المنظومة الأصوليّة

٣

# دروس في علم الأصول

## بثوبها الجديد

### الحلقة الثانية

الأصوليّ المجدّد آية الله العظمى
الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﷺ

ترتيب، إيضاح وتقويم النص
محمّدكاظم الحسينيّ الحكيم

بسم الله الرحمن الرحيم

شبكة الفكر
alfeker.net

# دروس في علم الأصول

**(بثوبها الجديد) ـ الحلقة الثانية**

# دروس في علم الأُصول

## (بثوبها الجديد)

## الحلقة الثانية

كتاب دراسيّ في علم أُصول الفقه

أُعدّ لطلبة المرحلة الثانية في دراسة هٰذا العلم


**الأُصوليّ المجدّد آية الله العظمىٰ**

**الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه**


ترتيب، تصحيح و إيضاح

محمّد كاظم الحسينيّ الحكيم

| | |
|---|---|
| سرشناسه | صدر، سیدمحمدباقر، ۱۹۳۱ - ۱۹۷۹م. Sadr, Muhammad Baqir |
| عنوان قراردادی | دروس فی علم‌الاصول . درسنامه |
| عنوان و نام پدیدآور | دروس فی علم‌الاصول(بثوبها الجدید) الحلقه‌الثانیه: کتاب دراسی فی علم اصول‌الفقه.../محمدباقر الصدر ؛ ترتیب، تصحیح و ایضاح محمدکاظم الحسینی‌الحکیم. |
| مشخصات نشر | قم: کتاب حکیم، ۱۴۴۲ق.= ۱۳۹۹. |
| مشخصات ظاهری | ۵۱۲ص. |
| شابک | ۰-۹۶۱۶۵۵-۶۲۲-۹۷۸ |
| وضعیت فهرست نویسی | فیپا |
| یادداشت | عربی. |
| یادداشت | کتاب حاضر درسنامه‌ی کتاب «دروس فی علم الاصول» تالیف محمدباقر صدر است. |
| یادداشت | کتابنامه. |
| موضوع | اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴ |
| موضوع | Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- 20th century |
| شناسه افزوده | حکیم، سیدمحمدکاظم، ۱۳۴۶ - ، مصحح |
| رده بندی کنگره | BP۱۵۹/۸ |
| رده بندی دیویی | ۲۹۷/۳۱۲ |
| شماره کتابشناسی ملی | ۶۰۵۲۸۶۷ |

اسم الكتاب : دروس في علم الأصول (بثوبها الجديد) ـ الحلقة الثانية

المؤلّف : الأصوليّ المجدّد آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّدباقر الصدر

ترتيب، إيضاح و تقويم النصّ: محمّد كاظم الحسينيّ الحكيم

الناشر : دار الكتاب الحكيم للنشر والتوزيع

تاريخ الطبع : ١٤٤٢ هـ ق ، ١٣٩٩ هـ ش

الطبعة : الثانية (الأُولى للناشر)

الكميّة : ٧٠٠ نسخة

السعر : ٥٥٠٠٠ تومان

ردمك (ISBN) : ٠-٥-٩٦١٦٥-٦٢٢-٩٧٨

التوزيع: ٠٠٩٨-٩١٢٢٥١٢٤١٨



جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلّف والمصحّح

# الفهرست

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

## القسم الأوّل: تمهيد [في مبادئ علم الأُصول]


| | | |
| --- | --- | --- |
| الدرس ١ | تعريف علم الأُصول | ٢١ |
| | موضوع علم الأُصول و فائدته | ٢٢ |
| | موضوع علم الأُصول | ٢٢ |
| | فائدة علم الأُصول | ٢٤ |
| الدرس ٢ | الحكم الشرعيّ و تقسيمه | ٢٩ |
| | مبادئ الحكم التكليفيّ | ٢٩ |
| | التضادّ بين الأحكام التكليفيّة | ٣٢ |
| | شمول الحكم الشرعيّ لجميع وقائع الحياة | ٣٢ |
| | الحكم الواقعيّ و الحكم الظاهريّ | ٣٣ |
| الدرس ٣ | الأمارات و الأُصول | ٣٩ |
| | اجتماع الحكم الواقعيّ و الظاهريّ | ٤١ |
| | القضيّة الحقيقيّة و القضيّة الخارجيّة للأحكام | ٤٢ |
| | تنويع البحث | ٤٢ |

| الدرس | الموضوع | الصفحة |
|---|---|---|
| | **القسم الثاني: الأدلّة [مسائل علم الأُصول (١)]** | |
| | **الأدلّة: ١. العنصر المشترَك في حجّيّة الأدلّة** | |
| الدرس ٤ | حجّيّة القطع | ٥٣ |
| | [منجّزيّة القطع] | ٥٤ |
| | معذّريّة القطع | ٥٧ |
| الدرس ٥ | [أقسام القطع] | ٦١ |
| | التجرّي | ٦١ |
| | العلم الإجماليّ | ٦٢ |
| | القطع الطريقيّ و الموضوعيّ | ٦٣ |
| | جواز إسناد الحكم إلى المولىٰ | ٦٥ |
| | تلخيص و مقارنة | ٦٦ |
| الدرس ٦ | تحديد المنهج في الأدلّة و الأُصول | ٧١ |
| | المنهج على مسلك حقّ الطاعة | ٧٢ |
| | فائدة المنجّزيّة و المعذّريّة الشرعيّة | ٧٤ |
| | المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان | ٧٤ |
| | **الأدلّة: ٢. الأدلّة المحرِزة** | |
| الدرس ٧ | [تمهيد] | ٨١ |

| الدرس | الموضوع | الصفحة |
|---|---|---|
| | تـقسيم البحث في الأدلّـة المحرِزة.......... | ٨١ |
| | الأصل عند الشكّ في [جعل] الحجّيّة......... | ٨٢ |
| | مقدار ما يثبت بالأدلّـة المحرِزة........... | ٨٤ |
| الدرس ٨ | تبعِيّة الدلالـة الالـتـزاميّة للمطابقـيّة [في حجّيّة].. | ٩١ |
| | إيفاء الأمارة دور الـقطع الموضوعيّ............ | ٩٣ |
| | قيام الأمارة مقام الـقطع الموضوعيّ في دليـل.... | ٩٥ |

الأدلّة المحرِزة: ١. الدليل الشرعيّ

الدليل الشرعيّ: ١. تحديد دَلالات [صغرَيات] الدليل الشرعيّ

| الدرس | الموضوع | الصفحة |
|---|---|---|
| الدرس ٩ | ١. الدليل الشرعيّ اللفظيّ................. | ١٠١ |
| | تمهيد............................. | ١٠١ |
| | الظهور الـتـصوّريّ و الظهور الـتـصديقيّ.. | ١٠١ |
| | الوضع و علاقته بالدلالات المتـقدّمة..... | ١٠٣ |
| الدرسان ١٠ و ١١ | الوضع الـتـعيـينيّ و الـتـعيّـنيّ.......... | ١٠٩ |
| | توقّف الوضع على تـصوّر المعنى........ | ١١٠ |
| | توقّف الوضع على تـصوّر اللفظ......... | ١١١ |
| | المجاز.......................... | ١١٢ |
| | علامات الحقيقة و المجاز........... | ١١٣ |
| | تحويل المجاز إلى حقيقة............. | ١١٥ |

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

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

| الدرس | الموضوع | الصفحة |
| --- | --- | --- |
| | **الدليل الشرعيّ: ٢. [طرق] إثبات صغرى الدليل الشرعيّ** | |
| الدرس ٢٣ | تمهيد | ٢٠٣ |
| | ١. وسائل الإثبات الوجدانيّ | ٢٠٣ |
| | الخبر المتواتر | ٢٠٤ |
| الدرس ٢٤ | الإجماع | ٢١١ |
| | سيرة المتشرّعة | ٢١٥ |
| الدرس ٢٥ | الإحراز الوجدانيّ للدليل الشرعيّ غير اللفظيّ | ٢١٩ |
| | [١. السيرة العقلائيّة المعاصرة للمعصومين] | ٢١٩ |
| | [٢. سكوت المعصوم عليه السلام] | ٢٢٣ |
| | درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجدانيّ | ٢٢٤ |
| الدرسان ٢٦ و ٢٧ | ٢. وسائل الإحراز التعبّديّ | ٢٢٧ |
| | أدلّة حجّيّة خبر الواحد | ٢٢٧ |
| | أدلّة نفي حجّيّة خبر الواحد | ٢٣٥ |
| الدرس ٢٨ | تحديد دائرة حجّيّة خبر الواحد | ٢٣٩ |
| | قاعدة التسامح في أدلّة السنن | ٢٤١ |
| | **الدليل الشرعيّ: ٣. إثبات حجّيّة الدلالة في الدليل الشرعيّ [كبراه]** | |
| الدرس ٢٩ | حجّيّة الدلالة في الدليل الشرعيّ | ٢٤٧ |

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


| | | |
| --- | --- | --- |
| | تمهيد. | ٢٤٧ |
| | الاستدلال على حجّيّة الظهور. | ٢٤٨ |
| | موضوع الحجّيّة. | ٢٥٠ |
| الدرس ٣٠ | ظواهر الكتاب الكريم. | ٢٥٣ |


## الأدلّة المحرِزة: ٢. الدليل العقليّ


| | | |
| --- | --- | --- |
| الدرس ٣١ | تمهيد. | ٢٦٣ |
| | ١. إثبات القضايا العقليّة. | ٢٦٥ |
| | تقسيمات للقضايا العقليّة. | ٢٦٥ |
| الدرس ٣٢ | قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور. | ٢٦٩ |
| الدرسان ٣٣ و ٣٤ | قاعدة إمكان التكليف المشروط. | ٢٧٥ |
| | قاعدة تنوّع القيود و أحكامها. | ٢٧٦ |
| | تنوّع القيود. | ٢٧٦ |
| | أحكام القيود المتنوّعة. | ٢٧٨ |
| | قيود الواجب على قسمين. | ٢٨٠ |
| | المسؤوليّة قبل الوجوب. | ٢٨١ |
| الدرس ٣٥ | القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد. | ٢٨٥ |
| | زمان الوجوب و الواجب. | ٢٨٦ |
| الدرس٣٦ | متى يجوز التعجيز عقلاً؟. | ٢٩١ |

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

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

## الأدلّة: ٣. الأُصول العمليّة


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

| الدرس | الموضوع | الصفحة |
|---|---|---|
| | [٢.] حالـة تردّد أجزاء الواجب بـيـن الأقلّ و | ٣٨٥ |
| | [٣. حالـة الشكّ في إطلاق الجزئـيّـة] . . . . . . | ٣٨٧ |
| الدرس ٥١ | [٤.] حالـة احتمال الشرطيّـة. . . . . . . . . . . . | ٣٩١ |
| | [٥.] حالات دوران الواجب بـيـن.... . . . . . . . . | ٣٩٢ |
| الدرس ٥٢ | ٢. [الـقاعدة العمليّـة في حالـة الشكّ المسبوق. . . . | ٣٩٧ |
| | تعريف الاستـصحاب. . . . . . . . . . . . . . . . . | ٣٩٧ |
| | الـتميـيـز بـيـن الاستـصحاب و غيـره. . . . . | ٣٩٩ |
| الدرسان ٥٣ و ٥٤ | ١. أدلّـة الاستـصحاب. . . . . . . . . . . . . . . . | ٤٠٣ |
| الدرسان ٥٥ و ٥٦ | ٢. أركان الاستـصحاب. . . . . . . . . . . . . . . . | ٤١٣ |
| الدرس ٥٧ | ٣. مقدار ما يثبت بالاستـصحاب. . . . . . . . . . . | ٤٢٣ |
| | ٤. عموم جريان الاستـصحاب. . . . . . . . . . . . | ٤٢٥ |
| الدرس ٥٨ | ٥. تطبـيقات. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . | ٤٢٩ |
| | ٥ ـ ١. استـصحاب الحكم المعلّق. . . . . . . . . | ٤٢٩ |
| | ٥ ـ ٢. استـصحاب الـتدريجيّات. . . . . . . . . | ٤٣٠ |
| | ٥ ـ ٣. استـصحاب الكلّيّ. . . . . . . . . . . . . | ٤٣١ |
| الدرسان ٥٩ و ٦٠ | ٥ ـ ٤. الاستـصحاب في حالات الشكّ. . . . . | ٤٣٥ |
| | [حالـة مجهولي الـتاريخ] . . . . . . . . . . . . | ٤٣٧ |
| | [توارد الحالـتيـن] . . . . . . . . . . . . . . . . | ٤٣٩ |
| | ٥ ـ ٥. الاستـصحاب في حالات الشكّ. . . . . | ٤٤٠ |

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

## القسم الثالث: تعارض الأدلّة [مسائل علم الأُصول (٢)]


| | | |
|---|---|---|
| الدرس ٦١ | ١. التعارض بين الأدلّة المحرِزة.......... | ٤٤٧ |
| الدرس ٦٢ | الحكم الأوّل: قاعدة الجمع العرفيّ........... | ٤٥٣ |
| | الحكم الثاني: قاعدة تساقط المتعارضَين.... | ٤٥٩ |
| الدرسان ٦٣ و ٦٤ | الحكم الثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصّة. | ٤٦٢ |
| | الحكم الرابع: قاعدة التخيير للروايات الخاصّة.. | ٤٦٥ |
| | ٢. التعارض بين الأُصول العمليّة........... | ٤٦٦ |
| | ٣. التعارض بين الأدلّة المحرزة و الأُصول.... | ٤٦٧ |
| **فهرس المصطلَحات الأُصوليّة** | .......... | ٤٧٣ |
| **فهرس المصادر** | .............................. | ٥٠٩ |

# [ الحلقة الثانية ]

١. تمهيد [المبادئ]
٢. الأدلّة [المسائل]
٣. تعارض الأدلّة [المسائل]

# تمهيد

## [في مبادئ علم الأصول]

١. تعريف علم الأُصول
٢. موضوع علم الأُصول
٣. فائدة علم الأُصول
٤. الحكم الشرعيّ وتقسيمه
٥. تنويع البحوث الأُصوليّة

**الدرس ١**

*❊ ما هو علم الأُصول، ما هو موضوعه و ما هي فائدته؟*

# تعريف علم الأُصول

يُعرَّف علم الأُصول عادة بأنّه: «العلم بالقواعد المـمهَّدة لاستنباط الحكم الشرعيّ».

وتوضيح ذلك: أنّ الفقيه في استنباطه مثلاً للحكم بوجوب ردّ التحيّة من قوله (تعالى): ﴿**وَإِذا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها**﴾[1]، يستعين بظهور صيغة الأمر في الوجوب، وحجّيّة الظهور؛ فهاتان قاعدتان ممهَّدتان لاستنباط الحكم الشرعيّ بوجوب ردّ التحيّة.

وقد يلاحَظ على التعريف: أنّ تقييد القاعدة بوصف التمهيد، يعني أنّها تكتسب أُصوليّتها من تمهيدها وتدوينها لغرض الاستنباط[2]، مع أنّنا

---

١. النساء/ ٨٦.

٢. أي: إنّ المسألة بعد ما مُهّدت و دُوّنت للاستنباط، سوف تدخل في علم الأُصول. والصحيح أنّ هٰذا العلم، يبحث عن المسائل الّتي يترقّب دخولها في عمليّة الاستنباط و يتّجه إلى الاستدلال عليها إثباتاً أو نفياً؛ كما سيُشير إليه السيّد الشهيدﭤ في «موضوع علم الأُصول».

وقد يقال أنّ كلمة الممهَّدة، لو قُرئت بصيغة اسم الفاعل، سوف يرتفع الإشكال؛ إلاّ أنّه سوف يرد ثانياً، بسبب دخول قواعد علم المنطق مثلاً أو قواعد أُخرى من سائر العلوم الّتي لها مدخليّة في عمليّة الاستنباط، فلايمنع هٰذا التعريف عن الأغيار؛ كما سيرد على التعريف الثاني.

نطلب من التعريف إبداء الضابط الموضوعيّ[١] الّذي بموجبه يُدوّن علماءُ الأُصول في علمهم، هٰذه المسألة دون تلك؛ ولهٰذا قد تُحذف كلمة التمهيد ويقال: «إنّه العلم بالقواعد الّتي تقع في طريق الاستنباط».

ولٰكن يبقى هناك اعتراض أهمّ؛ وهو أنّه لايُحقّق الضابط المطلوب[٢]؛ لأنّ مسائل اللغة، كظهور كلمة الصعيد[٣]، تقع في طريق الاستنباط أيضاً؛ ولهٰذا كان الأوْلى تعريف علم الأُصول بأنّه: «العلم بالعناصر المشترَكة في عمليّة الاستنباط». ونقصد بالاشتراك، صلاحيّة العنصر للدخول في استنباط الحكم لأيّ مورد من الموارد الّتي يتصدّى الفقيه لاستنباط حكمها؛ مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فإنّه قابل لأن يُستنبَط منه وجوب الصلاة أو وجوب الصوم وهٰكذا. وبهٰذا تخرج أمثال مسألة ظهور كلمة الصعيد عن علم الأُصول؛ لأنّها عنصر خاصّ لايصلح للدخول في استنباط حكم غير متعلِّق بمادّة الصعيد.

## موضوع علم الأُصول

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

---

١. أي: تعيين المعيار الّذي يقاس به الموضوع، لكي نعرف المسألة الأُصوليّة عن غيرها.

٢. أي: لايكون مانعاً من الأغيار كما أشرنا؛ سواء من العناصر الخاصّة، أو من القواعد العامّة غير الأُصوليّة (كقواعد علم المنطق و غيره...).

٣. أي: ظهور كلمة الصعيد في معنى التراب. و المثال الأفضل: ظهور هيئة الجملة الفعليّة في تقديم الفاعل على المفعول كقاعدة عامّة؛ خلافاً لظهور كلمة صعيد في التراب، فإنّها مصداق جزئيّ لقاعدة عامّة.

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

وعلى هٰذا الأساس، حاول علماء الأُصول، تحديد موضوع لعلم الأُصول؛ فذكر المتقدّمون منهم أنّ موضوعه هو: الأدلّة الأربعة (الكتاب والسنَّة والإجماع والعقل). واعتُرض على ذٰلك: بأنّ الأدلّة الأربعة، ليست عنواناً جامعاً بين موضوعات مسائله جميعاً؛ فمسائل الاستلزامات مثلاً، موضوعها الحكم؛ إذ يقال مثلاً: إنّ الحكم بالوجوب على شيءٍ، هل يستلزم تحريم ضدّه أو لا؟ ومسائل حجّيّة الأمارات الظنّيّة، كثيراً مّا يكون موضوعها الّذي يُبحَث عن حجّيّته، شيئاً خارجاً عن الأدلّة الأربعة (كالشهرة وخبر الواحد)؛ ومسائل الأُصول العمليّة موضوعها الشكّ في التكليف على أنحائه[١]، وهو أجنبيّ عن الأدلّة الأربعة أيضاً.

ولهٰذا ذكر جملة من الأُصوليّين: «أنّ علم الأُصول، ليس له موضوع واحد»، وليس من الضروريّ أن يكون للعلم موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائله؛ غير أنّ بالإمكان توجيه ما قيل أوّلاً ـ من كون الأدلّة هي الموضوع، مع عدم الالتزام بحصرها في الأدلّة الأربعة ـ؛ بأن نقول: إنّ موضوع علم الأُصول، هو كلّ ما يُترقَّب أن يكون دليلاً وعنصراً مشترَكاً في عمليّة استنباط الحكم الشرعيّ والاستدلال عليه؛ والبحث في كلّ مسألة أُصوليّة، إنّما يتناول شيئاً ممّا يُترقَّب أن يكون

---

١. كما مرّ في الحلقة السابقة.

كذٰلك، ويتّجه إلى تحقيق دليليّـته والاستدلال عليها إثباتاً ونفياً؛ فالبحث في حجّيّة الظهور أو الخبر الواحد أو الشهرة، بحث في دليليّـتها، و البحث في أنّ الحكم بالوجوب على شيءٍ، هل يسـتلزم تحـريم ضـدّه؟، بحث في دليليّـة الحكم بوجوب شيءٍ على حرمة الضدِّ، ومسائل الأُصول العمليّـة، يُبحَث فيها عن «دليليّة الشكّ وعدم البيان[1]، على المعذّريَّـة»، وهٰكذا.

فصحّ «أنّ موضوع علم الأُصول، هو الأدلّة المشتـرَكة في الاستدلال الفقهيّ»، والبحث الأُصوليّ يدور دائماً حول دليليّـتها[2].

## فائدة علم الأُصول

اتّضح ممّا سبق أنّ لعلم الأُصول فائدة كـبيرة في الاسـتدلال الفـقهيّ؛ وذٰلك أنّ الفقيه في كلّ مسألة فقهيّـة، يعتمد على نَـمَـطين من المقدّمات في استدلاله الفقهيّ:

**أحدهما:** عناصر خاصّة بتلك المسألة؛ من قبيل الرواية الّتي وردت في حكمها، وظهورها في إثبات الحكم المـقصود، وعدم وجود معارض لها، ونحو ذٰلك.

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

---

١. أي: حجّيّـته.

٢. و درجات استعمالها و العلاقة بينها.

والنمط الأوّل من المقدّمات، يستوعبه الفقيه بحثاً في نفس تلك المسألة؛ لأنّ ذٰلك النمط من المقدّمات، مرتبط بها خاصّة؛ وأمّا النمط الثاني، فهو بحكم عدم اختصاصه بمسألة دون أُخرى، أُنيط ببحث آخر، خارج نطاق البحث الفقهيّ في هٰذه المسألة وتلك؛ وهٰذا البحث الآخر، هو الّذي يُعبِّر عنه علمُ الأُصول.

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

## الخلاصة

▣ إنّ تعريف علم الأُصول بأنّه العلم بالقواعد الممهَّدة للاستنباط، لايُبدي الضابط الموضوعيّ. و إنّ قيد وقوعها في طريق الاستنباط، لايستدرك الإشكال؛ لأنّه لايمنع عن المسائل غير الأُصوليّة.

▣ ***علم الأُصول:*** هو علم يبحث عمّا يُترقّب أنيكون عنصراً مشترَكاً في عمليّة الاستنباط و درجات استعمالها و العلاقة بينها.

▣ ***العنصر المشترَك:*** هو العنصر الصالح للدخول في استنباط أيّ مورد من الموارد الّتي يتصدّى الفقيه لاستنباط حكمها.

▣ ***العنصر الخاصّ:*** هو العنصر الّذي لايصلح للدخول في أيّ عمليّة استنباط؛ بل يختصّ بمسألة دون أُخرىٰ.

▣ إنّ عبارة «الأدلّة الأربعة»، لاتجمع بين الموضوعات الأُصوليّة؛ وعدم الالتزام بوحدة الموضوع، ينفي الضابط الموضوعيّ؛ بل الصحيح أنّ:

▣ ***موضوع علم الأُصول:*** هو العناصر المشترَكة المترقَّب دخولها في الاستدلال الفقهيّ، من حيث دليليّتها.

▣ ***فائدة علم الأُصول:*** هي تزويد الاستدلال الفقهيّ بالعناصر المشترَكة الّتي لاتختصّ بباب دون باب.

## الأسئلة

١. ما هو المقصود من الـتمهيد في الـتعريف السائد لعلم الأُصول؟
٢. بـيّن إشكال تعريف علم الأُصول بـ«بالقواعد الممهَّدة لاستنباط الحكم الشرعيّ»؟
٣. هل يرتفع إشكال الـتـعريف السائد بعبارة: «الّـتي تـقع في طريق الاستنباط»؟ كيف؟
٤. ما هو الـتـعريف الصحيح لعلم الأُصول؟
٥. ما هو المقصود من «العناصر المشترَكة»؟
٦. ما هي العناصر الخاصّة؟
٧. ما هو رأي المتـقدّمين في موضوع علم الأُصول؟
٨. لماذا لايصلح عنوان «الأدلّـة الأربعة» أن‌يكون عنواناً جامعاً بـين مـوضوعات مسائل علم الأُصول؟
٩. كيف يُمكن أن‌نتخلّص من الإشكالات المعنيّـة في تحديد موضوع علم الأُصول؟
١٠. ما هي الضرورة الّتي دعت إلى نشوء علم الأُصول؟
١١. ما هي فائدة علم الأُصول؟

## التمرين

*** *ميّز المسألة الأُصولـيّة عن غيرها في الأمثلة التالية:***

ـ هل كلمة الـتحيّـة ظاهرة في قول الشخص لآخر: سلام عليكم؟

ـ هل صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب أم لا؟

ـ هل كلمة «صلّ» تدلّ على وجوب الصلاة أم لا؟

ـ آية ﴿*وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّـةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا*﴾[١] هل تدلّ عـلى وجـوب ردّ الـتحيّـة؟

ـ هل خصّص الشارع الحجّيّـة بالمعنى الظاهر من الكلمة دون سائر معانيـها؟

ـ زرارة ثـقـة أم لا؟

ـ هل الإجماع حجّة عند الشارع أم لا؟

ـ هل إنّ وجوب الشيء يستلزم تحريم ضدّه؟

ـ هل تدلّ الآيةُ المذكورة أعلاه على عدم وجوب الـتحيّـة؟

---

١. النساء/ ٨٦.

# الحكم الشرعيّ وتقسيمه

الحكم الشرعيّ هو التشريع الصادر من اللّه (تعالى) لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه؛ وهو على قسمين: أحدهما: الأحكام التكليفيّة الّتي تتعلّق بأفعال الإنسان ولها توجيه عمليّ مباشر؛ والآخر: الأحكام الوضعيّة الّتي ليس لها توجيه عمليّ مباشر[1]، وكثيراً ما تقع موضوعاً لحكم تكليفيّ[2]؛كالزوجيّة الّتي تقع موضوعاً لوجوب النفقة مثلاً.

## مبادئ الحكم التكليفيّ

ونحن إذا حلّلنا عمليّة الحكم التكليفيّ كالوجوب ـكما يمارسها أيّ مولىً في حياتنا الاعتياديّةـ، نجد أنّها تنقسم إلى مرحلتين:

---

١. أي: لاتفرض أو لاتوصي بفعل أو ترك فعل؛ بل تُحدّد ما يقع موضوعاً لحكم تكليفيّ له توجيه مباشر في تصرّفات المكلّف.

٢. بل المعهود أنّها تُحدّد موضوعات الأحكام التكليفيّة؛ كما أنّ صيغة العقد تُحدّد الزوجيّة، وقد يجب الزواج أو يُستَحب؛ أو أنّ موضوع وجوب الصلاة يتحدّد بتعريف الصلاة الصحيحة؛ و من هنا يُعدّ التعريف بأجزاء الصلاة و شروطها، من الأحكام الوضعيّة.

إحداهما: مرحلة الثبوت للحكم، والأُخرىٰ: مرحلة الإثبات والإبراز.

فالمولىٰ في مرحلة الثبوت، يُحدّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة ـ وهي ما تُسمّى بالملاك ـ، حتّى إذا أدرك وجود مصلحة فيه بدرجة معيّنة، تولّدت إرادة لذٰلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدرَكة، وبعد ذٰلك يصوغ المولى إرادته صياغة جعليّة من نوع الاعتبار، فيعتبر الفعل على ذمّة المكلَّف؛ فهناك إذاً في مرحلة الثبوت، (ملاك) و(إرادة) و(اعتبار). وليس الاعتبار عنصراً ضروريّاً في مرحلة الثبوت؛ بل يُستخدَم ـ غالباً ـ كعمل تنظيميّ وصياغيّ اعتاده المشرّعون والعقلاء؛ وقد سار الشارع على طريقتهم في ذٰلك.

وبعد اكتمال مرحلة الثبوت بعناصرها الثلاثة ـ أو بعنصريها الأوّلَين على أقلّ تقدير ـ، تبدأُ مرحلة الإثبات؛ وهي المرحلة الّتي يُبرز فيها المولى ـ بجملة إنشائيّة أو خبريّة ـ، مرحلة الثبوت، بدافع من الملاك والإرادة؛ وهٰذا الإبراز قد يتعلّق بالإرادة مباشرة؛ كما إذا قال: «أُريد منكم كذا»، وقد يتعلّق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة؛ كما إذا قال: ﴿**لِلّٰه عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إلَيهِ سَبيلاً**﴾[1]. وإذا تمّ هٰذا الإبراز من المولىٰ، أصبح من حقّه على العبد ـ قضاءً لحقّ مولويّته ـ، الإتيان بالفعل، وانتزع العقل عن إبراز المولىٰ لإرادته ـ الصادر منه بقصد التوصّل إلى مراده ـ، عناوين متعدّدة؛ من قبيل البعث والتحريك ونحوهما.

---

١. آل عمران/ ٩٧.

وكثيراً مّا يُطلَق على الملاك والإرادة ـ وهما العنصران اللازمان في مرحلة الثبوت ـ، اسم «مبادئ الحكم»؛ وذٰلك بافتراض أنّ الحكم نفسه، هو العنصر الثالث من مرحلة الثبوت ـ أي الاعتبار ـ، والملاك والإرادة مبادئ له؛ وإن كان روح الحكم وحقيقته ـ الّتي بها يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال ـ، هي نفس الملاك والإرادة إذا تصدّى المولى لإبرازهما بقصد التوصّل إلى مراده؛ سواءً أنشأ اعتباراً أو لا.

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

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

والإباحة[١] قد تنشأُ عن خلوّ الفعل المباح مـن أيّ مـلاك يـدعو إلى الإلزام فعلاً أو تركاً، وقد تنشأ عن وجود ملاك في أن يكون المكلَّف مطلقَ العنان؛ وملاكها على الأوّل، «لا اقتضائيّ» وعلى الثاني، «اقتضائيّ».

## التضادّ بين الأحكام التكليفيّة

وحين نلاحظ أنواع الحكم التكليفيّ الّتي مرّت بنا، نجد أنّ بينها تنافياً وتضادّاً يُؤدّي إلى استحالة اجتماع نوعين منها في فعل واحد. ومردّ هٰذا التنافي، إلى التنافر بين مبادئ تلك الأحكام؛ وأمّا على مستوى الاعتبار فقط، فلايوجد تنافر؛ إذ لا تنافي بين الاعتبارات، إذا جُرّدت عن المـلاك والإرادة.

وكذٰلك أيضاً: لايُمكن أن يجتمع في فعل واحد، فردان من نوع واحد؛ فمن المستحيل أن يتّصف شيء واحد بوجوبَين[٢]؛ لأنّ ذٰلك يعني اجتماع إرادتين على مراد واحد؛ و هو من قبيل اجتماع المثلَين؛ لأنّ الإرادة لاتـتكرّر على شيء واحد، وإنّما تقوىٰ وتشتدّ؛ والمحذور هـنا أيـضاً بـلحاظ المـبادئ، لابلحاظ الاعتبار نفسه.

## شمول الحكم الشرعيّ لجميع وقائع الحياة

ولمّا كان اللّه (تعالى) عالماً بجميع المصالح والمفاسد الّتي ترتبط بحـياة

---

١. بالمعنى الأخصّ.

٢. كأن يكون واجباً كفائـيّاً و عينيّاً مثلاً و بنفس الوقت.

الإنسان في مختلف مجالاته الحياتيّة، فمن اللطف اللائق برحمته، أن يُشرّع للإنسان التشريع الأفضل، وفقاً لتلك المصالح والمفاسد في شتّىٰ جوانب الحياة؛ وقد أكّدت ذٰلك نصوص كثيرة، وردت عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام[1]، وخلاصتها أنّ الواقعة لاتخلو من حكم.

## الحكم الواقعيّ و الحكم الظاهريّ

ينقسم الحكم الشرعيّ إلى واقعيّ وظاهريّ؛ فالحكم الواقعيّ، هو كلّ حكم لم يُفترَض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبَق؛ والحكم الظاهريّ، هو كلّ حكم افتُرِض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبَق؛ من قبيل أصالة الحلّ في قول الشارع: «كلّ شيء لك حلال، حتّى تعلم أنّه حرام»، وسائر الأُصول العمليّة الأُخرىٰ؛ ومن قبيل أمره بتصديق الثقة والعمل على وفق خبره، وأمره بتصديق سائر الأمارات الأُخرى.

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

---

١. راجع: أُصول الكافي /الجزء الأوّل /كتاب فضل العلم /باب الردّ إلى الكتاب و السنّة.

## الخلاصة

▣ *الحكم الشرعيّ:* هو التـشريع الصادر من اللّه (تعالى) لـتنظيم حياة الإنسان و توجيـهها؛ و هو على قسمين:

١. *الحكم التكليفيّ:* و هو الّذي يتعلّق بأفعال الإنسان و له توجيه عمليّ مباشر.

٢. *الحكم الوضعيّ:* و هو الّذي ليس له توجيه عمليّ مباشر؛ بل المعهود أنـّه يقع موضوعاً لحكم تكليفيّ.

▣ *مبادئ الحكم:* هي مرحلـتي تشريع الحكم:

١. *مرحلة الثبوت*؛ و لها ثلاثة عناصر:

*الملاك:* و هو المصلحة الّتي يشتمل عليها الفعل.

*الإرادة:* و هي إرادة الشارع للحكم، الّـتي تـتولّد من ملاك الحكم بدرجة تـتناسب مع مصلحة الحكم.

*الاعتبار:* و هو صياغة الشارع للحكم، صياغة جعليّـة، و اعـتباره عـلى ذمّـة المكلَّف.

٢. *مرحلة الإثبات و الإبراز:* و هي المرحلة الّـتي يُبرز فـيها المـولىٰ ـ بـجملة إنشائـيّـة أو خبريّـة ـ مرحلة الـثبوت بدافع من الملاك و الإرادة؛ و هٰذا الإبراز قد يتـعلّق بالإرادة مباشرة، و قد يتـعلّق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة.

▣ قد يُطلق على العنصرين الضروريَّين في مرحلة ثبوت الحكم ـ يعنى الملاك و الإرادة فحسب ـ اسم «مبادئ الحكم»؛ و حينئذ فالاعتبار في مرحلة الإثبات هو نفس الحكم.

▣ *مبادئ الأحكام التكليفيّة:*

١. *في الوجوب:* المصلحة البالغة درجة عـالية، تأبـى عـن الـترخـيص فـي المخالفة، و يتبعها الإرادة الشديدة.

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

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

٤. ***في الكراهة:*** المفسدة الأضعف درجة من مفسدة الحرمة، و يتبعها المبغوضيّة غير الشديدة بدرجة تسمح المخالفة.

٥. ***في الإباحة بالمعنى الأخصّ:*** مساواة الفعل و الترك في نظر المولىٰ؛ إمّا لخلوّ الفعل من الملاك (الملاك اللااقتضائيّ)، أو لوجود ملاك إطلاق عنان المكلّف (الملاك الاقتضائيّ).

◘ ***الإباحة بالمعنى الأعمّ:*** هي الترخيص في مقابل الوجوب و الحرمة؛ و هي تشمل الاستحباب و الكراهة و الإباحة بالمعنى الأخصّ، لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام.

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

◘ قد أكّدت النصوص الشرعيّة على أنّ أيّ واقعة في الحياة، لاتخلو عن حكم شرعيّ.

◘ أقسام الحكم الشرعيّ:
١. الواقعيّ
٢. الظاهريّ

◘ ***الحكم الواقعيّ:*** هو كلّ حكم لم يُفترَض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبَق.

◘ ***الحكم الظاهريّ:*** هو كلّ حكم افتُرِض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبَق.

## الأسئلة

١. ما هو الحكم الشرعيّ؟

٢. ما هي أقسام الحكم الشرعيّ؟

٣. ما هو الفارق بين الأحكام التكليفيّة و الوضعيّة؟

٤. ما هي مراحل عمليّة تشريع الحكم الشرعيّ؟

٥. ما هي عناصر مرحلة ثبوت الحكم الشرعيّ؟

٦. كيف تتحقّق مرحلة الإثبات؟

٧. ما هو المقصود من مبادئ الحكم؟

٨. ما هي مبادئ الوجوب و الحرمة و الاستحباب و الكراهة؟

٩. ما هي معاني الإباحة؟

١٠. ما هو مبدأ الإباحة بالمعنى الأخصّ؟

١١. ما معنى الملاك الاقتضائيّ و اللااقتضائيّ للإباحة؟

١٢. ما هو سبب التضادّ بين الأحكام التكليفيّة؟

١٣. ما الّذي يوجب أن لا تخلو أيّ واقعة في الحياة، عن حكم شرعيّ؟

١٤. ما هو الفارق بين الحكم الواقعيّ و الحكم الظاهريّ؟

١٥. هل الحكم الواقعيّ متأخّر رتبة عن الحكم الظاهريّ أم بالعكس؟ و لماذا؟

١٦. أيّ النوعين من الحكم الشرعيّ يوجَد في كلّ واقعة يعالج الفقيه حكمها؟

## التمارين

***ميّز بين الحكم التكليفيّ و الوضعيّ في الأمثلة التالية:**

- لا صلاة إلّا بطهور.[١]
- عن أبي جعفر عليه‌السلام قال: «التقصير في بريد و البريد أربعة فراسخ».[٢]
- إذا قالت امرأة لرجل يحلّ له الزواج منها: «زوّجتك نفسي على الصداق المعلوم»، و قال الرجل: «قبلت»، وجبت عليه نفقتها لو مكّنت له من نفسها.
- لو قبض المشتري ما ابتاعه بالعقد الفاسد، لم‌يملكه.[٣]
- يجب الاستقبال مع الإمكان في الفرائض.[٤]

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج ٢، ص٢٢٦، نقلاً عن «من لايحضره الفقيه» (ج ١، ص٥٨، ح ١٢٩)؛ الاستبصار، ج ١، ص٥٥، ح ١٦٠ (١٥)؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص٣١٥ و ص٣٢٢، نقلاً عن تهذيب الأحكام (ج ١، ص٢٠٩، ح٦٠٥ (٨)) و نفس المصدر، ص٣٦٦، نقلاً عن تهذيب الأحكام (ج ٢، ص١٤٠، ح٥٤٥ (٣)) و نفس المصدر، ج ١، ص٣٦٩ و بحار الأنوار، ج٧٧، ص٢٢٨، ح١٣، جميعاً نقلاً عن المحاسن (ج ١، ص٧٨، كتاب عقاب الأعمال، باب عقاب من تهاون بالوضوء، ح ١) و جامع أحاديث الشيعة، ج ٢، ص٢٠٥، نقلاً عن تهذيب الأحكام، (ج ١، ص٥٠، ح١٤٤ (٨٣))، جميعاً عن الباقر عليه‌السلام؛ مستدرك الوسائل، ج ١، ص٢٨٧، ح٦٢٤ (٢) و بحارالأنوار، ج٧٧، ص٢٣٨، كلاهما نقلاً عن دعائم الإسلام (ج ١، ص١٠٠)، عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله؛ شرح الأخبار للقاضي نعمان المغربيّ، ج ٢، ص٤٤٣ و بحار الأنوار، ج ٤٢، ص٢٤٤، ح٤٦، نقلاً عن كشف الغمّة، جميعاً عن أمير المؤمنين عليه‌السلام ؛ عوالي اللآلي، ج ٢، ص١٨٤، ح ٥٤، عن الباقر عليه‌السلام و ص٢٠٩، ح ١٣١، و ج ٣، ص٨، نقلاً عن النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله. و في مصادر العامّة: لاتُقبَل صلاة بغير طهور؛ صحيح مسلم، ج ١، ص١٤٠؛ سنن الترمذيّ، ج ١، ص٣؛ مجمع الزوائد، ج ١، ص٢٢٧؛ و في صحيح البخاريّ، ج ١، ص٤٢: لاتُقبَل صلاة من أحدث، حتّى يتوضّأ، جميعاً عن النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله.

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

٣. تحرير الوسيلة، ج ١، ص ٥٠٧.

٤. تحرير الوسيلة، ج ١، ص ١٤١.

ـ ﴿***و للّه على النّاس حِجُّ البيتِ من استطاع إليه سبيلاً***﴾.[١]

**** ميّز بين الحكم الظاهريّ و الحكم الواقعيّ في القضايا التالية:***

ـ الماء طاهر مطهِّر من الحدث و الخبث.

ـ إذا شكّ المصلّي في صحّة ما أتى به بعد إتيانه، فيُحكَم له بصحّة ما أتى به.

ـ الأرض المغصوبة المجهول مالكها، لاتجوز الصلاة فيها.

ـ لو صدر من المكلَّف فعل، و شكّ في كونه صحيحاً، يترتّب عليه أثر؟ أم لا، فيُحمل على كونه صحيحاً ذا أثر؟

ـ إنّ الإتيان بالمفطِرات عن عمد، يُفسد الصوم؛ و من العمد، أن يأكل الصائم ناسياً، فيظنّ فساد صومه و يُفطر عامداً.

ـ إنّ من له استيلاء على شيء، فذلك أمارة على ملكيّته له.

ـ إذا لم تقطع بصدور خبر الثقة من المعصوم، فالشارع جعله حجّة.

ـ إذا شككت في صحّة معاملة ثمّ تبيّن لك فسادها، فهي باطلة.

---

١. آل‌عمران/ ٩٧.

## الأمارات والأُصول

والأحكام الظاهريّـة[١] تُصنَّـف عادة إلى قسمين:

**أحدهما:** الحكم الظاهريّ المرتبط بكشف دليل ظنّيّ معيّن[٢]، على نحـو يكون كشف ذٰلك الدليل[٣]، هو الملاك التـامّ لجـعله[٤]؛ كـالحكم الظـاهريّ بوجوب تصديق خبر الثقة والعمل على طبقه؛ سواء كان ذٰلك الدليل الظنّيّ مفيداً للظنّ الفعليّ دائماً، أو غالباً وفي حالات كثيرة. وفي هٰـذه الحـالة، يُسمّى ذٰلك الدليل[٥] بالأمارة، ويُسمّى الحكم الظاهريّ بالحجّيّـة[٦]، فيقال: إنّ الشارع جعَل الحجّيّـة للأمارة.[٧]

---

١. و هٰذا المصطلَح، يختلف عن مؤدّىٰ الأمارات أو الأُصول العمليّـة عند تطبـيقها؛ فـهي تُسـمّىٰ بالأحكام الظاهريّـة أيضاً.

٢. أي: بكاشفيّـته عن الواقع.

٣. أي: كاشفيّـته.

٤. أي: لجعل الحكم الظاهريّ (حجّيّـة الأمارة).

٥. أي: الدليل الّذي لايورث القطع بصدور الحكم من الشارع؛ بل يـورث ظـنّاً فـعليّاً ـ ولو فـي الأغلب ـ بأنّ الحكم صدر من الشارع؛ كخبر الثقة، حيث أنـّه خبر واحد ولم يُفد القطع.

٦. و تعني اعتبارَ الشارع هٰذا الدليل الظنّيّ حجّة علينا؛ كأن يقول: اعـتبرت هٰـذه الأمـارة حـجّة عليكم.

٧. و يُسمّى هٰذا النوع، بـ«الدليل المحرِز» كما سُمّيت الأدلّة القطعيّـة كذٰلك؛ لأنـّه نُـزّل مـنزلـة الدليل القطعيّ في إحرازه للواقع.

والقسم الآخر: الحكم الظاهريّ الّذي أُخذ فيه[١] بعين الاعتبار، نوع الحكم المشكوك[٢]؛ سواء لم يُؤخذ بعين الاعتبار أيّ كشف معيّن في مقام جعله، أو أُخذ ولٰكن لا بنحو يكون هو الملاك التامّ[٣]؛ بل منضمّاً إلى نوع الحكم المشكوك؛ ومثال الحالة الأُولى: أصالة الحلّ[٤]؛ فإنّ الملحوظ فيها، كون الحكم المشكوك والمجهول، مردّداً بين الحرمة والإباحة، ولم يُلحَظ فيها وجود كشف معيّن عن الحلّيّة[٥]. ومثال الحالة الثانية: قاعدة الفراغ[٦]؛ فإنّ التعبّد في هٰذه القاعدة بصحّة العمل المفروغ عنه، يرتبط بكاشف معيّن عن الصحّة؛ وهو غلبة الانتباه وعدم النسيان في الإنسان؛ ولٰكنّ هٰذا الكاشف، ليس هو كلّ الملاك؛ بل هناك دخْل لكون المشكوك، مرتبطاً بعمل تمّ الفراغ عنه، ولهٰذا لايتعبّدنا الشارع بعدم النسيان في جميع الحالات.

---

١. أي في مقام جعله.

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

٣. في الجعل.

٤. أي: كلّ شيء يكون فيه حلال و حرام، فهو حلال لك حتّى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه؛ عن الصادق عليه‌السلام؛ الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٣٩؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ٢٣، ص ٢٥٣، ح ٩٣٥ (٣) و وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٨، ح ٢٢٠٥٠ (١)، نقلاً عن «من لايحضره الفقيه» (ج ٣، ص ٣٤١، ح ٤٢٠٨) و تهذيب الأحكام (ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩٨٨ (٨) و ج ٩، ص ٧٩، ح ٣٣٧ (٧٢))؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٨٢، ح ٥٨، نقلاً عن التهذيب.

٥. بل أباح الشارع التصرّف للمكلّف في نوع هٰذه الحالة؛ كما كان له أن يجعل الحرمة حكماً ظاهريّاً بدل الإباحة؛ و ملاك جعل الإباحة حينئذ، إمّا التيسير على المكلّف، أو غلبة المصلحة في جعلها.

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

وتُسمّى الأحكام الظاهريّـة في هٰذا القسم[١]، بالأُصول العمليّـة. ويُطلَق على الأُصول العـمليّـة في الحـالة الأُولىٰ[٢]، اسم الأُصـول العـمليّـة غـير المحرِزة[٣]؛ وعليها[٤] في الحالة الثانية[٥]، اسم الأُصول العمليّـة المحرِزة؛ وقـد يُعبَّر عنها بالأُصول العمليّـة التنزيليّـة.[٦]

## اجتماع الحكم الواقعيّ والظاهريّ

وبناءً على ما تقدّم، يُمكن أن يجتمع في واقعة واحدة، حكمان؛ أحدهما: واقعيّ؛ والآخر: ظاهريّ؛ فمثلاً: إذا كان الدعاءُ عند رؤية الهلال، واجباً واقعاً، وقامت الأمارة على إباحته، فحكَم الشارع بحجّيّـة الأمارة وبأنّ الفعل المذكور مباح في حقّ من يشكّ في وجـوبه، فـقد اجـتمع حـكمان تكليفيّان على واقعة واحدة؛ أحدهما: واقعيّ، وهو الوجـوب؛ والآخـر: ظاهريّ، وهو الإباحة؛ ومادام أحدهما مـن سـنخ الأحكـام الواقـعيّـة، والآخر من سنخ الأحكام الظـاهريّـة، فـلا محـذور في اجـتماعها؛ وإنّما المستحيل أن يجتمع في واقعة واحدة، وجوب واقعيّ وإباحة واقعيّـة.

---

١. أي: القسم الثاني من الأحكام الظاهريّـة.

٢. من القسم الثاني؛ و هي الحالـة الّـتي أُخذ فيها بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك، و لم يُؤخذ فيها أيّ كشف معيّن.

٣. أو: غير الكاشفة.

٤. أي: و يُطلَق عليـها.

٥. أي: الحالـة الّـتي أُخذ فيها بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك منضمّاً إلى كشف معيّن.

٦. باعتبار أنـّها تُنزَّل منزلـة الأمارات عند الـتعارض.

## القضيّة الحقيقيّة و القضيّة الخارجيّة للأحكام

الحكم الشرعيّ، تارة يُجعَل على نحو القضيّة الخارجيّة، وأُخرى يُجعَل على نحو القضيّة الحقيقيّة؛ وتوضيح ذٰلك أنّ المولى المشرِّع، تارة يُشير إلى الأفراد الموجودين فعلاً من العلماء مثلاً[١]، فيقول: أكرِمْهم، وأُخرى يفترض وجود العالِمِ ويحكم بوجوب إكرامه ـ ولو لم يكن هناك عالم موجود فعلاً ـ، فيقول: إذا وُجد عالم فأكرِمْه.

والحكم في الحالة الأُولىٰ، مجعول على نحو القضيّة الخارجيّة؛ وفي الحالة الثانية، مجعول على نحو القضيّة الحقيقيّة؛ وما هو المفترَض فيها، نُطلِق عليه اسم الموضوع للقضيّة الحقيقيّة.

والفارق النظريّ بين القضيّتين، [هو] أنّنا بموجب القضيّة الحقيقيّة، نستطيع أن نقول: لو ازداد عدد العلماء، لوجب إكرامهم جميعاً؛ لأنّ موضوع هٰذه القضيّة، العالم المفترَض؛ وأيّ فرد جديد من العالم، يُحقّق الافتراض المذكور؛ ولا نستطيع أن نُؤكّد القول نفسه بلحاظ القضيّة الخارجيّة؛ لأنّ المولى في هٰذه القضيّة، أحصى عدداً معيّناً وأمر بإكرامهم، وليس في القضيّة ما يفترض تعميم الحكم لو ازداد العدد.

## تنويع البحث

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

---

١. أي: عند إبراز الحكم أو عند تنجّز الحكم.

يحصل على دليل يُحدّد الموقف العمليّ والوظيفة العمليّة تجاه الواقعة المجهول حكمها؛ وهٰذا ما يكون في الأُصول العمليّة الّتي هي أدلّة على الوظيفة العمليّة وليست أدلّة على الواقع.

وعلى هٰذا الأساس، سوف نُصنّف بحوث علم الأُصول إلى نوعين:

**أحدهما**: البحث في الأدلّة من القسم الأوّل؛ أي: العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط الّتي تُتَّخَذ أدلّة باعتبار كشفها عن الحكم الشرعيّ، ونُسمّيها بالأدلّة المحرِزة.

**والآخر**: البحث في الأُصول العمليّة؛ وهي الأدلّة من القسم الثاني؛ أي: العناصر المشترَكة في عمليّة الاستنباط الّتي تُتَّخَذ أدلّة على تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الحكم الشرعيّ المجهول، ونُسمّيها بالأدلّة العمليّة أو الأُصول العمليّة.

وكلّ ما يستند إليه الفقيه في استدلاله الفقهيّ واستنباطه للحكم الشرعيّ، لايخرج عن أحد هٰذين القسمين من الأدلّة.

ويوجَد عنصر مشترك يدخل في جميع عمليّات استنباط الحكم الشرعيّ؛ سواء ما استند فيه الفقيه إلى دليل من القسم الأوّل، أو إلى دليل من القسم الثاني؛ وهٰذا العنصر، هو حجّيّة القطع؛ ونُريد بالقطع، انكشاف قضيّة بدرجة لايشوبها شكّ؛ ومعنى حجّيّته: كونه «منجِّزاً» ـ أي: مصحِّحاً للعقاب، إذا خالف العبد مولاه، في تكْليف مقطوع به لديه ـ وكونه «معذّراً» ـ أي: نافياً استحقاقَ العقاب عن العبد إذا خالف مولاه نتيجة عمله بقطعه ـ.

وواضح أنّ حجّيّة القطع بهٰذا المعنى، لاتستغني عنها جميع عمليّات الاستنباط؛ لأنّها إنّما تُؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ أو بالموقف العمليّ تجاهه، ولكي تكون هٰذه النتيجة ذات أثر، لا بدّ من الاعتراف مسبَقاً بحجّيّة القطع؛ بل إنّ حجّيّة القطع، ممّا يحتاجها الأُصوليّ في الاستدلال على القواعد الأُصوليّة نفسها؛ لأنّه مهما استدلّ على ظهور صيغة «افعل» في الوجوب مثلاً، فلن يحصل على أحسن تقدير، إلّا على القطع بظهورها في ذٰلك، وهٰذا لا يُفيد إلّا مع افتراض حجّيّة القطع.

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

ومن أجل ذٰلك، سنبدأ فيما يلي بحجّيّة القطع، ثمّ نتكلّم عن القسم الأوّل من الأدلّة، ثمّ عن القسم الثاني (الأُصول العمليّة)، ونختم بأحكام تعارض الأدلّة إن شاء اللّٰه (تعالى) ومنه نستمدّ التوفيق.

**الخلاصة**

◘ ***أقسام الحكم الظاهريّ:***

***حجّيّة الأمارة:*** وهي الحكم الظاهريّ المرتبط بكاشفيّة الأمارة ـ أي الدليل الظنّيّ المعيّن ـ؛ على نحو تكون كاشفيّتها هي الملاك التامّ لجعلها حجّة.

***حجّيّة الأصل العمليّ:*** و هي الحكم الظاهريّ الّذي أُخذ فيه بعين الاعتبار، نوع الحكم المشكوك؛ سواء لم يُؤخذ أيّ كشف معيّن بعين الاعتبار في مقام جعله، أو أُخذ و لٰكن لا بنحو يكون هو الملاك التامّ؛ بل منضمّاً إلى نوع الحكم المشكوك.

الأُصول العمليّة:
- ١. غير المحرزة
- ٢. المحرِزة (التنزيليّة)

١. ***الأصل العمليّ غير المحرِز:*** و هو الأصل الّذي لم يُؤخذ في مقام جعله، أيّ كشف معيّن؛ كأصالة الحلّ.

٢. ***الأصل العمليّ المحرِز (التنزيليّ):*** و هو الأصل الّذي أُخذ في مقام جعله، كشف معيّن؛ كقاعدة الفراغ.

▣ بناء على تعريف الحكم الظاهريّ، لايستحيل اجتماع حكمين تكليفيّين أحدهما ظاهريّ و الآخر واقعيّ.

▣ ***مسائل علم الأُصول:***

١. الأدلّة:
- أ. حجّيّة القطع (أعمّ الأدلّة)
- ب. الأدلّة المحرِزة
- ج. الأدلّة (الأُصول) العمليّة

٢. تعارض الأدلّة

▣ ***حجّيّة القطع:*** إنّ انكشاف قضيّة في حكم شرعيّ، انكشافاً لايشوبه شكّ، منجِّز ـ أي: مصحِّح للعقاب إذا خالف العبد مولاه ـ، و معذِّر ـ أي: نافٍ لاستحقاق العقاب إذا عمل العبد وفقه؛ و لو كان في الواقع قد خالف المولىٰ نتيجة لعمله به ـ.

▣ ***الأدلّة المحرِزة:*** هي العناصر المشتركة في عمليّـات الاستنباط، الّتي تُـتَّخذ أدلّـة باعتبار كشفها عن الحكم الشرعيّ.

▣ ***الأدلّة غير المحرِزة:*** هي العناصر المشتركة في عمليّـات الاستنباط، الّـتي تُـتَّخذ أدلّـة على تحديد الوظيفة العمليّـة تجاه الحكم الشرعيّ المجهول.

## الأسئلة

١. ما هي الأمارة و ما هو المقصود من حجّيّـة الأمارة؟

٢. قاعدتا الفراغ و أصالة الحلّ تُعدّان من أيّ أنواع الحكم الظاهريّ و لماذا؟

٣. ما هو السرّ في إمكان اجتماع حكم ظاهريّ مع حكم واقعيّ؟

٤. لماذا صنّـفنا الأدلّة الأُصولـيّـة إلى نوعين؟

٥. ما هو الفارق بين الدليل المحرِز والأصل العمليّ؟

٦. بيّن حجّيّـة القطع؟

٧. لماذا لاتستغني جميع عمليّات الاستنباط عن حجّيّـة القطع؟

٨. اشرح المقصود من موضوع التعارض في علم الأُصول.

## التمارين

* ***ميّز الأدلّة المحرِزة عن الأُصول العملـيّة في القضايا التالية:***

ـ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، والحجّة عند الشارع من بـين معاني الكلمة، هو المعنى الظاهر، فصيغة الأمر حجّة في الوجوب.

ـ رُفع عن أُمّتي ما لايعلمون ـ الحديث.[1]

---

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

ـ إذا شككت في وجوب أحد أمرين لا على وجه التعيين، فالواجب الإتيان بكليهما فراغاً للذمّة.
ـ لايجب على المكلَّف الإتيان بالمقدّمات الوجوبيّة بحكم العقل.
ـ الخبر المتواتر يُفيد القطع، و القطع حجّة، فالخبر المتواتر حجّة.
ـ إذا شككت في حكم، فالوظيفة هي الاحتياط.
ـ إنّ أداة الشرط ظاهرة في انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، و الظهور حجّة عند الشارع، فأداة الشرط حجّة في انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.
ـ إذا كان المكلَّف على يقين من طهارته ثمّ شكّ في بقائها، فالحكم بقاء الطهارة.

**** ميّز بين القضيّتين الحقيقيّة و الخارجيّة في القضايا التالية:***

ـ تعريف المتّقين في قوله (تعالىٰ): ﴿***بسم اللّه الرحمٰن الرحيم الم * ذٰلك الكتاب لا ريب فيه هدىً للمتّقين * الّذين يُؤمنون بالغيب و يُقيمون الصلاة و ممّا رزقناهم يُنفقون...***﴾[1].
ـ التعريف بالّذين يُقيمون الصلاة و يُؤتون الزكاة و هم راكعون في قوله (تعالىٰ): ﴿***إنّما وليّكم اللّه و رسوله و الّذين آمنوا الّذين يُقيمون الصلاة و يُؤتون الزكاة و هم راكعون***﴾[2]؛ وقد تواترت الروايات عن الفريقين، أنّ الآية نزلت في أمير المؤمنين عليّ عليه السلام.
ـ التعريف بالفاسقين في قوله (تعالىٰ): ﴿***و ما يُضلّ به إلّا الفاسقين * الّذين ينقضون عهد اللّه من بعد ميثاقه و يقطعون ما أمر اللّه به أن يوصَل ويُفسِدون في الأرض...***﴾[3].

---

١. البقرة/ ١ ـ ٥.
٢. المائدة / ٥٥.
٣. البقرة/ ٢٦ ـ ٢٧.

[مسائل علم الأُصول (١)]

# الأدلّــة

[العنصر المشترَك في حجّيّة الأدلّة (حجّيّة القطع وأحكامها)]

١. الأدلّة المحرِزة

٢. الأدلّة (الأُصول) العمليّة

# العنصر المشترَك في حجّيّة الأدلّة

## (حجّـيّة القطـع و أحكامها)

١. حجّيّة القطع
٢. أقسام القطع
٣. تحديد المنهج في الأدلّة و الأُصول ]

**الدرس ٤**

*❊ كيف يكون القطع منجّزاً؟*

*❊ كيف يكون القطع معذّراً؟*

# حجّيّة القطع

للقطع كاشفيّة بذاته عن الخارج[1]. وله أيضاً نتيجة لهٰذه الكاشفيّة، محرّكيّة نحو ما يوافق الغرض الشخصيّ للقاطع، إذا انكشف له بالقطع؛ فالعطشان، إذا قطع بوجود الماء خلفه، تحرّك نحو تلك الجهة طلباً للماء. وللقطع إضافة إلى «الكاشفيّة» و«المحرّكيّة» المذكورتين، خصوصيّة ثالثة؛ وهي: «الحجّيّة»؛ بمعنى أنّ القطع بالتكليف، يُنجِّز ذٰلك التكليف؛ أي: يجعله موضوعاً لحكم العقل بوجوب امتثاله وصحّة العقاب على مخالفته.

والخصوصيّة الأُولى والثانية، بديهيّتان ولم يقع بحث فيهما، ولا تفيان بمفردهما بغرض الأُصوليّ ـ وهو تنجيز التكليف الشرعيّ على المكلَّف بالقطع به ـ؛ وإنّما الّذي يفي بذٰلك، الخصوصيّة الثالثة. كما أنّه لا شكّ في أنّ الخصوصيّة الأُولىٰ، هي عين حقيقة القطع؛ لأنّ القطع هو عين الانكشاف والإراءة؛ لا أنّه شيء من صفاته الانكشاف، ولا شكّ أيضاً في

---

١. أي: الواقع.

أنّ الخصوصيّـة الثانية، من الآثار التكوينيّـة للـقطع فـيما يكـون مـتعلّقاً بالغرض الشخصيّ؛ فالعطشان الّذي يتـعلّق غرضه الشخصيّ بالماء، حينما يقطع بوجوده في جهة، يتحرّك نحو تلك الجهة لا محالة؛ والمحرّك هنا هـو الغرض، والمكمّل لمحركيّـة الغرض، هو قطعه بوجود الماء و بإمكان استيفاء الغرض في تلك الجهة.

## [ منجّزيّـة القطع ]

و أمّا الخصوصيّـة الثالثة ـ وهي حجّيّـة القطع؛ أي: منجّزيّـته للتكليف بالمعنى المـتـقدّم ـ، فـهي شيء ثـالث غـير مسـتبطِن في الخـصوصيّـتين السابقتين؛ فلايكون التسليم بهما من الناحية المـنطقيّـة، تسـليماً ضـمنيّاً بالخصوصيّـة الثالثة، وليس التسليم بهـما مع إنكار الخـصوصيّـة الثـالثة تناقضاً منطقيّاً، فلابدّ إذاً، من استئناف نظر خاصّ في الخصوصيّـة الثالثة.

و في هٰذا المجال يقال عادة: إنّ الحجّيّـة لازم ذاتيّ للقطع؛ كما أنّ الحرارة لازم ذاتيّ للنار؛ فالقطع ـ بذاته ـ يستلزم الحجّيّـة و المـنجّزيّـة؛ ولأجـل ذٰلك لايُمكن أن تُلغىٰ حجّيّـته ومنجّزيّته في حال من الأحوال؛ حتّى من قِبَـل المولىٰ نفسه؛ لأنّ لازم الشيء لايُمكن أن ينفكّ عـنه؛ وإنّمـا المـمكن للمولىٰ، أن يُـزيل القطع عن القاطع، فيُخرجه عن كونه قاطعاً؛ بدلاً عـن أن يُفكِّك بين القطع و الحجّيّـة. ويتلخّص هٰذا الكلام في قضيّـتين:

**إحداهما**: أنّ الحجّيّـة و المنجّزيّـة ثابتة للقطع؛ لأنّـها من لوازمه.

**والأُخرى**: أنّـها يستحيل أن تنفكّ عنه؛ لأنّ اللازم لاينفكّ عن الملزوم.

أمّا القضيّـة الأُولىٰ، فيُمكن أن نتساءَل بشأنها: أيّ قطع هٰذا الّذي تكون المنجّزيّـة من لوازمه؟ هل هو القطع بتكليف المولىٰ، أو القطع بتكليف أيّ آمر؟ و من الواضح أنّ الجواب هو الأوّل؛ لأنّ غير المولىٰ إذا أمر، لا يكون تكليفه منجِّزاً على المأمور و لو قطع بـه؛ فـالمنجّزيّـة إذاً، تـابعة للـقطع بتكليف المولىٰ؛ فنحن إذاً، نفترض أوّلاً: أنّ الآمر مولىً، ثمّ نفترض القطع بصدور التكليف منه.

و هنا نتساءَل من جديد: ما معنى المولىٰ؟ و الجواب: أنّ المولىٰ هو مَن له حقّ الطاعة؛ أي: من يحكم العقل بوجوب امتـثاله واستحقاق العقاب على مخالفته؛ و هٰذا يعني أنّ الحجّيّـة الّتي محصَّلُها ـكما تـقدّم ـ، حكـم العـقل بوجوب الامتـثال واستحقاق العقاب على المخالفة، قد افترضناها مسبَـقاً بمجرّد افتراض أنّ الآمر مولىً؛ فهي إذاً، من شؤون كـون الآمـر مـولىً، و مستبطِنة في نفس افتراض المولويّـة؛ فحينما نـقول: إنّ القـطع بـتكليف المولى حجّة ـأي: يجب امتـثاله عقلاً ـ، كأنـّنا قلنا: إنّ القطع بتكليف من يجب امتـثاله، يجب امتـثاله؛ و هٰذا تكرار لما هو المفتـرَض، فلابدّ أن نأخذ نفس حقّ الطاعة و المنجّزيّـة المفترَضة، في نفس كون الآمر مولىً؛ لنرى مدى ما للمولىٰ من حقّ الطاعة على المأمور، و هل له[١] حقّ الطاعة في كلّ ما يُـقطَع به من تكاليفه؟ أو أوسع من ذٰلك؟ بأن يُفترَض حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لديه[٢] من تكاليفه و لو بالظنّ أو الاحتمال، أو أضيَـق من

١. أي: للمولىٰ.

٢. أي: لدى المأمور.

ذلك؛ بأن يُفترَض حقّ الطاعة في بعض ما يُقطع به من التكاليف خاصّة؟[١]

وهٰكذا يبدو أنّ البحث في حقيقته، بحث عن حدود مولويّة المولىٰ و ما نُؤمن به له مسبَقاً من حقّ الطاعة؛ فعلى الأوّل: تكون المنجّزيّة ثابتة في حالات القطع خاصّة؛ و على الثاني: تكون ثابتة في كلّ حالات القطع والظنّ و الاحتمال؛ و على الثالث: تكون ثابتة في بعض حالات القطع.

والّذي نُدركه بعقولنا، أنّ مولانا (سبحانه و تعالى)، له حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظنّ أو بالاحتمال، ما لم يُرخّص هو نفسه في عدم التحفّظ؛ و هٰذا يعني أنّ المنجّزيّة ليست ثابتة للقطع بما هو قطع؛ بل بما هو انكشاف؛ و أنّ كلّ انكشاف منجِّز مهما كانت درجته[٢]، ما لم يُحرَز ترخيص الشارع نفسه في عدم الاهتمام به.

نعم، كلّما كان الانكشاف بدرجة أكبر، كانت الإدانة و قبح المخالفة أشدّ؛ فالقطع بالتكليف، يستتبع لا محالة، مرتبة أشدّ من التنجّز و الإدانة؛ لأنّه المرتبة العليا من الانكشاف.

و أمّا القضيّة الثانية ـ و هي: أنّ المنجّزيّة لا تنفكّ عن القطع بالتكليف، و ليس بإمكان المولىٰ نفسه أن يتدخّل بالترخيص في مخالفة القطع و تجريده من المنجّزيّة ـ، فهي صحيحة؛ ودليلها: أنّ هٰذا الترخيص، إمّا حكم

---

١. كما إذا افترُض حقّ الطاعة في ما يصدر من المولىٰ مباشرة.

٢. فإن كان انكشافاً تامّاً، لم يبق احتمال لتخلّفه عن الواقع، فلا يُحتمَل عدم منجّزيّته؛ و إن كان انكشافاً ناقصاً، قلّت قيمة احتمال منجّزيّته، بمقدار احتمال تخلّفه عن الواقع.

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

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

## معذّريّة القطع

كنّا نتحدّث حتّى الآن عن الجانب التنجيزيّ والتسجيليّ من حجّيّة القطع (المنجّزيّة)، والآن نُشير إلى الجانب الآخر من الحجّيّة؛ وهو «المعذّريّة»؛ أي: كون القطع بعدم التكليف، معذِّراً للمكلّف، على نحو لو كان مخطئاً في قطعه، لما صحّت معاقبته على المخالفة.

وهٰذه المعذّريّة، تستند إلى تحقيق حدود مولويّة المولىٰ وحقّ الطاعة؛ وذٰلك لأنّ حقّ الطاعة، هل موضوعه الّذي تُفرَض طاعته، تكاليف المولىٰ

بوجودها في الشريعة، بقطع النظر عن: قطع المكلّف بها و شكّه فيها أو قطعه بعدمها؟ أي: أنّها تستتبع حقّ الطاعة في جميع هٰذه الحالات؟ أو أنّ موضوع حقّ الطاعة، تكاليف المولىٰ المنكشِفة للمكلّف ولو بدرجة احتماليّة من الانكشاف؟

فعلى الأولّ، لايكون القطع معذِّراً إذا خالف الواقع وكان التكليف ثابتاً على خلاف ما قطع؛ و على الثاني، يكون القطع معذِّراً؛ إذ لا حقّ طاعة للمولىٰ في حالة عدم انكشاف التكليف و لو انكشافاً احتماليّاً.

والأوّل من هٰذين الاحتمالين، غير صحيح؛ لأنّ حقّ الطاعة من المستحيل أن يحكم به العقل بالنسبة إلى تكليف يقطع المكلّف بعدمه؛ إذ لايُمكن للمكلّف أن يتحرّك نحوه، فكيف يحكم العقل بلزوم ذٰلك؟ فيتعيّن الاحتمال الثاني؛ و معه يكون القطع بعدم التكليف معذّراً عنه؛ لأنّه يخرج ـ في هٰذه الحالة ـ عن دائرة حقّ الطاعة؛ أي: عن نطاق حكم العقل بوجوب الامتثال.

## الخلاصة

▣ *خصوصيّات القطع:*

١. الكاشفيّة عن الخارج ذاتاً؛ لأنّ القطع عين الانكشاف و الإراءة، وهٰذا بديهيّ.

٢. المحرّكيّة نحو ما يوافق الغرض الشخصيّ للقاطع؛ وهي من الآثار التكوينيّة للقطع؛ لأنّ المحرّك هو الغرض، والقطع يُكمّل هٰذه المحرّكيّة، وهي بديهيّة أيضاً.

٣. الحجّيّـة؛ وهي ليست من خصوصيّات الـقطع مطلقاً؛ بل الـقطع بتكليف المولىٰ الّذي له حقّ الطاعة حسب حـدود مـولويّته؛ إمّـا فـي التكـاليف المعلومة بالـقطع، أو في كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظنّ أو بالاحتمال؛ ولهٰذا ليست الحجّيّـة خاصّة بالقطع ذاتاً؛ بل تلزمه بـما هـو انكشاف.

- يستحيل أن تنفكّ المنجّزيّـة عن الـقطع، لا واقعاً؛ وإلّا لزم اجتماع الضدّين، ولا ظاهراً؛ لأنّ موضوع الحكم الظاهريّ هو الشكّ، ولا شكّ مع الـقطع.
- يشترك الـقطع مع الظنّ والاحتمال، في أصل المنجّزيّـة؛ و يختلفان عنه، في إمكان الـترخيص الظاهريّ من قِـبَـل الشارع فيهما.
- إنّ منجّزيّـة الـقطع غير معلّقة؛ بل ثابتة على الإطلاق؛ و إنّ منجّزيّـة الظنّ والاحتمال، معلّقة؛ لأنّـها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظـاهريّ فـي ترك التحفّظ.
- يستحيل أن تنفكّ معذّريّـة الـقطع عنه؛ إذ أنّ موضوع حقّ الطاعة، تكاليف المولى المنكشِفة للمكلّف ولو بدرجة احتمالـيّـة؛ لا التكاليف بـوجودها في الشريعة؛ إذ لولا ذٰلك، كيف يُمكن للمكلّف أن يتحرّك نحوها بعد ما قطع بعدمها.

## الأسئلة

١. ما هي نسبة الحجّيّـة مع الـقطع؟

٢. هل الـتسليم بالكاشفيّـة والمحرّكيّـة مـن الـنـاحية الـمنطقيّـة، تسـليم ضـمنيّ بالحجّيّـة؟ وهل الـتسليم بهما مع إنكار الحجّيّـة، يستلزم تناقضاً منطقيّاً؟

٣. هل الحجّيّـة لازم ذاتيّ للقطع؟ لماذا؟

٤. ما هو المقصود من كلمة «المولىٰ»؟

٥. ما هي حدود مولويّـة المولىٰ؟

٦. هل المنجّزيّـة تختـصّ بالـقطع؟ لماذا؟

٧. هل تنفكّ المنجّزيّـة عن الـقطع؟ لماذا؟

٨. هل تنفكّ المنجّزيّـة عن الظنّ و الاحتمال؟ كيف؟

٩. هل الـتكاليف الّتي يُحدّدها حقّ الطاعة، هي بوجودها في الشريعة؟ أو المنكشِفة منها فقط؟

١٠. هل يُمكن أن يتنجّز الـتكليف بما هو ثابت عند الشارع، حـتّى لو لم يـنكشف للمكلَّف و لو بدرجة احتماليّـة؟ لماذا؟

## التمرين

** اشرح جانبي المنجّزيّة و المعذّريّة في الأمثلة التالية:*

ـ لو قامت الحجّة على المكلّف بأنّ عليه يوم الجمعة في عصر غيبة المعصوم عليه السلام، إمّا صلاة الظهر أو الجمعة تخيـيراً.

ـ لو لم يثبت حلول هلال شوّال، و تعيّن عليه وجوب الصيام يوم الثلاثين من رمضان استصحاباً، ثمّ بان له في المساء اللاحق أنّـه كان من شوّال.

ـ لو لم يكن لديه ماء إلّا ما في الإناء، و ضاق وقت الصلاة، فتوضّأ، ثمّ بان له بعد ذلك كون الماء مضافاً أو غير طاهر.

ـ إذا انفرد في رؤية هلال شهر شوّال.

**الدرس ٥**

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

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

* *إذا أُخِذَ القطع في موضوع حكم، فهل سيكون منجّزاً أم لا؟*

## [أقسام القطع]

### التجرّي

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

ومرّة أُخرى، يجب أن نرجع إلى حقّ الطاعة الّذي تُمثّله مولويّة المولىٰ، لنُحدّد موضوعه؛ فهل موضوعه، هو التكليف المنكشِف للمكلَّف؟ أو مجرّد الانكشاف ولو لم يكن مصيباً؟ بمعنى أنّ حقّ المولىٰ على الإنسان، هل في أن يُطيعه في تكاليفه الّتي انكشفت لديه؟ أو في كلّ ما يتراءَىٰ له من تكاليفه، سواء كان هناك تكليف حقّاً أو لا؟ فعلى الأوّل، لا يكون المكلَّف المتجرّي قد أخلّ بحقّ الطاعة؛ إذ لا تكليف؛ وعلى الثاني، يكون قد أخلّ به فيستحقّ العقاب.

والصحيح هو الثاني؛ لأنّ حقّ الطاعة ينشأُ من لزوم احترام المولىٰ

ورعاية حرمته عقلاً، ولا شكّ في أنّـه من الناحية الاحترامـيّـة ورعاية الحرمة، لا فرق بين التحدّي الّذي يقع من العاصي، والتحدّي الّذي يقع من المـتجرّي؛ فالمتجرّي إذاً، يستحقّ العقاب كالعاصي.

## العلم الإجماليّ

القطع تارة يتعلّق بشيءٍ محدَّد ويُسمّى بالعلم التفصيليّ؛ ومثاله: العـلم بوجوب صلاة الفجر أو العلم بنجاسة هٰذا الإناء المعيّن؛ وأُخرىٰ يـتعلّق بأحد شيئين لا على وجه التعيين؛ ويُسمّى بالعلم الإجماليّ؛ ومثاله: العلم بوجوب صلاةٍما في ظهر الجمعة؛ هي إمّا الظهر أو الجمعة، دون أن تـقدر على تعيين الوجوب في إحداهما بالضبط؛ أو العلم بنجاسة أحد الإناءَين من دون تعيّن.

ونحن إذا حلّلنا العلم الإجماليّ، نجد أنّـه مزدوَج من العلم بالجامع بين الشيئين [أو الأشياء]، ومن شكوك واحتمالات بعدد الأطراف الّتي يتردّد بينها ذٰلك الجامع؛ ففي المثال الأوّل، يوجَد عندنا علم بوجوب صـلاةٍما، وعندنا احتمالان لوجوب الصلاة الظهر خاصّة، ولوجوب صلاة الجـمعة خاصّة.

ولا شكّ في أنّ العلم بالجامع منجِّز، وأنّ الاحتمال في كلّ طرف، منجِّز أيضاً؛ وفقاً لما تقدّم من أنّ كلّ انكشاف منجِّز مهما كانت درجته؛ ولٰكنّ منجّزيّـة القطع على ما عرفت، غير معلَّقة، ومنجّزيّـة الاحـتمال مـعلَّقة؛ ومن هنا كان بإمكان المولىٰ في حالات العلم الإجماليّ، أن يُبطل منجّزيّـة احتمال هٰذا الطرف أو ذاك؛ وذٰلك بالترخيص الظاهريّ في عدم التـحفّظ؛

فإذا رخّص في إهمال احتمال وجوب صلاة الظهر فقط، بطلت منجّزيّة هٰذا الاحتمال وظلّت منجِّزيّة احتمال وجوب الجمعة على حالها؛ وكذٰلك منجّزيّة العلم بالجامع؛ فإنّها تظلّ ثابتة أيضاً؛ بمعنى أنّ المكلّف لايُمكنه أن يترك كلتا الصلاتين رأساً؛ وإذا رخّص المولىٰ في إهمال احتمال وجوب صلاة الجمعة فقط، بطلت منجِّزيّة هٰذا الاحتمال، وظلّت منجِّزيّة الباقي كما تقدّم؛ وبإمكان المولىٰ أن يُرخّص في كلّ من الطرفين معاً، بترخيصين ظاهريّين، وبهٰذا تبطل كلّ المنجّزيّات، بما فيها منجّزيّة العلم بالجامع.

وقد تقول: إنّ العلم بالجامع، فرد من القطع، وقد تقدّم أنّ منجِّزيّة القطع غير معلَّقة، فكيف ترتفع منجِّزيّة العلم بالجامع هنا؟ والجواب: أنّ القطع الّذي تكون منجِّزيّته غير معلَّقة، هو العلم التفصيليّ؛ إذ لا مجال للترخيص الظاهريّ في مورده؛ لأنّ الترخيص الظاهريّ، لايُمكن إلّا في حالة الشكّ، ولا شكّ مع العلم التفصيليّ؛ ولٰكن في حالة العلم الإجماليّ، حيث أنّ الشكّ في كلّ طرف موجود، فهناك مجال للترخيص الظاهريّ، فتكون منجّزيّة العلم الإجماليّ معلَّقة على عدم إحراز الترخيص الظاهريّ في كلّ من الطرفين. هٰذا من الناحية النظريّة ثبوتاً، وأمّا من الناحية الواقعيّة إثباتاً، وأنّه هل صدر من الشارع ترخيص في كلّ من طرفي العلم الإجماليّ؟ فهٰذا ما يقع البحث عنه في الأُصول العمليّة.

## القطع الطريقيّ و الموضوعيّ

تارة: يحكم الشارع بحرمة الخمر مثلاً، فيقطع المكلّف بالحرمة، ويقطع بأنّ هٰذا خمر، وبذٰلك يُصبح التكليف منجَّزاً عليه كما تقدّم؛ ويُسمّى القطع

في هٰذه الحالة، بـ«القطع الطريقيّ» بالنسبة إلى تلك الحرمة؛ لأنّه مجرّد طريق وكاشف عنها، وليس له دخل وتأثير في وجودها واقعاً؛ لأنّ الحرمة ثابتة للخمر على أيّ حال؛ سواء قطع المكلّف بأنّ هٰذا خمر أو لا.

وأُخرىٰ: يحكم الشارع بأنّ ما تقطع بأنّه خمر حرام؛ فلايحرم الخمر إلّا إذا قطع المكلّف بأنّه خمر. ويُسمّى القطع في هٰذه الحالة[١] بـ«القطع الموضوعيّ»[٢]؛ لأنّه دخيل في وجود الحرمة وثبوتها للخمر[٣]؛ فهو بمثابة الموضوع للحرمة.

والقطع إنّما يُنجّز التكليف إذا كان قطعاً طريقيّاً بالنسبة إليه[٤]؛ لأنّ منجّزيّته إنّما هي من أجل كاشفيّته، وهو إنّما يكشف عمّا يكون قطعاً طريقيّاً بالنسبة إليه؛ وأمّا القطع الّذي يكون موضوعاً للتكليف ودخيلاً في أصل ثبوته، فهو لايُنجّز ذٰلك التكليف[٥]؛ ففي المثال المتقدّم للقطع الموضوعيّ، لايكون القطع بالخمريّة منجّزاً للحرمة؛ لأنّه لايكشف عنها، وإنّما يُولّدها؛ بل الّذي يُنجّز الحرمة في هٰذا المثال، القطع بحرمة مقطوع الخمريّة. وهٰكذا يُنجّز كلّ قطع، التكاليف الّتي يكون كاشفاً عنها وطريقاً إليها؛ دون الأحكام الّتي يكون موضوعاً ومولّداً لها[٦].

---

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

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

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

٤. أي: بالنسبة إلىٰ نفس التكليف لا إلىٰ موضوعه؛ حتّى لو كان الموضوع حكماً وضعيّاً.

٥. بل يُحقّق الموضوع، أو يُنجّز حكماً وضعيّاً يُحدّد موضوع التكليف.

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

وقد يتّفق أن يكون قطع واحد، طريقيّاً بالنسبة إلى تكليف، وموضوعيّاً بالنسبة إلى تكليف آخر؛ كما إذا قال المولىٰ: الخمر حرام، ثمّ قال: مَن قطع بحرمة الخمر، فيحرم عليه بيعه؛ فإنّ القطع بحرمة الخمر، قطع طريقيّ بالنسبة إلى حرمة الخمر، وقطع موضوعيّ بالنسبة إلى حرمة بيع الخمر[1].

## جواز إسناد الحكم إلى المولىٰ

وهناك جانب ثالث في القطع، غير المنجّزيّة والمعذّريّة؛ وهو جواز إسناد الحكم المقطوع إلى المولىٰ؛ وتوضيح ذٰلك: أنّ المنجّزيّة والمعذّريّة ترتبطان بالجانب العمليّ، فيقال: إنّ القطع بالحرمة منجّز لها ـ بمعنىٰ أنّه لابدّ للقاطع أن لا يرتكب ما قطع بحرمته ـ وإنّ القطع بعدم الحرمة، معذّر عنها؛ بمعنى أنّ له أن يرتكب الفعل.

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

وبالتدبّر فيما بيّناه من التمييز بين القطع الطريقيّ والقطع الموضوعيّ، يتّضح أنّ القطع[2] بالنسبة إلى جواز الإسناد[3]، قطع موضوعيّ لا طريقيّ؛ لأنّ جواز الإسناد، حكم شرعيّ أُخذ في موضوعه القطع بما يُسنَد إلى

---

١. فالقطع المنجّز في هٰذا المثال، هو القطع بحرمة بيع الخمر لمن قطع بحرمة شربه.

٢. أي: القطع بالحكم.

٣. أي: جواز إسناده إلى المولىٰ.

المولىٰ. [ويتّضح أيضاً، أن لو استنبطنا حكماً واقعيّاً أو ظاهريّاً، فلايكفي مجرّد القطع بالحكم أو بحجّيّته، لجواز إسناده إلى المولىٰ؛ بل يجب أن نقطع بجواز إسناده إليه. وسيُوافيك البحث في بداية الأدلّة المحرِزة (قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ في دليل جواز الإسناد).]

## تلخيص و مقارنة

اتّضح ممّا ذكرناه، أنّ تنجّز التكليف المقطوع، لمّا كان من شؤون حقّ الطاعة للمولىٰ (سبحانه)، وكان حقّ الطاعة له، يشمل كلّ ما ينكشف من تكاليفه، ولو انكشافاً احتماليّاً، فالمنجّزيّة إذاً، ليست مختصّة بالقطع؛ بل تشمل كلّ انكشاف مهما كانت درجته، وإن كانت بالقطع تُصبح مؤكّدة وغير معلّقة كما تقدّم.

وخلافاً لذٰلك، مسلك من افترض المنجِّزيّة والحجّيّة لازمين ذاتيّين للقطع؛ فإنّه ادّعى أنّها من خواصّ القطع، فحيث لا قطع ولا علم، لامنجّزيّة؛ فكلّ تكليف لم‌ينكشف بالقطع واليقين، فهو غير منجِّز ولايصحّ العقاب عليه، ـ وسُمّي ذٰلك بـ«قاعدة قبح العقاب بلا بيان»؛ أي: بلاقطع وعلم ـ، وفاته أنّ هٰذا في الحقيقة، تحديد لمولويّة المولىٰ وحقّ الطاعة له رأساً.

وهٰذان مسلكان يُحدّد كلّ منهما، الطريق في كثير من المسائل المتفرّعة، ويُوضّح للفقيه منهجاً مغايراً من الناحية النظريّة لمنهج المسلك الآخر.

ونُسمّي المسلك المختار، بـ«مسلك حقّ الطاعة»، والآخر، بـ«مسلك قبح العقاب بلا بيان».

## الخلاصة

▣ إنّ المكلَّف الّذي قطع بالتكليف وخالفه، سُمّي «عاصياً»، لو كان التكليف ثابتاً في الواقع؛ و سُمّي «متجرّياً»، لو لم‌يكن التكليف ثابتاً واقعاً.

▣ منجّزيّـة قطع المتجرّي أو عدمها، تـتبع الرؤية في حدود مولويّـة المولىٰ؛ فهي:

إمّا التكليف المنكشِف: فلايكون المكلَّف حينئذ مُخِلاً بـحقّ الطـاعة؛ إذ لا تكليف، فلا منجّزيّـة.

أو مجرّد الانكشاف و لو لم‌يكن مصيباً: فالمتجرّي مُخِلّ بحقّ الطـاعة، فيستحقّ العقاب؛ لأنّ حقّ الطاعة ينشأ من لزوم احترام المولىٰ و رعاية حرمته.

▣ «العلم الـتـفصيليّ»، هو الـقطع الّـذي يـتـعلّق بشـيء مـحدَّد. و «العـلم الإجماليّ» هو القطع بأحد شيئين أو أشياء، لا على الـتـعيـين؛ فهو مزدوَج من العلم بالجامع بين الشيئين أو الأشياء، و من شكوك و احتمالات بعدد الأطراف الّـتي يتردّد بينها ذٰلك الجامع.

▣ إنّ منجّزيّـة العلم الإجماليّ، معلَّقة على عدم إحراز الترخيص الظاهريّ في كلّ من أطرافه، و لو أنّ العلم بالجامع منجِّز و منجّزيّته غير معلَّقة؛ و ذٰلك لأنّ منجّزيّـة الاحتمال في كلّ طرف، معلَّقة بسبب الشكّ الموجود فـيه؛ فبإمكان المولىٰ أن‌يُـرخِّـص فـي كـلّ مـن الطـرفين أو الأطـراف مـعاً، بترخيصين ظاهريّين أو أكثر، و بهٰذا تبطل كلّ المنجِّزيّات بما فيها منجّزيّـة العلم بالجامع.

▣ إنّ الـقطع الّذي منجّزيّته غير معلَّقة، هو العلم الـتـفصيليّ؛ لا العلم بالجامع بما هو جزء من العلم الإجماليّ.

▣ الـقطع إذا كان بالنسبة إلى حكم شرعيّ، يُسمّىٰ بـ«القطع الطريقيّ»؛ فـهو طريق إلى الحكم الشرعيّ؛ و لٰكنّه إذا كان بـالنسبة إلى مـوضوع حكـم

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

▣ ***منجّزيّة القطع الموضوعيّ:*** القطع إنّما يُنجز التكليف، إذا كان طريقاً لكشف ذٰلك التكليف؛ و أمّا التكليف الّذي يكون القطع موضوعاً له و دخيلاً في أصل ثبوته، فهو لايُنجّز ذٰلك التكليف؛ بل يحتاج إلى قطع طريقيّ بالنسبة إلى نفس التكليف.

▣ إنّ القطع بحكم، يُعَدّ قطعاً موضوعيّاً بالنسبة إلى جواز إسناده إلى المولىٰ، فلايكون حجّة في الجواز؛ بل الحجّيّة، للقطع بنفس هٰذا الجواز.

▣ ***مسلك قبح العقاب بلا بيان:*** يفترض الحجّيّة لازمة للقطع ذاتاً؛ فحيث لا علم و لا قطع، فلايصحّ العقاب.

▣ ***مسلك حقّ الطاعة:*** يفترض أنّ المنجّزيّة من شؤون حقّ الطاعة للمولىٰ؛ و هي تشمل كلّ ما ينكشف من تكاليفه، مهما كانت درجة الانكشاف؛ و إن كانت المنجّزيّة في درجة القطع تتأكّد و ليست معلّقة بعدم ترخيص الشارع.

## الأسئلة

١. ما هو التجرّي؟

٢. هل المنجّزيّة تشمل قطع المتجرّي أيضاً أم لا؟ لماذا؟

٣. ما هو الفارق بين العلم الإجماليّ و التفصيليّ؟

٤. متى يكون العلم الإجماليّ منجِّزاً؟

٥. كيف يُمكن تصوير إبطال منجّزيّة العلم الإجماليّ من قِبَل الشارع؟

٦. ما هو الفارق بين منجّزيّة العلم الإجماليّ و العلم التفصيليّ؟

٧. ما هو القطع الطريقيّ؟ و ما هو القطع الموضوعيّ؟ و ما هو الفارق بينهما؟

٨. هل القطع الموضوعيّ يُنجّز التكليف؟
٩. هل القطع بحكم، بالنسبة إلى جواز إسناده إلى المولىٰ، طريقيّ أم موضوعيّ؟
١٠. بيّن القطع الّذي يُنجّز إسناد حكم إلى المولىٰ و يُعذّر عنه؟
١١. ما هو الفارق بين مسلكي حقّ الطاعة و قبح العقاب بلا بيان في موضوع المنجّزيّة؟

## التمارين

*** ميّز بين حالات العلم الإجماليّ و التفصيليّ في الأمثلة التالية:**

- إذا وجدت كأسي ماء، قد يكون أحدهما أو كلاهما نجسين، ولٰكنّك تعلم على أيّ حال بأنّهما ليسا طاهرين معاً.
- إذا اتّفق لك في الحالة السابقة أن اكتشفت نجاسة في أحد الكأسين.
- إذا صلّيت الظهر في أوّل وقتها ثمّ أتيت بأربع ركعات عند العصر، ثمّ شككت بعد ذٰلك في نيّتك: هل كانت للعصر أم للظهر؟
- إذا علمت بأنّ أخوك إمّا في البيت أو في السفر، ثمّ ذهبت إليه فلم تجده.
- إذا علمت بأنّ عليك إمّا أن تأتي بصلاة الظهر أو الجمعه.

*** ميّز بين القطع الموضوعيّ و القطع الطريقيّ في الأمثلة التالية:**

- القطع بحرمة الخمر.
- القطع بأنّ هٰذا المائع خمر فيما إذا قطعت بحرمة الخمر.
- القطع بأنّ هٰذا المائع خمر فيما إذا حكم الشارع بحرمة مقطوع الخمريّة.
- القطع بجواز إسناد الأحكام المقطوعة إلى الشارع.
- القطع بالحكم الشرعيّ في قضيّة جواز إسناد الأحكام إلى الشارع.
- القطع بنجاسة الثوب في مسألة لزوم إتيان الصلاة بلباس طاهر.

**الدرس ٦**

** ما هو الأثر العمليّ في المنهج الفقهيّ للنقاش في أنّ المنجّزيّة خاصّة بالقطع؟ أم أنّـها تشمل كلّ انكشاف؟*

# تحديد المنهج في الأدلّة والأُصول

عرفنا سابقاً أنّ الأدلّة الّتي يستند إليهــا الفــقيه في اســتدلاله الفــقهيّ واستنباطه للحكم الشرعيّ، على قسمين؛ فهي: إمّا أدلّة محرِزة يَـطلب بها كشف الواقع، وإمّا أدلّة عمليّـة (أُصول عمليّـة) تُحدّد الوظيفة العـمليّـة للشاكّ الّذي لايعلم بالحكم.

ويُمكن القول على العموم، بأنّ كلّ واقعة يعالج الفقيه حكمها، يوجَد فيها دليل من القسم الثاني؛ أي: أصل عمليّ يُحدّد لغير العالم الوظيفة العمليّـة؛ فإن توفّر للفقيه الحصول على دليل محرِز، أخذ به وترك الأصل العـمليّ؛ وِفقاً لـ«قاعدة تقدّم الأدلّة المحرِزة على الأُصول العمليّـة» ـكـما يأتي إن شاء اللّه (تعالى) في تعارض الأدلّة ـ؛ وإن لم‌يتوفّر دليل محرِز، أخذ بالأصل العمليّ؛ فهو المرجع العامّ للفقيه، حيث لايوجَد دليل محرِز.

وتخـتلف الأدلّة المحرِزة عن الأُصول العمليّـة، في أنّ تلك، تكون أدلّة ومستنَداً للفقيه بلحاظ كاشفيّـتها عن الواقع وإحرازها للحكم الشرعيّ؛

وأمّا هٰذه، فتكون أدلّة من الوجهة العمليّة فقط؛ بمعنى أنـّها تُحدّد كيف يتصرّف الإنسان الّذي لايعرف الحكم الشرعيّ للواقعة؛ كما أنّ الأدلّة المحرِزة تختلف فيما بينها؛ لأنّ بعضها أدلّة قطعيّة تُؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ، وبعضها أدلّة ظنّيّة تُؤدّي إلى كشف الحكم الشرعيّ كشفاً ناقصاً محتمَل الخطأ؛ وهٰذه الأدلّة الظنّيّة هي الّتي تُسمّىٰ بـ«الأمارات».

## المنهج على مسلك حقّ الطاعة

وأعمّ الأُصول العمليّة ـبناء على مسلك حقّ الطاعةـ، هو «أصالة اشتغال الذمّة»[1]. وهٰذا أصل يحكم به العقل؛ ومفاده أنّ كلّ تكليف يُحتمَل وجوده ولم يثبت إذْن الشارع في ترك التحفّظ تجاهَه، فهو منجّز وتشتغل به ذمّة المكلَّف؛ ومردّ ذٰلك إلى ما تقدّم من أنّ حقّ الطاعة للمولىٰ، يشمل كلّ ما ينكشف من التكاليف؛ ولو انكشافاً ظنّيّاً أو احتماليّاً.

وهٰذا الأصل هو المستنَد العامّ للفقيه، ولايرفع يده عنه، إلّا في بعض الحالات التالية:

**أوّلاً**: إذا حصل له دليل محرِز قطعيّ على نفي التكليف، كان القطع معذِّراً بحكم العقل كما تقدّم، فيرفع يده عن أصالة الاشتغال؛ إذ لايبقىٰ لها موضوع.

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

---

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

**ثالثاً**: إذا لم‌يتوفّر له القطع بالتكليف، لا نفياً و لا إثباتاً، ولٰكن حصل له القطع بترخيص ظاهريّ من الشارع في ترك التحفّظ، فحيث أنّ منجّزيّة الاحتمال والظنّ، معلّقة على عدم ثبوت إذْن من هٰذا القبيل كما تقدّم، فمع ثبوته، لا منجّزيّة؛ فيرفع يده عن أصالة الاشتغال.

وهٰذا الإذْن، تارة: يثبت بجعل الشارع الحجّيّة للأمارة (الدليل المحرِز غير القطعيّ) ـكما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بعدم الوجوب، فقال لنا الشارع: «صدِّق الثقة»ـ؛ وأُخرىٰ: يثبت بجعل الشارع لأصل عمليّ من قِبَله؛ كأصالة الحلّ الشرعيّة القائلة: «كلّ شيء حلال، حتّى تعلم أنّه حرام»، والبراءة الشرعيّة القائلة: «رُفِع ما لايعلمون»؛ وقد تقدّم الفرق بين الأمارة والأصل العمليّ.

**رابعاً**: إذا لم‌يتوفّر له القطع بالتكليف، لا نفياً و لا إثباتاً، ولٰكن حصل له القطع بأنّ الشارع لايأذن في ترك التحفّظ، فهٰذا يعني أنّ منجّزيّة الاحتمال والظنّ تظلّ ثابتة؛ غير أنّها [في الظنّ] آكد وأشدّ ممّا إذا كان الإذْن محتَملاً.

وهنا أيضاً، تارة: يثبت عدم الإذن من الشارع في ترك التحفّظ، بجعل الشارع الحجّيّة للأمارة؛ كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بالوجوب، فقال الشارع: «لاينبغي التشكيك فيما يُخبِر به الثقة»، أو قال: «صدِّق الثقة»؛ وأُخرى: يثبت [عدم الإذن] بجعل الشارع أصلاً عمليّاً من قِبَله، كأصالة الاحتياط الشرعيّة المجعولة في بعض الحالات[1].

---

١. منها أنّ بعض الفقهاء، يرىٰ أنّ الأصل نجاسة الدم المشكوك بين كونه من ذي النفس السائلة أومن غيرها؛ و بناءً على صحّة هٰذا الرأي، فالأصل: الاحتياط الشرعيّ؛ لاحتمال كونه من الدم النجس و هو دم ذي النفس السائلة.

## فائدة المنجّزيّة والمعذّريّة الشرعيّة

وبما ذكرناه، ظهر أنّه في الحالتين الأُولىٰ والثانية، لا معنى لتدخّل الشارع في إيجاد معذّريّة أو منجّزيّة؛ لأنّ القطع ثابت، وله معذّريّة ومنجّزيّة كاملة؛ وفي الحالتين الثالثة والرابعة، يُمكن للشارع أن يتدخّل في ذٰلك؛ فإذا ثبت عنه جعل الحجّيّة للأمارة النافية للتكليف أو جعل أصلٍ مرخِّص كأصالة الحلّ، ارتفعت بذٰلك منجّزيّة الاحتمال أو الظنّ؛ لأنّ هٰذا الجعلَ منه، إذْن في ترك التحفّظ، والمنجّزيّة المذكورة، معلّقة على عدم ثبوت الإذن المذكور؛ وإذا ثبت عنه جعل الحجّيّة لأمارة مثبِتة للتكليف أو لأصل يحكم بالتحفّظ، تأكّدت بذٰلك منجّزيّة الاحتمال؛ لأنّ ثبوت ذٰلك الجعل، معناه العلم بعدم الإذن في ترك التحفّظ، ونفيٌ لأصالة الحلّ ونحوها.

## المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

وما تقدّم، كان بناءً على مسلك حقّ الطاعة؛ وأمّا بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان، فالأمر على العكس تماماً والبداية مختلفة؛ فإنّ أعمّ الأُصول العمليّة حينئذٍ هو «قاعدة قبح العقاب بلا بيان»؛ وتُسمّىٰ أيضاً بـ«البراءة العقليّة»؛ ومفادها: أنّ المكلَّف غير ملزَم عقلاً بالتحفّظ تجاه أيّ تكليف، ما لم ينكشف بالقطع واليقين، وهٰذا الأصل، لا يرفع الفقيه يده عنه إلّا في بعض الحالات:

ولنستعرض الحالات الأربع المتقدّمة، لنرى حال الفقيه فيها بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان:

**أمّا الحالة الأُولىٰ:** فيظلّ فيها قبح العقاب (أي: المعذّريّة) ثابتاً؛ غير أنّه يتأكّد بحصول القطع بعدم التكليف.

**وأمّا الحالة الثانية:** فيرتفع فيها موضوع البراءة العقليّة؛ لأنّ عدم البيان على التكليف، تبدّل إلى البيان والقطع، فيتنجّز التكليف.

**وأمّا الحالة الثالثة:** فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً؛ غير أنّه يتأكّد بثبوت الإذْن من الشارع في ترك التحفّظ.

**وأمّا الحالة الرابعة:** فأصحاب هٰذا المسلك، يلتزمون عمليّاً فيها، بأنّ التكليف يتنجّز على الرغم من أنّه غير معلوم، ويتحيّرون نظريّاً في كيفيّة تخريج ذٰلك على قاعدتهم القائلةِ بقبح العقاب بلا بيان؛ بمعنى أنّ الأمارة المثبِتة للتكليف، بعد جعل الحجّيّة لها أو أصالة الاحتياط، كيف تقوم مقام القطع الطريقيّ فتُنجّز التكليف؟ مع أنّه لايزال مشكوكاً وداخلاً في نطاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟ وسيأتي في الحلقة التالية، بعض أوجه العلاج للمشكلة عند أصحاب هٰذا المسلك.

## الخلاصة

▣ تنقسم مستنَدات الاستدلال الفقهيّ لاستنباط الحكم الشرعيّ إلى:

١. *أدلّة محرزة:* يطلب بها الفقيه كشف الواقع.

٢. *أدلّة (أُصول) عمليّة:* تُحدّد الوظيفة العمليّة للشاكّ الّذي لايعلم بالحكم.

▣ إنّ كلّ واقعة يعالج الفقيه حكمها، يوجَد فيها أصل عمليّ؛ فإن توفّر للفقيه الحصول على دليل محرِز، أخذ به وفقاً لقاعدة تقدّم الأدلّة المحرِزة على الأُصول العمليّة؛ وإن لم‌يتوفّر دليل محرِز، أخَذ بالأصل العمليّ، فهو المرجع العامّ للفقيه.

▣ تختلف الأدلّة المحرِزة بلحاظ كاشفيّتها عن الواقع و إحرازها للحكم الشرعيّ، عن الأُصول العمليّة؛ فإنّ الأخيرة، تُحدّد تصرّف المكلّف في العمل فحسب.

▣ تنقسم الأدلّة المحرِزة إلى:

١. *أدلّة قطعيّة:* تُؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ.

٢. *أمارات:* و هي أدلّة ظنّيّة تُؤدّي إلى كشف الحكم الشرعيّ كشفاً ناقصاً و محتَمَل الخطأ.

▣ أعمّ الأُصول العمليّة ـ بناءً على مسلك حقّ الطاعة ـ، هو «أصالة اشتغال الذمّة»؛ و مفادها: أنّ كلّ تكليف يُحتمَل وجوده و لم‌يثبت إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاهه، فهو منجّز. و أمّا بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان، فإنّ أعمّ الأُصول العمليّة حينئذٍ، هو «قاعدة البراءة العقليّة»؛ و مفادها أنّ المكلّف غير ملزَم عقلاً بالتحفّظ تجاه أيّ تكليف، ما لم‌ينكشف بالقطع و اليقين. و لايرفع الفقيه يده عن أعمّ الأُصول العمليّة إلّا في بعض الحالات؛ و هي: ١. حصول دليل قطعيّ على نفي التكليف أو: ٢. على

إثبات التكليف ٣. عدم توفّر القطع بالتكليف لا نفياً و لا إثباتاً إلى جانب حصول القطع بترخيص الشارع في ترك التحفّظ أو: ٤. بعدم ترخيصه.

▣ يتحيّر أصحاب مسلك قبح العقاب بلا بيان، في كيفيّة تخريج التزامهم عمليّاً برفع اليد عن قاعدتهم، فيما إذا لميحصل القطع بالتكليف لا نفياً ولاإثباتاً و لٰكن حصل القطع بعدم إذن الشارع في ترك التحفّظ من خلال جعل أصل عمليّ للاحتياط في بعض الحالات.

## الأسئلة

١. ما هي الاتّجاهات في تعيين الوظيفة العمليّة، قبل معرفة الدليل المحرِز للحكم الشرعيّ؟
٢. ما هو الفارق بين الأدلّة المحرِزة و الأُصول العمليّة؟
٣. ما هي نقاط الاشتراك و الافتراق بين الأدلّة القطعيّة و الأمارات؟
٤. ما هو أعمّ الأُصول بناءً على مسلك حقّ الطاعة؟
٥. ما هو أعمّ الأُصول بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان؟
٦. ما هي الحالات الّتي يرفع فيها الفقيه يده عن أعمّ الأُصول العمليّة؟
٧. إذا لميتوفّر للفقيه القطع بالتكليف، لا نفياً و لا إثباتاً، ولٰكن حصل له القطع بأنّ الشارع، لايأذن في ترك التحفّظ، فما هي الوظيفة العمليّة بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان؟

# الأدلّة المحرِزة

[تمهيد]

١. الدليل الشرعيّ

٢. الدليل العقليّ

**الدرس ٧**

* *ما هي أقسام الأدلّـة المحرِزة؟*

* *ما هي القواعد العامّة في مباحث الأدلّـة المحرِزة؟ (١)*

[**تمـهـيـد**]

# تقسيم البحث في الأدلّة المحرِزة

يعتمد الفقيه في عمليّـة الاستنباط، على عناصرَ مشتركةٍ تُسمّى بالأدلّة المحرِزة كما تقدّم؛ وهي إمّا أدلّة قطعيّـة؛ بمعنى أنـّها تُؤدّي إلى القطع بالحكم، فتكون حجّة على أساس حجّيّـة القطع الناتج عنهـا؛ وإمّا أدلّـة ظـنّـيّـة ويقوم دليل قطعيّ على حجّيّـتها شرعاً؛ كما إذا عـلِمنا بأنّ المـولىٰ أمَـر باتّباعها، فتكون حجّة بموجب الجعل الشرعيّ.

والدليل المحرِز في الفقه، سواء كان قطعيّاً أو لا، ينقسم إلى قسمين:

**الأوّل**: الدليل الشرعيّ؛ ونعني به كلّ ما يصدر من الشارع، ممّا له دَلالة على الحكم؛ ككلام اللّه (سبحانه) أو كلام المعصوم عليه السلام.

**الثاني**: الدليل العقليّ؛ ونعني به القضايا الّتي يُدركها العـقل ويُمكـن أن يُستنبَـط منها حكم شرعيّ؛ كالقضيّة العقليّـة القائلة بأنّ إيجاب شيء، يستلزم إيجاب مقدّمته.

والقسم الأوّل ينقسم بدوره إلى نوعين:

**أحدهما:** الدليل الشرعيّ اللفظيّ؛ وهو الكلام المعصوم كتاباً أو سنّة.

**والآخر:** الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ؛ ويتمثّل في فعل المعصوم عليه السلام، سواء كان تصرّفاً مستقلاً؛ أو موقفاً إمضائيّاً تجاه سلوك معيّن؛ وهو الّذي يُسمّى بالتقرير.

