دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر) ؛ ج۲ ؛ ص۶

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۶

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ و صلى الله على محمد سيد المرسلين و آله و صحبه الطيبين الطاهرين

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۷

تعريف علم الأصول

يعرف علم الأُصول عادة بأنه «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي».

و توضيح ذلك: إن الفقيه في استنباطه مثلا للحكم بوجوب رد التحية من قوله تعالى: وَ إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها[1] يستعين بظهور صيغة الأمر في الوجوب، و حجية الظهور.

فهاتان قاعدتان ممهدتان لاستنباط الحكم الشرعي بوجوب رد التحية. و قد يلاحظ على التعريف ان تقييد القاعدة بوصف التمهيد يعني أنها تكتسب أصوليتها من تمهيدها و تدوينها لغرض الاستنباط، مع اننا نطلب من التعريف إبداء الضابط الموضوعي الّذي بموجبة يدون علماءُ الأصول في علمهم هذه المسألة دون تلك، و لهذا قد تحذف كلمة التمهيد و يقال: إنه العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط. و لكن يبقى هناك اعتراض أهم و هو انه لا يحقق الضابط المطلوب، لأن مسائل اللغة كظهور كلمة الصعيد تقع في طريق الاستنباط أيضاً، و لهذا كان الأولى تعريف علم الأصول بأنه: العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط. و نقصد بالاشتراك صلاحية العنصر للدخول في استنباط حكم أي مورد من الموارد

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۸

التي يتصدى الفقيه لاستنباط حكمها مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فانه قابل لأن يستنبط منه وجوب الصلاة أو وجوب الصوم و هكذا. و بهذا تخرج أمثال مسألة ظهور كلمة الصعيد عن علم الأصول، لأنها عنصر خاص لا يصلح للدخول في استنباط حكم غير متعلق بمادة الصعيد.

---

[1] (۱) النساء ۸۶.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۹

موضوع علم الأصول و فائدته

موضوع علم الأصول

يذكر لكل علم موضوع عادة، و يراد به ما يكون جامعاً بين موضوعات مسائله، و ينصب البحث في المسائل على أحوال ذلك الموضوع و شئونه، كالكلمة العربية بالنسبة إلى علم النحو مثلاً.

و على هذا الأساس حاول علماء الأصول تحديد موضوع لعلم الأصول، فذكر المتقدمون منهم ان موضوعه هو: الأدلة الأربعة (الكتاب و السنة و الإجماع و العقل) و اعترض على ذلك: بان الأدلة الأربعة ليست عنواناً جامعاً بين موضوعات مسائله جميعا، فمسائل الاستلزامات مثلاً موضوعها الحكم، إذ يقال مثلاً: إن الحكم بالوجوب على شيء هل يستلزم تحريم ضده أو لا؟ و مسائل حجية الأمارات الظنية كثيراً ما يكون موضوعها الّذي يبحث عن حجية شيئا خارجا عن الأدلة الأربعة، كالشهرة و خبر الواحد، و مسائل الأصول العملية موضوعها الشك في التكليف على أنحائه و هو أجنبي عن الأدلة الأربعة أيضا.

و لهذا ذكر جملة من الأصوليين: ان علم الأصول ليس له موضوع واحد، و ليس من الضروري ان يكون للعلم موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائله. غير ان بالإمكان توجيه ما قيل أولاً من كون الأدلة

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۱۰

هي الموضوع مع عدم الالتزام بحصرها في الأدلة الأربعة بان نقول: إن موضوع علم الأصول هو كل ما يترقب ان يكون دليلاً و عنصراً مشتركاً في عملية استنباط الحكم الشرعي و الاستدلال عليه، و البحث في كل مسألة أصولية، انما يتناول شيئاً مما يترقب ان يكون كذلك، و يتجه إلى تحقيق دليليته و الاستدلال عليها إثباتاً و نفياً، فالبحث في حجية الظهور أو خبر الواحد أو الشهرة بحث في دليليتها، و البحث في ان الحكم بالوجوب على شيء، هل يستلزم تحريم ضده بحث في دليلية الحكم بوجوب شيء على حرمة الضد، و مسائل الأصول العملية يبحث فيها عن دليلية الشك و عدم البيان على المعذرية، و هكذا. فصح ان موضوع علم الأصول هو الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي، و البحث الأصولي يدور دائماً حول دليليتها.

فائدة علم الأصول

اتضح مما سبق ان لعلم الأصول فائدة كبيرة للاستدلال الفقهي، و ذلك ان الفقيه في كل مسألة فقهية يعتمد على نمطين من المقدمات في استدلال الفقهي:

أحدهما: عناصر خاصة بتلك المسألة من قبيل الرواية التي وردت في حكمها، و ظهورها في إثبات الحكم المقصود، و عدم وجود معارض لها و نحو ذلك.

و الآخر: عناصر مشتركة تدخل في الاستدلال على حكم تلك المسألة و في الاستدلال على حكم مسائل أخرى كثيرة في مختلف أبواب الفقه، من قبيل انّ خبر الواحد الثقة حجة و ان ظهور الكلام حجة.

و النمط الأول من المقدمات يستوعبه الفقيه بحثاً في نفس تلك

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١١

المسألة، لأن ذلك النمط من المقدمات مرتبط بها خاصة، و اما النمط الثاني فهو بحكم عدم اختصاصه بمسألة دون أخرى، أنيط ببحث آخر خارج نطاق البحث الفقهي في هذه المسألة و تلك، و هذا البحث الآخر هو الّذي يعبر عنه علم الأصول، و بقدر ما اتسع الالتفات تدريجاً من خلال البحث الفقهي إلى العناصر المشتركة، اتسع علم الأصول و ازداد أهمية، و بذلك صح القول: بأن دور علم الأصول بالنسبة إلى الاستدلال الفقهي، يشابه دور علم المنطق بالنسبة إلى الاستدلال بوجه عام، حيث ان علم المنطق يزود الاستدلال بوجه عام، بالعناصر المشتركة التي لا تختص بباب من أبواب التفكير دون باب، و علم الأصول يزود الاستدلال الفقهي خاصة بالعناصر المشتركة التي لا تختص باب من أبواب الفقه دون باب.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١٢

الحكم الشرعي و تقسيمه

الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان و توجيهه، و هو على قسمين: أحدهما: الأحكام التكليفية التي تتعلق بأفعال الإنسان و لها توجيه عملي مباشر، و الآخر: الأحكام الوضعيّة التي ليس لها توجيه عملي مباشر، و كثيرا ما تقع موضوعا لحكم تكليفي كالزوجية التي تقع موضوعا لوجوب النفقة مثلا.

مبادئ الحكم التكليفي

و نحن إذا حللنا عملية الحكم التكليفي كالوجوب- كما يمارسها أي مولى في حياتنا الاعتيادية- نجد انها تنقسم إلى مرحلتين: إحداهما: مرحلة الثبوت للحكم، و الأخرى مرحلة الإثبات و الإبراز، فالمولى في مرحلة الثبوت يحدد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة- و هي ما يسمى بالملاك- حتى إذا أدرك وجود مصلحة بدرجة معينة فيه تولدت إرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدركة، و بعد ذلك يصوغ المولى إرادته صياغة جعلية من نوع الاعتبار، فيعتبر الفعل على ذمة المكلف، فهناك إذن في مرحلة الثبوت ملاك و إرادة و اعتبار، و ليس الاعتبار عنصراً ضرورياً في مرحلة الثبوت، بل يستخدم غالباً كعمل تنظيمي و صياغي اعتاده المشرعون و العقلاء، و قد سار الشارع على طريقتهم في ذلك. و بعد

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١٣

اكتمال مرحلة الثبوت بعناصرها الثلاثة- أو بعنصريها الأولين على أقل تقدير- تبدأ مرحلة الإثبات، و هي المرحلة التي يبرز فيها المولى- بجملة إنشائية أو خبرية- مرحلة الثبوت بدافع من الملاك و الإرادة، و هذا الإبراز قد يتعلق بالإرادة مباشرة، كما إذا قال أريد منكم كذا، و قد يتعلق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة، كما إذا قال لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا. و إذا تم هذا الإبراز من المولى أصبح من حقه على العبد قضاءً لحق مولويته الإتيان بالفعل، و انتزع العقل عن إبراز المولى لإرادته الصادر منه بقصد التوصل إلى مراده عناوين متعددة من قبيل البعث و التحريك و نحوهما. و كثيراً ما يطلق على الملاك و الإرادة- و هما العنصران اللازمان في مرحلة الثبوت- اسم (مبادئ الحكم)، و ذلك بافتراض ان الحكم نفسه هو العنصر الثالث من مرحلة الثبوت- أي الاعتبار- و الملاك و الإرادة مبادئ له و ان كان روح الحكم و حقيقته- التي بها يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال- هي نفس الملاك و الإرادة إذا تصدى المولى لإبرازهما بقصد التوصل إلى مراده سواءً أنشأ اعتباراً أو لا.

و لكل واحد من الأحكام التكليفية الخمسة مبادئ تتفق مع طبيعته، فمبادئ الوجوب هي الإرادة الشديدة، و من ورائها المصلحة البالغة درجة عالية تأبى عن الترخيص في المخالفة. و مبادئ الحرمة هي المبغوضية الشديدة، و من ورائها المفسدة البالغة إلى الدرجة نفسها. و الاستحباب و الكراهة يتولدان عن مبادئ من نفس النوع، و لكنها أضعف درجة بنحو يسمح المولى معها بترك المستحب و بارتكاب المكروه. و أما الإباحة فهي بمعنيين، أحدهما: الإباحة بالمعنى الأخص التي تعتبر نوعاً خامساً من الأحكام التكليفية، و هي تعبر عن مساواة الفعل و الترك في نظر المولى.

و الآخر: الإباحة بالمعنى الأعم، و قد يطلق عليها اسم الترخيص في مقابل الوجوب و الحرمة فتشمل المستحبات و المكروهات مضافاً إلى المباحات بالمعنى الأخص لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام.

و الإباحة قد تنشأ عن خلو الفعل المباح من أي ملاك يدعو إلى

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١۴

الإلزام فعلاً أو تركاً، و قد تنشأ عن وجود ملاك في ان يكون المكلف مطلق العنان، و ملاكها على الأول لا اقتضائي، و على الثاني اقتضائي.

التضاد بين الأحكام التكليفية:

و حين نلاحظ أنواع الحكم التكليفي التي مرت بنا، نجد ان بينها تنافياً و تضاداً، يؤدي إلى استحالة اجتماع نوعين منها في فعل واحد.

و مرد هذا التنافي إلى التنافر بين مبادئ تلك الأحكام، و أما على مستوى الاعتبار فقط فلا يوجد تنافر، إذ لا تنافي بين الاعتبارات إذا جردت عن الملاك و الإرادة.

و كذلك أيضاً لا يمكن ان يجتمع في فعل واحد فردان من نوع واحد، فمن المستحيل ان يتصف شيء واحد بوجوبين، لأن ذلك يعني اجتماع إرادتين على مراد واحد، و هو من قبيل اجتماع المثلين، لأن الإرادة لا تتكرر على شيء واحد، و انما تقوى و تشتد، و المحذور هنا أيضا بلحاظ المبادئ لا بلحاظ الاعتبار نفسه.

شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة:

و لما كان الله تعالى عالماً بجميع المصالح و المفاسد التي ترتبط بحياة الإنسان في مختلف مجالاته الحياتية، فمن اللطف اللائق برحمته ان يشرع للإنسان التشريع الأفضل وفقاً لتلك المصالح و المفاسد في شتى جوانب الحياة، و قد أكدت ذلك نصوص كثيرة وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، و خلاصتها ان الواقعة لا تخلو من حكم.

الحكم الواقعي و الحكم الظاهري

ينقسم الحكم الشرعي إلى واقعي و ظاهري. فالحكم الواقعي هو:

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١٥

كل حكم لم يفترض في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق، و الحكم الظاهري هو: كل حكم افترض في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق، من قبيل أصالة الحل في قوله: كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام و سائر الأصول العملية الأخرى، و من قبيل امره بتصديق الثقة و العمل على وفق خبره و أمره بتصديق سائر الأمارات الأخرى. و على هذا الأساس يقال عن الأحكام الظاهرية بأنها متأخرة رتبة عن الأحكام الواقعية، لأنها قد افترض في موردها الشك في الحكم الواقعي، و لو لا وجود الأحكام الواقعية في الشريعة لما كانت هناك أحكام ظاهرية.

الأمارات و الأُصول

و الأحكام الظاهرية تصنف عادة إلى قسمين:

أحدهما: الحكم الظاهري المرتبط بكشف دليل ظني معين على نحو يكون كشف ذلك الدليل هو الملاك التام لجعله كالحكم الظاهري بوجوب تصديق خبر الثقة، و العمل على طبقه سواء كان ذلك الدليل الظني مفيداً لظن الفعلي دائماً أو غالباً، و في حالات كثيرة، و في هذه الحالة يسمى ذلك الدليل بالأمارة، و يسمى الحكم الظاهري بالحجية فيقال: ان الشارع جعل الحجية للأمارة.

و القسم الآخر: الحكم الظاهري الّذي أخذ فيه بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك، سواء لم يؤخذ أي كشف معين بعين الاعتبار في مقام جعله أو أخذ، و لكن لا بنحو يكون هو الملاك التام، بل منضماً إلى نوع الحكم المشكوك. و مثال الحالة الأولى: أصالة الحل فان الملحوظ فيها كون الحكم المشكوك و

المجهول مردداً بين الحرمة و الإباحة، و لم يلحظ فيها وجود كشف معين عن الحلية. و مثال الحالة الثانية: قاعدة الفراغ، فان التعبد في هذه القاعدة بصحة العمل المفروغ عنه يرتبط بكاشف معين عن الصحة، و هو غلبة الانتباه و عدم النسيان في الإنسان، و لكن هذا

الكاشف ليس هو كل الملاك، بل هناك دخل لكون المشكوك مرتبطاً بعمل تم الفراغ عنه، و لهذا لا يتعبدنا الشارع بعدم النسيان في جميع الحالات.

و تسمى الأحكام الظاهرية في هذا القسم بالأصول العملية، و يطلق على الأصول العملية في الحالة الأُولى اسم الأصول العملية غير المحرزة، و عليها في الحالة الثانية اسم الأُصول العملية المحرزة، و قد يعبر عنها بالأُصول العملية التنزيلية.

اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري

و بناءً على ما تقدم يمكن ان يجتمع في واقعة واحدة حكمان، أحدهما واقعي، و الآخر ظاهري مثلا: إذا كان الدعاء عند رؤية الهلال واجباً واقعاً و قامت الأمارة على إباحته، فحكم الشارع بحجية الأمارة، و بان الفعل المذكور مباح في حق من يشك في وجوبه، فقد اجتمع حكمان تكليفيان على واقعة واحدة، أحدهما واقعي و هو الوجوب، و الآخر ظاهري و هو الإباحة، و ما دام أحدهما من سنخ الأحكام الواقعية، و الآخر من سنخ الأحكام الظاهرية، فلا محذور في اجتماعهما، و انما المستحيل ان يجتمع في واقعة واحدة وجوب واقعي و إباحة واقعية.

القضية الحقيقية و القضية الخارجية للأحكام

الحكم الشرعي تارة يجعل على نحو القضية الخارجية، و أخرى يجعل على نحو القضية الحقيقية، و توضيح ذلك: أن المولى المشرع تارة يشير إلى الافراد الموجودين فعلا من العلماء مثلاً فيقول أكرمهم، و أخرى يفترض وجود العالم و يحكم بوجوب إكرامه و لو لم يكن هناك عالم موجود فعلا فيقول: إذا وجد عالم فأكرمه. و الحكم في الحالة الأُولى مجعول على نحو القضية الخارجية، و في الحالة الثانية مجعول على نحو القضية الحقيقة، و ما

هو المفترض فيها نطلق عليه اسم الموضوع للقضية، الحقيقية، و الفارق النظريّ بين القضيتين اننا بموجب القضية الحقيقية نستطيع ان نقول: لو ازداد عدد العلماء لوجب إكرامهم جميعاً، لأن موضوع هذه القضية العالم المفترض، و أي فرد جديد من العالم يحقق الافتراض المذكور، و لا نستطيع ان نؤكد القول نفسه بلحاظ القضية الخارجية، لأن المولى في هذه القضية أحصى عدداً معيناً و أمر بإكرامهم، و ليس في القضية ما يفترض تعميم الحكم لو ازداد العدد.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١٨

تنويع البحث

حينما يستنبط الفقيه الحكم الشرعي، و يستدل عليه تارة، يحصل على دليل يكشف عن ثبوت الحكم الشرعي فيعول على كشفه، و أخرى يحصل على دليل يحدد الموقف العملي و الوظيفة العملية تجاه الواقعة المجهول حكمها، و هذا ما يكون في الأصول العملية التي هي أدلة على الوظيفة العملية و ليست أدلة على الواقع.

و على هذا الأساس سوف نصنف بحوث علم الأُصول إلى نوعين:

أحدهما: البحث في الأدلة من القسم الأول، أي العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتخذ أدلة، باعتبار كشفها عن الحكم الشرعي، و نسميها بالأدلة المحرزة.

و الآخر: البحث في الأُصول العملية، و هي الأدلة من القسم الثاني أي العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتخذ أدلة على تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعي المجهول، و نسميها بالأدلة العملية أو الأصول العملية.

و كل ما يستند إليه الفقيه في استدلاله الفقهي و استنباطه للحكم الشرعي لا يخرج عن أحد هذين القسمين من الأدلة. و يمكن القول على العموم: بان كل واقعة يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها أساسا دليل من

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١٩

القسم الثاني أي أصل عملي يحدد الوظيفة العملية، فان توفر للفقيه الحصول على دليل محرز أخذ به و ترك الأصل العملي، وفقاً لقاعدة تقدم الأدلة المحرزة على الأُصول العملية كما يأتي إن شاء الله تعالى، و ان لم يتوفر دليل محرز أخذ بالأصل العملي فهو المرجع العام للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز.

و يوجد عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي، سواء ما استند فيه الفقيه إلى دليل من القسم الأول أو إلى دليل من القسم الثاني، و هذا العنصر هو حجية القطع، و نريد بالقطع انكشاف قضية بدرجة لا يشوبها شك، و معنى حجيته كونه منجزاً أي مصححاً للعقاب إذا خالق العبد مولاه في تكليف مقطوع به لديه، و كونه معذراً أي نافياً لاستحقاق العقاب عن العبد إذا خالف مولاه نتيجة عمله بقطعه.

و واضح ان حجية القطع بهذا المعنى لا تستغني عنه جميع عمليات الاستنباط، لأنها إنما تؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي أو بالموقف العملي تجاهه، و لكي تكون هذه النتيجة ذات أثر، لا بد من الاعتراف مسبقاً بحجية القطع، بل ان حجية القطع مما يحتاجها الأُصولي في الاستدلال على القواعد الأُصولية نفسها، لأنها مهما استدل على ظهور صيغة أفعل في الوجوب مثلاً فلن يحصل على أحسن تقدير إلا على القطع بظهورها في ذلك، و هذا لا يفيد إلا مع افتراض حجية القطع.

كما انه بعد افتراض تحديد الأدلة العامة، و العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، قد يواجه الفقيه حالات التعارض بينها، سواء كان التعارض بين دليل من القسم الأول، و دليل من القسم الثاني كالتعارض بين الأمارة و الأصل، أو بين دليلين من قسم واحد سواء كانا من نوع واحد كخبرين لثقتين، أو من نوعين كالتعارض بين خبر الثقة و ظهور الآية، أو بين أصالة الحل و الاستصحاب.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٢٠

و من أجل ذلك سنبدأ فيما يلي بحجية القطع، ثم نتكلم عن القسم الأول من الأدلة. ثم عن القسم الثاني (الأصول العملية) و نختم باحكام تعارض الأدلة إن شاء الله تعالى و منه نستمد التوفيق.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٢١

حجية القطع

للقطع كاشفية بذاته عن الخارج. و له أيضاً نتيجة لهذه الكاشفية محركية نحو ما يوافق الغرض الشخصي للقاطع إذا انكشف له بالقطع، فالعطشان إذا قطع بوجود الماء خلفه تحرك نحو تلك الجهة طلباً للماء.

و للقطع إضافة إلى الكاشفية و المحركية المذكورتين خصوصية ثالثة و هي:

الحجية بمعنى ان القطع بالتكليف ينجز ذلك التكليف، أي يجعله موضوعاً لحكم العقل بوجوب امتثاله و صحة العقاب على مخالفته.

و الخصوصية الأُولى و الثانية بديهيتان و لم يقع بحث فيهما، و لا تفيان بمفردهما بغرض الأصولي، و هي تنجيز التكليف الشرعي على المكلف بالقطع به، و انما الّذي يفي بذلك الخصوصية الثالثة. كما انه لا شك في ان الخصوصية الأولي هي عين حقيقة القطع، لأن القطع هو عين الانكشاف و الإراءة، لا انه شيء من صفاته الانكشاف، و لا شك أيضاً في ان الخصوصية الثانية من الآثار التكوينية للقطع بما يكون متعلقا للغرض الشخصي، فالعطشان الّذي يتعلق غرض شخصي له بالماء حينما يقطع بوجوده في جهة، يتحرك نحو تلك الجهة لا محالة، و المحرك هنا هو الغرض، و المكمل لمحركية الغرض هو قطعه بوجود الماء، و بإمكان استيفاء الغرض في تلك الجهة.

