنا في دلالته على الخاصّ ولم توجد هناك قرينة على ذلك في الكلام، فما هو الملاك حينئذ؟

نجد في جميع الأمثلة السابقة، أنّ كلمة الظهور مشتركة
ونحتاج في شأنها إلى بحثين:

الأول: أنّ المعنى الظاهر، هل يُرَجَّح على المعنى غير الظاهر؟
أم لا يُرَجَّح؟ و لو راجعنا العرف، لوجدنا أنّ العقلاء على ما
تعارف بينهم، يحملون الكلام في هذه الحالة على المعنى الظاهر
ويجعلون الأصل في كلّ تلك الأمثلة، للمعنى الظاهر، مادام
المتكلّم لم يجعل في كلامه قرينة على خلافه؛ ويُسمّى علماء
الأصول هذه الحالة بـ«الظهور العرفي»؛ ويُسمّون القاعدة
العرفيّة فيها بـ«قاعدة أصالة الظهور» ويُفرّعون عليها قواعد؛
منها: أنّ الأصل عند الشكّ بين المعنى الحقيقيّ والمجازيّ، هو
«المعنى الحقيقيّ»؛ ويأخذون بالمعنى الحقيقيّ على أساس
«أصالة الحقيقة»؛ وكذلك يتصرّفون في سائر الأمثلة، على
أساس أصالة الإطلاق أو العموم أو غيرهما...

الثاني: هو أن نبحت عن وجود دليل في كلام الشارع على
الأخذ بظاهر الكلام؛ فإن لم نجد دليلاً على ذلك، حينئذ يجب
أن نعرف: هل أمضى الشارع تعامل العرف والعقلاء بهذه
الطريقة التي سميناها بأصالة الظهور؟ أم لا؟ وبالنتيجة: هل

سيحتجّ الشارع علينا بالمعنى الظاهر من كلامه؟ أم بغير المعنى الظاهر؟ من هنا يتكوّن بحث آخر في علم الأصول تحت عنوان «حجّة الظهور» أو «حجّة الظهور العرفي» فيما لو كان الشارع قد جعل أصالة الظهور حجّة علينا.

الخلاصة

- من الموضوعات التي يبحث عنها علم الأصول، أصالة الظهور؛ ومن مصاديقها: أصالة الحقيقة؛ أصالة الإطلاق؛ أصالة العموم وما إلى ذلك... ومقتضاها: الأخذ بالمعنى الظاهر عند الشكّ بينه وبين غيره.
- إذا ثبتت قاعدة أصالة الظهور، يجب علينا حينئذ أن نبحت بعد ذلك عن موقف الشارع بالنسبة إلى هذه القاعدة؛ في أنه هل هناك دليل على عمل الشارع بهذه الطريقة؟ أو على إمضائه وتقريره لعمل العرف بها؟

الأسئلة

١. ما هي أصالة الظهور؟
٢. ما هي أصالة الحقيقة؟
٣. ما هو المقصود من أصالة العموم؟
٤. ما هو المقصود من أصالة الإطلاق؟
٥. ما معنى حجّة الظهور؟

الدرس ١١

* ٨ . ١ . ١ . ٢ . ما هو الدليل الشرعي غير اللفظي؟

* هل تكون سيرة الشارع ومواقفه، مصدراً لاستنباط الأحكام الشرعية؟ أم لا؟

يوجد في المصادر الدينية إضافة إلى كلام الشارع، ما يدل على فعل المعصوم عليه السلام وموقفه بالنسبة إلى بعض الموضوعات؛ وقد سمينا هذا النوع من الدليل، بـ«الدليل الشرعي غير اللفظي».

فعلى سبيل المثال، جاء في كتاب الكافي، كتاب الطهارة، باب الوضوء من سؤر الدوابّ والسباع والطيور، الخبر السابع، عن: «أحمد بن إدريس، عن محمد بن أيوب بن نوح، عن الوشاء، عمّن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام: أنه كان يكره سؤر كلّ شيء لا يؤكل لحمه»^١.

و نجد في باب صفة الوضوء عن: «علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبدالرحمن، عن أبان وجميل، عن زرارة قال: جئني

١ . وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٣١، ح ٥٩٤ (٢) و جامع أحاديث الشيعة، ج ٢، ص ٦٣، ح ١٢٩٧ (١٣) نقلاً عن الكافي (ج ٣، ص ١٠، ح ٧).

لنا أبو جعفر عليه السلام وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، فدعا بقدح فأخذ كفاً من ماء فأسدله على وجهه،^١ ثم مسح وجهه من الجانبين جميعاً ثم أعاد يده اليسرى في الإناء، فأسدلها على يده اليمنى ثم مسح جوانبها ثم أعاد اليمنى في الإناء فصبها على اليسرى، ثم صنع بها كما صنع باليمنى، ثم مسح بما بقي في يده، رأسه ورجليه ولم يُعهما في الإناء»^٢.

نستنتج من هذين الخبرين أنّ فعل المعصوم عليه السلام تارة يصدر لغرض التعليم؛ حينئذ من الواضح أنّه يدلّ على الحكم الشرعيّ؛ كما في الخبر الثاني؛ ومنه نعرف طريقة التوضؤ؛ إلاّ أنّنا نواجه تارة أخرى أخباراً لا تفوح بذلك؛ بل نشكّ في أنّ الفعل الذي صدر من المعصوم عليه السلام، هل يختصّ به؟ أم يعمّ غيره؟

ثمّ لو وصل إلينا خبرٌ في أنّ المعصوم عليه السلام، كان يلتزم بعمل ولا يتركه، فهل نستطيع أن نستنبط من هذا الخبر، الوجوب؟ أم لا يدلّ هكذا خبر على ذلك؟

١. الإسدال: الإرخاء والإرسال.

٢. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٩٠، ح (١٠٢٥) - ٦ و جامع أحاديث الشيعة، ج ٢، ص ٢٧٧، ح ٢٠٥٦ (٤) نقلاً عن الكافي (ج ٣، ص ٢٤، ح ١).

ونجد أيضاً في الأخبار نوعاً آخر من مواقف المعصوم عليه السلام؛ فتارة نجده يسكت عن فعل الآخرين، خاصة وأنه إمام يجب عليه أن يبين الحكم الشرعي؛ وتارة يستنكر ذلك الفعل، نظراً لكونه مكلفاً بتربية المجتمع و عليه أن يظهر عدم رضاه من إتيانه مثلاً؛ فمن الممكن حينئذ أن نستنبط من هذه الأخبار جواز فعل أو حرمة أو كراهيته ...

ثم إنَّ عمل الآخرين، قد يكون فردياً؛ وأخرى نوعياً يأتي به الناس نوعاً، دون تأثير الشارع في تصرفهم هذا؛ بل ينبعث عن ميل عام عند العقلاء؛ ثمَّ قد نجد المعصوم عليه السلام لا يردع عنه؛ بل يسكت أمام ذلك؛ مع أنه مأمور بتعليم الناس وتوجيههم في الأحكام الشرعية؛ فهل يُمكن أن نستفيد من ذلك، جواز اتباع هكذا تصرف؟

يبحث علم الأصول عن هذا النوع من سلوك الناس أمام المعصوم عليه السلام الذي يُعرَف بـ«السيرة العقلية»؛ في أن معنى هذا السلوك ما هو بالتحديد؟ وأن مدى دوره في استنباط الحكم الشرعي ما هو؟

إذاً، إنَّ هذه الموضوعات وما إليها من قضايا ترتبط بهذا الجانب، تحتاج إلى قواعد كلية تتنقح في علم الأصول.

الخلاصة

□ من مصادر الأحكام الشرعية، فعل المعصوم عليه السلام؛ وهو تصرفه الخاص في موضوع أو قضية ما لغرض التعليم أو لغير ذلك؛ ومنها تقريره لعمل أو سيرة يأتي بها الآخرون؛ ويُسمى بالدليل الشرعي غير اللفظي؛ ونقصد بالتقرير، سكوته عن موقف الآخرين، بما أنه مسؤول عن تعليم الناس.

□ السيرة العقلانية: هي تعامل عامة الناس من العقلاء في موضوع خاص ينشأ عن ميل عام عند العقلاء ولا يتصل بتأثرهم من الشرع شيئاً.

الأسئلة

١. ما هو المقصود من فعل المعصوم عليه السلام؟
٢. ما هي أقسام فعل المعصوم عليه السلام؟
٣. ما هو المقصود من تقرير المعصوم عليه السلام؟
٤. ما هي السيرة العقلانية؟
٥. كيف يدلّ سكوت المعصوم عليه السلام أمام فعل، على جوازه؟

* ٨. ١. ٢. كيف يُمكن إثبات

صدور الكلام أو الموقف من الشارع؟

عرفنا فيما سبق، أقسام الأدلّة الشرعيّة، والآن نريد أن نعرف طرق إثباتها.

ولتوضيح المسألة نقول: حينما نواجهُ خبراً من المعصوم عليه السلام، قد نشكّ في أنّ هذا الخبر هل هو كلام المعصوم عليه السلام يقيناً؟ أم أنّه ليس كذلك؟ فمن المحتمل أن يكون الخبر مفترىً عليه؛ أو أن يكون قد جُعِلَ لغرض تحريف الدين؛ عند ذلك، لو وجدنا الخبر قد نُقل من طرق عديدة، حيث لا يتصوّر العقل كذب جميع الرواة أو اتّفاقهم على جعل الخبر، نقطع حينئذ بأنّ الكلام قد صدر من الشارع؛ وسمّي حينئذ بـ«المتواتر»؛ فلو نُقل من كلّ الطرق بنفس الألفاظ، سُمّي حينئذ بـ«المتواتر اللفظي»؛ ولو كان قد نُقل من طرق عديدة ولم يكن اللفظ متّحداً في جميعها، بل كان المضمون متّحداً فيها، سُمّي بـ«المتواتر المعنوي».

نجد أيضاً في الأخبار روايات كثيرة غير متواترة قد نُقلت عن طريق راوٍ واحد وهو يروي أيضاً عن راوٍ آخر أو عن طُرُقِ رواة لم يبلغ عددهم حدّ التواتر؛ وقد سُمّيت بـ«خبرالواحد».

فلو كان ناقل الخبر فاسقاً أو مجهول الحال، نشكّ هنا في أتّه: هل يلزم علينا العمل بمفاد الخبر؟ أم لا؟ وهل سيحتجّ الشارع علينا بهذا النوع من الخبر؟ أم لنا أن نعتذر عنده بعدم وثوقنا بصحّة قول الراوي.

و نجد الأصوليين يستشهدون لعدم حجّية خبر الفاسق بآية النبأ؛ وهي قوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^١.

وأما إذا كان ناقل الخبر ثقة، سوف نظمّن بصحّة قوله؛ ولكن مع ذلك، لانقطع بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام؛ لاحتمال خطأ الناقل ولاحتمال التصحيف وأمثال ذلك من الأمور التي قد تحدث بمرور الزمن؛ عندئذ نتساءل: هل سيحتجّ

الشارع علينا بهذا النوع من الخبر؟ أم لا؟ ولو جعله حجّة علينا، فما هو الدليل على ذلك؟

من هنا ينقسم خبر الواحد إلى المسند والمرسل والمعتبر والصحيح والموثق والحسن والضعيف... وما إلى ذلك من تقسيمات يبحث عنها علماء الرجال والحديث... وأمّا علم الأصول، فيبحث عن اعتبار كلّ قسم منها وأنّ أيّ الأقسام منها سيحتجّ الشارع علينا بها؟

إنّ المصادر الشرعيّة، لم تنحصر في الأخبار الحاكية عن كلام المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره؛ بل تشمل الأخبار الدالّة على تعامل المتديّنين في عصر المعصوم عليه السلام أيضاً؛ وهو ما يُسمّى بـ«سيرة المتشرّعة» أو «السيرة المنشرّعيّة»؛ وهي وإن لم تكن إخباراً عن المعصوم عليه السلام مباشرة في حدّ الروايات التي تشتمل على حكاية قول المعصوم عليه السلام أو رؤية موقفه العمليّ، إلّا أنّها تدلّ بنحو غير مباشر، على أنّ عمل المتديّنين قد تأثر بتوجيه من الشارع، لكنّه لم يصل إلينا خبره؛ وفي الواقع نحسّ أنّ هناك خبراً حاكياً عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، كان ولكنّه قد ضاع لظروف خاصّة ولم يصل إلينا لبعدها الزمنيّ

عن تلك العصور؛ ويُسمّى مثل هذا الخبر بـ«الخبر الحدسي»؛ كما يُسمّى النوع الأوّل بـ«الخبر الحسي»؛ لأنّنا قد عرفناه عن طريق السمع أو البصر واحداً عن واحد.

ومن جملة الأخبار الحدسيّة أيضاً، فتوى الفقهاء القريبين من عصر المعصوم عليه السلام؛ فإنّها وإنّ نَحْتَمَلُ فيها خطأً فقيهه، إلّا أنّها عند ما تتكرّر من قِبَلِ فقهاء عديدين، يضعف احتمال خطئهم ويقوى وجود خبر حسيّ لم يصل إلينا، قد أدّى إلى هذه الفتوى؛ فإذا كان أكثر هؤلاء الفقهاء يفتون بفتوى واحدة ولم نجد دليلها الحسيّ، سُمّيت عندئذ بـ«المشهوره» ومستندها هو «الشهرة» عند الفقهاء؛ وأمّا إذا كانوا قد أجمعوا على تلك الفتوى، سُمّيت حينئذ بالفتوى «الإجماعيّة» والمستند فيها «إجماع الفقهاء».

ثمّ إنّ كلاً من سيرة المشرّعة أو الشهرة أو الإجماع، إن استوجب قطعنا بالدليل الشرعيّ، فهو حجة علينا ويُنجز التكليف وسيحتجّ الشارع به علينا؛ والعقل هو الذي يدلّنا على هذه الحجّيّة.

وأما إذا لم يحصل القطع بالدليل الشرعيّ في كلٍّ من هذه

المحالات، فهناك بحث في علم الأصول عن حجّيتها فيما إذا كانت تورث الظنّ أو الشكّ و هل يوجد دليل قطعيّ يدلّ على أنّ الشارع قد جعل الطرق التي لا تورث القطع، حجة علينا؟ فإن وجدنا دليلاً كذلك، سيّجّه البحث حينئذ حول الحدود والملاكات في كلّ منها.

ثمّ إنّ سيرة المتشرّعة التي ذكرناها في هذا الدرس، تختلف عن السيرة العقلائيّة التي عرفناها في الدرس العاشر في أمرين: الأول: أنّ السيرة العقلائيّة ترتبط بميل عامّ في العقلاء لا يتّصل بتوجيه الشارع شيئاً؛ بخلاف سيرة المتشرّعة؛ فإنّ سلوك المتشرّعين يتّصل بتوجيه من الشارع وليس منشؤه ميلاً فطرياً.

الثاني: أنّ سيرة المتشرّعة بنفسها، طريق لإثبات الحكم الشرعيّ من دون ضمّ دليل آخر؛ بينما السيرة العقلائيّة هي دليل على حكم شرعيّ خاصّ أو أصل أصوليّ عامّ، مع ضمّ إمضاء الشارع وتقريره لهذه السيرة؛ وستعرف تفصيل البحث في الحلقة اللاحقة.

الخلاصة

- **الخبر المتواتر:** هو الخبر الذي قد نُقل من طرق عديدة، توجب قطعنا بصدوره عن المعصوم عليه السلام؛ وهو على قسمين: لفظي ومعنوي.
- **الخبر الواحد:** هو الخبر الذي قد نُقل من طريق واحد أو من طرق لا توجب القطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام؛ ويبحث علم الأصول عن الخبر الواحد في أنه هل يكون حجة بجميع أقسامه؟ أم لا؟
- **الخبر الحسي:** هو ما حكي عن المعصوم عليه السلام قولاً أو فعلاً أو تقريراً من طريق الحس (السمع أو البصر).
- **الخبر الحدسي:** هو ما حكي عن المعصوم عليه السلام وبشكل غير مباشر، دليلاً لم يصل إلينا؛ ولكن نعرف وجوده عن طريق الحدس. وأقسامه ثلاثة:
١. **سيرة المشرعة:** وهي تصرف المتدينين في عصر المعصومين عليهم السلام على أساس توجيه شرعي لم يصل إلينا خبره.
 ٢. **الشهرة:** وهي اتفاق عدد كبير من الفقهاء القريبين من عصر المعصوم عليه السلام، في فتوى واحدة.
 ٣. **الإجماع:** وهو اتفاق جميع الفقهاء القريبين من عصر المعصوم عليه السلام، في فتوى واحدة.

الأسئلة

١. ما هو الخبر المتواتر؟
٢. ما هو الفرق بين التواتر اللفظي والتواتر المعنوي؟
٣. ما هو خبر الواحد؟
٤. اذكر أقساماً من خبر الواحد.
٥. ما هي صلة علم الأصول بموضوع خبر الواحد؟
٦. ما هي سيرة المتسرعة؟
٧. ما هو الخبر الحسني؟
٨. ما هو الخبر الحدسي؟
٩. ما هي الشهرة؟
١٠. ما هو الإجماع؟
١١. ما هو الفرق بين سيرة المتسرعة و السيرة العقلائية؟

الدرس ١٣

* ٨. ٢. ما هي الأدلة العقلية؟

* ٨. ٢. ١. ما هو دور العقل في استنباط الحكم الشرعي؟

حتى الآن، كُنَّا نتحدّث عن الدليل الشرعيّ؛ وهو الدليل الذي نستخرجه من المصادر الشرعية؛ و عرفنا أيضاً من خلال ذلك:

أنّ الدليل الشرعيّ متى ما أدّى إلى قطعنا بصدوره، أخذنا به؛ مثال ذلك ما لو وردت أخبار متواترة على وجوب شيء؛ عندئذ سنقطع بوجوبه ونأخذ به.

أمّا إذا كان الدليل الشرعيّ لا يُؤدّي إلى القطع؛ كما إذا ورد خبر الواحد الثقة في وجوب صلاة الجمعة مثلاً، فلو وجدنا دليلاً على أنّ الشارع قد جعل خبر الواحد الثقة حجة علينا وكان الدليل على ذلك قطعياً، نعرف حينئذ من ذلك أنّ الأخذ بقول الثقة لازم، وأنّ صلاة الجمعة واجبة، وأنّ وجوبها منجز علينا.

لكننا نجد تارة أخرى أحكاماً لانعرف لها دليلاً خاصاً في النصوص الشرعية؛ بل إنَّ العقل هو الذي يحكم بها؛ كما إذا حضر وقت صلاة الآيات وكان وجوبها فورياً أو حضر وقت صلاة الجمعة في فرض وجوبها، وكان لدينا مقداراً من الماء يكفي للوضوء فقط، ونعلم بعدم الحصول على ماء غيره، فإن صرفنا الماء في غير الضروري، سوف يفوت وقت الصلاة ولم نُؤدِّ الواجب؛ عند ذلك يحكم العقل بأنَّ إراقة الماء في هذه الحالة حرام؛ ولو أنَّ إراقة الماء في نفسها، لم تحرم عند العقل؛ من هنا يتكوّن موضوع في علم الأصول حول حكم العقل في أمثال هذه الموارد، فهل يعتبره الشارع حجة علينا؟ أم لا؟

ومن الواضح أن إذا قطعنا بالحرمة في مثل هذا المورد، أخذنا به؛ أمّا إذا لم نقطع بالحرمة، عندئذ نراجع النصوص الشرعية في أنّ حكم العقل فيما لو لم نقطع بصحة تشخيصه، هل يُعدّ عند الشارع حجة علينا؟ أم لا؟ أي: هل سيحتجّ الشارع به علينا؟ أم سوف لا يحتجّ؟

ويُسمّى الدليل العقليّ في مثل هذا المورد - وهو حرمة إراقة الماء لفوات الوقت وعدم التمكن من الوضوء -، بـ«الدليل العقليّ غير المستقلّ»؛ لحاجته إلى دليل شرعيّ في حجّيته.

لكننا نجد في حالات أخرى أن العقل يُدرك مثلاً أن الظلم حرام وهو لا يحتاج في حجّيته إلى شيء من الأدلة الشرعيّة؛ بل بنفسه يرى أن الظلم قبيح فلا يجوز؛ فهو مستقلّ في هذا التمييز؛ ويُسمّى حكمه حينئذ بـ«الدليل العقليّ المستقلّ»؛ وهو أيضاً: إن قطعنا بصحّته، سيكون حجة علينا؛ وإن لمنقطع بصحّته، فسوف نحتاج إلى دليل قطعيّ يدلّ على حجّيته عند الشارع.

و قد عرفنا أيضاً ممّا سبق، أنّ الأحكام التي شرّعها الله (سبحانه وتعالى) لتنظيم حياة الإنسان وإيصاله إلى كماله - وهو التقرب منه -، تبتني على أساس المصالح والمفاسد التي علمها عنده (جلّ جلاله)؛ فمن الواضح أن إذا كان أمر واجباً، من المستحيل أن يكون حراماً بنفس الوقت؛ لأننا لو لاحظنا مبدأ الواجب، عرفنا أنّ فيه مصالح اقتضت الأمر به من قبل الشارع، حيث تعلّقت به إرادته (سبحانه وتعالى)، فكيف يُمكن أن تكون لهذا الفعل بنفسه، مفاسد توجب النهي عنه؟ وهذا ما يشهد به العقل؛ فإن كان الموضوع لا يُعقل اتّصافه بالوجوب والحرمة معاً، حينئذ يستحيل اجتماع الأمر والنهي فيه.

و من مثل ذلك أنك إذا أردت الصلاة في آخر وقتها، ثمّ

لا تجد إلا مكاناً لا يتواجد صاحبه فعلاً وتتحير في مكان أداء الصلاة، حينئذ تجد من جانب أن الصلاة واجبة ومن جانب آخر أنك لم تستجز صاحب المكان للتصرف فيه؛ من هنا تتحير في أن هذه المسألة هل تكون كالمسألة السابقة في حكم العقل بعدم إمكان اجتماع الأمر والنهي، فلا تجب الصلاة؟ أم أن الغضب هنا لا يحرم؟ أم يختلف موضوع المسألة أساساً ولم ينصب الوجوب والحرمة هنا في موضوع واحد وبمعنواً واحد، ليستحيل اجتماعهما؟

كذلك لو صليت الصلاة وأديت حقها، فهل حرمة التصرف في المكان المغضوب يؤدي إلى بطلانها؟ أم أنها تُجزى عنك ولكنك قد أتيت بفعل حرام سوف تعاقب عليه؟

وإليك مثلاً آخر من المسائل العقلية: قد وردت أخبار كثيرة في شرطية الوضوء للصلاة ومنها: «لا صلاة إلا بطهور»؛ فهنا نتساءل: هل يقتضي وجوب الصلاة، وجوب تحضير الماء في نظر العقل؟ نظراً إلى أن تحضير الماء - وهو ما يُسمى بـ«مقدمة الواجب»- يُعدّ تمهيداً للصلاة؟ أم ليس كذلك؟ بل لو كان الماء حاضراً، عند ذلك ستجب الصلاة؟ وإلا فلا؟

هناك مقدمات أخرى تختلف عن هذه المقدمة في السنخية كما في وجوب الحج؛ فإنّ الإتيان بالحجّ متوقّف على الاستطاعة - وهو ليس واجباً محدّداً وموقّتاً من جهة وقت الإتيان به، كالصلاة-؛ فهل يحكم العقل هنا بوجوب الإتيان بمقدمات الاستطاعة - وهي ما تُسمّى بـ«مقدمات الوجوب»-؟ أم لا؟

ويُسمّى الواجب في المثالين المذكورين عند الأصوليين بـ«الواجب النفسي» ويُسمّى وجوب المقدمة بـ«الوجوب الغيري»؛ ووجه تسميتها أنّ وجوب المقدمة لو ثبت عقلاً أو بالأدلة الشرعيّة، فإنّ وجوبها ليس لمصلحة في نفسها؛ بل لمصلحة في غيرها.

عرفنا من كلّ ذلك أنّ هناك قواعد عامّة يُدرکها العقل ونستفيد منها في كثير من عمليّات الاستنباط، والبحث عنها من شأن علم الأصول.

الخلاصة

□ من مضادر الأدلة الشرعية، «العقل»؛ حيث أنه يُدرك ملازمات بين الأحكام الشرعية أو يحكم بحسن شيء أو قبحه. فهو سواء أكان مستقلاً أم غير مستقل: إن كان قطعياً، فهو حجة؛ وإلا فسيحتاج إلى دليل قطعي لثبوت حجّيته.

□ من المسائل العقلية في علم الأصول: مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ اقتضاء الحرمة البطلان أو عدمه؛ ووجوب المقدّمة.

□ وجوب المقدّمة، يُسمّى بالوجوب الغيري؛ في قبال وجوب ذي المقدّمة المسمّى بالوجوب النفسي.

الأسئلة

١. ما هو الدليل العقلي؟
٢. ما هي أقسام الدليل العقلي؟
٣. متى يكون الدليل العقلي حجة؟
٤. ما هو المقصود من اجتماع الأمر والنهي؟
٥. ما معنى اقتضاء الحرمة البطلان؟
٦. ما هو الواجب النفسي؟
٧. ما هو الواجب الغيري؟

* ٣.٨. كيف تُقسّم مسائل علم الأصول؟ (١)

* ١.٣.٨. ما هو دور القطع في مباحث علم الأصول؟

لو راجعنا الدروس السابقة، لوجدنا أنّ جميع الأدلّة التي تعرّفنا عليها، تشترك في خصوصيّة واحدة؛ وهي إحرازها للحكم الشرعيّ وتعبيرها عن واقع الأحكام الشرعيّة، حيث تكون معدّرة عند الشارع؛ فهي كانت إمّا تورث القطع بالحكم الشرعيّ؛ وإمّا لا تورث القطع ولكنّ الشارع جعلها حجة علينا.

من هنا نعرف أنّ الحكم المحرّز، هو ما قصده الشارع قطعاً؛ كما لو عرفنا أنّ الأمر ظاهر في الوجوب وعرّفنا إمضاء الشارع للأخذ بظهور الكلام، فسوف نعرف بأنّ الوجوب حكم الشارع قطعاً؛ أو عندما نتعرّف على واجب عن طريق خبر الواحد الثقة ولمنقطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام، ولكنّنا نقطع

بأنّ الشارع جعل هذا النوع من الخبر حجّة علينا، فسنقطع بأنّ هذا الحكم مقصود من قبل الشارع.

إنّ الأدلّة التي تدلّنا على هذا النوع من الأحكام، تُسمّى بـ«الأدلة المحرّزة» للحكم الشرعيّ أو «الأدلة الاجتهادية»؛ ويقابل هذا النوع من الأدلّة، نوعٌ آخر سنتعرّض له في الدرس المقبل إن شاء الله (تعالى).

عرفنا أيضاً، أنّ في جميع تلك الأدلّة، يوجد دليل يعمّها جميعاً، فضلاً عن دخوله في جميع عمليّات الاستنباط وكان هذا الدليل حجّية القطع؛ فأنّت لو قطعت بحكم شرعيّ، ثبت التكليف عليك ولا يمكن لك أن تعتذر عند المولى بشيء إذا لم تأت به؛ و المولى سوف يحتجّ عليك بالقطع الذي تكون عندك؛ و لو أتيت بالتكليف، فأنّت معذور عند المولى حتّى لو كنت خاطئاً في قطعك ولم يكن التكليف كما بدا لك؛ حينئذ لا يصحّ للمولى أن يؤاخذك بعدم الإتيان بالتكليف الذي ما كان لك سبيل إلى معرفته؛ فإنّ معرفة المكلف بخطئه في قطعه، ليس في قدرة المكلف؛ بل إنّ المولى عليه أن يجعل له طريقاً ليعرف الحكم الواقعيّ ويقطع به.

نستخلص من ذلك كله: أنّ القطع حجّة، والعقل هو الذي دلّنا على حجّيته. ويطلق على حجّية القطع بـ«الحجّية العقلية» في قبال حجّية أمثال الظهور وخبر الواحد الثقة؛ حيث أنّ الشارع جعلها حجّة؛ وتُسمى حجّيتها حينئذ بـ«الحجّية الشرعية».

و سترى لزوم القطع في النوع الثاني من القواعد الأصولية أيضاً؛ وهي التي تختصّ بحالة عدم إحراز الحكم الواقعيّ وعند الشكّ في الوظيفة العملية؛ وستجد أنّ القطع أيضاً، شرط في ثبوت هذه القواعد.

إذاً، حجّية القطع تُعتبر طريقاً إلى معرفة حجّية سائر الطرق والأدلة الأصولية؛ وبدونها لا يمكن أن يتكوّن أيّ دليل أو أيّ أصل أصوليّ؛ وبدونها لا يمكن استنباط أيّ حكم شرعيّ؛ من هنا يجب أن نبحث عن القطع وحجّيته قبل سائر الأدلة الأصولية؛ وبعد ذلك سنبحث عن الدليل المحرز؛ فإن كان هناك دليل محرز، أخذنا به؛ وإلاّ فستعرف الوظيفة العملية في الدرس المقبل إن شاء الله (تعالى).

الخلاصة

- حجّة القطع هي أعمّ الأدلّة الأصوليّة؛ وبدونها لا يمكن أن تُحرز أيّ حكم شرعيّ.
- الأدلّة المحرّزة بكلا قسميّها من الشرعيّ والعقليّ، هي الأدلّة التي تُحرز مراد الشارع من الأحكام الشرعيّة؛ فهي إمّا قطعيّة تُعبّر عن حكم واقعيّ؛ وإمّا غير قطعيّة تُعبّر عن أحكام ظاهريّة ولكن ثبتت حجّيتها بدليل قطعيّ.

الأسئلة

١. ما هي الأدلّة المحرّزة؟
٢. ما هي أقسام الأدلّة المحرّزة؟
٣. ما هي حجّة القطع؟
٤. ما هي نسبة حجّة القطع مع سائر الأدلّة الأصوليّة؟

الدرس ١٥

* ٨. ٣. ٢. ما هي الوظيفة عند ما

لم تُحرز حكم الشارع في موضوع ما؟

إلى هنا تعيّنت الوظيفة مادام هناك سبيل إلى معرفة الحكم الشرعيّ في الواقع؛ أمّا إذا لم يتمكّن من معرفة الحكم الشرعيّ، فما هي الوظيفة؟

على سبيل المثال: إذا كان هناك حكم شرعيّ في الشرائع السابقة على الإسلام والآن أصبح لدينا شكّ في نسخه بالإسلام، ولم نعثر على دليل يُجيب عن هذا السؤال، فما هي الوظيفة حينئذ؟

أو إذا شككنا في حكم الشارع بالنسبة إلى موضوع خاصّ، فهل علينا أن نحتاط فيه؟ أم لا يجب الاحتياط؟ بل بما أنّ الشارع لم يُبيّن لنا حكمه أو بيّنه ولكن لم يصل إلينا خبره، فهل لا تبقى علينا حينئذ وظيفة بالنسبة إليه؟

إنّ معرفة الوظيفة العمليّة في هذه الحالات، تحتاج إلى قواعد أصوليّة تستند إلى دليل شرعيّ يُعيّن حكم المكلف فيها أو إلى دليل عقليّ قطعيّ كذلك؛ وتُسمّى هذه الأدلّة بـ«الأصول العمليّة»، أو «الأدلّة الفقاهيّة».

والحكم الشرعيّ الذي يستند إلى هذه الأصول، يُسمّى بـ«الحكم الظاهريّ»؛ لأنّه لا يُحرز الواقع؛ بل يُعيّن الوظيفة العمليّة فحسب.

ومن الأدلّة الشرعيّة التي ترتبط بهذا النوع - وهو تعيين الوظيفة العمليّة -، «البراءة الشرعيّة»؛ وهي تُرشد المكلف عند الشكّ في الحكم الشرعيّ إلى البراءة وعدم التكليف؛ وقد يُستدلّ لها بحديث الرفع الذي ورد عن رسول الله ﷺ حيث قال: «وُضع عن أمتي تسع...» ومن هذه التسعة: «...وما لا يعلمون...»^١؛ وهو يدلّ على عدم ثبوت التكليف مع عدم التمكن من معرفة الحكم الشرعيّ.

١. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٧٠، ح ٢٠٧٧ (٣) وجامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٣٢٥، ح ٥٩٩ (١)، و ج ١٤، ص ٨١، ح ٢١٣٤ (١) نقلاً عن الكافي (ج ٢، ص ٤٦٢، ح ٢)؛ بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ١٥٣، ح ١٢٣.

و من جملة هذه الأدلة أيضاً، ما يرتبط بمعالجة المسألة في المثال التالي: قد يتفق أن تعلم بطهارة ثوبك وتشكّ في أنّه هل تنجّس؟ أم لا؟ وهنا تتحرّر في التكليف؛ فهل يجب الاحتياط؟ أم لك أن تعتبر الثوب طاهراً؟

وستعرف في الحلقات القادمة إن شاء الله (تعالى)، أنّ الشارع قد جعل لهذه الحالة حكماً عاماً؛ وهو أن تحكم بطهارة الثوب.

وقد استدلّ لهذه القاعدة برواية عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال في الشاكّ: «لا يَنْقُضُ اليَقِينَ بالشكّ ولكن يَنْقُضُهُ بيَقينٍ آخَرَ»؛ وهي بمعنى أنّ اليقين السابق، يبقى أثره ما لم يحصل يقين ينقضه.

وتُسمّى هذه القاعدة، بـ«قاعدة الاستصحاب»؛ ومقتضاها أنّه: إذا شككنا في تكليف أو موضوع، فالملاك هو الحالة السابقة؛ ونستصحب الحالة السابقة مادام الشكّ باق عندنا ولم يحصل يقين آخر ينقضه.

١. تهذيب الأحكام، ج ١، باب الأحداث الموجبة للطهارة، الحديث ١١؛ وفي وسائل الشيعة جاء الفعل بصيغة المخاطب (لا تنقض... ولكن انقضه...): ج ١، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأول.

الخلاصة

- **الأصول العملية:** تختص بحالات الشك في الحكم الشرعي، متى ما فقدنا إمكانية إحراز الحكم الشرعي فيها؛ وتسمى الأحكام التي تُعين الوظيفة العملية في هذه الحالات، بالأحكام الظاهرية.
- **البراءة الشرعية:** تُعين للمكلف الوظيفة العملية في حالة الشك البدوي في التكليف؛ وهي سقوط التكليف منه في هذه الحالة.
- **الاستصحاب:** هو الوظيفة العملية التي قررها الشارع عند الشك المسبوق بيقين؛ ومقتضاه استمرار الأحكام المترتبة على اليقين السابق، إلى أن يحصل يقين آخر ينقضه.

الأسئلة

١. ما هي الأصول العملية؟
٢. ما هي الأحكام الظاهرية؟
٣. ما هي البراءة الشرعية؟
٤. ما هو الاستصحاب؟

الدرس ١٦

* ٨.٣.٣. ما هي الوظيفة عند تعارض الأدلة؟

* ٨.٣. كيف تُقسّم مسائل علم الأصول؟ (٢)

عندما تُطبّق الأدلّة الأصوليّة ونستنبط حكماً شرعيّاً، سواء أكانت من النوع المحرّز أو من النوع غير المحرّز، فالتكليف واضح؛ ولكن كثيراً ما يقع التعارض بين الأخبار أو الأدلّة الشرعيّة وحتى بين الأصول العمليّة؛ فكيف نعرف الحكم الشرعيّ عندئذ؟

مثال ذلك: عندما تتعارض آية صريحة مع خبر الواحد الثقة، فإذا علينا أن نصنع؟

فقد يقال بأنّ الدليل القرآنيّ قطعيّ الصدور، وخبر الواحد الثقة ليس قطعياً؛ بل الشارع جعله حجّة؛ خصوصاً فيما إذا استدلّ له بالقرآن؛ وعلى هذا الأساس، تُقدّم الآية على خبر الواحد الثقة.

وكذلك عند تعارض الخبر المتواتر مع خبر الواحد الثقة، يُقدّم المتواتر على غيره، حيث نقطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام؛ بينما لمنقطع بذلك في غير المتواتر، فهو متأخر رتبة لثبوت حجّيته بخبر متواتر أو قطعيّ آخر.

ولنستنتج قاعدة كليّة وهي: أنّ الخبر القطعيّ يُرجّح على الخبر الظنيّ دائماً؛ وكذلك الأدلّة القطعيّة كالخبر المتواتر أو الدليل العقليّ القطعيّ؛ فهي تُقدّم على غيرها (من مثل الأدلّة الظنيّة).

وقد نتساءل: هل يُتصوّر التعارض بين خبرين أو دليلين قطعيّين؟ أم لا؟ قد يقال بأنّه مستحيل؛ ولو كان، فهو ظاهريّ يرتفع بطرق تمثّلت في قواعد تُسمّى بـ«قواعد الجمع العرفيّ».

ثمّ لو وقع تعارض بين دليلين قطعيّين، ولم يُمكن رفع التعارض بينهما، فالقاعدة أن يتساقطا أو يُرجّح أحدهما أو يُخَيَّر بينهما بملاكات خاصّة؛ حيث وردت أخبار في المصادر الشرعيّة تُعطي ملاكات لترجيح الأخبار المتعارضه أو التخيير بينها؛ سيوافيك البحث عنها في الحلقات القادمة إن شاء اللّٰه (تعالى).

ومما اتّضح لنا خلال دراستنا للموضوعات الأصوليّة، أنّ القاعدة تقتضي تقديم الأدلّة المحرّزة إذا تعارضت مع الأصول العمليّة.

وأما تعارض الأصول العمليّة فيما بينها، فالبحث عنها والمرجّحات فيها، يتطلّب مستوى أعلى في الدراسات الأصوليّة.

وقد عرفنا من خلال دراستنا للموضوعات الأصوليّة، أموراً تُقسّم لنا المسائل الأصوليّة تقسيماً منطقيّاً يتّصل بطريقة الاستنباط؛ منها:

أ. أنّ حجّية القطع أعمّ المسائل الأصوليّة ويجب أن نبحث عنها في البداية.

ب. تنقسم سائر الأدلّة الأصوليّة إلى قسمين أساسيين؛ هما: المُحرّزة وغير المُحرّزة؛ والنوع الثاني هو الذي سُمّي بالأصول العمليّة. والقاعدة تقتضي البحث عن الأدلّة المُحرّزة، ثمّ بعد اليأس من تحصيلها ووجودها، نرجع إلى الأصول العمليّة.

ج. بعد معرفة مراتب الأدلّة، يأتي دور البحث عن تعارض الأدلّة ذات المرتبة الواحدة فيما بينها.

فالبحوث الأصولية تتنوع إلى ثلاثة أنواع رئيسية كما ذكرنا: ١. حجية القطع؛ ٢. سائر الأدلة؛ ٣. تعارض الأدلة.

د. تنقسم الأدلة - ومنها القطع - بدورها، إلى: ١. محرزة و ٢. غير محرزة (أصول عملية).

هـ. الأدلة المحرزة تنقسم بدورها إلى قسمين أصليين وهما: ١. الأدلة الشرعية؛ ٢. الأدلة العقلية.

و. الأدلة الشرعية تحتاج إلى بحثين أساسيين: ١. أقسامها؛ ٢. طرق إثباتها.

وهي على نوعين أيضاً: لفظية وغير لفظية. ومن جملة مباحث الأدلة الشرعية اللفظية: الحقيقة والمجاز؛ الأمر والنهي؛ المفاهيم؛ الإطلاق والتقييد؛ العام والخاص؛ أصالة الظهور وحجيتها.

و تنقسم الأدلة الشرعية غير اللفظية إلى نوعين: ١. فعل المعصوم عليه السلام؛ ٢. تقرير المعصوم عليه السلام للسيرة العقلية أو غيرها.

فالتبويب المنطقي لدراسة موضوعات علم الأصول

بالأسلوب العلمي، يتم على أساس الجدول التالي:

مسائل علم الأصول:

١. حجية القطع

٢. سائر الأدلة:

١. الأدلة المحرزة:

١. الأدلة الشرعية:

١. موضوعات الأدلة الشرعية:

١. اللفظية:

١. الحقيقة والمجاز

٢. الأمر والنهي

٣. المفاهيم

٤. الإطلاق

٥. العام والخاص

٦. أصالة الظهور وحجيتها

٢. غير اللفظية:

١. فعل المعصوم عليه السلام

٢. تقرير المعصوم عليه السلام:

١. للسيرة العقلية

٢. لسيرة العقلائية

٢. طرق إثبات الأدلة الشرعية:

١. الخبر الحسي

١. المتواتر

٢. خبر الواحد

٢. الخبر الحدسي

١. سيرة المشرعة

٢. الشهرة

٣. الإجماع

٢. الأدلة العقلية

٢. الأصول العملية

٣. تعارض الأدلة

الخلاصة

□ لحلّ التعارض بين الأخبار والأدلة الشرعية أو العقلية، قواعد يبحث عنها علم الأصول؛ منها: ترجيح الدليل القطعي على غيره؛ ترجيح الأدلة القرآنية على غيرها؛ الجمع العرفي بين الروايات؛ وجود ملاكات وضعها الشارع؛ تقديم الأدلة المحرزة على غيرها.

□ التبويب المنطقي لمسائل علم الأصول، يتم على أساس طريقة الاستنباط والمنهجية في استخدام أقسام الأدلة؛ فكلما كانت الأدلة أقرب إلى إحراز الحكم الشرعي، فهي مقدّمة على غيرها.

الأسئلة

١. ما هو المقصود من تعارض الأدلة؟
٢. كيف يرتفع التعارض بين الأدلة المحرزة والأصول العملية؟
٣. ما هي الوظيفة إذا تعارض دليلان قطعياً؟
٤. ما هي النقاط التي تُمنهج لنا تبويب الموضوعات الأصولية؟
٥. ما هي أقسام الأدلة المحرزة؟
٦. اذكر أقسام الطرق لإثبات الحكم الشرعي؟

فهرس المصطلحات الأصولية

آية النبأ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾. الحُجُرَات/٦. (الدرس ١٢)

آية النفر: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً، فَلَوْلَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾. التوبة/١٢٢. (٩ و ٢د)

اجتماع الأمر والنهي: هو أن يجتمع الوجوب والحرمة في فعل واحد بعنوان واحد - وهو مستحيل؛؛ أو بعنوانين كالصلاة في المكان الغصبي. (١٣د)

الاجتهاد: هو بذل الجهد في دراسة المصادر الشرعية واستخراج الفروع منها على أساس الدليل. (٢د)

الإجماع: هو اتفاق جميع الفقهاء القريبين من عصر المعصوم عليه السلام في فتوى واحدة لم نعرف مستندها؛ وبما أنه طريق إلى معرفة الحكم الشرعي، فيُعتبر من أقسام الخبر الحدسي. (١٢د)

الأحكام الشرعية: هي القضايا التي تحصل من عملية الاستنباط وتشتمل على الحدود الشرعية التي تتصل بتنظيم حياة الإنسان. (٣د)

الإخبار: هو أن يكون الكلام ظاهراً في الإخبار عن الواقع؛ في قبال الإنشاء الذي لا يحكي عن الواقع؛ بل ظاهر في إنشاء معنى في المستقبل. (٦د)

الأدلة الاجتهادية: انظر الأدلة المحرزة. (١٣د)

الأدلة العملية: انظر الأصول العملية. (١٥د)

الأدلة الفقاهتية: انظر الأصول العملية. (١٥د).

الأدلة المحرزة: هي الأدلة التي تُحرز لنا واقع الأحكام الشرعية. (١٤د)

أدوات العموم: هي الأدوات التي تُسبب دلالة الكلام على شموله لجميع أفراد

الموضوع؛ كلفظة «كلّ» و«كافة» و«جميع» و«أيّ» و«دائماً»... (٨د)

الاستصحاب: هو الوظيفة العملية التي قررها الشارع عند الشك المسبوق بيقين؛

و مقتضاها استمرار الأحكام المترتبة على اليقين السابق إلى أن يحصل يقين آخر

ينقضه. (١٥د)

الاستعمال الحقيقي: هو أن تُستعمل الكلمة في معناها الحقيقي. (٦د)

الاستعمال المجازي: هو أن تُستعمل الكلمة في غير معناها الحقيقي. (٦د)

الاستنباط: هو العملية التي يُطبّقها الفقيه لاستخراج الأحكام الشرعية من مصادرها.

(٣د)

أصالة الإطلاق: هي القاعدة الأصولية عند الشك بين الإطلاق والتقييد، عندما لم تكن في

الكلام قرينة على تقييده؛ فالأصل هو الإطلاق و عليه يُحمل الكلام. (١٠د)

أصالة الحقيقة: هي حمل الكلام على المعنى الحقيقي عند الشك بينه وبين المعنى

المجازي ولم تكن هناك قرينة على المعنى المجازي. (١٠د)

أصالة الظهور: هو الأخذ بالمعنى الظاهر عند الشك بينه وبين غيره. (١٠د)

أصالة العموم: هي حمل الكلام على المعنى العام عند الشك بينه وبين الخاص

ولم تكن هناك قرينة على الخاص. (١٠د)

الأصول العملية: هي الأدلة الأصولية التي تعالج حالات الشك في الحكم الشرعي، حيث

لا يمكن إحرار الواقع من إرادة الشارع. (١٥د)

اقتضاء الحرمة البطلان: هو أن الإتيان بالفعل الحرام -كالغصب مثلاً-، يقتضي بطلان

الفعل الواجب كالصلاة. (١٣د)

الإششاء: هو أن يكون الكلام ظاهراً في إنشاء خبر في المستقبل؛ لا وقوعه في الماضي أو المستقبل؛ ويقابله الإخبار. (٦د)

البراءة الشرعية: أصل عملي يعالج حالة الشك البدوي في التكليف؛ ومقتضاه عدم التكليف. (١٥د)

التخيير (في التعارض): هو علاج التعارض بين دليلين في حالات خاصة. (١٦د)

التساقط: هو العلاج العام للدليلين المتعارضين إن كانا قطعيين. (١٦د)

التشريع: هو وضع الحدود على أساس ملاكات من المصالح والمفاسد، من قِبَل الشارع -وهو الله (سبحانه وتعالى)- ومن خلال القرآن الكريم أو بيان الرسول العظيم أو الأئمة من بعده (صلوات الله عليهم أجمعين). (٢د)

التفقه بالمعنى الخاص: هو بمفاد آية النفر، معرفة الأحكام بأصولها وفروعها عن طريق الرجوع إلى المعصوم عليه السلام والأخذ عنه؛ ويختص بعصر التشريع. (٢د)

التفقه بالمعنى العام: هو دراسة المصادر واستخراج الأحكام الشرعية والوظيفة العملية، يبذل الجهد وإقامة الدليل؛ ويختص بما بعد عصر التشريع. (٢د)

تقرير المعصوم عليه السلام: هو سكوت المعصوم عليه السلام عن عمل الآخرين ودلالة هذا الموقف منه، على رضاه؛ بما أنه مسؤول عن تعليم الناس. (١١د)

التواتر: انظر الخبر المتواتر. (١٢د)

التواتر اللفظي: هو نقل الخبر بطرق عديدة ولفظ واحد، حيث يوجب القطع بصدور الكلام عن المعصوم عليه السلام. (١٢د)

التواتر المعنوي: هو نقل الخبر بطرق عديدة ولكن بألفاظ غير متحدة في جميعها، حيث يوجب القطع بصدور المعنى والمضمون عن المعصوم عليه السلام. (١٢د)

الحجة الشرعية: هي ما جعله الشارع حجة علينا مع أن العقل لم يقطع به؛ كظهور الكلام في معنى خاص أو انتساب خبر الواحد الثقة إلى المعصوم عليه السلام. (١٤د)

الحجة العقلية: هي ما يدرك العقل حجيتها من دون جعل الشارع؛ كحجية القطع.