والبحث في هٰذا القسم، بكلا نوعيه، تارة يقع في تحديد دَلالات الدليل الشرعيّ[١]، وأُخرى في ثبوت صغراه[٢]، وثالثة في حجّيّة تلك الدَلالة[٣] ووجوب الأخذ بها؛ ففي الدليل الشرعيّ إذاً، ثلاثة أبحاث.

ولٰكن قبل البدء بهٰذه الأبحاث على الترتيب المذكور، نستعرض بعض المبادئ والقواعد العامّة في الأدلّة المحرِزة.

## الأصل عند الشكّ في [جعل] الحجّيّة

عرفنا أنّ للشارع دخلاً في جعل الحجّيّة[٤] للأدلّة المحرِزة غير القطعيّة (الأمارات)، فإن أحرزنا جعل الشارع الحجّيّة لأمارة فهو؛ وإذا شككنا

---

١. أي: في تحديد صغرياته؛ و هي كون الكلام نصّاً أو مجملاً أو ظاهراً في المعنىٰ؛ و كذٰلك كون الفعل أو التقرير صريحاً أو مجملاً أو ظاهراً في معنىً؛ و كذٰلك ما له دور في تعيين إحدىٰ هٰذه النوعيّات كجهة الصدور؛ و هي جميعاً، إمّا مدلولة للمادّة أو الهيئة كما سبق في الحلقة السابقة.

٢. أي: طرق إثبات صغرياته و حجّيّة هٰذه الطرق.

٣. أي: في كبرى الدليل الشرعيّ؛ و هي حجّيّة صغرياته؛ كحجّيّة النصّ أو المعنى الجامع في المجمل أو المعنى الظاهر أو صراحة الفعل و التقرير في معنىً أو إجماله أو ظهوره.

٤. المقصود من الحجّيّة في جعلها هنا، ليست الحجّيّة بمعنى المنجّزيّة و المعذّريّة الّتي هي ثابتة لكلّ انكشاف، و القطع لايختلف مع الظنّ و الاحتمال في أصلها؛ بل الحجّيّة التامّة الّتي تختصّ بالقطع.

في ذٰلك، لم يكن بالإمكان التعويل على تلك الأمارة، لمجرّد احتمال جعل الشارع الحجّيّةَ لها[١]؛ لأنّها:

إن كانت نافية للتكليف ونُريد أن نُثبت بها المعذّريّة، فمن الواضح ـ بناءً على ما تقدّم ـ، عدم إمكان ذٰلك، ما لم نُحرز جعل الحجّيّة لها ـ الّذي يعني إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاه التكليف المشكوك ـ؛ إذ من دون إحراز هٰذا الإذْن، تكون منجّزيّة الاحتمال للتكليف الواقعيّ قائمة بحكم العقل، ولا ترتفع هٰذه المنجّزيّة إلّا بإحراز الإذن في ترك التحفّظ، ومع الشكّ في [جعل] الحجّيّة، لا إحراز للإذن المذكور.

وإن كانت الأمارة مثبِتة للتكليف ونُريد أن نُثبت بها المنجّزيّة، خروجاً عن أصل معذّر كأصالة الحلّ المقرَّرة شرعاً، فواضح أيضاً أنّا ما لم نقطع بحجّيّتها[٢]، لا يُمكن رفع اليد بها، عن دليل أصالة الحلّ مثلاً؛ فدليل الأصل الجاري في الواقعة والمؤمِّن عن التكليف المشكوك، هو المرجع، ما لم نقطع بحجّيّة الأمارة المثبِتة للتكليف[٣]. وبهٰذا صحّ القول بـ«أنّ الأصل عند الشكّ في [جعل] الحجّيّة، عدم جعلها»؛ بمعنى أنّ الأصل نفوذ الحالة المفترَضة من منجّزيّة أو معذّريّة، لو لا تلك الأمارة[٤].

---

١. أي: قيامها مقام البيان والحجّيّة التامّة في القطع؛ وإلّا فإنّ المنجّزيّة ثابتة لها بنسبة قيمة احتمال إصابتها للواقع.

٢. أي: بجعل الشارع الحجّيّة لها.

٣. أي: بجعل الشارع الحجّيّة لهٰذه الأمارة.

٤. وهٰذا يعني مساواة احتمالها واحتمال حجّيّتها، مع القطع بعدمها وعدم حجّيّتها عمليّاً؛ كما سيأتي في الحلقة القادمة، إن شاء اللّٰه (تعالى).

## مقدار ما يثبت بالأدلّة المحرزة

الدليل المحرِز، له مدلول مطابقيّ ومدلول التزاميّ؛ فكلّما كان الدليل المحرز حجّة، ثبت بذٰلك مدلوله المطابقيّ؛ وأمّا مدلوله الالتزاميّ، ففيه بحث؛ وحاصله: أنّ الدليل المحرِز إذا كان قطعيّاً، فلا شكّ في ثبوت مدلولاته الالتزاميّة به؛ لأنّها تكون قطعيّة أيضاً، فتثبت بالقطع كما يثبت المدلول المطابقيّ بذٰلك؛ وإذا كان الدليل ظنّيّاً، وقد ثبتت حجّيّته بجعل الشارع كما في الأمارة ـ مثل خبر الثقة وظهور الكلام ـ، فهنا حالتان:

**الأُولىٰ**: أن يكون موضوع الحجّيّة ـ أي: ما حكم الشارع بأنّه حجّة ـ صادقاً على الدَلالة الالتزاميّة كصدقه على الدَلالة المطابقيّة[١]؛ ومثال ذٰلك: أن يرد دليل على حجّيّة خبر الثقة[٢]، ويقال بأنّ الإخبار عن شيءٍ إخبار عن لوازمه، ففي هٰذه الحالة، يثبت المدلول الالتزاميّ؛ لأنّه ممّا أخبر عنه الثقة بالدَلالة الالتزاميّة، فيشمله دليل الحجّيّة المتكفّل للأمر بالعمل بكلّ ما أخبر به الثقة مثلاً.

**الثانية**: أن لا يكون موضوع الحجّيّة صادقاً على الدَلالة الالتزاميّة؛

---

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

٢. أي: على عنوان خبره و هو وثاقة الخبر؛ لا على نفس الثقة بمعنى حجّيّة وثاقة المخبر و حجّيّة ما يستظهره.

و مثال ذٰلك: أن يرد دليل على حجّيّة ظهور اللفظ[١]؛ فإنّ الدَلالة الالتزاميّة غير العرفيّة[٢]، ليست ظهوراً لفظيّاً[٣]، فلا تُشكّل فرداً من موضوع دليل الحجّيّة؛ و من هنا يقع البحث في حجّيّة الدليل، لإثبات المدلول الالتزاميّ في حالة من هٰذا القبيل.

و قد يُستشكَل في ثبوت هٰذه الحجّيّة، بدليل حجّيّة الظهور؛ لأنّ دليل حجّيّة الظهور، لا يُثبت الحجّيّة إلّا لظهور اللفظ[٤]، و الدَلالة الالتزاميّة[٥] لهٰذا الظهور، ليست ظهوراً لفظيّاً[٦]، فلا تكون حجّة؛ و مجرّد علمنا من الخارج بـ«أنّ ظهور اللفظ إذا كان صادقاً، فدَلالته الالتزاميّة[٧] صادقة أيضاً»[٨]، لا يُبرّر استفادة الحجّيّة للدَلالة الالتزاميّة؛ لأنّ الحجّيّة حكم شرعيّ، و قد يُخصِّصها الشارع بإحدىٰ الدَلالتين دون الأُخرىٰ، على الرغم من تلازمهما في الصدق.

---

١. أي: ظهور اللفظ في معنىً عند العرف، على أساس مناسبات التخاطب فيما بينهم؛ و هو ما يُسمّى بـ«الظهور العرفيّ للّفظ».

٢. بخلاف الدَلالة العرفيّة (كدلالة اللفظ على المفهوم)؛ و هي ما تُسمّى بـ«الدلالة البيّنة بالمعنى الأخصّ»؛ و تُسمّى «غير العرفيّة» حينئذ، بـ«البيّنة بالمعنى الأعمّ» أو «غيرَ البيّنة».

٣. أي: ظهوراً عرفيّاً للّفظ.

٤. أي: الظهور العرفيّ للّفظ كما سبق.

٥. غير العرفيّة.

٦. أي: ليست ظهوراً عرفيّاً للّفظ.

٧. غير العرفيّة.

٨. و هٰذا في اللازم البيّن بالمعنى الأعمّ ـ و هو ما يحتاج العقل للجزم بالملازمة فيه، إلى تصوّر اللازم والملزوم و النسبة بينهما؛ كالزوجيّة للأربعة ـ و في اللازم غير البيّن؛ و هو ما يحتاج العقل للجزم بالملازمة فيه، إلى وسط هو إثباتها؛ كالملازمة بين مساواة مجموع زوايا المثلّث لقائمتين وبين تصوّر المثلّث.

ويوجد في هٰذا المجال اتّجاهان:

أحدهما للمشهور؛ وهو: أنّ دليل الحجّيّـة، كـلّما استُفيد مـنه جـعل الحجّيّـة لشيءٍ بوصفه أمارةً على الحكم الشرعيّ، كان ذٰلك كافياً لإثبات لوازمه ومدلولاته الالتزاميّـة؛ وعلى هٰذا الأساس، وضعوا قاعدة مؤدّاها: «أنّ مثبَـتات الأمارات حجّة»؛ أي: أنّ الأمارة، كما يُعتبَر إثباتها لمدلولها المطابقـيّ حجّةً[١]، كذٰلك إثباتها لمدلولها الالتزاميّ[٢].

والاتّجاه الآخَر للسيّد الأُستاذ[٣]، حيث ذهب إلى أنّ مجرّد قـيام دليـل حجّيّـة الأمارة على أساس ما لها من كشف عن الحكم الشرعيّ، لا يكفـي لذٰلك؛ إذ من الممكن ثبوتاً، أنّ الشارع يتعبّد المكلَّف بالمدلول المـطابقـيّ للأمارة فقط، كما يُمكنه أن يتعبّده بكلّ ما تكشف عنه مـطابقةً أو التزاماً، ومادام كلا هٰذين الوجهين ممكناً ثبوتاً، فلا بدّ لتعيين الأخير منهما، مـن وجود إطلاق في دليل الحجّيّـة، يقتـضي امتداد التعبّد وسريانَه إلى المداليل الالتزاميّـة.

والصحيح هو الاتّجاه الأوّل؛ وذٰلك لأنـّنا عـرفنا سـابقاً، أنّ الأمـارة معناها الدليل الظنّيّ الّذي يُستظهَر من دليل حجّيّـته، أنّ تمـام المـلاك في

---

١. أي: كما أنـّها حجّة في إثبات مدلولها المطابقيّ.

٢. فحجّيّة الظهور العرفيّ، مستندة إلى جعل الظهور أمارة؛ و من هنا يشمل دليل حجّيّـته، إثـباتَ مدلوله الالتزاميّ أيضاً.

٣. أي: السيّد الخوئيّ قدس سره.

حجّيّـته، هو كشفه[١] من دون نظر إلى نوع المنكشِف[٢]، وهٰذا الاستظهار، متى ما تـمّ في دليل الحجّيّـة، كان كافياً لإثبات الحجّيّـة في المـدلولات الالتزامـيّـة أيـضاً؛ لأنّ نسـبة كشـف الأمـارة إلى المـدلول المـطابقـيّ والالتزاميّ، بدرجة واحدة دائماً، ومادام الكشف هو تمام الملاك للحجّيّـة بحسب الفرض، فيُعرف من دليل الحـجّيّـة، أنّ مـثبَـتات الأمـارة، كـلّها حجّة.

وعلى خلاف ذٰلك، الأُصول العمليّـة تنزيليّـةً أو غـيرَها؛ فـإنّها لـمّا كانت مبنيّـة على ملاحظة نوع المؤدّىٰ كما تقدّم[٣]، فلا يـُمكن أن يستفاد من دليلها، إسراء التعبّد إلى كلّ اللوازم؛ إلّا بعناية خاصّة في لسـان الدليـل؛ ومن هنا قيل: «إنّ الأُصول العمليّـة، ليست حجّة في مثبَـتاتها»؛ أي: في مدلولاتها الالتزاميّـة، وسيأتي تفصيل الكلام عن ذٰلك في أبحاث الأُصول العمليّـة إن شاء اللّه (تعالى).

---

١. أي: كاشفيّـة خبر الـثـقـة عن الواقع؛ أو كاشفيّـة المعنىٰ الظاهر عن مراد المتكلّم مثلاً.

٢. أي: من دون نظر إلى مفاد الخبر أو نوع مدلول الكلام الظاهر مثلاً؛ و هٰذا هو الإطـلاق الّـذي توقّعه المخالف.

٣. سبق في الدرس ٣ أنّ الملاك في جعل الأُصول العـمليّـة هـو نـوع المشكـوك؛ لا الكـاشفيّـة مستـقلّـة.

## الخلاصة

▣ ***الدليل المحرز:*** هو الدليل الّذي يُحرِز الحكم الشرعيّ؛ لأنّه إمّا دليل يُؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ، فحجّيّته ناتجة عن القطع؛ و إمّا دليل ظنّي قام دليل قطعيّ على حجّيّته.

▣ الدليل المحرِز:
- ١. الدليل الشرعيّ:
  - أ. اللفظيّ
  - ب. غير اللفظيّ
- ٢. الدليل العقليّ

▣ ***الدليل الشرعيّ:*** هو كلّ ما يصدر من الشارع ممّا له دَلالة على الحكم الشرعيّ، ككلام اللّه (سبحانه) أو كلام المعصوم عليه السلام.

▣ ***الدليل العقليّ:*** هو ما يُعبّر عن قضايا يُدركها العقل و يُمكن أن يُستنبَط منها حكم شرعيّ.

▣ تنقسم مباحث الدليل الشرعيّ إلى ثلاثة بحوث:

١. تحديد دلالات (صغرَيات) الدليل الشرعيّ بنوعيه:

***أ. الدليل الشرعيّ اللفظيّ:*** و هو الكلام المعصوم، كتاباً أو سنّة.

***ب. الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ:*** و هو ما يتمثّل في فعل المعصوم عليه السلام؛ سواء كان تصرّفاً مستقلّاً، أو موقفاً إمضائيّاً تجاه سلوك معيّن (وهو الّذي يُسمّى بالتقرير).

٢. طرق إثبات صغرى الدليل الشرعيّ.

٣. إثبات حجّيّة الدَلالة في الدليل الشرعيّ (كبراه).

▣ إنّ الأصل عند الشكّ في جعل الحجّيّة التامّة للأمارة من قِبَل الشارع، عدم الحجّيّة.

▣ إنّ الدليل المحرِز سواء كان قطعيّاً أو كان ظنّيّاً و ثبتت حجّيّته بجعل

الشارع، تثبت مدلولاته الالتزاميّة كما يثبت مدلوله المطابقيّ بالحجّيّة؛ خلافاً للأُصول العمليّة.

▣ يرى بعض الأُصوليّين -خلافاً للمشهور منهم- أنّ مثبَتات الأمارة ليست حجّة؛ إلاّ إذا كان دليل حجّيّتها مطلقاً، يقتضي امتداد التعبّد و سريانَه إلى المداليل الالتزاميّة أيضاً. و يرى المشهور أنّ هٰذا الإطلاق متوفّر؛ لأنّ تمام الملاك في الحجّيّة للأمارة، كشفها من دون نظر إلى نوع المنكشِف.

**الأسئلة**

١. ما هي أقسام الأدلّة المحرِزة (من حيث كاشفيّتها و من حيث مصدر كاشفيّتها)؟
٢. ما هو الدليل الشرعيّ و ما هي أقسامه؟
٣. ما هو الدليل العقليّ؟
٤. عرّف الدليل الشرعيّ اللفظيّ؟
٥. عرّف الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ؟
٦. ما هي المباحث الّتي تُبحث في علم الأُصول حول الدليل الشرعيّ؟
٧. ما هو الأصل عند الشكّ في جعل الحجّيّة من قِبَل الشارع؟ و لماذا؟
٨. ما هو المقصود من مثبَتات الأمارة؟
٩. ماهو الدليل على أنّ مثبَتات الأمارة حجّة؟
١٠. هل الأُصول العمليّة حجّة في مثبَتاتها؟ و لماذا؟

## التمرين

*** *ميّز بين أقسام الأدلّة المحرِزة في الأمثلة التالية:***

ـ صيغة الأمر حجّة في الوجوب.

ـ لايجب على المكلّف الإتيان بالمقدّمات الوجوبـيّـة.

ـ الخبر المتواتر حجّة.

ـ أداة الشرط حجّة في انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

ـ المعنى الظاهر حجّة عند الشارع من بـين سائر معاني الكلام.

ـ إنّ حرمة الفعل تستلزم بطلانه في العبادات (كصوم يوم العيد مثلاً).

ـ السيرة العقلائـيّـة حجّة عند الشارع بإمضاء المعصوم عليه السلام.

ـ سقوط أحد أجزاء الواجب عن المكلَّف، يستلزم سقوط جميع أجزائه.

## تبعيّة الدَلالة الالتزاميّة للمطابقيّة [في حجّيّة الأمارات]

عرفنا أنّ الأمارات حجّة في المدلول المطابقيّ والمدلول الالتزاميّ معاً. والمدلول الالتزاميّ، تارة يكون مساوياً للمدلول المطابقيّ[1]؛ وأُخرى يكون أعمّ منه؛ في حالة المساواة، إذا عُلم بأنّ المدلول المطابقيّ باطل، فقد عُلم ببطلان المدلول الالتزاميّ أيضاً، وبذٰلك تسقط الأمارة بكلا مدلوليها عن الحجّيّة؛ وأمّا إذا كان اللازم أعمّ[2] وبطل المدلول المطابقيّ، فالمدلول الالتزاميّ يظلّ محتمَلاً؛ ومن هنا يأتي البحث التالي: وهو أنّ حجّيّة الأمارة في إثبات المدلول الالتزاميّ، هل ترتبط بحجّيّتها في إثبات المدلول المطابقيّ أو لا؟

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

---

١. في صدق دليل الحجّيّة عليه.

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

وعدم الارتباط، يعني أنّ كلّاً من الدَلالة المطابقيّة والدَلالة الالتزاميّة حجّة، ما لم يُعلم ببطلان مفادها بالخصوص؛ ومجرّد العلم ببطلان المدلول المطابقيّ، لا يوجِد خَلَلاً في حجّيّة الدَلالة الالتزاميّة، مادام المدلول الالتزاميّ محتمَلاً ولم يتّضح بطلانه بعد.

وقد يُستدلّ على الارتباط، بأحد الوجهين التاليَين:

**الأوّل:** أنّ الدَلالة الالتزاميّة متفرّعة في وجودها على الدَلالة المطابقيّة[1]، فتكون متفرّعة في حجّيّتها أيضاً.

ويلاحَظ على ذٰلك، أنّ التفرّع في الوجود، لماذا يستلزم التفرّع في الحجّيّة؟ أوَ لا يُمكن أن نفترض أنّ كلّ واحدة من الدَلالتين، موضوع مستقلّ للحجّيّة، بلحاظ كاشفيّتها؟

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

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ ذات اللازم وإن كان أعمّ أحياناً، ولٰكنّه بما هو مدلول التزاميّ مساوٍ للمدلول المطابقيّ دائماً، فلا يُتصوّر ثبوته من دونه؛

---

١. أي: تخطر في الذهن بسبب خطور الدَلالة المطابقيّة.

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

## إيفاء الأمارة دور القطع الموضوعيّ

الدليل المحرِز إذا كان قطعيّاً، فهو يفي بما يقتضيه القطع الطريقيّ من منجّزيّة ومعذّريّة؛ لأنّه يوجِد القطع في نفس المكلّف بالحكم الشرعيّ؛ كما أنّه يفي بما يترتّب على القطع الموضوعيّ من أحكام شرعيّة؛ لأنّ هٰذه الأحكام يتحقّق موضوعها وجداناً.

والدليل المحرِز غير القطعيّ (أي: الأمارة)، يفي بما يقتضيه القطع الطريقيّ من منجّزيّة ومعذّريّة؛ فالأمارة الحجّة شرعاً، إذا دلّت على ثبوت التكليف، أكّدت منجّزيّته؛ وإذا دلّت على نفي التكليف، كانت معذّرة عنه ورفعت أصالة الاشتغال، بمثل ما لو حصل القطع الطريقيّ بنفي التكليف ـ كما تقدّم توضيحه ـ؛ وهٰذا، معناه قيام الأمارة مقام القطع الطريقيّ.

ولٰكن، هل تفي الأمارة بالقيام مقام القطع الموضوعيّ؟ فيه بحث وخلاف؛ فلو قال المولىٰ: «كلّ ما قطعتَ بأنّه خمر فأرِقه»، وقامت الأمارة الحجّة شرعاً، على أنّ هٰذا خمر ولم يحصل القطع بذٰلك، فهل يترتّب وجوب الإراقة على هٰذه الأمارة، كما يترتّب على القطع؟ أو لا؟

وهنا تفصيل؛ وهو أنّا تارة نفهم من دليل وجوب إراقة مقطوع الخمريّة، أنّ مقصود هٰذا الدليل من المقطوع، ما قامت حجّة منجّزة على خمريّته، وليس القطع إلّا كمثال؛ وأُخرى نفهم منه، إناطةَ الحكم بوجوب الإراقة بالقطع، بوصفه كاشفاً تامّاً لايشوبه شكّ.

ففي الحالة الأُولىٰ، تقوم الأمارة الحجّة، مقام القطع الموضوعيّ[1] ويترتّب عليها وجوب الإراقة؛ لأنّها تُحقّق موضوع هٰذا الوجوب وجداناً؛ وهو الحجّة.

وفي الحالة الثانية، لايكفي مجرّد كون الأمارة حجّة وقيام دليل على حجّيّتها ووجوب العمل بها، لكي تقوم مقام القطع الموضوعيّ؛ لأنّ وجوب الإراقة منوط بالقطع بما هو كاشف تامّ، والأمارة وإن أصبحت حجّة ومنجّزة لمؤدّاها بجعل الشارع، ولٰكنّها ليست كاشفاً تامّاً على أيّ حال، فلايترتّب عليها وجوب الإراقة؛ إلّا إذا ثبت في دليل الحجّيّة أو في دليل آخر، أنّ المولىٰ أعمل عناية ونزّل الأمارة منزلة الكاشف التامّ في أحكامه الشرعيّة[2]، كما نزّل الطواف منزلة الصلاة في قوله: «الطواف بالبيت صلاة»؛ وهٰذه عناية إضافيّة لايستبطِنها مجرّد جعل الحجّيّة

---

١. فهي من باب الورود فيما إذا كان أحد الدليلَيْن يوجِد فرداً لموضوع الحكم في الدليل الآخر؛ كما سيُمثّل له السيّد الشهيد‌ؒ بدليل حجّيّة الأمارة بالنسبة إلى دليل جواز الإفتاء بحجّة، في مبحث تعارض الأدلّة.

٢. و هٰذا من باب الحكومة؛ كما عرفت في الحلقة السابقة (مبحث تعارض الأدلّة)؛ و ستعرف أيضاً أنّ الحكومة قد تكون توسيعاً في موضوع الدليل المحكوم (عند البحث عن تعارض الأدلّة، إن شاء الله (تعالىٰ)).

للأمارة؛ وبهٰذا صحّ القول بـ«أنّ دليل حجّيّـة الأمارة، بمجرّد افـتراضـه الحجّيّـة، لايفـي لإقامتها مقام القطع الموضوعيّ».

## قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ في دليل جواز الإسناد

من المقرَّر فقهيّاً، أنّ إسناد حكم إلى الشارع بدون علم، غـير جـائز؛ وعلى هٰذا الأساس، فإذا قام على الحكم دليل وكان الدليل قطعيّاً، فلا شكّ في جواز إسناد مؤدّاه إلى الشارع[1]؛ لأنّـه إسناد بعلم. وأمّا إذا كان الدليل غير قطعيّ؛ كما في الأمارة الّتي قد جعل الشارع لها الحجّيّـة وأمر باتّباعها، فهل يجوز هنا إسناد الحكم إلى الشارع؟[2]

لا ريب في جواز إسناد نفس الحجّيّـة والحكم الظاهريّ إلى الشارع؛ لأنّـه معلوم وجداناً. وأمّا الحكم الواقعيّ[3] الّذي تحكي عنه الأمارة، فقد يقال: إنّ إسناده غير جائز[4]؛ لأنّـه لايـزال غـير مـعلوم، ومجـرّد جـعل الحجّيّـة للأمارة، لايُبرّر الإسناد بدون علم؛ وإنّما يجعلها منجِّزة ومعذِّرة من الوجهة العمليّـة.

وقد يقال: إنّ هٰذا مرتبط بالبحث السابق في قيام الأمارة مقام القـطع الموضوعيّ؛ لأنّ القطع أُخذ موضوعاً لجواز إسناد الحكم إلى المولىٰ؛ فإذا استُفيدت من دليل الحجّيّـة، تلك العناية الإضافيّـة الّتي تـقوم الأمـارة

---

١. أي: ستكون حجّيّـة هٰذا الإسناد، تامّـة، وبتبعها ستكون معذّريّـته تامّـة أيضاً.

٢. وبتعبـير آخر: هل ستكون معذّريّـة هٰذا الإسناد، تامّـة أيضاً؟

٣. أي: المُحرَز.

٤. أي: لايجوز بأن يقال عنه: إنّـه مراد الشارع واقعاً؛ بل يجوز أن يقال: إنّـه مراد له ظاهراً.

بموجبها، مقام القطع الموضوعيّ، ترتّب عليها جواز إسناد مؤدّى الأمارة إلى الشارع؛ وإلّا فلا.

**الخلاصة**

▣ إنّ المدلول الالتزاميّ يتبع المدلول المطابقيّ في الحجّيّة؛ فإذا سقط المدلول المطابقيّ عن الحجّيّة، فهو يسقط أيضاً؛ وذٰلك لأنّ ذات اللازم (وطبيعيّه على الإطلاق) وإن كان أعمّ أحياناً، ولٰكنّه، بما هو مدلول التزاميّ مساوٍ للمدلول المطابقيّ دائماً، فلا يُتصوّر ثبوته بدونه.

▣ إنّ الأمارة تقوم مقام القطع الطريقيّ إذا جعل الشارع لها الحجّيّة؛ وأمّا بالنسبة إلى قيامها مقام القطع الموضوعيّ، فإنّ ذٰلك يتبع دليل حجّيّتها؛ فلو ثبت في دليل الحجّيّة أو في دليل آخر، أنّ المولىٰ أعمل عناية ونزّل الأمارة منزلة الكاشف التامّ في أحكامه الشرعيّة، تفي إذاً بدور القطع الموضوعيّ أيضاً؛ وإلاّ فلا. ويتفرّع على هٰذه المسألة، جواز إسناد مفاد الأمارة المعتَبَرة من قِبَل الشارع، إلى المولىٰ.

**الأسئلة**

١. ما هو الدليل على تبعيّة الدَلالة الالتزاميّة للدَلالة المطابقيّة في الحجّيّة؟

٢. هل تقوم الأمارة مقام القطع الطريقيّ في الحجّيّة؟ و لماذا؟

٣. متى يُمكن أن تقوم الأمارة مقام القطع الموضوعيّ؟

٤. لماذا لا تقوم الأمارة مقام القطع الموضوعيّ دائماً؟

٥. هل يجوز إسناد مفاد الأمارة المعتَبَرة شرعاً إلى المولىٰ؟ و لماذا؟

# الدليل الشرعيّ

١. تحديد دلالات [صغرَيات] الدليل الشرعيّ
٢. [طرق] إثبات صغرى الدليل الشرعيّ
٣. إثبات حجّيّة الدَلالة في الدليل الشرعيّ [كبراه]

# تحديد
# دَلالات [صغرَيات]
# الدليل الشرعيّ

١. الدليل الشرعيّ اللفظيّ
٢. الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

**الدرس ۹**

*﴿ ما هي صلة المباحث اللُغوّيـة بعلم الأُصول؟ (١)*

# ١. الدليل الشرعيّ اللفظيّ

## تمهيد

لـمّـا كان الدليل الشرعيّ اللفظيّ يتمثّل في ألفاظ يحكمها نظام اللغة، ناسب ذٰلك أن نبحث في مستهلّ الكـلام، عـن العَــلاقات اللـغويّـة بـين الألفاظ و المعاني، ونُصنِّـف اللغة بالصورة الّتي تساعد على ممارسة الدليل اللفظيّ و التمييز بين درجات الظهور اللفظيّ.

## الظهور التصوّريّ و الظهور التصديقيّ

إذا سمعنا كلمة مفردة كالماء من آلة، انتقل ذهننا إلى تـصوّر المـعنىٰ[1]؛ وكذٰلك إذا سمعناها من إنسان ملتفت؛ ولٰكنّنا في هٰذه الحـالة، لانـتصوّر المعنى فحسب؛ بل نستكشف من اللفظ، أنّ الإنسان قصد بتلفّظه، أن يُخطِر ذٰلك المعنى في ذهننا[2]؛ بينما لا معنى لهٰذا الاستكشاف، حينما تصدر الكـلمة

---

١. فلو كانت الكلمة مجملة أو ظاهرة، انتـقل ذهننا إلىٰ جميع معانيـها أو المعنى الظاهر؛ و من هنا يُسمّى المتبادَر، «مدلولاً» للكلمة.

٢. أي: قصَد استعمال اللفظ لإخطار معنىً في ذهننا؛ و هو المعنى الوحيد (فـي النـصّ) أو أحـد المعاني (في المجمل) أو المعنى الظاهر. و يُسمّى حينئذ بـ«المعنى»؛ و الفـرق بــينه و بــين المدلول، أنّ الذهن يُدرك إضافة إلىٰ مدلول الكلمة، كونه معنـيّاً عند المسـتعمِل و أنـّـه يُـريد استعماله.

من آلة؛ فهناك إذاً، دَلالتان لكلمة «الماء»: **إحداهما**: الدَلالة الثابتة حتّى في حالة الصدور من آلة؛ وتُسمّىٰ بالدَلالة التصوّريّة؛ **والأُخرىٰ**: الدَلالة الّتي توجَد عند صدور الكلمة من المتلفِّظ الملتفت[١]؛ وتُسمّى بالدَلالة التصديقيّة.

وإذا ضمّ المتلفِّظ الملتفت، كلمة أُخرىٰ، فقال: «الماء بارد»، استكشفنا أنّه يُريد أن يُخطر في ذهننا معنى «الماء» ومعنى «بارد» ومعنى جملة «الماء بارد» ككلّ[٢]؛ ولٰكن لماذا يُريد أن نتصوّر ذٰلك كلّه؟ والجواب: أنّ تلفّظه بهٰذه الجملة، يدلّ عادة على أنّ المتكلّم يُريد بذٰلك أن يُخبرنا ببرودة الماء، ويقصد الحكاية عن ذٰلك؛ بينما في بعض الحالات، لايكون قاصداً ذٰلك؛ كما في حالات الهزل[٣]؛ فإنّ الهازل[٤] لايقصد إلّا إخطار صورة المعنى في ذهن السامع فقط؛ على خلاف المتكلّم الجادّ.

فالمتكلّم الجادّ، حينما يقول: «الماء بارد»، يكتسب كلامُه ثلاثَ دلالات؛ وهي: الدَلالة التصوّريّة المتقدّمة، والدَلالة التصديقيّة المتقدّمة ـ ولنُسمّها بالدَلالة التصديقيّة الأُولىٰ ـ، ودَلالة ثالثة؛ هي الدَلالة على

---

١. أي: القاصد أو الواعي في استعماله ـ حسب تعبير السيّد الشهيد في الحلقة الأُولىٰ ـ؛ سواء كان يقضاناً أو نائماً؛ فإنّ النائم ولو لم يكن ملتفتاً، إلّا أنّه يخضع لعلميّة الاستعمال لا شعوريّاً؛ بخلاف الذاهل عقليّاً أو المجنون.

٢. إلىٰ هنا، تُعتبَر الدَلالات المذكورة، كلّها من قسم الدلالة التصديقيّة الأُولىٰ.

٣. خلافاً لحالة التقيّة؛ فإنّ القرائن في ظروف التقيّة، تدلّ علىٰ أنّ المراد الجدّيّ للمتكلّم، يغاير ما تُعبّر عنه الدلالة التصديقيّة الأُولىٰ.

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

قصد الحكاية والإخبار عن برودة الماء؛ وتُسمّى بالدَلالة على المراد الجدّيّ؛ كما تُسمّى بالدَلالة التصديقيّة الثانية[١].

وأمّا الهازل حين يقول: «الماء بارد»، فلكلامه دَلالة تصوّريّة ودَلالة تصديقيّة أُولىٰ؛ دون الدَلالة التصديقيّة الثانية؛ لأنّه ليس جادّاً ولا يُريد الإخبار حقيقة.

وأمّا الآلة حين تُردِّد الجملة ذاتها، فليس لها إلّا دَلالة تصوّريّة فقط.

وهٰكذا أمكن التمييز بين ثلاثة أقسام من الدَلالة.

## الوضع وعلاقته بالدَلالات المتقدّمة

والدَلالة التصوّريّة، هي في حقيقتها علاقة سببيّة بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ؛ ولـمّا كانت السببيّة بين شيئين لاتحصل بدون مبرِّر، اتّجه البحث إلى تبريرها؛ ومن هنا نشأت عدّة احتمالات:

**الأوّل**: احتمال السببيّة الذاتيّة؛ بأن يكون اللفظ بذاته، دالّاً على المعنىٰ وسبباً لإحضار صورته. ولا شكّ في سقوط هٰذا الاحتمال لِما هو معروف بالخبرة والملاحظة؛ من عدم وجود أيّة دَلالة للّفظ لدى الإنسان قبل الاكتساب والتعلّم.

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

---

١. فتُسمّى بـ«المقصود»؛ كما سُمّيت الدلالة التصوّريّة بـ«المدلول» و التصديقيّة الأُولىٰ بـ«المعنى».

المعتبَر؛ فهناك من قال: «إنّه اعتبار سببيّة اللفظ لتصوّر المعنىٰ»، ومن قال: «إنّه اعتبار كون اللفظ أداةً لتفهيم المعنى»، ومن قال: «إنّه اعتبار كون اللفظ على المعنى، كما توضَع الأعمدة على رؤوس الفراسخ».

ويرد على هٰذا المسلك، بكلّ محتمَلاته، أنّ سببيّة اللفظ لتصوّر المعنى، سببيّة واقعيّة بعد الوضع؛ ومجرّد اعتبار كون شيءٍ سبباً لشيءٍ، أو اعتبار ما يقارب هٰذا المعنىٰ، لايُحقّق السببيّة واقعاً؛ فلابدّ لأصحاب مسلك الاعتبار في الوضع، أن يُفسِّروا كيفيّة نشوء السببيّة الواقعيّة من الاعتبار المذكور.

وقد يكون عجْز هٰذا المسلك عن تفسير ذٰلك، أدّىٰ بآخرين إلى اختيار الاحتمال الثالث الآتي:

**الثالث**: أنّ دَلالة اللفظ، تنشأُ من الوضع، والوضع ليس اعتباراً؛ بل هو تعهّد من الواضع بأن لايأتي باللفظ، إلّا عند قصد تفهيم المعنىٰ؛ وبذٰلك تنشأُ ملازمة بين الإتيان باللفظ وقصد تفهيم المعنىٰ؛ ولازم ذٰلك أن يكون الوضع هو السبب في الدَلالة التصديقيّة المستبطِنة ضمن الدَلالة التصوّريّة؛ بينما على مسلك الاعتبار، لايكون الوضع سبباً إلّا للدَلالة التصوّريّة؛ وهٰذا فرق مهمّ بين المسلكَيْن.

وهناك فرق آخَر؛ وهو أنّه بناءً على التعهّد، يجب افتراض كلّ متكلّم متعهّداً وواضعاً، لكي تتمّ الملازمة في كلامه؛ وأمّا بناءً على مسلك الاعتبار، فيُفترَض أنّ الوضع إذا صدر في البداية من المؤسّس، أوجب دلالة تصوّريّة عامّة لكلّ من علِم به، بدون حاجة إلى تكرار عمليّة الوضع من الجميع.

ويرد على مسلك التعهّد:

**أوّلاً**: أنّ المتكلّم لايتعهّد عادة، بأن لايأتي باللفظ، إلّا إذا قصد تفهيم المعنى الّذي يُريد وضع اللفظ له؛ لأنّ هٰذا يعني التزامه ضمناً، بأن لايستعمله مجازاً؛ مع أنّ كلّ متكلّم ـ كثيراً مّا ـ يأتي باللفظ ويقصد به تفهيم المعنى المجازيّ، فلايُحتمَل صدور الالتزام الضمنيّ المذكور، من كلّ متكلّم.

**وثانياً**: أنّ الدَلالة اللفظيّة والعُلقة اللغويّة، بموجب هٰذا المسلك، تتضمّن استدلالاً منطقيّاً، وإدراكاً للملازمة، وانتقالاً من أحد طرفَيها إلى الآخَر؛ مع أنّ وجودها في حياة الإنسان يبدأُ منذ الأدوار الأُولىٰ لطفولته وقبل أن ينضح[1] أيّ فكر استدلاليّ له، وهٰذا يُبرهن على أنـّها أبسط من ذٰلك.

**والتحقيق**: أنّ الوضع يقوم على أساس قانونٍ تكوينيّ للذهن البشريّ؛ وهو: أنـّه كلّما ارتبط شيئان في تصوّر الإنسان ارتباطاً مؤكَّداً، أصبح تصوّر أحدهما ـ بعد ذٰلك ـ مستدعياً لتصوّر الآخَر؛ وهٰذا الربط بين تصوّرين، تارة: يحصل بصورة عفْويّة، كالرّبط بين سماع الزئير وتصوّر الأسد، الّذي حصل نتيجة التقارن الطبيعيّ المتكرِّر بين سماع الزئير ورؤية الأسد؛ وأُخرى: يحصل بالعناية الّتي يقوم بها الواضع؛ إذ يربط بين اللفظ وتصوّر معنىً مخصوصٍ في ذهن الناس، فينتقلوْن من سماع اللفظ إلى تصوّر المعنىٰ؛ والاعتبار الّذي تحدّثنا عنه في الاحتمال الثاني، ليس إلّا

---

١. أي: أن يترشّح.

طريقةً يستعملها الواضع في إيجاد ذٰلك الربط والقرن المخصوص بين اللفظ وصورة المعنىٰ؛ فمسلك الاعتبار هو الصحيح؛ ولٰكن بهٰذا المعنى.

وبذٰلك صحّ أن يقال: إنّ الوضع قرن مخصوص بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى بنحو أكيد؛ لكي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن.

ومن هنا نعرف أنّ الوضع ليس سبباً إلّا للدَلالة التصوّريّة؛ وأمّا الدَلالتان التصديقيّتان، الأُولى والثانية، فمنشؤهما الظهور الحاليّ والسياقيّ للكلام لا الوضع.

## الخلاصة

▣ *دَلالات اللفظ:*

١. *الدَلالة التصوّريّة:* وهي دَلالة اللفظ على تصوّر المعنى.

٢. *الدَلالة التصديقيّة:* و هي دَلالة اللفظ عند صدوره من متكلّم واع، على قصد إخطار المعنى؛ و هي علىٰ نوعَين:

أ. *التصديقيّة الأُولىٰ:* وهي دَلالة اللفظ على إرادة المتكلّم الواعي لاستعمال اللفظ.

ب. *التصديقيّة الثانية:* وهي دَلالة اللفظ على القصد الجدّيّ للمتكلّم الملتفت و مراده الغائيّ.

▣ الآراء في مبرِّر الدَلالة التصوّريّة؛ أي: منشأ العلاقة السببيّة بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى:

١. ذات اللفظ؛ أي: أنّ الدَلالة ذاتيّة.

٢. وضع الواضع اللفظ للمعنىٰ، على نحو الاعتبار؛ أي: أنّ الدَلالة اعتباريّة.

وفي نوع المعتبَر ثلاثة آراء:

أ. اعتبار اللفظ كسبب لـتـصوّر المعنى.

ب. اعتبار اللفظ كأداة لـتـفهيم المعنى.

ج. اعتبار اللفظ كبدل للمعنى؛ أي: حالاًّ محلّه.

٣. تعهّد الواضع بأن لايأتي باللفظ، إلّا عـند قـصد تـفهيم المـعنى؛ أي: أنّ الدلالـة تعهّديّـة.

٤. الوضع على أساس قانون تكوينيّ للذهن؛ و هو أنـّه: كلّما ارتبط شيئان في تصوّر الإنسان ارتباطاً مؤكّداً، إمّا بصورة عـفْويّـة أو بـعناية مـن قِـبَـل الواضع، أصبح بعد ذٰلك، تصوّر أحدهما مستدعياً لـتـصوّر الآخر؛ أي: أنّ الدَلالـة، ارتكازيّـة. بناء علىٰ ذٰلك، فليس وضع الواضع و اعتباره اللفظ للمعنىٰ، إلّا جزءً من هٰذه العمليّـة.

▣ يردّ مسلك الدَلالـة الذاتـيّة للّفظ على معناه، عدم وجودها بأيّ نحو لدى الإنسان قبل الاكتساب و الـتـعلّم.

▣ و يردّ مسلك الاعتبار، أنّ مجرّد الاعتبار، لايـُحقّق السببيّـة الواقعيّـة للّفظ في دَلالـتـه على المعنى؛ إلاّ أن‌نُفسّر الاعتبار بـ: «طريقة يستعملها الواضع في إيجاد الربط و القرن المخصوص بين اللفظ و صورة المعنىٰ».

▣ إنّ الفارق لمسلك الـتـعهّد عن مسلك الاعتبار، هـو أنّ سـببيّـة الوضـع للدَلالـة الـتـصوّريّـة، تـتـعدّى إلى الدَلالـة الـتـصديقيّـة المستبطِنة فـي الـتـصوّريّـة؛ إضافة إلىٰ افتراض وجوب الـتـعهّد و الوضع لكلّ مـتكلّم، لكى تـتمّ الملازمة في كلامه؛ على أنّ مسلك الـتـعهّد، عليه أن‌يتخلّص من إشكالـيّـة عدم وعي الطفل و عدم امتلاكه للاستدلال المنطقيّ، ثمّ عـدم إدراكه للملازمة و العُلقة اللغويّـة الّتي يتـضمّنها الـتـعهّد.

▣ إنّ منشأ الدَلالـتان الـتـصديقيّـتان بناء علىٰ مسلك القـرن الأكـيد، هـو الظهور الحاليّ و السياقيّ في الكلام؛ و ليست عمليّـة الوضع.

## الأسئلة

١. اشرح مدخليّة موضوع العلاقات اللغويّة بين الألفاظ و المعاني، بمباحث علم الأُصول.
٢. ما هي الدَلالة التصوّريّة؟
٣. ما هي الدَلالة التصديقيّة؟
٤. ما هو الفارق بين الدَلالتين التصديقيّتين الأُولىٰ و الثانية؟
٥. ما هو دليل عدم صحّة افتراض وجود السببيّة الذاتيّة بين اللفظ و المعنىٰ؟
٦. ما هو إشكال مسلك الاعتبار في مبرِّر الدَلالة التصوّريّة؟
٧. ما هي الآراء عند تفسير الاعتبار في هٰذا المسلك؟
٨. ما هي إشكاليّات مسلك التعهّد؟
٩. اشرح مسلك القرن الأكيد في مبرِّر الدَلالة التصوّريّة؟
١٠. ما هو منشأ الدَلالتين التصديقيّتين بناءً علىٰ كلّ مسلك من المسالك المطروحة؟

## التمرين

* ***ميّز بين الدلالة التصديقيّة الأُولىٰ و الثانية في الأمثلة التالية:***

ـ قال (تعالىٰ): ﴿***إنّ الّذين كذّبوا بآياتنا و استكبروا عنها لا تُفتّح لهم أبواب السماء حتّىٰ يلج الجمل في سمّ الخياط وكذٰلك نجزي المجرمين*** ـ الأعراف/ ٤٠﴾.

ـ قال (تعالىٰ): ﴿***إنّ شجرة الزقّوم * طعام الأثيم * كالمُهل يغلي في البطون * كغلي الحميم * خذوه فاعتلوه إلىٰ سواء الجحيم * ثمّ صُبّوا فوق رأسه من عذاب الحميم*** ـ الدخان/ ٤٣ ـ ٤٨﴾، ثمّ قال (سبحانه): ﴿***ذُق إنّك أنت العزيز الكريم * إنّ هٰذا ما كنتم به تمترون*** ـ ٤٩ ـ ٥٠﴾؛ مارس التمرين في الآية ٤٩.

ـ إذا قال البائع للمشتري: «بعتك سلعتي بدينار»، ثمّ قال المشتري: «رضيت بذٰلك».

ـ إذا قال البائع للمشتري: «بعتك سلعتي في الأمس بدينار و اليوم لي الفسخ».

ـ صاح شخص برفيقه في الغابة: أسد! أسد!

## الوضع التـعيـينيّ و التـعيّنيّ

و قد قُسِّم الوضع من ناحية سببه، إلى تعيـينيّ و تعيّنيّ؛ فقيل: إنّ العلاقة بين اللفظ و المعنىٰ، إن نشأت من جعل خـاصّ، فـالوضع تـعيـينيّ؛ و إن نشأت من كثرة الاستعمال، بدرجة تـوجِب الأُلفـة الكـاملة بـين اللـفظ و المعنىٰ، فالوضع تعيّنيّ.

ويلاحَظ على هٰذا التقسيم، بأنّ الوضـع إذا كـان هـو «الاعـتبار» أو «التعهّد»، فلايُمكن أن ينشأ عن كـثرة الاسـتعمال مـباشرةً[1]؛ لوضـوح أنّ الاستعمال المتكرِّر، لايـولِّد بمجرّده، اعتباراً و لا تعهّداً، فلابدّ من افتراض أنّ كثرة الاستعمال، تكشف عن تكوّن هٰذا الاعتبار أو التعهّد؛ فالفرق بين الوضعَين[2] في نوعيّة الكاشف عن الوضع[3].

و هٰذه الملاحظة، لاترد على ما ذكرناه في حقيقة الوضع؛ من أنـّه «القرن الأكيد» بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى؛ فإنّ حالة «القرن الأكيد»، تحصل

---

١. في الوضع الـتعيّـنيّ.

٢. أي: الـتعيـينيّ و الـتعيّـنيّ.

٣. و حيث أنّ المذهبَين لايُفسّران الفارق بـين كيفيّـة الكشف في هٰذين النوعَين، فالملاحظة واردة.

بكثرة الاستعمال أيضاً[١]؛ لأنّها تُؤدّي إلى تكرّر الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى، فيكون القرن بينهما، أكيداً بهٰذا التكرّر، إلى أن يبلغ إلى درجة تجعل أحد التصوّرين، صالحاً لتوليد التصوّر الآخَر، فيتمّ بذٰلك، وضعاً تعيّنيّاً.

## توقّف الوضع على تصوّر المعنىٰ

ويُشترَط في كلّ وضع يباشره الواضع، أن يتصوّر الواضع، المعنى الّذي يُريد أن يضع اللفظ له؛ لأنّ الوضع بمثابة الحكم على المعنى واللفظ، وكلّ حاكم، لابدّ له من استحضار موضوعِ حُكْمه، عند جعل ذٰلك الحكم.

وتصوّر المعنى، تارة: يكون باستحضاره مباشرة؛ وأُخرىٰ: باستحضار عنوان منطبق عليه، وملاحظتِه بما هو حاكٍ عن ذٰلك المعنىٰ. وهٰذا الشرط، يتحقّق في ثلاث حالات:

**الأُولىٰ**: أن يتصوّر الواضع معنىً كلّيّاً كالإنسان، ويضع اللفظ بإزائه؛ ويُسمّى بـ«الوضع العامّ والموضوع له العامّ».

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

**الثالثة**: أن يتصوّر الواضع عنواناً مشيراً إلى فرده، ويضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال ذٰلك العنوان المشير؛ ويُسمّىٰ بـ«الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ».

---

١. كما تحصل بالاقتران في ظرف مؤثّر.

وهناك حالة رابعة، لايتوفّر فيها الشرط المذكور؛ ويُطلَق عليها اسم «الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ»؛ وهي: أن يتصوّر الفرد، ويضع اللفظ لمعنىً جامع، وهٰذا مستحيل؛ لأنّ الفرد (أو الخاصّ)، ليس عنواناً منطبقاً على ذٰلك المعنى الجامع، ليكون مشيراً إليه؛ فالمعنى الجامع في هٰذه الحالة، لايكون مستحضَراً بنفسه ولا بعنوانٍ مشيرٍ إليه ومنطبقٍ عليه.

ومثال الحالة الأُولىٰ، أسماء الأجناس؛ ومثال الحالة الثانية، الأعلام الشخصيّة؛ وأمّا الحالة الثالثة، فقد وقع الخلاف في جعل الحروف مثالاً لها. وسيأتي الكلام عن ذٰلك في بحث مقبل[1] إن شاء اللّه (تعالى).

## توقّف الوضع على تصوّر اللفظ

كما يتوقّف الوضع على تصوّر المعنىٰ، كذٰلك يتوقّف على تصوّر اللفظ؛ إمّا بنفسه، فيُسمّى الوضع «شخصيّاً»؛ وإمّا بعنوانٍ مشيرٍ إليه، فيُسمّى الوضع «نوعيّاً»؛ ومثال الأوّل: وضع أسماء الأجناس؛ ومثال الثاني: وضع الهيئة المحفوظة في ضمن كلّ أسماء الفاعلين لمعنى هيئة اسم الفاعل؛ فإنّ الهيئة، لمّا كانت لاتنفصل في مقام التصوّر عن المادّة، وكان من الصعب إحضار تمام الموادّ عند وضع اسم الفاعل، اعتاد الواضع أن يُحضِر الهيئة في ضمن مادّة معيّنة كفاعل، ويضعَ كلّ ما كان على هٰذه الوتيرة، للمعنى الفلانيّ، فيكون الوضع «نوعيّاً».

---

١. في مبحث تصنيف اللغة.

## المَجاز

يكتسب اللفظ بسبب وضعه للمعنى الحقيقيّ، صلاحيّة الدَلالة على المعنى الحقيقيّ، من أجل الاقتران الخاصّ بينهما؛ كما يكتسب صلاحيّة الدَلالة على كلّ معنىً مقترن بالمعنى الحقيقيّ اقتراناً خاصّاً، كالمعاني المجازيّة المشابهة؛ غير أنّها صلاحيّة بدرجة أضعف؛ لأنّها تقوم على أساس مجموع اقترانَين، ومع اقتران اللفظ بالقرينة على المعنى المجازيّ، تُصبح هٰذه الصلاحيّة فعليّة، ويكون اللفظ دالّاً فعلاً على المعنى المجازيّ.

وأمّا في حالة عدم وجود القرينة، فالّذي ينسبق إلى الذهن من اللفظ، تصوّر المعنى الموضوع له، ومن هنا يقال: إنّ ظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ، يتعلّق بالمعنى الموضوع له دائماً؛ بمعنى أنّه هو الّذي تأتي صورته إلى الذهن، بمجرّد سماع اللفظ؛ دون المعنى المجازيّ.

وما ذكرناه من اكتساب اللفظ صلاحيّة الدَلالة على المعنى المجازيّ، لايحتاج إلى وضع خاصّ وراءَ وضع اللفظ لمعناه الحقيقيّ؛ بل يحصل بسبب وضعه للمعنى الحقيقيّ.

وإنّما الكلام في أنّه: هل يصحّ استعمال اللفظ في المعنى المجازيّ، بمجرّد أن أصبح صالحاً للدلالة عليه؟ أو تتوقّف صحّته على وضع معيَّن؟ وعلى تقدير القول بالتوقّف، لابُدَّ من تصوير الوضع المصحِّح للاستعمال المجازيّ بنحوٍ يختلف عن الوضع للمعنى الحقيقيّ ـ وإلّا لانقلب المعنى المجازيّ إلى حقيقيّ وهو خلف ـ و [بنفس الوقت] يحفظ الطوليّة بين الوضعَين، على نحو يُفسّر أسبقيّة المعنى الحقيقيّ إلى الذهن، عند سماع اللفظ المجرّد عن القرينة؛ وذٰلك بأن يُدّعىٰ مثلاً، وضع اللفظ المنضمّ إلى القرينة، للمعنى

المجـازيّ؛ فـحيث لاقـرينة، تـنحصر عـلاقة اللـفظ بـالمعنى الحـقيقـيّ، ولايزاحمها المعنى المجازيّ.

والصحيح عدم الاحتياج إلى وضع [خاصّ] لتـصحيح الاسـتعمال في المجاز؛ لأنّـه إن أُريد بصحّة الاستعمال، حسنه، فواضـح أنّ كـلّ لفـظ له صلاحيّة الدَلالة على معنىً يحسن استعماله فيه وقصْد تفهيمه به، واللفظ له هٰذه الصلاحيّة بالنِّسبة إلى المعنى المجازيّ كما عرفت، فيصحّ استعماله فيه؛ وإن أُريد بصحّة الاستعمال، انتسابه إلى اللغة الّتي يُريد المتكلّم التكلّم بها، فيكفي في ذٰلك، أن يكون الاستعمال مبنيّاً على صلاحيّة في اللفظ للـدَلالة على المعنى، ناشئةٍ من أوضاع تلك اللغة[1].

## علامات الحقيقـة و المجاز

ذكر الشمهور عدّة علامات لتمييز المعنى الحقيقـيّ عن المجازيّ:

**منها**: التبادر من اللفظ؛ أي: انسباق المعنى منه إلى الذهن[2]؛ لأنّ المعنى المجازيّ، لايتبادر من اللفظ إلّا بضمّ القرينة؛ فإذا حـصل التـبادر بـدون قرينة، كشف عن كون المتبادَر، معنىً حقيقيّاً.

وقد يُعترَض على ذٰلك بأنّ تبادر المعنى الحقيقـيّ من اللفظ، يـتوقّف على علم الشخص بالوضع، فإذا توقّف علمه بالوضع على هٰذه العـلامة، لزم الدّور.

وأُجيب على ذٰلك: بأنّ التبادر يتوقّف على العلم الارتكـازيّ بـالمعنىٰ ـوهو العلم المترسّخ في النـفس، الّـذي يـلتئم مـع الغـفلة عـنه فـعلاًـ،

---

١. كمناسبات للتخاطب فيما تعارف عليها أهل اللغة.

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

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

**والتحقيق**: أنّ الاعتراض بالدَور، لا محلّ له أساساً؛ لأنّه مبنيّ على افتراض أنّ انتقال الذّهن من اللفظ إلى المعنى، فرع العلم بالوضع؛ مع أنّه فرع نفس الوضع ـ أي: وجودِ عمليّة القرن الأكيد بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى في ذهن الشخص ـ؛ فالطفل الرضيع الّذي اقترنت عنده كلمة «ماما» برؤية أُمّه، يكفي نفس هٰذا الاقتران الأكيد، ليتصوّر أُمّه، عندما يسمع كلمة «ماما»؛ مع أنّه ليس عالماً بالوضع؛ إذ لا يعرف معنى الوضع؛ فالتبادر إذاً، يتوقّف على وجود عمليّة القرن الأكيد بين التصوّرين في ذهن الشخص، والمطلوب من التبادر، تحصيل العلم بالوضع ـ أي: العلم بذٰلك القرن الأكيد ـ، فلا دور.

**ومنها**: صحّة الحمل؛ فإنْ صحَّ الحمل الأوّليّ الذاتيّ[1] للّفظ المراد استعلام حاله على معنىً، ثبت كونه هو المعنى الموضوع له[2]؛ وإن صحّ الحمل الشايع[3]، ثبت كون المحمول عليه، مصداقاً لعنوانٍ هو المعنى الموضوع له اللفظ[4]؛ وإذا لم يصحّ كلا الحملَيْن، ثبت عدم كون المحمول عليه نفسَ المعنى الموضوع له ولا مصداقَه.

---

١. وهو ما يتّحد فيه الموضوع والمحمول من جهة المفهوم، ومغايرتهما اعتباريّة؛ كأن تقول: «أبوك محمّد» أو: «الإنسان هو الحيوان الناطق».

٢. كأن تقول: «التراب هو الصعيد»، لتعرف هل التراب معنىً حقيقيّ للصعيد؟ أو تقول: «الشجاع هو الأسد»، لتعرف هل الشجاع معنىً حقيقيّ للأسد؟

٣. وهو ما يتّحد فيه الموضوع والمحمول من جهة الوجود والمصداق ويتغايران بحسب المفهوم؛ كقولك: «الإنسان حيوان» أو: «الإنسان حيوان ناطق».

٤. كأن تقول: «التراب صعيد»؛ «هٰذا التراب صعيد» أو: «الشجاع أسد»؛ «هٰذا الشجاع أسد».

**والصحيح:** أنّ صحّة الحمل، إنّما تكون علامة، على كون المحمول عليه هو نفس المعنى المراد في المحمول، أو مصداق المعنى المراد؛ أمّا أنّ هٰذا المعنى المراد في جانب المحمول، هل هو معنىً حقيقيٌّ للّفظ أو مجازيّ؟ فلا سبيل إلىٰ تعيين ذٰلك عن طريق صحّة الحمل؛ بل لابدَّ أن يرجع الإنسان إلىٰ مرتكَزاته لكي يُعيّن ذٰلك.

**ومنها:** الاطّراد؛ وهو أن يصحّ استعمال اللفظ في المعنى المشكوك كونه حقيقيّاً، في جميع الحالات وبلحاظ أيّ فرد من أفراد ذٰلك المعنى، فيدلّ الاطّراد في صحّة الاستعمال، على كونه هو المعنى الحقيقيّ للّفظ؛ إذ لااطّراد في صحّة الاستعمال في المعنى المجازيّ.

وقد أُجيب عن ذٰلك، بأنّ الاستعمال في معنىً، إذا صحّ مجازاً، ولو في حال وبلحاظ فرد، صحّ دائماً وبلحاظ سائر الأفراد، مع الحفاظ على كلّ الخصوصيّات والشؤون الّتي بها صحّ الاستعمال في تلك الحالة أو في ذٰلك الفرد؛ فالاطّراد ثابت إذاً، في المعاني المجازيّة أيضاً، مع الحفاظ على الخصوصيّات الّتي بها صحّ الاستعمال[1].

## تحويل المجاز إلى حقيقة

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

---

١. و هي مناسبتها مع المدلول الحقيقيّ لشَبه أو غيره؛ و تُسمّى المعاني حينئذ، بالمجاز الصحيح؛ كقولك: «العالم بحر متنقّل»؛ أو: «الطبيب بحر دوّار بطبّه»؛ بخلاف المعاني غير المناسبة الّتي تُسمّىٰ بالمجاز الغلط و لاتؤدّي دورها في دلالة ذهن المخاطب إلى ما يعنيه المتكلّم.

الرجل الشجاع، فهٰذا استعمال مجازيّ[١]. و قد يحتال لتحويله إلى استعمال حقيقيّ؛ بأن يستعمله في الحيوان المفترِس ويُطبّقه على الرجل الشجاع، بافتراض أنّه مصداق للحيوان المفترِس؛ إذ بالإمكان أن يَفترض غير المصداق، مصداقاً بالاعتبار والعناية؛ ففي هٰذه الحالة، لايوجَد تجوّز في الكلمة؛ لأنّها استُعملت فيما وُضعت له؛ و إنّما العناية في تطبيق مدلولها على غير مصداقه؛ فهو مجاز عقليّ لا لفظيّ[٢].

١. يُعبّر عن إرادة المتكلّم لاستعماله كلمة «الأسد» في غير مدلولها الحقيقيّ (الموضوعة له)؛ كما لو قال: «جاء عليّ الأسد»؛ فإنّ القرينة ـ و هي كلمة «عليّ» ـ، تصرف الذهن من المدلول الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ؛ و كما لو قال لرجل مُقبل: «جاء الأسد»، فالقرينة الحاليّة ـ و هي هيئة الإشارة إليه ـ، تؤدّي نفس الدور.

٢. و الفرق بينهما، أنّ المجاز اللفظيّ، يكشف عن إرادة المتكلّم لاستعمال اللفظ في غير مدلوله الحقيقيّ، بقرينة لفظيّة (مادّة أو هيئة؛ كما كانت مادّة «عليّ» و هيئة المتكلّم في الإشارة إلى الرجل المُقبل، قرينتين على المعنى المجازيّ في مثالي الهامش السابق)؛ بينما ينصرف الذهن في المجاز العقليّ، من إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقيّ، إلى مراده الجدّي في مرحلة الدلالة التصديقيّة الثانية بقرينة عقليّة (غير لفظيّة)؛ مثال ذٰلك أن تقول: «المتهوّر أسد لايُؤمَن»؛ فإنّ الدلالة التصديقيّة الأُولىٰ، تكشف للمخاطب أنّك أردت استعمال كلّ من كلمات: «متهوّر» و «أسد» و «لايُؤمَن»، في مدلولها الحقيقيّ؛ و لٰكنّ مرادك الجدّيّ، لازم هٰذا المعنى الحقيقيّ؛ و هو كون المتهوّر في نظرك مصداقاً للحيوان المفترس؛ كذلك نجد كلمات: «نهار» و «الزاهد» و «صائم» قد استُعملت في معناها الحقيقيّ عندما نسمع: «نهار الزاهد صائم و ليله قائم»؛ فإنّ القرينة العقليّة، تدلّنا على أنّ المراد الجدّيّ منها، استعمال هيئة الجملة الخبريّة في غير مدلولها الحقيقيّ (إسناد الصيام إلى الزاهد، بدل: الزاهد صائم نهارَه أو في نهاره). و هٰذا يختلف عن المجاز اللفظيّ الغلط، الّذي لايُؤدّي دوره (دلالة ذهن المخاطب إلى ما يعنيه المتكلّم)؛ و يغاير في المبنى، مجاز السكّاكيّ، الّذي يرى المجازات كلّها عقليّة.

## استعمال اللفظ و إرادة الخاصّ

إذا استُعمل اللفظ و أُريد به معنىً مبايناً لما وُضِع له، فهو مَجاز بلا شكّ؛ و أمّا إذا كان المعنى الموضوع له اللفظ، ذا حِصَص وحالات كثيرة و أُريد به بعض تلك الحِصَص ـ كما إذا أتيت بلفظ الماء وأردت ماء الفرات ـ، فهٰذا له حالتان:

**الأُولىٰ**: أن تستعمل لفظة الماء بمفردها، في تلك الحصّة بالذات؛ أي: في ماء الفرات بما هو ماء خاصّ، وهٰذا يكون مجازاً؛ لأنّ اللفظ لم يوضَع للخاصّ بما هو خاصّ.

**الثانية**: أن تستعمل لفظة الماء، في معناها المشترَك بين ماءِ الفرات وغيره، و تأتي بلفظ آخَر يدلّ على خصوصيّة الفرات؛ بأن تقول: ائتني بماء الفرات؛ فالحصّة الخاصّة، قد أُفيدت بمجموع كلمتي ماء والفرات؛ لا بكلمة «ماء» فقط؛ وكلّ من الكلمتين قد استُعملت في معناها الموضوعة له، فلا تجوّز؛ ونُطلِق على إرادة الخاصّ بهٰذا النحو، «طريقة تعدّد الدالّ و المدلول»؛ فطريقة تعدّد الدالّ و المدلول، نعني بها إفادةَ مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوالّ و بإزاء كلّ دالّ، واحدٌ من تلك المعاني.

## الاشتراك و الترادف

لا شكّ في إمكان الاشتراك ـ وهو: وجود معنيَين للفظ واحد ـ والترادف ـ وهو: وجود لفظين لمعنىً واحد ـ، بناءً على غير مسلك التعهّد في تفسير الوضع. و مجرّد كون الاشتراك مؤدّياً إلى الإجمال و تردّد السامع

في المعنى المـقصود، لايوجب فقدانَ الوضعِ المتعدّدِ لحكمته؛ لأنّ حكمته إنّما هي إيجاد ما يصلح للتـفهيم في مقام الاستعمال ولو بضمّ القرينة.

وأمّا على مسلك التـعهّد، فـلايخلو تـصوير الاشـتراك والترادف مـن إشكال؛ لأنّ التعهّد إذا كان بمعنى «الالتزام بعدم الإتيان باللفظ إلّا إذا قُصد تفهيم المعنى الّذي يوضَع له اللفظ»، امتنع الاشتراك المـتـضمّن لتعهّدَين من هٰذا القبـيل بالنسبة إلى لفظ واحد؛ إذ يلزم أن يكون عند الإتيان باللفظ، قاصداً لكلا المعنيَيْن، وفاءً بكلا التعهّدَين، وهو غير مقصود من المـتعهّد جزماً؛ وإذا كان التعهّد بمعنى «الالتزام بالإتيان باللفظ، عند قصد تـفهيم المـعنى»، امتنع الترادف المـتضمّن لتعهّدَين من هٰذا القـبـيل، بـالنسبة إلى معنىً واحد؛ إذ يلزم أن يأتي بكلا اللفظين عند قصد تفهيم المعنى، وهو غير مقصود من المتعهّد جزماً.

وحلّ الإشكال: إمّا بافتراض «تـعدّد المـتعهَّد»، أو «وحـدة المـتعهِّد» [ولٰكن] بأن يكون: «متعهّداً بعدم الإتيان باللفظ، إلّا إذا قصد تـفهيم أحد المعنيَين بخصوصه»[1]، و «متعهّداً، عند قصد تـفهيم المعنى، بالإتيان بأحـد اللفظَين»[2]، أو افتراض «تعهّدَين مشروطَين، على نحوٍ يكون المتعهَّد به في كلّ منهما، مقيَّداً بعدم الآخَر».

---

١. في الاشتراك.

٢. في الـترادف.

## الخلاصة

▣ *سبب الوضع:*

١. *جعل خاصّ:* فالوضع تعيينيّ.

٢. *كثرة الاستعمال*، بدرجة توجب الألفة الكاملة: فالوضع تعيّنيّ.

▣ لايمكن تفسير الوضع التعيّنيّ بناء على مسلكَي الاعتبار و التعهّد؛ لوضوح أنّ الاستعمال المتكرّر، لايولّد بمجرّده، اعتباراً و لا تعهّداً.

▣ يتوقّف كلّ وضع على تصوّر الواضع اللفظ و المعنى الّذي يُراد أن يوضع اللفظ له (إمّا مباشرة أو باستحضار عنوان منطبق عليه و حاك عنه)؛ فيكون الوضع إمّا عامّاً و الموضوع له عامّاً أو خاصّاً، و إمّا خاصّاً و الموضوع له خاصّاً أيضاً؛ و يستحيل العكس (كون الموضوع خاصّاً و الموضوع له عامّاً)؛ لأنّ الخاصّ ليس عنواناً ينطبق على العامّ و الجامع.

▣ *الوضع:*

١. *شخصيّ:* إن وُضع اللفظ للمعنىٰ بنفسه، لا بعنوان مشير إليه؛ كأسماء الأجناس.

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

▣ إنّ اللفظ يكتسب صلاحيّة الدلالة على كلّ معنىً مقترن بالمعنى الحقيقيّ، بمجرّد الوضع؛ و لٰكن بدرجة أضعف من الدلالة الحقيقيّة؛ و ذٰلك لكون الدلالة المجازيّة، تعتمد اقترانين (اقتران اللفظ بالمعنى الحقيقيّ و اقتران الأخير بالمعاني المجازيّة)؛ و ليست القرينة إلاّ ما تُفعّل هٰذه الصلاحيّة.

▣ إنّ ظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ، يتعلّق بالمعنى الحقيقيّ دائماً.

▣ صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازيّ، لاتتوقّف على وضع خاصّ به؛ بأن يوضَع اللفظ المنضمّ إلى القرينة، للمعنى المجازيّ؛ بل يكفي لصحّة الاستعمال، أنيكون مبنيّاً على صلاحيّة في اللفظ ناشئة من أوضاع تلك اللغة، لكي يدلّ اللفظ على المعنى المجازيّ.

▣ العلامات المقترَحة لمعرفة المعنى الحقيقيّ:

١. *التبادر*: و هو انسباق المعنىٰ من اللفظ إلى الذهن، حيث ينشأ من عمليّة القرن الأكيد بين اللفظ و المعنى. و على هٰذا، لايتوقّف التبادر على العلم بالوضع؛ بل على نفس الوضع.

٢. *صحّة الحمل*: و هو علامة على كون المحمول عليه، هو نفس المعنى المراد في المحمول (بالحمل الأوّليّ الذاتيّ) أو مصداق المعنى المراد (بالحمل الشايع)؛ و لايُثبت كون المعنىٰ حقيقيّاً أو مجازيّاً.

٣. *الاطّراد*: لاتختصّ صحّة استعمال اللفظ، بمعناه الحقيقيّ في جميع الحالات و بلحاظ أيّ فرد من مصاديقه (اطّراده فيها)؛ بل مع الحفاظ على ما يُصحّح الاستعمال، يطّرد استعمال اللفظ في المعنى المجازيّ أيضاً.

▣ إرادة الخاصّ باستعمال لفظ عامّ مثلاً، استعمال مجازيّ؛ بينما إرادته على طريقة تعدّد الدالّ و المدلول، استعمال حقيقيّ؛ و هي إفادة مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوالّ؛ كلّ منها بإزاء أحد المعاني.

▣ يُفسّر كلٌّ من مسلكي الاعتبار و القرن الأكيد، إمكان الاشتراك (و هو وجود معنيَين للفظ واحد) أو الترادف (و هو وجود لفظين لمعنىً واحد)؛ و لٰكنّ مسلك التعهّد يواجه معاناة في تفسيرهما.

**الأسئلة**

١. بـيّن نوعي الوضع؟ كيف يُمكن تفسير هٰذا الـتنويع، على أساس جميع الآراء في مبرّر الدلالـة الـتـصوّريّـة؟
٢. لماذا يحتاج الواضع إلى تـصوّر اللفظ و تـصوّر المعنى؟
٣. ما هي أنحاء تـصوّر اللفظ و المعنى عند الوضع؟
٤. لماذا يستحيل أن يكون الوضع خاصّاً و الموضوع له عامّاً؟
٥. ما هو المعنى المجازيّ و ما هو المبرّر لهٰذا المعنى؟
٦. هل يتوقّف صحّة استعمال المعنى المجازيّ على وضع خاصّ؟
٧. ما هي علامات الحقيقـة؟
٨. ما هو جواب من يقول بلزوم الدور في كون الـتبادر علامة للحقيقـة؟
٩. ما هو الدليل على عدم كون صحّة الحمل علامة للحقيقـة؟
١٠. ما هو الدليل النافي لكون الاطّراد علامة للحقيقـة؟
١١. كيف يُمكن تحويل المجاز إلى حقيقـة؟
١٢. ما هو الاشتراك و ما هو الـترادف؟
١٣. كيف يُمكن حلّ الإشكال في إمكان الاشتراك أو الـترادف، بناء عـلى مسـلك الـتـعهّد في تصوير الدلالـة الـتـصوّريّـة؟

## التمارين

***** *ميّز بين الوضع التعيـينيّ و الوضع التعيّنيّ في الأمثلة التالية:*

ـ عليّ بن أبي طالب عليه السلام ـ القانون ـ مدينة الرسول ـ الإسلام ـ الخمس ـ محمّد الأمين صلى الله عليه وآله ـ أُمّ أبيها ـ التذكية ـ الشهادتين ـ الظهار.

***** *اذكر نوع تصوّر المعنى و نوع الوضع في كلّ من الأمثلة التالية:*

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

***** *ميّز بين الوضع الشخصيّ و الوضع النوعيّ في الكلمات التالية:*

الماء ـ هيئة «صلّ» ـ اللحم ـ لاتيأسوا ـ الصيد ـ هيئة الجملة في الآية الكريمة: ﴿*و إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ...*﴾ [1] ـ الصلاة.

***** *ميّز بين الاستعمال المجازيّ و الاستعمال الحقيقيّ أو بطريقة تعدّد الدالّ و المدلول، في الأمثلة التالية:*

العالم بحر متنقّل ـ جاء الأسد ـ الطبيب بحر دوّار بطبّه ـ نهار الزاهد صائم و ليله قائم ـ جاء عليّ الأسد ـ المتهوّر أسد لايُؤمَن ـ ﴿*و الصبح إذا تنفّس*﴾ [2] ـ الزاهد صائم نهاره ـ ﴿*إنّا نخاف من ربّنا يوماً عبوساً قمطريراً*﴾ [3] ـ المدينة ـ مدينة الرسول ـ الاستشفاء بالتربة ـ تربة الحسين عليه السلام شفاء.

---

١. المائدة / ٦.

٢. التكوير / ١٨.

٣. الإنسان/ ١٠.

## الدرس ١٢

** ما هي صلة المباحث اللُغويّـة بعلم الأُصول؟ (٣)*

### تصنيف اللغة

تنقسم اللغة إلى: كلمة بسيطة، وكلمة مركّبة، وهيئة تـركيبيّة تـقوم بأكثر من كلمة.

فالكلمة البسيطة، هي الكـلمة المـوضوعة بمـادّة حـروفها و تـركيبها الخاصّ، بوضع واحد للمعنى؛ من قبيل أسماء الأجـناس وأسماء الأعـلام والحروف.

والكلمة المركّبة، هي الكلمة الّتي يكون لهيئتها وضع و لمـادّتها وضـع آخَر؛ من قبيل الفعل.

والهيئة التركيبيّـة، هي الهيئة الّـتي تحـصل بـانضمام كـلمة إلى أُخـرى وتكون موضوعة لمعنىً خاصّ.

والهيئات والحروف عموماً، لاتستـقلّ معانيها بنفسها؛ لأنـّها من سنخ النِسَب والارتباطات؛ ففي قولنا: «السير إلى مكّة المكرّمة واجب»، تـدلّ «إلى»، على نسبة خاصّة بين السير ومكّة؛ حيث أنّ السير ينتهي بمكّـة؛ وتدلّ هيئة «مكّة المكرّمة»، على نسبة وصفيّة؛ وهي كـون «المكـرّمة»، وصفاً لمكّة؛ وتدلّ هيئة جملة «السير... واجب»، على نسبة خاصّة بـين «السير» و«واجب»؛ وهي أنّ الوجوب ثابت فعلاً للسير.

والنسبة الّتي يدلّ عليها الحرف، غير كافية بمفردها لتكوين جملة تامّة؛ ولهٰذا تُسمّىٰ بالنسبة الناقصة.

وأمّا الهيئات، فبعضها يدلّ على النسبة الناقصة، كهيئة الجملة الوصفيّة؛ وبعضها يدلّ على النسبة الّتي تتكوّن بها جملة تامّة؛ وتُسمّىٰ نسبةً تامّة؛ وذٰلك كهيئة الجملة الخبريّة أو هيئة الجملة الإنشائيّة من قبيل «زيد عالم» و«صُمْ».

ويُصطلَح أُصوليّاً على التعبير عن كلّ نسبة، بـ«المعنى الحرفيّ» ـ سواء كانت مدلولة للحرف أو لهيئة الجملة الناقصة أو لهيئة الجملة التامّة ـ؛ و[على التعبير] عمّا سوى ذٰلك من المدلولات، بـ«المعنى الاسميّ».

ويختلف المعنى الحرفيّ عن المعنى الاسميّ، في أُمور:

**منها**: أنّ المعنى الحرفيّ باعتباره نسبة، وبما أنّ كلّ نسبة متقوّمة بطرفيها، فلا يُمكن أن يُلحَظ دائماً؛ إلّا ضمن لحاظ طرفي النسبة؛ وأمّا المعنى الاسميّ، فيُمكن أن يُلحَظ بصورة مستقلّة.

وقد ذهب المحقّق النائينيّ رحمه الله إلى التفرقة بين المعاني الاسميّة والمعاني الحرفيّة، بأنّ الأُولىٰ «إخطاريّة» والثانية «إيجاديّة». والمستفاد من ظاهر كلمات مقرّري بحثه، أنّ مراده من «كون المعنى الاسميّ إخطاريّاً»، أنّ الاسم يدلّ على معنىً ثابت في ذهن المتكلّم في المرتبة السابقة على الكلام، وليس دور الاسم إلّا التعبير عن ذٰلك المعنى؛ ومراده من «كون المعنى الحرفيّ إيجاديّاً»، أنّ الحرف أداة للربط بين مفردات الكلام؛ فمدلوله، هو نفس الربط الواقع في مرحلة الكلام بين مفرداته، ولا يُعبِّر عن معنىً أسبق

رتبة من هٰذه المرحلة؛ ومن هنا يكون الحرف موجِداً لمعناه؛ لأنّ معناه ليس إلّا الربط الكلاميّ الّذي يحصل به.

وهٰذا المعنى من الإيجاديّة للحرف، واضح البطلان؛ لأنّ الحرف وإن كان يوجِد الربط في مرحلة الكلام، ولٰكنّه إنّما يوجِد ذٰلك بسبب دلالته على معنىً ـ أي: على الجانب النسبيّ والربطيّ في الصورة الذهنيّة ـ، ونسبته إلى الربط القائم في الصورة الذهنيّة على حدّ نسبة الاسم، إلى المعاني الاسميّة الداخلة في تلك الصورة؛ فلا تصحّ التفرقة بين المعاني الاسميّة والحرفيّة بالإخطاريّة والإيجاديّة.

نعم، هناك معنىً آخَر دقيق ولطيف لإيجاديّة المعاني الحرفيّة، تتميّز به عن المعاني الاسميّة، تأتي الإشارة إليه في الحلقة الثالثة إن شاء اللّه (تعالى).

## المقارنة بين الحروف و الأسماء الموازية لها

نجد لِكلّ حرف تعبيراً اسميّاً موازياً له؛ فـ«إلىٰ» تُوازيها في الأسماء، [كلمة] «انتهاء»؛ و«مِن» تُوازيها [كلمة] «ابتداء»؛ و«في» تُوازيها [كلمة] «ظرفيّة» وهٰكذا. وعلى الرغم من الموازاة، فإنّ الحرف والاسم الموازي له، ليسا مترادفين؛ بدليل أنّه لا يُمكن استبدال أحدهما في موضع الآخَر؛ كما هو الشأن في المترادفَين عادة؛ والسبب في ذٰلك، يعود إلى أنّ الحرف يدلّ على النسبة، والاسم يدلّ على مفهوم اسميّ يُوازي تلك النسبة ويلازمها؛ ومن هنا، لم يكن بالإمكان أن يُفصَل مدلول «إلى»، عن طرفَيه

ويُلحَظَ مستقلاً؛ لأنّ النسبة لاتنفصل عن طرفيها؛ بينما بالإمكان أن نلحظ كلمة «الانتهاء»، بمفردها ونتـصوّر معناها.

ونفس الشيء، نجده في هيئات الجمل مع أسماء موازية لها؛ فقولك: «زيد عالم»، إخبار بعلم زيد؛ فالإخبار بعلم زيد، تعبير اسميّ عن مدلول هيئة «زيد عالم»؛ إلّا أنّه لايرادفه؛ لوضوح أنّك لو نطقت بهٰذا التعبير الاسميّ، لكنت قد قلت جملة ناقصة لايصحّ السكوت عليها؛ بينما «زيد عالم»، جملة تامّـة يصحّ السكوت عليها.

## تنوّع المدلول التصديقيّ

عرفنا فيما سبق أنّ الألفاظ لها دَلالة تصوّريّـة تنشأُ من الوضع، ولهـا دَلالة تصديقيّـة تنشأُ من السياق[١]، وتشترك الكلمات والجمل النـاقصة والتـامّـة، في الدلالة التـصديقيّـة الأُولى؛ وتخـتـصّ الجـمل التـامّـة[٢]، بالدلالة التصديقيّـة الثانية عـلى المـراد الجـدّيّ؛ ويـتّحد سـنخ المـدلول التـصديقـيّ الأوّل في جميع الألفاظ ـ وهو قصد المتكلّم إخـطار صـورة المعنى في ذهن السامع ـ؛ وأمّا سنخ المدلول التصديقـيّ الثاني ـ أي: المراد الجدّيّ ـ، فيختلف من جملة تامّـة إلى جملة تامّـة أُخرى؛ فالجملة الخبريّـة مثل «زيد عالم»، مدلولها الجدّيّ، قصد الإخبار والحكـاية عـن النسـبة التامّـة الّتي تدلّ عليها هيئتها؛ والجملة الاستفهاميّة «هـل زيـد عـالم؟»، مدلولها الجدّيّ، طلب الفهم والاطّلاع على وقوع تـلك النسـبة التـامّـة؛

١. أي: ضمّ كلمة إلى أُخرى.

٢. حتّى لو كانت مقدّرة وعُـبّر عنها بمفردة أو بإشارة.

والجملة الطلبيّـة «صلّ»، مدلولها الجدّيّ، طلب إيقاع النسبة التامّـة الّتي تدلّ عليها هيئة صلِّ؛ أي: طلب وقوع الصلاة من المخاطب.

ويختلف في ذٰلك السيّد الأُستاذ؛ فإنّه بنى ـكما عرفنا سابقاً ـ على أنّ الوضع عبارة عن التعهّد، وفرّع عليه أنّ الدلالة اللفظيّـة الناشئة من الوضع، دلالة تصديقيّة لا تصوّريّـة بحتة؛ وعلى هٰذا الأساس، اختار أنّ كلّ جملة تامّـة، موضوعة بالتعهّد لنفس مدلولها التصديقيّ الجدّيّ مباشرة؛ وقد عرفت الحال في مبناه سابقاً.

## المقارنة بين الجمل التامّـة و الناقصة

لا شكّ في أنّ المعنى الموضوع له للجملة التامّـة، يختلف عن المعنى الموضوع له للجملة الناقصة؛ لأنّ الأُولىٰ يصحّ السكوت عليها، دون الثانية؛ وهٰذاالاختلاف يوجَد له تفسيران:

**أحدهما:** مبنيّ على أنّ المعنى الموضوعَ له، هو المدلول التصديقيّ مباشرة؛ كما اختاره السيّد الأُستاذ، تفريعاً على تفسيره للوضع بالتعهّد؛ وحاصله: أنّ الجملة التامّـة في قولنا: «المفيد عالم»، موضوعة لقصد الحكاية والإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع، والجملة الناقصة الوصفيّـة في قولنا: «المفيد العالم»، موضوعة لقصد إخطار صورة هٰذه الحصّة الخاصّة.

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

**والتفسير الآخَر**: أنّ هيئة كلتا الجملتَين، موضوعة للنسبة؛ ولٰكنّها في إحداهما اندماجيّة، وفي الأُخرى غير اندماجيّة؛ وكلّ جملة موضوعة للنسبة الاندماجيّة، فهي ناقصة؛ لأنّها تُحوّل المفهومَين إلى مفهوم واحد وتُصيّر الجملة في قوّة كلمة واحدة؛ وكلّ جملة موضوعة للنسبة غير الاندماجيّة، فهي جملة تامّة. وقد تقدّم في الحلقة السابقة بعض الحديث عن ذٰلك.

## الدلالات الخاصّة و المشترَكة

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

## الخلاصة

▣ ***أقسام الألفاظ في اللغة:***

١. ***كلمة بسيطة:*** وهي موضوعة بمادّة حروفها و تركيبها الخاصّ بوضع واحد، للمعنى.

٢. ***كلمة مركّبة من هيئة و مادّة:*** وهي الّتي لهيئتها وضع خاصّ ولمادّتها وضع آخر.

٣. ***هيئة تركيبيّة:*** وهي تحصل بانضمام كلمة إلى أُخرىٰ وتكون موضوعة لمعنىً خاصّ.

▣ ***أقسام المعاني في اللغة:***

١. ***المعنى الحرفيّ:*** وهو نسبة بين المعاني المستقلّة؛ أي: معنىً ربطيّ، تدلّ عليه: إمّا كلمة بسيطة من جنس الحرف، أو غيرها من جنس الهيئات؛ ولاتستقلّ بوحدها.

٢. ***المعنى الاسميّ:*** وهو معنىً يستقلّ بنفسه، ويدلّ عليه غير الهيئات والحروف، من أنواع الألفاظ.

▣ ***النسبة:***

١. ***ناقصة:*** وهي النسبة الّتي لم تكن بمفردها كافية لتكوين جملة تامّة.

٢. ***تامّة:*** وهي النسبة الّتي تتكوّن بها جملة تامّة.

▣ سنخ المدلول التصديقيّ الثاني، يختلف من جملة تامّة إلى أُخرى:

١. ***مدلول الجملة الخبريّة:*** قصد الإخبار عن النسبة التامّة الّتي تدلّ عليها هيئتها.

٢. ***مدلول الجملة الاستفهاميّة:*** طلب الفهم والاطّلاع على وقوع النسبة.

٣. ***مدلول الجملة الطلبيّة:*** طلب إيقاع النسبة.

▣ *النسبة:*

١. *اندماجيّة:* في الجمل الناقصة.

٢. *غيراندماجيّة:* في الجمل التامّة.

▣ دلالات الدليل الشرعيّ اللفظيّ على قسمين:

١. بعضها خاصّة ترتبط ببعض المسائل الفقهيّة.

٢. بعضها عامّة، تصلح أن تكون عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط في جميع أبواب الفقه؛ وهي موضوع علم الأُصول.

## الأسئلة

١. بيّن أقسام الألفاظ في اللغة.

٢. بيّن أقسام المعاني في اللغة.

٣. ما هي النسبة الناقصة؟

٤. ما هي النسبة التامّة؟

٥. ما هو الفارق بين المعاني الاسميّة والحرفيّة؟

٦. ما هو المقصود من المعاني الإخطاريّة والإيجاديّة؟

٧. ما هو الإشكال على رأي المحقّق النائيني رحمه الله في التفريق بين المعاني الاسميّة والحرفيّة؟

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

٩. ما هو منشأ الدلالة التصوّريّة وما هو منشأ الدلالة التصديقيّة؟

١٠. ما هو الفارق بين الدلالة التصديقيّة الأُولى والثانية؟

١١. ما هو مدلول الجملة التامّة عند من يُفسّر منشأ الدلالة التصوّريّة بـ«تعهّد الواضع»؟

١٢. ما هو تفسير اختلاف مدلول الجمل التامّة والناقصة عند من يقول بالتعهّد في الوضع؟ وما هو فساد هٰذا التفسير؟

١٣. ما هو الفارق الواقعيّ بين معاني الجمل التامّة والناقصة؟

١٤. أيّ قسم من دلالات الدليل الشرعيّ اللفظيّ، يكون من مصاديق موضوع علم الأُصول؟

## التمارين

*** *ميّز بين أقسام الكلمة من وجهة نظر أُصوليّة (البسيطة والمركّبة والهيئة التركيبيّة) في الأمثلة التالية، ثمّ بيّن نوع ما تشتمل كلّ منها من المعاني الحرفيّة والاسميّة:***

مكّة ـ الوضوء ـ النائم ـ صُم للرؤية ـ تراب ـ لاتكذب ـ كُتب عليكم الصيام ـ ﴿**ولله على الناس حِجّ البيت**﴾.

*** *ميّز بين النسبة الاندماجيّة وغير الاندماجيّة في الأمثلة التالية:***

شهر رمضان ـ الوضوء نور ـ كيفيّة صلاة الميّت ـ ترك الحجّ من الكبائر ـ خمس المعادن ـ الخمس يتعلّق بالعين.

*** *ميّز بين الدلالات اللفظيّة الخاصّة والمشتركة في عمليّات الاستنباط في الأمثلة التالية:***

الطواف ـ لاتنقض اليقين بالشكّ ـ الكعبين ـ حكم مقدّمة الواجب ـ القسامة ـ الصلاة.

**الدرس ١٣**

** ما هو المدلول الظاهر من الأمر أو النهي؟*

# الأمر والنهي

## الأمر

الأمر تارة يُستعمل بمادّته، فيقال: «آمرك بالصلاة»، وأُخرى بصيغته، فيقال: «صلّ».

أمّا مادّة الأمر، فلا شكّ في دلالتها بالوضع على الطلب، ولٰكن لا بنحو تكون مرادفة للفظ «الطلب»؛ لأنّ لفظ «الطلب»، ينطبق بمفهومه على الطلب التكوينيّ ـ كطلب العطشان للماء ـ و [على] الطلب التشريعيّ؛ سواء صدر من العالي أو من غيره؛ بينما «الأمر»، لايصدق إلّا على الطلب التشريعيّ من العالي؛ سواء كان مستعلياً ـ أي متظاهراً بعلوّه ـ أو لا.

كما أنّ مادّة الأمر، لاينحصر معناها لغة بالطلب؛ بل ذُكرت لها معانٍ أُخرىٰ؛ كالشيء، والحادثة، والغرض؛ وعلى هٰذا الأساس تكون مشترَكاً لفظيّاً، وتعيين الطلب يحتاج إلى قرينة؛ ومتى دلّت القرينة على ذٰلك، يقع الكلام في أنّ المادّة، [هل] تدلّ على الطلب بنحو الوجوب؟ أو تلائم الاستحباب؟ فقد يُستدلّ على أنّها تدلّ على الوجوب بوجوه:

**منها:** قوله (تعالى): ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أن تُصيبهم فتنة أو يُصيبهم عذاب أليم**﴾[١]؛ وتقريبه: أنّ الأمر لو كان يشمل الطلب الاستحبابيّ، لما وقع ـ على إطلاقه ـ موضوعاً للحذر من العقاب.

**ومنها:** قوله ﷺ: «لولا أن أشقَّ على أُمَّتي، لأمرتهم بالسواك»[٢]؛ وتقريبه: أنّ الأمر لو كان يشمل الاستحباب، لما كان الأمر مستلزماً للمشقّة؛ كما هو ظاهر الحديث.

**ومنها:** التبادر؛ فإنّ المفهوم عرفاً من كلام المولىٰ، حين يستعمل كلمة الأمر، أنّه في مقام الإيجاب والإلزام، والتبادر علامة الحقيقة.

وأمّا صيغة الأمر، فقد ذُكرت لها عدّة معان؛ كالطلب، والتمنّي، والترجّي، والتهديد، والتعجيز، وغير ذٰلك[٣]؛ وهٰذا في الواقع، خلط بين المدلول التصوّريّ للصيغة، والمدلول التصديقيّ الجدّي لها، باعتبارها [جزءً من] جملة تامّة.

وتوضيحه: أنّ الصيغة ـ أي هيئة فعل الأمر ـ لها مدلول تصوّريّ، ولابدّ أن يكون من سنخ المعنى الحرفيّ ـ كما هو الشأن في سائر الهيئات

---

١. النور / ٦٣.

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

٣. كما في قوله (تعالى): ﴿*حتّى إذا جاء أحدهم الموت قال ربّ* ارجعونِ * *لعلّي أعمل صالحاً فيما تركت كلّا إنّها كلمة هو قائلها* ـ المؤمنون / ٩٩ ـ ١٠٠﴾؛ ﴿*يوم يقول المنافقون والمنافقات للّذين آمنوا* انظرونا *نقتبس من نوركم* ـ الحديد / ١٣﴾؛ ﴿*وإن كنتم في ريب ممّا نزّلنا على عبدنا* فأتوا *بسورة من مثله* و ادعوا *شهداءكم من دون اللّه إن كنتم صادقين * فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا* فاتّقوا *النار الّتي وقودها الناس والحجارة أُعدّت للكافرين* ـ البقرة / ٢٣ ـ ٢٤﴾.

والحروف ـ، فلايصحّ أن يكون مدلولها، نفس الطلب بما هو مفهوم اسميّ، ولا مفهوم الإرسال نحو المادّة[1]؛ بل نسبة طلبيّة أو إرساليّة توازي مفهوم الطلب أو مفهوم الإرسال؛ كما أنّ النسبة الّتي تدلّ عليها «إلى»، توازي مفهوم «الانتهاء»؛ والعلاقة بين مدلول الصيغة بوصفه معنىً حرفيّاً، ومفهوم الإرسال أو الطلب، تشابه العلاقة بين مدلول «من» و«إلى» و«في»، ومدلول «الابتداء» و«الانتهاء» و«الظرفيّة»؛ فهي علاقة موازاة لا ترادف.

ونقصد بالنسبة الطلبيّة أو الإرساليّة[2]، الربط المخصوص الّذي يحصل بالطلب أو بالإرسال بين المطلوب والمطلوب منه، أو بين المرسَل والمرسَل إليه؛ وهٰذا هو المدلول التصوّريّ للصيغة الثابت بالوضع.

وللصيغة، باعتبارها [جزءً من] جملة تامّة مكوّنة من فعل وفاعل، مدلول تصديقيّ جدّيّ، بحكم السياق لا الوضع؛ إذ تكشف سياقاً، عن أمر ثابت في نفس المتكلّم، هو الّذي دعاه إلى استعمال الصيغة؛ وفي هٰذه المرحلة، تتعدّد الدواعي الّتي يُمكن أن تدلّ عليها الصيغة بهٰذه الدلالة؛ فتارة: يكون الداعي، هو «الطلب»؛ وأُخرى: «الترجّي» وثالثة: «التعجيز» وهٰكذا، مع انحفاظ المدلول التصوّريّ للصيغة في الجميع.

هٰذا كلّه على المسلك المختار المشهور، القائل بأنّ الدلالة الوضعيّة، هي

---

١. أي: مادّة الفعل.

٢. و النسبة الإرساليّة، أفضل في التعبير من النسبة الطلبيّة و هي أعمّ مفهوماً؛ كما في الحلقة الأُولىٰ و الثالثة؛ إلّا أن نقول: النسبة الطلبيّة من العالي أو التشريعيّة.

الدلالة التصوّريّة؛ وأمّا بناءً على مسلك التعهّد، القائل بأنّ الدلالة الوضعيّة، هي الدلالة التصديقيّة، وأنّ المدلول الجدّيّ للجملة التامّة، هو المعنى الموضوع له ابتداءً، فلا بدّ من الالتزام بتعدّدِ المعنى[١] في تلك الموارد، لاختلاف المدلول الجِدّيّ.

ثمّ إنّ الظاهر من الصيغة، أنّ المدلول التصديقيّ الجِدّيّ[٢]، هو الطلب[٣]، دون سائر الدواعي الأُخرى[٤]؛ وذٰلك لأنّه: إن قيل بأنّ المدلول التصوّريّ[٥]، هو النِسبة الطلبيّة، فواضح أنّ الطلب مصداق حقيقيّ للمدلول التصوّريّ، دون سائر الدواعي، فيكون أقرب إلى المدلول التصوّريّ، وظاهر كلّ كلام، أنّ مدلوله التصديقيّ، أقرب ما يكون للتطابق مع مدلوله التصوّريّ وللمصداقيّة له؛ وأمّا إذا قيل بأنّ المدلول التصوّريّ، هو النسبة الإرساليّة، فلأنّ المصداق الحقيقيّ لهٰذه النسبة، إنّما ينشأُ من الطلب، لا من سائر الدواعي[٦]، فيتعيّن داعي الطلب بظهور الكلام.

ولٰكن قد يتّفق أحياناً، أن يكون المدلول الجِدّيّ، هو قصد الإخبار عن

---

١. الحقيقيّ.

٢. لها.

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

٤. كالترجّي و التعجيز و غيرها...؛ إلاّ أن توجَد قرينة تدلّ عليها.

٥. لصيغة الأمر.

٦. فالمدلول التصديقيّ الجدّيّ للصيغة، على هٰذا الفرض أيضاً ـ و هو المختار ـ، هو الطلب التشريعيّ من العالي.

حكم شرعيّ آخر غير طلب المادّة، أو عن إنشاء ذٰلك الحكم وجعله؛ كما في قوله: «اغسل ثوبك من البول»؛ فإنّ المراد الجدّيّ من «اغسل»، ليس طلب الغَسل؛ إذ قد يتنجّس ثوب الشخص، فيُهمله ولايغسله، ولا إثم عليه؛ وإنّما المراد، بيان أنّ الثوب يتنجّس بالبول ـ وهٰذا حكم وضعيّ ـ، وأنّه يطهُر بالغسل ـ وهٰذا حكم وضعيّ آخر ـ؛ وفي هٰذه الحالة، تُسمّى الصيغة بـ«الأمر الإرشاديّ»؛ لأنّها إرشاد وإخبار عن ذٰلك الحكم.

وكما أنّ المعروف في دلالة مادّة الأمر على الطلب، أنّها تدلّ[1] على الطلب الوجوبيّ ، كذٰلك الحال في صيغة الأمر؛ بمعنى أنّها تدلّ على النسبة الإرساليّة الحاصلة من إرادة لزوميّة[2]؛ وهٰذا هو الصحيح؛ للتبادر بحسب الفهم العرفيّ العامّ.

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

---

١. عند الاستعمال و في مرحلة الدلالة التصديقيّة و الإرادة الجدّيّة.

٢. لاتسمح للمخالفة.

## دلالات أُخرى للأمر

عرفنا أنّ الأمر[١] يدلّ على الطلب، ويدلّ على أنّ الطلب على نحو الوجوب. وهناك دلالات أُخرى محتمَلة، وقع البحث عن ثبوتها له وعدمه.

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

والصحيح أنّ صيغة الأمر على مستوى المدلول التصوّريّ، لاتتغيّر دلالتها في هٰذه الحالة؛ بل تظلّ دالّة على النسبة الطلبيّة[٤]؛ غير أنّ مدلولها التصديقيّ هنا، يُصبح مجمَلاً ومردَّداً بين الطلب الجدّيّ وبين نفي التحريم؛ لأنّ ورود الأمر في إحدى الحالتين المذكورتين، يوجب الإجمال من هٰذه الناحية.

**ومنها:** دلالة الأمر بالفعل الموقّت بوقتٍ محدَّد، على وجوب القضاء

---

١. أي: فعل الأمر.

٢. كما قال (تعالى): ﴿***أُحلّت لكم بهيمة الأنعام إلاّ ما يُتلىٰ عليكم غير مُحلّي الصيد و أنتم حُرُم***﴾، ثمّ أتبع ذٰلك في الآية التالية بقوله: ﴿***و إذا حللتم فاصطادوا***ـ المائدة / ١ ـ ٢﴾؛ فالأمر هنا بقرينة السياق، ينصرف من مدلوله التصوّري و معناه الحقيقيّ (النسبة الإرساليّة)، إلى معنى الجواز.

٣. أي: يُحتمل التحريم؛ كما قال (تعالى): ﴿***و آتوا النساء صدُقاتهنّ نحلة فإن طِبن لكم عن شيء فكلوه هنيئاً مرئياً*** ـ النساء / ٤﴾؛ حيث انصرف الأمر في الآية، من معناه الحقيقيّ، و احتمل معنى الجواز.

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

خارج الوقت، لمن لم‌يأت بالواجب في وقته. و توضيح الحال في ذٰلك: أنّ الأمر بالفعل الموقّت، تارة: يكون أمراً واحداً بهٰذا الفعل المقيّد، فلايقتضي إلّا الإتيان به؛ فإن لم‌يأت [المكلّف] به حتّى انتهى الوقت، فلا موجب من قِبَله للقضاء؛ بل يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد؛ و تارة أُخرى: يكون الأمر بالفعل الموقّت، أمرين مجتمعين في بيان واحد؛ أحدهما: أمر بذات الفعل على الإطلاق، و الآخر: أمر بإيقاعه في الوقت الخاصّ، فإن فات المكلّف امتثال الأمر الثاني، بقي عليه الأمر الأوّل، و يجب عليه أن يأتي بالفعل حينئذ، و لو خرج الوقت؛ فلا يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد. وظاهر دليل الأمر بالموقّت، هو وحدة الأمر؛ فيحتاج إثبات تعدّده على الوجه الثاني، إلى قرينة خاصّة.

**و منها:** دلالة الأمر بالأمر بشيء، على الأمر بذٰلك الشيء مباشرة؛ بمعنى أنّ الآمر إذا أمر زيداً بأن يأمر خالداً بشيءٍ[1]، فهل يستفاد من ذٰلك، الأمر المباشر لخالد؟ أو لا؟ فعلى الأوّل، لو أنّ خالداً اطّلع على ذٰلك قبل أن يأمره زيد، لوجب عليه الإتيان بذٰلك الشيء؛ و على الثاني، لايكون ملزَماً بشيءٍ؛ و مثاله في الفقه، أمر الشارع لوليّ الصبيّ، بأن يأمر الصبيّ بالصلاة؛ فإن قيل بأنّ الأمر بالأمر بشيء، أمرٌ به، كان أمر الشارع هٰذا، أمراً للصبيّ ـ و لو على نحو الاستحباب ـ بالصلاة.

---

١. لا أن يُبلّـغه أمر المولىٰ؛ مثال ذٰلك من القرآن الكريم، قوله (تعالى): ﴿***خذ العفو و أمر بالعرف و أعرض عن الجاهلين*** ـ الأعراف/١٩٩﴾؛ و قوله عن لسان لقمان: ﴿***يا بُنيّ أقم الصلاة و أمر بالمعروف و انه عن المنكر*** ـ لقمان/١٧﴾.

## النهي

كما أنّ للأمر مادّة وصيغة، كذلك الحال في النهي؛ فمادّته نفس كلمة النهي، وصيغته من قبيل «لاتكذب»؛ والمادّة تدلّ على الزجر بمفهومه الاسميّ، والصيغة تدلّ على الزجر والإمساك بنحو المعنى الحرفيّ؛ وإن شئت عبرّ [عنه] بالنسبة الزجريّة والإمساكيّة.

وقد وقع الخلاف بين جملة من الأُصوليّين في أنّ مفاد النهي، هل هو طلب الترك الّذي هو مجرّد أمر عدميّ؟ أو طلب الكفّ عن الفعل الّذي هو أمر وجوديّ؟

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

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

والصحيح: أنّ كلا الوجهين باطل؛ لأنّ النهي ليس طلباً، لا للترك ولاللكفّ؛ وإنّما هو زجر[1]: بنحو المعنى الاسميّ ـكما في مادّة النهيـ؛ أو بنحو المعنى الحرفيّ ـكما في صيغة النهيـ؛ وهٰذا يعني أنّ متعلّقه الفعل، لاالترك.

ولا إشكال في دلالة النهي ـمادّة وصيغةـ على كون الحكم بدرجة التحريم[2]، ويثبت ذٰلك بالتبادر والفهم العرفيّ العامّ.

---

١. أي: يدلّ على أنّ الفعل مزجور عند المولىٰ لاتتعلّق إرادته به، فيجب الإمساك عنه؛ و هو فعل.

٢. الّتي لاتسمح للمخالفة بأيّ درجة كانت.

## الخلاصة

- مادّة الأمر تدلّ بالوضع على الطلب التشريعيّ من العالي بنحو الوجوب. والأدلّة على ذٰلك:
  ١. الآية الكريمة: ﴿***فليحذر الّذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يُصيبهم عذاب أليم***﴾.
  ٢. الحديث الشريف: «لولا أن أشقّ على أُمّتي، لأمرتهم بالسواك».
  ٣. التبادر.
- المدلول التصوّريّ لصيغة الأمر، هو النسبة الإرساليّة أو الطلبيّة من العالي، الحاصلة من إرادة لزوميّة والموازية للمفهوم الاسميّ للإرسال أو الطلب.
- تتعدّد الدواعي في مرحلة استعمال الصيغة؛ فتارة يكون الداعي طلباً وأُخرىٰ ترجّياً ... مع انحفاظ المدلول التصوّريّ (النسبة الإرساليّة)؛ إلّا أنّ المعنى الحقيقيّ لصيغة الأمر، بناء على مسلك التعهّد (القائل بأنّ المدلول الجدّيّ للجملة التامّة، هو المعنى الموضوع له ابتداءً)، يجب أن يكون متعدّداً.
- المدلول التصديقيّ الظاهر من صيغة الأمر، هو الطلب من العالي، دون سائر الدواعي؛ سواء قلنا بأنّ المدلول التصوّري، هو النسبة الطلبيّة أو الإرساليّة؛ وذٰلك لأنّ المصداق الحقيقيّ للمدلول التصوّريّ، إمّا هو الطلب، فيكون أقرب ما يتطابق معه (كما هو ظاهر كلّ كلام)؛ و إمّا ينشأ من الطلب، دون سائر الدواعي.
- ***الأمر الإرشاديّ:*** هو الأمر الّذي لايدلّ على الوجوب؛ بل يُرشد إلى حكم وضعيّ أو يُخبر عن إنشائه و جعله.

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

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

▣ دلالات محتمَلة أُخرىٰ للأمر غير الوجوب:

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

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

٣. *الأمر بالشيء مباشرة:* إذا أمر المولىٰ، شخصاً أن يأمر الآخر بذٰلك الشيء.

▣ مادّة النهي تدلّ على الزجر بنحو المعنى الاسميّ، و صيغته تدلّ عليه بنحو المعنى الحرفيّ (النسبة الزجريّة أو الإمساكيّة). فمتعلّقه ليس طلب الترك؛ بل حرمة الفعل بدرجة لاتسمح للمخالفة؛ وذٰلك لتبادرها لدى الفهم العرفيّ العامّ.