و اما الخصوصية الثالثة و هي حجية القطع، أي منجزيته للتكليف

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۲۲

بالمعنى المتقدم، فهي شيء ثالث غير مستبطن في الخصوصيّتين السابقتين، فلا يكون التسليم بهما من الناحية المنطقية تسليماً ضمنياً بالخصوصية الثالثة، و ليس التسليم بهما مع إنكار الخصوصية الثالثة تناقضاً منطقياً، فلا بد إذن من استئناف نظر خاص في الخصوصية الثالثة. و في هذا المجال يقال عادة: ان الحجية لازم ذاتي للقطع، كما ان الحرارة لازم ذاتي للنار، فالقطع بذاته يستلزم الحجية و المنجزية، و لأجل ذلك لا يمكن أن تلغى حجيته و منجزيته في حال من الأحوال، حتى من قبل المولى نفسه. لأن لازم الشيء لا يمكن ان ينفك عنه، و انما الممكن للمولى ان يزيل القطع عن القاطع، فيخرجه عن كونه قاطعاً بدلاً عن ان يفكك بين القطع و الحجية. و يتلخص هذا الكلام في قضيتين: إحداهما: ان الحجية و المنجزية ثابتة للقطع لأنها من لوازمه.

و الأخرى: انها يستحيل ان تنفك عنه لأن اللازم لا ينفك عن الملزوم.

اما القضية الأُولى فيمكن ان نتساءل بشأنها، أي قطع هذا الّذي تكون المنجزية من لوازمه؟ هل هو القطع بتكليف المولى أو القطع بتكليف أي آمر؟ و من الواضح ان الجواب هو الأول لأن غير المولى إذا أمر لا يكون تكليفه منجزاً على المأمور و لو قطع به، فالمنجزية إذا تابعة للقطع بتكليف المولى، فنحن إذا نفترض أولا ان الآمر مولى ثم نفترض القطع بصدور التكليف منه، و هنا نتساءل من جديد ما معنى المولى؟ و الجواب ان المولى هو من له حق الطاعة أي من يحكم العقل بوجوب امتثاله و استحقاق العقاب على مخالفته، و هذا يعني ان الحجية (التي محصلها- كما تقدم- حكم العقل بوجوب الامتثال و استحقاق العقاب على المخالفة) قد افترضناها مسبقاً بمجرد افتراض ان الآمر مولى فهي إذا من شئون كون الآمر مولى، و مستبطنة في نفس افتراض المولوية، فحينما نقول أن القطع بتكليف المولى حجة أي يجب امتثاله عقلاً كأننا قلنا: أن القطع بتكليف

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٢٣

من يجب امتثاله يجب امتثاله، و هذا تكرار لما هو المفترض، فلا بد ان نأخذ نفس حق الطاعة و المنجزية المفترضة في نفس كون الآمر مولى، لنرى مدى ما للمولى من حق الطاعة على المأمور، و هل له حق الطاعة في كل ما يقطع به من تكاليفه، أو أوسع من ذلك بان يفترض حق الطاعة في كل ما ينكشف لديه من تكاليفه و لو بالظن أو الاحتمال، أو أضيق من ذلك بان يفترض حق الطاعة في بعض ما يقطع به من التكاليف خاصة، و هكذا يبدو ان البحث في حقيقته بحث عن حدود مولوية المولى، و ما نؤمن به له مسبقا من حق الطاعة، فعلى الأول تكون المنجزية ثابتة في حالات القطع خاصة، و على الثاني تكون ثابتة في كل حالات القطع و الظن و الاحتمال، و على الثالث تكون ثابتة في بعض حالات القطع.

و الّذي ندركه بعقولنا ان مولانا سبحانه و تعالى له حق الطاعة في كل ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظن أو بالاحتمال ما لم يرخص هو نفسه في عدم التحفظ، و هذا يعني ان المنجزية ليست ثابتة للقطع بما هو قطع بل بما هو انكشاف، و ان كل انكشاف منجز مهما كانت درجته ما لم يحرز ترخيص الشارع نفسه في عدم الاهتمام به.

نعم كلما كان الانكشاف بدرجة أكبر كانت الإدانة و قبح المخالفة أشد، فالقطع بالتكليف يستتبع لا محالة مرتبة أشد من التنجز و الإدانة لأنه المرتبة العليا من الانكشاف.

و اما القضية الثانية و هي: ان المنجزية لا تنفك عن القطع بالتكليف، و ليس بإمكان المولى نفسه ان يتدخل بالترخيص في مخالفة القطع و تجريده من المنجزية فهي صحيحة، و دليلها: ان هذا الترخيص إما حكم واقعي أو حكم ظاهري، و الأول مستحيل لأن التكليف الواقعي مقطوع به فإذا ثبتت أيضا إباحة واقعية لزم اجتماع الضدين لما تقدم من التنافي و التضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية. و الثاني مستحيل أيضا لأن الحكم الظاهري كما تقدم ما أخذ في موضعه الشك و لا شك مع القطع.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٢٤

و بهذا يظهر ان القطع لا يتميز عن الظن و الاحتمال في أصل المنجزية، و انما يتميز عنهما في عدم إمكان تجريده عن تلك المنجزية، لأن الترخيص في مورده مستحيل كما عرفت، و ليس كذلك في حالات الظن و الاحتمال، فان الترخيص الظاهري فيها ممكن لأنه لا يتطلب أكثر من فرض الشك و الشك الموجود، و من هنا صح ان يقال إن منجزية القطع غير معلقة بل ثابتة على الإطلاق، و ان منجزية غيره من الظن و الاحتمال معلقة لأنها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهري في ترك التحفظ.

معذرية القطع:

كنا نتحدث حتى الآن عن الجانب التنجيزي و التسجيلي من حجية القطع (المنجزية)، و الآن نشير إلى الجانب الآخر من الحجية و هو المعذرية، أي كون القطع بعدم التكليف معذرا للمكلف على نحو لو كان مخطئا في قطعه لما صحت معاقبته على المخالفة، و هذه المعذرية تستند إلى تحقيق حدود مولوية المولى و حق الطاعة، و ذلك لأن حق الطاعة هل موضوعه الّذي تفرض طاعته تكاليف المولى بوجودها في الشريعة بقطع النّظر عن قطع المكلف بها و شكه فيها، أو قطعه بعدمها، أي انها تستتبع حق الطاعة في جميع هذه الحالات، أو ان موضوع حق الطاعة تكاليف المولى المنكشفة للمكلف و لو بدرجة احتمالية من الانكشاف؟ فعلى الأول لا يكون القطع معذرا إذا خالف الواقع، و كان التكليف ثابتا على خلاف ما قطع، و على الثاني يكون القطع معذرا إذ لا حق طاعة للمولى في حالة عدم انكشاف التكليف و لو انكشافاً احتمالياً. و الأول من هذين الاحتمالين غير صحيح، لأن حق الطاعة من

المستحيل ان يحكم به العقل بالنسبة إلى تكليف يقطع المكلف بعدمه. إذ لا يمكن للمكلف ان يتحرك عنه فكيف يحكم العقل بلزوم ذلك، فيتعين الاحتمال الثاني، و معه يكون القطع بعدم التكليف معذراً عنه لأنه يخرج- في هذه الحالة- عن دائرة حق الطاعة، أي عن نطاق حكم العقل بوجوب الامتثال.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٢٥

التجري

إذا قطع المكلف بوجوب أو تحريم فخالفه و كان التكليف ثابتاً في الواقع اعتبر عاصياً، و اما إذا قطع بالتكليف و خالفه و لم يكن التكليف ثابتاً واقعاً سمي متجرياً، و قد وقع البحث في انه هل يدان مثل هذا المكلف المتجري بحكم العقل و يستحق العقاب كالعاصي أو لا؟

و مرة أخرى يجب ان نرجع إلى حق الطاعة الّذي تمثله مولوية المولى لنحدد موضوعه، فهل موضوعه هو التكليف المنكشف للمكلف أو مجرد الانكشاف و لو لم يكن مصيباً، بمعنى ان حق المولى على الإنسان هل في ان يطيعه في تكاليفه التي انكشفت لديه أو في كل ما يتراءى له من تكاليفه، سواء كان هناك تكليف حقاً أو لا؟ فعلى الأول لا يكون المكلف المتجري قد أخل بحق الطاعة إذ لا تكليف، و على الثاني يكون قد أخل به فيستحق العقاب. و الصحيح هو الثاني لأن حق الطاعة ينشأ من لزوم احترام المولى عقلاً و رعاية حرمته، و لا شك في انه من الناحية الاحترامية و رعاية الحرمة لا فرق بين التحدي الّذي يقع من المعاصي، و التحدي الّذي يقع من المتجري، فالمتجري اذن يستحق العقاب كالعاصي.

العلم الإجمالي

القطع تارة يتعلق بشيء محدد و يسمى بالعلم التفصيليّ و مثاله:

العلم بوجوب صلاة الفجر أو العلم بنجاسة هذا الإناء المعين، و أخرى يتعلق بأحد شيئين لا على وجه التعيين، و يسمى بالعلم الإجمالي و مثاله:

العلم بوجوب صلاة ما في ظهر الجمعة هي اما الظهر أو الجمعة دون ان تقدر على تعيين الوجوب في إحداهما بالضبط، أو العلم بنجاسة أحد الإناءين بدون تعين.

و نحن إذا حللنا العلم الإجمالي نجد انه مزدوج من العلم بالجامع بين الشيئين، و من شكوك و احتمالات بعدد الأطراف التي يتردد بينها ذلك الجامع، ففي المثال الأول يوجد عندنا علم بوجوب صلاة ما، و عندنا احتمالان لوجوب صلاة الظهر خاصة، و لوجوب صلاة الجمعة خاصة.

و لا شك في ان العلم بالجامع منجز، و ان الاحتمال في كل طرف منجز أيضاً وفقاً لما تقدم من ان كل انكشاف منجز مهما كانت درجته، و لكن منجزية القطع على ما عرفت غير معلقة، و منجزية الاحتمال معلقة، و من هنا كان بإمكان المولى في حالات العلم الإجمالي ان يبطل منجزية احتمال هذا الطرف أو ذاك، و ذلك بالترخيص الظاهري في عدم التحفظ، فإذا رخص فقط في إهمال احتمال وجوب صلاة الظهر بطلت منجزية هذا الاحتمال و ظلت منجزية احتمال وجوب الجمعة على حالها، و كذلك منجزية العلم بالجامع فانها تظل ثابتة أيضاً بمعنى ان المكلف لا يمكنه ان يترك كلتا الصلاتين رأساً، و إذا رخص المولى فقط في إهمال احتمال وجوب صلاة الجمعة بطلت منجزية هذا الاحتمال و ظلت منجزية الباقي كما تقدم، و بإمكان المولى ان يرخص في كل من الطرفين معاً بترخيصين ظاهريين، و بهذا تبطل كل المنجزيات بما فيها منجزية العلم بالجامع. و قد تقول: ان العلم بالجامع فرد من القطع و قد تقدم ان منجزية القطع غير معلقة، فكيف ترتفع منجزية العلم بالجامع هنا؟

و الجواب ان القطع الّذي تكون منجزيته غير معلقة هو العلم التفصيليّ، إذ لا مجال لترخيص الظاهري في مورده، لأن الترخيص الظاهري لا يمكن الا في حالة الشك، و لا شك مع العلم التفصيليّ، و لكن في حالة العلم الإجمالي حيث ان الشك في كل طرف موجود، فهناك مجال للترخيص الظاهري فتكون منجزية العلم الإجمالي معلقة على عدم إحراز الترخيص الظاهري في كل من الطرفين، هذا من الناحية النظرية ثبوتاً، و اما من الناحية الواقعية إثباتاً، و انه هل صدر من الشارع ترخيص في كل من طرفي العلم الإجمالي، فهذا ما يقع البحث عنه في الأصول العملية.

القطع الطريقي و الموضوعي

تارة يحكم الشارع بحرمة الخمر مثلا فيقطع المكلف بالحرمة، و يقطع بان هذا خمر، و بذلك يصبح التكليف منجزاً عليه كما تقدم، و يسمى القطع في هذه الحالة بالقطع الطريقي بالنسبة إلى تلك الحرمة

لأنه مجرد طريق و كاشف عنها و ليس له دخل و تأثير في وجودها واقعا، لأن الحرمة ثابتة للخمر على أي حال، سواء قطع المكلف بان هذا خمر أو لا.

و أخرى يحكم الشارع بان ما تقطع بأنه خمر حرام فلا يحرم الخمر الا إذا قطع المكلف بأنه خمر، و يسمى القطع في هذه الحالة بالقطع الموضوعي، لأنه دخيل في وجود الحرمة، و ثبوتها للخمر فهو بمثابة الموضوع للحرمة.

و القطع انما ينجز التكليف إذا كان قطعاً طريقياً بالنسبة إليه، لأن منجزيته انما هي من أجل كشافيته، و هو انما يكشف عما يكون قطعاً طريقياً بالنسبة إليه، و اما التكليف الّذي يكون القطع موضوعاً له و دخيلاً في أصل ثبوته، فهو لا يتنجز بذلك القطع، ففي المثال المتقدم للقطع الموضوعي لا يكون القطع بالخمرية منجزاً للحرمة، لأنه لا يكشف عنها و انما يولدها، بل الّذي ينجز الحرمة في هذا المثال القطع بحرمة مقطوع الخمرية. و هكذا ينجز كل قطع ما يكون كاشفاً عنه، و طريقاً إليه من التكاليف دون ما يكون موضوعاً و مولداً له من الأحكام. و قد يتفق ان يكون قطع واحد طريقياً بالنسبة إلى تكليف، و موضوعيا بالنسبة إلى تكليف آخر، كما إذا قال المولى الخمر حرام، ثم قال من قطع بحرمة الخمر فيحرم عليه بيعه، فان القطع بحرمة الخمر قطع طريقي بالنسبة إلى حرمة الخمر، و قطع موضوعي بالنسبة إلى حرمة بيع الخمر.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٢٨

جواز الإسناد إلى المولى:

و هناك جانب ثالث في القطع غير المنجزية و المعذرية، و هو جواز اسناد الحكم المقطوع إلى المولى، و توضيح ذلك ان المنجزية و المعذرية ترتبطان بالجانب العملي فيقال: ان القطع بالحرمة منجز لها بمعنى انه لا بد للقاطع ان لا يرتكب ما قطع بحرمته، و ان القطع بعدم الحرمة معذر عنها، بمعنى ان له ان يرتكب الفعل، و هناك شيء آخر و هو اسناد الحرمة نفسها إلى المولى، فان القطع بحرمة الخمر يؤدي إلى جواز اسناد الحرمة إلى المولى، بان يقول القاطع: ان الشارع حرم الخمر لأنه قول بعلم، و قد اذن الشارع في القول بعلم، و حرم القول بلا علم.

و بالتدبر فيما بيّناه من التمييز بين القطع الطريقي و القطع الموضوعي يتضح ان القطع بالنسبة إلى جواز الإسناد قطع موضوعي لا طريقي، لأن جواز الإسناد حكم شرعي أخذ في موضوعه القطع بما يسند إلى المولى.

تلخيص و مقارنة:

اتضح مما ذكرناه ان تنجز التكليف المقطوع لما كان من شئون حق الطاعة للمولى سبحانه، و كان حق الطاعة له يشمل كل ما ينكشف من تكاليفه، و لو انكشافاً احتماليا. فالمنجزية إذا ليست مختصة بالقطع، بل تشمل كل انكشاف مهما كانت درجته، و ان كانت بالقطع تصبح مؤكدة و غير معلقة كما تقدم.

و خلافاً لذلك مسلك من افترض المنجزية و الحجية لازماً ذاتياً للقطع، فانه ادعى انها من خواص القطع، فحيث لا قطع و لا علم لا منجزية، فكل تكليف لم ينكشف بالقطع و اليقين فهو غير منجز و لا يصح

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٢٩

العقاب عليه، و سمي ذلك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان أي بلا قطع و علم، وفاته ان هذا في الحقيقة تحديد لمولوية المولى و حق الطاعة له رأساً.

و هذان مسلكان يحدد كل منهما الطريق في كثير من المسائل المتفرعة، و يوضح للفقيه منهجاً مغايراً من الناحية النظرية لمنهج المسلك الآخر.

و نسمي المسلك المختار بمسلك حق الطاعة، و الآخر بمسلك قبح العقاب بلا بيان

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٣١

الحلقة الثانية ٢

الأدلة

١ـ الأدلة المحرزة.

٢ـ الأصول العملية (أو الأدلة العملية).

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٣٣

تحديد المنهج في الأدلة و الأصول

عرفنا سابقاً ان الأدلة التي يستند إليها الفقيه في استدلاله الفقهي و استنباطه للحكم الشرعي على قسمين، فهي: اما أدلة محرزة يطلب بها كشف الواقع، و اما أدلة عملية (أصول عملية) تحدد الوظيفة العملية للشاك الّذي لا يعلم بالحكم.

و يمكن القول على العموم بان كل واقعة يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها دليل من القسم الثاني أي أصل عملي يحدد لغير العالم الوظيفة العملية، فان توفر للفقيه الحصول على دليل محرز أخذ به و ترك الأصل العملي وفقاً لقاعدة تقدم الأدلة المحرزة على الأصول العملية، كما يأتي ان شاء الله تعالى في تعارض الأدلة، و ان لم يتوفر دليل محرزاً أخذ بالأصل العملي فهو المرجع العام للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز.

و تختلف الأدلة المحرزة عن الأصول العملية في ان تلك تكون أدلة و مستنداً للفقيه بلحاظ كاشفيتها عن الواقع و إحرازها للحكم الشرعي، و اما هذه فتكون أدلة من الوجهة العملية فقط، بمعنى انها تحدد كيف يتصرف الإنسان الّذي لا يعرف الحكم الشرعي للواقعة. كما ان الأدلة المحرزة تختلف فيما بينها، لأن بعضها أدلة قطعية تؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي، و بعضها أدلة ظنية تؤدي إلى كشف ناقص محتمل الخطأ عن الحكم الشرعي، و هذه الأدلة الظنية هي التي تسمى بالأمارات.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٣٤

المنهج على مسلك حق الطاعة

و أعم الأصول العملية ـ بناء على مسلك حق الطاعة ـ هو أصالة اشتغال الذّمّة، و هذا أصل يحكم به العقل و مفاده ان كل تكليف يحتمل وجوده و لم يثبت إذا الشارع في ترك التحفظ تجاهه فهو منجز، و تشتغل به ذمة المكلف. و مرد ذلك إلى ما تقدم من ان حق الطاعة للمولى يشمل كل ما ينكشف من التكاليف و لو انكشافا ظنيا أو احتماليا.

و هذا الأصل هو المستند العام للفقيه، و لا يرفع يده عنه الا في بعض الحالات التالية:

أولا: إذا حصل له دليل محرز قطعي على نفي التكليف كان القطع معذرا بحكم العقل كما تقدم، فيرفع يده عن أصالة الاشتغال إذ لا يبقى لها موضوع.

ثانيا: إذا حصل له دليل محرز قطعي على إثبات التكليف فالتنجز يظل على حاله، و لكنه يكون بدرجة أقوى و أشدكما تقدم.

ثالثا: إذا لم يتوفر له القطع بالتكليف لا نفيا و لا إثباتا، و لكن حصل له القطع بترخيص ظاهري من الشارع في ترك التحفظ، فحيث ان منجزية الاحتمال و الظن معلقة على عدم ثبوت إذا من هذا القبيل كما تقدم، فمع ثبوته لا منجزية فيرفع يده عن أصالة الاشتغال.

و هذا الإذن تارة يثبت بجعل الشارع الحجية للأمارة (الدليل المحرز غير القطعي)، كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بعدم الوجوب فقال لنا الشارع: صدق الثقة، و أخرى يثبت بجعل الشارع لأصل عملي من قبله، كأصالة الحل الشرعية القائلة (كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام) و البراءة الشرعية القائلة (رفع ما لا يعلمون) و قد تقدم الفرق بين الأمارة و الأصل العملي.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٣٥

رابعا: إذا لم يتوفر له القطع بالتكليف لا نفيا و لا إثباتا، و لكن حصل له القطع بان الشارع لا يأذن في ترك التحفظ، فهذا يعني ان منجزية الاحتمال و الظن تظل ثابتة غير انها آكد و أشد مما إذا كان الاذن محتملا.

و هنا أيضا تارة يثبت عدم الاذن من الشارع في ترك التحفظ، بجعل الشارع الحجية للأمارة، كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بالوجوب فقال الشارع: لا ينبغي التشكيك فيما يخبر به الثقة أو قال: صدق الثقة، و أخرى يثبت بجعل الشارع لأصل عملي من قبله كأصالة الاحتياط الشرعية المجعولة في بعض الحالات.

فائدة المنجزية و المعذرية الشرعية:

و بما ذكرناه ظهر انه في الحالتين الأولى و الثانية لا معنى لتدخل الشارع في إيجاد معذرية أو منجزية، لأن القطع ثابت، و له معذرية و منجزية كاملة، و في الحالتين الثالثة و الرابعة يمكن للشارع ان يتدخل في ذلك، فإذا ثبت عنه جعل الحجية للأمارة النافية للتكليف أو جعل أصل مرخص كأصالة الحل، ارتفعت بذلك منجزية الاحتمال أو الظن. لأن هذا الجعل منه إذا في ترك التحفظ، و المنجزية المذكورة معلقة على عدم ثبوت الاذن المذكور، و إذا ثبت عنه جعل الحجية لأمارة مثبتة للتكليف أو لأصل يحكم بالتحفظ، تأكدت بذلك منجزية الاحتمال، لأن ثبوت ذلك الجعل معناه العلم بعدم الاذن في ترك التحفظ و نفي لأصالة الحل و نحوها.

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان:

و ما تقدم كان بناء على مسلك حق الطاعة، و اما بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان فالأمر على العكس تماما و البداية مختلفة، فان أعم

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٣٦

الأصول العملية حينئذ هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان و تسمى أيضا بالبراءة العقلية و مفادها: ان المكلف غير ملزم عقلا بالتحفظ تجاه أي تكليف ما لم ينكشف بالقطع و اليقين، و هذا الأصل لا يرفع الفقيه يده عنه إلا في بعض الحالات:

و لنستعرض الحالات الأربع المتقدمة لنرى حال الفقيه فيها بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

اما الحالة الأولى: فيظل فيها قبح العقاب ثابتا (أي المعذرية) غير انه يتأكد بحصول القطع بعدم التكليف.