الحجّية: هي كون الدليل ممّا سيحتجّ به الشارع علينا إن قصرنا في التكليف وما سنحتجّ به على الشارع إن أدينا التكليف وكنا قد أخطأنا في معرفة الحكم المراد للشارع. (١٠د)

حجّية الظهور (العرفي): هي أنّ ظهور الكلام في معنّى عند العرف، ممّا سيحتجّ به الشارع علينا في معرفة مراده. (١٠د)

حجّية القطع: هي أنّ القطع ممّا سيحتجّ به الشارع على المكلف إذا لم يكن قد عمل به؛ وللمكلف الاعتذار به عند الشارع إن كان مخطئاً للواقع فيه. (١٤د)

حجّية خبر الواحد: هي أنّ خبر الواحد الثقة حجّة على المكلف عند الشارع. (١٢د)

حديث الرفع: عن النبي ﷺ. رُفِعَ عن أمتي تسع... (١٥د)

الحرام: هو حكم تكليفيّ يدلّ على أنّ موضوعه يوجب سخط الله (تعالى) بدرجة يلزم على الإنسان تركه. (٣د)

الحكم التكليفيّ: هو الحكم الشرعيّ الذي يُوجّه سلوك الإنسان مباشرة ويتعلّق بأفعاله. (٣د)

الحكم الشرعيّ: انظر: الأحكام الشرعيّة. (٣د)

الحكم الظاهريّ: هو الحكم الذي يُعيّن الوظيفة العمليّة عند الشكّ في الحكم الواقعيّ. (١٥ و ٣د)

الحكم الواقعيّ: هو الحكم الشرعيّ الذي يحكي عن واقع الشريعة، ونقطع بأنّه نفس ما أرادته الشارع. (١٤ و ١٢د)

الحكم الوضعيّ: هو الحكم الشرعيّ الذي يُوجّه سلوك الإنسان بنحو غير مباشر ولا يتعلّق بأفعال الإنسان مباشرة؛ بل يُوضّح العلاقات بين موضوعات الأحكام التكليفيّة التي موضوعها أفعال الإنسان. (٣د)

الخبر الحدسيّ: هو ما حكى عن المعصوم عليه السلام دليلاً لم يصل إلينا؛ ولكن نعلم بوجوده عن طريق الحدس. (١٢د)

الخبر الحسني: هو ما حكى عن المعصوم عليه السلام قولاً أو فعلاً أو تقريراً عن طريق الحس (السمع أو البصر). (١٢د)

الخبر المتواتر: هو الخبر الذي قد نُقل عن طرق عديدة توجب قطعنا بصدوره عن المعصوم عليه السلام. (١٢د)

خبر الواحد: هو الخبر الذي قد نُقل عن طريق شخص واحد أو عن طرق لاتورث القطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام. (١٢د)

خبر الواحد الثقة: هو خبر الواحد الذي رُوي ثقة عن ثقة. (١٢د)

الدليل الشرعي: هو ما نستخرجه من المصادر الشرعية؛ أي الكتاب والسنة. (٥د)

الدليل الشرعي اللفظي: هو كلام الشارع كتاباً وسنة. (٥د)

الدليل الشرعي غير اللفظي: هو فعل المعصوم عليه السلام أو تقريره لعمل أو سيرة، مما له دلالة على الحكم الشرعي. (١١د)

الدليل العقلي: هو - في مصطلح علم الأصول -، الدليل الأصولي الذي يكشف عن الحكم الشرعي بمدد العقل. (١٣د)

الدليل العقلي المستقل: هو الدليل العقلي الذي يستقل في حجته ودلالته على الحكم الشرعي، عن الأدلة الشرعية. (١٣د)

الدليل العقلي غير المستقل: هو الدليل العقلي الذي لا يستقل في دلالته على الحكم الشرعي؛ بل يستمد في دلالته على الحكم، من الدليل الشرعي. (١٣د)

الدين: انظر: الشريعة. (٢د)

السيرة العقلائية: هي سلوك العقلاء في موضوع خاص قد نشأ عن ميل عام عندهم ولا يتصل بتأثرهم من الشرع شيئاً. (١١د)

سيرة المتشريعة: هي تصرف المتدينين في عصر المعصومين عليهم السلام على أساس توجيه شرعي لم يصل إلينا. (١٢د)

الشارع: هو الله (سبحانه وتعالى). (٢د)

الشريعة: هي الحدود التي وضعها الشارع لتنظيم حياة الإنسان كمنهج يُحقَّق له سعاده في الدنيا والآخرة. (٢د)

الشهرة: هي اتفاق عدد كبير من الفقهاء في فتوى واحدة لم نعرف مستندها. (١٢د)
الظاهر: هو كلام الشارع الذي دلّته على أحد معانيه أقوى من دلّته على سائر المعاني. (٤د)

الظهور العرفي: هو كون دلالة اللفظ على معنى واحد، أكثر ظهوراً من دلّته على سائر معانيه عند العرف. (١٢د)

العام: هو الكلام الذي وردت فيه إحدى أدوات العموم، وبسببها يدلّ على شمول الحكم لجميع أفراد موضوعه. (٨د)

عصر التشريع: هو عصر الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام (أي: زمن حضورهم). (٢د).
علم الأصول (أصول الفقه): هو العلم بالقواعد العامة لعملية الاستنباط ومنهجيتها. (٤د)
علم الفقه: هو علم استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها. (٣د)

علما الحديث والرجال: يدرسان المصادر الشرعية من جهة صحّتها واستنادها إلى الشارع. (٢د)

القرينة المتصلة: هي القرينة التي تأتي مباشرة في الكلام على خلاف ظهوره أو لتحديد معناه. (٨د)

القرينة المنفصلة: هي القرينة التي تأتي على خلاف ظهور الكلام أو لتحديد معناه بنحو غير مباشر. (٨د)

قواعد الجمع العرفي: هي القواعد التي تعالج حلّ التعارض بين خبرين قطعيّين يُمكن جمعهما عرفاً. (١٦د)

القياس الأصولي: هو التمثيل المنطقي الذي يعني معرفة الجزئي عن طريق جزئي آخر. (٥د)

المباح: هو موضوع الحكم التكليفي الدالّ على أنّ نسبة الفعل إلى رضا الله (تعالى) تساوي نسبته إلى سخطه. (٣د)

المُجمل: هو كلام الشارع الذي يدلّ على أكثر من معنى، ودلالته على جميع المعاني متساوية. (٤د)

المخصّص المتّصل: هي القرينة التي تُخصّص العامّ مباشرة. (٨د)

المخصّص المنفصل: هي القرينة التي تُخصّص العامّ بنحو غير مباشر. (٨د)

المستحبّ: هو موضوع الحكم التكليفيّ الدالّ على أنّ الفعل يوجب رضا الله (تعالى) بدرجة يسع معها تركه. (٣د)

المشهور: هو الخبر الحدسيّ الذي يُعبر عن اتفاق عدد كبير من الفقهاء القريبين من عصر المعصوم عليه السلام في فتوى واحدة لم نعرف مستندها. (١٢د)

المطلق: هو الكلام الذي ليس فيه قيد يدلّ على تقييد الموضوع أو الحكم. (٨د)

المفهوم: هو دلالة الكلام لا بمنطوقه، على انتفاء الحكم عند انتفاء قيد أو شرط منه. (٧د)
مفهوم الشرط: هو دلالة الجملة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط. (٧د).

مقدّمة الواجب: هي كلّ شرط يتوقّف أداء الواجب عليه. (١٣د)

مقدّمة الوجوب: هي كلّ شرط يتوقّف تحقّق الوجوب عليه. (١٣د)

المقيّد: هو الكلام الذي فيه قيد يُقيّد الموضوع أو الحكم. (٨د)

المكروه: هو موضوع الحكم التكليفيّ الذي يدلّ على أنّ فعلاً يوجب سخط الله (تعالى) بدرجة يسع معها إتيانه. (٣د)

المنطوق: هو مدلول الكلام الذي دلّ عليه اللفظ مطابقة لا التزاماً. (٧د)

موضوع الحكم: هو ما يتعلّق به الحكم. (٩د)

موضوع علم الأصول: هو القواعد العامة في عملية الاستنباط. (٤د)

النص: هو كلام الشارع الذي يدلّ على معنى واحد فقط، ولا ينحمل دلالة على معانٍ أخرى. (٤د)

الواجب: هو موضوع الحكم التكليفيّ الذي يدلّ على أنّ الفعل يوجب رضا الله (تعالى) بدرجة لا يسع معها الترك. (٣د)

الواجب التخييري: هو الواجب الذي له بدل أو أبدال. (٩د)

الواجب التعييني: هو الواجب الذي لم يكن له بدل. (٩د)

الواجب العيني: هو الواجب الذي يجب على جميع المكلفين ولا يسقط عن أحد. (٩د)

الواجب الغيري: هو الواجب الذي يتعلّق بشيء لا لمصلحة في نفسه؛ بل لمصلحة في غيره. (١٣د)

الواجب الكفائي: هو ما يجب على «من به الكفاية»، وبتأنيته من قبله، يسقط عن الآخرين. (٩د)

الواجب المشروط: هو الواجب الذي معه قيد أو شرط. (٩د).

الواجب المطلق: هو الواجب الذي ليس له قيد أو شرط. (٩د).

الواجب المقيد: انظر: الواجب المشروط.

الواجب النفسي: هو الواجب الذي يتعلّق بشيء لمصلحة في نفسه؛ لا في غيره. (١٣د)

فهرس المصادر

القرآن الكريم

الأربعين، محمد بن الحسن الحرّ العاملي رحمته الله، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث،
الأولى، ١٤١٤ هـ.ق

إرشاد القلوب، الحسن بن محمد الديلمي رحمته الله، قم: منشورات الرضي، ١٣٩٨ هـ.ق.
بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي رحمته الله، بيروت: مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية: ١٤٠٣ هـ.ق.
تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للمفيد، محمد بن الحسن الطوسي رحمته الله، تحقيق: السيد
حسن الموسوي الخراسان، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٣٩٠ هـ.ق

جامع أحاديث الشيعة، آية الله السيد حسين الطباطبائي البروجردي رحمته الله، قم: المطبعة
العلمية، الطبعة: ١٣٩٩ هـ.ق

الجواهر السننية، محمد بن الحسن الحرّ العاملي رحمته الله، قم: مكتبة المفيد.
دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر رحمته الله.

علل الشرائع، محمد بن علي بن الحسين الصدوق رحمته الله، النجف: المكتبة الحيدرية، الطبعة
الأولى، ١٣٨٦ هـ.ق

الكافي، محمد بن يعقوب الكليني الرازي رحمته الله، تحقيق: علي الأكبر الغفاري، طهران: دار
الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة: ١٣٨٨ هـ.ق

مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، ميرزا حسين النوري الطبرسي رحمته الله، الطبعة الأولى:

١٤٠٨ هـ. ١٩٨٧ م.، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

المعالم الجديدة، محمد باقر الصدر رحمته الله، طهران: مكتبة النجاح، الطبعة الثانية: ١٣٩٥ هـ.

١٩٧٥ م..

وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي رحمته الله، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء

التراث، الأولى، ١٤١٤ هـ.ق



دروس في علم الأصول
(بثوبها الجديد) - الحلقة الأولى

دروس في علم الأصول

(بثوبها الجديد)
الحلقة الأولى

كتاب دراسي في علم أصول الفقه
أعدّ للمبتدئين في دراسة هذا العلم

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

ترتيب، إيضاح و تقويم النصّ

محمد كاظم الحسيني الحكيم

كلمة المصحح

الحمد لله الذي نزل الفرقان هدياً و بشرياً للمؤمنين و جعله نذيراً و ذكرى للعالمين، و الصلاة و السلام على من أرسله الباري أسوة للناس أجمعين؛ أشرف الأنبياء و المرسلين: محمد المصطفى صلى الله عليه و على آله الطيبين الطاهرين؛ أهل الذكر الذين اصطفاهم الله أئمةً للمستهدين و جعل محبتهم ذريعةً للنجاة يوم الدين.

باتت حلقات الشهيد الصدر رحمته الأصولية أروع ما كتب في هذه المادة من المناهج الدراسية حتى الآن؛ و لم تحتج بعد مضي عقدين من تأليفها، إلا يسيراً من التطوير؛ و هذا ما يعزز الاهتمام بها، و لو لم تشهد العناية اللائقة في حلقات الدرس الحوزوي.

تمتاز هذه الطبعة عن سائر طبعاتها فيما يلي:

١. تمّ تنظيمها بمراجعة سائر الطبعات و أضيف إليها من التوضيح ما قد يحتاج إليه المبتدئون. و حظيت بدقّة بالغة في التنظيم الدراسي و طرح الأسئلة و التمارين و تحرير خلاصة الدروس، مع مراعاة جانب المستوى في كلّ حلقة، بُغية التسهيل للأساتذة و الدارسين.

٢. وُضعت مقدّمة السيّد الشهيد على هذه الحلقات، في نهاية الحلقة الثالثة لمن يرغب لقراءتها؛ و هي تحتوي على نقاط هامة في مجال وضع المناهج الدراسية في الحوزات العلميّة.

٣. حظيت هذه الطبعة بتصحيحات إملائية و بتسهيل الإنشاء في تقديم كلمة على أخرى أحياناً، و أضيفت فيها هوامش توضيحية؛ رعاية لمستوى المبتدئين في اللغة العربيّة، إلى جانب تغيير في بعض المحتوي؛ مراعاة لأصول البرمجة الدراسية و مع الإشارة إلى هذه الملاحظات في نهاية الحلقات، و قد جعل ما أضيف بين قوسين معكوفين.

٤. قُسمت مباحث كلّ حلقة إلى عدد من الدروس، حسب الخبرة في تدريس الحلقات بما يلائم المناهج الحوزويّة الحديثة.

٥. أضيفت في بداية كلّ درس، أسئلة تربط الدروس في ذهن الطالب ربطاً منطقيّاً.

٦. كُتبت لكل درس خلاصة تحتوي على ما قصد المؤلف تبينه في كل بحث.
٧. وُضعت في كل درس أسئلة ليختبر الطالب نفسه قبل اختبار الأستاذ.
٨. انتُخبت لكل موضوع أصولي تمارين ليمارس فيها الطالب تطبيق المباحث النظرية.
٩. استُخرجت المصطلحات الأصولية التي وردت في كل حلقة، و شُرحت في نهايتها بتعبير بسيط يلائم المبتدئين و بمستوى نفس الحلقة، فانضحت من خلال ذلك، المصطلحات التي لم تُشرح في الحلقة الأولى، و قد شُرحت في المدخل إلى الحلقات، تحت عنوان «دروس في مبادئ علم الأصول».
١٠. قُدّم موضوع «تنوع البحث» الذي جاء في القسم الثاني، ضمن بحوث علم الأصول في الحلقة الأولى، و وُضع في قسم التمهيد؛ بما أنه من مبادئ علم الأصول.
١١. أُشير إلى الترتيب المنطقي لعناوين الكتاب في الفهرست بالترتيب الجدولي؛ و في المتن بمراعات النسبة بين حجم الحروف تمييزاً للعناوين الأصلية عن الفرعية.
١٢. روعي في هذه الطبعة، تحديد حجم قلم الكتابة بما يتناسب مع مستوى كل حلقة؛ و تمّ اختيار حجم الحروف في الحلقة الأولى بنفس الحجم في طبعة لبنان الأولى؛ حيث يُقلّل نفسياً من صعوبة المادة الأصولية للناشئين، و تمّ تقليل حجم الحروف في الحلقتين الثانية و الثالثة تدريجياً بما يتناسب مع درجة استئناسهم بالموضوع.
- و في الختام نسأل الله (تعالى) أن يُوفّقنا لخدمة إسلامنا العزيز؛ إنه خير ناصر و معين .

الحوزة العلمية في قم المقدّسة

خادم أهل العلم

محمد كاظم الحسيني الحكيم .

١٤٢٣ هـ . ق .

الفهرست

الصفحة	الموضوع	الدرس
[القسم الأول:] التمهيد		
١٥	التعريف بعلم الأصول.....	الدرس ١
١٥	كلمة تمهيدية.....	
١٨	تعريف علم الأصول.....	
٢٥	موضوع علم الأصول.....	الدرس ٢
٢٦	علم الأصول منطلق الفقه.....	
٢٧	أهمية علم الأصول في عملية الاستنباط.....	
٢٩	الأصول والفقه يُمثّلان النظرية والتطبيق.....	
٣٢	التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي.....	الدرس ٣
٣٧	جواز عملية الاستنباط.....	الدرسان ٤ و ٥
٤٩	الحكم الشرعي وتقسيمه.....	الدرسان ٦ و ٧

الدرس	الموضوع	الصفحة
	تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي	٥١
	أقسام الحكم التكليفي	٥٢
	تنوع البحث	٥٤

القسم الثاني: بحوث علم الأصول

[المبحث الأول: الأدلة]

[الأدلة: ١] العنصر المشترك بين نوعي الأدلة الأصولية

الدرس ٨	٦٥
---------	-------	----

[الأدلة: ٢] النوع الأول: الأدلة المحرزة

الدرس ٩	مبادئ عامة	٧٣
	تقسيم البحث	٧٥

١. الدليل الشرعي

أ. الدليل الشرعي اللفظي

الدلالة

الدرس ١٠ و ١١	تمهيد:	٨١
---------------	--------	----

الصفحة	الموضوع	الدرس
٨١	ما هو الوضع والعلاقة اللغويّة؟	
٩١	ما هو الاستعمال؟	الدرس ١٢
٩٣	الحقيقة والمجاز	
٩٥	قد ينقلب المجاز [إلى] حقيقة	
٩٨	تصنيف اللغة إلى معان اسميّة وحرفيّة	الدرس ١٣
١٠١	هيئة الجملة	
١٠٢	الجملة التامة والجملة الناقصة	
١٠٧	المدلول اللغويّ والمدلول التصديقيّ	الدرس ١٤
١١١	الجملة الخبريّة والجملة الإنشائيّة	
١١٥	الدلالات التي يبحث عنها علم الأصول	الدرس ١٥
١١٧	١. صيغة الأمر	
١٢٠	٢. صيغة النهي	
١٢٥	٣. الإطلاق	الدرس ١٦
١٢٧	٤. أدوات العموم	
١٢٩	٥. أداة الشرط	

١. الدليل الشرعيّ
أ. الدليل الشرعيّ اللفظيّ
حجّة الظهور

الدرس الموضوع الصفحة

- ١٤٠ تطبيقات حجّية الظهور على الأدلّة اللفظية.
- ١٤٣ القرينة المتّصلة والمنفصلة.

١. الدليل الشرعيّ
أ. الدليل الشرعيّ اللفظيّ
إثبات الصدور

- الدرس ١٩ ١٥١

١. الدليل الشرعيّ
ب. الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

- الدرس ٢٠ ١٦١

٢. الدليل العقليّ

- الدرس ٢١ ١٦٩ دراسة العلاقات العقلية.
- ١٧٣ تقسيم المبحث.
- الدرس ٢٢ ١٧٥ العلاقات القائمة بين نفس الأحكام.
- ١٧٥ علاقة التضادّ بين الوجوب والحرمة.
- ١٧٩ هل تستلزم الحرمة البطلان؟

الدرس	الموضوع	الصفحة
الدرس ٢٣	العلاقات القائمة بين الحكم و موضوعه.	١٨٣
	الجعل و الفعليّة.	١٨٣
	موضوع الحكم.	١٨٥
	العلاقات القائمة بين الحكم و متعلّقه.	١٨٨
الدرس ٢٤	العلاقات القائمة بين الحكم و المقدمات.	١٩١
الدرس ٢٥	العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد.	١٩٧

[الأدلة: ٣]. النوع الثاني: الأصول العمليّة

الدرس ٢٦	تمهيد.	٢٠٣
	١. القاعدة العمليّة الأساسيّة.	٢٠٥
الدرس ٢٧	٢. القاعدة العمليّة الثانويّة.	٢١١
	٣. قاعدة منجزية العلم الإجماليّ.	٢١٤
	تمهيد.	٢١٤
الدرس ٢٨ و ٢٩	منجزية العلم الإجماليّ.	٢١٩
	انحلال العلم الإجماليّ.	٢٢٢
	موارد التردّد.	٢٢٤
الدرس ٣٠	٤. الاستصحاب.	٢٢٧
	الحالة السابقة المتيقّنة.	٢٢٩
	الشكّ في البقاء.	٢٣٠
	وحدة الموضوع في الاستصحاب.	٢٣٢

الدرس الموضوع الصفحة

[المبحث الثاني: تعارض الأدلة]

٢٣٧	١. التعارض بين الأدلة المحرزة.....	الدرس ٣١
٢٣٨	حالة التعارض بين دليلين لفظيين.....	
٢٤١	حالات التعارض الأخرى.....	
٢٤٦	٢. التعارض بين الأصول.....	الدرس ٣٢
٢٤٨	٣. التعارض بين النوعين.....	
٢٥١	فهرس المصطلحات الأصولية.....	
٢٦٤	فهرس المصادر.....	

[القسم الأوّل]

التمهيد

[مبادئ علم الأصول]

[التعريف بعلم الأصول

- كلمة تمهيدية

- تعريف علم الأصول (١. التعريف)

موضوع علم الأصول (٢. الموضوع)

علم الأصول منطبق الفقه (٣. الرتبة)

أهمية علم الأصول في عملية الاستنباط (٤. الفائدة)

- الأصول و الفقه يمتلآن النظرية و التطبيق

- التفاعل بين الفكر الفقهيّ و الأصوليّ

جواز عملية الاستنباط (٥. تاريخ التطور)

الحكم الشرعيّ و تقسيمه (٦. القسمة و الأبواب)

- تقسيم الحكم إلى تكليفيّ و وضعيّ

- أقسام الحكم التكليفيّ

- تنويع البحث]

* ١. ما هي الحاجة إلى علم أصول الفقه؟

* ٢. ما هو علم أصول الفقه؟

التعريفُ بعلم الأصول

كلمة تمهيدية

بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة، وعرف أنه مسؤول عن امتثال أحكام الله (تعالى) بحكم كونه عبداً له، يُصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة والشريعة الإسلامية، وعليه اتّخاذ الموقف العمليّ الذي تفرضه عليه تبعيته للشريعة؛ ولأجل هذا كان لزاماً على الإنسان أن يُعيّن هذا الموقف العمليّ، ويعرف كيف يتصرّف في كلّ واقعة.

ولو كانت أحكام الشريعة في كلّ الوقائع واضحة وضوحاً بديهياً للجميع، لكان تحديد الموقف العمليّ المطلوب تجاه الشريعة في كلّ واقعة أمراً ميسوراً لكلّ أحد، ولما احتاج إلى

بحث علميٍّ ودراسة واسعة. ولكنّ عوامل عديدة أدت إلى عدم وضوح عدد كبير من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض؛ منها بعدنا الزمنيّ عن عصر التشريع.

وعلى هذا الأساس كان من الضروريّ أن يوضع علم يتولّى دفع الغموض عن الموقف العمليّ تجاه الشريعة في كلّ واقعة بإقامة الدليل على تعيينه.

وهكذا كان فقد أنشئ علم الفقه للقيام بهذه المهمّة؛ فهو يشتمل على تحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً. والفقيه في علم الفقه، يمارس إقامة الدليل على تعيين الموقف العمليّ في كلّ حدث من أحداث الحياة، وهذا ما نُطلق عليه اسم «عملية استنباط الحكم الشرعيّ».

ولأجل هذا يُمكن القول بأنّ علم الفقه هو: «علم استنباط الأحكام الشرعيّة» أو علم عمليّة الاستنباط بتعبير آخر. وتحديد الموقف العمليّ بالدليل، يتمّ في علم الفقه بأسلوبين: أحدهما: تحديده بتعيين الحكم الشرعيّ.

والآخر: تحديد الوظيفة العمليّة^١ تجاه الحكم المشكوك بعد استحكام الشكّ وتعذر تعيين الحكم^٢.
والأدلة التي تُستعمل في الأسلوب الأوّل، تُسمّى بـ «الأدلة» أو «الأدلة المحرّزة»؛ إذ يُحرّز بها الحكم الشرعيّ^٣. والأدلة التي تُستعمل في الأسلوب الثاني، تُسمّى بـ «الأدلة العمليّة» أو «الأصول العمليّة».

وفي كلا الأسلوبين، يمارس الفقيه في علم الفقه، استنباط الحكم الشرعيّ؛ أي: يُحدّد الموقف العمليّ تجاهه بالدليل. وعمليات الاستنباط التي يشتمل عليها علم الفقه، بالرغم من تعددها وتنوعها تشترك في عناصر موحّدة وقواعد عامّة تدخل فيها على تعددها وتنوعها. وقد تطلّبت هذه العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط، وضع علم خاصّ بها لدراستها وتحديدتها وتهيئتها لعلم الفقه فكان علم الأصول.

١. لا الحكم الواقعيّ.

٢. في الواقع.

٣. أي: يُعرف بها الحكم الشرعيّ الذي يقصده الشارع ويتعيّن بها.

تعريف علم الأصول

وعلى هذا الأساس نرى أن يُعرّف علم الأصول بأنّه:
 «العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي».
 ولكي نستوعب هذا التعريف يجب أن نعرف: ما هي العناصر
 المشتركة في عملية الاستنباط؟

ولنذكر - لأجل ذلك - نماذج بدائية من هذه العملية في صيغ
 مختصرة، لكي نصل إلى فكرة العناصر المشتركة في عملية
 الاستنباط عن طريق دراسة هذه النماذج والمقارنة بينها.

افتراضوا أنّ فقيهاً واجه هذه الأسئلة:

١. هل يحرم على الصائم أن يرمس في الماء؟
٢. هل يجب على الشخص إذا ورث مالاً من أبيه أن يؤدّي
 خمسه؟

٣. هل تبطل الصلاة بالفهقهة في أثنائها؟

فإذا أراد الفقيه أن يُجيب عن 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 أنه قال: لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم^١. والجمله بهذا التركيب، تدلّ في العرف العامّ على الحرمة، وراوي النصّ يعقوب بن شعيب ثقة، والثقة وإن كان قد يُخطئ أو يشدّ أحياناً، ولكنّ الشارع أمرنا بعدم اتّهام الثقة بالخطأ أو الكذب، واعتبره حجة؛ والنتيجة هي أنّ الارتماس حرام.

ويُجيب الفقيه على السؤال الثاني بالنفي؛ لأنّ رواية عليّ بن مهزيار جاءت في مقام تحديد الأموال التي يجب فيها الخمس، وورد فيها أنّ الخمس ثابت في الميراث الذي لا يُحتسب من غير أب ولا ابن^٢، والعرف العامّ يفهم من هذه الجملة أنّ الشارع لم يجعل خمساً على الميراث الذي ينتقل من الأب إلى ابنه، والراوي ثقة وخبر الثقة حجة؛ والنتيجة هي أنّ الخمس في تركة الأب غير واجب.

ويُجيب الفقيه على السؤال الثالث بالإيجاب، بدليل رواية زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «القهقهة لاتنقض

١. وسائل الشيعة / ج ١٠ / الباب الثالث من أبواب ما يُمسك عنه الصائم / الرواية الأولى.

٢. وسائل الشيعة / ج ٩ / الباب الثامن من أبواب ما يجب فيه الخمس / الرواية الخامسة.

الوضوء وتنقض الصلاة»^١ والعرف العام يفهم من النقض أنّ الصلاة تبطل بها^٢، وزرارة ثقة وخبر الثقة حجة؛ فالصلاة مع القهقهة باطلة إذاً.

وبملاحظة هذه المواقف الفقهية الثلاثة، نجد أنّ الأحكام التي استنبطها الفقيه، كانت من أبواب فقهية شتى، وأن الأدلة التي استند إليها الفقيه، [كانت] مختلفة:

فبالنسبة إلى الحكم الأوّل، استند إلى رواية يعقوب بن شعيب؛ وبالنسبة إلى الحكم الثاني، استند إلى رواية عليّ بن مهزيار، وبالنسبة إلى الحكم الثالث، استند إلى رواية زرارة؛ ولكلّ من الروايات الثلاث، متنها وتركيبها اللفظي الخاصّ الذي يجب أن يُدرّس بدقّة ويُحدّد معناه.

ولكن توجد في مقابل هذا التنوع وهذه الاختلافات بين المواقف الثلاثة، عناصر مشتركة أدخلها الفقيه في عملية الاستنباط في المواقف الثلاثة جميعاً؛ فمن تلك العناصر المشتركة الرجوع إلى العرف العامّ في فهم الكلام الصادر عن

١. وسائل الشيعة / ج ٧ / الباب السابع من أبواب قواطع الصلاة / الرواية الأولى.

٢. أي: بالقهقهة.

المعصوم عليه السلام؛ وهو ما يُعبّر عنه بـ «حجّية الظهور العرفي»؛
 فحجّية الظهور إذاً، عنصر مشترك في عمليّات الاستنباط
 الثلاث؛ وكذلك يوجد عنصر مشترك آخر؛ وهو «حجّية خبر
 الثقة».

وهكذا نستنتج أنّ عمليّات الاستنباط، تشتمل على
 عناصر مشتركة كما تشتمل على عناصر خاصّة:

ونعني بالعناصر الخاصّة: تلك العناصر التي تتغيّر من مسألة
 إلى أخرى؛ فرواية يعقوب بن شعيب عنصر خاصّ في عمليّة
 استنباط حرمة الارتماس؛ لأنّها لم تدخل في عمليّات
 الاستنباط الأخرى؛ بل دخلت بدلاً عنها عناصر خاصّة
 أخرى؛ كرواية عليّ بن مهزيار ورواية زرارة.

ونعني بالعناصر المشتركة: القواعد العامّة التي تدخل في
 عمليّات استنباط أحكام عديدة في أبواب مختلفة.

وفي علم الأصول تُدرّس العناصر المشتركة، وفي علم الفقه
 تُدرّس العناصر الخاصّة في كلّ مسألة.

وهكذا يُترك للفقهاء في كلّ مسألة، أن يفحص الروايات
 والمدارك الخاصّة التي ترتبط بتلك المسألة بدقّة، ويدرس قيمة

تلك الروايات ويحاول فهم ألفاظها وظهورها العرفي
وأسانيدها؛ بينما الأصولي يتناول البحث عن حجّة الظهور
وحجّة الخبر وهكذا.

وعلم الأصول لا يُحدّد العناصر المشتركة فحسب؛ بل يُحدّد
أيضاً درجات استعمالها والعلاقة بينها^١؛ كما سنرى في البحوث
المقبلة إن شاء الله (تعالى).

الخلاصة

١. عدم وضوح عدد كبير من أحكام الشريعة و اكتنافها بالغموض لأسباب عديدة -منها بعدنا الزمني عن عصر التشريع-، دعى الضرورة إلى وضع علم يتولّى دفع هذا الغموض عن الموقف العمليّ تجاه الشريعة في كلّ واقعة بإقامة الدليل على تعيينه.
٢. عمليّة الاستنباط، هي تحديد الموقف العمليّ في كلّ حدث من أحداث الحياة تحديداً استدلالياً.
٣. علم الفقه، هو علم استنباط الأحكام الشرعيّة.
٤. أساليب تحديد الموقف العمليّ في الفقه:
- أ. تحديد الموقف العمليّ بتعيين الحكم الشرعيّ؛ وتُسمّى أدلّة هذه الحالة بـ «الأدلة» أو «الأدلة المحرزة»؛

١. أي: يتصدّى للمنهجيّة في الاستنباط الفقهيّ بتبيين الأعمّ والأخصّ من العناصر ورتبة كلّ أصل بالنسبة إلى الأصول الأخرى.

ب. تحديد الموقف العملي، بتحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك بعد استحكام الشكّ و تعدّر تعيين الحكم؛ و تُسمّى أدلّة هذه الحالة بـ«الأدلة العملية» أو «الأصول العملية».

٥. إنّ عمليّات الاستنباط بالرغم من تعدّها و تنوعها، تشترك في عناصر مشتركة، تطلّبت وضع علم يختصّ بدراستها و سُمّي بـ«علم أصول الفقه».

٦. علم أصول الفقه هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الأحكام الشرعيّة، والنظام العامّ لهذه العملية.

٧. العناصر المشتركة هي القواعد العامّة التي تدخل في عمليّات استنباط أحكام عديدة من أبواب علم الفقه. و العناصر الخاصّة هي العناصر التي تتغيّر في عملية الاستنباط من مسألة إلى أخرى.

الأسئلة

١. بينّ الضرورة التي دعت إلى نشوء علم الفقه؟
٢. ما هي عملية الاستنباط؟
٣. ما هو علم الفقه؟
٤. ما هي أساليب تحديد الموقف العمليّ في الفقه؟
٥. ما هو الفارق بين الأدلّة المحرزة و الأصول العملية؟
٦. ما هو مبرّر تخصيص علم لأصول الفقه؟
٧. عرّف علم أصول الفقه في جملة واحدة.
٨. ما هو الفرق بين العناصر المشتركة و العناصر الخاصّة؟
٩. ما هو الفرق بين علمي الأصول و الفقه؟

التمارين

*مميز بين المسألة الأصولية والمسألة الفقهية في الأمثلة التالية:

١. صلاة الجمعة واجبة أم لا؟
٢. هل تدلّ كلمة «فاسعوا» في الآية الكريمة: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾^١ على وجوب صلاة الجمعة؟
٣. هل الرجوع إلى العرف العامّ في فهم الكلام الصادر عن المعصوم حجّة أم لا؟
٤. هل يحرم على الصائم أن يرتس في الماء؟
٥. هل خبر الثقة حجّة أم لا؟
٦. هل يجب على الشخص إذا ورث مالاً من أبيه أن يؤدّي خمسة؟
٧. هل تبطل الصلاة بالفهقة في أثنائها؟
٨. إذا أجمع الفقهاء على حكم ولم يكن لدى الفقيه آية أو رواية تدلّ على ذلك، فهل يكفي الإجماع في الإفتاء به أم لا؟

*مميز بين العناصر الخاصة والمشاركة في الاستنباطات التالية:

- * تدلّ رواية يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السلام على حرمة الارتماس للصائم؛ فقد جاء فيها أنه قال: «لا يرتس المحرّم في الماء ولا الصائم»^٢، والجملة بهذا التركيب، تدلّ في العرف العامّ على الحرمة، وراوي النصّ يعقوب بن شعيب ثقة، والثقة وإن كان قد يُخطئ أو يَشُدُّ أحياناً، ولكنّ الشارع أمرنا بعدم اتهام الثقة بالخطأ أو الكذب، واعتبره حجّة؛ والنتيجة هي أن الارتماس حرام.
١. فعل النهي يدلّ على الحرمة.
 ٢. يعقوب بن شعيب ثقة.
 ٣. خبر الثقة حجّة.

١. الجمعة / ٩.

٢. وسائل الشيعة / ج ١٠ / الباب الثالث من أبواب ما يُمسك عنه الصائم / الرواية الأولى.

* ١. ما هو موضوع علم الأصول؟

* ٢. ما هي أهميّة علم الأصول وما هي فائدته؟

موضوع علم الأصول

لكلّ علم -عادة- موضوع أساسيّ ترتكز عليه جميع بحوثه وتدور حوله وتستهدف الكشف عمّا يرتبط بذلك الموضوع من خصائص وحالات وقوانين؛ فالفيزياء مثلاً موضوعها الطبيعة، وبحوث الفيزياء ترتبط كلّها بالطبيعة وتحاول الكشف عن حالاتها وقوانينها العامّة؛ والنحو موضوعه الكلمة؛ لأنّه يبحث عن حالات إعرابها وبنائها ورفعها ونصبها، فما هو موضوع علم الأصول الذي حوله تدور بحوثه؟

ونحن إذا لاحظنا التعريف الذي قدّمناه لعلم الأصول، استطعنا أن نعرف أنّ علم الأصول يدرس في الحقيقة، الأدلّة المشتركة في علم الفقه لإثبات دليّتها، وبهذا صحّ القول بأنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة المشتركة في عمليّة الاستنباط.

علم الأصول منطق الفقه

ولابدّ أن معلوماً تكتم عن علم المنطق، تسمح لنا أن نستخدمه كمثال لعلم الأصول؛ فإنّ علم المنطق - كما تعلمون - يدرس في الحقيقة عمليّة التفكير مهما كان مجالها وحقلها العلميّ، ويُحدّد النظام العامّ الذي يجب أن تتّبعه لهذه العمليّة [لكي يكون التفكير سليماً؛ مثلاً: يُعلّمنا علم المنطق كيف يجب أن نهج في الاستدلال بوصفه عمليّة تفكير، لكي يكون الاستدلال صحيحاً؟ كيف نستدلّ على أنّ سقراط فاني؟ وكيف نستدلّ على أنّ نار الموقدِ الموضوعِ أمامنا محرقة؟ وكيف نستدلّ على أنّ مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين؟ وكيف نستدلّ على أنّ الخطّ الممتدّ بدون نهاية مستحيل؟ كلّ هذا يُجيب عليه علم المنطق بوضع المناهج العامّة للاستدلال، كالقياس والاستقراء، فهو إذاً، علم لعمليّة التفكير إطلاقاً.

وعلم الأصول، يشابه علم المنطق من هذه الناحية؛ غير أنّه يبحث عن نوع خاصّ من عمليّة التفكير؛ أي: عن عمليّة التفكير الفقهيّ في استنباط الأحكام، ويدرس العناصر المشتركة التي يجب أن تدخل فيها، لكي يكون الاستنباط

سليماً؛ فهو يُعلّمنا كيف نستنبط الحكم بجرمة الارتماس على الصائم؟ وكيف نستنبط اعتصام ماء الكرّ؟ وكيف نستنبط الحكم باستحباب صلاة العيد أو وجوبها؟ وذلك بوضع المناهج العامّة وتحديد العناصر المشتركة لعملية الاستنباط. وعلى هذا الأساس يصحّ أن يُطلق على علم الأصول، اسم منطق علم الفقه؛ لأنّه بالنسبة إليه، بمثابة المنطق بالنسبة إلى الفكر البشريّ بصورة عامّة.

أهميّة علم الأصول في عمليّة الاستنباط

ولسنا بعد ذلك بحاجة إلى التأكيد على أهميّة علم الأصول وخطورة دوره في عالم الاستنباط؛ لأنّه مادام يُقدّم لعملية الاستنباط عناصرها المشتركة ويضع لها نظامها العامّ، فهو عصب الحياة فيها، وبدون علم الأصول، يواجه الشخص في الفقه ركاباً متناثراً من النصوص^١ والأدلّة، دون أن يستطيع استخدامها والاستفادة منها في الاستنباط؛ كإنسان يواجه

أدوات النجارة ويُعطى منشاراً وفأساً وما إليها من أدوات، دون أن يملك أفكاراً عامّة عن عمليّة النجارة وطريقة استخدام تلك الأدوات.

وكما أنّ العناصر المشتركة ضروريّة لعمليّة الاستنباط، فكذلك العناصر الخاصّة التي تختلف من مسألة إلى أخرى؛ كمفردات الآيات والروايات المتناثرة؛ فإنّها الجزءُ الضروريّ الآخر فيها؛ فلا يكفي مجرد الاطلاع على العناصر المشتركة التي يُمثّلها علم الأصول.

ومن يحاول الاستنباط على أساس الاطلاع الأصوليّ فحسب، نظير من يملك معلومات نظريّة عامّة عن عمليّة النجارة ولا يوجد لديه فأس ولا منشار وما إليها من أدوات النجارة؛ فكما يعجز هذا عن صنع سرير خشبيّ مثلاً، كذلك يعجز الأصوليّ عن الاستنباط، إذا لم يفحص العناصر الخاصّة المتغيّرة من مسألة إلى أخرى بدقّة.

فالعناصر المشتركة والعناصر الخاصّة قطبان مندمجان في عمليّة الاستنباط ولا غنى للعمليّة عنهما معاً.

الأصول و الفقه يُمثّلان النظريّة و التطبيق

ونخشى أن نكون قد أوحينا إليكم بتصوّر خاطئ، حين أوضحنا أنّ المستنبط يدرس في علم الأصول، العناصر المشتركة ويُحدّدها، ويتناول في بحوث علم الفقه، العناصر الخاصّة ليُكمل بذلك عمليّة الاستنباط؛ إذ قد يتصوّر البعض أنّنا إذا درسنا في علم الأصول العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط وعرفنا مثلاً حجّية الخبر و حجّية الظهور وما إليهما من العناصر الأصوليّة، فلا يبقى علينا بعد ذلك أيّ جهد علميّ؛ إذ لا نحتاج - ما دما نملك تلك العناصر - إلاّ إلى مجرد استخراج الروايات والنصوص^١ من مواضعها، لكي تضاف إلى العناصر المشتركة ويُستنبط منها الحكم الشرعيّ، وهو عمل سهل بطبيعته لا يشتمل على جهد علميّ.

ولكنّ هذا التصوّر خاطئ إلى درجة كبيرة؛ لأنّ المجتهد إذا مارس العناصر المشتركة لعمليّة الاستنباط وحدّدها في علم الأصول، لا يكتفي بعد ذلك بتجميع أعمى للعناصر الخاصّة من

كتب الأحاديث والروايات مثلاً؛ بل يبقى عليه أن يمارس في علم الفقه، تطبيق تلك العناصر المشتركة ونظريّاتها العامّة على العناصر الخاصّة، والتطبيق مهمّة فكريّة بطبيعتها تحتاج إلى درس وتمحيص، ولا يُعني الجهد العلميّ المبذول أصوليّاً، عن بذل جهد جديد في التطبيق؛ فلنفترض مثلاً أنّ المجتهد آمن في علم الأصول بحجّية الظهور العرقيّ، فهل يكفي أن يضع إصبعه على رواية عليّ بن مهزيار التي حدّدت مجالات الخمس مثلاً، ليضيفها إلى العنصر المشترك ويستنبط من ذلك عدم وجوب الخمس في ميراث الأب؟ أو ليس المجتهد بحاجة إلى تدقيق مدلول النصّ في الرواية، لمعرفة نوع مدلوله في العرف العامّ ودراسة كلّ ما يرتبط بتحديد ظهوره العرقيّ من قرائن وأمارات داخل إطار النصّ أو خارجه، لكي يتمكن من تطبيق العنصر المشترك القائل بحجّية الظهور العرقيّ بأمانة؟

وفي هذا الضوء نعرف أنّ البحث الفقهيّ عن العناصر الخاصّة في عمليّة الاستنباط، ليس مجرد عمليّة تجميع؛ بل هو مجال التطبيق للنظريّات الأصوليّة.

وتطبيق النظريّات العامّة، له دائماً موهبته ودقّته الخاصّة؛

و مجرّد الدقّة في النظريّات العامّة لا يُعني عن الدقّة في تطبيقها؛
الأترون أنّ من يدرس النظريّات العامّة في الطبّ بعمق، يحتاج
في مجال تطبيقها على حالة مرضيّة، إلى دقّة وانتباه كامل
وتفكير في تطبيق تلك النظريّات على المريض الذي بين يديه.

الخلاصة

١. موضوع علم الأصول هو دليّة العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط.
٢. إنّ علم الأصول يبحث عن عمليّة التفكير الفقهيّ في الاستنباط بوضع المناهج العامّة للاستنباط وتحديد عناصره العامّة.
٣. العناصر المشتركة والعناصر الخاصّة قطبان مندمجان في عمليّة الاستنباط، ولا غنى لأحدهما عن الآخر.
٤. التطبيق مهمّة فكريّة، بطبيعتها تحتاج إلى درس وتمحيص، ولا يُعني الجهد العلميّ المبذول أصوليّاً، عن بذل جهد جديد في التطبيق.

الأسئلة

١. ما هو المقصود من «الموضوع» في كلّ علم؟
٢. بيّن الموضوع في علم أصول الفقه؟
٣. بيّن التشابه بين علمي المنطق والأصول.
٤. ما هي أهميّة علم الأصول في عمليّة الاستنباط؟
٥. ما هي النسبة بين علمي الأصول والفقه؟

* ما هي العلاقة بين علمي الفقه و الأصول؟

التفاعل بين الفكر الأصولي و الفكر الفقهي

عرفنا أنّ علم الأصول يقوم بدور المنطق بالنسبة إلى علم الفقه، والعلاقة بينهما علاقة النظرية والتطبيق، وهذا الترابط الوثيق بينهما يُفسّر لنا التفاعل المتبادل بين الذهنية الأصولية على صعيد النظريات من ناحية، وبين الذهنية الفقهية على صعيد التطبيق من ناحية أخرى؛ لأنّ توسّع بحوث التطبيق، يدفع بحوث النظرية خطوة إلى الأمام؛ لأنّه يُثير أمامها مشاكل ويضطرّها إلى وضع النظريات العامة لحلّوها؛ كما أنّ دقّة البحث في النظريات الأصولية تنعكس على صعيد التطبيق؛ إذ كلّما كانت النظريات أوفر وأدقّ، تطلّبت طريقة تطبيقها دقّة وعمقاً أكبر. وهذا التفاعل بين الذهنيّتين الأصولية والفقهية، يُؤكّده تأريخ العِلَمين على طول الخطّ، وتكشف عنه بوضوح

دراسة المراحل التي مرّ بها البحث الفقهيّ والبحث الأصوليّ في تاريخ العلم، فقد نشأ علم الأصول في أحضان علم الفقه كما نشأ علم الفقه في أحضان علم الحديث.