## الأسئلة

١. ما هو مدلول مادّة الأمر؟ و ما الفرق بـينه و بـين مدلول لفظ الطلب؟

٢. هل تدلّ مادّة الأمر على الطلب فحسب؟ و كيف نعرف ذٰلك؟

٣. المعنى الظاهر من مادّة الأمر في معنى الطلب، هل هو الوجوب أم الاستحباب؟ و ما هي الأدلـّة على ذٰلك؟

٤. لماذا لايصحّ أن يكون المعنى الحقيقـيّ لصيغة الأمر، طلباً أو تمنـّياً أو غير ذٰلك؟

٥. ما هو المدلول الـتـصوّري لصيغة الأمر بناء على مسلك الـتـعهّد؟

٦. ما هو المدلول الـتـصديقيّ لصيغة الأمر و ما هو الدليل على ذٰلك؟

٧. ما هو الأمر الإرشاديّ؟ اذكر مثالاً لذٰلك.

٨. هل لصيغة الأمر، دلالات أُخرى غير الطلب؟ ما هي؟

٩. ما هو مدلول مادّة النهي و صيغته؟

١٠. مفاد النهي، هل هو طلب الترك أو طلب الكفّ؟ و لماذا؟

## التمرين

*** *ميّز بين الاستعمالات الحقيقـيّة و المجازيّة للأمر و النهي في الأمثلة التالية:***

- ﴿*قل أمر ربّي بالقسط و أقيموا وجوهكم عند كلّ مسجد* ـ الأعراف/٢٩﴾.
- ﴿*إنّ اللّه يأمر بالعدل و الإحسان* ـ النحل/١٩٠﴾.
- ﴿*و أُمرت أن أكون أوّل المسلمين* ـ زُمَر/١٢﴾.
- ﴿*و أُمرنا لنُسلم لربّ العالمين* ـ الأنعام/٧١﴾.
- ﴿*خذ من أموالهم صدقة تُطهّرهم و تُزكّيهم بـها و صـلّ عـليهم إنّ صـلاتك سكـن لهـم* ـ الـتوبة/١٠٣﴾.
- ﴿*فصلّ لربّك و انحر* ـ الكوثر/٢﴾.

ـ ﴿إنّ اللّه و ملائكته يُصلّون على النبيّ يا أيّها الّذين آمنوا صلّوا عليه و سلّموا تسليماً ـ الأحزاب/٥٦﴾.

ـ ﴿يا أيّها الّذين آمنوا لاتقربوا الصلاة و أنتم سكارى حتّى تعلموا ما تقولون و لا جنباً إلّا عابري سبيل حتّى تغتسلوا و إن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيداً طيّباً فامسحوا بوجوهكم و أيديكم إنّ اللّه كان عفوّاً غفوراً ـ النساء/٤٣﴾.

ـ ﴿ولْتكن منكم أُمّة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهَون عن المنكر ـ آل عمران/١٠٤﴾.

ـ ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا ـ الحشر/٧﴾.

ـ ﴿كُتب عليكم الصيام كما كُتب على الّذين من قبلكم ـ البقرة/١٨٣﴾.

ـ ﴿و للّه على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً ـ آل عمران/٩٧﴾.

ـ ﴿يا أيّها الّذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر اللّه و ذروا البيع ذٰلكم خير لكم إن كنتم تعلمون * فإذا قُضيت الصلاة فانتشروا في الأرض و ابتغوا من فضل اللّه ـ الجمعة/٩ ـ ١٠﴾.

ـ ﴿ثمّ أتمّوا الصيام إلى الليل ـ البقرة/١٨٧﴾.

ـ ﴿و أمر أهلك بالصلاة و اصطبر عليها ـ طٰه/١٣٢﴾.

ـ ﴿يا بُنيّ أقم الصلاة و أمر بالمعروف و انه عن المنكر ـ لقمان/١٧﴾.

ـ ﴿لا ينهاكم اللّه عن الّذين لم يقاتلوكم في الدين ـ الممتحنة/٨﴾.

ـ ﴿قل إنّي نُهيت أن أعبد الّذين تدعون من دون اللّه ـ الأنعام/٥٦؛ المؤمن/٦٦﴾.

ـ ﴿ولا تُصلّ على أحد منهم مات أبداً ـ التوبة/٨٤﴾.

**الدرسان ١٤ و ١٥**

*❊ ما هو المدلول الظاهر من تقيـيد الكلام؟ و ما هو الظاهر من إطلاقه؟*

## الاحتراز في القُيود

إذا ورد خطاب يشتمل على حكم وقيد له: فقد يكون هٰذا القيد متعلّقاً بالحكم؛ كالإكرام في «أكرم الفقير»؛ وقد يكون موضوعاً له؛ كالفقير في المثال؛ وقد يكون شرطاً؛ كما في الجملة الشرطيّة: «إذا زالت الشمس فصلِّ»؛ وقد يكون غاية؛ كما في «صُم إلى الليل»؛ وقد يكون وصفاً للموضوع؛ كالعادل في «أكرم الفقير العادل»... وهٰكذا.

وفي كلّ هٰذه الحالات، يوجَد للكلام مدلول تصوّريّ، اُريد إخطاره في ذهن السامع؛ ومدلول تصديقيّ جدّيّ؛ وهو الحكم الشرعيّ الّذي اُبرز وكُشِفَ عنه بذٰلك الخطاب، ولا شكّ في أنّ الصورة الّتي نتصوّرها في مرحلة المدلول التصوّريّ عند سماع الكلام المذكور، هي صورة حكم يرتبط بذٰلك القيد، على نحو من أنحاء الارتباط.

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

مأخوذ في ذٰلك الحكم الشرعيّ الخاصّ الّذي كشف عنه ذٰلك الكلام؛ فحينما يقول المولىٰ: «أكرم الفقير العادل»، نفهم أنّ الوجوب الّذي أراد كشفه بهٰذا الخطاب، قد جُعل على الفقير العادل، وأُخذت العدالة في موضوعه، وفقاً لأخذها في المدلول التصوّريّ للكلام؛ وذٰلك لأنّ المولىٰ، لو لم يكن قد أخذ العدالة قيداً في موضوع ذٰلك الوجوب الّذي جعله وأبرزه بقوله: «أكرم الفقير العادل»، لكان هٰذا يعني أنّه أخذ في المدلول التصوّريّ لكلامه قيداً، ولم يأخذ ذٰلك القيد في المدلول الجدّيّ لذٰلك الكلام؛ أي: إنّه بيّن بالدلالة التصوّريّة للكلام شيئاً وهو القيد، مع أنّه لا يدخل في نطاق مراده الجدّيّ؛ وهٰذا خلاف ظهور عرفيّ سياقيّ مفاده: «أنّ كلّ ما يُبيَّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ، فهو داخل في نطاق المراد الجدّيّ»؛ وبكلمة أُخرىٰ: «إنّ ما يقوله يُريده حقيقة».

وبهٰذا الظهور، نُثبت قاعدة؛ وهي: «قاعدة احترازيّة القيود»؛ ومؤدّاها: «أنّ كلّ قيد يؤخَذ في المدلول التصوّريّ للكلام، فالأصل فيه، بحكم ذٰلك الظهور، أن يكون قيداً في المراد الجدّيّ أيضاً»؛ فإذا قال: «أكرم الإنسان الفقير»، فالفقر قيد في المراد الجدّيّ؛ بمعنى كونه دخيلاً في موضوع وجوب الإكرام، الّذي سيق ذٰلك الكلام للكشف عنه.

ويترتّب على ذٰلك، أنّه إذا لم يكن الإنسان فقيراً، فلا يشمله ذٰلك الوجوب؛ ولٰكنّ هٰذا، لا يعني أنّ إكرامه ليس واجباً باعتبار آخر؛ فقد يكون هناك وجوب ثانٍ يخصّ الإنسان العالِم أيضاً؛ فإذا لم يكن الإنسان

فقيراً وكان عالماً، فقد يجب إكرامه بوجوب ثانٍ. وهٰكذا نعرف أنّ قاعدة احترازيّة القيود، تُثبت أنّ شخص الحكم[1] الّذي يُشكّل المدلول التصديقيّ الجدّيّ للكلام المشتمل على القيد، لايشمل من انتفىٰ عنه القيد، و [لٰكنّها] لاتنفي وجود حكم آخر يشمله.

## الإطلاق

الإطلاق يقابل التقييد؛ فإن تصوّرت معنىً ولاحظت فيه وصفاً خاصّاً أو حالةً معيّنةً، كان ذٰلك تقييداً؛ وإن تصوّرته بدون أن تلحظ معه أيّ وصف أو حالة أُخرىٰ، كان ذٰلك إطلاقاً؛ فالتقييد إذاً، هو لحاظ خصوصيّة زائدة في الطبيعة؛ والإطلاق، عدم لحاظ الخصوصيّة الزائدة.

والطبيعة محفوظة في كلتا الحالتين؛ غير أنّها تتميّز في الحالة الأُولىٰ، بأمر وجوديّ؛ وهو لحاظ الخصوصيّة؛ وتتميّز في الحالة الثانية، بأمر عدميّ؛ وهو عدم لحاظ الخصوصيّة.

ومن هنا يقع البحث في أنّ كلمة «إنسان» ـ مثلاً ـ أو أيّ كلمة مشابهة، هل هي موضوعة للطبيعة المحفوظة في كلتا الحالتين[2] ـ فلا التقييد دخيل في المعنى الموضوع له ولا الإطلاق؛ بل الكلمة بمدلولها، تلائم كلا

---

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

٢. أي: لا بشرط قيد.

الأمرين ـ؟ أو أنّ الكلمة، موضوعة للطبيعة المطلقة؟[١] فتدلّ بالوضع على الإطلاق وعدم لحاظ القيد؟

وقد وقع الخلاف في ذٰلك؛ ويترتّب على هٰذا الخلاف أمران:

**أحدهما**: أنّ استعمال اللفظ وإرادة المقيّد ـ على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول[٢] ـ يكون استعمالاً حقيقيّاً على الوجه الأوّل؛ لأنّ المعنى الحقيقيّ للكلمة، محفوظ في ضمن المقيّد والمطلق على السواء؛ ويكون مجازاً على الوجه الثاني؛ لأنّ الكلمة لم تستعمل في المطلق، مع أنّها موضوعة للمطلق؛ أي للطبيعة الّتي لم يُلحظ معها قيد بحسب الفرض.

**والأمر الآخر**: أنّ الكلمة إذا وقعت في دليل حكم ـ كما إذا أُخذت موضوعاً للحكم مثلاً، ولم نعلم أنّ الحكم هل هو ثابت لمدلول الكلمة على الإطلاق، أو لحصّة مقيّدة منه؟ ـ، أمكن على الوجه الثاني، أن نستدلّ بالدلالة الوضعيّة للّفظ، على الإطلاق؛ لأنّه مأخوذ في المعنى الموضوع له و [يُعدّ] قيداً له، فيكون من القيود الّتي ذكرها المتكلّم؛ فنُطبّق عليه قاعدة احترازيّة القيود، فيثبت أنّ المراد الجدّيّ مطلق أيضاً.

وأمّا على الوجه الأوّل، فلا دلالة وضعيّة للّفظ على ذٰلك؛ لأنّ اللفظ موضوع بموجبه، للطبيعة المحفوظة في ضمن المطلق والمقيّد، وكلّ من الإطلاق والتقييد خارج عن المدلول الوضعيّ للّفظ؛ فالمتكلّم لم يذكر في

---

١. أي: الطبيعة بشرط عدم لحاظ القيد.

٢. كما عرفنا ذٰلك في بحث المجاز (موضوع استعمال اللفظ و إرادة الخاصّ ـ الدرسان ١٠ و ١١)؛ من أنّ المراد بها، إفادة مجموعة من المعاني، بمجموعة من الدوال و بإزاء كلّ معنىً، دالّ واحد.

كلامه التقييد و لا الإطلاق؛ فلايُمكن بالطريقة السابقة، أن نُثبت الإطلاق؛ بل لابدّ من طريقة أُخرىٰ.

والصحيح هو الوجه الأولّ؛ لأنّ الوجدان العرفيّ، شاهد بأنّ استعمال الكلمة في المقيّد، على طريقة تعدّد الدالّ و المدلول، ليس فيه تجوّز[1].

و على هٰذا الأساس، نحتاج في إثبات الإطلاق، إلى طريقة أُخرىٰ؛ إذ مادام الإطلاق غير مأخوذ في مدلول اللفظ وضعاً، فهو غير مذكور في الكلام، فلايتاح تطبيق قاعدة احترازيّة القيود عليه.

[قرينة الحكمة]

و الطريقة الأُخرىٰ في إثبات الإطلاق، هي ما يُسمّيها المحقّقون المتأخّرون، بـ«قرينة الحكمة»؛ وجوهرها، التمسّك بدلالة تصديقيّة، لظهور عرفيّ سياقيّ آخر؛ غير ذٰلك الظهور الحاليّ السياقيّ الّذي تعتمد عليه قاعدة احترازيّة القيود؛ فقد عرفنا سابقاً، أنّ هٰذه القاعدة، تعتمد على ظهور عرفيّ سياقيّ مفاده: أنّ ما يقوله المتكلّم، يُريده حقيقة.

ويوجَد ظهور عرفيّ سياقيّ آخر؛ مفاده: أنّه لايكون شيء دخيلاً وقيداً في المراد الجدّيّ للمتكلّم وحكمه، إلّا وهو يُبيّنه باللفظ؛ لأنّ ظاهر

---

١. و الاستدلال بهٰذا التعبير، مصادرة بالمطلوب؛ إذ أنّ معرفة التجوّز، يتمّ بالقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقيّ؛ بينما نحن نُريد معرفة المعنى الحقيقيّ للمقيّد، عندما يخلو عن القيد؛ فالصحيح، الاستدلال بالفهم العرفيّ لتبادر الطبيعة.

حال المتكلّم، أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بخطابه، وحيث أنّ القيد، ليس مبيَّناً في حالة عدم نصب قرينة على التقييد، فهو إذاً، ليس داخلاً في المراد الجدّيّ والحكم الثابت، وهٰذا هو الإطلاق المطلوب.

وهٰكذا، نلاحظ أنّ كلّاً من قرينة الحكمة ـ الّتي تُثبت الإطلاق ـ وقاعدة احترازيّة القيود، تبتني على ظهور عرفيّ سياقيّ حاليّ، غير ما تعتمد عليه الأُخرىٰ؛ فالقاعدة تبتني على ظهور حال المتكلّم، في أنّ ما يقوله يُريده؛ وقرينة الحكمة تبتني على ظهور حال المتكلّم، في أنّ كلّ ما يكون قيداً في مراده الجدّيّ، يقوله في الكلام الّذي صدر منه لإبراز ذٰلك المراد الجديّ؛ أي: إنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بخطابه.

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

ويُمكن الجواب على هٰذا الاعتراض، بأنّ المعيّن للإطلاق، هو القرينة على عدم لحاظ القيد؛ وذٰلك بأنّ الظهور الحاليّ السياقيّ في قرينة الحكمة، لايعني سوى أن يكون كلامه وافياً بالدلالة على تمام ما وقع تحت لحاظه من المعاني؛ بحيث لايكون هناك معنىً لحظه المتكلّم ولم يأت بما يدلّ عليه؛ لا أنّ كلّ ما لم يلحظه، لابدّ أن يأتي بما يدّل على عدم لحاظه؛ فإنّ ذٰلك ممّا

لايقتضيه الظهور الحاليّ السياقيّ؛ وعليه، فإذا كان المتكلّم قد أراد المقيّد، مع أنّه لم‌ينصب قرينة على القيد، فهٰذا يعني وقوع أمرٍ تحت اللحاظ، زائدٍ على الطبيعة؛ وهو تقيّدها بالقيد؛ لأنّ المقيّد، يتميّز بلحاظ زائد، ولايوجَد في الكلام ما يُبيّن هٰذا التقييد الّذي وقع تحت اللحاظ؛ وإذا كان المتكلّم قد أراد المطلق، فهٰذا لايعني وقوع شيءٍ تحت اللحاظ، زائداً على الطبيعة؛ لأنّ الإطلاق ـ كما تقدّم ـ عبارة عن عدم لحاظ القيد.

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

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

لٰكن، يبقى هناك فارق عمليّ بين إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة، وإثباته بالدلالة الوضعيّة وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود؛ وهٰذا الفارق العمليّ، يظهر في حالة اكتناف الكلام بملابَسات معيّنة، تُفقده الظهور السياقيّ الّذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، فلايعود لحال المتكلّم، ظهور في أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بكلامه؛ وأمكن أن‌يكون في مقام بيان بعضه، ففي هٰذه الحالة لاتتمّ قرينة الحكمة؛ لبطلان الظهور الّذي تعتمد عليه، فلايُمكن إثبات الإطلاق لمن يستعمل قرينة الحكمة لإثباته[1].

---

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

وخلافاً لذٰلك من يُثبت الإطلاق بالدلالة الوضعيّة وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود؛ فإنّه بإمكانه أن يُثبت الإطلاق في هٰذه الحالة أيضاً؛ لأنّ الظهور الّذي تعتمد عليه هٰذه القاعدة، غير الظهور الّذي تعتمد عليه قرينة الحكمة؛ كما عرفنا سابقاً، وهو ثابت على أيّ حال.

ثمّ إنّ الإطلاق الثابت بقرينة الحكمة: تارة يكون شموليّاً؛ أي مقتضياً لاستيعاب الحكم لتمام أفراد الطبيعة؛ وأُخرىٰ يكون بدليّاً، يكفي فيه لامتثال الحكم المجعول، إيجاد أحد الأفراد؛ ومثال الأوّل: إطلاق الكِذب في «لاتكذب»؛ ومثال الثاني: إطلاق الصلاة في «صلِّ».

والإطلاق، تارةً يكون أفراديّاً؛ وأُخرىٰ يكون أحواليّاً؛ والمقصود بالإطلاق الأفراديّ، أن يكون للمعنى أفراد، فيثبت بقرينة الحكمة، أنّه لم يُرَد به بعض الأفراد دون بعض؛ والمقصود بالإطلاق الأحواليّ، أن يكون للمعنى أحوال؛ كما في أسماء الأعلام؛ فإنّ مدلول كلمة زيد وإن لم يكن له أفراد، ولٰكن له أحوال متعدّدة، فيثبت بقرينة الحكمة، أنّه لم يُرَد به حال دون حال.

## الإطلاق في المعاني الحرفيّة

مرّ بنا سابقاً أنّ المعاني في المصطلح الأُصوليّ، تارة تكون معاني اسميّة؛ كمدلول عالِم، في «أكرم العالم»؛ وأُخرىٰ معاني حرفيّة؛ كمدلول صيغة الأمر، في نفس المثال.

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

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

والصحيح فيه، إمكان تطبيق مقدّمات الحكمة في مثل ذٰلك.

## التقابل بين الإطلاق و التقييد

اتّضح ممّا ذكرناه، أنّ هناك إطلاقاً وتقييداً في عالم اللحاظ وفي مقام الثبوت؛ والتقييد هنا، بمعنى لحاظ القيد، والإطلاق بمعنى عدم لحاظ القيد.

وهناك أيضاً إطلاق وتقييد في عالم الدلالة وفي مقام الإثبات؛ والتقييد هنا، بمعنى الإتيان في الدليل بما يدلّ على القيد، والإطلاق بمعنى عدم الإتيان بما يدلّ على القيد، مع ظهور حال المتكلّم في أنّه في مقام بيان تمام مراده بخطابه.

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

موضع معيّن وعدمها في ذٰلك الموضع، مع كون الموضع قابلاً لوجودها فيه؛ من قبيل البصر والعمىٰ؛ فإنّ العمىٰ ليس عدم البصر ولو في جدار؛ بل عدم البصر في كائن حيّ يُمكن في شأنه أن يُبصر.

وعلى هٰذا الأساس، اختلف الأعلام في أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيّين، من أيّ واحد من هٰذه الأنحاء؟ ومن الواضح على ضوء ما ذكرناه، أنّه ليس تضادّاً؛ لأنّ الإطلاق الثبوتيّ ليس أمراً وجوديّاً؛ بل هو عدم لحاظ القيد؛ ومن هنا قيل تارة: بأنّه من قبيل تقابل البصر وعدمه؛ فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة عدمه؛ وقيل أُخرىٰ: إنّه من قبيل التقابل بين البصر والعمىٰ؛ فالتقييد بمثابة البصر، والإطلاق بمثابة العمى.

وأمّا التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيّين، فهو من قبيل تقابل البصر والعمىٰ بدون شكّ؛ بمعنى أنّ الإطلاق الإثباتي الكاشف عن الإطلاق الثبوتيّ، هو عدم ذكر القيد في حالة يتيسّر للمتكلّم فيها ذكر القيد؛ وإلّا لم يكن سكوته عن التقييد كاشفاً عن الإطلاق الثبوتيّ.

## الخلاصة

▣ ***قاعدة احترازيّة القيود:*** إنّ كلّ قيد يُؤخذ في المدلول التصوّريّ للكلام، فالأصل فيه، أن يكون قيداً في المراد الجدّيّ؛ بحكم ظهور عرفيّ سياقيّ مفاده: أنّ كلّ ما يقوله المتكلّم يُريده؛ على هٰذا، فإنّ شخص الحكم الّذي يُشكّل المدلول التصديقيّ الجدّيّ للكلام المقيّد، لايشمل من انتفىٰ عنه القيد ولٰكن لاينفي وجود حكم آخر يشمله.

▣ ***الإطلاق:*** إن تصوّرت معنىً بدون أن تلحظ معه أيّ وصف أو حالة أُخرىٰ، كان إطلاقاً.

▣ الكلمة المطلقة، موضوعة للطبيعة المحفوظة في حالتي الإطلاق والتقييد؛ والوجدان العرفيّ يشهد بذٰلك؛ فاستعمال اللفظ و إرادة المقيّد، يكون استعمالاً حقيقيّاً. و في حالة وقوع الكلمة في دليل حكم وعدم معرفة إرادة المطلق أو المقيّد من قِبَل المتكلّم، لايُمكن إثبات الإطلاق بقاعدة احترازيّة القيود؛ إذ لم يُؤخَذ في مدلول اللفظ وضعاً.

▣ ***قرينة الحكمة:*** إنّ ظاهر حال المتكلّم، أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بخطابه؛ و بهٰذا يثبت الإطلاق.

▣ ***الإطلاق:***

١. ***شموليّ:*** و هو الإطلاق المقتضي لاستيعاب الحكم لتمام أفراد الطبيعة.

٢. ***بدليّ:*** و هو الإطلاق الّذي يكفي فيه، إيجاد أحد الأفراد، لامتثال الحكم المجعول.

▣ ***الإطلاق:***

١. ***أفراديّ:*** و هو الإطلاق الّذي لمعناه أفراد، و يراد به جميع الأفراد.

٢. ***أحواليّ:*** و هو الإطلاق الّذي لمعناه أحوال، و يراد به جميع الأحوال.

◙ كما يُمكن تطبيق قرينة الحكمة في المعاني الاسميّة، كذٰلك في المعاني الحرفيّة.

◙ إنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيّين، من قبيل البصر والعمىٰ (تقابل الملكة و عدمها). ولٰكن اختلف الأعلام في نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيّين.

**الأسئلة**

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

١٤. ما معنى الإطلاق و الـتـقيـيد الـثبو تـيّـين؟

١٥. ما معنى الإطلاق و الـتـقيـيد الإثباتـيّـين؟

١٦. هل الـتـقابل بـين الإطلاق و الـتـقيـيد الـثبو تيّـين، تضادّ أم لا؟ لماذا؟

١٧. ما هو الـتـقابل بـين الإطلاق و الـتـقيـيد الإثباتـيّـين؟

## التمرين

*** افرز بـين موارد تطبـيق قاعدة احترازيّة القيود و قرينة الحكمة:***

﴿*و حُرّم عليكم صيد البرّ ما دُمتم حُرُماً* ـ المـائدة/٩٦﴾ ـ ﴿*اعـدلوا هـو أقـرب للـتقوىٰ* ـ المائدة/٨﴾ ـ ﴿*و أطعموا البائس الفقير* ـ الحجّ/٢٨﴾ ـ ﴿*و أطعموا القانع و المعتـرّ* ـ الحجّ/٣٦﴾.

## الدرسان ١٦ و ١٧

* *ما هو المدلول الظاهر من الإطلاق في الكلام؟*

* *ما هو المدلول الظاهر من الكلام العامّ؟*

### الحالات المختلفة لاسم الجنس

ممّا ذكرناه، يتّضح أنّ أسماء الأجناس، لاتدلّ على الإطلاق بالوضع؛ بل بالظهور الحاليّ وقرينة الحكمة.

ولاسم الجنس ثلاث حالات:

الأُولىٰ: أن يكون معرَّفاً باللام؛ من قبيل كلمة «البيع» في ﴿**أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيعَ**﴾.

الثانية: أن يكون منكَّراً؛ أي: منوَّناً بتنوين التنكير؛ من قبيل كلمة «رجل»، في «جاء رجل» أو «جئني برجل».

الثالثة: أن يكون خالياً من التعريف والتنكير؛ كما في حالة كونه منوَّناً بتنوين التمكين أو كونه مضافاً.

ويلاحَظ أنّ اسم الجنس، يبدو في الحالة الثالثة، بوضعه الطبيعيّ وبدون تطعيم لمعناه؛ بينما يُطعَّم في الحالة الثانية، بشيءٍ من التنكير؛ وفي الحالة الأُولىٰ بشيءٍ من التعريف.

أمّا الحيثيّة الّتي طُعِّم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الثانية، فأصبح نكرة، فالمعروف أنـّها حيثيّة الوحدة؛ فالنكرة موضوعة للطبيعة المأخوذة بقيد الوحدة؛ ولهٰذا لا يُمكن أن يكون الإطلاق شموليّاً، حين ينصبّ الأمر على نكرة؛ مثل «أكرم عالماً»؛ وذٰلك لأنّ طبيعة عالم مثلاً، حين تتقيّد بقيد الوحدة، لا يُمكن أن تنطبق على أكثر من واحد ـ أيّ واحدٍ ـ؛ وهو معنى الإطلاق البدليّ.

وأمّا الحيثيّة الّتي طُعِّم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الأُولىٰ، فأصبح معرفة، فهي التعيين؛ فاللام تُعيّن مدلول مدخولها وتُطبّقه على صورة مألوفة؛ إمّا بحضورها فعلاً ـ كما في العهد الحضوريّ ـ؛ وإمّا بذكرها سابقاً ـ كما في العهد الذكريّ ـ؛ وإمّا باستئناس ذهنيّ خاصّ بها ـ كما في العهد الذهنيّ ـ؛ وإمّا باستئناس ذهنيّ عامّ بها ـ كما في لام الجنس ـ؛ فإنّ في الذهن، لكلّ جنس، انطباعات معيّنة، تُشكّل لوناً من الاستئناس العامّ الذهنيّ بمفهوم ذٰلك الجنس؛ فإن قيل: «نار»، دلّت الكلمة على ذات المفهوم؛ وإن قيل: «النار» وأُريد باللام، لام الجنس، أفاد ذٰلك، تطبيق هٰذا المفهوم على حصيلة تلك الانطباعات، وبذٰلك يُصبح معرفة.

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

## الانصراف

قد يتكوّن ـ نتيجة لملابَسات ـ، أُنس ذهنيّ خاصّ بحصّة معيّنة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ؛ و هٰذا الأُنس على نحوين:

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

**والآخر:** أن يكون نتيجة لكثرة استعمال اللفظ و إرادة تلك الحصّة على طريقة تعدّد الدالّ و المدلول [كأُنس أذهان أهل اللغة بغير الإنسان عند إطلاق لفظة «حيوان»].

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

و أمّا النحو الثاني، فكثرة الاستعمال المذكورة [فيه]، قد تبلغ إلى درجة توجب نقل اللفظ من وضعه الأوّل، إلى الوضع للحصّة، أو تُحقّق وضعاً تعيُّنيّاً للّفظ لتلك الحصّة بدون نقل[1]؛ و قد لا توجب ذٰلك أيضاً، و لٰكنّها تُشكّل درجة من العلاقة و القرن بين اللفظ و الحصّة، بمثابة تصلح أن تكون قرينة على إرادتها من اللفظ خاصّة؛ فلا يُمكن حينئذ إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة؛ لأنّها تتوقّف على أن لا يكون في كلام

---

١. فيُصبح مجملاً بين معناه و بين حصّة من معناه.

المتكلّم، ما يدلّ على القيد، وتلك العلاقة (الأُنس الخاصّ)، تصلح للدلالة عليه.

## الإطلاق المقاميّ

الإطلاق الّذي استعرضناه وعرفنا أنّه يثبت بقرينة الحكمة والظهور الحاليّ السياقيّ، نُسمّيه بـ«الإطلاق اللفظيّ»؛ تمييزاً له عن نحو آخر من الإطلاق، لابدّ من معرفته؛ ونُطلق عليه اسم «الإطلاق المقاميّ».

ونقصد بالإطلاق اللفظيّ، حالة وجود صورة ذهنيّة للمتكلّم، وصدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصورة؛ ففي مثل هٰذه الحالة، إذا تردّدنا في هٰذه الصورة: هل أنّها تشتمل على قيد غير مذكور في الكلام الّذي سيق للتحدّث عنها؟، كان مقتضى الظهور الحاليّ السياقيّ ـ في أنّ المتكلّم يُبيّن تمام المراد بالخطاب، مع عدم ذكره للقيد ـ، هو الإطلاق؛ وهٰذا هو الإطلاق اللفظيّ؛ لأنّه يرتبط بمدلول اللفظ.

وأمّا الإطلاق المقاميّ، فلايراد به نفي شيء، لو كان ثابتاً، لكان قيداً في الصورة الذهنيّة الّتي يتحدّث عنها اللفظ؛ وإنّما يراد به، نفي شيء، لو كان ثابتاً، لكان صورةً ذهنيّة مستقلّة وعنصراً آخر؛ فإذا قال المتكلّم: «الفاتحة جزء في الصلاة، والركوع جزء فيها، والسجود جزء فيها...» وسكت، وأردنا أن نُثبت بعدم ذكره لجزئيّة السورة، أنّها ليست جزءاً، كان هٰذا إطلاقاً مقاميّاً.

ويتوقّف هٰذا الإطلاق المقاميّ على إحراز أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام أجزاء الصلاة؛ إذ ما لم يُحرَز ذٰلك، لايكون عدم ذكره لجزئيّة السورة،

كاشفاً عن عدم جزئيّتها؛ ومجرّد استعراضه لعدد من أجزاء الصلاة، لايكفي لإحراز ذٰلك؛ بل يحتاج إحرازه إلى قيام قرينة خاصّة على أنّه في هٰذا المقام.

وبذٰلك يختلف الإطلاق المقاميّ عن الإطلاق اللفظيّ؛ إذ في الإطلاق اللفظيّ، يوجَد ظهور سياقيّ عامّ، يتكفّل إثباتَ أنّ كلّ متكلّم، يسوق لفظاً للتعبير عن صورة ذهنيّة؛ فلاتزيد الصورة الذهنيّة الّتي يُعبَّر عنها باللفظ، عن مدلول اللفظ؛ و [لٰكن] لايوجَد في الإطلاق المقاميّ، ظهور مماثل في أنّ كلّ من يستعرض عدداً من أجزاء الصلاة، فهو يُريد الاستيعاب.

## بعض التطبيقات لقرينة الحكمة

يدلّ الأمر على الطلب، وأنّه على نحو الوجوب ـ كما تقدّم ـ؛ وقد يقال بهٰذا الصدد: إنّ دلالته على الوجوب، ليست بالوضع؛ وإنّما هي بالإطلاق وقرينة الحكمة؛ لأنّ الطلب غير الوجوبيّ، طلبٌ ناقص محدود، وهٰذا التحديد، تقييد في هويّة الطلب، ومع عدم نصب قرينة على التقييد، يثبت بالإطلاق، إرادة الطلب المطلق؛ أي: الطلب الّذي لا حدّ له، بما هو طلب؛ وهو الوجوب.

وللطلب انقسامات عديدة:

كانقسامه إلى الطلب «النفسيّ» و«الغيريّ»؛ فالأوّل: هو طلب الشيء لنفسه؛ والثاني: هو طلب الشيء لأجل غيره.

وانقسامه إلى الطلب «التعيينيّ» و«التخييريّ»؛ فالأوّل: هو طلب شيء معيّن؛ والثاني: طلب أحد الأشياء على سبيل التخيير.

وانقسامه إلى «العينيّ» و«الكفائيّ»؛ فالأوّل: هو طلب الشيء من المكلّف بعينه[١]؛ والثاني: طلبه من أحد المكلّفين على سبيل البدليّة.

وبالإطلاق وقرينة الحكمة، يُمكن أن نُثبت كون الطلب نفسيّاً، تعيينيّاً، عينيّاً؛ ويقال في توضيح ذلك: إنّ الغيريّة تقتضي تقييد وجود الشيء بما إذا وجب ذلك الغير؛ والتخييريّة تقتضي تقييده بما إذا لم يُؤتَ بالآخَر؛ والكفائيّة تقتضي تقييده بما إذا لم يأتِ الآخرُ بالفعل؛ وكلّ هذه التقييدات، تُنفىٰ (مع عدم القرينة عليها)، بقرينة الحكمة؛ فيثبت المعنى المقابل لها.

## العموم

### تعريف العموم

الاستيعاب، تارة: يثبت دون أن يكون مدلولاً للّفظ؛ وأُخرىٰ: يكون مدلولاً له؛ فالأوّل، كاستيعاب الحكم الوارد على المطلق لأفراده؛ فإذا قيل: «أكرم العالِم»، اقتضى اسم الجنس، استيعاب وجوب الإكرام لأفراد العالِم؛ إلّا أنّ هذا الاستيعاب، ليس مدلولاً للّفظ؛ وإنّما الكلام يدلّ على نفي القيد؛ ومن لوازم ذلك، انحلال الحكم حينئذ، في مرحلة التطبيق

---

١. أي: بنفسه، ولايسقط بإتيان الآخرين.

على جميع أفراد العالِم؛ و الثاني، هو العموم؛ كما في قولنا: «كلُّ رجل»؛ فإنّ «كلّ» هنا، تدلّ بنفسها على الاستيعاب.

و بهٰذا ظهر أنّ أسماء العدد كـ «عشرة»، رغم استيعابها لوحداتها، ليست عموماً؛ لأنّ هٰذا الاستيعاب صفة واقعيّة للعشرة؛ فإنّ كلّ مركّب، يستوعب أجزاءَه؛ و ليس مدلولاً عليه بنفس لفظ العشرة؛ فحاله حال انقسام العشرة إلى متساويين؛ فكما أنّه صفة واقعيّة، و ليس داخلاً في مدلول اللفظ، كذٰلك الاستيعاب.

## أدوات العموم و نحو دلالتها

لا شكَّ في وجود أدوات تدلُّ على العموم بالوضع؛ مثل كلمة «كلّ» و «جميع» و نحوهما من الألفاظ الخاصّة بإفادة الاستيعاب؛ غير أنّ النقطة الجديرة بالبحث فيها و في كلّ ما ثبت أنّه من أدوات العموم بالوضع، هي أنّ إسراء الحكم، إلى تمام أفراد مدخول الأداة ـ أي «عالِم» مثلاً في قولنا: «أكرم كلَّ عالم» ـ، هل يتوقّف على إجراء الإطلاق و قرينة الحكمة في المدخول؟[1] أو أنّ دخول أداة العموم على الكلمة، يُغنيها عن مقدّمات الحكمة، و تتولّى الأداة بنفسها دور تلك القرينة؟

و قد ذكر صاحب الكفاية ﵀ أنّ كلا الوجهين ممكن من الناحية النظريّة؛ لأنّ أداة العموم إذا كانت موضوعة لاستيعاب ما يراد من

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

المدخول، تعيَّن الوجه الأوّل؛ لأنّ المراد بالمدخول، لايُعرَف حينئذ من ناحية الأداة؛ بل بقرينة الحكمة؛ وإذا كانت موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه، تعيَّن الوجه الثاني؛ لأنّ المدخول، مفاده الطبيعة، وهي صالحة للانطباق على تمام الأفراد، فيتمُّ تطبيقها كذٰلك بتوسّط الأداة مباشرة[1].

وقد استظهر رحمه‌الله ـ بحقّ ـ الوجه الثاني[2].

وقد لايُكتفىٰ بالاستظهار، في تعيين الوجه الثاني؛ بل يُبرهَن على إبطال الوجه الأوّل بلزوم اللَغويّة؛ إذ بعد فرض الاحتياج إلى قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في المرتبة السابقة على دخول الأداة، يكون دور الأداة لغواً صرفاً، ولايُمكن افتراض كونها تأكيداً؛ لأنّ فرض الطوليّة بين دلالة الأداة وثبوت الإطلاق بقرينة الحكمة، يمنع عن تعقّل كون الأداة ذاتَ أثر ولو تأكيديّ.

## دلالة الجمع المعرّف باللام

وممّا ادُّعيت دلالته على العموم، «الجمع المعرّف باللام»، بعد التسليم بأنّ الجمع الخالي من اللام، لايدلّ على العموم، وأنّ المفرد المعرّف باللام، لايدلّ على ذٰلك أيضاً؛ وإنّما يجري فيه الإطلاق وقرينة الحكمة.

والكلام في ذٰلك يقع في مرحلتين:

---

١. فشأنها، شأن قرينة الحكمة؛ و ليست في طولها و بتبعها.

٢. كفاية الأُصول، ص٢١٧.

**الأولىٰ**: تصوير هٰذه الدلالة ثبوتاً؛ والصحيح في تصويرها أن يقال: إنّ الجمع المعرّف باللام، مشتمل على دوالّ ثلاثة؛ أحدها: يدلّ على المعنى الّذي يراد استيعاب أفراده ـ وهو المادّة ـ؛ وثانيها: يدلّ على الجمع ـ وهو هيئة الجمع ـ؛ وثالثها: يدلّ على استيعاب الجمع لتمام أفراد مدلول المادّة؛ وهو اللام.

**والثانية**: في حال هٰذه الدلالة إثباتاً؛ وتفصيل ذٰلك أنّه، تارة: يُدّعى وضع اللام الداخلة على الجمع للعموم؛ وأُخرىٰ: يُدّعى وضعها لتعيين مدخولها، وحيث لا يوجَد معيِّن للأفراد الملحوظين في الجمع من عهد ونحوه، تتعيّن المرتبة الأخيرة من الجمع؛ لأنّها المرتبة الوحيدة الّتي لا تردّدَ في انطباقها وحدود شمولها؛ فيكون العموم، من لوازم المدلول الوضعيّ وليس هو المدلول المباشر.

وقد اعتُرِض على كلّ من الدعويَين:

أمّا على الأُولىٰ، فبأنّ لازمها، كون الاستعمال في موارد العهد مجازيّاً؛ إذ لا عموم؛ أو البناء على الاشتراك اللفظيّ بين العهد والعموم، وهو بعيد.

وأمّا الثانية، فقد أورد عليها صاحب الكفاية ﵀، بأنّ التعيين كما هو محفوظ في المرتبة الأخيرة من الجمع، كذٰلك هو محفوظ في المراتب الأُخرىٰ. وكأنّه يُريد بالتعيين المحفوظ في كلّ تلك المراتب، تعيُّن العدد وماهيّة المرتبة وعدد وحداتها؛ بينما المقصود بالتعيُّن الّذي تتميّز به المرتبة الأخيرة من الجمع، تعيُّنُ ما هو داخل من الأفراد في نطاق الجمع المعرَّف؛ وهٰذا النحو من التعيُّن لا يوجَد إلّا لهٰذه المرتبة.

## الخلاصة

▣ لاسم الجنس ثلاث حالات:

١. *المعرّف باللام*: وهو يصلح للإطلاق الشموليّ.

٢. *المنكَّر*: وهو يصلح للإطلاق البدليّ.

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

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

▣ *الإطلاق اللفظيّ*: هو حالة وجود صورة ذهنيّة للمتكلّم وصدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصورة.

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

▣ يدلّ الأمر على الطلب، وللطلب انقسامات عديدة:

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

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

٣. *الطلب العينيّ*: وهو طلب الشيء من المكلّف بنفسه؛ والكفائيّ: وهو طلبه من أحد المكلّفين على سبيل البدل.

▣ نُثبت النفسيّة والتعيين والعينيّة للأمر، بالإطلاق وقرينة الحكمة.

▣ *العـموم*: هو الاستيعاب، إذا كان مدلولاً للّفظ بـنـفسه، فـيُسمّى عـموماً ويُسمّى اللفظ الدالّ عليه، عامّـاً.

▣ دخول أداة العموم، سبب لظهور العامّ في إسراء الحكم إلى تـمام أفـراده؛ والـقول بلزوم إجراء الإطلاق و قرينة الحكمة لذٰلك، يستـلزم اللَغويّـة.

## الأسئلة

١. ما هي حالات اسم الجنس؟

٢. متى يصلح اسم الجنس للإطلاق الشموليّ؟

٣. ما هو الانصراف؟ وهل يُمكن إثبات الإطلاق في هٰذه الحالـة؟

٤. ما هو الإطلاق اللـفـظيّ؟

٥. ما هو الإطلاق المقاميّ؟ اذكر مثالاً.

٦. ما هي أقسام الطلب؟

٧. ما هو العموم؟

٨. ما هو الـفرق بـيـن الإطلاق والعموم؟

٩. هل تـدلّ أدوات العموم على إسراء الحكم إلى تمام أفراد مدخولها، بنـفسها؟ أم بقرينة الحكمة؟

١٠. كيف يُـفسّر صاحب الكـفاية رحمه الله دلالـة أدوات العموم؟

١١. كيف تـلزم اللغويّـة من الـقول بلزوم إجراء الإطلاق و قرينة الحكمة في مدخول أداة العموم لدلالـتـها على العموم؟

**الدرسان ١٨ و ١٩**

* *متى يكون الكلام ظاهراً في انـتـفاء الحكم عند انـتـفاء قيـوده؟*

* *هل ينـتـفي الحكم عند انـتـفاء الشرط في الجملة الشرطـيّة؟*

* *هل ينـتـفي الحكم عند انـتـفاء الوصف أو الغاية أو الاستـثـناء في الجملة المشتملـة على إحدٰيـها؟*

## المفاهيم

### تعريف المفهوم

الكلام: له مدلول مطابقـيّ وهو المـنطوق؛ وقـد يـتّـفق أن يكـون له مدلول الـتزاميّ. والمـفهوم، مدلول التزاميّ للكلام؛ ولٰكن لا كلّ مـدلول الـتزاميّ؛ بل المدلول الالـتزاميّ الّذي يُعبّر عن انتـفاء الحكم في المنطوق، إذا اختلَّت بعض القيـود المأخوذة في المدلول المـطابقـيّ؛ فـقولك: «صلاة الجمعة واجبة»، يدلّ بالدلالة الالـتزاميّـة، عـلى أنّ صـلاة الظـهر ليست واجبة؛ ولٰكنّ هٰذا ليس مفهوماً؛ لأنّـه لا يـُعبّر عن انتـفاء نـفس وجوب صلاة الجمعة؛ أي: انتـفاء حكم المنطوق.

وتحـصل الدلالة الالـتزاميّة على انتـفاء الحكم المنطوق (باختلال بعض القيـود)، بسبب أنّ الربط الخاصّ المأخوذ في المـدلول المـطابقـيّ بـيـن الحكم وقيـوده، قد أُخذ على نحو يستدعي انتـفاء الحكم المنطوق، بانتـفاء ما رُبط به.

ولٰكن ليس كلّ انتفاء من هٰذا القبيل للحكم المنطوق، مفهوماً أيضاً؛ بل إذا تضمّن انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق[1]؛ فزيد مثلاً، قد يجب إكرامه بملاك «المجاملة»، وقد يجب إكرامه بملاك «مجازاة الإحسان»، وقد يجب إكرامه بملاك «الشفقة» وهٰكذا...؛ فإذا قيل: «إذا جاءَك زيد فأكرمه»، فوجوب الإكرام المُبرَز بهٰذا الكلام، لابدّ أن يكون واحداً من هٰذه الأفراد للوجوب.

ولنفرض أنّه الفرد الأوّل منها مثلاً، وهٰذا الفرد من الوجوب، ينتفي بانتفاء الشرط، تطبيقاً لقاعدة احترازيّة القيود؛ ولٰكنّ هذه القاعدة لاتنفي سائر الأفراد الأُخرىٰ للوجوب، ولايُعتبر ذٰلك مفهوماً؛ بل المفهوم أن يدلّ الربط الخاصّ المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيده، على انتفاء طبيعيّ الحكم بانتفاء القيد؛ فقولنا: «إذا جاء زيد فأكرمه» في المثال المتقدّم، إنّما يُعتبَر له مفهوم، إذا دلَّ الربط فيه بين الشرط والجزاء، على أنّه في حالات انتفاء الشرط، ينتفي طبيعيّ وجوب الإكرام، بكلّ أفراده الآنفة الذكر.

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

---

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

## ضابط المفهوم

وعلى ضوء ما ذكرناه في تعريف المفهوم، نواجه السؤال التالي: ما هو هٰذا النحو من الربط الّذي يستلزم انتفاء الحكم عند الانتفاء؟ لكي نبحث بعد ذٰلك عن الجمل الّتي يُمكن القول بأنّها تدلّ على ذٰلك النحو من الربط، وبالتالي يكون لها مفهوم.

والمعروف أنّ الربط الّذي يُحقّق المفهوم، يتوقّف على ركنين أساسيّين:

**أحدهما**: أن يكون الربط معبّراً عن حالة لزوم عِلّيّ [تامّ] انحصاريّ؛ وبكلمة أُخرىٰ: أن يكون من ارتباط المعلول بعلّته المنحصرة؛ إذ لو كان الربط بين الجزاء والشرط مثلاً، مجرّد اتّفاق بدون لزوم[١]؛ أو لزوماً بدون علّية؛ أو علّيّة بدون انحصار، لِتوفّر علّةٍ أُخرىٰ، لَـما انتفىٰ مدلول الجزاء، بانتفاء ما ارتبط به في الجملة من شرط؛ لإمكان وجوده بعلّة أُخرىٰ.

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

ونلاحظ على الركن الأوّل من هٰذين الركنين: .

**أوّلاً**: أنّ كون المرتبط به الحكم، علّةً تامّة، ليس أمراً ضروريّاً لإثبات

---

١. أي: بدون ملازمة.

المفهوم؛ بل يكفي أن يكون جزء العلّة إذا افترضنا كونه جزءً لعلّة منحصرة؛ فالمهمّ من ناحية المفهوم الانحصار؛ لا العلّيّة.

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

## مفهوم الشرط

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

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

لا؟ وفي هٰذا المجال، نواجه سؤالين، على ضوء ما تقدّم من الضابط لإثبات المفهوم:

**أوّلاً:** هل المعلَّق، طبيعيّ الحكم؟ أو شخصه؟

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

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

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

ولٰكن يورَد على ذٰلك عادة، بأنّها لو كانت موضوعة على هٰذا النحو، لزم أن يكون استعمالها في مورد كون الشرط علّة غير منحصرة، مجازاً؛ وهو خلاف الوجدان.

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

## الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

يوجَد في الجملة الشرطيّة: «إن جاء زيد فأكرمه»، حكمٌ ـ وهو وجوب الإكرام ـ، وشرطٌ ـ وهو المجيء ـ، وموضوعٌ ثابت في حالتي وجود الشرط وعدمه ـ وهو زيد ـ، وفي هٰذه الحالة، يثبت مفهوم الشرط تبعاً لِما تقدّم من بحوث.

ولٰكنّنا أحياناً، نجد أنّ الشرط يساوق وجود الموضوع ويعني تحقيقه؛ على نحو لايكون في الجملة الشرطيّة موضوع محفوظ في حالتي وجود الشرط وعدمه؛ كما في قولنا: «إذا رُزقت ولداً فاختنه»؛ وفي مثل ذٰلك، لامجال للمفهوم؛ إذ مع عدم الشرط، لا موضوع، لكي تدلّ الجملة على نفي الحكم عنه؛ ويُسمّى الشرط في حالات من هٰذا القبيل، بـ«الشرط المسوق لتحقّق الموضوع».

## مفهوم الوصف

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

قد يقال بثبوت المفهوم، لأحد الوجهين التاليين؟

**الأوّل:** أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل معاً، فهٰذا يعني أنّ العدالة ليس لها دخل في موضوع الحكم بالوجوب، مع أنّ أخْذ قيد في الخطاب، ظاهر عرفاً في أنّه دخيل في الحكم[1].

---

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

ويرد على ذٰلك: أنّ دلالة الخطاب على دخل القيد، لا شكّ فيها؛ ومردُّها إلى ظهور حال المتكلّم في أنّ كلّ ما يُبيَّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ، فهو داخل في نطاق المراد الجدّيّ، وحيث أنّ الوصف قد بُيِّن في مرحلة المدلول التصوّريّ بوصفه قيداً، فيثبت بذٰلك أنّه دخيل في موضوع الحكم المراد جدّاً؛ وعلى أساس ذٰلك، قامت قاعدة احترازيّة القيود كما تقدّم؛ غير أنّ ذٰلك إنّما يقتضي دخل الوصف في شخص الحكم، وانتفاء هٰذا الشخص الّذي سيق الكلام لإبرازه، بانتفاء الوصف؛ لا انتفاء طبيعيّ الحكم؛ وما نقصده بالمفهوم انتفاء الطبيعيّ.

**الثاني**: أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل، ولو بفردين من الوجوب وبجعلين[1]، لما كانت هناك فائدة في ذكر المولىٰ لقيد العدالة؛ لأنّه لو لم يذكره وجاء الخطاب مطلقاً، لما أضرَّ بمقصوده؛ وإذا لم تكن هناك فائدة في ذكر القيد، كان لغواً، فيتعيّن ـ لصيانة كلام المولىٰ عن اللغويّة ـ أن تُفترض لذكر القيد فائدة؛ وهي التنبيه على عدم شمول الحكم للفقير غير العادل، فيثبت المفهوم.

وهٰذا البيان، وإن كان متّجهاً؛ ولٰكنّه إنّما يقتضي نفي الثبوت الكلّيّ الشامل للحكم في حالات انتفاء الوصف؛ ولا ينفي ثبوته في بعض الحالات مع انتفائه في حالات أُخرىٰ؛ إذ يكون لذكر القيد عندئذ، فائدة؛ وهي التحرّز عن هٰذه الحالات الأُخرىٰ؛ لأنّه لو لم يُذكَر، لشمل الخطاب

---

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

كلَّ حالات الانتفاء؛ فالوصف إذاً، له مفهوم محدود؛ ويدلّ عـلى انـتفاء الحكم بانتفاءِ الوصف على نحو السالبة الجزئيّة؛ لا على نحو السالبة الكلّيّة.

وينبغي أن نلاحظ في هٰذا المجال، أنّ الوصف تارة، يُذكَر مع موصوفه، فيقال مثلاً: «احترم العالم الفقيه»؛ وأُخرىٰ يُذكَر مستقلّاً، فيقال: «احـترم الفقيه».[1] والوجه الأوّل لإثبات المفهوم للوصف لو تـمّ، يجـري في كـلتا الحالتين؛ وأمّا الوجه الثاني، فيختصّ بالحالة الأُولىٰ؛ لأنّ ذكر الوصف في الحالة الثانية، لايكون لغواً على أيّ حال، مادام الموصوف غير مذكور.

## جمل الغاية والاستثناء

وهناك جمل أُخرىٰ، يقال عادة بثبوت المفهوم لها؛ كـالجملة المـتكفّلة لحكم مغيَّىً؛ كما في: «صم إلى الليل»؛ أو المتكفّلة لحكمٍ مع الاستثناء منه.

ولا شكّ في أنّ الغاية والاستثناء، يدلّان على أنّ شخص الحكم الّذي أُريد إبرازه بذٰلك الخطاب، منفـيّ بعد وقوع الغاية، ومنفـيّ عن المستثنىٰ، تطبيقاً لقاعدة احترازيّـة القيود؛ ولٰكنّ هٰذا، لايكفـي لإثبات المفهوم؛ لأنّ المطلوب فيه، نفـي طبيعيّ الحكم؛ كما في الجملة الشرطيّة؛ وهٰذا يتوقّف على إثبات كون الغاية أو الاستثناء، غاية لطبيعيّ الحكم واستثناءً مـنه؛ على وزان كون المعلّق في الجملة الشرطيّة، طبيعيّ الحكم؛ فإن أمكن إثبات ذٰلك، كان للغاية ولأداة الاستثناء، مفهوم كمفهوم الجملة الشرطيّة، فتدلّان

---

١. وهو ما يُسمّىٰ بـ «اللقب».

على أنّ طبيعيّ الحكم، ينتفي عن جميع الحالات الّتي تشملها الغاية أو يشملها المستثنىٰ، وإذا لم يُمكن إثبات ذٰلك، لم يكن للغاية والاستثناء مفهوم بهٰذا المعنىٰ.

نعم، يثبت لهما مفهوم محدود، بقدر ما ثبت للوصف بقرينة اللَغويّة؛ إذ لو كان طبيعيّ الحكم ثابتاً بعد الغاية أو للمستثنىٰ أيضاً، ولو بجعل آخر، لكان ذكر الغاية أو الاستثناء، بلا مبرّر عرفيّ؛ فلابدّ من افتراض انتفاء الطبيعيّ في حالات وقوع الغاية وحالات المستثنىٰ، ولو بنحو السالبة الجزئيّة؛ صيانة للكلام عن اللَغْويّة.

## الخلاصة

▣ المفهوم: هو مدلول الـتـزاميّ لربط الحكم بقيوده في المنطوق. و يُعبّر عن انـتـفاء طبيعيّ الحكم في المنطوق، إذا اختلّت بعض الـقيود المأخوذة في المدلول المطابقيّ. و ضابطه: أنّ الربط المذكور، يتوقّف على ركنين:

١. أنيكون الربط معبّراً عن حالـة توقّف انحصاريّ.

٢. أنيكون المرتبط، طبـيعيّ الحكم و سنخه؛ لا شخصه.

▣ الفرق بـين المفهوم و مؤدّى قاعدة احترازيّـة القيود، هو أنّ المفهوم، يدلّ على انـتـفاء طبـيعيّ الحكم؛ لا شخصه.

▣ ضابط المفهوم في الجملة الشرطيّة:

١. إنّ المعلّق في الجملة الشرطيّـة، طبـيعيّ الحكم، بإجراء الإطلاق و قرينة الحكمة في مفاد هيئة الجزاء.

٢. إنّ اللزوم مدلول وضعيّ للأداة؛ و العلّـيّـة مستـفادة من تفريع الجزاء على الشرط، بالفاء الـثابتة حقيقـة أو تـقديراً؛ و الانحصار يثبت بالإطلاق.

▣ إذا كان الشرط مساوق لوجود الموضوع، فلا مجال للمفهوم؛ إذ مع عدم الشرط، لا موضوع لكي تدلّ الجملة على نفي الحكم.

▣ جملة الوصف أو الغاية أو الاستـثـناء، لها مفهوم مـحدود؛ و تـدلّ عـلى انـتـفاء الحكم بانـتـفاء الوصف أو الغاية أو الاستـثـناء، على نحو السالبة الجزئـيّة؛ لا على نحو السالبة الكلّـيّة.

## الأسئلة

١. ما هو المفهوم؟
٢. ما هو ضابط المفهوم؟
٣. ما هما الركنان اللذان يتوقّف عليـهما الربط الّذي يُحقّق المفهوم؟
٤. ما هو المهمّ في المفهوم؟ هل العلّـيّـة؟ أم الانحصار؟
٥. هل دلالـة الجملة على اللزوم، ضروريّ في تحقّـق اللزوم أم لا؟
٦. ما هو الدالّ على الربط في الجملة الشرطيّـة؟
٧. ما هو رأي المحقّق الإصفهانيّ، بالنسبة إلى الدالّ على الربط في الجملة الشرطيّة؟
٨. كيف يثبت أنّ المعلّق في الجملة الشرطيّة، طبـيعيّ الحكم لا شخصه؟
٩. كيف تدلّ جملة الشرط على اللزوم و العلّـيّـة؟
١٠. هل يدلّ الشرط الّذي يساوق وجود موضوعه، على المفهوم؟ و لماذا؟
١١. هل الوصف له مفهوم أم لا؟ كيف؟
١٢. هل لجملة الغاية مفهوم؟ لماذا؟
١٣. هل لجملة الاستـثـناء مفهوم؟ لماذا؟
١٤. لماذا لايُمكن أن‌ننفي المفهوم عن جمل الغاية و الاستـثـناء؟

## التمرين

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

ـ قال (تعالىٰ): ﴿*ثمّ أتمّوا الصيام إلى الليل*﴾ [١].

ـ ﴿*يا أيّها الّذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر اللّه و ذروا البيع ذٰلكم خير لكم إن كنتم تعلمون * فإذا قُضيت الصلاة فانتشروا في الأُرض و ابتغوا مـن فـضل اللّه*﴾ [٢].

ـ ﴿*و إن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمّموا*﴾ [٣].

ـ ﴿*و أطعموا البائس الفقير*﴾ [٤].

ـ إذا قال البائع للمشتري: «بعتك سلعتي بدينار»، ثمّ قال المشتري: «رضيت بـذٰلك»، صحّ البـيع.

---

١. البقرة / ١٨٧.

٢. الجمعة / ٩ ـ ١٠.

٣. النساء / ٤٣.

٤. الحجّ / ٢٨.

## الدرس ٢٠

** ما هي النسبة بين الدلالات الثلاثة للكلام؟*

*وما هو دورها في فهم مقصود المتكلّم؟*

### التطابق بين الدلالات

تقدّم أنّ للكلام ثلاث دلالات؛ وهي: الدلالة التصوّريّة، والدلالة التصديقيّة الأُولىٰ، والدلالة التصديقيّة الثانية. وتقدّم أنّ الظاهر من كلّ لفظ في مرحلة الدلالة التصوّريّة، هو المعنى الموضوع له اللفظ.

وهنا نُريد الإشارة إلى ظهور كلّ لفظ في مرحلة الدلالة التصديقيّة الأُولىٰ، في أنّ المتكلّم يقصد باللفظ، تفهيم نفس المعنى الظاهر من الدلالة التصوّريّة؛ لا معنىً آخر؛ فإذا قال المتكلّم: «أسد»، وشككنا في أنّ المتكلّم، هل قصد أن يُخطِر في ذهننا المعنى الحقيقيّ؛ وهو الحيوان المفترس؟ أو المعنى المجازيّ؛ وهو الرجل الشجاع؟، كان ظاهر حاله، أنّه يقصد إخطار المعنى الحقيقيّ؛ ومردُّ ذٰلك في الحقيقة، إلى ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالة التصوّريّة والدلالة التصديقيّة الأُولىٰ؛ فمادام الظاهر من الأولىٰ هو المعنى الحقيقيّ، فالمقصود في الثانية هو أيضاً، وهٰذا الظهور، حجّة على ما يأتي في قاعدة حجّيّة الظهور؛ ويُطلَق على حجّيّته، اسم أصالة الحقيقة.

ولنأخذ الآن، الدلالة التصديقيّة الثانية، بعد افتراض تعيين الدلالتين السابقتين عليها، لنجد فيها نفس الشيء؛ فإنّ الظاهر من الكلام، في مرحلة الدلالة التصديقيّة الثانية، أنّ المراد الجدّيّ، متطابق مع ما قُصد إخطاره في الذهن، في مرحلة الدلالة التصديقيّة الأُولىٰ؛ فإذا قال المتكلّم: «أكرم كلّ جيراني»، وعرفنا أنّه يُريد أن يُخطِر في ذهننا صورةَ العموم، ولٰكن شككنا في أنّ مراده الجدّيّ، هل هو أن نُكرم جيرانه جميعاً؟ أو أن نُكرم بعضهم؟ غير أنّه أتى باللفظ عامّاً وقصد إخطار العموم مجاملة لجيرانه؟ في هٰذه الحالة، نجد أنّ ظاهر حال المتكلّم، أنّه جادّ في التعميم، وأنّ مراده الجدّيّ ذٰلك؛ ومردُّ ذٰلك في الحقيقة، إلى ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالة التصديقيّة الأُولىٰ والدلالة التصديقيّة الثانية؛ فمادام الظاهر من الأُولىٰ، إخطار صورة العموم، فالظاهر من الثانية، إرادة العموم جدّاً؛ وهٰذا الظهور حجّة؛ ويُطلَق على حجّيّته في هٰذا المثال، أصالة العموم.

وقد يقول المتكلّم: «أكرم فلاناً»، ويخطر في ذهننا مدلول الكلام، ولٰكنّنا نشكّ في جدّيّته في ذٰلك، ونحتمل تأثّره بظروف خاصّة من التقيّة ونحوها[1]، فلم يكن له مراد جدّيّ إطلاقاً. والكلام فيه، كالكلام في المثال السابق؛ فإنّ ظهور التطابق بين الدلالتين التصديقيّين، يقتضي دلالة الكلام على أنّ ما أخطره في ذهننا، عند سماعنا لهٰذا الكلام، مراد له جدّاً، وأنّ الجهة الّتي دعته إلى الكلام، هي كون مدلوله مراداً جدّيّاً له؛ لا التقيّة [مثلاً]؛ وهٰذا الظهور حجّة، ويُسمّىٰ بأصالة الجهة.

---

١. كالمزاح و المداهنة و السهو و غيرها.

ونلاحظ ـ على ضوء ما تقدّم ـ أنّ في الكلام، ثلاثة ظواهر: أحدها تصوّريّ، واثنان تصديقيّان؛ ويختلف التصوّريّ عنهما في أنّ ظهور اللفظ تصوّراً، في المعنى الحقيقيّ، لايتزعزع حتّى مع قيام القرينة المتّصلة على أنّ المتكلّم أراد معنىً آخر؛ وأمّا ظهور الكلام تصديقاً، في إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقيّ، استعمالاً وجدّاً، فيزول بقيام القرينة المذكورة، ويتحوّل من المعنى الحقيقيّ، إلى المعنى الّذي تدلّ عليه القرينة؛ وأمّا القرينة المنفصلة، فلاتُزعزع شيئاً من هٰذه الظواهر؛ وإنّما تُشكّل تعارضاً بين ظهور الكلام الأوّل وبينها، وتُقدَّم عليه؛ وفقاً لقواعد الجمع العرفيّ.

## مناسبات الحكم والموضوع

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

وقد يُذكر الحكم في الدليل، مرتبطاً بحالة خاصّة؛ ولٰكنّ العرف، يفهم أنّ هٰذه الحالة، مجرّد مثال لعنوان عامّ، وأنّ الحكم مرتبط بذٰلك العنوان العامّ؛ كما إذا ورد في قِربة وقع فيها نجس، أنّه: «لاتتوضّأ منها ولاتشرب»؛ فإنّ العرف يرى الحكم ثابتاً لماء الكوز أيضاً، وأنّ القِربة مجرّد مثال.

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

يُسمّى بمناسبات الحكم والموضوع؛ حيث أنّ الحكم له مناسبات ومناطات مرتكِزة في الذهن العرفيّ؛ بسببها ينسبق التخصيص تارة والتعميم أُخرىٰ، إلى ذهن الإنسان عند سماع الدليل؛ وهٰذه الانسباقات، حجّة؛ لأنّها تُشكّل ظهوراً للدليل؛ وكلّ ظهور حجّة، وفقاً لقاعدة حجّيّة الظهور؛ كما يأتي إن شاءالله (تعالى).

## إثبات الملاك بالدليل

عرفنا سابقاً، أنّ كلّ حكم له ملاك؛ فالوجوب مثلاً، ملاكه المصلحة الأكيدة في الفعل، والدليل على الحكم بالمطابقة، دليل بالالتزام على ملاكه؛ فله[1] مدلولان: مطابقيّ والتزاميّ. فإذا افترضنا في حالة من الحالات، أنّ الحكم تعذّر إثباته بذٰلك الدليل ـ كما هو الحال في صورة العجز؛ فإنّ الحكم بوجوب الفعل على العاجز، غير صحيح[2] ـ، فهٰذا يعني أنّ المدلول المطابقيّ للدليل، ساقط في هٰذه الصورة. والسؤال بهٰذا الشأن، هو أنّه: هل يُمكن إثبات وجود الملاك بالدليل، فيما إذا كان هناك أثر يترتّب علىٰ إثبات الملاك؛ كوجوب القضاء مثلاً؟[3]

---

١. أي: للدليل.

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

٣. بأن نفترض ملاك الوجوب، باق في حقّ العاجز أيضاً؛ إلّا أنّه فات عنه، فيجب القضاء في حقّه؛ أي: إنّ الملاك في الأداء و القضاء واحد.

والجواب على هٰذا السؤال يتعلّق بما يُتّخذ من مبنىً في ترابط الدلالة الالتزاميّة مع الدلالة المطابقيّة في الحجّيّة[١]؛ فإن قلنا باستقلال كلّ من هاتين الدلالتين في الحجّيّة، أمكن إثبات الملاك في المقام، بالدلالة الالتزاميّة للدليل[٢]؛ لأنّ سقوط دلالته المطابقيّة[٣]، لايؤثّر على حجّيّة الدلالة الالتزاميّة بحسب الفرض؛ وإن قلنا بتبعيّة الالتزاميّة للمطابقيّة في الحجّيّة ـ كما هو الصحيح ـ، فلايُمكن ذٰلك[٤]؛ وعليه، ففي كلّ حالة يتعذّر فيها إثبات نفس الحكم بالدليل، لايبقىٰ في الدليل ما يُثبت وجود الملاك.

ومثل ذٰلك، ما إذا كان الدليل على حكم، دالّاً بالالتزام على حكم آخر، وسقط المدلول المطابقيّ؛ فإنّ محاولة إثبات الحكم الآخر، بنفس الدليل حينئذ، لدلالته التزاميّة علىٰ ذٰلك، تشبه محاولة إثبات الملاك بالدليل في الحالة الآنفة الذكر؛ ومثال ذٰلك: دليل الوجوب الدالّ بالالتزام على الحكم بالجواز وعدم الحرمة[٥]؛ فإذا نُسخ الوجوب، جرى البحث في مدىٰ إمكان إثبات الجواز وعدم الحرمة، بنفس دليل الوجوب المنسوخ؛ والكلام فيه كما تقدّم في الملاك.

---

١. و قد سبق في المباحث العامّة للأدلّة المحرزة، موضوع تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة.

٢. فيجب القضاء على العاجز حينئذ.

٣. عن الحجّيّة.

٤. أي: فلايُمكن إيجاب القضاء في حقّ العاجز، بالدلالة الالتزاميّة.

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

## الخلاصة

▣ ***أصالة الحقيقة:*** إنّ ظاهر حال المتكلّم عند استعماله للفظ، تَطابُق دلالة اللفظ التصوّريّة، مع دلالته التصديقيّة الأُولىٰ؛ و هي إرادته لإخطار المعنى الحقيقيّ للّفظ؛ إلّا أن يأتي بقرينة على خلاف ذٰلك. و هٰذا الظهور، حجّة على أساس قاعدة حجّيّة الظهور؛ و يُطلَق على حجّيّة المعنى الحقيقيّ، اسم أصالَة الحقيقة.

▣ ***أصالة العموم:*** إنّ ظاهر حال المتكلّم عند استعماله للفظٍ عامّ، تَطابُق دلالته التصديقيّة الأُولىٰ (و هي إرادة إخطار معنى العامّ في ذهن السامع) مع الدلالة التصديقيّة الثانية (مراده الجدّيّ و مقصوده)؛ إلّا أن يذكر قرينة على الخاصّ؛ و يُطلَق على حجّيّة معنى العامّ حينئذ، أصالة العموم.

▣ ***أصالة الجهة:*** إنّ ظاهر حال المتكلّم، تَطابُق الدلالتين الأُولىٰ و الثانية؛ و هو جدّيّته في الجهة الّتي دعته إلى استعمال اللفظ، لا جهة أُخرىٰ كالتقيّة و المزاح؛ و هٰذا الظهور، حجّة؛ و يُطلَق على حجّيّة جهة الجدّيّة، أصالة الجهة.

▣ إن ظهور اللفظ تصوّراً، في المعنى الحقيقيّ، لايتزعزع حتّى مع قيام القرينة المتّصلة؛ و أمّا ظهور الكلام تصديقاً في المعنى الحقيقيّ، فيزول بقيام القرينة المتّصلة؛ و أمّا القرينة المنفصلة، فلاتُزعزع شيئاً من هٰذه الظواهر؛ و إنّما تُشكّل تعارضاً بين ظهور الكلام الأوّل و بينها، و تُقدَّم عليه، وفقاً لقواعد الجمع العرفيّ.

▣ إنّ للحكم مناسبات و مناطات مرتكِزة في الذهن العرفيّ، بسببها ينسبق إلى ذهن الإنسان عند سماع الدليل؛ التخصيص تارة و التعميم أُخرىٰ.

▣ الدليل على الحكم بالمطابقة، دليل بالالتزام على ملاكه؛ فإذا تعذّر

| |
|---|
| إثبات حكم بالدليل، فلايُمكن إثبات بقاء ملاكه بنفس الدليل؛ لتبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة في الحجّيّة؛ و مثل ذٰلك ما إذا كان الدليل على حكم، دالاًّ بالالتزام على حكم آخر، و سقط المدلول المطابقيّ للدليل، فلايُمكن إثبات الحكم الآخر، بالدلالة الالتزاميّة. |

**الأسئلة**

١. ما هي النسبة الظاهرة بين الدلالتين التصوّريّة و التصديقيّة الأُولىٰ؟
٢. ما هي أصالة الحقيقة؟
٣. ما هي النسبة الظاهرة بين الدلالتين التصديقيّتين الأُولىٰ و الثانية؟
٤. ما هي أصالة العموم؟
٥. ما هي أصالة الجهة؟
٦. ما هو تأثير القرينة المتّصلة في ظهور الدلالات الثلاثة؟
٧. ما هو تأثير القرينة المنفصلة في ظهور الدلالات الثلاثة؟
٨. ما هو المقصود من مناسبات الحكم و الموضوع؟ و هل تشملها حجّيّة الظهور؟
٩. هل يُمكن إثبات الملاك بالدليل؟ لماذا؟
١٠. هل يُمكن إثبات الحكم المدلول التزاماً، بعد سقوط المدلول المطابقيّ؟

**الدرسان ٢١ و ٢٢**

* *هل يُمكن استنباط حكم من فعل المعصوم؟*

* *هل يُمكن استنباط حكم من سكوت المعصوم و تقريره أو من سيرته؟*

# ٢. الدليل الشرعيّ غيراللفظيّ

عرفنا فيما تقدّم أنّ الدليل الشرعيّ، تارة يكون لفظيّاً وأُخرىٰ، غير لفظيّ. و الدليل الشرعيّ غيراللفظيّ، هو الموقف الّذي يتّخذه المعصوم عليه السلام، وتكون له دلالة على الحكم الشرعيّ. ويتمثّل هٰذا الموقف في الفعل تارة، وفي التقرير والسكوت عن تصّرف معيّن[1] تارة أُخرىٰ؛ ونتكلّم الآن، عن دلالات كلّ من الفعل والسكوت.

## دلالة الفعل

أمّا الفعل، فتارة يقترن بمقال[2] أو بظهور حال[3] يقتضي كونه تعليميّاً، فيكتسب مدلوله من ذٰلك؛ وأُخرىٰ يتجرّد عن قرينة من هٰذا القبيل؛

---

١. يصدر من الآخرين.

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

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

وحينئذ، فإن لم يكن من المحتمَل اختصاص المعصوم عليه السلام بحكم في ذلك المورد، دلّ صدور الفعل منه على عدم حرمته بحكم عصمته ـ كما يدلّ الترك على عدم الوجوب لذلك ـ؛ ولا يدلّ بمجرّده، على استحباب الفعل ورجحانه؛ إلّا إذا كان عبادة ـ فإنّ عدم حرمتها، مساوق لمشروعيّتها ورجحانها ـ؛ أو [إن] أحرزنا في مورد، عدم وجود أيّ حافز غير شرعيّ[1]، فيتعيّن كون الحافز شرعيّاً، فيثبت الرجحان؛ ويساعد على هذا الإحراز، تكرار صدور العمل من المعصوم عليه السلام؛ أو مواظبته عليه، مع كونه من الأعمال الّتي لا يقتضي الطبع تكرارها و المواظبة عليها.

وهل يدلّ الفعل، على عدم كونه مرجوحاً؛ إمّا مطلقاً؛ وإمّا في حالة تكرار صدوره من المعصوم عليه السلام؟ أو لا يدلّ على أكثر ممّا تقدّم من نفي الحرمة في ذلك؟؛ وجوه مبنيّة على أنّ المعصوم عليه السلام هل يجوز في حقّه ترك الأولىٰ وفعل المكروه، أو يجوز حتّى التكرار والمواظبة على ذلك؟ أو لا يجوز شيء من هذا بالنسبة إليه؟ ويلاحَظ أنّه على تقدير عدم تجويز ترك الأولىٰ على المعصوم عليه السلام ـ إمّا مطلقاً، أو بنحو المواظبة على الترك ـ، نستطيع أن نستفيد من الترك، عدم استحباب المتروك[2]؛ كما نستفيد من الفعل، عدم كونه مكروهاً، وعدم كون الترك مستحبّاً.

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

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

٢. و عدم كون الترك مكروهاً.

الظروف المحتمَل دخلها في الحكم الشرعيّ؛ فإنّ الفعل لمّا كان دالاًّ صامتاً وليس له إطلاق[١]، فلا يُعيّن ما هي الظروف الّتي لها دخل في إثبات ذٰلك الحكم للمعصوم عليه السلام؛ فما لم نُحرز وحدة الظروف المحتمَل دخلها، لا يُمكن أن نُثبت الحكم.

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

والجواب على ذٰلك: أنّ احتمال دخل هٰذا الظرف في الحكم المكتشَف، ملغيّ بقوله (تعالى): ﴿**وَ لَكُمْ في رَسُولِ اللّٰه أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾[٢]؛ وما يناظره من الأدلّة الشرعيّة الدالّة على جعل النبيّ والإمام عليهما السلام قدوة؛ فإنّ فرض ذٰلك، يقتضي إلغاء دخل النبوّة والإمامة في سلوكهما، لكي يكون قدوة لغير النبيّ والإمام عليهما السلام، فما لم يثبت بدليل، أنّ الفعل المعيّن من مختصّات النبيّ والإمام عليهما السلام، يُبنىٰ على عدم الاختصاص.

## دلالة السكوت والتقرير

وأمّا السكوت، فقد يقال: إنّه دليل الإمضاء؛ وتوضيح ذٰلك: أنّ المعصوم عليه السلام إذا واجه سلوكاً معيّناً، فإمّا أن يُبدي موقف الشرع منه؛ وهٰذا يعني وجود الدليل الشرعيّ اللفظيّ؛ وإمّا أن يسكت؛ وهٰذا السكوت

---

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

٢. الأحزاب / ٢١.

يُمكن أن يُعتبر دليلاً على الإمضاء؛ ودلالته على الإمضاء، تارة تُدّعىٰ على أساس عقليّ؛ وأُخرىٰ على أساس الظهور الحاليّ.

أمّا الأساس العقليّ، فيُمكن توضيحه: إمّا بملاحظة المعصوم عليه السلام مكلّفاً؛ فيقال: إنّ هٰذا السلوك، لو لم يكن مرضيّاً، لوجب النهي عنه على المعصوم عليه السلام؛ لوجوب النهي عن المنكر؛ أو لوجوب تعليم الجاهل؛ فعدم نهيه وسكوته مع عصمته، يكشف عقلاً عن كون السلوك مرضيّاً؛ وإمّا بملاحظة المعصوم عليه السلام شارعاً وهادفاً؛ فيقال: إنّ السلوك الّذي يواجهه المعصوم عليه السلام، لو كان يُفوّت عليه غرضه بما هو شارع، لتعيّن الوقوف في وجهه، ولَما صحّ السكوت؛ لأنّه نقض للغرض، ونقض الغرض من العاقل الملتفت، مستحيل.

وكلّ من اللحاظين، له شروطه؛ فاللّحاظ الأوّل، يتوقّف على توفّر شروط وجوب النهي عن المنكر[1]؛ واللحاظ الثاني، يتوقّف على أن يكون السلوك المسكوت عنه، ممّا يُهدِّد بتفويت غرض شرعيّ فعليّ، بأن يكون مرتبطاً بالمجال الشرعيّ مباشرة[2]؛ كالسلوك القائم على العمل بأخبار الآحاد الثقات، في الشرعيّات؛ أو ناشئاً من نكتة تقتضي بطبعها، الامتداد إلىٰ المجال الشرعيّ؛ على نحو يتعرّض الغرض الشرعيّ للخطر والتفويت؛

---

١. أو شروط توجيه الجاهل؛ كحرّيّة التعبير عن الرأي، الّتي تُفتقَد في ظروف التقيّة.

٢. كما لو كان سلوك المجتمع، يُؤدّي إلىٰ اضمحلال الدين؛ و المعصوم عليه السلام، مأمور بحفظ الدين، بلغ ما بلغ؛ والحفاظ علىٰ نفسه أو التفدية بها، يدور مدار هٰذا التكليف؛ فيخضع لظروف التقيّة أو ظروف الخروج؛ مثال ذٰلك، موقف أبي‌الأحرار، الحسين بن عليّ عليهما السلام، حيث قال: «إنّما خرجت لطلب الإصلاح في أُمّة جدّي».

كما لو كان العمل بأخبار الآحاد، قائماً في المجالات العرفيّة، ولٰكن بنكتة تقتضي بطبعها، تطبيق ذٰلك على الشرعيّات أيضاً عند الحاجة.

وأمّا الأساس الاستظهاريّ، فيقوم على دعوى أنّ ظاهر حال المعصوم عليه السلام -بوصفه المسؤول العامّ عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ-، عند سكوته عن سلوكه يواجهه، ارتضاء ذٰلك السلوك؛ وهٰذا، ظهور حاليّ؛ وتكون الدلالة حينئذٍ، استظهاريّة؛ ولا تخضع لجملة من الشروط الّتي يتوقّف عليها الأساس العقليّ.

## السيرة

ومن الواضح أن السكوت، إنّما يدلّ على الإمضاء في حالة مواجهة المعصوم عليه السلام لسلوك معيّن؛ وهٰذه المواجهة على نحوين:

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

**والآخر**: مواجهة سلوك اجتماعيّ؛ وهو ما يُسمّى بالسيرة العقلائيّة؛ كما إذا كان العقلاء -بما هم عقلاء- يسلكون سلوكاً معيّناً في عصر المعصوم عليه السلام؛ فإنّه بحكم تواجده بينهم، يكون مواجهاً لسلوكهم العامّ، ويكون سكوته، دليلاً على الإمضاء؛ ومن هنا، أمكن الاستدلال بالسيرة العقلائيّة عن طريق استكشاف الإمضاء من سكوت المعصوم عليه السلام.

والإمضاء المستكشَف بالسكوت، ينصبُّ على النكتة المركوزة عقلائيّاً؛ لا على المقدار الممارَس من السلوك خاصّة؛ وهٰذا يعني:

**أولاً**: أنّ المُمضىٰ ليس هو العمل الصامت، لكي لايدلّ على أكثر من الجواز؛ بل هو النكتة؛ أي: المفهوم العقلائيّ المرتكز عنه؛ فقد يثبت به حكم تكليفيّ أو حكم وضعيّ.

**وثانياً**: أنّ الإمضاء، لايختصّ بالعمل المباشَر به عقلائيّاً في عصر المعصوم عليه السلام؛ ففيما إذا كانت النكتة أوسع من حدود السلوك الفعليّ، كان الظاهر من حال المعصوم عليه السلام إمضاءَها كبرويّاً وعلى امتدادها.

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

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

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

وعلى هٰذا، يُعرف أنّ كشف السيرة العقلائيّة عن إمضاء الشارع، إنّما هو بملاك دلالة السكوت عنها، على الإمضاء؛ لا بملاك أنّ الشارع سيّد العقلاء وطليعتهم، فما يصدق عليهم يصدق عليه، كما يظهر من بعض الأُصوليّـين؛ وذٰلك لأنّ كونه كذٰلك، بنفسه يوجب احتمال تميّزه عنهم في بعض المواقف، وتخطئته لهم في غير ما يرجع إلى المدرَكات السليمة الفطريّـة لعقولهم؛ كما هو واضح.

## الخلاصة

▣ ***الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ***: هو الموقف الّذي يتّخذه المعصوم عليه السلام، وتكون له دلالة على الحكم الشرعيّ؛ وهو على نحوين: ١. دلالة الفعل؛ ٢. دلالة السكوت والتقرير.

▣ **دلالة *فعل المعصوم*** عليه السلام: الفعل تارة يقترن بمقال أو بظهور حال، يقتضي كونه تعليميّاً، فيكتسب مدلوله من ذٰلك؛ وأُخرىٰ يتجرّد عن قرينة من هٰذا القبيل؛ وحينئذ، فإن لم يكن من المحتمَل، اختصاص المعصوم عليه السلام بحكم في ذٰلك المورد، دلّ صدور الفعل منه على عدم حرمته بحكم عصمته؛ أو تعيّن كون الحافز شرعيّاً ـ إن أحرزنا في مورد عدم وجود أيّ حافز غير شرعيّ ـ؛ وحينئذ، يثبت الرجحان. وهل يدلّ الفعل، على عدم كونه مرجوحاً؟ وجوه مبنيّة على أنّ المعصوم عليه السلام هل يجوز في حقّه ترك الأَوْلىٰ وفعل المكروه؟ أم لا؟

▣ **دلالة *سكوت المعصوم*** عليه السلام: إنّ المعصوم عليه السلام إذا واجه سلوكاً معيّناً، فإمّا أن يُبدي موقف الشرع منه؛ وهٰذا يعني وجود الدليل الشرعيّ اللفظيّ؛ وإمّا أن يسكت؛ وهٰذا السكوت يُمكن أن يُعتبَر دليلاً على الإمضاء؛ ودلالته إمّا:

١. على الأساس العقليّ: وهو بملاحظة المعصوم عليه السلام مكلَّفاً؛ لوجوب النهي عن المنكر؛ فيتوقّف على أن يكون السكوت عنه، ممّا يُسبّب تفويت غرض شرعيّ فعليّ.

٢. أو على الأساس الاستظهاريّ: فيقوم على دعوى أنّ ظاهر حال المعصوم ـ بوصفه عليه السلام المسؤول العامّ عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ ـ عند سكوته عن سلوك يواجهه، ارتضاء ذٰلك.

▣ السكوت على نحوين:

١. مواجهة سلوك فرد خاصّ يتـصرّف أمام المعصوم عليه السلام.

٢. مواجهة سلوك اجتماعيّ؛ وهو ما يُسمّىٰ بالسيرة العقلائـيّـة.

▣ *السيرة العقلائـيّة:* إنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين عليهم السلام، إذا اتّـجهوا إلىٰ سلوك معيّن بماهم عقلاء، فسكوت المعصوم عليه السلام على ذلك، دليـل عـلى الإمضاء للنكـتة المركوزة عقلائـيّاً في السيرة؛ و تـتوسّع دائرتـها إلى غير المعاصرين لزمن حضور المعصومين عليهم السلام، إذا كانت أوسـع مـن حـدود السلوك الفعليّ.

## الأسئلة

١. ما هو الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ؟ وما هي أقسامه؟

٢. متى يدلّ فعل المعصوم عليه السلام على حكم شرعيّ؟

٣. متى يدلّ فعل المعصوم عليه السلام على عدم حرمته ومتى يدلّ تركه لفعل، على عدم وجوبه؟

٤. إتيان المعصوم عليه السلام بعبادة، عند عدم وجود قرينة على كون فعله تعليميّاً، لماذا يدلّ على استحبابها ورجحانها؟

٥. اذكر مثالاً آخراً لدلالة فعل المعصوم عليه السلام على استحبابه ورجحانه، عند عدم وجود قرينة تدلّ على كون الفعل تعليميّاً؟

٦. هل يدلّ فعل المعصوم عليه السلام على «عدم حرمته»؟ أم «عدم كونه مرجوحاً»؟

٧. متى يُمكن أن نستفيد من ترك المعصوم لفعل، عدم استحبابه؟ ومن فعله عدم كونه مكروهاً؟

٨. بما أنّ النبوّة والإمامة، ظرف يُميّز المعصوم عليه السلام عن غيره دائماً، فكيف يُمكن أن نُثبت الحكم على أساس فعله؟

٩. ما هو الأساس العقليّ لدلالة السكوت والتقرير على الدليل الشرعيّ؟

١٠. ما هي شروط دلالة السكوت والتقرير على الحكم الشرعيّ على الأساس العقليّ؟

١١. ما هو الأساس الاستظهاري لدلالة السكوت والتقرير على الحكم الشرعيّ؟

١٢. ما هي السيرة العقلائيّة؟ وكيف يُمكن أن تدلّ على حكم شرعيّ؟

١٣. ما هو الممضى من السيرة العقلائيّة؟ وما هي حدوده؟

١٤. ما هو شرط السيرة العقلائيّة في دلالتها على الحكم الشرعيّ؟

١٥. هل يُمكن استنباط الحكم من السيرة العقلائيّة في زمن الغيبة؟ لماذا؟

١٦. ما هو ملاك كشف السيرة العقلائيّة عن إمضاء الشارع؟ وما هو الدليل على ذلك؟

# [طرق] إثبات
# صغرى الدليل الشرعيّ

١. وسائل الإثبات الوجدانيّ
٢. وسائل الإثبات التعبّديّ

**الدرس ٢٣**

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

## تمهيد

الدليل الشرعيّ شيء يصدر من الشارع، و له دلالة على حكم شرعيّ، و قد تقدّم في البحث الأوّل، عدد من الضوابط الكلّيّة للدلالـة؛ و هنا نتكلّم عن كيفيّة إثبات كون الدليل، صادراً من الشارع؛ وهٰـذا مـا نُـعبّر عـنه بـ«إثبات صغرى الدليل الشرعيّ».

وهٰذا الإثبات، على نحوين:

**أحدهما**: الإثبات الوجدانيّ؛ و ذٰلك بإحراز الصدور وجداناً.

**والآخر**: الإثبات التعبّديّ؛ و ذٰلك بأن يتعبّدنا الشارع بالصدور؛ كأن يقول مثلاً: «اعملوا بما يرويه الثقات»؛ وهٰذا معنى جعل الحجّيّة؛ فالكلام يقع في قسمين:

## ١. وسائل الإثبات الوجدانيّ

وسـائل الإثـبات الوجـدانيّ للـدليل الشرعـيّ ـ بـالنسبة إلى غـير المعاصرين للشارع ـ، هي الطرق الّتي توجب العلم بصدور الدليـل مـن

الشارع، ولا يُمكن حصر هٰذه الطرق؛ ولٰكن يُمكن إبراز ثلاث طرق رئيسيّة؛ وهي:

**أوّلاً**: الإخبار الحسّيّ، المتعدّد بدرجة توجب اليقين؛ وهو المسمّىٰ بالخبر المتواتر.

**ثانياً**: الإخبار الحدسيّ[1]، المتعدّد بالدرجة نفسها؛ وهو المسمّىٰ بالإجماع.

**ثالثاً**: آثار محسوسة تكشف على سبيل الإنّ[2] عن الدليل الشرعيّ.

ونتكلّم الآن عن كلّ واحد من هٰذه الطرق تباعاً.

## الخبر المتواتر

كلّ خبر حسّيّ يُحتمل في شأنه ـ بما هو خبر ـ، الموافقة للواقع والمخالفة له. واحتمال المخالفة، يقوم على أساس احتمال الخطأ في المخبِر، أو احتمال تعمّد الكذب لمصلحة معيّنة له، تدعوه إلى إخفاء الحقيقة؛ فإذا تعدّد الإخبار عن محور واحد، تضاءَل احتمال المخالفة للواقع؛ لأنّ احتمال الخطأ أو تعمّد الكذب في كلّ مخبر بصورة مستقلّة، إذا كان موجوداً بدرجة‌ما، فاحتمال الخطأ أو تعمّد الكذب في مخبرين عن واقعة واحدة، معاً، أقلّ درجة؛ لأنّ درجة احتمال ذٰلك ناتج [عن] ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبرين، بقيمة احتماله في المخبر الآخر، وكلّما ضربنا قيمة احتمال بقيمة احتمال آخر،

---

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

٢. أي عن طريق كشف المعلول عن العلّة.

تضاءل الاحتمال؛ لأنّ قيمة الاحتمال، تُمثّل دائماً، كسراً محدّداً من رقم اليقين.

فإذا رمزنا إلى رقم اليقين بواحد، فقيمة الاحتمال هي: $\frac{١}{٢}$ أو $\frac{١}{٣}$ أو أيّ كسر آخر من هٰذا القبيل؛ وكلّما ضربنا كسراً بكسر آخر، خرجنا بكسر أشدّ ضآلة كما هو واضح.

وفي حالة وجود مخبرين كثيرين، لابدّ من تكرار الضرب، بعدد إخبارات المخبرين، لكي نصل إلى قيمة احتمال كذبهم جميعاً؛ ويُصبح هٰذا الاحتمال ضئيلاً جدّاً؛ ويزداد ضآلةً كلّما ازداد المخبرون، حتّى يزول عمليّاً؛ بل واقعيّاً؛ لضآلته وعدم إمكان احتفاظ الذهن البشريّ بالاحتمالات الضئيلة جدّاً. ويُسمّى حينئذٍ، ذٰلك العدد من الإخبارات الّتي يزول معها هٰذا الاحتمال عمليّاً أو واقعيّاً، بـ«التواتر»، ويُسمّى الخبر، بـ«الخبر المتواتر».

ولا توجَد هناك درجة معيّنة للعدد الّذي يحصل به ذٰلك؛ لأنّ هٰذا يتأثّر إلى جانب الكمّ، بنوعيّة المخبرين ومدى وثاقتهم ونباهتهم وسائر العوامل الدخيلة في تكوين الاحتمال.

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

والتواتر، تارة يكون لفظيّاً؛ وأُخرىٰ معنويّاً؛ وثالثة إجماليّاً؛ وذٰلك أنّ المحور المشترَك لكلّ الإخبارات: إن كان لفظاً محدَّداً، فهٰذا من [النوع] الأوّل؛ وإن كان قضيّة معنويّة محدَّدة، فهٰذا من الثانيّ؛ وإن كان لازماً منتزَعاً، فهٰذا من الثالث.

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

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

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

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

وقد تجتمع خصوصيّة عامّـة مع خصوصيّة نسـبيّـة، لصـالح صـدق الخبر؛ كما في المثال المذكور، إذا فرضنا صدور الخبر في ظلّ حكم بني أُميّة وأمثالهم، ممّن كانوا يحاولون المنع من أمثال هٰذه الأخبار، ترهيباً وترغيباً؛ فإنّ خصوصيّة المضمون، بقطع النظر عن مذهب الخبر، شاهد قويٌّ على الصدق؛ وخصوصيّـة المضمون، مع أخذ مذهب المخـبر بـعين الاعـتبار، أقوى شهادة على ذٰلك.

## الخلاصة

▣ أنحاء إثبات صدور الدليل من الشارع:

١. *الإثبات الوجدانيّ:* وهو إحراز الصدور وجداناً؛ ويُمكن إبراز ثلاث طرق رئيسيّة لهٰذا النوع من الإثبات:

أ. الإخبار الحسّيّ المتعدّد، بدرجة توجب اليقين؛ وهو المسمّىٰ بالخبر المتواتر.

ب. الإخبار الحدسيّ المتعدّد، بدرجة توجب اليقين؛ وهو المسمّىٰ بالإجماع.

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

٢. *الإثبات التعبّديّ:* وهو أو يتعبّدنا الشارع بالصدور، ويجعل الحجّيّة للدليل.

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

▣ إنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات المتواترة:

١. إن كان محدّداً: فالتواتر لفظيّ.

٢. إن كان قضيّة معنويّة محدّدة: فالتواتر معنويّ.

٣. إن كان لازماً منتزَعاً: فالتواتر إجماليّ.

▣ خصائص مفاد الخبر الّتي تؤثّر في تقييم الاحتمال، على نحوين:

١. *الخصائص العامّة:* وهي كلّ خصوصيّة في المعنىٰ، تُشكّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً على كذب الخبر أو صدقه.

٢. *الخصائص النسبيّة:* وهي كلّ خصوصيّة في المعنىٰ، تُشكّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً على صدق الخبر أو كذبه، فيما إذا لوحظ نوعيّة الشخص المُخبر.

**الأسئلة**

١. ما هي طرق إثبات صغرى الدليـل الشرعيّ؟

٢. ما هي وسائل الإثبات الوجدانيّ؟

٣. ما هو الخبر المتواتر؟

٤. ما هو الإخبار الحسّيّ؟

٥. ما هو الإخبار الحدسيّ؟

٦. ما هو أساس إحراز الصدور في الخبر المتواتر؟

٧. ما هو الـتواتر اللفظيّ؟ وما هو الـتواتر المعنويّ؟

٨. ما هو الـتواتر الإجماليّ؟

٩. ما هي الخـصائص العامّـة في الخبر المتواتر؟

١٠. ما هي الخـصائص النسبـيّة في الخبر المتواتر؟

**الدرس ٢٤**

** هل أنّ اتّفاق أهل النظر والفتوىٰ يوجب إحراز الحكم الشرعيّ؟*

*وهل أنّ سلوك المتشرّعين في عصر المعصومين عليهم السلام يثبت لنا حكماً شرعيّاً؟*

## الإجماع

الإجماع، اتّفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوىٰ في الحكم، بدرجة توجِب إحراز الحكم الشرعيّ؛ وذٰلك أنّ فتوى الفقيه في مسألة شرعيّة بحتة، تُعتبر إخباراً حدسيّاً عن الدليل الشرعيّ؛ والإخبار الحدسيّ، هو الخبر المبنيّ على النظر والاجتهاد؛ في مقابل الخبر الحسّيّ القائم على أساس المدارك الحسّيّة؛ وكما يكون الخبر الحسّيّ ذا قيمة احتماليّة في إثبات مدلوله، كذٰلك فتوى الفقيه؛ بوصفها خبراً حدسيّاً يُحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً؛ وكما أن تعدّد الإخبارات الحسّيّة، يُؤدّي بحساب الاحتمالات إلىٰ نموّ احتمال المطابقة وضآلة احتمال المخالفة، كذٰلك الحال في الإخبارات الحدسيّة، حتّى تصل إلىٰ درجة توجب ضآلة احتمال الخطأ في الجميع جدّاً، وبالتالي، زوال هٰذا الاحتمال عمليّاً أو واقعيّاً؛ وهٰذا ما يُسمّىٰ بـ«الإجماع».

فالإجماع والخبر المتواتر، مشترِكان في طريقة الإثبات بحساب الاحتمالات؛ ويعتمد الكشف في كلّ منهما، على هٰذا الحساب؛ ولٰكنّهما

يتفاوتان في درجة الكشف؛ فإنّ نموّ احتمال الموافقة للواقع، وتضاؤل احتمال المخالفة، أسرع حركةً في التواتر، من نموّه و تضاؤله في الإجماع؛ و ذٰلك لعدّة أُمور؛ يُمكن إبراز أهمّها في النقاط التالية:

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

**الثانية**: أنّ الخطأ المحتمَل في مفردات الإجماع، لايتعيّن أن يكون ذا مركز واحد[1]، بينما يكون الخطأ في الأخبار الحسّيّة، منصبّاً على مركز واحد عادةً[2]؛ فحينما يُفتي فقهاء عديدون بوجوب غَسل الشعر في غُسل الجنابة، ويكونون على خطأ مثلاً، قد يكون خطأُ أحدهم، ناشئاً من اعتماده على رواية غير تامّة السند؛ وخطأُ الآخر، ناشئاً من اعتماده على رواية غير تامّة الدلالة؛ وخطأُ الثالث، ناشئاً من اعتماده على أصالة الاحتياط وهٰكذا...[3]؛ وكلّما كان المركز المحتمِل للأخطاء المتعدّدة، واحداً أو كانت المراكز متقاربة، كان احتمال تراكم الأخطاء علىٰ ذٰلك أضعف؛ والعكس صحيح أيضاً.

---

١. و ذٰلك لأنّه معلول؛ و يُحتمل أن تكون علله متعدّدة؛ فليس مركزه، استناده إلى خبر شرعيّ أو عدم استناده فحسب؛ بل له مراكز أُخرىٰ؛ كالخطأ في الاستنباط أو عدمه؛ أو اختلاف المباني في الاستنباط؛ و غير ذٰلك....

٢. و هو وقوع الخبر أو عدم وقوعه.

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

**الثالثة:** أنّ احتمال تأثير الخبر الأوّل في الخبر الثاني، موجود في مجال الأخبار الحدسيّة، وغير موجود عادة، في مجال الأخبار الحسّيّة؛ وهٰذا يعني أنّ احتمال الخطأ في الخبر الأوّل، يتضمّن في مجال الحدسيّات، احتمالاً للخطأ في الخبر الثانيّ[١]؛ بينما هو في مجال الحسّيّات حياديّ تجاه كون الثاني مخطئاً أو مصيباً[٢].

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

**الخامسة:** أنّ الأخطاء المحتمَلة في مجموعة الأخبار الحدسيّة، يُحتمل نشوؤها من نكتة مشتركة[٣]؛ وأمّا الأخطاء المحتمَلة في مجموعة الأخبار الحسّيّة، فلايُحتمل فيها ذٰلك عادة؛ بل هي ترتبط في كلّ مخبر بظروفه الخاصّة؛ وكلّما كان هناك احتمال النكتة المشتركة موجوداً، كان احتمال المجموع[٤] أقرب[٥] من احتماله في حالة عدم وجودها.

---

١. فيُسمّىٰ بـ«الاحتمال المشروط»؛ لأنّه مشروط باحتمال تأثير الخبر الآخر فيه.

٢. و ذٰلك لأنّ المفروض في التواتر، مباشرة كلّ من المخبرين للمشاهدة؛ و يُسمّىٰ الاحتمال حينئذ، بـ«المطلق».

٣. و هي الارتكاز أو الرؤية الواضحة الّتي أدّت إلى الفتوىٰ.

٤. أي: احتمال اجتماع الأخطاء.

٥. فتزداد قيمة احتمال الخطأ بالنسبة إلى حالة عدم وجود نكتة مشتركة في منشأ الخطأ.

ويتأثّر حساب الاحتمال في الإجماع بعوامل عديدة:

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

**ومنها:** طبيعة المسألة المتّفَق على حكمها، وكونها من المسائل المترقَّب ورود النصّ بشأنها، أو من التفصيلات والتفريعات.

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

**ومنها:** لحن كلام أُولٰئك المجمِعين في مقام الاستدلال على الحكم، ومدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظريّة موهونة؛ إلى غير ذٰلك من النكات والخصوصيّات.

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

## سيرة المتشرّعة

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

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

وكثيراً ما تُشكّل سيرة المتشرّعة بالمعنى المذكور، الحلقة الوسيطة

بين الإجماع والدليل الشرعيّ؛ بمعنى أنّ تطابق أهل الفتوى على حكم، مع عدم كونه منصوصاً ـ فيما بأيدينا من نصوص ـ، يكشف بظنّ غالب إطمئنانيّ، عن تطابق سلوكيّ وارتكازيّ من المتشرّعة المعاصرين لعصر النصوص؛ وهٰذا بدوره يكشف عن الدليل الشرعيّ؛ وبكلمة أُخرىٰ: إنّ الإجماع المذكور، يكشف عن رواية غير مكتوبة، ولٰكنّها معاشة سلوكاً وارتكازاً بين عموم المتشرّعة.

## الخلاصة

- ▣ ***الإجماع:*** اتّفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوىٰ في الحكم، بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعيّ.
- ▣ إنّ نموّ احتمال الموافقة للواقع و تضاؤل احتمال المخالفة، أسرع حركة في التواتر من نموّه و تضاؤله في الإجماع؛ لأنّ ١. القيمة الاحتماليّة لمفردات التواتر أكبر؛ ٢. الأخطاء تنصبّ في التواتر على مركز واحد عادة؛ لا على مراكز متعدّدة كما في الإجماع؛ ٣. احتمال الخطأ في مفردات التواتر مطلق؛ خلافاً للإجماع حيث تتأثّر مفرداته بعضاً ببعض؛ ٤.احتمال الخطأ في مفردات التواتر يقترن عادة بإحراز وجود المقتضي للإصابة (سلامة الحواسّ والفطرة) و ينشأ من احتمال وجود المانع فيه؛ بينما في مفردات الإجماع، ينشأ من احتمال عدم وجود المقتضي (احتمال الذهول أو ارتباك البال)؛ ٥. تزداد قيمة احتمال الخطأ في الأخبار الحسّيّة بسبب تعدّد منشأ الخطأ؛ بينما في الأخبار الحدسيّةن يتّحد ذلك.
- ▣ ليس للإجماع بعنوانه موضوعيّة في حصوله؛ فقد يتمّ استكشاف الدليل الشرعيّ، حتّى مع وجود مخالف في الإجماع؛ ولٰكن بنحو لايؤثّر على حساب الاحتمال.
- ▣ ***سيرة المتشرّعة:*** إنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين عليهم‌السلام إذا اتّجهوا إلى سلوك معيّن، بوصفهم متشرّعة، يجب أنيكونوا متلقّين ذٰلك من الشارع؛ وكلّما لوحظ شمول السيرة و تطابق عدد كبير من المتشرّعة عليها، ضعف احتمال المغايرة مع الشرع.

**الأسئلة**

١. ما هو الإجماع؟

٢. ما هو الاشتراك والافتراق، بين التواتر والإجماع؟

٣. ما هي عوامل نموّ احتمال الموافقة للواقع وتضاؤل احتمال المخالفة في التواتر، بدرجة أسرع من نموّه وتضاؤله في الإجماع؟

٤. ما هي العوامل الّتي تُؤثّر في حساب الاحتمال عند الإجماع؟

٥. هل يحتاج الإجماع إلى اتّفاق جميع أهل النظر والفتوى؟ أم يجوز وجود مخالفما؟ و ما هي الشروط حينئذ؟

٦. ما هو الفرق بين السيرة العقلائيّة وسيرة المتشرّعة؟

٧. ما هو الاشتراك والافتراق بين طريقيّة كلّ من الإجماع وسيرة المتشرّعة؟

**الدرس ٢٥**

*❁ كيف نعرف أنّ الدليـل الشرعيّ غيـر اللفظيّ، قد صدر من الشارع؟*

## الإحراز الوجدانيّ للدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

مرَّ بنا أنّ دليـل السيرة العقلائـيّـة يعتمد على ركنين:

**أحدهما:** قيام السيرة [العقلائـيّة] المعاصرة للمعصومين عليهم السلام على شيءٍ.

**والآخر:** سكوت المـعصوم عليه السلام، الّذي يدلّ ـ كما تـقدّم ـ على الإمضاء.

والسؤال الآن، حول طريقة إحراز كلّ واحد من هٰذيـن الركنين؟ فإنّنا بحكم عدم معاصرتـنا لهما زماناً، يجب أن نستدلّ عليـهما بقضايا معاصرة ثابتة وجداناً، لكي نُحرز بذٰلك هٰذا النوع من الدليـل الشرعيّ.

### [١. السيرة العقلائـيّة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام]

أمّا السيرة [العقلائـيّـة] المعاصرة للمعصومين عليهم السلام، فهناك طرق يُمكن أن يُـدّعىٰ الاستدلال بها عليـها؛ وقد تُستـعمل نـفس الطـرق، لإثـبات السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام من المتشرّعة بوصفهم الشرعيّ:

**الطريق الأوّل:** أن نستدلّ على مـاضي السـيرة العـقلائـيّـة بـواقـعها المعاصر لنا؛ وهٰذا الاستدلال، يقوم على: افتراض الصعوبة في تحوّل السيرة

من سلوك إلى سلوك مقابل، وكون السيرة العقلائيّة معبِّرة ـ بوصفها عقلائيّة ـ عن نكات فطريّة وسليقة نوعيّة ـ وهي مشتركة بين العقلاء في كلّ زمان ـ.

ولٰكنّ الصحيح، عدم صحّة هٰذا الاستدلال؛ إذ لا صعوبة في تصوّر تحوّل السيرة بصورة تدريجيّة وبطيئة إلى أن تتمثّل في السلوك المقابل، بعد فترة طويلة من الزمن؛ وما هو صعب الافتراض، [هو] التحوّل الفجائي العفْويّ؛ كما أنّ السلوك العقلائيّ، ليس منبثقاً دائماً عن نكاتٍ فطريّة مشترَكة؛ بل يتأثّر بالظروف والبيئة والمرتكزات الثقافيّة، إلى غير ذٰلك من العوامل المتغيّرة؛ فلا يُمكن أن يُعتبر الواقع المعاصر للسيرة، دليلاً على ماضيها البعيد.

**الطريق الثاني**: النقل التاريخيّ؛ إمّا في نطاق التاريخ العامّ؛ أو في نطاق الروايات والأحاديث الفقهيّة. ويتوقّف اعتبار هٰذا النقل، إمّا على كونه موجباً للوثوق والعلم؛ أو على تجمّع شرائط الحجّيّة التعبّديّة فيه؛ وفي هٰذا المجال، يُمكن الاستفادة من الروايات نفسها؛ لأنّها تعكس ضمناً، جوانب من حياة الرواة والناس وقتئذٍ؛ كما يُمكن الاستفادة أيضاً من فتاوى الجمهور في نطاق المعاملات مثلاً، باعتبارها منتزَعة أحياناً، عن الوضع العامّ المرتكِز عقلائيّاً، إلى جانب دلالات التاريخ العامّ.