و اما الحالة الثانية: فيرتفع فيها موضوع البراءة العقلية، لأن عدم البيان على التكليف تبدل إلى البيان و القطع فيتنجز التكليف.

و اما الحالة الثالثة: فيظل فيها قبح العقاب ثابتا، غير انه يتأكد بثبوت الإذن من الشارع في ترك التحفظ.

و اما الحالة الرابعة: فأصحاب هذا المسلك يلتزمون عمليا فيها، بان التكليف يتنجز على الرغم من انه غير معلوم، و يتحيرون نظريا في كيفية تخريج ذلك على قاعدتهم القائلة بقبح العقاب بلا بيان، بمعنى ان الأمارة المثبتة للتكليف بعد جعل الحجية لها أو أصالة الاحتياط، كيف تقوم مقام القطع الطريقي فتنجز التكليف مع انه لا يزال مشكوكا و داخلا في نطاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و سيأتي في الحلقة التالية بعض أوجه العلاج للمشكلة عند أصحاب هذا المسلك.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٣٧

الأدلة ١

الأدلة المحرزة

١ـ الدليل الشرعي.

٢ـ الدليل العقلي.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٣٩

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة

يعتمد الفقيه في عملية الاستنباط على عناصر مشتركة تسمى بالأدلة المحرزة كما تقدم. و هي اما أدلة قطعية، بمعنى انها تؤدي إلى القطع بالحكم فتكون حجة على أساس حجية القطع الناتج عنها، و اما أدلة ظنية، و يقوم دليل قطعي على حجيتها شرعا، كما إذا علمنا بان المولى امر باتباعها فتكون حجة بموجب الجعل الشرعي.

و الدليل المحرز في الفقه سواء كان قطعيا أو لا، ينقسم إلى قسمين.

الأول: الدليل الشرعي و نعني به كل ما يصدر من الشارع مما له دلالة على الحكم، ككلام الله سبحانه أو كلام المعصوم.

الثاني: الدليل العقلي و نعني به القضايا التي يدركها العقل و يمكن ان يستنبط منها حكم شرعي كالقضية العقلية القائلة بان إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدمته.

و القسم الأول ينقسم بدوره إلى نوعين:

أحدهما: الدليل الشرعي اللفظي، و هو كلام المعصوم كتابا أو سنة.

و الآخر: الدليل الشرعي غير اللفظي، و يتمثل في فعل المعصوم

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٤٠

سواء كان تصرفا مستقلا أو موقفا إمضائيا تجاه سلوك معين و هو الّذي يسمى بالتقرير.

و البحث في هذا القسم بكلا نوعيه تارة يقع في تحديد دلالات الدليل الشرعي، و أخرى في ثبوت صغراه، و ثالثة في حجية تلك الدلالة و وجوب الأخذ بها، ففي الدليل الشرعي إذن ثلاثة أبحاث.

و لكن قبل البدء بهذه الأبحاث على الترتيب المذكور نستعرض بعض المبادئ و القواعد العامة في الأدلة المحرزة.

الأصل عند الشك في الحجية:

عرفنا ان للشارع دخلا في جعل الحجية للأدلة المحرزة غير القطعية (الأمارات)، فان أحرزنا جعل الشارع الحجية لأمارة فهو، و إذا شككنا في ذلك لم يكن بالإمكان التعويل على تلك الأمارة لمجرد احتمال جعل الشارع الحجية لها، لأنها ان كانت نافية للتكليف و نريد ان نثبت بها المعذرية فمن الواضح بناء على ما تقدم عدم إمكان ذلك ما لم نحرز جعل الحجية لها الّذي يعني اذن الشارع في ترك التحفظ تجاه التكليف المشكوك، إذ بدون إحراز هذا الاذن تكون منجزية الاحتمال للتكليف الواقعي قائمة بحكم العقل، و لا ترتفع هذه المنجزية الا بإحراز الاذن في ترك التحفظ، و مع الشك في الحجية لا إحراز للإذن المذكور. و ان كانت الأمارة مثبتة للتكليف، و نريد ان نثبت بها المنجزية خروجا عن أصل معذر كأصالة الحل المقررة شرعا فواضح أيضا انا ما لم نقطع بحجيتها لا يمكن رفع اليد بها عن دليل أصالة الحل مثلا، فدليل الأصل الجاري في الواقعة و المؤمن عن التكليف المشكوك، هو المرجع ما لم يقطع بحجية الأمارة المثبتة للتكليف. و بهذا صح القول ان الأصل عند الشك في الحجية عدم الحجية، بمعنى ان الأصل نفوذ الحالة المفترضة لو لا تلك الأمارة من منجزية أو معذرية.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٤١

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة

الدليل المحرز له مدلول مطابقي و مدلول التزامي، فكلما كان الدليل المحرز حجة ثبت بذلك مدلوله المطابقي، و اما مدلوله الالتزامي ففيه بحث، و حاصله ان الدليل المحرز إذا كان قطعيا فلا شك في ثبوت مدلولاته الالتزامية به لأنها تكون قطعية أيضا، فتثبت بالقطع كما يثبت المدلول المطابقي بذلك، و إذا كان الدليل ظنيا و قد ثبتت حجيته بجعل الشارع كما في الأمارة مثل خبر الثقة و ظهور الكلام فهنا حالتان:

الأولى: ان يكون موضوع الحجية- أي ما حكم الشارع بأنه حجة- صادقا على الدلالة الالتزامية كصدقها على الدلالة المطابقية، و مثال ذلك:

ان يرد دليل على حجية خبر الثقة، و يقال بان الاخبار عن شيء اخبار عن لوازمه، و في هذه الحالة يثبت المدلول الالتزامي لأنه مما أخبر عنه الثقة بالدلالة الالتزامية فيشمله دليل الحجية المتكفل للأمر بالعمل بكل ما أخبر به الثقة مثلا.

الثانية: ان لا يكون موضوع الحجية صادقا على الدلالة الالتزامية، و مثال ذلك: ان يرد دليل على حجية ظهور اللفظ، فان الدلالة الالتزامية غير العرفية ليست ظهورا لفظيا فلا تشكل فردا من موضوع دليل الحجية، فمن هنا يقع البحث في حجية الدليل لإثبات المدلول الالتزامي في حالة من هذا القبيل، و قد يستشكل في ثبوت هذه الحجية بدليل حجية الظهور، لأن دليل حجية الظهور لا يثبت الحجية الا لظهور اللفظ، و الدلالة الالتزامية لهذا الظهور ليست ظهورا لفظيا فلا تكون حجة، و مجرد علمنا من الخارج بان ظهور اللفظ إذا كان صادقا فدلالته الالتزامية صادقة أيضا، لا يبرر استفادة الحجية للدلالة الالتزامية، لأن الحجية حكم شرعي، و قد يخصصه بإحدى الدلالتين دون الأخرى على الرغم من تلازمهما في الصدق.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٤٢

و يوجد في هذا المجال اتجاهان:

أحدهما للمشهور و هو: ان دليل الحجية كلما استفيد منه جعل الحجية لشيء بوصفه أمارة على الحكم الشرعي كان ذلك كافيا لإثبات لوازمه و مدلولاته الالتزامية. و على هذا الأساس وضعوا قاعدة مؤداها ان

مثبتات الأمارات حجة، أي ان الأمارة كما يعتبر إثباتها لمدلولها المطابقي حجة، كذلك إثباتها لمدلولها الالتزامي.

و الاتجاه الآخر للسيد الأستاذ حيث ذهب إلى ان مجرد قيام دليل حجية أمارة على أساس ما لها من كشف عن الحكم الشرعي لا يكفي لذلك، إذ من الممكن ثبوتا ان الشارع بتعبد المكلف بالمدلول المطابقي من الأمارة فقط، كما يمكنه ان يتعبده بكل ما تكشف عنه مطابقة أو التزاما، و ما دام كلا هذين الوجهين ممكنا ثبوتا، فلا بد لتعيين الأخير منهما من وجود إطلاق في دليل الحجية يقتضي امتداد التعبد و سريانه إلى المداليل الالتزامية.

و الصحيح هو الاتجاه الأول، و ذلك لأننا عرفنا سابقا ان الأمارة معناها الدليل الظني الّذي يستظهر من دليل حجيته، ان تمام الملاك بحجيته هو كشفه بدون نظر إلى نوع المنكشف، و هذا الاستظهار متى ما تم في دليل الحجية كان كافيا لإثبات الحجية في المدلولات الالتزامية أيضا، لأن نسبة كشف الأمارة إلى المدلول المطابقي و الالتزامي بدرجة واحدة دائما، و ما دام الكشف هو تمام الملاك للحجية بحسب الفرض، فيعرف من دليل الحجية ان مثبتات الأمارة كلها حجة. و على خلاف ذلك الأصول العملية تنزيلية أو غيرها فانها لما كانت مبنية على ملاحظة نوع المؤدى كما تقدم، فلا يمكن ان يستفاد من دليلها إسراء التعبد إلى كل اللوازم الا بعناية خاصة في لسان الدليل، و من هنا قيل إن الأصول العملية ليست حجة في مثبتاتها أي في مدلولاتها الالتزامية، و سيأتي تفصيل الكلام عن ذلك في أبحاث الأصول العملية إن شاء الله تعالى.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ۴۳

تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية:

عرفنا ان الأمارات حجة في المدلول المطابقي و المدلول الالتزامي معا، و المدلول الالتزامي تارة يكون مساويا للمدلول المطابقي، و أخرى يكون أعم منه، ففي حالة المساواة إذا علم بان المدلول المطابقي باطل فقد علم ببطلان المدلول الالتزامي أيضا، و بذلك تسقط الأمارة بكلا مدلوليها عن الحجية، و اما إذا كان اللازم أعم و بطل المدلول المطابقي، فالمدلول الالتزامي يظل محتملا، و من هنا يأتي البحث التالي: و هو ان حجية الأمارة في إثبات المدلول الالتزامي هل ترتبط بحجيتها في إثبات المدلول المطابقي أو لا؟ فالارتباط يعني انها إذا سقطت عن الحجية في المدلول المطابقي للعلم ببطلانه مثلا، سقطت أيضا عن الحجية في المدلول الالتزامي و هو معنى التبعية، و عدم الارتباط يعني ان كلام من

الدلالة المطابقية و الدلالة الالتزامية حجة ما لم يعلم ببطلان مفادها بالخصوص، و مجرد العلم ببطلان المدلول المطابقي لا يوجد خللا في حجية الدلالة الالتزامية ما دام المدلول الالتزامي محتملا و لم يتضح بطلانه بعد.

و قد يستدل على الارتباط بأحد الوجهين التاليين:

الأول: ان الدلالة الالتزامية متفرعة في وجودها على الدلالة المطابقية، فتكون متفرعة في حجيتها أيضا. و يلاحظ على ذلك ان التفرغ في الوجود لما ذا يستلزم التفرع في الحجية؟ أو لا يمكن ان نفترض ان كل واحدة من الدلالتين موضوع مستقل للحجية بلحاظ كاشفيتها؟.

الثاني: ان نفس السبب الّذي يوجب سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية، يوجب دائما سقوط الدلالة الالتزامية، فإذا علم مثلا بعدم ثبوت المدلول المطابقي و سقطت بذلك حجية الدلالة المطابقية، فان هذا العلم بنفسه يعني العلم أيضا بعدم ثبوت المدلول الالتزامي، لأن ما تحكي عنه

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۴۴

الدلالة الالتزامية دائما حصة خاصة من اللازم، و هي الحصة الناشئة أو الملازمة للمدلول المطابقي لا طبيعي اللازم على الإطلاق، و تلك الحصة مساوية للمدلول المطابقي دائما.

و بكلمة أخرى ان ذات اللازم و ان كان أعم أحيانا، و لكنه بما هو مدلول التزامي مساو دائما للمدلول المطابقي فلا يتصور ثبوته بدونه، فموت زيد و ان كان أعم من احتراقه بالنار و لكن من أخبر باحتراقه بالمطابقة فهو لا يخبر التزاما بالموت الأعم و لو كان بالسم، بل مدلوله الالتزامي هو الموت الناشئ من الاحتراق خاصة، فإذا كنا نعلم بعدم الاحتراق فكيف نعمل بالمدلول الالتزامي؟ و سيأتي تكميل البحث عن ذلك و تعميقه في الحلقة الآتية إن شاء الله تعالى.

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

الدليل المحرز إذا كان قطعيا فهو يفي بما يقتضيه القطع الطريقي من منجزية و معذرية، لأنه يوجد القطع في نفس المكلف بالحكم الشرعي، كما انه يفي بما يترتب على القطع الموضوعي من أحكام شرعية، لأن هذه الأحكام يتحقق موضوعها وجدانا.

و الدليل المحرز غير القطعي (أي الأمارة) يفي بما يقتضيه القطع الطريقي من منجزية و معذرية، فالأمارة الحجة شرعا إذا دلت على ثبوت التكليف أكدت منجزيته و إذا دلت على نفي التكليف كانت معذرا عنه و رفعت أصالة الاشتغال كما لو حصل القطع الطريقي بنفي التكليف كما تقدم توضيحه، و هذا معناه قيام الأمارة مقام القطع الطريقي. و لكن هل تفي الأمارة بالقيام مقام القطع الموضوعي فيه بحث و خلاف فلو قال المولى كل ما قطعت بأنه خمر فأرقه و قامت الأمارة الحجة شرعا على ان هذا خمر و لم يحصل القطع بذلك، فهل يترتب وجوب الإراقة على هذه الأمارة كما يترتب على القطع أو لا؟ و هنا تفصيل و هو انا تارة نفهم من دليل وجوب

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٤٥

إراقة مقطوع الخمرية، ان مقصود هذا الدليل من المقطوع ما قامت حجة منجزة على خمريته و ليس القطع الا كمثال، و أخرى نفهم منه إناطة الحكم بوجوب الإراقة بالقطع بوصفه كاشفا تاما لا يشوبه شك ففي الحالة الأولى تقوم الأمارة الحجة مقام القطع الموضوعي و يترتب عليها وجوب الإراقة لأنها تحقق موضوع هذا الوجوب وجدانا و هو الحجة.

و في الحالة الثانية لا يكفي مجرد كون الأمارة حجة و قيام دليل على حجيتها و وجوب العمل بها لكي تقوم مقام القطع الموضوعي، لأن وجوب الإراقة منوط بالقطع بما هو كاشف تام، و الأمارة و ان أصبحت حجة و منجزة لمؤداها بجعل الشارع، و لكنها ليست كاشفا تاما على أي حال، فلا يترتب عليها وجوب الإراقة، الا إذا ثبت في دليل الحجية أو في دليل آخر، ان المولى أعمل عناية و نزل الأمارة منزلة الكاشف التام في أحكامه الشرعية، كما نزل الطواف منزلة الصلاة في قوله: الطواف بالبيت صلاة، و هذه عناية إضافية لا يستبطنها مجرد جعل الحجية للأمارة. و بهذا صح القول إن دليل حجية الأمارة بمجرد افتراضه الحجية لا يفي لإقامتها مقام القطع الموضوعي.

إثبات الدليل لجواز الاستناد

من المقرر فقيها ان اسناد حكم إلى الشارع بدون علم غير جائز، و على هذا الأساس فإذا قام على الحكم دليل و كان الدليل قطعيا، فلا شك في جواز اسناد مؤداه إلى الشارع لأنه اسناد بعلم. و اما إذا كان الدليل غير قطعي كما في الأمارة التي قد جعل الشارع لها الحجية و أمر باتباعها فهل يجوز هنا اسناد الحكم إلى الشارع؟

لا ريب في جواز اسناد نفس الحجية و الحكم الظاهري إلى الشارع لأنه معلوم وجدانا. و اما الحكم الواقعي الّذي تحكي عنه الأمارة فقد يقال: ان اسناده غير جائز لأنه لا يزال غير معلوم، و مجرد جعل الحجية

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۴۶

للأمارة لا يبرر الإسناد بدون علم، و انما يجعلها منجزة و معذرة من الوجهة العملية. و قد يقال إن هذا مرتبط بالبحث السابق في قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي، لأن القطع أخذ موضوعا لجواز اسناد الحكم إلى المولى، فإذا استفيدت من دليل الحجية تلك العناية الإضافية التي تقوم الأمارة بموجبها مقام القطع الموضوعي، ترتب عليها جواز اسناد مؤدى الأمارة إلى الشارع و إلا فلا.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۴۷

الأدلة المحرزة ۱

الدليل الشرعي

۱ـ تحديد دلالات الدليل الشرعي.

۲ـ إثبات صغرى الدليل الشرعي.

۳ـ إثبات حجية الدلالة في الدليل الشرعي.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۴۹

الدليل الشرعي ۱

تحديد دلالات الدليل الشرعي

۱ـ الدليل الشرعي اللفظي.

۲ـ الدليل الشرعي غير اللفظي.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٥١

١ـ الدليل الشرعي اللفظي

تمهيد

لما كان الدليل الشرعي اللفظي يتمثل في ألفاظ يحكمها نظام اللغة .. ناسب ذلك ان نبحث في مستهل الكلام عن العلاقات اللغوية بين الألفاظ و المعاني، و نصنف اللغة بالصورة التي تساعد على ممارسة الدليل اللفظي و التمييز بين درجات من الظهور اللفظي.

الظهور التصوري و الظهور التصديقي

إذا سمعنا كلمة مفردة كالماء من آلة انتقل ذهننا إلى تصور المعنى، و كذلك إذا سمعناها من إنسان ملتفت، و لكننا في هذه الحالة لا نتصور المعنى فحسب بل نستكشف من اللفظ ان الإنسان قصد بتلفظه ان يخطر ذلك المعنى في ذهننا، بينما لا معنى لهذا الاستكشاف حينما تصدر الكلمة من آلة، فهناك اذن دلالتان لكلمة الماء إحداهما: الدلالة الثابتة حتى في حالة الصدور من آلة و تسمى بالدلالة التصورية. و الأخرى: الدلالة التي توجد عند صدور الكلمة من المتلفظ الملتفت و تسمى بالدلالة التصديقية.

و إذا ضم المتلفظ الملتفت كلمة أخرى فقال (الماء بارد) استكشفنا انه يريد ان يخطر في ذهننا معنى الماء و معنى بارد، و معنى جملة الماء بارد

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٥٢

ككل. و لكن لما ذا يريد ان نتصور ذلك كله؟ و الجواب ان تلفظه بهذه الجملة يدل عادة على ان المتكلم يريد بذلك ان يخبرنا ببرودة الماء و يقصد الحكاية عن ذلك، بينما في بعض الحالات لا يكون قاصدا ذلك كما في حالات الهزل، فان الهازل لا يقصد الا إخطار صورة المعنى في ذهن السامع فقط على خلاف المتكلم الجاد. فالمتكلم الجاد حينما يقول الماء بارد يكتسب كلامه ثلاث دلالات و هي: الدلالة التصورية المتقدمة، و الدلالة التصديقية المتقدمة، و لنسمها بالدلالة التصديقية الأولى، و دلالة ثالثة هي الدلالة على قصد الحكاية و الاخبار عن برودة الماء، و تسمى بالدلالة على المراد الجدي، كما

تسمى بالدلالة التصديقية الثانية. و اما الهازل حين يقول الماء بارد، فلكلامه دلالة تصورية و دلالة تصديقية أولى دون الدلالة التصديقية الثانية، لأنه ليس جادا و لا يريد الاخبار حقيقة، و اما الآلة حين تردد الجملة ذاتها فليس لها الا دلالة تصورية فقط. و هكذا أمكن التمييز بين ثلاثة أقسام من الدلالة.

الوضع و علاقته بالدلالات المتقدمة

و الدلالة التصورية هي في حقيقتها علاقة سببية بين تصور اللفظ و تصور المعنى، و لما كانت السببية بين شيئين لا تحصل بدور مبرر، اتجه البحث إلى تبريرها، و من هنا نشأت عدة احتمالات:

الأول: احتمال السببية الذاتيّة بان يكون اللفظ بذاته دالا على المعنى و سببا لإحضار صورته. و لا شك في سقوط هذا الاحتمال لما هو معروف بالخبرة و الملاحظة من عدم وجود اية دلالة للفظ لدى الإنسان قبل الاكتساب و التعليم.

الثاني: افتراض ان السببية المذكورة نشأت من وضع الواضع اللفظ للمعنى، و الوضع نوع اعتبار يجعله الواضع و ان اختلف المحققون في نوعية المعتبر، فهناك من قال إنه اعتبار سببية اللفظ لتصور المعنى، و من قال انه

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٥٣

اعتبار كون اللفظ أداة لتفهيم المعنى، و من قال إنه اعتبار كون اللفظ على المعنى، كما توضع الأعمدة على رءوس الفراسخ. و يرد على هذا المسلك بكل محتملاته ان سببية اللفظ لتصور المعنى سببية واقعية بعد الوضع، و مجرد اعتبار كون شيء سببا لشيء أو اعتبار ما يقرب هذا المعنى لا يحقق السببية واقعا، فلا بد لأصحاب مسلك الاعتبار في الوضع ان يفسروا كيفية نشوء السببية الواقعية من الاعتبار المذكور، و قد يكون عجز هذا المسلك عن تفسير ذلك ادى بآخرين إلى اختيار الاحتمال الثالث الآتي:

الثالث: ان دلالة اللفظ تنشأ من الوضع، و الوضع ليس اعتبارا، بل هو تعهد من الواضع بان لا يأتي باللفظ الا عند قصد تفهيم المعنى، و بذلك تنشأ ملازمة بين الإتيان باللفظ و قصد تفهيم المعنى، و لازم ذلك ان يكون الوضع هو السبب في الدلالة التصديقية المستبطنة ضمنا للدلالة التصورية، بينما

على مسلك الاعتبار لا يكون الوضع سببا إلا للدلالة التصورية. و هذا فرق مهم بين مسلك الاعتبار لا يكون الوضع سببا إلا للدلالة التصورية. و هذا فرق مهم بين المسلكين، و هناك فرق آخر و هو انه بناء على التعهد يجب افتراض كل متكلم متعهدا و واضعا لكي تتم الملازمة في كلامه، و اما بناء على مسلك الاعتبار فيفترض ان الوضع إذا صدر في البداية من المؤسس أوجب دلالة تصورية عامة لكل من علم به بدون حاجة إلى تكرار عملية الوضع من الجميع.