ولم يكن علم الأصول مستقلاً عن علم الفقه في البداية؛ [بل] ومن خلال نموّ علم الفقه واتّساع أفق التفكير الفقهيّ، أخذت الخيوط العامّة والعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط، تبدو وتتكشّف، وأخذ الممارسون للعمل الفقهيّ يلاحظون اشتراك عمليّات الاستنباط في عناصر عامّة لا يمكن استخراج الحكم الشرعيّ بدونها، وكان ذلك إيذاناً بمولد علم الأصول واتّجاه ذهنيّة الفقهيّة اتّجهاً أصولياً؛ فانفصل علم الأصول عن علم الفقه في البحث والتصنيف، وأخذ يتّسع ويثري تدريجاً من خلال نموّ الفكر الأصوليّ من ناحية، وتبعاً لتوسّع البحث الفقهيّ من ناحية أخرى؛ لأنّ اتّساع نطاق التطبيق الفقهيّ كان يُلقت أنظار الممارسين إلى مشاكل جديدة، فتوضع للمشاكل حلولها المناسبة وتتخذ الحلول صورة العناصر المشتركة في علم الأصول.

وكلمًا بعد الفقيه عن عصر النصّ تعدّدت جوانب الغموض

في فهم الحكم من مداركه الشرعيّة وتنوّعت الفجوات في عمليّة الاستنباط، نتيجة للبعد الزمنيّ، فيحسّ أكثر فأكثر بالحاجة إلى تحديد قواعد عامّة يعالج بها جوانب الغموض ويملاً بها تلك الفجوات، وبهذا كانت الحاجة إلى علم الأصول تأريحيّة؛ بمعنى أنّها تشتدّ وتتأكّد كلّما ابتعد الفقيه تأريحيّاً عن عصر النصّ وتراكت الشكوك على عمليّة الاستنباط التي يمارسها.

وعلى هذا الأساس يُمكن أن تُفسّر الفارق الزمنيّ بين ازدهار علم الأصول في نطاق التفكير الفقهيّ السنيّ وازدهاره في نطاق تفكيرنا الفقهيّ الإماميّ؛ فإنّ التّاريخ يُشير إلى أنّ علم الأصول ترعرع وازدهر نسبياً في نطاق الفقه السنيّ، قبل ترعرعه وازدهاره في نطاقنا الفقهيّ الإماميّ؛ وذلك لأنّ المذهب السنيّ كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبيّ ﷺ، فحين اجتاز الفكر الفقهيّ السنيّ القرن الثاني، كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة زمنيّة كبيرة تخلق بطبيعتها الثُّغرات والفجوات.

وأما الإماميّة فقد كانوا وقتئذٍ يعيشون عصر النصّ

الشرعيّ؛ لأنّ الإمام امتداد لوجود النبيّ ﷺ، فكانت المشاكل التي يعانيتها فقهاء الإمامية في الاستنباط أقلّ بكثير، إلى الدرجة التي لاتفسح المجال للإحساس بالحاجة الشديدة إلى وضع علم الأصول، ولهذا نجد أنّ الإمامية بمجرد أن انتهى عصر النصوص بالنسبة إليهم ببدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجه خاصّ، تفتّحت ذهنيّتهم الأصولية وأقبلوا على درس العناصر المشتركة.

وهذا لايعني طبعاً أنّ بذور التفكير الأصوليّ لم توجد لدى فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام؛ بل قد وُجدت هذه البذور منذ أيام الصادقين عليهم السلام على المستوى المناسب لتلك المرحلة؛ ومن الشواهد التاريخية على ذلك، ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، وجهها عدد من الرواة إلى الإمام الصادق وغيره من الأئمة عليهم السلام وتلقّوا جواباً منهم، فإنّ تلك الأسئلة تكشف عن وجود بذرة التفكير الأصوليّ عندهم. ويُعزّز ذلك أنّ بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام، ألفوا رسائل في بعض المسائل الأصولية؛ كهشام بن الحكم من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذي روي أنّه ألف رسالة في الألفاظ.

الخلاصة

١. عند توسع بحوث التطبيق (في المباحث الفقهيّة)، تبرز المشاكل بحجم أكبر أمام البحوث النظرية (أي: الأصولية)؛ وعندئذ نضطرّ إلى وضع نظريات عامّة جديدة لحلّ المشاكل، وهكذا تتقدّم البحوث النظرية إلى الأمام وتزداد الدقّة والتعمّق في تطبيقها وبالنتيجة تتوسّع بحوث التطبيق.
٢. إنّ علم الأصول نشأ في أحضان علم الفقه، كما نشأ علم الفقه في أحضان علم الحديث، وكلّما ابتعد الفقيه عن عصر النصّ، تعدّدت جوانب الغموض في فهم الحكم من مداركه الشرعيّة؛ وبهذا كانت الحاجة إلى علم الأصول تشتدّ وتتأكّد، كلّما ابتعد الفقيه تاريخياً عن ذلك العصر.
٣. إنّ علم الأصول قد ازدهر نسبياً في نطاق الفقه السنّي، قبل ازدهاره في نطاق الفقه الإمامي؛ وذلك لأنّ المذهب السنّي كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبي ﷺ، فبعد القرن الثاني أحسّ بالحاجة إلى ذلك.
٤. ازدهر علم الأصول عند الإماميّة منذ الغيبة الصغرى؛ مع أنّ بذور الفكر الأصوليّ قد وُجدت منذ عصر الأئمّة عليهم السلام.

الأسئلة

١. بيّن التفاعل بين الفكر الأصوليّ والفقهيّ.
٢. اشرح كيفية نشوء علم الأصول وتطوّره.
٣. بيّن المقصود من أنّ الحاجة إلى علم الأصول تاريخيّة؟
٤. لماذا ازدهر علم الأصول في نطاق الفقه السنّي قبل ازدهاره في نطاق الفقه الإمامي؟
٥. إلى أيّ زمن ترجع نشأة بذور الفكر الأصوليّ عند فقهاء الإماميّة؟

* هل سمح الشارع لأحد بممارسة عملية الاستنباط

لكي يوضع علم لدراسة عناصرها المشتركة؟

جواز عملية الاستنباط

مادام علم الأصول يرتبط بعملية الاستنباط ويُحدّد عناصرها المشتركة، فيجب أن نعرف قبل كلّ شيء موقف الشريعة من هذه العملية؛ فهل سمح الشارع لأحد بممارستها لكي يوجد مجال لوضع علم لدراسة عناصرها المشتركة؟ والحقيقة أنّ مسألة جواز الاستنباط حين تُطرح للبحث بالصيغة التي طرحناها، لا يبدو أنّها جديرة بالنقاش؛ لأنّنا حين نتساءل: هل يجوز لنا ممارسة عملية الاستنباط أو لا؟ يجيء الجواب على البدهة بالإيجاب؛ لأنّ عملية الاستنباط - كما تقدّم - عبارة عن تحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً؛ و من البديهيّ أنّ الإنسان بحكم تبعيته

للشريعة ملزم بتحديد موقفه العمليّ منها؛ ولما لم تكن أحكام الشريعة غالباً في البداهة والوضوح بدرجة تُغني عن إقامة الدليل، فليس من المعقول أن يحرم على الناس جميعاً تحديد الموقف العمليّ تحديداً استدلالياً.

ولكن لسوء الحظّ، اتّفق لهذه المسألة أن اكتسبت صيغة أخرى لا تخلو عن غموض وتشويش، فأصبحت مثاراً للاختلاف نتيجة لذلك الغموض والتشويش؛ فقد استُخدمت كلمة «الاجتهاد» للتعبير عن عملية الاستنباط وطُرح السؤال هكذا: هل يجوز «الاجتهاد» في الشريعة؟ وحينما دخلت كلمة «الاجتهاد» في السؤال - وهي كلمة مرّت بمصطلحات عديدة في تاريخها - أدّت إلى إلقاء ظلال تلك المصطلحات السابقة على البحث، ونتج عن ذلك أن أجاب البعض على السؤال بالنفي، وأدّى ذلك إلى شجب علم الأصول كلّّه؛ لأنّه إنّما يراد لأجل الاجتهاد، فإذا ألغي الاجتهاد لم تعد حاجة إلى علم الأصول.

وفي سبيل توضيح ذلك يجب أن نذكر التطوّر الذي مرّت به كلمة «الإجتهاد»، لكي نتبيّن كيف أنّ النزاع الذي وقع حول جواز عملية الاستنباط والضجّة التي أثيرت ضدها، لم يكن إلاّ

نتيجة فهم غير دقيق للاصطلاح العلمي، وغفلة عن التطورات التي مرّت بها كلمة «الاجتهاد» في تاريخ العلم.



«الاجتهاد» في اللغة، مأخوذ من «الجهد» وهو «بذل الوسع للقيام بعمل ما». وقد استعملت هذه الكلمة -لأوّل مرّة- على الصعيد الفقهي، للتعبير بها عن قاعدة من القواعد التي قرّرتها بعض مدارس الفقه السنيّ وسارت على أساسها؛ وهي القاعدة القائلة: «إنّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصّاً يدلّ عليه في الكتاب أو السنّة، رجع إلى «الاجتهاد» بدلاً عن النصّ»؛ و«الاجتهاد» هنا يعني التفكير الشخصي؛ فالفقيه حيث لا يجد النصّ، يرجع إلى تفكيره الخاصّ ويستلهمه ويبنى على ما يرجّح في فكره الشخصي من تشريع؛ وقد يُعبّر عنه بالرأي أيضاً.

و«الاجتهاد» بهذا المعنى يُعتبر دليلاً من أدلّة الفقيه ومصدراً من مصادره؛ فكما أنّ الفقيه قد يستند إلى الكتاب أو السنّة ويستدلّ بهما معاً، كذلك في حالات عدم توفّر النصّ، يستند إلى الاجتهاد الشخصي ويستدلّ به.

وقد نادى بهذا المعنى للاجتهاد، مدارس كبيرة في الفقه السنّي، وعلى رأسها مدرسة أبي حنيفة، ولقي في نفس الوقت معارضة شديدة من أئمة أهل البيت عليهم السلام والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم.

وتتبع كلمة «الاجتهاد»، يدلّ على أنّ الكلمة حملت هذا المعنى وكانت تُستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمة عليهم السلام إلى القرن السابع، فالروايات الماثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تدمّ الاجتهاد^١ وتُريد به ذلك المبدأ الفقهيّ الذي يتخذ من التفكير الشخصيّ مصدراً من مصادر الحكم. وقد دخلت الحملة ضدّ هذا المبدأ الفقهيّ دور التصنيف في عصر الأئمة عليهم السلام أيضاً والرواة الذين حملوا آثارهم، وكانت الحملة تستعمل كلمة «الاجتهاد» غالباً، للتعبير عن ذلك المبدأ، وفقاً للمصطلح الذي جاء في الروايات؛ فقد صنّف عبدالله بن عبدالرحمن الزبيريّ كتاباً أسماه «الاستفادة في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس»؛ وصنّف هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدنيّ كتاباً في الموضوع، باسم كتاب «الردّ على من

١. وسائل الشيعة / ج ٢٧ / الباب السادس من أبواب صفات القاضي.

ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول»؛ وصنّف في عصر الغيبة الصغرى أو قريباً منه إسماعيل بن عليّ بن إسحاق بن أبي سهل النوبختيّ كتاباً في الردّ على عيسى بن أبان في الاجتهاد؛ كما نصّ على ذلك كلّ النجاشيّ صاحب الرجال في ترجمة كلّ واحد من هؤلاء.

وفي أعقاب الغيبة الصغرى، نجد الصدوق في أواسط القرن الرابع يواصل تلك الحملة؛ ونذكر له - على سبيل المثال - تعقيبه على قصّة موسى والخضر؛ إذ كتب يقول: «إنّ موسى - مع كمال عقله وفضله ومحلّه من الله (تعالى) - لم يُدرك باستنباطه واستدلاله معنى أفعال الخضر، حتّى اشتبه عليه وجه الأمر به؛ فإذا لم يُجْز لأنبياء الله ورسله القياس والاستدلال والاستخراج، كان منّ دونهم من الأمم، أولى بأن لا يجوز لهم ذلك؛ فإذا لم يصلح موسى لاختيار [الإمام] - مع فضله ومحلّه -، فكيف تصلح الأمة لاختيار الإمام، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعيّة واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة»^١.

وفي أواخر القرن الرابع يجيء الشيخ المفيد فيسير على نفس الخطّ ويهجم على الاجتهاد؛ وهو يُعبّر بهذه الكلمة عن ذلك المبدأ الفقهيّ الآنف الذكر ويكتب كتاباً في ذلك باسم «التنقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي».

ونجد المصطلح نفسه لدى السيّد المرتضى في أوائل القرن الخامس؛ إذ كتب في الذريعة يذمّ الاجتهاد ويقول: «إنّ الاجتهاد باطل، وإنّ الإماميّة لا يجوز عندهم العمل بالظنّ ولا الرأي ولا الاجتهاد»^١؛ وكتب في كتابه الفقهيّ «الانتصار» - معرّضاً بابن الجنيد - قائلاً: «إنّما عوّل ابن الجنيد في هذه المسألة، على ضرب من الرأي والاجتهاد، وخطؤه ظاهر»^٢؛ وقال في مسألة مسح الرجلين في فصل الطهارة من كتاب الانتصار: «إنّا لانرى الاجتهاد ولانقول به»^٣.

واستمرّ هذا الاصطلاح في كلمة «الاجتهاد» بعد ذلك أيضاً؛ فالشيخ الطوسيّ الذي توفّي في أواسط القرن الخامس، يكتب

١. الذريعة / ج ٢ / ص ٦٣٧.

٢. الانتصار / ص ٤٨٨.

٣. لم نعر على العبارة في كتاب الانتصار ولكن تجد إشارة إليها في ص ١١٣.

في كتاب العدة قائلاً: «أمّا القياس والاجتهاد، فعندنا أنّهما ليسا بدليّين؛ بل محظور في الشريعة استعمالهما»^١.

وفي أواخر القرن السادس، يستعرض ابن إدريس في مسألة تعارض البيّتين من كتابه السرائر، عدداً من المرجّحات لإحدى البيّتين على الأخرى، ثمّ يُعقب ذلك قائلاً: «ولاترجيح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا»^٢.

وهكذا تدلّ هذه النصوص، بتعاقبها التّاريخيّ المتتابع، على أنّ كلمة «الاجتهاد» كانت تعبيراً عن ذلك المبدأ الفقهيّ المتقدّم، إلى أوائل القرن السابع، وعلى هذا الأساس، اكتسبت الكلمة لوناً مقيناً وطابعاً من الكراهيّة والاشمئزاز في الذهنيّة الفقهيّة الإماميّة، نتيجة لمعارضة ذلك المبدأ والإيمان ببطلانه.

ولكنّ كلمة «الاجتهاد» تطوّرت بعد ذلك في مصطلح فقهاءنا ولا يوجد لدينا الآن نصّ شيعيّ يعكس هذا التطور أقدم تاريخياً من كتاب «المعارج» للمحقّق الحليّ المتوفّي سنة

١. عُدّة الأصول/ج ١/ص ٩ و ٣٩، بتصرف يسير.

٢. السرائر/ج ٢/ص ١٧٠.

(٦٧٦هـ)؛ إذ كتب المحقق تحت عنوان حقيقة الاجتهاد يقول: «وهو في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة؛ وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً؛ لأنّها تبنتني على اعتبارات نظريّة ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر؛ سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير، أحد أقسام الاجتهاد.

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

قلنا: الأمر كذلك؛ لكنّ فيه إيهاماً من حيث أنّ القياس من جملة الاجتهاد؛ فإذا استثنى القياس، كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس». ١. ولاحظ على هذا النصّ بوضوح، أنّ كلمة «الاجتهاد» كانت لاتزال في الذهنيّة الإماميّة مثقلّة بتبعية المصطلح الأوّل، ولهذا يلمّح النصّ إلى أنّ هناك من يتحرّج من هذا الوصف ويشقل عليه أن يُسمّى فقهاء الإماميّة مجتهدين.

ولكن المحقق الحلي لم يتحرّج عن اسم الاجتهاد بعد أن طوّره أو تطوّر في عرف الفقهاء تطويراً يتّفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الإمامي؛ إذ بينما كان الاجتهاد مصدراً للفقهاء يصدر عنه ودليلاً يستدلّ به كما يصدر عن آية أو رواية، أصبح في المصطلح الجديد يُعبّر عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج الحكم الشرعيّ من أدلّته ومصادره، فلم يُعدّ مصدراً من مصادر الاستنباط؛ بل هو عمليّة استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه.

والفرق بين المعنيين جوهريّ للغاية؛ إذ كان على الفقيه - على أساس المصطلح الأوّل للاجتهاد - أن يستنبط من تفكيره الشخصيّ وذوقه الخاصّ في حالة عدم توقّر النصّ؛ فإذا قيل له: ما هو دليلك ومصدر حكمك هذا؟ استدلّ بالاجتهاد وقال: الدليل هو اجتهادي وتفكيري الخاصّ؛ وأمّا المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقهاء أن يُبرّر أيّ حكم من الأحكام بالاجتهاد [الشخصي]؛ لأنّ الاجتهاد بالمعنى الثاني، ليس مصدراً للحكم؛ بل هو عمليّة استنباط الأحكام من مصادرها؛ فإذا قال الفقيه: «هذا اجتهادي»، كان معناه أنّ هذا هو ما أستنبطه من المصادر

والأدلة؛ فمن حقنا أن نسأله ونطلب منه أن يدلنا على تلك المصادر والأدلة التي استنبط الحكم منها.

وقد مرّ هذا المعنى الجديد لكلمة «الاجتهاد» بتطور أيضاً؛ فقد حدده المحقق الحلّي في نطاق عمليّات الاستنباط التي لا تستند إلى ظواهر النصوص؛ فكلّ عمليّة استنباط لا تستند إلى ظواهر النصوص، تُسمّى اجتهاداً؛ دون ما يستند إلى تلك الظواهر. ولعلّ الدافع إلى هذا التحديد، أنّ استنباط الحكم من ظاهر النصّ، ليس فيه كثير جهد أو عناء علميٍّ ليُسمّى اجتهاداً.

ثمّ اتّسع نطاق الاجتهاد بعد ذلك، فأصبح يشمل عمليّة استنباط الحكم من ظاهر النصّ أيضاً؛ لأنّ الأصوليين بعد هذا، لاحظوا بحق أنّ عمليّة استنباط الحكم من ظاهر النصّ، تستبطن كثيراً من الجهد العلميّ في سبيل معرفة الظهور وتحديدته وإثبات حجّية الظهور العرفيِّ. ولم يقف توسّع «الاجتهاد» كمصطلح عند هذا الحدّ؛ بل شمل في تطوّر حديث، عمليّة الاستنباط بكلّ ألوانها فدخلت في الاجتهاد كلّ عمليّة يارسها الفقيه لتحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة عن طريق

إقامة الدليل على الحكم الشرعيّ أو على تعيين الموقف العمليّ مباشرة.

وهكذا أصبح «الاجتهاد» يرادف عملية الاستنباط، وبالتالي أصبح علم الأصول: العلم الضروريّ للاجتهاد؛ لأنّه العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط.



وعلى هذا الضوء، يُمكننا أن نُفسّر موقف جماعة من علمائنا الأخيار ممّن عارضوا كلمة «الاجتهاد» بما تحمل من تراث المصطلح الأوّل الذي شنّ عليه أهل البيت عليهم السلام حملة شديدة، وهو يختلف عن الاجتهاد بالمعنى الثاني؛ وما دما قد ميّزنا بين معنيي «الاجتهاد»، فنستطيع أن نُعيد إلى المسألة بدايتها ونتبيّن بوضوح، جواز الاجتهاد بالمعنى المرادف لعملية الاستنباط، وتترتب على ذلك ضرورة الاحتفاظ بعلم الأصول، لدراسة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

الخلاصة

١. لمّا كان تحصيل الأحكام الشرعيّة غالباً يحتاج إلى إقامة الدليل، والإنسان ملزم بتحديد الموقف العمليّ شرعاً، فإنّ عملية الاستنباط جائزة بداهة.

٢. الاجتهاد هو ممارسة عملية الاستنباط.
٣. استخدام كلمة الاجتهاد للتعبير عن عملية الاستنباط، أدى إلى التشكيك في جواز عملية الاستنباط؛ حيث أنها قد استُعملت في غير هذا المعنى.
٤. قد مرّت كلمة «الاجتهاد» في تطوُّرها بمعانٍ أربعة:
 - أ. الرجوع إلى التفكير الشخصي كمصدر من مصادر التشريع إلى جنب الكتاب والسنة. وهي أوّل ما استُعملت، في الفقه السنّي إلى القرن السابع الهجريّ.
 - ب. بذل الجهد لاستخراج الأحكام الشرعيّة من أدلّتها عدا ما يستفاد من ظواهر النصوص. وهي استُعملت من القرن السابع الهجريّ.
 - ج. بذل الجهد لاستخراج الأحكام الشرعيّة من أدلّتها مطلقاً حتّى ما يستفاد من ظواهر النصوص.
 - د. بذل الجهد لتعيين الموقف العمليّ تجاه الشريعة الإسلاميّة؛ سواء عن طريق إقامة الدليل على الحكم الشرعيّ أو عن طريق إقامة الدليل على الموقف العمليّ تجاه الحكم الشرعيّ المشكوك بعد استحكام الشكّ. وهو الاجتهاد بالمصطلح الجديد الذي يرادف مصطلح عمليّة الاستنباط.

الأسئلة

١. ما هو دليل جواز عملية الاستنباط؟
٢. ما الذي أدى إلى التشكيك في جواز عملية الاستنباط؟
٣. كيف استُخدمت كلمة «الاجتهاد» بمعنى التفكير الشخصي؟
٤. اذكر المعاني التي مرّت بها كلمة «الاجتهاد» خلال العصور.
٥. الروايات التي تدرّم الاجتهاد ناظرة إلى أيّ معنى من معانيه؟
٦. ما الفرق بين الاجتهاد بالمصطلح القديم والمصطلح الجديد؟
٧. كيف يُفسّر موقف المعارضين للاجتهاد؟

* كيف تُقسّم مسائل علم الأصول؟

الحكم الشرعيّ و تقسيمه

عرفنا أنّ علم الأصول يدرس العناصر المشتركة في عمليّة استنباط الحكم الشرعيّ، ولأجل ذلك يجب أن نُكوّن فكرة عامّة منذ البدء عن الحكم الشرعيّ الذي يقوم علم الأصول بتحديد العناصر المشتركة في عمليّة استنباطه.

الحكم الشرعيّ: هو التشريع الصادر من الله (تعالى) لتنظيم حياة الإنسان. والخطابات الشرعيّة في الكتاب والسنة مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعيّ نفسه.

وعلى هذا الضوء، يكون تعريف الحكم الشرعيّ بالصيغة المشهورة بين قدماء الأصوليين من الخطأ؛ إذ يُعرّفونه بأنّه

«الخطاب الشرعيّ المتعلّق بأفعال المكلفين»؛ فإنّ الخطاب كاشف عن الحكم، والحكم هو مدلول الخطاب.

أضف إلى ذلك أنّ الحكم الشرعيّ لا يتعلّق بأفعال المكلفين دائماً؛ بل قد يتعلّق بذواتهم أو بأشياء أخرى ترتبط بهم؛ لأنّ الهدف من الحكم الشرعيّ، تنظيم حياة الإنسان، وهذا الهدف كما يحصل بخطاب متعلّق بأفعال المكلفين؛ كخطاب «صلّ» و«صمّ» و«لا تشرب الخمر»، كذلك يحصل بخطاب متعلّق بذواتهم أو بأشياء أخرى تدخل في حياتهم؛ من قبيل الأحكام والخطابات التي تُنظّم علاقة الزوجيّة وتعتبر المرأة زوجة للرجل في ظلّ شروط معيّنة؛ فإنّ هذه الأحكام ليست متعلّقة بأفعال المكلفين؛ بل الزوجيّة حكم شرعيّ متعلّق بذواتهم، والملكيّة حكم شرعيّ متعلّق بالمال؛ فالأفضل إذاً، استبدال الصيغة المشهورة بما قلناه؛ من أنّ الحكم الشرعيّ هو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الإنسان؛ سواء كان متعلّقاً بأفعاله أو بذاته أو بأشياء أخرى داخله في حياته.

تقسيم الحكم إلى تكليفي و وضعي

و على ضوء ما سبق، يُمكننا تقسيم الحكم إلى قسمين:

أحدهما: الحكم الشرعي المتعلق بأفعال الإنسان والموجه لسلوكه مباشرةً في مختلف جوانب حياته الشخصية والعبادية والعائلية والاجتماعية، التي عالجتها الشريعة ونظمتها جميعاً؛ كحرمة شرب الخمر؛ ووجوب الصلاة؛ ووجوب الإنفاق على بعض الأقارب؛ وإياحة إحياء الأرض؛ ووجوب العدل على الحاكم. [ويُسمى هذا النوع من الحكم، بالحكم التكليفي].

والآخر: الحكم الشرعي الذي لا يكون موجهاً مباشراً للإنسان في أفعاله وسلوكه، وهو كل حكم يُشرع وضعاً معيناً يكون له تأثير غير مباشر في سلوك الإنسان؛ من قبيل الأحكام التي تُنظم علاقات الزوجية؛ فإنها تُشرع بصورة مباشرة، علاقة معينة بين الرجل والمرأة، وتؤثر بصورة غير مباشرة في السلوك وتوجهه؛ لأن المرأة بعد أن تُصبح زوجة مثلاً، تُلزم بسلوك معين تجاه زوجها؛ ويُسمى هذا النوع من الأحكام بالأحكام الوضعية.

والارتباط بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية

وثيق؛ إذ لا يوجد حكم وضعي إلا ويوجد إلى جانبه حكم تكليفي؛ فالزوجية حكم شرعي وضعي توجد إلى جانبه أحكام تكليفية؛ وهي وجوب إنفاق الزوج على زوجته ووجوب التمكين على الزوجة؛ والملكية حكم شرعي وضعي توجد إلى جانبه أحكام تكليفية من قبيل حرمة تصرف غير المالك في المال إلا بإذنه، وهكذا.

أقسام الحكم التكليفي

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

١. «الوجوب»؛ وهو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام؛ نحو وجوب الصلاة؛ ووجوب إعالة المعوزين على ولي الأمر.

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

٣. «الحرمة»؛ وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي

تعلّق به بدرجة الإلزام؛ نحو حرمة الربا وحرمة الزنا وبيع الأسلحة من أعداء الإسلام.

٤. «الكراهة»؛ وهي حكم شرعيّ يزجر عن الشيء الذي تعلّق به، بدرجة دون الإلزام؛ ومثال المكروه خلف الوعد.

فالكراهة في مجال الزجر، كالاستحباب في مجال البعث؛ كما أنّ الحرمة في مجال الزجر، كالوجوب في مجال البعث.

٥. «الإباحة»؛ وهي أن يفسح الشارع المجال للمكلّف، لكي يختار الموقف الذي يُريده، ونتيجة ذلك أن يتمتع المكلّف بالحرية؛ فيكون له أن يفعل وله أن يترك.

تنويع البحث

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

وإن لم يحصل الفقيه على دليل يُعيّن نوع الحكم الشرعيّ المتعلّق بالإقامة، فسوف يظلّ الحكم الشرعيّ مجهولاً للفقيه؛ وفي هذه الحالة، يستبدل الفقيه سؤاله الأوّل الذي طرحه في البداية، بسؤال جديد كما يلي: ما هي القواعد التي تُحدّد الموقف العمليّ تجاه الحكم الشرعيّ المجهول؟ وهذه القواعد، تُسمّى بالأصول العمليّة؛ ومثالها أصالة البراءة؛ وهي القاعدة القائلة: «إنّ كلّ إيجاب أو تحريم مجهول لم يقم عليه دليل، فلا أثر له على سلوك الإنسان، وليس الإنسان ملزماً بالاحتياط من ناحيته والتقيّد به»، ويقوم الاستنباط في هذه الحالة على أساس الأصل العمليّ، بدلاً عن الدليل. والفرق بين «الأصل» و«الدليل»: [هو] أنّ الأصل لا يُحرز الواقع وإنّما يُحدّد الوظيفة العمليّة تجاهه؛ وهو نحو من الاستنباط.

ولأجل هذا يمكننا تنويع عملية الاستنباط إلى نوعين:
 أحدهما: الاستنباط القائم على أساس الدليل؛ كالاستنباط
 المستمد من نصّ دالّ على الحكم الشرعيّ؛
 والآخر: الاستنباط القائم على أساس الأصل العمليّ
 كالاستنباط المستمدّ من أصالة البراءة.

ولما كان علم الأصول، هو العلم بالعناصر المشتركة في
 عملية الاستنباط، فهو يُزوّد كلا النوعين بعناصره المشتركة؛
 وعلى هذا الأساس، تُنوّع البحوث الأصوليّة إلى نوعين؛ نتكلّم
 في النوع الأوّل، عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط
 التي تتمثّل في أدلّة محرّزة للحكم، ونتكلّم في النوع الثاني، عن
 العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثّل في أصول
 عمليّة.

[وهناك عنصر مشترك يعمّ سائر العناصر بكلا نوعيّها؛
 وهو ما يُسمّى بـ«حجّيّة القطع» ونبحث عنه في البداية.
 وبما أنّ هذه العناصر والأدلّة قد تتعارض، فلا بدّ أن نبحت
 عن أساليب العلاج؛ وسنتعرّض لها في نهاية الكتاب.]

الخلاصة

١. الحكم الشرعيّ هو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الإنسان؛ وهو على قسمين:

- أ. الموجّه سلوك الإنسان مباشرة (الحكم التكليفي).
- ب. المشرّع وضعاً معيناً ذا أثر غير مباشر في سلوك الإنسان (الحكم الوضعي).

٢. الحكم التكليفيّ على خمسة أقسام:

- أ. الوجوب: يبعث نحو الشيء الذي تعلق به، بدرجة الإلزام.
- ب. الاستحباب: يبعث نحو الشيء الذي تعلق به، بدرجة دون الإلزام.
- ج. الحرمة: تزجر عن الشيء الذي تعلقت به، بدرجة الإلزام.
- د. الكراهة: تزجر عن الشيء الذي تعلقت به، بدرجة دون الإلزام.
- هـ. الإباحة: تفسح المجال للمكلف بالحرية في أن يفعل أو يترك.

٣. البحوث الأصولية على نوعين:

- أ. الأدلة المحرزة: وهي التي تُعيّن الحكم الشرعيّ.
- ب. الأصول العملية: وهي التي تُحدّد الموقف العمليّ تجاه الحكم الشرعيّ المجهول.

٤. وهناك أصل يعمّ كلا النوعين و يتقدّم عليهما؛ لأنّهما يفتقران إليه؛ وهو حجّية القطع؛ و يوجد موضوع يتأخّر عنهما؛ وهو افتراض حالة التعارض بين الأدلة.

الأسئلة

١. ما هي صلة تعريف الحكم الشرعيّ بعلم الأصول؟
٢. ما هو الحكم الشرعيّ عند قدماء الأصوليين؟
٣. ما هو التعريف الصحيح للحكم الشرعيّ؟
٤. ما هو الفارق بين التعريفين؟
٥. ما هو الهدف من تشريع الحكم الشرعيّ؟
٦. ما هي أقسام الحكم الشرعيّ؟
٧. ما هو الفارق بين الحكم التكليفيّ و الحكم الوضعيّ؟
٨. ما هي النسبة بين الأحكام الوضعيةّ والأحكام التكليفيةّ؟
٩. اذكر أقسام الحكم التكليفيّ وبيّن فروقها.
١٠. لماذا قسّمنا المسائل الأصوليةّ إلى قسمين؟
١١. ما هي الأدلّة المحرزة وما هي الأصول العمليةّ؟
١٢. بيّن النسبة بين نوعي المسائل الأصوليةّ.

التمرين

- * مميّز بين الحكم التكليفيّ و الحكم الوضعيّ في الأمثلة التالية:
١. الصلاة في المكان الذي تعلم بكونه مغضوباً، باطلة.
 ٢. إذا قالت امرأة لرجل يحلّ له الزواج منها: «زوّجتك نفسي على الصداق المعلوم» وقال الرجل: «قبلت»، أصبحت زوجته.
 ٣. إذا قال شخص لآخر: «بعتك هذه السلعة بكذا» وقال المخاطب: «قبلت»، ملك المخاطب السلعة وملك البائع الثمن.
 ٤. إذا جاء وقت الزوال، وجبت صلاة الظهر.

٥. إذا أصاب الثوبَ دُمٌّ، تنجّس.
٦. إذا استطعت الإتيان بالحجّ وجب عليك.
٧. إذا شهد رجلان على أحد بشرب الخمر، ثبت جرمه.
٨. إذا تنجّس المسجد، وجبت المبادرة إلى إزالتها.

القسم الثاني

بحوث علم الأصول

١. الأدلة

٢. تعارض الأدلة

الأدلة

١. العنصر المشترك بين نوعي الأدلة
٢. النوع الأول: الأدلة المحرزة
٣. النوع الثاني: الأصول العمليّة [

[الأدلة - ١]

العنصر المشترك

بين نوعي الأدلة

الدرس ٨

ما هو أعمّ الأصول في هذا العلم؟

و يوجد بين العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، عنصر مشترك يدخل في جميع عمليّات استنباط الحكم الشرعيّ بكلا نوعيّها: ما كان منها قائماً على أساس الدليل؛ وما كان قائماً على أساس الأصل العمليّ.

وهذا العنصر، هو «حجّيّة القطع»؛ وتُرِيدُ بالقطع، انكشاف قضية من القضايا بدرجة لا يشوبها شكّ؛ ومعنى حجّيّة القطع، يتلخّص في أمرين:

أحدهما: أنّ العبد إذا تورّط في مخالفة المولى نتيجة لعمله بقطعه واعتقاده، فليس للمولى معاقبته، وللعبد أن يعتذر عن مخالفته للمولى، بأنّه عمل على وفق قطعه؛ كما إذا قطع العبد خطأً، بأنّ الشراب الذي أمامه ليس خمرأً، فشربه اعتماداً على قطعه، وكان الشراب خمرأً في الواقع، فليس للمولى أن يعاقبه

على شربه للخمر مادام قد استند إلى قطعه؛ وهذا أحد الجانبين من حجّية العلم ويُسمّى بجانب «المُعَدَّرِيَّة».

والآخَر: أنّ العبد إذا تورّط في مخالفة المولى نتيجة لتركه العمل بقطعه، فللمولى أن يعاقبه ويحتجّ عليه بقطعه؛ كما إذا قطع العبد بأنّ الشراب الذي أمامه خمر، فشربه وكان خمرًا في الواقع، فإنّ من حقّ المولى أن يعاقبه على مخالفته؛ لأنّ العبد كان على علم بجرمة الخمر وشربه، فلا يُعَدَّر في ذلك؛ وهذا هو الجانب الثاني من حجّية القطع ويُسمّى بجانب «المنجّزيَّة».

وبديهيّ أنّ حجّية القطع بهذا المعنى الذي شرحناه، لا يمكن أن تستغني عنه أيّ عمليّة من عمليّات استنباط الحكم الشرعيّ؛ لأنّ الفقيه يخرج من عمليّة الاستنباط دائماً، بنتيجة؛ وهي العلم بالموقف العمليّ تجاه الشريعة وتحديد على أساس الدليل أو على أساس الأصل العمليّ، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثر، لا بدّ من الاعتراف مسبقاً بحجّية القطع؛ إذ لو لم يكن القطع حجّة ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على عبده ومن العبد على مولاه، لكانت النتيجة التي خرج بها الفقيه من عمليّة الاستنباط لغواً؛ لأنّ علمه ليس حجّة؛ ففي كلّ عمليّة

استنباط لا بدّ إذاً، أن يدخل عنصر حجّية القطع، لكي تُعطي العمليّة ثمارها ويخرج منها الفقيه بنتيجة إيجابية.
وبهذا أصبحت حجّية القطع أعمّ العناصر الأصوليّة المشتركة وأوسعها نطاقاً.

وليست حجّية القطع عنصراً مشتركاً في عمليّات استنباط الفقيه للحكم الشرعيّ فحسب؛ بل هي في الواقع شرط أساسيّ في دراسة الأصوليّ للعناصر المشتركة نفسها أيضاً؛ فنحن حينما ندرس مثلاً مسألة حجّية الخبر أو حجّية الظهور العرفيّ، إنّما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال في تلك المسألة؛ فإذا لم يكن العلم والقطع حجّة، فأيّ جدوى في دراسة حجّية الخبر والظهور العرفيّ؟!

فالفقيه والأصوليّ يستهدفان معاً من بحوثهما، تحصيل العلم بالنتيجة الفقهيّة؛ [أي:] «تحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة»؛ أو الأصوليّة؛ [أي:] «العنصر المشترك»؛ فبدون الاعتراف المسبق بحجّية العلم والقطع، تُصبح بحوثهما عبثاً لا طائل تحته. وحجّية القطع ثابتة بحكم العقل؛ فإنّ العقل يحكم بأنّ للمولى (سبحانه) حقّ الطاعة على الإنسان في كلّ ما يعلمه من

تكاليف المولى وأوامره ونواهيته؛ فإذا علم الإنسان بحكم إلزامي من المولى [من] وجوب أو حرمة، دخل ذلك الحكم الإلزامي ضمن نطاق حق الطاعة، وأصبح من حق المولى على الإنسان أن يمثل ذلك الإلزام الذي علم به؛ فإذا قصر في ذلك أو لم يؤدِّ حق الطاعة، كان جديراً بالعقاب؛ وهذا هو جانب المنجزية في حجية القطع.

ومن ناحية أخرى يحكم العقل أيضاً بأن الإنسان القاطع بعدم الإلزام، من حقه أن يتصرّف كما يحلو له، وإذا كان الإلزام ثابتاً في الواقع والحالة هذه، فليس امتثال الإلزام من حق المولى على الإنسان، وليس للمولى أن يعاقبه على مخالفته، مادام الإنسان قاطعاً بعدم الإلزام؛ وهذا هو جانب المعذرية في حجية القطع.

والعقل كما يدرك حجية القطع، كذلك يدرك أنّ الحجية لا يمكن أن تزول عن القطع؛ بل هي لازمة له، ولا يمكن حتى للمولى أن يُجرّد القطع من حجّيته ويقول: إذا قطعت بعدم الإلزام فأنت لست معذوراً؛ أو يقول: إذا قطعت بالإلزام فلك أن تهمله؛ فإنّ كلّ هذا مستحيل بحكم العقل؛ لأنّ القطع لا تنفك

عنه المعذرية والمنجزية في حال من الأحوال، وهذا معنى القاعدة الأصولية القائلة بـ«استحالة صدور الردع من الشارع عن القطع».

وقد تقول: هذا المبدأ الأصولي يعني: أن العبد إذا تورط في عقيدة خاطئة، فقطع مثلاً بأن شرب الخمر حلال، فليس للمولى أن يُنّبّه على الخطأ.

والجواب: أن المولى بإمكانه التنبيه على الخطأ وإخبار العبد بأن الخمر ليس مباحاً؛ لأنّ ذلك يُزيل القطع من نفس العبد ويردّه إلى الصواب، والمبدأ الأصولي الآنف الذكر إنما يُقرّر استحالة صدور الردع من المولى عن العمل بالقطع مع بقاء القطع ثابتاً؛ فيمكن للمولى أن يُزيل قطع القاطع بحليّة شرب الخمر؛ ولكن من المستحيل أن يردعه عن العمل بقطعه ويعاقبه على ذلك، مادام قطعه ثابتاً وبقينه بالحليّة قائماً.

الخلاصة

١. القطع هو انكشاف قضية من القضايا بدرجة لا يشوبها شك.
٢. أجزاء الحجية: أ. المنجزية ب. المعذرية.
٣. معذرية القطع هي أن العبد إذا تورط في مخالفة المولى نتيجة لعمله بقطعه واعتقاده، فليس للمولى معاقبته وللعبد أن يعتذر عند المولى.

٤. منجزيّة القطع هي أنّ العبد إذا تورّط في مخالفة المولى نتيجة لتركه العمل بقطعه، فللمولى أن يعاقبه ويحتجّ عليه بسبب قطعه.
٥. حجّية القطع أصل الأصول وأعمّها، ولولاها لكانت النتيجة التي يخرج بها الفقيه أو الأصوليّ من عمليّة الاستنباط لغواً.
٦. إنّ العقل يحكم بأنّ للمولى (سبحانه) على الإنسان حقّ الطاعة؛ والقطع بحكم إلزاميّ من قِبَل المولى، يُدخل الإنسان في نطاق هذا الحقّ؛ فحجّية القطع ثابتة بالعقل وهو الذي يُدرك لزومها للقطع وعدم إمكان تجريدها منه، حتّى من قِبَل المولى؛ وهذه هي القاعدة الأصوليّة القائلة بـ«استحالة صدور الردع عن القطع من قِبَل الشارع».

الأَسئلة

١. ما هو القطع؟
٢. ما المراد من حجّية القطع؟
٣. ما معنى منجزيّة القطع و ما معنى معذريّته؟
٤. كيف تكون حجّية القطع أصل الأصول وأعمّها؟
٥. ما هو مستند حجّية القطع وهل تحتاج إلى دليل شرعيّ؟
٦. ما هي قاعدة استحالة صدور الردع عن القطع من الشارع؟
٧. لماذا يستحيل صدور الردع عن القطع من الشارع حتّى ولو كان العبد خاطئاً في قطعه؟ أليس بإمكان المولى أن يُنتهه على الخطأ؟

التمرين

* بيّن جانبَي المنجزيّة والمعذريّة في القطع بالأحكام التالية:

١. إذا قطعت بأنّ صلاة الجمعة في زمن الغيبة واجبة.
٢. إذا قطعت بأنّ يوم الشكّ في أنّه من شعبان أو رمضان لا يجب صومه.
٣. إذا قطعت بأنّ الصوم يوم العيد حرام.
٤. إذا قطعت بعدم حرمة أكل لحم الهدهد.

[الأدلة - ٢]

النوع الأول

الأدلة المحرزة

[مبادئ عامة]

١. الدليل الشرعي

٢. الدليل العقلي [

* ما هي الأدلة المحرزة وما هي أقسامها؟

مبادئ عامة

الدليل الذي يستند إليه الفقيه في استنباط الحكم الشرعيّ،
 إمّا أن يُؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعيّ أو لا:
 ففي الحالة الأولى يكون الدليل قطعياً ويستمدّ شرعيّته
 وحجّيته من حجّية القطع؛ لأنّه يُؤدّي إلى القطع بالحكم،
 والقطع حجة بحكم العقل؛ فيتحمّ على الفقيه أن يُقيم على
 أساسه استنباطه للحكم الشرعيّ؛ ومن نماذجه القانون القائل
 «كلّما وجب الشيءُ وجبت مقدّمته»؛ فإنّ هذا القانون، يُعتبر
 دليلاً قطعياً على وجوب الوضوء بوصفه مقدّمة للصلاة.

وأما في الحالة الثانية، فالدليل ناقص؛ لأنّه ليس قطعياً،
 والدليل الناقص، إذا حكم الشارع بحجّيته. وأمر بالاستناد إليه

١. إنّ هذه القاعدة من مباحث الأدلة العقلية وقد ذكرت هنا كمثال لدليل أصوليّ قطعيّ تثبت قطعته وحجّيته في علم الأصول.

في عمليّة الاستنباط، على الرغم من نقصانه، أصبح كالدليل القطعيّ وتحتمّ على الفقيه الاعتماد عليه؛ ومن نماذج الدليل الناقص الذي جعله الشارع، حجّية خير الثقة؛ فإنّ خبر الثقة لا يؤدّي إلى العلم لاحتمال الخطأ فيه أو الشذوذ؛ فهو دليل ظنيّ ناقص وقد جعله الشارع حجّة وأمر باتّباعه وتصديقه، فارتفع بذلك في عمليّة الاستنباط إلى مستوى الدليل القطعيّ. وإذا لم يحكم الشارع بحجّية الدليل الناقص، فلا يكون حجّة ولا يجوز الاعتماد عليه في الاستنباط، لأنّه ناقص يُحتَمَل فيه الخطأ.

وقد نشكّ ولا نعلم: هل جعل الشارع الدليل الناقص حجّة أو لا؟ ولا يتوفّر لدينا الدليل الذي يُثبت الحجّية شرعاً أو ينفىها، وعندئذٍ يجب أن نرجع إلى قاعدة عامّة يُقرّرها الأصوليون بهذا الصدد؛ وهي القاعدة القائلة: «إنّ كلّ دليل ناقص، ليس حجّة، ما لم يثبت العكس بالدليل الشرعيّ»؛ وهذا هو معنى ما يقال في علم الأصول من أنّ «الأصل في الظنّ، هو

١. سيأتي البحث عن حجّية الدليل الناقص أو عدمها في النوع الثاني من الأدلّة: القاعدة العمليّة الأساسيّة.

عدم الحجّية إلا ما خرج بدليل قطعي^١؛ ونستخلص من ذلك، أنّ الدليل الجدير بالاعتاد عليه فقهيّاً، هو الدليل القطعيّ أو الدليل الناقص الذي ثبتت حجّيته شرعاً بدليل قطعيّ.

تقسيم البحث

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

الأوّل: الدليل الشرعيّ؛ ونعني به: كلّ ما يصدر من الشارع ممّا له دلالة على الحكم الشرعيّ؛ ويشتمل ذلك على الكتاب الكريم وعلى السنّة - وهي قول المعصوم وفعله وتقريره -؛

الثاني: الدليل العقليّ؛ ونعني به القضايا التي يدركها العقل ويمكن أن يُستنبط منها حكم شرعيّ؛ كالقضيّة العقليّة القائلة بأنّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته.

والقسم الأوّل ينقسم بدوره إلى نوعين:

أحدهما: الدليل الشرعيّ اللفظيّ؛ وهو كلام الشارع كتاباً وسنةً؛

١. تنقيح هذا الأصل الأصوليّ و دليّته، يحتاج إلى بحث أوسع يأتي في الحلقات القادمة (إن شاء الله تعالى).

والآخر: الدليل الشرعيّ غير اللفظي؛ كفعل المعصوم وتقريره
- أي: سكوته عن فعل غيره بنحو يدلّ على قبوله - .
وفي القسم الأوّل بكلا نوعيه نحتاج إلى أن نعرف:
أولاً: دلالة الدليل الشرعيّ؛ وأنّه على ماذا يدلّ بظهوره
العربيّ؟

وثانياً: حجّية تلك الدلالة وذلك الظهور ووجوب التعويل
عليه.

وثالثاً: صدور الدليل من الشارع حقّاً.

ومن هنا كان البحث في القسم الأوّل، موزّعاً إلى ثلاثة
أبحاث، وفقاً لهذا التفصيل؛ فالبحث الأوّل في تحديد الدلالة؛
والبحث الثاني في إثبات حجّية ما له من دلالة وظهور؛
والبحث الثالث في [طرق] إثبات صدور الدليل من الشارع.