**الطريق الثالث**: أن يكون لعدم قيام السيرة [العقلائيّة] المعاصرة للمعصومين عليهم السلام على الحكم المطلوب، لازم يُعتبر انتفاؤه وجدانيّاً، فيثبت بذٰلك قيام السيرة على ذٰلك النحو. ولنُوضّح ذٰلك في مثال كما يأتي:

لنفترض أنّنا نُريد أن نُثبت أنّ السيرة المعاصرة للأئمّة عليهم السلام، كانت قائمة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكفّ في الوضوء؛ فنقول: إنّ السيرة إذا كانت منعقدة على ذٰلك حقّاً، فهٰذا سوف يكون دليلاً على عدم وجوب المسح بتمام الكفّ، لدى من يحاول الاستعلام عن حكم المسألة، فيستغني عن السؤال؛ وأمّا إذا لم تكن السيرة منعقدة على ذٰلك، وكان افتراض المسح بتمام الكفّ وارداً في السلوك العمليّ لكثير من المتشرّعة وقتئذ، فهٰذا يعني أنّ استعلام حكم المسألة، ينحصر بالسؤال من المعصومين عليهم السلام؛ أو الرجوع إلى رواياتهم؛ لأنّ مسح المتشرّعة بتمام الكفّ، لايكفي لإثبات الوجوب؛ وحيث أنّ المسألة محلّ الابتلاء لعموم أفراد المكلّفين، ووجوب المسح بتمام الكفّ يستبطن عناية فائقة تُحفّز على السؤال، فمن الطبيعيّ أن تكثر الأسئلة في هٰذا المجال، وتكثر الأجوبة تبعاً لذٰلك؛ وفي هٰذه الحالة يُفترض عادةً، أن يصل إلينا مقدار من ذٰلك على أقلّ تقدير؛ لاستبعاد اختفاء جلّها، مع توفّر الدواعي على نقلها، وعدم وجود ما يُبرّر الاختفاء، فإذا لم يصل إلينا ذٰلك، نعرف أنّه لم تكن هناك أسئلة وأجوبة كثيرة، وبالتالي، لم تكن هناك حاجة إلى استعلام حكم المسألة عن طريق السؤال والجواب؛ وهٰذا يُعيّن افتراض قيام السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكفّ.

وهٰذا الاستدلال، يتوقّف ـ كما لاحظنا ـ على: «كون المسألة محلّاً لابتلاء العموم»؛ و«كون الحكم المقابل ـ كوجوب المسح بتمام الكفّ في المثال ـ، يتطلّب سلوكاً لايقتضيه الطبع بنفسه»؛ و«توفّر الدواعي على

نقل ما يرد في حكم المسألة»؛ و«عدم وجود مبرّرات للإخفاء»؛ و«عدم وصول شيءٍ معتدّ به في هٰذا المجال لإثبات الحكم المقابل من الروايات وفتاوىٰ المتقدّمين».

**الطريق الرابع:** أن يكون للسلوك الّذي يراد إثبات كونه سلوكاً عامّاً للمعاصرين للأئمّة عليهم السلام، سلوك بديل على نحو لو لم نفترض ذاك، تعيّن افتراض هٰذا البديل، ويكون هٰذا السلوك البديل، معبّراً عن ظاهرة اجتماعيّة غريبة، لو كانت واقعة حقّاً، لسُجّلت وانعكست علينا باعتبارها على خلاف المألوف، وحيث لم تُسجَّل، يُعرف أنّ الواقع خارجاً، كان هو المُبدَل لا البدل؛ ومثال ذٰلك: أن نقول: إنّ السلوك العامّ المعاصر للمعصومين عليهم السلام، كان منعقداً على اعتبار الظواهر والعمل بها؛ إذ لولا ذٰلك، لكان لابدّ من سلوك بديل يُمثّل طريقة أُخرىٰ في التفهيم، ولـمّا كانت الطريقة البديلة، تُشكّل ظاهرة غريبة عن المألوف، كان من الطبيعيّ أن تنعكس ويشار إليها، والتالي غير واقع، فكذٰلك المقدَّم؛ وبذٰلك يثبت استقرار السيرة على العمل بالظواهر.

**الطريق الخامس:** الملاحظة التحليليّة الوجدانيّة؛ بمعنى أنّ الإنسان إذا عرض مسألة على وجدانه ومرتكزاته العقلائيّة، فرأى أنّه منساق إلىٰ اتّخاذ موقف معيّن، ولاحظ أنّ هٰذا الموقف واضح في وجدانه درجة كبيرة، واستطاع أن يتأكّد من عدم ارتباطه بالخصوصيّات المتغيّرة من حال إلى حال ومن عاقل إلى عاقل، بملاحظة تحليليّة وجدانيّة، أمكنه أن ينتهي إلى الوثوق بأنّ ما ينساق إليه من موقف، حالة عامّة في كلّ العقلاء.

وقد يُدعم ذٰلك باستقراء حالة العقلاء في مجتمعات عقلائيّة مختلفة، للتأكّد من هٰذه الحالة العامّة؛ وهٰذا طريق قد يحصل للإنسان الوثوق بسببه؛ ولٰكنّه ليس طريقاً استدلاليّاً موضوعياً؛ إلّا بقدر ما يتاح للملاحظ، من استقراء للمجتمعات العقلائيّة المختلفة.

## [٢. سكوت المعصوم عليه السلام ]

وأمّا سكوت المعصوم عليه السلام الدالّ على الإمضاء، فقد يقال: إنّ من الصعوبة بمكانٍ، الجزم به؛ إذ كيف نعرف أنّه لم يصدر من المعصوم عليه السلام، ما يدلّ على الردع عن السيرة المعاصرة له؛ وغاية ما نستطيع أن نتأكّد منه، هو عدم وجود هٰذا الردع فيما بأيدينا من نصوص؛ غير أنّ ذٰلك لا يعني عدم صدوره؛ إذ لعلّه قد صدر ولم يصل.

غير أنّ الطريقة الّتي نتغلّب بها على هٰذه الصعوبة، تتمّ كما يأتي:

نطرح القضيّة الشرطيّة القائلة: لو كان قد ردع المعصوم عليه السلام عن السيرة، لوصل إلينا؛ والتالي باطل؛ لأنّ المفروض عدم وصول الردع؛ فالمقدّم مثله. ووجه الشرطيّة، أنّ الردع عن سيرة عقلائيّة مستحكمة، لا يتحقّق بصورة جادّة، بمجرّد نهي واحد أو نهيين؛ بل يجب أن يتناسب حجم الردع مع قوّة السيرة وترسّخها؛ فالردع إذاً، يجب أن يتمثّل في نواه كثيرة، وهٰذه النواهي بنفسها، تخلق ظروفاً مناسبة لأمثالها؛ لأنّها تُلْفت أنظار الرواة إلى السؤال، وتكثر الأسئلة والأجوبة، والدواعي متوفّرة لضبط هٰذه النواهي من قِبَل الرواة، فيكون من الطبيعيّ أن يصل إلينا شيء منها؛ وفي حالة عدم وصول شيء ـ بالقدر الّذي تفترضه الظروف

المشار إليها ـ، نستكشف عدم صدور الردع، وبذٰلك يتمّ كلا الركنين لدليل السيرة.

## درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجدانيّ

وسائل الإحراز الوجدانيّ الّتي يقوم كشفها على حساب الاحتمال، تُؤدّي تارة: إلى القطع بالدليل الشرعيّ؛ وأُخرىٰ: إلى قيمة احتماليّة كبيرة؛ ولٰكن تناظرها في الطرف المقابل، قيمة احتماليّة معتدّ بها؛ وثالثة: إلى قيمة احتماليّة كبيرة، تقابلها في الطرف المقابل، قيمة احتماليّة ضئيلة جدّاً؛ وتُسمّى القيمة الاحتماليّة الكبيرة في هٰذه الحالة بـ«الإطمئنان»، وفي الحالة السابقة بـ«الظنّ».

ولا شكّ في حجّيّة الإحراز الواصل إلى درجة القطع؛ تطبيقاً لمبدأ حجّيّة القطع؛ كما لا شكّ في أنّ الإحراز الظنّيّ غير كافٍ للمقصود، ما لم يقم دليل شرعيّ على التعبّد به، فيدخل في نطاق الإحراز التعبّديّ؛ وأمّا الإطمئنان، فقد يقال بحجّيّته الذاتيّة عقلاً؛ ـ تنجيزاً وتعذيراً ـ كالقطع؛ بمعنى أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلاً، كما يشمل حالة القطع بالتكليف، كذٰلك يشمل حالة الإطمئنان به؛ وكما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف، كذلك لا يشمل حالة الإطمئنان بعدمه؛ فإن صحّت هٰذه الدعوى، لم نكن بحاجة إلى تعبّد شرعيّ للعمل بالاطمئنان، مع فارقٍ: وهو إمكان الردع عن العمل بالإطمئنان، مع عدم إمكانه في القطع كما تقدّم؛ وإن لم تصحّ هٰذه الدعوىٰ، تعيّن طلب الدليل على التعبّد الشرعيّ بالإطمئنان؛ والدليل هو

السيرة العقلائيّة المضاة بدلالة السكوت؛ و في مقام الاستدلال على حجّيّة الاطمئنان شرعاً بالسيرة العقلائيّة، مع سكوت الشارع عنها، لابدّ من افتراض القطع بهٰذين الركنين؛ ولايكفي الإطمئنان، وإلّا كان من الاستدلال على حجّيّة الإطمئنان بالإطمئنان.

**الخلاصة**

▣ الطرق لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام:

١. الاستدلال على ماضي السيرة العقلائيّة، بواقعها المعاصر لنا؛ على أساس افتراض الصعوبة في تحوّل السيرة.

٢. النقل التأريخيّ.

٣. أن يكون لعدم قيام السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام على الحكم المطلوب، لازم يُعتبر انتفاؤه وجدانيّاً.

٤. أن يكون للسلوك الّذي يراد إثبات كونه سلوكاً عامّاً للمعاصرين للأئمّة عليهم السلام، بديل على نحوٍ لو لم نفترض ذاك، تعيّن افتراض هٰذا البديل. و يكون هٰذا السلوك البديل، معبّراً عن ظاهرة اجتماعيّة غريبة، لو كانت واقعة حقّاً، لسُجّلت و انعكست علينا، باعتبارها على خلاف المألوف، و حيث لم تُسجَّل، يُعرَف أنّ الواقع خارجاً، كان هو المُبدَل؛ لا البدل.

٥. الملاحظة التحليليّة الوجدانيّة.

▣ طريق إثبات سكوت المعصوم عليه السلام: إنّ الردع عن سيرة عقلائيّة مستحكمة، يجب أن يتناسب مع قوّة السيرة و ترسّخها، و لو كان قد ردع

المعصوم عليه السلام عن السيرة، لوصل إلينا، والتالي باطل؛ لأنّ المفروض عدم وصول الردع، فالمقدّم مثله.

▣ الكشف الحاصل من وسائل الإحراز الوجدانيّ:

١. إن كان قطعاً: فلا شكّ في حجّيّته.

٢. إن كان ظنّاً: فهو قيمة احتماليّة كبيرة، ولٰكن تُناظرها في الطرف المقابل، قيمة احتماليّة معتدّ بها؛ فيدخل في نطاق الإحراز التعبّديّ ولايكفي للمقصود، ما لميقم دليل شرعيّ على حجّيّته.

٣. إن كان إطمئناناً: فهو قيمة احتماليّة كبيرة، تُقابلها في الطرف المقابل، قيمة احتماليّة ضئيلة جدّاً. وقد اختُلف في حجّيّته؛ فقيل كالقطع مع إمكان الردع عن العمل به وقيل بلزوم القطع بالسيرة العقلائيّة في الاعتماد عليها، الممضاة بدلالة السكوت، لإثبات التعبّد الشرعيّ به.

**الأسئلة**

١. ما هو الدليل في افتراض صعوبة تحوّل السيرة؟

٢. هل يصحّ الاستدلال على ماضي السيرة العقلائيّة بواقعها المعاصر لنا؟

٣. كيف يُمكن أنيكون النقل التاريخيّ طريقاً لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام ؟

٤. اذكر طرقاً أُخَر، لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام ؟

٥. هل يُمكن إثبات سكوت المعصوم عليه السلام الدالّ على الإمضاء؟

٦. هل الإطمئنان الحاصل من وسائل الإحراز الوجدانيّ، حجّة كالقطع؟ أم لا؟

٧. هل يُمكن الردع عن العمل بالإطمئنان إن قلنا بحجّيّته؟

**الدرسان ٢٦ و ٢٧**

** ما هي الطرق الّتي جعلها الشارع لمعرفة صدور الدليل منه؟ (٢)*

## ٢. وسائل الإثبات التعبّديّ

وأهمّ ما يُبحث عنه في علم الأُصول، كوسيلة تعبّديّة لإحراز صدور الدليل من الشارع، خبر الواحد؛ ويراد به، الخبر الّذي لم يحصل منه القطع بثبوت مؤدّاه.

والكلام فيه، في ثلاث مراحل:

**إحداها:** استعراض الأدلّة المدّعاة على حكم الشارع بحجّيّته.

**وثانيتها:** استعراض الأدلّة المدّعىٰ كونها معارضة لذٰلك.

**والمرحلة الثالثة:** تحديد دائرة الحجّيّة وشروطها، بعد فرض ثبوتها. وسنبحث هٰذه المراحل تباعاً.

### أدلّة حجّيّة خبر الواحد

وقد استُدلّ على الحجّيّة بالكتاب والسنّة.

**أمّا الكتاب الكريم:** فبآيات:

**منها:** آية النبأ؛ وهي قوله (تعالىٰ): ﴿**يا أيـُّهَا الَّذِينَ آمَـنُوا إِنْ جـاءَكُـمْ**

**فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِين﴾**».[١]

وتقريب الاستدلال: أنّ الجملة في الآية الكريمة، شرطيّة، والحكم فيها هو «الأمر بالتبيّن»، وموضوع الحكم «النبأ»، وشرطه «مجيء الفاسق به»، فتدلّ بالمفهوم، على انتفاء وجوب التبيّن عن النبأ، إذا انتفى الشرط ولم‌يجيء به الفاسق؛ وهٰذا يعني أنّه لايجب التبيّن في حالة مجيء العادل بالنبأ؛ وليس ذٰلك إلّا لحجّيّته.

وقد نوقش في الاستدلال المذكور بوجهين:

**الأوّل:** أنّ مجيء الفاسق بالنبأ، شرط محقّق للموضوع؛ لأنّه هو الّذي يُحقّق النبأ، وليس للجملة الشرطيّة مفهوم، إذا كان الشرط مسوقاً لتحقّق الموضوع، كما تقدّم في بحث مفهوم الشرط.

وحاول صاحب الكفاية أن‌يدفع هٰذه المناقشة، بدعوىٰ أنّها إنّما تتمّ على الافتراض المتقدّم في تعيين الموضوع والشرط؛ وأمّا إذا قيل بأنّ الموضوع هو «الجائي بالنبأ»، والشرط هو «الفسق»، كانت الآية في قوّة قولنا: «إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً، فتبيّنوا»، ومن الواضح حينئذٍ، أنّ الشرط هنا، ليس محقّقاً للموضوع، فيتمّ المفهوم.

ولٰكنّ مجرّد إمكان هٰذه الفرضيّة، لايكفي لتصحيح الاستدلال، ما لم‌يثبت كونها هي المستظهَرة عرفاً من الآية الكريمة.

**الثاني:** أنّ الحكم بوجوب التبيّن، معلّل في الآية الكريمة، بالتحرّز من

---

١. الحجرات / ٦.

الإصابة بجهالةٍ، والعلّة مشتركة بين أخبار الآحاد؛ لأنّ عدم العلم ثابت فيها جميعاً، فتكون بمثابة القرينة المتّصلة على إلغاء المفهوم.

وأُجيب عن ذٰلك، تارة: بأنّ الجهالة ليست مجرّد عدم العلم؛ بل تستبطن السفاهة، وليس في العمل بخبر العادل سفاهة؛ لأنّ سيرة العقلاء عليه؛ وأُخرىٰ: بأنّ المفهوم، أخصّ من عموم التعليل؛ لأنّه يقتضي حجّيّة خبر العادل، بينما التعليل يدلّ على عدم حجّيّة كلّ ما هو غير علميّ، ويشمل بإطلاقه خبر العادل، فليكن المفهوم مقيّداً لعموم التعليل؛ وثالثة: بأنّ المفهوم، مفاده أنّ خبر العادل لا حاجة إلى التبيّن بشأنه؛ لأنّه بيّن واضح، وهٰذا يعني افتراضه بمثابة الدليل القطعيّ، والأمر بالتعامل معه، على أساس أنّه بيّن ومعلوم، وبهٰذا يخرج عن موضوع عموم التعليل؛ لأنّ العموم في التعليل، موضوعه عدم العلم، فإذا كان خبر العادل واضحاً بيّناً بحكم الشارع، فهو علم ولايشمله التعليل.

**ومنها:** آية النفر؛ وهي قوله (تعالى): ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾[1].

وتقريب الاستدلال بها، أنّها تدلّ على مطلوبيّة التحذّر عند الإنذار؛ بقرينة وقوع الحذر، موقع الترجّي بدخول «لعلّ» عليه، وجعله غاية للإنذار الواجب، ومقتضى الإطلاق، كون التحذّر واجباً عند الإنذار؛ ولو لم يحصل العلم من قول المنذر؛ وهٰذا يكشف عن حجّيّة إخبار المنذر.

---

١. التوبة / ١٢٢.

والجواب على ذٰلك:

**أوّلاً:** أنّ وجوب التحذّر عند الإنذار، لايكشف عن كون الحذر الواجب، بملاك حجّيّة خبر المنذر؛ وذٰلك لأنّ «الإنذار»، يفترض العقاب مسبَقاً، وكون الحكم منجَّزاً بمنجِّز سابق؛ كالعلم الإجماليّ أو الشكّ قبل الفحص، ولا يصدق عنوان «الإنذار» على الإخبار عن حكم لايستتبع عقاباً، إلّا بسبب هٰذا الإخبار.

**وثانياً:** لو سلّمنا أنّ خبر المنذر بنفسه، كان منجِّزاً، فهٰذا لايساوق الحجّيّة بمعناها الكامل؛ لما سبق من أنّ أيّ دليل احتماليّ على التكليف، فهو يُنجّزه بحكم العقل، فغاية ما تُفيده الآية الكريمة، أنّها تنفي جعل أصالة البراءة شرعاً، في موارد قيام الخبر على التكليف؛ ولاتُثبت جعل الشارع الحجّيّة للخبر.

نعم، بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان، يكشف ما ذُكر، عن الجعل الشرعيّ؛ إذ لولا الجعل الشرعيّ، لجرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

**وثالثاً:** أنّ الآية الكريمة، لو دلّت على حجّيّة قول المنذر شرعاً، فإنّما تدلّ على حجّيّته بما هو رأي ونظر؛ لا بما هو إخبار وشهادة؛ لأنّ الإنذار، يعني مزج الإخبار بتشخيص المعنى واقتناص النتيجة.

**ومنها:** آية الكتمان؛ وهي قوله (تعالىٰ): **﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾**[1].

---

١. البقرة / ١٥٩.

وتقريب الاستدلال بها: أنّها تدلّ بالإطلاق على حرمة الكتمان؛ ولو في حالة عدم ترتّب العلم على الإبداء، وهٰذا يكشف عن وجوب القبول في هٰذه الحالة؛ لأنّ تحريم الكتمان، من دون إيجاب القبول لغو، ووجوب القبول مع عدم العلم، يساوق حكم الشارع بالحجّيّة.

والجواب على ذٰلك:

**أوّلاً**: أنّ الكتمان إنّما يصدق في حالة الإخفاء، مع توفّر مقتضيات الوضوح والعلم، فلايشمل الإطلاق المذكور، عدم الإخبار في مورد لاتتوفّر فيه مقتضيات العلم.

**وثانياً**: أنّ تعميم حرمة الكتمان، لعلّه بدافع الاحتياط من قِبَل المولىٰ، لعدم إمكان إعطاء قاعدة للتمييز بين موارد ترتّب العلم على الإخبار وغيرها؛ فإنّ الحاكم قد يُوسّع موضوع حكمه الواقعيّ بدافع الاحتياط، وهٰذا غير الأمر بالاحتياط.

**ومنها**: آية السؤال من أهل الذكر؛ وهي قوله (تعالى): **﴿وَمَا أَرسَلنا مِنْ قَبْلِكَ إِلّا رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِم فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾**[1].

وتقريب الاستدلال: أنّ الأمر بالسؤال، يدلّ بإطلاقه على وجوب قبول الجواب، ولو لم يُفد العلم؛ لأنّه بدون ذٰلك، يكون الأمر بالسؤال في حال عدم إفادة الجواب للعلم، لغواً، وإذا وجب قبول الجواب، ولو لم يُفد العلم، ثبتت الحجّيّة.

---

١. النحل / ٤٣.

وقد اتّضح الجواب ممّا سبق؛ إضافة إلى أنّ الأمر بالسؤال في الآية، ليس ظاهراً في الأمر المولويّ، لكي يستفاد منه ذٰلك؛ لأنّه وارد في سياق الحديث مع المعاندين والمتشكّكين في النبوّة من الكفّار، ومن الواضح أنّ هٰذا السياق، لايناسب جعل الحجّيّة التعبّديّة؛ وإنّما يناسب الإرشاد إلى الطرق الّتي توجب زوال التشكّك ودفع الشبهة بالحجّة القاطعة؛ لأنّ الطرَف، ليس ممّن يتعبّد بقرارات الشريعة.

ونلاحظ أيضاً: أنّ الأمر بالسؤال، مفرَّع على قوله: ﴿**وَمَا أَرْسَلنا مِنْ قَبْلِكَ إِلّا رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِم**﴾، والتفريع يمنع عن انعقاد إطلاق في متعلّق السؤال، لكي يثبت الأمر بالسؤال في غير مورد المفرَّع عليه وأمثاله. هٰذا على أنّ مورد الآية، لا حجّيّة فيه لأخبار الآحاد؛ لأنّه يرتبط بأُصول الدين.

وإذا قطعنا النظر عن كلّ ذٰلك، فالاستدلال يتوقّف على حمل أهل الذكر، على العلماء والرواة؛ لا أهل النبوّات السابقة؛ بحمل الذكر على العلم؛ لا على الرسالة الإلٰهيّة.

**وأمّا السنّة**: فلابدّ لكي يصحّ الاستدلال بها في المقام، أن تكون ثابتة بوسيلة من وسائل الإحراز الوجدانيّ؛ ولايكفي ثبوتها بخبر الواحد، لئلّا يلزم الدور.

وهنا وسيلتان للإحراز الوجدانيّ:

**إحداهما**: التواتر في الروايات الدالّة على حجّيّة خبر الواحد.

**والأُخرىٰ**: السيرة.

أمّا الوسيلة الأُولىٰ، فتقريب الاستدلال بها: أنّ حجّيّة خبر الواحد، يُمكن اقتناصها من ألسنة روايات كثيرة، تشترك جميعاً في إفادة هٰذا المعنىٰ، وإن اختلفت مضامينها، وبذٰلك يحصل التواتر الإجماليّ؛ ويثبت بالتواتر، حجّيّة خبر الواحد الواجد من المزايا لما يجعله مشمولاً لمجموع تلك الروايات المكوّنة للتواتر؛ فإذا اتّفق وجود خبر من هٰذا القبيل، يدلّ على حجّيّة خبر الواحد في دائرة أوسع، أُخذ به.

وأمّا الوسيلة الثانية، فتقريب الاستدلال بها، يشتمل على الأُمور التالية:

**أوّلاً**: إثبات السيرة وأنّ المتشرّعة والرواة في عصر الأئمّة كانوا يعملون بأخبار الثقات، ولو لم تُفدهم الاطمئنان الشخصيّ، وفي هٰذا المجال، يُمكن استعمال الطريق الثالث من طرق إثبات السيرة المتقدّمة؛ وذٰلك لتوفّر شروطه؛ فإنّه لا شكّ في وجود عدد كبير من هٰذه الروايات بأيدي المتشرّعة المعاصرين للأئمّة عليهم السلام، ودخول حكمها في محلّ ابتلائهم على أوسع نطاق، فإمّا أن يكونوا قد انعقدت سيرتهم على العمل بها من أجل تلقّي ذٰلك من الشارع أو جرياً على سجيّتهم؛ وإمّا أن يكونوا قد توقّفوا عن العمل بها.

والأوّل هو المطلوب؛ إذ تثبت بذٰلك السيرة الممتدّة في تطبيقها، إلى المجال الشرعيّ.

وأمّا الثاني، فليس من المحتمل أن يُؤدّي توقّفهم إلى طرح تلك الروايات جميعاً، بدون استعلام الحكم الشرعيّ تجاهها؛ لأنّ ارتكاز الاعتماد على

أخبار الثقات؛ وكون طرح خبر الثقة على خلاف السجيّة العقلائيّة، يحول عادةً، دون التوافق على الطرح بلا استعلام؛ والاستعلام يجب أن يكون بحجم أهمّيّة المسألة، وهٰذا يقتضي افتراض أسئلةٍ وأجوبةٍ كثيرة؛ فلو لم يكن خبر الثقة حجّة، لكان هٰذا يعني تضافر النصوص بذٰلك في مقام الجواب على أسئلة الرواة، ومع توفّر الدواعي على نقل ذٰلك، فلابدّ من وصول هٰذه النصوص إلينا، ولو في الجملة؛ بينما لم يصل إلينا شيء من ذلك؛ بل وصل ما يُعزّز الحجّيّة، وهٰذا يُعيّن: إمّا استقرار العمل بأخبار الثقات بدون استعلام؛ وإمّا استقراره على ذٰلك بسبب الاستعلام وصدور البيانات المثبتة للحجّيّة.

**ثانياً**: أنّ السيرة الثابتة بالبيان السابق، إذا كانت سيرة لأصحاب الأئمّة عليهم السلام، بما هم متشرّعة، فهي تكشف عن الدليل الشرعيّ بلا حاجة إلى ضمّ مقدّمة، وإذا كانت سيرة لهم بما هم عقلاء، ضممنا إليها مقدّمة أُخرىٰ؛ وهي: أنّ الشارع لم يردع عنها؛ إذ لو كان قد ردع بالدرجة الكافية، لأثّر هٰذا الردع من ناحيته في هدم السيرة، ولوصل إلينا شيء من نصوص الردع.

**ثالثاً**: أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، قد يُتوهّم أنّها تردع عن السيرة؛ لأنّ خبر الواحد، أمارة ظنّيّة، فيشمله إطلاق النهي عن العمل بالظنّ؛ ولٰكنّ الصحيح، أنّها لا تصلح أن تكون رادعة، وذٰلك لأنّنا أثبتنا بالفعل، انعقاد السيرة المعاصرة للأئمّة عليهم السلام على العمل بأخبار الثقات في الشرعيّات؛ وهٰذا يعني ـ بَعد استبعاد العصيان ـ: إمّا وصول دليل إليهم

على الحجّيّة؛ أو غفلتهم عن اقتضاء تلك النواهي للردع؛ أو عدم كونها دالّةً على ذٰلك في الواقع؛ وعلى كلّ من هٰذه التقادير لايكون الردع تامّاً.

ومثل ذٰلك يقال، في مقابل التمسّك بأدلّة الأُصول بإطلاقها ـ كدليل أصالة البراءة مثلاً ـ، لإثبات الردع عن حالة قيام خبر الثقة على خلاف الأصل المقرَّر فيها.

**رابعاً**: أنّ عدم الردع، يكشف عن الإمضاء، وهٰذا أوضح، بعد إثبات امتداد السيرة إلى الشرعيّات وجريانها على إثبات الحكم الشرعيّ بخبر الثقة؛ الأمر الّذي يُعرّض الأغراض الشرعيّة للتفويت، لو لم تكن مرضيّة؛ مضافاً إلى أنّ ظاهر الحال في أمثال المقام، هو الإمضاء؛ كما تقدّم.

## أدلّة نفي حجّيّة خبر الواحد

وقد استُدلّ على نفي الحجّيّة بالكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب، فبما ورد فيه من النهي عن اتّباع الظنّ؛ كقوله (تعالى): ﴿وَلاتَقْفُ مالَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1].

وقد يجاب على ذٰلك، بأنّ النهي المذكور، إنّما يدلّ على نفي الحجّيّة عن خبر الواحد بالإطلاق، وهٰذا الإطلاق، يُقيَّد بدليل حجّيّة خبر الواحد؛ سواء كان لفظيّاً أو سيرة.

أمّا على الأوّل، فواضح؛ وأمّا على الثاني، فلأنّ إطلاق الآيات، لايصلح

---

١. بني إسرائيل / ٣٦.

أن يكون رادعاً عن السيرة كما تقدّم؛ وهٰذا يعني: استقرار حجّيّة السيرة، فتكون مقيِّدة للإطلاق.

وأمّا السنّة: ففيها ما دلّ على عدم جواز العمل بالخبر غير العلميّ؛ وفيها ما دلّ على عدم جواز العمل بخبر لا يكون عليه شاهد من الكتاب الكريم.

أمّا الفريق الأوّل، فيرد عليه:

**أوّلاً**: أنّه من أخبار الآحاد الضعيفة سنداً، ولا دليل على حجّيّته.

**وثانياً**: أنّه يشمل نفسه؛ لأنّه خبر غير علميّ بالنسبة إلينا، ولا نحتمل الفرق بينه وبين سائر الأخبار غير العلميّة؛ وهٰذا يعني امتناع حجّيّة هٰذا الخبر؛ لأنّ حجّيّته تُؤدّي إلى نفي حجّيّته والتعبّد بعدمها.

وأمّا الفريق الثاني، فيرد عليه: أنّه لو تمّ في نفسه، لكان مطلقاً شاملاً للأخبار الواردة في أُصول الدين، والأخبار الواردة في الأحكام، فيُعتبر ما دلّ على الحجّيّة في القسم الثاني بالخصوص، صالحاً لتقييد إطلاق تلك الروايات.

## الخلاصة

▣ الخبر الواحد: هو الخبر الّذي لم‌يحصل منه القطع بثبوت مؤدّاه.

▣ قد استُدلّ على حجّيّة خبر الواحد، بآيات من القرآن؛ وهي: آية النبأ، آية النفر، آية الكتمان وآية السؤال من أهل الذكر.

▣ وسائل الإحراز الوجدانيّ لإثبات حجّيّة خبر الواحد:

١. التواتر الإجماليّ في الروايات الدالّة عليه.

٢. السيرة وتقريب الاستدلال بها:

أ. لو كان المشترّعين في عصر الأئمّة عليهم السلام، قد توقّفوا عن العمل بهذه السيرة، لكان يلزم وصول خبر بديل منه إلينا، واللازم لم‌يتحقّق، فالسيرة ثابتة.

ب. إن كانت السيرة، سيرة المتشرّعة، فيتمّ الاستدلال؛ وإلّا فإنّ عدم الردع يكشف عن الإمضاء.

**الأسئلة**

١. ما هو خبر الواحد؟

٢. كيف يُستدلّ بآية الـنبأ في دلالـتـها على حجّـيّة خبر الواحد؟

٣. اذكر المناقشات الّـتي وردت على الاستدلال بآية الـنبأ.

٤. بـيّن تقرّب الاستدلال بآية الـنـفر، على حجّـيّة خبر الواحد؟

٥. ما هي الردود على الاستدلال بآية الـنـفر؟

٦. كيف استُدلّ بآية الكتمان على حجّيّة خبر الواحد؟

٧. ما هو الردّ على الاستدلال بآية الكتمان؟

٨. اذكر الاستدلال بآية السؤال عن أهل الذكر، على حجّـيّة خبر الواحد.

٩. بـيّن الردّ على الاستدلال بآية السؤال من أهل الذكر على حجّـيّـة خبر الواحد.

١٠. هل تـمّ الاستدلال بآيات القرآن، على حجّـيّة الواحد؟ أم لا؟

١١. ما هي وسائل الإحراز الوجدانيّ لإثبات حجّـيّـة خبر الواحد؟

١٢. بـيّن نوع الـتواتر الّذي يُدّعى حصوله من روايات حجّـيّة خبر الواحد.

١٣. بـيّن الاستدلال بالسيرة على حجّـيّة خبر الواحد.

١٤. هل تردع الآيات ـ الـناهية عن العمل بالظنّ ـ، السيرة على العمل بخبر الواحد؟

١٥. ما هو جواب الاستدلال بآيات الـنهي عن العمل بالـظنّ في نـفي حجّـيّة خبر الواحد؟

١٦. هل تـمّ الاستدلال بالسنّـة على نـفي حجّـيّـة خبر الواحد؟ وكيف؟

## تحديد دائرة حجّيّة خبر الواحد

وبعد افتراض ثبوت الحجّيّة يقع الكلام في تحديد دائرتها. وتحديد الدائرة، تارة: بلحاظ صفات الراوي؛ وأُخرىٰ: بلحاظ المرويّ.

أمّا باللحاظ الأوّل، فصفوة القول في ذٰلك: أنّ مدرك الحجّيّة، إذا كان مفهوم آية النبأ، فهو يقتضي حجّيّة خبر العادل، ولايشمل خبر الفاسق الثقة؛ وإذا كان المدرك السنّة، على أساس الروايات والسيرة، فلا شكّ في أنّ موضوعها، خبر الثقة، ولو لم‌يكن عادلاً من غير جهة الإخبار؛ إلّا أنّ وثاقة الراوي، تارة تُؤخذ مناطاً للحجّيّة على وجه الموضوعيّة؛ وأُخرىٰ تُؤخذ مناطاً لها على وجه الطريقيّة، وبما هي سبب للوثوق غالباً بصدق الراوي وصحّة نقله؛ فإن استُظهر الأوّل، لزم القول بحجّيّة خبر الثقة؛ ولو قامت أمارة عكسيّة مكافئة لوثاقة الراوي في كشفها؛ وإن استُظهر الثاني، لزم سقوط خبر الثقة عن الحجّيّة في حالة قيام أمارةٍ من هٰذا القبيل.

وعليه يترتّب، أنّ إعراض القدماء من علمائنا عن العمل بخبر ثقة، يوجب سقوطه عن الحجّيّة ـ إذا لم‌يُحتمل فيه كونه قائماً على أساس اجتهاديّ ـ؛ لأنّه يكون أمارة على وجود خلل في النقل.

وأمّا خبر غير الثقة، فإن لم تكن هناك أمارات ظنّيّة، على صدقه، فلا إشكال في عدم حجّيّته؛ وإن كانت هناك أمارات كذٰلك، فإن أفادت الإطمئنان الشخصيّ، كان حجّة لحجّيّة الإطمئنان، كما تقدّم؛ وإلّا ففي حجّيّة الخبر وجهان؛ مبيّنان على أنّ وثاقة الراوي، هل هي مأخوذة، مناطاً للحجّيّة على وجه الموضوعيّة؟ أو بما هي سبب للوثوق الغالب بالمضمون على نحو يكون السبب والمسبَّب كلاهما دخيلين في الحجّيّة؟ أو بما هي معرِّف صرف، للوثوق الغالب بالمضمون؛ دون أن يكون لوثاقة الراوي دخل بعنوانها.

فعلى الأوّل والثاني، لا يكون الخبر المذكور حجّة؛ وعلى الثالث يكون حجّة.

وعلى هٰذه التقادير، تبتني ـ إثباتاً ونفياً ـ مسألة انجبار الخبر الضعيف، بعمل المشهور من قدماء العلماء؛ فإنّ عمل المشهور به، يُعتبر أمارة على صحّة النقل؛ فقد يدخل في نطاق الكلام السابق.

وأمّا باللحاظ الثاني، فيُعتبر في الحجّيّة أمران:

**أحدهما:** أن يكون الخبر حسّيّاً لا حدسيّاً.

**والآخر:** أن لا يكون مخالفاً لدليل قطعيّ الصدور من الشارع؛ كالكتاب الكريم.

أمّا الأوّل، فلعدم شمول أدلّة الحجّيّة للأخبار الحدسيّة.

وأمّا الثاني، فلِما دلّ من الروايات، على عدم حجّيّة الخبر المخالف للكتاب الكريم؛ فإنّه يُقيّد أدلّة حجّيّة الخبر، بغير صورة المخالفة للكتاب الكريم؛ أو ما كان بمثابته من الأدلّة الشرعيّة القطعيّة صدوراً وسنداً.

## قاعدة التسامح في أدلّة السنن

ذكرنا أنّ خبر غير الثقة، إذا لم تكن هناك أمارات على صدقه، فهو ليس بحجّة؛ ولٰكن قد يُستثنىٰ من ذٰلك، الأخبار الدالّة على المستحبّات، أو على مطلق الأوامر والنواهي غير الإلزاميّة، فيقال بأنّها حجّة في إثبات الاستحباب أو الكراهة، ما لم يُعلم ببطلان مفادها.

ويُستند في ذٰلك، إلى روايات فيها الصحيحة وغيرها؛ دلّت على أنّ من بلغه عن النبيّ ﷺ، ثواب على عمل فعمِله، كان له مثل ذٰلك الثواب؛ وإن كان النبيّ لم يقله؛ بدعوى أنّ هٰذه الروايات، تجعل الحجّيّة لمطلق البلوغ في موارد المستحبّات؛ ومن أجل هٰذا، يُعبَّر عن ذٰلك بالتسامح في أدلّة السنن.

والتحقيق: أنّ هٰذه الروايات، فيها بدواً، عدّة احتمالات:

**الأوّل:** أن تكون في مقام جعل الحجّيّة لمطلق البلوغ.

**الثاني:** أن تكون في مقام إنشاء استحباب واقعيّ نفسيّ على طبق البلوغ، فيكون بلوغ استحباب الفعل، عنواناً ثانويّاً له، يستدعي ثبوت استحباب واقعيّ بهٰذا العنوان.

**الثالث:** أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق المحتاط للثواب.

**الرابع:** أن تكون وعداً مولويّاً لمصلحةٍ في نفس الوعد؛ ولو كانت هٰذه المصلحة، هي الترغيب في الاحتياط، باعتبار حسنه عقلاً.

والاستدلال بالروايات على ما ذُكر، مبنيّ على الاحتمال الأوّل، وهو

غير متعيّن؛ بل ظاهر لسان الروايات، ينفيه؛ لأنّها تجعل للعامل الثواب، ولو مع مخالفة الخبر للواقع؛ فلو كان وضع نفس الثواب، تعبيراً عن التعبّد بثبوت المؤدّىٰ وحجّيّة البلوغ، لَما كان هناك معنىً للتصريح بأنّ نفس الثواب، محفوظ حتّى مع مخالفة الخبر للواقع.

كما أنّ الاحتمال الثاني، لا موجب لاستفادته أيضاً؛ إلّا دعوى أنّ الثواب على عمل، فرع كونه مطلوباً. وهي مدفوعة بأنّه يكفي حسن الاحتياط عقلاً، ملاكاً للثواب؛ فالمتعيَّن، هو الاحتمال الثالث؛ ولٰكن مع تطعيمه بالاحتمال الرابع؛ لأنّ الاحتمال الثالث بمفرده، لا يُفسّر إعطاء العامل نفس الثواب الّذي بلغه؛ لأنّ العقل، إنّما يحكم باستحقاق العامل للثواب، لا لشخص ذٰلك الثواب، فلا بدّ من الالتزام بأنّ هٰذه الخصوصيّة، مردّها إلى وعدٍ مولويّ.

## الخلاصة

- تختلف دائرة حجّيّة خبر الواحد، باختلاف المستند في إثبات حجّيّتها.
- تضمّ دائرة حجّيّة خبر الواحد، الأخبار الحسيّة ـ و لا الحدسيّة فقط ـ ما لم تخالف دليلاً قطعيّ الصدور من الشارع؛ كالكتاب الكريم.
- قاعدة التسامح في أدلّة السنن:

إنّ الأخبار الدالّة على المستحبّات، أو على مطلق الأوامر والنواهي غير الالزاميّة، حجّة في إثبات الاستحباب أو الكراهة؛ ما لم يُعلم ببطلان مفادها.

## الأسئلة

١. بيّن حدود دائرة حجّيّة خبر الواحد بلحاظ صفات الراوي.

٢. بيّن حدود دائرة حجّيّة خبر الواحد بلحاظ حجّيّة المرويّ.

٣. ما هي قاعدة التسامح في أدلّة السنن؟

٤. ما هو الدليل على قاعدة التسامح في أدلّة السنن؟

# إثبات حجّـيّة الدلالة في الدليل الشرعيّ [كبراه]

**الدرس ٢٩**

*﴿ هل إنّ الظهور في دلالات الدليل الشرعيّ، حجّة؟ أم لا؟*

# حجّيّة الدلالة في الدليل الشرعيّ

## تمهيد

الدليل الشرعيّ قد يدلّ على حكم دلالة، واضحة توجب اليقين أو الاطمئنان بأنّ هٰذا الحكم، هو المدلول المقصود؛ وفي هٰذه الحالة، يُعتبر حجّة في دلالته على إثبات ذٰلك الحكم؛ لأنّ اليقين حجّة، والاطمئنان حجّة؛ من دون فرق بين أن يكون هٰذا الوضوح واليقين بالدلالة، قائماً على أساس كونها دلالة عقليّة إنّيّة؛ من قبيل دلالة فعل المعصوم على عدم الحرمة، أو على أساس كون الدليل لفظاً لا يتحمّل بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير، سوى إفادة ذٰلك المدلول؛ وهو المسمّىٰ بـ«النصّ»؛ أو على أساس احتفاف الدليل اللفظيّ بقرائن حاليّة أو عقليّة، تنفي احتمال مدلول آخر؛ وإن كان ممكناً من وجهة نظر لغويّة وعرفيّة عامّة.

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ على أحد أمرين أو أُمور، على نحو تكون صلاحيّته لإفادة أيّ واحد منها، مكافئة لصلاحيّته لإفادة غيره، بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير العرفيّ؛ وهٰذا هو «المجمل»؛ ويكون حجّة في

إثبات الجامع، على أساس العلم بأنّ المراد، لايخلو من أحد محتملَيه أو محتملاته؛ هٰذا فيما إذا كان للجامع أثر قابل للتنجيز بالعلم المذكور؛ وأمّا كلّ واحد من المحتملات بخصوصه، فلايثبت بالدليل المذكور؛ إلّا مع الاستعانة بدليل خارجيّ على نفي المحتمَل الآخر، فيُضمّ إلى إثبات الجامع، فينتج التعيّن في المحتمل البديل.

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ على أحد أمرين، مع أولويّة دلالته على أحدهما، بنحو يسنبق إلى الذهن تصوّراً، على مستوى المدلول التصوّريّ، وتصديقاً، على مستوى المدلول التصديقيّ، وإن كانت إفادة المعنى الآخر ـ تصوّراً وتصديقاً ـ بالدليل المذكور، ممكنة ومحتملة أيضاً، بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير؛ وهٰذا هو الدليل «الظاهر» في معنىً؛ وفي مثل ذٰلك، يُحمل على المعنى الظاهر؛ لأنّ الظهور حجّة في تعيين مراد المتكلّم؛ وهٰذه الحجّيّة لاتقوم على أساس اعتبار العلم؛ لأنّ الظهور، لايوجب العلم دائماً؛ بل على أساس حكم الشارع بذٰلك.

ويُعبَّر عن حجّيّة الظهور، بأصالة الظهور؛ وعلى وزان ذٰلك يقال: أصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة الحقيقة، وأصالة الجِدّ، وغير ذٰلك من مصاديق لكبرى حجّيّة الظهور.

## الاستدلال على حجّيّة الظهور

وحكم الشارع بحجّيّة الظهور، يُمكن الاستدلال عليه بالسيرة، بأخذ النحوين التاليين:

**النحو الأوّل:** أن نتمسّك بالسيرة العقلائيّة، بمعنى استقرار بـناء العـقلاء على اتّخاذ الظهور وسيلة كافية لمعرفة مقاصد المتكلّم، وترتيب ما يُرىٰ لها من آثار، بحسب الأغراض التكوينيّة أو التشريعيّة؛ وهٰذه السيرة، بحكم استحكامها، تُشكّل دافعاً عقلائيّاً عامّاً للعمل بالظهور في الشرعيّات، لو تُرك المتشرّعة إلى ميولهم العقلائيّة؛ وفي حالة من هٰذا القبيل، يكون عدم الردع والسكوت، كاشفاً عن الإمضاء.

وقد تقدّم في بحث دلالات الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ، استعراض عدد من الأوجه، لتفسير دلالة السكوت على الإمضاء؛ ويلاحَظ هنا، أنّ واحداً من تلك الأوجه، لا يُمكن تطبيقه في المقام؛ وهو تفسير الدلالة على أساس الظهور الحاليّ؛ لأنّ الكلام هنا، في حجّـيّة الظهور، فلا يكفـي في إثـباتها، ظهور حال المعصوم عليه السلام في الإمضاء.

**النحو الثاني:** أن نتمسّك بسيرة المتشرّعة مـن أصـحاب الأئمّـة عليهم السلام وفقهائهم؛ فإنّنا لا نشكّ في أنّ عملهم في مقام الاستنباط، كان يقوم فعلاً على العمل بظواهر الكتاب والسنّة؛ ويُمكن إثبات ذٰلك باستعمال الطريق الرابع من طرق إثبات السيرة المتقدّمة، فلاحظ.

وعلى هٰذا، تكون السيرة المذكورة، كاشفة كشفاً إنّـيّاً مـباشراً عـن الإمضاء؛ ولا حاجة حينئذٍ إلى توسيط قاعدة أنّ السكوت كاشف عـن الإمضاء؛ على ما تقدّم من الفرق بين سيرة المتشرّعة والسيرة العقلائيّة.

ويواجه الاستدلال بالسيرة هنا، نفس ما واجهه الاستدلال بالسيرة في بحث حجّـيّة الخبر؛ إذ يُعترض بأنّ هٰذه السيرة، مردوع عنها بالمطلَقات الناهية عن العمل بالظنّ أو بإطلاق أدلّة الأُصول.

والجواب على الاعتراض، يُعرف ممّا تقدّم في بحث حجّيّة الخبر؛ مضافاً إلى أنّ ما دلّ على النهي عن العمل بالظنّ، يشمل إطلاق نفسه؛ لأنّه دلالة ظنّيّة أيضاً، ولا نحتمل الفرق بينها وبين غيرها من الدلالات والظواهر الظنّيّة، فيلزم من حجّيّته، التعبّد بعدم حجّيّة نفسه؛ وما ينفي نفسه كذٰلك، لا يُعقَل الاكتفاء به في مقام الردع.

## موضوع الحجّيّة

عرفنا سابقاً، أنّ الدلالة، تصوّريّة وتصديقيّة؛ وعليه، فهناك ظهور على مستوى الدلالة التصوّريّة؛ وهناك ظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة.

ومعنى الظهور الأوّل، أن يكون أحد المعنيين، أسرع انسباقاً إلى تصوّر الإنسان وذهنه من الآخر، عند سماع اللفظ.

ومعنى الظهور الثاني، أن يكون كشف الكلام، تصديقاً عمّا في نفس المتكلّم، يُبرز هٰذا المعنىٰ دون ذاك؛ فيقال حينئذ: أنّه ظاهر فيه بحسب الدلالة التصديقيّة.

وقد تقدّم أنّ الظاهر من كلّ كلام، أن يتطابق مدلوله التصوّريّ مع مدلوله التصديقيّ.

وعلى أيّ حال، فموضوع الحجّيّة، هو الظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة؛ لأنّ الحجّيّة، معناها: إثبات مراد المتكلّم وحكمه، بظهور الكلام؛ والكاشف عن المراد والحكم، إنّما هو الدلالة التصديقيّة والظهور التصديقيّ.

وأمّا الدلالة التصوّريّة، فلا تشكف عن شيء، لكي تكون حجّة في

إثباته؛ وإنّما هي مجرّد إخطار وتصوّر؛ نعم، الظهور على مستوى الدلالة التصوّريّة، هو الّذي يُعيّن لنا عادةً الظهور التصديقيّ؛ لأنّ ظاهر الكلام هو التطابق بين ما هو الظاهر تصوّراً، وما هو المراد تصديقاً وجدّاً؛ فالظهور التصوّريّ إذاً، يُؤخذ كأداة لتعيين الظهور التصديقيّ الّذي هو موضوع الحجّيّة؛ لا أنّه موضوع لها مباشرة.

وقد يُوضّح المتكلّم في نفس كلامه، أنّ مراده الجدّيّ يختلف عمّا هو الظاهر من الكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ، وبهٰذا يُصبح الظهور التصديقيّ الّذي هو موضوع الحجّيّة، مختلفاً عن الظهور التصوّريّ؛ كما إذا قال: «جئني بأسد، وأعني به رجلاً شجاعاً»؛ وتُسمّى الجملة الّتي سبّبت هٰذا الاختلاف، بـ«القرينة المتّصلة»؛ وهٰذه القرينة، تارة يكون تواجدها في الكلام مؤكّداً؛ كما في هٰذا المثال؛ وأُخرىٰ، يكون محتملاً؛ كما لو كنّا نستمع إلى المتكلّم، ثمّ ذهلنا عن الاستماع، واحتملنا أنّه قال شيئاً من ذٰلك القبيل.

وفي كلّ من الحالتين، لا يُمكن الأخذ بالظهور التصديقيّ للكلام في إرادة الحيوان المفترس؛ إذ في الحالة الأُولىٰ، لا ظهور كذٰلك جزماً؛ لأنّنا نعلم بأنّ الظهور التصديقيّ، اختلف عن الظهور التصوّريّ؛ وفي الحالة الثانية، نشكّ في وجود ظهور تصديقيّ على طبق الظهور التصوّريّ؛ لأنّ احتمال القرينة، يوجب احتمال التخالف بين الظهورين، ومع الشكّ في وجوده، لا يُمكن البناء على حجّيّته؛ وهٰذا يعني أنّ احتمال القرينة المتّصلة، كالقطع بها؛ يوجب عدم جواز الأخذ بالظهور الّذي كان من المترقّب أن يثبت للكلام في حالة تجرّده عن القرينة.

## الخلاصة

▣ لايُمكن تطبـيق تـفسير دلالـة السكوت على الإمضاء، على أساس الظهور الحاليّ؛ لأنّ الكلام هنا في حجّيّة الظهور، فلايكفي في إثباتها، ظهور حال المعصوم عليه السلام في الإمضاء؛ و أمّا باقي الأوجه، فلا إشكال فـي تـطبـيقها لـتـفسير دلالة السكوت على الإمضاء.

▣ يتـمّ الاستدلال على حجّـيّـة الظـهور بـالسيرتيـن؛ والاعـتراض عـلى الاستدلال بسيرة المتشرّعة بمطلقات النهي عن العمل بالظنّ أو بـإطلاق أدلّـة الأُصول العمليّة، لاتكفي للردع عنها.

▣ موضوع حجّيّة الظهور، ينحصر بمستوى الدلالـة الـتـصديقـيّة.

**الأسئلة**

١. ما هي الأدلّـة على حجّـيّة الظهور؟

٢. على أيّ أساس من أُسس تـفسير دلالـة السكوت على الإمضاء، لايُمكن إثبات حجّـيّـة الظهور بالسيرة العـقـلائـيّة؟ و لماذا؟

٣. ما هو الاعتراض على إثبات حجّـيّة الظهور بسيرة المتـشرّعة؟ و ما هو الجواب عن ذٰلك؟

٥. هل يشمل موضوع حجّـيّة الظهور، الدلالـة الـتـصوّريّة أم الـتـصديقـيّة؟ أم كليهما؟ و لماذا؟

**الدرس ٣٠**

*❊ هل تدخل ظواهر القرآن الكريم في دائرة حجّـيّـة الظهور؟*

## ظواهر الكتاب الكريم

ذهب جماعة من العلماء، إلى استثناء ظـواهـر الكـتاب الكـريم مـن الحجّـيّة، وقالوا بأنـّه لايجوز العمل فيما يتعلّق بالقرآن العزيز؛ إلّا بما كان نصّاً في المعنى، أو مفسَّراً تفسيراً محدَّداً من قبل النبيّ ﷺ أو المعصومين من آله عليهم الصلاة والسلام.

وقد يُستدلّ عى ذٰلك بما يلي:

**الدليل الأوّل:** قوله (تعالى): ﴿**هُوَ الَّذي أَنْزَلَ عَـلَيكَ الْكِـتابَ مِـنْهُ آيـاتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وأُخَـرُ مُـتَشابِهاتٌ فَأَمَّـا الَّـذين فـي قُـلُوبِهِمْ زَيْـغٌ فَيَتَّبِعونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأويلِهِ**﴾ ـالآية.[1]

فإنّه يدلّ على النهي عن اتّباع المتشابه؛ وكلّ ما لايكون نـصّاً، فـهو

---

١. آل‌عمران / ٧.

متشابه؛ لتشابه محتملاته في علاقتها باللفظ[١]، سواء كان اللفظ مع أحدها أقوى علاقة، أو لا.

والجواب من وجوه:

**الأوّل**: أنّ اللفظ الظاهر ليس من المتشابه[٢]؛ إذ لا تشابه ولا تكافؤ بين معانيه في درجة علاقتها باللفظ؛ بل المعنى الظاهر، متميّز في درجة علاقته؛ وعليه فالمتشابه يختصّ بالمجمَل.

---

١. ليس التشابه في الآية، بمعنى تشابُه محتملات اللفظ؛ كما اشتبه على جمّ غفير من المفسّرين تأثّراً بكثرة الروايات الضعاف في هٰذا المعنىٰ؛ منهم العلاّمة الطباطبائيّ ﵀ حيث قال: «التشابه: كون الآية بحيث لايتعيّن مرادها لفهم السامع بمجرّد ما يسمعها (الميزان، ج٣، ص٢١)»؛ ولعلّ السبب في الخطأ، ما التبس على بعضهم من توهّم استعمال «التشابه» بمعنى «الاشتباه»؛ إثر بعض ما ورد في تفسير الآية؛ كما عن الصادق ﵇: «المتشابه ما اشتبه على جاهله (بحار الأنوار، نقلاً عن تفسير العيّاشيّ، ج١، ص١٢، ح٧، و ص١٦٢، ح٣)»؛ وهو يعني: من لايعرف معناها لعدم التدبّر.

وأمّا وجه الخطأ، أنّ استعمال التشابه في القرآن الكريم، لم‌يكن إلّا بمعناه الحقيقيّ؛ وهو المشابهة؛ لا الاشتباه؛ والمقصود من استعمالها خصوصاً في وصف الكتاب العزيز وآياته، مشابهة أجزائه بعضها مع بعض؛ من هنا فإنّ التقابل بين الإحكام والتشابه، نفس التقابل بين الإحكام والتفصيل؛ غير أنّ الأوّل، يُقصَد منه، مشابهة الآيات لمحكماتها، ومن الثاني، تفصيل الآيات لمحكماتها؛ فلايلزم من تقسيم الآيات بهٰذا التقسيم، مغايرته مع وصف الكتاب في قوله (تعالى): ﴿*كتاباً متشابهاً مثانيَ* ـ الزمر / ٢٣﴾؛ خلافاً لرأي العلاّمة (نفس المصدر، ص٣٢)؛ فإنّ تشابهها، يعني رجوعها إلى معنىً واحد؛ وهٰذا ما يتوافق معنا فيه العلاّمة نفسه (نفس المصدر، ص٢١ و ج١٠، ص١٣٦)؛ والمثاني، ما تنعطف وترجع إلى ما قبلها؛ كما أنّ ﴿ *سبعاً من المثاني*﴾، قد فُسّرت في المصادر الروائيّة عند الفريقين، بسورة الفاتحة؛ وبهٰذا يتّضح مغزى ما ورد عن الرضا ﵇: «مَن ردّ متشابه القرآن إلى محكمه، هُدي إلى صراط مستقيم (عيون أخبار الرضا ﵇، ج٢، ص٣٧٩، ح٣٩)».

٢. لو سلّمنا أنّه بمعنى المشتبَه.

**الثاني**: لو سلّمنا أنّ الظاهر من المتشابه، فلانُسلّم أنّ الآية الكريمة تنهى عن مجرّد العمل بالمتشابه؛ وإنّما هي في سياق ذمّ من يلتقط المتشابهات فيُركّز عليها بصورة منفصلة عن المحكمات ابتغاء الفتنة؛ وهٰذا ممّا لا إشكال في عدم جوازه، حتّى بالنسبة إلى ظواهر الكتاب؛ فمساق الآية، مساق قول القائل: إنّ عدوّي يحاول أن يُبرز النقاط الموهمة من سلوكي، ويفصلها عن ملابساتها الّتي تُوضّح سلوكي العامّ.[١]

**الثالث**: ما قد يقال: من أنّ الآية ليست نصّاً في الشمول لظاهر الكتاب؛ وإنّما هي ظاهرة ـ على أكثر تقدير ـ في الشمول؛ وهٰذا الظهور، يشمله

---

١. و الشاهد على ذٰلك، ذيل الآية؛ حيث قال (تعالى): ﴿ ***و الراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا*** ﴾ ؛ الّذي يشهد على أنّ المقصود من متابعة المتشابه، فصله عن سياق الآيات و ابتغاء تفسيره حسب ما يوافق الهوىٰ؛ بينما لو نظروا في الآية بسياقها، لوجدوا أنّ كلّ آية إنّما تُفصّل ما قبلها؛ ولا يُمكن أن يكون معناها مبهماً؛ و من هنا قال العلّامة الطباطبائيّ ﷺ : «إنّ الإحكام و التشابه، وصفان يقبلان الإضافة و الاختلاف بالجهات؛ بمعنىٰ أنّ آية ما يُمكن أن تكون محكمة من جهة، متشابهة من جهة أُخرىٰ؛ و لا مصداق للمتشابه على الإطلاق في القرآن؛ و لا مانع من وجود محكم على الإطلاق (الميزان، ج٣، ص٦٤)»؛ إلّا أنّ هٰذه النسبيّة لا تتأتّىٰ إلّا في صورة واحدة؛ و هي أن تكون كلّ آية متشابهة بالنسبة إلى ما قبلها و محكمة بالنسبة إلى ما بعدها في كلّ سورة؛ بل بترتيب المصحف الدائر؛ و لو تدبّرت المصحف، لوجدته يُفسّر نفسه بترتيبه، فيبدأ من إجمال المعارف، إجمالاً ليس فيه اختزال؛ بل يضمّ جميع المعارف دو تفويت ـ و من هنا عبَّر عنه بالإحكام ـ، ثمّ يبادر بتبيينه و يُسمّيه تفصيلاً؛ لأنّه ليس من قبيل الشرح؛ بل هو بيان في مستوىً أدنىٰ و يكشف عن الجزئيّات و المصاديق؛ و هٰذا يتآزر مع ما أجمع عليه المحقّقون إلّا من شذّ؛ من أنّ ترتيب المصحف الشريف، توقيفيّ؛ تمّ في عهد رسول اللّه ﷺ ؛ و للمزيد من التفصيل، راجع كتاب: «تحرّي الغاية في سور القرآن الكريم»، خصوصاً موضوع «التشابه و ضرورته» بتحرير المعلّق.

النهيُ نفسُه، فيلزم من حجّيّة ظاهر الآية في إثبات الردع عن العمل بظواهر الكتاب الكريم، نفي هٰذه الحجّيّة.

**الدليل الثاني:** الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم[١]، ويُمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف.

**الطائفة الأُولىٰ:** ما دلّ من الروايات على أنّ القرآن الكريم، مبهم وغامض؛ قد استهدف المولىٰ إغماضه وإبهامه، لأجل تأكيد حاجة الناس إلى الحجّة، وأنّه لايعرفه إلّا من خوطب به، وأنّ غير المعصوم لايصل إلىٰ مستوى فهمه.

وهٰذه الطائفة يرد عليها:

**أوّلاً:** أنّ رواياتها جميعاً، ضعيفة السند؛ بل قد يحصل الإطمئنان بكذبها نتيجة لضعف رواتها وكونهم في الغالب، من ذوي الاتّجاهات الباطنيّة المنحرفة على ما يظهر من تراجمهم؛ مع الالتفات إلى أنّ إسقاط ظواهر الكتاب الكريم عن الحجّيّة، أمر في غاية الأهمّيّة؛ فلو كان الأئمّة عليهم‌السلام بصدد بيانه، لما أمكن عادة افتراض اختصاص هٰؤلاء الضعاف بالاطّلاع على ذٰلك والإخبار عنه؛ دون فقهاء أصحاب الأئمّة عليهم‌السلام، الّذين عليهم المعوّل وإليهم تفزع الشيعة في الفتوىٰ والاستنباط بأمر الأئمّة عليهم‌السلام وإرجاعهم.

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

**وثانياً**: أنّ هٰذه الروايات، معارضة للكتاب الكريم الدالّ على أنّه نزل تبياناً لكلّ شيء وهدىً وبلاغاً[١]؛ والمخالف للكتاب، من أخبار الآحاد، لايشمله دليل حجّيّة خبر الواحد؛ كما أشرنا سابقاً[٢].

**الطائفة الثانية**: ما دلّ من الروايات على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن الحجّة[٣]؛ وهٰذه لاتدلّ على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص في كلمات الأئمّة عليهم السلام وعدم الظفر بقرينة على خلاف الظاهر؛ لأنّ هٰذا النحو من العمل، ليس استقلالاً عن الحجّة في مقام فهم القرآن الكريم.

**الطائفة الثالثة**: ما دلّ من الروايات، على النهي عن تفسير القرآن بالرأي، وأنّ من فسّر القرآن برأيه فقد كفر.

وقد أُجيب على الاستدلال بها، بأنّ حمل اللفظ على معناه الظاهر، ليس تفسيراً؛ لأنّ التفسير كشف القناع؛ ولا قناع على المعنى الظاهر.

وقد يقال: إنّ هٰذا الجواب لاينطبق على بعض الحالات، حينما يكون الدليل مشتملاً على ظواهر اقتضائيّة عديدة متضاربة، على نحو يحتاج تقدير الظهور الفعليّ المتحصّل من مجموع تلك الظواهر، بعد الموازنة والكسر والانكسار، إلىٰ نظر وإمعان، فيكون لوناً من كشف القناع؛ ولهٰذا نرى أنّ الفقهاء قد يختلفون في فهم دليل، فيُفهم بشكل من [قِبَل] فقيه،

---

١. و هٰذا لاينافي كونَه تبياناً لكلّ شيء؛ اختصاصاً بالنبيّ صلى الله عليه وآله، حيث خصّه (تعالى) بالخطاب في الآية ليُبيّنه للناس؛ و لاينافي بنفس الوقت، كونَه عربيّاً مبيناً لايفتقر إلى تفسير، حيث قال (تعالى): ﴿ *ولا يأتونك بمثل إلّا جئناك بالحقّ وأحسن تفسيراً* ـ الفرقان / ٣٣﴾.

٢. في تحديد دائرة حجّيّة خبر الواحد.

٣. و من الحجّة، التدبّر في القرآن على وجهه، الّذي دعى القرآن بنفسه إليه.

ويأتي فقيه آخر فيُبرز نكتة من داخل الدليل، تُعيّن فهمه بشكل آخر، على أساس ما تقتضيه تلك النكتة من ظهور.

فالأحسن أن نُجيب:

**أوّلاً**: بأنّ كلمة الرأي، منصرفة ـ على ضوء ما نعرفه من ملابسات عصر النصّ، وظهور هٰذه الكلمة كمصطلح وشعار لاتّجاه فقهيّ واسع ـ إلى الحدس والاستحسان؛ فلا تشمل الرأي المبتني على قريحة عرفيّة عامّة.

**وثانياً**: أنّ إطلاق الظاهر في الروايات المذكورة، لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيرة على العمل بالظواهر؛ سواء أُريد بها السيرة العقلائيّة، أو سيرة المتشرّعة؛ نظير ما تقدّم في بحث حجّيّة خبر الواحد.

أمّا الأُولىٰ، فلأنّ الردع يجب أن يتناسب حجماً ووضوحاً مع درجة استحكام السيرة؛ وأمّا الثانية، فلأنّنا إذا ادّعينا أنّ سيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمّة عليهم السلام، كانت على العمل بظواهر الكتاب ـ وإلّا لعُرف الخلاف عنهم ـ، فنفس هٰذه السيرة، تُثبت عدم صلاحيّة الإطلاق المذكور للردع؛ بل تكون مقيِّدةً له.

وممّا يُدفع به الاستدلال بالروايات المذكورة عموماً، ما دلّ من الروايات على الأمر بالتمسّك بالقرآن الكريم، الصادق عرفاً على العمل بظواهره، وعلى إرجاع الشروط إليه وإبطال ما كان منها مخالفاً له؛ فإنّ المخالفة، إن كان المراد بها المخالفة للفظه، فتصدق على مخالفة ظاهره؛ وإن كان المراد بها، المخالفة لواقع مضمونه، فمقتضى الإطلاق المقاميّ إمضاء ما عليه العرف من موازين في استخراج المضمون، فيدلّ على حجّيّة الظهور.

وأوضح من ذٰلك، ما دلّ على عرض ما ورد عنهم عليهم السلام، على الكتاب، والإحجام عن العمل بما كان مخالفاً له[١]؛ فإنّه لايُحتمل فيه أن يراد منه المخالفة للمضمون القرآنيّ المكتشف بالخبر؛ لأنّه بصدد بيان جعل الضابط لما يُقبَل وما لايُقبَل من الخبر؛ كما أنّه لايحتمل اختصاص المخالفة فيه بالمخالفة للنصّ؛ لندرة الخبر المخالف للنصّ، وكون روايات طرح المخالف، ناظرة إلى ما هو الشائع من المخالفة.

فإن قُدّمت هٰذه الروايات الدالّة على حجّيّة ظواهر الكتاب على الروايات الّتي استُدلّ بها على نفي الحجّيّة، فهو؛ وإن تكافأ الفريقان، فعلى الأقلّ، يُلتزم بالتساقط، ويقال بالحجّيّة حينئذ؛ لأنّ الردع غير ثابت، فتثبت الحجّيّة بالسيرة العقلائيّة بصورة مستقلّة؛ أو بضمّ استصحاب مفادها الثابت في صدر الشريعة.

**الدليل الثالث**: ومردّه إلى إنكار الظهور، بدعوىٰ أنّ القرآن الكريم مجمل؛ إمّا لتعمّد من اللّه (تعالى) في جعله مجملاً لتأكيد حاجة الناس إلى الإمام، وإمّا لاقتضاء طبع المطلب ذٰلك؛ لأنّ علوّ المعاني وشموخها يقتضي عدم تيسُّرها للفهم.

والجواب على ذٰلك: أنّ التعمّد المذكور، على خلاف الحكمة من نزول القرآن؛ وربط الناس بالإمام، فرع إقامة الحجّة على أصل الدين المتوقّفة على فهم القرآن وإدراك مضامينه؛ كما أنّ شموخ المعاني وعلوّها، ينبغي أن

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

لايكون على حساب الهدف من بيانها؛ ولمّا كان الهدف هداية الإنسان، فلابدّ أن تُبيّن المعاني على نحو يُؤثّر في تحقّق هٰذا الهدف؛ وذٰلك موقوف على تيسير فهمه.[١]

فالصحيح أنّ ظواهر الكتاب الكريم، حجّة كظواهر السنّة.

**الخلاصة**

▣ إنّ ظواهر الكتاب الكريم، حجّة كظواهر السنّة؛ وإنّ أدلّة من يرىٰ خلاف ذلك، من الكتاب والرويات، لاتفي بمقصوده.

**الأسئلة**

١. ما هي أدلّة القائلين بعدم حجّيّة ظواهر الكتاب من القرآن؟
٢. ما هو الجواب على المستدِلّ بالقرآن على عدم حجّيّة ظواهر الكتاب؟
٣. ما هي أصناف الروايات الّتي يُدّعىٰ دلالتها على عدم حجّيّة ظواهر الكتاب؟
٤. اذكر مفاد الروايات الّتي تدلّ على حجّيّة ظواهر الكتاب؟

---

١. وقد صرّح (تعالى) بذٰلك بقوله: ﴿*ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مُدّكِر* ـ القمر/١٧﴾.

# الدليل العقليّ

١. تمهيد
٢. إثبات القضايا العقليّة [صغريات الدليل العقليّ]
٣. حجّيّة [كبرى] الدليل العقليّ

**الدرس ٣١**

** ما هي القضايا العقليّة الّتي قد تكون دليلاً في استنباط الحكم الشرعيّ؟ وما هي أقسامها؟*

# تمهيد

الدليل العقليّ، كلّ قضيّة يُدركها العقل ويُمكن أن يُستنبط منها حكم شرعيّ؛ والبحث عن هٰذه القضايا العقليّة، تارة: يقع صغرويّاً في صحّة القضيّة العقليّة ومدى إدراك العقل لها؛ وأُخرىٰ: يقع كبرويّاً في حجّيّة الإدراك العقليّ لها.

والقضايا العقليّة على قسمين:

**أحدهما**: قضايا تُشكّل عناصر مشتركة في عمليّة الاستنباط؛ كالقضيّة العقليّة القائلة: إنّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته.

**والآخر**: قضايا مرتبطة بأحكام شرعيّة معيَّنة، كحكم العقل بحرمة المخدِّر، قياساً له على الخمر، لوجود صفة مشترَكة؛ وهي: إذهاب الشعور؛ وحكم العقل بحرمة الكذب لأنّه قبيح.

والقسم الأوّل، يدخل بحثه الصغرويّ والكبرويّ معاً، في علم الأُصول؛ فقد يُبحث عن أصل وجود إدراك عقليّ؛ وهٰذا بحث صغرويّ؛ وقد يُبحث

عن حجّيّته؛ وهٰذا بحث كبرويّ؛ وكلاهما أُصوليّ؛ لأنّهما بحثان في العناصر المشترَكة في عمليّة الاستنباط.

والقسم الثاني، لايدخل بحثه الصغرويّ في علم الأُصول؛ لأنّه بحث في عنصر غير مشترَك؛ وإنّما يدخل بحثه الكبرويّ في هٰذا العلم؛ لكونه بحثاً في عنصر مشترَك؛ كالبحث عن حجّيّة القياس.

وهٰكذا يتّضح أنّ البحث الصغرويّ، لايكون أُصوليّاً، إلّا في القسم الأوّل؛ وأنّ البحث الكبرويّ، أُصوليّ في كلا القسمين؛ غير أنّ الإدراك العقليّ، إذا كان قطعيّاً، فلا موجب للبحث عن حجّيّته؛ للفراغ عن حجّيّته بعد الفراغ عن حجّيّة القطع؛ وإنّما نحتاج إلى البحث عن حجّيّته، إذا لم يكن قطعيّاً؛ كالقياس مثلاً.

وسوف نُصنّف البحث في القضايا العقليّة إلى بحثين:

**أحدهما:** صغرويّ؛ في إثبات القضايا العقليّة الّتي تُشكِّل عناصر مشترَكة.

**والآخر:** كبرويّ؛ في حجّيّة الإدراك غير القطعيّ للعقل.

# ١. إثبات القضايا العقليّة

## تقسيمات للقضايا العقليّة

القضايا العقليّة الّتي تُشكّل عناصر مشترَكة في عمليّة الاستنباط وأدلّة عقليّة على الحكم الشرعيّ، يُمكن أن تُقسَّم كما يلي:

**أوّلاً**: تنقسم إلى ما يكون دليلاً عقليّاً مستقلّاً، وما يكون عقليّاً غير مستقلّ.

والمراد بالأوّل، ما لايحتاج إلى إثبات قضيّة شرعيّة، لاستنباط الحكم منه.

والمراد بالثاني، ما يحتاج إلى إثبات قضيّة شرعيّة لذٰلك.

ومثال الأوّل، القضيّة القائلة: بأنّ كلّ ما حكم العقل بحسنه أو قبحه، حكم الشارع بوجوبه أو حرمته؛ فإنّ تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم مثلاً، لايتوقّف على إثبات قضيّة شرعيّة مسبَقة.

ومثال الثاني، القضيّة القائلة: إنّ وجوب شيء، يستلزم وجوب مقدّمته؛ فإنّ تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء، يتوقّف على إثبات قضيّة شرعيّة مسبَقة؛ وهي وجوب الصلاة.

**ثانياً**: تنقسم القضيّة العقليّة إلى قضيّة تحليليّة، وقضيّة تركيبيّة. والمراد بالقضيّة التحليليّة، ما كان البحث فيها، يدور حول تفسير ظاهرة معيّنة؛ كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييريّ؛ والمراد بالقضيّة التركيبيّة، ما كان البحث فيها يدور حول استحالة شيءٍ أو ضرورته، بعد الفراغ عن معناه وحقيقته في نفسه؛ كالبحث عن استحالة الأمر بالضدّين في وقت واحد.

**ثالثاً:** تنقسم الأدلّة العقليّة المستقلّة التركيبيّة في دلالتها، إلى سالبة وموجبة؛ والمراد بالسالبة، الدليل العقليّ المستقلّ في استنباط نفي حكم شرعيّ؛ والمراد بالموجبة، الدليل العقليّ المستقلّ في استنباط إثبات حكم شرعيّ.

ومثال الأوّل، القضيّة القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور.

ومثال الثاني، القضيّة المشار إليها آنفاً القائلة: بأنّ كلّ ما حكم العقل بقبحه، حكم الشارع بحرمته.

والقضايا العقليّة، متفاعلة فيما بينها؛ فقد يتّفق أن تدخل قضيّة عقليّة تحليليّة في البرهنة على قضيّة أُخرىٰ تحليليّة أو تركيبيّة؛ كما قد تدخل قضيّة تركيبيّة في البرهنة على قضايا تحليليّة؛ وهٰذا ما سنراه في البحوث الآتية إن شاء اللّٰه (تعالى).

## الخلاصة

◘ القضايا العقليّة:

١. قضايا تُشكّل عناصر مشترَكة في عمليّة الاستنباط، فيدخل بحثها الصغرويّ والكبرويّ معاً في علم الأُصول.

٢. قضايا مرتبطة بأحكام شرعيّة معيّنة، فيدخل بحثها الكبرويّ في هٰذا العلم.

◘ تقسيمات أُخرىٰ للقضايا العقليّة:

أ. ١. المستقلّة: وهي ما لاتحتاج إلى إثبات قضيّة شرعيّة لاستنباط الحكم منها.
٢. غير المستقلّة: وهي ما تحتاج إلى إثبات قضيّة شرعيّة لذٰلك.

ب. ١. التحليليّة: وهي ما يدور البحث فيها، حول ظاهرة معيّنة.
٢. التركيبيّة: وهي ما يدور البحث فيها، حول استحالة شيءٍ أو ضرورته، بعد الفراغ عن معناه وحقيقته في نفسه.

ج: الأدلّة العقليّة المستقلّة التركيبيّة:

١. السالبة: المستقلّة في استنباط نفي حكم شرعيّ.

٢. الموجبة: المستقلّة في استنباط إثبات حكم شرعيّ.

## الأسئلة

١. ما هي أقسام القضايا العقليّة؟

٢. لماذا لايدخل البحث الصغرويّ للقضايا العقليّة المرتبطة بأحكام معيّنة، في علم الأُصول؟

٣. ما هو الدليل العقليّ المستقلّ؟

٤. ما هو الدليل العقليّ غير المستقلّ؟

٥. ما هو الفارق بين القضيّة العقليّة التحليليّة والقضيّة التركيبيّة؟

٦. عرّف القضيّة العقليّة التركيبيّة. السالبة منها والموجبة.

## التمرين

*** بيّن نوع القضايا العقليّة التالية، من المستقلّة وغير المستقلّة والتحليليّة والتركيبيّة والسالبة منها والموجبة:**

ـ إنّ إيجاب شيء، يستلزم إيجاب مقدّمته.

ـ إنّ الكذب حرام؛ لأنّ العقل يحكم بقبحه.

ـ كلّ ما كان حسناً بحكم العقل، كان واجباً بحكم الشرع.

ـ التكليف بغير المقدور مستحيل.

ـ إنّ المخدّر مشترِك مع الخمر في إذهاب الشعور، فهو حرام بنفس الدليل.

ـ كلّما كان قبيحاً بحكم العقل، كان حراماً بحكم الشرع.

** هل يُمكن أن يصدر في عالم التشريع تكليفاً من المولىٰ بغير المقدور؟*

## قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

يستحيل التكليف بغير المقدور؛ وهٰذا له معنيان:

**أحدهما:** أنّ المولىٰ يستحيل أن يُدين المكلّف بسبب فعل أو تركٍ غير صادر منه بالاختيار؛ وهٰذا واضح؛ لأنّ العقل يحكم بقبح هٰذه الإدانة؛ [و]لأنّ حقّ الطاعة لايمتدُّ إلى ما هو خارج عن الاختيار.

**والمعنى الآخر:** أنّ المولىٰ يستحيل أن يصدر منه تكليف بغير المقدور في عالم التشريع؛ ولو لم يُرتّب عليه إدانة ومؤاخذة للمكلّف؛ فليست الإدانة وحدها مشروطة بالقدرة؛ بل التكليف ذاته مشروط بها أيضاً.

وتوضيح الحال في ذٰلك، أنّ مقام الثبوت للحكم، يشتمل -كما تقدّم- على ملاك وإرادة واعتبار؛ ومن الواضح أنّه ليس من الضروريّ أن يكون الملاك مشروطاً بالقدرة؛ كما أنّ بالإمكان، تعلّق إرادة المولىٰ بأمر غير مقدور؛ لأنّنا لانُريد بالإرادة، إلّا الحبّ الناشئ من ذٰلك الملاك؛ وهو مهما كان شديداً، يُمكن افتراض تعلّقه بالمستحيل ذاتاً؛ فضلاً عن الممتنع بالغير؛ والاعتبار، إذا لوحظ بما هو اعتبار، يُعقل أيضاً أن يتكفّل جعل الوجوب

على غير المقدور؛ لأنّ الاعتبار سهل المؤونة، وليس لغواً في هٰذه الحالة؛ إذ قد يراد به، مجرّد الكشف بالصياغة التشريعيّة الّتي اعتادها العقلاء عن الملاك و المبادئ؛ ولٰكن إذا لوحظ الجعل والاعتبار، بما هو ناشئ من داعي البعث والتحريك، فمن الواضح أنّ القدرة على مورده، تُعتبر شرطاً فيه؛ لأنّ داعي تحريك العاجز، يستحيل أن ينقدح في نفس العاقل الملتفت.

وحيث أنّ الاعتبار الّذي يكشف عنه الخطاب الشرعيّ، هو الاعتبار بهٰذا الداعي ـ كما يقتضيه الظهور التصديقيّ السياقيّ للخطاب ـ؛ فلا بدّ من اختصاصه بحال القدرة؛ ويستحيل تعلّقه بغير المقدور.

و من هنا، كان كلّ تكليف مشروطاً بالقدرة على متعلّقه؛ بدون فرق بين التكاليف الإلزاميّة و غيرها؛ وكما يُشترط في التكليف الطلبيّ (الوجوب والاستحباب) القدرة على الفعل، كذٰلك يُشترط الشيء نفسه، في التلكيف الزجريّ (الحرمة والكراهة)؛ لأنّ الزجر عمّا لا يقدر المكلّف على إيجاده، أو عن الامتناع عنه، غيرمعقول أيضاً.

وهٰكذا نعرف أنّ القدرة، شرط ضروريّ في التكليف؛ ولٰكنّها ليست شرطاً ضروريّاً في الملاك و المبادئ؛ ولٰكنّ هٰذا، لا يعني أنّها لا تكون شرطاً [أبداً]؛ فإنّ مبادىء الحكم، يُمكن أن تكون ثابتة وفعليّة في حال القدرة والعجز على السواء؛ ويُمكن أن تكون مختصّة بحالة القدرة، ويكون انتفاء التكليف عن العاجز لعدم المقتضي وعدم الملاك رأساً.

و في كلّ حالة من هٰذا القبيل، يقال: إنّ دخل القدرة في التكليف شرعيٌّ؛ و قد تُسمّى القدرة حينئذ بـ«القدرة الشرعيّة»، بهٰذا الاعتبار؛ تمييزاً لذٰلك

عن حالات عدم دخل القدرة في الملاك؛ إذ يقال عندئذٍ: إنّ دخل القدرة في التكليف عقليّ؛ و قد تُسمّى القدرة حينئذٍ بـ«القدرة العقليّة».

ولا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور، بين أن يكون التكليف مطلقاً؛ من قبيل أن يقول الآمر لمأموره: «طِرْ في السماء»، أو مقيّداً بقيد يرتبط بإرادة المكلّف واختياره؛ من قبيل أن يقول: «إن صعدت إلى السطح، فطر إلى السماء»؛ فإنّ التكليف في كلتا الحالتين مستحيل.

والثمرة في اشتراط القدرة في صحّة الإدانة (المعنى الأوّل)، واضحة؛ و أمّا الثمرة في اشتراط القدرة في التكليف ذاته (المعنى الثاني)، فقد يقال: إنّها غير واضحة؛ إذ مادام العاجز، غير مدان على أيّ حال، فلايختلف الحال؛ سواء افترضنا أنّ القدرة شرط في التكليف، أو نفينا ذٰلك وقلنا بأنّ التكليف يشمل العاجز؛ إذ لا أثر لذٰلك بعد افتراض عدم الإدانة.

ولٰكنّ الصحيح وجود ثمرة؛ على الرغم من أنّ العاجز غير مدان على أيّ حال؛ وهي تتّصل بملاك الحكم؛ إذ قد يكون من المفيد أن نعرف أنّ العاجز، هل يكون ملاك الحكم فعليّاً في حقّه وقد فاته بسبب العجز، لكي يجب القضاء مثلاً؟، أو أنّ الملاك لايشمله رأساً، فلم يفُته شيء ليجب القضاء؛ أي: أن نعرف أنّ القدرة هل هي دخيلة في الملاك أو لا؟

فإذا جاء الخطاب الشرعيّ مطلقاً ولم ينصّ فيه الشارع على قيد القدرة، ظهرت الثمرة؛ لأنّنا إن قلنا باشتراط القدرة في التكليف ذاته كما تقدّم، كان حكم العقل بذٰلك، بنفسه قرينة على تقييد إطلاق الخطاب؛ فكأنّه متوجّه إلى القادر خاصّة وغير شامل للعاجز؛ وفي هٰذه الحالة، لايمكن

إثبات فعليّة الملاك في حقّ العاجز، وأنّه قد فاته الملاك، ليجب عليه القضاء مثلاً؛ لأنّه لا دليل على ذلك، نظراً إلى أنّ الخطاب إنّما يدلّ على ثبوت الملاك بالدلالة الالتزاميّة؛ وبعد سقوط المدلول المطابقيّ للخطاب، وتبعيّة الدلالة الالتزاميّة على الملاك، للدلالة المطابقيّة على التكليف، لا يبقى دليل على ثبوت الملاك في حقّ العاجز؛ وإن لم نقل باشتراط القدرة في التكليف، أخذنا بإطلاق الخطاب في المدلول المطابقيّ والالتزاميّ معاً، وأثبتنا التكليف والملاك على العاجز، وبذلك يثبت أنّ العاجز قد فاته الملاك، وإن كان معذوراً في ذلك؛ إذ لا يُدان العاجز على أيّ حال.

## الخلاصة

- ▣ ليس من الضروريّ أن يكون الملاك والأرادة، مشروطتان بالـقدرة؛ ولٰكنّ الاعتبار، بما هو ناشئ من داعي البعث والـتحريك، فيستحيل تعلّـقه بغير المقدور.
- ▣ الـقدرة العقلـيّة: إن كانت مبادئ الحكم ثابتة وفعلـيّة في حال الـــقدرة والعجز على السواء، فيقال إنّ دخل القدرة عقليّ.
- ▣ الـقدرة الشرعيّة: إن كانت مبادئ الحكم مختـصّة بحالـة الـقدرة وانتفاء الـتكليف عن العاجز لعدم المـلاك والمـقـتـضي رأساً، فـيقال إنّ دخـل الـقدرة شرعيّ.
- ▣ ثمرة قاعدة استحالة الـتكليف بغيرالمقدور، تـتّـصل بالملاك؛ إذ قد يكون من المفيد أن نعرف أنّ العاجز هل يكون ملاك الحكم فعليّاً في حقّه، لكي يجب عليه الـقـضاء مثلاً؟ أو لا؟

### الأسئلة

١. اذكر معاني استحالة الـتكليف بغيرالمقدور؟

٢. هل يُمكن اشتراط الـقدرة في مستوى الملاك والإرادة؟ أم لا؟ كيف؟

٣. هل يُمكن اشتراط الـقدرة في مرحلة الاعتبار؟ لماذا؟

٤. ما هي الـقدرة الشرعيّة؟

٥. ما هي الـقدرة العقليّة؟

٦. ما هي ثمرة مسألة استحالـة الـتكليف بغيرالمقدور؟

**الدرسان ٣٣ و ٣٤**

*❊ كيف يُمكن أن يُشرّع المولىٰ حكماً مشروطاً، والحال أنّ الشرط لم يتحقّق بعد؟*

*❊ أيّ قيد في الحكم الشرعيّ يجب تحصيله؟ وأيّ قيد لا يجب؟*

## قاعدة إمكان التكليف المشروط

مرّ بنا، أنّ مقام الثبوت للحكم، يشتمل على عنصر يُسمّى بـ«الجعل والاعتبار»، وفي هٰذه المرحلة، يُجعَل الحكم، على نهج القضيّة الحقيقيّة كما تقدّم؛ فيفترض المولىٰ كلّ الخصوصيّات والقيود الّتي يُريد إناطة الحكم بها، ويجعل الحكم منوطاً بها، فيقول مثلاً: «إذا استطاع الإنسان وكان صحيحَ البدن مخلّى السرب [الطريق] وجب عليه الحجّ».

ونحن إذا لاحظنا هٰذا الجعل، نجد هناك شيئاً قد تحقّق بالفعل؛ وهو نفس الجعل الّذي يُعتبر في قوّة قضيّة شرطيّة، شرطها القيود المفترَضة، وجزاؤها ثبوت الحكم؛ ولٰكنّ هناك شيء قد لايكون متحقّقاً فعلاً؛ وإنّما يتحقّق إذا وُجد في الخارج مستطيع صحيح مخلّىٰ؛ وهو الوجوب على هٰذا أو ذاك الّذي يُمثّل فعليّة الجزاء في تلك القضيّة الشرطيّة؛ فإنّ فعليّة الجزاء في كلّ قضيّة شرطيّة، تابعة لفعليّة الشرط؛ فما لم تتحقّق تلك القيود، لايكون الوجوب فعليّاً؛ ويُسمّى الوجوب الفعليّ بـ«المجعول».

ومن هنا أمكن التمييز بين الجعل والمجعول؛ لأنّ الأوّل موجود منذ البداية؛ والثاني لايوجد إلّا بعد تحقّق القيود خارجاً؛ والقيود بالنسبة إلى

المجعول، بمثابة العلّة؛ وليست كذٰلك بالنسبة إلى الجعل؛ لأنّ الجعل متحقّق قبل وجودها خارجاً؛ نعم، الجعل يتقوّم بافتراض القيود وتصوّرها؛ إذ لو لم يتصوّر المولىٰ الاستطاعة والصحّة مثلاً، لَما أمكنه أن يجعل تلك القضيّة الشرطيّة؛ وبذٰلك تعرف أنّ الجعل، متقوّم بلحاظ القيود وتصوّرها ذهناً؛ والمجعول، متقوّم بوجود القيود خارجاً، ومترتّب عليها؛ من قبيل ترتّب المعلول على علّته.

وعلى هٰذا الأساس، نعرف أنّ الحكم المشروط ممكن؛ ونعني بـ«الحكم المشروط»: أن يكون تحقّق الحكم منوطاً بتحقّق بعض القيود خارجاً؛ فلا وجود له قبلها؛ فقد عرفنا أنّ المجعول يُمكن أن يكون مشروطاً؛ سواء كان حكماً تكليفيّاً كالوجوب والحرمة؛ أو وضعيّاً كالملكيّة والزوجيّة.

وبذٰلك يندفع ما قد يقال: من أنّ الحكم المشروط غير معقول؛ لأنّ الحكم فعل للمولىٰ، وهٰذا الفعل، يصدر ويتحقّق بمجرّد إعمال المولىٰ لحاكميّته، فأيّ معنىً للحكم المشروط؟ ووجه الاندفاع، أنّ ما يتحقّق كذٰلك، إنّما هو الجعل؛ لا المجعول؛ والحكم المشروط، هو المجعول دائماً.

## قاعدة تنوّع القيود وأحكامها

### تنوّع القيود

حينما يقال: «إذا زالت الشمس، صلِّ متطهّراً»، فالجعل يتحقّق بنفس هٰذا الإنشاء؛ وأمّا المجعول ـ وهو وجوب الصلاة فعلاً ـ، فهو مشروط بالزوال ومقيّد به؛ فلا وجوب قبل الزوال.

ونلاحظ قيداً آخر؛ وهو الطهارة؛ وهٰذا القيد، ليس قيداً للوجوب المجعول؛ لوضوح أنّ الشمس إذا زالت، وكان الإنسان محدِثاً، وجبت عليه الصلاة أيضاً؛ وإنّما هو قيد لمتعلّق الوجوب؛ أي: للواجب؛ وهو الصلاة؛ ومعنى كون شيء قيداً للواجب، أنّ المولىٰ حينما أمر بالصلاة، أمر بحصّة خاصّة منها؛ لا بها كيفما اتّفقت؛ حيث أنّ الصلاة، تارة تقع مع الطهارة، وأُخرىٰ بدونها؛ فاختار الحصّة الأُولىٰ وأمر بها. وحينما نُحلّل الحصّة الأُولىٰ، نجد أنـّها تشتمل على صلاة، وعلى تقيّدٍ بالطهارة؛ فالأمر بها، أمر بالصلاة وبالتقيّد؛ ومن هنا نعرف أنّ معنى أخذ الشارع شيئاً قيداً في الواجب، تخصيص الواجب به والأمر به، بما هو مقيَّد بذٰلك القيد.

وفي المثال السابق، حينما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة، لانجد أنّ إحداهما علّة للأخرىٰ أو جزء العلّة لها؛ ولٰكن، حينما نلاحظ الطهارة مع تقيّد الصلاة بها، نجد أنّ الطهارة علّة لهٰذا التقيّد؛ إذ لولاها، لما وُجدت الصلاة مقيَّدة ومقترِنة بالطهارة.

ومن ذٰلك نستخلص: أنّ أخذ الشارع قيداً في الواجب، يعني أوّلاً: تخصيص الواجب به؛ وثانياً: أنّ الأمر يتعلّق بذات الواجب؛ وأنّ التقيّد يتعلّق بذٰلك القيد؛ وثالثاً: أنّ نسبة القيد إلى التقّيد نسبة العلّة إلى المعلول؛ وليس كذٰلك نسبته إلى ذات الواجب.

وقد يُؤخذ شيء قيداً للوجوب وللواجب معاً؛ كشهر رمضان الّذي هو قيد لوجوب الصيام؛ فلا وجوب للصيام بدون رمضان؛ وهو أيضاً، قد

للصيام الواجب؛ بمعنى أنّ الصوم المأمور به، هو الحصّة الواقعة في ذٰلك الشهر خاصّة، وبموجب كون الشهر قيداً للوجوب، فالوجوب تابع لوجود هٰذا القيد، وبموجب كونه قيداً للواجب، يكون الوجوب متعلّقاً بالمقيَّد به؛ أي: أنّ الأمر يتعلّق بذات الصوم وبتقيّده بأن يكون في شهر رمضان.

## أحكام القيود المتنوّعة

لا شكّ في أنّ الواجبات تشتمل على نوعين من القيود:

**أحدهما:** قيود يلزم على المكلّف تحصيلها؛ بمعنى أنّه لو لم يُحصّلها، لاعتُبر عاصياً للأمر بذٰلك الواجب؛ كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

**والآخر:** القيود الّتي لا يلزم على المكلّف تحصيلها؛ بمعنى أنّه لو لم يأت بها المكلّف، وبالتالي لم يأت بالواجب، لا يُعتبر عاصياً؛ كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ.

والقضيّة الّتي نبحثها، هي محاولة التعرّف على الفرق بين هٰذين النوعين من القيود؛ وما هو الضابط في كون القيد، ممّا يلزم تحصيله أو لا.

والصحيح: أنّ الضابط في ذٰلك، أنّ كلّ ما كان قيداً لنفس الوجوب، فلا يجب تحصيله، ولا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاده من قِبَل ذٰلك الوجوب؛ لأنّه ما لم يوجد القيد، لا وجود للوجوب كما تقدّم؛ وكلّما كان القيد، قيداً لمتعلّق الوجوب ـ أي للواجب ـ، فهٰذا يعني أنّ الوجوب قد تعلّق بالمقيَّد كما تقدّم؛ أي: بذات الواجب والتقيّد بالقيد المذكور؛ وحينئذٍ

يلاحظ هٰذا القيد، فإن كان قيداً في نفس الوقت للوجوب أيضاً، لم يكن المكلّف مسؤولاً عقلاً من قِبَل ذٰلك الوجوب عن إيجاده، وإنّما هو مسؤول عن إيجاد ذات الواجب وإيجاد تقيّده بذٰلك القيد، متى ما وُجد القيد؛ وإن لم يكن القيد قيداً للوجوب، بل كان قيداً للواجب، فهٰذا يعني أنّ الوجوب فعليّ حتّى لو لم يوجَد هٰذا القيد، وإذا كان الوجوب فعليّاً، فالمكلّف مسؤول عن امتثاله والإتيان بمتعلّقه ـ وهو المقيَّد ـ، وكان عليه حينئذ عقلاً، أن يُوفّر القيد، لكي يوجد المقيَّد الواجب.

ونستخلص من ذٰلك:

**أوّلاً**: أنـّه كلّما كان القيد قيداً للوجوب فقط، فلايكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد القيد.

**وثانياً**: أنـّه كلّما كان القيد قيداً للواجب فقط، فالمكلّف مسؤول عن إيجاد القيد.

**وثالثاً**: أنـّه كلّما كان القيد قيداً للوجوب وللواجب معاً، فالمكلّف غيرمسؤول عن إيجاد القيد؛ ولٰكنّه مسؤول عن إيجاد التقيّد حينما يكون القيد موجوداً.

وإذا ضممنا إلى هٰذه النتائج ما تقدّم ـ من أنـّه لا إدانة بدون قدرة، وأنّ القدرة شرط في التكليف ـ، نستطيع أن نستنتج القاعدة القائلة: إنّ كلّ القيود الّتي تُؤخذ في الواجب دون الوجوب، لابدّ أن تكون اختياريّة ومقدورة للمكلّف؛ لأنّ المكلّف مسؤول عن توفيرها كما عرفنا آنفاً؛ ولامسؤوليّة ولا تكليف إلّا بالمقدور؛ فلابدّ إذاً أن تكون مقدورة؛ وهٰذا

خلافاً لقيود الوجوب؛ فإنّها قد تكون مقدورة كالاستطاعة، وقد لا تكون كزوال الشمس؛ لأنّ المكلّف غير مسؤول عن إيجادها.

## قيود الواجب على قسمين

عرفنا حتّى الآن من قيود الواجب القيد، الّذي يأخذه الشارع قـيداً، فيُحصّص به الواجب ويأمر بالحصّة الخاصّة كـالطهارة؛ وتُسـمّى هـذه بـ«القيود أو المقدّمات الشرعيّة».

وهناك قيود ومقدّمات تكوينيّة، يفرضهـا الواقع بدون جعل من قِبَل المولىٰ، وذلك من قبيل إيجاد واسطة نقل؛ فإنّها مـقدّمة تكـوينيّة للسـفر بالنسبة إلى من لا يستطيع المشي على قدميه؛ فإذا وجب السفر، كان توفير واسطة النقل، مقدّمة للواجب؛ حتّى بدون أن يُشير إليها المولىٰ أو يُحصّص الواجب بها؛ وتُسمّى بـ«المقدّمة العقليّة».

والمقدّمات العقليّة للواجب، مـن نـاحية مسـؤوليّة المكـلّف تجـاهها، كالقيود الشرعيّة؛ فإن أُخذت المقدّمة العقليّة للواجب قـيداً للـوجوب، لم يكن المكلّف مسؤولاً عن توفيرها؛ وإلّا كان مسؤولاً عقلاً عـن ذلك؛ بسبب كونه ملزَماً بامتثال الأمر الشرعيّ الّذي لا يتمّ بدون إيجادها.

والمسؤوليّة تجاه قيود الواجب، سواء كانت شرعيّة أو عقليّة، إنّما تبدأ بعد أن يوجد الوجوب المجعول ويُصبح فعليّاً بفعلّية كلّ القيود المأخـوذة فيه؛ فالمسؤوليّة تجاه الطهارة والوضوء مثلاً، تبدأ من قِبَل وجوب صلاة الظهر، بعد أن يُصبح هٰذا الوجوب فعليّاً بتحقّق شرطه وهو الزوال؛ وأمّا

قبل الزوال، فلا مسؤوليّة تجاه قيود الواجب؛ إذ لا وجوب لكي يكون الإنسان ملزَماً عقلاً بامتثاله و توفير كلّ ما له دخل في ذٰلك.

## المسؤوليّة قبل الوجوب

إذا كان للواجب مقدّمة عقليّة أو شرعيّة، وكان وجوبه منوطاً بزمان معيّن، وافترضنا أنّ تلك المقدّمة من المتعذّر على المكلّف إيجادها في ذٰلك الزمان، ولٰكن كان بإمكانه إيجادها قبل ذٰلك، فهل يكون المكلّف مسؤولاً عقلاً عن توفيرها؟ أو لا؟

ومثال ذٰلك: أن يعلم المكلّف بأنّه لن يتمكّن من الوضوء والتيمّم عند الزوال، لانعدام الماء والتراب، ولٰكنّه يتمكّن منه قبل الزوال، فهل يجب عليه أن يتوضّأ قبل الزوال؟ أو لا؟

والجواب: أنّ مقتضى القاعدة، هو عدم كونه مسؤولاً عن ذٰلك؛ إذ قبل الزوال لا وجوب للصلاة، لكي يكون مسؤولاً من ناحيته عن توفير المقدّمات للصلاة، وإذا ترَك المقدّمة قبل الزوال، فلن يحدث وجوبٌ عند الزوال، ليبتلي بمخالفته؛ لأنّه سوف يُصبح عند الزوال عاجزاً عن الإتيان بالواجب؛ وكلّ تكليف مشروط بالقدرة، فلا ضير عليه في ترك إيجاد المقدّمة قبل الزوال؛ وكلّ مقدّمة يفوت الواجب بعدم المبادرة إلى الإتيان بها قبل زمان الوجوب، تُسمّى بـ«المقدّمة المفوّتة»؛ وبهٰذا، صحّ أنّ القاعدة تقتضي عدم كون المكلّف مسؤولاً عن المقدّمات المفوّتة.

ولٰكن قد يتّفق أحياناً، أن يكون للواجب دائماً مقدّمة مفوّتة، على نحو

لو لم يبادر المكلّف إلى إيقاعها قبل الوقت، لعجز عن الواجب في حينه؛ ومثال ذٰلك: الوقوف بعرفات الواجب على من يملك الزاد والراحلة؛ فإنّ الواجب منوط بظهر اليوم التاسع من ذي الحجّة، ولٰكن لو لم يسافر المكلّف قبل هٰذا الوقت، لما أدرك الواجب في حينه، وفي مثل ذٰلك لا شكّ فقهيّاً في أنّ المكلّف مسؤول عن إيجاد المقدّمة المفوِّتة قبل الوقت؛ وقد وقع البحث أُصوليّاً في تفسير ذٰلك وتكييفه، وأنّه كيف يكون المكلّف مسؤولاً عن توفير المقدّمات لامتثال وجوب غير موجود بعد؟ وستأتي بعض المحاولات في تفسير ذٰلك في حلقة مقبلة.

## الخلاصة

▣ إنّ الجعل في قوّة قضيّة شرطيّة؛ شرطها القيود المفترَضة، و جزاؤها ثبوت الحكم؛ و لٰكنّ الوجوب الّذي يُمثّل فعليّة الجزاء في هٰذه القضيّة الشرطيّة، ما لم تـتحقّق القيود، لا يكون فعليّاً؛ أي: إنّ المعجول لم يتحقّق بعد. فالجعل متقوّم بلحاظ القيود و تصوّرها ذهناً، و المـجعول مـتقوّم بـوجود القـيود خارجاً، و مترتّب عليها من قبيل ترتّب المعلول على علّته. و على هٰـذا، يُمكن تصوّر الحكم المشروط.

▣ القيد، تارة: يتعلّق بالمجعول ـ أي: الوجـوب الفـعليّ ـ، فـليس المكـلّف مسؤولاً عن إيجاده؛ و أُخرىٰ: يتعلّق بـمتـعلّق الوجـوب ـ أي الواجب ـ، فالمكلّف مسؤول عن إيجاد القيد لا الـتـقيّد؛ و ثالثة: يتـعلّق بكـليـهما؛ فالمكلّف مسؤول عن إيجاد الـتـقيّد حينما يكون الـقيد موجوداً.

▣ إنّ أخذ الشارع قيداً في الواجب، يعني أوّلاً تحصيص الواجب به؛ و ثانياً: أنّ الأمر يتعلّق بذات الواجب، و أنّ التقيّد، بذٰلك القيد؛ و ثالثاً: أنّ نسبة القيد إلى التقيّد، نسبة العلّة إلى المعلول؛ و ليس كذٰلك نسبته إلى ذات الواجب.

▣ قاعدة: إنّ كلّ القيود الّتي تُؤخذ في الواجب دون الوجوب، لابدّ أن تكون مقدورة للمكلّف.

▣ قيود الواجب:

١. القيد الشرعيّ (المقدّمة الشرعيّة): هو القيد الّذي يأخذه الشارع قيداً.

٢. القيد العقليّ (المقدّمة العقليّة): هو القيد الّذي يفرضه الواقع بدون جعل من قبل المولىٰ.

▣ المقدّمة المفوّتة: هي كلّ مقدّمة يفوت الواجب بعدم المبادرة إلى الإتيان بها قبل زمان الوجوب؛ و القاعدة تقتـضي عدم كون المكلّف مسؤولاً عنها.

## الأسئلة

١. ما هو الوجوب الفعليّ؟

٢. ما هو المجعول؟

٣. كيف يُمكن تصوير التكليف المشروط؟

٤. ما الفرق بين الوجوب والواجب؟

٥. ما الفرق بين تقيّد المجعول و تقيّد الواجب؟

٦. هل يُمكن أن يكون القيد، قيداً للوجوب و الواجب معاً؟ كيف؟

٧. أيّ القيود يجب على المكلّف تحصيلها و أيّها لا يجب؟

٨. إذا كانت القدرة شرطاً في التكليف، فما هو شرط القيود المأخوذة في الواجب؟

٩. اذكر أقسام قيود الواجب؟

١٠. ما هي المقدّمة الشرعيّة؟

١١. ما هي المقدّمة العقليّة؟

١٢. متى يكون المكلّف مسؤولاً عن قيود الواجب؟

١٣. هل على المكلّف إيجاد المقدّمة الّتي يعلم بعدم إمكان إيجادها في زمان تنجّز الوجوب العقليّ؟

١٤. ما هي المقدّمة المفوّتة؟

## التمرين

* ***ميّز بين التكاليف المشروطة و اذكر نوع القيد فيها:***

ـ إذا استطاع الإنسان وكان صحيح البدن مخلّى السرب وجب عليه الحجّ.

ـ إذا زالت الشمس صلّ متطهّراً.

ـ إذا حضر شهر رمضان فيجب عليك الصيام فيه.

## الدرس ٣٥

* *هل يُمكن تقيـيد الحكم بقيد متأخّر زماناً عن المقيّد؟*

* *هل يُمكن أن يتأخّر زمان الواجب عن زمان الوجوب؟*

## القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد

القيد، تارة يكون قيداً للحكم المجعول؛ وأُخرىٰ يكون قيداً للـواجب الّذي تعلّق به الحكم كما تقدّم. والغـالب في القـيود ـفي كـلتا الحـالتين ـ أن يكون المقيّد موجوداً حال وجود القيد أو بعده؛ فاستقبال القبلة قـيد يجب أن يوجد حال الصلاة، والوضوء قيد يجب أن توجد الصـلاة بـعده؛ ويُسمّى الأوّل بـ«الشرط المقارِن»، والثاني بـ«الشرط المتقدّم»؛ ولٰكن قد يُدّعى أحياناً، شرط للحكم أو للواجب ويكون متأخّراً زماناً عن ذٰلك الحكم أو الواجب.

ومثاله: ما يقال من أنّ غُسل المستحاضة في ليـلة الأحـد، شرط في صحّة صوم نهار السبت، فهٰذا شرط للواجب، ولٰكنّه متأخّر عنه زماناً.

ومثال آخر: ما يقال من أنّ عقد الفضوليّ يُنفَّذ من حين صدوره، إذا وقعت الإجازة بعده، فهٰذا شرط للحكم، ولٰكنّه متأخّر عنه زماناً.