و يرد على مسلك التعهد:

أولا: ان المتكلم لا يتعهد عادة، بان لا يأتي باللفظ الا إذا قصد تفهيم المعنى الّذي يريد وضع اللفظ له، لأن هذا يعني التزامه ضمنا بأن لا يستعمله مجازا، مع ان كل متكلم كثيرا ما يأتي باللفظ و يقصد به تفهيم المعنى المجازي، فلا يحتمل صدور الالتزام الضمني المذكور من كل متكلم.

و ثانيا: ان الدلالة اللفظية و العلقة اللغوية بموجب هذا المسلك تتضمن استدلالا منطقيا و إدراكا للملازمة و انتقالا من أحد طرفيها إلى

الآخر، مع ان وجودها في حياة الإنسان يبدأ منذ الأدوار الأولى لطفولته و قبل ان ينضح أي فكر استدلالي له، و هذا يبرهن على انها أبسط من ذلك.

و التحقيق ان الوضع يقوم على أساس قانون تكويني للذهن البشري، و هو: انه كلما ارتباط شيئان في تصور الإنسان ارتباطا مؤكدا أصبح بعد ذلك تصور أحدهما مستدعيا لتصور الآخر. و هذا الربط بين تصورين تارة يحصل بصورة عفوية، كالربط بين سماع الزئير و تصور الأسد الّذي حصل نتيجة التقارن الطبيعي المتكرر بين سماع الزئير و رؤية الأسد، و أخرى يحصل بالعناية التي يقوم بها الواضع، إذ يربط بين اللفظ و تصور معنى مخصوص في ذهن الناس فينتقلون من سماع اللفظ إلى تصور المعنى، و الاعتبار الّذي تحدثنا عنه في الاحتمال الثاني، ليس إلا طريقة يستعملها الواضع في إيجاد ذلك الربط و القرن المخصوص بين اللفظ و صورة المعنى. فمسلك الاعتبار هو الصحيح، و لكن بهذا المعنى و بذلك صح ان يقال إن الوضع قرن مخصوص بين تصور اللفظ و تصور المعنى بنحو أكيد لكي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن.

و من هنا نعرف ان الوضع ليس سببا إلا للدلالة التصورية، و اما الدلالتان التصديقيتان الأولى و الثانية، فمنشؤهما الظهور الحالي و السياقي للكلام لا الوضع.

الوضع التعييني و التعيني:

و قد قسم الوضع من ناحية سببه إلى تعييني و تعيني، فقيل إن العلاقة بين اللفظ و المعنى ان نشأت من جعل خاص فالوضع تعييني، و ان نشأت من كثرة الاستعمال بدرجة توجب الألفة الكاملة بين اللفظ و المعنى فالوضع تعيني.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٥٥

و يلاحظ على هذا التقسيم بأن الوضع إذا كان هو الاعتبار أو التعهد، فلا يمكن ان ينشأ عن كثرة الاستعمال مباشرة، لوضوح ان الاستعمال المتكرر لا يولد بمجرده اعتبارا و لا تعهدا، فلا بد من افتراض ان كثرة الاستعمال تكشف عن تكون هذا الاعتبار أو التعهد، فالفرق بين الوضعين في نوعية الكاشف عن الوضع.

و هذه الملاحظة لا ترد على ما ذكرناه في حقيقة الوضع من أنه القرن الأكيد بين تصور اللفظ و تصور المعنى، فان حالة القرن الأكيد تحصل بكثرة الاستعمال أيضا لأنها تؤدي إلى تكرر الاقتران بين تصور اللفظ و تصور المعنى فيكون القرن بينهما أكيدا به التكرر إلى أن يبلغ إلى درجة تجعل أحد التصورين صالحا لتوليد التصور الآخر فيتم بذلك الوضع التعيني.

توقف الوضع على تصور المعنى:

و يشترط في كل وضع يباشره الواضع ان يتصور الواضع المعنى الّذي يريد أن يضع اللفظ له لأن الوضع بمثابة الحكم على المعنى و اللفظ، و كل حاكم لا بد له من استحضار موضوع حكمه عند جعل ذلك الحكم.

و تصور المعنى تارة يكون باستحضاره مباشرة و أخرى باستحضار عنوان منطبق عليه و ملاحظته بما هو حال عن ذلك المعنى. و هذا الشرط يتحقق في ثلاث حالات:

الأولى: ان يتصور الواضع معنى كليا كالإنسان و يضع اللفظ بإزائه و يسمى بالوضع العام و الموضوع له العام.

الثانية: ان يتصور الواضع معنى جزئيا كزيد و يضع اللفظ بإزائه و يسمى بالوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ.

الثالثة: ان يتصور الواضع عنوانا مشيرا إلى فرده و يضع اللفظ بإزاء

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٥٦

الفرد الملحوظ من خلال ذلك العنوان المشير و يسمى بالوضع العام و الموضوع له الخاصّ.

و هناك حالة رابعة لا يتوفر فيها الشرط المذكور و يطلق عليها اسم الوضع الخاصّ و الموضوع له العام و هي أن يتصور الفرد و يضع اللفظ لمعنى جامع، و هذا مستحيل لأن الفرد و الخاصّ ليس عنوانا منطبقا على ذلك المعنى الجامع ليكون مشيرا إليه، فالمعنى الجامع في هذه الحالة لا يكون مستحضرا بنفسه و لا بعنوان مشيرا إليه و منطبق عليه.

و مثال الحالة الأولى أسماء الأجناس، و مثال الحالة الثانية الأعلام الشخصية، و أما الحالة الثالثة فقد وقع الخلاف في جعل الحروف مثالا لها و سيأتي الكلام عن ذلك في بحث مقبل إن شاء الله تعالى.

توقف الوضع على تصور اللفظ:

كما يتوقف الوضع على تصور المعنى كذلك يتوقف على تصور اللفظ، اما بنفسه فيسمى الوضع شخصيا، و اما بعنوان مشير إليه فيسمى الوضع نوعيا. و مثال الأول: وضع أسماء الأجناس، و مثال الثاني: وضع الهيئة المحفوظة في ضمن كل أسماء الفاعلين لمعنى هيئة اسم الفاعل، فان الهيئة لما كانت لا تنفصل في مقام التصور عن المادة و كان من الصعب إحضار تمام المواد عند وضع اسم الفاعل اعتاد الواضع ان يحضر الهيئة في ضمن مادة معينة كفاعل، و يضع كل ما كان على هذه الوتيرة للمعنى الفلاني فيكون الوضع نوعيا.

المجاز:

يكتسب اللفظ بسبب وضعه للمعنى الحقيقي صلاحية الدلالة على المعنى الحقيقي من أجل الاقتران الخاصّ بينهما، كما يكتسب صلاحية

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٥٧

الدلالة على كل معنى مقترن بالمعنى الحقيقي اقترانا خاصا كالمعاني المجازية المشابهة، غير انها صلاحية بدرجة أضعف، لأنها تقوم على أساس مجموع اقترانين، و مع اقتران اللفظ بالقرينة على المعنى المجازي تصبح هذه الصلاحية فعلية و يكون اللفظ دالا فعلا على المعنى المجازي.

و اما في حالة عدم وجود القرينة فالذي ينسبق إلى الذهن من اللفظ تصور المعنى الموضوع له، و من هنا يقال إن ظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوري يتعلق بالمعنى الموضوع له دائما بمعنى انه هو الّذي تأتي صورته إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ دون المعنى المجازي.

و ما ذكرناه من اكتساب اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازي لا يحتاج إلى وضع خاص وراء وضع اللفظ لمعناه الحقيقي، و انما يحصل بسبب وضعه للمعنى الحقيقي.

و إنما الكلام في أنه هل يصح استعمال اللفظ في المعنى المجازي ما دام أصبح صالحا للدلالة عليه أو تتوقف صحبته على وضع معين، و على تقدير القول بالتوقف لا بد من تصوير الوضع المصحح للاستعمال المجازي بنحو يختلف عن الوضع للمعنى الحقيقيـ و الا لانقلب المعنى المجازي إلى حقيقي و هو خلفـ و يحفظ الطولية بين الوضعين على نحو يفسر أسبقية المعنى الحقيقي إلى الذهن عند سماع اللفظ المجرد عن القرينة، و ذلك بأن يدعي مثلا وضع اللفظ المنضم إلى القرينة للمعنى المجازي فحيث لا قرينة تنحصر علاقة اللفظ بالمعنى الحقيقي و لا يزاحمه المعنى المجازي.

و الصحيح عدم الاحتياج إلى وضع في المجاز لتصحيح الاستعمال، لأنه ان أريد بصحة الاستعمال حسنه فواضح ان كل لفظ له صلاحية الدلالة على معنى يحسن استعماله فيه و قصد تفهيمه به، و اللفظ له هذه الصلاحية بالنسبة إلى المعنى المجازي كما عرفت فيصح استعماله فيه، و ان أريد بصحة الاستعمال انتسابه إلى اللغة التي يريد المتكلم التكلم بها

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٥٨

فيكفي في ذلك ان يكون الاستعمال مبنيا على صلاحية في اللفظ للدلالة على المعنى ناشئة من أوضاع تلك اللغة.

علامات الحقيقة و المجاز:

ذكر المشهور عدة علامات لتمييز المعنى الحقيقي عن المجازي.

منها: التبادر من اللفظ أي انسباق المعنى إلى الذهن منه لأن المعنى المجازي لا يتبادر من اللفظ الا بضم القرينة، فإذا حصل التبادر بدون قرينة كشف عن كون المتبادر معنى حقيقيا. و قد يعترض على ذلك بأن تبادر المعنى الحقيقي من اللفظ يتوقف على علم الشخص بالوضع فإذا توقف علمه بالوضع على هذه العلامة لزم الدور. و أجيب على ذلك بأن التبادر يتوقف على العلم الارتكازي بالمعنى و هو العلم المترسخ في النّفس الّذي يلتئم مع الغفلة عنه فعلا و المطلوب من التبادر العلم الفعلي المتقوم بالالتفات فلا دور، كما أن افتراض كون التبادر عند العالم علامة عند الجاهل لا دور فيه أيضا.

و التحقيق ان الاعتراض بالدور لا محل له أساسا لأنه مبني على افتراض أن انتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ فرع العلم بالوضع مع انه فرع نفس الوضع أي وجود عملية القرن الأكيد بين تصور اللفظ و تصور المعنى في ذهن الشخص، فالطفل الرضيع الّذي اقترنت عنده كلمة «ماما» برؤية أمه يكفي نفس هذا الاقتران الأكيد ليتصور أمه عند ما يسمع كلمة «ماما»، مع انه ليس عالما بالوضع إذ لا يعرف معنى الوضع. فالتبادر إذن يتوقف على وجود عملية القرن الأكيد بين التصورين في ذهن الشخص، و المطلوب من التبادر تحصيل العلم بالوضع أي العلم بذلك القرن الأكيد فلا دور.

و منها: صحة الحمل فان صح الحمل الأولي الذاتي للفظ المراد

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٥٩

استعلام حاله على معنى ثبت كونه هو المعنى الموضوع له، و ان صح الحمل الشائع ثبت كون المحمول عليه مصداقا لعنوان هو المعنى الموضوع له اللفظ، و إذا لم يصح كلا الحملين ثبت عدم كون المحمول عليه نفس المعنى الموضوع له و لا مصداقه، و الصحيح ان صحة الحمل انما تكون علامة على كون المحمول عليه هو نفس المعنى المراد في. المحمول أو مصداق المعنى المراد، اما ان هذا المعنى

المراد في جانب المحمول هل هو معنى حقيقي للفظ أو مجازي، فلا سبيل إلى تعيين ذلك عن طريق صحة الحمل، بل لا بد ان يرجع الإنسان إلى مرتكزاته لكي يعين ذلك.

و منها: الاطراد و هو ان يصح استعمال اللفظ في المعنى المشكوك كونه حقيقيا في جميع الحالات، و بلحاظ أي فرد من أفراد ذلك المعنى فيدل الاطراد في صحة الاستعمال على كونه هو المعنى الحقيقي للفظ، إذ لا اطراد في صحة الاستعمال في المعنى المجازي.

و قد أجيب على ذلك بان الاستعمال في معنى إذا صح مجازا و لو في حال و بلحاظ فرد صح دائما، و بلحاظ سائر الأفراد مع الحفاظ على كل الخصوصيات و الشئون التي بها صح الاستعمال في تلك الحالة أو في ذلك الفرد، فالاطراد ثابت اذن في المعاني المجازية أيضا مع الحفاظ على الخصوصيات التي بها صح الاستعمال.

تحويل المجاز إلى حقيقة:

إذا استعمل الإنسان كلمة الأسد مثلا الموضوعة للحيوان المفترس في الرّجل الشجاع فهذا استعمال مجازي. و قد يحتال لتحويله إلى استعمال حقيقي بأن يستعمله في الحيوان المفترس و يطبقه على الرّجل الشجاع، بافتراض انه مصداق للحيوان المفترس، إذ بالإمكان ان يفترض غير المصداق مصداقا بالاعتبار و العناية، ففي هذه الحالة لا يوجد تجوز في

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٦٠

الكلمة لأنها استعملت فيما وضعت له، و انما العناية في تطبيق مدلولها على غير مصداقه فهو مجاز عقلي لا لفظي.

استعمال اللفظ و إرادة الخاصّ:

إذا استعمل اللفظ و أريد به معنى مباين لما وضع له فهو مجاز بلا شك. و اما إذا كان المعنى الموضوع له اللفظ ذا حصص و حالات كثيرة و أريد به بعض تلك الحصص، و كما إذا أتيت بلفظ الماء و أردت ماء الفرات فهذا له حالتان: الأولى: ان تستعمل لفظة الماء بمفردها في تلك الحصة بالذات أي في ماء الفرات بما هو ماء خاص، و هذا يكون مجازا لأن اللفظ لم يوضع للخاص بما هو خاص. الثانية: ان

تستعمل لفظة الماء في معناها المشترك بين ماء الفرات و غيره و تأتي بلفظ آخر يدل على خصوصية الفرات بان تقول ائتني بماء الفرات فالحصة الخاصة قد أفيدت بمجموع كلمتي ماء و الفرات لا بكلمة ماء فقط، و كل من الكلمتين قد استعملت في معناها الموضوعة له فلا تجوز، و نطلق على إرادة الخاصّ بهذا النحو طريقة تعدد الدال و المدلول، فطريقة تعدد الدال و المدلول نعني بها إفادة مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوال و بإزاء كل دال واحد من تلك المعاني.

الاشتراك و الترادف:

لا شك في إمكان الاشتراك و هو وجود معنيين للفظ واحد و الترادف و هو وجود لفظين لمعنى واحد بناء على غير مسلك التعهد في تفسير الوضع، و مجرد كون الاشتراك مؤديا إلى الإجمال و تردد السامع في المعنى المقصود لا يوجب فقدان الوضع المتعدد لحكمته، لأن حكمته إنما هي إيجاد ما يصلح للتفهيم. في مقام الاستعمال و لو بضم القرينة. و اما على مسلك التعهد

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۶۱

فلا يخلو تصوير الاشتراك و الترادف من إشكال، لأن التعهد إذا كان بمعنى الالتزام بعدم الإتيان باللفظ، الا إذا قصد تفهيم المعنى الّذي يضع له اللفظ، امتنع الاشتراك المتضمن لتعهدين من هذا القبيل بالنسبة إلى لفظ واحد، إذ يلزم ان يكون عند الإتيان باللفظ قاصدا لكلا المعنيين وفاء بكلا التعهدين، و هو غير مقصود من المتعهد جزما، و إذا كان التعهد بمعنى الالتزام بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى امتنع الترادف المتضمن لتعهدين من هذا القبيل بالنسبة إلى معنى واحد، إذ يلزم ان يأتي بكلا اللفظين عند قصد تفهيم المعنى، و هو غير مقصود من المتعهد جزما. و حل الإشكال إما بافتراض تعدد المتعهد أو وحدة المتعهد بان يكون متعهدا بعدم الإتيان باللفظ الا إذا قصد تفهيم أحد المعنيين بخصوصه، أو متعهدا عند قصد تفهيم المعنى بالإتيان بأحد اللفظين، أو فرض تعهدين مشروطين على نحو يكون المتعهد به في كل منهما مقيدا بعدم الآخر.

تصنيف اللغة:

تنقسم اللغة إلى كلمة بسيطة و كلمة مركبة، و هيئة تركيبية، تقوم بأكثر من كلمة. فالكلمة البسيطة هي الكلمة الموضوعة بمادة حروفها و تركيبها الخاصّ، بوضع واحد للمعنى، من قبيل أسماء الأجناس و

أسماء الأعلام و الحروف. و الكلمة المركبة هي الكلمة التي يكون لهيئتها وضع، و لمادتها وضع آخر من قبيل الفعل، و الهيئة التركيبية و هي الهيئة التي تحصل بانضمام كلمة إلى أخرى و تكون موضوعة لمعنى خاص. و الهيئات و الحروف عموما لا تستقل معانيها بنفسها لأنها من سنخ النسب و الارتباطات، ففي قولنا: السير إلى مكة المكرمة واجب، تدل (إلى) على نسبة خاصة بين السير و مكة، حيث ان السير ينتهي بمكة، و تدل هيئة مكة المكرمة على نسبة و صفية و هي كون (المكرمة) وصفا لمكة و تدل هيئة جملة السير ...

واجب على نسبة خاصة بين السير و واجب، و هي ان الوجوب ثابت فعلا للسير. و النسبة التي يدل عليها الحرف غير كافية بمفردها لتكوين جملة

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٦٢

تامة، و لهذا تسمى بالنسبة الناقصة. و اما الهيئات فبعضها يدل على النسبة الناقصة كهيئة الجملة الوصفية، و بعضها يدل على النسبة التي تتكون بها جملة تامة، و تسمى نسبة تامة. و ذلك كهيئة الجملة الخبرية أو هيئة الجملة الإنشائية من قبيل زيد عالم و صم.

و يصطلح أصوليا على التعبير بالمعنى الحرفي عن كل نسبة، سواء كانت مدلولة للحرف أو لهيئة الجملة الناقصة أو لهيئة الجملة التامة، و بالمعنى الاسمي عما سوى ذلك من المدلولات. و يختلف المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي في أمور منها: ان المعنى الحرفي باعتباره نسبة و كل نسبة متقومة بطرفيها فلا يمكن ان يلحظ دائما ضمن لحاظ طرفي النسبة، و اما المعنى الاسمي فيمكن ان يلحظ بصورة مستقلة.

و قد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) إلى التفرقة بين المعاني الاسمية و المعاني الحرفية بان الأولى إخطارية و الثانية إيجادية. و المستفاد من ظاهر كلمات مقرري بحثه أن مراده بكون المعني الاسمي إخطاريا، أن الاسم يدل على معنى ثابت في ذهن المتكلم في المرتبة السابقة على الكلام، و ليس دور الاسم الا التعبير عن ذلك المعنى، و مراده بكون المعنى الحرفي إيجاديا ان الحرف أداة للربط بين مفرداته، الكلام فمدلوله هو نفس الربط الواقع في مرحلة الكلام بين مفرداته، و لا يعبر عن معنى أسبق رتبة من هذه المرحلة، و من هنا يكون الحرف موجدا لمعناه لأن معناه ليس الا الربط الكلامي الّذي يحصل به.

و هذا المعنى من الإيجادية للحرف واضح البطلان لأن الحرف و ان كان يوجد الربط في مرحلة الكلام و لكنه انما يوجد ذلك بسبب دلالته على معنى، أي على الجانب النسبي و الربطي في الصورة الذهنية و نسبته إلى الربط القائم في الصورة الذهنية على حد ربط الاسم بالمعاني الاسمية الداخلة في تلك الصورة، فلا تصح التفرقة بين المعاني الاسمية و الحرفية بالإخطارية و الإيجادية. نعم هناك معنى آخر دقيق و لطيف لإيجادية المعاني

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ۶۳

الحرفية تتميز بها عن المعاني الاسمية تأتي الإشارة إليه في الحلقة الثالثة ان شاء الله تعالى.

المقارنة بين الحروف و الأسماء الموازية لها:

كل حرف نجد تعبيرا اسميا موازيا له ف (إلى) يوازيها في الأسماء (انتهاء) و (من) يوازيها (ابتداء) و (في) توازيها (ظرفية) و هكذا، و على الرغم من الموازاة، فإن الحرف و الاسم الموازي له ليسا مترادفين بدليل انه لا يمكن استبدال أحدهما في موضع الآخر كما هو الشأن في المترادفين عادة. و السبب في ذلك يعود إلى ان الحرف يدل على النسبة، و الاسم يدل على مفهوم اسمي يوازي تلك النسبة و يلازمها، و من هنا لم يكن بالإمكان ان يفصل مدلول (إلى) عن طرفيه و يلحظ مستقلا، لأن النسبة لا تنفصل عن طرفيها ببينما بالإمكان أن نلحظ كلمة الانتهاء بمفردها و نتصور معناها.

و نفس الشيء نجده في هيئات الجمل مع أسماء موازية لها، فقولك: زيد عالم إخبار بعلم زيد، فالإخبار بعلم زيد تعبير اسمي عن مدلول هيئة زيد عالم، إلا أنه لا يرادفه لوضوح انك لو نطقت بهذا التعبير الاسمي لكنت قد قلت جملة ناقصة لا يصح السكوت عليها، بينما (زيد عالم) جملة تامة يصح السكوت عليها.