الخلاصة

١. الدليل الذي يستند إليه الفقيه في استنباط الحكم الشرعي: إما قطعي فيستمد حجتيه من حجة القطع؛ وإما غير قطعي ولكن الشارع حكم بحجتيه، فيستمد حجتيه من الشارع. والدليل في كلتا الحالتين، يُسمى بالدليل المحرز.

٢. إن الأصل في الحجية عدمها؛ فالظن غير حجة، ما لم يقم دليل قطعي على حجتيه.

٣. الدليل المحرز على قسمين:

أ. الدليل الشرعي: وهو كل ما صدر من الشارع مما له دلالة على الحكم الشرعي؛ وهو الكتاب أو السنة التي هي قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره.

ب. الدليل العقلي: وهو القضية التي يدركها العقل ويمكن أن يُستنبط منها حكم شرعي.

٤. الدليل الشرعي على قسمين:

أ. لفظي: وهو كلام الشارع كتاباً وسنة.

ب. غير لفظي: وهو فعل المعصوم عليه السلام أو تقريره. و تقرير المعصوم هو سكوته عن فعل غيره بنحو يدل على قبوله.

اللفظي		١. الكتاب		١. الشرعي		الدليل المحرز	
		١. قول المعصوم		٢. السنة			٢. العقلي
		٢. فعل المعصوم					
غير اللفظي		٣. تقرير المعصوم					

الأَسئلة

١. هل الدليل القطعيّ حجّة أم لا ولماذا؟
٢. متى يكون الدليل غير القطعيّ حجّة؟
٣. إذا شككنا في أنّ الشارع هل جعل الحجّة لدليل ما أم لا، فهل الأصل، حجّيته أم أنّ الأصل عدمها ولماذا؟
٤. ما هو الدليل المحرّز وما هي أقسامه؟
٥. عرّف الدليل الشرعيّ.
٦. عرّف الدليل العقليّ.
٧. بيّن أقسام الدليل الشرعيّ.
٨. ما هي السنّة؟
٩. ما هو المقصود من تقرير المعصوم عليه السلام؟

التمارين

* بيّن نوع الأدلة المتخذة في استنباط الحكم في كلّ مسألة من المسائل التالية:

١. قد جاء في رواية يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لا يرمى المُحرّم في الماء ولا الصائم»، وراوي النصّ ثقة، والشارع اعتبر الثقة حجّة، والرواية ظاهرة في حرمة الارتماس للمُحرّم والصائم، وسيرة الناس في عصر الأئمة عليهم السلام كانت قائمة على اتّخاذ الظهور أساساً لفهم الكلام ولم يعترض المعصومين عليهم السلام عليها بشيء، فالنتيجة أنّ الارتماس حرام على الصائم والمُحرّم.
٢. إذا مرّ المكلف بمكان غصبيّ ونحن نعلم أنّ التصرف بالمكان الغصبيّ بأيّ نحو كان، حرام حتّى ولو كان من نحو الإتيان بالصلاة الواجبة، فإذا أتى المكلف بالصلاة في ذلك المكان، فواضح أنّه قد ارتكب محرّماً وعصى مولاه، ولكنّ السؤال هو أنّه: هل وقعت صلاته صحيحة أم يلزم عليه إعادتها؟ فهنا يحكم العقل بطلانها؛ لأنّ الصلاة عبادة ويُسْتَرَطّ في العبادة قصد القرية، فكيف يُمكن التقرب للمولى بمعصيته؟

١. الدليل الشرعيّ

أ. الدليل الشرعيّ اللفظيّ

الدّالة

✳ ما هي المباحث اللغوية

التي ترتبط بدراسة الدليل الشرعي اللفظي في علم الأصول؟

تمهيد

لما كانت دلالة الدليل اللفظي ترتبط بالنظام اللغوي العام للدلالة، نجد من الراجح أن نُهَدِّد للبحث في دلالات الأدلة اللفظية، بدراسة إجمالية لطبيعة الدلالة اللغوية وكيفية تكونها ونظرة عامة فيها.

ما هو الوضع والعلاقة اللغوية؟

في كل لغة تقوم علاقات بين مجموعة من الألفاظ ومجموعة من المعاني، ويرتبط كل لفظ بمعنى خاص ارتباطاً يجعلنا كلما تصوّرنا اللفظ، انتقل ذهننا فوراً إلى تصوّر المعنى، وهذا الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى وانتقال الذهن من

أحدهما إلى الآخر هو ما نُطلق عليه اسم «الدلالة»؛ فحين نقول: «كلمة الماء تدلّ على السائل الخاص»، نُريد بذلك أنّ تصوّر كلمة الماء يُؤدّي إلى تصوّر ذلك السائل الخاص؛ ويُسمّى اللفظ «دالاً» والمعنى «مدلولاً»؛ وعلى هذا الأساس، نعرف أنّ العلاقة بين تصوّر اللفظ وتصورّ المعنى، تُشابه (إلى درجة ما) العلاقة التي نشاهدها في حياتنا الاعتياديّة بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء؛ فكما أنّ النار تُؤدّي إلى الحرارة، وطلوع الشمس يُؤدّي إلى الضوء، كذلك تصوّر اللفظ يُؤدّي إلى تصوّر المعنى؛ ولأجل هذا يُمكن القول بأنّ تصوّر اللفظ سبب لتصورّ المعنى، كما تكون النار سبباً للحرارة وطلوع الشمس سبباً للضوء؛ غير أنّ علاقة السببيّة بين تصوّر اللفظ وتصورّ المعنى مجالها الذهن؛ لأنّ تصوّر اللفظ والمعنى إنّما يوجد في الذهن، وعلاقة السببيّة بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء، مجالها العالم الخارجيّ.

والسؤال الأساسيّ بشأن هذه العلاقة التي توجد في اللغة بين اللفظ والمعنى، هو السؤال عن مصدر هذه العلاقة وكيفية تكوينها؛ فكيف تكونت علاقة السببيّة بين اللفظ والمعنى؟

وكيف أصبح تصوّر اللفظ سبباً لتصوّر المعنى مع أنّ اللفظ
والمعنى شيئان مختلفان كلّ الاختلاف؟

ويُذكر في علم الأصول عادة اتّجاهان في الجواب على هذا
السؤال الأساسي:

يقوم الاتّجاه الأوّل على أساس الاعتقاد بأنّ علاقة اللفظ
بالمعنى، نابعة من طبيعة اللفظ ذاته؛ كما نبتت علاقة النار
بالحرارة من طبيعة النار ذاتها؛ فلفظ «الماء» مثلاً، له (بحكم
طبيعته) علاقة بالمعنى الخاصّ الذي نفهمه منه؛ ولأجل هذا
يؤكد هذا الاتّجاه، أنّ دلالة اللفظ على المعنى ذاتيّة وليست
مكتسبة من أيّ سبب خارجيّ.

ويعجز هذا الاتّجاه عن تفسير الموقف تفسيراً شاملاً؛ لأنّ
دلالة اللفظ على المعنى وعلاقته به، إذا كانت ذاتيّة وغير نابعة
من أيّ سبب خارجيّ، وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن
البشريّ إلى تصوّر معناه، فلماذا يعجز غير العربيّ عن الانتقال
إلى تصوّر معنى كلمة «الماء» عند تصوّره للكلمة؟ ولماذا يحتاج
إلى تعلّم اللغة العربيّة لكي ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع
الكلمة العربيّة وتصورها؟ إنّ هذا، دليل على أنّ العلاقة التي

تقوم في ذهننا بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى، ليست نابعة من طبيعة اللفظ؛ بل من سبب آخر يتطلب الحصول عليه، إلى تعلم اللغة؛ فالدلالة إذاً ليست ذاتية.

وأما الاتجاه الآخر فبحقّ يُنكر الدلالة الذاتية، ويفترض أنّ العلاقات اللغوية بين اللفظ والمعنى نشأت في كلّ لغة على يد الشخص الأوّل والأشخاص الأوائل الذين استحدثوا تلك اللغة وتكلّموا بها؛ فإنّ هؤلاء خصّصوا ألفاظاً معيّنة لمعانٍ خاصّة، فاكتمت الألفاظ نتيجة لذلك التخصيص، علاقةً بتلك المعاني وأصبح كلّ لفظ يدلّ على معناه الخاصّ؛ وذلك التخصيص الذي مارسه أولئك الأوائل ونتجت عنه الدلالة، يُسمّى بـ«الوضع» ويُسمّى الممارس له «واضعاً» واللفظ «موضوعاً» والمعنى «موضوعاً له».

والحقيقة أنّ هذا الاتجاه وإن كان على حقّ في إنكاره للدلالة الذاتية، ولكنّه لم يتقدّم إلا خطوة قصيرة في حلّ المشكلة الأساسية التي لاتزال قائمة حتّى بعد الفرضية التي يفترضها أصحاب هذا الاتجاه؛ فنحن إذا افترضنا معهم أنّ علاقة السببية نشأت نتيجة لعمل قام به مؤسّسو اللغة، إذ خصّصوا

كلّ لفظ لمعنى خاصّ، فلنا أن نتساءل: ما هو نوع هذا العمل الذي قام به هؤلاء المؤسّسون؟ وسوف نجد أنّ المشكلة لا تزال قائمة؛ لأنّ اللفظ والمعنى مادام لا توجد بينهما علاقة ذاتية ولا أيّ ارتباط مسبق، فكيف استطاع مؤسّس اللغة أن يوجد علاقة السببية بين شيئين لا علاقة بينهما؟ وهل يكفي مجرد تخصيص المؤسّس للفظ وتعيينه له كسبب لتصور المعنى، لكي يصبح سبباً لتصور المعنى حقيقةً؟ وكلّنا نعلم أنّ المؤسّس وأيّ شخص آخر، يعجز أن يجعل من حمرة الحبر الذي يكتب به، سبباً لحرارة الماء، ولو كرّر المحاولة مائة مرّة قائلاً خصّصت حمرة الحبر الذي أكتب به، لكي تكون سبباً لحرارة الماء؛ فكيف استطاع أن ينجح في جعل اللفظ سبباً لتصور المعنى بمجرد تخصيصه لذلك دون أيّة علاقة سابقة بين اللفظ والمعنى؟ وهكذا نواجه المشكلة كما كنّا نواجهها؛ فليس يكفي حلّها أن نفّسر علاقة اللفظ بالمعنى على أساس عمليّة يقوم بها مؤسّس اللغة؛ بل يجب أن نفهم محتوى هذه العمليّة لكي نعرف كيف قامت علاقة السببية بين شيئين لم تكن بينهما علاقة.

والصحيح في حلّ المشكلة أنّ علاقة السببية التي تقوم في

اللغة بين اللفظ والمعنى، توجد وفقاً لقانون عامّ من قوانين
الذهن البشريّ.

والقانون العامّ هو أنّ كلّ شيئين، إذا اقترن تصوّر أحدهما
مع تصوّر الآخر في ذهن الإنسان مراراً عديدة ولو على سبيل
الصدفة، قامت بينهما علاقة وأصبح أحد التصورين سبباً
لانتقال الذهن إلى تصوّر الآخر.

ومثال ذلك في حياتنا الاعتياديّة أن نعيش مع صديقين
لا يفترقان في مختلف شؤون حياتهما [و] نجدهما دائماً معاً، فإذا
رأينا بعد ذلك أحد هذين الصديقين منفرداً أو سمعنا باسمه،
أسرع ذهننا إلى تصوّر الصديق الآخر؛ لأنّ رؤيتهما معاً مراراً
كثيرة، أو وجدت علاقة في تصوّرنا، وهذه العلاقة تجعل تصوّرنا
لأحدهما سبباً لتصوّر الآخر.

وقد يكفي أن تقترن فكرة أحد الشيين بفكرة الآخر مرّة
واحدة، لكي تقوم بينهما علاقة؛ وذلك إذا اقترنت الفكرتان في
ظرف مؤثّر؛ ومثاله: إذا سافر شخص إلى بلد ومُنّي هناك
بالملايا الشديدة ثمّ شُفي منها ورجع، فقد يُنتج ذلك الاقتران
بين الملايا والسفر إلى ذلك البلد علاقة بينهما؛ فحتى تصوّر ذلك

البلد، انتقل ذهنه إلى تصوّر الملاريا، وإذا درسنا على هذا الأساس علاقة السببيّة بين اللفظ والمعنى، زالت المشكلة؛ إذ نستطيع أن نُفسّر هذه العلاقة، بوصفها نتيجة لاقتران تصوّر المعنى بتصوّر اللفظ بصورة متكرّرة أو في ظرف مؤثّر؛ الأمر الذي أدّى إلى قيام علاقة بينهما كما وقع في الحالات المشار إليها.

ويبقى علينا بعد هذا أن نتساءل: كيف اقترن تصوّر اللفظ بمعنى خاصّ مراراً كثيرة أو في ظرف مؤثّر، فأنتج قيام العلاقة اللغويّة بينهما؟

والجواب على هذا السؤال: أنّ بعض الألفاظ اقترنت بمعانٍ معيّنة مراراً عديدة بصورة تلقائيّة فنشأت بينهما العلاقة اللغويّة. وقد يكون من هذا القبيل كلمة «آه»؛ إذ كانت تخرج من فم الإنسان بطبيعته كلّما أحسّ بالألم، فارتبطت كلمة «آه» في ذهنه بفكرة الألم، فأصبح كلّما سمع كلمة «آه» انتقل ذهنه إلى فكرة الألم.

ومن المحتمل أنّ الإنسان قبل أن توجد لديه أيّ لغة، قد استرعت انتباهه هذه العلاقات التي قامت بين الألفاظ من

قبيل «آه» ومعانيها، نتيجة لاقتران تلقائيّ بينهما، وأخذ يُنشئ على منوالها علاقات جديدة بين الألفاظ والمعاني. وبعض الألفاظ قرنت بالمعنى في عمليّة واعية مقصودة لكي تقوم بينهما علاقة سببيّة. وأحسن نموذج لذلك، الأعلام الشخصيّة؛ فانت حين تُريد أن تُسمّي ابنك عليّاً، تقرن اسم «عليّ» بالوليد الجديد لكي تُنشئ بينهما علاقة لغويّة ويُصبح اسم «عليّ» دالّاً على وليدك. ويُسمّى عملك هذا «وضعا»، فالوضع هو عمليّة تقرن بها لفظاً بمعنى، ونتيجتها أنّ الذهن يقفز إلى المعنى عند تصوّر اللفظ دائماً.

ونستطيع أن نُشبهه الوضع على هذا الأساس، بما تصنعه حين تسأل عن طبيب العيون، فيقال لك: هو «جابر»، فتريد أن تُركّز اسمه في ذاكرتك وتجعل نفسك تستحضره متى أردت، فتحاول أن تقرن بينه وبين شيء قريب من ذهنك؛ فتقول مثلاً: أنا بالأمس قرأت كتاباً أخذ من نفسي مأخذاً كبيراً، اسم مؤلّفه جابر، فلا تُذكر دائماً أنّ اسم طبيب العيون هو اسم صاحب

١. بعد تكرّر هذا الاقتران إلى حدّ حصول الارتكاز الذهنيّ أو في ظرف مؤثّر.

ذلك الكتاب. وهكذا تُوجد عن هذا الطريق ارتباطاً خاصاً بين صاحب الكتاب والطبيب جابر، وبعد ذلك تُصبح قادراً على استذكار اسم الطبيب متى تصوّرت ذلك الكتاب. وهذه الطريقة في إيجاد الارتباط، لا تختلف جوهرياً عن اتخاذ الوضع كوسيلة لإيجاد العلاقة اللغوية.

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ من نتائج الوضع، انسباق المعنى الموضوع له وتبادره إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ بسبب تلك العلاقة التي يُحقّقها الوضع، من هنا يُمكن الاستدلال على الوضع بالتبادر وجعله علامة على أنّ المعنى المتبادر، هو المعنى الموضوع له؛ لأنّ المعلول يكشف عن العلة كشفاً إتيّياً، ولهذا عدّ التبادر من علامات الحقيقة.

الخلاصة

- الدلالة اللفظية هي انتقال الذهن من اللفظ (الدالّ) إلى المعنى (المدلول)، على نحو العلاقة السببية بينهما.
- الآراء في منشأ الدلالة اللفظية:
١. طبيعة اللفظ؛ فالدلالة ذاتية.
 ٢. الوضع على نحو تخصيص اللفظ بالمعنى؛ فيُسمّى التخصيص وضعاً و اللفظ موضوعاً و المعنى موضوعاً له.
 ٣. الوضع على نحو اقتران اللفظ بالمعنى في الذهن بصورة متكرّرة أو في ظرف مؤثّر، بحيث يتبادر المعنى عند سماع اللفظ؛ و بهذا يُفسّر سبب كون التبادر علامة للحقيقة.

الأسئلة

١. ما هي حقيقة الدلالة اللفظية؟
٢. ما هي الآراء والنظريات في منشأ الدلالة اللفظية؟
٣. ما هو إشكال الرأي القائل بسببية طبيعة اللفظ (الدلالة الذاتية) في منشأ الدلالة اللفظية؟
٤. صوّر إشكال الرأي القائل بالوضع على نحو تخصيص اللفظ بالمعنى في منشأ الدلالة اللفظية.
٥. كيف يُفسّر الرأي القائل بسببية الاقتران و تكراره في وضع اللفظ، كون التبادر علامة للمعنى الحقيقي؟

* كيف يُفسَّر استعمال اللفظ في غير المعنى الذي وُضع له؟

ما هو الاستعمال؟

بعد أن وُضع اللفظ لمعنى، يُصبح تصوّر اللفظ سبباً لتصوّر المعنى، ويأتي عندئذٍ دور الاستفادة من هذه العلاقة اللغوية التي قامت بينهما؛ فإذا كنت تُريد أن تُعبّر عن ذلك لشخص آخر وتجعله يتصوّره في ذهنه، فبإمكانك أن تنطق بذلك اللفظ الذي أصبح سبباً لتصوّر المعنى، وحين يسمعه صاحبك، ينتقل ذهنه إلى معناه بحكم علاقة السببية بينهما؛ ويُسمى استخدامك اللفظ بقصد إخطار معناه في ذهن السامع، «استعمالاً»؛ فاستعمال اللفظ في معناه، يعني إيجاد الشخص لفظاً لكي يُعِدَّ ذهن غيره للانتقال إلى معناه؛ ويُسمى اللفظ «مستعملاً» والمعنى «مستعملاً فيه» وإرادة المستعمل إخطار المعنى في ذهن السامع عن طريق اللفظ، «إرادة استعمالية».

ويحتاج كل استعمال إلى تصوّر المستعمل للفظ وللمعنى؛ غير

أن تصوّره للفظ يكون عادة على نحو اللحاظ الآليّ المرآتيّ،
وتصوّره للمعنى على نحو اللحاظ الاستقلاليّ، فهما كالمرآة
والصورة؛ فكما تلاحظ المرآة وأنت غافل عنها وكلّ نظرك إلى
الصورة، كذلك تلاحظ اللفظ بنفس الطريقة، بما هو مرآة للمعنى
وأنت غافل عنه وكلّ نظرك إلى المعنى.

فإن قلت: كيف ألحظ اللفظ وأنا غافل عنه؟ هل هذا إلّا
تناقض؟

أجابوك بأنّ لحاظ اللفظ المرآتيّ إفاء للفظ في المعنى؛ أي:
إنّك تلاحظه مندكّاً في المعنى وبنفس لحاظ المعنى، وهذا النحو
من لحاظ شيء فانياً في شيء آخر، يجتمع مع الغفلة عنه.
وعلى هذا الأساس، ذهب جماعة^١ إلى استحالة استعمال
اللفظ في معنيين؛ وذلك لأنّ هذا، يتطلّب إفاء اللفظ في هذا
المعنى وفي ذاك، ولا يعقل إفاء الشيء الواحد مرّتين في عرض
واحد.

فإن قلت: بإمكانني أن أوحد بين المعنيين؛ بأن أكوّن منها

مركباً مشتقاً عليهما معاً وأفني اللفظ لحاظاً في ذلك المركب،
كان الجواب: أن هذا ممكن؛ ولكنه استعمال للفظ في معنى واحد
لا في معنيين.^١

الحقيقة والمجاز

ويُقَسَّم الاستعمال إلى حقيقيٍّ ومجازيٍّ؛ فالاستعمال الحقيقيُّ،
هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له الذي قامت بينه وبين
اللفظ علاقة لغويّة بسبب الوضع، ولهذا يُطَلَق على المعنى
الموضوع له، اسم «المعنى الحقيقي».

والاستعمال المجازيُّ، هو استعمال اللفظ في معنى آخر لم يوضع
له ولكنه يشابه المعنى الذي وُضِع اللفظ له ببعض الاعتبارات؛
ومثاله أن تستعمل كلمة «البحر» في العالم الغزيرِ علمه؛ لأنّه
يشابه البحر من الماء في الغزارة والسعة؛ ويُطَلَق على المعنى
المشابه للمعنى الموضوع له، اسم «المعنى المجازي».

وتُعتَبَر علاقة اللفظ بالمعنى المجازيِّ، علاقة ثانويّة ناتجة عن علاقته

١. كما لو قلت: «أرني العين» و قصدت بذلك معاني كلمة العين في معجم اللغة مثلاً، فهنا استعملت
كلمة «العين» في معنى واحد؛ هو رسمها الذي تتبادر منه معاني كلمة العين.

اللغويّة الأوّليّة بالمعنى الموضوع له؛ لأنها تتبع عن الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازيّ.

والاستعمال الحقيقيّ يُؤدّي غرضه - وهو انتقال ذهن السامع إلى تصوّر المعنى - بدون أيّ شرط؛ لأنّ علاقة السببيّة القائمة في اللغة بين اللفظ والمعنى الموضوع له، كفيلة بتحقيق هذا الغرض.

وأما الاستعمال المجازيّ فهو لا ينقل ذهن السامع إلى المعنى؛ إذ لا توجد علاقة لغويّة وسببيّة بين لفظ البحر والعالم، فيحتاج المستعمل لكي يُحقّق غرضه في الاستعمال المجازيّ، إلى قرينة تشرح مقصوده؛ فإذا قال مثلاً: «بحر في العلم»، كان تركيب «في العلم» قرينة على المعنى المجازيّ؛ ولهذا يقال عادة: إنّ الاستعمال المجازيّ يحتاج إلى قرينة؛ دون الاستعمال الحقيقيّ.

ونُميّز المعنى الحقيقيّ عن المعنى المجازيّ، بالتبادر من حاقّ اللفظ^١؛ لأنّ التبادر كذلك، يكشف عن الوضع كما تقدّم.

قد ينقلب المجاز [إلى] حقيقة

وقد لاحظ الأصوليون -بحق- أنّ الاستعمال المجازي وإن كان يحتاج إلى قرينة في بداية الأمر، ولكن إذا كثرت استعمال اللفظ في المعنى المجازي بقرينة وتكرّر ذلك بكثرة، قامت بين اللفظ والمعنى المجازي علاقة جديدة، وأصبح اللفظ نتيجة لذلك، موضوعاً لذلك المعنى وخرج عن المجاز إلى الحقيقة، ولا تبقى بعد ذلك حاجة إلى قرينة؛ وتُسمى هذه الحالة بـ«الوضع التعيني»؛ بينما تُسمى عمليّة الوضع المتصوّر من الواضع: بـ«الوضع التعييني».

وهذه الظاهرة يُمكننا تفسيرها بسهولة، على ضوء طريقتنا في شرح حقيقة الوضع والعلاقة اللغويّة؛ لأنّنا عرفنا أنّ العلاقة اللغويّة، تنشأ من اقتران اللفظ بالمعنى مراراً عديدة أو في ظرف مؤثّر؛ فإذا استعمل اللفظ في معنى مجازي مراراً كثيرة، اقترن تصوّر اللفظ بتصوّر ذلك المعنى المجازي في ذهن السامع اقتراناً متكرّراً، وأدى هذا الاقتران المتكرّر إلى قيام العلاقة اللغويّة بينهما.

الخلاصة

١. الاستعمال هو استخدام اللفظ بقصد إخطار معناه في ذهن السامع؛ وهو على قسمين:
 أ. حقيقي: وهو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له.
 ب. مجازي: وهو استعمال اللفظ في معنى يشابه المعنى الموضوع له ببعض الاعتبارات.
٢. يستحيل استعمال اللفظ في معنيين: لأنّ تصوّر اللفظ حين الاستعمال يكون عادةً على نحو اللحاظ الآليّ المرآتيّ وفانياً في المعنى.
٣. قد ينقلب المجاز إلى حقيقة، لكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازيّ وبتحقّق الوضع بطريقة الاقتران المتكرّر.

الأسئلة

١. ما هو الاستعمال وما هي أقسامه؟
٢. ماهي الإرادة الاستعمالية؟
٣. كيف يُمكن الغفلة عن اللفظ حين لحاظه؟
٤. هل يُمكن استعمال اللفظ في معنيين في آن واحد ولماذا؟
٥. كيف يُمكن تصوّر معنيين في المعنى المركّب في آن واحد؟
٦. عرّف نوعي استعمال الحقيقيّ والمجازيّ واذكر مثلاً لكلّ منهما.
٧. ما هو الفرق بين الاستعمال الحقيقيّ والاستعمال المجازيّ وما هي علامة هذا الفرق؟
٨. هل ينقلب المجاز إلى حقيقة أم لا؟ كيف؟

التمارين

* مَيِّز بين الاستعمال المجازي والاستعمال الحقيقي في الأمثلة التالية بعد مراجعة

المصادر:

- عن الباقر عليه السلام، قال: «أفطر على الحلو، فإن لم تجده فأفطر على الماء؛ فإن الماء

طهور»^١.

- عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنَّ الله فرض الزكاة كما فرض الصلاة»^٢.

- قال أبو جعفر عليه السلام: «لا يَسْخَنُ الماء للميت»^٣.

- عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ولا صلاة إلا بطهور»^٤.

- لا يجوز للجنب والحائض والمحدث مسّ المصحف.

- عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «إنَّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى أن يُسْتَشْفَى بِالْحِمَاتِ الَّتِي

توجد في الجبال»^٥.

١. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب الأول من أبواب الماء المطلَق، الرواية العاشرة.

٢. وسائل الشيعة، ج ٤، الباب الرابع من أبواب عدد الفرائض، الرواية الرابعة.

٣. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب السابع من أبواب الماء المضاف، الرواية الأولى.

٤. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب الرابع من أبواب الوضوء، الرواية الأولى.

٥. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب الثاني عشر من أبواب الماء المضاف، الرواية الرابعة.

* كيف تُقسّم الألفاظ من وجهة نظر أصوليّة؟

تصنيف اللغة إلى معان اسميّة وحرفيّة

تنقسم كلمات اللغة - كما قرأتم في النحو - إلى اسم وفعل وحرف:

فالأسماء تدلّ على معان نفهمها من تلك الأسماء؛ سواء سمعنا الاسم مجرّداً أو في ضمن كلام؛

وأما الحرف فلا يتحصّل له معنى، إلا إذا سمعناه ضمن كلام. ومدلول الحرف دائماً، هو الربط بين المعاني الاسميّة^١ على اختلاف أنحائه^٢؛ ففي قولنا: «النار في الموقد تشتعل»، تدلّ «في» على ربط مخصوص بين مفهومين اسميين؛ وهما النار والموقد. والدليل على أنّ مفاد الحروف هو الربط، أمران:

١. أي: معاني الأسماء أو معاني موادّ الأفعال.

٢. من الابتداء و الانتهاء و الملكية و غيرها.

أحدهما: أن معنى الحرف لا يظهر إذا فصل الحرف عن الكلام؛
وليس ذلك إلا لأنّ مدلوله هو الربط بين معنيين، فحيث
لا توجد معانٍ أخرى في الكلام^١، لا مجال لافتراض الربط.

والآخر: أن الكلام لا شكّ في أنّ مدلوله مترابط الأجزاء،
ولاشكّ في أنّ هذا المدلول المترابط، يشتمل على ربط ومعانٍ
مرتبطة، ولا يمكن أن يحصل هذا الربط، ما لم يكن هناك دالّ
عليه؛ وإلاّ أتت المعاني إلى الذهن وهي متناثرة غير مترابطة.
وليس الاسم هو الدالّ على هذا الربط، وإلاّ لما فهمنا معناه إلاّ
ضمن الكلام^٢؛ [و] لأنّ الربط لا يفهم إلاّ في إطار المعاني
المترابطة؛ فيتعيّن أن يكون الدالّ على الربط هو الحرف^٣.

وتختلف الحروف باختلاف أنحاء الربط التي تدلّ عليها،
ولما كان كلّ ربط يعني نسبة بين طرفين، صحّ أن يقال: إنّ
المعاني الحرفيّة، معانٍ ربطيّة نسبيّة؛ وإنّ المعاني الاسميّة، معانٍ
استقلاليّة.

١. أي: حيث لا توجد معانٍ في حالة انفصال الحرف عن الكلام.

٢. وهذا ما نجده وجداناً؛ حيث نفهم معنى الاسم مستقلاً عن الكلام.

٣. أو هيئة الفعل أو الجملة.

٤. حيث أنّ الربط على أنحاء؛ كالابتداء والانتهاه والملكيّة وغيرها؛ كما ذكرنا.

وكلّ ما يدلّ على معنى ربطيّ نسبيّ، نُعبّر عنه أصولياً بـ«الحرف»؛ وكلّ ما يدلّ على معنى استقلاليّ، نُعبّر عنه أصولياً بـ«الاسم».

وأما الفعل فهو مكوّن من مادّة وهيئة؛ ونُريد بالمادّة، الأصل الذي اشتقّ الفعل منه؛ ونُريد بالهيئة، الصيغة الخاصّة التي صيغت بها المادّة^١.

أما المادّة في الفعل، فهي لا تختلف عن أيّ اسم من الأسماء؛ فكلمة «تشتعل»، مادّتها الاشتعال، وهذا له مدلول اسميّ. ولكنّ الفعل لا يساوي مدلول مادّته؛ بل يزيد عليها؛ بدليل عدم جواز وضع كلمة «اشتعال» موضع كلمة «تشتعل»، وهذا يكشف عن أنّ الفعل يزيد بمدلوله على مدلول المادّة، وهذه الزيادة تنشأ من الهيئة؛ وبذلك نعرف أنّ هيئة الفعل موضوعة لمعنىّ، وهذا المعنى ليس معنىّ اسمياً استقلالياً^٢؛ بدليل أنّه لو كان كذلك، لأمكن التعويض عن الفعل بالاسم الدالّ على ذلك

١. كصيغ الماضي والمضارع والأمر والنهي.

٢. بل معنىّ اسمياً غير استقلالياً؛ حيث لانفهم معناه إلا ضمن الكلمة المشتملة على الهيئة الدالّة عليه؛ خلافاً للاسم.

المعنى^١ والاسم الدالّ على مدلول مادّته؛ مع أنّنا نلاحظ أنّ الفعل لأيّمكن التعويض عنه في سياق الكلام بمجموع اسمين^٢، وبذلك يثبت أنّ مدلول الهيئة، معنّى نسبيّ ربطيّ، ولهذا استحال التعويض المذكور. وهذا الربط الذي تدلّ عليه هيئة الفعل، ربط قائم بين مدلول المادّة ومدلول آخر في الكلام؛ كالفاعل في قولنا: «تشتعل النار»، فإنّ هيئة الفعل، مفادها الربط بين الاشتعال والنار.

ونستخلص من ذلك أنّ الفعل مركّب من اسم وحرف؛ فمادّته اسم وهيئته حرف، ومن هنا صحّ القول بأنّ اللغة تنقسم إلى قسمين: الأسماء والحروف.

هيئة الجملة

عرفنا أنّ الفعل له هيئة تدلّ على معنّى حرفيّ؛ أي: على الربط، وكذلك الحال في الجملة أيضاً؛ ونريد بالجملة: كلّ كلمتين أو أكثر بينهما ترابط؛ ففي قولنا: «عليّ إمام»، نفهم من

١. أي: مدلول هيئته.

٢. كـ «اشتعال المستقبل» مثلاً، بدلاً عن «تشتعل».

كلمة «عليّ» معناها الاسميّ، ومن كلمة «الإمام» معناها الاسميّ، ونفهم إضافة إلى ذلك ارتباطاً خاصاً بين هذين المعنيين الاسميّين؛ وهذا الارتباط الخاصّ، لا تدلّ عليه كلمة «عليّ» بمفردها ولا كلمة «إمام» بمفردها؛ وإنما تدلّ عليه الجملة بتركيبها الخاصّ؛ وهذا يعني أنّ هيئة الجملة تدلّ على نوع من الربط؛ أي: على معنى حرقى.

نستخلص ممّا تقدّم، أنّ اللغة يُمكن تصنيفها من وجهة نظر تحليليّة، إلى فئتين: إحداهما فئة المعاني الاسميّة؛ وتدخل في هذه الفئة، «الأسماء» و«موادّ الأفعال»؛ والأخرى فئة المعاني الحرفيّة - أي: الروابط -؛ وتدخل فيها «الحروف» و«هيئات الأفعال» و«هيئات الجُمْل».

الجملة التامة و الجملة الناقصة

وإذا لاحظنا الجُمْل، وجدنا أنّ بعض الجُمْل تدلّ على معنىّ مكتمل يُمكن للمتكلّم الإخبار عنه ويُمكن للسامع تصديقه أو تكذيبه^١، وبعض الجُمْل ناقصة، لا يتأتّى فيها ذلك؛ وكأَنَّها في

١. أو أنّ السامع لا يحتاج لفهمها تكميلاً من المخاطب.

قوة الكلمة الواحدة؛ فحينما تقول: «المفيد العالم»، نبقى ننتظر؛ كما لو قلت «المفيد» وسكت على ذلك؛ بخلاف ما إذا قلت: «المفيد عالم»، فإن الجملة حينئذٍ مكتملة وتامة.

ومردّ الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة، إلى نوع الربط الذي تدلّ عليه هيئة الجملة وسنخ النسبة؛ فهیئة الجملة الناقصة، تدلّ على «نسبة اندماجية»؛ أي: يندمج فيها الوصف بالموصوف، على نحو يُصبح المجموع مفهوماً واحداً خاصاً وحصّة خاصّة، ومن أجل ذلك تكون الجملة الناقصة في قوة الكلمة المفردة؛ وأمّا الجملة التامة، فهي تدلّ على «نسبة غير اندماجية» يبقى فيها الطرفان أحدهما متميّز عن الآخر، ويكون أمام الذهن شيئان بينهما ارتباط؛ كالمبتدأ والخبر.

وقد تشتمل الجملة الواحدة على نسب اندماجية وغير اندماجية؛ كما في قولنا: «المفيد العالم مدرّس»؛ فإن النسبة بين الوصف والموصوف المبتدأ، اندماجية؛ والنسبة بين المبتدأ والخبر، غير اندماجية؛ وتامة الجملة، نشأت من اشتغالها على النسبة الثانية.

ونحن إذا دققنا في الجملة الناقصة وفي الحروف -من قبيل:

«من» و«إلى»-، نجد أنّها جميعاً، تدلّ على نسب ناقصة لا يصحّ السكوت عليها؛ فكما لا يجوز أن تقول: «المفيد العالم» وتسكت، كذلك لا يجوز أن تقول: «السير من البصرة» وتسكت؛ وهذا يعني أنّ مفردات الحروف وهيئات الجمل الناقصة، كلّها تدلّ على نسب اندماجيّة؛ خلافاً لهيئة الجملة التامة؛ فإنّ مدلوها نسبة غير اندماجيّة؛ سواء كانت جملة فعليّة أو اسميّة.

الخلاصة

١. للاسم معنىً مستقلّ، سواء استُعمل ضمن الكلام أو مجرداً عنه.
٢. للحرف معنىً غير مستقلّ لا يفهم إلا ضمن الكلام؛ وهو الربط بين المعاني المستقلّة؛ والربط هو نسبة بين طرفين يختلف باختلاف الاستعمال في حالة دون أخرى؛ ولهذا يدلّ الحرف على معنىً ربطيّ نسبيّ.
٣. إنّ مادّة الفعل - وهي الأصل الذي اشتقّ منها الفعل -، لها معنىً مستقلّ؛ وإنّ لهيئته مدلولاً نسبياً ربطياً.
٤. الجملة - وهي كلّ كلمتين بينهما تركيب خاصّ -، تدلّ بهيئتها على نوع من الربط.
٥. الاسم في علم الأصول، هو كلّ ما دلّ على معنىً استقلاليّ؛ كالأسماء وموادّ الأفعال.
٦. الحرف، هو كلّ ما دلّ على معنىً ربطيّ نسبيّ؛ كالحروف وهيئات الأفعال والجملة التامة والناقصة.
٧. هيئة الجملة الناقصة، تدلّ على نسبة اندماجية تندمج فيها الكلمتين على نحو يُصبح المجموع مفهوماً واحداً. وهيئة الجملة التامة، تدلّ على نسبة غير اندماجية يبقى فيها كلّ من الطرفين متميّزاً عن الآخر.
٨. يُمكن تصنيف اللغة من وجهة نظر تحليليّة، إلى فئتين:
 - أ. فئة المعاني الاسميّة (الأسماء وموادّ الأفعال).
 - ب. فئة المعاني الحرفيّة وهي على قسمين:
 ١. النسب الاندماجية: وهي مدلول مفردات الحروف وهيئات الجمل الناقصة.
 ٢. النسب غير الاندماجية: وهي مدلول هيئات الجمل التامة.

الأسئلة

١. ما هو الفارق بين مدلولي الاسم والحرف؟
٢. يبين الدليل على أنّ المدلول في الحروف هو الربط.
٣. ما هو المقصود من مادة الفعل و ما المقصود من هيئته؟
٤. مدلول الفعل اسمي أم حرفي؟ لماذا؟
٥. ما هو مدلول هيئة الجملة؟
٦. ما هو منشأ الفرق بين مدلولي الجملة التامة والجملة الناقصة؟
٧. ما هو الفارق بين النسبة الاندماجية و النسبة غير الاندماجية؟
٨. عرّف مصطلحي الاسم والحرف في الأصول و اذكر مصاديقهما.

التمارين

١. مَيِّز بين المداليل الحرفية و الاسمية في الأمثلة التالية:
 ١. قال الصادق عليه السلام: «كلّ ماء طاهر إلّا ما علمت منه أنّه قذر».
 ٢. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً».
 ٣. لاتسجد في السبخة ولا على الثلج.

٢. اذكر المادة و الهيئة في الأمثلة التالية:

- يفتسل - صلّ - لاتكذب - إيّاك أن تشتم مسلماً - كتب عليكم الصيام.

-
١. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الرواية الثانية.
 ٢. وسائل الشيعة، ج ٣، الباب السابع من أبواب التيمّم، الرواية الثانية و الرابعة.

غير المعنى الناشئ من العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى؟

المدلول اللغوي والمدلول التصديقي

قلنا سابقاً: إنّ دلالة اللفظ على المعنى، هي أن يُؤدّي تصوّر اللفظ إلى تصوّر المعنى؛ ويُسمّى اللفظ «دالّاً» والمعنى الذي نتصوّره عند سماع اللفظ «مدلولاً».

وهذه الدلالة لغويّة؛ ونقصد بذلك أنّها تنشأ عن طريق وضع اللفظ للمعنى؛ لأنّ الوضع يوجد علاقة السببية بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى، وعلى أساس هذه العلاقة، تنشأ تلك الدلالة اللغويّة، ومدلولها هو المعنى اللغوي للفظ.

ولا تنفكّ هذه الدلالة عن اللفظ، مهما سمعناه ومن أيّ مصدر كان؛ فجملة «الحقّ منتصر»، إذا سمعناها، انتقل ذهننا فوراً إلى مدلولها اللغويّ؛ سواء سمعناها من متحدّث واعٍ أو من نائمٍ في حالة عدم وعيه وحتى لو سمعناها نتيجة لاحتكاك حَجَرَيْنِ،

فتتصوّر معنى كلمة «الحقّ» ونتصوّر معنى كلمة «منتصر» ونتصوّر النسبة التامة التي وُضعت هيئة الجملة لها؛ وتُسمى هذه الدلالة لأجل ذلك، «دلالة تصوّريّة».

ولكنا إذا قارنا بين تلك الحالات، وجدنا أنّ الجملة حين تصدر من النائم أو تتولّد نتيجة لاحتكاك بين حَجْرين، لا يوجد لها إلا مدلولها اللغويّ ذاك، ويقتصر مفعولها على إيجاد تصوّرات للحقّ والانتصار والنسبة التامة في ذهننا؛ وأمّا حين نسمع الجملة من متحدّث واعٍ، فلا تقف الدلالة عند مستوى التصوّر؛ بل تتعدّاه إلى مستوى التصديق؛ إذ تكشف الجملة عندئذٍ عن أشياء نفسيّة في نفس المتكلّم؛ فنحن نستدلّ عن طريق صدور الجملة منه، على وجود «إرادة استعماليّة» في نفسه؛ أي: إنّهُ يُريد أن يُخطِر المعنى اللغويّ لكلمة «الحقّ» وكلمة «المنتصر» وهيئة الجملة في أذهاننا وأن نتصوّر هذه المعاني؛ كما نعرف أيضاً أنّ المتكلّم إنّما يُريد منّا أن نتصوّر تلك المعاني؛ لا لكي يخلق تصوّرات مجرّدة في ذهننا فحسب؛ بل لغرض في نفسه؛ وهذا الغرض الأساسيّ هو في المثال المتقدّم -أي: في جملة «الحقّ منتصر»-، الإخبار عن ثبوت الخبر

للمبتدأ؛ فإنّ المتكلم إنّما يُريد منّا أن نتصوّر معاني الجملة، لأجل أن يُخبرنا عن ثبوتها في الواقع. ويُطلق على الغرض الأساسيّ في نفس المتكلم، اسم «الإرادة الجديّة» وتُسمّى الدلالة على هذين الأمرين -الإرادة الاستعماليّة والإرادة الجديّة- «دلالة تصديقيّة»؛ لأنّها دلالة تكشف عن إرادة المتكلم وتدعو إلى تصديقنا بها؛ لا إلى مجرد التصوّر الساذج. وهكذا نعرف أنّ الجملة التامة لها مدلولان تصديقيّان، إضافة إلى مدلولها التصوّري اللغويّ:

أحدهما: الإرادة الاستعماليّة؛ إذ نعرف عن طريق صدور الجملة من المتكلم، أنّه يُريد منّا أن نتصوّر معاني كلماتها. والآخر: الإرادة الجديّة؛ وهي الغرض الأساسيّ الذي من أجله أراد المتكلم أن نتصوّر تلك المعاني.

وأحياناً تتجرّد الجملة عن المدلول التصديقيّ الثاني، وذلك إذا صدرت من المتكلم في حالة الهزل لا في حالة الجدّ؛ وإذا لم يكن يستهدف منها إلاّ مجرد إيجاد تصوّرات لمعاني كلماتها في ذهن السامع، فلا توجد في هذه الحالة إرادة جديّة؛ بل إرادة استعماليّة فقط.

والدلالة التصديقيّة ليست لغويّة؛ أي: إنّها لا تُعبّر عن علاقة ناشئة عن الوضع بين اللفظ والمدلول التصديقيّ؛ لأنّ الوضع إنّما يوجد علاقة بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى؛ لا بين اللفظ والمدلول التصديقيّ؛ و إنّما تنشأ الدلالة التصديقيّة من حال المتكلّم؛ فإنّ الإنسان إذا كان في حالة وعي وانتباه وجدّيّة وقال: «الحقّ منصر»، يدلّ حاله على أنّه لم يقل هذه الجملة ساهياً ولا هازلاً و إنّما قالها بإرادة معيّنة واعية.

وهكذا نعرف أنّنا حين نسمع جملة كجملة «الحقّ منصر»، نتصوّر المعاني اللغويّة للمبتدأ والخبر، بسبب الوضع الذي أوجد علاقة السببيّة بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى، ونكتشف الإرادة الواعية للمتكلّم بسبب حال المتكلّم. وتصورنا ذلك^١، يُمثّل الدلالة التصوريّة، واكتشافنا هذا^٢ يُمثّل الدلالة التصديقيّة؛ والمعنى الذي نتصوّره، هو المدلول التصوريّ واللغويّ للفظ، والإرادة التي نكتشفها في نفس المتكلّم، هي المدلول التصديقيّ والنفسيّ الذي يدلّ عليه حال المتكلّم.

١. أي: تصوّر المعاني اللغويّة.

٢. أي: اكتشاف الإرادة الواعية للمتكلّم.

وعلى هذا الأساس نكتشف مصدرين للدلالة:
أحدهما: اللغة بما تشتمل عليها من أوضاع؛ وهي مصدر
الدلالة التصرّوية.

والآخر: حال المتكلم؛ وهو مصدر الدلالة التصديقية؛ أي:
دلالة اللفظ على مدلوله النفسي التصديقي؛ فإنّ اللفظ إنّما
يكشف عن إرادة المتكلم إذا صدر في حال يقظة وانتباه
وجديّة، فهذه الحالة هي مصدر الدلالة التصديقية؛ ولهذا نجد
أنّ اللفظ إذا صدر من المتكلم في حالة نوم أو ذهول، لا توجد
له دلالة تصديقية ومدلول نفسي.

الجملة الخبرية والجملة الإنشائية

تقسّم الجملة عادة، إلى خبرية وإنشائية؛ ونحن في حياتنا
الاعتيادية نحسّ بالفرق بينهما؛ فأنت حين تتحدّث عن بيعك
للكتاب بالأمس وتقول: «بعت الكتاب بدينار»، ترى أنّ
الجملة تختلف بصورة أساسية عنها حين تُريد أن تعقد الصفقة
مع المشتري فعلاً، فتقول له: «بعتك الكتاب بدينار».

وبالرغم من أنّ الجملة في كلتا الحالتين تدلّ على نسبة تامّة

بين البيع والبائع - أي بينك وبين البيع -، يختلف فهمنا للجملة وتصوّرنّا للنسبة في الحالة الأولى عن فهمنا للجملة وتصوّرنّا للنسبة في الحالة الثانية؛ فالمتكلّم حين يقول في الحالة الأولى: «بعت الكتاب بدينار»، يتصوّر النسبة بما هي حقيقة واقعة، لا يملك من أمرها بالفعل شيئاً، إلا أن يُخبر عنها إذا أراد؛ وأمّا حين يقول في الحالة الثانية: «بعتك الكتاب بدينار»، فهو يتصوّر النسبة لا بما هي حقيقة واقعة مفروغ عنها؛ بل يتصوّرّها بوصفها نسبة يراد تحقيقها.

ونستخلص من ذلك: أنّ الجملة الخبريّة موضوعة للنسبة التامة منظوراً إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه؛ والجملة الإنشائيّة موضوعة للنسبة التامة منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها.