وقد وقع البـحث أُصـوليّاً في إمكـان ذٰلك واسـتحالته؛ إذ قـد يـقال بالاستحالة؛ لأنّ الشرط بالنسبة إلى المشروط، بمثابة العـلّة بـالنسبة إلى

المعلول، ولا يُعقل أن تكون العلّة متأخّرة زماناً عن معلولها؛ وقد يقال بالإمكان، ويُرَدُّ على هٰذا البرهان: أمّا بالنسبة إلى الشرط المتأخّر للواجب، فبأنّ القيود الشرعيّة للواجب، لا يتوقّف عليها وجود ذات الواجب؛ وإنّما تنشأ قيديّتها من تحصيص المولىٰ للطبيعة بحصّة عن طريق تقييدها بقيد؛ فكما يُمكن أن يكون القيد المحصِّص، مقارناً أو متقدّماً، يُمكن أن يكون متأخّراً؛ وأمّا بالنسبة إلى الشرط المتأخّر للوجوب، فبأنَّ قيود الوجوب كلّها، قيود للحكم المجعول؛ لا للجعل كما تقدّم؛ لوضوح أنّ الجعل ثابت قبل وجودها، والمجعول وجوده مجرّد افتراض؛ وليس وجوداً حقيقيّاً خارجيّاً، فلا محذور في إناطته بأمر متأخّر.

## زمان الوجوب و الواجب

لكلّ من الوجوب ـ أي: الحكم المجعول ـ والواجب، زمان؛ والزمانان متطابقان عادة؛ فوجوب صلاة الفجر مثلاً زمانه الفترة الممتدّة بين الطلوعين، وهٰذه الفترة هي بنفسها زمان الواجب، ويستحيل أن يكون زمان الوجوب بكامله متقدّماً على زمان الواجب؛ لأنّ هٰذا معناه أنّه في هٰذا الظرف الّذي يُترقّب فيه صدور الواجب، لا وجوب، فلا محرّك للمكلّف إلى الإتيان بالواجب؛ وهٰذا واضح.

ولٰكن وقع البحث في أنّه هل بالإمكان أن تتقدّم بداية زمان الوجوب على زمان الواجب، مع استمراره وامتداده و تعاصره بقاءً مع الواجب؟

ومثال ذٰلك: الوقوف بعرفات؛ فإنّه واجب على المستطيع، وزمان الواجب هو يوم عرفة من الظهر إلى الغروب، وأمّا زمان الوجوب، فيبدأ من حين حدوث الاستطاعة لدى المكلّف الّتي قد تسبق يوم عرفة بفترة طويلة، ويستمرّ الوجوب من ذٰلك الحين إلى يوم عرفة الّذي هو زمان الواجب.

وقد ذهب جماعة من الأُصوليّين إلى أنّ هٰذا معقول، وسمّوا كلّ واجب تتقدّم بداية زمان وجوبه على زمان الواجب، بـ«الواجب المعلّق»، وحاولوا عن هٰذا الطريق، أن يُفسّروا ما سبق من مسؤوليّة المكلّف تجاه المقدّمات المفوِّتة؛ وذٰلك لأنّ الإشكال في هٰذه المسؤوليّة، كان يبتني على افتراض أنّ الوجوب لايحدث إلّا في ظرف إيقاع الواجب. فإذا افترضنا أنّ الوجوب غيرمشروط بزمان الواجب، بل يحدث قبله ويُصبح فعليّاً بالاستطاعة، فمن الطبيعيّ أن يكون المكلّف مسؤولاً عن المقدّمات المفوِّتة قبل مجيء يوم عرفة؛ لأنّ الوجوب فعليّ، وهو يستدعي عقلاً التهيّؤ لامتثاله.

والصحيح: أنّ زمان الواجب، يجب أن يكون قيداً للوجوب؛ ولايُمكن أن يكون قيداً للواجب فقط؛ لأنّه أمر غير اختياريّ، وقد تقدّم أنّ كلّ القيود الّتي تُؤخذ في الواجب فقط، يلزم أن تكون اختياريّة. فبهٰذا نُبرهن على أنّه قيد للوجوب؛ وحينئذ:

فإن قلنا باستحالة الشرط المتأخّر للحكم، ثبت أنّ الوجوب مادام مشروطاً بزمان الواجب، فلا بدّ أن يكون حادثاً بحدوثه؛ لا سابقاً عليه؛

لئلّا يلزم وقوع الشرط المتأخّر؛ وبهٰذا يتبرهن أنّ الواجب المعلّق مستحيل.

وإن قلنا بإمكان الشرط المتأخر، جاز أن يكون زمان الواجب شرطاً متأخّراً للوجوب؛ فوجوب الوقوف بعرفات يكون له شرطان:

**أحدهما**: مقارن، يحدث الوجوب بحدوثه، وهو الاستطاعة.

**والآخر**: متأخّر، يسبقه الوجوب؛ وهو مجيء يوم عرفة على المكلّف المستطيع وهو حيٌّ؛ فكلّ من استطاع في شهر شعبان مثلاً، وكان ممّن سيجيء عليه يوم عرفة وهو حيّ، فوجوب الحجّ يبدأ في حقّه من شعبان، وبذٰلك يُصبح مسؤولاً عن توفير المقدّمات المفوِّتة له، من أجل فعليّة الوجوب.

## الخلاصة

- إنّ القيود الشرعيّة للواجب، لايتوقّف عليها ذات الواجب؛ وقيود الوجوب، كلّها قيود للحكم المجعول، لا للجعل؛ فلا محذور في إناطة الحكم والواجب بأمر متأخّر.
- الواجب المعلَّق: هو كلّ واجب تتقدّم بداية زمان وجوبه، على زمان الواجب.
- الصحيح أنّ زمان الواجب، يجب أن يكون قيداً للوجوب، ولايُمكن أن يكون قيداً للواجب فقط؛ لأنّه أمر غير اختياريّ؛ فإن قلنا بإمكان الشرط المتأخّر، جاز أن يكون زمان الواجب، شرطاً متأخّراً للوجوب.

**الأسئلة**

١. هل يُمكن أن يكون القيد متأخّراً عن زمان المقيَّد؟ اذكر مثالاً.
٢. هل يلزم من القول بإمكان الشرط المتأخّر، القول بتأخّر العلّة عن المعلول؟
٣. ما هو الواجب المعلّق؟
٤. هل يُمكن أن يكون زمان الواجب قيداً للواجب فقط؟ أم لا؟
٥. ما هو رأي من يقول باستحالة الشرط المتأخّر بالنسبة إلى زمان الوجوب والواجب؟
٦. هل يُمكن أن يكون زمان الواجب شرطاً متأخّراً للوجوب؟ كيف؟

**الدرس ٣٦**

** هل يجوز للمكلّف تعجيز نفسه عن الإتيان بالواجب وتفويت المقدّمات المفوّتة؟*

** هل يُعقل أن يكون العلم بالحكم، دخيلاً في جعله؟*

## متى يجوز التعجيز عقلاً؟

تارة: يترك المكلّف الواجب، وهو قادر على إيجاده؛ وهٰذا هو العصيان؛ وأُخرىٰ: يتسبّب إلىٰ تعجيز نفسه عن الإتيان به؛ وهٰذا التسبيب له صورتان:

**الأولىٰ**: أن يقع بعد فعليّة الوجوب؛ كحال إنسان يحلّ عليه وقت الفريضة، ولديه ماء، فيُريق الماء ويُعجّز نفسه عن الصلاة مع الوضوء؛ وهٰذا لايجوز عقلاً؛ لأنّه معصية.

**الثانية**: أن يقع قبل فعليّة الوجوب؛ كما لو أراق الماء في المثال، قبل دخول الوقت؛ وهٰذا يجوز؛ لأنّه بإراقة الماء، يجعل نفسه عاجزاً عن الواجب عند تحقّق ظرف الوجوب، وحيث أنّ الوجوب مشروط بالقدرة، فلايحدث الوجوب في حقّه؛ ولا محذور في أن يُسبّب المكلّف عدم حدوث الوجوب في حقّه؛ وإنّما المحذور، في أن لايمتثله بعد أن يحدث.

ولٰكن قد يقال هنا بالتفصيل بين ما إذا كان دخل القدرة في هٰذا الوجوب، عقليّاً أو شرعيّاً؛ فإذا كان الدخل شرعيّاً، جاز التعجيز المذكور؛

لأنـّه لايُفوّت على المولىٰ بذٰلك شيئاً؛ إذ يُصبح عاجزاً، ولا ملاك للواجب في حقّ العاجز؛ وإذا كان الدخل عقليّاً، وكان ملاك الواجب ثابتاً في حقّ العاجز أيضاً ـ وإن اختصّ التكليف بالقادر بحكم العقل ـ، فلايجوز التعجيز المذكور؛ لأنّ المكلّف، يعلم بأنـّه، بهٰذا سوف يُسبّب إلىٰ تفويت ملاك فعليّ في ظرفه المقبل؛ وهٰذا لايجوز بحكم العقل.

وعلى هٰذا الأساس، يُمكن تخريج مسؤوليّـة المكلّف، تجـاه المـقدّمات المفوِّتة في بعض الحالات؛ بأن يقال: إنّ هٰذه المسؤوليّـة، تثبت في كلّ حالة يكون دخل القدرة فيها عقليّاً لا شرعيّاً.

# أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

## استحالة اختصاص الحكم بالعالم به

إذا جُعل الحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة وأُخذ في موضوعه العلم بذٰلك الحكم، اختصّ بالعالم به، ولم‌يثبت للشاكّ أو القـاطع بـالعدم؛ لأنّ العـلم يُصبح قيداً للحكم؛ غير أنّ أخذ العلم قيداً كذٰلك، قد يقال: إنّه مستحيل؛ وبُرهِن على استحالته بالدور؛ وذٰلك لأنّ ثبوت الحكم المجعول، مـتوقّف على وجود قيوده، والعلم بالحكم متوقّف على الحكم، توقّف كلّ علم على معلومه، فإذا كان العلم بالحكم، من قيود نفس الحكم، لزم توقّف كلّ منهما على الآخر؛ وهو محال.

وقد أُجيب عن ذٰلك بمنع التوقّف الثاني؛ لأنّ العلم بشيء، لايتوقّف علىٰ وجود ذٰلك الشيء؛ وإلّا لكان كلّ علم مصيباً؛ وإنّما يتوقّف على الصورة

الذهنيّة له في أُفق نفس العالِم؛ أي: إنّ العلم يتوقّف على المعلوم بالذات؛ لا على المعلوم بالعَرَض، فلا دور.

إلّا أنّ هٰذا الجواب، لا يُزعزِع الاستحالة العقليّة؛ لأنّ العقل قاضٍ بأنّ العلم وظيفته تجاه معلومه، مجرّد الكشف؛ ودوره دور المرآة ولا يُعقَل للمرآة أن تخلق الشيء الّذي تكشف عنه؛ فلا يُمكن أن يكون العلم بالحكم، دخيلاً في تكوين شخص ذٰلك الحكم.

غير أنّ هٰذه الاستحالة، إنّما تعني عدم إمكان أخذ العلم بالحكم المجعول قيداً له، و أمّا أخذ العلم بالجعل قيداً للحكم المجعول، فلا محذور فيه بناءً على ما تقدّم من التمييز بين الجعل و المجعول؛ فلا يلزم دور و لا إخراج للعلم عن دوره الكاشف البحت.

و الثمرة الّتي قد تُفترَض لهٰذا البحث، هي أنّ التقييد بالعلم بالحكم، إذا كان مستحيلاً، فهٰذا يجعل الإطلاق ضروريّاً، و يثبت بذٰلك أنّ الأحكام الشرعيّة، مشتركة بين العالم و غيره على مبنى من يقول: بأنّ التقابل بين التقييد و الإطلاق الثبوتيّين، تقابل السلب و الإيجاب؛ و على العكس تكون استحالة التقييد، موجبة لاستحالة الإطلاق على مبنىٰ من يقول: إنّ التقابل بين التقييد و الإطلاق، كالتقابل بين البصر و العمىٰ؛ فكما لا يصدق الأعمى حيث لا يُمكن البصر، كذٰلك لا يُمكن الإطلاق، حيث يتعذّر التقييد؛ و من هنا تكون الأحكام على هٰذا القول، مهملة؛ لا هي بالمقيّدة و لا هي بالمطلقة؛ و المهملة في قوّة الجزئيّة.

## أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر

قد يُـؤخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر، والحكمان: إمّا أن يكونا متخالفَين أو متضادّين أو متماثلين؛ فهٰذه ثلاث حالات:

أمّا الحالة الأُولىٰ، فلا شكّ في إمكانها؛ كما إذا قال الآمر: «إذا علمت بوجوب الحجّ عليك، فاكتب وصيّتك»، ويكون العلم بوجوب الحجّ هنا، قطعاً موضوعيّاً بالنسبة إلىٰ وجوب الوصيّة، وطريقيّاً بالنسبة إلىٰ متعلَّقه.

وأمّا الحالة الثانية، فلاينبغي الشكّ في استحالتها؛ ومثالها أن يقول الآمر: «إذا علمت بوجوب الحجّ عليك، فهو حرام عليك»؛ والوجه في الاستحالة، ما تقدّم من أنّ الأحكام التكليفيّة الواقعيّة، متنافية متضادّة، فلايُمكن للمكلّف القاطع بالوجوب، أن يتصوّر ثبوت الحرمة في حقّه.

وأمّا الحالة الثالثة، فقد يقال باستحالتها، على أساس أنّ اجتماع حكمين متماثلين، مستحيل؛ كاجتماع المتنافيين؛ فإذا قيل: «إن قطعت بوجوب الحجّ، وجب عليك»؛ بنحو يكون الوجوب المجعول في هٰذه القضيّة، غير الوجوب المقطوع به مسبقاً، كان معنى ذٰلك في نظر القاطع، أنّ وجوبين متماثلين، قد اجتمعا عليه.

## الخلاصة

- قد يقال إذا كان دخل القدرة في الوجوب شرعيّاً، جاز التعجيز قبل فعليّة الوجوب؛ وإذا كان عقليّاً، وكان ملاك الواجب ثابتاً في حقّ العاجز أيضاً، فلايجوز.
- أخذ العلم بالحكم المجعول، قيداً له، مستحيل؛ وأمّا أخذ العلم بالجعل، قيداً للحكم المجعول، فلا محذور فيه.

## الأسئلة

١. هل يجوز تعجيز المكلّف نفسه، عن إتيان الواجب بعد فعليّة الوجوب؟

٢. ما هو الفرق في التعجيز بعد فعليّة الوجوب، فيما إذا كان دخل القدرة في الوجوب شرعيّاً أو عقليّاً؟

٣. بيّن برهان من يقول باستحالة أخذ العلم قيداً في موضوع الحكم. وما هو الردّ على هٰذا البرهان؟

٤. متى يستحيل أخذ العلم في موضوع الحكم؟ ومتىٰ لايستحيل؟

٥. ما هي ثمرة البحث عن استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوعه؟

**الدرس ٣٧**

** هل يُعقل أنّ يُؤخذ قصد امتثال الأمر في متعلَّقه؟*

** هل التكليف مشروط بالقدرة، فيما إذا كان المكلّف قادراً ولكن لا يستطيع الإتيان بالتكليف، لاشتغاله بتكليف آخر مضادّ له؟*

## أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلَّقه

قد يكون غرض المولىٰ قائماً بإتيان المكلّف للفعل كيفما اتّفق؛ ويُسمّى بـ«الواجب التوصّليّ»، وقد يكون غرضه قائماً بأن يأتي المكلّف بالفعل، بقصد امتثال الأمر؛ ويُسمّى بـ«الواجب التعبّديّ»؛ والسؤال هو أنّه: هل بإمكان المولىٰ عند جعل التكليف والوجوب في الحالة الثانية، أن يُدخل في متعلَّق الوجوب، قصد امتثال الأمر؟ أو لا؟

قد يقال بأنّ ذٰلك مستحيل؛ لأنّ قصد امتثال الأمر، إذا دخل في الواجب، كان نفس الأمر قيداً من قيود الواجب؛ لأنّ القصد المذكور، مضاف إلىٰ نفس الأمر، وإذا لاحظنا الأمر، وجدنا أنّه ليس اختياريّاً للمكلّف كما هو واضح، وحينئذٍ نُطبّق القاعدة السابقة القائلة: إنّ القيود المأخوذة في الواجب فقط، يجب أن تكون اختياريّة، لنستنتج أنّ هٰذا القيد إذاً، لا يُمكن أن يكون قيداً للواجب فقط؛ بل لا بدّ أن يكون قيداً للوجوب أيضاً، وهٰذا يعني أنّ الأمر مقيّد بنفسه وهو محال؛ وهٰكذا يتبرهن أنّ أخذ قصد امتثال الأمر، في متعلَّق نفسه، يُؤدّي إلىٰ المحال.

وثمرة هٰذا البحث، أنّ هٰذه الاستحالة، إذا ثبتت، فسوف يختلف الموقف تجاه قصد امتثال الأمر، عن الموقف تجاه أيّ خصوصيّة أُخرىٰ يُشَكّ في دخلها في الواجب؛ وذٰلك أنّنا إذا شككنا في دخل خصوصيّة إيقاع الصلاة مع الثوب الأبيض في الواجب، أمكن التمسّك بإطلاق كلام المولىٰ، لنفي دخل هٰذه الخصوصيّة في الواجب بحسب عالم الوجوب والجعل؛ وإذا ثبت عدم دخلها في الواجب بحسب عالم الجعل، يثبت عدم دخلها في الغرض؛ إذ لو كانت دخيلة في الغرض، لأُخذت في الواجب، ولو أُخذت كذٰلك، لذُكرت في الكلام؛ وهٰذا الأُسلوب، لايُمكن تطبيقه على قصد امتثال الأمر عند الشكّ في دخله في الغرض؛ لأنّ إطلاق كلام المولىٰ وأمرِه، إنّما يعني عدم أخذ هٰذا القصد في متعلَّق الوجوب، ونحن بحكم الاستحالة الآنفة الذكر، نعلم بذٰلك بدون حاجة للرجوع إلىٰ كلام المولىٰ، ولٰكن لايُمكن أن نستكشف من ذٰلك، عدم كون القصد المذكور، دخيلاً في الغرض المولويّ؛ لأنّ المولىٰ مضطرّ على أيّ حال، بعدم أخذه في الواجب؛ سواء كان دخيلاً في غرضه، أو لا؛ فلايدلّ عدم أخذه، على عدم دخله؛ وهٰذا يعني: أنّ الاستحالة المذكورة، تُبطل إمكان التمسّك بإطلاق كلام المولىٰ لنفي التعبّديّة وإثبات التوصّليّة.

ومن هنا، يُمكن أن نُصوّر الثمرة لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيداً لنفسه على وجه آخر، غير ما تقدّم في ذٰلك البحث؛ فنقول: إنّ هٰذه الاستحالة، تُبطل إمكان التمسكّ بإطلاق كلام المولىٰ لنفي اختصاص أغراضه بالعالِمين بالأحكام، بنفس الطريقة المشار إليها في قصد امتثال الأمر.

## اشتراط التكليف بالقدرة، بمعنىً آخر

مرّ بنا: أنّ التكليف مشروط بالقدرة؛ وكنّا نُريد بها القدرة التكوينيّة؛ وهٰذا يعني أنّ التكليف لايشمل العاجز؛ وكذٰلك لايشمل أيضاً من كان قادراً على الامتثال، ولٰكنّه مشغول فعلاً بامتثال واجب آخر مضادٍّ، لايقلّ عن الأوّل أهمّيّة. فإذا وجب إنقاذ غريق، يُعذَر المكلّف في ترك إنقاذه، إذا كان عاجزاً تكويناً؛ كما يُعذَر إذا كان قادراً، ولٰكنّه اشتغل بإنقاذ غريق آخَر مماثِل، على نحو لم‌يبق بالإمكان إنقاذ الغريق الأوّل معه؛ وهٰذا يعني: أنّ كلّ تكليف، مشروط بعدم الاشتغال بامتثال مضادٍّ لايقلّ عنه أهمّيّة؛ وهٰذا القيد، دخيل في التكليف، بحكم العقل؛ ولو لم‌يُصرّح به المولىٰ في خطابه؛ كما هو الحال في القدرة التكوينيّة. ولنُطلق على القدرة التكوينيّة، اسم «القدرة بالمعنى الأخص»، وعلى ما يشمل هٰذا القيد الجديد، اسم «القدرة بالمعنى الأعمّ».

والبرهان على هٰذا القيد الجديد: أنّ المولىٰ إذا أمر بواجب، وجعل أمره مطلقاً، حتّى لحالة الاشتغال بامتثال مضادٍّ لايقلّ عنه أهمّيّة، فإن أراد بذٰلك أن‌يجمع بين الامتثالَين، فهو غير معقول؛ لأنّه غير مقدور للمكلّف؛ وإن أراد بذٰلك أن‌يصرف المكلّف عن ذٰلك الامتثال المضادّ، فهٰذا بلا موجب، بعد افتراض أنّهما متساويان في الأهمّيّة. فلابدّ إذاً، من أخذ القيد المذكور.

ومن هنا، يُعرَف أنّ ثبوت أمرين بالضدّين، مستحيل إذا كان كلّ من الأمرين مطلقاً، [شاملاً] لحالة الاشتغال بامتثال الأمر الآخر أيضاً؛ وأمّا

إذا كان كلّ منهما، مقيَّداً بعدم الاشتغال بالآخر، أو كان أحدهما كذٰلك، فلا استحالة؛ ويقال عن الأمرين بالضدّين حينئذ: إنّهما مجعولان على وجه الترتّب، وإنّ هٰذا الترتّب، هو الّذي صحّح جعلهما على هٰذا الوجه؛ وهٰذا ما يحصل في كلّ حالة يواجه فيها المكلّف واجبين شرعيّين، ويكون قادراً على امتثال كلّ منهما بمفرده، ولٰكنّه غير قادر على الجمع بينهما؛ فإنّهما، إن كانا متكافئين في الأهمّيّة، كان وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر؛ وإن كان أحدهما أهمّ من الآخر ملاكاً، فوجوب الأهمّ غير مقيّد بعدم الإتيان بالأقلّ أهمّيّة (المهمّ)؛ ولٰكنّ وجوب المهمّ مقيّد بعدم الإتيان بالأهمّ؛ وتُسمّى هٰذه الحالات، بـ«حالات التزاحم».

وقد تعترض وتقول: إنّ الأمرين بالضدّين على وجه الترتّب، مستحيل؛ لأنّ المكلّف في حالة تركه لكلا الضدّين، يكون كلّ من الأمرين فعليّاً وثابتاً في حقّه؛ لأنّ شرطه محقَّق، وهٰذا يعني أنّ المكلّف في هٰذه الحالة، يُطلَب منه كلا الضدّين؛ وهو محال.

والجواب على الاعتراض: أنّ الأمرين والوجوبين، وإن كانا فعليّين معاً في الحالة المذكورة، ولٰكن لا محذور في ذٰلك؛ إذ مادام امتثال أحدهما ينفي شرط الآخر وموضوعه، وبالتالي ينفي فعليّة الوجوب الآخر، فلا يلزم من اجتماع الأمرين، أن يكون المطلوب من المكلّف ما لا يطاق، وهو الجمع بين الضدّين؛ ولهٰذا لو فُرض المحال، وصدر كلا الضدّين من المكلّف، لما وقعا على وجه المطلوبيّة معاً؛ فليس المطلوب، خارجاً عن حدود القدرة.

و بهٰذا، يتّضح أنّ إمكان وقوع الأمرين بالضدّين على وجه الترتّب واجتماعهما معاً، نشأ من خصوصيّة الترتّب بينهما؛ أي: من خصوصيّة كون أحدهما، أو كلّ منهما، نافياً بامتثاله لموضوع الآخر و مُعدِماً لشرطه.

**الخلاصة**

- ***الواجب التوصّليّ:*** هو الواجب الّذي يكون غرض المولىٰ فيه، قائماً بإتيان المكلّف للفعل كيفما اتّفق.
- ***الواجب التعبّديّ:*** هو الواجب الّذي يكون غرض المولىٰ فيه، قائماً بأن يأتي المكلّف بالفعل، بقصد امتثال الأمر.
- إن القيود المأخوذة في الواجب فقط، يجب أن تكون اختياريّة؛ والحال أنّ قصد امتثال الأمر، مضاف إلىٰ نفس الأمر؛ و هو غير اختياريّ؛ فيستحيل أخذ قصد امتثال الأمر، في متعلّق نفسه.
- ثمرة البحث في استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه، أنّ المولىٰ مضطرّ على أيّ حال لعدم أخذه في الواجب؛ فلايُمكن التمسّك بإطلاق كلام المولىٰ، لنفي التعبّديّة وإثبات التوصّليّة.
- إنّ التكليف، كما لايشمل العاجز، كذٰلك لايشمل من كان قادراً على الامتثال، و لٰكنّه مشغول فعلاً بامتثال واجب آخر مضادّ لايقلّ عن الأوّل أهمّيّة؛ و البرهان على ذٰلك، أنّ المولىٰ، إذا أمر بواجب، و جعل أمره مطلقاً شاملاً حتّى لحالة الاشتغال بامتثال مضادّ لايقلّ عنه أهمّيّة، فإن أراد الجمع بين الامتثالين، فهو غير معقول؛ وإن أراد صَرفَ المكلّف عن ذٰلك الامتثال المضادّ، فهٰذا بلا موجب، بعد افتراض أنّهما متساويان في الأهمّيّة؛ فلا بدّ من أخذ القيد المذكور.

## الأسئلة

١. ما هو الواجب التوصّليّ؟

٢. ما هو الواجب التعبّديّ؟

٣. لماذا يستحيل أخذ قصد امتثال الأمر في متعلَّقه؟

٤. ما هي ثمرة القول باستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه؟

٥. ما هي القدرة بالمعنى الأعمّ وما هي القدرة بالمعنى الأخصّ؟

٦. ما هو الدليل على اشتراط التكليف بالقدرة بالمعنى الأعمّ؟

٧. كيف ترتفع استحالة الأمر بالضدّين؟

٨. ما هو جواب الاعتراض على إمكان الأمر بالضدّين على وجه الترتّب؟

**الدرس ٣٨**

*❊ كيف نُخرّج التخيير والكفائيّه في الواجب عقلاً؟*

## التخيير و الكفائيّة في الواجب

الخطاب الشرعيّ المتكفّل للوجوب على نحوين:

**أحدهما**: أن يُبيَّن فيه وجوب عنوان كلّيّ واحد، وتجري قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في الواجب، وأنّه إطلاق بدليّ؛ كما إذا قال: «صلّ»، فيكون الواجب طبيعيّ الصلاة، ويكون [المكلّف] مخيَّراً بين أن يُطبّق هٰذا الطبيعيّ على الصلاة في المسجد، أو على الصلاة في البيت؛ إلّا أنّ هٰذا التخيير، ليس شرعيّاً؛ بل هو عقليّ؛ بمعنى أنّ الخطاب الشرعيّ لم يتعرّض إلىٰ هٰذا التخيير، ولم يذكر هٰذه البدائل مباشرة، وإنّما يحكم العقل والعرف بالتخيير المذكور.

**والنحو الآخر**: أن يتعرّض الخطاب الشرعيّ مباشرة، للتخيير بين شيئين، فيأمر بهما على سبيل البدل؛ فيقول مثلاً: «صلِّ أو أعتق رقبة»، ويُسمّى التخيير حينئذٍ «شرعيّاً»، والوجوب بـ«الوجوب التخييريّ».

## التخيير الشرعيّ في الواجب

ولا شكّ في أنّ الوجوب التخييريّ، ثابت في الشريعة في مواقع عديدة، وله خصائص متّفَق عليها؛ منها: أنّ المكلّف يُعدُّ ممتثلاً، بإتيان أحد الشيئين أو الأشياء؛ ويُعدُّ عاصياً، إذا ترك البدائل كلّها؛ غير أنّها معصية واحدة ولها عقاب واحد؛ وإذا أتى بالشيئين معاً، فقد امتثل أيضاً.

وقد وقع البحث في تحليل حقيقة الوجوب التخييريّ؛ فقيل: إنّ مرجعه إلى التخيير العقليّ؛ بمعنى أنّه وجوب واحد متعلّق بالجامع بين الشيئين، تبعاً لقيام الملاك به؛ سواء كان هٰذا الجامع عنواناً أصيلاً، أو عنواناً انتزاعيّاً؛ كعنوان أحدهما؛ وقيل: إنّ مرجعه إلىٰ وجوبين مشروطين؛ بمعنى: أنّ كلّاً من العِدلين، واجب وجوباً مشروطاً بترك الآخر؛ ومردُّ هٰذين الوجوبين، إلى ملاكين وغرضين غير قابلين للاستيفاء معاً؛ فمن أجل تعدّد الملاك وقيام ملاك خاصّ بكلّ من العِدلين، تعدّد الوجوب؛ ومن أجل عدم إمكان استيفاء الملاكين معاً، جُعل الوجوب في كلّ منهما مشروطاً بترك الآخر.

وقد لوحظ على التفسير الثاني بأنّ لازمه:

**أوّلاً**: تعدّد المعصية والعقاب في حالة ترك العِدلين معاً؛ كما هو الحال في حالات التزاحم بين واجبين، لو تركهما المكلّف معاً.

**وثانياً**: عدم تحقّق الامتثال عند الإتيان بكلا الأمرين؛ إذ لا يكون كلّ من الوجوبين حينئذ فعليّاً.

وكلا اللازمين معلوم البطلان.

وتوجَد ثمرات تترتّب على تفسير الوجوب التخييريّ بهٰذا الوجه، أو بذاك؛ وقد يُذكَر منها: جواز التقرّب بأحد العِدلين بخصوصه على التفسير الثاني؛ لأنّه متعلّق للأمر بعنوانه؛ وعدم جواز ذٰلك على التفسير الأوّل؛ لأنّ الأمر متعلّق بالجامع، فالتقرّب ينبغي أن يكون بالجامع المحفوظ في ضمنه؛ كما هي الحالة في سائر موارد التخيير العقليّ.

ثمّ إنّ العِدلين في موارد الوجوب التخييريّ، يجب أن يكونا متباينين؛ ولا يمكن أن يكونا من الأقلّ والأكثر؛ لأنّ الزائد حينئذٍ، ممّا يجوز تركه بدون بديل؛ ولا معنى لافتراضه واجباً، فالتخيير بين الأقلّ والأكثر في الإيجاب غير معقول.

ويشابه ما تقدّم، الحديث عن الوجوب الكفائيّ، وهل هو وجوب موجَّه إلى جامع المكلّف؟ أو وجوبات متعدّدة بعدد أفراد المكلّفين؟ غير أنّ الوجوب على كلّ فرد مشروط بترك الآخرين؟

## التخيير العقليّ في الواجب

حينما يأمر المولىٰ بطبيعيّ فعل، على نحو صِرف الوجود والإطلاق البدليّ، فيقول: «أكرم زيداً»، والإكرام له حصص، فالتخيير بين الحصص، عقليّ لا شرعيّ؛ كما تقدّم. وإذا اختار المكلّف أن يُكرِم بإهداء كتاب، لا يكون اختيار المكلّف لهٰذه الحصّة من الإكرام، موجِباً للكشف عن تعلّق الوجوب بها خاصّة؛ بل الوجوب بمبادئه، متعلّق بالطبيعيّ الجامع؛ ولهٰذا لو أتى المكلّف بحصّة أُخرىٰ، لكان ممتثلاً أيضاً؛ وبهٰذا صحّ أن يقال: إنّ تلك

الحصّة، ليست متعلَّقاً للأمر؛ وإنّما هي مصداق لمتعلَّق الأمر، وإنّ متعلَّق الأمر نسبته إلىٰ سائر الحصص، على نحو واحد؛ والوجوب لايسري من الجامع إلىٰ الحصّة، بمجرّد تطبيق المكلّف؛ لأنّ استقرار الوجوب على متعلَّقه، إنّما هو بالجعل، والمفروض أنّه قد جُعل على الطبيعيّ الجامع الملحوظ بنحو صِرف الوجود.

وخلافاً لذٰلك، ما إذا أمر المولىٰ بالطبيعيّ على نحو الإطلاق الشموليّ أو العموم ومطلق الوجود، فقال: «أكرم زيداً بكلّ أشكال الإكرام»؛ فإنّ كلّ شكل منها، يُعتبر متعلَّقاً للوجوب، وليس مجرّد مصداق للمتعلَّق؛ فالوجوب هنا، يتعدّد، وتنال كلّ حصّة وجوباً خاصّاً بها.

وكما رأينا سابقاً، [من] وجود محاولة لإرجاع الوجوب التخييريّ، إلىٰ وجوب واحد للجامع؛ فإنّ هناك محاولة معاكِسة ممّن يرى أنّ الوجوب التخييريّ، وجوبان مشروطان؛ وهي: محاولة إرجاع الوجوب المتعلِّق بالطبيعيّ الجامع، على نحو صِرف الوجوب، إلىٰ وجوباتٍ متعدّدة للحصص، مشروط كلّ واحد منها، بعدم الإتيان بسائر الحصص؛ وقد يُعبَّر عن هٰذه المحاولة، بأنّ الأوامر متعلِّقة بالأفراد لا بالطبائع.

## الخلاصة

▣ ***الـتخيـير العقليّ:*** هو أن يُبـيَّن في الخطاب الشرعيّ، وجوبُ عنوان كـلّيّ واحد، و تجري قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق البدليّ فيه.

▣ ***التخيير الشرعيّ:*** هو أن يتعرّض الخطاب الشرعيّ مباشرة، للتخيير بـين شيئين أو أشياء.

▣ ***الواجب الـتخيـيريّ:*** هو ما كان الوجوب فـيه بـالـتخيـير الشـرعيّ؛ و له خصائص؛ منها أنّ المكلّف:

١. يُعَدّ ممتـثلاً بإتيان أحد الشيئين أو الأشياء.

٢. و يُعَدّ عاصياً، إذا ترك البدائل كلّها؛ غير أنـّها معصية واحدة، و لها عقاب واحد.

٣. و يُعَدّ ممتـثلاً أيضاً، إذا أتى بالشيئين معاً.

## الأسئلة

١. ما هو الـتخيـير العقليّ؟

٢. ما هو الـتخيـير الشرعيّ؟

٣. ما هو الواجب الـتخيـيريّ؟

٤. اذكر بعض خصائص الواجب الـتخيـيريّ.

٥. ما هي حقيقة الوجوب الـتخيـيريّ؟

٦. ما هي ثمرة تحليل حقيقة الوجوب الـتخيـيريّ؟

٧. كيف يُمكن تصوّر الـتخيـير العقليّ في الواجب؟

**الدرس ٣٩**

*❊ متى يمتنع اجتماع الأمر والنهي؟*

*❊ هل يتـعلّق الوجوب شرعاً بالمقدّمات؟*

## امتناع اجتماع الأمر و النهي

لا شكّ في التنافي والتضادّ بين الأحكام التكليفيّة الواقعيّة كـما تـقدّم؛ وهٰذا التنافي، إنّما يتحقّق إذا كان المتعلَّق واحداً؛ فوجوب الصـلاة يـنافي حرمتها، ولا ينافي حرمة النظر إلىٰ الأجنبيّـة؛ لأنّ الصلاة والنظر، أمران متغايران، وإن كانا قد يوجَدان في وقت واحد وفي مـوقف واحـد؛ فـلا محذور في أن يكون أحدهما حراماً والآخر واجباً.

وهناك حالتان يقع البـحث في أنّـهما: هـل تـلحقان بـفرض وحـدة المـتعلَّق؟ أو تعدّده؟

**الحالة الأولىٰ**: فيما إذا كان الوجوب متعلّقاً بالطبيعيّ، على نحو صِرف الوجوب والإطلاق البدليّ؛ والحرمة مـتعلّقة بحصّة مـن حـصص ذٰلك الطبيعيّ؛ كما في «صَلِّ» و«لا تُصلِّ في الحمّام» مثلاً؛ فإنّ الحصّة والطبيعيّ، باعتبار وحدتهما الذاتيّـة، قد يقال: إنّ المـتعلَّق واحد، فيستحيل أن يتعلّق الوجوب بالطبيعيّ، والحـرمة بـالحصّة؛ وبـاعتبار تـغايرهما بـالإطلاق والتقيـيد، قد يقال: بأنّـه لا محذور في وجوب الطبيعيّ وحرمة الحصّة.

**والتحقيق:** أنّ وجوب الطبيعيّ، يستدعي التخيير العقليّ في مقام الامتثال، بين حصصه وأفراده.

فإن قلنا بأنّ هٰذا الوجوب، مردُّه إلىٰ وجوبات مشروطة للحصص، فالصلاة في الحمّام إذاً، باعتبارها حصّة من الطبيعيّ المتعلَّق لوجوب خاصّ مشروط، فلو تعلّقت بها الحرمة أيضاً، لزم اجتماع الحكمين المتنافيين، على متعلَّق واحد.

وإن أنكرنا إرجاع وجوب الطبيعيّ إلىٰ وجوبات مشروطة، ولٰكن قلنا: إنّ الحصّة الّتي يختارها المكلّف في مقام امتثاله، يسري إليها الوجوب، أو على الأقلّ، تسري إليها مبادئ الوجوب من الحبّ والإرادة، وتقع على صفة المحبوبيّة الفعليّة، فأيضاً لايُمكن أن نفترض حينئذٍ تعلّق الحرمة بالحصّة؛ إذ في حالة إيقاعها في الخارج، يلزم أن تكون محبوبة ومبغوضة في وقت واحد؛ وهو مستحيل.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الوجوب، واحد متعلِّق بالجامع، ولايسري إلى الحصص، وأنّ الحصّة الّتي تقع خارجاً منه، لاتكون متعلَّقاً للوجوب ولا لمبادئه، وإنّما هي مصداق للواجب واللمحبوب؛ وليست هي الواجب أو المحبوب؛ فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالجامع، على نحو صِرف الوجود، ويتعلّق النهي بحصّة منه.

ثمّ إذا تجاوزنا هٰذا البحث، وافترضنا الاستحالة، فبالإمكان أن نُدخل عنصراً جديداً، لنرىٰ أنّ الاستحالة، هل ترتفع بذٰلك؟ أو لا؟ فنحن حتّى الآن، كنّا نفترض أنّ الأمر والنهي، يتعلّقان بعنوان واحد ـ وهو الصلاة ـ؛

غير أنّ الأمر متعلِّق بالطبيعيّ، والنهي متعلِّق بالحصّة؛ والآن نفترض الحالة الثانية.

**الحالة الثانية**: أن لايكون النهي المتعلِّق بالحصّة، متعلّقاً بها بنفس العنوان الّذي تعلّق به الأمر ـ وهو الصلاة في المثال ـ؛ بل بعنوان آخر؛ كما في «صلّ» و«لاتغصب»؛ فإذا صلّى في مكان مغصوب، كان ما وقع منه باعتباره صلاةً، مصداقاً للواجب؛ وباعتباره غصباً، حراماً؛ أي: إنّ له عنوانين، والأمر متعلِّق بأحدهما، والنهي بالآخر؛ فهل يكفي تغاير العنوانين في إمكان التوفيق بين الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب، وتصادقهما على الصلاة في المغصوب؟ أو لا؟

فقد يقال بأنّ ذٰلك يكفي؛ لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين، لا بالأشياء الخارجيّة مباشرة؛ وبحسب العناوين، يكون متعلَّق الأمر، مغايراً لمتعلَّق النهي؛ وأمّا الشيء الخارجيّ الّذي تصادق عليه العنوانان، فهو وإن كان واحداً، ولٰكنّ الأحكام، لاتتعلّق به مباشرة؛ فلا محذور في اجتماع الأمر والنهي عليه، بتوسّط عنوانين؛ بل هناك من يذهب إلىٰ أنّ تعدّد العنوان، يكشف عن تعدّد الشيء الخارجيّ أيضاً؛ فكما أنّ الغصب غير الصلاة عنواناً، كذٰلك غيرها مصداقاً؛ وإن كان المصداقان متشابكين وغير متميّزين خارجاً، فيكون الجواز ـ لو صحّ هٰذا ـ أوضح.

وقد يقال: بأنّ تعدّد العنوان، لايكفي؛ لأنّ العناوين، إنّما تتعلّق بها الأحكام، باعتبارها مرآةً للخارج؛ لا بما هي مفاهيم مستقلّة في الذهن؛ فلكي يرتفع التنافي بين الأمر والنهي، لا بدّ أن يتعدّد الخارج؛ ولايمكن

أن نُبرهَن على تعدّده، عن طريق تعدّد العنوان؛ لأنّ العناوين المتعدّدة، قد تُنتزَع عن شيء واحد في الخارج.

وثمرة هٰذا البحث واضحة؛ فإنّه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، يقع التعارض حتماً، بين دليل الأمر ودليل النهي؛ لأنّ الأخذ بإطلاق الدليلين معاً، معناه اجتماع الأمر والنهي، وهو مستحيل بحسب الفرض، ويجب أن يعالَج هٰذا التعارض بين الدليلين، وفقاً للقواعد العامّة للتعارض؛ وخلافاً لذٰلك إذا قلنا بالجواز؛ فإنّا نأخُذ حينئذ بإطلاق الدليلين معاً، بدون محذور.

## الوجوب الغيريّ لمقدّمات الواجب

لا شكّ في أنّ المكلّف، مسؤول عقلاً عن توفير المقدّمات العقليّة والشرعيّة للواجب؛ إذ لا يُمكنه الامتثال بدون ذٰلك، ولٰكن وقع البحث في أنّ هٰذه المقدّمات، هل تتّصف بالوجوب الشرعيّ تبعاً لوجوب ذيها؟ بمعنى أنّه: هل يترشّح عليها في نفس المولىٰ إرادة من إرادته للواجب الأصيل؟ ووجوبٌ من إيجابه لذٰلك الواجب؟

فهناك مَن ذهب إلىٰ أنّ إرادة شيء وإيجابه، يستلزمان إرادة مقدّماته وإيجابها؛ وتُسمّى الإرادة المترشّحة، بـ«الإرادة الغيريّة»؛ والوجوب المترشّح، بـ«الوجوب الغيريّ»؛ في مقابل «الإرادة النفسيّة» و«الوجوب النفسيّ»؛ وهناك من أنكر ذٰلك.

وقد يقال بالتفصيل بين الإرادة والإيجاب؛ فبالنسبة إلىٰ الإرادة وما تُعبّر عنه من حبّ، يقال بالملازمة والترشّح؛ فحبّ الشيء، يكون علّة لحبّ مقدّمته؛ وبالنسبة إلىٰ الإيجاب والجعل، يقال بعدم الملازمة.

والقائلون بالملازمة، يتّفقون على أنّ الوجوب الغيريّ، معلول للوجوب النفسيّ؛ وعلى هٰذا الأساس، لايُمكن أن يسبقه في الحدوث؛ كما لايُمكن أن يتعلّق بقيود الوجوب؛ لأنّ الوجوب النفسيّ، لايوجَد إلّا بعد افتراض وجودها، والوجوب الغيريّ لايوجد، إلّا بعد افتراض الوجوب النفسيّ؛ وهٰذا يعني أنّ الوجوب الغيريّ، مسبوق دائماً بوجود قيود الوجوب؛ فكيف يُعقل أن يتعلّق بها؟ وإنّما يتعلّق بقيود الواجب ومقدّماته العقليّة والشرعيّة.

كما أنّهم يتّفقون على أنّ الوجوب الغيريّ، ليس له حساب مستقلّ، في عالَم الإدانة واستحقاق العقاب؛ لوضوح أنّه لايتعدّد استحقاق العقاب، بتعدّد ما للواجب النفسيّ المتروك من مقدّمات؛ كما أنّ الوجوب الغيريّ، لايُمكن أن يكون مقصوداً للمكلّف في مقام الامتثال، على وجه الاستقلال؛ بل يكون التحرّك عنه دائماً، في إطار التحرّك عن الوجوب النفسيّ؛ فمن لايتحرّك عن الأمر بذي المقدّمة، لايُمكنه أن يتحرّك من قِبَل الوجوب الغيريّ؛ لأنّ الانقياد إلىٰ المولىٰ، إنّما يكون بتطبيق المكلّف، إرادتَه التكوينيّة على إرادة المولىٰ التشريعيّة، ولمّا كانت إرادة المولىٰ للمقدّمة، تبعيّة، فكذٰلك لابدّ أن يكون حال المكلّف.

واختلف القائلون بالملازمة، بعد ذٰلك في أنّ الوجوب الغيريّ، هل يتعلّق بالحصّة الموصلة من المقدّمة إلىٰ ذيها؟ أو بالجامع المنطبق على الموصل وغيره؟

فلو أتى المكلّف بالمقدّمة، ولم يأت بذيها، يكون قد أتى بمصداق الواجب الغيريّ على الوجه الثاني؛ دونه على الوجه الأوّل.

ولا برهان على أصل الملازمة إثباتاً أو نفياً، في عالم الإرادة؛ وإنّما المرجع، الوجدان الشاهد بوجودها؛ وأمّا في عالم الجعل والإيجاب، فالملازمة لا معنى لها؛ لأنّ الجعل، فعل اختياريّ للفاعل، ولا يُمكن أن يترشّح من شيء آخر، ترشّحاً ضروريّاً؛ كما هو معنى الملازمة.

وأمّا ثمرة هٰذا البحث: فقد يبدو على ضوء ما تقدّم، أنّه لا ثمرة له، مادام الوجوب الغيريّ غير صالح للإدانة والمحرّكيّة؛ وإنّما هو تابع محض، ولا إدانة ولا محرّكيّة إلّا للوجوب النفسيّ، والوجوب النفسيّ يكفي وحده لجعل المكلّف مسؤولاً عقلاً عن توفير المقدّمات؛ لأنّ امتثاله، لا يتمّ بدون ذٰلك؛ فأيّ فرق، بين افتراض وجود الوجوب الغيريّ، وافتراض عدمه؟

ولٰكن قد يُمكن تصوير بعض الثمرات، ومثال ذٰلك:

أنّه إذا وجب إنقاذ الغريق، وتوقّف على مقدّمة محرّمة أقلّ أهمّيّة ـ وهي إتلاف زرع الغير ـ، فيجوز للمكلّف ارتكاب المقدّمة المحرّمة، تمهيداً لإنقاذ الغريق؛ فإذا افترضنا أنّ المكلّف ارتكب المقدّمة المحرّمة، ولم يُنقذ الغريق، فعلى القول بالملازمة، وبأنّ الوجوب الغيريّ يتعلّق بالجامع بين

الحصّة الموصلة و غيرها، تقع المقدّمة الّتي ارتكبها المكلّف، مصداقاً للواجب، ولاتكون محرّمة في تلك الحالة؛ لامتناع اجتماع الوجوب والحرمة على شيء واحد؛ وعلى القول بإنكار الملازمة أو باختصاص الوجوب الغيريّ بالحصّة الموصلة، لاتقع المقدّمة المذكورة، مصداقاً للواجب، ولا موجب حينئذٍ لسقوط حرمتها؛ بل تكون محرّمة بالفعل؛ وإنّما تسقط الحرمة عن الحصّة الموصلة من المقدّمة (خاصّةً).

**الخلاصة**

- التحقيق أنّ وجوب الطبيعيّ، يستدعي التخيير العقليّ في مقام الامتثال بين حصصه وأفراده؛ فلايمتنع اجتماع الأمر والنهي؛ وأمّا إن كانا متعلِّقين بعنوانين في حصّة واحدة، فهل يُمكن الاجتماع؟ فيه خلاف؛ ثمرته وقوع التعارض أو عدمه.
- إنّ إرادة شيء وإيجابه، يستلزمان إرادة مقدّماته وإيجابها؛ فالأُولىٰ تُسمّىٰ «نفسيّة» والثانية «غيريّة»؛ والوجوب المترشّح من الإرادتين، «نفسيّ» و«غيريّ».
- الوجوب الغيريّ، لايُمكن أن يسبق الوجوب النفسيّ في الحدوث؛ كما لايُمكن أن يتعلّق بقيود الوجوب؛ وليس له حساب مستقلّ عن الوجوب النفسيّ في عالم الإدانة واستحقاق العقاب.

**الأسئلة**

١. هل يمتنع اجتماع الأمر والنهي، إذا تعلّقا بطبيعيّ وحصّة من حصصه؟

٢. هل يمتنع اجتماع الأمر والنهي في حصّة بعنوانين؟ أم لا؟

٣. ما هي ثمرة البحث في امتناع اجتماع الأمر والنهي؟

٤. ما هو الواجب الغيريّ؟

٥. ما هو الواجب النفسيّ؟

٦. هل يُمكن للوجوب الغيريّ أن يسبق الوجوب النفسيّ في الحدوث؟ لماذا؟

٧. هل الوجوب الغيريّ في الإدانة واستحقاق العقاب مستقلّ؟ أم لا؟

٨. ما هي ثمرة البحث في الوجوب الغيريّ؟

**الدرس ٤٠**

** كيف يقتـضي وجوب الشيء حرمة ضدّه؟*

** هل تـقـتـضي حرمة الشيء بطلانه؟*

## اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه

قد يقال بأنّ إيجاب شيء، يستلزم حرمة الضدّ؛ والضدّ على قسمين:

**أحدهما**: الضدّ العامّ؛ وهو بمعنى النقيض.

**والآخر**: الضدّ الخاصّ؛ وهو الفعل الوجوديّ الّذي لايجتمع مع الفـعل الواجب.

والمعروف بين الأُصوليّـين، أنّ إيجاب شيء، يـقتـضي حـرمة ضـدّه العامّ؛ ولٰكنّهم اختلفوا في جوهر هٰذا الاقتضاء؛ فزعم البـعض أنّ الأمـر بالشيء، عين النهي عن ضدّه العامّ؛ وذهب بعض آخر، إلىٰ أنـّه يتـضمّنه؛ بدعوى أنّ الأمر بالشيء، مركّب من طلب ذٰلك الشيء، والمنع عن تركه؛ وقال آخرون بالاستلزام.

وأمّا بالنسبة إلىٰ الضدّ الخاصّ، فقد وقع الخلاف فيه؛ وذهب جماعة إلىٰ أنّ إيجاب شيء، يقتـضي تحريم ضدّه الخاصّ؛ فالصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد، إذا كان المكلّف عاجزاً عن الجمع بينهما، فهما ضدّان، ويـقتـضي إيجابُ أحدهما، تحريمَ الآخر.

وقد استدلّ البعض على ذٰلك، بأنّ ترك أحد الضدّين، مقدّمة لوقوع الضدّ الآخر، فيكون واجباً بالوجوب الغيريّ، وإذا وجب أحد النقيضين، حرم نقيضه؛ وبهٰذا يثبت حرمة الضدّ الخاصّ.

ولٰكنّ الصحيح، أنّه لا مقدّميّة لترك أحد الفعلين، لإيقاع الفعل الآخر؛ فإنّ المقدّمة، هي العلّة أو جزء العلّة، ونحن نلاحظ أنّ المكلّف في مثال الصلاة والإزالة، يكون اختياره هو العلّة الكفيلة بتحقّق ما يختاره، ونفي ما لا يختاره؛ فوجود أحد الفعلين وعدم الآخر، كلاهما مرتبطان باختيار المكلّف؛ لا أنّ أحدهما معلول للآخر؛ ولو كان ترك الصلاة علّة أو جزء العلّة للإزالة، وترك الإزالة علّة أو جزء العلّة للصلاة، لكان فعل الصلاة نقيضاً لعلّة الإزالة؛ ونقيض العلّة، علّة لنقيض المعلول، فينتج أنّ فعل الصلاة، علّة لترك الإزالة؛ وهٰذا يُؤدّي إلىٰ الدور؛ إذ يكون كلّ من الضدّين معلولاً لترك الآخر، وعلّة للترك نفسه.

فإن قيل: «إنّ عدم المانع، من أجزاء العلّة، ولا شكّ في أنّ أحد الضدّين، مانع عن وجود ضدّه؛ فعدمه عدم المانع؛ فيكون من أجزاء العلّة؛ وبذٰلك تثبت مقدّميّته»، كان الجواب: أنّ المانع على قسمين:

**أحدهما**: مانع يجتمع مع مقتضى الممنوع؛ كالرطوبة المانعة عن احتراق الورقة والّتي تجتمع مع وجود النار وإصابتها للورقة بالفعل.

**والآخر**: مانع لا يُمكن أن يجتمع مع مقتضى الممنوع؛ كالإزالة المضادّة للصلاة الّتي لا تجتمع مع المقتضي للصلاة؛ وهو إرادتها؛ إذ من الواضح أنّه كلّما أراد الصلاة، لم توجَد الإزالة؛ وما يُعتبر عدمه من أجزاء العلّة، هو القسم الأوّل، دون الثاني؛ والضدّ مانع من القسم الثاني، دون الأوّل.

و ثمرة هٰذا البحث: أنّه إذا وجبت الإزالة في المثال المذكور، فإن قلنا: بأنّ وجوب شيءٍ، يقتضي حرمة ضدّه، حرمت الصلاة، و مع حرمتها لايُعقَل أن تكون مصداقاً للواجب؛ لاستحالة اجتماع الوجوب و الحرمة؛ فلو ترك المكلّف الإزالة واختار الصلاة، لوقعت باطلة؛ و إن قلنا: بأنّ وجوب شيءٍ لايقتضي حرمة ضدّه، فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالصلاة؛ ولٰكن على وجه الترتّب و مشروطاً بترك الإزالة؛ لِما تقدّم من أنّ الأمرين بالضدّين على وجه الترتّب، معقول؛ فإذا ترك المكلّف الإزالة و صلّى، كانت صلاته مأموراً بها، و تقع صحيحة؛ و إن اعتُبر عاصياً بتركه للإزالة.

## اقتضاء الحرمة للبطلان

الحِرمة حكم تكليفيّ؛ والبطلان حكم وضعيّ قد توصف به العبادة؛ و قد توصَف به المعاملة؛ و يراد ببطلان العبادة: أنّها غير مُجزية، و لا بدّ من إعادتها أو قضائها؛ وببطلان المعاملة: أنّها غير مؤثّرة و لايترتّب عليها مضمونها؛ و قد وقع الكلام في أنّ التحريم، هل يستلزم البطلان؟ أو لا؟

أمّا تحريم العبادة، فيستلزم بطلانها؛ و ذٰلك:

أمّا أوّلاً: فلأنّ تحريمها، يعني عدم شمول الأمر لها؛ لامتناع اجتماع الأمر والنهي، و مع عدم شموله لها، لاتكون مجزية، ولا يسقط بها الأمر؛ وهو معنى البطلان.

فإن قيل: إنّ الأمر غير شامل، ولٰكن، لعلّ ملاك الوجوب شامل لها، وإذا كانت واجدة للملاك، و مستوفية له، فيسقط الأمر بها.

قلنا: إنّه بعد عدم شمول الأمر لها، لا دليل على شمول الملاك؛ لأنّ الملاك إنّما يُعرف من ناحية الأمر.

وهٰذا البيان، كما يأتي في العبادة المحرّمة، يأتي أيضاً في كلّ مصداق لطبيعة مأمور بها؛ سواء كان الأمر، تعبّديّاً أو توصّليّاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّنا نفترض مثلاً، أنّ الملاك موجود في تلك العبادة المحرّمة، ولٰكنّها مادامت محرّمة ومبغوضة للمولىٰ، فلايُمكن التقرّب بها نحوه، ومعه لاتقع عبادة، لتصحّ وتُجزي عن الأمر؛ وهٰذا البيان، يختصّ بالعبادات، ولا يجري في غيرها.

وأمّا تحريم المعاملة، فتارة: يراد به تحريم السبب المعامليّ الّذي يمارسه المتعاملان؛ وهو الإيجاب والقبول مثلاً؛ وأُخرىٰ: يراد به تحريم المسبَّب؛ أي: التمليك الحاصل نتيجةً لذٰلك.

ففي الحالة الأُولىٰ، لايستلزم تحريم السبب، بطلانه وعدم الحكم بنفوذه؛ كما لايستلزم صحّته ونفوذه؛ ولايأبىٰ العقل عن أنيكون صدور شيء من المكلّف مبغوضٍ للمولىٰ، ولٰكنّه إذا صدر، ترتّب عليه ـ بحكم الشارع ـ أثرُه الخاصّ به؛ كما في الظهار؛ فإنّه محرّم، ولٰكنّه نافذ ويترتّب عليه الأثر.

وفي الحالة الثانية، قد يقال: إنّ التحريم المذكور، يستلزم الصحّة؛ لأنّه لايتعلّق إلّا بمقدور، ولا يكون المسبَّب مقدوراً، إلّا إذا كان السبب نافذاً؛ فتحريم المسبَّب، يستلزم نفوذ السبب وصحّة المعاملة.

وينبغي التنبيه هنا، على أنّ النهي في موارد العبادات والمعاملات،

كثيراًما يُستعمل لا لإفادة التحريم؛ بل لإفادة مـانعيّة مـتعلّق النهـي؛ أو شرطيّة نقيضه؛ وفي مثل ذلك، لا إشكال في أنـّه يدلّ على البطلان؛ كما في «لاتـُصلِّ فيما لا يُـؤكل لحمه»، الدالّ على مانعيّةِ لبس ما هو مأخوذ ممّا لايُـؤكل لحمه؛ أو: «لاتبِـع بدون كيل»، الدالّ على شرطيّة الكيل ونحـو ذلك؛ ودلالته على البطلان باعتباره إرشاداً إلىٰ المانعيّة أو الشرطيّة؛ ومن الواضح أنّ المركّب يختلّ بوجود المانع أو فقدان الشرط؛ ولا علاقة لذلك باستلزام الحرمة التكليفيّة للبطلان.

**الخلاصة**

▣ ضدّ الواجب على قسمين:

١. *الضدّ العامّ*: وهو نقيض الواجب.

٢. *الضدّ الخاصّ*: وهو الفعل الوجوديّ الّذي لايجتمع مع الفعل الواجب.

▣ إنّ إيجاب شيء يقتـضي حرمة ضـدّه العـامّ؛ وأمّـا بـالنسبة إلىٰ الضـدّ الخاصّ، فالصحيح أنـّه لا مقدّميّة لترك أحد الفعلين لإيقاع الفعل الآخر؛ بل وجود أحد الفعلين وعدم الآخر، كلاهما مرتبطان باختيار المكلّف.

▣ تحريم العبادة، يستـلزم بطلانها؛ وأمّا تحريم المعاملة، فإن اُريد به السبب المعامليّ الّذي يمارسه المتـعاملان، فلايستـلزم تحريم السـبب، بـطلانه؛ وإن اُريد به تحريم الـتمليك الحاصل نتيجةً للسببْ، ففي استلزامه البطلان، خلاف.

## الأسئلة

١. ما هو الضدّ العامّ؟

٢. ما هو الضدّ الخاصّ؟

٣. هل يقتضي وجوب الشيء حرمة ضدّه العامّ؟ كيف؟

٤. هل يقتضى وجوب الشيء حرمة ضدّه الخاصّ؟

٥. ما هي ثمرة البحث عن اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه؟

٦. هل تحريم العبادة، تقتضي بطلانها؟ ما الدليل على ذٰلك؟

٧. تحريم المعاملة، متى تستلزم بطلانها؟

٨. هل يدّل التحريم في «لاتُصلّ فيما لايُؤكل لحمه»، على البطلان؟ لماذا؟

**الدرس ٤١**

** متى يسقط الحكم عن المكلّف؟*

** كيف يُمكن نسخ حكم من قِبَل المولىٰ؟*

** هل حسن الشيء أو قبحه، يقتضي الأمر به أو النهي عنه، وبالعكس؟ أم لا؟*

## مسقطات الحكم

يسقط الحكم بالوجوب وغيره، بعدّة اُمور:

**منها:** الإتيان بمتعلّقه.

**ومنها:** عصيانه.

وهٰذان الأمران، ليسا قيدين في حكم المجعول؛ وإنّما تنتهي بهما فاعليّة هٰذا الحكم ومحرّكيّته.

**ومنها:** الإتيان بكلّ فعل جعله الشارع مسقطاً للوجوب؛ بأن أخذ عدمه، قيداً في بقاء الوجوب المجعول.

**ومنها:** امتثال الأمر الاضطراريّ؛ فإنّه مجز عن الأمر الواقعيّ الأوّليّ في بعض الحالات.

وتفصيل ذٰلك: أنّه إذا وجبت الصلاة مع القيام، وتعذّر القيام على المكلّف، فأمر الشارع أمراً اضطراريّاً بالصلاة من جلوس، فلذٰلك صورتان:

**الأُولىٰ**: أن يُفترَض اختصاص الأمر الاضطراريّ بمن يستمرّ عجزه عن القيام طيلة الوقت.

**الثانية**: أن يُفترَض شمولُه لكلّ من كان عاجزاً عن القيام عند إرادة الصلاة؛ سواء تجدّدت له القدرة بعد ذٰلك، أو لا.

ففي الصورة الأُولىٰ، لو صلّى المكلّف العاجز جالساً في أوّل الوقت، وتجدّدت له القدرة على القيام قبل خروج الوقت، وجبت عليه الإعادة؛ لأنّ الأمر الواقعيّ الأوّليّ بالصلاة قائماً، يشمله بمقتضى إطلاق دليله؛ وما أتىٰ به، لا موجب للاكتفاء به.

وأمّا في الصورة الثانية، فلاتجب الإعادة على من صلّى جالساً في أوّل الوقت، ثمّ تجدّدت له القدرة قبل خروجه؛ وذٰلك لأنّ صلاة الجالس الّتي أدّاها، قد تعلّق بها الأمر بحسب الفرض، وهٰذا الأمر ليس تعيينيّاً؛ لأنّه لو لم يُصلّ من جلوس في أوّل الوقت، وصلّى من قيام في آخر الوقت، لكفاه ذٰلك بلا إشكال؛ فهو إذاً، أمر تخييريّ بين الصلاة الاضطراريّة في حال العجز، والصلاة الاختياريّة في حال القدرة؛ ولو وجبت الإعاده، لكان معنى هٰذا، أنّ التخيير لايكون بين هٰذه الصلاة وتلك؛ بل بين أن يجمع بين الصلاتين وبين أن ينتظر ويقتصر على الصلاة الاختياريّة؛ وهٰذا، تخيير بين الأقلّ والأكثر في الإيجاب؛ وهو غير معقول، كما تقدّم. وبهٰذا يثبت أنّ الأمر الاضطراريّ في الصورة الثانية، يقتضي كون امتثاله، مجزياً عن الأمر الواقعيّ الاختياريّ؛ وتُعرف بذٰلك ثمرة البحث في امتناع التخيير بين الأقلّ والأكثر.

## إمكان النسخ و تصويره

من الظواهر المألوفة في الحياة الاعتياديّة، أن يُشرّع المشرّع حكماً، مؤمِّناً بصحّة تشريعه، ثمّ ينكشف له أنّ المصلحة على خلافه، فينسخه و يتراجع عن تقديره السابق للمصلحة، وعن إرادته الّتي نشأت من ذٰلك التقدير الخاطئ.

وهٰذا الافتراض، مستحيل في حقّ الباري (سبحانه و تعالى)؛ لأنّ الجهل لايجوز عليه عقلاً؛ فأيّ تقدير للمصلحة، وأيّ ارادة تنشأ من هٰذا التقدير، لايمكن أن يطرأ عليه تبدّل وعدول، مع حفظ مجموع الظروف الّتي لوحظت عند تحقّق ذٰلك التقدير وتلك الإرادة.

ومن هنا، صحّ القول بأنّ النسخ بمعناه الحقيقيّ المساوق للعدول، غير معقول في مبادئ الحكم الشرعيّ؛ من تقدير المصلحة والمفسدة وتحقّق الإرادة والكراهة.

وكلّ حالات النسخ الشرعيّ، مردّها إلىٰ أنّ المصلحة المقدَّرة مثلاً، كان لها أمد محدَّد من أوّل الأمر، وقد انتهىٰ؛ وأنّ الإرادة الّتي حصلت بسبب ذٰلك التقدير، كانت محدّدة تبعاً للمصلحة؛ والنسخ، معناه انتهاء حدِّها ووقتها الموقَّت لها من أوّل الأمر؛ وهٰذا هو النسخ بالمعنى المجازيّ.

ولٰكنّ هناك مرحلة للحكم، بعد تلك المبادئ؛ وهي مرحلة الجعل والاعتبار؛ وفي هٰذه المرحلة، يُمكن تصوير النسخ بمعناه الحقيقيّ ومعناه المجازيّ معاً.

أمّا تصويره بالمعنى الحقيقيّ، فبأن نفترض أنّ المولىٰ، جعل الحكم على

طبيعيّ المكلّف، دون أن يُقيّده بزمان دون زمان، ثمّ بعد ذٰلك، يُلغي ذٰلك الجعل ويرفعه، تبعاً لما سبق في علمه من أنّ الملاك مرتبط بزمان مخصوص، ولايلزم من ذٰلك محذور؛ لأنّ الإطلاق في الجعل، لم‌ينشأ من عدم علم المولىٰ بدخل الزمان المخصوص في الملاك؛ بل قد ينشأ لمصلحة أُخرىٰ؛ كإشعار المكلّف بهيبة الحكم وأبديّته.

وأمّا تصويره بالمعنى المجازيّ، فبأن‌نفترض أنّ المولىٰ، جعل الحكم على طبيعيّ المكلّف المقيّد، بأن‌يكون في السنة الأُولىٰ من الهجرة مثلاً، فإذا انتهت تلك السنة، انتهى زمان المجعول، ولم‌يطرأ تغيير على نفس الجعل.

والافتراض الأوّل، أقرب إلىٰ معنى النسخ؛ كما هو ظاهر.

## الملازمة بين الحسن و القبح و الأمر و النهي

الحسن والقبح، أمران واقعيّان، يُدركهما العقل.

ومرجع الأوّل، إلىٰ أنّ الفعل ممّا ينبغي صدوره.

ومرجع الثاني، إلىٰ أنّه ممّا لاينبغي صدوره.

وهٰذا الانبغاء إثباتاً وسلباً، أمر تكوينيّ واقعيّ، وليس مجعولاً؛ ودور العقل بالنسبة إليه، دور المُدرك؛ لا دور المنشئ والحاكم؛ ويُسمّى هٰذا الإدراك بـ«الحكم العقليّ»، توسّعاً.

وقد ادّعى جماعة من الأُصوليّين، الملازمة بين حسن الفعل عقلاً، والأمر به شرعاً؛ وبين قبح الفعل عقلاً، والنهي عنه شرعاً؛ وفصّل بعض المدّققين منهم، بين نوعين من الحسن والقبح:

**أحدهما:** الحسن و القبح الواقعان في مرحلة متأخّرة عن حكم شرعيّ، و المرتبطان بعالم امتثاله و عصيانه؛ من قبيل حُسن الوضوء، باعتباره طاعة لأمر شرعيّ؛ و قبح أكل لحم الأرنب، بوصفه معصية لنهي شرعيّ.

**والآخر:** الحسن و القبح الواقعان بصورة منفصلة عن الحكم الشرعيّ؛ كحسن الصدق و الأمانة؛ و قبح الكذب و الخيانة.

ففي النوع الأوّل، يستحيل أن يكون الحسن والقبح، مستلزمان للحكم الشرعيّ؛ و إلّا للزم التسلسل؛ لأنّ حسن الطاعة و قبح المعصية، إذا استتبعا أمراً و نهياً شرعيّين، كانت طاعة ذٰلك الأمر، حسنة عقلاً، ومعصية هٰذا النهي، قبيحة عقلاً أيضاً؛ وهٰذا الحسن والقبح، يستلزم بدوره، أمراً و نهياً، وهٰكذا حتّى يتسلسل.

و أمّا في النوع الثاني، فالاستلزام ثابت، وليس فيه محذور التسلسل.

## الاستقراء و القياس

عرفنا سابقاً، أنّ الأحكام الشرعيّة، تابعة للمصالح و المفاسد و الملاكات الّتي يُقدّرها المولىٰ وفق حكمته ورعايته لعباده؛ وليست جزافاً أو تشهّياً.

وعليه، فإذا حرّم الشارع شيئاً كالخمر مثلاً، ولم ينصّ على الملاك والمناط في تحريمه، فقد يستنتجه العقل ويحدس به، و في حالة الحدس به، يحدس حينئذٍ بثبوت الحكم في كلّ الحالات الّتي يشملها ذٰلك الملاك؛ لأنّ الملاك، بمثابة العلّة لحكم الشارع، و إدراك العلّة، يستوجب إدراك المعلول.

و أمّا كيف يحدس العقل بملاك الحكم و يُعيّنه في صفة محدَّدة، فهٰذا ما قد يكون عن طريق الاستقراء تارة، و عن طريق القياس أُخرىٰ.

والمراد بالاستقراء، أن يلاحِظ الفقيه، عدداً كبيراً من الأحكام، يجدها جميعاً تشترك في حالة واحدة؛ من قبيل أن يُحصي عدداً كبيراً من الحالات الّتي يُعذَر فيها الجاهل، فيجد أنّ الجهل هو الصفة المشترَكة بين كلّ تلك المعذّريّات، فيستنتج أنّ المناط والملاك في المعذّريّة، هو الجهل، فيُعمّم الحكم إلىٰ سائر حالات الجهل.

والمراد بالقياس، أن نُحصي الحالات والصفات الّتي من المحتمَل أن تكون مناطاً للحكم، وبالتأمّل والحدس والاستناد إلىٰ ذوق الشريعة، يغلب على الظنّ أنّ واحداً منها هو المناط، فيُعمّم الحكم إلىٰ كلّ حالة يوجَد فيها ذٰلك المناط.

والاستنتاج القائم على أساس الاستقراء، ظنّيّ غالباً؛ لأنّ الاستقراء ناقص عادة، ولا يصل عادة إلىٰ درجة اليقين.

والقياس ظنّي دائماً؛ لأنّه مبنيّ على استنباط حدسيّ للمناط، وكلّما كان الحكم العقليّ ظنّيّاً، احتاج التعويل عليه، إلىٰ دليل على حجّيّته؛ كما هو واضح.

## ٢. حجّيّة الدليل العقليّ

الدليل العقليّ، تارة: يكون قطعيّاً؛ وأُخرىٰ: يكون ظنّيّاً.

فإذا كان الدليل العقليّ، قطعيّاً ومؤدّياً إلىٰ العلم بالحكم الشرعيّ، فهو حجّة من أجل حجّيّة القطع؛ وهي حجّيّة ثابتة للقطع الطريقيّ مهما كان دليله ومستنده.

ولٰكن هناك مَن خالف في ذٰلك، و بنى على أنّ القطع بالحكم الشرعيّ الناشئ من الدليل العقليّ، لا أثر له، و لايجوز التعويل عليه؛ وليس ذٰلك تجريداً للقطع الطريقيّ عن الحجّيّة، حتّى يقال بأنّه مستحيل؛ بل ادُّعي أنّ بالإمكان تخريجُه على أساس تحويل القطع، من طريقيّ إلىٰ موضوعيّ؛ بأن يقال:

إنّ الأحكام الشرعيّة قد أُخذ في موضوعها قيد، و هو عدم العلم بجعلها من ناحية الدليل العقليّ، فمع العلم بجعلها من ناحية الدليل العقليّ، لايكون الحكم الشرعيّ ثابتاً، لانتفاء قيده، فلا أثر للعلم المذكور؛ إذ لا حكم في هٰذه الحالة.

و قد يقال: كيف يُعقل أن يقال لمن علم بجعل الحكم الشرعيّ بالدليل: «إنّ الحكم غير ثابت»، مع أنّه عالم به؟

و الجواب على ذٰلك: أنّ هٰذا، عالم بجعل الحكم، و ما نُريد أن ننفيه عنه، ليس هو الجعل؛ بل المجعول؛ فالعلم العقليّ بالجعل الشرعيّ، يُؤخذ عدمه قيداً في المجعول؛ فلا مجعول مع وجود هٰذا العلم العقليّ؛ وإن كان الجعل الشرعيّ ثابتاً، فلا محذور في هٰذا التخريج؛ ولٰكنّه بحاجة إلىٰ دليل شرعيّ على تقييد الأحكام الواقعيّة بالوجه المذكور، و لا يوجَد دليل من هٰذا القبيل.

و أمّا إذا كان الدليل العقليّ ظنّيّاً ـ كما في الاستقراء الناقص والقياس؛ و في كلّ قضيّة من القضايا العقليّة المتقدّمة: إذا لم يجزم بها العقل، ولٰكنّه ظنّ بها ـ، فهٰذا الدليل، يحتاج إلىٰ دليل على حجّيّته و جواز التعويل عليه؛

ولا دليل على ذٰلك؛ بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الحدس والرأي والقياس.

## الخلاصة

▣ يسقط الحكم بالوجوب وغيره، بعدّة أُمور:
ـ الإتيان بمتعلّقه.
ـ عصيانه.
ـ الإتيان بكلّ فعل جعله الشارع مُسقِطاً.
ـ امتثال الأمر الاضطراريّ؛ وله صورتان:

١. أن يختصّ بمن يستمرّ عجزه عن الإتيان طيلة الوقت.
٢. أن يشمل كلّ من كان عاجزاً عن القيام عند إرادة الصلاة؛ سواء تجدّدت له القدرة بعد ذٰلك، أو لا؛ وفي هٰذه الصورة، يقتضي امتثال الأمر الاضطراريّ، كونَه مجزياً عن الأمر الواقعيّ الاختياريّ؛ وبذٰلك تُعرف ثمرة البحث، في امتناع التخيير، بين الأقلّ والأكثر.

▣ *النسخ بالمعنى الحقيقيّ*: هو أن يُشرّع المشرّع حكماً، مؤمِّناً بصحّة تشريعه، ثمّ ينكشف له أنّ المصلحة على خلافه، فينسخه فيتراجع عن تقديره السابق للمصلحة وعن إرادته الّتي نشأت من ذٰلك؛ وهو غير معقول في مبادئ الحكم الشرعيّ؛ إلّا في مرحلة الجعل والاعتبار، فيُمكن تصوير النسخ بكلا معنييه معاً.

▣ *النسخ بالمعنى المجازيّ*: هو أنّ المصلحة المقدّرة في الحكم، كان لها أمد محدَّد من أوّل الأمر، وقد انتهى.

▣ *الحُسن*: هو ما ينبغي صدوره؛ و*القبح*: هو ما لا ينبغي صدوره؛ وهما أمران واقعيّان، يُدركهما العقل تكويناً؛ وهٰذا الإدراك، يُسمّى بـ «الحكم

العقليّ» توسّعاً؛ والملازمة بين الحسن والقبح، والانبغاء وعدمه، على نوعين:

١. ملازمة الحسن والقبح الواقعَين في مرحلة متأخّرة عن حكم شرعيّ، فهي مستحيلة؛ للزوم التسلسل.

٢. ملازمة الحسن والقبح الواقعَين بصورة منفصلة عن الحكم الشرعيّ، فهي ثابتة، بحكم العقل.

▣ إنّ الملاك، بمثابة العلّة لحكم الشارع؛ وإدراك العلّة، يستوجب إدراك المعلول؛ ولإدراك الملاك طريقان:

١. *الاستقراء:* وهو أن يلاحظ الفقيه عدداً كبيراً من الأحكام، يجدها جميعاً تشترك في حالة واحدة؛ وهو ظنّيّ غالباً؛ لأنّه ناقص عادةً، ولا يصل إلىٰ درجة اليقين.

٢. *القياس:* وهو أن نُحصي الحالات والصفات الّتي من المحتمَل أن تكون مناطاً للحكم، وبالتأمّل والحدس والاستناد إلىٰ ذوق الشريعة، يغلب على الظنّ أنّ واحداً منها هو المناط، فيُعمَّم الحكم إلىٰ كلّ حالة يوجَد فيها ذٰلك المناط؛ وهو ظنّيّ دائماً؛ لأنّه مبنيّ على استنباط حدسيّ للمناط.

▣ الدليل العقليّ، إن كان قطعيّاً، فهو حجّة من أجل حجّيّة القطع؛ وأمّا إذا كان ظنّيّاً، فهو يحتاج إلىٰ دليل على حجّيّته، ولا دليل على ذٰلك؛ بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الحدس والرأي والقياس.

**الأسئلة**

١. اذكر بعض مسقطات الحكم.

٢. ما هو المستحيل في تصوير النسخ؟

٣. ما هو التصوير الصحيح للنسخ؟

٤. ما هو النسخ بالمعنى الحقيقيّ؟ وما هو النسخ بالمعنى المجازيّ؟

٦. متى يُمكن تصوير النسخ بكلا معنييه؟

٧. ما هو الحسن والقبح؟

٨. ما هي أنواع الحسن والقبح؟

٩. لماذا لايُمكن افتراض وجود الملازمة بين النوع الأوّل من الحسن والقبح والأمر والنهي؟

١٠. ما هو الاستقراء؟

١١. ما هو القياس؟

١٢. كيف يُمكن استنباط حكم عن طريق الاستقراء والقياس؟

١٣. ما هو الدليل على حجّيّة الدليل العقليّ القطعيّ؟

١٤. ما هو دليل من خالف في حجّيّة الدليل العقليّ القطعيّ؟

١٥. كيف يصحّ تخريج القائل بعدم حجّيّة الدليل العقليّ القطعيّ؟

١٦. ما هو إشكال دليل القائل بعدم حجّيّة الدليل العقليّ؟

١٧. هل الدليل العقليّ الظنّيّ، حجّة أم لا؟ لماذا؟

# الأُصول العمليّة

١. القاعدة العمليّة في حالة الشكّ [غير المسبوق بيقين:]

[أ. القاعدة العمليّة الأوّليّة في الشكّ البدويّ (غير المقترن بالعلم الإجماليّ)

أ. ١. القاعدة العمليّة الأوليّة

أ. ٢. القاعدة العمليّة الثانويّة

ب. القاعدة العمليّة في حالة الشكّ المقترن بالعلم الإجماليّ (قاعدة منجزّية العلم الإجماليّ)

٢. [القاعدة العمليّة الثانويّة في حالة الشكّ المسبوق بيقين] (الاستصحاب)

* *ما هو الموقف العمليّ حين لا يتيسّر للفـقيه، إحراز الحكم؟*

* *هل رخّص الشارع في حالـة الجهل بالحكم الشرعيّ؟*

# ١. القاعدة العمليّة في حالة الشكّ [غير المسبوق بيقين]

قلنا سابقاً: إنّ الفقيه تارة: يحصل على دليل يُحرِز به الحكم الشرعيّ؛ وأُخرىٰ: لايتيسّر له إحراز الحكم، ولٰكنّه يحصل على دليل يُحدّد الموقف العمليّ تجاه التكليف المشكوك؛ وهو الّذي يُسمّى بـ«الأصل العمليّ»؛ وهٰذا القسم من الأدلّة، هو ما سنتحدّث عنه هنا.

## [ ١. أ. القاعدة العمليّة في حالة الشكّ البدويّ (غير المقترن بالعلم الإجماليّ) ]

### [١. أ. ١. ]القاعدة العمليّة الأوّليّة في حالة الشكّ

كلّما شكّ المكلّف في تكليف شرعيّ ولم يتيسّر له إثباته أو نفيه، فلابدّ له من تحديد موقفه العمليّ تجاه هٰذا الحكم المشكوك. ويوجَد مسلكان في تحديد هٰذا الموقف:

**الأوّل:** مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ وهو المسلك المشهور القائل بأنّ التكليف، مادام لم يتمّ عليه البيان، فيقبح من المولىٰ أن يعاقب على مخالفته.

وهٰذا المسلك، يعني بحسب التحليل ـ كما عرفنا في بحث سابق ـ، أنّ حقّ الطاعة للمولىٰ، مختصّ بالتكاليف المعلومة، ولا يشمل المشكوكة.

**الثاني**: مسلك حقّ الطاعة الّذي تقدّم شرحه؛ وهو مبنيّ على الإيمان بأنّ حقّ الطاعة للمولىٰ، يشمل كلّ تكليف غير معلوم العدم، ما لم يأذن المولىٰ نفسُه، في عدم التحفّظ من ناحيته.

فبناءً على المسلك الأوّل، تكون القاعدة العمليّة الأوّليّة، هي البراءة بحكم العقل؛ وبناءً على المسلك الثاني، تكون القاعدة المذكورة، هي أصالة شغل الذمّة بحكم العقل ، ما لم يثبت إذن من الشارع في عدم التحفّظ.

## [مستمسك مسلك قبح العقاب بلا بيان]

ويظهر من كلام المحقّق النائينيّ رحمه الله [1]، أنّه حاول الاستدلال على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والبرهنة عليها؛ ويُمكن تلخيص استدلاله في وجهين:

**أحدهما**: أنّ التكليف إنّما يكون محرّكاً للعبد، بوجوده العلميّ؛ لا بوجوده الواقعيّ؛ كما هو الحال في سائر الأغراض الأُخرىٰ؛ فالأسد مثلاً، إنّما يُحرّك الإنسان نحو الفرار، بوجوده المعلوم؛ لا بوجوده الواقعيّ؛ وعليه، فلا مقتضي للتحرّك مع عدم العلم، ومن الواضح أنّ العقاب على عدم التحرّك، مع أنّه لا مقتضي للتحرّك، قبيح.

**والآخر**: الاستشهاد بالأعراف العقلائيّة، واستقباح معاقبة الآمر في المجتمَعات العقلائيّة، مأمورَه على مخالفة تكليف غير واصل.

---

١. أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٨٦.

أمّا الوجه الأوّل، فيَرِد عليه: أنّ المحرّك للعبد، إنّما هو الخروج عن عهدة حقّ الطاعة للمولىٰ، وغرضه الشخصيّ قائم بالخروج عن هٰذه العهدة، لا بامتثال التكليف بعنوانه. فلابدّ من تحديد حدود هٰذه العهدة، وأنّ حقّ الطاعة: هل يشمل التكاليف المشكوكة؟ أو لا؟ فإن ادُّعي عدم الشمول، كان مصادرة[1]، وخرج البيان عن كونه برهاناً؛ وإن لم نفرغ عن عدم الشمول، فلا يتمّ البرهان المذكور؛ إذ كيف يُفترَض أنّ التحرّك مع عدم العلم بالتكليف، بلا مقتضٍ؛ مع أنّ المقتضي للتحرّك، هو حقّ الطاعة الّذي ندّعي شموله للتكاليف المشكوكة أيضاً.

وأمّا الوجه الثاني، فهو قياس لحقّ الطاعة الثابتة للمولىٰ (سبحانه وتعالى)، على حقّ الطاعة الثابت للآمر العقلائيّ؛ وهو قياس بلا موجب؛ لأنّ حقّ الطاعة للآمر العقلائيّ، مجعول لا محالة، من قِبَل العقلاء أو آمرٍ أعلىٰ، فيكون محدَّداً سعةً وضيقاً، تبعاً لجعله؛ وهو عادة يُجعل في حدود التكاليف المقطوعة؛ وأمّا حقّ الطاعة للمولىٰ (سبحانه)، فهو حقّ ذاتيّ تكوينيّ غير مجعول؛ ولا يلزم من ضيق دائرة ذٰلك الحقّ المجعول، ضيق دائرة هٰذا الحقّ الذاتيّ؛ كما هو واضح؛ فالمعوّل في تحديد دائرة هٰذا الحقّ، على وجدان العقل العمليّ؛ وهو يقتضي التعميم.

فالصحيح إذاً، أنّ القاعدة العمليّة الأوّليّة، هي «أصالة الاشتغال» بحكم العقل[2]، ما لم يثبت الترخيص في ترك التحفّظ.

---

١. بالمطلوب.

٢. أي: أصالة الاحتياط العقليّة.

## [١. أ. ٢. ] القاعدة العمليّة الثانويّة في حالة الشكّ

والقاعدة العمليّة الثانويّة في حالة الشكّ، الّتي ترفع موضوع القاعدة الأُولىٰ، هي «البراءة الشرعيّة».

ومفادها: الإذن من الشارع، في ترك التحفّظ والاحتياط، تجاه التكليف المشكوك؛ و لمّا كانت القاعدة الأُولىٰ، مقيَّدة بعدم ثبوت الترخيص في ترك التحفّظ، كانت البراءة الشرعيّة، رافعةً لقيدها و نافيةً لموضوعها و مبدِّلةً للضيق بالسعة.

## [أدلّة البراءة الشرعيّة]

ويُستدلّ لإثبات البراءة الشرعيّة، بعدد من الآيات الكريمة والروايات.

* أمّا الآيات فعديدة:

**منها:** قوله (سبحانه و تعالى): ﴿**لا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها**﴾.[١]

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّ اسم الموصول فيها، إمّا أن يراد به المال، أو الفعل، أو التكليف، أو الجامع؛ والأوّل هو المتيقَّن؛ لأنّه المناسب لمورد الآية، حيث أمرت بالنفقة، وعقّبت ذٰلك بالكبرىٰ المذكورة؛ ولٰكن لا موجب للاقتصار على المتيقَّن؛ بل نتمسّك بالإطلاق، لإثبات الاحتمال الأخير؛ فيكون معنى الآية الكريمة: أنّ اللّٰه لا يُكلّف بمال، إلّا بقدر ما رزق وأعطى، ولا يُكلّف بفعل، إلّا في حدود ما أقدر عليه من أفعال، ولا يُكلّف بتكليف، إلّا إذا كان قد آتاه وأوصله إلىٰ المكلّف؛ فالإيتاء

---

١. الطلاق / ٧.

بالنسبة إلىٰ كلّ من «المال» و«الفعل» و«التكليف»، بالنحو المناسب له، فينتج أنّ اللّه (تعالى)، لايجعل المكلّف مسؤولاً تجاه تكليف غيرواصل؛ وهو المطلوب.

وقد اعترض الشيخ الأنصاريّ على هٰذاالاستدلال، بأنّ إرادة الجامع من اسم الموصول، غير ممكنة؛ لأنّ اسم الموصول حينئذ، بلحاظ شموله للتكليف، يكون مفعولاً مطلقاً[1]، وبلحاظ شموله للمال، يكون مفعولاً به، والنسبة بين الفعل والمفعول المطلق، تُغاير النسبة بين الفعل والمفعول به؛ فإنّ الأُولىٰ، هي نسبة الحدث إلىٰ طور من أطواره؛ والثانية، هي نسبة المغايِر إلىٰ المغايَر، فيلزم من استعمال الموصول في الجامع، إرادة كلتا النسبتين من هيئة ربط الفعل بمفعوله؛ وهو من استعمال اللفظ في معنيَين، مع أنّ كلّ لفظ، لايُستعمل إلّا في معنىً واحد.

**ومنها:** قوله (تعالى): ﴿**وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾.[2]

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّها تدلّ على أنّ اللّه (تعالى) لايُعذّب حتّى يبعث الرسول، وليس الرسول إلّا كمثال للبيان؛ فكأنّه قال: لا عقاب بلا بيان.

ويُمكن الاعتراض على هٰذاالاستدلال، بأنّ غاية ما يقتضيه، نفي العقاب في حالة عدم صدور البيان من الشارع؛ لا في حالة صدوره وعدم وصوله إلى المكلّف؛ لأنّ الرسول، إنّما يُؤخَذ كمثال لصدور البيان من

١. و قد لايكون مفعولاً مطلقاً؛ كما إذا قال: «كلّفني المولى تكليفاً؛ هو أن أُكرم الفقير» مثلاً؛ و بذلك تصحّ إرادة الجامع.

٢. بني إسرائيل / ١٥.

الشارع؛ لا للوصول الفعليّ إلىٰ المكلّف؛ وما نحن بصدده، إنّما هو التأمين من ناحية تكليفٍ لم يصل إلينا بيانه؛ حتّى ولو كان هٰذا البيان قد صدر من الشارع.

**ومنها:** قوله (تعالى): ﴿**قُل لا أَجِدُ فيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلّا أَنْ يكونَ مَيْتَةً، أَوْ دَماً مَسفُوحاً، أَوْ لَحْمَ خِنزيرٍ، فَإِنَّهُ رِجْس، أَو فِسقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ، فَمَنِ اضْطُرَّ غَيرَ باغٍ وَلا عادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحيمٌ**﴾.[1]

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّ اللّٰه (تعالى) لقّن نبيّه ﷺ، كيفيّة المحاجّة مع اليهود، فيما يروْنه محرّماً، بأن يتمسّك بعدم الوجدان؛ وهٰذا ظاهر في أنّ عدم الوجدان كافٍ للتأمين.

ويرد عليه: أنّ عدم وجدان النبيّ فيما أُوحي إليه، يساوق عدم الوجود الفعليّ للحكم، فكيف يقاس على ذٰلك عدم وجدان المكلَّف، المحتمَل أن يكون بسبب ضياع النصوص الشرعيّة؟

**ومنها:** قوله (تعالى): ﴿**وَما كانَ اللّٰهُ لِيُضِلَّ قَوماً بَعدَ إِذْ هَداهُم حَتّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم ما يَتَّقُونَ إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيءٍ عَليم**﴾.[2]

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّ المراد بالإضلال فيها، إمّا تسجيلهم ضالّين ومنحرفين؛ وإمّا نوعٌ من العقاب؛ كالخذلان والطرد من أبواب الرحمة؛ وعلى أيّ حال، فقد أُنيط الإضلال، ببيان ما يتّقون لهم، وحيث أُضيف البيان لهم، فهو ظاهر في وصوله إليهم، فمع عدم وصول

---

١. الأنعام / ١٤٥.

٢. التوبة / ١١٥.

البيان، لا عقاب و لا ضلال؛ و هو معنى البراءة.

❋ و أمّا الروايات فعديدة أيضاً:

**منها**: ما رُوي عن الصادق عليه السلام من قوله: «كلّ شيءٍ مطلَق، حتّى يرد فيه نهي»[١]، و الإطلاق، يساوق السعة و التأمين، و الشاكّ يصدق بشأنه أنّه لم يَرِده النهي، فيكون مؤمَّناً عن التكليف المشكوك؛ و هو المطلوب.

و قد يُعترَض على هٰذا الاستدلال، بأنّ الورود تارة: يكون بمعنى الصدور؛ و أُخرىٰ: بمعنى الوصول؛ فإذا كان مفاد الرواية، جعل صدور النهي غايةً[٢]، فلا يتمّ الاستدلال؛ لأنّ الشاكّ، يحتمل صدور النهي و تحقّق الغاية؛ و إذا كان مفادها، جعل وصول النهي إلىٰ المكلّف غايةً[٣]، ثبت المطلوب؛ و لٰكن، لا معيّن للثاني، فلا يُمكن الاستدلال بالرواية المذكورة.

و قد يجاب على ذٰلك، بأنّ الورود دائماً، يستبطن حيثيّة الوفود على شيء[٤]؛ فلا يُطلَق على حيثيّة الصدور البحتة.

و لٰكن مع هٰذا، لا يتمّ الاستدلال؛ إذ لم يُعلَم أنّ الملحوظ فيه، وفود النهي على المكلّف المساوق لوصوله إليه؛ بل لعلّ الملحوظ، وفوده على الشيء نفسه[٥]؛ كما يناسبه قوله: «يَرِد فيه نهي»؛ فكأنّ النهي يرد على المادّة؛ فهناك مورود عليه و مورود عنه، بقطع النظر عن المكلّف؛ و هٰذا يعني أنّ الغاية،

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٠.

٢. أي: حتّى يصدر فيه نهي.

٣. أي: حتّى يصل فيه نهي.

٤. أي: حتّى ينطلق فيه نهي.

٥. أي: حتّى يرد في خصوصه نهي.

صدور النهي من الشارع ووقوعه على المادّة؛ سواء وصل إلىٰ المكلّف أو لا، فلا يتمّ الاستدلال.

**ومنها:** حديث الرفع؛ وهو الحديث المرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله؛ ومفاده: رُفع عن أُمّتي تسعة: الخطأُ، والنسيان، وما أُكرِهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يُطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيَرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق، ما لم ينطق بشفة.[1]

وتقريب الاستدلال بفِقرة «رُفع ما لا يعلمون»، يتمّ على مرحلتين:

**الأُولىٰ:** أنّ هٰذا الرفع، يوجَد فيه بدواً، احتمالان:

**أحدهما:** أن يكون رفعاً واقعيّاً للتكليف المشكوك، فيكون الحديث مقيِّداً ومخصِّصاً لإطلاق أدلّة الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة، بفرض العلم بها.

**والآخر:** أن يكون رفعاً ظاهريّاً؛ بمعنى تأمين الشاكّ ونفي وجوب الاحتياط عنه، في مقابل وضع التكليف المشكوك، وضعاً ظاهريّاً بإيجاب الاحتياط تجاهه؛ وكلّ من الاحتمالين، ينفع لإثبات السعة؛ لأنّ التكليف المشكوك، منفيّ: إمّا واقعاً؛ وإمّا ظاهراً؛ ولٰكنّ الاحتمال الأوّل، ساقط؛ لأنّه يُؤدّي إلى تقيّد الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة بالعلم بها، وقد سبق أنّ أخذ العلم بالحكم قيداً لنفس الحكم[2]، مستحيل.

فإن قيل: أوَ لستم قلتم بإمكان أخذ العلم بالجعل، في موضوع المجعول؟

---

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

٢. في الدرس السادس و الثلاثين.

قلنا: نعم؛ ولٰكنّ ظاهر الحديث، أنّ المرفوع والمعلوم شيء واحد؛ بمعنى أنّ الرفع والعلم، يتبادلان على مركز واحد؛ فإذا افترضنا أنّ العلم بالجعل، مأخوذ في موضوع المجعول، فهٰذا معناه أنّ العلم لوحظ متعلّقاً بالجعل، وأنّ الرفع إنّما هو رفع للمجعول بتقييده بالعلم بالجعل، وهٰذا خلاف ظاهر الحديث؛ فلا بدّ إذاً، من افتراض أنّ الرفع يتعلّق بالمجعول، وكذٰلك العلم؛ فكأنّه قال: «الحكم المجعول مرفوع، حتّى يُعلَم به»؛ وعلى هٰذا الأساس، يتعيّن حمل الرفع على أنّه ظاهريّ لا واقعيّ؛ وإلّا لزم أخذ العلم بالمجعول، قيداً لنفس المجعول؛ وهو محال.

**الثانية**: أنّ الشكّ في التكليف، تارة: يكون على نحو الشبهة الموضوعيّة؛ كالشكّ في حرمة المائع المردَّد بين الخلّ والخمر؛ وأُخرىٰ: يكون على نحو الشبهة الحكميّة؛ كالشكّ في حرمة لحم الأرنب مثلاً؛ وعليه، فالرفع الظاهريّ في فقرة «رُفع ما لايعلمون»، قد يقال باختصاصه بالشبهة الموضوعيّة، وقد يقال باختصاصه بالشبهة الحكميّة، وقد يقال بعمومه لكلتا الشبهتين.

أمّا الاحتمال الأوّل[1]، فقد استُدلّ عليه، بوحدة السياق لاسم الموصول في الفقرات المتعدّدة؛ إذ من الواضح أنّ المقصود منه، في «ما اضطرّوا إليه ونحوه»، الموضوع الخارجيّ؛ أو الفعل الخارجيّ؛ لا نفس التكليف؛ فيُحمل «ما لايعلمون» على الموضوع الخارجيّ أيضاً؛ فيكون مفاد الجملة حينئذ:

---

١. اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعيّة.

أنّ الخمر غير المعلوم، مرفوع الحرمة؛ كما أنّ الفعل المضطَرّ إليه، مرفوع الحرمة؛ فلا يشمل حالات الشكّ في أصل جعل الحرمة، على نحو الشبهة الحكميّة.

والتحقيق: أنّ وحدة السياق، إنّما تقتضي كون مدلول اللفظ المتكرّر، واحداً، في السياق الواحد؛ لا كون المصاديق من سنخ واحد؛ فإذا افترضنا أنّ اسم الموصول، قد استُعمل في جميع تلك الفقرات، في معناه العامّ المبهم، ـ غير أنّ مصداقه، يختلف من جملة إلى أُخرىٰ، باختلاف صفاته ـ، لم تنثلم بذٰلك وحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعماليّ.

و أمّا الاحتمال الثاني[1]، فيستند إلىٰ أنّ: ظاهر «ما لا يعلمون»، أن يكون نفس ما بإزاء اسم الموصول، غير معلوم؛ فإن كان ما بإزائه التكليف، فهو بنفسه غير معلوم؛ وإن كان ما بإزائه الموضوع الخارجيّ، فهو بنفسه ليس مشكوكاً؛ وإنّما المشكوك، كونه خمراً مثلاً؛ فلا يكون عدم العلم، مسنَداً إلىٰ مدلول اسم الموصول حقيقة، وهٰذا خلاف ظاهر الحديث؛ فيتعيّن أن يراد باسم الموصول، التكليف ؛ ومعه، يختصّ بالشبهة الحكميّة.

**ويرد عليه أوّلاً**: أنّ بالإمكان أن يكون ما بازاء اسم الموصول، نفس عنوان الخمر؛ لا المائع المشكوك كونه خمراً؛ فعدم العلم، يكون مسنَداً إليه حقيقة.

**وثانياً**: لو سلّمنا أنّ ما بإزاء اسم الموصول، ينبغي أن يكون هو

---

١. اختصاص الحديث بالشبهة الحكميّة.

التكليف، فإنّ هٰذا، لايوجب الاختصاص بالشبهة الحكميّة؛ لأنّ التكليف بمعنى الحكم المجعول، مشكوك في الشبهة الموضوعيّة أيضاً.

و أمّا الاحتمال الثالث[1]، فهو يتوقّف على تصوير جامع، يُمكن أن يراد باسم الموصول؛ على نحو ينطبق على الشبهة الحكميّة و الموضوعيّة، و هٰذا الجامع له فرضيّتان:

**الأُولىٰ**: أن يراد باسم الموصول، «الشيء»؛ سواءً كان تكليفاً أو موضوعاً خارجيّاً.

و اعتُرض على ذٰلك: بأنّ إسناد الرفع إلىٰ التكليف، حقيقيّ؛ لأنّه قابل للرفع بنفسه؛ و إسناده إلىٰ الموضوع، مجازيّ وبلحاظ حكمه؛ و لايُمكن الجمع بين الإسناد الحقيقيّ و المجازيّ في استعمال واحد.

و الجواب: أنّ إسناد الرفع إلىٰ التكليف، ليس حقيقيّاً أيضاً، لِما عرفت سابقاً، من أنّه رفْع ظاهريّ، لا واقعيّ؛ فالإسنادان، كلاهما عنائيّان.

**الثانية**: أن يراد باسم الموصول، التكليف المجعول، و هو مشكوك في الشبهة الحكميّة و الموضوعيّة معاً؛ و إنّما يختلفان في منشأ الشكّ؛ فإنّ المنشأ في الأُولىٰ، عدم العلم بالجعل؛ و في الثانية، عدم العلم بالموضوع.

و المعيِّن للاحتمال الثالث، بعد تصوير الجامع، هو الإطلاق، فتتمّ دلالة حديث الرفع، على البراءة ونفي وجوب التحفّظ والاحتياط.

**ومنها**: رواية زكريّا بن يحيىٰ عن أبي عبد الله، عليه‌السلام أنّه قال: «ما

---

١. عموميّة الحديث في الشبهتين.

حجب اللّٰه علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم»[١]، فإنّ الوضع عن المكلّف، تعبير آخر عن الرفع عنه، فتكون دلالة هٰذه الرواية، على وزان دلالة الحديث السابق؛ ويستفاد منها نفي وجوب التحفّظ والاحتياط.

وقد يلاحَظ على الاستدلال أمران:

**أحدهما:** أنّ الحجب هنا، أُسند إلىٰ اللّٰه (تعالى)، فيختصّ بالأحكام المجهولة الّتي ينشأ عدم العلم بها، من قِبَل الشارع، لإخفائه لها؛ ولا يشمل ما نشكّ فيه عادة، من الأحكام الّتي يُحتمل عدم وصولها لعوارض اتّفاقيّة.

ويرد عليه: أنّ الحجب لم يُسند إلىٰ المولىٰ (سبحانه) بما هو شارع وحاكم، لينصرف إلىٰ ذٰلك النحو من الحجب؛ بل أُسند إليه بما هو ربّ العالمين، وبيده الأمر من قبل ومن بعد، وبهٰذا يشمل كلّ حجب يقع في العالَم، ولا موجب لتقييده بالحجب الواقع منه بما هو حاكم.

**والآخر:** أنّ موضوع القضيّة، ما حُجب عن العباد، فتختصّ بما كان غير معلوم لهم جميعاً؛ فلا يشمل التكاليف الّتي يشكّ فيها بعض العباد، دون بعض.

وقد يجاب على ذٰلك، باستظهار الانحلاليّة من الحديث؛ بمعنى أنّ كلّ ما حُجب عن عبدٍ، فهو موضوع عنه؛ فالعباد لوحظوا بنحو العموم الاستغراقيّ؛ لا العموم المجموعيّ.

**ومنها:** رواية عبد اللّٰه بن سنان عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، أنّه قال: «كلّ

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٨.

شيءٍ فيه حلال و حرام، فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».[1]

وتقريب الاستدلال، أنـّها تجعل الحلّيّة مع افتراض وجود حرام و حلال واقعيّ، و تجعل لهٰذه الحلّيّة غاية، وهي تميز الحرام؛ فهٰذه الحلّيّة ظاهريّة إذاً؛ وهي تعبير آخر عن الترخيص في ترك التحفّظ والاحتياط.

ولٰكن، ذهب جماعة من المحقّقين إلىٰ أنّ هٰذه الرواية، مختصّة بالشبهات الموضوعيّة؛ و ذٰلك لقرينتين:

**الأُولىٰ**: أنّ ظاهر قوله: «كلّ شيءٍ فيه حلال و حرام»، افتراض طبيعةٍ منقسمة فعلاً، إلىٰ أفراد محلَّلة و أفراد محرَّمة، و أنّ هٰذا الانقسام، هو السبب في الشكّ في حرمة هٰذا الفرد او ذاك؛ وهٰذا إنّما يصدق في الشبهة الموضوعيّة؛ لا في مثل الشكّ في حرمة شرب التُتُن مثلاً، و أمثاله من الشبهات الحكميّة؛ فإنّ الشكّ فيها، لاينشأُ من تنوّع أفراد الطبيعة؛ بل من عدم وصول النصّ الشرعيّ على التحريم.

**الثانية**: أنّ مفاد الحديث، إذا حُمل على الشبهة الحكميّة، كانت كلمة «بعينه»، تأكيداً صرفاً؛ لأنّ العلم بالحرام فيها، مساوق للعلم بالحرام بعينه

---

١. الكافي، ج٥، ص٣١٣، ح٣٩؛ جامع أحاديث الشيعة، ج٢٣، ص٢٥٣، ح٩٣٥(٣) و وسائل الشيعة، ج١٧، ص٨٨، ح٢٢٠٥٠ (١)، نقلاً عن «من لايحضره الفقيه» (ج٣، ص٣٤١، ح٤٢٠٨) و تهذيب الأحكام (ج٧، ص٢٢٦، ح٩٨٨ (٨) و ج٩، ص٧٩، ح٣٣٧ (٧٢))؛ بحار الأنوار، ج٢، ص٢٨٢، ح٥٨، نقلاً عن التهذيب.

عادة؛ وأمّا إذا حُمل على الشبهة الموضوعيّـة، كان للكلمة المذكورة، فائدة ملحوظة؛ لأجل حصر الغاية للحلّيّة بالعلم التفصيليّ؛ دون العلم الإجماليّ الّذي يغلب تواجده في الشبهات الموضوعيّـة؛ إذ مَن الّذي لايعلم عـادةً بوجود جبنٍ حرام؟ وبوجود لحمٍ حرام؟ وبـوجود شرابٍ نجس؟ وإنّمـا الشكّ في أنّ هٰذا الجبن أو اللحم أو الشراب المعيَّن، هل هـو مـن الحـرام النجس؟ أو لا؟ وعليه، فيكون الحمل على الشبهة الموضوعيّـة، مـتعيّناً عرفاً؛ لأنّ التأكيد الصِرف، خلاف الظاهر.

هٰذه، هي أهمّ النصوص الّتي اسـتُدلّ بهـا عـلى البراءة مـن الكـتاب والسنّة؛ وقد لاحظنا أنّ بعضها تامّ الدلالة.

وقد يضاف إلىٰ ذٰلك، التمسّك بعموم دليل الاستصحاب؛ وذٰلك بأحـد لحاظين:

**الأوّل**: أن نلتفت إلىٰ بداية الشريعة، فنقول: إنّ هٰذا التكليف المشكوك، لم يكن قد جُعل في تلك الفترة يقيناً؛ لأنّ تشريع الأحكام، كان تدريجيّاً، فيُستصحَب عدم جعل ذٰلك التكليف.

**الثاني**: أن يلتفت المكلّف إلىٰ حالة ما قبل تكليفه، كحالة صغَره مثلاً، فيقول: إنّ هٰذا التكليف، لم يكن ثابتاً عليَّ في تلك الفترة يقيناً، ويشكّ في ثبوته بعد البلوغ، فيستصحب عدمه.