تنوع المدلول التصديقي:

عرفنا فيما سبق ان الألفاظ لها دلالة تصورية تنشأ من الوضع، و لها دلالة تصديقية تنشأ من السياق. و الدلالة التصديقية الأولى تشترك فيها الكلمات و الجمل الناقصة و الجمل التامة. و الدلالة التصديقية الثانية على المراد الجدي تختص بها الجمل التامة، و سنخ المدلول التصديقي الأول

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ۶۴

واحد في جميع الألفاظ و هو قصد المتكلم إخطار صورة المعنى في ذهن السامع، و اما سنخ المدلول التصديقي الثاني أي المراد الجدي فيختلف من جملة تامة إلى جملة تامة أخرى. فالجملة الخبرية مثل (زيد عالم) مدلولها الجدي قصد الإخبار و الحكاية عن النسبة التامة التي تدل عليها هيئتها، و الجملة الاستفهامية (هل زيد عالم) مدلولها الجدي طلب الفهم و الاطلاع على وقوع تلك النسبة التامة، و الجملة الطلبية (صل) مدلولها الجدي طلب إيقاع النسبة التامة التي تدل عليها هيئة صل أي طلب وقوع الصلاة في المخاطب.

و يختلف في ذلك السيد الأستاذ فانه بنى- كما عرفنا سابقا- على ان الوضع عبارة عن التعهد و فرع عليه ان الدلالة اللفظية الناشئة من الوضع دلالة تصديقية لا تصورية بحتة، و على هذا الأساس اختار ان كل جملة تامة موضوعة بالتعهد لنفس مدلولها التصديقي الجدي مباشرة و قد عرفت الحال في مبناه سابقا.

المقارنة بين الجمل التامة و الناقصة:

لا شك في ان المعنى الموضوع له للجملة التامة يختلف عن المعنى الموضوع له للجملة الناقصة، لأن الأولى يصح السكوت عليها دون الثانية.

و هذا الاختلاف يوجد تفسير ان له:

أحدهما مبني على أن المعنى الموضوع له هو المدلول التصديقي مباشرة كما اختاره السيد الأستاذ تفريعا على تفسيره للوضع بالتعهد. و حاصله ان الجملة التامة في قولنا: (المفيد عالم) موضوعة لقصد الحكاية و الاخبار عن ثبوت المحمول للموضوع، و الجملة الناقصة الوصفية في قولنا: (المفيد العالم) موضوعة لقصد إخطار صورة هذه الحصة الخاصة.

و الجواب على ذلك ما تقدم من أن المعنى الموضوع له غير المدلول

التصديقي بل هو المدلول التصوري، و المدلول التصوري للحروف و الهيئات هو النسبة، فلا بد من افتراض فرق بين نحوين من النسبة أحدهما يكون مدلولا للجملة التامة، و الآخر مدلول للجملة الناقصة.

و التفسير الآخر أن هيئة كلتا الجملتين موضوعة للنسبة و لكنها في إحداهما اندماجية و في الأخرى غير اندماجية، و كل جملة موضوعة للنسبة الاندماجية فهي ناقصة، لأنها تحول المفهومين إلى مفهوم واحد و تصير الجملة في قوله كلمة واحدة، و كل جملة موضوعة للنسبة غير الاندماجية فهي جملة تامة. و قد تقدم في الحلقة السابقة بعض الحديث عن ذلك.

الدلالات الخاصة و المشتركة:

هذه نبذة تمهيدية عن الدلالة اللفظية و علاقات الألفاظ بالمعاني نكتفي بها للدخول في الحديث عن تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي. و من الواضح ان هذه الدلالات على قسمين: فبعضها دلالات خاصة ترتبط ببعض المسائل الفقهية كدلالة كلمة الصعيد أو الكعب، و بعضها دلالات عامة تصلح ان تكون عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط في مختلف أبواب الفقه كدلالة الأمر على الوجوب. و قد عرفت سابقا ان ما يدخل في البحث الأصولي انما هو القسم الثاني، و لهذا فسوف يكون البحث عن الدلالة العامة للدليل الشرعي اللفظي.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ۶۶

الأمر و النهي

الأمر:

الأمر تارة يستعمل بمادته فيقال: (آمرك بالصلاة) و أخرى بصيغته فيقال: (صل).

اما مادة الأمر فلا شك في دلالتها بالوضع على الطلب، و لكن لا بنحو تكون مرادفة للفظ الطلب، لأن لفظ الطلب ينطبق بمفهومه على الطلب التكويني كطلب العطشان للماء و الطلب التشريعي سواء صدر من العالي أو من غيره، بينما الأمر لا يصدق الا على الطلب التشريعي من العالي، سواء كان مستعليا أي متظاهرا بعلوه أو لا.

كما ان مادة الأمر لا ينحصر معناها لغة بالطلب، بل ذكرت لها معان أخرى كالشيء و الحادثة و الغرض، و على هذا الأساس تكون مشتركا لفظيا و تعيين الطلب بحاجة إلى قرينة، و متى دلت القرينة على ذلك يقع الكلام في ان المادة تدل على الطلب بنحو الوجوب أو تلائم مع الاستحباب؟ فقد يستدل على انها تدل على الوجوب بوجوه:

منها: قوله تعالى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ[٢] و تقريبه

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٦٧

ان الأمر لو كان يشمل الطلب الاستحبابي لما وقع على إطلاقه موضوعا للحذر من العقاب. و منها قوله: صلى الله عليه و آله (لو لا ان أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك). و تقريبه أن الأمر لو كان يشمل الاستحباب لما كان الأمر مستلزما للمشقة كما هو ظاهر الحديث. و منها: التبادر فان المفهوم عرفا من كلام المولى حين يستعمل كلمة الأمر انه في مقام الإيجاب و الإلزام و التبادر علامة الحقيقة.

و اما صيغة الأمر فقد ذكرت لها عدة معان كالطلب و التمني و الترجي و التهديد و التعجيز و غير ذلك، و هذا في الواقع خلط بين المدلول التصوري للصيغة، و المدلول التصديقي الجدي لها باعتبارها جملة تامة و توضيحه ان الصيغة- أي هيئة فعل الأمر- لها مدلول تصوري و لا بد أن تكون من سنخ المعنى الحرفي كما هو الشأن في سائر الهيئات و الحروف، فلا يصح ان يكون مدلولها نفس الطلب بما هو مفهوم اسمي، و لا مفهوم الإرسال نحو المادة، بل نسبة طلبية أو إرسالية توازي مفهوم الطلب أو مفهوم الإرسال، كما توازي النسبة التي تدل عليها (إلى) مفهوم (الانتهاء)، و العلاقة بين مدلول الصيغة بوصفه معنى حرفيا و مفهوم الإرسال أو الطلب تشابه العلاقة بين مدلول (من) و (إلى) و (في) و مدلول (الابتداء) و (الانتهاء) و (الظرفية). فهي علاقة موازاة لا ترادف. و نقصد بالنسبة الطلبية أو الإرسالية الربط المخصوص الّذي يحصل بالطلب أو بالإرسال بين المطلوب و المطلوب منه، أو بين المرسل و المرسل إليه، و هذا هو المدلول التصوري للصيغة الثابت بالوضع. و للصيغة باعتبارها جملة تامة مكونة من فعل و فاعل، مدلول تصديقي جدي بحكم السياق لا الوضع، إذ تكشف سياقا عن أمر ثابت في نفس المتكلم هو الّذي دعاه إلى استعمال الصيغة، و في هذه المرحلة تتعدد الدواعي التي يمكن ان

[٢] (١) سورة النور آية ٦٣.

تدل عليها الصيغة بهذه الدلالة، فتارة يكون الداعي هو الطلب، و أخرى الترجي و ثالثة التعجيز، و هكذا مع انحفاظ المدلول التصوري للصيغة في الجميع.

هذا كله على المسلك المختار المشهور القائل بان الدلالة الوضعيّة هي

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۶۸

الدلالة التصورية. و اما بناء على مسلك التعهد القائل بان الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصديقية، و ان المدلول الجدي للجملة التامة هو المعنى الموضوع له ابتداء فلا بد من الالتزام بتعدد المعنى في تلك الموارد لاختلاف المدلول الجدي.

ثم إن الظاهر من الصيغة ان المدلول التصديقي الجدي هو الطلب دون سائر الدواعي الأخرى، و ذلك لأنه ان قيل بان المدلول التصوري هو النسبة الطلبية، فواضح ان الطلب مصداق حقيقي للمدلول التصوري دون سائر الدواعي، فيكون أقرب إلى المدلول التصوري و ظاهر كل كلام أن مدلوله التصديقي أقرب ما يكون للتطابق و المصداقية للمدلول التصوري، و اما إذا قيل بان المدلول التصوري هو النسبة الإرسالية، فلأن المصداق الحقيقي لهذه النسبة انما ينشأ من الطلب لا من سائر الدواعي فيتعين داعي الطلب بظهور الكلام.

و لكن قد يتفق أحيانا ان يكون المدلول الجدي هو قصد الاخبار عن حكم شرعي آخر غير طلب المادة أو إنشاء ذلك الحكم و جعله، كما في قوله: (اغسل ثوبك من البول) فان المراد الجدي من اغسل ليس طلب الغسل، إذ قد يتنجس ثوب الشخص فيهمله و لا يغسله و لا إثم عليه، و انما المراد بيان ان الثوب يتنجس بالبول. و هذا حكم وضعي و انه يطهر بالغسل، و هذا حكم وضعي آخر، و في هذه الحالة تسمى الصيغة بالأمر الإرشادي لأنها إرشاد و اخبار عن ذلك الحكم.

و كما ان المعروف في دلالة مادة الأمر على الطلب انها تدل على الطلب الوجوبيّ، ذلك الحال في صيغة الأمر بمعنى انها تدل على النسبة الإرسالية الحاصلة من إرادة لزومية، و هذا هو الصحيح للتبادر بحسب الفهم العرفي العام. و كثيرا ما يستعمل غير فعل الأمر من الأفعال في إفادة الطلب، اما بإدخال لام الأمر عليه فيكون الاستعمال بلا عناية، و اما بدون إدخاله،

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۶۹

كما إذا قيل يعيد و يغتسل، و يشتمل الاستعمال حينئذ على عناية، لأن الجملة حينئذ خبرية بطبيعتها، و قد استعملت في مقام الطلب. و في الأول يدل على الوجوب بنحو دلالة الصيغة عليه، و في الثاني يوجد خلاف في الدلالة على الوجوب، و يأتي الكلام عن ذلك في حلقة مقبلة ان شاء الله تعالى.

دلالات أخرى للأمر:

عرفنا ان الأمر يدل على الطلب و يدل على ان الطلب على نحو الوجوب. و هناك دلالات أخرى محتملة وقع البحث عن ثبوتها له و عدمه.

منها: دلالته على نفي الحرمة بدلا عن دلالته على الطلب و الوجوب في حالة معينة، و هي ما إذا ورد عقيب التحريم أو في حالة يحتمل فيها ذلك.

و الصحيح ان صيغة الأمر على مستوى المدلول التصوري لا تتغير دلالتها في هذه الحالة، بل تظل دالة على النسبة الطلبية، غير ان مدلولها التصديقي هنا يصبح مجملا و مرددا بين الطلب الجدي و بين نفي التحريم، لأن ورود الأمر في إحدى الحالتين المذكورتين يوجب الإجمال من هذه الناحية.

و منها: دلالة الأمر بالفعل الموقت بوقت محدد على وجوب القضاء خارج الوقت، على من لم يأت بالواجب في وقته. و توضيح الحال في ذلك ان الأمر بالفعل الموقت تارة يكون امرا واحدا بهذا الفعل المقيد فلا يقتضي الا الإتيان به، فان لم يأت به حتى انتهى الوقت فلا موجب من قبله للقضاء، بل يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد، و تارة أخرى يكون الأمر بالفعل الموقت امرين مجتمعين في بيان واحد، أحدهما: امر بذات الفعل على الإطلاق، و الآخر امر بإيقاعه في الوقت الخاصّ، فان فات

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٧٠

المكلف امتثال الأمر الثاني بقي عليه الأمر الأول، و يجب عليه ان يأتي بالفعل حينئذ و لو خرج الوقت فلا يحتاج إيجاب القضاء إلى امر جديد.

و ظاهر دليل الأمر بالموقت هو وحدة الأمر، فيحتاج إثبات تعدده على الوجه الثاني إلى قرينة خاصة.

و منها: دلالة الأمر بالأمر بشيء، على الأمر بذلك الشيء مباشرة بمعنى ان الآمر إذا أمر زيدا بان يأمر خالدا بشيء فهل يستفاد الأمر المباشر لخالد من ذلك أو لا؟ فعلى الأول لو ان خالدا اطلع على ذلك

قبل ان يأمره زيد لوجب عليه الإتيان بذلك الشيء، و على الثاني لا يكون ملزما بشيء. و مثاله في الفقه امر الشارع لولي الصبي بان يأمر الصبي بالصلاة، فان قيل بأن الأمر بالأمر بشيء أمر به كان أمر الشارع هذا أمرا للصبي- و لو على نحو الاستحباب- بالصلاة.

النهي:

كما ان للأمر مادة و صيغة، كذلك الحال في النهي، فمادته نفس كلمة النهي و صيغته من قبيل لا تكذب، و المادة تدل على الزجر بمفهومه الاسمي، و الصيغة تدل على الزجر و الإمساك بنحو المعنى الحرفي، و ان شئت عبر بالنسبة الزجرية و الإمساكية.

و قد وقع الخلاف بين جملة من الأصوليين في ان مفاد النهي هل هو طلب الترك الّذي هو مجرد أمر عدمي، أو طلب الكلف عن الفعل الّذي هو أمر وجودي. و قد يستدل للوجه الثاني، بأن الترك استمرار للعدم الأزلي الخارج عن القدرة فلا يمكن تعلق الطلب به. و يندفع هذا الدليل بأن بقاءه مقدور فيعقل التكليف به، و يندفع الوجه الثاني، بان من حصل منه الترك بدون كف لا يعتبر عاصيا للنهي عرفا. و الصحيح أن كلا الوجهين باطل، لأن النهي ليس طلبا لا للترك و لا للكف، و انما هو زجر

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٧١

بنحو المعنى الاسمي- كما في مادة النهي- أو بنحو المعنى الحرفي- كما في صيغة النهي- و هذا يعني ان متعلقة الفعل لا الترك.

و لا إشكال في دلالة النهي مادة و صيغة على كون الحكم بدرجة التحريم، و يثبت ذلك بالتبادر و الفهم العرفي العام.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٧٢

الاحتراز في القيود

إذا ورد خطاب يشتمل على حكم و قيد له فقد يكون هذا القيد متعلقا للحكم، كالإكرام في (أكرم الفقير)، و قد يكون موضوعا له كالفقير في المثال، و قد يكون شرطا كما في الجملة الشرطية (إذا زالت

الشمس فصل) و قد يكون غاية كما في (صم إلى الليل) و قد يكون وصفا للموضوع كالعادل في (أكرم الفقير العادل) و هكذا.

و في كل هذه الحالات يوجد للكلام مدلول تصوري أريد إخطاره في ذهن السامع، و مدلول تصديقي جدي و هو الحكم الشرعي الّذي أبرز و كشف عنه بذلك الخطاب. و لا شك في ان الصورة التي نتصورها في مرحلة المدلول التصوري عند سماع الكلام المذكور هي صورة حكم يرتبط بذلك القيد على نحو من أنحاء الارتباط، و نستكشف من دخول القيد في الصورة التي يدل عليها الكلام بالدلالة التصورية دخوله أيضا في المدلول التصديقي الجدي، بمعنى ان القيد مأخوذ في ذلك الحكم الشرعي الخاصّ الّذي كشف عنه ذلك الكلام، فحينما يقول المولى (أكرم الفقير العادل) نفهم ان الوجوب الّذي أراد كشفه بهذا الخطاب قد جعل على الفقير العادل، و أخذت العدالة في موضوعه وفقا لأخذها في المدلول التصوري للكلام، و ذلك لأن المولى لو لم يكن قد أخذ العدالة قيدا في موضوع ذلك الوجوب الّذي جعله و أبرزه بقوله: (أكرم الفقير العادل) لكان هذا يعني انه أخذ في المدلول التصوري لكلامه قيدا و لم يأخذ ذلك القيد في المدلول

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٧٣

الجدي لذلك الكلام، أي انه بين بالدلالة التصورية للكلام شيئا و هو القيد مع انه لا يدخل في نطاق مراده الجدي، و هذا خلاف ظهور عرفي سياقي مفاده: ان كل ما يبين بالكلام في مرحلة المدلول التصوري فهو داخل في نطاق المراد الجدي، و بكلمة أخرى ان ما يقوله يريده حقيقة، و بهذا الظهور نثبت قاعدة و هي: قاعدة احترازية القيود، و مؤداها: ان كل قيد يؤخذ في المدلول التصوري للكلام، فالأصل فيه بحكم ذلك الظهور أن يكون قيدا في المراد الجدي أيضا، فإذا قال: (أكرم الإنسان الفقير)، فالفقر قيد في المراد الجدي بمعنى كونه دخيلا في موضوع وجوب الإكرام الّذي سيق ذلك الكلام للكشف عنه. و يترتب على ذلك انه إذا لم يكن الإنسان فقيرا فلا يشمله ذلك الوجوب، و لكن هذا لا يعني ان إكرامه ليس واجبا باعتبار آخر فقد يكون هناك وجوب ثان يخص الإنسان العالم أيضا. فإذا لم يكن الإنسان فقيرا و كان عالما فقد يجب إكرامه بوجوب ثان. و هكذا نعرف ان قاعدة احترازية القيود تثبت ان شخص الحكم الّذي يشكل المدلول التصديقي الجدي للكلام المشتمل على القيد لا يشتمل من انتفى عنه القيد و لا تنفي وجود حكم آخر يشمله.

الإطلاق

الإطلاق يقابل التقييد، فان تصورت معنى و لاحظت فيه وصفا خاصا أو حالة معينة، كان ذلك تقييدا، و ان تصورته بدون ان تلحظ معه أي وصف أو حالة أخرى كان ذلك إطلاقا، فالتقييد إذن هو لحاظ خصوصية زائدة في الطبيعة، و الإطلاق عدم لحاظ الخصوصية الزائدة.

و الطبيعة محفوظة في كلتا الحالتين: غير انها تتميز في الحالة الأولى بأمر وجودي و هو لحاظ الخصوصية، و تتميز في الحالة الثانية بأمر عدمي و هو عدم لحاظ الخصوصية. و من هنا يقع البحث في ان كلمة إنسان مثلا أو أي كلمة مشابهة هل هي موضوعة للطبيعة المحفوظة في كلتا الحالتين فلا التقييد دخيل في المعنى الموضوع له و لا الإطلاق، بل الكلمة بمدلولها تلائم كلا الأمرين، أو ان الكلمة موضوعة للطبيعة المطلقة فتدل الكلمة بالوضع على الإطلاق و عدم لحاظ القيد. و قد وقع الخلاف في ذلك، و يترتب على هذا الخلاف أمران:

أحدهما: إن استعمال اللفظ و إرادة المقيد على طريقة تعدد الدال و المدلول يكون استعمالا حقيقيا على الوجه الأول، لأن المعنى الحقيقي للكلمة محفوظ في ضمن المقيد و المطلق على السواء، و يكون مجازا على الوجه الثاني لأن الكلمة لم تستعمل في المطلق مع انها موضوعة للمطلق، أي للطبيعة التي لم يلحظ معها قيد بحسب الفرض.

و الأمر الآخر: ان الكلمة إذا وقعت في دليل حكم، كما إذا أخذت موضوعا للحكم مثلا و لم نعلم ان الحكم هل هو ثابت لمدلول الكلمة على الإطلاق، أو لحصة مقيدة منه أمكن على الوجه الثاني ان نستدل بالدلالة الوضعيّة للفظ على الإطلاق، لأنه مأخوذ في المعنى الموضوع له و قيد له فيكون من القيود التي ذكرها المتكلم فنطبق عليه قاعدة احترازية القيود فثبت ان المراد الجدي مطلق أيضا.

و أما على الوجه الأول فلا دلالة وضعية للفظ على ذلك، لأن اللفظ موضوع بموجبة للطبيعة المحفوظة في ضمن المطلق و المقيد، و كل من الإطلاق و التقييد خارج عن المدلول الوضعي للفظ. فالمتكلم لم

يذكر في كلامه التقييد و لا الإطلاق فلا يمكن بالطريقة السابقة ان نثبت الإطلاق بل لا بد من طريقة أخرى.

و الصحيح هو الوجه الأول: لأن الوجدان العرفي شاهد بان استعمال الكلمة في المقيد على طريقة تعدد الدال و المدلول ليس فيه تجوز.

و على هذا الأساس نحتاج في إثبات الإطلاق إلى طريقة أخرى، إذ ما دام الإطلاق غير مأخوذ في مدلول اللفظ وضعا فهو غير مذكور في الكلام فلا يتاح تطبيق قاعدة احترازية القيود عليه.

و الطريقة الأخرى هي ما يسميها المحققون المتأخرون بقرينة الحكمة و جوهرها التمسك بدلالة تصديقية لظهور عرفي سياقي آخر غير ذلك الظهور الحالي السياقي الّذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود، فقد عرفنا سابقا ان هذه القاعدة تعتمد على ظهور عرفي سيأتي مفاده، ان ما يقوله يريده حقيقة، و يوجد ظهور عرفي سياقي آخر مفاده: ان لا يكون شيء دخيلا و قيدا في مراده الجدي و حكمه و لا يبينه باللفظ، لأن ظاهر حال المتكلم انه في مقام بيان تمام مراده الجدي بخطابه، و حيث ان القيد ليس مبينا في حالة عدم نصب قرينة على التقييد فهو إذا ليس داخلا في المراد

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٧٦

الجدي و الحكم الثابت، و هذا هو الإطلاق المطلوب. و هكذا نلاحظ ان كلا من قرينة الحكمة التي تثبت الإطلاق و قاعدة احترازية القيود تبتنى على ظهور عرفي سياقي حالي غير الظهور العرفي السياقي الحالي الّذي تعتمد عليه الأخرى، فالقاعدة تبتنى على ظهور حال المتكلم في ان ما يقوله يريده، و قرينة الحكمة تبتنى على ظهور حال المتكلم في ان كل ما يكون قيدا في مراده الجدي يقوله في الكلام الّذي صدر منه لإبراز ذلك المراد الجدي أي انه في مقام بيان تمام مراده الجدي بخطابه.