وهناك من يذهب من العلماء كصاحب الكفاية رحمته الله إلى أنّ النسبة التي تدلّ عليها «بعت» في حال الإخبار و«بعت» في حال الإنشاء واحدة، ولا يوجد أيّ فرق في مرحلة المدلول تصوّريّ بين الجملتين؛ وأمّا الفرق في مرحلة المدلول التصديقيّ؛ لأنّ البائع يقصد بالجملة إبراز اعتبار التملك بها

وإنشاء المعاوضة عن هذا الطريق، وغير البائع يقصد بالجملة،
الحكاية عن مضمونها؛ فالمدلول التصديقيّ مختلف؛ دون
المدلول التصوريّ.

ومن الواضح أنّ هذا الكلام إذا تعقلناه، إنّما يتمّ في الجملة
المشتركة بلفظ واحد بين الإنشاء والإخبار؛ كما في «بعت»،
ولأمكن أن ينطبق على ما يختصّ به الإنشاء والإخبار من
جمل؛ فصيغة الأمر مثلاً جملة إنشائية ولا تستعمل للحكاية عن
وقوع الحدث، وإنّما تدلّ على طلب وقوعه، ولأمكن القول هنا
بأنّ المدلول التصوريّ لـ«افعل» نفس المدلول التصوريّ
للجملة الخبريّة، وأنّ الفرق بينهما في المدلول التصديقيّ فقط؛
والدليل على عدم إمكان هذا القول: أنّنا نحسّ بالفرق بين
الجملتين حتّى في حالة تجرّدهما عن المدلول التصديقيّ وسماعهما
من لافظ لا شعور له.

الخلاصة

١. الدلالة اللغويّة هي الدلالة الناشئة عن وضع اللفظ للدعوى، وتخطر في
الذهن بمجرد خطور اللفظ مهما سُمع و من أيّ مصدر كان؛ وتُسمّى
بالدلالة التصوريّة.

٢. الدلالة التصديقيّة هي الدلالة الناشئة عن إرادة المتكلم و تدعو إلى تصديقه بها؛ وهي على نوعين:
 الأولى: وهي الناشئة عن الإرادة الاستعماليّة للمتكلم.
 الثانية: وهي الناشئة عن الإرادة الجدّيّة للمتكلم؛ وهي غرضه في إخبارنا عن ثبوت المعاني في الواقع.
٣. إنّ الجملة الخبريّة موضوعة للنسبة التامة، منظوراً إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه؛ والجملة الإنشائيّة موضوعة للنسبة التامة، منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها.

الأَسْئَلَة

١. عرّف الدلالة اللغويّة -أي: التصوريّة- وبيّن منشأها.
٢. ما هي الدلالة التصديقيّة وما هو منشؤها؟
٣. ما هو المقصود من الإرادة الاستعماليّة والإرادة الجدّيّة؟
٤. اذكر مصادر الدلالة في الكلام.
٥. هل يرجع الفرق بين الجملتين الخبريّة والإنشائيّة إلى المدلول اللغويّ أم التصديقيّ؟ اذكر أدلّة عدم صحّة الرأي المردود.
٦. ما هو دليل صاحب الكفاية في بيان فرق الجملتين: الخبريّة والإنشائيّة؟

التمارين

- * بيّن المدلول التصوريّة والتصديقيّة في الأمثلة التالية:
- يا حسين - الغوث - قبلت - بعثك داري - يابن أمّ لاتأخذ بلحيتي - أقم الصلاة لذكري.
- عن جعفر بن عمارة بن أبي عمارة: قال: سألت جعفر بن محمّد عليه السلام: أمسح رأسي ببلل يدي؟ قال: خذ لرأسك ماء جديداً^١.

١. قال الشيخ الطوسي: الوجه فيه أيضاً التقيّة. وسائل الشيعة، ج ١، الباب ٢١ من أبواب الوضوء، الرواية السادسة.

* ١. كيف تُقسّم العناصر اللغويّة من وجهة نظر أصوليّة؟

* ٢. وأيّ قسم منها يدخل في مسائل هذا العلم؟

الدّالات التي يبحث عنها علم الأصول

نستطيع أن نُقسّم العناصر اللغويّة من وجهة نظر أصوليّة، إلى عناصر مشتركة في عمليّة الاستنباط وعناصر خاصّة في تلك العمليّة.

فالعناصر المشتركة، هي كلّ أداة لغويّة تصلح للدخول في أيّ دليل مهما كان نوع الموضوع الذي يعالجه ذلك الدليل؛ ومثاله صيغة فعل الأمر؛ فإنّ بالإمكان استخدامها بالنسبة إلى أيّ موضوع؛

والعناصر الخاصّة في عمليّة الاستنباط، هي كلّ أداة لغويّة لا تصلح للدخول إلّا في الدليل الذي يعالج موضوعاً معيّناً، ولا أثر لها في استنباط حكم موضوع آخر؛ ككلمة «الإحسان»؛ فإنّها لا يمكن أن تدخل في دليل سوى الدليل الذي

يشتمل على حكم مرتبط بالإحسان؛ ولا علاقة للأدلة التي تشتمل على حكم الصلاة مثلاً بكلمة «الإحسان»؛ فهذا كانت كلمة «الإحسان» عنصراً خاصاً في عملية الاستنباط.

وعلى هذا الأساس، يدرس علم الأصول من اللغة، القسم الأول من الأدوات اللغوية التي تُعتبر عناصر مشتركة في عملية الاستنباط؛ فيبحث عن مدلول صيغة فعل الأمر وأنها هل تدلّ على الوجوب أو الاستحباب؟ ولا يبحث عن مدلول كلمة «الإحسان».

ويدخل في القسم الأول من الأدوات اللغوية، أداة الشرط أيضاً؛ لأنها تصلح للدخول في استنباط الحكم من أيّ دليل لفظي، مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلّق به؛ فنحن نستنبط من النصّ القائل: «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة»، أنّ وجوب الصلاة مرتبط بالزوال بدليل أداة الشرط؛ ونستنبط من النصّ القائل: «إذا هلّ هلال شهر رمضان وجب الصوم»، أنّ وجوب الصوم مرتبط بالهلال؛ ولأجل هذا يدرس علم الأصول أداة الشرط بوصفها عنصراً مشتركاً، ويبحث عن نوع الربط الذي تدلّ عليه ونتائجه في استنباط الحكم الشرعيّ.

وكذلك الحال في صيغة الجمع المعرّف باللام؛ لأنها أداة لغويّة صالحة للدخول في الدليل اللفظيّ مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلّق به.

وفي ما يلي نذكر بعض النماذج من هذه الأدوات المشتركة التي يدرسها الأصوليون:

١. صيغة الأمر

صيغة فعل الأمر؛ نحو «اذهب» و«صلّ» و«صم» و«جاهد» إلى غير ذلك من الأوامر.

والمقرّر بين الأصوليين عادة، هو القول بأنّ هذه الصيغة تدلّ لغة على الوجوب.

وهذا القول يدعوننا أن نتساءل: هل يُريد هؤلاء الأعلام من القول بأنّ صيغة فعل الأمر تدلّ على الوجوب، أنّ صيغة فعل الأمر تدلّ على نفس ما تدلّ عليه كلمة «الوجوب»، فتكونان مترادفتين؟ وكيف يُمكن افتراض ذلك؟ مع أنّنا نحسّ بالوجدان أنّ كلمة «الوجوب» وصيغة فعل الأمر، ليستا مترادفتين؛ وإلاّ لجاز أن نستبدل إحدیهما بالأخرى؟ ومادام

هذا الاستبدال غير جائز، فنعرف أنّ صيغة فعل الأمر تدلّ على معنىٍ يختلف عن المعنى الذي تدلّ عليه كلمة «الوجوب»، ويصبح من الصعب عندئذٍ فهم القول السائد بين الأصوليين بأنّ صيغة فعل الأمر تدلّ على الوجوب.

والحقيقة أنّ هذا القول يحتاج إلى تحليل مدلول صيغة فعل الأمر، لكي نعرف كيف تدلّ على الوجوب؛ فنحن حين ندقّق في فعل الأمر، نجد أنّه يدلّ على نسبة بين مادّة الفعل والفاعل منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها وإرسال المكلف نحو إيجادها؛ رأيت الصياد حين يُرسل كلب الصيد إلى فريسته؟ إنّ تلك الصورة التي يتصوّرها الصياد عن ذهاب الكلب إلى الفريسة وهو يُرسله إليها، هي نفس الصورة التي يدلّ عليها فعل الأمر؛ ولهذا يقال في علم الأصول: إنّ مدلول صيغة الأمر هو النسبة الإرساليّة.

وكما أنّ الصياد حين يُرسل الكلب إلى فريسته، قد يكون إرساله هذا ناتجاً عن شوق شديد إلى الحصول على تلك الفريسة و [عن] رغبة أكيدة في ذلك، وقد يكون ناتجاً عن رغبة غير أكيدة وشوق غير شديد، كذلك النسبة الإرساليّة

التي تدلّ عليها الصيغة في فعل الأمر: قد تتصوّرها ناتجة عن شوق شديد وإلزام أكيد؛ وقد تتصوّرها ناتجة عن شوق أضعف ورغبة أقلّ درجة.

وعلى هذا الضوء، نستطيع الآن أن نفهم معنى ذلك القول الأصوليّ القائل: «إنّ صيغة فعل الأمر تدلّ على الوجوب»؛ فإنّ معناه أنّ الصيغة قد وُضعت للنسبة الإرساليّة بوصفها ناتجة عن شوق شديد وإلزام أكيد؛ ولهذا يدخل معنى الإلزام والوجوب ضمن الصورة التي تتصوّر بها المعنى اللغويّ للصيغة عند سماعها دون أن يُصبح فعل الأمر مرادفاً لكلمة «الوجوب».

وليس معنى دخول الإلزام والوجوب في معنى الصيغة، أنّ صيغة الأمر لا يجوز استعمالها في مجال المستحبات؛ بل قد استُعملت كثيراً في موارد الاستحباب كما استُعملت في موارد الوجوب، ولكنّ استعمالها في موارد الوجوب استعمال حقيقيّ؛ لأنّه استعمال للصيغة في المعنى الذي وُضعت له؛ واستعمالها في موارد الاستحباب استعمال مجازيّ يُبرّره الشبه القائم بين الاستحباب والوجوب.

والدليل على أنّ صيغة الأمر موضوعة للوجوب بالمعنى الذي قلنا، هو التبادر؛ فإنّ المنسبق إلى ذهن العرف ذلك؛ بشهادة أنّ الأمر العرفي إذا أمر المكلف بصيغة الأمر ولم يأت المكلف بالمأمور به، معذوراً بأنّي لم أكن أعرف أنّ هذا واجب أو مستحبّ، لا يقبل منه العذر ويلام على تخلفه عن الامتثال؛ وليس ذلك إلاّ لانسباق الوجوب عرفاً من اللفظ وتبادره، والتبادر علامة الحقيقة.

٢. صيغة النهي

صيغة النهي نحو «لا تذهب». والمقرّر بين الأصوليين هو القول بأنّ صيغة النهي تدلّ على الحرمة. ويجب أن نفهم هذا القول بصورة مماثلة لفهمنما القول بأنّ صيغة الأمر تدلّ على الوجوب، مع فارق؛ وهو أنّ النهي إمساك ومنع؛ والأمر إرسال وطلب؛ فصيغة النهي إذاً، تدلّ على نسبة إمساكية.

أي: إنّنا حين نسمع جملة «اذهب»، نتصوّر نسبة بين الذهاب والمخاطب، ونتصوّر أنّ المتكلّم يُرسل المخاطب نحوها وبيعهته إلى تحقيقها كما يُرسل الصياد كلبه نحو الفريسة؛ وأمّا حين

نسمع جملة «لاتذهب»، فتصوّر نسبة بين الذهاب والمخاطب وتصوّر أنّ المتكلّم يُمسك مخاطبه عن تلك النسبة ويزجره عنها؛ كما لو حاول كلب الصيد أن يطارد الفريسة، فأمسك به الصياد؛ ولهذا نطلق عليها اسم «النسبة الإمساكية».

وتدخل الحرمة في مدلول النهي، بالطريقة التي دخل بها الوجوب إلى مدلول الأمر؛ ولنرجع بهذا الصدد إلى مثال الصياد؛ فإننا نجد أنّ الصياد حين يُمسك كلبه عن تتبع الفريسة: قد يكون إمساكه هذا، ناتجاً عن كراهة تتبع الكلب للفريسة بدرجة شديدة؛ وقد ينتج عن كراهة ذلك بدرجة ضعيفة. ونظير هذا تماماً تصوّره في النسبة الإمساكية التي نتحدث عنها؛ فإننا قد نتصوّرها ناتجة عن كراهة شديدة للمنهي عنه؛ وقد نتصوّرها ناتجة عن كراهة ضعيفة.

ومعنى القول بأنّ صيغة النهي تدلّ على الحرمة في هذا الضوء: أنّ الصيغة موضوعة للنسبة الإمساكية بوصفها ناتجة عن كراهة شديدة وهي الحرمة، فتدخل الحرمة ضمن الصورة التي تصوّر بها المعنى اللغوي لصيغة النهي عند سماعها؛ والدليل على أنّها موضوعة كذلك، هو التبادر؛ كما تقدّم في صيغة الأمر.

وفي نفس الوقت، قد تُستعمل صيغة النهي في موارد الكراهة، فيُنهى عن المكروه أيضاً بسبب الشبه القائم بين الكراهة والحُرمة، ويُعتَبَر استعمالها في موارد المكروهات استعمالاً مجازياً.

الخلاصة

١. العناصر اللغوية في عملية الاستنباط هي: إما مشتركة وإما خاصة؛ والأصولي يدرس المشتركة منها فقط.
٢. صيغة الأمر تدلّ لغة على الوجوب؛ أي: النسبة الإرسالية بوصفها ناتجة عن شوق شديد وإلزام أكيد؛ والدليل على ذلك التبادر.
٣. صيغة النهي تدلّ لغة على الحرمة؛ أي: النسبة الإرسالية بوصفها ناتجة عن كراهة شديدة للمنهى عنه؛ والدليل على ذلك التبادر.

الأسئلة

١. قسّم العناصر اللغوية من وجهة نظر أصولية.
٢. ما هو مدلول صيغة الأمر؟ وما هو الدليل على ذلك؟
٣. ما هو مدلول صيغة النهي؟ وما هو الدليل على ذلك؟

التمارين

١. ميّز بين الدلالات التي يبحث عنها علم الأصول و الدلالات التي يبحث عنها علم الفقه في الأمثلة التالية:
- إنَّ النبي ﷺ نهى أن يُستشفى بالحِمَّات التي توجد في الجبال.^١
- عن أبي الحسن عليه السلام: من نسي مسح رأسه أو شيئاً من الوضوء الذي ذكره الله (تعالى) في القرآن، أعاد الصلاة». ^٢

١. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب الثاني عشر من أبواب الماء المضاف، الرواية الرابعة.
٢. وسائل الشيعة، ج ١، الباب الثالث من أبواب الوضوء، الرواية الخامسة.

٢. بين مدلول صيغ الأمر والنهي في الأمثلة التالية:

- عن الباقر عليه السلام، قال: «أفطر على الحلو فإن لم تجد، فأفطر على الماء؛ فإن الماء طهور».^١

- عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة، فتوضّأ من الماء واشرب؛ فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم، فلا توضّأ منه ولا تشرب».^٢

- قال أبو جعفر عليه السلام: «لا يسخّن الماء للميت».^٣

١. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب الأوّل من أبواب الماء المطلق، الرواية العاشرة.

٢. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب الثالث من أبواب الماء المطلق، الرواية الأولى.

٣. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب السابع من أبواب الماء المضاف، الرواية الأولى.

* ما هي العناصر اللغوية المشتركة في عمليّات الاستنباط؟

٣. الإطلاق

وتوضيحه أنّ الشخص إذا أراد أن يأمر ولده بإكرام جاره المسلم، فلا يكتفي عادة بقوله: «أكرم الجار»؛ بل يقول: «أكرم الجار المسلم»؛ وأمّا إذا كان يُريد من ولده أن يُكرم جاره مهما كان دينه، فيقول: «أكرم الجار» ويُطلق كلمة «الجار»؛ أي: لا يُقيدها بوصف خاصّ، ويُفهم من قوله عندئذٍ، أنّ الأمر لا يختصّ بالجار المسلم؛ بل يشمل الجار الكافر أيضاً؛ وهذا الشمول، نفهمه نتيجة لذكر كلمة الجار مجرّدة عن القيد، ويُسمّى هذا بـ«الإطلاق» ويُسمّى اللفظ في هذه الحالة «مطلقاً».

وعلى هذا الأساس، يُعتبر تجرّد الكلمة من القيد اللفظي في الكلام، دليلاً على شمول الحكم؛ ومثال ذلك من النصّ الشرعيّ

قوله (تعالى): ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، فقد جاءت كلمة «البيع» هنا مجردة عن أي قيد في الكلام، فيدلّ هذا الإطلاق على شمول الحكم بالحليّة لجميع أنواع البيع.

وأما كيف أصبح ذكر الكلمة بدون قيد في الكلام، دليلاً على الشمول؟ وما هو مصدر هذه الدلالة؟ فهذا ما لا يمكن تفصيل الكلام فيه على مستوى هذه الحلقة.

ولكن نقول على نحو الإيجاز: إنّ ظاهر حال المتكلّم حين ما يكون له مرام في نفسه يدفعه إلى الكلام، أن يكون في مقام بيان تمام ذلك المرام؛ فإذا قال: «أكرم الجار» وكان مرامه الجار المسلم خاصّة، لم يكتف بما قال؛ بل يردفه عادة بما يدلّ على قيد الإسلام، ففي كلّ حالة لا يأتي بما يدلّ على القيد، نعرف أنّ هذا القيد غير داخل في مرامه؛ إذ لو كان داخلياً في مرامه ومع هذا سكت عنه، لكان ذلك على خلاف ظاهر حاله القاضي بأنّه في مقام بيان تمام المراد بالكلام؛ فبهذا الاستدلال نستكشف الإطلاق من السكوت وعدم ذكر القيد، ويُعبّر عن ذلك بـ«قربنة الحكمة».

٤. أدوات العموم

أدوات العموم، مثلها «كلّ» في قولنا: «احترم كلّ عادل»؛ وذلك أنّ الأمر حين يُريد أن يُدلّل على شمول حكمه وعمومه، قد يكفي بالإطلاق وذكر الكلمة بدون قيد - كما شرحناه آنفاً - فيقول: «أكرم الجار»؛ وقد يُريد مزيداً من التأكيد على العموم والشمول، فيأتي بأداة خاصّة للدلالة على ذلك فيقول في المثال المتقدّم مثلاً: «أكرم كلّ جار»، فيفهم السامع من ذلك، مزيداً من التأكيد على العموم والشمول؛ ولهذا تُعتبر كلمة «كلّ» من أدوات العموم؛ لأنّها موضوعة في اللغة لذلك. ويُسمّى اللفظ الذي دلّت الأداة على عمومه، «عامّاً» ويُعبّر عنه بـ«مدخول الأداة»؛ لأنّ أداة العموم دخلت عليه وعمّمته.

ونستخلص من ذلك، أنّ التدليل على العموم، يتمّ بإحدى طريقتين:

١. الأولى: سلبية؛ وهي الإطلاق؛ أي: ذكر الكلمة بدون قيد^١.
- والثانية: إيجابية؛ وهي استعمال أداة للعموم؛ نحو «كلّ» و«جميع» و«كافة» وما إليها من ألفاظ^٢.

١. وفي هذه الحالة، لم توضع الكلمة للإطلاق؛ بل نستكشف الإطلاق من عدم ذكر القيد.

٢. حيث وُضعت لتدلّ على العموم.

وقد اختلف الأصوليون في صيغة الجمع المعرّف باللام؛ من قبيل «الفهاء»، «العقود»:

فقال بعضهم: إن هذه الصيغة نفسها من أدوات العموم أيضاً مثل كلمة «كل»؛ فأبي جمع من قبيل «فقهاء»، إذا أراد المتكلم إثبات الحكم لجميع أفرادهِ والتدليل على عمومه بطريقة إيجابية، أدخل عليه اللام، وجعله جمعاً معرّفاً باللام وقال: «احترم الفقهاء» و«أوفوا بالعقود».

وبعض الأصوليين يذهب إلى أنّ صيغة الجمع المعرّف باللام، ليست من أدوات العموم؛ ونحن إنّما نفهم الشمول في الحكم عند ما نسمع المتكلم يقول: «احترم الفقهاء» مثلاً، بسبب الإطلاق وتجرّد الكلمة عن القيود؛ لا بسبب دخول اللام على الجمع؛ أي: بطريقة سلبية لا إيجابية؛ فلا فرق بين أن يقال: «أكرم الفقهاء» أو «أكرم الفقيه»؛ فكما يستند فهمنا للشمول في الجملة الثانية إلى الإطلاق، كذلك الحال في الجملة الأولى؛ فالمفرد والجمع المعرّفان لا يدلّان على الشمول إلا بالطريقة السلبية.

٥. أداة الشرط

أداة الشرط مثلها «إذا» في قولنا: «إذا زالت الشمس فصلّ» و«إذا أحرمت للحجّ فلا تتطيّب»؛ وتُسمّى الجملة التي تدخل عليها أداة الشرط، جملة شرطية؛ وهي تختلف في وظيفتها اللغوية عن غيرها من الجمل التي لا توجد فيها أداة شرط؛ فإنّ سائر الجمل، تقوم بربط كلمة بأخرى، نظير ربط الخبر بالمتبداً في القضية الحملية.

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

وإذا لاحظنا المثالين المتقدمين للجملة الشرطية، وجدنا أنّ الشرط في المثال الأوّل زوال الشمس وفي المثال الثاني، هو الإحرام للحجّ؛ وأما المشروط، فهو مدلول جملة «صلّ» و«لا تتطيّب»، ولما كان مدلول «صلّ» يوصفه صيغة أمر - هو الوجوب، ومدلول «لا تتطيّب» يوصفه صيغة نهي - هو الحرمة كما تقدّم، فنعرف أنّ المشروط هو الوجوب أو الحرمة؛

أي: الحكم الشرعي^١؛ ومعنى أنّ الحكم الشرعيّ مشروط بزوال الشمس أو بالإحرام للحجّ، أنّه مرتبط بالزوال أو الإحرام ومقيّد بذلك؛ والمقيّد ينتفي إذا انتفى قيده.

وينتج عن ذلك أنّ أداة الشرط، تدلّ على انتفاء الحكم الشرعيّ في حالة انتفاء الشرط؛ لأنّ ذلك نتيجة لدالاتها على تقييد الحكم الشرعيّ وجعله مشروطاً؛ فيدلّ قولنا: «إذا زالت الشمس فصلّ»، على عدم وجوب الصلاة قبل الزوال، ويدلّ قولنا: «إذا أحرمت للحجّ فلا تتطيّب» على عدم حرمة الطيب في حالة عدم الإحرام للحجّ^٢. وبذلك تُصبح الجملة الشرطيّة ذات مدلولين: أحدهما إيجابيّ والآخر سلبيّ.

فالإيجابيّ هو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط؛ ومدلولها السلبيّ هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

ويُسمّى المدلول الإيجابيّ «منطوقاً» للجملة، والمدلول السلبيّ «مفهوماً»، وكلّ جملة لها مثل هذا المدلول السلبيّ، يقال في العرف الأصوليّ: إنّ هذه الجملة أو القضية ذات مفهوم.

١. و هو يطابق مدلول الكلام و يُسمّى بالمدلول المطابقيّ.

٢. و هو غير مطابق لمدلول الكلام؛ بل لازم له، و يُسمّى بالمدلول الالتزاميّ.

وقد وضع بعض الأصوليين قاعدة عامّة لهذا المدلول السلبيّ في اللغة فقال: إنَّ كلّ أداة لغويّة تدلّ على تقييد الحكم وتحديدّه، لها مدلول سلبيّ؛ إذ تدلّ على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التي تضعها للحكم، وأداة الشرط تُعتبر مصداقاً لهذه القاعدة العامّة؛ لأنّها تدلّ على تحديد الحكم بالشرط.

ومن مصاديق القاعدة أيضاً، أداة الغاية حين تقول مثلاً: «صُمّ حتّى تغيب الشمس»؛ فإنّ «صُمّ» هنا، فعل أمر يدلّ على الوجوب، وقد دلّت «حتّى» بوصفها أداة غاية - على وضع حدّ وغاية لهذا الوجوب الذي تدلّ عليه صيغة الأمر؛ ومعنى كونه^١ غاية له، تقييده؛ فيدلّ على انتفاء وجوب الصوم بعد مغيب الشمس؛ وهذا هو المدلول السلبيّ الذي نُطلق عليه اسم «المفهوم». ويُسمّى المدلول السلبيّ للجملة الشرطيّة بـ«مفهوم الشرط»؛ كما يُسمّى المدلول السلبيّ لأداة الغاية من قبيل «حتّى» في المثال المتقدّم - بـ«مفهوم الغاية». وأمّا إذا قيل: «أكرم الفقير العادل»، فلا يدلّ القيد هنا على أنّ غير العادل

١. أي: كون مغيب الشمس.

لا يجب إكرامه؛ لأنّ هذا القيد ليس قيداً للحكم؛ بل هو وصف للفقير وقيد له، والفقير هو موضوع الحكم لا نفسه؛ ومادام التقييد لا يعود إلى الحكم مباشرة، فلا دلالة له على المفهوم؛ ومن هنا يقال: إنّه لا مفهوم للوصف؛ ويراد به ما كان من قبيل كلمة «العادل» في هذا المثال.

الخلاصة

١. تجرّد الكلمة من القيد اللفظيّ في الكلام، دليل على شمولها لجميع المصاديق؛ ويُسمّى بـ «الإطلاق».
٢. قرينة الحكمة: إن لم يأت المتكلّم بالقيد، فهو غير داخل في مرامه؛ لأنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه في مقام بيان تمام مراده؛ وهذا هو الدليل على شمول الإطلاق.
٣. تعميم الحكم إمّا بالإطلاق وإمّا باستعمال أداة خاصّة تُفيد العموم؛ كـ «كلّ، جميع، ...».
٤. إنّ كلّ أداة لغويّة تدلّ على تقييد الحكم وتحديدّه، لها مدلول إيجابيّ يُسمّى «المنطوق»، ولها مدلول سلبيّ يُسمّى «المفهوم»؛ إذ تدلّ على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التي تضعها للحكم؛ ومن مصاديقها، أداة الشرط وأداة الغاية؛ وأمّا الوصف فلا مفهوم له؛ لأنّه قيد للموصوف لا للحكم.

الأسئلة

١. ما هو الإطلاق وما هو المطلق؟
٢. ما هي قرينة الحكمة؟
٣. ما هي أدوات العموم؟
٤. ما هو المنطوق وما هو المفهوم في جملة الشرط؟
٥. هل لأداة الغاية والوصف مفهوم أم لا؟

التمارين

١. مَيِّز بين المطلق والمقيد في الأمثلة التالية:

- جاء في صحيحة زرارة: إذا أصابك خمر أو نبيذ - يعني المسكر - فاغسله.^١
- عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن ماء البحر، أظهور هو؟ قال: «نعم».^٢
- عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال: إنَّ الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً.^٣

٢. مَيِّز بين العام والخاص في الأمثلة التالية:

- في كلِّ غسل وضوء إلا الجنابة.
- «كلَّ ماء طاهر إلا ما علمت منه أنه قذر».^٤

٣. يَبَيِّن المنطوق والمفهوم في الأمثلة التالية:

- جاء في صحيحة زرارة: إذا أصابك خمر أو نبيذ - يعني المسكر - فاغسله.
- عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كلُّ ما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء واشرب؛ فإذا تغيَّر الماء وتغيَّر الطعم، فلا توضأ منه ولا تشرب».^٥
- سألته عن ماء البحر، أظهور هو؟ قال: «نعم».
- «ثمَّ أتموا الصيام إلى الليل».^٦

١. وسائل الشيعة، ج ٣، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الرواية الثانية.

٢. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب الثاني من أبواب الماء المطلق، الرواية الأولى.

٣. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الرواية الأولى.

٤. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الرواية الثانية.

٥. وسائل الشيعة، ج ١، الباب الثالث من أبواب الماء المطلق، الرواية الأولى.

١. الدليل الشرعيّ

أ. الدليل الشرعيّ اللفظيّ

حجّة الظهور

✽ إذا كان للفظ دلالات عديدة، فأَيُّها حجّة؟

إذا واجهنا دليلاً شرعيّاً، فليس المهمّ أن نُفسّره بالنسبة إلى مدلوله التصرّويّ اللغويّ فحسب؛ بل أن نُفسّره بالنسبة إلى مدلوله التصديقيّ، لنعرف ماذا أراد الشارع به؛ وكثيراً ما نلاحظ أنّ اللفظ صالح لدلالات لغويّة وعرفيّة متعدّدة، فكيف نستطيع أن نُعيّن مراد المتكلّم منه.

وهنا نستعين بظهورين:

أحدهما: ظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصرّويّة في معنىّ معيّن؛ ومعنى الظهور في هذه المرحلة، أنّ هذا المعنى، أسرع انسباقاً إلى تصوّر الإنسان عند سماع اللفظ من غيره من المعاني، فهو أقرب المعاني إلى اللفظ لغة.

والآخر: ظهور حال المتكلّم في أنّ ما يُريده مطابق لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصرّويّة؛ أي: أنّه أقرب المعاني إلى

اللفظ لغة؛ وهذا ما يُسمّى بظهور التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت. ومن المقرّر في علم الأصول أنّ ظهور حال المتكلّم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ، حجة^١. ومعنى حجّية الظهور، اتّخاذه أساساً لتفسير الدليل اللفظي على ضوئه^٢؛ فنفترض دائماً أنّ المتكلّم قد أراد المعنى الأقرب إلى اللفظ في النظام اللغويّ العام^٣ أخذاً بظهور حاله. ولأجل ذلك يُطلق على حجّية الظهور، اسم «أصالة الظهور»؛ لأنّها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي.

وفي ضوء هذا، تستطيع أن تعرف لماذا كنّا نهتمّ في البحث السابق بتحديد المدلول اللغويّ الأقرب للكلمة والمعنى الظاهر لها بموجب النظام اللغويّ العامّ؛ مع أنّ المهمّ عند تفسير الدليل اللفظي، هو اكتشاف ما أراد المتكلّم باللفظ من معنى؛ لا ما هو المعنى الأقرب إليه في اللغة؛ فإنّا ندرك في ضوء أصالة الظهور،

١. أي: إنّ ظهور الكلام في معنى من معانيه، بشرط تطابقه مع إرادة المتكلّم -أي: الدلالة التصديقيّة-، حجة.

٢. أي: على ضوء الظهور.

٣. لأنريد باللغة والنظام اللغويّ العامّ هنا، اللغة في مقابل العرف؛ بل النظام القائم بالفعل لدلالة الألفاظ سواء كان لغويّاً أوّليّاً أو ثانويّاً. (منه رحمه الله تعالى)؛ نقلاً عن طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ).

أنّ الصلة وثيقة جداً بين اكتشاف مراد المتكلم وتحديد المدلول اللغويّ الأقرب للكلمة؛ لأنّ أصالة الظهور تحكم بأنّ مراد المتكلم من اللفظ، هو نفس المدلول اللغويّ الأقرب؛ أي: المعنى الظاهر من اللفظ لغة؛ فلكي نعرف مراد المتكلم، يجب أن نعرف المعنى الأقرب إلى اللفظ لغة، لنحكم بأنّه هو المعنى المراد للمتكلم.

والدليل على حجّية الظهور يتكوّن من مقدّمتين:

الأولى: أنّ الصحابة وأصحاب الأئمة عليهم السلام كانت سيرتهم قائمة على العمل بظواهر الكتاب والسنة واتّخاذ الظهور أساساً لفهمها؛ كما هو واضح تاريخياً من عملهم وديديهم^١.

الثانية: أنّ هذه السيرة، على مرأى ومسمع من المعصومين عليهم السلام ولم يعترضوا عليها بشيءٍ، وهذا يدلّ على صحّتها شرعاً وإلّا لردعوا عنها^٢؛ وبذلك يثبت إمضاء الشارع للسيرة القائمة على العمل بالظهور، وهو معنى حجّية الظهور شرعاً.

١. أي: دأبهم وعادتهم.

٢. ولم نعرف ردعاً منهم عليهم السلام عن ذلك.

تطبيقات حجّة الظهور على الأدلة اللفظية

ونستعرض فيما يلي ثلاث حالات لتطبيق قاعدة حجّة

الظهور:

الأولى: أن يكون للفظ في الدليل، معنىً وحيد في اللغة ولا يصلح للدلالة على معنى آخر في النظام اللغوي والعرفي العام.

والقاعدة العامة تُحتم في هذه الحالة أن يُحمل اللفظ على معناه الوحيد ويقال: إن المتكلم أراد ذلك المعنى؛ لأنّ المتكلم يُريد باللفظ دائماً المعنى المحدّد له في النظام اللغوي العام. ويُعتبر الدليل في مثل هذه الحالة صريحاً ونصّاً في معناه.

الثانية: أن يكون للفظ معانٍ متعدّدة متكافئة في علاقتها باللفظ بموجب النظام اللغوي العام؛ من قبيل المشترك. وفي هذه الحالة، لا يمكن تعيين المراد من اللفظ على أساس تلك القاعدة؛ إذ لا يوجد معنىً أقرب إلى اللفظ من ناحية لغوية لتُطبّق القاعدة عليه، ويكون الدليل في هذه الحالة مجملاً.

الثالثة: أن يكون للفظ معانٍ متعدّدة في اللغة وأحدها أقرب إلى اللفظ لغويّاً من سائر معانيه؛ ومثاله كلمة «البحر» التي لها

معنى حقيقي قريب وهو «البحر من الماء»؛ ومعنى مجازي بعيد وهو «البحر من العلم»؛ فإذا قال الأمر: «أذهب إلى البحر في كل يوم» وأردنا أن نعرف ما أراد المتكلم بكلمة «البحر» من هذين المعنيين، يجب علينا أن ندرس السياق الذي جاءت فيه كلمة البحر؛ ونريد بـ«السياق»، كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى؛ سواء كانت لفظية؛ كالكلمات التي تُشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً؛ أو حالة؛ كالظروف والملابسات التي تُحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع.

فإن لم نجد في سائر الكلمات التي وردت في السياق، ما يدل على خلاف المعنى الظاهر من كلمة «البحر»، كان لزاماً علينا أن نُفسر كلمة «البحر» على أساس المعنى اللغوي الأقرب؛ تطبيقاً للقاعدة العامة القائلة بحجية الظهور.

وقد نجد في سائر أجزاء الكلام ما لا يتفق مع ظهور كلمة «البحر»؛ ومثاله: أن يقول الأمر: «أذهب إلى البحر في كل يوم واستمع إلى حديثه باهتمام»؛ فإن الاستماع إلى حديث البحر، لا يتفق مع المعنى اللغوي الأقرب إلى كلمة «البحر»؛ وإنما

يناسب العالم الذي يشابه البحر لغزارة علمه؛ وفي هذه الحالة نجد أنفسنا تتساءل: ماذا أراد المتكلم بكلمة «البحر»؟ هل أراد بها البحر من العلم؟ بدليل أنه أمرنا بالاستماع إلى حديثه؟ أو أراد بها البحر من الماء ولم يقصد بالحديث هنا المعنى الحقيقي؟ بل أراد به الإصغاء إلى صوت أمواج البحر؟ وهكذا نظل مترددين بين كلمة «البحر» وظهورها اللغوي من ناحية، وكلمة «الحديث» وظهورها اللغوي من ناحية أخرى؛ ومعنى هذا، أننا نتردد بين صورتين؛ إحداهما: صورة الذهاب إلى بحر من الماء المتموج والاستماع إلى صوت موجه؛ وهذه الصورة هي التي توحى بها كلمة البحر؛ والأخرى: صورة الذهاب إلى عالم غزير العلم والاستماع إلى كلامه؛ وهذه الصورة هي التي توحى بها كلمة «الحديث»^١.

وفي هذا المجال، يجب أن نلاحظ السياق جميعاً ككل ونرى أيّ هاتين الصورتين أقرب إليه^٢ في النظام اللغوي العام؟ أي: إن هذا السياق إذا ألقى على ذهن شخص يعيش اللغة ونظامها

١. فالتردد كان بسبب ظهور الدلالة التصورية للفظي البحر والحديث؛ ولا يمكن التخلص من ذلك إلا بعد التثبت من الدلالة التصديقية في كل من اللفظين.

٢. أي: إلى السياق.

بصورة صحيحة، هل سوف تنسب إلى ذهنه الصورة الأولى؟
أو الصورة الثانية؟ فإن عرفنا أن إحدى الصورتين أقرب إلى
السياق بموجب النظام اللغويّ العامّ - ولنفرضها الصورة
الثانية -، تكون للسياق - ككلّ -، ظهور في الصورة الثانية
ووجب أن تُفسّر الكلام على أساس تلك الصورة الظاهرة.

ويُطلق على كلمة الحديث في هذا المثال، اسم «القرينة»؛
لأنّها هي التي دلّت على الصورة الكاملة للسياق وأبطلت
مفعول كلمة البحر^١ وظهورها.

وأما إذا كانت الصورتان متكافئتين في علاقتهما بالسياق،
فهذا يعني أن الكلام أصبح مجملاً^٢ ولا ظهور له؛ فلا يبقى مجال
لتطبيق القاعدة العامّة.

القرينة المتّصلة والمنفصلة

عرفنا أن كلمة «الحديث» في المثال السابق، قد تكون قرينة
في ذلك السياق وتُسمّى «قرينة متّصلة»؛ لأنّها متّصلة بكلمة

١. وهو المدلول تصوّريّ لهذه الكلمة.

٢. في دلالته على إرادة المتكلّم الاستعماليّة.

«البحر» التي أبطلت مفعولها، وداخلة معها في سياق واحد؛ وتُسمى الكلمة التي يبطل مفعولها بسبب القرينة، بـ«ذي القرينة».

ومن أمثلة القرينة المتصلة: الاستثناء من العام؛ كما إذا قال الأمر: «أكرم كل فقير إلا الفساق»؛ فإن كلمة «كل» ظاهرة في العموم لغة، وكلمة «الفساق» تنافي مع العموم، وحين ندرس السياق ككل، نرى أن الصورة التي تقتضيها هذه الكلمة، أقرب إليه من صورة العموم التي تقتضيها كلمة «كل»؛ بل لا مجال للموازنة بينهما، وبهذا تُعتبر أداة الاستثناء، قرينةً على المعنى العام للسياق.

فالقرينة المتصلة هي: كل ما يتصل بكلمة أخرى، فيبطل ظهورها^١ ويؤجّه المعنى العام للسياق، الوجهة التي تنسجم معه. وقد يتفق أن القرينة بهذا المعنى، لاتجبيء متصلة بالكلام؛ بل منفصلة عنه، فتُسمى «قرينة منفصلة»؛ ومثالها: أن يقول الأمر: «أكرم كل فقير»، ثم يقول في حديث آخر بعد ساعة: «لا تُكرم

فَسَّاقُ الْفُقَرَاءِ»؛ فَهَذَا النِّهْيُ لَوْ كَانَ مُتَّصِلًا بِالْكَلَامِ الْأَوَّلِ،
لَا عُتِبَ قَرِينَةً مُتَّصِلَةً، وَلَكِنَّهُ انْفَصَلَ عَنْهُ فِي هَذَا الْمَثَالِ.
وَفِي هَذَا الضَّوِّءِ، نَفْهَمُ مَعْنَى الْقَاعِدَةِ الْأَصُولِيَّةِ الْقَائِلَةَ: إِنَّ
ظُهُورَ الْقَرِينَةِ مُقَدَّمٌ عَلَى ظُهُورِ ذِي الْقَرِينَةِ، سِوَاءَ كَانَتْ الْقَرِينَةُ
مُتَّصِلَةً أَوْ مُنْفَصِلَةً.^١

١. لِأَنَّ الْقَرِينَةَ تَكْشِفُ عَنِ الْمَرَادِ الْجَدِّيِّ، مَعَ أَنَّ الْقَرِينَةَ الْمُتَّصِلَةَ تَخْتَلِفُ عَنِ الْمُنْفَصِلَةِ بِأَنَّهَا تُسَبِّبُ
الظُّهُورَ التَّصْدِيقِيَّ لِلْكَلَامِ فِي أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ أَرَادَ غَيْرَ الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّ لِذِي الْقَرِينَةِ؛ وَ الْمُنْفَصِلَةَ تُسَبِّبُ
انْصِرَافَ الظُّهُورِ التَّصْدِيقِيَّ لِذِي الْقَرِينَةِ.

الخلاصة

١. كثيراً ما نلاحظ أنّ اللفظ صالح لدلالات لغويّة وعرفيّة متعدّدة، فكيف نستطيع أن نعيّن مراد المتكلّم منه؟ في هذه الحالة نستعين بظهورين:
أ. ظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصرّويّة.

ب. ظهور التوافق بين الدالتين التصرّويّة والتصديقيّة؛ أي: مقامي الإثبات والثبوت.

٢. حجّية الظهور (أصالة الظهور): هي اتّخاذ ظهور حال المتكلّم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ، أساساً لتفسير الدليل اللفظيّ.

٣. الدليل على حجّية الظهور يتكوّن من مقدّمتين:

أ. سيرة الصحابة و أصحاب الأئمة عليهم السلام، كانت قائمة على أساس العمل بالظهور.

ب. إمضاء الشارع للسيرة العقلانيّة القائمة على سيرة الأصحاب في العمل بالظهور.

٤. إنّ أصالة الظهور، ليست ناظرة إلى المعنى المنفرد أو المعاني المشتركة؛ بل تُطبّق فيما إذا كان للفظ معان متعدّدة تختلف قريباً إلى اللفظ لغويّاً؛ وفي هذه الحالة، إن كانت هناك قرينة على إرادة غير المعنى الأقرب فهو؛ وإن كانت الصورتان متكافئتين في القرب، فيبقى الكلام مجملاً؛ وإلّا فالأصل تطابق إرادة المتكلّم مع الظهور التصرّويّ.

٥. القرينة المتّصلة هي كلّ ما يتّصل بكلمة أخرى فيُبطل ظهورها ويوجّه المعنى للسياق؛ الوجهة التي تنسجم معه. وقد يتّفق أنّ القرينة بهذا المعنى، تجيء منفصلة عن الكلام، فتُسمّى قرينة منفصلة.

الأَسْئَلَة

١. ما معنى حجّية الظهور؟
٢. لماذا سُمّيت حجّية الظهور بـ «أصالة الظهور»؟
٣. ما هي الأدلّة الشرعيّة على حجّية الظهور؟
٤. ما هو الدليل المجمل؟
٥. ما هي القرينة المتّصلة والمنفصلة؟

التمارين

١. بيّن المعنى الظاهر و المعنى غير الظاهر في كلّ من الأمثلة التالية:
 - «لا يرتمس المُحرّم في الماء ولا الصائم»؛ الرواية.^١
 - «أفطر على الحلو، فإن لم تجده، فأفطر على الماء؛ فإنّ الماء طهور»؛ الرواية.^٢
 - «لا يُسخّن الماء للميت»؛ الرواية.^٣
 - «كُتِبَ عليكم الصيام»؛ الآية.^٤
٢. مَيِّز بين القرينة المتّصلة و القرينة المنفصلة في الأمثلة التالية:
 - «إذا خرج الرجل في شهر رمضان مسافراً، أفطر»؛ الرواية.^٥
 - قال رسول الله ﷺ: «الماء الَّذِي تُسَخِّنُهُ الشمس، لا تتوضّؤوا به ولا تغسلوا به ولا تعجنوا به؛ فإنّه يورث البرص».^٦

-
١. وسائل الشيعة / ج ١٠ / الباب الثالث من أبواب ما يُمسك عنه الصائم / الرواية الأولى.
 ٢. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب الأوّل من أبواب الماء المطلق، الرواية العاشرة.
 ٣. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب السابع من أبواب الماء المضاف، الرواية الأولى.
 ٤. البقرة/ ١٨٣.
 ٥. وسائل الشيعة، ج ١٠، الباب الأوّل من أبواب ما يصحّ منه الصوم، الرواية السابعة.
 ٦. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب السادس من أبواب الماء المضاف، الرواية الثانية.

- وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يتوضأ الإنسان بالماء الذي يوضع في الشمس».^١

- في كلِّ غسل وضوء إلا الجنابة.

- «كلّ ماء طاهر إلا ما علمت منه أنّه قذر»؛ الرواية.^٢

١. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب السابع من أبواب الماء المضاف، الرواية الثالثة.

٢. وسائل الشيعة، ج ١، كتاب الطهارة، الباب الأوّل من أبواب الماء المطلق، الرواية الثانية.

١. الدليل الشرعيّ

أ. الدليل الشرعيّ اللفظيّ

إثبات الصدور

* ما هي طرق التثبت من أنّ الكلام قد صدر من الشارع؟

لكي نعمل بكلام بوصفه دليلاً شرعياً، لابدّ من إثبات صدوره من المعصوم وذلك بأحد الطرق التالية:

الأوّل: التواتر؛ وذلك بأن ينقله عدد كبير من الرواة؛ وكلّ خبر من هذا العدد الكبير، يُشكّل احتمالاً للقضيّة وقرينة لإثباتها، وبتراكم الاحتمالات والقرائن يحصل اليقين بصدور الكلام. وتقوم حجّية التواتر على أساس إفادته للعلم ولا تحتاج حجّيته إلى جعل وتعبد شرعيّ.

الثاني: الإجماع والشهرة؛ وتوضيح ذلك أنّنا إذا لاحظنا فتوى الفقيه الواحد بوجوب الخمس في المعادن مثلاً، نجد أنّها تُشكّل قرينة إثبات ناقصة على وجود دليل لفظيّ مسبق يدلُّ على هذا الوجوب؛ لأنّ فتوى الفقيه تجعلنا نَحتمل تفسيرين لها:

أحدهما: أن يكون قد استند في فتواه إلى دليل لفظي مثلاً
بصورة صحيحة^١.

والآخر: أن يكون مخطئاً في فتويه.

وما دما نَحْتَمِلُ فيها هذين التفسيرين معاً، فهي قرينة
إثبات ناقص؛ فإذا أضفنا إليها فتوى فقيه آخر بوجوب
الخمس في المعادن أيضاً، كبر احتمال وجود دليل لفظي^٢ يدلُّ
على الحكم نتيجة لاجتماع قرينتين ناقصتين، وحين ينضمَّ إلى
الفقيهِين فقيه ثالث، نزداد ميلاً^٣ إلى الاعتقاد بوجود هذا الدليل
اللفظي، وهكذا نزداد ميلاً إلى الاعتقاد بذلك كلما ازداد عدد
الفقهاء [المفتين] بوجوب الخمس في المعادن؛ فإذا كان الفقهاء^٤
قد اتفقوا جميعاً على هذه الفتوى، سُمِّيَ ذلك «إجماعاً»؛ وإذا
كانوا يُشكِّلون الأكثرية فقط، سُمِّيَ ذلك «شهرة».