وقد اعترض المحقّق النائيني رحمه‌الله على إجراء الاستصحاب بأحد هٰذين اللحاظين؛ بأنّ استصحاب عدم حدوث ما يُشكّ في حدوثه، إنّما يجري إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب، منوطاً بعدم الحدوث؛ فنتوصّل

إليه تعبّداً بالاستصحاب؛ ومثاله: أن نشكّ في حدوث النجاسة في الماء؛ والأثر المطلوب، تصحيح الوضوء به، وهو منوط بعدم حدوث النجاسة، فنجري استصحاب عدم حدوث النجاسة ونُثبت بالتعبّد الاستصحابيّ، أنّ الوضوء به، صحيح؛ وأمّا إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب، يكفي في تحقّقه واقعاً، مجرّد عدم العلم بحدوث ذٰلك الشيء، فيكون ذٰلك الأثر محقَّقاً وجداناً، في حالة الشكّ في الحدوث، ولانحتاج حينئذٍ إلىٰ إجراء استصحاب عدم الحدوث؛ ومثال ذٰلك: محلّ الكلام؛ لأنّ الأثر المطلوب هنا، هو التأمين، ونفي استحقاق العقاب؛ وهٰذا الأثر، مترتّب على مجرّد عدم البيان وعدم العلم بحدوث التكليف ـ وفقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ، فهو حاصل وجداناً؛ وأيّ معنىً حينئذٍ، لمحاولة تحصيله تعبّداً بالاستصحاب؟ وهل هو إلّا نحو من تحصيل الحاصل؟

وهٰذا الاعتراض، غير صحيح؛ لعدّة اعتبارات:

**منها:** أنّنا نُنكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فالأثر المطلوب لا يكفي فيه إذاً، مجرّد عدم العلم؛ كما هو واضح من مسلك حقّ الطاعة.

**ومنها:** أنّه حتّى إذا آمنّا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا شكّ في أنّ قبح العقاب على مخالفة تكليف مشكوكٍ لم يصل إذْن الشارع فيه، ثابت بدرجةٍ أقلّ من قبحه على مخالفة تكليفٍ مشكوكٍ قد بُيّن إذْن الشارع في مخالفته؛ والمطلوب بالاستصحاب، تحقيق هٰذه الدرجة الأعلىٰ من قبح العقاب والمعذّريّة، وما هو ثابت بمجرّد الشكّ، الدرجة الأدنىٰ؛ فليس هناك تحصيل للحاصل.

## الخلاصة

▣ القاعدة العمليّة في حالة الشكّ:

١. غير المسبوق بيقين:

أ. و غير المقترن بالعلم الإجماليّ (البدويّ)

١. القاعدة العمليّة الأوّليّة (أصالة الاشتغال أو البراءة عقليّاً)

٢. القاعدة العمليّة الثانويّة (البراءة الشرعيّة)

ب. و المقترن بالعلم الإجماليّ (الاشتغال = قاعدة منجزيّة العلم الإجماليّ).

ج. موارد التردّد بين الأُولى و الثانية (حالات الدوران: الاشتغال أو البراءة أو التخيير.

٢. المسبوق بيقين: الاستصحاب

▣ القاعدة العمليّة الأوّليّة في حالة الشكّ، هي القاعدة الّتي تُحدّد الموقف العمليّ تجاه شكّ المكلّف في تكليف شرعيّ لم‌يتيسّر له إثباته أو نفيه؛ و هي:

بناءً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان: البراءة بحكم العقل؛ و تُسمّى: «أصالة البرائةالعقليّة».

بناءً على مسلك حقّ الطاعة: أصالة شُغل الذمّة بحكم العقل؛ ما لم‌يثبت إذْن من الشارع في عدم التحفّظ؛ وتُسمّى: «أصالة الاشتغال العقليّة».

▣ ***مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان:*** هو المسلك المشهور القائل بأنّ التكليف مادام لم‌يتمّ عليه البيان، فيقبح من المولىٰ أن‌يعاقب على مخالفته؛ وهو يعني أنّ حقّ الطاعة للمولىٰ، مختصّ بالتكاليف المعلومة، و لايشمل المشكوكة.

▣ ***مسلك حقّ الطاعة:*** هو المسلك الّذي يبتني على الإيمان بأنّ حقّ الطاعة للمولىٰ، يشمل كلّ تكليف غير معلوم العدم، ما لم‌يأذن المولىٰ نفسه في

عدم التحفّظ من ناحيته.

▣ ***البراءة الشرعيّة:*** هي الأذْن من الشارع في ترك التحفّظ والاحتياط، تجاه التكليف المشكوك.

▣ ***أدلّة البراءة الشرعيّة:***

١. الكتاب: قوله (تعالى): ﴿***وماكان الله ليُضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتّى يُبيّن لهم ما يتّقون...***﴾، وتقريب الاستدلال، إناطة الإضلال، ببيان ما يتّقون؛ وهو معنى البراءة.

٢. السنّة: حديث الرفع ورواية زكريّا بن يحيىٰ.

٣. التمسّك بعموم دليل الاستصحاب.

## الأسئلة

١. ما هو الأصل العمليّ؟

٢. ما هو مسلك قبح العقاب بلا بيان؟

٣. ما هي القاعدة العمليّة الأُولىٰ في حالة الشكّ، بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان؟

٤. ما هو مسلك حقّ الطاعة؟

٥. ما هي القاعدة العمليّة الأُولىٰ في حالة الشكّ، بناء على مسلك حقّ الطاعة؟

٦. ما هي أدلّة القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

٧. ما هو المحرّك للعبد في امتثاله لأوامر المولىٰ؟

٨. ما هي البراءة الشرعيّة؟

٩. ما هو اعتراض الشيخ الأنصاريّ على الاستدلال بآية ﴿***لا يُكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها***﴾؟

١٠. كيف استُدلّ بآية ﴿***وماكنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً***﴾، على البراءة؟ وما هو

الاعتراض على الاستدلال بهٰذه الآية؟

١١. اذكر آية تدلّ على البراءة الشرعيّة دلالة تامّة.

١٢. ما هو جواب الاعتراض على الاستدلال برواية «كلّ شيء مطلق، حتّى يَرِد فيه نهي»؟ وهل يتمّ الاستدلال بهٰذه الرواية؟

١٣. اذكر حديثاً يدلّ على البراءة الشرعيّة، دلالة تامّة.

١٤. هل يدلّ حديث الرفع، على الرفع الواقعيّ للتكليف المشكوك؟ أم لا؟ لماذا؟

١٥. حديث «رُفع ما لايعلمون»، هل يختصّ بالشبهة الموضوعيّة؟ أو الحكميّة؟ أو كلتيهما؟ وما هو الدليل على ذٰلك؟

١٦. ما هي الملاحظات على الاستدلال برواية زكريّا بن يحيىٰ؟ وما هي الأجوبة عنها؟

١٧. هل تدلّ رواية عبدالله بن سنان، على البراءة من التكليف المشكوك؟ لماذا؟

١٨. هل لدينا دليل، عدا الآيات والروايات، على البراءة؟ ما هو؟

١٩. ما هو اعتراض المحقّق النائينيّ على التمسّك بعموم دليل الاستصحاب؟

## التمرين

*** ميّز بين موارد جريان الأصل العمليّ الأوّليّ و الثانويّ في الأمثلة التالية، و بيّن الوظيفة العمليّة على أساس كلّ من المسلكين.**

ـ كان أمس، التاسع و العشرين من شعبان يقيناً، و اليوم نشكّ في كونه أوّل رمضان.

ـ الشكّ في الفقرة السابقة، إذا كان أمس، ثلاثين من شعبان.

ـ إذا شكّ الفقيه في مسألة مستحدَثة، لم يجد لها مستَنداً لاستنباط حكمها.

ـ إذا شكّ الفقيه في موضوع، هل أنّه مصداق لحكم شرعيّ خاصّ؟ أم لا؟

**الدرسان ٤٥ و ٤٦**

*❋ هل رخّص الشارع في حالـة الجهل بالحكم الشرعيّ؟*

*❋ هل يجوز إجراء البراءة بمجرّد الشكّ في التكليف؟ أم يُشترط الفحص؟*

## الاعتراضات على أدلّة البراءة

ويوجَد هناك اعتراضان رئيسيّان على أدلّة البراءة المتقدّمة.

**أحدهما:** أنّ هٰذه الأدلّة، إنّما تشمل حالة الشكّ البدويّ، ولاتشمل حالة الشكّ المقترن بعلم إجماليّ، كما تقدّم في الحلقة السابقة، والفقيه حينما يلحظ الشبهات الحكميّـة ككلّ، يوجَد لديه علم إجماليّ بوجود عدد كبير مـن التكاليف المنتشرة في تلك الشبهات؛ فلايُمكنه إجراء أصـل البراءة في أيّ شبهة من تلك الشبهات.

والجواب: أنّ العلم الإجماليّ المذكور، وإن كان ثابتاً، ولٰكنّه منحلٌّ؛ لأنّ الفقيه، من خلال استنباطه وتـتبّعه، يتواجد لديه علم تفصيليّ بعدد محدَّد من التكاليف، لايقلّ عن العدد الّذي كان يعلمه بالعلم الإجماليّ في البداية؛ ومن هنا، يتحوّل علمه الإجماليّ، إلىٰ عـلم تـفصيليّ بـالتكليف في هٰـذه المواقع، وشكّ بدويّ في التكليف في سائر المواقع الأُخرىٰ، وقد تقدّم في حلقة سابقة، أنّ العلم الإجماليّ، إذا انحلّ إلىٰ علم تفصيليّ وشكّ بـدويّ، بطلت منجّزيّـته، وجرت الأُصول المؤمّـنة، خارج نطاق العلم التفصيليّ.

**والاعتراض الآخر:** أنّ أدلّة البراءة، معارَضة بأدلّة شرعيّة وروايات تدلّ على وجوب الاحتياط؛ وهٰذه الروايات، إمّا رافعة لموضوع أدلّة البراءة؛ وإمّا مكافئة لها؛ وذٰلك أنّ هٰذه الروايات، بيان لوجوب الاحتياط؛ لا للتكليف الواقعيّ المشكوك.

فدليل البراءة، إن كانت البراءَة فيه، مجعولةً في حقّ من لم يتمّ عنده البيان ـ لا على التكليف الواقعيّ، ولا على وجوب الاحتياط ـ، كانت تلك الروايات، رافعة لموضوع البراءة المجعولة فيه، باعتبارها بياناً لوجوب الاحتياط؛ وإن كانت البراءة في دليلها، مجعولة في حقّ من لم يتمّ عنده البيان على التكليف الواقعيّ، فروايات الاحتياط، لا ترفع موضوعها[1]؛ ولٰكنّها تعارضها؛ ومع التعارض، لا يُمكن أيضاً، الاعتماد على أدلّة البراءة.

ومثال النحو الأوّل من أدلّة البراءة: البراءة المستفادة من قوله (تعالى): ﴿**وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ ؛ فإنّ الرسول، اعتُبر كمثال لمطلق البيان وإقامة الحجّة، وإقامة الحجّة، كما تحصل بإيصال الحكم الواقعيّ، كذٰلك بإيصال وجوب الاحتياط؛ فروايات وجوب الاحتياط، بمثابة بعث الرسول، وبذٰلك ترفع موضوع البراءة.

ومثال النحو الثاني من أدلّة البراءة: المستفادة من حديث الرفع أو الحَجْب؛ فإنّ مفادها الرفع الظاهريّ للتكليف الواقعيّ المشكوك؛ ومعنى الرفع الظاهريّ، عدم وجوب الاحتياط؛ فالبراءة المستفادة من أمثالها، تستبطن بنفسها، نفي وجوب الاحتياط، وليست منوطة بعدم ثبوته.

---

١. أي: البراءة.

ونستعرض فيما يلي جملةً من الروايات الّتي تُدّعىٰ دلالتها على وجوب الاحتياط؛ وسنرى أنـّها لاتنهض لإثبات ذٰلك:

**فمنها:** المرسَل عن الصادق عليه السلام، قال: «من اتّقى الشبهات، فقد استبرأ لدينه»[1].

ونلاحظ أنّ الرواية، غاية ما تدلّ عليه، الترغيب في الاتّقاء؛ وليس فيها ما يدلّ على الإلزام.

**ومنها:** ما رُوي عن أميرالمؤمنين عليه السلام، من أنـّه قال لكميل: «يا كميل، أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت»[2].

ونلاحظ أنّ الرواية، وإن اشتملت على أمر بالاحتياط، ولٰكنّه قُيّد بالمشيئة؛ وهٰذا يصرفه عن الظهور في الوجوب؛ ويجعله في إفادة أنّ الدين أمر مهمّ؛ فأيّ مرتبة من الاحتياط، تلتزم بها تجاهه، فهو حسن.

**ومنها:** ما عن أبي‌عبدالله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهه»[3].

ونلاحظ أنّ هٰذا البيان لايكفي لإثبات الوجوب؛ إذ لم‌يدلّ دليل على وجوب الأورعيّة.

**ومنها:** خبر حمزة بن طيّار[4]، أنـّه عرض على أبي‌عبدالله عليه السلام، بعض خُطَب أبيه، حتّى إذا بلغ موضعاً منها، قال له: «كُفّ واسكت»، ثمّ قال:

---

١. جامع أحاديث الشيعه، ج ١، الباب ٨ من أبواب المقدّمات، ح ٢٨؛ وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٧.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤١.

٣. نفس المصدر، ح ٢٤ و ٣٣.

٤. نفس المصدر، ح ٣.

«لايسعكم فيما ينزل بكم ممّا لاتعلمون، إلّا الكفّ عنه والتثبّت والردّ إلىٰ أئمّة الهدى، حتّى يحملوكم فيه على القصد، ويجلّوا عنكم فيه العمىٰ، ويُعرّفوكم فيه الحقّ؛ قال اللّه (تعالى): ﴿**فاسألوا أهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنتُم لاتَعْلَمُونَ**﴾.[1]

ونلاحظ أنّ هٰذه الرواية، تأمر بالكفّ والتريّث من أجل مراجعة الإمام وأخذ الحكم منه؛ لا بالكفّ والاجتناب بعد المراجعة وعدم التمكّن من تعيين الحكم؛ وما نُريده، هو إجراء البراءة بعد المراجعة والفحص؛ لِما سيأتي من أنّ البراءة، مشروطة بالفحص وبذل الجهد، في التوصّل إلىٰ الحكم الواقعيّ.

**ومنها**: رواية أبي سعيد الزُهَريّ عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الوقوف عند الشبهة، خير من الاقتحام في الهلكة»[2]؛ وتقريب الاستدلال: أنّها تدلّ على وجود هلكة في اقتحام الشبهة؛ وهٰذا يعني تنجّز التكليف الواقعيّ المشكوك، وعدم كونه مؤمَّناً عنه؛ وهو معنى وجوب الاحتياط.

ويرِد على ذٰلك، أنّ هٰذا يتوقّف على حمل الشبهة، على الاشتباه بمعنى الشكّ؛ مع أنّ الأصل في مدلول الشبهة لغةً، المِثل والمحاكي؛ وإنّما يُطلَق على الشكّ، عنوان الشبهة؛ لأنّ المماثلة والمشابهة، تُؤدّي إلىٰ التحيّر والشكّ؛ وعليه، فلا موجب لحمل الشبهة على الشكّ؛ بل بالإمكان حملها على ما يشبه الحقّ، شبَهاً صوريّاً، وهو باطل في حقيقته؛ كما هو الحال في كثير من الدعوات الباطلة الّتي تبدو بالتدليس وكأنّها واجدة لسمات الحقّ.

---

١. النحل / ٤٣.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

وقد فُسّرت الشبهة بذلك، في جملة من الروايات؛ كما في كلام للإمام عليه السلام لابنه الحسن، حيث رُوي عنه أنّه قال: «وإنّما سُمّيت الشبهة، شبهة؛ لأنّها تشبه الحقّ؛ فأمّا أولياءُ الله، فضياؤهم فيها اليقين، ودليلهم سمت الهدى؛ وأمّا أعداءُ الله، فدعاؤهم فيها الضلال ودليلهم العمىٰ».[١]

وعلى هٰذا الأساس، يكون مفاد الرواية، التحذير من الانخراط في الدعوات والاتّجاهات الّتي تحمل بعض شعارات الحقّ، لمجرّد حسن الظنّ بوضعها الظاهريّ، بدون تمحيص وتدقيق في واقعها؛ ولا ربط لها حينئذٍ، بتعيين الوظيفة العمليّة، في موارد الشكّ في التكليف.

وأمّا مشهور المعلّقين على الرواية، فقد افترضوا أنّ الشبهة، بمعنى الشكّ؛ تأثّراً بشيوع هٰذا الإطلاق في عرفهم الأُصوليّ؛ وحاولوا المناقشة في الاستدلال بوجه آخر، مبنيٍّ على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ على هٰذا المسلك، تكون الشبهة البدويّة، مؤمَّناً عنها بالقاعدة المذكورة؛ ما لم يجعل الشارع منجِّزاً للتكليف المشكوك، بإيجاب الاحتياط ونحو ذٰلك؛ وهٰذا، معناه أنّ التنجّز واستحقاق العقاب، من تبعات وجوب الاحتياط، وليس سابقاً عليه؛ ونحن إذا لاحظنا الرواية المذكورة، نجد أنّها تفترض مسبَقاً، أنّ الإقدام مظنّة للهلكة، وتنصح بالوقوف حذراً من الهلكة؛ ومقتضىٰ ذٰلك، أنّها تتحدّث عن تكاليف قد تنجّزت وخرجت عن

١. نفس المصدر، ح ٢٠؛ و في لسان العرب: قال أبو منصور:...«و جمع الشُبهة: شُبَه؛ و هو اسم من الاشتباه»؛ و قال الليث: «و اشتبه الأمر: إذا اختلط؛ و اشتبه عليَّ الشيءُ»؛ و عن ابن الأعرابيّ: «وأُمور مُشتَبِهَة و مُشَبَّهَة: مشكلة، يشبه بعضها بعضاً ... وفيه شُبهَة منه؛ أي: شَبَه... وفي التنزيل: ﴿مُشْتَبِهاً وغير مُتَشابه﴾»؛ ج ٧، ص ٢٣ ـ ٢٤.

موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المرتبة السابقة؛ وليست بصدد إيجاب الاحتياط وتنجيز الواقع المشكوك بنفسها؛ ونتيجة ذٰلك، أنّ الرواية لاتدلّ على وجوب الاحتياط؛ وأنّها تختصّ بالحالات الّتي يكون التكليف المشكوك فيها، منجَّزاً بمنجِّز سابق؛ كالعلم الإجماليّ ونحوه.

**ومنها**: رواية جميل، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: الأُمور ثلاثة: أمرٌ بيّن لك رُشده، فاتّبعه؛ وأمرٌ بيّن لك غيّه، فاجتنبه؛ وأمر اختُلف فيه، فرُدّه إلىٰ اللّٰه».[1]

وكأنّه يراد أن يُدّعىٰ أنّ الشبهات الحكميّة، من القسم الثالث، وقد أُمرنا فيه بالردّ إلىٰ اللّٰه وعدم الترسّل في التصرّف؛ وهو معنى الاحتياط.

ويرِد عليه أوّلاً: أنّ الردّ إلىٰ اللّٰه، ليس بمعنى الاحتياط؛ بل لعلّه بمعنى الرجوع إلىٰ الكتاب والسنّة في استنباط الحكم، في مقابل ما يكون بيّناً متّفَقاً على رشده أو غيّه؛ فكأنّه قيل: «إنّ ما كان متّفَقاً على غيّه ورشده وبيّناً في نفسه، عومل على أساس ذٰلك؛ وما كان مختلَفاً فيه، فلا بدّ من الرجوع فيه إلىٰ الكتاب والسنّة، ولايجوز التخرّص فيه والرجم بالغيب»، وبهٰذا، يكون مفاد الرواية، أجنبيّاً عمّا هو المقصود في المقام.

**وثانياً**: لو سُلّم أنّ المراد بالأمر بالردّ إلىٰ اللّٰه، الأمر بالاحتياط، فنحن نُنكر أن تكون الشبهة الحكميّة، بعد قيام الدليل الشرعيّ على البراءة، من القسم الثالث؛ بل الإقدام فيها، بيّن الرشد؛ لقيام الدليل القطعيّ على إذْن الشارع في ذٰلك.

---

١. جامع أحاديث الشيعة، ج ١، الباب ٨ من أبواب المقدّمات، ح ٤٥.

وعلى العموم، فالظاهر عدم تماميّة سائر الروايات الّتي يُستدلّ بها على وجوب الاحتياط؛ وعليه، فدليل البراءة، سليم عن المعارِض.

ولو سلّمنا المعارضة، كان الرجحان في جانب البراءة؛ لا وجوب الاحتياط، وذٰلك لوجوه:

**منها:** أنّ دليل البراءة، قرآنيّ؛ ودليل وجوب الاحتياط، من أخبار الآحاد؛ وكلّما تعارض هٰذان القسمان، قُدّم الدليل القرآنيّ القطعيّ، ولم يكن خبر الواحد حجّة في مقابله.

**ومنها:** أنّ دليل البراءة، لايشمل حالات العلم الإجماليّ ـ كما سيأتي ـ، ودليل وجوب الاحتياط، شامل لذٰلك؛ فيكون دليل البراءة أخصّ، فيُخصّصه.

**ومنها:** أنّ دليل وجوب الاحتياط، أخصّ من دليل الاستصحاب، القاضي باستصحاب عدم التكليف؛ فإن افترضنا أنّ دليل الاحتياط ودليل البراءة، متكافئان وتساقطا، رجعنا إلىٰ دليل الاستصحاب؛ إذ كلّما وُجد عامٌ كدليل الاستصحاب، ومخصِّص كدليل الاحتياط، ومعارِض للمخصِّص كدليل البراءَة، سقط المخصِّص مع معارِضه، ورجعنا إلىٰ العامّ.

## تحديد مفاد البراءة

بعد أن ثبت أنّ الوظيفة العمليّة الثانويّة، هي أصالة البراءة، نتكلّم عن تحديد مفاد هٰذا الأصل وحدوده، وذٰلك في عدّة نقاط:

## البراءة مشروطة بالفحص

**النقطة الأولىٰ**: في أنّ هٰذا الأصل، مشروط بالفحص واليأس عن الظفر بدليل؛ فلايجوز إجراء البراءة، لمجرّد الشكّ في التكليف؛ وبدون فحص في مظانّ وجوده من الأدلّة.

وقد يُتراءىٰ في بادئ الأمر، أنّ في أدلّة البراءة الشرعيّـة، إطلاقاً حتّى لحالة ما قبل الفحص؛ كما في «رُفع ما لايعلمون»؛ فإنّ عدم العلم، صادق قبل الفحص أيضاً؛ ولٰكنّ هٰذا الإطلاق، يجب رفع اليد عنه؛ وذٰلك للأُمور التالية:

**أوّلاً**: أنّ بعض أدلّة البراءة، تُـثبت المسؤوليّة والإدانة، في حالة وجود بيان على التكليف، في معرض الوصول؛ على نحو لو فحص عنه المكلّف، لوصل إليه؛ فمثلاً: الآية الثانية[1] إذا تمّت دلالتهـا على البراءة، فهي تدلّ في نفس الوقت، على أنّ البراءة، مغيّاة ببعث الرسول؛ وبعد حمل الرسول على المثال، يثبت أنّ الغاية، هي توفير البيان على نحو يتاح للمكلّف الوصول إليه؛ كما هو شأن الناس مع الرسول؛ وعليه، فيثبت بمفهوم الغاية، أنـّه متى توفّر البيان على هٰذا النحو، فاستحقاق العذاب ثابت؛ ومن الواضـح أنّ الشاكّ قبل الفحص، يحتمل تحقّق الغاية وتوفّر البيان، فلابدّ من الفحص؛ وكذٰلك أيضاً، الآية الرابعة[2]؛ فإنّ البيان لهم، جُعل غـاية للـبراءة، وهـو يصدق مع توفير بيان في معرض الوصول.

---

١. بني إسرائيل / ١٥.

٢. الـتوبة / ١١٥.

**وثانياً:** أنّ للمكلّف علماً إجماليّاً بوجود تكاليف في الشبهات الحكميّة كما تقدّم؛ وهٰذا العلم، إنّما ينحلّ بالفحص، لكي يُحرَز عدد من التكاليف بصورة تفصيليّة، وما لم ينحلّ، لاتجري البراءة؛ فلابدّ من الفحص إذاً.

**وثالثاً:** أنّ الأخبار الدالّة على وجوب التعلّم[1]، وأنّ المكلّف يوم القيامة يقال له: لماذا لم تعمل؟ فإذا قال: لم أعلم، يقال له: لماذا لم تتعلّم؟، تُعتبر مقيِّدة لإطلاق دليل البراءة ومُثبتةً أنّ الشكّ بدون فحص وتعلّم، ليس عذراً شرعاً.

**الخلاصة**

- الظاهر، عدم تماميّة الروايات الّتي يُستدلّ بها على وجوب الاحتياط؛ وعليه، فدليل البراءة، سليم عن المعارِض؛ و حتّى مع التسليم بالمعارَضة، يُقدَّم دليل البراءة؛ لأنّ:
  ١. دليل البراءة، قرآنيّ قطعيّ؛ و دليل الاحتياط، ظنّيّ من أخبار الآحاد؛
  ٢. دليل البراءة، أخصّ من دليل الاحتياط؛ لعدم شموله على حالات العلم الإجماليّ؛
  ٣. لو افترضنا مكافئة الدليلين و تساقطهما، فإنّ دليل الاستصحاب، يعمّهما فيُقدَّم؛ و هو يدلّ على استصحاب عدم التكليف.
- لايجوز إجراء البراءة لمجرّد الشكّ في التكليف؛ بل هي مشروطة بالفحص في مظانّ وجود الأدلّة.

---

١. انظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، الباب الأوّل من أبواب المقدّمات.

**الأسئلة**

١. ما هو الاعتراض الأوّل على أدلّـة البراءة؟ و ما هو الجواب على هٰذا الاعتراض؟

٢. ما هو الاعتراض الثاني على أدلّـة البراءة؟ و ما هو الردّ عليه؟

٣. اذكر بعض الروايات الّتي ذُكرت لإثبات وجوب الاحتياط؟

٤. ما هو خبر حمزه بن طيّار؟

٥. ما هي دلالـة رواية أبي سعيد الزهريّ؟

٦. إذا كان الأمر بالردّ إلىٰ اللّٰه في رواية جميل، أمر بالاحتياط، فهل يتـعارض مع البراءة؟ أم لا؟

٧. إن قلنا بتعارض أدلّـة البراءة والاحتياط، فأيّها أرجح؟ و ما هي المرجِّحات؟

٨. هل أدلّـة البراءة مطلقة؟ أم لا؟

٩. ما هي النتيجة، إذا قلنا بعدم جواز التمسّك بإطلاق أدلّـة البراءة؟

**الدرس ٤٧**

*❊ إذا شكّ المكلّف في الامتثال، فهل يجوز له إجراء البراءة؟*

## التميیز بين الشكّ في التكليف و الشكّ في المكلّف به

**النقطة الثانية:**[١] في أنّ الضابط لجريان أصل البراءة، هو الشكّ في التكليف؛ لا الشكّ في المكلَّف به.

وتوضيح ذلك: أنّ المكلّف، تارة: يشكّ في ثبوت الحكم الشرعيّ؛ كما إذا شكّ في حرمة شرب التُتُن؛ أو في وجوب صلاة الخسوف؛ وأُخرىٰ: يعلم بالحكم الشرعيّ ويشكّ في امتثاله؛ كما إذا علم بأنّ صلاة الظهر واجبة، وشكّ في أنّها هل أتىٰ بها؟ أو لا؟

فالشكّ الأوّل، هو مجرى البراءة العقليّة والبراءة الشرعيّة عند المشهور؛ وهو مجرى البراءة الشرعيّة عندنا.

والشكّ الثاني، لاتجري فيه البراءة العقليّة ولا الشرعيّة؛ لأنّ التكليف فيه معلوم، وإنّما الشكّ، في امتثاله والخروج عن عهدته؛ فيجري هنا أصل يُسمّىٰ بـ«أصالة الاشتغال»، ومفاده: كون التكليف في العهدة، حتّى يحصل الجزم بامتثاله؛ وعلى الفقيه أن يُميّز بدقّة، كلّ حالة من حالات الشكّ الّتي

---

١. من النقاط في تحديد مفاد البراءة.

يفترضها؛ وهل أنّها من الشكّ في التكليف، لتجري البراءة؟ أو من الشكّ في المكلَّف به، لتجري أصالة الاشتغال؟

والتمييز في الشبهات الحكميّة، واضح عادة؛ لأنّ الشكّ في الشبهة الحكميّة، إنّما يكون عادة في التكليف؛ وأمّا الشبهات الموضوعيّة، ففيها من كلا القسمين؛ ولهٰذا، لابدّ من تمييز الشبهة الموضوعيّة بدقّة، وتحديد دخولها في هٰذا القسم أو ذاك.

وقد يقال في بادئ الأمر: أنّ الشبهة الموضوعيّة، ليس الشكّ فيها، شكّاً في التكليف؛ بل التكليف في الشبهات الموضوعيّة، معلوم دائماً؛ فلاتجري البراءة.

والجواب: أنّ التكليف بمعنى الجعل معلوم في حالات الشبهة الموضوعيّة؛ وأمّا التكليف بمعنى المجعول، فهو مشكوك في كثير من الحالات؛ ومتى كان مشكوكاً، جرت البراءة.

وتوضيح ذٰلك: أنّ الحكم إذا جُعل مقيّداً بقيدٍ، كان وجود التكليف المجعول وفعليّته تابعاً لوجود القيد خارجاً وفعليّته؛ وحينئذٍ، فالشكّ يُتصوّر على أنحاء:

**النحو الأوّل**: أن يشكّ [المكلّف] في أصل وجود القيد؛ وهٰذا يعني الشكّ في فعليّة التكليف المجعول، فتجري البراءة؛ ومثاله: أن يكون وجوب الصلاة مقيَّداً بالخسوف؛ فإذا شكّ في الخسوف، شكّ في فعليّة الوجوب، فتجري البراءة.

**النحو الثاني**: أن يعلم بوجود القيد في ضمن فردٍ، ويشكّ في وجوده

ضمن فردٍ آخر؛ ومثاله: أن يكون وجوب إكرام الإنسان، مقيَّداً بالعدالة، ويعلم [المكلّف] بأنّ هٰذا عادل، ويشكّ في أنّ ذاك عادل؛ ومثال آخر: أن يكون وجوب الغُسل مقيّداً بالماء؛ بمعنى أنّه يجب الغسل بالماء، ويعلم بأنّ هٰذا ماء، ويشكّ في أنّ ذاك ماء.

وهناك فرق بين المثالين؛ وهو أنّ المشكوك في المثال الأوّل، لو كان فرداً ثانياً حقّاً، لحدث وجوب آخر للإكرام؛ لأنّ وجوب الإكرام بالنسبة إلىٰ أفراد العادل، شموليّ وانحلاليّ؛ بمعنى أنّ كلّ فردٍ، له وجوب إكرام؛ وأمّا المشكوك في المثال الثاني، فهو لو كان فرداً ثانياً حقّاً للماء، لما حدث وجوب آخر للغُسل؛ لأنّ وجوب الغُسل بالنسبة إلىٰ أفراد الماء، بدليّ؛ فلايجب الغسل بكلّ فرد من الماء؛ بل بصِرف الوجود؛ فكون المشكوك فرداً من الماء، لايعني تعدّداً في الواجب؛ بل يعني أنّك لو غسلت به، لكفاكِ، ولاعتُبرت ممتثِلاً؛ وعلى هٰذا، تجري البراءة في المثال الأوّل؛ لأنّ الشكّ، شكّ في الوجوب الزائد، فلايجب أن تُكرم من تشكّ في عدالته؛ وتجري أصالة الاشتغال، في المثال الثاني؛ لأنّ الشكّ، شكّ في الامتثال؛ فلايجوز أن تكتفي بالغسل بالمائع الّذي تشكّ في أنّه ماء.

**النحو الثالث:** أن لايكون هناك شكّ في القيد إطلاقاً؛ وإنّما الشكّ في وجود متعلَّق الأمر؛ وهٰذا واضح في أنّه شكّ في الامتثال مع العلم بالتكليف؛ فتجري أصالة الاشتغال.

وهنا مورد الكلمة المعروفة القائلة: إنّ الشغل اليقينيّ، يستدعي الفراغ اليقينيّ.

**النحو الرابع:** أن يشكّ [المكلّف] في وجود مسقطٍ شرعيّ للـتكليف؛ ذٰلك أنّ التكليف، كما يسقط عقلاً بالامتـثال أو العصيان، كذٰلك قد يسقط بمُسقط شرعيّ من قبيل الأُضحيّة المسقطة شرعاً للأمر بالعقيقة؛ وعليه، فقد يشكّ في وقوع المسقط الشرعيّ: إمّا على نحو الشـبهة الحـكميّة؛ بأن يكون قد ضحّىٰ، ويشكّ في أنّ الشارع هل جعلها مسقطة؟ أو على نحو الشبهة الموضوعيّـة، بأن يكون عالماً بأنّ الشارع جعل الأُضحيّة مسقطة، ولٰكنّه يشكّ في أنّـه ضحّىٰ.

والمسقط الشرعيّ، لايكون مسقطاً، إلّا إذا أُخذ عدمه قيداً في الطلب أو الوجوب؛ وحينئذٍ، فإن فُرض أنـّه احتُمل أخذ عدمه قـيداً وشرطاً في الوجوب، على نحو لايحدث وجوب مع وجود المُسقط، فالشكّ في المسقط بهٰذا المعنى، يكـون شكّاً في أصـل التكـليف، ويـدخل في النـحو الأوّل المتـقدّم؛ وإن فُرض أنّ مُسقطيّـته كانت بمعنى أخذ عدمه قيداً في بـقاء الوجوب، فهو مسقط بعنى كونه رافعاً للوجوب؛ لا أنـّه مانع عن حدوثه؛ فالوجوب معلوم، ويشكّ [المكلّف] في سقوطه؛ والمعروف في مثل ذٰلك، أنّ الشكّ في السـقوط هـنا ـ كـالشكّ في السـقوط النـاشئ مـن احـتمال الامتـثال ـ، يكون مجرىً لأصالة الاشتغال؛ لا للبراءة؛ ولٰكنّ الأصحّ، أنـّه في نفسه مجرىً للبراءة؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في الوجوب بـقاءً؛ ولٰكـنّ استصحاب بقاء الوجوب، مقدّم على البراءة.

## البراءة عن الاستحباب

**النقطة الثالثة**: في أنّ البراءة، هل تجري عند الشكّ في التكاليف الإلزاميّة فقط؟ أو تشمل موارد الشكّ في الاستحباب والكراهيّة أيضاً؟

ولعلّ المشهور: أنّها لاتجري في موارد الشكّ في حكم غير إلزاميّ؛ لقصور أدلّتها؛ أمّا ما كان مفاده السعة ونفي الضيق والتأمين من ناحية العقاب، فواضح؛ لأنّ الحكم الاستحبابيّ المشكوك مثلاً، لا ضيق ولاعقاب من ناحيته جزماً؛ فلا معنى للتأمين عنه بهٰذا اللسان؛ وأمّا ما كان بلسان «رُفع مالايعلمون»، فهو وإن لم‌نفترض كون المرفوع، ممّا فيه مظنّة للعقاب، ولٰكن لا مُحصَّل لإجرائه في الاستحباب المشكوك؛ لأنّه إن أُريد بذٰلك، إثبات الترخيص في الترك، فهو متيقّن في نفسه؛ وإن أُريد عدم رجحان الاحتياط، فهو معلوم البطلان؛ لوضوح أنّ الاحتياط راجح على أيّ حال.

## الخلاصة

- إنّ الضابط لجريان أصل البراءة، هو الشكّ في التكليف؛ لا الشكّ في المكلّف به.
- *أصالة الاشتغال:* إنّ التكليف المعلوم و لو إجمالاً، في عهدة المكلّف، حتّىٰ يحصل له الجزم بامتثاله.
- المشهور، أنّ البراءة لاتجري في موارد الشكّ في حكم غير إلزاميّ.

**الأسئلة**

١. إذا شكّ المكلّف في امتثاله للحكم الشرعيّ، فهل له إجراء البراءة؟ أم لا؟

٢. ما هي أصالة الاشتغال؟

٣. ما هي أنحاء الشكّ في ما إذا كان الحكم مقيّداً؟

٤. هل البراءة تشمل موارد الشكّ في الاستحباب و الكراهيّة؟ أم لا؟

**الدرس ٤٨**

** ما هي الوظيفة العملـيّة*

*فيما إذا قطعنا بأحد أمرين أو أُمور، لا على التـعيـين؟*

*و هل يُمكن إجراء الأُصول في جميع الأطراف عندئذ؟*

# [ ١. ب. القاعدة العمليّة في حالة الشكّ المقترن بالعلم الإجماليّ ]

## قاعدة منجزيّة العلم الإجماليّ

كلّ ما تقدّم، كان في تحديد الوظيفة العمليّة في حالات الشكّ البدويّ المجرَّد عن العلم الإجماليّ[1].

وقد نفترض الشكّ في إطار علم إجماليّ؛ والعلم الإجمـاليّ، كما عـرفنا سابقاً، علم بالجامع مع شكوك بعدد أطراف العلم، وكلّ شكّ يُمـثّل احتمالا من احتمالات انطباق الجامع، ومورد كلّ واحد من هٰذه الاحتمالات، يُسمّىٰ بـ«طرف من أطراف العلم الإجماليّ»، والواقع المجمل المـردّد بـينها، هـو المعلوم بالإجمال.

والكلام في تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ، تارة: يقع بلحاظ حكم العقل، وبقطع النظر عن الأُصول الشرعيّة المؤمِّنة؛ كأصالة البراءة؛ وأُخرىٰ يقع بلحاظ تلك الأُصول؛ فهنا مقامان:

---

١. و غيـر المسبوق بـيقيـن.

## منجّزيّة العلم الإجماليّ عقلاً

أمّا المقام الأوّل، فلا شكّ في أنّ العلم بالجامع الّذي يتضمّنه العلم الإجماليّ، حجّة ومنجِّز.

ولٰكنّ السؤال أنّه: ما هو المنجَّز بهٰذا العلم؟

فإذا علم [المكلّف] بوجوب الظهر أو الجمعة، وكان الواجب في الواقع، الظهر، فلا شكّ في أنّ الوجوب يتنجّز بالعلم الإجماليّ؛ وإنّما البحث في أنّ الوجوب، بأيّ مقدار يتنجّز بالعلم؟ [١.] فهل يتنجّز وجوب صلاة الظهر خاصّة؟ بوصفه المصداق المحقِّق واقعاً للجامع المعلوم؟ [٢.] أو كلا الوجوبين، المعلوم تحقّق الجامع بينهما؟ [٣.] أو الوجوب بمقدار إضافته إلىٰ الجامع بين الظهر والجمعة؟ لا إلىٰ الظهر بالخصوص؟ ولا إلىٰ الجمعة كذٰلك؟

فعلى الأوّل، يدخل في العهدة ـ بسبب العلم ـ، صلاة الظهر خاصّة؛ باعتبارها الواجب الواقعيّ الّذي تنجّز بالعلم الإجماليّ؛ ولٰكن حيث أنّ المكلّف لا يُميّز الواجب الواقعيّ عن غيره، لزمه الإتيان بالطرفين؛ ليضمن الإتيان بما تنجّز واشتغلت به عهدته؛ ويُسمّى الإتيان بكلا الطرفين «موافقة قطعيّة» للتكليف المعلوم بالإجمال.

وعلى الثاني، يدخل في العهدة ـ بسبب العلم ـ، كلتا الصلاتين معاً، فتكون الموافقة القطعيّة واجبة عقلاً؛ بسبب العلم المذكور مباشرة.

وعلى الثالث، يدخل في العهدة ـ بسبب العلم ـ، الجامع بين الصلاتين؛ لأنّ الوجوب لم يتنجّز بالعلم، إلّا بقدر إضافته إلىٰ الجامع؛ فلا يسعه ترك

الجامع، بترك كلا الطرفين معاً ـ ويُسمّى تركهما معاً، بـ«المخالفة القطعيّة» للتكليف المعلوم بالإجمال ـ، فيكفيه أن يأتي بأحدهما؛ لأنّ ذٰلك يفي بالجامع؛ ويُسمّى الإتيان بأحد الطرفين دون الآخر، «موافقة احتماليّة».

وقد يقال بالافتراض الأوّل؛ باعتبار أنّ المصداق الواقعيّ، هو المطابق الخارجيّ للصورة العلميّة، وحيث أنّ العلم، يُنجّز بما هو مرآة للخارج، ولا خارج بإزائه، إلّا ذٰلك المصداق، فيكون هو المنجَّز بالعلم.

وقد يقال بالافتراض الثاني؛ باعتبار أنّ العلم بالجامع، نسبته بما هو، إلىٰ كلّ من الطرفين، على نحو واحد؛ ومجرّد كون أحد الطرفين محقِّقاً، دون الآخر، لا يجعل الجامع بما هو معلوم، منطبقاً عليه دون الآخر.

وقد يقال بالافتراض الثالث؛ باعتبار أنّ العلم، حيث أنّه لا يسري من الجامع إلىٰ أيّ من الطرفين بخصوصه، فالتنجّز المعلوم له، يقف على الجامع أيضاً، ولا يسري منه؛ وهٰذا هو الصحيح.

وعليه، فإن بُني على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فاللازم رفع اليد عن هٰذه القاعدة، بقدر ما تنجّزَ بالعلم، وهو الجامع؛ فكلّ من الطرفين لا يكون منجّزاً بخصوصيّته؛ بل بجامعه؛ وينتج حينئذ: أنّ العلم الإجماليّ، يستتبع عقلاً، حرمة المخالفة القطعيّة؛ دون وجوب الموافقة القطعيّة.

وإن بُني على مسلك حقّ الطاعة، فالجامع منجَّز بالعلم؛ وكلّ من الخصوصيّتين للطرفين، منجَّز بالاحتمال؛ وبذٰلك تحرم المخالفة القطعيّة، وتجب الموافقة القطعيّة عقلاً؛ غير أنّ حرمة المخالفة القطعيّة عقلاً، تُمثّل منجّزيّة العلم؛ ووجوب الموافقة القطعيّة، يُمثّل منجّزيّة مجموع الاحتمالين.

وعلى هٰذا، فالمسلكان، مشترَكان في التسليم بتنجّز الجامع بالعلم؛ ويمتاز المسلك الثاني، بتنجّز الطرفين بالاحتمال.

هٰذا كلّه في المقام الأوّل.

## [تحديد الوظيفة بلحاظ] جريان الأُصول في أطراف العلم الإجماليّ

وأمّا المقام الثاني؛ وهو الكلام عن جريان الأُصول الشرعيّة المؤمِّنة، في أطراف العلم الإجماليّ؛ فهو تارة: بلحاظ عالم الإمكان؛ وأُخرىٰ: بلحاظ عالم الوقوع.

أمّا بلحاظ عالم الإمكان، فقد ذهب المشهور إلىٰ استحالة جريان البراءة وأمثالها، في كلّ أطراف العلم الإجماليّ؛ لأحد أمرين:

**الأوّل**: أنّها ترخيص في المخالفة القطعيّة؛ والمخالفة القطعيّة، معصية محرّمة وقبيحة عقلاً؛ فلا يُعقل ورود الترخيص فيها من قِبَل الشارع.

وهٰذا الكلام، ليس بشيءٍ؛ لأنّه يرتبط بتشخيص نوعيّة حكم العقل بحرمة المخالفة القعطيّة للتكليف المعلوم بالإجمال؛ فإن كان حكماً معلّقاً على عدم ورود الترخيص الظاهريّ من المولىٰ على الخلاف، فلا يكون الترخيص المولويّ مصادماً له؛ بل رافعاً لموضوعه؛ فمردّ الاستحالة إلىٰ دعوى أنّ حكم العقل، ليس معلّقاً؛ بل هو منجِّز ومطلق؛ وهي دعوىً غير مبَرهَنة ولا واضحة.

**الثاني**: أنّ الترخيص في المخالفة القطعيّة، ينافي الوجوب الواقعيّ المعلوم

بالإجمال؛ فبدلاً عن الاستدلال بالمنافاة بين الترخيص المذكور وحكم العقل ـ كما في الوجه السابق ـ، يُستدلّ بالمنافاة بينه و بين الوجوب الواقعيّ المعلوم؛ لِما تقدّم من أنّ الأحكام التكليفيّة، متنافية و متضادّة؛ فلايُمكن أن يوجِب المولىٰ شيئاً، و يُرخّص في تركه، في وقت واحد.

وهٰذا الكلام [يصحّ] إذا كان الترخيص المذكور، واقعيّاً؛ أي: لم يُؤخذ في موضوعه الشكّ؛ كما لو قيل بأنّك مرخَّص في ترك الواجب الواقعيّ المعلوم إجمالاً؛ ولايتمّ إذا كان الترخيص المذكور، متمثّلاً في ترخيصين ظاهريّين؛ كلّ منهما مجعول على طرف، و مترتّب على الشكّ في ذٰلك الطرف؛ و ذٰلك لما تقدّم من أنّ التنافي، إنّما هو بين الأحكام الواقعيّة؛ لا بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ؛ فالوجوب الواقعيّ، ينافيه الترخيص الواقعيّ في مورده؛ لا الترخيص الظاهريّ؛ وعليه، فلا محذور ثبوتاً، في جعل البراءة في كلّ من الطرفين، بوصفها حكماً ظاهريّاً.

و أمّا بلحاظ عالم الوقوع، فقد يقال: إنّ إطلاق دليل البراءة، شامل لكلّ من طرفي العلم الإجماليّ؛ لأنّه مشكوك و ممّا لايُعلم؛ فلو كنّا قد بنينا على استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة فيما تقدّم، لكانت هٰذه الاستحالة، قرينة عقليّة على رفع اليد عن إطلاق دليل البراءة، بالنسبة إلىٰ أحد الطرفين على الأقلّ؛ لئلّا يلزم الترخيصَ في المخالفة القطعيّة؛ وحيث لا معيِّن للطرف الخارج عن دليل الأصل، فإطلاق دليل الأصل لكلّ طرفٍ، يعارض إطلاقه للطرف الآخر، ويسقط الإطلاقان معاً، فلاتجري البراءة الشرعيّة هنا و لا هناك؛ للتعارض بين الأصلين.

ويجري كلّ فقيهٍ حينئذٍ، وفقاً للمبنى الّذي اختاره في المقام الأوّل، لتشخيص حكم العقل بالمنجّزيّة؛ فعلى مسلك حقّ الطاعة، القائل بمنجّزيّة العلم والاحتمال معاً، تجب الموافقة القطعيّة؛ لأنّ الاحتمال في كلّ من الطرفين، منجِّز عقلاً، ما لم يرد إذْن في مخالفته، والمفروض عدم ثبوت الإذْن؛ وعلى مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، القائل بمنجّزيّة العلم، دون الاحتمال، فيقتصر على مقدار ما تقتضيه منجّزيّة العلم بالجامع، على الافتراضات الثلاثة المتقدّمة فيها.

وأمّا إذا لم نبن على استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة، عن طريق إجراء أصلين مؤمِّنين في الطرفين، فقد يقال حينئذٍ: أنـّه لايبقى مانع من التمسّك بإطلاق دليل البراءة، لإثبات جريانها في كلّ من الطرفين؛ ونتيجة ذلك، جواز المخالفة القطعيّة.

ولكنّ الصحيح مع هذا، عدم جواز التمسّك بالإطلاق المذكور؛ وذلك:

**أوّلاً**: لأنّ الترخيص في المخالفة القطعيّة، وإن لم يكن منافياً عقلاً للتكليف الواقعيّ المعلوم بالإجمال، إذا كان ترخيص منتزَعاً عن حكمين ظاهريّين؛ في الطرفين، ولكنّه منافٍ له عقلائيّاً وعرفاً؛ ويكفي ذلك في تعذّر الأخذ بإطلاق دليل البراءة.

**وثانياً**: إنّ الجامع قد تمّ عليه البيان، بالعلم الإجماليّ؛ فيدخل في مفهوم الغاية لقوله (تعالى): ﴿**وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾[1]؛

---

١. إسراء [بني إسرائيل] / ١٥.

ومقتضى مفهوم الغاية، أنّه مع بعث الرسول وإقامة الحجّة، يستحقّ العقاب؛ وهٰذا ينافي إطلاق دليل الأصل المقتضي للترخيص في المخالفة القطعيّة.

وبذٰلك نصل إلىٰ نفس النتائج المشار إليها سابقاً، على تقدير استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة؛ فلاتجري البراءة في كلا الطرفين؛ لأنّ ذٰلك ينافي التكليف المعلوم بالإجمال، ولو عقلائيّاً؛ ولاتجري في أحدهما دون الآخر؛ إذ لا مبرّر لترجيح أحدهما على الآخر، مع أنّ نسبتهما إلىٰ دليل الأصل واحدة.

وقد اتّضح من مجموع ما تقدّم، أنّ النتيجة النهائيّة بناء على مسلك حقّ الطاعة، حرمة المخالفة القطعيّة، ووجوب الموافقة القطعيّة معاً؛ وبناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حرمة المخالفة القطعيّة وعدم وجوب الموافقة القطعيّة.

وبما ذكرناه على المسلك المختار، يُعرف أنّ القاعدة العمليّة الثانويّة ـ وهي البراءة الشرعيّة ـ تسقط في موارد العلم الإجماليّ؛ وتوجَد قاعدة عمليّة ثالثة، تطابق مفاد القاعدة العمليّة الأُولىٰ؛ ونُسمّي هٰذه القاعدة الثالثة، بـ«أصالة الاشتغال في موارد العلم الإجماليّ»، أو: بـ«قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ».

## الخلاصة

▣ *الموافقة القطعيّة:* في حالة العلم الإجماليّ، هي مراعات جانب جميع الإطراف.

▣ *المخالفة القطعيّة:* في حالة العلم الإجماليّ، هي عدم مراعات جانب جميع الإطراف.

▣ *الموافقة الاحتماليّة:* في حالة العلم الإجماليّ، هي مراعاة جانب بعض الأطراف.

▣ منجّزيّة العلم الإجماليّ عقلاً:

١. بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان: اللازم رفع اليد عن القاعدة، بقدر ما تَنجَّز بالعلم؛ وهو الجامع؛ وينتج حينئذ، أنّ العلم الإجماليّ، يستتبع عقلاً، حرمة المخالفة القطعيّة؛ دون وجوب الموافقة القطعيّة.

٢. بناء على مسلك حقّ الطاعة: الجامع منجَّز بالعلم؛ وكلّ واحد من الأطراف، منجَّز بالاحتمال؛ وبذلك تحرم المخالفة القطعيّة، وتجب الموافقة القطعيّة عقلاً.

▣ ذهب المشهور إلىٰ استحالة جريان البراءة وأمثالها في جميع أطراف العلم الإجماليّ لأحد أمرين:

١. أنّه ترخيص في المخالفة القطعيّة، وهي معصية محرّمة وقبيحة عقلاً.

٢. أنّ الترخيص في المخالفة القطعيّة، ينافي الوجوب الواقعيّ المعلوم بالإجمال.

والصحيح عدم المحذور ثبوتاً في جعل البراءة في كلّ من الأطراف، بوصفها حكماً ظاهريّاً.

▣ إنّ إطلاق دليل البراءة، شامل لكلّ واحد من أطراف العلم الإجماليّ؛ لأنّه

مشكوك وممّا لايُعلم؛ فلو كنّا قد بنينا على استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة، فإطلاق دليل الأصل لكلّ طرفٍ، يعارض إطلاقه للطرف الآخر، ويسقط الإطلاقان معاً؛ فلاتجري البراءة الشرعيّة هنا ولاهناك؛ للتعارض بين الأصلين؛ ويجري كلّ فقيه حينئذ، وفقاً للمبنى الّذي اختاره في المقام الأوّل، لتشخيص حكم العقل بالمنجّزيّة؛ وأمّا إذا لم‌نبن على استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة، فالصحيح مع هٰذا، عدم جواز التمسّك بالإطلاق المذكور؛ فالنتيجة النهائيّة، بناء على مسلك حقّ الطاعة، حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة معاً؛ وبناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حرمة المخالفة القطعيّة وعدم وجوب الموافقة القطعيّة.

▣ ***قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ:*** تسقط البراءة الشرعيّة (القاعدة العمليّة الثانويّة)، في موارد العلم الإجماليّ، بناء على مسلك حقّ الطاعة؛ وتوجَد قاعدة عمليّة ثالثة، تطابق مفاد القاعدة العمليّة الأُولىٰ؛ وهي «أصالة الاشتغال في موارد العلم الإجماليّ».

## الأسئلة

١. ما هو العلم الإجماليّ؟

٢. ما هو المنجَّز بالعلم الإجماليّ عقلاً، على أساس مسلك قبح العقاب بلا بيان؟

٣. ما هو المنجَّز بالعلم الإجماليّ عقلاً، على أساس مسلك حقّ الطاعة؟

٤. ما هو دليل رأي المشهور في استحالة جريان البراءة و أمثـالها في كلّ من أطراف العلم الإجماليّ؟

٥. ما هو الدليل على عدم جواز الـتمسّك بإطلاق دليل البراءة، في جريانه في كلّ من أطراف العلم الإجماليّ؟

٦. ما هي قاعدة منجّزيّـة العلم الإجماليّ؟

**الدرسان ٤٩ و ٥٠**

** كيف نُميّز موارد جريان قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ من غيرها؟*

** إذا كان شكّ المكلّف بين الأقلّ والأكثر من أجزاء الواجب، فهل شكّه بدويّ؟ أم من نوع العلم الإجماليّ؟*

## تحديد الأركان في قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ

نستطيع أن نستخلص ممّا تقدّم، أنّ قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ، لها عدة أركان:

**الأوّل**: وجود العلم بالجامع؛ إذ لو لا العلم بالجامع، لكانت الشبهة في كلّ طرف، بدويّة وتجري فيها البراءة الشرعيّة.

**الثاني**: وقوف العلم على الجامع، وعدم سرايته إلىٰ الفرد؛ إذ لو كان الجامع معلوماً في ضمن فرد معيّن، لكان علماً تفصيليّاً لا إجماليّاً، ولَما كان منجِّزاً، إلّا بالنسبة إلىٰ ذٰلك الفرد بالخصوص.

**الثالث**: أن يكون كلّ من الطرفين، مشمولاً في نفسه ـ وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجماليّ ـ لدليل أصالة البراءة؛ إذ لو كان أحدهما مثلاً، غير مشمول لدليل البراءة لسبب آخر، لجرت البراءة في الطرف الآخر، بدون محذور؛ لأنّ البراءة في طرف واحد، لا تعني الترخيص في المخالفة القطعيّة؛ وإنّما لا تجري؛ لأنّها معارَضة بالبراءة في الطرف الآخر؛ فإذا افترضنا أنّ الطرف الآخر، كان محروماً من البراءة لسبب آخر،

فلا مانع من جريان البراءة في الطرف المقابل له؛ ومع جريانها، لاتجب الموافقة القطعيّة.

**الرابع:** أن يكون جريان البراءة في كلّ من الطرفين، مؤدّياً إلىٰ الترخيص في المخالفة القطعيّة، وإمكان وقوعها خارجاً، على وجه مأذون فيه؛ إذ لو كانت المخالفة القطعيّة، ممتنعة على المكلّف، حتّى مع الإذْن والترخيص، لقصور في قدرته، فلا محذور في إجراء البراءة في كلّ من الطرفين؛ لأنّ ذٰلك لن يؤدّي إلىٰ تمكين المكلّف من إيقاع المخالفة القطعيّة، ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال عقلاً أو عقلائيّاً.

**[اختلال أركان القاعدة و انحلال العلم الإجماليّ]**

وكلّ الحالات الّتي تسقط فيها قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ، يرجع فيها هٰذا السقوط، إلىٰ اختلال أحد هٰذه الأركان الأربعة.

فيختلّ الركن الأوّل مثلاً، فيما إذا انكشف للعالِم بالإجمال، خطؤُه؛ أو تشكّك في ذٰلك، فيزول علمه بالجامع.

وكذٰلك فيما إذا كان في أحد الطرفين، ما يوجب سقوط التكليف، لو كان مورداً له؛ ومثاله أن يعلم [المكلّف] إجمالاً، بأنّ أحد الحليبَين، من الحليب المحرّم؛ ولٰكنّه مضطرّ إلىٰ الحليب البارد منهما اضطراراً يُسقط الحرمة، لو كان هو الحرام؛ ففي مثل ذٰلك، لايوجَد علم بجامع الحرمة؛ إذ لو كان الحليب المحرّم، هو الحليب البارد، فلا حرمة فيه فعلاً، بسبب الاضطرار،

و لا في الآخر؛ و لو كان هو[١] الحليب الآخر، فالحرمة ثابتة فعلاً؛ و هٰذا يعني أنّ الحرمة لا يُعلَم ثبوتها فعلاً في أحد الحليبين؛ و من أجل ذٰلك يقال: إنّ الاضطرار إلىٰ طرف معيَّن من العلم الإجماليّ، يوجب سقوطه عن المنجّزيّة.

و من حالات اختلال الركن الأوّل، أن يأتي المكلّف بفعل مترسّلاً، ثمّ يعلم إجمالاً، بأنّ الشارع أوجب أحد الأمرين: إمّا ذٰلك الفعل؛ و إمّا فعلٌ آخر؛ فعلى الأوّل، يكون التكليف قد سقط بالإتيان بالمكلّف به؛ و على الثاني، يكون ثابتاً، فالتكليف لا يُعلَم ثبوته فعلاً.

و يختلّ الركن الثاني، فيما إذا علم المكلّف إجمالاً، بنجاسة أحد المائعين، ثمّ علم تفصيلاً[٢]، بأنّ أحدهما المعيّن نجس، ففي مثل ذٰلك، لا يبقىٰ العلم واقفاً على الجامع؛ بل يسري إلىٰ الفرد؛ و هو معنى ما يقال من «انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ و الشكّ البدويّ».

و كما ينحلُّ العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ، نتيجة لاختلال الركن الثاني، كذٰلك قد ينحلُّ بعلم إجماليّ أصغر منه، لاختلال هٰذا الركن أيضاً.

و توضيح ذٰلك: أنـّا قد نعلم إجمالاً بنجاسة مائعين في ضمن عشرة، فهٰذا العلم الإجماليّ له عشرة أطراف، و المعلوم نجاسته فيه، إثنان منها، و قد نعلم بعد ذٰلك إجمالاً، بنجاسة مائعين في ضمن هٰذه الخمسة بالذات من تلك العشرة، فينحلّ العلم الإجماليّ الأوّل بالعلم الإجماليّ الثاني، و يكون

---

١. أي: المحرّم.

٢. بعد علمه الإجماليّ مباشرة؛ لا العلم بنجاسة أُخرىٰ؛ أو متأخّرة لا يُعلَم اتّحادها مع منشأ العلم الإجماليّ.

الشكّ في الخمسة الأُخرىٰ شكّاً بدويّاً؛ لأنّ العلم بجـامع اثنين في عشرة، سرى إلىٰ خصوصيّة جديدة؛ وهي كون الاثنين في ضمن الخمسة، فلم يعُد التردّد في نطاق العشرة؛ بل في نطاق الخمسة.

ويُسمّى العلم الإجماليّ المنحلّ، بـ«العـلم الإجمـاليّ الكـبير»؛ والعـلم الإجماليّ المسبِّب لانحلاله، بـ«العلم الإجماليّ الصغير»؛ لأنّ أطرافـه أقـلّ عدداً؛ ويُعبَّر عن ذٰلك، بـ«قاعدة انحلال العلم الإجمـاليّ الكـبير بـالعلم الإجماليّ الصغير».

ويتوقّف انحلال علم إجماليّ، بعلم إجماليّ ثانٍ:

**أوّلاً**: على أن تكون أطراف الثاني، بعض أطراف العلم الأوّل المنحلّ؛ كما رأينا في المثال.

**وثانياً**: على أن لايزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأوّل المـنحلّ، على المعلوم إجمالاً بالعلم الثاني[١]؛ فلو زاد، لمينـحلّ؛ كـما لو افـترضنا في المثال، أنّ العلم الثاني، تعلّق بنجاسة مائع[٢] في ضمن الخمسة؛ فإنّ العـلم الإجماليّ بنجاسة المائع الثاني، في ضمن العشرة يظلُّ ثابتاً.

ويختلّ الركن الثالث، فيما إذا كان أحد الطـرفين، مجـرىً لاسـتصحابٍ منجّزٍ للتكليف، لا للبراءة؛ ومثاله: أن يعلم [المـكلّف] إجمالاً، بنجاسة أحد الإناءين؛ غير أنّ أحدهما كان نجساً في السابق، ويشكّ في بقاء نجاسته؛

---

١. بل يكون مساوياً؛ فلو كان المعلوم نجاسته ضمن العشرة، إناءيـن، فليكن المعلوم بالعلم الثاني أيضاً، إناءيـن؛ لا إناءً واحد؛ و إلّا لمينحلّ العلم الإجماليّ الكبير؛ لاحتمال كون الإناء الآخر، ضمن العشرة.

٢. واحدٍ من الاثنيـن أو أكثر مثلاً.

ففي هٰذه الحالة، يكون الإناء المسبوق بالنجاسة، مجرىً في نفسه لاستصحاب النجاسة؛ لا لأصالة البراءة أو أصالة الطهارة؛ فتجري الأُصول المؤمِّنة في الإناء الآخر، بدون معارض؛ و تبطل بذٰلك، منجّزيّة العلم الإجماليّ؛ ويُسمّى ذٰلك، بـ«الانحلال الحكميّ»؛ تمييزاً له عن «الانحلال الحقيقيّ» الّذي تقدّم في حالة اختلال الركن الثاني.

و إنّما يُسمّى بالانحلال الحكميّ، لأنّ العلم الإجماليّ، موجود حقيقة؛ ولٰكنّه لا حكم له عمليّاً؛ لأنّ الإناء المسبوق بالنجاسة، حكمه منجَّز بالاستصحاب، والإناء الآخر، لا منجّزيّة لحكمه؛ لجريان الأصل المؤمِّن فيه؛ فكأنّ العلم الإجماليّ غير موجود؛ وهٰذا هو محصّل ما يقال من أنّ العلم الإجماليّ، إذا كان أحد طرفيه مجرىً لأصل مثبت للتكليف، وكان الطرف الآخر، مجرىً لأصل مؤمِّن، انحلّ العلم الإجماليّ.

و مثال آخر لاختلال هٰذا الركن، هو أن يكون أحد طرفي العلم الإجماليّ، خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ و معنى الخروج كذٰلك، أن تكون المخالفة في هٰذا الطرف، ممّا لاتقع من المكلّف عادة؛ لأنّ ظروفه لاتُيسّر له ذٰلك؛ و إن كانت لاتُعجّزه تعجيزاً حقيقيّاً؛ فالمخالفة غير مقدورة عرفاً، و إن كانت مقدورة عقلاً؛ كما لو علم بنجاسة و حرمة طعامٍ، مردَّد بين اللبن الموجود على مائدته، و لبنٍ موجود في بلد آخر، لايصل إليه عادةً في حياته ـ و إن كان الوصول ممكناً من الناحية النظريّة و العقليّة ـ. ففي هٰذه الحالة، لايكون هٰذا اللبن الخارج عن محلّ الابتلاء، مجرىً للبراءة في نفسه؛ إذ لامحصَّل عرفاً للتأمين من ناحية تكليف لايتعرّض المكلّف إلىٰ مخالفته عادة؛ فتجري البراءة عن حرمة اللبن الآخر، بدون معارض.

وهٰذا هو معنى ما يقال عادةً من أنّ تنجيز العلم الإجماليّ، يُشترط فيه دخول كلا طرفيه في محلّ الابتلاء.

ويختلّ الركن الرابع في حالات:

**منها**: حالة دوران الأمر بين المحذورين؛ وهي ما إذا علم إجمالاً بأنّ هٰذا الفعل، إمّا واجب؛ وإمّا حرام؛ فإنّ هٰذا العلم الإجماليّ، لاتُمكن مخالفته القطعيّة؛ كما لاتُمكن موافقته القطعيّة؛ فإذا جرت البراءة عن الوجوب وجرت البراءة عن الحرمة معاً، لم يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعيّة؛ لأنّها غير معقولة على كلّ حال.

**ومنها**: حالة كون الأطراف، غير محصورة؛ وتُسمّى بالشبهة غير المحصورة؛ وهي: أن يكون للعلم الإجماليّ، أطراف كثيرة جدّاً، على نحو لايتيسّر للمكلّف ارتكاب المخالفة فيها جميعاً لكثرتها؛ ففي مثل ذٰلك، تجري البراءة في جميع الأطراف؛ إذ لايلزم من ذٰلك، تمكين المكلّف من المخالفة القطعيّة.

## [١. ج. موارد التردّد]

### [١. دوران الأمر، بين الأقلّ والأكثر]

والآن، بعد أن اتّضحت القاعدة العمليّة الثانويّة ـ وهي البراءة الشرعيّة ـ، والقاعدة العمليّة الثالثة ـ وهي منجّزيّة العلم الإجماليّ ـ، نستعرض جملة من الحالات الّتي وقع البحث في إدراجها، ضمن القاعدة الأُولىٰ أو الثانية.

## حالة تردّد أجزاء الواجب، بين الأقلّ و الأكثر

و الحالة الرئيسيّة من حالات التردّد، هي ما إذا وجب مركَّب، بوجوب واحد، وكان كلّ جزء في المركّب، واجباً بوجوب ضمنيّ، و تردّد أمر هٰذا المركَّب، بين أن يكون مشتملاً على تسعة أجزاء، أو عشرة؛ فهل تدخل هٰذه الحالة، في حالات العلم الإجماليّ؟ أو حالات الشكّ البدويّ؟

و يجب أن نعرف قبل كلّ شيء، أنّ العلم الإجماليّ، لا يُمكن أن يوجَد، إلّا إذا افتُرض جامع بين فردين متباينين، وكان ذٰلك الجامع، معلوماً و مردّداً ـ في انطباقه ـ بين الفردين؛ و أمّا إذا كان الجامع معلوماً في ضمن أحد الفردين، و يُحتمل وجوده في ضمن فرد آخر أيضاً، فليس هٰذا من العلم الإجماليّ؛ بل هو علم تفصيليّ بالفرد الأوّل، مع الشكّ البدويّ في الفرد الثاني؛ وهٰذا معناه: أنّ طرفي العلم الإجماليّ، يجب أن يكونا متباينين؛ و يستحيل أن يكونا متداخلين، تداخل الأقلّ و الأكثر.

و على هٰذا الأساس، يبدو أنّ الحالة المطروحة للبحث، ليست من حالات العلم الإجماليّ؛ إذ ليس فيها علم بالجامع بين فردين متباينين؛ بل علم تفصيليّ بوجوب التسعة، وشكّ بدويّ في وجوب العاشر؛ و قول القائل: إنّا نعلم بوجوب التسعة أو العشرة، كلام صوريّ؛ لأنّ التسعة، ليست مباينة للعشرة.

و قد حاول بعض المحقّقين، إبراز أنّ الدوران في الحقيقة، بين متباينين؛ لا بين متداخلين؛ لكي يتشكّل علم إجماليّ، و تُطبّق القاعدة الثالثة؛ وحاصل المحاولة، أنّ الوجوب المعلوم في الحالة المذكورة، إمّا متعلّق بالتسعة المطلقة، أو بالتسعة المقيّدة بالجزء العاشر؛ و إطلاق التسعة

وتقييدها، حالتان متباينتان؛ وبذٰلك يتشكّل علم إجماليّ بوجوب التسعة أو العشرة.

فإن قيل: إنّ العلم الإجماليّ بوجوب التسعة أو العشرة، منحلّ إلىٰ العلم التفصيليّ بأحد طرفيه، والشكّ البدويّ في الطرف الآخر؛ لأنّ التسعة، معلومة الوجوب على أيّ حال، والجزء العاشر، مشكوك الوجوب، وإذا انحلّ العلم الإجماليّ، سقط عن المنجّزيّة.

قلنا: إنّ طرفي العلم الإجماليّ، هما: وجوب التسعة المطلقة، ووجوب التسعة المقيّدة بالعاشر، وكلّ من هٰذين الطرفين، ليس معلوماً بالتفصيل؛ وإنّما المعلوم، وجوب التسعة على الإجمال؛ وهٰذا نفس العلم الإجماليّ، فكيف ينحلّ به؟

فالصحيح: أن يتّجه البحث إلىٰ أنّه: هل يوجَد علم إجماليّ؟ أو لا؟ بدلاً عن البحث في أنّه: هل ينحلّ؟ بعد افتراض وجوده؟

والتحقيق: هو عدم وجود علم إجماليّ بالتكليف؛ وذٰلك لأنّ وجوب التسعة المطلقة، لايعني وجوب التسعة ووجوب الإطلاق؛ فإنّ الإطلاق، كيفيّة في لحاظ المولىٰ، تُنتج عدم وجوب العاشر، وليس شيئاً يوجبه على المكلّف؛ وأمّا وجوب التسعة في ضمن العشرة، فمعناه وجوب التسعة ووجوب العاشر؛ وهٰذا معناه، أنّنا حينما نلحظ ما أوجبه المولىٰ على المكلّف، نجد أنّه ليس مردَّداً بين متباينين؛ بل بين الأقلّ والأكثر؛ فلايُمكن تصوير العلم الإجماليّ بالوجوب؛ وإنّما يُمكن تصوير العلم الإجماليّ بالنسبة إلى الخصوصيّات اللحاظيّة الّتي تُحدّد كيفيّة لحاظ المولىٰ للطبيعة عند أمره

بها؛ لأنّه: إمّا أن يكون قد لاحظها مطلقة، أو مقيّدة؛ غير أنّ هٰذا، ليس علماً إجماليّاً بالتكليف، ليكون منجّزاً.

وهٰكذا يتّضح أنّه: لا يوجَد [هنا] علم إجماليّ منجّز؛ و أنّ البراءة تجري عن الأمر العاشر المشكوك كونه جزءاً للواجب، فيكفيه الإتيان بالأقلّ.

## [حالة الشكّ في إطلاق الجزئيّة]

ولا فرق في جريان البراءة، عن مشكوك الجزئيّة، بين أن يكون الشكّ في أصل الجزئيّة ـ كما إذا شُكّ في جزئيّة السورة ـ؛ أو في إطلاقها بعد العلم بأصل الجزئيّة؛ كما إذا علمنا بأنّ السورة، جزء، ولٰكن شككنا في أنّ جزئيّتها: هل تختصّ بالصحيح؟ أو تشمل المريض أيضا؟؛ فإنّه تجري البراءة حينئذ، عن وجوب السورة بالنسبة إلىٰ المريض خاصّة؟

وهناك صورة من الشكّ في إطلاق الجزئيّة، وقع البحث فيها؛ وهي: ما إذا ثبت أنّ السورة مثلاً، جزء في حال التذكّر، وشُكّ في إطلاق هٰذه الجزئيّة للناسي؛ فهل تجري البراءة عن السورة، بالنسبة إلىٰ الناسي؟ لكي نُثبت بذٰلك جوازَ الاكتفاء بما صدر منه في حالة النسيان من الصلاة الناقصة الّتي لا سورة فيها؟ فقد يقال: إنّ هٰذه الصورة، هي إحدى حالات دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر؛ فتجري البراءة عن الزائد.

ولٰكن اعتُرض علىٰ ذٰلك: بأنّ حالات الدوران المذكورة، تفترض وجود أمر موجَّه إلىٰ المكلّف على أيّ حال، و يتردّد متعلَّق هٰذا الأمر، بين التسعة، أو العشرة مثلاً؛ وفي الصورة المفروضة في المقام، نحن نعلم بأنّ غير

الناسي مأمور بالعشرة ـ مثلاً ـ، بما في ذٰلك السورة؛ لأنّنا نعلم بجزئيّتها في حال التذكّر؛ وأمّا الناسي، فلا يُحتمل أن يكون مأموراً بالتسعة ـ أي: بالأقلّ ـ؛ لأنّ الأمر بالتسعة، لو صدر من الشارع، لكان متوجّهاً نحو الناسي خاصّة؛ لأنّ المتذكّر، مأمور بالعشرة، لا بالتسعة؛ ولا يُعقل توجيه الأمر إلىٰ الناسي خاصّة؛ لأنّ الناسي، لا يلتفت إلىٰ كونه ناسياً، لينبعث عن ذٰلك الأمر؛ وعليه، فالصلاة الناقصة الّتي أتىٰ بها، ليست مصداقاً للواجب يقيناً؛ وإنّما يُحتمل كونها مسقطة للواجب عن ذمّته؛ فيكون من حالات الشكّ في المُسقط؛ وتجري حينئذ، أصالة الاشتغال؛ وتأتي تتمّة الكلام عن ذٰلك، في حلقة مقبلة إن شاء اللّٰه (تعالى).

## الخلاصة

◘ ***أركان قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ:***

١. وجود العلم بالجامع.

٢. وقوف العلم على الجامع، و عدم سرايته إلىٰ الفرد.

٣. أن يكون كلّ من الطرفين، مشمولاً في نفسه ـ و بقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجماليّ ـ لدليل أصالة البراءة.

٤. أن يكون جريان البراءة في كلّ من الطرفين، مؤدّياً إلىٰ الترخيص في المخالفة القطعيّة، و إمكان وقوعها خارجاً، على وجه مأذون فيه.

◘ إنّ العلم الإجماليّ، لا يُمكن أن يوجَد، إلّا إذا افتُرض جامع بين فردين متباينين، و كان ذٰلك الجامع، معلوماً و مردَّداً في انطباقه بين الفردين؛ و أمّا إذا كان الجامع معلوماً، في ضمن أحد الفردين، و يُحتمل وجوده في ضمن فرد آخر أيضاً، فليس هٰذا من العلم الإجماليّ؛ بل هو علم تفصيليّ بالفرد الأوّل، مع الشكّ البدويّ في الفرد الثاني؛ فإذا وجب مركّب، بوجوب واحد، و كان كلّ جزء في المركّب، واجباً بوجوب ضمنيّ، و تردّد أمر هٰذا المركّب، بين أن يكون مشتمِلاً على تسعة أجزاء، أو عشرة مثلاً، فهٰذه الحالة، ليست من حالات العلم الإجماليّ؛ بل تجري فيها البراءة عن الأمر العاشر، المشكوك كونُه جزءً للواجب. و لا فرق في جريان البراءة عن مشكوك الجزئيّة، بين أن يكون الشكّ في أصل الجزئيّة، أو في إطلاقها بعد العلم بأصل الجزئيّة.

**الأسئلة**

١. ما هي أركان قاعدة منجّزيّـة العلم الإجماليّ؟
٢. ما هو دليل الركن الـثالث لـقاعدة منجّزيّـة العلم الإجماليّ؟
٣. كيف يختـلّ الركن الأوّل من قاعدة منجّزية العلم الإجماليّ؟
٤. ما هو انحلال العلم الإجماليّ، بالعلم الـتـفـصيليّ والشكّ البدويّ؟
٥. ما هو العلم الإجماليّ الكبـيـر؟ وما هو العلم الإجماليّ الصغيـر؟
٦. على أيّ شيء يتوقّف انحلال العلم الإجماليّ، بالعلم الـتـفـصيليّ والشكّ البدويّ؟
٧. ما هو الانحلال الحكميّ للعلم الإجماليّ؟
٨. كيف يختلّ الركن الرابع من قاعدة منجّزيّـة العلم الإجماليّ؟
٩. حالـة تردّد أجزاء الواجب، بـيـن الأقلّ والأكثر، هل هي من الشكّ البدويّ؟ أو من نوع العلم الإجماليّ؟
١٠. بـيّـن المحاولـة لاعتـبار الدوران بـيـن الأقلّ والأكثر، دوراناً بـيـن متباينيـن؟
١١. اذكر ردّ المحاولـة المذكورة، عن طريق انحلال العلم الإجـماليّ فـي حـالـة الدوران؟
١٢. ما هو التكليف في حالـة الدوران بـيـن الأقلّ والأكثر؟
١٣. ما هو التكليف في حالـة الدوران بـيـن الأقلّ والأكثر، فيما إذا شككـنا فـي إطلاق الجزئـيّة أو تـقـيـيدها؟

## الدرس ٥١

*❋ إذا كان شكّ المكلّف بين الأقلّ والأكثر من شروط الواجب، فهل شكّه بدويّ؟ أم من نوع العلم الإجماليّ؟*

### حالة احتمال الشرطيّة

عالجنا فيما سبق، حالة احتمال الجزء الزائد؛ والآن، نعالج حالة احتمال الشرط الزائد؛ كما لو احتُمل أنّ الصلاة، مشروطة بالإيقاع في المسجد، على نحو يكون إيقاعها في المسجد، قيداً شرعيّاً في الواجب.

وتحقيق الحال في ذلك، أنّ مرجع القيد الشرعيّ -كما تقدّم-، عبارة عن تحصيص المولىٰ للواجب بحصّة خاصّة، على نحو يكون الأمر متعلّقاً بذات الفعل وبالتقيّد؛ فحالة الشكّ في شرطيّة شيء، مرجعها إلىٰ العلم بوجوب ذات الفعل، والشكّ في وجوب التقيّد.

وهٰذا أيضاً، دوران بين الأقلّ والأكثر، بالنسبة إلىٰ ما أوجبه المولىٰ على المكلّف؛ وليس دوراناً بين المتباينين؛ فلا يُتصوّر العلم الإجماليّ المنجِّز؛ بل تجري البراءة عن وجوب التقيّد.

وقد يُفصَّل بين أن يكون ما يُحتمل شرطيّته، محتمَل الشرطيّة في نفس متعلَّق الأمر ابتداءً؛ أو في متعلَّق المتعلَّق؛ أي: الموضوع.

ففي خطاب: «أعتق رقبة»: المتعلَّق للأمر، هو «العتق»، والموضوع،

هو «الرقبة»؛ فتارة: يُحتمل كون الدعاء عند العتق، قيداً في الواجب؛ وأُخرىٰ: يُحتمل كون الإيمان، قيداً في الرقبة.

ففي الحالة الأُولىٰ، تجري البراءة؛ لأنّ قيديّة الدعاء للمتعلَّق، معناها تقيّده، والأمر بهٰذا التقييد؛ فيكون الشكّ في هٰذه القيديّة، راجعاً إلىٰ الشكّ في وجوب التقييد، فتجري البراءة عنه.

وفي الحالة الثانية، لاتجري البراءة؛ لأنّ قيديّة الإيمان للرقبة، لاتعني الأمر بهٰذا التقييد؛ لوضوح أنّ جعل الرقبة مؤمنة، ليس تحت الأمر؛ وقد لايكون تحت الاختيار أصلاً؛ فلايعود الشكّ في هٰذه القيديّة، إلىٰ الشكّ في وجوب التقييد، لتجري البراءة.

والجواب: أنّ تقييد الرقبة بالإيمان، وإن لم يكن تحت الأمر، على تقدير أخذه قيداً؛ ولٰكنّ تقيّد العتق بإيمان الرقبة المعتوقة، تحت الأمر على هٰذا التقدير، فالشكّ في قيديّة الإيمان، شكّ في وجوب تقيّد العتق بإيمان الرقبة؛ وهو تقيّد داخل في اختيار المكلّف، ويُعقل تعلّق الوجوب به؛ فإذا شُكّ في وجوبه، جرت البراءة عنه.

## حالات دوران الواجب بين التعيين والتخيير

وقد يدور أمر الواجب الواحد، بين التعيين والتخيير؛ سواء كان التخيير المحتمَل، عقليّاً أو شرعيّاً.

ومثال الأوّل: ما إذا عُلم بوجوب مردّد بين أن يكون متعلّقاً بإكرام زيد كيفما اتّفق، أو بإهداء كتاب له.

و مثال الثاني: ما إذا عُلم بوجوب مردّد بين أن يكون متعلّقاً بـإحدى الخصال الثلاث ـ العتق أو الإطعام أو الصيام ـ؛ أو بالعتق خاصّة.

و في هٰذه الحالات، نلاحظ أنّ العنوان الّذي يتعلّق به الوجوب، مردّد بين عنوانين متباينين، و إن كان بينهما من حيث الصدق الخارجيّ، عموم وخصوص مطلق؛ و حيث أنّ الوجوب يتعلّق بالعناوين، صحّ أن يُـدّعىٰ وجود علم إجماليّ بوقوع أحد العنوانين المتباينين، في عالم المفهوم، متعلَّقاً للوجوب؛ و مجرّد أنّ أحدهما أوسع صدقاً من الآخر، لا يوجب كونهما من الأقلّ و الأكثر، ماداما متباينين في عالم العناوين و المفاهيم الّذي هو عالم عروض الوجوب و تعلّقه؛ فالعلم الإجماليّ بالوجوب إذاً، موجود.

و لٰكنّ هٰذا العلم، مع هٰذا، غير مـنجّز للاحـتياط ورعـاية الوجـوب التعيـينيّ المحتمَل؛ بل يكفـي أن يأتي المكلّف بالجامع؛ و لو في ضمن غير ما يُحتمل تعيّنه؛ و ذٰلك لاختلال الركن الثالث من أركان تنجيز العلم الإجماليّ المتقدّمة؛ و هو أن يكون كلّ من الطرفين، مشمولاً في نفسه للبراءة، بقطع النظر عن التعارض الحاصل بين الأصلين من ناحية العلم الإجماليّ؛ فإنّ هٰذا الركن، لا يصدق في المقام؛ و ذٰلك لأنّ وجوب الجامع الأوسع صدقاً، ليس مجرىً للبراءة، بقطع النظر عن التعارض بين الأصلين؛ لأنّـه إن أُريد بالبراءة عنه، التوصّل إلىٰ ترك الجامع رأساً، فهٰذا توصّل بالأصل المذكور إلى المخالفة القطعيّة الّتي تـتحقّق بترك الجامع رأساً؛ فإذا كان أصل واحد يُؤدّي إلىٰ هٰذا المحذور، تعذّر جريانه؛ و إن أُريد بالبراءة عنه، التأمين من ناحية الوجوب التخيـيريّ فقط، فهو لغو؛ لأنّ المكلّف في حالة ترك الجامع

رأساً، يعلم أنـّه غير مأمون من أجل صدور المخالفة القطعيّة منه؛ فأيّ أثر لنفـي استناد عدم الأمن إلىٰ جهة مخصوصة؟

وبهٰذا، يتبرهن أنّ أصل البراءة عن وجوب الجامع، لايجري بقطع النظر عن التعارض، وفي هٰذه الحالة، تجري البراءة عن الوجوب التعيينيّ بلا معارض.

## الخلاصة

- حالة الشكّ في شرطيّة شيء، مرجعها إلىٰ العلم بوجوب ذات الفعل، والشكّ في وجوب التقيّد؛ فهي دوران بين الأقلّ والأكثر بالنسبة إلىٰ ما أوجبه المولىٰ على المكلّف، وليست دوراناً بين المتباينين.
- العنوان الّذي يتعلّق به الوجوب، في دوران الواجب الواحد بين التعيين والتخيير، سواء كان التخيير المحتمَل، عقليّاً أو شرعيّاً، مردّد بين عنوانين متباينين؛ وإن كان بينهما من حيث الصدق الخارجيّ، عموم وخصوص مطلق؛ فصحّ أن يُدّعىٰ وجود علم إجماليّ؛ ولٰكنّ هٰذا العلم، مع هٰذا، غير منجّز للاحتياط ورعايةِ الوجوب التعيينيّ المحتمل؛ لاختلال الركن الثالث، فتجري البراءة عن الوجوب التعيينيّ بلا معارض.

**الأسئلة**

١. ما هو مرجع الشكّ في شرطيّة شيء؟

٢. الشكّ في شرطيّة شيء، هل هو دوران بين المتباينين؟ أم بين الأقلّ والأكثر؟

٣. عند الشكّ في شرطيّة شيء، هل تجري البراءة؟ أم قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ؟

٤. دوران الواجب بين التعيين والتخيير، هل هو بين عنوانين متباينين؟ أم بين الأقلّ والأكثر؟

٥. لماذا لاتجري قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ في حالة دوران الواجب بين التعيين والتخيير؟

* *ما هي الوظيفة العملـيّة، فيما إذا تيقّـنّا بأمر، ثـمّ شككنا في بقائه؟*

## ٢. [القاعدة العملـيّة الثانويّـة في حالة الشكّ المسبوق بيقين] (الاستصحاب)

### تعريف الاستصحاب

عُرّف الاستصحاب بأنـّه: «الحكم ببقاء ما كان»؛ وهـو قـاعدة مـن قواعد الاستنباط، لدى كثير من المحقّقين؛ ووظيفة هٰـذه القـاعدة، عـلى الإجمال: أنّ كلّ حالة كانت متيقَّنة في زمان، ومشكوكة بقاءً، يُمكن إثبات بقائها[1]، بهٰذه القاعدة الّتي تُسمّى بـ«الاستصحاب».

وقد اختلف القائلون بالاستصحاب، في أنّ الاعتماد عليه: هل هو على نحو الأماريّـة؟ أو عـلى نحـو الأصـل العـمليّ؟ كـما اخـتلفوا في طـريقة الاستدلال عليه: فقد استَدلّ بعضُهم عليه، بحكـم العـقل وإدراكـه ـ ولو ظنّاً ـ بقاءَ الحالة السابقة؛ وبعضهم بالسيرة العقلائيّة؛ وبعضهم بالروايات.

ومن هنا وقع الكلام في كيفيّة تعريف الاستصحاب، بنحو يكون محوراً لكلّ هٰذه الاتّجاهات، وصالحاً لدعوى الأماريّـة تارة، ودعوى الأصليّة أُخرىٰ، وللاستدلال عليه بالأدلّة المتنوّعة المذكورة.

---

١. و ليس المقصود، كشف بقاءها واقعاً؛ بل المقصود، إثبات بقاء حكمها شرعاً.

ولذلك اعترض السيّد الأُستاذ على التعريف المتقدّم، بأنّه إنّما يناسب افتراض الاستصحاب أصلاً؛ وأمّا إذا افترض أمارة، فلايصحّ تعريفه بذلك؛ بل يجب تعريفه بـ«الحيثيّة الكاشفة عن البقاء»؛ وليست هي إلّا اليقين بالحدوث؛ فينبغي أن يقال حينئذ: أنّ الاستصحاب، هو «اليقين بالحدوث»؛ فلايوجَد معنىً جامع، يلائم كلّ المسالك، يُسمّىٰ بالاستصحاب.

ويرد عليه:

**أوّلاً**: أنّ حيثيّة الكاشفيّة عن البقاء، ليست ـ على فرض وجودها ـ قائمة باليقين بالحدوث، فضلاً عن الشكّ في البقاء؛ بل بنفس الحدوث؛ بدعوى: غلبة أنّ ما يحدُث يبقىٰ؛ وليس اليقين، إلّا طريقاً إلىٰ تلك الأمارة[1]؛ كاليقين بوثاقة الراوي[2]؛ فلو أُريد تعريف الاستصحاب بنفس الأمارة، لتعيّن أن يُعرَّف بالحدوث مباشرة.

**وثانياً**: أنّه سواء بُني على الأماريّة، أو على الأصليّة، لا شكّ في وجود حكم ظاهريّ مجعول[3] في موردالاستصحاب؛ وإنّما الخلاف في أنّه: هل هو بنكتة الكشف؟ أو لا؟ فلا ضرورة ـ بناء على الأماريّة ـ في أن يُعرَّف الاستصحاب بنفس الأمارة؛ بل: تعريفه بذلك الحكم الظاهريّ المجعول، يلائم كلا المسلكين أيضاً.

---

١. أي: الظنّ بأنّ ما يحدث، يبقىٰ غالباً.

٢. فإنّ اليقين بوثاقة الراوي، طريق إلىٰ الظنّ بغلبة تصوّر إصابته على تصوّر خطئه.

٣. أي: البناء على الحالة السابقة.

**وثالثاً:** أنّ بالإمكان، تعريف الاستصحاب بأنّه «**مرجعيّة الحالة السابقة بقاءً**»؛ ويراد بالحالة السابقة، اليقين بالحدوث؛ وهٰذه المرجعيّة، أمر محفوظ على كلّ المسالك والاتّجاهات؛ لأنّها عنوان يُنتزَع عن الأماريّة والأصليّة معاً، ويبقىٰ المجال مفتوحاً لافتراض أيِّ لسان يُجعَل به الاستصحاب شرعاً[1]؛ من: لسان جعل الحالة السابقة منجِّزة؛ أو لسان جعلها كاشفة؛ أو جعل الحكم ببقاء المتيقَّن...؛ لأنّ المرجعيّة، تُنتزَع من كلّ هٰذه الألسنة؛ كما هو واضح.

## التمييز بين الاستصحاب و غيره

هناك قواعد مزعومة، تشابه الاستصحاب؛ ولٰكنّها تختلف عنه في حقيقتها:

**منها:** قاعدة اليقين، وهي تشترك مع الاستصحاب في افتراض اليقين والشكّ؛ غير أنّ الشكّ في موارد القاعدة، يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين وبلحاظ نفس الفترة الزمنيّة؛ وأمّا في مواردالاستصحاب، فالشكّ يتعلّق ببقاء المتيقَّن؛ لا بنفس المرحلة الزمنيّة الّتي تعلّق بها اليقين.

وإذا أردنا مزيداً من التدقيق، أمكننا أن نلاحظ، أنّ الاستصحاب لايتقوّم دائماً بالشكّ في البقاء؛ فقد يجري بدون ذٰلك؛ كما إذا وقعت حادثة، وكان حدوثها مردّداً بين الساعة الأُولىٰ والساعة الثانية، ونشكّ في

---

١. أي: لسان يُشرِّع الاستصحاب.

ارتفاعها، فإنّنا بالاستصحاب، نُثبت وجودها[١] في الساعة الثانية؛ مع أنّ وجودها المشكوك في الساعة الثانية، ليس بقاءً على أيّ حال؛ بل هو مردَّد بين الحدوث والبقاء؛ ومع هٰذا، يثبُت [وجودها][٢] بالاستصحاب.

ولهٰذا كان الأوْلىٰ أن يقال: إنّ الاستصحاب مبنيّ على الفراغ عن ثبوت الحالة المراد إثباتُها؛ وقاعدة اليقين، ليست كذٰلك.

ومن نتائج الفرق المذكور بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، أنّ الشكّ في موارد قاعدة اليقين، ناقض تكويناً لليقين السابق؛ ولهٰذا يستحيل أن يجتمع معه في زمان واحد؛ وأمّا الشكّ في موارد الاستصحاب، فهو ليس ناقضاً حقيقة.

**ومنها**: قاعدة المقتضي والمانع؛ وهي القاعدة الّتي يُبنىٰ فيها، عند إحراز المقتضي، والشكّ في وجود المانع، على انتفاء المانع وثبوت المقتضىٰ ـ بالفتح ـ؛ وهذه القاعدة تشترك مع الاستصحاب، في وجود اليقين والشكّ؛ ولٰكنّهما فيها، متعلّقان بأمرين متغايرين ذاتاً؛ وهما المقتضي والمانع؛ خلافاً لوضعهما في الاستصحاب، حيث أنّ متعلّقهما فيه، واحد ذاتاً.

وكما تختلف هٰذه القواعد في أركانها المقوّمة لها، كذٰلك في حيثيّات الكشف النوعيّ المزعومة فيها؛ فإنّ حيثيّة الكشف في الاستصحاب، تقوم على أساس «غلبة أنّ الحادث يبقىٰ»؛ وحيثيّة الكشف في قاعدة اليقين،

---

١. أي: نحكم بثبوتها.

٢. أي: يُعتبَر وجودها شرعاً؛ ويُؤخذ بهٰذا الاعتبار في العمل.

تقوم على أساس «غلبة أنّ اليقين لايُخطئ»؛ و حيثيّة الكشف في قاعدة المقتضي و المانع، تقوم على أساس «غلبة أنّ المقتضيات، نافذة و مؤثّرة في معلولاتها».

والبحث في الاستصحاب يقع في عدّة مقامات:

**الأوّل:** في أدلّته.

**والثاني:** في أركانه الّتي يتقوّم بها.

**والثالث:** في مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

**والرابع:** في عموم جريانه.

**والخامس:** في بعض تطبيقاته.

وسنتكلّم في هٰذه المقامات تباعاً، إن شاءاللّه (تعالى).

**الخلاصة**

- الاستصحاب، هو مرجعيّة الحالة السابقة ـ أيّ: اليقين بالحدوث ـ؛ بمعنىٰ أنّ كلّ حالة متيقّنة في زمان، و مشكوكة بقاءً، يثبت بقاؤها شرعاً، بهٰذه القاعدة.
- الفرق بين قاعدتي اليقين و الاستصحاب: أنّ الشكّ في قاعدة اليقين، يتعلّق بنفس الفترة الزمنيّة الّتي تعلّق به اليقين، و ينقضه تكويناً؛ خلافاً للاستصحاب؛ فإنّ الشكّ فيها، لايتعلّق بفترة اليقين؛ بل ببعدها؛ و لاينقضه حقيقة؛ و بلسان آخر: إنّ الاستصحاب، مبنيّ على الفراغ عن ثبوت الحالة المراد إثباتها.
- إنّ اليقين و الشكّ، في قاعدة الاستصحاب، متعلّقهما واحد ذاتاً؛ ولٰكنّهما في قاعدة المقتضي و المانع، متعلّقين بأمرين متغايرين ذاتاً.

▣ تختلف هٰذه القواعد أيضاً، في حيثيّات الكشف النوعيّ المزعومة فيها؛ فإنّ حيثيّة الكشف في الاستصحاب، تقوم على أساس «غلبة أنّ الحادث يبقىٰ»؛ وفي قاعدة اليقين، تقوم على أساس «غلبة أنّ اليقين لايُخطئ»؛ وفي قاعدة المقتضي والمانع، تقوم على أساس «غلبة أنّ المقتضيات، نافذة ومؤثّرة في معلولاتها».

**الأسئلة**

١. ما هو التعريف السائد للاستصحاب؟

٢. ما هي وظيفة قاعدة الاستصحاب؟

٣. ما هو تعريف الاستصحاب على رأي السيّد الخوئيّ؟

٤. كيف يُمكن تعريف الاستصحاب، بنحو يلائم كلّ المسالك في تصويره؟

٥. ما هو الاشتراك والفارق بين قاعدتي اليقين والاستصحاب؟

٦. ما هو الاشتراك والفارق بين قاعدتي الاستصحاب والمقتضي والمانع؟

٧. اذكر الفرق بين القواعد الثلاثة المذكورة من حيث الكشف النوعي فيها؟

**الدرسان ٥٣ و ٥٤**

* *هل الاستصحاب حجّة؟ أم لا؟*

## ١. أدلّة الاستصحاب

وقد استُدّل على الاستصحاب، تارة: بأنّه مفيد للظنّ بالبقاء؛ وأُخرىٰ: بجريان السيرة العقلائيّة عليه؛ وثالثة: بالروايات.

**أمّا الأوّل:** فهو ممنوع صغرىً وكبرىً:

أما صغرويّاً، فلأنّ إفادة الحالة السابقة للظنّ بالبقاء، بمجرّدها ممنوعة؛ وإنّما قد تُفيد [ذٰلك]، لخصوصيّة في الحالة السابقة، من حيث كونها مقتضية للبقاء والاستمرار.

وقد يُستشهد لإفادة الحالة السابقة الظنَّ ـ بنحو كلّيّ ـ، بجريان السيرة العقلائيّة على العمل بالاستصحاب؛ والعقلاء لا يعملون، إلّا بالطرق الظنّيّة والكاشفة.

ويرد على هٰذا الاستشهاد: أنّ السيرة العقلائيّة، على افتراض وجودها، فالأقرب في تفسيرها: أنّها قائمة بنكتة الأُلفة والعادة؛ لا بنكتة الكشف؛ ولهٰذا يقال بوجودها، حتّى في الحيوانات الّتي تتأثّر بالأُلفة.

وأمّا كبرويّاً، فلعدم قيام دليل على حجّيّة مثل هٰذا الظنّ.

**وأمّا الثاني**: ففيه أنّ الجري والانسياق العمليّ على طبق الحالة السابقة، وإن كان غالباً في سلوك الناس؛ ولٰكنّه بدافع من الأُلفة والعادة الّتي توجِب الغفلة عن احتمال الارتفاع، أو الاطمئنان بالبقاء في كثير من الأحيان؛ وليس بدافع من البناء على حجّيّة الحالة السابقة في إثبات البقاء تعبّداً.

**وأمّا الثالث**: أي: الأخبار؛ فهو العمدة في مقام الاستدلال:

فمن الروايات المستدَلّ بها: صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث سأله عن المرتبة الّتي يتحقّق بها النوم الناقض للوضوء، فأجابه، ثمّ سأله عن الحكم في حالة الشكّ في وقوع النوم، إذ قال [الراوي] له: «فإن حُرّك في جنبه شيء ولم يعلم به»؛ فكأنّ عدم التفاته إلىٰ ما حُرّك في جنبه، جعَله يشكّ في أنّه نام فعلاً؟ أو لا؟ فاستفهم عن حكمه، فقال له الأمام عليه السلام: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذٰلك أمر بيّن؛ وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ؛ ولٰكن ينقضه بيقين آخر».[1]

والكلام في هٰذه الرواية، يقع في عدّة جهات:

**الجهة الأُولىٰ**: في فقه الرواية، بتحليل مفاد قوله: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ»، وذٰلك بالكلام في نقطتين:

**النقطة الأُولى**: إنّه كيف اعتبر البناء على الشكّ، نقضاً لليقين؟ مع أنّ

---

١. تهذيب الأحكام، ج ١، باب الأحداث الموجبة للطهارة، ح ١١؛ وسائل الشيعة، ج ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١؛ و فيه بدل (ينقض): تنقض؛ و بدل (ينقضه): انقضه.

اليقين بالطهارة حدوثاً، لايتزعزع بالشكّ في الحدث بقاءً؛ فلو أنّ المكلّف في الحالة المفروضة في السؤال، بنىٰ علىٰ أنّه محدث، لَما كان ذٰلك منافياً ليقينه؛ لأنّ اليقين بالحدوث، لاينافي الارتفاع، فكيف يُسنَد نقض اليقين إلىٰ الشكّ؟

والتحقيق: أنّ الشكّ، ينقض اليقين تكويناً، إذا تعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين؛ وأمّا إذا تغاير المتعلَّقان، فلا تنافي بين اليقين والشكّ، ليكون الشكّ ناقضاً وهادماً لليقين.

وعلى هٰذه الأساس، نعرف أنّ الشكّ في قاعدة اليقين، ناقض تكوينيّ لليقين المفترَض فيها؛ لوحدة متعلّقيهما ذاتاً وزماناً؛ وأنّ الشكّ في مورد الاستصحاب، ليس ناقضاً تكوينيّاً لليقين المفترَض فيه؛ لأنّ أحدهما متعلِّق بالحدوث، والآخر متعلّق بالبقاء؛ ولهٰذا يجتمعان في وقت واحد.

ولٰكن مع هٰذا، قد يُسنَد النقض إلىٰ هٰذا الشكّ، فيقال: إنّه ناقض لليقين، بإعمال عناية عرفيّة؛ وهي أن تُلغىٰ ملاحظة الزمان؛ فلانُقطّع الشيء إلىٰ حدوث وبقاء؛ بل نلحظه بما هو أمر واحد؛ ففي هٰذه الملاحظة، يُرى الشكّ واليقين، واردين على مصبّ واحد ومتعلّق فارد؛ فيصحُّ بهٰذا الاعتبار، إسناد النقض إلىٰ الشكّ؛ فكأنّ الشكّ، نقض اليقين؛ وبهٰذا الاعتبار يُرىٰ أيضاً أنّ اليقين والشكّ غير مجتمعين؛ كما هو الحال في كلّ منقوض مع ناقضه؛ وعلى هٰذا الأساس، جرى التعبير في الرواية، فأُسند النقض إلى الشكّ ونُهي عن جعله ناقضاً.

**النقطة الثانية:** في تحديد عناصر الجملة المذكورة الواردة في كلام

الامام عليه السلام؛ فإنّها جملة شرطيّة؛ والشرط فيها، هو أن لا يستيقن أنّه قد نام؛ وأمّا الجزاء، ففيه ثلاثة احتمالات:

**الأوّل**: أن يكون محذوفاً ومقدّراً؛ وتقديره: «فلا يجب الوضوء»، ويكون قوله: «فإنّه على يقين... الخ»، تعليلاً للجزاء المحذوف.

وقد يلاحَظ على ذٰلك، أنّه التزام بالتقدير؛ وهو خلاف الأصل في المحاورة؛ والتزام بالتكرار؛ لأنّ عدم وجوب الوضوء، يكون قد بُيّن مرّة قبل الجملة الشرطيّة، ومرّة في جزائها المقدَّر.

وتندفع الملاحظة الأُولىٰ، بأنّ التقدير في مثل المقام، ليس على خلاف الأصل؛ لوجود القرينة المتّصلة على تعيينه وبيانه؛ حيث صرّح بعدم وجوب الوضوء قبل الجملة الشرطيّة مباشرة.

وتندفع الملاحظة الثانية، بأنّ التكرار الملفَّق من التصريح والتقدير، ليس على خلاف الطبع؛ وليس هٰذا تكراراً حقيقيّاً؛ كما هو واضح؛ فهٰذا الاحتمال، لا غبار عليه من هٰذه الناحية.

**الثاني**: أن يكون الجزاء، قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، فيُتخلّص بذٰلك من التقدير؛ ولٰكن يلاحظ حينئذ: أنّه لا ربط بين الشرط والجزاء؛ لوضوح أنّ اليقين بالوضوء، غير مترتّب على عدم اليقين بالنوم؛ بل هو ثابت على أيّ حال؛ ومن هنا يتعيّن حينئذٍ، لأجل تصوير الترتّب بين الشرط والجزاء، أن يُحمَل قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، على أنّه جملة إنشائيّة: يراد بها الحكم بأنّه متيقّن تعبّداً؛ لا خبريّةٌ تتحدّث عن اليقين الواقعيّ له بوقوع الوضوء منه؛ فإنّ اليقين التعبّديّ بالوضوء، يُمكن

أن يكون مترتّباً على عدم اليقين بالنوم؛ لأنّه حكم شرعيّ؛ خلافاً لليقين الواقعيّ بالوضوء؛ فإنّه ثابت على أيّ حال؛ ولٰكنّ حمل الجملة المذكورة على الإنشاء، خلاف ظاهرها عرفاً.

**الثالث:** أن يكون الجزاء، قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»؛ وأمّا قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، فهو تمهيد للجزاء؛ أو تتميم للشرط.

وهٰذا الاحتمال، أضعف من سابقه؛ لأنّ الجزاء، لا يناسب الواو، والشرط وتتميماته، لا تناسب الفاء.

وهٰكذا، يتبيّن أنّ الاحتمال الأوّل، هو الأقوىٰ؛ ولٰكن يبقىٰ أنّ ظاهر قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، كونه على يقين فعليّ بالوضوء؛ وهٰذا إنّما ينسجم مع حمل اليقين، على اليقين التعبّديّ الشرعيّ؛ كما يفترضه الاحتمال الثاني؛ لأنّ اليقين إذا حملناه على اليقين التعبّديّ الشرعيّ، فهو يقين فعليّ بالوضوء؛ ولا ينسجم مع حمله على اليقين الواقعيّ؛ لأنّ اليقين الواقعيّ بالوضوء، ليس فعليّاً؛ بل المناسب حينئذ، أن يقال: «فإنّه كان على يقين من وضوئه»؛ فظهور الجملة المذكورة في فعليّة اليقين، قد يُتّخذ قرينة على حملها على الإنشائيّة.

فإن قيل: أوَ ليس المكلّف عند الشكّ في النوم، على يقين واقعيّ فعلاً، بأنّه كان متطهّراً؟ فلماذا تفترضون أنّ فعليّة اليقين، لا تنسجم مع حمله على اليقين الواقعيّ؟

قلنا: إنّ إسناد النقض إلىٰ الشكّ، في جملة: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، إنّما يصحّ إذا أُلغيت خصوصيّة الزمان وجُرّد الشيء المتيقَّن والمشكوك، عن

وصف الحدوث والبقاء؛ كما تقدّم توضيحه؛ وبهٰذا اللحاظ، يكون الشكّ ناقضاً لليقين، ولايكون اليقين فعليّاً حينئذٍ.

ولٰكنّ الظاهر، أنّ ظهور جملة: «فإنّه على يقين من وضوئه»، في أنّها جملة خبريّة، لا إنشائيّة، أقوىٰ من ظهور اليقين في الفعليّة؛ وهٰكذا نعرف أنّ مفاد الرواية: أنّه إذا لم‌يستيقن بالنوم، فلايجب الوضوء؛ لأنّه كان على يقين من وضوئه، ثمّ شكّ؛ ولا ينبغي أن ينقض اليقين بالشكّ.