و قد يعترض على قرينة الحكمة هذه بان اللفظ إذا لم يكن يدل بالوضع الا على الطبيعة المحفوظة في ضمن المقيد و المطلق معا فلا دال على الإطلاق، كما لا دال على التقييد، مع ان أحدهما ثابت في المراد الجدي جزما، لأن موضوع الحكم في المراد الجدي اما مطلق و اما مقيد، و هذا يعني أنه على أي حال لم يبين تمام مراده بخطابه و لا معين حينئذ لافتراض الإطلاق في مقابل التقييد.

و يمكن الجواب على هذا الاعتراض بان ذلك الظهور الحالي السياقي لا يعني سوى ان يكون كلامه وافيا بالدلالة على تمام ما وقع تحت لحاظه من المعاني بحيث لا يكون هناك معنى لحظه المتكلم و لم يأت بما يدل عليه، لا ان كل ما لم يلحظه لا بد ان يأتي بما يدل على عدم لحاظه، فان ذلك مما لا يقتضيه الظهور الحالي السياقي، و عليه فإذا كان المتكلم قد أراد المقيد مع انه لم ينصب قرينة على القيد، فهذا يعني وقوع أمر تحت اللحاظ، زائد على الطبيعة و هو تقيدها بالقيد، لأن المقيد يتميز بلحاظ زائد و لا يوجد في الكلام ما يبين هذا التقييد الّذي وقع تحت اللحاظ، و إذا كان المتكلم قد أراد المطلق فهذا لا يعني وقوع شيء تحت اللحاظ زائدا على الطبيعة، لأن الإطلاق، كما تقدم عبارة عن عدم لحاظ القيد، فصح ان يقال: إن المتكلم لو كان قد أراد المقيد لما كان مبينا لتمام مرامه، لأن القيد واقع تحت اللحاظ، و ليس مدلولا للفظ، و إذا كان مراده المطلق،

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٧٧

فقد بين تمام ما وقع تحت لحاظه، لأن نفس الإطلاق ليس واقعا تحت اللحاظ بل هو عدم لحاظ القيد الزائد.

و نستخلص من ذلك اننا بتوسط قرينة الحكمة نثبت الإطلاق، و نستغني بذلك عن إثباته بالدلالة الوضعيّة عن طريق أخذه قيدا في المعنى الموضوع له اللفظ، ثم تطبيق قاعدة احترازية القيود عليه، لكن يبقى هناك فارق عملي بين إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة، و إثباته بالدلالة الوضعيّة، و تطبيق قاعدة احترازية القيود، و هذا الفارق العملي يظهر في حالة اكتناف الكلام بملابسات معينة تفقده الظهور السياقي الّذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، فلا يعود لحال المتكلم ظهور في انه في مقام بيان تمام مراده الجدي بكلامه و أمكن ان يكون في مقام بيان بعضه، ففي هذه الحالة لا تتم قرينة الحكمة لبطلان الظهور الّذي تعتمد عليه، فلا يمكن إثبات الإطلاق لمن يستعمل قرينة الحكمة لإثباته، و خلافا لذلك من يثبت الإطلاق بالدلالة الوضعيّة و تطبيق قاعدة احترازية القيود، فإن بإمكانه ان يثبت الإطلاق في هذه الحالة أيضا، لأن الظهور الّذي تعتمد عليه هذه القاعدة غير الظهور الّذي تعتمد عليه قرينة الحكمة كما عرفنا سابقا، و هو ثابت على أي حال.

ثم إن الإطلاق الثابت بقرينة الحكمة، تارة يكون شموليا، أي مقتضيا لاستيعاب الحكم لتمام افراد الطبيعة. و أخرى يكون بدليا يكتفي في امتثال الحكم المجهول فيه إيجاد أحد الأفراد. و مثال الأول: إطلاق الكذب في (لا تكذب)، و مثال الثاني: إطلاق الصلاة في (صل).

و الإطلاق تارة يكون أفراديا و أخرى يكون أحواليا، و المقصود بالإطلاق الأفرادي ان يكون للمعنى أفراد فيثبت بقرينة الحكمة انه لم يرد به بعض الافراد دون بعض، و المقصود بالإطلاق الأحوالي ان يكون للمعنى أحوال، كما في أسماء الأعلام، فان مدلول كلمة زيد و ان لم يكن له افراد و لكن له أحوال متعددة، فيثبت بقرينة الحكمة، انه لم يرد به حال دون حال.

الإطلاق في المعاني الحرفية:

مر بنا سابقا ان المعاني في المصطلح الأصولي تارة تكون معاني اسمية كمدلول عالم، (أكرم العالم)، و أخرى معاني حرفية، كمدلول صيغة الأمر في نفس المثال، و لا شك في ان قرينة الحكمة تجري على المعاني الاسمية، و يثبت بها إطلاقها، و اما المعاني الحرفية فقد وقع النزاع في إمكان ذلك بشأنها، مثلا: إذا شككنا في ان الحكم بالوجوب هل هو مطلق و ثابت في كل الأحوال، أو في بعض الأحوال دون بعض، فهل يمكن ان نطبق قرينة الحكمة على مفاد (أكرم) في المثال و هو الوجوب المفاد على نهج النسبة الطلبية و الإرسالية لإثبات انه مطلق أو لا؟ و سيأتي توضيح الحال في هذا النزاع في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى. و الصحيح فيه إمكان تطبيق المقدمات الحكمة في مثل ذلك.

التقابل بين الإطلاق و التقييد:

اتضح مما ذكرناه ان هناك إطلاقا و تقييدا في عالم اللحاظ و في مقام الثبوت، و التقييد هنا بمعنى لحاظ القيد، و الإطلاق بمعنى عدم لحاظ القيد. و هناك أيضا إطلاق و تقييد في عالم الدلالة، و في مقام الإثبات، و التقييد هنا بمعنى الإتيان في الدليل بما يدل على القيد، و الإطلاق بمعنى عدم الإتيان بما يدل على القيد مع ظهور حال المتكلم في انه في مقام بيان تمام مراده بخطابه و الإطلاق الإثباتي يدل على الإطلاق الثبوتي، و التقييد الإثباتي يدل على التقييد الثبوتي. و لا شك في ان الإطلاق و التقييد متقابلان ثبوتا و إثباتا، غير ان التقابل على أقسام، فتارة يكون بين أمرين وجوديين كالتضاد بين الاستقامة و الانحناء، و أخرى يكون بين وجود و عدم، كالتناقض بين وجود البصر و عدمه، و ثالثة يكون بين وجود صفة في موضع معين و عدمها في

ذلك الموضع مع كون الموضع قابلا لوجودها فيه من قبيل البصر، و العمى، فان العمى ليس عدم البصر، و لو في جدار، بل عدم البصر في كائن حي يمكن في شأنه ان يبصر. و على هذا الأساس اختلف الأعلام في ان التقابل بين الإطلاق و التقييد الثبوتيين من أي واحد من هذه الأنحاء، و من الواضح على ضوء ما ذكرناه انه ليس تضادا، لأن الإطلاق الثبوتي ليس امرا وجوديا، بل هو عدم لحاظ القيد، و من هنا قيل تارة: بأنه من قبيل تقابل البصر و عدمه، فالتقييد بمثابة البصر و الإطلاق بمثابة عدمه، و قيل أخرى: إنه من قبيل التقابل بين البصر و العمى، فالتقييد بمثابة البصر و الإطلاق بمثابة العمى. و اما التقابل بين الإطلاق و التقييد الإثباتيين فهو من قبيل تقابل البصر و العمى بدون شك بمعنى ان الإطلاق الإثباتي الكاشف عن الإطلاق الثبوتي هو عدم ذكر القيد في حالة يتيسر للمتكلم فيها ذكر القيد، و الا لم يكن سكوته عن التقييد كاشفا عن الإطلاق الثبوتي.

الحالات المختلفة لاسم الجنس:

مما ذكرناه يتضح ان أسماء الأجناس لا تدل على الإطلاق بالوضع، بل بالظهور الحالي و قرينة الحكمة.

و لاسم الجنس ثلاث حالات:

الأولى: ان يكون معرفا باللام من قبيل كلمة (البيع) في أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ.

الثانية: ان يكون منكرا، أي منونا بتنوين التنكير من قبيل كلمة (رجل في (جاء رجل أو (جئني برجل.

الثالثة: ان يكون خاليا من التعريف و التنكير، كما في حالة كونه منونا بتنوين التمكين أو كونه مضافا.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٨٠

و يلاحظ ان اسم الجنس يبدو بوضعه الطبيعي و بدون تطعيم لمعناه، في الحالة الثالثة، بينما يطعم في الحالة الثانية بشيء من التنكير، و في الحالة الأولى بشيء من التعريف اما الحيثية التي طعم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الثانية، فأصبح نكرة، فالمعروف انها حيثية الوحدة، فالنكرة موضوعة للطبيعة المأخوذة بقيد الوحدة، و لهذا لا يمكن ان يكون الإطلاق شموليا حين ينصب الأمر على نكرة

مثل (أكرم عالما)، و ذلك لأن طبيعة عالم مثلا حين تتقيد بقيد الوحدة لا يمكن ان تنطبق على أكثر من واحد- أي واحد- و هو معنى الإطلاق البدلي.

و اما الحيثية التي طعم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الأولى فأصبح معرفة فهي التعيين، فاللام تعين مدلول مدخولها و تطبقه على صورة مألوفة، إما بحضورها فعلا كما في العهد الحضوري، و إما بذكرها سابقا، كما في العهد الذكري، و إما باستئناس ذهني خاص بها، كما في العهد الذهني، و إما باستئناس ذهني خاص بها، كما في العهد الذهني، و إما باستئناس ذهني عام بها، كما في لام الجنس، فإن في الذهن لكل جنس انطباعات معينة تشكل لونا من الاستئناس العام الذهني بمفهوم ذلك الجنس، فان قيل: (نار) دلت الكلمة على ذات المفهوم و ان قيل:

(النار) و أريد باللام لام الجنس أفاد ذلك تطبيق هذا المفهوم على حصيلة تلك الانطباعات، و بذلك يصبح معرفة.

و اسم الجنس في حالة كونه معرفة، و كذلك في الحالة الثالثة التي يخلو فيها من التعريف و التنكير معا يصلح للإطلاق الشمولي، و لهذا إذا قلت (أكرم العالم) جرت قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق الشمولي في كلمة (العالم).

الانصراف:

قد يتكون- نتيجة لملابسات- أنس ذهني خاص بحصة معينة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ، و هذا الأنس على نحوين، أحدهما:

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٨١

ان يكون نتيجة لتواجد تلك الحصة في حياة الناس و غلبة وجودها على سائر الحصص. و الآخر: ان يكون نتيجة لكثرة استعمال اللفظ و إرادة تلك الحصة على طريقة تعدد الدال و المدلول. اما النحو الأول فلا يؤثر على إطلاق اللفظ شيئا لأنه أنس ذهني بالحصة مباشرة دون ان يؤثر في مناسبة اللفظ لها أو يزيد في علاقته بما هو لفظ بتلك الحصة خاصة.

و اما النحو الثاني فكثرة الاستعمال المذكورة قد تبلغ إلى درجة توجب نقل اللفظ من وضعه الأول إلى الوضع للحصة، أو تحقق وضعا تعينيا للفظ لتلك الحصة بدون نقل، و قد لا توجب ذلك أيضا، و لكنها تشكل درجة من العلاقة و القرن بين اللفظ و الحصة بمثابة تصلح ان تكون قرينة على إرادتها، خاصة من اللفظ، فلا يمكن حينئذ إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة، لأنها تتوقف على ان لا يكون في كلام المتكلم ما يدل على القيد، و تلك العلاقة و الأنس الخاصّ يصلح للدلالة عليه.

الإطلاق المقامي:

الإطلاق الّذي استعرضناه و عرفنا انه يثبت بقرينة الحكمة و الظهور الحالي السياقي نسميه الإطلاق اللفظي تمييزا له عن نحو آخر من الإطلاق لا بد من معرفته، نطلق عليه اسم الإطلاق المقامي.

و نقصد بالإطلاق اللفظي حالة وجود صورة ذهنية للمتكلم و صدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصورة، ففي مثل هذه الحالة إذا ترددنا في هذه الصورة هل انها تشتمل على قيد غير مذكور في الكلام الّذي سيق للتحدث عنها، كان مقتضى الظهور الحالي السياقي في ان المتكلم يبين تمام المراد بالخطاب مع عدم ذكره للقيد هو الإطلاق، و هذا هو الإطلاق اللفظي لأنه يرتبط بمدلول اللفظ.

و اما الإطلاق المقامي فلا يراد به نفي شيء لو كان ثابتا لكان قيدا في

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٨٢

الصورة الذهنية التي يتحدث عنها اللفظ، و انما يراد به نفي شيء لو كان ثابتا لكان صورة ذهنية مستقلة و عنصرا آخر، فإذا قال المتكلم: (الفاتحة جزء في الصلاة و الركوع جزء فيها، و السجود جزء فيها). و سكت، و أردنا ان نثبت بعدم ذكره لجزئية السورة انها ليست جزءا كان هذا إطلاقا مقاميا، و يتوقف هذا الإطلاق المقامي على إحراز ان المتكلم في مقام بيان تمام اجزاء الصلاة، إذ ما لم يحرز ذلك لا يكون عدم ذكره لجزئية السورة كاشفا عن عدم جزئيتها، و مجرد استعراضه لعدد من اجزاء الصلاة لا يكفي لإحراز ذلك، بل يحتاج إحرازه إلى قيام قرينة خاصة على انه في هذا المقام.

و بذلك يختلف الإطلاق المقامي عن الإطلاق اللفظي، إذ في الإطلاق اللفظي يوجد ظهور سياقي عام يتكفل إثبات ان كل متكلم يسوق لفظا للتعبير عن صورة ذهنية، فلا تزيد الصورة الذهنية التي يعبر

عنها باللفظ عن مدلول اللفظ، و لا يوجد في الإطلاق المقامي ظهور مماثل في ان كل من يستعرض عددا من اجزاء الصلاة فهو يريد الاستيعاب.

بعض التطبيقات لقرينة الحكمة:

يدل الأمر- كما تقدم- على الطلب و انه على نحو الوجوب كما تقدم، و قد يقال بهذا الصدد: إن دلالته على الوجوب ليست بالوضع، و انما هي بالإطلاق و قرينة الحكمة، لأن الطلب غير الوجوبيّ طلب ناقص محدود و هذا التحديد تقييد في هوية الطلب، و مع عدم نصب قرينة على التقييد يثبت بالإطلاق إرادة الطلب المطلق، أي الطلب الّذي لا حد له بما هو طلب و هو الوجوب.

و للطلب انقسامات عديدة:

كانقسامه إلى الطلب النفسيّ و الغيري: فالأوّل هو طلب الشيء لنفسه، و الثاني هو طلب الشيء لأجل غيره.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۸۳

و انقسامه إلى الطلب التعييني و التخييري، فالأوّل هو طلب شيء معين، و الثاني طلب أحد الأشياء على سبيل التخيير.

و انقسامه إلى العيني و الكفائي، فالأوّل هو طلب الشيء من المكلف بعينه، و الثاني طلبه من أحد المكلفين على سبيل البدل. و بالإطلاق و قرينة الحكمة يمكن ان نثبت كون الطلب نفسيا تعيينيا عينيا، و يقال في توضيح ذلك، ان الغيرية تقتضي تقييد وجوب الشيء بما إذا وجب ذلك الغير، و التخييرية تقتضي تقييده بما إذا لم يؤت بالآخر، و الكفائية تقتضي تقييده بما إذا لم يأت الآخر بالفعل، و كل هذا التقييدات تنفي مع عدم القرينة عليها بقرينة الحكمة فيثبت المعنى المقابل لها.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۸۴

العموم

تعريف العموم

الاستيعاب تارة يثبت دون ان يكون مدلولا للفظ، و أخرى يكون مدلولا له، فالأوّل كاستيعاب الحكم الوارد على المطلق لافراده، فإذا قيل: (أكرم العالم) اقتضى اسم الجنس استيعاب وجوب الإكرام لافراد العالم، الا ان هذا الاستيعاب ليس مدلولا للفظ، و انما الكلام يدل على نفي القيد، و من لوازم ذلك انحلال الحكم حينئذ في مرحلة التطبيق على جميع افراد العالم. و الثاني هو العموم، كما في قولنا: (كل رجل فان (كل) هنا تدل بنفسها على الاستيعاب.

و بهذا ظهر أن أسماء العدد كعشرة رغم استيعابها لوحداتها ليست عموما، لأن هذا الاستيعاب صفة واقعية للعشرة فان كل مركب يستوعب إجزاءه، و ليس مدلولا عليه بنفس لفظ العشرة، فحاله حال انقسام العشرة إلى متساويين، فكما انه صفة واقعية، و ليس داخلا في مدلول اللفظ كذلك الاستيعاب.

أدوات العموم و نحو دلالتها:

لا شك في وجود أدوات تدل على العموم بالوضع مثل كلمة (كل)

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٨٥

و (جميع) و نحوهما من الألفاظ الخاصة بإفادة الاستيعاب، غير ان النقطة الجديرة بالبحث فيها و في كل ما ثبت انه من أدوات العموم بالوضع هي:

ان إسراء الحكم إلى تمام افراد مدخول الأداة، أي (عالم) مثلا في قولنا (أكرم كل عالم) هل يتوقف على إجراء الإطلاق و قرينة الحكمة في المدخول، أو ان دخول أداة العموم على الكلمة يغنيها عن مقدمات الحكمة، و تتولى الأداة بنفسها دور تلك القرينة؟ و قد ذكر صاحب الكفاية (رحمه الله) ان كلا الوجهين ممكن من الناحية النظرية، لأن أداة العموم إذا كانت موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول تعين الوجه الأول، لأن المراد بالمدخول لا يعرف حينئذ من ناحية الأداة، بل بقرينة الحكمة، و إذا كانت موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعين الوجه الثاني، لأن المدخول مفاده الطبيعة، و هي صالحة للانطباق عليه تمام الوجه الثاني، لأن المدخول مفاده الطبيعة، و هي صالحة للانطباق على تمام الافراد فيتم تطبيقها، كذلك بتوسط الأداة مباشرة. و قد استظهر رحمه الله- بحق- الوجه الثاني، و قد لا يكتفي بالاستظهار في تعيين الوجه الثاني، بل يبرهن على إبطال الوجه الأول بلزوم اللغوية. إذ بعد فرض الاحتياج إلى قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في المرتبة السابقة على

دخول الأداة يكون دور الأداة لغوا صرفا، و لا يمكن افتراض كونها تأكيدا، لأن فرض الطولية بين دلالة الأداة و ثبوت الإطلاق بقرينة الحكمة يمنع عن تعقل كون الأداة ذات أثر و لو تأكيدي.

دلالة الجمع المعرف باللام:

و مما ادعيت دلالته على العموم الجمع المعرف باللام بعد التسليم، بان الجمع الخالي من اللام لا يدل على العموم و ان المفرد المعرف باللام لا يدل على ذلك أيضا، و انما يجري فيه الإطلاق و قرينة الحكمة.

و الكلام في ذلك يقع في مرحلتين:

الأولى: تصوير هذه الدلالة ثبوتا، و الصحيح في تصويرها ان

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٨۶

يقال: إن الجمع المعرف باللام مشتمل على دوال ثلاثة: أحدها: يدل على المعنى الّذي يراد استيعاب افراده، و هو المادة، و ثانيها: يدل على الجمع، و هو هيئة الجمع، و ثالثها: يدل على استيعاب الجمع لتمام افراد مدلول المادة و هو اللام.

و الثانية: في حال هذه الدلالة إثباتا، و تفصيل ذلك انه تارة يدعي وضع اللام الداخلة على الجمع للعموم، و أخرى يدعي وضعها لتعيين مدخولها و حيث لا يوجد معين للافراد الملحوظين في الجمع من عهد و نحوه تتعين المرتبة الأخيرة من الجمع، لأنها المرتبة الوحيدة التي لا تردد في انطباقها و حدود شمولها، فيكون العموم من لوازم المدلول الوضعي و ليس هو المدلول المباشر. و قد اعترض على كل من الدعويين.

اما على الأولى فبأن لازمها كون الاستعمال في موارد العهد مجازيا، إذ لا عموم أو البناء على الاشتراك اللفظي بين العهد و العموم و هو بعيد.

و اما الثانية فقد أورد عليها صاحب الكفاية (رحمه الله) بان التعيين، كما هو محفوظ في المرتبة الأخيرة من الجمع كذلك هو محفوظ في المراتب الأخرى. و كأنه يريد بالتعيين المحفوظ في كل تلك المراتب تعين العدد و ماهية المرتبة و عدد وحداتها، بينما المقصود بالتعين الّذي تتميز به المرتبة

الأخيرة من الجمع تعين ما هو داخل من الافراد في نطاق الجمع المعرف، و هذا النحو من التعين لا يوجد الا لهذه المرتبة.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٨٧

المفاهيم

تعريف المفهوم:

الكلام له مدلول مطابقي و هو المنطوق، و قد يتفق ان يكون له مدلول التزامي، و المفهوم مدلول التزامي للكلام، و لكن لا كل مدلول التزامي، بل المدلول الالتزامي الّذي يعبر عن انتفاء الحكم في المنطوق إذا اختلفت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقي، فقولك (صلاة الجمعة واجبة) يدل بالدلالة الالتزامية على ان صلاة الظهر ليست واجبة، و لكن هذا ليس مفهوما، لأنه لا يعبر عن انتفاء نفس وجوب صلاة الجمعة، أي انتفاء حكم المنطوق. و تحصل الدلالة الالتزامية على انتفاء الحكم المنطوق باختلال بعض القيود بسبب ان الربط الخاصّ المأخوذ في المدلول المطابقي بين الحكم و قيوده قد أخذ على نحو يستدعي انتفاء الحكم المنطوق بانتفاء ما ربطه به.