فالإجماع والشهرة، طريقتان لاكتشاف وجود الدليل اللفظي
في جملة من الأحيان.

١. ولم يصل إلينا.

٢. أو غير لفظي.

٣. أي: قريباً.

٤. القرييون من عصر المعصومين عليهم السلام.

وحكم الإجماع والشهرة من ناحية أصولية، أنه: متى حصل العلم بالدليل الشرعيّ بسبب الإجماع أو الشهرة، وجب الأخذ بذلك في عملية الاستنباط، وأصبح الإجماع والشهرة حجة؛ وإذا لم يحصل العلم بسبب الإجماع أو الشهرة، فلا اعتبار بهما؛ إذ لا يُفيدان حينئذٍ إلا الظنّ، ولا دليل على حجّية هذا الظنّ شرعاً، فالأصل عدم حجّيته؛ لأنّ هذا هو الأصل في كلّ ظنّ كما تقدّم^١.

الثالث: سيرة المتشرّعة؛ وهي السلوك العامّ للمتديّنين في عصر المعصومين عليه السلام؛ من قبيل اتّفاقهم على إقامة صلاة الظهر في يوم الجمعة بدلاً عن صلاة الجمعة، أو على عدم دفع الخمس من الميراث.

وهذا السلوك العامّ، إذا حلّلناه إلى مفرداته، ولاحظنا سلوك كلّ واحد بصورة مستقلة، نجد أنّ سلوك الفرد المتديّن الواحد في عصر التشريع، يُعتبر قرينة إثباتٍ ناقصة على صدور بيان شرعيّ يُقرّر ذلك السلوك، ونحتل في نفس الوقت أيضاً، الخطأ والغفلة وحتى التسامح.

فإذا عرفنا أنّ فردَيْن في عصر التشريع كانا يسلكان نفس السلوك ويصليان الظهر مثلاً في يوم الجمعة، ازدادت قوّة الإثبات؛ وهكذا تكبر قوّة الإثبات حتّى تصل إلى درجة كبيرة، عندما نعرف أنّ ذلك السلوك، كان سلوكاً عاماً يتّبعه جمهرة المتديّنين في عصر التشريع؛ إذ يبدو من المؤكّد حينئذٍ أنّ سلوك هؤلاء جميعاً، لم ينشأ عن خطأ أو غفلة أو تسامح؛ لأنّ الخطأ والغفلة أو التسامح قد يقع فيه هذا أو ذاك، وليس من المحتمل أن يقع فيه جمهرة المتديّنين في عصر التشريع جميعاً.

وهكذا نعرف أنّ السلوك العامّ مستند إلى بيان شرعيّ يدلُّ على إمكان إقامة الظهر في يوم الجمعة، وعدم وجوب الخمس في الميراث؛ وهي^١ في الغالب تُؤدّي إلى الجزم بالبيان الشرعيّ ضمن شروط لا مجال لتفصيلها الآن.

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

وهذه الطرق الثلاث، كلّها مبنية على تراكم الاحتمالات وتجمّع القرائن.

١. أي: السيرة المشرّعية.

الرابع: خبر الواحد الثقة؛ ونُعبرُ بخبر الواحد، عن كلِّ خبر لا يُفيد العلم؛ وحكمه أنه إذا كان المخبر ثقةً، أخذ به وكان حجةً؛ وإلا فلا. وهذه الحجية ثابتة شرعاً لا عقلاً؛ لأنها لا تقوم على أساس حصول القطع؛ بل على أساس أمر الشارع باتِّباع خبر الثقة؛ فقد دلَّت أدلّة شرعيّة عديدة على ذلك، ويأتي بيانها في حلقة مقبلة إن شاء الله (تعالى).

ومن تلك الأدلّة آية النبا؛ وهي قوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾ الآية؛ فإنه يشتمل على جملة شرطيّة، وهي تدلُّ منطوقاً على إناطة وجوب التبيّن بمجيء الفاسق بالنبا، وتدلُّ مفهوماً على نفي وجوب التبيّن في حالة مجيء النبا من قبل غير الفاسق، وليس ذلك إلا لحجّيته، فيستفاد من الآية الكريمة حجّية خبر العادل الثقة.

ويدلُّ على حجّية خبره أيضاً: أنّ سيرة المشرّعة والعقلاء عموماً كانت على الاتكال عليه، ونستكشف من انعقاد سيرة المشرّعة على ذلك واستقرار عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام والرواة

عليه: أنّ حجّيته متلقّاة لهم من قبَل الشارع وفقاً لما تقدّم من الحديث عن سيرة المتشرّعة، وكيفيّة الاستدلال بها.

الخلاصة

طرق إثبات صدور الدليل الشرعيّ:

١. التواتر: وهو نقل عدد كبير من الرواة، وحجّيته مبنيّة على أساس إفادته للعلم ولا تحتاج إلى جعل شرعيّ.

٢. الإجماع والشهرة (إن حصل منهما العلم بحكم الشارع): فالإجماع هو ما إذا اتّفق الفقهاء القريبون من عصر المعصومين عليه السلام جميعاً على فتوى لم يصل إلينا دليلها؛ والشهرة هي ما إذا كانوا يُشكّلون الأكتريّة في الاتّفاق.

٣. سيرة المتشرّعة (إذا حصل منها العلم بحكم الشارع): وهي السلوك العامّ للمتديّنين في عصر المعصومين عليه السلام.

٤. خبر الواحد الثقة: وهو كلّ خبر لا يُفيد العلم، وحجّيته ثابتة شرعاً لا عقلاً.

الأسئلة

١. اذكر طرق إثبات صدور الدليل الشرعيّ.

٢. ما هو التواتر؟

٣. ما هو الإجماع؟ وما هي الشهرة؟

٤. ما هي سيرة المتشرّعة؟

٥. ما هو الفرق بين خبر الواحد الثقة وسائر طرق الإثبات؟

التمارين

* مَيِّز بين طرق إثبات الدليل الشرعي في الأمثلة التالية:

١. قد جاء في رواية يعقوب بن شُعَيْب عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لا يرمى المَحْرَم في الماء ولا الصائم»^١. وراوي الخبر ثقة.
٢. الدليل على حجّية الظهور هو أنّ الصحابة وأصحاب الأئمة عليهم السلام، كانت سيرتهم قائمة على العمل بظواهر الكتاب والسنة واتّخاذ الظهور أساساً لفهمهما كما هو واضح تاريخياً من عملهم وديانهم.
٣. قد تواتر عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «إنّ الماء طاهر لا يُنَجِّسه شيء إلا ما غيّر أحد أوصافه: لونه أو طعمه أو رائحته». فما كان منه دون الكثرة المقدّر بما يأتي، فإنّه ينجس بملاقات النجاسة والمنتجس، وإن لم يُغيّر أحد أوصافه؛ للنصوص المستفيضة بل المتواترة وفيها الصحيح وللإجماع^٢.

١. وسائل الشيعة / ج ١٠ / الباب الثالث من أبواب ما يُمسك عنه الصائم / الرواية الأولى.

٢. جواهر الكلام / ج ١ / ص ١٠٤.

١. الدليل الشرعيّ

ب. الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

الدرس ٢٠

❖ هل يُمكن استنباط حكم شرعيّ

من سيرة المعصوم عليه السلام - أي فعله أو تقريره -؟

الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ، [هو] كلّ ما يصدر من المعصوم عليه السلام، ممّا له دلالة على الحكم الشرعيّ ولم يكن من نوع الكلام، ويدخل ضمن ذلك فعل المعصوم عليه السلام؛ فإن أتى المعصوم بفعل دلّ على جوازه^١؛ وإن تركه، دلّ على عدم وجوبه، وإن أوقعه بعنوان كونه طاعة لله (تعالى)، دلّ على المطلوبيّة^٢. ويثبت لدينا صدور هذه الأنحاء من التصرف عن المعصوم عليه السلام بنفس الطرق المتقدّمة التي يثبت بها صدور الدليل الشرعيّ اللفظيّ.

ويدخل ضمن ذلك تقرير المعصوم عليه السلام [أيضاً]؛ وهو

١. و عدم حرّمته.

٢. أي: تعلق إرادة الله (تعالى) به على حدّ الإلزام به أو دون الإلزام.

السكوت منه عن تصرّف يواجهه؛ فإنه يدلّ على الإمضاء؛
وإلا لكان على المعصوم ^{عليه السلام} أن يردع عنه؛ فيُستكشف من عدم
الردع، الإمضاء والارتضاء.

والتصرّف: تارةً يكون شخصياً في واقعةٍ معيّنة؛ كما إذا
توضّأ إنسان أمام الإمام فمسح منكوساً وسكت الإمام عنه؛
وأخرى يكون نوعياً؛ كالسيرة العقلائيّة؛ وهي عبارة عن ميل
عامّ عند العقلاء نحو سلوك معيّن، دون أن يكون للشرع دور
إيجابيّ في تكوين هذا الميل؛ ومثال ذلك: الميل العامّ لدى العقلاء
نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم أو خبر الثقة^١ أو باعتبار
الحياسة^٢ سبباً لتمكّك المباحات الأولىّة.

والسيرة العقلائيّة بهذا المعنى، تختلف عن سيرة المتشرّعة
التي تقدّم أنّها إحدى الطرق لكشف صدور الدليل الشرعيّ؛
فإنّ سيرة المتشرّعة بما هم كذلك، تكون عادة وليدة البيان
الشرعيّ، ولهذا تُعتبر كاشفة عنه كشف المعلول عن العلة^٣؛
وأما السيرة العقلائيّة، فمردها كما عرفنا إلى ميل عامّ يوجد عند

١. أي: الأخذ بخبر الثقة.

٢. أي: الأخذ باعتبار الحياسة.

٣. أي: كشافاً إتيّاً.

العقلاء نحو سلوك معيّن، لا كنتيجة لبيان شرعيّ؛ بل نتيجة العوامل والمؤثّرات الأخرى التي تتكيّف وفقاً لها ميولُ العقلاء وتصرفاتهم؛ ولأجل هذا لا يقتصر الميل العامّ الذي تُعبّر عنه السيرة العقلائيّة على نطاق المتديّنين خاصّة؛ لأنّ الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

وبهذا يتّضح أنّ السيرة العقلائيّة، لا تكشف عن البيان الشرعيّ كشف المعلول عن العلة؛ وإنما تدلّ على الحكم الشرعيّ عن طريق دلالة التقرير، بالتقريب التالي؛ وهو أنّ الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معيّن، يُعتبر قوّة دافعة لهم نحو ممارسة ذلك السلوك؛ فإذا سكّنت الشريعة عن ذلك الميل ولم يردع المعصوم عليه السلام عن السيرة مع معاصرتة لها، كَشَفَ ذلك عن الرضا بذلك السلوك وإمضائه شرعاً؛ ومثال ذلك: سكوت الشريعة عن الميل العامّ عند العقلاء، نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم وعدم ردع المعصومين عليهم السلام عن ذلك؛ فإنّه يدلّ على أنّ الشريعة تُقرّ هذه الطريقة في فهم الكلام وتوافق على اعتبار الظهور حجّة؛ وإلا لمنعت الشريعة عن الاتساق مع ذلك الميل العامّ وردعت عنه في نطاقها الشرعيّ.

و من هنا أمكن أن نستدلّ على حجّية الظهور بالسيرة العقلائيّة؛ إضافة إلى استدلالنا عليها بسيرة المتشرّعة المعاصرين للرسول ﷺ والأئمّة عليهم السلام.

الخلاصة

□ الدليل الشرعي غير اللفظي: هو كلّ ما صدر من المعصوم عليه السلام ممّا له دلالة على الحكم الشرعي ولم يكن من نوع الكلام وهو على قسمين:

١. فعل المعصوم:

أ. فإن أتى بفعل: دلّ على جوازه

ب. وإن ترك فعلاً: دلّ على عدم وجوبه

ج. وإن أوقعه بعنوان كونه طاعة لله: دلّ على المطلوبية

٢. تقرير المعصوم عليه السلام: وهو السكوت منه عن تصرف يواجهه؛ وهو على

نوعين: شخصي ونوعي.

□ السيرة العقلائيّة: هي عبارة عن ميل عامّ عند العقلاء نحو سلوك معيّن دون

أن يكون للشارع دور إيجابي في تكوينه؛ و تقرير المعصوم عليه السلام لهذه السيرة

في أمر، يدلّ على حجّيته.

٣. الفارق بين السيرة العقلائيّة و سيرة المتشرّعة، هو أنّ المتشرّعة بما هم

متشرّعين، تكون سيرتهم عادةً، وليدة البيان الشرعي، ولهذا تُعتَبَر كاشفة

عنه، كشف المعلول عن العلة.

الأسئلة

١. ما هو الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ؟
٢. بيّن أقسام الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ؟
٣. ما هي طرق إثبات الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ؟
٤. ما هي السيرة العقلائيّة؟
٥. بيّن الفرق بين السيرة العقلائيّة وسيرة المتسرّعة؟

التمارين

* مميّز بين فعل المعصوم عليه السلام وتقريره في الروايات التالية:

١. قال أبو عبد الله عليه السلام: انكسف القمر فخرج أبي عليه السلام وخرجت معه إلى المسجد الحرام، فصلّى ثماني ركعات كما يصليّ ركعة وسجدتين^١.
٢. الحسين بن الفضل الطبرسيّ في «مكارم الأخلاق» عن النبيّ صلى الله عليه وآله: أنّه كان ينظر في المرأة ويرجّل جمّته ويمتشط، وربّما نظر في الماء وسوّى جمّته فيه، ولقد كان يتجملّ لأصحابه فضلاً على تجملّه لأهله...^٢.
٣. عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع ثم مسحها إلى الكعبين^٣.
٤. عن الحسن بن الجهم، قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمّد، ما تقول في رجل تزوّج نصرانيّة على مسلمة؟ قال: قلت جعلت فداك، وما قولي بين يديك؟ قال: لتقولنّ، فإنّ ذلك يُعلم به قولي. قلت: لا يجوز تزويج النصرانيّة على مسلمة

-
١. قال الشيخ الطوسي: الوجه في هذين الحديتين التقيّة؛ لأنّهما موافقتان لمذهب بعض العامّة؛ وسائل الشيعة، ج ٧، الباب السابع من أبواب الكسوف، الرواية الخامسة.
 ٢. وسائل الشيعة، ج ٥، الباب الرابع من أبواب أحكام الملابس، الرواية الثانية.
 ٣. وسائل الشيعة، ج ١، الباب ٢٥ من أبواب الوضوء، الرواية الرابعة.

ولا غير مسلمة. قال: ولم؟ قلت: لقول الله (عزَّ وجلَّ): ﴿وَلَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾^١. قال: فما تقول في هذه الآية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^٢. قلت: فقلوله: ﴿وَلَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ نسخت هذه الآية. فتبسّم ثم سكت.^٣

١. البقره / ٢٢١.

٢. المائدة / ٥.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٠، الباب الأول من أبواب ما يحرم بالكفر، الرواية الثالثة.

٢. الدليل العقليّ

[دراسة العلاقات العقلية]

تقسيم المبحث

١. العلاقات القائمة بين نفس الأحكام
٢. العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه
٣. العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلّقه
٤. العلاقات القائمة بين الحكم والمقدّمات
٥. العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد]

الدرس ٢١

* هل يُمكن الاستناد

إلى أحكام العقل، في استنباط الأحكام الشرعية؟

دراسة العَلاقات العقلية

حينما يدرس العقل العَلاقات بين الأشياء، يتوصّل إلى معرفة أنواع عديدة من العَلاقة:

فهو يُدرك مثلاً عَلاقة التّضادّ بين السّواد والبياض؛ وهي تعني استحالة اجتماعهما في جسم واحد؛

ويُدرك عَلاقة التّلازم بين السبب والمسبّب؛ فإنّ كلّ مسبّب في نظر العقل، ملازم لسببه ويستحيل انفكاكه عنه؛ نظير الحرارة بالنسبة إلى النار؛

ويُدرك عَلاقة التّقدّم والتأخّر في الدرّجة بين السبب والمسبّب؛ ومثاله: إذا أمسكت مفتاحاً بيدك وحرّكت يدك،

فيتحرّك المفتاح بسبب ذلك؛ وبالرغم من أنّ المفتاح في هذا المثال يتحرّك في نفس اللحظة التي تتحرّك فيها يدك، فإنّ العقل يُدرك أنّ حركة اليد، متقدّمة على حركة المفتاح وحركة المفتاح متأخّرة عن حركة اليد؛ لا من ناحية زمنيّة، بل من ناحية تسلسل الوجود؛ ولهذا نقول حين نريد أن نتحدّث عن ذلك: «حرّكت يدي فتحرك المفتاح»؛ فالفاء هنا تدلّ على تأخّر حركة المفتاح عن حركة اليد، مع أنّهما وقعتا في زمان واحد. فهناك إذن تأخّر لا يمتُّ إلى الزمان بصلة؛ وإنما ينشأ عن تسلسل الوجود في نظر العقل؛ بمعنى أنّ العقل حين يلحظ حركة اليد وحركة المفتاح ويُدرك أنّ هذه نابعة من تلك، يرى أنّ حركة المفتاح متأخّرة عن حركة اليد بوصفها نابعة منها، ويرمز إلى هذا التأخّر بالفاء فيقول: «تحرّكت يدي فتحرك المفتاح»؛ ويُطلق على هذا التأخّر، اسم «التأخّر الرتبي».

وبعد أن أدرك العقل تلك العلاقات، يستطيع أن يستفيد منها في اكتشاف وجود الشيء أو عدمه:

فهو عن طريق علاقة التضاّد بين السواد والبياض، يستطيع أن يُثبت عدم السواد في جسم إذا عرف أنّه أبيض، نظراً إلى استحالة اجتماع البياض والسواد في جسم واحد؛ وعن طريق علاقة التلازم بين المسبّب وسببه، يستطيع العقل أن يُثبت وجود المسبّب إذا عرف وجود السبب، نظراً إلى استحالة الانفكاك بينهما؛

وعن طريق علاقة التقدّم والتأخّر، يستطيع العقل أن يكتشف عدم وجود المتأخّر قبل الشيء المتقدّم؛ لأنّ ذلك يناقض كونه متأخراً؛ فإذا كانت حركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد في تسلسل الوجود، فمن المستحيل أن تكون حركة المفتاح - والحالة هذه - موجودة بصورة متقدّمة على حركة اليد في تسلسل الوجود.

وكما يُدرك العقل هذه العلاقات بين الأشياء ويستفيد منها في الكشف عن وجود شيء أو عدمه، كذلك يُدرك العلاقات القائمة بين الأحكام ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه؛ فهو يُدرك مثلاً التضاّد بين الوجوب والحرمة، كما كان يُدرك التضاّد بين السواد والبياض؛ وكما كان

يستخدم هذه العلاقة في نفي السواد إذا عرف وجود البياض، كذلك يستخدم علاقة التضادّ بين الوجوب والحرمة لنفي الوجوب عن الفعل إذا عرف أنّه حرام.

فهناك إذاً، أشياء تقوم بينها علاقات في نظر العقل، وهناك أحكام تقوم بينها علاقات في نظر العقل أيضاً. ونُطلق على الأشياء، اسمَ «العالم التكوينيّ» وعلى الأحكام، اسمَ «العالم التشريعيّ».

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

ومن أجل ذلك كان من وظيفة علم الأصول أن يدرس تلك العلاقات في عالم الأحكام، بوصفها قضايا عقلية صالحة لأن تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط؛ وفيما يلي نماذج من هذه العلاقات.

تقسيم المبحث

توجد في العالم التشريعيّ أقسام من العلاقات:
 فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام؛ أي بين
 حكم شرعيّ وحكم شرعيّ آخر؛
 وقسم ثانٍ من العلاقات، قائم بين الحكم وموضوعه؛
 وقسم ثالث بين الحكم ومتعلّقه؛
 وقسم رابع بين الحكم ومقدّماته؛
 وخامس وهو العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد؛
 وقسم سادس وهو العلاقات القائمة بين الحكم وأشياء أخرى
 خارجة عن نطاق العالم التشريعيّ.
 وسوف نتحدّث عن نماذج لأكثر هذه الأقسام^١ في الدروس
 اللاحقة.

١. أي: لغير القسم السادس؛ وأمّا القسم السادس، فتريد به ما كان من قبيل علاقة التلازم بين الحكم العقليّ والحكم الشرعيّ المقرّر في المبدأ القائل: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع»؛ فإنّ هذه العلاقة تقوم بين الحكم الشرعيّ وشيء خارج عن نطاق العالم التشريعيّ، وهو حكم العقل. وقد أجلنا دراسة ذلك إلى الحلقات المقبلة. (منه رحمه الله تعالى) نقلاً عن طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ).

الخلاصة

كما أنّ العقل يُدرك العَلاقات بين الأشياء في «العالم التكويني»، كذلك يُدرك العلاقات القائمة بين الأحكام في «العالم التشريعي»؛ ومن وظيفة علم الأصول، دراسة هذه العَلاقات كقضايا عقلية صالحة لأن تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط.

أقسام القضايا العقلية:

١. العلاقات القائمة بين نفس الأحكام.
٢. العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه.
٣. العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلّقه.
٤. العلاقات القائمة بين الحكم ومقدّماته.
٥. العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد.
٦. العلاقات القائمة بين الحكم وأشياء أخرى.

الأسئلة

١. ما هي القضايا العقلية الدخيلة في علم الأصول؟
٢. ما هي أقسام القضايا العقلية؟

* ما هي النسبة الذاتية بين الوجوب والحرمة؟

العلاقات القائمة بين نفس الأحكام

علاقة التضاد بين الوجوب و الحرمة

من المعترف به في علم الأصول، أنه ليس من المستحيل أن يأتي المكلف بفعلين في وقت واحد: أحدهما واجب والآخر حرام، فيُعتبر مطيعاً من ناحية إتيانه بالواجب وجديراً بالثواب، ويُعتبر عاصياً من ناحية إتيانه للحرام ومستحقاً للعقاب.

ومثاله أن يشرب الماء النجس ويدفع الزكاة إلى الفقير في وقت واحد.

وأما الفعل الواحد، فلا يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً؛ لأنّ العلاقة بين الوجوب والحرمة، هي علاقة تضادّ، ولا يمكن اجتماعهما في فعل واحد؛ كما لا يمكن أن يجتمع السواد

والبياض في جسم واحد؛ فدفع الزكاة إلى الفقير، لأمكن أن يكون - وهو واجب - حراماً في نفس الوقت؛ وشرب النجس لأمكن أن يكون - وهو حرام - واجباً في نفس الوقت. وهكذا يتضح:

أولاً: أنّ الفعلين المتعدّدين - كدفع الزكاة وشرب النجس - يمكن أن يتّصف أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة [حتى] ولو أوجدهما المكلف في زمان واحد.

ثانياً: أنّ الفعل الواحد لأمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً.

والنقطة الرئيسيّة في هذا البحث عند الأصوليين، هي أنّ الفعل قد يكون واحداً بالذات والوجود، ومتعدّداً بالوصف والعنوان، وعندئذٍ فهل يلحق بالفعل الواحد، لأنّه واحد وجوداً وذاتاً؟ أو يلحق بالفعلين، لأنّه متعدّد بالوصف والعنوان؟ ومثاله: أن يتوضأ المكلف بماء مغصوب؛ فإنّ هذه العمليّة التي يؤدّيها: إذا لوحظت من ناحية وجودها، فهي شيء واحد؛ وإذا لوحظت من ناحية أوصافها، فهي توصف بوصفين؛ إذ يقال عن العمليّة: إنّها وضوء، ويقال عنها في نفس

الوقت: إنَّها غصب و تصرُّف في مال الغير بدون إذنه؛ وكلّ من الوصفين يُسمّى «عنواناً».

ولأجل ذلك تُعتبر العمليّة في هذا المثال، واحدة ذاتاً ووجوداً، ومتعدّدة وصفاً وعنواناً.

وفي هذه النقطة قولان للأصوليين:

أحدهما: أنّ هذه العمليّة ما دامت متعدّدة بالوصف والعنوان، تلحق بالفعلين المتعدّدين؛ فكما يُمكن أن يتّصف دفع الزكاة للفقير بالوجوب، وشرب الماء النجس بالحرمة، كذلك يُمكن أن يكون أحد وصفي العمليّة وعنوانيّها واجباً وهو عنوان «الوضوء»، والوصف الآخر حراماً وهو عنوان «الغصب». وهذا القول يُطلق عليه اسم «القول بجواز اجتماع الأمر والنهي».

والقول الآخر: يُؤكّد على إلحاق العمليّة بالفعل الواحد على أساس وحدتها الوجوديّة، ولا يُبرّر مجرد تعدّد الوصف والعنوان عنده، تعلق الوجوب والحرمة معاً بالعمليّة. وهذا القول يُطلق عليه اسم «القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي».

وهكذا اتّجه البحث الأصوليّ إلى دراسة تعدّد الوصف

والعنوان من ناحية أنه هل يُبرّر اجتماع الوجوب والحرمة معاً في عمليّة الوضوء بالماء المغصوب؟ أو أنّ العمليّة مادامت واحدة وجوداً وذاتاً فلا يمكن أن توصف بالوجوب والحرمة في وقت واحد.

فقد يقال: إنّ الأحكام باعتبارها أشياء تقوم في نفس الحاكم، إنّما تتعلّق بالعناوين والصور الذهنيّة، لا بالواقع الخارجيّ مباشرة، فيكفي التعدّد في العناوين والصور لارتفاع المحذور؛ وهذا معناه جواز اجتماع الأمر والنهي.

وقد يقال: إنّ الأحكام وإن كانت تتعلّق بالعناوين والصور الذهنيّة، ولكنّها لا تتعلّق بها بما هي صور ذهنيّة؛ إذ من الواضح أنّ المولى لا يُريد الصورة، وإنّما تتعلّق الأحكام بالصور بما هي معبّرة عن الواقع الخارجيّ ومرآة له، وحيث أنّ الواقع الخارجيّ واحد، فيستحيل أن يجتمع عليه الوجوب والحرمة ولو بتوسّط عنوانين وصورتين، وعلى هذا الأساس يقال: إنّ تعدّد العناوين إن كان ناتجاً عن تعدّد الواقع الخارجيّ وكاشفاً عن تكثّر الوجود، جاز أن يتعلّق الأمر بأحدهما والنهي

بالآخر، وإن كان مجرد تعدّد في عالم العناوين والصور الذي هو
الذهن، فلا يسوغ ذلك.

هل تستلزم الحرمة البطلان؟

إنّ صحّة العقد معناها أن يترتب عليه أثره الذي اتفق عليه
المتعاقدان؛ ففي عقد البيع، يُعتبر البيع صحيحاً وناظراً إذا ترتّب
عليه نقل ملكيّة السلعة من البائع إلى المشتري، ونقل ملكيّة
الثمن من المشتري إلى البائع؛ ويُعتبر فاسداً وباطلاً إذا لم يترتب
عليه ذلك.

وبديهيّ أنّ العقد لا يمكن أن يكون صحيحاً وباطلاً في وقت
واحد؛ فإنّ الصحّة والبطلان متضادّان كالتضادّ بين الوجوب
والحرمة.

والسؤال هو [أنته] هل يُمكن أن يكون العقد صحيحاً
وحرماً؟ ونُجيب على ذلك بالإيجاب؛ إذ لا تضادّ بين الصحّة
والحرمة، ولا تلازم بين الحرمة والفساد؛ لأنّ معنى تحريم
العقد، منع المكلف من إيجاد البيع، ومعنى صحّته أنّ المكلف إذا
خالف هذا المنع والتحرّيم وباع، ترتّب الأثر على بيعه وانتقلت

الملكيّة من البائع إلى المشتري، ولا تنافي بين أن يكون إيجاد المكلف للبيع مبعوضاً للشارع ومنوعاً عنه، وأن يترتب عليه الأثر في حالة صدوره من المكلف؛ كالظهار؛ فإنه ممنوع شرعاً، ولكن لو وقع، لترتب عليه أثره.

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

وهكذا نعرف أنّ النهي عن المعاملة -أي: عقد البيع ونحوه- لا يستلزم فسادها؛ بل يتفق مع الحكم بصحة العقد في نفس الوقت؛ خلافاً لعدد من الأصوليين القائلين بأنّ النهي عن المعاملة يقتضي بطلانها.

وكما يتعلّق التحريم بالعقد والمعاملة كذلك، قد يتعلّق بالعبادة؛ كتحرّيم صوم يوم العيد أو صلاة الحائض مثلاً؛ وهذا التحريم يقتضي بطلان العبادة خلافاً للتحريم في المعاملة؛ وذلك لأنّ العبادة لا تقع صحيحة إلا إذا أتى بها المكلف على وجه قربيّ، وبعد أن تُصبح محرّمة، لا يمكن قصد التقرب بها؛ لأنّ التقرب بالمبعوض وبالمعصية غير ممكن، فتقع باطلة.

الخلاصة

١. إنَّ العلاقة بين الوجوب والحرمة، هي علاقة التضادِّ، ولا يُمكن اجتماعهما في فعل واحد؛ وتُسمَّى هذه المسألة بمسألة «امتناع اجتماع الأمر والنهي». وهناك اتجاهٌ أصوليٌّ آخر، يُجوِّز اجتماع الأمر والنهي ويُلحِق متعلِّق الأمر والنهي، بفعلين بناءً على تعدُّد الوصف والعنوان فيهما.
٢. إنَّ الحرمة لا تستلزم البطلان في المعاملات، وأمَّا في العبادات فبما أنتها لاتتبع صحيحة إلا إذا أتى المكلفُ بها على وجه قريبيٍّ، فحرمتها تستلزم بطلتها.

الأسئلة

١. ما هي العلاقة بين الوجوب والحرمة؟
٢. هل الحرمة تستلزم البطلان في المعاملات؟ لماذا؟

التمارين

- * مِيزْ أَيَّ المحرَّمات التالية تستلزم البطلان وأَيُّها لا تستلزمه:
- الوضوء من ماء غصبيٍّ.
 - بيع العنب والتمر ليُصنَع منه مسكراً.
 - إجارة سلعة لعمل محرَّم.
 - نذر المرأة بغير رضا زوجها فيما يزاحم حقوقه.
 - إنفاق الولد بغير رضا أبيه.

* ١. هل يُمكن أخذ العلم بالحكم موضوعاً للحكم؟

* ٢. هل مدلول الحكم يسري إلى تكوين الموضوع أم لا؟

العلاقات القائمة بين الحكم و موضوعه

الجعل و الفعلية

حين حكمت الشريعة بوجوب الحجّ على المستطيع وجاء قوله (تعالى): ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾^١، أصبح الحجّ من الواجبات في الإسلام وأصبح وجوبه حكماً ثابتاً في الشريعة؛ ولكن إذا افترضنا أنّ المسلمين وقتئذٍ لم يكن فيهم شخص مستطيع تتوفر فيه خصائص الاستطاعة شرعاً، فلا يتوجّه وجوب الحجّ إلى أيّ فرد من أفراد المسلمين؛ لأنهم ليسوا مستطيعين، والحجّ إنّما يجب على المستطيع؛ أي: إنّ وجوب الحجّ لا يثبت في هذه الحالة لأيّ فرد

بالرغم من كونه حكماً ثابتاً في الشريعة؛ فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعاً، اتَّجِه الوجوب نحوه، وأصبح ثابتاً بالنسبة إليه.

وعلى هذا الضوء، نلاحظ أن للحكم ثبوتين:

أحدهما: ثبوت الحكم في الشريعة؛

والآخر: ثبوته بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك.

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

ونعرف على هذا الأساس، أن الحكم بوجوب الحجّ على المستطيع، لا يتوقّف ثبوته في الشريعة بوصفه حكماً شرعياً، إلا على تشريعه وجعله من قِبَل الله (تعالى)؛ سواء كانت الاستطاعة متوفّرة في المسلمين فعلاً أو لا. وأمّا ثبوت وجوب الحجّ على هذا المكلف أو ذاك، فيتوقّف إضافةً إلى

تشريع الله للحكم وجعله له، على توفر خصائص الاستطاعة في المكلف.

والثبوت الأوّل للحكم -أي: ثبوته في الشريعة-، يُسمّى بالمجعل؛ أي: «جعل الحكم».

والثبوت الثاني للحكم -أي: ثبوته على هذا المكلف بالذات أو ذاك-، يُسمّى بالفعليّة؛ أي: «فعليّة الحكم» أو «المجْعول». فجعل الحكم، معناه تشريعه من قِبَل الله؛ وفعليّة الحكم، معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلف أو ذاك.

موضوع الحكم

وموضوع الحكم مصطلح أصوليّ نُريد به مجموع الأشياء التي تتوقّف عليها فعليّة الحكم المجْعول بمعناها الذي شرحناها؛ ففي مثال وجوب الحجّ، يكون وجود المكلف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب؛ لأنّ فعليّة هذا الوجوب، تتوقّف على وجود مكلف مستطيع.

ومثال آخر: حكمت الشريعة بوجوب الصوم على كلّ مكلف غير مسافر ولا مريض إذا هلّ عليه هلال شهر

رمضان؛ وهذا الحكم يتوقّف ثبوته الأوّل على جعله شرعاً، ويتوقّف ثبوته الثاني -أي: فعليته- على وجود موضوعه؛ أي: وجود مكلف غير مسافر ولا مريض وهلّ عليه هلال شهر رمضان؛ فالمكلف وعدم السفر وعدم المرض وهلال شهر رمضان، هي العناصر التي تُكوّن الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصوم.

وإذا عرفنا معنى موضوع الحكم، استطعنا أن ندرك أنّ العلاقة بين الحكم والموضوع، تشابه العلاقة بين المسبّب وسببه ببعض الاعتبارات كالحرارة والنار؛ فكما أنّ المسبّب يتوقّف على سببه، كذلك الحكم يتوقّف على موضوعه؛ لأنّه يستمدّ فعليته من وجود الموضوع؛ وهذا معنى العبارة الأصوليّة القائلة: «إنّ فعليّة الحكم تتوقّف على فعليّة موضوعه»؛ أي: إنّ وجود الحكم فعلاً يتوقّف على وجود موضوعه فعلاً.

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

وتوجد في علم الأصول قضايا تُستنتج من هذه العلاقة
وتصلح للاشتراك في عمليّات الاستنباط [عامّة].
فإن ذلك أنّه لا يمكن أن يكون موضوع الحكم أمراً مسبباً
عن الحكم نفسه؛ ومثاله: العلم بالحكم؛ فإنّه مسبّب عن الحكم؛
لأنّ العلم بالشيء، فرع الشيء المعلوم؛ ولهذا يمتنع أن يكون
العلم بالحكم، موضوعاً لنفسه؛ بأن يقول الشارع: «أحكم بهذا
الحكم على من يعلم بثبوته له»؛ لأنّ ذلك يُؤدّي إلى الدور.

العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلّقه

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

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

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

وعلى هذا الأساس، نعرف أنّ من المستحيل أن يكون الوجوب داعياً إلى إيجاد موضوعه ومحركاً للمكلف نحوه كما يدعو إلى إيجاد متعلّقه؛ فوجوب الصوم على كلّ مكلف غير

مسافر ولا مريض، لأمكن أن يفرض على المكلف أن لايسافر، وإنما يفرض عليه أن يصوم إذا لم يكن مسافراً؛ ووجوب الحج على المستطيع لأمكن أن يفرض على المكلف أن يكتسب ليحصل على الاستطاعة، وإنما يفرض الحج على المستطيع؛ لأنّ الحكم لا يوجد إلا بعد وجود موضوعه؛ فقبل وجود الموضوع، لا وجود للحكم لكي يكون داعياً إلى إيجاد موضوعه؛ ولأجل ذلك وُضعت في علم الأصول، القاعدة القائلة: «إنّ كلّ حكم يستحيل أن يكون محرّكاً نحو أيّ عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه؛ بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلّق».

الخلاصة

١. ثبوت الحكم في الشريعة يُسمّى بالجعل؛ أي: جعل الحكم. وثبوت الحكم على المكلف بذاته، يُسمّى بالفعلية؛ أي: فعلية الحكم أو المجعول.
٢. موضوع الحكم، هو مجموع الأشياء التي تتوقّف عليها فعلية الحكم (المجعول).
٣. إنّ فعلية الحكم تتوقّف على فعلية موضوعه؛ ولهذا لا يمكن أن يكون العلم بالحكم موضوعاً لنفس الحكم.
٤. إنّ كلّ حكم، يستحيل أن يكون محرّكاً نحو أيّ عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه؛ بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلّق.

الأسئلة

١. ما هو الجعل وما هي الفعلية؟
٢. ما هو موضوع الحكم؟
٣. هل يُمكن أن يكون العلم بالحكم موضوعاً لنفس الحكم؟

التمارين

١. مَيِّز بين الجعل و الفعلية (المجموع) في الأمثلة التالية:
- ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ - الآية. ١
- تجب صلاة الظهر عند الزوال.
- صوم شهر رمضان يجب على المكلفين بعد رؤية هلاله.
٢. في أيّ الأمثلة التالية قد أخذ العلم بالحكم موضوعاً للحكم؟
- إنَّ الصوم واجب على كلِّ مكلف يعلم بوجود الصوم على من لم يكن مريضاً أو مسافراً وهلّ عليه هلال شهر رمضان.
- الصلاة في المكان الذي تعلم بكونه مغصوباً، باطلة.
- يجب إزالة النجاسة من المسجد على من علم بوجود إزالتها.
- إذا علمت بمائع أتته خمر، فيحرم عليك شُربه.

✽ هل مقدّمات الواجب، واجبة أيضاً أم لا؟

العلاقات القائمة بين الحكم والمقدّمات

المقدّمات التي يتوقّف عليها وجود الواجب على قسمين:
أحدهما: المقدّمات التي يتوقّف عليها وجود المتعلّق؛ من قبيل
السفر الذي يتوقّف أداء الحجّ عليه؛ أو الوضوء الذي تتوقّف
الصلاة عليه؛ أو التسلّح الذي يتوقّف الجهاد عليه.
والآخر: المقدّمات التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب؛
من قبيل نيّة الإقامة التي يتوقّف عليها صوم شهر رمضان؛
والاستطاعة التي تتوقّف عليه حجّة الإسلام.
والفارق بين هذين القسمين، أنّ المقدّمة التي تدخل في
تكوين موضوع الوجوب، يتوقّف على وجودها الوجوب
نفسه؛ لما شرحناه سابقاً من أنّ الحكم الشرعيّ يتوقّف وجوده
على وجود موضوعه؛ فكلّ مقدّمة دخيلة في تحقّق موضوع

الحكم، يتوقّف عليها الحكم ولا يوجد بدونها؛ خلافاً للمقدّمات التي لا تدخل في تكوين الموضوع وإنما يتوقّف عليها وجود المتعلّق فحسب؛ فإنّ الحكم يوجد قبل وجودها؛ لأنّها لا تدخل في موضوعه.

ولنوضّح ذلك في مثال الاستطاعة والوضوء: فالاستطاعة مقدّمة تتوقّف عليها حجّة الإسلام، والتكسّب مقدّمة للاستطاعة، وذهاب الشخص إلى محلّه في السوق، مقدّمة للتكسّب، وحيث أنّ الاستطاعة تدخل في تكوين موضوع وجوب الحجّ، فلا وجوب للحجّ قبل الاستطاعة وقبل تلك الأمور التي تتوقّف عليها الاستطاعة.

وأما الوضوء، فلا يدخل في تكوين موضوع وجوب الصلاة؛ لأنّ وجوب الصلاة لا ينتظر أن يتوضّأ الإنسان لكي يتّجه إليه؛ بل يتّجه إليه قبل ذلك؛ وإنما يتوقّف متعلّق الوجوب - أي: الصلاة - على الوضوء، ويتوقّف الوضوء على تحضير الماء الكافي، ويتوقّف تحضير هذا الماء على فتح خزّان الماء مثلاً.

فهناك إذاً سلسلتان من المقدّمات:

الأولى: سلسلة مقدّمات المتعلّق^١؛ أي: الوضوء الذي تتوقّف

عليه الصلاة، وتحضير الماء الذي يتوقّف عليه الوضوء، وفتح الحزّان الذي يتوقّف عليه تحضير الماء.

والثانية: سلسلة مقدّمات الوجوب؛ وهي الاستطاعة التي تدخل في تكوين موضوع وجوب الحجّ، والتكسّب الذي تتوقّف عليه الاستطاعة، وذهاب الشخص إلى محله في السوق الذي يتوقّف عليه التكسّب.

وموقف الوجوب من هذه السلسلة الثانية وكلّ ما يندرج في القسم الثاني من المقدّمات، سلبيّ دائماً؛ لأنّ هذا القسم يتوقّف عليه وجود موضوع الحكم، وقد عرفنا سابقاً أنّ الوجوب لا يمكن أن يدعو إلى موضوعه. وتُسمّى كلّ مقدّمة من هذا القسم، «مقدّمة وجوب» أو «مقدّمة وجوبيّة».

وأما السلسلة الأولى والمقدّمات التي تندرج في القسم الأوّل، فالمكلّف مسؤول عن إيجادها؛ أي: إنّ المكلّف بالصلاة مثلاً، مسؤول عن الوضوء لكي يُصليّ، والمكلّف بالحجّ مسؤول عن السفر لكي يحجّ، والمكلّف بالجهاد مسؤول عن التسلّح لكي يجاهد.

والنقطة التي درسها الأصوليون، هي نوع هذه المسؤوليّة،

فقد قدّموا لها تفسيرين:

أحدهما: أنّ الواجب شرعاً على المكلف هو الصلاة فحسب؛ دون مقدماتها من الوضوء ومقدماته؛ وإنما يجد المكلف نفسه مسؤولة عن إيجاد الوضوء وغيره من المقدمات عقلاً؛ لأنّه يرى أنّ امتثال الواجب الشرعيّ، لا يتأتّى له إلا بإيجاد تلك المقدمات.

والآخر: أنّ الوضوء واجب شرعاً؛ لأنّه مقدّمة للواجب، ومقدّمة الواجب واجبة شرعاً؛ فهناك إذاً واجبان شرعيّان على المكلف: أحدهما الصلاة، والآخر الوضوء بوصفه مقدّمة الصلاة. ويُسمّى الأوّل بـ«الواجب النفسيّ»؛ لأنّه واجب لأجل نفسه. ويُسمّى الثاني بـ«الواجب الغيريّ»؛ لأنّه واجب لأجل غيره؛ أي لأجل ذي المقدّمة؛ وهو الصلاة.

وهذا التفسير أخذ به جماعة من الأصوليين، إيماناً منهم بقيام علاقة تلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته؛ فكلّما حكم الشارع بوجوب فعل، حكم عقيب ذلك مباشرة بوجوب مقدّماته.

ويمكن الاعتراض على ذلك بأنّ حكم الشارع بوجوب المقدّمة في هذه الحالة، لأفائدة فيه ولا موجب له؛ لأنّه: إن

أراد به، إلزام المكلف بالمقدّمة، فهذا حاصل بدون حاجة إلى حكمه بوجوبها؛ إذ بعد أن وجب الفعل المتوقّف عليها، يدرك العقل مسؤوليّة المكلف من هذه الناحية؛ وإن أراد الشارع بذلك مطلباً آخر دعاه إلى الحكم بوجوب المقدّمة، فلانتعقله؛ وعلى هذا الأساس، يُعتبر حكم الشارع بوجوب المقدّمة لغواً، فيستحيل ثبوته؛ فضلاً عن أن يكون ضروريّ الثبوت، كما يدّعيه القائل بالتلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته.

الخلاصة

□ المقدّمات التي يتوقّف عليها الواجب:

١. المقدّمات التي يتوقّف عليها وجود المتعلّق؛ وتُسمّى بمقدّمات المتعلّق.

٢. المقدّمات التي تدخل في تكوين موضوع الواجب؛ وتُسمّى بمقدّمات الوجوب أو المقدّمات الوجوبيّة.

والفرق بينهما، هو أنّ في الأولى يوجد الحكم قبل وجودها والمكلف مسؤول عن إيجادها، وفي الثانية يتوقّف وجود الحكم على وجودها وليس المكلف مسؤول عنها.

□ إنّ كلّ واجب واجب لأجل نفسه، يُسمّى واجباً نفسياً وتُسمّى مقدّمات متعلّقه بالواجب الغيري؛ لأنّها واجبة لأجل ذي المقدّمة.

الأسئلة

١. ما هي مقدّمات متعلّق الوجوب (مقدّمات الواجب)؟
٢. ما هي مقدّمات الوجوب؟
٣. ما هو الفرق بين مقدّمات المتعلّق ومقدّمات الوجوب؟
٤. ما هو الواجب النفسيّ وما هو الواجب الغيريّ؟

التمارين

١. مميّز نوع المقدّمات في الأمثلة التالية:
 - السفر الذي يتوقّف أداء الحجّ عليه.
 - نيّة الإقامة التي يتوقّف عليها وجوب صوم شهر رمضان.
 - زيادة المال من نفقة السنة التي يتوقّف عليها وجوب دفع خمسها.
 - الاعتكاف بالنسبة إلى وجوب صومه.
٢. مميّز بين الواجب النفسيّ والواجب الغيريّ في المثالين التاليين:
 - «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»^١.
 - «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»^٢.

١. الأنفال / ٦٠.

٢. آل عمران / ٩٧.

* أجزاء الواجب أهي واجبة بنفسها أم لا؟

العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

قد يتعلّق الوجوب بشيء واحد كوجوب السجود على كلّ من سمع آية السجدة-، وقد يتعلّق بعملية تتألّف من أجزاء وتشتمل على أفعال متعدّدة، من قبيل وجوب الصلاة؛ فإنّ الصلاة عملية تتألّف من أجزاء وتشتمل على أفعال عديدة؛ كالقراءة، والسجود، والركوع، والقيام، والتشهُد، وما إلى ذلك. وفي هذه الحالة، تُصبح العملية بوصفها مركّبة من تلك الأجزاء- واجبة، ويُصبح كلّ جزء واجباً أيضاً؛ ويُطلَق على وجوب المركّب اسم «الوجوب الاستقلاليّ»؛ ويُطلَق على وجوب كلّ جزءٍ فيه، اسم «الوجوب الضمنيّ»؛ لأنّ الوجوب إنّما يتعلّق بالجزء، بوصفه جزءاً في ضمن المركّب؛ لا بصورة مستقلة عن سائر الأجزاء؛ فوجوب الجزء، ليس حكماً مستقلاً؛ بل هو جزء من الوجوب المتعلّق بالعملية المركّبة.