**الجهة الثانية:** في أنّ الرواية، هل هي ناظرة إلىٰ الاستصحاب؟ أو إلىٰ قاعدة المقتضي والمانع؟ فقد يقال: إنّ الاستصحاب، يتعلّق فيه الشكّ ببقاء المتيقَّن؛ وقد فُرض في الرواية، اليقين بالوضوء، والوضوء ليس له بقاء ليُعقل الشكّ في بقائه؛ وإنّما الشكّ في حدوث النوم، وينطبق ذٰلك على قاعدة المقتضي والمانع؛ لأنّ الوضوء مقتضٍ للطهارة، والنوم رافع ومانع عنها؛ فالمقتضي في مورد الرواية، معلوم، والمانع مشكوك، فيُبنىٰ على أصالة عدم المانع، وثبوت المقتضىٰ ـ بالفتح ـ.

ويرد على ذٰلك: أنّ الوضوء قد فُرض له في الشريعة بقاء واستمرار، ولهٰذا عُبّر عن الحدث، بأنّه ناقض للوضوء، وقيل للمصلّي: إنّه على وضوء؛ وليس ذٰلك إلّا لافتراضه أمراً مستمرّاً، فيتعلّق الشكّ ببقائه، وينطبق على الاستصحاب.

ونظراً إلىٰ ظهور قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، في وحدة متعلّق اليقين والشكّ، يتعيّن تنزيل الرواية على الاستصحاب.

**الجهة الثالثة:** بعد افتراض تكفّل الرواية للاستصحاب، يقع الكلام في

أنـّه: هل يستفاد منها جعل الاستصحاب على وجه كلّيّ، كقاعدة عامّة؟ أو لاتدلّ على أكثر من جريان الاستصحاب في باب الوضوء عند الشكّ في الحدث؟

قد يقال بعدم الدلالة على الاستصحاب، كقاعدة عامّـة؛ لأنّ اللام في قوله: «ولاينقض اليقين بالشكّ»، كما يُمكن أن تكـون للـجنس ـ فـتكون الجملة المذكورة، مطلقة ـ، كذٰلك يُحتمل أن يكـون للـعهد وللإشـارة إلىٰ اليقين المذكور في الجملة السابقة: «فإنّه على يقين من وضوئه»؛ وهو اليقين بالوضوء؛ فلايكون للجملة إطلاق لغير مورد الشكّ في انتقاض الوضوء؛ وإجمال اللام، وتردّده بين الجنس والعهد، كافٍ في منع الإطلاق.

ويرد على ذٰلك أوّلاً: أنّ قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، مسـوق مساق التعليل للجزاء المحذوف؛ كما تـقدّم، وظهور التعليل، في كونه تعليلاً بأمر عرفـيّ، وتحكيم مناسبات الحكم والموضوع المركوزة عليه، يقتـضي حمل اليقين والشكّ عـلى طـبيعيّ اليـقين والشكّ؛ لأنّ التـعليل بكـبرىٰ الاستصحاب، عـرفـيّ ومـطابق للـمناسبات العـرفيّة؛ بخـلاف التـعليل باستصحابٍ مجعول في خصوص باب الوضوء.

وثانياً: أنّ اللام في قوله: «ولاينقض اليقين بالشكّ»، لو سُلّم أنـّها للعهد والإشارة إلىٰ اليقين الوارد في جمـلة: «فـإنّه عـلى يـقين مـن وضـوئه»، فلايقتـضي ذٰلك، اختصاص القول المذكور بباب الوضوء؛ لأنّ قيد «مِـن وضوئه»، ليس قيداً لليقين؛ حيث أنّ اليقين، لايتعدّىٰ عـادة إلىٰ مـتعلّقه بـ«من»؛ وإنّما هو قيد للظرف؛ ومحصَّل العبارة: أنـّه من ناحية الوضوء،

على يقين؛ وهٰذا يعني أنّ كلمة اليقين، استُعملت في معناها الكلّيّ؛ فإذا أُشير إليها، لم يقتضِ ذٰلك، الاختصاص بباب الوضوء؛ خلافاً لِما إذا كان القيد راجعاً إلىٰ نفس اليقين، وكان مفاد الجملة المذكورة: أنّه على يقين بالوضوء؛ فإنّ الإشارة إلىٰ هٰذا اليقين، توجِب الاختصاص.

وعلى هٰذا، فالاستدلال بالرواية تامّ؛ وهناك روايات عديدة، يُستدلّ بها على الاستصحاب؛ ولا شكّ في دلالة جملة منها.

## الخلاصة

▣ استُدلّ على الاستصحاب:

١. بأنّه المفيد للظنّ بالبقاء؛ وهو ممنوع؛ أمّا صغرويّاً، فلأنّ إفادة الحالة السابقة ـ بمجرّدها ـ للظنّ بالبقاء، ممنوعة؛ وأمّا كبرويّاً، فلعدم قيام دليل على حجّيّة مثل هٰذا الظنّ.

٢. بجريان السيرة: وفيه أنّ الجري والانسياق العمليّ على طبق الحالة السابقة، في كثير من الأحيان، يكون بدافع من الاُلفة والعادة الّتي توجب الغفلة عن احتمال الارتفاع أو الإطمئنان بالبقاء؛ لا بدافع من البناء على حجّيّة الحالة السابقة في إثبات البقاء تعبّداً.

٣. بالروايات: وهي العمدة في مقام الاستدلال؛ ومنها: صحيحة زرارة عن أبيعبدالله عليه السلام.

## الأسئلة

١. هل يُمكن الاستشهاد بالسيرة العقلائيّة، على أنّ الاستصحاب مفيد للظنّ بالبقاء؟

٢. هل الشكّ، ينقض اليقين تكويناً؟

٣. ما هي صحيحة زرارة عن أبيعبدالله عليه السلام؟

٤. هل صحيحة زرارة، ناظرة إلىٰ الاستصحاب؟ أم قاعدة المقتضي والمانع؟ لماذا؟

٥. هل تختصّ صحيحة زرارة، بجريان الاستصحاب، في باب الوضوء عند الشكّ في الحدث؟ أم تعمّه؟

** كيف نعرف مجرى الاستصحاب؟*

## ٢. أركان الاستصحاب

وبعد الفراغ عن ثبوت الاستصحاب شرعاً، يقع الكلام في تحديد أركانه على ضوء دليله.

والمستفاد من دليل الاستصحاب المتقدّم، تقوّمه بأربعة أركان:

**الأوّل:** اليقين بالحدوث.

**والثاني:** الشكّ في البقاء.

**والثالث:** وحدة القضيّة المتيقَّنة والمشكوكة.

**والرابع:** كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء، ذات أثر مصحّح للتعبّد ببقائها.

ولنأخذ هٰذه الأركان تباعاً.

أمّا الركن الأوّل، فهو مأخوذ في لسان الدليل في قوله: «ولاينقض اليقين بالشكّ»؛ وظاهر ذٰلك، كون اليقين بالحالة السابقة، دخيلاً في موضوع الاستصحاب؛ فمجرّد حدوث الشيء، لايكفي لجريان استصحابه، ما لم‌يكن هٰذا الحدوث متيقَّناً؛ ومجرّد الشكّ في وجود شيء، لايكفي لاستصحابه، ما لم‌يكن ثبوته في السابق معلوماً.

وعلى هٰذا، ترتّب بحث؛ وهو: أنّ الحالة السابقة، قد تثبت بالأمارة، لا باليقين؛ فإذا كان الاستصحاب، حكماً مترتّباً على اليقين، فكيف يجري إذاً شكّ في بقاء شيءٍ لم يكن حدوثه متيقّناً؟ بل ثابتاً بالأمارة؟

وقد حاول المحقّق النائيني رحمه الله، أن يُخرّج ذٰلك على أساس قيام الأمارات، مقام القطع الموضوعيّ؛ فاليقين هنا، جزء الموضوع للاستصحاب؛ فهو قطع موضوعيّ، وتقوم مقامه الأمارة.

وهناك من أنكر ركنيّة اليقين بالحدوث، واستظهر أنّه مأخوذ في لسان الدليل، بما هو معرِّف ومشير إلىٰ الحدوث؛ فالاستصحاب، مترتّب على الحدوث، لا على اليقين به، والأمارة تُثبت الحدوث؛ فتنقّح بذٰلك موضوع الاستصحاب.

وأمّا الركن الثاني ـ وهو الشكّ ـ، فمأخوذ أيضاً في لسان الدليل؛ والمراد به: مطلق عدم العلم، فيشمل حالة الظنّ أيضاً؛ بقرينة قوله: «ولٰكن انقضه بيقين آخر»؛ فإنّ ظاهره، حصر ما يُسمَح بأن يُنقَض به اليقين، بـ«اليقين».

والشكّ، تارة: يكون موجوداً وجوداً فعليّاً؛ كما في الشاكّ الملتفت إلىٰ شكّه؛ وأُخرىٰ يكون موجوداً وجوداً تقديريّاً؛ كما في الغافل الّذي لو التفت إلى الواقعة، لشكّ فيها؛ ولٰكنّه غير شاكّ فعلاً، لغفلته.

ومن هنا، وقع البحث في أن الشكّ المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب، هل يشمل القسمين معاً؟ أو يختصّ بالقسم الأوّل؟ فإذا كان المكلّف على يقين من الحدث، ثمّ شكّ في بقائه وقام وصلّى ملتفتاً إلىٰ شكّه، فلا ريب في أنّ استصحاب الحدث، يجري في حقّه وهو يصلّي؛

وبذٰلك، تكون الصلاة من حين وقوعها، محكومةً بالبطلان؛ وفي مثل هٰذه الحالة، لايُمكن للمكلّف إذا فرغ من صلاته هٰذه، أن يتمسّك لصحّتها، بقاعدة الفراغ؛ لأنّها إنّما تجري في صلاة لم يثبت الحكم ببطلانها حين إيقاعها؛ وأمّا إذا كان المكلّف على يقين من الحدث، ثمّ غفل وذهل عن حاله، وقام وصلّى ذاهلاً، ثمّ بعد الصلاة، التفت وشكّ في أنّه: هل كان لايزال محدِثاً حين صلّىٰ؟ أو لا؟ فقد يقال: بأنّ استصحاب الحدث، لم يكن جارياً حين الصلاة؛ لأنّ الشكّ لم يكن فعليّاً؛ بل تقديريّاً؛ فالصلاة لم تقترن بقاعدةٍ شرعيّة تحكم ببطلانها؛ فبإمكان المكلّف حينئذٍ، أن يرجع عند التفاته بعد الفراغ من الصلاة، إلىٰ قاعدة الفراغ، فيحكم بصحّة الصلاة.

فان قيل: هب أنّ الاستصحاب، لم يكن جارياً حين الصلاة؛ ولٰكن لماذا لايجري الآن، مع أنّ الشكّ فعليّ، وباستصحاب الحدث فعلاً، يثبت أنّ صلاته الّتي فرغ منها، باطلة؟

قلنا: إنّ هٰذا الاستصحاب، ظرف جريانه، هو نفس ظرف جريان قاعدة الفراغ؛ وكلّما اتّحد ظرف جريان الاستصحاب والقاعدة، تقدّمت قاعدة الفراغ؛ خلافاً لما إذا كان ظرف جريان الاستصحاب، أثناء الصلاة؛ فإنّه حينئذ، لايدع مجالاً لرجوع المكلّف بعد الفراغ من صلاته، إلىٰ قاعدة الفراغ؛ لأنّ موضوعها صلاة لم يُحكَم ببطلانها في ظرف الإتيان بها.

ولٰكنّ الصحيح، أنّ قاعدة الفراغ، لاتجري بالنسبة إلىٰ الصلاة المفروضة في هٰذا المثال على أيّ حال؛ حتّى لو لم يجرِ استصحاب الحدث في أثنائها؛ وذٰلك لأنّ قاعدة الفراغ، لاتجري عند إحراز وقوع الفعل المشكوك الصحّة مع الغفلة؛ ففي المثال المذكور، لايُمكن تصحيح الصلاة بحال.

أمّا الركن الثالث ـ وهو وحدة القضيّة المتيقَّنة والمشكوكة ـ، فيستفاد من ظهور الدليل، في أنّ الشكّ الّذي يُمثّل الركن الثاني، يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين الّذي يُمثّل الركن الأوّل؛ إذ لو تغاير متعلَّق الشكّ مع متعلَّق اليقين، فلن يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين؛ وإنّما يكون نقضاً له في حالة وحدة المتعلَّق لهما معاً؛ والمقصود بالوحدة، الوحدة الذاتيّة؛ لا الزمانيّة؛ فلا ينافيها أن يكون اليقين متعلِّقاً بحدوث الشيء، والشكّ ببقائه؛ فإنّ النقض، يصدق مع الوحدة الذاتيّة، وتجريد كلّ من اليقين والشكّ عن خصوصيّة الزمان كما تقدّم؛ وقد ترتّب على هٰذا الركن، عدّة أُمور:

نذكر منها: ما قد لوحظ من أنّ هٰذا الركن، يُمكن تواجده في الشبهات الموضوعيّة؛ بأن تشكّ في بقاء نفس ما كنت على يقين منه؛ ولٰكن من الصعب، الالتزام بوجوده في الشبهات الحكميّة؛ وذٰلك لأنّ الحكم المجعول؛ تابع في وجوده، لوجود القيود المأخوذة في موضوعه عند جعله؛ فإذا كانت هٰذه القيود، كلّها متوفّرة ومحرَزة، فلا يُمكن الشكّ في وجود الحكم المجعول، ومادامت باقية ومعلومة، فلا يُمكن الشكّ في بقاء الحكم المجعول؛ وإنّما يُتصوّر الشكّ، في بقائه بعد اليقين بحدوثه، إذا أحرز المكلّف في البداية، أنّ القيود كلّها، موجودة، ثمّ اختلّت خصوصيّة من الخصوصيّات في الأثناء، واحتمل المكلّف أن تكون هٰذه الخصوصيّة، من تلك القيود؛ فإنّه سوف يشكّ حينئذٍ، في بقاء الحكم المجعول؛ لاحتمال انتفاء قيده.

ومثال ذٰلك: أن يكون الماء متغيّراً بالنجاسة، فيعلم بنجاسته، ثمّ يزول التغيّر الفعليّ، فيشكّ في بقاء النجاسة، لاحتمال أنّ فعليّة التغيّر، قيد في

النجاسة المجعولة شرعاً؛ وفي هٰذه الحالة، لو لاحظ المكلّف بدقّة قضيّـته المتيقّنة وقضيّـته المشكوكة، لرآهما مختلفتين؛ لأنّ القضيّة المـتيقّنة، هـي نجاسة الماء المتّصف بالتغيّر الفعليّ، والقضيّة المشكوكة، هي نجـاسة المـاء الّذي زال عنه التغيّر الفعليّ، فكيف يجري الاستصحاب؟

وقد ذكر المحقّقون: أنّ الوحدة المعتبرة بين المتيقَّن والمشكـوك، ليست وحدة حقيقيّة مبنيّة على الدقّة والاستيعاب؛ بل وحدة عرفيّة؛ على نحو لو كان المشكوك ثابتاً في الواقع، لاعتبر العرف هٰذا الثبوت، بقاءً لما سـبق؛ لاحدوثاً لشيءٍ جديد؛ إذ كلّما صدق على المشكـوك، أنـّـه بـقاء عـرفاً للمتيقَّن، انطبق على العمل بالشكّ، أنـّه نقض لليقين بالشكّ؛ فيشمله دليل الاستصحاب؛ ولا شكّ في أنّ الماء المتغيّر، إذا كان نجساً بعد زوال التغيّر، فليست هٰذه النجاسة عرفاً، إلّا امتداداً للنجاسة المـعلومة حـدوثاً؛ وإن كانت النجاستان مختلفتين في بعض الخـصوصيّات والظـروف؛ فـيجري استصحاب النجاسة.

نعم، بعض القيود، تُعتبر عرفاً، مقوِّمة للحكم ومنوِّعة له، على نحو يرى العرف، أنّ الحكم المرتبط بها، مغاير للحكم الثابت بدونها؛ كما في وجوب إكرام الضيف المرتبط بالضيافة، فإنّ الضيافة قيد منوِّع؛ فلو وجب عليك أن تُكرم ضيفك بعد خروجه من ضيافتك أيضاً، بوصفه فقيراً، فـلايُعتبر هٰذا الوجوب، استمراراً لوجوب إكرامه من أجل الضـيافة؛ بـل وجـوباً آخر؛ لأنّ الضيافة، خصوصيّة مقوِّمة ومنوِّعة؛ فإذا كنت على يقين مـن وجوب إكرام الضيف، وشككت في وجوب إكرامـه بـعد خـروجه مـن

ضيافتك باعتبار فقره، لم يجر استصحاب الوجوب؛ لأنّ الوجوب المشكوك هنا، مغاير للوجوب المتيقَّن؛ وليس استمراراً له عرفاً.

وهٰكذا، نخرج بنتيجة؛ وهي: أنّ القيود للحكم، على قسمين عـرفاً: فقسم منها يُعتبر مقوِّماً ومنوِّعاً؛ وقسم ليس كذٰلك؛ وكلّما نشأ الشكّ من القسم الأوّل، لم يجر الاستصحاب؛ وكلّما نشأ من القسم الثاني، جرىٰ؛ وقد يُسـمّى القـسم الأوّل، بـ«الحـيثيّات التـقـيـيديّـة»؛ والقـسم الثـاني، بـ«الحيثيّات التعليليّـة».

وأمّا الركن الرابع، فقد يُبيَّن بإحدىٰ صيغتين:

**الأُولىٰ**: أنّ الاستصحاب يتوقّف جريانه، على أن يكون المستـصحَب، حكماً شرعيّاً أو موضوعاً، يترتّب عليه الحكم الشرعيّ؛ لأنّـه إذا لم يكن كذٰلك، يُعتبر أجنبيّاً عن الشارع؛ فلا معنى لصدور التعبّد منه بذٰلك.

وهٰذه الصيغة، تُسبّب عدّة مشاكل:

**منها**: كيف يجري استصحاب عدم التكليف؟ مع أنّ عدم التكليف، ليس حكماً، ولا موضوعاً لحكم؟

**ومنها**: أنّـه كيف يجري استصحاب شرط الواجب وقيده كالطهارة؟ كما هو مورد الرواية؟ فإنّ قيد الواجب، ليس حكماً ولا مـوضوعاً يـترتّب عليه الحكم؛ فإنّ الحكم، إنّما يترتّب عـلى قـيد الوجـوب، لا عـلى قـيد الواجب؛ ومن هنا وُضعت الصيغة الأُخرىٰ، كما يلي.

**الثانية**: أنّ الاستصحاب، يتوقّف جريانه، على أن يكون لإثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء، أثر عمليّ؛ أي: صلاحيّةٌ للتنجيز والتعذير؛ وهٰذا

حاصل في موارد استصحاب عدم التكليف؛ فإنّ إثبات عدم التكليف بقاءً، معذّر؛ وكذٰلك في موارد استصحاب قيد الواجب؛ فإنّ إثباته بقاءً، معذّر في مقام الامتـثال.

وهٰذه الصيغة، هي الصحيحة؛ لأنّ برهان هٰذا الركن، لا يُثبت أكثر ممّا تُقرّره هٰذه الصيغة، كما سنرى؛ وبرهان توقّف الاستصحاب على هٰذا الركن، أمران:

**أحدهما**: أنّ إثبات الحالة السابقة، في مرحلة البقاء تعبّداً، إذا لم يكن مؤثّراً في التنجيز والتعذير، يُعتبر لغواً.

**والآخر**: أنّ دليل الاستصحاب، ينهىٰ عن نقض اليقين بالشكّ، ولا يراد بذٰلك، النهي عن النقض الحقيقيّ؛ لأنّ اليقين ينتقض بالشكّ حقيقة؛ وإنّما يراد النهي عن النقض العمليّ؛ ومرجع ذٰلك، إلىٰ الأمر بالجري على طبق ما يقتضيه اليقين من إقدام أو إحجام وتنجيز وتعذير؛ ومن الواضح أنّ المستصحَب، إذا لم يكن له أثر عمليّ وصلاحيّة للتنجيز والتعذير، فلا يقتضي اليقين به، جرياً عمليّاً محدَّداً، ليُؤمر المكلّف بإبقاء هٰذا الجري ويُنهىٰ عن النقض العمليّ.

وهٰذا الركن، يتواجد فيما إذا كان المستصحَب، حكماً قابلاً للتنجيز والتعذير؛ أو عدم حكم قابلٍ لذٰلك؛ أو موضوعاً لحكم كذٰلك؛ أو متعلَّقاً لحكم [كذٰلك].

والظرف الّذي يُعتبر فيه تواجد هٰذا الركن، هو ظرف البقاء؛ لا ظرف الحدوث؛ فإذا كان للحالة السابقة، أثر عمليّ وصلاحيّة للتنجيز والتعذير

في مرحلة البقاء، جرى الاستصحاب فيها؛ ولو لم يكن لحدوثها أثر؛ فمثلاً: إذا لم يكن لكفر الابن في حياة أبيه أثر عمليّ، ولٰكن كان لبقائه كافراً إلىٰ حين موت الأب، أثر عمليّ ـ وهو نفي الإرث عنه ـ، وشككنا في بقائه كافراً كذٰلك، جرى استصحاب كفره.

## الخلاصة

▣ الأركان المقوّمة للاستصحاب المستفادة من دليله، أربعة:

١. اليقين بالحدوث.

٢. الشكّ في البقاء.

٣. وحدة القضيّة المتيقَّنة والمشكوكة.

٤. كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء، ذات أثر مصحّح للتعبّد ببقائها.

▣ إنّ القيود للحكم عرفاً، على قسمين: فقسم منها يُعتبر مقوِّماً ومنوِّعاً؛ وقسم ليس كذٰلك؛ وكلّما نشأ الشكّ من القسم الأوّل، لم يجر الاستصحاب؛ وكلّما نشأ من القسم الثاني، جرىٰ؛ وقد يُسمّى القسم الأوّل، بـ«الحيثيّات التقييديّة»؛ والثاني، بـ«الحيثيّات التعليليّة».

**الأسئلة**

١. ما هي أركان الاستـصحاب على ضوء دليله؟

٢. اذكر عبارة الدليل، للركن الأوّل من أركان الاستـصحاب.

٣. ما هي الـقرينة على الركن الثاني في دليل الاستـصحاب؟

٤. كيف يُستدلّ بالرواية، على الركن الثالث؟

٥. اذكر ما يترتّب على الركن الثالث من أركان الاستـصحاب؟

٦. بـيّـن أقسام الـقيود للحكم عرفاً.

٧. ما هي الحيثيّات الـتـقيـيديّـة؟

٨. ما هي الحيثيّات الـتـعليلـيّة؟

٩. ما هي مشاكل صياغة الركن الرابـع بأنّ الاسـتـصحاب يـتوقّف جـريانه عـلى أنيكون المستـصحَب، حكماً شرعيّاً أو موضوعاً يترتّب عليه الحكم الشرعيّ؟

١٠. بيّن برهان توقّف الاستـصحاب، على الركن الرابع.

**الدرس ٥٧**

** هل يجري الاستـصحاب في السبب التكوينيّ، أو الملازم الخارجيّ لموضوع الحكم؟*

** هل يختصّ الاستـصحاب بالشكّ في الرافع؟ أم يعمّ الشكّ في المقـتـضي؟*

## ٣. مقدار ما يثبت بالاستصحاب

دليل الاستصحاب كما عرفنا، مفاده النهي عن النقض العمليّ للـيقين، عند الشكّ.

وهٰذا النهي، لا يراد به، تحريم النقض العمليّ؛ بـل يـراد بـه، بـيان أنّ الشارع، حكم بـبقاء المـتيقَّن، عند الشكّ في بقائه؛ والنهي، إرشاد إلىٰ هٰذا الحكم؛ فكأنـّه قال: «لاينقض اليقين بالشكّ؛ لأنّي أحكـم بأنّ المـتيقّن باقٍ»؛ والحكم ببقاء المتيقَّن هنا، لايعني بقاءه حقيقة؛ وإلّا لزال الشكّ؛ مع أنّ الاستـصحاب، حكم الشكّ؛ بل يعني بقاءه من الناحية العـمليّة؛ أي: تنزيله منزلة الباقي عمليّاً؛ ومرجع ذٰلك إلىٰ القول بأنّ الشيء الّذي كنت عـلى يـقين مـنه، فشككت في بـقائه، نُـزّل مـنزلة البـاقـيّ؛ فـإذا كـان المستصحَب، حكماً، فتنزيله منزلة الباقي، معناه التعبّد بـبقائه؛ وإذا كـان موضوعاً لحكم، فتنزيله منزلة الباقي، معناه التعبّد بحكمه وأثره؛ وإذا كان للمستصحَب، حكم شرعيّ، وكان هٰذا الحكم، بـنفسه مـوضوعاً لحكـم شرعيّ آخر، فتنزيله منزلة الباقي، معناه التعبّد بحكمه؛ والتعبّد بحكمه، هو بدوره، يعني التعبّد بما لهٰذا الحكم من حكم أيضاً، وهكذا....

وقد لايكون المستصحَب، حكماً ولا موضوعاً لحكم؛ ولٰكنّه سبب تكوينيّ أو ملازم خارجيّ لشيءٍ آخر، وذٰلك الشيء هو موضوع الحكم؛ كما لو افترضنا أنّ حياة زيد، الّتي كنّا على يقين منها، ثمّ شككنا في بقائها، سبب ـ على تقدير بقائها إلىٰ زمان الشكّ ـ لنبات لحيته، وكان نبات اللحية، موضوعاً لحكم شرعيّ؛ ففي مثل ذٰلك، هل يجري استصحاب حياة زيد، لإثبات ذٰلك الحكم الشرعيّ تعبّداً؟ أو لا؟

والمشهور بين المحقّقين، عدم اقتضاء دليل الاستصحاب لذٰلك؛ وهٰذا هو الصحيح؛ لأنّه إن أُريد إثبات ذٰلك الحكم الشرعيّ، باستصحاب حياة زيد مباشرة، بلا تعبّد بنبات اللحية، فهو غير ممكن؛ لأنّ ذٰلك الحكم، موضوعه نبات اللحية، لا حياة زيد؛ فما لم يثبت بالتنزيل والتعبّد نبات اللحية، لايترتّب الحكم؛ وإن أُريد إثبات نبات اللحية أوّلاً، باستصحاب الحياة، وبالتالي: إثبات ذٰلك الحكم الشرعيّ، فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب؛ لأنّ مفاده كما عرفنا، تنزيل مشكوك البقاء، منزلة الباقي؛ والتنزيل دائماً، ينصرف عرفاً، إلىٰ توسعة دائرة الآثار المجعولة من قِبَل المنزِّل، لا غيرها؛ ونبات اللحية، أثر للحياة، ولٰكنّه أثر تكوينيّ؛ وليس بجعل من الشارع بما هو شارع؛ فهو كما لو قال الشارع: «نزّلت الفقاع منزلة الخمر» ـ، فكما يترتّب على ذٰلك توسعة دائرة الحرمة ـ لا توسعة الآثار التكوينيّة للخمر بالتنزيل، كذٰلك يترتّب على استصحاب الحياة، توسعة الأحكام الشرعيّة للحياة عمليّاً؛ لا توسعة آثارها التكوينيّة الّتي منها، نبات اللحية.

ومن هنا صحّ القول بأنّ الاستصحاب تترتّب عليه الأحكام الشرعيّة للمستصحَب، دون الآثار العقليّة التكوينيّة وأحكامها الشرعيّة.

ويُسمّى الاستصحاب الّذي يراد به إثبات حكم شرعيّ مترتّب على أثر تكوينيّ للمستصحَب، بـ«الأصل المُثبِت»؛ ويقال عادة، بعدم جريان الأصل المثبت؛ ويراد به: أنّ مثل استصحاب الحياة، لا يُثبت الحكم الشرعيّ لنبات اللحية؛ ويُسمّى نبات اللحية، بـ«الواسطة العقليّة».

## ٤. عموم جريان الاستصحاب

بعد أن تمّت دلالة النصوص، على جريان الاستصحاب، نتمسّك بإطلاقها، لإثبات جريانه في كلّ الحالات الّتي تتمّ فيها أركانه؛ وهٰذا معنى عموم جريانه؛ ولٰكنّ هناك، أقوال تتّجه إلىٰ التفصيل في جريانه بين بعض الموارد وبعض؛ بدعوى قصور إطلاق الدليل، عن الشمول لجميع الموارد؛ ونقتصر على ذكر أهمّها؛ وهو: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ والمحقّق النائينيّ (رحمهما اللّٰه)، من جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع، وعدم جريانه في موارد الشكّ في المقتضي.

وتوضيح مدّعاهما: أنّ المتيقَّن الّذي يُشَكّ في بقائه، تارةً: يكون شيئاً قابلاً للبقاء والاستمرار بطبعه؛ وإنّما يرتفع برافع؛ والشكّ في بقائه، ينشأ من احتمال طروّ الرافع؛ ففي مثل ذٰلك، يجري استصحابه؛ ومثاله: الطهارة الّتي تستمرّ بطبعها متى ما حدثت، ما لم ينقضها حدث.

وأُخرىٰ: يكون المتيقَّن الّذي يُشَكّ في بقائه، محدود القابليّة للبقاء في

نفسه؛ كالشمعة الّتي تنتهي لا محالة بمرور زمن، حتّى لو لم يهب عليها الريح؛ فإذا شُكّ في بقاء نورها، لاحتمال انتهاء قابليّته، لم يجر الاستصحاب؛ ويُسمّىٰ ذٰلك، بـ«مورد الشكّ في المقتضي».

وبالنظرة الأُولىٰ، يبدو أنّ هٰذا التفصيل، على خلاف إطلاق دليل الاستصحاب؛ لشمول إطلاقه لموارد الشكّ في المقتضي؛ فلابدّ للقائلين بعدم الشمول، من إبراز نكتة في الدليل، تمنع عن إطلاقه؛ وهٰذه النكتة، قد ادُّعي أنـّها كلمة «النقض»؛ وتقريب استفادة الاختصاص منها بوجهين:

**الوجه الأوّل:** أنّ النقض، حلّ لما هو محكم ومبرم؛ وقد جُعل الاستصحاب بلسان النهي عن النقض؛ فلا بدّ أن تكون الحالة السابقة الّتي يُنهىٰ عن نقضها، محكمة ومبرمة ومستمرّة بطبيعتها، لكي يصدق النقض على رفع اليد عنها؛ وأمّا إذا كانت مشكوكة القابليّة للبقاء، فهي على فرض انتهاء قابليّتها، لايصحّ إسناد النقض إليها؛ لانحلالها بحسب طبعها؛ فأنت لاتقول عن الخيوط المتفكّكة: «إنّي نقضتها»، إذا فصلت بعضها عن بعض؛ وإنّما تقول ذٰلك عن الحبل المحكم، إذا حللته؛ فيختصّ الدليل إذاً، بموارد إحراز قابليّة المستصحَب للبقاء والاستمرار.

ويرد على هٰذا الوجه، أنّ النقض لم يُسنَد إلىٰ المتيقَّن والمستصحَب، لنُفتّش عن جهة إحكام فيه، حتّى نجدها في افتراض قابليّته للبقاء؛ بل أُسند إلىٰ نفس اليقين في الرواية، واليقين بنفسه، حالة مستحكمة وفيها رسوخ مصحّح لإسناد النقض إليها، بقطع النظر عن حالة المستصحَب ومدى قابليّته للبقاء.

**الوجه الثاني**: أنّ دليل الاستصحاب، يفترض كون العمل بالشكّ، نقضاً لليقين بالشكّ؛ وهٰذا لا يصدق حقيقة، إلّا إذا كان الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين حقيقةً أو عنايةً؛ ومثال الأوّل: الشكّ في قاعدة اليقين مع يقينها؛ ومثال الثاني: الشكّ في بقاء الطهارة مع اليقين بحدوثها؛ فإنّ الشكّ هنا، وإن كان متعلّقاً بغير ما تعلّق به اليقين حقيقة ـ لأنّه متعلّق بالبقاء، واليقين متعلّق بالحدوث ـ، ولٰكن، حيث أنّ المتيقَّن له قابليّة البقاء والاستمرار، فكأنّ اليقين، بالعناية قد تعلّق به؛ بما هو باقٍ ومستمرّ، فيكون الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين؛ وبهٰذا يصدق النقض على العمل بالشكّ؛ وأمّا في موارد الشكّ في المقتضي، فاليقين غير متعلّق بالبقاء؛ لاحقيقةً ولا عنايةً؛ أمّا الأوّل، فواضح؛ وأمّا الثاني، فلأنّ المتيقَّن، لم تُحرَز قابليّته للبقاء؛ وعليه، فلايكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين، ليشمله النهي المجعول في دليل الاستصحاب.

والجواب على ذٰلك، بأنّ صدق النقض، وإن كان يتوقّف على وحدة متعلَّق اليقين والشكّ، ولٰكن يكفي في هٰذه الوحدة، تجريد اليقين والشكّ من خصوصيّة الزمان الحدوثيّ والبقائيّ، وإضافتهما إلىٰ ذات واحدة؛ كما تقدّم توضيحه فيما مضى؛ وهٰذه العناية التجريديّة، تُطبَّق على موارد الشكّ في المقتضي أيضاً.

وعليه، فالاستصحاب يجري في موارد الشكّ في المقتضي أيضاً.

## الخلاصة

- ▣ إنّ الاستصحاب تترتّب عليه الأحكام الشرعيّة للمستصحَب، دون الآثار العقليّة التكوينيّة وأحكامها الشرعيّة.
- ▣ الأصل المُثبِت: هو الاستصحاب الّذي يراد به، إثبات حكم شرعيّ مترتّب على أثر تكوينيّ للمستصحَب.
- ▣ الاستصحاب يجري في موارد الشكّ في الرافع والشكّ في المقتضي.
- ▣ إنّ الأصل المُثبت، لايُثبت الحكم الشرعيّ للواسطة العقليّة.

**الأسئلة**

١. هل يقتضي مفاد دليل الاستصحاب، تحريم النقض العمليّ؟

٢. ما معنى الحكم ببقاء اليقين؟

٣. ما معنى بقاء المتيقَّن فيما إذا كان المستصحَب حكماً؟

٤. ما معنى بقاء المتيقّن فيما إذا كان المستصحَب حكماً شرعيّاً، وهو موضوع لحكم شرعيّ آخر؟

٥. ما هو مقدار ما يثبت بالاستصحاب؟

٦. ما هو الأصل المُثبِت؟

**الدرس ٥٨**

** هل يجري الاستصحاب*
*فيما إذا انتفى الحكم وصار معلّقاً بوجود الموضوع؟*
** هل يجري الاستصحاب في الأُمور التدريجيّة؟*
** هل يجري استصحاب الكلّيّ؟*

# ٥. تطبيقات

## [٥.] ١. استصحاب الحكم المعلّق

في موارد الشبهة الحكميّة، تارةً: يُشَكّ في بقاء الجعل، لاحتمال نسخه، فيجري استصحاب بقاء الجعل؛ وأُخرىٰ: يُشَكّ في بقاء المجعول، بعد افتراض تحقّقه وفعليّته؛ كما إذا حرُم العصير العنبيّ بالغليان، وشُكّ في بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين بغير النار، فيجري استصحاب المجعول؛ وثالثةً: يكون الشكّ في حالة وسطىٰ، بين الجعل والمجعول؛ وتوضيح ذٰلك في المثال الآتي:

إذا جعل الشارع حرمة العنب إذا غلىٰ، ونفترض عنباً، ولٰكنّه بعد لم يغلِ، فهنا المجعول ليس فعليّاً؛ بل فعليّته فرع تحقّق الغليان؛ فلا علم لنا بفعليّة المجعول الآن، ولٰكنّا نعلم بقضيّة شرطيّة؛ وهي: أنّ هٰذا العنب، لو غلىٰ، لحرم؛ فإذا تيبّس العنب بعد ذٰلك، وأصبح زبيباً، نشكّ في أنّ تلك القضيّة الشرطيّة، هل لاتزال باقية؟ بمعنىٰ أنّ هٰذا الزبيب، إذا غلىٰ يحرم كالعنب؟ أو لا؟ فالشكّ هنا، ليس في بقاء الجعل ونسخه؛ إذ لانحتمل

النسخ؛ وليس في بقاء المجعول، بعد العلم بفعليّـته؛ إذ لم يوجد علم بفعليّة المجعول بعد، وإنّما الشكّ في بقاء تلك القضيّة الشرطيّة.

فقد يقال: إنّه يجري استصحاب تلك القضيّة الشرطيّة؛ لأنـّها مـتيقّنة حدوثاً، ومشكوكة بقاءً؛ ويُسـمّى بـ«اسـتصحاب الحكـم المـعلّق»؛ أو بـ«الاستصحاب التعليقـيّ».

ولٰكن ذهب المحقّق النائيني ﵀، إلىٰ عدم جريان الاستصحاب؛ إذ ليس في الحكم الشرعيّ، إلّا الجعل والمجعول؛ والجعل، لا شكّ في بقائه، فالركن الثانيّ مختلّ؛ والمجعول لا يقين بحدوثه، فالركن الأوّل مختلّ.

وأمّا القضيّة الشرطيّة، فليس لها وجود في عالَم التشريع، بما هي قضيّة شرطيّة وراءَ الجعل والمجعول، ليجري استصحابها.

## [٥.] ٢. استصحاب التدريجيّات

الأشياء: إمّا قارّة توجَد وتبقـىٰ؛ وإمّا تدريجيّة كالحركة، توجَد وتفنىٰ باستمرار.

فبالنسبة إلىٰ القسم الأوّل، لا إشكال في جريان الاستصحاب.

وأمّا بالنسبة إلىٰ القسم الثاني، فقد يـقال بـعدم اجـتماع الركـن الأوّل والثاني معاً؛ لأنّ الأمر التدريجيّ، سلسلة حدوثات، فإذا عُلِم بأنّ شخصاً يمشي وشُكّ في بقاء مشيه، لم يكن بالإمكان استصحاب المشي، لترتيب ما له من الأثر؛ لأنّ الحصّة الأُولىٰ منه، معلومة الحدوث؛ ولٰكنّها لا شكّ في تـصرّمها؛ والحصّة الثانية، مشكـوكة ولا يـقين بهـا، فـلم تـتـمّ أركـان

الاستصحاب في شيء؛ ومن هنا، يُستشكَل في إجراء الاستصحاب في الزمان؛ كاستصحاب النهار ونحو ذٰلك؛ لأنّه من الأُمور التدريجيّة.

والجواب على هٰذا الإشكال: أنّ الأمر التدريجيّ، على الرغم من تدرّجه في الوجود وتصرّمه قطعةً بعد قطعة، له وحدة ويُعتبر شيئاً واحداً مستمرّاً، على نحو يصدق على القطعة الثانية عنوان البقاء؛ فتتمّ أركان الاستصحاب، حينما نلحظ الأمر التدريجيّ، بوصفه شيئاً واحداً مستمرّاً، فنجد أنّه متيقَّن بدايةً ومشكوك نهايةً، فيجري استصحابه. وهٰذه الوحدة، مناطها في الأمر التدريجيّ، اتّصال قطعاته بعضها ببعض، اتّصالاً حقيقيّاً؛ كما في حركة الماء من أعلى إلىٰ أسفل. أو اتّصالاً عرفيّاً؛ كما في حركة المشي عند الإنسان؛ فإنّ المشي يتخلّله السكون والوقوف، ولٰكنّه يُعتبر عرفاً، متواصلاً.

## [٥.]٣. استصحاب الكلّيّ

إذا وُجد زيد في المسجد مثلاً، فقد وُجد الإنسان فيه ضمناً؛ لأنّ الطبيعيّ، موجود في ضمن فرده؛ فهناك وجود واحد، يضاف إلىٰ الفرد وإلى الطبيعيّ الكلّيّ؛ ومن حيث تعلّق اليقين بالحدوث، والشكّ في البقاء به، تارةً: يتواجد كلا هٰذين الركنين في الفرد والطبيعيّ معاً؛ وأُخرىٰ يتواجدان في الطبيعيّ فقط؛ وثالثةً: لا يتواجدان لا في الفرد ولا في الطبيعيّ؛ فهناك ثلاث حالات:

**الحالة الأُولىٰ:** أن يُعلَم بدخول زيد إلىٰ المسجد، ويُشَكّ في خروجه؛

فهنا، الوجود الحادث في المسجد، بما هو وجود لزيد، وبما هو وجود لطبيعيّ الإنسان، متيقَّن الحدوث، ومشكوك البقاء؛ فإن كان الأثر الشرعيّ، مترتّباً على وجود زيد ـ بأن قيل: «سبّح مادام زيد موجوداً في المسجد» ـ، جرىٰ استصحاب الفرد؛ وإن كان الأثر مترتّباً على وجود الكلّيّ ـ بأن قيل: «سبّح مادام إنسان في المسجد» ـ، جرىٰ استصحاب الكلّيّ، ويُسمّى هٰذا، بـ«القسم الأوّل من استصحاب الكلّيّ».

**الحالة الثانية**: أن يُعلَم بدخول أحد شخصين إلىٰ المسجد قبل ساعة؛ إمّا زيد؛ وإمّا خالد؛ غير أنّ زيداً فعلاً، نراه خارج المسجد، فإذا كان هو الداخل، فقد خرج؛ وأمّا خالد، فلعلّه إذا كان هو الداخل، لا يزال باقياً؛ فهنا إذاً، لوحظ كلّ من الفردين؛ فأركان الاستصحاب فيه غير متواجدة؛ لأنّ زيداً، لا شكّ في عدم وجوده فعلاً؛ وخالد، لا يقين بوجوده سابقاً ليُستصحَب؛ ولٰكن، إذا لوحظ طبيعيّ الإنسان، أمكن القول بأنّ وجوده متيقّن حدوثاً، ومشكوك بقاءً، فيجري استصحابه، إذا كان له أثر؛ ويُسمّى هٰذا، بـ«القسم الثاني من استصحاب الكلّيّ».

**الحالة الثالثة**: أن يُعلَم بدخول زيد وبخروجه أيضاً، ولٰكن يُشَكّ في أنّ خالداً، قد دخل في نفس اللحظة الّتي خرج فيها زيد؟ أو قبل ذٰلك؟ على نحو لم يخلُ المسجد من إنسان؟ فهنا لا مجال لاستصحاب الفرد؛ كما تقدّم في الحالة السابقة.

وقد يقال بجريان استصحاب الكلّيّ؛ لأنّ جامع الإنسان، متيقَّن حدوثاً ومشكوك بقاءً؛ ويُسمّى هٰذا، بـ«القسم الثالث من استصحاب الكلّيّ».

والصحيح: عدم جريانه؛ لاختلال الركن الثالث؛ فإنّ وجود الجامع المعلوم حدوثاً، مغاير لوجوده المشكوك والمحتمَل بقاءً؛ فلم يتّحد متعلّق اليقين ومتعلّق الشكّ؛ وبكلمة أُخرىٰ: إنّ الجامع، لو كان موجوداً فعلاً، فهو موجود بوجود آخر، غير ما كان حدوثاً؛ خلافاً للحالة الثانية؛ فإنّ الجامع، لو كان موجوداً فيها بقاءً، فهو موجود بعين الوجود الّذي حدث ضمنه.

## الخلاصة

▣ ***استصحاب الحكم المعلّق:*** ذهب المحقّق النائيني ﵀، إلىٰ عدم جريان الاستصحاب في الحكم المعلّق؛ إذ ليس في الحكم الشرعيّ، إلّا الجعل والمجعول؛ والجعل لا شكّ في بقائه، فالركن الثاني مختلّ؛ والمجعول لا يقين بحدوثه، فالركن الأوّل مختلّ؛ وأمّا القضيّة الشرطيّة، فليس لها وجود في عالم التشريع، بما هي قضيّة شرطيّة وراء الجعل والمجعول، ليجري استصحابها.

▣ ***استصحاب التدريجيّات:*** إنّ الأمر التدريجيّ، على الرغم من تدرّجه في الوجود، وتصرّمه قطعة بعد قطعة، له وحدة؛ ويُعتبر شيئاً واحداً مستمرّاً؛ علىٰ نحوٍ يصدق علی القطعة الثانية، عنوان البقاء؛ فتتمّ أركان الاستصحاب، حينما نلحظ الأمر التدريجيّ، بوصفه شيئاً واحداً مستمرّاً، فنجد أنّه متيقَّن بداية، ومشكوك نهاية.

▣ حالات استصحاب الكلّيّ:

١ . أن يتواجد كلا ركني اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، في الفرد والطبيعيّ:

أ. إن كان الأثر الشرعيّ، مترتّباً على وجود الفرد: جرىٰ استصحاب الفرد.

ب. إن كان الأثر الشرعيّ، مترتّباً على وجود الكلّيّ: جرىٰ استصحاب الكلّيّ.

٢. أن يتواجد كلا ركني اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، في الطبيعيّ فقط: يجري استصحابه، إذا كان له أثر.

٣. أن لا يتواجد كلا ركني اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء؛ لا في الفرد ولا في الطبيعيّ، فالصحيح: عدم جريان الاستصحاب؛ لاختلال الركن الثالث؛ وهو وحدة القضيّة المتيقَّنة والمشكوكة.

## الأسئلة

١. بيّن معنى استصحاب بقاء الجعل، واستصحاب بقاء المجعول.

٢. ما هو استصحاب الحكم المعلَّق؟

٣. ما هو رأي المحقّق النائينيّ ؒ، في استصحاب الحكم المعلَّق؟

٤. ما هو تصوير عدم اجتماع الركن الأوّل والثاني، في استصحاب التدريجيّات؟

٥. ما هو الصحيح في جريان استصحاب التدريجيّات؟

٦. بيّن حالات استصحاب الكلّيّ.

٧. كيف يجري استصحاب الكلّيّ في كلّ من حالاته؟

**الدرسان ٥٩ و ٦٠**

** هل يجري الاستصحاب فيما إذا لم‌نتيقّن بالتقدّم و التأخّر؟*

** إذا كان استصحاب شيء، يعالج استصحاب شيء آخر؟*

*فهل يجري الاستصحاب في الثاني؟ أم لا؟*

## ٥ ـ ٤. الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم و التأخّر

تارة: يُشَكّ في أنّ الواقعة الفلانيّة، حدثت؟ أو لا؟ فيجري استصحاب عدمها؛ أو يُشكّ في أنّها، ارتفعت؟ أو لا؟ فيجري استصحاب بقائها؛ وأُخرىٰ: نعلم بأنّها حدثت أو ارتفعت، ولٰكنّا لانعلم بالضبط، تاريخ حدوثها أو ارتفاعها؛ مثلاً نعلم أنّ زيداً الكافر، قد أسلم، ولٰكن لانعلم هل أسلم صباحاً أو بعد الظهر؟ فهٰذا يعني أنّ فترة ما قبل الظهر، هي فترة الشكّ، فإذا كان لبقاء زيد كافراً في هٰذه الفترة وعدم إسلامه فيها، أثر مصحّح للتعبّد، جرىٰ استصحاب بقائه كافراً وعدم إسلامه إلىٰ الظهر؛ وثبت بهٰذاالاستصحاب، كلّ أثر شرعيّ يترتّب على بقائه كافراً وعدم إسلامه فيالفترة؛ ولٰكن إذا كان هناك، أثر شرعيّ مترتّب على حدوث الإسلام بعد الظهر، فلايترتّب هٰذا الأثر على الاستصحاب المذكور؛ لأنّ الحدوث كذٰلك، لازم تكوينيّ لعدم الإسلام قبل الظهر؛ فهو بمثابة نبات اللحية، بالنسبة إلىٰ حياة زيد.

ومن ناحيةأُخرىٰ، نلاحظ أنّ موضوع الحكم الشرعيّ، قد يكون

بكامله، مجرىً للاستصحاب إثباتاً أو نفياً؛ وقد يكون مركّباً من جزءين أو أكثر، ويكون أحد الجزءين ثابتاً وجداناً، والآخر غير متيقّن.

ففي هٰذه الحالة، لا معنى لإجراء الاستصحاب، بالنسبة إلىٰ الجزء الثابت وجداناً؛ كما هو واضح؛ ولٰكن قد تتواجد أركانه وشروطه لإثبات الجزء الآخر المشكوك، فيثبت الحكم؛ أو لنفيه، فينفي الحكم؛ ومثال ذٰلك أن يكون إرث الحفيد من جدّه، مترتّباً على موضوع مركّب من جزءين: أحدهما: موت الجدّ؛ والآخر: عدم إسلام الأب إلىٰ حين موت الجدّ؛ وإلّا كان مقدَّماً على الحفيد؛ فإذا افترضنا أنّ الجدّ، مات يوم الجمعة، وأنّ الابن، كان كافراً في حياة أبيه، ولاندري: هل أسلم على عهده؟ أو لا؟ فهنا، [نجد] الجزء الأوّل من موضوع إرث الحفيد، محرَز وجداناً؛ والجزء الثاني ـ وهو عدم إسلام الأب ـ مشكوك، فيجري استصحاب الجزء الثاني؛ وبضمّ الاستصحاب إلى الوجدان، نُحرز موضوع الحكم الشرعيّ لإرث الحفيد؛ ولٰكن على شرط أن يكون الأثر الشرعيّ، مترتّباً على ذات الجزءين؛ وأما إذا كان مترتّباً على وصف الاقتران والاجتماع بينهما، فلاجدوىٰ للاستصحاب المذكور؛ لأنّ الاقتران و الاجتماع، لازم عقليّ وأثر تكوينيّ للمستصحَب؛ وقد عرفنا أنّ الآثار الشرعيّة المترتّبة على المستصحَب بواسطة عقليّة، لاتثبت.

وقد يُفترض أنّ الجزء الثاني، معلوم الارتفاع فعلاً؛ بأن كنّا نعلم فعلاً، أنّ الأب قد أسلم؛ ولٰكن نشكّ في تاريخ ذٰلك، وأنّه: هل أسلم قبل وفاة أبيه؟ أو بعد ذٰلك؟ وفي مثل ذٰلك، يجري استصحاب كفر الأب، إلىٰ حين

وفاة الجدّ؛ ولايضرّ بذٰلك أنّنا نعلم بأنّ الأب، لم يعد كافراً فعلاً؛ لأنّ المهمّ تواجد الشكّ في الظرف الّذي يراد إجراء الاستصحاب بلحاظه؛ وهو فترة حياة الجدّ إلىٰ حين وفاته، فيُستصحَب بقاء الجزء الثاني [من] الموضوع ـ وهو كفر الأب ـ إلىٰ حين حدوث الجزء الأوّل ـ وهو موت «الجدّ» ـ، فيتمّ الموضوع.

وكما قد يجري الاستصحاب على هٰذا الوجه، لإحراز الموضوع، بضمّ الاستصحاب إلىٰ الوجدان، كذٰلك قد يجري لنفي أحد الجزءين؛ ففي نفس المثال، إذا كان الأب معلوم الإسلام في حياة أبيه، وشُكّ في كفره عند وفاته، جرى استصحاب إسلامه وعدم كفره إلىٰ حين موت الأب، ونفينا بذٰلك إرث الحفيد من الجدّ؛ سواء كنّا نعلم بكفر الأب بعد وفاة أبيه، أو لا.

**[حالة مجهولي التاريخ]**

وعلى هٰذا الأساس، قد يُفترض أنّ موضوع الحكم الشرعيّ، مركّب من جزءين، وأحد الجزءين معلوم الثبوت ابتداءً، ويُعلم بارتفاعه، ولٰكن لاندري بالضبط، متى ارتفع؛ والجزء الآخر، معلوم العدم ابتداءً ويُعلم بحدوثه، ولٰكن لاندري بالضبط متى حدث؛ وهٰذا يعني أنّ هٰذا الجزء، إذا كان قد حدث قبل أن يرتفع ذٰلك الجزء، فقد تحقّق موضوع الحكم الشرعيّ لوجود الجزءين معاً في زمان واحد؛ وأمّا إذا كان قد حدث بعد ارتفاع الجزء الآخر، فلايُجدي في تكميل موضوع الحكم.

وفي هٰذه الحالة، إذا نظرنا إلىٰ الجزء المعلوم الثبوت ابتداءً، نجد أنّ

المحتمَل، بقاؤه إلىٰ حين حدوث الثاني، فنستصحب بقاءَه إلىٰ ذٰلك الحين؛ لأنّ أركان الاستصحاب، متواجدة فيه، ويترتّب على ذٰلك ثبوت الحكم؛ وإذا نظرنا إلىٰ الجزء الثاني، المعلوم عدمه ابتداءً، نجد أنّ من المحتمل، بقاء عدمه إلىٰ حين ارتفاع الجزء الأوّل، فنستصحب عدمه إلىٰ ذٰلك الحين؛ لأنّ أركان الاستصحاب، متواجدة فيه؛ ويترتّب على ذٰلك، نفي الحكم؛ والاستصحابان متعارضان، لعدم إمكان جريانهما معاً، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر، فيسقطان معاً؛ وتُسمّى هٰذه الحالة بـ«حالة مجهولي التاريخ».

وحالة مجهولي التاريخ، لها ثلاث صور:

**إحداها:** أن يكون كلّ من زمان ارتفاع الجزء الأوّل، وزمان حدوث الجزء الثاني، مجهولاً.

**ثانيتها:** أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأوّل، معلوماً ـ ولنفرضه الظهر ـ؛ ولٰكن زمان حدوث الجزء الثاني، مجهول، ولا يُعلَم: هل هو قبل الظهر؟ أو بعده؟

**ثالثتها:** أن يكون زمان حدوث الجزء الثاني، معلوماً ـ ولنفرضه الظهر ـ؛ ولٰكنّ زمان ارتفاع الجزء الأوّل، مجهول، ولا يُعلم: هل هو قبل الظهر؟ أو بعده؟

وفي الصورة الأُولىٰ، لا شكّ في جريان كلّ من الاستصحابين المشار إليهما؛ بمعنى استحقاقه للجريان، ووقوع التعارض بينهما.

وأمّا في الصورة الثانية، فقد يقال بأنّ استصحاب بقاء الجزء الأوّل،

لايجري؛ لأنّ بقاءه، ليس مشكوكاً؛ بل هو معلوم قبل الظهر، ومعلوم العدم عند الظهر؛ فكيف نستصحبه؟ وإنّما يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الثاني فقط.

وينعكس الأمر في الصورة الثالثة، فيجري استصحاب بقاء الجزء الأوّل، دون عدم حدوث الجزء الثاني؛ لنفس السبب؛ وهٰذا ما يُعبَّر عنه بأنّ الاستصحاب يجري في مجهول التاريخ، دون معلومه.

وقد اعتُرض على ذٰلك، بأنّ معلوم التاريخ، إنّما يكون معلوماً، حين ننسبه إلى ساعات اليوم الاعتياديّة؛ وأمّا حين ننسبه إلىٰ الجزء الآخر المجهول التاريخ، فلاندري: هل هو موجود حينه؟ أو لا؟ فيُمكن جريان استصحابه إلى حين وجود الجزء الآخر؛ وهٰذا ما يُعبَّر عنه بأنّ الاستصحاب في كلّ من مجهول التاريخ ومعلومه، يجري في نفسه، ويسقط الاستصحابان بالمعارضة؛ لأنّ ما هو معلوم التاريخ، إنّما يُعلَم تاريخه في نفسه؛ لا بتاريخه النسبيّ ـ أي: مضافاً إلىٰ الآخر ـ؛ فهما معاً، مجهولان بلحاظ التاريخ النسبيّ.

### [توارد الحالتين]

وقد تُفترض حالتان متضادّتان؛ كلّ منهما بمفردها، موضوع لحكم شرعيّ؛ كـ«الطهارة من الحدث» و«الحدث»؛ أو «الطهارة من الخبث» و«الخبث»؛ فإذا علم المكلّف بإحدى الحالتين، وشكّ في طروّ الأُخرىٰ، استصحب الأُولىٰ؛ وإذا علم بطروّ كلتا الحالتين، ولم يعلم المتقدّمة

والمتأخّرة منهما، تعارض استصحاب الطهارة، مع استصحاب الحدث أو الخبث؛ لأنّ كلّاً من الحالتين، متيقّنة سابقاً ومشكوكة بقاءً؛ ويُسمّى أمثال ذٰلك، بتوارد الحالتين.

## ٥ ـ ٥. الاستصحاب في حالات الشكّ السببيّ و المسبَّبيّ

تقدّم أنّ الاستصحاب، إذا جرى وكان المستصحَب، موضوعاً لحكم شرعيّ، ترتّب ذٰلك الحكم الشرعيّ تعبّداً، على الاستصحاب المذكور؛ ومثاله: أن يُشكّ في بقاء طهارة الماء، فنستصحب بقاء طهارته، وهٰذه الطهارة موضوع للحكم بجواز شربه، فيترتّب جواز الشرب على الاستصحاب المذكور؛ ويُسمّى بالنسبة إلىٰ جواز الشرب، بـ«الاستصحاب الموضوعيّ»؛ لأنّه يُنقّح موضوع هٰذا الأثر الشرعيّ.

أمّا إذا لاحظنا جواز الشرب نفسه في المثال، فهو أيضاً متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء؛ لأنّ الماء حينما كان طاهراً يقيناً، كان جائز الشرب يقيناً أيضاً، وحينما أصبح مشكوك الطهارة، فهو مشكوك في جواز شربه أيضاً؛ ولٰكنّ استصحاب جواز الشرب وحده، لايكفي لإثبات طهارة الماء؛ لأنّ الطهارة، ليست أثراً شرعيّاً لجواز الشرب؛ بل العكس هو الصحيح؛ وتنزيل مشكوك البقاء، منزلة الباقي، ناظر إلىٰ الآثار الشرعيّة كما تقدّم.

فمن هنا، يُعرَف أنّ استصحاب الموضوع، يُحرَز به الحكم تعبّداً وعمليّاً؛ وأمّا استصحاب الحكم، فلايُحرَز به الموضوع كذٰلك؛ وكلّ استصحابين من هٰذا القبيل، يُطلَق على الموضوعيّ منهما، اسم «الأصل السببيّ»؛ لأنّه

يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع، الّذي هو بمثابة السبب الشرعيّ للحكم؛ ويُطلَق على الآخر منهما، اسم «الأصل المسبَّبيّ»؛ لأنّه يعالج المشكلة في مرحلة الحكم، الّذي هو بمثابة المسبَّب شرعاً للموضوع.

وفي الحالة الّتي شرحنا فيها فكرة الأصل السببيّ والمسبّبيّ، لا يوجَد تعارض بين الأصلين في النتيجة؛ لأنّ طهارة الماء، وجواز الشرب، متلائمان؛ ولٰكنّ هناك حالات، لا يُمكن أن تجتمع فيها نتيجة الأصل السببيّ ونتيجة الأصل المسبّبيّ معاً، فيتعارض الأصلان؛ ونجد مثال ذٰلك في نفس الماء المذكور سابقاً، إذا استصحبنا طهارته وغسلنا به ثوباً نجساً؛ فإنّ مِن أحكام طهارة الماء، أن يطهر الثوبُ بغسله به؛ وهٰذا معناه: أنّ استصحاب طهارة الماء، يُحرِز تعبّداً وعمليّاً، أنّ الثوب قد طهر؛ لأنّه أثر شرعيّ للمستصحَب؛ ولٰكن إذا لاحظنا الثوب نفسه، نجد أنّا على يقين من نجاسته وعدم طهارته سابقاً، ونشكّ الآن، في أنّه طهر؟ أو لا؟ لأنّنا لا نعلم ما إذا كان قد غُسل بماء طاهر حقّاً؛ وبذٰلك تتواجد الأركان لجريان استصحاب النجاسة وعدم الطهارة في الثوب؛ ونلاحظ بناءً على هٰذا، أنّ الأصل السببيّ الّذي يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع والسبب، ويجري في حكم الماء نفسه، يتعبّدنا بطهارة الثوب؛ وأنّ الأصل المسبّبيّ الّذي يعالج المشكلة في مرحلة الحكم والمسبَّب، ويجري في حكم الثوب نفسه، يتعبّدنا بعدم طهارة الثوب؛ وهٰذا معنى التنافي بين نتيجتي الأصلين وتعارضهما.

وتوجَد هنا قاعدة، تقتضي تقديم الأصل السببيّ على الأصل

المسبَّبي؛ وهي أنّه: كلّما كان أحد الأصلين، يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس، قُدّم الأصل الأوّل على الثاني.

وهٰذه القاعدة، تنطبق على المقام؛ لأنّ الأصل السببيّ، يُحرِز لنا تعبّداً، طهارة الثوب؛ لأنّها أثر شرعيّ لطهارة الماء؛ ولٰكنّ الأصل المسبَّبيّ، لايُحرِز لنا نجاسة الماء، ولاينفي طهارته؛ لأنّ ثبوت الموضوع، ليس أثراً شرعيّاً لحكمه؛ وعلى هٰذا الأساس، يُقدَّم الأصل السببيّ على الأصل المسبَّبيّ.

وقد عبّر الشيخ الأنصاري والمشهور، عن ذٰلك، بأنّ الاستصحاب السببيّ، حاكم على الاستصحاب المسبَّبيّ؛ لأنّ الركن الثاني في المسبَّبيّ، هو الشكّ في نجاسة الثوب وطهارته؛ والركن الثاني في السببيّ، هو الشكّ في طهارة الماء ونجاسته؛ والأصل السببيّ بإحرازه الأثر الشرعيّ وهو طهارة الثوب، يهدم الركن الثاني للأصل المسبَّبيّ؛ ولٰكنّ الأصل المسبَّبيّ، باعتبار عجزه عن إحراز نجاسة الماء كما تقدّم، لايهدم الركن الثاني للأصل السببيّ؛ فالأصل السببيّ تامّ الأركان، فيجري؛ والأصل المسبَّبيّ قد انهدم ركنه الثاني، فلايجري.

وقد عُمّمت فكرة الحكومة للأصل السببيّ على الأصل المسبَّبيّ، لحالاة التوافق بين الأصلين أيضاً؛ فاعتُبر الأصل المسبَّبيّ طوليّاً دائماً، ومترتّباً على عدم جريان الأصل السببيّ؛ سواءً كان موافقاً له أو مخالفاً؛ لأنّ الأصل السببيّ، إذا جرى، ألغى موضوع الأصل المسبَّبيّ على أيّ حال.

## الخلاصة

▣ لحالة مجهولي التاريخ، ثلاث صور:

١. أن يكون كلّ من زمان ارتفاع الجزء الأوّل، وزمان حدوث الجزء الثاني، مجهولاً: لا شكّ في جريان كلّ من الاستصحابين المشار إليهما.

٢. أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأوّل معلوماً، ولٰكنّ زمان حدوث الجزء الثاني، مجهول: استصحاب بقاء الجزء الأوّل لايجري؛ وإنّما يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الثاني.

٣. أن يكون زمان حدوث الجزء الثاني معلوماً، ولٰكنّ زمان ارتفاع الجزء الأوّل مجهول: يجري استصحاب بقاء الجزء الأوّل، دون عدم حدوث الجزء الثاني؛ ويُعبَّر عن هٰذا، بأنّ الاستصحاب، يجري في مجهول التاريخ دون معلومه.

▣ ***قاعدة تقديم الأصل السببيّ عن الأصل المسبَّبيّ:*** كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس، قُدّم الأصل الأوّل على الثاني.

## الأسئلة

١. ما هي صور مجهولي التاريخ وجريان الاستصحاب فيها؟

٢. بيّن كيفيّة جريان الاستصحاب في حالة توارد الحالتين.

٣. ما هو الأصل المسبَّبيّ؟

٤. ما هو الأصل السببيّ؟

٥. بيّن القاعدة في جريان الاستصحاب عند تعارض الأصلين السببيّ والمسبَّبيّ؟

الحلقة الثانية

القسم الثالث

[مسائل علم الأُصول (٢)]

# تعارض الأدلّة

١. التعارض بين الأدلّة المحرِزة

٢. التعارض بين الأُصول العمليّة

٣. التعارض بين الأدلّة المحرِزة والأُصول العمليّة

**الدرس ٦١**

** ما هي القاعدة، فيما إذا تعارض دليلان محرِزان؟*

عرفنا فيما سبق، أنّ الأدلّة على قسمين؛ وهما: الأدلّة المحرزة؛ والأدلّة العمليّة أو الأُصول العمليّة؛ ومن هنا يقع البحث تارةً: في التعارض بين دليلين من الأدلّة المحرِزة؛ وأُخرىٰ: في التعارض بين دليلين عمليّين؛ وثالثةً: في التعارض بين دليل محرز ودليل عمليّ.

فالكلام في ثلاثة فصول؛ نذكرها فيما يلي تباعاً، إن شاء اللّه (تعالى).

## ١. التعارض بين الأدلّة المحرزة

الدليل المحرز ـكما تقدّمـ، إمّا دليل شرعيّ لفظيّ؛ أو دليل شرعيّ غير لفظيّ؛ أو دليل عقليّ؛ والدليل العقليّ، لايكون حجّة، إلّا إذا كان قطعيّاً؛ وأمّا الدليل الشرعيّ بقسميه، فقد يكون قطعيّاً، وقد لايكون قطعيّاً، مع كونه حجّة.

فإذا تعارض الدليل العقليّ مع دليلٍما، فإن كان الدليل العقليّ قطعيّاً، قُدّم على معارِضه على أيّ حال؛ لأنّه يقتضي القطع بخطأ المعارِض؛ وكلّ

دليل يُـقطع بخطئه، يسقط عن الحجّيّة؛ وإن كان الدليل العقليّ غير قطعيّ، فهو ليس حجّة في نفسه، لكي يعارِض ما هو حجّة من الأدلّة الأُخرىٰ.

وإذا تعارض دليلان شرعيّان، فتارة: يكونان لفظيّين معاً؛ وأُخرىٰ: يكون أحدهما لفظيّاً دون الآخر؛ وثالثةً: يكونان معاً، من الأدلّة الشرعيّة غيراللفظيّة؛ والمهمّ في المقام، الحالة الأُولىٰ؛ لأنّها الحالة الّتي يدخل ضمنَها جلُّ موارد التعارض الّتي يواجهها الفقيه في الفقه؛ وسنُقصر حديثنا عليها فنقول:

إنّ التعارض بين دليلين شرعيّين لفظيّين، عبارة عن التنافي بين مدلولي الدليلين؛ على نحو يُعلَم بأنّ المدلولين لايُمكن أن يكونا ثابتين في الواقع معاً؛ ولأجل تحديد مركز هٰذا التنافي، نُقدّم مقدّمتين:

**الأُولىٰ**: يجب أن نستذكر فيها ما تقدّم؛ من أنّ الحكم، ينحلّ إلىٰ جعل ومجعول؛ وأنّ الجعل ثابت بتشريع المولىٰ للحكم؛ وأنّ المجعول لايثبت إلّا عند تحقّق موضوعه وقيوده خارجاً؛ ومن الواضح أنّ الدليل الشرعيّ اللفظيّ، متكفّل لبيان الجعل، لا لبيان المجعول؛ لأنّ المجعول، يختلف من فرد إلىٰ آخر؛ فهو موجود في حقّ هٰذا، وغير موجود في حقّ ذاك، تبعاً لتواجد القيود؛ فقوله مثلاً: ﴿**للّه عَلَى النّاسِ حجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيهِ سَبيلاً**﴾[1]، مدلوله، جعل وجوب الحجّ على المستطيع؛ لا تحقّق الوجوب المجعول؛ لأنّ هٰذا، تابع لوجود الاستطاعة؛ ولا نظر للمولىٰ إلىٰ ذٰلك؛ فمدلول الدليل دائماً، هو الجعل؛ لا المجعول.

---

١. آل‌عمران / ٩٧.

**والثانية**: أنّ التنافي، قد يكون بين جعلين، وقد يكون بين مجعولين، مع عدم التنافي بين الجعلين؛ ومثال الأوّل: جعل وجوب الحجّ على المستطيع وجعل حرمة الحجّ على المستطيع؛ فإنّ التنافي هنا، بين الجعلين؛ لأنّ الأحكام التكليفيّة، متضادّة كما تقدّم؛ ومثال الثاني: جعل وجوب الوضوء على الواجد للماء وجعل وجوب التيمّم على الفاقد له؛ فإنّ الجعلين هنا، لا تنافي بينهما؛ إذ يُمكن صدورهما معاً من الشارع؛ ولٰكنّ المجعولين، لايُمكن فعليّتهما معاً؛ لأنّ المكلّف، إن كان واجداً للماء، ثبت المجعول الأوّل عليه؛ وإلّا ثبت المجعول الثاني؛ ولايُمكن ثبوت المجعولين معاً، على مكلّف واحد، في حالة واحدة.

وقد لايوجد تنافٍ بين الجعلين، ولا بين المجعولين؛ ولٰكنّ التنافي في مرحلة امتثال الحكمين المجعولين؛ بمعنى أنّه لايُمكن امتثالهما معاً؛ وذٰلك كما في حالات الأمرين بالضدّين على وجه الترتّب؛ بنحو يكون الأمر بكلٍّ من الضدّين مثلاً، مقيّداً بترك الضدّ الآخر؛ فإنّ بالإمكان صدور جعلين لهٰذين الأمرين معاً؛ كما أنّ بالإمكان، أن يُصبح مجعولاهما، فعليّين معاً؛ وذٰلك فيما إذا ترك المكلّف كلا الضدّين، فيكون كلّ من المجعولين، ثابتاً لتحقّق قيده؛ ولٰكنّ التنافي واقع بين امتثاليهما؛ إذ لايُمكن للمكلّف أن يمتثلهما معاً؛ ويتلخّص من ذٰلك، أنّ التنافي وعدم إمكان الاجتماع، تارةً: بين نفس الجعلين؛ وأُخرىٰ: بين المجعولين؛ وثالثة: بين الامتثالين.

وإذا اتّضحت هاتان المقدّمتان، فنقول: إذا ورد دليلان على حكمين، وحصل التنافي؛ فإن كان التنافي بين الجعلين لهٰذين الحكمين، فهو تنافٍ

بين مدلولي الدليلين؛ لما عرفت في المقدّمة الأُولىٰ، من أنّ مدلول الدليل، هو الجعل؛ ويتحقّق التعارض بين الدليلين حينئذٍ؛ لأنّ كلّاً منهما، ينفي مدلول الدليل الآخر؛ وإن لم‌يكن هناك تنافٍ بين الجعلين، بل كان بين المجعولين أو بين الامتثالين، فلايرتبط هٰذا التنافي بمدلول الدليل؛ لما عرفت من أنّ فعليّة المجعول ـفضلاً عن مقام امتثالهـ، ليست مدلولة الدليل؛ فلايحصل التعارض بين الدليلين، لعدم التنافي بين مدلوليهما.

وتُسمّى حالات التنافي بين المجعولين، مع عدم التنافي بين الجعلين، بالورود؛ ويُعبَّر عن الدليل الّذي يكون المجعول فيه نافياً لموضوع المجعول في الدليل الآخر، بـ«الدليل الوارد»؛ ويُعبَّر عن الدليل الآخر، بـ«المورود».

وينبغي أن يُعلَم: أنّ مصطلح «الورود»، لايختصّ بما إذا كان أحد الدليلين، نافياً لموضوع الحكم في الآخر؛ بل ينطبق على ما إذا كان موجداً لفردٍ من موضوع الحكم في الدليل الآخر.

ومثاله: دليل حجّيّة الأمارة، بالنسبة إلىٰ دليل جواز الإفتاء بحجّة؛ فإنّ الأوّل، يُحقّق فرداً من موضوع الدليل الثاني.

وتُسمّى حالات التنافي بين الامتثالين، مع عدم التنافي بين الجعلين والمجعولين، بـ«التزاحم»؛ ومن هنا، نعرف أنّ حالات الورود وحالات التزاحم، خارجة عن نطاق التعارض بين الأدلّة؛ ولاينطبق عليها أحكام هٰذا التعارض؛ بل حالات الورود، يتقدّم فيها الوارد على المورود دائماً؛ وحالات التزاحم، يتقدّم فيها الأهمّ على الأقلّ أهمّيّة؛ كما تقدّم في مباحث الدليل العقليّ.

ويتلخّص من ذٰلك كلّه، أنّ التعارض بين الدليلين، هو التنافي بين مدلولي هٰذين الدليلين، الحاصل من أجل التضادّ بين الجعلين المفادين بهما.

وهٰذا التنافي، على قسمين؛ لأنّه تارةً: يكون ذاتيّاً؛ كما في «صلّ» و«لاتُصلِّ»؛ وأُخرىٰ: يكون عَرَضيّاً، حصل بسبب العلم الإجماليّ من الخارج، بأنّ المدلولين غير ثابتين معاً؛ كما في «صلّ الجمعة» و«صلّ الظهر»، حيث أنّنا، نعلم بعدم وجوب الصلاتين معاً؛ فإنّه لولا هٰذا العلم، لأمكن ثبوت المفادين معاً؛ وأمّا مع هٰذا العلم، فلايُمكن ثبوتهما معاً؛ بل يكون كلّ من الدليلين مكذِّباً للآخر ونافياً له بالدلالة الالتزاميّة؛ ولا فرق بين هٰذين القسمين في الأحكام التالية:

## الخلاصة

▣ إنّ الحكم، ينحلّ إلىٰ جعل و مجعول؛ وإنّ الجعل، ثابت بتشريع المولىٰ للحكم؛ وإنّ المجعول لايثبت إلّا عند تحقّق موضوعه و قيوده خارجاً.

▣ إنّ التنافي بين الحكمين على ثلاثة أقسام:

١. *الورود*: التنافي بين المجعولين، مع عدم التنافي بين الجعلين.

٢. *التزاحم*: التنافي بين الامتثالين، مع عدم التنافي بين الجعلين والمجعولين.

٣. *التعارض*: هو التنافي بين مدلولي دليلين، الحاصل من أجل التضادّ بين الجعلين المفادين بهما؛ وهٰذا التنافي، على قسمين: أ. ذاتيّ؛ ب. عَرَضيّ، حصل بسبب العلم الإجماليّ من الخارج، بأنّ المدلولين غير ثابتين معاً.

▣ إذا تعارض دليل عقليّ قطعيّ، قُدّم على معارِضه على أيّ حال؛ لأنّه يقتضي القطع بخطأ المعارض.

### الأسئلة

١. ما هي نتيجة تعارض الدليل العقليّ مع غيره؟

٢. ما هو الورود؟

٣. ما هو التزاحم؟

٤. ما هو التعارض؟

٥. إذا تعارض دليلان شرعيّان لفظيّان، فما هو الحلّ؟

**الدرس ٦٢**

** ما هي القاعدة، فيما إذا تعارض دليلان لفظيّان؟*

## الحكم الأوّل: قاعدة الجمع العرفيّ

والحكم الأوّل من أحكام تعارض الأدلّة اللفظيّة، ما تُقرّره قاعدة الجمع العرفيّ؛ وحاصلها: أنّ التعارض إذا لم يكن مستقِرّاً في نظر العرف؛ بل كان أحد الدليلين قرينةً على تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر، وجب الجمع بينهما بتأويل الدليل الآخر، وفقاً للقرينة.

ونقصد بالقرينة، الكلام المُعَدّ من قِبَل المتكلّم لأجل تفسير الكلام الآخر.

والوجه في هٰذه القاعدة، واضح؛ فإنّ المتكلّم إذا صدر منه كلامان، وكان الظاهر من أحدهما، ينافي الظاهر من الآخر، ولٰكنّ أحد الكلامين كان قد أُعدّ من قِبَل المتكلّم لتفسير مقصوده من الكلام المقابل له، فلا بدّ أن يُقدَّم ظاهر ما أعدّه المتكلّم كذٰلك، على الآخر؛ لأنّنا يجب أن نفهم مقصود المتكلّم من مجموع كلاميه، وفقاً للطريقة الّتي يُقرّرها.

وإعداد المتكلّم، أحدَ الكلامين، لتفسير مقصوده من الكلام الآخر، على نحوين:

**النحو الأوّل:** الإعداد الشخصيّ؛ أي: الإعداد من قِبَل شخص المتكلّم؛ وهٰذا الإعداد، قد يُفهَم بعبارة صريحة؛ كما إذا قال في أحد كلاميه أقصد بكلامي السابق، كذا؛ وقد يُفهَم بظهور الكلام في كونه ناظراً إلىٰ مفاد الكلام الآخر؛ وإن لم تكن العبارة صريحة في ذٰلك.

والنظر تارة: يكون بلسان التصرّف في موضوع القضيّة الّتي تكفّلها الكلام الآخر؛ وأُخرىٰ بلسان التصرّف في محمولها.

ومثال الأوّل، أن يقول: «الربا حرام»، ثمّ يقول: «لا ربا بين الوالد وولده»؛ فإنّ الكلام الثاني، ناظر إلىٰ مدلول الكلام الأوّل، بلسان التصرّف في موضوع الحرمة؛ اذ ينفي انطباقه على الربا بين الوالد وولده؛ وليس المقصود، نفيه حقيقة؛ وإنّما هو مجرّد لسان وادّعاء، للتنبيه على أنّ الكلام الثاني، ناظر إلىٰ مفاد الكلام الأوّل، ليكون قرينة على تحديد مدلوله.

ومثال الثاني، أن يقول: «لا ضرر في الإسلام»؛ أي: لا حكم يُؤدّي إلى الضرر؛ فإنّ هٰذا، ناظر إجمالاً، إلىٰ الأحكام الثابتة في الشريعة؛ وينفي وجودها في حالة الضرر؛ فيكون قرينة على أنّ المراد بأدلّة سائر الأحكام، تشريعها في غير حالة الضرر.

وكلّ دليل ثبت إعداده الشخصيّ، للقرينيّة على مفاد الآخر، بسوقه مساق التفسير صريحاً، أو بظهوره ـ في النظر إلىٰ الموضوع أو المحمول ـ، يُسمّى بـ«الدليل الحاكم»؛ ويُسمّى الآخر، بـ«الدليل المحكوم»؛ ويُقدَّم الدليل الحاكم، على الدليل المحكوم بالقرينيّة؛ ونتيجة تقديم الحاكم في

الأمثلة المذكورة، تضييق دائرة الدليل المحكوم، وإخراج بعض الحالاة عن إطلاقه.

ولايختصّ [الدليل] الحاكم بالتضييق؛ بل قد يكون موسِّعاً؛ كما في حالات التنزيل؛ نظير قولهم: «الطواف بالبيت صلاة»؛ فإنّه حاكم على أدلّة أحكام الصلاة؛ من قبيل: «لاصلاة إلّا بطهور»؛ لأنّه ناظر إلىٰ تلك الأحكام، وموسّع لموضوعها بالتنزيل؛ إذ يُنزّل الطواف، منزلة الصلاة.

ويلاحَظ من خلال ما ذكرناه، التشابه بين الدليل الوارد النافي لموضوع الحكم في الدليل المورود، وبين الدليل الحاكم الناظر إلىٰ موضوع القضيّة في الدليل المحكوم؛ ولٰكنّهما يختلفان اختلافاً أساسيّاً؛ لأنّ الدليل الوارد، ناف لموضوع الحكم في الدليل المورود حقيقة؛ و أمّا الدليل الحاكم المذكور، فهو يستعمل النفي كمجرّد لسان، لأجل التنبيه على أنّه ناظر إلى الدليل المحكوم وقرينة عليه.

ويترتّب على هٰذاالاختلاف الأساسيّ بين الدليل الوارد والدليل الحاكم المذكور، أنّ تقدّم الدليل الوارد بالورود، لايتوقّف على أن يكون فيه ما يُشعر أو يدلّ على نظره إلىٰ الدليل المورود ولحاظه له؛ لأنّه ينفي موضوع الدليل المورود، ومع نفيه لموضوعه، ينتفي حكمه حتماً؛ سواء كان ناظراً إليه، أو لا؛ وأمّا الدليل الحاكم، فهو حتّى لو كان لسانه لسان نفي الموضوع، لاينفي موضوع الدليل المحكوم حقيقة؛ وإنّما يستعمل هٰذا اللسان، لكي ينفي الحكم؛ فمفاد الدليل الحاكم لُبّاً وحقيقةً، نفي الحكم؛ ولٰكن بلسان نفي الموضوع؛ وهٰذا اللسان، يؤتىٰ به لكي يُثبت نظر

الدليل الحاكم إلىٰ مفاد الدليل المحكوم ،وتقدّمَه عليه بالقرينيّة؛ وكلّما انتفىٰ ظهوره في النظر، انتفت قرينيّته؛ وبالتالي، زال السبب الموجب لتقديمه.

**النحو الثاني**: الإعداد العرفيّ النوعيّ؛ بمعنى أنّ المتكلّم العرفيّ، استقرّ بناءه عموماً: كلّما تكلّم بكلامين من هٰذا القبيل، أن يجعل من أحدهما المعيَّن، قرينة على الآخر؛ وحيث أنّ الأصل في كلّ متكلّم، أنّه يجري وفق المواضعات العرفيّة العامّة للمحاورة[١]، فيكون ظاهر حاله، هو ذٰلك.

ومن حالات الإعداد العرفيّ النوعيّ، إعداد الكلام الأخصّ موضوعاً، ليكون قرينة ومحدِّداً لمفاد الكلام الأعمّ موضوعاً؛ ومن هنا تعيّن تخصيص العامّ بالخاصّ، وتقييد المطلق بالمقيّد؛ بل تقديم كلّ ظاهر على ما هو أقلّ منه ظهوراً، بدرجة ملحوظة وواضحة عرفاً؛ لوجود بناءات عرفيّة عامّة، على أنّ المتكلّم يُعوّل على الأخصّ والأظهر، في تفسير العامّ والظاهر.

وتُسمّى جميع حالات القرينيّة، بـ«موارد الجمع العرفيّ»؛ ويُسمّى التعارض في موارده، بـ«التعارض غير المستقرّ»؛ لأنّه ينحلّ بالجمع العرفيّ؛ تمييزاً له عن «التعارض المستقرّ»؛ وهو التعارض الّذي لايتيسّر فيه الجمع العرفيّ.

---

١. أي: مناسبات التخاطب المتعارفة بين العامّة.

## الخلاصة

◘ أحكام تعارض الأدلّة الشرعيّة اللفظيّة:

١. *قاعدة الجمع العرفيّ:* إنّ التعارض، إذا لم يكن مستقرّاً في نظر العرف؛ بل كان أحد الدليلين، قرينة على تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر، وجب الجمع بينهما؛ بتأويل الدليل الآخر، وفقاً للقرينة.

◘ *الدليل الحاكم:* وهو كلّ دليل ثبت إعداده الشخصيّ للقرينيّة على مفاد دليل آخر، بسوقه مساق التفسير صريحاً، أو بظهوره في النظر إلىٰ الموضوع أو المحمول؛ ويُسمّى الآخر، بـ«الدليل المحكوم»؛ ويُقدَّم الدليل الحاكم عليه بالقرينيّة.

## الأسئلة

١. ما هي قاعدة الجمع العرفيّ؟

٢. ما هو المقصود من القرينة في قاعدة الجمع العرفيّ؟

٣. ما هو الإعداد الشخصيّ للقرينة؟

٤. ما هو الدليل الحاكم؟

٥. ما هو الإعداد العرفيّ للقرينة؟

* *ما هو حكم التـعارض، فيما إذا لم يعالَج بالحكم الأوّل؟*
* *هل توجد مرجِّحات لبعض الروايات المتـعارضة؟*
* *ما هي القاعدة فيما إذا تعارض أصلان عمليّان أو دليل محرِز مع أصلٍ عمليّ؟*

## الحكم الثاني: قاعدة تساقط المتعارضَين

وإذا لم يكن أحد الدليلين قرينة بالنسبة إلىٰ [تـفسيـر مقصود الشارع من] الدليل الآخر، فالتعارض مستقِرّ في نظر العرف؛ وحينئذٍ، نتكلّم عن القاعدة بلحاظ دليل الحجّيّة؛ بمعنى أنّنا إذا لم يوجَد أمامنا، سوى دليل الحجّيّة العامّ، الّذي ينتسب إليه المتعارضان، فما هو مقتـضى هٰذا الدليل، بالنسبة إلىٰ هٰذه الحالة؟

وقبل أن نُشخّص ما هو مقتـضى دليل الحجّيّة، نسـتعرض المـمكنات ثبوتاً، ثـمّ نعرض دليل الحجّيّة على هٰـذه المـمكنات، لنرى وفـاءه بأيّ واحد منها.

ولاستعراض الممكنات ثبوتاً، نذكر عدداً من الافـتراضـات، لِــنُميّز بـين ما هو ممكن منها، وما هو مستحيل ثبوتاً وواقعاً.

**الافتراض الأوّل:** أن يكون الشارع، قد جعل الحجّيّة لكلّ من الدليـلين المـتعارضين؛ وهٰذا مستحيل؛ لأنّ هٰذين الدليلين، كلّ واحد منهما، يُكذّب

الآخر؛ فكيف يطلب الشارع منّا، أن نُصدّق المكذِّب ـ بالكسر ـ والمكذَّب ـ بالفتح ـ معاً.

فإن قلت: إنّ الحجّيّة لا تطلب منّا تصديق الدليل، بمعنى الاقتناع الوجدانيّ به؛ بل تصديقه بمعنى العمل على طبقه وجعله منجِّزاً ومعذِّراً.

قلت: نعم، الأمر كذلك؛ غير أنّ التصديق العمليّ بالمتكاذبَين، غير ممكن أيضاً؛ فدليل الحرمة معنى حجّيّته، الجري على أساس أنّ هذا حرام، وتَنجُّز الحرمة علينا؛ والدليل المعارِض، يُكذّبه وينفي الحرمة؛ ومعنى حجّيّته، الجري على أساس أنّ هذا، ليس بحرام، وإطلاق العنان والتأمين من ناحية الحرمة؛ ولا يُمكن أن تجتمع هاتان الحجّيّتان.

**الافتراض الثاني**: أن يكون الشارع، قد جعل الحجّيّة لكلّ منهما؛ ولكنّها حجّيّة مشروطة بعدم الالتزام بالآخر؛ فهناك حجّيّتان مشروطتان؛ فإذا التزم المكلّف بأحد الدليلين، لم يكن الآخر حجّة عليه؛ بل الحجّة عليه، ما التزم به خاصّة.

وهذا غير معقول أيضاً، إذ في حالة عدم التزام المكلّف، بكلّ من الدليلين، يكون كلّ منهما حجّة عليه، فيعود محذور الافتراض الأوّل؛ وهو ثبوت الحجّيّة للمكذَّب والمكذِّب ـ بالفتح وبالكسر ـ، في وقت واحد.

**الافتراض الثالث**: أن يكون الشارع قد جعل الحجّيّة لأحدهما المعيّن؛ بأن اختار أحد المتعارضَين لميزة في نظره، فجعله حجّة دون الآخر؛ وهذا افتراض معقول.

**الافتراض الرابع**: أن يكون قد جعل حجّيّة واحدة تخييريّة؛ بمعنى أنّه

أوجب العمل و الالتزام بمُؤدّى أحد الدليلين؛ فلا بدّ للمكلّف: إمّا أن يلتزم بمفاد دليل الحرمة مثلاً، فيبني على حرمة الفعل، وتكون الحرمة منجَّزة عليه؛ و إمّا أن يلتزم بالدليل المعارِض، الدالّ على الإباحة مثلاً، فيلتزم بالإباحة، وتكون الحرمة مؤمَّناً عنها حينئذٍ؛ وهٰذا الافتراض معقول أيضاً؛ و أثره أنّه لا يسمح للمكلّف بإهمال الدليلين المتعارضَين و الرجوع إلىٰ أصل عمليّ، أو دليل عامّ قد يثبت به حكم ثالث؛ غير ما دلّ عليه كلا الدليلين المتعارضَين.

**الافتراض الخامس:** أن يكون الشارع، قد أسقط كلا الدليلين عن الحجّيّة، و افترض وجودهما كعدمهما؛ و هٰذا أمر معقول أيضاً.

و بهٰذا، يتّضح أنّ المعقول من الافتراضات، الافتراضات الثلاثة الأخيرة؛ و إذا عرضنا هٰذه الافتراضات الثلاثة ـ الثالث و الرابع و الخامس ـ على دليل الحجّيّة، وجدنا أنّه لا يصلح لإثبات الافتراض الثالث؛ لأنّ نسبته إلى كلّ من الدليلين، نسبة واحدة؛ فإثبات حجّيّة أحدهما، خاصّة به دون الآخر، جزاف لا مبرّر له؛ كما لا يصلح دليل الحجّيّة لإثبات الافتراض الرابع؛ لأنّ مفاده الحجّيّة التعيينيّة؛ لا التخييريّة؛ أي: وجوب الأخذ بكلّ من الدليلين تعييناً؛ فإثبات الوجوب التخييري و الحجّيّة الواحدة التخييريّة، بحاجة إلىٰ لسان آخر في الدليل؛ وهٰذا يعني أنّ دليل الحجّيّة، لا يصلح لإثبات حجّيّة الدليلين المتعارضَين بوجه من الوجوه؛ و ذٰلك يتطابق مع الافتراض الخامس؛

ومن هنا كان الحكم الثاني في باب التعارض، قاعدة تساقط المتعارضين، بلحاظ دليل الحجّيّة.

ولٰكن هل يتساقط المتعارضان بحيث يُفترَض كأنّهما غير موجودين؟ أو يتساقطان في حدود تعارضهما في المدلول المطابقيّ [فحسب]؟ فإذا كانا متّفقَين في مدلول التزاميّ مشترك بينهما، كانا حجّة في إثباته لعدم التعارض بالنسبة إليه؟ وجهان؛ بل قولان مبنيّان على أنّ الدلالة الالتزاميّة، هل هي تابعة للدلالة المطابقيّة في الحجّيّة؟ أو لا؟ فإن قلنا بالتبعيّة، تعيّن الوجه الأوّل؛ وإن أنكرناها، أمكن المصير إلىٰ الوجه الثاني؛ وعلى أساسه تقوم قاعدة نفي الثالث، في باب التعارض؛ ويراد بنفي الثالث، نفي حكم آخر، غير ما دلّ عليه المتعارضان معاً؛ لأنّ هٰذا الحكم، ينفيه كلا الدليلين التزاماً؛ ولاتعارض بينهما في نفيه. وقد سبق الكلام عن تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقيّة في الحجّيّة[1].

## الحكم الثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصّة

وقاعدة تساقط المتعارضين، متَّبعة في كلّ حالات التعارض بين الأدلّة؛ ولٰكن قد يُستثنىٰ من ذٰلك حالة [من] التعارض بين الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام؛ إذ يقال بوجود دليل خاصّ في هٰذه الحالة، على ثبوت الحجّيّة لأحد الخبرين؛ وهو ما كان واجداً لمزيّة معيّنة.

---

١. الدرس الثامن، ص٩١.

فيُرجَّح على الآخر، و نخرج بهٰذا الدليل الخاصّ، عن قاعدة التساقط؛ وهٰذا الدليل الخاصّ يتمثّل في روايات تُسمّىٰ بأخبار الترجيح؛ ولعلّ أهمّها، رواية عبد الرحمٰن بن أبي عبد اللّه، قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب اللّه؛ فما وافق كتاب اللّه، فخذوه؛ و ما خالف كتاب اللّه، فردّوه؛ فإن لم تجدوهما في كتاب اللّٰه، فاعرضوهما على أخبار العامّة؛ فما وافق أخبارهم، فذروه؛ و ما خالف أخبارهم فخذوه».[1]

وهٰذه الرواية، تشتمل على مرجِّحَين مترتِّبَين؛ ففي المرتبة الأُولىٰ يُرجَّح ما وافق الكتاب على ما خالفه؛ و في المرتبة الثانية، و في حالة عدم تواجد المرجِّح الأوّل، يُرجَّح ما خالف العامّة، على ما وافقهم.

و إذا لاحظنا المرجِّح الأوّل، وجدنا أنّه مرتبط بصفتين: إحداهما: مخالفة الخبر المرجوح للكتاب الكريم؛ و الأُخرىٰ: موافقة الخبر الراجح له.

أمّا الصفة الأُولىٰ، فمن الواضح أنّ المخالفة على قسمين: أحدهما: المخالفة و المعارضة في حالات التعارض غير المستقِرّ؛ كمخالفة الحاكم للمحكوم؛ و الخاصّ للعامّ؛ و الآخر: المخالفة و المعارضة في حالات التعارض المستقِرّ؛ كالمخالفة بين عامّين متساويين؛ أو خاصّين كذٰلك؛ و خبر الواحد، إذا كان مخالفاً للكتاب، من القسم الثاني، فهو ساقط عن الحجّيّة في نفسه؛ حتّى إذا لم يعارضه خبر آخر؛ لما تقدّم في مباحث الدليل اللفظيّ، من أنّ حجّيّة خبر

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

الواحد، مشروطة بعدم معارضته ومخالفته لدليل قطعيّ؛ وكنّا نقصد بالمخالفة هناك، المخالفة على نحو التعارض المستقِرّ؛ وأمّا إذا كان خبر الواحد مخالفاً من القسم الأوّل، فهو المقصود في رواية عبدالرحمٰن.

وأمّا الصفة الثانية؛ وهي موافقة الخبر الراجح للكتاب الكريم، فلايبعد أن يراد بها، مجرّد عدم المخالفة؛ لا أكثر من ذٰلك؛ بقرينة وضوح عدم مجيء جميع التفاصيل وجزئيّات الأحكام الشرعيّة في الكتاب الكريم.

وعلى هٰذا، فالمرجِّح الأوّل، هو أن يكون أحد الخبرين، مخالفاً للكتاب الكريم، مخالفة القرينة لما يقابلها؛ فإنّ الخبر المتّصف بهٰذه المخالفة، لو انفرد، لكان قرينة على تفسير المقصود من الكتاب الكريم، وحجّةً في ذٰلك؛ ولٰكن حين يعارضه خبر مثله، ليس متّصفاً بهٰذه المخالفة، يُقدَّم عليه ذٰلك الخبر.

وإذا لاحظنا المرجِّح الثاني، وجدنا أنّه يأتي بعد افتراض عدم إمكان علاج التعارض، على أساس المرجِّح الأوّل؛ وقد نصّت الرواية في المرجِّح الثاني، على الأخذ بما خالف أخبار العامّة، وتقديمه على ما وافق أخبارهم؛ ومن هنا قد يقال باختصاص هٰذا الترجيح، بما إذا كانت المخالفة والموافقة لأخبارهم؛ ولايكفي للترجيح، المخالفة والموافقة، لِما هو المعروف من فتاواهم وآرائِهم إذا لم تكن مستنِدة إلىٰ الأخبار؛ ولٰكنّ الصحيح، التعدّي إلى المخالفة والموافقة مع الفتاوىٰ والآراء أيضاً؛ وإن كانت علىٰ أساسٍ غير الأخبار، من أدلّة الاستنباط عنهم؛ لأنّ الترجيح، ليس حكماً تعبّديّاً صِرفاً؛ بل هو حكم، له مناسبات عرفيّة مركوزة،

بلحاظ أنّ ما اكتنف الأئمّةَ من ظروف التقيّة، أوجب تطرّق احتمال التقيّة إلىٰ الخبر الموافق دون المخالف؛ وهٰذا كما يجري في موارد الموافقة والمخالفة لأخبارهم، كذٰلك في موارد الموافقة والمخالفة لآرائهم المستنِدة إلىٰ مدرك آخر.

## الحكم الرابع: قاعدة التخيير للروايات الخاصّة

وإذا لم يوجَد مرجّح في مجال الخبرين المتعارضين، فقد يقال بوجود دليل خاصّ أيضاً، يقتضي الحجّيّة التخييريّة؛ فلا تصل النوبة إلىٰ إعمال قاعدة التساقط؛ وهٰذا يعني أنّ الافتراض الرابع من الافتراضات الخمسة، الّذي عجز دليل الحجّيّة العامّ عن إثباته، تُوفّر لدينا، دليل خاصّ عليه؛ يُسمّىٰ بـ«أخبار التخيير».

ولعلّ من أهمّ أخبار التخيير، رواية سماعة عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال: سألته عن الرجل، اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويه؛ أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يُرجئه حتّى يلقىٰ من يُخبره؛ فهو في سعة حتّى يلقاه.[1]

والاستدلال بالرواية، يقوم على دعوى أنّ قوله: «فهو في سعة حتّى يلقاه»، بمعنىٰ أنّه مخيَّر في العمل بأيّ من الخبرين، حتّى يلقى الإمام؛ فيكون مفاده جعل الحجّيّة التخييريّة؛ مع أنّ بالإمكان، أن يراد بالسعة

---

١. وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

هنا، عدم كونه ملزَماً بالفحص السريع، وشدّ الرحال إلىٰ الإمام فوراً، وأنّه لايطالَب بتعيين الواقع، حتّى يلقى الإمام، حسب ما تقتضيه الظروف والمناسبات؛ وأمّا ماذا يعمل خلال هٰذه الفترة؟ فلاتكون الرواية متعرّضة له مباشرة؛ ولٰكنّ مقتضى إطلاقها المقاميّ، أنّه يعمل نفس ما كان يعمله قبل مجيء الحديثين المتعارضين؛ وعلى هٰذا الاحتمال، لاتدلّ الرواية على الحجّيّة التخييريّة.

## ٢. التعارض بين الأُصول العمليّة

إذا لاحظنا الأُصول العمليّة المتقدّمة، وجدنا أنّ بعضها وارد على بعض؛ مثلاً: دليل البراءة الشرعيّة، وارد على أصالة الاشتغال الثابتة بحكم العقل على مسلك حقّ الطاعة؛ ولٰكن في حالات أُخرىٰ، لايوجد ورود.

**فمنها:** حالة التعارض بين البراءة والاستصحاب؛ كما إذا علم بحرمة مقاربة الحائض، وشكّ في بقاء الحرمة بعد النقاء؛ فإنّ الاستصحاب، يقتضي بقاء الحرمة؛ والبراءة تقتضي التأمين عنها؛ فيتعارض دليل الاستصحاب، مع دليل البراءة؛ والمعروف: تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءة؛ لوجهين:

**الأوّل:** أنّ دليل الاستصحاب، حاكم على دليل البراءة؛ لأنّ دليل البراءة، أُخِذ في موضوعه، عدم اليقين بالحرمة، ودليل الاستصحاب، لسانه لسان إبقاء اليقين والمنع عن انتقاضه؛ فيكون ناظراً إلىٰ إلغاء موضوع البراءة، وحاكماً على دليلها؛ وهٰذا بخلاف العكس؛ فإنّ دليل البراءة، ليس لسانه

افتراض المكلّف، متيقِّناً بعدم الحرمة؛ بل مجرّد التأمين عن المشكوك.

**الثاني**: أنّ دليل الاستصحاب أظهر عرفاً في الشمول من دليل البراءة؛ باعتبار أنّ في بعض رواياته، ورد أنّـه لا يـنقض اليـقين بـالشكّ أبـداً؛ والتأبيد، يجعله أقوى دلالةً على الشمول والعموم، من دليل البراءة.

**ومنها**: حالة التعارض بين الأصل السببيّ والأصل المسبّبيّ؛ وقـد سبق الكلام عن ذٰلك في الاستصحاب، وتـقدّمَ أنّ الأصل السببيّ، مقدَّم؛ وقد فسّر الشيخ الأنصاري ذٰلك، على أسـاس حكـومته عـلى الأصـل المسبَّبيّ، فلاحظ.

## ٣. التعارض بين الأدلّة المحرزة والأُصول العمليّة

إذا قام دليل محرز على حكم، فلا شكّ في أنّـه لاتجري الأُصول العمليّة المخالفة له؛ وهٰذا واضح إذا كان الدليل المحرز قـطعيّاً؛ إذ يكـون حـنيئذٍ، وارداً؛ لأنّ الأُصول العمليّـة، أُخذ في موضوع دليلها الشكّ؛ وهو ينتفـي حقيقةً، بورود الدليل المحرز القطعيّ؛ وأمّا إذا كان الدليل المحرز، أمارة ظنّيّة ـكخبر الثقة ـ، فيتقدّم أيضاً بدون شكّ؛ وإنّما البـحث في تكـيـيف هٰـذا التقديم وتفسيره؛ إذ قد يُستشكل فيه، بأنّ الأمارة لمّا كانت ظنّيّـة، فهي لاتنفـي الشكّ حقيقة؛ وعلى هٰذا، فموضوع دليل الأصل ـ وهو الشكّ ـ، محقَّق؛ فما الموجِب لطرح دليل الأصل، والأخذ بالأمارة؟ ولماذا لانفترض التعارض بين دليل الأصل ودليل حجّيّة تلك الأمارة؟ فلانعمل بأيّ واحد منهما؟

وهناك محاولات لدفع هٰذا الاستشكال، وتبرير تقديم الأمارة على الأصل؛ نذكر منها محاولتين:

**إحداهما**: أنّ دليل الأصل، وإن أُخذ في موضوعه عدم العلم، لٰكنّ العلم هنا، لوحظ كمثال، والمقصود: عدم الدليل الّذي تقوم به الحجّة في إثبات الحكم الواقعيّ؛ سواءً كان قطعاً أو أمارةً؛ وعليه، فدليل حجّيّة الأمارة بجعله الحجّيّة والدليليّة لها، يكون نافياً لموضوع دليل الأصل حقيقةً ووارداً عليه؛ والوارد يتقدّم على المورود.

**والمحاولة الأُخرىٰ**: مبنيّة على التسليم بأنّ دليل الأصل، ظاهر في نفسه في أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو عدم العلم؛ لا بما هو عدم الحجّة؛ وهٰذا يعني أنّ دليل حجّيّة الأمارة، ليس وارداً على دليل الأصل؛ لأنّه لاينفي الشكّ، ولايوجَد العلم حقيقة؛ ولكن مع هذا تُقدّم الأمارة على الأصل؛ وهٰذا التقديم من نتائج قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ؛ حيث أنّ أدلّة الأُصول، أُخذ في موضوعها الشكّ وعدم القطع؛ فالقطع بالنسبة إليها، قطع موضوعيّ؛ بمعنى أنّ عدمه، دخيل في موضوعها؛ فإذا أُستفيد من دليل الحجّيّة، أنّ الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعيّ، فهٰذا يعني أنّه كما ينتفي الأصل بالقطع، ينتفي بالأمارة أيضاً؛ وقيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ، عبارة أُخرىٰ عن دعوى أنّ دليل حجّيّة الأمارة، حاكم على دليل الأصل؛ لأنّ لسانه، إلغاء الشكّ وتنزيل الأمارة منزلة العلم؛ فهو بهٰذا، يتصرّف في موضوع دليل الأصل ويحكم عليه؛ كما يحكم قولهم: «لا ربا بين الوالد وولده»، على دليل حرمة الربا.

هٰذا آخر ما أردنا تحريره في هٰذه الحلقة؛ و قد بدأنا بكتابتها في النجف الأشرف، في اليوم الرابع عشر من جُمادى الأُولىٰ ١٣٩٧ و فرغنا منها بحول اللّٰه و توفيقه في اليوم السابع من جمادى الثانية في نفس السنة، و الحمد للّٰه بعدد علمه؛ و هو وليّ التوفيق.

**الخلاصة**

▣ أحكام تعارض الأدلّة الشرعيّة اللفظيّة:

٢. ***قاعدة تساقط المتعارضَين:*** إذا لم يكن أحد الدليلين، قرينة بالنسبة إلى تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر، فالتعارض مستقِرّ في نظر العرف؛ و حينئذ يتساقط الدليلان بلحاظ دليل الحجّيّة؛ لأنّه يستحيل أن يكون قد جعل الشارع الحجّيّة لكلّ من الدليلين المتعارضَين؛ و غير معقول أن يجعلها لكلّ منهما مشروطة بعدم الالتزام بالآخر؛ و إثبات حجّيّة أحد الدليلين دون الآخر، ترجيح بلا مرجّح؛ و الحجّيّة التخييريّة، تحتاج إلىٰ لسان آخر في الدليل؛ فإن قلنا بتبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة، تساقطا بالكلّ؛ و إلّا، تساقطا في حدود تعارضهما في المدلول المطابقيّ، إذا كانا متّفقين في مدلول التزاميّ مشترك بينهما.

▣ ***قاعدة الترجيح للروايات الخاصّة:*** يوجَد دليل خاصّ يتمثّل في روايات تُسمّىٰ بأخبار الترجيح، يُخرج التعارض عن قاعدة التساقط؛ و أهمّ الروايات، رواية عبد الرحمٰن بن أبي عبد اللّٰه، و تشتمل على مرجّحين مترتّبين:

١. ترجيح ما وافق الكتاب، على ما خالفه.

٢. ترجيح ما خالفت العامّة على ما وافقهم.

▣ ***قاعدة التخيير للروايات الخاصّة:*** قد يقال بأنّه يوجَد دليل خاصّ في روايات تُخرج التعارض عن قاعدة التساقط، ولعلّ من أهمّها، رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام؛ والصحيح: أنّ الرواية، لاتدلّ على الحجّيّة التخييريّة.

▣ يُقدَّم دليل الاستصحاب، على دليل البراءة؛ لأنّ دليل الاستصحاب، حاكم على دليل البراءة وأظهر منه عرفاً في الشمول.

▣ إنّ الأصل السببيّ، مقدَّم على الأصل المسبَّبيّ عند التعارض؛ وببيان آخر: كلّما كان أحد الأصلَين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس، قُدّم الأصل الأوّل على الثاني.