و لكن ليس كل انتفاء من هذا القبيل للحكم المنطوق مفهوما أيضا، بل إذا تضمن انتفاء طبيعي الحكم المنطوق، فزيد مثلا قد يجب إكرامه بملاك المجاملة، و قد يجب إكرامه بملاك مجازاة الإحسان، و قد يجب إكرامه بملاك الشفقة، و هكذا، فإذا قيل (إذا جاءك زيد فأكرمه) فوجوب الإكرام المبرز بهذا الكلام لا بد ان يكون واحدا من هذه الافراد للوجوب. و لنفرض انه الفرد الأول منها مثلا، و هذا الفرد من الوجوب

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٨٨

ينتفي بانتفاء الشرط تطبيقا لقاعدة احترازية القيود، و لكن هذه القاعدة لا تنفي سائر افراد الوجوب الأخرى، و لا يعتبر ذلك مفهوما، بل المفهوم ان يدل الربط الخاصّ المأخوذ في المنطوق بين الحكم و قيده على انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء القيد، فقولنا: (إذا جاء زيد فأكرمه) في المثال المتقدم، انما يعتبر له مفهوم إذا دل الربط فيه بين الشرط و الجزاء على انه في حالات انتفاء الشرط ينتفي طبيعي

وجوب الإكرام بكل افراده الآنفة الذّكر- و من هنا صح تعريف المفهوم بأنه: انتفاء طبيعي الحكم المنطوق على ان يكون هذا الانتفاء مدلولا التزاميا لربط الحكم في المنطوق بطرفه.

ضابط المفهوم:

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

و المعروف ان الربط الّذي يحقق المفهوم يتوقف على ركنين أساسيين:

أحدهما: ان يكون الربط معبرا عن حالة لزوم علي انحصاري، و بكلمة أخرى ان يكون من ارتباط المعلول بعلته المنحصرة، إذ لو كان الربط بين الجزاء و الشرط مثلا مجرد اتفاق بدون لزوم، أو لزوما بدون علية أو علية بدون انحصار لتوفر علة أخرى، لما انتفى مدلول الجزاء بانتفاء ما ارتبط به في الجملة من الشرط، لإمكان وجوده بعلة أخرى.

و الركن الآخر: ان يكون المرتبط بتلك العلة المنحصرة طبيعي الحكم، و سنخه لا شخصه لكي ينتفي الطبيعي بانتفاء تلك العلة لا الشخص فقط، لما عرفت سابقا من ان المفهوم لا يتحقق الا إذا كان الربط مستلزما لانتفاء طبيعي الحكم المنطوق بانتفاء القيد.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٨٩

و نلاحظ على الركن الأول من هذين الركنين.

أولا: ان يكون المرتبط به الحكم علة تامة ليس امرا ضروريا لإثبات المفهوم، بل يكفي ان يكون جزء العلة إذا افترضنا كونه جزءا لعلة منحصرة، فالمهم من ناحية المفهوم الانحصار لا العلية.

و ثانيا: ان الجملة الشرطية مثلا إذا أفادت كون الجزاء ملتصقا بالشرط و متوقفا عليه كفى ذلك في إثبات الانتفاء عند الانتفاء، و لو لم يكن فيها ما يثبت علية الشرط للجزاء أو كونه جزء العلة، بل و حتى لو لم يكن فيها ما يدل على اللزوم، و لهذا لو قلنا ان مجيء زيد متوقف صدفة على مجيء عمرو، لدل ذلك على عدم مجيء زيد في حالة عدم مجيء عمرو، فليست دلالة الجملة على اللزوم العلي

الانحصاري هي الأسلوب الوحيد لدلالتها على المفهوم، بل يكفي بدلا عن ذلك دلالتها على الالتصاق و التوقف، و لو صدقة من جانب الجزاء.

مفهوم الشرط:

من أهم الجمل التي وقع البحث عن مفهومها الجملة الشرطية. و لا شك في دلالتها على ربط الجزاء بالشرط، و ان وقع الاختلاف في الدال على هذا الربط، فالرأي المعروف أن أداة الشرط هي الدالة على الربط، فالرأي المعروف أن أداة الشرط هي الدالة على الربط وضعا، و خالف في ذلك المحقق الأصفهاني، إذ ذهب إلى ان الأداة موضوعة لإفادة ان مدخولها (أي الشرط) قد افترض، و قدر على نهج الموضوع في القضية الحقيقية، و اما ربط الجزاء بالشرط و تعليقه عليه، فهو مستفاد من هيئة الجملة و ما فيها من ترتيب للجزاء على الشرط.

و على أي حال يتجه البحث حول ما إذا كان هذا الربط المستفاد من الجملة الشرطية بين الجزاء و الشرط يفي بإثبات المفهوم أو لا. و في هذا

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٩٠

المجال نواجه سؤالين على ضوء ما تقدم من الضابط لإثبات المفهوم:

أولا: هل المعلق الطبيعي الحكم أو شخصه؟

ثانيا: هل يستفاد من الجملة ان الشرط علة منحصرة للمعلق؟

و فيما يتصل بالسؤال الأول يقال عادة: بان المعلق طبيعي الحكم لا الشخص، و ذلك بإجراء الإطلاق و قرينة الحكمة في مفاد هيئة جملة الجزاء، فان مفادها هو المحكوم عليه بالتعليق، و مقتضى الإطلاق انه لو حظ بنحو الطبيعي لا بنحو الشخص، ففي جملة (إذا جاء زيد فأكرمه) نثبت بالإطلاق ان مفاد (أكرم) طبيعي الوجوب المفاد بنحو المعنى الحرفي و النسبة الإرسالية.

و فيما يتصل بالسؤال الثاني قد يقال: إن أداة الشرط موضوعة لغة للربط العلي الانحصاري بين الشرط و الجزاء، و لكن يورد على ذلك عادة بأنها لو كانت موضوعة على هذا النحو لزم ان يكون استعمالها في مورد كون الشرط علة غير منحصرة مجازا و هو خلاف الوجدان، و من هنا اتجه القائلون بالمفهوم إلى

دعوى أخرى و هي: ان اللزوم مدلول وضعي للأداة، و العلية مستفادة من تفريع الجزاء على الشرط بالفاء الثابتة حقيقة أو تقديرا، و اما الانحصار فيثبت بالإطلاق، إذ لو كان للشرط بديل يتحقق عوضا عنه في بعض الأحيان، لكان لا بد من تقييد الشرط المذكور في الجملة بذلك البديل بحرف (أو) و نحوها، فيقال مثلا (ان جاء زيد أو مرض فأكرمه) فحيث لم يذكر ذلك و ألقي الشرط مطلقا، ثبت بذلك عدم وجود البديل و هو معنى الانحصار.

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع:

يوجد في الجملة الشرطية (ان جاء زيد فأكرمه) حكم و هو وجوب الإكرام و شرط و هو المجيء، و موضوع ثابت في حالتي وجود الشرط

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٩١

و عدمه، و هو زيد، و في هذه الحالة يثبت مفهوم الشرط تبعا لما تقدم من بحوث. و لكننا أحيانا نجد ان الشرط يساوق وجود الموضوع و يعني تحقيقه على نحو لا يكون في الجملة الشرطية موضوع محفوظ في حالتي وجود الشرط و عدمه، كما في قولنا: إذا رزقت ولدا فاختنه، و في حالتي وجود الشرط و عدمه، كما في قولنا: إذا رزقت ولدا فاختنه، و في مثل ذلك لا مجال للمفهوم إذ مع عدم الشرط لا موضوع لكي تدل الجملة على نفي الحكم عنه، و يسمى الشرط في حالات من هذا القبيل بالشرط المسوق لتحقق الموضوع.

مفهوم الوصف:

إذا قيد متعلق الحكم أو موضوعه بوصف معين، كما في أكرم الفقير العادل، فهل يدل التقييد بوصف العادل على المفهوم؟

قد يقال بثبوت المفهوم لأحد الوجهين التاليين:

الأول: انه لو كان يجب إكرام الفقير العادل و الفقير غير العادل معا، فهذا يعني ان العدالة ليس لها دخل في موضوع الحكم بالوجوب، مع ان أخذ قيد في الخطاب ظاهر عرفا في انه دخيل في الحكم.

و يرد على ذلك: ان دلالة الخطاب على دخل القيد لا شك فيها، و مردها إلى ظهور حال المتكلم في ان كل ما يبين بالكلام في مرحلة المدلول التصوري فهو داخل في نطاق المراد الجدي، و حيث ان الوصف قد بين في مرحلة المدلول التصوري بوصفه قيدا، فيثبت بذلك انه دخيل في موضوع الحكم المراد جدا، و على أساس ذلك قامت قاعدة احترازية القيود كما تقدم، غير ان ذلك انما يقتضي دخل الوصف في شخص الحكم و انتفاء هذا الشخص الّذي سيق الكلام لإبرازه بانتفاء الوصف لا انتفاء طبيعي الحكم، و ما نقصده بالمفهوم انتفاء الطبيعي.

الثاني: انه لو كان يجب إكرام الفقير العادل و الفقير غير العادل و لو

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٩٢

بفردين من الوجوب و بجعلين، لما كانت هناك فائدة في ذكر المولى لقيد العدالة، لأنه لو لم يذكره و جاء الخطاب مطلقا لما أضر بمقصوده، و إذا لم تكن هناك فائدة في ذكر القيد كان لغوا، فيتعين لصيانة كلام المولى عن اللغوية ان يفترض لذكر القيد فائدة، و هي التنبيه على عدم شمول الحكم للفقير غير العادل فيثبت المفهوم.

و هذا البيان و ان كان متجها، و لكنه انما يقتضي نفي الثبوت الكلي الشامل للحكم في حالات انتفاء الوصف و لا ينفي ثبوته في بعض الحالات مع انتفائه في حالات أخرى، إذ يكون لذكر القيد عندئذ فائدة و هي التحرز عن هذه الحالات الأخرى، لأنه لو لم يذكر لشمل الخطاب كل حالات الانتفاء.
فالوصف إذن له مفهوم محدود، و يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف على نحو السالبة الجزئية لا على نحو السالبة الكلية.

و ينبغي ان نلاحظ في هذا المجال، ان الوصف تارة يذكر مع موصوفة فيقال مثلا: (احترم العالم الفقيه) و أخرى يذكر مستقلا فيقال:

(احترم الفقيه). و الوجه الأول لإثبات المفهوم للوصف لو تم يجري في كلتا الحالتين، و اما الوجه الثاني فيختص بالحالة الأولى، لأن ذكر الوصف في الحالة الثانية لا يكون لغوا على أي حال ما دام الموصوف غير مذكور.

جمل الغاية و الاستثناء:

و هناك جمل أخرى يقال عادة بثبوت المفهوم لها كالجملة المتكفلة لحكم مغيا، كما في (صم إلى الليل) أو المتكفلة لحكم مع الاستثناء منه. و لا شك في ان الغاية و الاستثناء يدلان على ان شخص الحكم الّذي أريد إبرازه بذلك الخطاب منفي بعد وقوع الغاية، و منفي عن المستثنى تطبيقا لقاعدة احترازية القيود، و لكن هذا لا يكفي لإثبات المفهوم، لأن المطلوب فيه نفي طبيعي الحكم، كما في الجملة الشرطية، و هذا يتوقف على إثبات كون الغاية أو الاستثناء غاية لطبيعي الحكم، و استثناء منه على

وزان كون المعلق في الجملة الشرطية طبيعي الحكم، فان أمكن إثبات ذلك كان للغاية و لأداة الاستثناء مفهوم كمفهوم الجملة الشرطية، فتدلان على ان طبيعي الحكم ينتفي عن جميع الحالات التي تشملها الغاية أو يشملها المستثنى، و إذا لم يمكن إثبات ذلك لم يكن للغاية و الاستثناء مفهوم بهذا المعنى. نعم يثبت لها مفهوم محدود بقدر ما ثبت للوصف بقرينة اللغوية إذ لو كان طبيعي الحكم ثابتا بعد الغاية أو للمستثنى أيضا و لو بجعل آخر، كان ذكر الغاية أو الاستثناء بلا مبرر عرفي فلا بد من افتراض انتفاء الطبيعي في حالات وقوع الغاية و حالات المستثنى و لو بنحو السالبة الجزئية صيانة للكلام عن اللغوية.

التطابق بين الدلالات

تقدم ان الكلام له ثلاث دلالات، و هي: الدلالة التصورية، و الدلالة التصديقية الأولى، و الدلالة التصديقية الثانية. و تقدم ان الظاهر من كل لفظ في مرحلة الدلالة التصورية هو المعنى الموضوع له اللفظ.

و نريد هنا الإشارة إلى ظهور كل لفظ في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى:

في ان المتكلم يقصد باللفظ تفهيم نفس المعنى الظاهر من الدلالة التصورية لا معنى آخر، فإذا قال المتكلم (أسد) و شككنا في ان المتكلم هل قصد ان يخطر في ذهننا المعنى الحقيقي و هو الحيوان

المفترس أو المعنى المجازي و هو الرجل الشجاع، كان ظاهر حاله انه يقصد إخطار المعنى الحقيقي، و مردُّ ذلك في الحقيقة إلى ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلالة التصورية، و الدلالة التصديقية الأولى، فما دام فما دام الظاهر من الأولى هو المعنى الحقيقي، فالمقصود في الثانية هو أيضا، و هذا الظهر حجة على ما يأتي في قاعدة حجية الظهور و يطلق على حجيته اسم أصالة الحقيقة.

و لنأخذ الآن الدلالة التصديقية الثانية بعد افتراض تعيين الدلالتين السابقتين عليها لنجد فيها نفس الشيء، فان الظاهر من الكلام في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية، ان المراد الجدي متطابق مع ما قصد إخطاره في الذهن في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى، فإذا قال المتكلم (أكرم كل جيراني) و عرفنا انه يريد ان يخطر في ذهننا صورة العموم، و لكن شككنا

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٩٥

في أن مراده الجدي هل هو أن نكرم جيرانه جميعا، أو ان نكرم بعضهم، غير انه أتى باللفظ عاما و قصد إخطار العموم مجاملة لجيرانه، ففي هذه الحالة نجد أن ظاهر حال المتكلم انه جاد في التعميم، و ان مراده الجدي ذلك، و مرد ذلك في الحقيقة إلى ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى و الدلالة التصديقية الثانية، فما دام الظاهر من الأول إخطار صورة العموم، فالظاهر من الثانية إرادة العموم جدا، و هذا الظهور حجة، و يطلق على حجيته في هذا المثال أصالة العموم.

و قد يقول المتكلم (أكرم فلانا) و يخطر في ذهننا مدلول الكلام، و لكننا نشك في انه جاد في ذلك، و نحتمل انه متأثر بظروف خاصة من التقية و نحوها، و انه ليس له مراد جدي إطلاقا، و الكلام فيه كالكلام في المثال السابق، فان ظهور التطابق بين الدلالتين التصديقيتين يقتضي دلالة الكلام على ان ما أخطره في ذهننا عند سماع هذا الكلام مراد له جدا، و ان الجهة التي دعته إلى الكلام هي كون مدلوله مرادا جديا له لا التقية، و هذا الظهور حجة و يسمى بأصالة الجهة.

و نلاحظ على ضوء ما تقدم ان في الكلام ثلاثة ظواهر: أحدها تصوري، و اثنان تصديقيان، و يختلف التصوري عنهما في ان ظهور اللفظ تصورا في المعنى الحقيقي لا يتزعزع حتى مع قيام القرينة المتصلة، على ان المتكلم أراد معنى آخر، و اما ظهور لكلام تصديقا في إرادة المتكلم للمعنى الحقيقي استعمالا و جدا فيزول بقيام القرينة المذكورة و يتحول من المعنى الحقيقي إلى المعنى الّذي تدل

عليه القرينة، و اما القرينة المنفصلة فلا تزعزع شيئا من هذه الظواهر، و انما تشكل تعارضا بين ظهور الكلام الأول و بينها، و تقدم عليه وفقا لقواعد الجمع العرفي.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٩٦

مناسبات الحكم و الموضوع

قد يذكر الحكم في الدليل مرتبطا بلفظ له مدلول عام، و لكن العرف يفهم ثبوت الحكم لحصة من ذلك المدلول، كما إذا قيل (اغسل ثوبك إذا أصابه البول)، فان الغسل لغة قد يطلق على استعمال أي مائع، و لكن العرف يفهم من هذا الدليل ان المطهر هو الغسل بالماء.

و قد يذكر الحكم في الدليل مرتبطا بحالة خاصة، و لكن العرف يفهم ان هذه الحالة مجرد مثال لعنوان عام، و ان الحكم مرتبط بذلك العنوان العام، كما إذا ورد في قربة وقع فيها نجس انه لا تتوضأ منها و لا تشرب، فان العرف يرى الحكم ثابتا لماء الكوز أيضا، و ان القربة مجرد مثال.

و هذه التعميمات و تلك التخصيصات تقوم في الغالب على أساس ما يسمى بمناسبات الحكم و الموضوع، حيث إن الحكم له مناسبات و مناطات مرتكزة في الذهن العرفي، بسببها ينسبق إلى ذهن الإنسان عند سماع الدليل التخصيص تارة و التعميم أخرى، و هذه الانسباقات حجة، لأنها تشكل ظهورا للدليل، و كل ظهور حجة وفقا لقاعدة حجية الظهور، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ٩٧

إثبات الملاك بالدليل

عرفنا سابقا ان كل حكم له ملاك، فالوجوب مثلا ملاكه المصلحة الأكيدة في الفعل، و الدليل على الحكم بالمطابقة دليل بالالتزام على ملاكه فله مدلولان مطابقي و التزامي. فإذا افترضنا في حالة من الحالات ان الحكم تعذر إثباته بذلك الدليل، كما هو الحال في صورة العجز، فان الحكم بوجوب الفعل على العاجز غير صحيح، فهذا يعني ان المدلول المطابقي للدليل ساقط في هذه الصورة، و السؤال بهذا الشأن هو انه هل يمكن إثبات وجود الملاك بالدليل فيما إذا كان هناك أثر يترتب على إثبات الملاك كوجوب القضاء مثلا؟

و الجواب على هذا السؤال يتعلق بما يتخذ من مبنى في ترابط الدلالة الالتزامية مع الدلالة المطابقية في الحجية، فان قلنا باستقلال كل من هاتين الدلالتين في الحجية أمكن إثبات الملاك في المقام بالدلالة الالتزامية للدليل، لأن سقوط دلالته المطابقية لا يؤثر على حجية الدلالة الالتزامية بحسب الفرض، و ان قلنا بتبعية الالتزامية للمطابقية في الحجية، كما هو الصحيح، فلا يمكن ذلك. و عليه ففي كل حالة يتعذر فيها إثبات نفس الحكم بالدليل لا يبقى في الدليل ما يثبت وجود الملاك.

و مثل ذلك ما إذا كان الدليل على حكم دالا بالالتزام على حكم

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۹۸

آخر، و سقط المدلول المطابقي، فان محاولة إثبات الحكم المدلول التزاما حينئذ بنفس الدليل كمحاولة إثبات الملاك بالدليل في الحالة الآنفة الذّكر.

و مثال ذلك: دليل الوجوب الدال بالالتزام على الحكم بالجواز و عدم الحرمة، فإذا نسخ الوجوب جرى البحث في مدى إمكان إثبات الجواز، و عدم الحرمة بنفس دليل الوجوب المنسوخ، و الكلام فيه، كما تقدم في الملاك.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۹۹

۲ـ الدليل الشرعي غير اللفظي

عرفنا فيما تقدم ان الدليل الشرعي تارة يكون لفظيا، و أخرى غير لفظي، و الدليل الشرعي غير اللفظي هو الموقف الّذي يتخذه المعصوم و تكون له دلالة على الحكم الشرعي. و يتمثل هذا الموقف في الفعل تارة، و في التقرير و السكوت عن تصرف معين تارة أخرى، و نتكلم الآن عن دلالات كل من الفعل و السكوت.

دلالة الفعل

اما الفعل فتارة يقترن بمقال أو بظهور حال يقتضي كونه تعليميا فيكتسب مدلوله من ذلك، و أخرى يتجرد عن قرينة من هذا القبيل، و حينئذ فان لم يكن من المحتمل اختصاص المعصوم بحكم في ذلك المورد دل صدور الفعل منه على عدم حرمته بحكم عصمته، كما يدل الترك على عدم الوجوب

لذلك، و لا يدل بمجرده على استحباب الفعل و رجحانه الا إذا كان عبادة- فان عدم حرمتها مساوق لمشروعيتها و رجحانها- أو أحرزنا في مورد عدم وجود أي حافز غير شرعي، فيتعين كون الحافز شرعيا فيثبت الرجحان، و يساعد على هذا الإحراز تكرار صدور العمل من المعصوم،

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١٠٠

أو مواظبته عليه مع كونه من الأعمال التي لا يقتضي الطبع تكرارها و المواظبة عليها.

و هل يدل الفعل على عدم كونه مرجوحا، اما مطلقا، و اما في حالة تكرار صدوره من المعصوم، أو لا يدل على أكثر مما تقدم من نفي الحرمة في ذلك؟ وجوه مبنية على ان المعصوم هل يجوز في حقه ترك الأولى و فعل المكروه، أو يجوز حتى التكرار و المواظبة على ذلك، أو لا يجوز شيء من هذا بالنسبة إليه؟ و يلاحظ انه على تقدير عدم تجويز ترك الأولى على المعصوم، اما مطلقا أو بنحو المواظبة على الترك، نستطيع ان نستفيد من الترك عدم استحباب المتروك، كما نستفيد من الفعل عدم كونه مكروها و عدم كون الترك مستحبا.