ولأجل ذلك كان وجوب كلِّ جزءٍ من الصلاة مثلاً، مرتبطاً
 بوجوب الأجزاء الأخرى؛ لأنَّ الوجوبات الضمنيّة لأجزاء
 الصلاة تُشكّل مجموعها وجوباً واحداً استقلالياً.
 ونتيجة ذلك قيام علاقة التلازم في داخل إطار الحكم
 الواحد بين الوجوبات الضمنيّة فيه.

وتعني علاقة التلازم هذه، أنّه لا يمكن التجزئة في تلك
 الوجوبات أو التفكيك بينها؛ بل إذا سقط أيّ واحد منها، تحتم
 سقوط الباقي، نتيجة لذلك التلازم القائم بينها.

ومثال ذلك: إذا وجب على الإنسان الوضوء، وهو مركّب
 من أجزاء عديدة: كغسل الوجه، وغسل اليمنى، وغسل
 اليسرى، ومسح الرأس، ومسح القدمين، فيتعلّق بكلّ جزءٍ من
 تلك الأجزاء، وجوب ضمنيّ بوصفه جزءاً من الوضوء
 الواجب، وفي هذه الحالة إذا تعذّر على الإنسان أن يغسل وجهه
 لآفة فيه وسقط لأجل ذلك الوجوب الضمنيّ المتعلّق بغسل
 الوجه، كان من المحتمّ أن يسقط وجوب سائر الأجزاء أيضاً،
 فلا يبقى على الإنسان وجوب غسل يديه فقط، مادام قد عجز
 عن غسل وجهه؛ لأنّ تلك الوجوبات لا بدّ أن يُنظر إليها

بوصفها وجوباً واحداً متعلقاً بالعملية كلها؛ أي بالوضوء، وهذا الوجوب إما أن يسقط كله أو يثبت كله، ولا مجال للتفكيك.

وعلى هذا الضوء نعرف الفرق بين ما إذا وجب الوضوء بوجوب استقلالي، ووجب الدعاء بوجوب استقلالي آخر فتعذر الوضوء، وبين ما إذا وجب الوضوء فتعذر جزء منه كغسل الوجه مثلاً؛ ففي الحالة الأولى، لا يؤدي تعذر الوضوء، إلا إلى سقوط الوجوب الذي كان متعلقاً به؛ وأمّا وجوب الدعاء، فيبقى ثابتاً؛ لأنّ وجوب مستقل غير مرتبط بوجوب الوضوء؛ وفي الحالة الثانية - حين يتعذر غسل الوجه ويسقط وجوبه الضمني -، يؤدي ذلك إلى سقوط وجوب الوضوء، وارتفاع سائر الوجوبات الضمنية.

قد تقول: نحن نرى أنّ الإنسان يُكَلَّفُ بالصلاة، فإذا أصبح أحرص وعجز من القراءة فيها، كُلف بالصلاة بدون قراءة، فهل هذا إلا تفكيك بين الوجوبات الضمنية، ونقض لعلاقة التلازم بينها؟

والجواب: أنّ وجوب الصلاة بدون قراءة على الأحرص،

ليس تجزئة لوجوب الصلاة الكاملة؛ وإنما هو وجوب آخر
وخطاب جديد، تعلق منذ البدء بالصلاة الصامتة؛ فوجوب
الصلاة الكاملة والخطاب بها، قد سقط كله نتيجة لتعذر
القراءة، وخلفه وجوب آخر وخطاب جديد.

الخلاصة

❖ إذا كان هناك واجب مركّب، سُمّي وجوب الكلّ المركّب، وجوباً استقلالياً
وسُمّي على وجوب كلّ جزء في ذلك الكلّ، وجوباً ضمّنيّاً.
❖ نتيجة علاقة التلازم الموجودة بين الوجوبات الضمنيّة، هي أنه إذا سقط
أيّ واحد منها، تحتم سقوط الباقي.

الأسئلة

١. ما هو الوجوب الاستقلاليّ؟
٢. ما هو الوجوب الضمنيّ؟
٣. ما هي العلاقة بين الوجوبات الضمنيّة؟

التمارين

- ❖ ميّز بين الوجوب الاستقلاليّ والوجوب الضمنيّ في كلّ من الأمثلة التالية:
- وجوب الصلاة.
 - وجوب الحجّ.
 - وجوب إزالة النجاسة من المسجد.
 - وجوب إنقاذ الغريق.
 - وجوب قتل المرتدّ.

[الأدلة - ٣]

النوع الثاني

الأصول العمليّة

[تمهيد

١. القاعدة العمليّة الأساسيّة

٢. القاعدة العمليّة الثانويّة

٣. قاعدة منجزية العلم الإجمالي

٤. الاستصحاب]

* ما هو الموقف العمليّ فيما إذا كان الحكم الشرعيّ مجهولاً؟

تمهيد

استعرضنا في النوع الأوّل، العناصر الأصوليّة المشتركة في الاستنباط التي تتمثّل في أدلّة محرّزة، فدرسنا أقسام الأدلّة وخصائصها وميّزنا بين الحجّة منها وغيرها.

ونريد الآن أن ندرس العناصر المشتركة في حالة أخرى من الاستنباط؛ وهي حالة عدم حصول الفقيه على دليل يدلّ على الحكم الشرعيّ و [عند] بقاء الحكم مجهولاً لديه، فيتّجه البحث في هذه الحالة إلى محاولة تحديد الموقف العمليّ تجاه ذلك الحكم المجهول، بدلاً عن اكتشاف نفس الحكم.

ومثال ذلك: حالة الفقيه تجاه التدخين؛ فإنّ التدخين يحتمل [الفقيه] حرّمته شرعاً منذ البدء، ويتّجه أولاً إلى محاولة الحصول على دليل يُعيّن حكمه الشرعيّ، فحيث لا يجد،

يتساءل: ما هو الموقف العملي الذي يتحتم عليه أن يسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول؟ وهل يتحتم عليه أن يحتاط أولاً؟ وهذا هو السؤال الأساسي الذي يعالجه الفقيه في هذه الحالة، ويُجيب عليه في ضوء الأصول العملية بوصفها عناصر مشتركة في عملية الاستنباط؛ وهذه الأصول هي موضع درسنا الآن:

١. القاعدة العمليّة الأساسيّة

ولكي نعرف القاعدة العمليّة الأساسيّة التي نُجيب في ضوئها على سؤال «هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟»، لا بدّ لنا أن نرجع إلى المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع، ونلاحظ أنّ هذا المصدر، هل يفرض علينا الاحتياط في حالة الشكّ وعدم وجود دليل على الحرمة أو لا؟

ولكي نرجع إلى المصدر الذي يفرض علينا إطاعة المولى (سبحانه)، لا بدّ لنا أن نُحدّده؛ فما هو المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع؟ ويجب أن نستفتيه في موقفنا هذا.

والجواب: أنّ هذا المصدر هو العقل؛ لأنّ الإنسان يُدرك بعقله أنّ لله (سبحانه) حقّ الطاعة على عبّده، وعلى أساس حقّ الطاعة هذا، يحكم العقل على الإنسان بوجوب إطاعة الشارع لكي يُؤدّي إليه حقّه؛ فنحن إذاً، نُطيع الله (تعالى) ونتمثل أحكام الشريعة، لأنّ العقل يفرض علينا ذلك؛ لا لأنّ الشارع أمرنا بإطاعته؛ وإلاّ لأعدنا السؤال مرّة أخرى: ولماذا نتمثل أمر الشارع لنا بإطاعة أوامره؟ وما هو المصدر الذي

يفرض علينا امتثاله؟ وهكذا حتى نصل إلى حكم العقل
بوجوب الإطاعة القائم على أساس ما يُدرکه من حقّ الطاعة
للّه (سبحانه) على الإنسان.

وإذا كان العقل هو الذي يفرض إطاعة الشارع على أساس
إدراكه لحقّ الطاعة، فيجب الرجوع إلى العقل في تحديد الجواب
على السؤال المطروح؛ ويتحتمّ علينا عندئذٍ أن ندرس
حقّ الطاعة الذي يُدرکه العقل وحدوده؛ فهل هو حقّ لله
(سبحانه) في نطاق التكاليف المعلومة فقط؟ بمعنى أن الله
(سبحانه) ليس له حقّ الطاعة على الإنسان، إلا في التكاليف
التي يعلم بها؛ وأمّا التكاليف التي يشكّ فيها ولا علم له بها،
فلا يمتدّ إليها حقّ الطاعة؟ أو أنّ حقّ الطاعة كما يُدرکه العقل في
نطاق التكاليف المعلومة، يُدرکه أيضاً في نطاق التكاليف
المحمّلة؟ بمعنى أنّ من حقّ الله على الإنسان أن يُطيعه في
التكاليف المعلومة والمحمّلة؛ فإذا علم بتكليف، كان من حقّ
الله عليه أن يمتثله، وإذا احتمل تكليفاً، كان من حقّ الله
أن يحتاط؛ فيترك ما يحتمل حرمة أو يفعل ما يحتمل وجوبه؟
والصحيح في رأينا هو أنّ الأصل في كلّ تكليف محتمل، هو

الاحتياط؛ نتيجة لشمول حقّ الطاعة للتكاليف المحتمّلة^١؛ فإنّ العقل يُدرك أنّ للمولى على الإنسان حقّ الطاعة؛ لا في التكاليف المعلومة فحسب، بل في التكاليف المحتمّلة أيضاً، ما لم يثبت بدليل أنّ المولى لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تدعو إلى إلزام المكلف بالاحتياط.

وهذا يعني أنّ الأصل بصورة مبدئية، كلّما احتملنا حرمةً أو وجوباً، هو أن نحتاط، فنترك ما نحتمل حرمةً ونفعل ما نحتمل وجوبه؛ ولا نخرج عن هذا الأصل إلا إذا ثبت بالدليل أنّ الشارع لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تفرض الاحتياط، ويرضى بترك الاحتياط؛ فإنّ المكلف يُصبح حينئذٍ غير مسؤول عن التكليف المحتمل.

فالاحتياط إذاً، واجب عقلاً في موارد الشكّ؛ ويُسمّى هذا الوجوب بـ«أصالة الاحتياط» أو «أصالة الاشتغال»؛ أي:

١. لأنّ السبب في حجّية القطع، هو كشفه عن الواقع، والكشف هو الذي يُنجز رعاية حقّ الطاعة؛ إلا أنّ الكشف في القطع تامّ لا يبقّي مجالاً للشكّ في إرادة المولى؛ وأمّا فيما عدا القطع، فالكشف يقتضي الاحتياط بسبب حقّ الطاعة مادام لم يثبت لدينا أنّ الشارع لا يهتمّ بالتكليف المحتمل بدرجة تقتضي الاحتياط. وهذه الوجهة من النظر تُسمّى بـ«مسلك حقّ الطاعة».

اشتغال ذمة الإنسان بالتكليف المحتمل، ونخرج عن هذا الأصل حين نعرف أن الشارع يرضى بترك الاحتياط. وهكذا تكون «أصالة الاحتياط» هي القاعدة العمليّة الأساسيّة.

ويخالف في ذلك كثير من الأصوليين؛ إيماناً بأنّ الأصل في المكلف، أن لا يكون مسؤولاً عن التكليف المشكوكة ولو احتمل أهمّيّتها بدرجة كبيرة. ويرى هؤلاء الأعلام أنّ العقل هو الذي يحكم بنفي المسؤوليّة؛ لأنّه يُدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلف للتكليف الذي لم يصل إليه، ولأجل هذا يُطلقون على الأصل من وجهة نظرهم، اسم «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» أو «البراءة العقليّة»؛ أي: إنّ العقل يحكم بأنّ عقاب المولى للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك قبيح، ومادام المكلف مأموناً من العقاب، فهو غير مسؤول ولا يجب عليه الاحتياط. ويُستشهد لذلك بما استقرّت عليه سيرة العقلاء من عدم إدانة المولى للمكلفين في حالات الشكّ وعدم قيام الدليل؛ فإنّ هذا يدلّ على قبح العقاب بلا بيان في نظر العقلاء.

ولكي نُدرك أنّ العقل هل يحكم بقبح معاقبة الله (تعالى) للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك أو لا؟ يجب أن نعرف حدود حقّ الطاعة الثابت لله (تعالى)، فإذا كان هذا الحقّ يشمل التكاليف المشكوكة التي يحتمل المكلف أهمّيّتها بدرجة كبيرة - كما عرفنا -، فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحاً؛ لأنّه بمخالفتها يُفَرِّط في حقّ مولاه، فيستحقّ العقاب؛ وأمّا ما استُشهد به من سيرة العقلاء، فلا دلالة له في المقام؛ لأنّه إنّما يُثبت أنّ حقّ الطاعة في الموالي العرفيين يختصّ بالتكاليف المعلومة، وهذا لا يستلزم أن يكون حقّ الطاعة لله (تعالى) كذلك أيضاً؛ إذ أيّ محذور [يبقى] في التفكيك بين الحقيّن والالتزام بأنّ أحدهما أوسع من الآخر؟

فالقاعدة الأوليّة إذاً، هي «أصالة الاحتياط».

الخلاصة

□ إنّ تحديد الموقف العمليّ تجاه الحكم المجهول في حالة عدم حصول الفقيه على دليل يدلّ عليه، يتبع القاعدة العمليةّ الأساسية لعلاج هذه الحالة؛ وهي ناظرة إلى أنّه هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول أم لا؟ وهنا اتّجاهان:

١. مسلك حقّ الطاعة: إنّ العقل يحكم بأنّ للمولى على الإنسان حقّ الطاعة حتّى في التكاليف المحتمّلة؛ ما لم يثبت بدليلٍ خلاّفه (أصالة الاحتياط = أصالة الاشتغال).

٢. مسلك قبح العقاب بلا بيان: إنّ العقل يُدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة التكليف الذي لم يصل إليه (قاعدة قبح العقاب بلا بيان = البراءة العقلية).

الأسئلة

١. ما هو المقصود من تحديد الموقف العلميّ تجاه الحكم المشكوك؟
٢. ما هي القاعدة العمليةّ الأساسية؟
٣. ما هو دليل القائلين بأصالة الاحتياط؟
٤. ما هو دليل القائلين بالبراءة العقلية؟

* ١. هل رخص الشارع للمكلف

بعدم الاحتياط في حالة الجهل بالحكم الشرعي أم لا؟

* ٢. ما هي الوظيفة العملية في ما إذا قطعنا بأحد أمرين لا على التعيين؟

٢. القاعدة العملية الثانوية

وقد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعدة العملية الأساسية، إلى قاعدة عملية ثانوية؛ وهي أصالة البراءة القائلة بعدم وجوب الاحتياط.

والسبب في هذا الانقلاب، أننا علمنا عن طريق البيان الشرعي: أن الشارع لا يهتم بالتكاليف المحتملة إلى الدرجة التي تُحتم الاحتياط على المكلف؛ بل يرضى بترك الاحتياط.

والدليل على ذلك نصوص شرعية متعدّدة؛ من أشهرها النصّ النبويّ القائل: «رُفِعَ عن أمّتي ما لا يعلمون»^١؛ بل استُدلّ

١. وسائل الشيعة، ج ١٦، الباب الحادي عشر من أبواب جهاد النفس، الرواية الأولى.

ببعض الآيات على ذلك؛ كقوله (تعالى): ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^١؛ فإنَّ «الرسول» يُفهم كمثل على البيان والدليل، فتدلُّ الآية على أنه لا عقاب بدون دليل، وهكذا أصبحت القاعدة العمليّة، هي عدم وجوب الاحتياط بدلاً عن وجوبه، وأصالة البراءة شرعاً، بدلاً عن أصالة الاشتغال عقلاً. وتشمل هذه القاعدة العمليّة الثانويّة، موارد الشكّ في الوجوب، وموارد الشكّ في الحرمة على السواء؛ لأنّ النصّ النبويّ مطلق؛ ويُسمّى الشكّ في الوجوب بـ«الشبهة الوجوبيّة» والشكّ في الحرمة بـ«الشبهة التحريميّة»؛ كما تشمل القاعدة أيضاً الشكّ مهما كان سببه. ولأجل هذا نتمسك بالبراءة إذا شككنا في التكليف؛ سواء نشأ شكنا في ذلك من عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف، أو من عدم العلم بتحقيق موضوعه.

ومثال الأوّل: شكنا في وجوب صلاة العيد أو في حرمة التدخين؛ ويُسمّى بـ«الشبهة الحكميّة»؛ ومثال الثاني: شكنا في

وجوب الحجّ لعدم العلم بتوقُّر الاستطاعة، مع علمنا بأنّ
الشارع جعل وجوب الحجّ على المستطيع؛ [ويُسمّى بـ«الشبهة
الموضوعيّة»].

وإن شئت قلت: إنّ المكلف في الشبهة الحكميّة يشكّ في
المجعل، وفي الشبهة الموضوعيّة يشكّ في المجمعول، وكلّ منها
مجرى للبراءة شرعاً.

٣. قاعدة منجزية العلم الإجمالي

تمهيد

قد تعلم أنّ أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّة؛ وتارةً تشكّ في سفره، لكنك تعلم على أيّ حال أنّ أحد أخويك (الأكبر أو الأصغر) قد سافر فعلاً إلى مكّة؛ وتارةً تشكّ في سفرهما معاً ولا تدري هل سافر واحد منهما إلى مكّة أو لا؟ فهذه حالات ثلاث.

ويطلق على الحالة الأولى، اسم «العلم التفصيلي»؛ لأنك في الحالة الأولى تعلم أنّ أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّة، وليس لديك في هذه الحقيقة أيُّ تردّد أو غموض، فلهذا كان العلم تفصيلياً.

ويطلق على الحالة الثانية، اسم «العلم الإجمالي»؛ لأنك في هذه الحالة تجد في نفسك عنصرين مزدوجين: أحدهما عنصر الوضوح، والآخر عنصر الخفاء؛ فعنصر الوضوح يتمثل في علمك بأنّ أحد أخويك قد سافر فعلاً، فأنت لا تشكّ في هذه الحقيقة؛ وعنصر الخفاء والغموض يتمثل في شكك وتردّدك في تعيين هذا الأخ، ولهذا تُسمّى هذه الحالة بـ«العلم الإجمالي»،

فهي علم؛ لأنك لا تشكّ في سفر أحد أخويك؛ وهي إجمال وشك؛ لأنك لا تدري: أيّ أخويك قد سافر.

ويُسمّى كلّ من سفر الأخ الأكبر وسفر الأصغر طرفاً للعلم الإجماليّ؛ لأنك تعلم أنّ أحدهما - لا على سبيل التعيين - قد سافر بالفعل.

وأفضل صيغة لغويّة تُمثّل هيكل العلم الإجماليّ ومحتواه النفسيّ بكلا عنصرَيْه، هي «إمّا وإمّا»؛ إذ تقول في المثال المتقدّم: «سافر إمّا أخى الأكبر وإمّا أخى الأصغر»؛ فإنّ جانب الإثبات في هذه الصيغة يُمثّل عنصر الوضوح والعلم، وجانب التردّد الذي تُصوّره كلمة «إمّا» يُمثّل عنصر الخفاء والشكّ؛ وكلّما أمكن استخدام صيغة من هذا القبيل، دلّ ذلك على وجود علم إجماليّ في نفوسنا.

ويُطلق على الحالة الثالثة، اسم «الشكّ الابتدائيّ» أو «البدويّ» أو «الساذج»؛ وهو شكّ محض غير ممتزج بأيّ لون من العلم، ويُسمّى بالشكّ الابتدائيّ أو البدويّ تمييزاً له عن الشكّ في طرف العلم الإجماليّ؛ لأنّ الشكّ في طرف العلم الإجماليّ يوجد نتيجة للعلم نفسه، فأنت تشكّ في أنّ المسافر

هل هو أخوك الأكبر أو الأصغر، نتيجة لعلمك بأن أحدهما لا على التعيين قد سافر حتماً؛ وأمّا الشكّ في الحالة الثالثة، فيوجد بصورة ابتدائية دون علم مسبق^١.

وهذه الحالات الثلاث، توجد في نفوسنا تجاه الحكم الشرعيّ؛ فوجوب صلاة الصبح معلوم تفصيلاً، ووجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة مشكوك شكّاً ناتجاً عن العلم الإجماليّ بوجوب الظهر أو الجمعة في ذلك اليوم، ووجوب صلاة العيد مشكوك ابتدائيّ غير مقترن بالعلم الإجماليّ؛ وهذه الأمثلة كلّها من الشبهة الحكميّة، ونفس الأمثلة يُمكن تحصيلها من الشبهة الموضوعيّة: فتكون تارةً عالماً تفصيلاً بوقوع قطرة دم في هذه الإناء، وأخرى عالماً إجمالاً بوقوعها في أحد إناءين، وثالثة شاكّاً في أصل وقوعها شكّاً بدويّاً.

ونحن في حديثنا عن القاعدة العمليّة الثانويّة التي قلبت القاعدة العمليّة الأساسيّة، كنّا نتحدّث عن الحالة الثالثة؛ أي: حالة الشكّ البدويّ الذي لم يقترن بالعلم الإجماليّ.

١. أو الأفضل أن نقول: دون امتزاج بعلم؛ لكي يشمل حالة الاستصحاب أيضاً؛ كما سيأتي في مبحث الاستصحاب.

والآن ندرس حالة الشكّ الناتج عن العلم الإجماليّ؛ أي: الشكّ في الحالة الثانية من الحالات الثلاث السابقة؛ وهذا يعني أننا درسنا الشكّ بصورته الساذجة، وندرسه الآن بعد أن نُضيف إليه عنصراً جديداً وهو العلم الإجماليّ؛ فهل تجري فيه القاعدة العمليّة الثانويّة كما كانت تجري في موارد الشكّ البدويّ أو لا؟

الخلاصة

□ القاعدة العمليّة الثانويّة = أصالة البراءة: إنّ الشارع حكم بعدم وجوب الاحتياط في موارد الشكّ؛ سواء كان الشكّ في الوجوب -أي: الشبهة الوجوبيّة-، أو في الحرمة -أي: الشبهة التحريميّة-، وسواء كان الشكّ في أصل جعل الشارع للتكليف -أي: الشبهة الحكميّة-، أو في تحقّق الموضوع -أي: الشكّ في المجعول-، ويُسمّى بالشبهة الموضوعيّة. ويُسمّى الشكّ في هذه الحالات بالشكّ البدويّ.

□ العلم الإجماليّ: إذا أيقنّا بتحقّق أمر لأحد موضوعين لا على التعيين، سُمّي العلم بتحقيقه، علماً إجمالياً و سُمّي كلّ من الموضوعين، طرفاً للعلم الإجماليّ.

الأسئلة

١. ما هي القاعدة العملية الثانوية؟
٢. ما هو الدليل على أصالة البراءة؟
٣. عرّف الشبهتين الوجوبية والنحریمیة؟
٤. عرّف الشبهتين الموضوعية والحكمية؟
٥. ما هو العلم الإجمالي وما هو الشك البدوي؟

التمارين

* مَيز بين القطع والشك والعلم الإجمالي في الجمل التالية:

- إذا شكّ المكلف بأنّ في يوم الجمعة، هل صلاة الظهر واجبة أم صلاة الجمعة؟ ولم يبق له وقت لتعلم الحكم الشرعي.
- إذا كان قد نذر صوم آخر يوم من شعبان ولم ير الهلال في غروب التاسع والعشرين من هذا الشهر، فيحتمل أن يكون اليوم المقبل، أوّل رمضان.
- إذا تنجّست إحدى نعليه والتبست عليه.
- إذا شكّ في أنّ لباسه هل تنجّس أم لا؟

✽ ما هي الوظيفة العمليّة فيما إذا قطعنا بأحد أمرين لا على التعيين؟

منجزية العلم الإجماليّ

وعلى ضوء ما سبق، يُمكننا تحليل العلم الإجماليّ إلى علم بأحد الأمرين وشكّ في هذا وشكّ في ذلك.

ففي يوم الجمعة^١ نعلم بوجوب أحد الأمرين (صلاة الظهر أو صلاة الجمعة) ونشكّ في وجوب الظهر كما نشكّ في وجوب الجمعة، والعلم بوجوب أحد الأمرين بوصفه علماً، تشمله قاعدة حجّية القطع التي درسناها في بحث سابق، فلا يسمح لنا العقل لأجل ذلك، بترك الأمرين معاً -الظهر والجمعة-؛ لأنّنا لو تركناهما معاً، لخالفنا علمنا بوجوب أحد الأمرين، والعلم حجّة عقلاً في جميع الأحوال؛ سواء كان إجمالياً أو تفصيلياً.

ويؤمن الرأي الأصولي السائد في مورد العلم الإجمالي لا بثبوت الحجية للعلم بأحد الأمرين فحسب؛ بل بعدم إمكان انتزاع هذه الحجية منه أيضاً واستحالة ترخيص الشارع في مخالفته بترك الأمرين معاً؛ كما لا يمكن للشارع أن ينتزع الحجية من العلم التفصيلي ويُرخّص في مخالفته، وفقاً لما تقدّم في بحث القطع من استحالة صدور الردع من الشارع عن القطع.

وأما كلّ واحد من طرفي العلم الإجمالي - أي وجوب الظهر بمفرده ووجوب الجمعة بمفرده -، فهو تكليف مشكوك وليس معلوماً.

وقد يبدو لأوّل وهلة أنّ بالإمكان أن تشمل القاعدة العملية الثانوية؛ أي: أصالة البراءة النافية للاحتياط في التكاليف المشكوكة؛ لأنّ كلّاً من الطرفين تكليف مشكوك.

ولكنّ الرأي السائد في علم الأصول، يقول بعدم إمكان شمول القاعدة العملية الثانوية لطرف العلم الإجمالي؛ بدليل أنّ شمولها لكلا الطرفين معاً، يُؤدّي إلى براءة الذمّة من الظهر والجمعة وجواز تركهما معاً، وهذا يتعارض مع حجّية القطع بوجوب أحد الأمرين؛ لأنّ حجّية هذا القطع، تفرض علينا

أن تأتي بأحد الأمرين على أقلّ تقدير؛ فلو حكم الشارع بالبراءة في كلّ من الطرفين، لكان معنى ذلك، الترخيص منه في مخالفة العلم، وهو مستحيل كما تقدّم.

وشمول القاعدة لأحد الطرفين دون الآخر - وإن لم يؤدّ إلى الترخيص في ترك الأمرين معاً -، لكنّه غير ممكن أيضاً؛ لأننا نتساءل حينئذٍ: أيّ الطرفين نفترض شمول القاعدة له ونُرجّحه على الآخر؟ وسوف نجد أننا لانملك مبرراً لترجيح أيّ من الطرفين على الآخر؛ لأنّ صلة القاعدة بهما واحدة.

وهكذا ينتج عن هذا الاستدلال، القول بعدم شمول القاعدة العمليّة الثانويّة (أصالة البراءة) لأيّ واحد من الطرفين، ويعني هذا، أنّ كلّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ يظلُّ مندرجاً ضمن نطاق القاعدة العمليّة الأساسيّة القائلة بالاحتياط، ما دامت القاعدة الثانويّة عاجزة عن شموله.

وعلى هذا الأساس، ندرك الفرق بين الشكّ البدويّ والشكّ الناتج عن العلم الإجماليّ؛ فالأوّل يدخل في نطاق القاعدة الثانويّة وهي أصالة البراءة، والثاني يدخل في نطاق القاعدة الأوّليّة وهي أصالة الاحتياط.

وفي ضوء ذلك نعرف أنّ الواجب علينا عقلاً في موارد العلم الإجماليّ، هو الإتيان بكلا الطرفين - أي الظاهر والجمعة في المثال السابق -؛ لأنّ كلاّ منهما داخل في نطاق أصالة الاحتياط. ويُطلَق في علم الأصول على الإتيان بالطرفين معاً، اسم «الموافقة القطعيّة»؛ لأنّ المكلف عند إتيانه بهما معاً، يقطع بأنّه وافق تكليف المولى، كما يُطلَق على ترك الطرفين معاً، اسم «المخالفة القطعيّة».

وأما الإتيان بأحدهما وترك الآخر، فيُطلَق عليهما اسم «الموافقة الاحتماليّة» و«المخالفة الاحتماليّة»؛ لأنّ المكلف في هذه الحالة، يحتمل أنّه وافق تكليف المولى ويحتمل أنّه خالفه.

انحلال العلم الإجماليّ

إذا وجدت كأسين من ماء: قد يكون كلاهما نجسين؛ وقد يكون أحدهما نجساً فقط، ولكتّك تعلم على أيّ حال بأنّهما ليسا طاهرين معاً، فينشأ في نفسك علم إجماليّ بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التعيين، فإذا اتّفق لك بعد ذلك أن اكتشفت نجاسةً في أحد الكأسين وعلمت أن هذا الكأس

المعيّن نجس^١، فسوف يزول علمك الإجماليّ بسبب هذا العلم التفصيليّ؛ لأنّك الآن، بعد اكتشافك نجاسة ذلك الكأس المعيّن، لا تعلم إجمالاً بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التعيين؛ بل تعلم بنجاسة ذلك الكأس المعيّن علماً تفصيلياً وتشكّ في نجاسة الآخر؛ لأجل هذا لا تستطيع أن تستعمل الصيغة اللغويّة التي تُعبّر عن العلم الإجماليّ (إمّا وإمّا)، فلا يمكنك أن تقول: «إمّا هذا نجس أو ذاك»؛ بل: هذا نجس جزماً وذاك لا تدري بنجاسته.

ويُعبّر عن ذلك في العرف الأصوليّ بـ«انحلال العلم الإجماليّ إلى العلم التفصيليّ بأحد الطرفين والشكّ البدويّ في الآخر»؛ لأنّ نجاسة ذلك الكأس المعيّن أصبحت معلومة بالتفصيل ونجاسة الآخر أصبحت مشكوكة شكّاً ابتدائياً بعد أن زال العلم الإجماليّ، فيأخذ العلم التفصيليّ مفعوله من الحجّية، وتجري بالنسبة إلى الشكّ الابتدائيّ أصالة البراءة؛ أي: القاعدة العمليّة الثانويّة التي تجري في جميع موارد الشكّ الابتدائيّ.

١. لكن بشرط أن يكون مع شكّ في منشأ النجاسة؛ وإلا لو علمت أنّ النجاسة المكشوفة، نجاسة طارئة وحديثة، عدا النجاسة التي أنتجت علماً إجمالياً، فلا ينحلّ العلم الإجماليّ حينئذ.

موارد التردّد

عرفنا أنّ الشكّ إذا كان بدويّاً، حكمت فيه القاعدة العمليّة الثانويّة القائلة بأصالة البراءة؛ وإذا كان مقترناً بالعلم الإجماليّ، حكمت فيه القاعدة العمليّة الأساسيّة.

وقد يخفي أحياناً نوع الشكّ، فلا يُعلمُ أهو من الشكّ الابتدائيّ أو من الشكّ المقترن بالعلم الإجماليّ - أو الناتج عنه بتعبير آخر -؟ ومن هذا القبيل، مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر كما يُسمّيها الأصوليون؛ وهي أن يتعلّق وجوب شرعيّ بعملية مركّبة من أجزاء كالصلاة ونعلم باشتغال العمليّة على تسعة أجزاء معيّنة ونشكّ في اشتغالها على جزء عاشر، ولا يوجد دليل يُثبت أو ينفي، ففي هذه الحالة يحاول الفقيه أن يُحدّد الموقف العمليّ فيتساءل: هل يجب الاحتياط على المكلف فيأتي بالتسعة ويضيف إليها هذا العاشر الذي يحتمل دخوله في نطاق الواجب، لكي يكون مؤدياً للواجب على كلّ تقدير؟ أو يكفيه الإتيان بالتسعة التي يعلم بوجوبها ولا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه؟

وللأصوليين جوابان مختلفان على هذا السؤال، يُمثّل كلّ منهما اتّجاهاً في تفسير الموقف؛ فأحد الاتّجاهين يقول بوجوب

الاحتياط، تطبيقاً للقاعدة العمليّة الأوليّة؛ لأنّ الشكّ في العاشر مقترن بالعلم الإجماليّ، وهذا العلم الإجماليّ، هو علم المكلف بأنّ الشارع أوجب مركّباً ما، ولا يدري أهو المركّب من تسعة أو المركّب من عشرة؛ أي: من تلك التسعة بإضافة واحد؟ والاتّجاه الآخر يُطبّق على الشكّ في وجوب العاشر، القاعدة العمليّة الثانويّة، بوصفه شكّاً ابتدائياً غير مقترن بالعلم الإجماليّ؛ لأنّ ذلك العلم الإجماليّ الذي يزعمه أصحاب الاتّجاه الأوّل، منحلّ بعلم تفصيليّ؛ وهو علم المكلف بوجوب التسعة على أيّ حال؛ لأنها واجبة سواء كان معها جزء عاشر أو لا، فهذا العلم التفصيليّ يُؤدّي إلى انحلال ذلك العلم الإجماليّ، ولهذا لا يمكن أن نستعمل الصيغة اللغويّة التي تُعبّر عن العلم الإجماليّ؛ فلا يمكن القول بأننا نعلم إمّا بوجوب التسعة أو بوجوب العشرة؛ بل نحن نعلم بوجوب التسعة على أيّ حال، ونشكّ في وجوب العاشر.

وهكذا يُصبح الشكّ في وجوب العاشر شكّاً ابتدائياً بعد انحلال العلم الإجماليّ فتجري البراءة.

١. و الصحيح: أنّه لم يكن علماً إجمالياً من الأساس؛ بخلاف ما إذا كان الشكّ بين صحّة المركّب من عشرة أجزاء أو تسعة، فإنّه لا ينحلّ.

والصحيح هو القول بالبراءة عن غير الأجزاء المعلومة؛ من الأشياء التي يُشكَّ في دخولها ضمن نطاق الواجب كما ذكرناه.

الخلاصة

- إنَّ منجزيَّة العلم الإجماليّ، من باب حجّيّة القطع؛ لأنّ القطع بأحد طرفي العلم الإجماليّ باق ولا يمكن رفعه من خلال أصالة البراءة؛ ثمَّ إنَّ تطبيق أصالة البراءة في أيّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ ترجيح بلا مرجح.
- الفرق بين الشكّ البدويّ والشكّ الناتج عن العلم الإجماليّ، هو أنّ الأوّل يدخل في نطاق أصالة البراءة الشرعيّة، والثاني يدخل في نطاق أصالة الاحتياط؛ ولذا يجب فيه علينا، الإتيان بكلا الطرفين فراغاً للذمّة.
- الإتيان بكلا الطرفين في العلم الإجماليّ، يُسمّى بـ«الموافقة القطعيّة»، وترك الطرفين يُسمّى بـ«المخالفة القطعيّة»؛ وأمّا الإتيان بأحدهما وترك الآخر، فيُطلق عليه اسم «الموافقة الاحتماليّة» و«المخالفة الاحتماليّة».
- قد يخفى أحياناً نوع الشكّ، فلا يُعلمُ أهو من نوع الشكّ البدويّ أو من نوع الشكّ المقترن بالعلم الإجماليّ؛ كمسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر. والصحيح هو القول بالبراءة في مثل هذه الحالة؛ لأنّ الأقلّ متيقّن، وبالنسبة إلى الأكثر، فالشكّ بدويّ.

الأسئلة

١. ما هو منشأ منجزيّة العلم الإجماليّ؟
٢. ما هو الفرق بين الشكّ البدويّ والشكّ الناتج عن العلم الإجماليّ؟
٣. ما هو المقصود من الموافقة القطعيّة وما هي المخالفة القطعيّة؟
٤. هل الشكّ في مسألة الدوران بين الأقلّ والأكثر من نوع الشكّ البدويّ أو من النوع الناتج عن العلم الإجماليّ؟

* ما هي الوظيفة العمليّة فيما إذا تيقّنا بأمر تمّ شككنا في بقاءه؟

٤. الاستصحاب

على ضوء ما سبق، نعرف أنّ أصل البراءة يجري في موارد الشبهة البدويّة؛ دون الشبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ. ويوجد في الشريعة أصل آخر نظير أصل البراءة، وهو ما يُطلق عليه الأصوليون اسم «الاستصحاب».

ومعنى الاستصحاب، حكم الشارع على المكلف بالالتزام عمليّاً بكلّ شيء^١ كان على يقين منه ثمّ شكّ في بقاءه. ومثاله: أنّنا على يقين من «أنّ الماء بطبيعته طاهر»، فإذا أصابه شيء متنجّس^٢، نشكّ في بقاء طهارته؛ لأنّنا لانعلم أنّ الماء هل يتنجّس بإصابة المتنجّس له أو لا؟^٣

١. أي: بكلّ حكم شرعيّ أو موضوع حكم شرعيّ.

٢. لا نفس النجاسة؛ فإنّ حكم النجاسة واضح.

٣. إيضاح: إنّ الماء يتنجّس بمجرد وقوع النجاسة فيه إذا كان قليلاً، أو بمجرد تغيّر أحد أوصافه إذا

والاستصحاب يحكم على المكلف بالالتزام عملياً بنفس الحالة السابقة التي كان على يقين منها؛ وهي طهارة الماء في المثال المتقدم.

ومعنى الالتزام عملياً بالحالة السابقة، ترتيب آثار الحالة السابقة من الناحية العملية؛ فإذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة، نتصرّف فعلاً كما إذا كانت الطهارة باقية؛ وإذا كانت الحالة السابقة هي الوجوب، نتصرّف فعلاً كما إذا كان الوجوب باقياً... وهكذا.

والدليل على الاستصحاب هو قول الإمام عليه السلام في صحيحة زرارة: «ولا ينقض اليقين بالشك»^١.

ونستخلص من ذلك أن كلّ حالة من الشك البدوي^٢ - [التي] يتوقّر فيها القطع بشيء أولاً والشك في بقائه ثانياً -، يجري فيها الاستصحاب.

→

كان غير قليل مثلاً، ولكُنّا في فرض المثال، لم نحصل على دليل محرّز في حكم وقوع المنتجس في الماء إذا كان قليلاً مثلاً.

١. وسائل الشريعة، ج ٨، الباب العاشر من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الرواية الثالثة.
٢. فالشك البدوي ينقسم بدوره، إلى شكّ دون علم سابق بالمسألة، وإلى شكّ قد سبقه علم بالمسألة؛ وهو بكلّ نوعيه، يقابل الشكّ المقترن بالعلم الإجمالي.

الحالة السابقة المتيقّنة

عرفنا أنّ وجود حالة سابقة متيقّنة، شرط أساسيّ لجريان الاستصحاب؛ والحالة السابقة:

قد تكون حكماً عاماً نعلم بجعل الشارع له وثبوته في العالم التشريعيّ، و [لكن] لاندري حدود هذا الحكم المفروضة له في جعله ومدى امتداده في عالمه التشريعيّ^١، فتكون الشبهة حكميّة ويجري الاستصحاب في نفس الحكم؛ كاستصحاب بقاء طهارة الماء بعد إصابة المتنجّس له^٢، ويُسمّى بـ«الاستصحاب الحكمي».

وقد تكون الحالة السابقة، شيئاً من أشياء العالم التكوينيّ، نعلم بوجوده سابقاً ولاندري باستمراره، وهو موضوع للحكم الشرعيّ، فتكون الشبهة موضوعيّة ويجري الاستصحاب في موضوع الحكم؛ ومثاله استصحاب عدالة الإمام الذي يشكّ [المكلّف] في طروّ فسقه، واستصحاب نجاسة الثوب الذي

١. أي: نشكّ في بقائه واستمراره حتّى الآن.

٢. فالمثال ليس الشكّ في إصابة المتنجّس للماء؛ بل نعلم بإصابة المتنجّس، ولكنّ الشكّ في تنجّس الماء في فرض عدم الحصول على دليل يُحرز لنا حكم إصابة المتنجّس للماء، فباعتبار حكم «أصالة طهارة الماء»، نستصحب طهارته في هذا الفرض.

يشكّ في طرّو المطهّر عليه، ويُسمّى بـ«الاستصحاب الموضوعي»؛ لأنّته استصحاب الموضوع في حكم شرعيّ، وهو جواز الائتّام في الأوّل وعدم جواز الصلاة في الثاني. ويوجد في علم الأصول، اتّجاه يُنكر جريان الاستصحاب في الشبهة الحكميّة ويخصّه بالشبهة الموضوعيّة. ولا شكّ في أنّ الاستصحاب في الشبهة الموضوعيّة هو المتيقّن من دليله؛ لأنّ صحيحة زرارة التي ورد فيها إعطاء الإمام للاستصحاب، تتضمّن شبهة موضوعيّة؛ وهي الشكّ في طرّو النوم الناقض، ولكنّ هذا لا يمنع عن التمسك بإطلاق كلام الإمام في قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، لإثبات عموم القاعدة لجميع الحالات؛ فعلى مدّعي الاختصاص^١، أن يُبرز قرينة على تقييد هذا الإطلاق.

الشكّ في البقاء

والشكّ في البقاء هو الشرط الأساسي الآخّر لجريان

١. أي: اختصاص الاستصحاب بالشبهة الموضوعيّة.

الاستصحاب. ويُقسَّم الأصوليون الشكَّ في البقاء إلى قسمين، تبعاً لطبيعة الحالة السابقة التي نشكَّ في بقائها؛ لأنَّ الحالة السابقة:

قد تكون قابلة بطبيعتها للامتداد زمانياً، وإمَّا نشكَّ في بقائها نتيجة لاحتمال وجود عامل خارجيٍّ أدَّى إلى ارتفاعها؛ ومثال ذلك: طهارة الماء؛ فإنَّ طهارة الماء تستمرُّ بطبيعتها وتمتدُّ إذا لمبتدخَّل عامل خارجيٍّ، وإمَّا نشكَّ في بقائها لدخول عامل خارجيٍّ في الموقف، وهو إصابة المتنجِّس للماء؛ وكذلك نجاسة الثوب، فإنَّ الثوب إذا تنجَّس تبقى نجاسته وتمتدُّ ما لم يوجد عامل خارجيٍّ وهو الغسل؛ ويُسمَّى الشكَّ في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ«الشكَّ في الرفع».

وقد تكون الحالة السابقة غير قادرة على الامتداد زمانياً؛ بل تنتهي بطبيعتها في وقت معيَّن ونشكَّ في بقائها نتيجة لاحتمال انتهائها بطبيعتها، دون تدخل عامل خارجيٍّ في الموقف؛ ومثاله: نهار شهر رمضان الذي يجب فيه الصوم إذا شكَّ الصائم في بقاء النهار، فإنَّ النهار ينتهي بطبيعته ولا يمكن أن يمتدَّ زمانياً، فالشكَّ في بقائه لا ينتج عن احتمال وجود عامل

خارجي، وإنما هو نتيجة لاحتمال انتهاء النهار بطبيعته واستنفاده لطاقته وقدرته على البقاء؛ ويُسمى الشكّ في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ«الشكّ في المقتضي»؛ لأنّ الشكّ في مدى اقتضاء النهار واستعداده للبقاء.

ويوجد في علم الأصول اتجاه يُنكر جريان الاستصحاب إذا كان الشكّ في بقاء الحالة السابقة من نوع الشكّ في المقتضي، ويخصّه بحالات الشكّ في الرفع. والصحيح عدم الاختصاص؛ تمسكاً بإطلاق دليل الاستصحاب.

وحدة الموضوع في الاستصحاب

ويتفق الأصوليون على أنّ من شروط الاستصحاب وحدة الموضوع، ويعنون بذلك أن يكون الشكّ منصباً على نفس الحالة التي كُنّا على يقين بها، فلا يجري الاستصحاب إذا كان المشكوك والمتيقن متغايرين؛ مثلاً: إذا كُنّا على يقين بنجاسة الماء، ثمّ صار بخاراً وشككنا في نجاسة هذا البخار، لم يجر هذا الاستصحاب؛ لأنّ ما كُنّا على يقين بنجاسته هو الماء، وما نشكّ فعلاً في نجاسته هو البخار، والبخار غير الماء، فلم يكن مصبّ اليقين والشكّ واحداً.

الخلاصة

□ الاستصحاب هو حكم الشارع على المكلف بالالتزام عملياً بكل شيء كان على يقين منه، ثم شك في بقاءه.

□ من شروط الاستصحاب:

١. الحالة السابقة المتيقنة: وهي على نوعين: حكم أو موضوع.

٢. الشك في بقاء الحالة السابقة: وهي إما للشك في الرفع للحالة السابقة أو للشك في المقتضي لبقاء الحالة السابقة.

٣. وحدة الموضوع: أي أن تكون الحالة التي شكنا في بقاءها، نفس الحالة التي كنا على يقين منها.

□ الحالة السابقة المتيقنة في موارد الاستصحاب: قد تكون حكماً، فتكون الشبهة حكمية ونستصحب الحكم؛ وقد تكون شيئاً من أشياء العالم التكويني حال كونه موضوعاً للحكم الشرعي، فتكون الشبهة موضوعية؛ ونستصحب الموضوع. ولا يختص الاستصحاب بالشبهة الموضوعية؛ للعموم المستفاد من إطلاق كلام الإمام عليه السلام في قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك».

□ «الشك في البقاء على قسمين؛ تبعاً لطبيعة الحالة السابقة:

١. إن كانت الحالة السابقة بطبيعتها قابلة للامتداد زمانياً، فالشك في البقاء،

«شك في الرفع» للحالة السابقة.

٢. وإن كانت الحالة السابقة بطبيعتها غير قابلة للامتداد زمانياً، فالشك في

البقاء «شك في المقتضي».

والاستصحاب يشمل كلا القسمين لإطلاق دليله.

الأسئلة

١. ما هو الاستصحاب؟
٢. ما هي شروط الاستصحاب؟
٣. ما هو الفرق بين الاستصحاب الحكمي والموضوعي؟
٤. هل يختص الاستصحاب بالشبهة الموضوعية دون الشبهة الحكمية أو بالعكس؟
ولماذا؟
٥. ما معنى الشك في الراجع وما هو الشك في المقتضي؟
٦. لماذا يُشترط في الاستصحاب وحدة الموضوع في اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها؟

التمارين

- * مَيزِبِين مَوَارِدِ الْعَمَلِ بِالْبِرَاءَةِ وَالِاسْتِصْحَابِ فِي الْأَمْثَلَةِ التَّالِيَةِ:
- إِذَا عَلِمَ الْمَكْلَفُ بِأَنَّهُ نَذَرَ صِيَامَ شَهْرٍ وَشَكَّ فِي الْأَكْثَرِ مِنْ شَهْرٍ.
 - إِذَا تَبَيَّنَ الْمَكْلَفُ بِأَنَّهُ لَمْ يُصَلِّ صَلَاةَ الظُّهْرِ قَبْلَ السَّاعَتَيْنِ الْمَاضِيَتَيْنِ، وَشَكَّ بَعْدَ ذَلِكَ فِي إِتْيَانِهَا خِلَالَ هَاتَيْنِ السَّاعَتَيْنِ.