▣ يُقدَّم الدليل المحرِز على الأصل العمليّ؛ حتّى ولو كان أمارة ظنّيّة؛ وذٰلك لأنّ دليل الأصل، أُخذ في موضوعه العلم كمثال؛ والمقصود، عدم الدليل الّذي تقوم به الحجّة؛ أو لقيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ إن قلنا به؛ فإنّ الأصل، أُخذ في موضوعه بعدم العلم، فكما ينتفي الأصل بالقطع، ينتفي بالأمارة أيضاً.

## الأسئلة

١. ما هي الفروض الممكنة ثبوتاً في حجّيّة الخبرين المتعارضَين في حالة استقرار التعارض؟
٢. هل يُمكن أن يجعل الشارع الحجّيّة لكلّ من الدليلين المتعارضين؟ لماذا؟
٣. لماذا لا يُعقل افتراض جعل الحجّيّة لكلّ من الخبرين المتعارضين مشروطة بعدم الالتزام بالآخر؟
٤. هل يصلح دليل الحجّيّة لإثبات افتراض جعل الشارع الحجّيّة لأحد معيَّن من المتعارضين؟
٥. لماذا لا يصلح دليل الحجّيّة لإثبات جعل حجّيّة واحدة تخييريّة في المتعارضين؟
٦. اشرح كيفيّة تساقط المتعارضين عند من يقول بتبعيّة الدلالة الالتزاميّة و من لا يقول بها.
٧. ما هي رواية عبد الرحمٰن بن أبي عبد اللّٰه في الأخبار المتعارضة؟
٨. ما هي المرجِّحات في رواية عبد الرحمٰن بن أبي عبد اللّٰه؟
٩. كيف يُستدلّ برواية سماعة عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، في التخيير بين الخبرين المتعارضين؟
١٠. هل تدلّ رواية سماعة عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، على الحجّيّة التخييريّة؟
١١. لماذا دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة؟
١٢. ما هو الدليل على أنّ الاستصحاب، أظهر عرفاً في الشمول من دليل البراءة؟
١٣. لماذا يُقدَّم الأصل السببيّ على الأصل المسبَّبيّ عند التعارض؟
١٤. ما هو تفسير الشيخ الأنصاريّ في تقديم الأصل السببيّ على المسبّبيّ.
١٥. لماذا تُقدَّم الأدلّة المحرزة على الأُصول العمليّة؟

١٦. إنّ الأمارة لاتـنـفي الشكّ، فما هو المبرّر في تـقديمها على الأصل؟

١٧. ما هو مبرّر تـقديم الأمارة على الأصل العمليّ، عند التـعارض، لمن يقول بأنّ الأصل قد أُخذ في موضوعه، عدم العلم؛ لا عدم الحجّة؟

# فهرس المصطلحات الأُصوليّة

*آية النبأ:* ﴿*يا أيّها الّذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تُصيبوا قوماً بجهالة فتُصبحوا على ما فعلتم نادمين*﴾؛ الحجرات / ٦. (دروس في مبادي علم الأُصول، د ١٢)

*آية النفر:* ﴿*و ما كان المؤمنون لينفروا كافّة، فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين و ليُنذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون*﴾؛ التوبة / ١٢٢. (مبادي، د ٢ و د ٩)

*الإباحة:* هي أن يفسح الشارع المجال للمكلّف، لكي يختار الموقف الّذي يُريده؛ و نتيجة ذٰلك، أن يتمتّع المكلّف بالحرّيّة؛ فله أن يفعل و له أن يترك. (الحلقة ١، الدرسان ٦ و ٧)

*الإباحة بالمعنى الأعمّ:* هي الترخيص، في مقابل الوجوب و الحرمة؛ و هي تشمل الاستحباب و الكراهة و الإباحة بالمعنى الأخصّ، لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام. (الحلقة ٢، الدرس ٢)

*الإثبات التعبّديّ:* هو أن يتعبّدنا الشارع بالصدور، و يجعل الحجّيّة للدليل. (د ٢٦ و ٢٧)

*الإثبات الوجدانيّ:* هو إحراز الصدور وجداناً؛ و يُمكن إبراز ثلاث طرق رئيسيّة لهٰذا النوع من الإثبات: التواتر و الإجماع و سيرة المتشرّعة. (ح ٢، د ٢٣)

*اجتماع الأمر و النهي:* هو أن يجتمع الوجوب و الحرمة في فعل واحد بعنوان واحد (و هو مستحيل)، أو بعنوانين، فلا يمتنع اجتماع الأمر و النهي حسب التحقيق؛ و ذٰلك

لأنّ وجوب الطبيعيّ، يستدعي التخيير العقليّ في مقام الامتثال بين حصصه وأفراده؛ وأمّا إن كان الأمر و النهي متعلّقين بعنوانين في حصّة واحدة، فهل يُمكن الاجتماع؟ فيه خلاف؛ ثمرته وقوع التعارض أو عدمه. (مبادي، د ١٢ وح ٢، د ٣٩)

*الاجتهاد:* هو ممارسة الفقيه لعمليّة الاستنباط؛ و ذلك ببذل الجهد في دراسة المصادر الشرعيّة و استخراج الفروع منها على أساس الدليل. (مبادي، د ٢ و ح ١، د ٤ و ٥)

*الاجتهاد في الفقه السنّيّ:* هو أوّل ما استُعمل للتعبير عن رجوع الفقيه إلى تفكيره الشخصيّ، بدلاً عن النصّ، حيث لم‌يجد نصّاً في الكتاب أو السنّة، وبهٰذا المعنى يُعتبَر دليلاً من أدلّة الفقيه؛ و قد يُعبَّر عنه بالرأي أيضاً. (ح ١، د ٤ و ٥)

*الاجتهاد في المصطلَح الجديد:* هو استخراج الأحكام من الأدلّة الشرعيّة، أو تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الحكم المشكوك؛ و هو يُعبِّر عن عمليّة الاستنباط؛ وليس أحد مصادره. (ح ١، د ٤ و ٥)

*الاجتهاد في المصطلَح القديم:* قد مرّ هٰذا الاصطلاح بثلاث معان: ١. الاجتهاد في المصطلَح السنّيّ؛ و حملت هٰذه الكلمة هٰذا المعنىٰ، حتّى القرن السابع؛ و قد ذمّته الروايات. ٢. بذل الجهد لاستنباط الأحكام الشرعيّة؛ عدا ما يستفاد من ظواهر النصوص؛ و هي تكوّنت منذ القرن السابع. ٣. بذل الجهد لاستنباط الأحكام الشرعيّة؛ حتّى ما يستفاد من ظواهر النصوص. (ح ١، د ٤ و ٥)

*الإجماع:* هو الإخبار الحدسيّ المتعدّد، عن رأي المعصوم عليه السلام، من خلال إجماع أهل النظر والفتوىٰ القريبين من عصره، في الحكم؛ بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعيّ. (ح ٢، د ٢٣ و ٢٤)

*الأحكام الشرعيّة:* هي القضايا الّتي تحصل من عمليّة الاستنباط و تشتمل على الحدود الشرعيّة الّتي تتّصل بتنظيم حياة الإنسان. (مبادي، د ٣)

*الإخبار:* هو أن‌يكون الكلام ظاهراً في الإخبار عن الواقع؛ في قبال الإنشاء الّذي لايحكي عن الواقع؛ بل ظاهر في إنشاء معنىً في المستقبل. (مبادي، د ٦)

*الإخبار الحدسيّ:* هو استكشاف وجود خبر عن المعصوم عليه السلام عن طريق الحدس و من

خلال اتّفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوىٰ في الحكم، بدرجة توجب اليقين بوجود خبر لم يصل إلينا؛ كالإجماع و سيرة المتشرّعة. (ح ٢، د ٢٣)

*الإخبار الحسّيّ:* هو معرفة الخبر عن طريق الحسّ؛ كخبر الواحد أو الخبر المتواتر المشهور. (ح ٢، د ٢٣)

*أداة العموم:* هي الأداة الّتي وُضعت في اللغة لتدلّ على مزيدٍ من التأكيد على العموم والشمول؛ ككلمة «كلّ» أو «جميع» أو «كافّة»؛ و هي سبب لظهور العامّ في إسراء الحكم إلى تمام أفراده؛ والقول بلزوم إجراء الإطلاق و قرينة الحكمة لذٰلك، يستلزم اللَغويّة. (ح ١، د ١٦ و ح ٢، د ١٦ و ١٧)

*الأدلّة (الاجتهاديّة):* انظر: الدليل المُحرِز.

*الأدلّة (الأُصول) العمليّة:* انظر: الأصل العمليّ.

*الأدلّة العقليّة المستقلّة التركيبيّة السالبة:* هي الأدلّة المستقلّة في استنباط نفي حكم شرعيّ. (ح ٢، د ٣١)

*الأدلّة العقليّة المستقلّة التركيبيّة الموجبة:* هي الأدلّة المستقلّة في استنباط إثبات حكم شرعيّ. (ح ٢، د ٣١)

*الأدلّة الفقاهتيّة:* أُنظر: الأصل (الأصل العمليّ).

*الأدلّة المُحرِزة:* أُنظر: الدليل المُحرز.

*الأدلّة غير المُحرِزة:* أُنظر: الدليل غير المُحرز.

*الأدلّة القطعيّة:* هي الأدلّة الّتي تُؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ. (ح ٢، د ٦)

*الأدلّة المُحرِزة:* هي الأدلّة الّتي يطلب بها الفقيه كشف الواقع. (ح ٢، د ٦)

*أدوات العموم:* أُنظر: أداة العموم.

*الإرادة:* يُقصَد منها، إرادة الشارع للحكم، الّتي تتولّد من ملاك الحكم بدرجة تتناسب مع مصلحة الحكم. (ح ٢، د ٢)

*الإرادة الاستعماليّة:* هي إرادة المتكلِّم لإخطار المعنى اللُغَويّ في ذهن السامع. (ح ١، د ١٢)

*الإرادة الجدّيّة:* هي الغرض الأساسيّ الّذي من أجله، أراد المتكلِّم إخطار المعنى في ذهن السامع. (ح ١، د ١٤)

*الإرادة الغيريّة:* هي إرادة مقدّمات الشيء وإيجابها، استلزاماً لإرادة نفس الشيء. (ح ٢، د ٣٨)

*الإرادة النفسيّة:* هي إرادة نفس الشيء وإيجابه، اللّذين يستلزمان إرادة مقدّماته وإيجابها. (ح ٢، د ٣٨)

*أركان الاستصحاب:* ١. اليقين بالحدوث. ٢. الشكّ في البقاء. ٣. وحدة القضيّة المتيقَّنة والمشكوكة. ٤. كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء، ذات أثر مصحِّح للتعبّد ببقائها. (ح ٢، د ٥٥ و ٥٦)

*أركان قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ:* ١. وجود العلم بالجامع؛ ٢. وقوف العلم على الجامع، وعدم سرايته إلىٰ الفرد؛ ٣. أن يكون كلّ من الأطراف، مشمولاً في نفسه ـ وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجماليّ ـ لدليل أصالة البراءة؛ ٤. أن يكون جريان البراءة في كلّ من الطرفين، مؤدّياً إلىٰ الترخيص في المخالفة القطعيّة، وإمكان وقوعها خارجاً، على وجه مأذون فيه. (ح ٢، د ٤٩ و ٥٠)

*الاستحباب:* هو حكم شرعيّ يبعث نحو الشيء الّذي تعلّق به، بدرجة دون الإلزام؛ ولهٰذا توجَد إلى جانبه دائماً، رخصة من الشارع في مخالفته. (ح ١، د ٦ و ٧)

*الاستصحاب:* هو الوظيفة العمليّة الّتي قرّرها الشارع عند الشكّ المسبوق بيقين؛ ومقتضاها، استمرار الأحكام المترتّبة على اليقين السابق و الالتزام بها عمليّاً، إلى أن يحصل يقين آخر ينقضه. (مبادي، د ١٥ و ح ٢، د ٥٢)

*استصحاب التدريجيّات:* هو استصحاب الأمر التدريجيّ؛ فإنّه على الرغم من تدرّجه في الوجود، و تصرّمه قطعة بعد قطعة، له وحدة؛ ويُعتَبر شيئاً واحداً مستمرّاً؛ علىٰ نحوٍ يصدق على القطعة الثانية، عنوان البقاء؛ فتتمّ أركان الاستصحاب، حينما نلحظ الأمر التدريجيّ، بوصفه شيئاً واحداً مستمرّاً، فنجد أنّه متيقَّن بداية، ومشكوك نهاية. (ح ٢، د ٥٨)

*الاستصحاب التعليقيّ:* أُنظر: استصحاب الحكم المعلّق.

***استـصحاب الحكم المعلَّق:*** هو استـصحاب الـقضيّـة الشرطيّـة الـقائلـة بأنّ المجعول الّذي نعلم بعدم فعليّـتـه، لو تحـقّق شرطه، لأصبح فعليّاً؛ فعند الشكّ في صدق موضوعه، تُستـصحَب الـقضيّـة الشرطيّـة؛ و قد منع منه المحـقّق النائينيّ؛ إذ في رأيه: ليس في الحكم الشرعيّ، إلّا الجعل و المجعول؛ و الجعل لا شكّ في بقائه، فالركن الثاني مختلّ؛ و المجعول لا يقيـن بحدوثه، فالركن الأوّل مختـلّ؛ و أمّا الـقـضيّة الشرطيّـة، فليس لـها وجود في عالم الـتشريع، بما هي قضيّـة شرطيّـة وراء الجعل و المجعول، ليجري استـصحابـها. (ح ٢، د ٥٨)

***الاستصحاب الحكميّ:*** هو استـصحاب الحكم الشرعيّ، المتيقَّن قبـل شكّنا فيه. (ح ١، د ٣٠)

***الاستـصحاب الموضوعيّ:*** هو استـصحاب الموضوع في حكم شرعيّ يترتّب تطبـيقه علىٰ هٰذا الاستـصحاب. (ح ٢، د ٥٩ و ٦٠)

***الاستـعمال:*** هواستخدام اللفـظ بقـصد إخطار مـعناه فـي ذهـن السـامع؛ أي: اسـتخدام الشخص لفظاً، لكي يُعِدَّ ذهن غيـره للانـتـقال إلىٰ معناه. (ح ١، د ١٢)

***الاستـعمال الحقيقيّ:*** هو استـعمال اللفـظ في المعنى الموضوع له الّذي قامت بـينه و بـيـن اللفـظ علاقـة لُـغويّـة بسبـب الوضع. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

***الاستـعمال المجازيّ:*** هو استـعمال اللفـظ في معنىً آخَر، لم‌يـوضع له؛ و لٰكنّه يشبه المعنى الّذي وُضع اللفـظ له بـبعض الاعتبارات؛ و منه: إرادة الخاصّ باستـعمال لفظ عامّ مثلاً. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

***الاستـقراء الـفـقهيّ:*** هو أن‌يلاحِظ الفـقيه، عدداً كبـيـراً مـن الأحكـام، يـجدها جـميعاً تـشـترك في حالـة واحدة؛ و هو ظنّيّ غالباً؛ لأنـّه ناقص عادةً، و لايصل إلىٰ درجة اليقيـن. (ح ٢، د ٤١)

***الاستـنباط:*** هو عمليّـة يُطبّقها الفقيه لاستخراج الحكم الشرعيّ من مصادره، بـإقامة الدليل على تعيـيـن الموقـف العمليّ في كلّ حدث من أحداث الحياة. (مبادي، د ٣ و ح ١، د ١)

***الاسم (في الأُصول):*** هوكلّ ما يدلّ على معنىً استـقلاليّ. (ح ١، د ٨ و د ١٣)

***الاشتراك:*** هو وجود معنـيَـيـن للفـظ واحد. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*أصالة اشتغال الذمّة:* و هي استُخدمت بمصطلحين: ١. كأصل يعمّ جميع الأُصول العمليّة ـ بناءً على مسلك حقّ الطاعة ـ؛ و هو أنّ كلّ تكليف يُحتمَل وجوده و لم‌يثبت إذْن الشارع في ترك التحفّظ تجاهه، فهو منجِّز؛ لشمول حقّ الطاعة له؛ ٢. أنّ الأصل في التكليف المعلوم و لو إجمالاً و المشكوك امتثاله، أنّه في ذمّة المكلّف و عهدته، ما لم‌يحصل الجزم بامتثاله. (ح ٢، د ٦ و د ٢٦ و د ٤٧)

*أصالة الاحتياط:* أُنظر: أصالة اشتغال الذمّة.

*أصالة الاشتغال:* أُنظر: أصالة اشتغال الذمّة.

*أصالة الاشتغال في موارد العلم الإجماليّ:* هي أنّ البراءة الشرعيّة (القاعدة العمليّة الثانويّة)، تسقط في موارد العلم الإجماليّ، بناء على مسلك حقّ الطاعة؛ و توجَد قاعدة عمليّة ثالثة، تطابق مفاد القاعدة العمليّة الأُولىٰ؛ و هي حرمة المخالفة القطعيّة و وجوب الموافقة القطعيّة معاً؛ و تُسمّى أيضاً بقاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ. (ح ٢، د ٤٨)

*أصالة الإطلاق:* هي القاعدة الأُصوليّة عند الشكّ بين الإطلاق و التقييد، عند ما لم‌تكن فى الكلام قرينة على تقييده، فالأصل هو الإطلاق؛ و عليه يُحمل الكلام. (مبادي، د ١٠)

*أصالة البراءة الشرعيّة:* هي الإذن من الشارع بترك التحفّظ و الاحتياط، تجاه التكليف المشكوك. (ح ٢، د ٤٢ ـ ٤٤)

*أصالة البراءة العقليّة:* هي أنّ الأصل بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان، أنّ ذمّة المكلّف بالنسبة إلى التكاليف المحتملة، بريئة؛ ما لم‌يتمّ البيان بالنسبة إليها؛ أُنظر: قاعدة قبح العقاب بلا بيان. (ح ٢، د ٤٢ ـ ٤٤)

*أصالة الجهة:* هي أنّ ظاهر حال المتكلّم، تَطابُق الدلالتين الأُولىٰ و الثانية؛ وهو جدّيّته في الجهة الّتي دعته إلى استعمال اللفظ؛ لا جهة أُخرىٰ كالتقيّة و المزاح؛ و هٰذا الظهور، حجّة؛ و يُطلَق على حجّيّة جهة الجدّيّة، أصالة الجهة. (ح ٢، د ٢٠)

*أصالة الحقيقة:* هي أنّ ظاهر حال المتكلّم عند استعماله للفظٍ، تَطابُق دلالة اللفظ

التصوّريّة، مع دلالته التصديقيّة الأُولىٰ؛ و هي إرادته لإخطار المعنى الحقيقيّ للّفظ؛ إلّا أن يأتي بقرينة على خلاف ذٰلك؛ و هٰذا الظهور، حجّة على أساس قاعدة حجّيّة الظهور؛ و يُطلَق على حجّيّة المعنى الحقيقيّ، اسم أصالَة الحقيقة. (ح ٢، د ٢٠)

*أصالة الحلّ:* هي القاعدة المتّخَذة من قول الصادق عليه‌السلام: كلّ شيء فيه حلال و حرام، فهو حلال لك حتّى أن تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه. (ح ٢، د ٣)

*أصالة الظهور (حجّيّة الظهور):* هي اتّخاذ ظهور حال المتكلّم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ، أساساً لتفسير الدليل اللفظيّ، من قِبَل الشارع. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

*أصالة العموم:* هي أنّ ظاهر حال المتكلّم عند استعماله للفظٍ عامّ، تَطابُق دلالته التصديقيّة الأُولىٰ ـ و هي إرادة إخطار معنى العامّ في ذهن السامع ـ، مع الدلالة التصديقيّة الثانية ـ أي: مراده الجدّيّ و مقصوده ـ؛ إلّا أن يذكر قرينة على الخاصّ؛ و يُطلَق على حجّيّة معنى العامّ حينئذ، أصالة العموم. (ح ٢، د ٢٠)

*الأصل (الأصل العمليّ):* هو الدليل الّذي يُحدِّد الوظيفة العمليّة، تجاه الحكم المشكوك، بعد استحكام الشكّ و تعذّر تعيين الحكم؛ فهو حكم ظاهريّ أُخذ فيه بعين الاعتبار، نوع الحكم المشكوك؛ سواء لم يُؤخَذ أيّ كشف معيّن بعين الاعتبار في مقام جعله، أو أُخِذ ولٰكن لا بنحو يكون هو الملاك التامّ؛ بل منضمّاً إلى نوع الحكم المشكوك. (ح ١، د ١؛ د ٣ و د ٦ و ٧)

*الأصل السببيّ:* هو استصحاب موضوع حكم شرعيّ، ممّا يُسبّب إمكان تطبيقه. (ح ٢، د ٥٩ و ٦٠)

*الأصل العمليّ التنزيليّ:* انظر: الأصل العمليّ المُحرِز.

*الأصل العمليّ المحرِز (التنزيليّ):* هو الأصل الّذي أُخذ في مقام جعله، كشف معيّن؛ كقاعدة الفراغ. (ح ٢، د ٣)

*الأصل العمليّ غير المحرِز:* هو الأصل الّذي لم يُؤخَذ في مقام جعله، أيّ كشف معيَّن؛ كأصالة الحلّ. (ح ٢، د ٣)

*الأصل المُثبِت:* هو الاستـصحاب الّذي يـراد به، إثبات حكم شرعيّ مترتّب على أثر تكوينيّ للمستـصحَب. (ح ٢، د ٥٧)

*الأصل المسبَّـبيّ:* هو الحكم الشرعيّ الّذي موضوعه مشكوكُ البقاء، فيُحرَز باستـصحاب الموضوع، تعبّداً و عمليّاً. (ح ٢، د ٥٩ و ٦٠)

*الأُصول (الأُصول العملـيّة):* أُنظر: الأصل (الأصل العمليّ).

*الاطّراد:* هو أنّ صحّة استـعمال اللفظ، لاتختـصّ بمعناه الحقيقـيّ في جميع الحالات و بلحاظ أيّ فرد من مصاديقه (اطّراده فيـها)؛ بـل مع الحفاظ على ما يُصحِّح الاسـتـعمال، يطّرد استـعمال اللفـظ في المعنى المجازيّ أيضاً. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*أطراف العلم الإجماليّ:* هي كلّ أطراف الشكّ و الـترديد في العلم الإجماليّ. (ح ٢، د ٤٨)

*الإطلاق:* هو أن تـتـصوّر معنىً بدون أن تلحظ معه أيّ وصف أو حالـة أُخرىٰ. (ح ٢، د ١٤ و ١٥)

*الإطلاق الأحواليّ:* هو الإطلاق الّذي لمعناه أحوال، و يـراد به جميع الأحـوال. (ح ٢، د ١٤ و ١٥)

*الإطلاق الأفراديّ:* هو الإطلاق الّذي لمعناه أفراد، و يـراد بـه جـميع الأفـراد. (ح ٢، د ١٤ و ١٥)

*الإطلاق البدليّ:* هو الإطلاق الّذي يكـفي فيه، إيجاد أحد الأفراد، لامتـثال الحكم المجعول؛ كاسم الجنس المنكَّر. (ح ٢، د ١٤ و ١٥)

*الإطلاق الشموليّ:* هو الإطلاق المقـتـضي لاستيعاب الحكم، لـتمام أفراد الطبـيعة؛ كـاسم الجنس المعرَّف باللام؛ أو الخالي من الـتـعريف و الـتـنكيـر. (ح ٢، د ١٤ و ١٥)

*الإطلاق اللفـظيّ:* هو حالـة وجود صورة ذهنـيّـة للمتكلّم و صدور الكلام منه فـي مـقام الـتـعبـيـر عن تـلك الـصورة. (ح ٢، د ١٦ و ١٧)

*الإطلاق المقاميّ:* يـراد به نـفي شيء، لو كان ثابتاً، لكان صورة ذهنـيّـة مستـقلّـة و عنصراً آخَراً؛ و يحتاج إلى قرينة خاصّة، دون قرينة الحكمة، على أنـّه في مقام تمام البـيان. (ح ٢، د ١٦ و ١٧)

*الاعتبار:* هو صياغة الشارع للحكم، صياغة جعليّـة، و اعتباره على ذمّـة المكلَّف. (ح ٢، د ٢)

*الإعداد الشخـصيّ:* هو إعداد المتكلّم أحد كلامين، لـتـفسيـر مقصوده من كلامه الآخر، من قِبَل شخـصه؛ في قبال الإعداد العرفيّ النوعيّ؛ و هو البناء العامّ للمتكلّم العرفيّ، في جعل أنحاء خاصّـة من الكلام، قرينـة على تـفسيـر كلام آخر. (ح ٢، د ٦٢)

*الإعداد الـعرفيّ الـنوعيّ:* هي أنّ المتكلّم الـعرفيّ، استـقرّ بناءه عموماً علىٰ أنّ الأصل في كلامه، جريانُه على أساس المواضعات الـعرفيّـة العامّـة للمحاورة؛ كإعداد الكلام الأخصّ، قرينة للأعمّ موضوعاً؛ أو تـقيـيد المطلق بالمقيَّـد؛ أو تـقديم كلّ ظاهر على ما هو أقلّ منه ظهوراً بدرجة ملحوظـة و واضحة عرفاً. (ح ٢، د ٦٢)

*اقتـضاء الحرمة للبطلان:* تحريم العبادة، يستـلزم بطلانها؛ و أمّا تحريم المعاملة، فإن أُريـد بها السبب المعامَليّ الّذي يمارسه المتـعاملان، فلايستـلزم تحريمُ السبب، بـطلانه؛ وإن أُريد بها تحريم الـتمليك الحاصل نتيجةً للسبب، فــفي اسـتـلزامـه البـطلان، خلاف. (ح ٢، د ٤٠)

*اقتـضاء وجوب الشيء، حرمة ضدّه الخاصّ:* هو الفعل الوجوديّ الّذي لايجتمع مع الفـعل الواجب. فلا مقدّميّة لـترك أحد الفعلين لإيقاع الفـعل الآخـر؛ بـل وجـود أحـد الفعليـن و عدم الآخر، كلاهما مرتبطان باختيار المكلَّف. (ح ٢، د ٤٠)

*اقتـضاء وجوب الشيء، حرمة ضدّه العامّ:* إنّ إيجاب شيء، يقـتـضي حرمة ضدّه العامّ؛ و هو نقيض الواجب. (ح ٢، د ٤٠)

*الأمارة:* هي الدليـل الـظنّـيّ الّـذي يُـؤدّي إلى كشف الحكم الشرعيّ كشفاً ناقصاً و محتَمَل الخـطأ. (ح ٢، د ٦)

*الأمر الإرشاديّ:* هو الأمر الّذي لايدلّ على الوجوب؛ بـل يُرشد إلىٰ حكم وضعيّ أو يُخبر عنه (ح ٢، د ١٣)

*الانحلال الحـقيقيّ (للعلم الإجماليّ):* هو انحلال العلم الإجماليّ إلى علم تــفصيليّ و شكّ بدويّ؛ فيسري العلم بالجامع إلى الفرد و يختـلّ الركن الـثاني. (ح ٢، د ٤٩ و ٥٠)

*الانحلال الحكميّ (للعلم الإجماليّ):* هو اخـتـلال الركن الـثالث من العلم الإجماليّ؛ لكون

أحد الأطراف مجرىً لاستصحاب منجّز للتكليف؛ فتجري الأُصول المؤمّنة في سائر الأطراف، بلا معارض و تبطل بذلك منجّزيّة العلم الإجماليّ. (ح ٢، د ٤٩ و ٥٠)

*انحلال العلم الإجماليّ (بالعلم التفصيليّ و الشكّ البدويّ):* هو انحلاله إلى العلم التفصيليّ بأحد الأطراف أو عدد منها، و الشكّ البدويّ في الأطرف الأُخرىٰ، بسبب ارتفاع الشكّ في بعض أطرافه. (ح ١، د ٢٨ و ٢٩).

*انحلال العلم الإجماليّ الكبير بالصغير:* هو أن يتّضح انحصار أطراف العلم الإجماليّ بعدد أقلّ؛ بشرط أن لايزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأوّل المنحلّ، على المعلوم إجمالاً بالعلم الثاني. (ح ٢، د ٤٩ و ٥٠)

*الانسباق:* أُنظر: التبادر و الظهور الذاتيّ.

*الانشاء:* هو أن يكون الكلام ظاهراً فى إنشاء خبر في المستقبل؛ لا وقوعه في الماضي أو المستقبل؛ و يقابله الإخبار. (مبادي، د ٦)

*الانصراف:* هو أُنس ذهنيّ خاصّ بحصّة معيّنة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ، نتيجة لكثرة استعمال اللفظ وإرادة تلك الحصّة، على طريقة تعدّد الدالّ و المدلول؛ فيكون الأُنس الذهنيّ الحاصل، قرينةً على إرادة تلك الحصّة، فحينئذ لايُمكن إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة. (ح ٢، د ١٦ و ١٧)

*البراءة الشرعيّة:* أُنظر: أصالة البراءة الشرعيّة.

*البراءة العقليّة:* أُنظر: أصالة البراءة العقليّة.

*البراءة عن الاستحباب:* المشهور، أنّ البراءة لاتجري في موارد الشكّ في حكم غير إلزاميّ. (ح ٢، د ٤٧)

*التأخّر الرتبيّ:* هو التأخُّر الّذي يكون من تأخُّر سلسلة الوجود؛ لا من الناحية الزمنيّة. (ح ١، د ٢١)

*التبادر:* هو انسباق المعنىٰ من اللفظ إلى الذهن، حيث ينشأ من عمليّة القرن الأكيد بين اللفظ و المعنى؛ و على هٰذا، لايتوقّف التبادر على العلم بالوضع؛ بل علىٰ نفس الوضع؛ أُنظر: الانسباق و الظهور الذاتيّ (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*الـتخصيص:* هو تـقديم الخاصّ على العامّ، إذا كان عمومه ثابتاً بأداة من أدوات العموم. (ح ١، د ٣١)

*الـتخيـيـر (في الـتعارض):* هو علاج الـتـعارض بـيـن دليـلـيـن، فـي حـالات خـاصّـة. (مبادي، د ١٦)

*الـتخيـيـر الشرعيّ:* هو أن يتـعرّض الخطاب الشرعيّ مباشرة، للـتخيـيـر بـيـن شيئيـن أو أشياء. (ح ٢، د ٣٨)

*الـتخيـيـر العقليّ:* هو أن يُبـيَّـن في الخطاب الشرعيّ، وجوبُ عنوان كلّيّ واحد، و تجري قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق البدليّ فيه. (ح ٢، د ٣٨)

*الـترادف:* هو وجود لفظيـن لمعنىً واحد. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*الـتـزاحم:* هو الـتـنافي بـيـن الامتـثاليـن، مع عدم الـتـنافي بـيـن الجعليـن و المجعوليـن. (ح ٢، د ٦١)

*الـتساقط:* هو سقوط الخبرَيـن اللفظيّيَـن المتـعارضَيـن عن الحجّـيّة، حيث لا يُمكن حلّ الـتـعارض عن طريـق قواعد الجمع العرفيّ. (ح ١، د ٣١)

*الـتشريع:* هو وضع الحدود على أساس ملاكات من المصالح و المفاسد، من قِـبَـل الشارع ـ و هو اللّه (سبحانه و تـعالى) ـ و من خلال القرآن الكريم أو بـيان الرسول العظيم أو الأئمّـة من بعده (صلوات اللّه عليـهم أجمعيـن). (مبادي، د ٢)

*الـتـضادّ بـيـن الوجوب والحرمة:* هـو أنّ الفـعل الواحـد لا يـُـمكن أن يـتّـصف بـالوجوب والحرمة معاً؛ لأنّ العَـلاقـة بـيـن الوجوب والحرمة هي عَلاقة تـضادّ و لا يـُمكن اجتماعهما في فعل واحد. (ح ١، د ٢٢)

*الـتعارض (تـعارض الدليليـن):* هو الـتـنافي بـيـن مـدلولي دليـلَيـن، الحـاصل مـن أجـل الـتـضادّ بـيـن الجعليـن المفاديـن بـهما؛ و هٰذا الـتـنافي، على قسميـن: أ. ذاتـيّ؛ ب. عَرَضيّ، حصل بسبب العلم الإجماليّ من الخارج، بأنّ المدلوليـن غيـر ثابتيـن معاً. (ح ٢، د ٦١)

*الـتـعارض المستقرّ:* هو الـتـعارض الّذي لا يتيسّر فيه الجمع الـعرفيّ بـيـن الدليـلَيـن؛ و ذٰلك لعدم وجود قرينيّة لأحدهما في تـفسيـر الآخر. (ح ٢، د ٦٢)

*التعارض غير المستقِرّ:* هو التعارض الّذي يُشكّل فيه أحد الدليلين، قرينةً علىٰ تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر؛ فينحلّ بالجمع العرفيّ. (ح ٢، د ٦٢)

*التفقه بالمعنىٰ الخاصّ:* هو بمفاد آية النفر، معرفة الأحكام بأُصولها و فروعها عن طريق الرجوع إلى المعصوم عليه‌السلام و الأخذ عنه؛ و يختصّ بعصر التشريع. (مبادي، د ٢)

*التفقه بالمعنى العامّ:* هو دراسة المصادر و استخراج الأحكام الشرعيّة و الوظيفة العمليّة، ببذل الجهد و إقامة الدليل؛ و يختصّ بما بعد عصر التشريع. (مبادي، د ٢)

*التقرير (تقرير المعصوم عليه‌السلام):* هو سكوت المعصوم عليه‌السلام عن تصرّف يواجهه ـ سواء كان التصرّف شخصيّاً أو نوعيّاً ـ و دلالة هذا الموقف منه على رضاه و إمضائه؛ بما أنّه مسؤول عن تعليم الناس. (مبادي، د ١١ و ح ١، د ٢٠ و ح ٢، د ٦ و ٧)

*التقييد:* هو تقديم الخاصّ على العامّ، إذا كان عمومه ثابتاً بالإطلاق وعدم ذكر القيد. (ح ١، د ٣١)

*التواتر:* هو نقل عدد كبير من الرواة خبراً عن المعصوم عليه‌السلام. (ح ١، د ١٩)

*التواتر الإجماليّ:* إنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات المتواترة، إن كان لازماً منتزَعاً، فالتواتر إجماليّ. (ح ٢، د ٢٣)

*التواتر اللفظيّ:* إنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات المتواترة، إن كان محدَّداً، فالتواتر لفظيّ. (ح ٢، د ٢٣)

*التواتر المعنويّ:* إنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات المتواترة، إن كان قضيّة معنويّة محدَّدة: فالتواتر معنويّ. (ح ٢، د ٢٣)

*الجمع المعرّف باللام:* هو من الألفاظ المطلقة بقرينة الحكمة. (ح ٢، د ١٦ و ١٧)

*الجعل:* هو ثبوت الحكم الشرعيّ بتشريع المولىٰ؛ و هو ما يتكفّل الدليل الشرعيّ لبيانه. (ح ٢، د ٦١)

*الجملة:* هي كلّ كلمتَين أو أكثر بينهما ترابط. (ح ١، د ١٣)

*الجملة الإنشائيّة:* هي الجملة الموضوعة للنسبة التامّة، منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها. (ح ١، د ١٦)

*الجملة الخبريّة:* هي الجملة الموضوعة للـنسبة الـتامّـة، منـظوراً إليـها بما هي حقيقة واقعة، وشيء مفروغ عنه. (ح ١، د ١٤)

*الحالـة السابقة المتيقَّنـة:* هي الحكم أو الموضوع الشرعيّ الّذي كـنّا على يقيـن منه قبـل شكّـنا. (ح ١، د ٣٠)

*حالـة الشكّ في الرافع:* هي الحالـة السابقـة الّـتي تكون قابلـة بطبـيعتـها للامتـداد زمـانيّاً، وإنّما نشكّ في بقائـها نتيجة لاحتمال وجود عامل خـارجـيّ أدّى إلى ارتــفاعها. (ح ١، د ٣٠)

*حالـة الشكّ في المقـتضي:* هي الحالـة السابقـة غيـر القادرة على الامتـداد زمانـيّاً؛ بـل تـنـتـهي بطبـيعتـها في وقت معيَّـن ونشكّ في بقائـها نـتيجة لاحتمال انـتهائـها بطبـيعتـها، دون تـدخّل عامل خارجيّ في الموقـف. (ح ١، د ٣٠)

*الحجّـة الشرعيّـة:* هي ما جعله الشارع حجّـة علينا، مع أنّ العقل لم يقـطع به؛ كظهور الكلام في معنىً خاصّ أو انـتساب خبـر الواحد الـثقـة إلى المعصوم عليه السلام. (مبادي، د ١٤)

*الحجّـة العقليّـة:* هي ما يُدرك العقل حجّـيّـتـه من دون جعل الشارع؛ كحجّـيّـة القـطع. (مبادي، د ١٤)

*الحجّـيّـة:* هي كون الدليـل ممّا سيحتجّ به الشارع علينا إن قصّرنا في الـتكليف و ما سنحتجّ به على الشارع إن أدّينا الـتكليف و كـنّا قد أخطأنا فى معرفة الحكم المراد للشارع. (مبادي، د ١٠)

*حجّـيّـة الأمارة:* هي الحكم الظاهريّ المرتبط بكاشفيّـة الأمـارة ـ أي: الدليـل الظـنّيّ المعيَّـن ـ؛ علىٰ نحو تكون كاشفيّـتـها، هي الملاك الـتامّ لجعلها حجّة. (ح ٢، د ٣)

*حجّيّة الظهور:* أُنظر: أصالة الظهور.

*حجّـيّـة الـقـطع:* هي أن يكون انكشاف قـضيّـة في حكم شرعيّ ـ انكشافاً لايشوبه شكّ ـ مـنجّزاً ـ أي: مـصحّحاً للـعقاب إذا خـالف العـبدُ مـولاه ـ، ومـعذّراً ـ أي: نـافياً لاستحـقاق الـعـقاب، إذا عمل العبد وفـقه؛ ولو كان في الواقع قد خـالف المـولىٰ نتيجةَ عمله به ـ. (ح ٢، د ٣)؛ وهي من خصوصيّات الـقـطع بتكليف المولىٰ الّذي له حقّ الطاعة حسب حدود مولويّـته؛ إمّا في الـتكاليف المعلومة بالـقـطع؛ أو في كلّ ما

ينكشف لنا من تكاليفه؛ بالـقـطع أو بالـظنّ أو بالاحتمال؛ ولهٰذا، ليست الحجّـيّـة خاصّة بالـقـطع ذاتاً؛ بـل تـلزمه، بما هو انكشاف. (ح ٢، د ٤)

حجّـيّـة *الوظيفة الـعـمليّـة*: أُنظر: الأصل (الأصل العمليّ).

حجّـيّـة خبـر *الواحد*: هي أنّ الخبر الواحد الـثـقـة، حجّـة عـلى المكـلّف عـند الشـارع. (مبادي، د ١٢)

حديث *الرفع*: هو الحديث المرويّ عن النبيّ ﷺ ؛ ونـصّه: «رُفع عن أُمّتي تسعة: الخطأُ، والنسيان، وما أُكرِهوا عليه، وما لايعلمون، ومـا لايُـطيقون، ومـا اضـطرّوا إليـه، والحسد، والطيَرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق، ما لمينطق بشفة»؛ و يُستـدلّ به على البـراءة الشرعيّـة. (ح ٢، د ٤٢ ـ ٤٤)

*الحرف (في الأُصول)*: هو كلّ ما يدلّ على معنىً ربطيّ نسبـيّ. (ح ١، د ١٣)

*الحرمة*: هي حكم شرعيّ يـزجر عن الشيء الّذي تـعلّق به بدرجة الإلزام. (ح ١، د ٦ و ٧)

*الحُسن*: هو ما ينبغي صدوره. (ح ٢، د ٤١)

حقّ *الطاعة*: هي إمّا الـتكليف المنكشِف؛ فلايكون المكلَّف المتجرّي حينـئـذ مُخِلاً بـها؛ إذ لاتكليف، فلامنجّزيّـة؛ أو مجرّد الانكشاف و لو لميكن مصيباً؛ فـالمتجرّي مُـخِلّ بـها، فيستحقّ الـعـقاب؛ لأنّ حقّ الطاعة ينشأ مـن لزوم احـترام المـولىٰ ورعـاية حرمته. (ح ٢، د ٥)

*الحكم التكليفيّ*: هو الحكم الّذي يتـعلّق بأفعال الإنسان، وله توجيه عمليّ مباشر. (ح ٢، د ٢)

*الحكم الشرعيّ*: هو التـشريع الصادر من اللّٰه (تـعالى) لـتـنـظيـم حياة الإنسان و توجيـهـها. (ح ٢، د ٢)

*الحكم الظاهريّ*: هو كلّ حكم افترِض في موضوعه الشكّ، في حكم شرعيّ مسبـَق. (ح ٢، د ٢)

*الحكم العقليّ*: هوَ إدراك الـعقل للحسن و القبح كأمريـن واقعيّـيَـن يُـعبّـران عـمّا يـنبغي وعمّا لاينبغي صدوره؛ و يُطلَق الحكم علىٰ هٰذا الإدراك، توسّعاً. (ح ٢، د ٤١)

*الحكم المشروط:* هو ما يكون تحقّقه منوطاً بتحقّق بعض القيود خارجاً. (ح ٢، د ٣٣ و ٣٤)

*الحكم المعلّق:* هو كلّ حكم فعليّته مشروطة بتحقّق الشرط. (ح ٢، د ٥٨)

*الحكم الواقعيّ (الأُصوليّ):* هو كلّ حكم لم يُفترَض في موضوعه الشكّ، في حكم شرعيّ مسبَق. (ح ٢، د ٢)

*الحكم الواقعيّ (الفقهيّ):* هو الحكم الشرعيّ الّذي يحكي عن واقع الشريعة و نقطع بأنّه نفس ما أراده الشارع. (مبادي، د ١٤)

*الحكم الوضعيّ:* هو الحكم الّذي ليس له توجيه عمليّ مباشر؛ بل المعهود أنّه يقع موضوعاً لحكم تكليفيّ و يُوضّح العلاقات بين موضوعات الأحكام التكليفيّة الّتي موضوعها أفعال الإنسان. (مبادي، د ٣ و ح ٢، د ٢)

*الحيثيّات التعليليّة:* هي القيود الّتي لاتُعتبر مقوِّمة و منوِّعة للحكم. (ح ٢، د ٥٥ و ٥٦)

*الحيثيّات التقييديّة:* هي القيود الّتي تُعتبر مقوِّمة و منوِّعة للحكم. (ح ٢، د ٥٥ و ٥٦)

*الخبر الحدسيّ:* هو ما حكى عن المعصوم عليه‌السلام دليلاً لم يصل إلينا؛ و لكن نعلم بوجوده عن طريق الحدس. (مبادي، د ١٢)

*الخبر الحسّيّ:* هو ما حكى عن المعصوم عليه‌السلام قولاً أو فعلاً أو تقريراً عن طريق الحسّ (السمع أو البصر). (مبادي، د ١٢)

*الخبر المتواتر:* إخبار حسّيّ متعدّد، بدرجة يوجب اليقين . (ح ٢، د ٢٣)

*خبر الواحد:* هو كلّ خبر لايُفيد العلم؛ أي: لايحصل منه القطع بثبوت مؤدّاه؛ كنقله عن طريق شخص واحد، عن طرق لاتورث القطع بصدوره عن المعصوم عليه‌السلام؛ و من أقسامه خبر الثقة. (مبادي، د ١٢ و ح ٢، د ٢٦ و ٢٧)

*خبر الواحد الثقة:* هو خبر الواحد الّذي رُوي ثقة عن ثقة. (مبادي، د ١٢)

*الخصائص العامّة في تقييم الاحتمال:* هي كلّ خصوصيّة في المعنىٰ، تُشكّل بحساب الاحتمال، عاملاً مساعداً على كذب الخبر أو صدقه. (ح ٢، د ٢٣)

*الخصائص النسبيّة في تقييم الاحتمال:* هي كلّ خصوصيّة في المعنىٰ، تُشكّل بحساب الاحتمال، عاملاً مساعداً على صدق الخبر أو كذبه، فيما إذا لوحظت نوعيّة الشخص المُخبر. (ح ٢، د ٢٣)

*خصوصيّات القطع:* هي الكاشفيّة و المحرّكيّة و الحجيّة فيما إذا كان القطع متعلّقاً بتكليف المولىٰ. (ح ٢، د ٣)

*الدالّ الحاليّ:* هو ما يُحيط بالكلام من ظروف أو ملابسات تكون لها دلالة في الموضوع. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

*الدالّ اللفظيّ:* هو ما يُشكّل (من الكلمات) مع اللفظ الّذي نُريد فهمه، كلاماً مترابطاً. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

*الدَلالة:* هي انتقال الذهن من تصوّر اللفظ إلى تصوّر المعنىٰ. (ح ١، د ١٠ و ١١)

*الدَلالة الارتكازيّة:* هي تفسير دلالة اللفظ على معناه الحقيقيّ علىٰ أساس نظريّة القرن الأكيد. (ح ٢، د ٩)

*الدَلالة الاعتباريّة:* هي تفسير وضع الواضع اللفظ للمعنىٰ، على أساس نظريّة الاعتبار. (ح ٢، د ٩)

*الدلالة الالتزاميّة:* هي ما يدلّ عليها اللفظ التزاماً. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)

*الدَلالة التصديقيّة:* هي دَلالة اللفظ عند صدوره من متكلّم واع، على قصد إخطار المعنى؛ و هي علىٰ نوعَين: الأُولى و الثانية. (ح ٢، د ٩)

*الدلالة التصديقيّة الأُولىٰ:* هي دَلالة اللفظ على إرادة المتكلّم الواعي لاستعمال اللفظ. (ح ٢، د ٩)

*الدلالة التصديقيّة الثانية:* هي دَلالة اللفظ على القصد الجدّيّ للمتكلّم الملتفت و مراده الغائيّ. (ح ٢، د ٩)

*الدَلالة التصوّريّة:* هي دَلالة اللفظ على تصوّر المعنى. (ح ٢، د ٩)

*الدلالة التعهّديّة:* هي تفسير دلالة اللفظ على معناه الحقيقيّ على أساس مسلك التعهّد القائل بتعهّد الواضع، بأن لايأتي باللفظ، إلّا عند قصد تفهيم المعنىٰ. (ح ٢، د ٩)

*الدَلالة الذاتيّة:* الاعتقاد بدلالة اللفظ ذاتاً على المعنى الحقيقيّ. (ح ٢، د ٩)

*الدَلالة اللُغويّة:* أُنظر: الدَلالة التصوّريّة.

*الدلالة المطابقيّة:* هي الدلالة المطابقة لمعاني مفردات الكلام. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)

*الدليل الحاكم:* هو كلّ دليل ثبت فيه إعداد المتكلّم القرينيّة شخصيّاً على مفاد دليل آخر، بسوقه مساق التفسير صريحاً، أو بظهوره في النظر إلىٰ الموضوع أو المحمول؛ ويُقدَّم على الدليل المحكوم بالقرينيّة. (ح ٢، د ٦٢)

*الدليل الشرعيّ:* هو كلّ ما صدر من الشارع ممّا له دَلالة على الحكم الشرعيّ، ككلام اللّٰه (سبحانه) أو كلام المعصوم عليه السلام. (ح ٢، د ٧)

*الدليل الشرعيّ اللفظيّ:* هو الكلام المعصوم، كتاباً أو سنّة. (ح ٢، د ٧)

*الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ:* هو الموقف الّذي يتّخذه المعصوم عليه السلام و يتمثّل في فعله؛ سواء كان تصرّفاً مستقلّاً، أو موقفاً إمضائيّاً تجاه سلوك معيّن أو سيرة (وهو الّذي يُسمّىٰ بالتقرير). (ح ٢، د ٧ و ٢١ و ٢٢)

*الدليل العقليّ:* هو ما يُعبّر عن قضايا يُدركها العقل ويُمكن أنيُستنبَط منها حكم شرعيّ. (ح ٢، د ٧)

*الدليل العقليّ التحليليّ:* هو ما كان البحث فيه يدور حول ظاهرة معيّنة؛ كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييريّ. (ح ٢، د ٣١)

*الدليل العقليّ التركيبيّ:* هو ما يكون البحث فيه حول استحالة شيء أو ضرورته، بعد الفراغ عن تصوّره و تحديد معناه؛ من قبيل البحث عن استحالة الأمر بالضدّ فى وقت واحد. (ح ٢، د ٣١)

*الدليل العقليّ المستقلّ:* هو ما لايحتاج لاستنباط الحكم منه، إلى إثبات قضيّة شرعيّة. (ح ٢، د ٣١)

*الدليل العقليّ المستقلّ التركيبيّ الإيجابيّ:* هو الدليل المستقلّ في استنباط إثبات حكم شرعيّ. (ح ٢، د ٣١)

*الدليل العقليّ المستقلّ التركيبيّ السلبيّ:* هو الدليل المستقلّ في استنباط نفي حكم شرعيّ. (ح ٢، د ٣١)

***الدليل العقليّ غير المستقلّ:*** هو ما يحتاج لاستنباط الحكم منه، إلى إثبات قضيّة شرعيّة. (ح ٢، د ٣١)

***الدليل العمليّ:*** انظر: الأصل العمليّ.

***الدليل القطعيّ:*** هو الدليل الّذي يُؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ. (ح ٢، د ٦)

***الدليل المحرِز:*** هو الدليل الّذي يطلب به الفقيه، كشف الواقع من مراد الشارع و إحراز الحكم الشرعيّ؛ لأنّه إمّا دليل يُؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ، فحجّيّته ناتجة عن القطع؛ و إمّا دليل ظنّيّ قام دليل قطعيّ على حجّيّته. (ح ٢، د ٣ و د ٦ و د ٧)

***الدليل المحرِز الظنّيّ:*** هو دليل محرِز يُؤدّي إلى كشف الحكم الشرعيّ كشفاً ناقصاً محتمَل الخطأ؛ و يُسمّى بالأمارة. (ح ٢، د ٦)

***الدليل المحرِز القطعيّ:*** هو دليل محرِز يُؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ؛ كالخبر المتواتر الدالّ عليه. (ح ٢، د ٦)

***الدليل المحكوم:*** أُنظر: الدليل الحاكم.

***الدليل المورود:*** هو الدليل الّذي ينفي موضوعَ مجعوله، مجعول دليل آخر؛ أو يُحقّق الدليل الآخر فرداً من موضوعه؛ دون التنافي بين جعليهما. (ح ٢، د ٦١)

***الدليل الوارد:*** هو الدليل الّذي يكون المجعول فيه، نافياً لموضوع المجعول في الدليل الآخر أو موجِداً لموضوعه فرداً من الأفراد؛ دون التنافي بين جعليهما. (ح ٢، د ٦١)

***الدليل غير المُحرِز:*** هو العنصر المشترَك في عمليّات الاستنباط، الّذي يُتّخذ دليلاً على تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الحكم الشرعيّ المجهول؛ أُنظر: الأصل (الأصل العمليّ). (ح ٢، د ٣)

***الدوالّ الحاليّة:*** أُنظر: الدالّ الحاليّ.

***الدوالّ اللفظيّة:*** أُنظر: الدالّ اللفظيّ.

***دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر:*** هو أن يتعلّق وجوب شرعيّ بعمليّة مركّبة من أجزاء، و نعلم باشتمال العمليّة على أجزاء معيّنة، و نشكّ في اشتمالها على جزء آخَر، ولا يوجَد دليل يُثبت أو ينفي ذلك. (ح ١، د ٢٧ و ٢٨)

*الدين*: هو الشريعة؛ أي: الحدود الّتي وضعها الشارع لتنظيم حياة الإنسان كمنهج يُحقّق له سعادته في الدنيا و الآخرة. (مبادي، د ٢)

*ذي القرينة*: هو الكلام الّذي يبطل ظهوره التصديقيّ الأوّل بسبب القرينة. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

*الرأي*: أُنظر: «الاجتهاد في الفقه السنّيّ».

*السياق*: هو كلّ ما يكتنف اللفظ من دوالّ لفظيّة و حاليّة. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

*السيرة العقلائيّة*: إنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين عليهم السلام، إذا اتّجهوا إلىٰ سلوك معيّن بماهم عقلاء، فسكوت المعصوم عليه السلام علىٰ ذٰلك، دليل على الإمضاء للنكتة المركوزة عقلائيّاً في السيرة؛ و تتوسّع دائرتها إلى غير المعاصرين لزمن حضور المعصومين عليهم السلام، إذا كانت أوسع من حدود السلوك الفعليّ. (ح ٢، د ٢١ و ٢٢)

*سيرة المتشرّعة*: إنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين عليهم السلام إذا اتّجهوا إلى سلوك معيّن، بوصفهم متشرّعة، يجب أن يكونوا متلقّين ذٰلك من الشارع؛ وكلّما لوحظ شمول السيرة و تطابق عدد كبير من المتشرّعة عليها، ضعف احتمال المغايرة مع الشرع. (ح ٢، د ٢٤)

*السيرة المتشرّعيّة*: أُنظر: سيرة المتشرّعة.

*الشبهة التحريميّة*: هي الشكّ في الحرمة. (ح ١، د ٢٧)

*الشبهة الحكميّة*: هي شكّنا في التكليف، إن كان ناشئاً عن عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف. (ح ١، د ٢٧)

*الشبهة الموضوعيّة*: هي الشكّ في التكليف إن كان ناشئاً عن عدم وضوح موضوع الحكم. (ح ١، د ٢٧)

*الشبهة الوجوبيّة*: هي الشكّ في الوجوب. (ح ١، د ٢٧)

*الشرط المتأخّر*: هو القيد الّذي يكون المقيَّد به موجوداً قبل وجوده. (ح ٢، د ٣٥)

*الشرط المتقدِّم*: هو القيد الّذي يوجَد المقيَّد به، بعد وجوده. (ح ٢، د ٣٥)

*الشرط المسوق لتحقّق الموضوع*: هو الشرط المساوق لوجود الموضوع و تحقّقه؛ على نحو

لايكون في الجملة الشرطيّة موضوع محفوظ في حالتي وجود الشرط و عدمه؛ كما في قولنا: إذا رُزقت ولداً فاختنه. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)

*الشرط المقارن:* هو القيد الّذي يكون المقيَّد به، موجوداً حال وجوده. (ح ٢، د ٣٥)

*الشريعة:* أُنظر: الدين.

*الشكّ الابتدائيّ:* أُنظر: «الشكّ البدْويّ».

*الشكّ البدْويّ:* هو شكّ محض غير ممتزِج بأيّ لون من العلم. (ح ١، د ٢٧)

*الشكّ الساذج:* أُنظر: الشكّ البدْويّ.

*الشكّ في البقاء:* نعني به الشكّ في بقاء الحكم أو الموضوع المتيقَّن سابقاً. (ح ١، د ٣٠)

*الشك في الرافع:* نعني به الشكّ في الرافع للحكم أو الموضوع المتيقَّن سابقاً؛ والاستصحاب يجري في موارده. (ح ٢، د ٥٧)

*الشكّ في المقتضي:* نعني به الشكّ في المقتضي لبقاء الحكم أو الموضوع المتيقَّن عندنا سابقاً؛ والاستصحاب يجري في موارده. (ح ٢، د ٥٧)

*الشهرة:* هو اتّفاق أكثر الفقهاء القريبين من عصر المعصومين عليهم السلام على فتوى واحدة، لم يصل إلينا دليلها. (ح ١، د ١٩)

*صحّة الحمل:* هو علامة على كون المحمول عليه، هو نفس المعنى المراد في المحمول (بالحمل الأوّليّ الذاتيّ) أو مصداق المعنى المراد (بالحمل الشايع)؛ و لايُثبت كون المعنىٰ حقيقيّاً أو مجازيّاً. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*الضابط في جريان أصل البراءة:* هو الشكّ في التكليف؛ لا الشكّ في المكلّف به. (ح ٢، د ٤٧)

*ضابطي المفهوم:* ١. أن يكون الربط معبّراً عن حالة توقّف انحصاريّ؛ ٢. أن يكون المرتبط، طبيعيّ الحكم وسنخه؛ لا شخصه. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)

*طرف العلم الإجماليّ:* أُنظر: أطراف العلم الإجماليّ.

*طريقة تعدّد الدالّ و المدلول:* هي إفادة مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوالّ وبإزاء كلّ دالّ واحد من تلك المعاني. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*الظاهر:* هو الكلام الّذي له أكثر من معنىً و لٰكنّ أحدَها أسرع انسباقاً إلى الذهن من غيرْها. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

***الظهور:*** هو انسباق أحد معاني اللفظ، إلى تصوّر الإنسان عند سماع اللفظ. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

***الظهور التصديقيّ:*** هو ظهور حال المتكلّم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

***الظهور التصوّريّ:*** هو انسباق أحد معاني اللفظ، إلى تصوّر الإنسان عند سماع اللفظ في مرحلة الدلالة التصوّريّة. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

***ظهور التطابق بين مقام الإثبات و مقام الثبوت:*** هو ظهور حال المتكلّم في «أنّ ما يُريده ـ أي: الدَلالة التصديقيّة ـ مطابق لظهور اللفظ في مرحلة الدَلالة التصوّريّة»؛ أي: إنّه يُريد أقرب المعاني إلى اللفظ لغة. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

***الظهور العرفيّ:*** هو كون دلالة اللفظ على أحد معانيه، أكثر ظهوراً من دلالته على سائر المعاني. (مبادي، د ٤)

***العامّ:*** هو اللفظ الّذي يدلّ على شموله لجميع المصاديق بدخول أداة العموم عليه. (ح ١، د ١٦)

***العاصي:*** هو المكلَّف الّذي قطع بالتكليف وخالفه، و كان التكليف ثابتاً في الواقع. (ح ٢، د ٥)

***عصر التشريع:*** هو عصر الرسول ﷺ و الأئمّة عليهم السلام (أي: زمن حضورهم). (مبادي، د ٢)

***عَلاقات العالَم التشريعيّ:*** هي العَلاقات القائمة بين الأحكام. (ح ١، د ٢١)

***عَلاقات العالَم التكوينيّ:*** هي العَلاقات القائمة بين الأشياء. (ح ١، د ٢١)

***علما الحديث و الرجال:*** يدرسان المصادر الشرعيّة من جهة صحّتها و استنادها إلى الشارع. (مبادي، د ٢)

***العلم الإجماليّ:*** هو القطع بأحد شيئين أو أشياء، لا على التعيين. (ح ٢، د ٥)

***العلم الإجماليّ الصغير:*** هو العلم بأنّ عدد الأطراف في العلم الإجماليّ، أقلّ ممّا كانت سابقاً. (ح ٢، د ٤٩ و ٥٠)

***العلم الإجماليّ الكبير:*** هو العلم الإجماليّ السابق الّذي كان يضمّ عدداً من الأطراف يزيد عن العلم الإجماليّ الحاليّ. (ح ٢، د ٤٩ و ٥٠)

*علم الأُصول (أُصول الفقه):* هو علم يبحث عمّا يُترقّب أن يكون عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط و درجات استعمالها و العلاقة بينها. (ح ٢، د ١)
*العلم التفصيليّ:* هو القطع الّذي يتعلّق بشيء محدَّد؛ لا بأحد شيئين أو أشياء، لا على التعيين. (ح ٢، د ٥)
*علم الفقه:* هو علم استنباط الأحكام الشرعيّة أو علم عمليّة الاستنباط. (ح ١، د ١)
*العموم:* هو الاستيعاب، إذا كان مدلولاً للّفظ بنفسه؛ فيُسمّى عموماً ويُسمّى اللفظ الدالّ عليه، عامّاً. (ح ٢، د ١٦ و ١٧)
*العناصر الخاصّة (في الاستنباط):* هي العناصر الّتي تتغيّر من مسألة إلى أُخرى و يتولّى دراستها علم الفقه. (ح ١، د ١)
*العناصر المشتركة (في الاستنباط):* هي القواعد العامّة الّتي تدخل في عمليّات استنباط أحكام عديدة من أبواب مختلفة، وهي تُدرَس في علم الأُصول. (ح ١، د ١)
*العنصر الخاصّ:* هو العنصر الّذي لايصلح للدخول في أيّ عمليّة استنباط؛ بل يختصّ بمسألة دون أُخرىٰ. (ح ٢، د ١)
*العنصر اللُغويّ الخاصّ:* هو كلّ أداة لُغَويّة لاتصلح للدخول في أيّ عمليّة استنباط؛ بل في عمليّة تعالج موضوعاً معيّناً. (ح ١، د ١٥)
*العنصر اللُغويّ المشترَك:* هو العنصر الّذي يصلح للدخول في استنباط الحكم من أيِّ دليل لفظيّ، مهما كان نوع الموضوع الّذي تعلّق به. (ح ١، د ١٥)
*العنصر المشترَك:* أُنظر: العناصر المشتركة.
*فعل المعصوم:* هو عمل المعصوم عليه السلام و تصرّفه المستقلّ؛ ممّا له دلالة على الحكم الشرعيّ. (ح ١، د ٢٠ و ح ٢، د ٦ و ٧)
*فعليّة الحكم:* هي ثبوت الحكم على هٰذا المكلَّف بالذات أو ذاك. (ح ١، د ٢٣)
*قاعدة احترازيّة القيود:* إنّ كلّ قيد يُؤخذ في المدلول التصوّريّ للكلام، فالأصل فيه، أن يكون قيداً في المراد الجدّيّ؛ بحكم ظهور عرفيّ سياقيّ مفاده: أنّ كلّ ما يقوله المتكلّم يُريده؛ على هٰذا، فإنّ شخص الحكم الّذي يُشكّل المدلول التصديقيّ الجدّيّ لٰلكلام المقيّد، لايشمل من انتفىٰ عنه القيد، ولٰكن لاينفي وجود حكم آخر يشمله. (ح ٢، د ١٤ و ١٥)

*قاعدة استحالة التكليف بغير مقدور:* إنّ القدرة شرط ضروريّ في التكليف؛ و لكنّها ليست ضروريّة على مستوى الملاك و المبادئ؛ و إنّما يستحيل تعلّق التكليف بغير المقدور على مستوى الاعتبار الّذى ينشأ من داعي البعث و التحريك. (ح ٢، د ٣٢)

*قاعدة البراءة العقليّة:* أُنظر: أصالة البراءة العقليّة و قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

*قاعدة التخيير للروايات الخاصّة:* قد يقال بأنّه يوجَد دليل خاصّ في روايات تُخرج التعارض عن قاعدة التساقط؛ ولعلّ من أهمّها، رواية سماعة عن أبي عبد اللّه عليه السلام؛ والصحيح: أنّ الرواية، لاتدلّ على الحجّيّة التخييريّة. (ح ٢، د ٦٣ و ٦٤)

*قاعدة الترجيح للروايات الخاصّة:* يوجَد دليل خاصّ يتمثّل في روايات تُسمّىٰ بأخبار الترجيح، يُخرج التعارض عن قاعدة التساقط؛ وأهمّ الروايات، رواية عبد الرحمٰن بن أبي عبد اللّه، وتشتمل على مرجِّحَين مترتِّبَين: ١. ترجيح ما وافق الكتاب، على ما خالفه. ٢. ترجيح ما خالف العامّة على ما وافقهم. (ح ٢، د ٦٣ و ٦٤)

*قاعدة التزاحم:* يتقدّم الدليل الأهمّ على الدليل الأقلّ أهمّيّة، إذا كان التنافي بين الدليلين في امتثالهما؛ دون التنافي بين الجعلين و المجعولين. (ح ٢، د ٦١)

*قاعدة التسامح في أدلّة السنن:* إنّ الأخبار الدالّة على المستحبّات، أو على مطلق الأوامر والنواهي غير الالزاميّة، حجّة في إثبات الاستحباب أو الكراهة؛ ما لم‌يُعلم ببطلان مفادها. (ح ٢، د ٢٨)

*قاعدة الجمع العرفيّ:* إنّ التعارض، إذا لم‌يكن مستقِرّاً فى نظر العرف؛ بل كان أحد الدليلَين، قرينة على تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر، وجب الجمع بينهما؛ بتأويل الدليل الآخر، وفقاً للقرينة. (ح ٢، د ٦١)

*القاعده العمليّة الأساسيّة:* هي القاعدة في حالة عدم الحصول على دليل يدلُّ على الحكم الشرعيّ، فيبقى الحكم مجهولاً إذا لم‌يصدر من الشارع علاج لهٰذه الحالة؛ و هي إمّا البراءة العقليّة أو الاحتياط (على اختلاف الآراء). (ح ١، د ٢٦)

*القاعدة العمليّة الأوّليّة في حالة الشكّ:* هي القاعدة الّتي تُحدّد الموقف العمليّ تجاه شكّ المكلّف في تكليف شرعيّ لم‌يتيسّر له إثباته أو نفيه. (ح ٢، )

*القاعدة العمليّة الثانويّة:* هي حكم الشارع بعدم وجوب الاحتياط أو وجوبه في موارد الشكّ. (ح ١، د ٢٦)

*قاعدة الفراغ:* قاعدة فقهيّة، تحكم بصحّة عمل تمّ الفراغ من أجزائه و شروطه المحرَزة، و شُكّ في صحّته، شكّاً ناشئاً عن احتمال الخطأ و السهو؛ دون مالم‌تقم بيّنة على الخلاف. (ح ٢، د ٣)

*قاعدة المقتضي و المانع:* هي القاعدة الّتي يُبنى فيها، عند إحراز المقتضي و الشكّ في وجود المانع، على انتفاء المانع و ثبوت المقتضَى؛ و هذه القاعدة تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين و الشكّ؛ و لكنّهما فيها، متعلّقان بأمرين متغايرين ذاتاً؛ و هما المقتضي و المانع؛ خلافاً لوضعهما في الاستصحاب؛ حيث أنّ متعلّقهما فيه، واحد ذاتاً. (ح ٢، د ٥٢)

*قاعدة الورود:* هي أن‌يكون التنافي بين المجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين؛ و ذلك إن كان أحد الدليلين، نافياً لموضوع الحكم في الدليل الآخر أو موجداً لفرد من موضوعه؛ فالدليل الوارد يتقدّم على المورود دائماً. (ح ٢، د ٦١)

*قاعدة اليقين:* إنّ الشكّ في قاعدة اليقين، يتعلّق بنفس الفترة الزمنيّة الّتي تعلّق بها اليقين، و ينقضه تكويناً؛ خلافاً للاستصحاب؛ فإنّ الشكّ فيها، لايتعلّق بفترة اليقين؛ بل بِبَعدها؛ و لاينقضه حقيقة. (ح ٢، د ٥٢)

*قاعدة انحلال العلم الإجماليّ الكبير بالعلم الإجماليّ الصغير:* هي تُعبّر عن حالة انحلال العلم الإجماليّ، بعدد أطراف يزيد عن الأطراف المعلومة حديثاً، بشرط أن لايقلّ العدد معلوم، عن العدد المعلوم بالعلم الإجماليّ المنحلّ. (ح ٢، د ٤٩ و ٥٠)

*قاعدة تساقط المتعارضَين:* إذا لم‌يكن أحد الدليلَين، قرينة بالنسبة إلى تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر، فالتعارض مستقِرّ في نظر العرف؛ وحينئذ يتساقط الدليلان بلحاظ دليل الحجّيّة؛ لأنّه يستحيل أن‌يكون قد جعل الشارع الحجّيّة لكلّ من الدليلَين المتعارضَين؛ و غيرمعقول أن‌يجعلها لكلّ منهما مشروطة بعدم

الالتزام بالآخر؛ وإثبات حجّيّة أحد الدليلَين دون الآخر، ترجيح بلا مرجّح؛ والحجّيّة التخييريّة، تحتاج إلىٰ لسان آخر في الدليل؛ فإن قلنا بتبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة، تساقطا بالكلّ؛ وإلّا، تساقطا في حدود تعارضهما في المدلول المطابقيّ، إذا كانا متّفقين في مدلول التزاميّ مشترك بينهما. (ح ٢، د ٦٣ و ٦٤)

*قاعدة تقدّم الأدلّة المحرِزة على الأُصول العمليّة:* إنّ كلّ واقعة يعالج الفقيه حكمها، يوجَد فيها أصل عمليّ؛ فإن توفّر للفقيه الحصول على دليل محرِز، أخذ به؛ وإن لم‌يتوفّر دليل محرِز، أخَذ بالأصل العمليّ، فهو المرجع العامّ للفقيه. (ح ٢، د ٦)

*قاعدة تقديم الأصل السببيّ على الأصل المسبَّبيّ:* كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس، قُدّم الأصل الأوّل على الثاني. (ح ٢، د ٥٩ و ٦٠)

*قاعدة قبح العقاب بلا بيان:* هي أنّ الأصل للمكلَّف أن لايكون مسؤولاً عن التكاليف المشكوكة ولو احتمل أهمّيّتها بدرجة كبيرة؛ و في رأي القائلين بها، أنّ العقل هو الّذي يحكم بنفي المسؤوليّة؛ لأنّه يُدرِك قبح العقاب من المولىٰ على مخالفة المكلَّف للتكليف الّذي لم‌يصل إليه. (ح ١، د ٦ و د ٢٦)

*قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ:* أُنظر: أصالة الاشتغال في موارد العلم الإجماليّ.

*القُبح* هو ما لاينبغي صدوره؛ وهو أمر واقعيّ، يُدركه العقل تكويناً؛ وهٰذا الإدراك، يُسمّىٰ بـ«الحكم العقليّ»، توسّعاً. (ح ٢، د ٤١)

*القدرة الشرعيّة:* إن كانت مبادئ الحكم مختصّة بحالة القدرة وانتفاء التكليف عن العاجز لعدم الملاك والمقتضي رأساً، فيقال إنّ دخل القدرة شرعيّ. (ح ٢، د ٣٢)

*القدرة العقليّة:* إن كانت مبادئ الحكم ثابتة وفعليّة في حال القدرة والعجز على السواء، فيقال إنّ دخل القدرة عقليّ. (ح ٢، د ٣٢)

*القدرة بالمعنى الأخصّ:* هي القدرة التكوينيّة الّتي يكون التكليف مشروط بها؛ فلايشمل العاجز. (ح ٢، د ٣٧)

*القدرة بالمعنى الأعمّ:* هي القدرة الّتي يكون التكليف مشروط بها؛ و هي أعمّ من القدرة التكوينيّة الّتي تُخرج العاجز عن شمول التكليف؛ بل تشمل غير العاجز المشغول فعلاً بامتثال واجب آخر مضادّ، لايقلّ عن التكليف الأوّل أهمّيّة. (ح ٢، د ٣٧)

*القرينة:* هي اللفظة أو الهيئة الّتي تدلّ على الصورة الكاملة للسياق، و تُبطل الظهور التصديقيّ الأوّليّ. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

*قرينة الحكمة:* إنّ ظاهر حال المتكلّم، أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بخطابه؛ و بهٰذا يثبت الإطلاق. (ح ٢، د ١٤ و ١٥)

*القرينة الشخصيّة:* أُنظر: الإعداد الشخصيّ.

*القرينة العرفيّة النوعيّة:* أُنظر: الإعداد العرفيّ النوعيّ.

*القرينة المتّصلة:* هي كلّ ما يتّصل بالكلام من دوالّ لفظيّة أو حاليّة. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

*القرينة المنفصلة:* هي القرينة الّتي لاتأتي متّصلة بالكلام؛ بل تصدر منفصلة عنه. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

*القسم الأوّل من استصحاب الكلّيّ:* هو الاستصحاب الّذي يتواجد ركني اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء في فرد موضوعه و في طبيعيّه. (ح ٢، د ٥٨)

*القسم الثاني من استصحاب الكلّيّ:* هو الاستصحاب الّذي يتواجد ركني اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء في طبيعيّ موضوعه؛ دون فرده. (ح ٢، د ٥٨)

*القسم الثالث من استصحاب الكلّيّ:* هو الاستصحاب الّذي يتواجد ركني اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء في فرد موضوعه دون طبيعيّه. (ح ٢، د ٥٨)

*القضايا العقليّة التحليليّة:* أُنظر: الدليل العقليّ التحليليّ.

*القضايا العقليّة التركيبيّة:* أُنظر: الدليل العقليّ التركيبيّ.

*القضايا العقليّة المستقلّة:* أُنظر: الدليل العقليّ المستقلّ.

*القضايا العقليّة غير المستقلّة:* أُنظر: الدليل العقليّ غير المستقلّ.

*القطع:* هوانكشاف قضيّة من القضايا بدرجة لايشوبها شكّ. (ح ١، د ٨)

*القطع الطريقيّ:* إذا كان القطع بالنسبة إلى حكم شرعيّ، فيُسمّىٰ بـ«القطع الطريقيّ»؛ فهو طريق إلى الحكم الشرعيّ. (ح ٢، د ٥)

*القطع الموضوعيّ:* هو القطع الّذي يتعلّق بموضوع الحكم؛ و ليست له طريقيّة إلى نفس الحكم الشرعيّ. (ح ٢، د ٥)

*قواعد الجمع العرفيّ:* هي القواعد الّتي تقتضي تقديم أحد الدليلَين على الآخَر. (ح ١، د ٣١)

*الـقياس الأُصوليّ:* هو الـتمثيـل المنطقيّ الّذي يعني معرفة الجزئيّ عن طريـق جزئي آخر؛ وهو في علم الأُصول أنْنُحصي الحالات والصفات الّـتي من المـحتمَـل أنتكـون مناطاً للحكم، وبالـتأمّل والحدس والاستـناد إلىٰ ذوق الشريعة، يغلب على الظنّ أنّ واحداً منها، هو المناط، فـيُعمَّم الحكم إلىٰ كلّ حالـة يـوجَد فيـها ذٰلك المناط؛ وهو ظنّيّ دائماً؛ لأنـّه مبنيّ على استـنباط حدسيّ للمناط. (ح ٢، د ٤١)

*الـقيد الشرعيّ:* أُنظر: المقدّمة الشرعيّـة.

*الـقيد العقليّ:* هو الـقيد الّـذى يفرضه الواقـع، بدون جعل من قِـبَـل المولىٰ. (ح ٢، د ٣٣ و ٣٤)

*كاشفيّـة الـقـطع:* هي أنّ القطع يكشف عن الخارج ذاتاً؛ لأنـّه عيـن الانكشاف والإراءة؛ وهٰذا بديـهيّ. (ح ٢، د ٣)

*الكراهة:* هي حكم شرعيّ يـزجر عن الشيء الّذي تـعلّق به بدرجة دون الإلزام. (ح ١، د ٦ و ٧)

*الكلام الصريح:* هو الكلام الّذي له معنىً حقيقيّ واحد ولايحتمل معان أُخرىٰ. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

*الكلمة البسيطـة:* هي موضوعة بمادّة حروفـها وتركيـبـها الخاصّ بوضع واحد، للمعنى. (ح ٢، د ١٢)

*الكلمة المركّبة من هيئـة ومادّة:* هي الّـتي لهيئـتـها وضع خاصّ ولمادّتـها وضع آخر. (ح ٢، د ١٢)

*اللحاظ الآليّ المرآتيّ:* هو تـصوّر المستعمِل اللفـظ، بما هو مرآة للمعنى وهو غافل عـنه. (ح ١، د ١٢)

*اللفظ المستعمَل:* هواللفظ الّذي يُستخدَم لإخطار المعنى في ذهن السامع. (ح ١، د ١٢)

*اللفظ المطلَق:* هو اللفظ المجرَّد عن الـقيد. (ح ١، د ١٦)

*اللفظ الموضوع:* هو اللفظ الّذي خُصّص لمعنىً خاصّ. (ح ١، د ١٠ و ١١)

*المادّة:* هي الأصل الّذي اشتـقّ الفعل منه. (ح ١، د ١٣)

*المباح:* هو موضوع الحكم الـتكليفيّ الدالّ على أنّ نسبة الفـعل إلى رضـا اللّـه (تـعالى)، تساوي نسبتـه إلى سخطه. (مبادي، د ٣)

*مبادئ الإباحة (بالمعنى الأخصّ):* هي مساواة الفعل والترك في نظر المولىٰ؛ إمّا لخلوّ الفعل من الملاك (الملاك اللااقتضائيّ)؛ أو لوجود ملاك إطلاق عنان المكلّف (الملاك الاقتضائيّ). (ح ٢، د ٢)

*مبادئ الاستحباب:* هي المصلحة الأضعف درجة من مصلحة الوجوب، وبتبعها الإرادة غير الشديدة، بدرجة تسمح للمخالفة. (ح ٢، د ٢)

*مبادئ الحرمة:* هي المفسدة البالغة درجة عالية، تأبىٰ عن الترخيص في المخالفة؛ وبتبعها المبغوضيّة الشديدة. (ح ٢، د ٢)

*مبادئ الحكم:* هي المراحل الّتي يمرّ بها تشريع الحكم بمستويَين؛ و هما الثبوت (بما فيه من عناصر الملاك و الإرادة و الاعتبار) و الإثبات (الّذي يُبرِز فيه المولىٰ إرادته مباشرة أو بالاعتبار الكاشف عنه)؛ و قد يُطلَق هٰذا المصطلَح، علىٰ العنصرين الضروريّين (الملاك و الإرادة) على مستوى الثبوت؛ و الاعتبار حينئذ، يُعدّ في مستوى الإثبات؛ و هو نفس الحكم عندئذ. (ح ٢، د ٢)

*مبادئ الكراهة:* هي المفسدة الأضعف درجة من مفسدة الحرمة؛ وبتبعها المبغوضيّة غير الشديدة، بدرجة تسمح للمخالفة. (ح ٢، د ٢)

*مبادئ الوجوب:* هي المصلحة البالغة درجة عالية، تأبىٰ عن الترخيص في المخالفة، وبتبعها الإرادة الشديدة. (ح ٢، د ٢)

*المتجرّي:* هو المكلَّف الّذي قطع بالتكليف وخالفه، و لم‌يكن التكليف ثابتاً واقعاً. (ح ٢، د ٥)

*مُثبَتات الدليل:* هي مداليله الالتزاميّة. (ح ٢، د ٧)

*المجعول:* هو ثبوت الحكم علىٰ عهدة المكلّف عند تحقّق موضوعه و قيوده خارجاً؛ وهو يختلف من فرد إلىٰ آخر. (ح ٢، د ٦١)

*المجمَل:* هو الكلام الّذي له أكثر من معنىً حقيقيّ، مع تساوي المعاني في سرعة انسباق الذهن إليها. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

*محرّكيّة القطع:* هي أنّ القطع يُحرّك القاطع، نحو ما يوافق غرضه الشخصيّ؛ وهٰذه الخصوصيّة من الآثار التكوينيّة للقطع؛ لأنّ المحرّك هو الغرض؛ والقطع يُكمّل هٰذه المحرّكيّة؛ وهي بديهيّة أيضاً. (ح ٢، د ٤)

***المخالَفة الاحتماليّة:*** هي مراعاة أحد الطرفَين و ترك الآخَر في مورد العلم الإجماليّ؛ لأنّ المكلَّف في هٰذه الحالة يحتمل أنّه وافق تكليف المولىٰ و يحتمل أنّه خالفه. (ح ١، د ٢٨ و ٢٩)

***المخالفة القطعيّة:*** هي في حالة العلم الإجماليّ، عدم مراعاة جانب جميع الإطراف. (ح ٢، د ٤٨)

***المخصِّص:*** هو الكلام الخاصّ الّذي يُقدَّم على العامّ بسبب تخصيصه له. (ح ١، د ٣١)

***المخصِّص المتّصل:*** هو القرينة الّتي تُخصِّص العامّ مباشرة. (مبادي، د ٨)

***المخصِّص المنفصل:*** هو القرينة الّتي تُخصّص العامّ بنحو غير مباشر. (مبادي، د ٨)

***مدخول أداة العموم:*** هو اللفظ الّذي دخلت عليه أداة العموم. (ح ١، د ١٦)

***المدلول:*** هو المعنى الّذي يدلّ عليه اللفظ. (ح ١، د ١٠ و ١١)

***المدلول الالتزاميّ:*** هو معنىً غير مطابِق لمدلول الكلام؛ بل لازم له، في قبال المدلول المطابقيّ. (ح ١، د ١٦)

***المدلول الإيجابيّ:*** هو المدلول الّذي يُفهَم من نفس اللفظ؛ و يُسمّى منطوقاً؛ في قبال المدلول السلبيّ. (ح ١، د ١٦)

***المدلول التصديقيّ:*** أُنظر: الدلالة التصديقيّة.

***المدلول التصديقيّ للجملة الاستفهاميّة:*** هو طلب الفهم و الاطّلاع على وقوع النسبة. (ح ٢، د ١٢)

***المدلول التصديقيّ للجملة الخبريّة:*** هو قصد الإخبار عن النسبة التامّة الّتي تدلّ عليها هيئتها. (ح ٢، د ١٢)

***مدلول التصديقيّ للجملة الطلبيّة:*** هو طلب إيقاع النسبة. (ح ٢، د ١٢)

***المدلول التصوّريّ:*** أُنظر: الدلالة التصوّريّة.

***المدلول السلبيّ:*** هو المدلول الّذي يُفهَم من انتفاء القيد في الكلام؛ و يُسمّى مفهوماً؛ في قبال المدلول الإيجابيّ. (ح ١، د ١٦)

***المدلول اللّغويّ:*** أُنظر: الدلالة التصوّريّة.

***المدلول المطابِقيّ:*** هو المعنى المطابِق لمدلول الكلام؛ في قبال المدلول الالتزاميّ. (ح ١، د ١٦)

*المدلول النفسيّ:* أُنظر: الدلالة التصديقيّة.

*مرحلة الإثبات (الإبراز):* هي المرحلة الّتي يُبرِز فيها المولىٰ ـ بجملة إنشائيّة أو خبريّة ـ مرحلة الثبوت، بدافع من الملاك والإرادة؛ وهٰذا الإبراز، قد يتعلّق بالإرادة مباشرة؛ وقد يتعلّق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة. (ح ٢، د ٢)

*مرحلة الثبوت* هي المرحلة الأُولىٰ الّتي يمرّ بها تشريع الحكم؛ و تحتوي على ثلاثة عناصر؛ هي الملاك و الإرادة و الاعتبار؛ أو الملاك و الإرادة فحسب، بتعريف آخر؛ و حينئذ، فالاعتبار، يُمثّل مرحلة الإثبات. (ح ٢، د ٢)

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

*المستعمَل فيه:* هو المعنى الّذي استُعمِل اللفظ له. (ح ١، د ١٢)

مسلك *الاعتبار:* هو المسلك الّذي يُفسّر وضع اللفظ علىٰ أساس اعتبار الواضع اللفظ للمعنىٰ. (ح ٢، د ٩)

مسلك *التعهّد:* هو المسلك الّذي يُفسّر وضع اللفظ على أساس تعهّد الواضع أن لايأتي باللفظ إلّا عند قصد تفهيم المعنى. (ح ٢، د ٩)

مسلك *الدلالة الذاتيّة:* هو المسلك الّذي يُفسّر وضع اللفظ على أساس أنّ اللفظ بذاته يدلّ على المعنى. (ح ٢، د ٩)

مسلك *القرن الأكيد:* هو مسلك تفسير الوضع على أساس قانون تكوينيّ للذهن؛ وهو أنّه: كلّما ارتبط شيئان في تصوّر الإنسان ارتباطاً مؤكّداً، إمّا بصورة عفويّة أو بعناية من قِبَل الواضع، أصبح بعد ذٰلك، تصوّر أحدهما مستدعياً لتصوّر الآخر؛ فليس وضع الواضع و اعتباره اللفظ للمعنىٰ، إلّا جزءً من هٰذه العمليّة. (ح ٢، د ٩)

مسلك *حقّ الطاعة:* هو المسلك الّذي يبتني على الإيمان بأنّ حقّ الطاعة للمولىٰ، يشمل كلّ تكليف غير معلوم العدم، ما لم يأذن المولىٰ نفسه في عدم التحفّظ من ناحيته؛ ويفترض أنّ المنجّزيّة من شؤون حقّ الطاعة للمولىٰ؛ وهي تشمل كلّ ما ينكشف من تكاليفه، مهما كانت درجة الانكشاف؛ فإن كانت المنجّزيّة في درجة القطع تتأكّد و ليست معلّقة بعدم ترخيص الشارع. (ح ٢، د ٥)

مسلك *قاعدة قبح العقاب بلابيان:* هو المسلك المشهور القائل بأنّ التكليف مادام لم يتم

عليه البيان، فيقبح من المولىٰ أن يعاقب على مخالفته؛ وهو يعني أنّ حقّ الطاعة للمولىٰ، مختصّ بالتكاليف المعلومة، ولا يشمل المشكوكة (ح ٢، د ٤٢ ـ ٤٤)؛ ويفترض الحجّيّة لازمة للقطع ذاتاً؛ فحيث لا علم و لا قطع، فلا يصحّ العقاب. (ح ٢، د ٥)

*المشهور:* أُنظر: الشهرة (في الفتوى).

*المطلَق:* هو الكلام المجرَّد عن القيد. (ح ١، د ١٦)

*معذّريّة القطع:* هي أنّ العبد إذا تورّط في مخالفة المولىٰ نتيجةً لعمله بقطعه واعتقاده، فليس للمولىٰ معاقبته، وللعبد أن يعتذر عن مخالفته للمولىٰ، بأنّه عمل على وفق قطعه. (ح ١، د ٨)

*المعنى الإخطاريّ:* هو المعنى الثابت في ذهن المتكلّم في المرتبة السابقة على الكلام. (ح ٢، د ١٢)

*المعنى الاستقلاليّ:* هو المعنى الّذي يُفهَم مستقلّاً عن الكلام في قبال المعنى الربطيّ. (ح ١، د ١٣)

*المعنى الاسميّ:* هو معنىً يستقلّ بنفسه، ويدلّ عليه غير الهيئات والحروف، من أنواع الألفاظ. (ح ٢، د ١٢)

*المعنى الإيجاديّ:* هو الربط الواقع في مرحلة الكلام بين مفرداته؛ و لا يُعبّر عن معنىً أسبق من هذه المرحلة. (ح ٢، د ١٢)

*المعنى الحرفيّ:* هو نسبة بين المعاني المستقلّة؛ أي: معنىً ربطيّ، تدلّ عليه: إمّا كلمة بسيطة من جنس الحرف، أو غيرها من جنس الهيئات؛ ولا تستقلّ بوحدها للدلالة عليه. (ح ٢، د ١٢)

*المعنى الحقيقيّ:* هو المعنى الّذي وُضع له اللفظ. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*المعنى الربطيّ:* انظر: المعنى الحرفيّ.

*المعنى المجازيّ:* هو المعنى الّذي يشبه المعنى الحقيقيّ ويخطر في الذهن عند الاستعمال عن طريق المعنى الحقيقيّ. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*المعنى النسبيّ:* هو المعنى الّذي لا يُفهَم مستقلّاً عن الكلام؛ بل يربط المعاني المستقلّة. (ح ١، د ١٣)

*المفرد المعرّف باللام:* هو من الألفاظ المطلقة بقرينة الحكمة و ليست دلالته على العموم وضعيّة. (ح ٢، د ١٦ و ١٧)

*المفهوم:* هو مدلول التزاميّ لربط الحكم بقيوده في المنطوق. ويُعبّر عن انتفاء طبيعيّ الحكم في المنطوق، إذا اختلّت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقيّ. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)

مفهوم *الاستثناء:* هو إن يثبت، فهو بمعنى انتفاء طبيعيّ الحكم بالنسبة إلى المستثنى. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)

مفهوم *الشرط:* هو مدلول التزاميّ لربط الحكم بشرطه في المنطوق؛ ويُعبّر عن انتفاء طبيعيّ الحكم في المنطوق، إذا اختلّ الشرط المأخوذ في المدلول المطابقيّ. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)

مفهوم *الغاية:* هو إن يثبت، فهو بمعنى انتفاء طبيعيّ الحكم بالنسبة إلى بعد الغاية. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)

مفهوم *الوصف:* هو إن يثبت، فهو بمعنى انتفاء طبيعيّ الحكم بالنسبة إلى حالات انتفاء الوصف. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)

مقدّمات *الحكمة:* أُنظر: قرينة الحكمة.

*المقدّمة الشرعيّة (القيد الشرعيّ):* هو القيد الّذي يأخذه الشارع قيداً. (ح ٢، د ٣٣ و ٣٤)

*المقدّمة العقليّة (القيد العقليّ):* هو القيد الّذي يفرضه الواقع بدون جعل من قِبَل المولىٰ. (ح ٢، د ٣٣ و ٣٤)

مقدّمة *المتعلَّق:* هي المقدّمة الّتي تدخل في تكوين موضوع الوجوب. (ح ١، د ٢٤)

*المقدّمة المفوِّتة:* هي كلّ مقدّمة يفوت الواجب بعدم المبادرة إلى إتيانها قبل زمان الوجوب؛ والقاعدة تقتضي عدم كون المكلّف مسؤولاً عنها. (ح ٢، د ٣٣ و ٣٤)

مقدّمة *الواجب:* هي المقدّمة الّتي يتوقّف عليها الواجب (متعلّق الوجوب). (ح ١، د ٢٤)

*المقدّمة الوجوبيّة:* هي المقدّمة الّتي يتوقّف الوجوب عليها. (ح ١، د ٢٤)

*المقيِّد:* هو الكلام الّذي يُقدَّم على المطلَق بسبب تقييده له. (ح ١، د ٣١)

*المكروه:* هو موضوع الحكم التكليفيّ الّذي يدلّ على أنّ فعلاً يوجب سخط اللّه (تعالىٰ) بدرجة يسع معها إتيانه. (مبادي، د ٣)

***الملاك:*** هو المـصلحة الّـتي يشتمل عليـها الفعل. (ح ٢، د ٢)

***منجّزيّـة العلم الإجماليّ عقلاً:*** ١. بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بـيان: يلزم رفع اليد عن الـقاعدة، بقدر ما تَـنجَّز بالعلم؛ و هو الجامع؛ و ينـتج حينئذ، أنّ العلم الإجماليّ، يستـتبع عقلاً، حرمة المخالفة الـقطعيّة؛ دون وجوب الموافـقة الـقطعيّـة. ٢. بناء على مسلك حقّ الطاعة: الجامع منجَّز بالعلم؛ وكلّ واحد من الأطراف، منجَّز بالاحتمال؛ وبذلك تحرم المخالـفة الـقطعيّة، و تجب الموافـقة الـقطعيّـة عقلاً. (ح ٢، د ٤٨)

***منجّزيّـة الـقطع:*** هي أن يكون انكشاف قضيّـة في حكم شرعيّ ـ انكشافاً لايشوبه شكّ ـ، منجِّزاً؛ أي: مصحِّحاً للعقاب إذا خالف العبد مولاه؛ و هي غير معلَّقة؛ بل ثابتـة على الإطلاق؛ خلافاً لمنجّزيّـة الظنّ و الاحتمال؛ لأنـّها مشروطـة بعدم إحراز الـترخيص الظاهريّ في ترك الـتحفّـظ. (ح ٢، د ٤)

***منجّزيّـة القطع الموضوعيّ:*** الـقطع، إنّما يُنجّز الـتكليف، إذا كان طريقاً لكشف ذلك الـتكليف؛ و أمّا الـتكليف الّذي يكون الـقطع موضوعاً له و دخيلاً في أصل ثبوتـه، فهو لايـُنجّز ذلك الـتكليف؛ بل يحتاج إلى قـطع طريقيّ بالنسبة إلى نـفس الـتكليف. (ح ٢، د ٥)

***المنجّزيّـة المعلَّقـة:*** هي منجّزيّـة العلم الإجماليّ أو الظنّ و الاحتمال؛ لأنـّها مشروطـة بعدم إحراز الـترخيص الظاهريّ في ترك الـتحفّـظ. (ح ٢، د ٤)

***المنجّزيّة غيـر المعلَّقـة:*** هي منجّزيّـة الـقطع أو العلم الـتفصيليّ الـثابتـة على الإطلاق. (ح ٢، د ٤)

***المنـطوق:*** هو مدلول الكلام الّذي دلّ عليه اللفظ مطابقة (أي: يُـفهَم من نـفس الكلام)؛ في قبال المفهوم الّذي يدلّ عليه الكلام الـتزاماً بانـتـفاء قيد. (مبادي، د ٧ و ح ١، د ١٦)؛ أُنظر: المدلول الإيجابـيّ.

***موارد الجمع العرفيّ:*** هي حالات الـقرينيّـة بـيـن كلاميـن، عـلى أسـاس المـواضـعات العرفـيّـة الـعامّـة للمحاورة؛ كالـتخصيص و الـتـقيـيد و الظهور. (ح ٢، د ٦٢)

***الموافـقة الاحتمالـيّـة:*** هي مراعاة جانب بعض الأطراف، في حالـة العلم الإجـماليّ. (ح ٢، د ٤٨)

***الموافـقة الـقطعيّـة:*** هي مراعات جانب جميع الإطراف، في حالـة العـلم الإجـماليّ. (ح ٢، د ٤٨)

*موضوع الحكم:* يراد به مجموع الأشياء الّتي تتوقّف عليها فعليّة الحكم المجعول. (ح ١، د ٢٣)

*موضوع العلم:* هو ما يكون جامعاً بين موضوعات مسائله؛ و ينصبّ البحث في المسائل، على أحواله و شؤونه. (ح ٢، د ١)

*موضوع علم الأُصول:* هو العناصر المشترَكة المترقَّب دخولها في الاستدلال الفقهيّ من حيث دليليّتها. (ح ٢، د ١)

*الموضوع للقضيّة الحقيقيّة:* هو الحكم المجعول على نحو القضيّة الحقيقيّة (ح ٢، د ٣)

*الموضوع له:* هو المعنى الّذي خُصِّص له اللفظ. (ح ١، د ١٠ و ١١)

*الموقف العمليّ:* هو الوظيفة العمليّة تجاه الشارع (ح ٢، د ٤٢ ـ ٤٤)

*النسبة الإرساليّة:* هي النسبة بين مادّة الفعل والفاعل، منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها. (ح ١، د ١٥)

*النسبة الإمساكيّة:* هي النسبة بين مادّة الفعل والفاعل، منظوراً إليها بما هي نسبة يراد الإمساك عنها. (ح ١، د ١٥)

*النسبة الاندماجيّة:* هي النسبة الّتي تندمج فيها الكلمتين على نحو يُصبح المجموع مفهوماً واحداً؛ و هي مدلول الهيئة في الجمل الناقصة. (ح ٢، د ١٢)

*النسبة التامّة:* هي النسبة الّتي تتكوّن بها جملة تامّة. (ح ٢، د ١٢)

*النسبة الناقصة:* هي النسبة الّتي لم‌تكن بمفردتها كافية لتكوين جملة تامّة. (ح ٢، د ١٢)

*النسبة غير الاندماجيّة:* هي النسبة الّتي يبقى فيها الطرفان، متميّزاً أحدهما عن الآخر؛ و هي مدلول الهيئة في الجمل التامّة. (ح ٢، د ١٢)

*النسخ بالمعنى الحقيقيّ:* هو أن يُشرّع المشرّع حكماً، مؤمِّناً بصحّة تشريعه، ثمّ ينكشف له أنّ المصلحة على خلافه، فينسخه و يتراجع عن تقديره السابق للمصلحة وعن إرادته الّتي نشأت من ذلك؛ وهو غير معقول في مبادئ الحكم الشرعيّ؛ إلّا في مرحلة الجعل والاعتبار، فيُمكن تصوير النسخ بكلا معنييه معاً. (ح ٢، د ٤١)

*النسخ بالمعنى المجازيّ:* هو أنّ المصلحة المقدّرة في الحكم، كان لها أمد محدَّد من أوّل الأمر، وقد انتهىٰ. (ح ٢، د ٤١)

*النصّ:* هو الدليل الّذي يكون للفظه معنىً وحيدٌ في اللغة و لايصلح للدّلالة على معنىً آخَر في النظام اللغويّ و العرفيّ العامّ. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

*الواجب التخييريّ:* هو طلب أحد الأشياء و يكون الوجوب فيه بالتخيير الشرعيّ. (ح ٢، د ١٦ و ١٧ و ٣٨)

*الواجب التعبّديّ:* هو الواجب الّذي يكون غرض المولىٰ فيه، قائماً بأن يأتي المكلّف بالفعل، بقصد امتثال الأمر. (ح ٢، د ٣٧)

*الواجب التعيينيّ:* هو طلب شيء معيّن. (ح ٢، د ١٦ و ١٧)

*الواجب التوصّليّ:* هو الواجب الّذي يكون غرض المولىٰ فيه، قائماً بإتيان المكلّف للفعل كيفما اتّفق. (ح ٢، د ٣٧)

*الواجب العينيّ:* هو طلب الشيء من المكلّف بنفسه. (ح ٢، د ١٦ و ١٧)

*الواجب الغيريّ:* هو طلب الشيء لغيره. (ح ٢، د ١٥ و ١٦)

*الواجب الكفائيّ:* هو طلب الشيء من أحد المكلّفين على سبيل البدل. (ح ٢، د ١٦ و ١٧)

*الواجب المشروط:* هو الواجب الّذي معه قيد أو شرط. (مبادي، د ٩)

*الواجب المطلق:* هو الواجب الّذي ليس له قيد أو شرط. (مبادي، د ٩)

*الواجب المعلَّق:* هو كلّ واجب تتقدّم بداية زمان وجوبه، على زمان الواجب. (ح ٢، د ٣٥)

*الواجب النفسيّ:* هو طلب الشيء لنفسه؛ لا لغيره. (ح ٢، د ١٥ و ١٦)

*الواضع:* هو الممارِس لتخصيص اللفظ للمعنى. (ح ١، د ١٠ و ١١)

*الوجوب:* هو حكم شرعيّ يبعث نحو الشيء الّذي تعلّق به بدرجة الإلزام. (ح ١، د ٦ و ٧)

*الوجوب الاستقلاليّ:* هو وجوب المركّب. (ح ١، د ٢٥)

*الوجوب الضمنيّ:* يُطلَق على وجوب كلّ جزءٍ في المركّب. (ح ١، د ٢٥)

*الورود:* هو التنافي بين المجعولين دون التنافي بين جعليهما؛ و ذٰلك بأن ينفي الوارد، موضوع المورود؛ أو يوجِد فرداً لموضوعه. (ح ٢، د ٦١)

*الوضع:* هو تخصيص اللفظ للمعنى، من قِبَل الأوائل و نتجت عنه الدّلالة؛ أو: هو اقتران اللفظ بالمعنى و تأكّده؛ على اختلاف الآراء. (ح ١، د ١٠ و ١١)

*الوضع التعيّنيّ:* كثرة الاستعمال، بدرجة توجب الأُلفة الكاملة: . (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*الوضع التعيينيّ:* هو جعل خاصّ، في تخصيص لفظ بمعنى. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ:* هو أن يتصوّر الواضع معنىً جزئيّاً و يضع اللفظ بإزائه. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ:* هو أن يتصوّر الواضع فرداً و يضع اللفظ لمعنىً جامع؛ و هو مستحيل. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*الوضع الشخصيّ:* هو وضع اللفظ للمعنىٰ بنفسه؛ لا بعنوان مشير إليه؛ كأسماء الأجناس. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ:* هو أن يتصوّر الواضع عنواناً مشيراً إلى فرده و يضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال ذلك العنوان المشير. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*الوضع العامّ و الموضوع له العامّ:* هو أن يتصوّر الواضع، معنىً كلّيّاً و يضع اللفظ بإزائه. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*الوضع النوعيّ:* هو وضع اللفظ للمعنىٰ بعنوان مشير إليه؛ كهيئة «يفعل»، لوقوع الفعل في الحال أو الاستقبال. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

*الوظيفة العمليّة:* أُنظر: الموقف العمليّ.

*الهيئة:* هي الصيغة الخاصّة الّتي صيغت بها المادّة. (ح ١، د ١٣)

*الهيئة التركيبيّة:* هي ما تحصل بانضمام كلمة إلى أُخرىٰ، و تكون موضوعة لمعنىً خاصّ. (ح ٢، د ١٢)

# فهرس المصادر

**القرآن الكريم**

**أجود التقريرات**، تـقريـر بحث النائينيّ للخوئيّ، تحقيـق: حسن المصطفويّ الـتبـريـزيّ.

**الاستبصار**، محمّد بـن الحسن الطوسيّ، تحقيـق: السيّد حسن الموسويّ الخرسان، طهران: دار الكـتب الإسلاميّة، الأُولىٰ: ١٣٩٠ هـ.ق.

**بحار الأنوار**، محمّد باقر المجلسيّ، بـيـروت: مؤسّسة الوفاء، الـثانية: ١٤٠٣ هـ.ق.

**تحرّي الغاية في ٣٨ سورة من القرآن الكريم**، محمّد كاظم الحسينيّ الحكيم، قـم: آفـاق غدير، الأُولىٰ: ١٤٣٨ هـ.ق.

**تحرير الوسيلة**، روح اللّه الموسويّ الخمينيّ، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ الـتابعة لجماعة المدرّسيـن، الأُولىٰ: ١٤٠٤ هـ.ق.

**تفسير العـيّاشيّ**، محمّد بـن مسعود بـن عيّاش السلميّ، تحقيـق: السيّد هاشم الرسوليّ المحلّاتيّ، طهران: العلميّـة الإسلاميّـة، الأُولىٰ: ١٣٨٠ هـ.ق.

**تهذيب الأحكام**، محمّد بـن الحسن الطوسيّ، تحقيـق السّيّد حسن الموسويّ، طهران: دار الكـتب الإسلاميّة، الأُولىٰ: ١٣٩٠ هـ.ق.

**جامع أحاديث الشيعة**، حسيـن الطباطبائيّ البروجرديّ، قـم: المـطبعة العـلميّـة، الطـبعة: ١٩٩٧ هـ.ق.

**دروس في علم الأُصول**، محمّد باقر الصدر، لبنان: دار الكـتاب اللبنانيّ، الأُولىٰ: ١٩٧٨م.

**دروس في علـم الأُصـول**، مـحمّد بـاقر الصـدر، قـم: مـجمع الفكـر الإسـلاميّ، الأُولى: ١٤١٢هـ.ق.

**دعائم الإسلام**، الـقاضي نعمان المغربيّ، آصف بن علي أصغر فيضي، القاهرة: دار المعارف، الأُولىٰ: ١٦٣٨م.

**سنن الترمذيّ**، محمّد بن عيسى الـترمذيّ، تحقيـق: عبدالوهّاب عبداللطيف، بـيـروت: دار الفكر.

**شرح الأخبار**، الـقاضي نعمان المغربيّ، تحقيـق: السيّد محمّد حسيـن الجلاليّ، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ الـتابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الأُولىٰ.

**صحيح البخاريّ**، محمّد بن إسماعيل البخاريّ، بـيـروت: دار الفكر، الطبعة: ١٤٠١ هـ.ق.

**صحيح مسلم**، مسلم بن حجّاج الـقـشيـريّ، بـيـروت: دار الفكر.

**علل الشرايع**، محمّد بـن عليّ بن الحسيـن بن بابويه القمّيّ (الصدوق)، النـجف: المكـتبة الحيدريّـة، الأُولىٰ: ١٣٨٥ هـ.ق ١٩٦٦م.

**عوالي اللآلي العزيزيّة**، ابن أبي جمهور الإحسائيّ، تحقيـق: آغا مجتبـى العراقـيّ، قـم: المطبعة العلميّـة، الأُولىٰ: ١٤٠٣ هـ.ق.

**عيون أخبار الرضـا** عليه السلام، محمّد بـن عليّ بـن الحسيـن بـن بـابويه القـميّ (الصـدوق)، بـيـروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، الأُولىٰ: ١٤٠٤ هـ.ق.

**الكافي**، محمّد بـن يعقوب الكلينيّ الرازيّ، تحقيـق: عليّ الأكبر الغفّاريّ، طهران: دار الكتب الإسلاميّة، الثالثة: ١٣٨٨ هـ.ق.

**كشف الغمّة في معرفة الأئـمّة**، عليّ بـن عيسى الإربليّ، بـيـروت: دار الأضواء، الثـانية: ١٤٠٧ هـ.ق.

**كفاية الأُصول**، الآخوند (محمّد كاظم الخراسانيّ)، قم: مـؤسّسة آل البـيـت عليهم السلام لإحـياء الـتراث، الأُولىٰ: ١٤٠٩ هـ.ق.

**مجمع الزوائد و منبع الفوائد**، عليّ بن أبي بكر الهيثميّ بيروت: دار الكتب العلميّة، الطبعة: ١٤٠٨ هـ ق.

**المحاسن**، أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ، تحقيق: السيّد جلال الدين الحسينيّ (المحدّث الأرمويّ).

**مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل**، الميرزا حسين النوريّ، بيروت: مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث، الأولىٰ، ١٤٠٨ هـ ق.

**المعالم الجديدة**، محمّد باقر الصدر.

**من لايحضره الفقيه**، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ (الصدوق)، تصحيح: عليّ الأكبر الغفّاريّ، قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، الثانية.

**الميزان في تفسير القرآن**، محمّد حسين الطباطبائيّ، قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة.

**وسائل الشيعة إلىٰ تحصيل الشريعة**، محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ، قم: مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث، الثانية: ١٤١٤ هـ.ق.