تعارض الأدلة

١. التعارض بين الأدلة المحرزة

٢. التعارض بين الأصول

٣. التعارض بين النوعين]

* ما هي الوظيفة العملية فيما إذا تعارض دليلان؟ (١)

عرفنا فيما سبق أنّ الأدلّة على قسمين: وهما الأدلّة المحرزة والأصول العمليّة؛ ومن هنا يقع البحث تارة في التعارض بين دليلين من الأدلّة المحرزة؛ وأخرى في التعارض بين أصليّين عمليّين؛ وثالثة في التعارض بين دليل محرز وأصل عمليّ؛ فالكلام في ثلاث نقاط نذكرها فيما يلي تباعاً إن شاء الله (تعالى).

١. التعارض بين الأدلّة المحرزة

والتعارض بين دليلين محرزين، معناه التنافي بين مدلوليهما؛ وهو على أقسام؛ منها: أن يحصل في نطاق الدليل الشرعيّ اللفظيّ بين كلامين صادرين من المعصوم عليه السلام؛ ومنها: أن يحصل بين دليل شرعيّ لفظيّ ودليل عقليّ؛ ومنها: أن يحصل بين دليلين عقليّين.

حالة التعارض بين دليلين لفظيين:

في حالة التعارض بين دليلين لفظيين، توجد قواعد نستعرض فيما يلي عدداً منها:

١. من المستحيل أن يوجد كلامان للمعصوم عليه السلام، يكشف كل منهما بصورة قطعية عن نوع من الحكم يختلف عن الحكم الذي يكشف عنه الكلام الآخر؛ لأنّ التعارض بين كلامين صريحين من هذا القبيل يُؤدّي إلى وقوع المعصوم في التناقض، وهو مستحيل.

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

ومثاله: أن يقول الشارع في حديث مثلاً: «يجوز للصائم أن يرتس في الماء حال صومه» ويقول في حديث آخر: «لا ترتس في الماء وأنت صائم»؛ فالكلام الأوّل دالٌّ بصراحة على إباحة الارتس للصائم، والكلام الثاني يشتمل على صيغة نهى؛ وهي تدلّ بظهورها على الحرمة؛ لأنّ الحرمة هي أقرب المعاني إلى صيغة النهي وإن أمكن استعمالها في الكراهة مجازاً،

فينشأ التعارض بين صراحة النصّ الأوّل في الإباحة وظهور النصّ الثاني في الحرمة؛ لأنّ الإباحة والحرمة لا يجتمعان. وفي هذه الحالة يجب الأخذ بالكلام الصريح القطعي؛ لأنّه يُؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعيّ، فنُفسّر الكلام الآخر على ضوءه ونحمل صيغة النهي فيه على الكراهة، لكي ينسجم مع النصّ الصريح القطعيّ الدالّ على الإباحة. وعلى هذا الأساس يتّبع الفقيه في استنباطه قاعدة عامّة؛ وهي الأخذ بدليل الإباحة والرخصة إذا عارضه دليل آخر يدلّ على الحرمة أو الوجوب بصيغة نهية أو أمر؛ لأنّ الصيغة ليست صريحة ودليل الإباحة والرخصة صريح غالباً.

٣. قد يكون موضوع الحكم الذي يدلّ عليه أحد الكلامين، أضيق نطاقاً وأخصّ دائرة من موضوع الحكم الذي يدلّ عليه الكلام الآخر؛ ومثاله أن يقال في نصّ: «الربا حرام»، ويقال في نصّ آخر: «الربا بين الوالد وولده مباح»، فالحرمة التي يدلّ عليها النصّ الأوّل، موضوعها عامّ؛ لأنّها تمنع بإطلاقها عن التعامل الربويّ مع أيّ شخص، والإباحة في النصّ الثاني، موضوعها خاصّ؛ لأنّها تسمح بالربا بين الوالد وولده خاصّة،

وفي هذه الحالة تُقدّم النّصّ الثاني على الأوّل؛ لأنّه يُعتَبَرُ بوصفه أخصّ موضوعاً من الأوّل - قرينة عليه؛ بدليل أنّ المتكلّم لو أوصل كلامه الثاني بكلامه الأوّل فقال: «الربا في التعامل مع أيّ شخص حرام، ولا بأس به بين الوالد وولده»، لأبطل الخاصّ، مفعول العامّ وظهوره في العموم.

وقد عرفنا سابقاً أنّ القرينة تُقدّم على ذي القرينة؛ سواء كانت متصلة أو منفصلة.

ويُسمّى تقديم الخاصّ على العامّ: «تخصيصاً» للعامّ، إذا كان عمومه ثابتاً بأداة من أدوات العموم؛ و«تقييداً» له إذا كان عمومه ثابتاً بالإطلاق وعدم ذكر القيد؛ ويُسمّى الخاصّ في الحالة الأولى: «مخصّصاً» وفي الحالة الثانية: «مقيّداً». وعلى هذا الأساس يتّبع الفقيه في الاستنباط قاعدة عامّة؛ وهي الأخذ بالمخصّص والمقيّد وتقديمهما على العامّ والمطلق؛ إلا أنّ العامّ والمطلق يظلّ حجّة في غير ما خرج بالتخصيص والتقييد؛ إذ لا يجوز رفع اليد عن الحجّة؛ إلا بمقدار ما تقوم الحجّة الأقوى على الخلاف، لا أكثر.

٤. وقد يكون أحد الكلامين دالاً على ثبوت حكم

لموضوع، والكلام الآخر ينفي ذلك في حالة معيّنة بنفي ذلك الموضوع؛ ومثاله أن يقال في كلام: «يجب الحجّ على المستطيع»، ويقال في كلام آخر: «المدين ليس مستطيعاً»؛ فالكلام الأوّل يوجب الحجّ على موضوع محدّد وهو «المستطيع»، والكلام الثاني ينفي صفة «المستطيع» عن المدين، فيؤخذ بالثاني ويُسمّى «حاكماً»، ويُسمّى الدليل الأوّل «محكوماً».

وتُسمّى القواعد التي اقتضت تقديم أحد الدليلين على الآخر في هذه الفقرة والفقرتين السابقتين بـ«قواعد الجمع العرفي».

٥. إذا لم يوجد في النصّين المتعارضين كلام صريح قطعيّ، ولا ما يصلح أن يكون قرينة على تفسير الآخر و«مخصّصاً» له أو «مقيّداً» أو «حاكماً» عليه، فلا يجوز العمل بأيّ واحد من الدليلين المتعارضين؛ لأنّهما على مستوى واحد ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

حالات التعارض الأخرى

وحالات التعارض بين دليل لفظيّ ودليل من نوع آخر أو دليلين من غير الأدلّة اللفظيّة، لها قواعد أيضاً نُشير إليها ضمن النقاط التالية:

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

ولهذا يقول علماء الشريعة: إنّ من المستحيل أن يوجد أيّ تعارض بين النصوص الشرعية الصريحة وأدلة العقل القطعية. وهذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب؛ بل يُبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنة، فإنّها جميعاً تتفق مع العقل ولا يوجد فيها ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية إطلاقاً.

٢. إذا وُجد تعارض بين دليل لفظي ودليل آخر ليس لفظياً ولا قطعياً، قدّمنا الدليل اللفظي لأنّه حجّة؛ وأمّا الدليل غير اللفظي، فهو ليس حجّة، مادام لا يؤدي إلى القطع.

٣. إذا عارض الدليل اللفظي غير الصريح، دليلاً عقلياً قطعياً، قدّم العقلي على اللفظي؛ لأنّ العقلي يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي؛ وأمّا الدليل اللفظي غير الصريح، فهو إنّما يدلّ بالظهور، والظهور إنّما يكون حجّة بحكم الشارع إذا لم نعلم

ببطلانه، ونحن هنا، على ضوء الدليل العقلي القطعي، نعلم بأنّ الدليل اللفظي لم يُرد المعصوم عليه السلام منه معناه الظاهر الذي يتعارض مع دليل العقل، فلا مجال للأخذ بالظهور.

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

الخلاصة

□ أقسام تعارض الأدلة:

١. بين دليّين من الأدلة المحرزة.

٢. بين أصليّين عمليّين.

٣. بين دليل محرز وأصل عمليّ.

□ أقسام التعارض بين دليّين محرزيّين:

١. بين دليّين لفظيّين.

٢. بين دليل لفظيّ ودليل غير لفظيّ أو بين دليّين غير لفظيّين.

٣. بين دليّين عقليّين.

□ القواعد في حلّ التعارض بين دليّين لفظيّين:

١. إنّ التعارض بين دليّين لفظيّين قطعيّين مستحيل.

٢. قد يكون أحد الدليّين صريحاً قطعياً، والآخر ظاهراً في ما ينافي

المعنى الصريح، فيؤخّذ بالدليل الصريح القطعيّ ويُفسّر الدليل الآخر على ضوئه.

٣. قد يكون موضوع الحكم في أحد الدليّين أخصّ دائرة من الموضوع

في الثاني، فيقدّم الخاصّ؛ ويُسمّى التقديم «تخصيصاً» إذا كان عمومه ثابتاً بأداة من أدوات العموم، ويُسمّى «تقييداً» إذا كان ثابتاً بالإطلاق.

ويُسمّى الدليل المقدّم، مخصّصاً أو مقيّداً.

٤. وقد يكون أحد الدليّين دالّاً على ثبوت حكم لموضوع والآخر ينفي

ذلك في حالة معيّنة بنفي ذلك الموضوع، فيُسمّى الثاني حاكماً والأوّل محكوماً.

* تُسمّى قواعد تقديم أحد الدليّين على الآخر بقواعد الجمع العرفيّ.

٥. إذا كان التعارض بحيث لم تشمله إحدى قواعد الجمع العرفي، تساقط الدليان.

□ قواعد حالات التعارض الأخرى:

١. من المستحيل تعارض الدليل اللفظي القطعي مع دليل عقلي قطعي.
٢. إذا كان التعارض بين دليل لفظي ودليل عقلي غير قطعي، يُقدّم الدليل اللفظي.
٣. إذا كان التعارض بين دليل لفظي غير صريح ودليل عقلي قطعي، قُدّم العقلي.
٤. من المستحيل أن يتعارض دليان قطعيان غير لفظيين.

الأسئلة

١. اذكر أقسام التعارض بين الأدلة.
٢. قسّم التعارض بين دليلين محرّزين.
٣. اذكر قواعد الجمع العرفي.
٤. عندما لم ينحلّ التعارض من خلال قواعد الجمع العرفي، فما هو مصيره؟
٥. اذكر سائر قواعد التعارض.

* ما هي الوظيفة فيما إذا تعارض دليلان؟ (٢)

٢. التعارض بين الأصول

وأما التعارض بين الأصول، فالحالة البارزة له هي التعارض بين البراءة والاستصحاب؛ ومثالها أننا نعلم بوجود الصوم عند طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتى غروب الشمس، ونشكّ في بقاء الوجوب بعد الغروب إلى غياب الحمرة، ففي هذه الحالة، تتوفر أركان الاستصحاب من اليقين بالوجوب أولاً والشكّ في بقاءه ثانياً، وبمحكم الاستصحاب يتعيّن الالتزام عملياً ببقاء الوجوب.

ومن ناحية أخرى، نلاحظ أنّ الحالة، تندرج ضمن نطاق أصل البراءة؛ لأنّها شبهة بدويّة في التكليف غير مقترنة بالعلم الإجماليّ، وأصل البراءة ينفي وجوب الاحتياط ويرفع عبناً الوجوب عملياً، فبأيّ الأصلين نأخذ؟

والجواب: أننا نأخذ بالاستصحاب ونُقَدِّمه على أصل البراءة، وهذا متفق عليه بين الأصوليين؛ والرأي السائد بينهم لتبرير ذلك، أن دليل الاستصحاب حاكم على دليل أصل البراءة؛ لأنّ دليل أصل البراءة هو النصّ النبويّ القائل «رُفِعَ ما لا يعلمون» وموضوعه كلّ ما لا يُعْلَم، ودليل الاستصحاب هو النصّ القائل «لا ينقض اليقين أبداً بالشك»، وبالتدقيق في النصّين، نلاحظ أنّ دليل الاستصحاب يُلغي الشك^١ ويفترض كأنّ اليقين باقٍ على حاله، فيرفع بذلك موضوع أصل البراءة. ففي مثال وجوب الصوم، لا يمكن أن نستند إلى أصل البراءة لعدم وجوب الصوم بعد غروب الشمس بوصفه وجوباً مشكوكاً؛ لأنّ الاستصحاب يفترض هذا الوجوب معلوماً، فيكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل البراءة؛ لأنّه ينفي موضوع البراءة.

١. أي: يُخصّص البراءة؛ فهو حاكم على أصل البراءة وحينئذ يتقيّد موضوع البراءة، بالشكّ البدوي غير المسبوق باليقين.

٣. التعارض بين النوعين

ونصل الآن إلى فرضية التعارض بين دليل محرز وأصل عمليّ كأصل البراءة أو الاستصحاب.

والحقيقة أنّ الدليل إذا كان قطعياً، فالتعارض غير متصوّر عقلاً بينه وبين الأصل؛ لأنّ الدليل القطعيّ على الوجوب مثلاً، يُؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعيّ، ومع العلم بالحكم الشرعيّ، لا مجال للاستناد إلى أيّ قاعدة عمليّة؛ لأنّ القواعد العمليّة إنّما تجري في ظرف الشكّ؛ إذ قد عرفنا سابقاً أنّ أصل البراءة موضوعه كلّ ما لا يُعلم، والاستصحاب موضوعه أن نشكّ في بقاء ما كنّا على يقين منه، فإذا كان الدليل قطعياً، لم يبقَ موضوع هذه الأصول والقواعد العمليّة.

وإنّما يُمكن افتراض لون من التعارض بين الدليل والأصل إذا لم يكن الدليل قطعياً؛ كما إذا دلّ خبر الثقة على الوجوب أو الحرمة، وخبر الثقة - كما مرّ بنا - دليل ظنيّ حكم الشارع بوجوب اتّباعه واثّنازه دليلاً، وكان أصل البراءة من ناحية أخرى يُوسّع ويُرخّص.

ومثاله: خبر الثقة الدالّ على حرمة الارتماس على الصائم؛

فإنّ هذه الحرمة، إذا لاحظناها من ناحية الخبر، فهي حكم شرعيّ قد قام عليه الدليل الظنيّ، وإذا لاحظناها بوصفها تكليفاً غير معلوم، نجد أنّ دليل البراءة (رُفِعَ ما لا يعلمون) يشملها، فهل يُحدّد الفقيه في هذه الحالة موقفه على أساس الدليل الظنيّ المعتبر، أو على أساس الأصل العمليّ؟

ويُسمّى الأصوليون الدليل الظنيّ بالأمانة، ويطلقون على هذه الحالة، اسم التعارض بين الأمارات والأصول.

ولا شكّ في هذه الحالة لدى علماء الأصول في تقديم خبر الثقة وما إليه من الأدلّة الظنيّة المعتبرة، على أصل البراءة ونحوه من الأصول العمليّة؛ لأنّ الدليل الظنيّ الذي حكم الشارع بحجّيته، يُودّي بحكم الشارع هذا، دور الدليل القطعيّ؛ فكما أنّ الدليل القطعيّ يبنى موضوع الأصل، ولا يبقى مجالاً لأيّ قاعدة عمليّة، فكذلك الدليل الظنيّ الذي أسند إليه الشارع نفس الدور وأمرنا باتّخاذ دليله؛ ولهذا يقال عادة: إنّ الأمانة حاکمة على الأصول العمليّة.

الخلاصة

□ إنَّ الاستصحاب يُقدِّم على أصل البراءة؛ لأنَّ دليل الاستصحاب يُلغي الشكَّ ويفترض كأنَّ اليقين باقٍ على حاله، فيرفع بذلك موضوع أصل البراءة، فهو حاكم على دليل أصل البراءة.

□ إنَّ الدليل إن كان قطعياً، فالتعارض بينه وبين الأصل غير متصوّر عقلاً؛ لأنَّ الدليل القطعيّ يُؤدِّي إلى العلم بالحكم الشرعيّ ومع العلم بالحكم الشرعيّ، لا يبقى مجال لأيّ قاعدة عمليّة؛ وإنّما يُمكن افتراض لون من التعارض بين الدليل والأصل إذا لم يكن الدليل قطعياً؛ ويُسمّي الأصوليون الدليل الظنّي بـ«الأمارة»، ويُطلقون على هذه الحالة اسم «التعارض بين الأمارات والأصول»؛ ولهذا يقال عادة: «إنَّ الأمارة حاکمة على الأصول العمليّة».

الأسئلة

١. إذا تعارض الاستصحاب وأصل البراءة، فما هي القاعدة ولماذا؟
٢. هل يُمكن أن يتعارض الدليل القطعيّ مع أصل عمليّ أم لا؟ لماذا؟
٣. إذا تعارض دليل مُحَرِّز غير قطعِيّ مع أصل عمليّ، فما هو الحلّ ولماذا؟

فهرس المصطلحات الأصولية

الإباحة: هي أن يفسح الشارع المجال للمكلف، لكي يختار الموقف الذي يُريده؛ ونتيجة ذلك أن يتمتع المكلف بالحرية؛ فله أن يفعل وله أن يترك. (الدرسان ٦ و ٧)
اجتماع الأمر والنهي: هو أن يكون أحد وصفي الفعل وعنوانيه واجباً والوصف الآخر حراماً. (٢٢د)

الاجتهاد: هو ممارسة الفقيه لعملية الاستنباط. (د ٤ و ٥)

الاجتهاد في الفقه السنّي: هو أول ما استعمل للتعبير عن رجوع الفقيه إلى تفكيره الشخصي بدلاً عن النص، حيث لم يجد نصاً في الكتاب أو السنة، وبهذا المعنى يُعتبر دليلاً من أدلة الفقيه؛ وقد يُعبّر عنه بالرأي أيضاً. (د ٤ و ٥)

الاجتهاد في المصطلح الجديد: هو استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية أو تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك، و هو يُعبّر عن عملية الاستنباط، وليس واحداً من مصادر الاستنباط. (د ٤ و ٥)

الاجتهاد في المصطلح القديم: قد مرّ هذا الاصطلاح بثلاث معان: ١. الاجتهاد في المصطلح السنّي؛ و حملت هذه الكلمة هذا المعنى، حتى القرن السابع و قد ذمته الروايات. ٢. بذل الجهد لاستنباط الأحكام الشرعية، عدا ما يستفاد من ظواهر النصوص؛ و هي تكوّنت منذ القرن السابع. ٣. بذل الجهد لاستنباط الأحكام الشرعية حتى ما يستفاد من ظواهر النصوص. (د ٤ و ٥)

الإجماع: هو اتفاق جميع الفقهاء القريبين من عصر المعصومين عليه السلام على فتوى واحدة، لم يصل إلينا دليلها. (د ١٩)

أداة العموم: هي الأداة التي وُضعت في اللغة لتدلّ على مزيد من التأكيد على العموم والشمول؛ ككلمة «كلّ» أو «جميع» أو «كافة». (د ١٦)

الأدلة العملية: انظر الأصول العملية.

الأدلة المحرزة: هي الأدلة التي تُحدّد الموقف العمليّ بتعيين الحكم الشرعيّ و يُحرز بها الحكم الشرعيّ. (د ٦ و ٧)

الإرادة الاستعمالية: هي إرادة المتكلّم لإخطار المعنى اللغويّ في ذهن السامع. (د ١٢)

الإرادة الجدّيّة: هي الغرض الأساسيّ الذي من أجله أراد المتكلّم إخطار المعنى في ذهن السامع. (د ١٤)

الاستحباب: هو حكم شرعيّ يبعث نحو الشيء الذي تعلقّ به، بدرجة دون الإلزام، ولهذا توجد إلى جانبه دائماً، رخصة من الشارع في مخالفته. (د ٦ و ٧)

الاستصحاب: هو حكم الشارع على المكلف بالالتزام عمليّاً بكلّ شيء كان على يقين منه، ثمّ شكّ في بقاءه. (د ٣٠)

الاستصحاب الحكميّ: هو استصحاب الحكم الشرعيّ المتيقّن قبل شكنا فيه. (د ٣٠)

الاستصحاب الموضوعيّ: هو استصحاب موضوع الحكم الشرعيّ المتيقّن قبل شكنا فيه وإبقاؤه. (د ٣٠)

الاستعمال: هو استخدام اللفظ بقصد إخطار معناه في ذهن السامع؛ أي: استخدام الشخص لفظاً، لكي يُعدّ ذهن غيره للانتقال إلى معناه. (د ١٢)

الاستعمال الحقيقيّ: هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له الذي قامت بينه وبين اللفظ علاقة لغويّة بسبب الوضع. (د ١٢)

الاستعمال المجازيّ: هو استعمال اللفظ في معنى آخر لم يوضع له، ولكنّه يشبه المعنى الذي وُضع اللفظ له ببعض الاعتبارات. (د ١٢)

الاستنباط: هو إقامة الدليل على تعيين الموقف العمليّ في كلّ حدث من أحداث الحياة.

الاسم (في الأصول): هو كل ما يدل على معنى استقلالي. (د ١٣)

أصالة الاحتياط: هي أن الأصل في كل تكليف محتمل: الاحتياط؛ نتيجة لشمول حق الطاعة للتكاليف المحتملة؛ فإن العقل في رأي القائلين بالاحتياط، يدرك أن للمولى على الإنسان حق الطاعة لافي التكاليف المعلومة فحسب؛ بل في التكاليف المحتملة أيضاً، ما لم يثبت بدليل أن المولى لا يهتم بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تدعو إلى إلزام المكلف بالاحتياط. (د ٢٦)

أصالة الاشتغال: هي اشتغال ذمة الإنسان بالتكليف المحتمل؛ راجع: أصالة الاحتياط. (د

(٢٦

أصالة البراءة: هي أن الشارع حكم بعدم وجوب الاحتياط في موارد الشك. (د ٢٧)

أصالة الظهور: هي ظهور حال المتكلم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ. (د ١٧ و ١٨)
الأصول العملية: هي الأدلة التي تُحدّد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك بعد استحكام الشك وتعدّر تعيين الحكم. (د ١؛ د ٦ و ٧)

الإطلاق: هو شمول الكلام جميع المصاديق، لتجرّده عن القيد. (د ١٦)

اقتضاء الحرمة البطلان: التحريم يقتضي بطلان العبادة، خلافاً للتحريم في المعاملة؛ وذلك لأن العبادة لاتقع صحيحة، إلا إذا أتى بها المكلف على وجه قربي. (د ٢٢)

الأمرة: هي الدليل الظنيّ المعتبر عند الشارع. (د ٣٢)

انحلال العلم الإجمالي: هو انحلاله إلى العلم التفصيلي بأحد الطرفين و الشك البدوي في الطرف الآخر بسبب ارتفاع الشك في أحد طرفيه. (د ٢٨ و ٢٩).

البراءة الشرعية: هي الأصالة القائلة بعدم وجوب الاحتياط استناداً إلى بيان الشارع.

(د ٢٧)

البراءة العقلية: راجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان. (د ٢٦)

التأخر الرتبّي: هو التأخر الذي يكون من تأخر سلسلة الوجود؛ لا من الناحية الزمنية.

(د ٢١)

التخصيص: هو تقديم الخاصّ على العامّ، إذا كان عمومه ثابتاً بأداة من أدوات العموم.
(د ٣١)

التساقط: هو سقوط الخبرين اللفظيين المتعارضين عن الحجّية، حيث لا يمكن حلّ التعارض عن طريق قواعد الجمع العرفي. (د ٣١)
التضادّ بين الوجوب والحرمة: وهي أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً؛ لأنّ العلاقة بين الوجوب والحرمة هي علاقة تضادّ ولا يمكن اجتماعهما في فعل واحد. (د ٢٢)

تقرير المعصوم: هو سكوت المعصوم عليه السلام عن تصرّف يواجهه؛ سواء كان التصرف شخصياً أو نوعياً. (د ٢٠)

التقييد: هو تقديم الخاصّ على العامّ إذا كان عمومه ثابتاً بالإطلاق وعدم ذكر القيد. (د ٣١)
التواتر: هو نقل عدد كبير من الرواة خبراً عن المعصوم عليه السلام. (د ١٩)
الجعل (جعل الحكم): هو ثبوت الحكم في الشريعة، في قبال فعلية الحكم التي هي ثبوت الحكم على هذا المكلف بالذات أو ذاك. (د ٢٣)

الجملة: هي كلّ كلمتين أو أكثر بينهما ترابط. (د ١٣)
الجملة الإنشائية: هي الجملة الموضوعية للنسبة التامة، منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها. (د ١٦)

الجملة الخبرية: هي الجملة الموضوعية للنسبة التامة، منظوراً إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه. (د ١٤)

الحالة السابقة المتيقّنة: هي الحكم أو الموضوع الشرعيّ الذي كُنّا على يقين منه قبل شكنا. (د ٣٠)

حالة الشكّ في الرفع: هي الحالة السابقة التي تكون قابلة بطبيعتها للامتداد زمانياً، وإنّما نشكّ في بقائها نتيجة لاحتمال وجود عامل خارجيّ أدّى إلى ارتفاعها. (د ٣٠)
حالة الشكّ في المقتضي: هي الحالة السابقة غير القادرة على الامتداد زمانياً؛ بل تنتهي

بطبيعتها في وقت معيّن ونشكّ في بقائها نتيجة لاحتمال انتهائها بطبيعتها، دون تدخّل عامل خارجيّ في الموقف. (د ٣٠)

حجّية الظهور: هي اتّخاذ ظهور حال المتكلّم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ، أساساً لتفسير الدليل اللفظي. (د ١٧ و ١٨)

حجّية القطع: هي أنّ العبد إذا قطع بحكم شرعيّ، فقطعه يُصبح حجّة عليه من المولى إذا لم يأت بالتكليف، و حجّة (عذراً) من العبد إلى المولى، إذا كان في قطعه مخطئاً؛ فالقطع متكوّن من منجزّية و معدّرية. (د ٨)

الحرف (في الأصول): هو كلّ ما يدلّ على معنى ربطيّ نسبيّ. (د ١٣)

الحرمة: هي حكم شرعيّ يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام. (د ٦ و ٧)
الحكم التكليفي: هو الحكم الشرعيّ المتعلّق بأفعال الإنسان والموجّه لسلوكه مباشرة في مختلف جوانب حياته الشخصية. (د ٦ و ٧)

الحكم الشرعيّ: هو التشريع الصادر من الله (تعالى) لتنظيم حياة الإنسان. (د ٦ و ٧)
الحكم الوضعيّ: هو الحكم الشرعيّ الذي لا يكون موجّهاً مباشراً للإنسان في أفعاله و سلوكه؛ بل يُشرّع وضعاً معيّنًا يكون له تأثير غير مباشر في سلوك الإنسان. (د ٦ و ٧)

خبر الواحد: هو كلّ خبر لا يُفيد العلم. (د ١٩)

خبر الواحد الثقة: هو كلّ خبر لا يُفيد العلم و كان المخبر ثقة. (د ١٩)

الدالّ: هو اللفظة أو الهيئة التي تُستخدم للدلالة على معنى. (د ١٠ و ١١)

الدلالة: هي انتقال الذهن من تصوّر اللفظ إلى تصوّر المعنى. (د ١٠ و ١١)

الدلالة التصديقيّة: هي الدلالة التي تنشأ من انتباه المتكلّم و تُعبّر عن إرادة المتكلّم لإخطار المعنى اللغويّ في ذهن السامع لغرض أساسيّ في نفسه؛ أي: تدلّ على الإرادة الاستعمالية و الإرادة الجدّية. (د ١٤)

الدلالة التصديقيّة الأولى: هي إرادة المتكلّم لإخطار المعنى اللغويّ في ذهن السامع.

الدلالة التصديقية الثانية: هي الغرض الأساسي الذي من أجله أراد المتكلم إخطار المعنى في ذهن السامع. (د ١٤)

الدلالة التصورية: هي الدلالة التي تنشأ عن طريق وضع اللفظ للمعنى. (د ١٤)
الدلالة اللغوية: أنظر الدلالة التصورية.

الدليل الحاكم: هو الدليل الذي ينفى موضوع حكم آخر. (د ٣١)

الدليل الشرعي: هو كل ما يصدر من الشارع مما له دلالة على الحكم الشرعي، ويشتمل على الكتاب الكريم وعلى السنة (وهي قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره). (د ٩)

الدليل الشرعي اللفظي: هو كلام الشارع كتاباً وسنةً. (د ٩)

الدليل الشرعي غير اللفظي: هو فعل المعصوم عليه السلام وتقريره؛ أي سكوته عن فعل غيره بنحو يدل على قبوله. (د ٩).

الدليل العقلي: يُقصد به القضايا التي يدركها العقل ويُمكن أن يُستنبط منها حكم شرعي. (د ٩)

الدليل المحكوم: هو الدليل الذي ينتفي موضوعه في حالة معينة بدليل آخر. (د ٣١)

الدوال الحالية: هي الظروف والملابسات التي تُحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع. (د ١٧ و ١٨)

الدوال اللفظية: هي الكلمات التي تُشكّل مع اللفظ الذي تُريد فهمه، كلاماً واحداً مترابطاً. (د ١٧ و ١٨)

دوران الأمر بين الأقل والأكثر: هو أن يتعلّق وجوب شرعيّ بعملية مركبة من أجزاء، ونعلم باشمال العملية على أجزاء معينة، ونشكّ في اشمالها على جزء آخر، ولا يوجد دليل يُثبت أو ينفى ذلك. (د ٢٧ و ٢٨)

ذي القرينة: هو الكلام الذي يبطل ظهوره التصديقيّ الأول بسبب القرينة. (د ١٧ و ١٨)
الرأي: انظر: «الاجتهاد في الفقه السني».

السياق: هو كل ما يكتنف اللفظ من دوالّ لفظية و حالية. (د ١٧ و ١٨)

السيرة العقلانية: هي عبارة عن ميل عامّ عند العقلاء، دون أن يكون للشرع دور في تكوينه. (د ٢٠)

سيرة المتشريعة: هي السلوك العامّ للمتدينين في عصر المعصومين عليه السلام. (د ١٩).

الشبهة التحريمية: هي الشكّ في الحرمة. (د ٢٧)

الشبهة الحكمية: هي شكنا في التكليف، إن كان ناشئاً عن عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف. (د ٢٧)

الشبهة الموضوعية: هي الشكّ في التكليف إن كان ناشئاً عن عدم وضوح موضوع الحكم. (د ٢٧)

الشبهة الوجوبية: هي الشكّ في الوجوب. (د ٢٧)

الشكّ الابتدائي: راجع: «الشكّ البدوي».

الشكّ البدوي: هو شكّ محض غير ممتزج بأيّ لون من العلم. (د ٢٧)

الشكّ الساذج: أنظر: الشكّ البدوي.

الشكّ في البقاء: نعني به الشكّ في بقاء الحكم أو الموضوع المتيقن سابقاً. (د ٣٠)

الشكّ في الرفع: نعني به الشكّ في الرفع للحكم أو الموضوع المتيقن سابقاً. (د ٣٠)

الشكّ في المقتضي: نعني به الشكّ في المقتضي لبقاء الحكم أو الموضوع المتيقن عندنا سابقاً. (د ٣٠)

الشهرة: هو اتفاق أكثر الفقهاء القريبين من عصر المعصومين عليه السلام على فتوى واحدة، لم يصل إلينا دليلها. (د ١٩)

طرفي (أطراف) العلم الإجمالي: هما كلّ من طرفي (أو أطراف) الشكّ والترديد في العلم الإجمالي. (د ٢٧)

الظاهر: هو الكلام الذي له أكثر من معنى ولكن أحدها أسرع انسباقاً إلى الذهن من غيرها. (د ١٧ و ١٨)

الظهور: هو انسباق أحد معاني اللفظ إلى تصوّر الإنسان عند سماع اللفظ. (د ١٧ و ١٨)

الظهور التصديقيّ: ظهور حال المتكلم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ. (د ١٧ و ١٨)
الظهور التصوريّ: هو انسباق أحد معاني اللفظ إلى تصوّر الإنسان عند سماع اللفظ في
مرحلة الدلالة التصوريّة. (د ١٧ و ١٨)

ظهور التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت: هو ظهور حال المتكلم في «أنّ ما يُريده
- أي: الدلالة التصديقيّة -، مطابق لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصوريّة»؛ أي: إنّه

يُريد أقرب المعاني إلى اللفظ لغة. (د ١٧ و ١٨)

العامة: هو اللفظ الذي يدلّ على شموله لجميع المصاديق بدخول أداة العموم عليه. (د ١٦)

علاقات العالم التشريعيّ: هي العلاقات القائمة بين الأحكام. (د ٢١)

علاقات العالم التكوينيّ: هي العلاقات القائمة بين الأشياء. (د ٢١)

العلم الإجماليّ: إذا أيقنّا بتحقيق أمر لأحد موضوعين أو أكثر لا على التعيين، سُمّي العلم

بتحقّقه علماً إجمالياً و سُمّي كلّ موضوع، طرفاً للعلم الإجماليّ. (د ٢٧)

علم الأصول: هو العلم بالعناصر المشتركة في عمليّة استنباط الحكم الشرعيّ. (د ١)

العلم التفصيليّ: هو العلم الذي ليس فيه أيّ ترديد أو غموض. (د ٢٧)

علم الفقه: هو علم استنباط الأحكام الشرعيّة أو علم عمليّة الاستنباط. (د ١)

العموم: هو شمول الكلام لجميع المصاديق بوجود أداة خاصّة في الكلام تدلّ عليه. (د ١٦)

العناصر الخاصّة: هي العناصر التي تتغيّر من مسألة إلى أخرى و يتولّى دراستها علم الفقه.

(د ١)

العناصر المشتركة: هي القواعد العامّة التي تدخل في عمليّات استنباط أحكام عديدة من

أبواب مختلفة، وهي تُدرّس في علم الأصول. (د ١)

العنصر اللغويّ الخاصّ: هو كلّ أداة لغويّة لاتصلح للدخول في أيّ عمليّة استنباط؛ بل في

عمليّة تعالج موضوعاً معيّناً. (د ١٥)

العنصر اللغويّ المشترك: هو العنصر الذي يصلح للدخول في استنباط الحكم من أيّ دليل

لفظيّ، مهما كان نوع الموضوع الذي تعلق به. (د ١٥)

فعل المعصوم: هو عمل المعصوم عليه السلام مما له دلالة على الحكم الشرعي. (د ٢٠)

فعلية الحكم: هو ثبوت الحكم على هذا المكلف بالذات أو ذاك. (د ٢٣)

القاعدة العملية الأساسية: هي القاعدة في حالة عدم الحصول على دليل يدل على الحكم الشرعي، فيبقى الحكم مجهولاً إذا لم يصدر من الشارع علاج لهذه الحالة؛ وهي إما البراءة العقلية أو الاحتياط (على اختلاف الآراء). (د ٢٦)

القاعدة العملية الثانوية: هي حكم الشارع بعدم وجوب الاحتياط أو وجوبه في موارد الشك. (د ٢٦)

قاعدة قبح العقاب بلا بيان: هي أن الأصل للمكلف أن لا يكون مسؤولاً عن التكليف المشكوك ولو احتمل أهميتها بدرجة كبيرة؛ وفي رأي القائلين بها، أن العقل هو الذي يحكم بنفي المسؤولية؛ لأنه يُدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلف للتكليف الذي لم يصل إليه. (د ٢٦)

القرينة: هي اللفظة أو الهيئة التي تدل على الصورة الكاملة للسياق، و تُبطل الظهور التصديقي الأولي. (د ١٧ و ١٨)

قرينة الحكمة: هي أن ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مراده، فسكوته و عدم ذكره للقيد، دليل على إطلاق كلامه. (د ١٦)

القرينة المتصلة: هي كل ما يتصل بالكلام من دوال لفظية أو حالية. (د ١٧ و ١٨)

القرينة المنفصلة: هي القرينة التي لاتأتي متصلة بالكلام؛ بل تصدر منفصلة عنه. (د ١٧ و ١٨)

القطع: هو انكشاف قضية من القضايا بدرجة لا يشوبها شك. (د ٨)

قواعد الجمع العرفي: هي القواعد التي تقتضي تقديم أحد الدليلين على الآخر. (د ٣١)

الكراهة: هي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام. (د ٦ و ٧)

الكلام الصريح: هو الكلام الذي له معنى حقيقي واحد و لا يحتمل معان أخرى. (د ١٧ و ١٨)

اللاحظ الآلي المرآتي: هو تصوّر المستعمل للفظ بما هو مرآة للمعنى و هو غافل عنه.
(١٢ د)

اللفظ المستعمل: هو اللفظ الذي يُستخدم لإخطار المعنى في ذهن السامع. (د ١٢)
اللفظ المطلق: هو اللفظ المجرد عن القيد. (د ١٦)

اللفظ الموضوع: هو اللفظ الذي خُصص لمعنى خاص. (د ١٠ و ١١)

المادة: هي الأصل الذي اشتقّ الفعل منه. (د ١٣)

المجعول: هو ثبوت الحكم على هذا المكلف بالذات أو ذاك. (د ٢٣)

المجمل: هو الكلام الذي له أكثر من معنى حقيقى مع تساوى المعاني في سرعة انسباق
الذهن إليها. (د ١٧ و ١٨)

المخالفة الاحتمالية: هي مراعاة أحد الطرفين وترك الآخر في مورد العلم الإجمالي؛ لأنّ
المكلف في هذه الحالة يحتمل أنه وافق تكليف المولى ويحتمل أنه خالفه. (د ٢٨ و ٢٩)

المخالفة القطعية: تُطلق على ترك الطرفين معاً في مورد العلم الإجمالي. (د ٢٨ و ٢٩)

المخصّص: هو الكلام الخاصّ الذي يُقدّم على العامّ بسبب تخصيصه له. (د ٣١)

مدخول الأداة: هو اللفظ الذي دخلت عليه أداة العموم. (د ١٦)

المدلول: هو المعنى الذي يدلّ عليه اللفظ. (د ١٠ و ١١)

المدلول الالتزامي: هو معنى غير مطابق لمدلول الكلام؛ بل لازم له، في قبال المدلول
المطابق. (د ١٦)

المدلول الإيجابي: هو المدلول الذي يُفهم من نفس اللفظ؛ ويُسمّى منطوقاً في قبال المدلول
السلي. (د ١٦)

المدلول التصديقي: هو ما ينشأ من الجملة، بأن صدرت من المتكلم الواعي حسب حاله.
(د ١٤)

المدلول التصوري: هو ما ينشأ من تصوّر اللفظ من أيّ مصدر صدر. (د ١٤)

المدلول السلبي: هو المدلول الذي يُفهم من انتفاء القيد في الكلام؛ و يُسمى مفهوماً، في
قبال المدلول الإيجابي. (د ١٦)

المدلول اللغوي: راجع: المدلول التصوري.

المدلول المطابقي: هو المعنى المطابق لمدلول الكلام، في قبال المدلول الالتزامي. (د ١٦)
المدلول النفسي: راجع: المدلول التصديقي.

المستعمل فيه: هو المعنى الذي استُعمل اللفظ له. (د ١٢)

المطلق: هو الكلام المجرد عن القيد. (د ١٦)

معدّرية القطع: هي أنّ العبد إذا تورّط في مخالفة المولى نتيجةً لعمله بقطعه واعتقاده، فليس
للمولى معاقبته، وللعبد أن يعتذر عن مخالفته للمولى بأنه عمل على وفق قطعه.

(د ٨)

المعنى الاستقلالي: هو المعنى الذي يُفهم مستقلاً عن الكلام في قبال المعنى الربطي.
(د ١٣)

المعنى الاسمي: هو المعنى الذي يُفهم مستقلاً عن الكلام؛ وانظر: «المعنى الاستقلالي»
أيضاً. (د ١٣)

المعنى الحرفي: هو المعنى الذي لا يُفهم مستقلاً عن الكلام؛ بل يربط المعاني المستقلة.
(د ١٣)

المعنى الحقيقي: هو المعنى الموضوع له. (د ١٢)

المعنى الربطي: انظر المعنى الحرفي.

المعنى المجازي: هو المعنى الذي لم يوضّح له اللفظ، ولكن استُعمل اللفظ فيه لمشابهته مع
المعنى الحقيقي ببعض الاعتبارات. (د ١٢)

المعنى النسبي: هو المعنى الذي لا يُفهم مستقلاً عن الكلام؛ بل يربط المعاني المستقلة.
(د ١٣)

المفهوم: هو دلالة الكلام على انتفاء الحكم عند انتفاء قيد للحكم. (د ١٦)

مفهوم الشرط: هو المفهوم السلبي للجملة الشرطيّة، الذي يُعبّر عن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط. (د ١٦)

مفهوم الغاية: هو المفهوم السلبي للكلام المغيبيّ الذي يُعبّر عن انتفاء الحكم عند انتفاء الغاية. (د ١٦)

مقدّمة المتعلّق: هي المقدّمة التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب. (د ٢٤)

مقدّمة الواجب: هي المقدّمة التي يتوقّف عليها الواجب (متعلّق الوجوب). (د ٢٤)

المقدّمة الوجوبيّة: هي المقدّمة التي يتوقّف الوجوب عليها. (د ٢٤)

المقيّد: هو الكلام الذي يُقدّم على المطلق بسبب تقييده له. (د ٣١)

منجزية القطع: هي أنّ القطع يُنجز التكليف على العبد، بحيث إذا تورّط في مخالفة المولى نتيجةً لتركه العمل بقطعه، فللمولى أن يعاقبه ويحتجّ عليه بقطعه. (د ٨)

المنطوق: هو ما يُفهم من نفس اللفظ؛ بخلاف المفهوم الذي يُفهم من انتفاء القيد في الكلام. (د ١٦)

الموافقة الاحتمالية: هي مراعاة أحد طرفي العلم الإجماليّ و ترك الآخر. (د ٢٨ و ٢٩)

الموافقة القطعيّة: هي مراعاة طرفي العلم الإجماليّ معاً؛ لأنّ المكلف عند مراعاته لهما معاً، يقطع بأنّه وافق تكليف المولى. (د ٢٨ و ٢٩)

موضوع الحكم: يراد به مجموع الأشياء التي تتوقّف عليها فعليّة الحكم المجعول بمعناها الذي شرحناه. (د ٢٣)

موضوع العلم: لكلّ علم - عادة - موضوع أساسيّ ترتكز عليه جميع بحوثه وتدور حوله وتستهدف الكشف عمّا يرتبط به من خصائص وحالات وقوانين. (د ٢)

موضوع علم الأصول: هو الأدلّة المشتركة في عمليّة الاستنباط. (د ٢)

الموضوع له: هو المعنى الذي حُصّص له اللفظ. (د ١٠ و ١١)

النسبة الإرساليّة: هي النسبة بين مادّة الفعل والفاعل، منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها. (د ١٥)

النسبة الإمساكية: هي النسبة بين مادة الفعل والفاعل، منظوراً إليها بما هي نسبة يراد الإمساك عنها. (د ١٥)

النسبة الاندماجية: هي النسبة التي تندمج فيها الكلمتين على نحو يُصبح المجموع مفهوماً واحداً. (د ١٣)

النسبة غير الاندماجية: هي النسبة التي يبقى فيها الطرفان متميزاً أحدهما عن الآخر. (د ١٣)

النص: هو الدليل الذي يكون لفظه معنىً وحيداً في اللغة ولا يصلح للدلالة على معنى آخر في النظام اللغوي والعرفي العام. (د ١٧ و ١٨)

الواجب الغيري: هو الواجب لأجل غيره؛ أي: لأجل ذي المقدّمة. (د ٢٤)
الواجب النفسي: هو الواجب لأجل نفسه. (د ٢٤)

الواضع: هو الممارس لتخصيص اللفظ للمعنى. (د ١٠ و ١١)

الوجوب: هو حكم شرعيّ يبعث نحو الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام. (د ٦ و ٧)
الوجوب الاستقلالي: هو وجوب المركّب. (د ٢٥)

الوجوب الضمني: يُطلق على وجوب كلّ جزء في المركّب. (د ٢٥)

الوضع: هو تخصيص اللفظ للمعنى، من قبيل الأوائل ونتجت عنه الدلالة؛ أو: هو اقتران اللفظ بالمعنى وتأكّده؛ على اختلاف الآراء. (د ١٠ و ١١)

الوضع التعيني: إذا كثر استعمال اللفظ في المعنى المجازيّ بقرينة، وتكرّر ذلك بكثرة، قامت بين اللفظ والمعنى المجازيّ علاقة جديدة، وأصبح اللفظ نتيجة لذلك، موضوعاً لذلك المعنى، وخرج عن المجاز إلى الحقيقة، ولا تبقى بعد ذلك حاجة إلى قرينة في استعماله لذلك المعنى. (د ١٢)

الوضع التعيني: هو الوضع الذي يجعله الواضع، في قبال الوضع التعينيّ من خلال كثرة الاستعمال. (د ١٢)

الهيئة: هي الصيغة الخاصة التي صيغت بها المادة. (د ١٣)

فهرس المصادر

القرآن الكريم

الانتصار، علي بن الحسين الموسوي البغدادي، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، الأولى: ١٤١٥ هـ.ق

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن النجفي، قم: دار الكتب الإسلامية، الأولى: ١٣٦٧ هـ.ش

دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، لبنان: دار الكتاب اللبناني، الأولى: ١٩٧٨ م.
دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، قم: مجمع الفكر الإسلامي، الأولى: ١٤١٢ هـ.ق.

دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، قم: المنظمة العالمية للحوزات والمدارس الإسلامية، الأولى: ١٤٢٠ هـ.ق.

الذريعة، علي بن الحسين الموسوي البغدادي، طهران: دانشگاه تهران، الأولى: ١٣٤٨ هـ.ش

السرائر، محمد بن منصور بن إدريس الحلبي، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، الأولى: ١٤١٠ هـ.ق

علل الشرايع، محمد بن علي بن موسى بن بابويه القمي، النجف: مكتبة الحيدرية، الأولى: ١٣٨٥ هـ.ق ١٩٦٦ م

عُدّة الأصول، محمد بن الحسن الطوسي، قم: المحقق (محمد رضا الأنصاري)، الأولى: ١٤١٧ هـ.ق

معارض الأصول، جعفر بن الحسن الحلبي (المحقق)، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الأولى، ١٤٠٣ هـ.ق.

وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الأولى: ١٤١٤ هـ.ق