و تبقى هناك نقطة ينبغي ان تؤخذ بعين الاعتبار و هي: ان هذه الدلالات انما تتحقق في إثبات حكم للمكلف عند افتراض وحدة الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعي، فان الفعل لما كان دالا صامتا و ليس له إطلاق، فلا يعين ما هي الظروف التي لها دخل في إثبات ذلك الحكم للمعصوم، فما لم نحرز وحدة الظروف المحتمل دخلها لا يمكن ان نثبت الحكم.

و من هنا قد يثار اعتراض عام في المقام، و هو ان نفس النبوة و الإمامة ظرف يميز المعصوم دائما عن غيره، فكيف يمكن ان نثبت الحكم على أساس فعل المعصوم.

و الجواب على ذلك: إن احتمال دخل هذا الظرف في الحكم المكتشف ملغى بقوله تعالى: لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ[٣] و ما يناظره من الأدلة الشرعية الدالة على جعل النبي و الإمام قدوة، فان فرض

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١٠١

ذلك يقتضي إلغاء دخل النبوة و الإمامة في سلوكهما لكي يكون قدوة لغير النبي و الإمام، فما لم يثبت بدليل ان الفعل المعين من مختصات النبي و الإمام يبني على عدم الاختصاص.

---

[٣] (١) الأحزاب آية ٢١.

دلالة السكوت و التقرير:

و اما السكوت فقد يقال: إنه دليل الإمضاء و توضيح ذلك، ان المعصوم إذا واجه سلوكا معينا، فاما ان يبدي موقف الشرع منه، و هذا يعني وجود الدليل الشرعي اللفظي، و اما ان يسكت، و هذا السكوت يمكن ان يعتبر دليلا على الإمضاء، و دلالته على الإمضاء تارة تدعى على أساس عقلي، و أخرى على أساس الظهور الحالي. اما الأساس العقلي فيمكن توضيحه: إما بملاحظة المعصوم مكلفا، فيقال: إن هذا السلوك لو لم يكن مرضيا لوجب النهي عنه على المعصوم لوجوب النهي عن المنكر، أو لوجوب تعليم الجاهل، فعدم نهيه و سكوته مع عصمته يكشف عقلا عن كون السلوك مرضيا، و اما بملاحظة المعصوم شارعا و هادفا، فيقال: إن السلوك الّذي يواجهه المعصوم لو كان يفوت عليه غرضه بما هو شارع لتعين الوقوف في وجهه، و لما صح السكوت لأنه نقض للغرض، و نقض الغرض من العاقل الملتفت مستحيل. و كل من اللحاظين له شروطه، فاللحاظ الأول يتوقف على توفر شروط وجوب النهي عن المنكر. و اللحاظ الثاني يتوقف على ان يكون السلوك المسكوت عنه مما يهدد بتفويت غرض شرعي فعلي بان يكون مرتبطا بالمجال الشرعي مباشرة، كالسلوك القائم على العمل بأخبار الآحاد الثقات في الشرعيات، أو ناشئا من نكتة تقتضي بطبعها الامتداد إلى المجال الشرعي على نحو يتعرض الغرض الشرعي للخطر و التفويت، كما لو كان العمل باخبار الآحاد قائما في المجالات العرفية، و لكن بنكتة تقتضي بطبعها تطبيق ذلك على الشرعيات أيضا عند الحاجة.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١٠٢

و اما الأساس الاستظهاري فيقوم على دعوى ان ظاهر حال المعصوم- بوصفه المسئول العام عن تبليغ الشريعة و تقويم الزيغ- عند سكوته عن سلوك يواجهه ارتضاء ذلك السلوك، و هذا ظهور حالي، و تكون الدلالة حينئذ استظهارية و لا تخضع لجملة من الشروط التي يتوقف عليها الأساس العقلي.

السيرة:

و من الواضح ان السكوت انما يدل على الإمضاء في حالة مواجهة المعصوم لسلوك معين، و هذه المواجهة على نحوين:

أحدهما: مواجهة سلوك فرد خاص يتصرف امام المعصوم، كأن يمسح امام المعصوم في وضوئه منكسوا و يسكت عنه.

و الآخر: مواجهة سلوك اجتماعي و هو ما يسمى بالسيرة العقلائية كما إذا كان العقلاء بما هم عقلاء يسلكون سلوكا معينا في عصر المعصوم، فانه بحكم تواجده بينهم يكون مواجها لسلوكهم العام، و يكون سكوته دليلا على الإمضاء. و من هنا أمكن الاستدلال بالسيرة العقلائية عن طريق استكشاف الإمضاء من سكوت المعصوم. و الإمضاء المستكشف بالسكوت ينصب على النكتة المركوزة عقلائيا لا على المقدار الممارس من السلوك خاصة. و هذا يعني أولا: ان الممضى ليس هو العمل الصامت لكي لا يدل على أكثر من الجواز، بل هو النكتة، أي المفهوم العقلائي المرتكز عنه فقد يثبت به حكم تكليفي أو حكم وضعي. و ثانيا: ان الإمضاء لا يختص بالعمل المباشر فيه عقلائيا في عصر المعصوم، ففيما إذا كانت النكتة أوسع من حدود السلوك الفعلي كان الظاهر من حال المعصوم إمضاءها كبرويا و على امتدادها.

و على ضوء ما ذكرناه نعرف ان ما يمكن الاستدلال به على إثبات

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١٠٣

حكم شرعي هو السيرة المعاصرة للمعصومين، لأنها هي التي ينعقد لسكوت المعصوم عنها ظهور في الإمضاء دون السيرة المتأخرة. و قد يتوهم ان السيرة المتأخرة معاصرة أيضا للمعصوم، و ان كان غائبا فيدل سكوته عنها على إمضائه، و ليست لدينا سيرة غير معاصرة عليه للمعصوم.

و الجواب على هذا التوهم: ان سكوت المعصوم في غيبته لا يدل على إمضائه لا على أساس العقل و لا على أساس استظهاري، اما الأول فلأنه غير مكلف في حال الغيبة بالنهي عن المنكر و تعليم الجاهل، و ليس الغرض بدرجة من الفعلية تستوجب الحفاظ عليه بغير الطريق الطبيعي الّذي سبب الناس أنفسهم إلى سده بالتسبيب إلى غيبته. و اما الثاني فلان الاستظهار مناطه حال المعصوم، و من الواضح ان حال الغيبة لا يساعد على استظهار الإمضاء من السكوت.

و على هذا يعرف ان كشف السيرة العقلائية عن إمضاء الشارع، انما هو بملاك دلالة السكوت عنها على الإمضاء لا بملاك ان الشارع سيد العقلاء و طليعتهم، فما يصدق عليهم يصدق عليه كما يظهر من بعض الأصوليين، و ذلك لأن كونه كذلك بنفسه يوجب احتمال تميزه عنهم في بعض المواقف، و تخطئته لهم في غير ما يرجع إلى المدركات السليمة الفطرية لعقولهم كما هو واضح.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١٠٥

الدليل الشرعي ٢

إثبات صغرى الدليل الشرعي

١ـ وسائل الإثبات الوجداني.

٢ـ وسائل الإثبات التعبدي.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١٠٧

تمهيد

الدليل الشرعي شيء يصدر من الشارع و له دلالة على حكم شرعي، و قد تقدم في البحث الأول عدد من الضوابط الكلية للدلالة.

و هنا نتكلم عن كيفية إثبات كون الدليل صادرا من الشارع، و هذا ما نعبر عنه بإثبات صغرى الدليل الشرعي.

و هذا الإثبات على نحوين: أحدهما: الإثبات الوجداني و ذلك بإحراز الصدور وجدانا، و الآخر: الإثبات التعبدي و ذلك بان يتعبد الشارع بالصدور كأن يقول مثلا: اعملوا بما يرويه الثقات، و هذا معنى جعل الحجية، فالكلام يقع في قسمين:

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١٠٨

١ـ وسائل الإثبات الوجداني.

وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي ـ بالنسبة إلى غير المعاصرين للشارع ـ هي الطرق التي توجب العلم بصدور الدليل من الشارع، و لا يمكن حصر هذه الطرق و لكن يمكن إبراز ثلاث طرق رئيسية و هي:

أولا: الإخبار الحسي المتعدد بدرجة توجب اليقين، و هو المسمى بالخبر المتواتر.

ثانيا: الاخبار الحدسي المتعدد بالدرجة نفسها، و هو المسمى بالإجماع.

ثالثا: آثار محسوسة تكشف على سبيل الإن عن الدليل الشرعي، و نتكلم الآن عن كل واحد من هذه الطرق تباعا.

الخبر المتواتر:

كل خبر حسي يحتمل في شأنه- بما هو خبر- الموافقة للواقع و المخالفة له، و احتمال المخالفة يقوم على أساس احتمال الخطأ في المخبر، أو احتمال تعمد الكذب لمصلحة معينة له تدعوه إلى إخفاء الحقيقة، فإذا تعدد الاخبار عن محور واحد، تضاءل احتمال المخالفة للواقع، لأن

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١٠٩

احتمال الخطأ أو تعمد الكذب في كل مخبر بصورة مستقلة إذا كان موجودا بدرجة ما، فاحتمال الخطأ أو تعمد الكذب في مخبرين عن واقعة واحدة معا أقل درجة، لأن درجة احتمال ذلك ناتج ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبرين بقيمة احتماله في المخبر الآخر، و كلما ضربنا قيمة احتمال الكذب في أحد المخبرين بقيمة احتماله في المخبر الآخر، و كلما ضربنا قيمة احتمال بقيمة احتمال آخر، تضاءل الاحتمال، لأن قيمة الاحتمال تمثل دائما كسرا محددا من رقم اليقين. فإذا رمزنا إلى رقم اليقين بواحد، فقيمة الاحتمال هي ١- ٢ أو ١- ٣ أو أي كسر آخر من هذا القبيل، و كلما ضربنا كسرا بكسر آخر خرجنا بكسر أشد ضالة كما هو واضح. و في حالة وجود مخبرين كثيرين لا بد من تكرار الضرب بعدد إخبارات المخبرين لكي نصل إلى قيمة احتمال كذبهم جميعا، و يصبح هذا الاحتمال ضئيلا جدا، و يزداد ضالة كلما ازداد المخبرون حتى يزول عمليا، بل واقعيا لضالته، و عدم إمكان احتفاظ الذهن البشري بالاحتمالات الضئيلة جدا. و يسمى حينئذ ذلك العدد من الإخبارات التي يزول معها هذا الاحتمال علميا أو واقعيا بالتواتر، و يسمى الخبر بالخبر المتواتر.

و لا توجد هناك درجة معينة للعدد الّذي يحصل به ذلك، لأن هذا يتأثر إلى جانب الكم بنوعية المخبرين، و مدى وثاقتهم و نباهتهم و سائر العوامل الدخيلة في تكوين الاحتمال.

و بهذا يظهر ان الإحراز في الخبر المتواتر يقوم على أساس حساب الاحتمالات.

و التواتر تارة يكون لفظيا، و أخرى معنويا، و ثالثة إجماليا، و ذلك ان المحور المشترك لكل الإخبارات ان كان لفظا محددا، فهذا من الأول، و ان كان قضية معنوية محددة، فهذا من الثاني، و ان كان لازما منتزعا، فهذا من الثالث، و كلما كان المحور أكثر تحديدا كان حصول التواتر الموجب لليقين بحساب الاحتمالات أسرع إذ يكون افتراض تطابق مصالح المخبرين جميعا بتلك الدرجة من الدقة رغم اختلاف أحوالهم و أوضاعهم

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۱۱۰

أبعد في منطق حساب الاحتمالات.

و كما تدخل خصائص المخبرين من الناحية الكمية و الكيفية في تقيم الاحتمال، كذلك تدخل خصائص المخبر عنه- أي مفاد الخبر- و هي على نحوين:

خصائص عامة و خصائص نسبية. و المراد بالخصائص العامة، كل خصوصية في المعنى تشكل بحساب الاحتمال عاملا مساعدا على كذب الخبر أو صدقه، بقطع النّظر عن نوعية المخبر. و مثال ذلك غرابة القضية المخبر عنها فانها عامل مساعد على الكذب في نفسه فيكون موجبا لتباطؤ حصول اليقين بالتواتر، و على عكس ذلك كون القضية اعتيادية و متوقعة و منسجمة مع سائر القضايا الأخرى المعلومة، فان ذلك عامل مساعد على الصدق و يكون حصول اليقين حينئذ أسرع. و المراد بالخصائص النسبية كل خصوصية في المعنى تشكل بحساب الاحتمال عاملا مساعدا على صدق الخبر أو كذبه فيما إذا لوحظ نوعية الشخص الّذي جاء بالخبر، و مثال ذلك: غير الشيعي إذا نقل ما يدل على إمامة أهل البيت عليهم السلام، فان مفاد الخبر نفسه يعتبر بلحاظ خصوصية المخبر عاملا مساعدا لإثبات صدقه بحساب الاحتمال، لأن افتراض مصلحة خاصة تدعوه إلى الافتراء بعيد. و قد تجتمع خصوصية عامة و خصوصية نسبية معا لصالح صدق الخبر كما في المثال المذكور، إذا فرضنا صدور الخبر في ظل حكم بني أمية، و أمثالهم ممن كانوا يحاولون المنع من أمثال هذه الاخبار، ترهيبا و ترغيبا.

فان خصوصية المضمون بقطع النّظر عن مذهب المخبر شاهد قوي على الصدق و خصوصية المضمون مع أخذ مذهب المخبر بعين الاعتبار أقوى شهادة على ذلك.

الإجماع:

الإجماع اتفاق عدد كبير من أهل النّظر و الفتوى في الحكم بدرجة

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۱۱۱

توجب إحراز الحكم الشرعي، و ذلك ان فتوى الفقيه في مسألة شرعية بحتة تعتبر اخبارا حدسيا عن الدليل الشرعي، و الاخبار الحدسي هو الخبر المبني على النّظر و الاجتهاد في مقابل الخبر الحسي القائم على أساس المدارك الحسية، و كما يكون الخبر الحسي ذا قيمة احتمالية في إثبات مدلوله، كذلك فتوى الفقيه بوصفها خبرا حدسيا يحتمل فيه الإصابة و الخطأ معا، و كما أن تعدد الإخبارات الحسية يؤدي بحساب الاحتمالات إلى نمو احتمال المطابقة و ضالة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الاختبارات الحدسية حتى تصل إلى درجة توجب ضالة احتمال الخطأ في الجميع جدا، و بالتالي زوال هذا الاحتمال عمليا أو واقعيا. و هذا ما يسمى بالإجماع. فالإجماع و الخبر المتواتر مشتركان في طريقة الإثبات بحساب الاحتمالات، و يعتمد الكشف في كل منهما على هذا الحساب، و لكنهما يتفاوتان في درجة الكشف. فان نمو الاحتمال الموافق و تضاؤل احتمال المخالفة أسرع حركة في التواتر منه في الإجماع، و ذلك لعدة أمور يمكن إبراز أهمها في النقاط التالية:

الأولى: ان القيمة الاحتمالية للمفردات في الإجماع أصغر من القيمة الاحتمالية للمفردات في التواتر، لأن نسبة وقوع الخطأ في الحدسيات أكبر من نسبة وقوعه في الحسيات.

الثانية: ان الخطأ المحتمل في مفردات الإجماع لا يتعين ان يكون ذا مركز واحد، بينما يكون الخطأ في الاخبار الحسية منصبا على مركز واحد عادة. فحينما يفتي فقهاء عديدون بوجوب غسل الشعر في غسل الجنابة، و يكونون على خطأ مثلا، قد يكون خطأ أحدهم ناشئا من اعتماده على رواية غير تامة السند، و خطأ الآخر ناشئا من اعتماده على أصالة الاحتياط و هكذا. و كلما كان المركز المحتمل للأخطاء المتعددة واحدا أو متقاربا، كان احتمال تراكم الأخطاء عليه أضعف و العكس صحيح.

الثالثة: ان احتمال تأثير الخبر الأول في الخبر الثاني موجود في مجال الاخبار الحدسية، و غير موجود عادة في مجال الاخبار الحسية، و هذا يعني

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۱۱۲

ان احتمال الخطأ في الخبر الأول يتضمن في مجال الحدسيات احتمالا للخطإ في الخبر الثاني، بينما هو في مجال الحسيات حيادي تجاه كون الثاني مخطئا أو مصيبا.

الرابعة: ان احتمال الخطأ في قضية حسية يقترن عادة بإحراز وجود المقتضى للإصابة، و هو سلامة الحواس و الفطرة، و ينشأ من احتمال وجود المانع عن تأثير المقتضى، و اما احتمال الخطأ في قضية نظرية حدسية، فهو يتضمن أحيانا احتمال عدم وجود المقتضى للإصابة، أي احتمال كون عدم الإصابة ناشئا من القصور لا لعارض من قبيل الذهول أو ارتباك البال.

الخامسة: ان الأخطاء المحتملة في مجموعة الاخبار الحدسية يحتمل نشوؤها من نكتة مشتركة، و اما الأخطاء المحتملة في مجموعة الاخبار الحسية فلا يحتمل فيها ذلك عادة، بل هي ترتبط في كل مخبر بظروفه الخاصة، و كلما كان هناك احتمال النكتة المشتركة موجودا، و كان احتمال المجموع أقرب من احتماله في حالة عدم وجودها.

و يتأثر حساب الاحتمال في الإجماع بعوامل عديدة منها: نوعية العلماء المتفقين من الناحية العلمية، و من ناحية قربهم من عصر النصوص.

و منها: طبيعة المسألة المتفق على حكمها، و كونها من المسائل المترقب ورود النص بشأنها، أو من التفصيلات و التفريعات.

و منها: درجة ابتلاء الناس بتلك المسألة و ظروفها الاجتماعية، فقد يتفق انها بنحو يقتضي توافر الدواعي و الظروف إشاعة الحكم المقابل لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتا في الشريعة حقا.

و منها: لحن كلام أولئك المجمعين في مقام الاستدلال على الحكم، و مدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظرية موهونة إلى غير ذلك من

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١١٣

النكات و الخصوصيات.

و لما كان استكشاف الدليل الشرعي من الإجماع مرتبطا بحساب الاحتمال، لم يكن للإجماع بعنوانه موضوعية في حصوله، فقد يتم الاستكشاف حتى مع وجود المخالف إذا كان الخلاف بنحو لا يؤثر على

حساب الاحتمال المقابل، و هذا يرتبط إلى درجة كبيرة بتشخيص نوعية المخالف و عصره، و مدى تغلغله في الخطّ العلمي و موقعه فيه. كما انه قد لا يكفي الإجماع بحساب الاحتمال للاستكشاف، فتضم إليه قرائن احتمالية أخرى على نحو يتشكل من المجموع ما يقتضي الكشف بحساب الاحتمال.

سيرة المتشرعة:

و يناظر الإجماع السيرة المعاصرة و القريبة من عصر المعصومين عليهم السلام للمتشرعة بما هم متشرعة. و توضيح ذلك ان العقلاء المعاصرين للمعصومين إذا اتجهوا إلى سلوك معين، فتارة يسلكونه بما هم عقلاء كسلوكهم القائم على التملك بالحيازة مثلا، و أخرى يسلكونه بما هم متشرعة كمسحهم القدم في الوضوء ببعض الكف مثلا. و الأول هو السيرة العقلائية، و الثاني سيرة المتشرعة، و الفرق بين السيرتين ان الأولى لا تكون بنفسها كاشفة عن موقف الشارع، و انما تكشف عن ذلك بضم السكوت الدال على الإمضاء، كما تقدم، و اما سيرة المتشرعة، فبالإمكان اعتبارها بنفسها كاشفة عن الدليل الشرعي على أساس ان المتشرعة، حينما يسلكون سلوكا بوصفهم متشرعة، يجب ان يكونوا متلقين ذلك من الشارع، و هناك في مقابل ذلك احتمال ان يكون السلوك المذكور مبنيا على الغفلة عن الاستعلام، أو الغفلة في فهم الجواب على تقدير الاستعلام، غير ان هذا الاحتمال يضعف بحساب الاحتمال كلما لو حظ شمول السيرة، و تطابق عدد كبير من المتشرعة عليها، و من هنا قلنا ان سيرة المتشرعة تناظر

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١١٤

الإجماع لأنهما معا يقومان في كشفهما على أساس حساب الاحتمال. غير ان الإجماع يمثل موقفا فتوائيا نظريا للفقهاء، و الآخر يمثل سلوكا عمليا دينيا للمتشرعة.

و كثيرا ما تشكل سيرة المتشرعة بالمعنى المذكور الحلقة الوسيطة بين الإجماع و الدليل الشرعي، بمعنى ان تطابق أهل الفتوى على حكم مع عدم كونه منصوصا فيما بأيدينا من نصوص يكشف بظن غالب اطمئناني عن تطابق سلوكي، و ارتكازي من المتشرعة المعاصرين لعصر النصوص، و هذا بدوره يكشف عن الدليل الشرعي. و بكلمة أخرى ان الإجماع المذكور يكشف عن رواية غير مكتوبة، و لكنها معاشة سلوكا و ارتكازا بين عموم المتشرعة.

الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي:

مر بنا ان دليل السيرة العقلائية يعتمد على ركنين: أحدهما: قيام السيرة المعاصرة للمعصومين من العقلاء على شيء. و الآخر: سكوت المعصوم الّذي يدل- كما تقدم- على الإمضاء. و السؤال الآن كيف يمكن ان نحرز كل واحد من هذين الركنين؟ فاننا بحكم عدم معاصرنا لهما زمانا يجب ان نستدل عليهما بقضايا معاصرة ثابتة وجدانا لكي نحرز بذلك هذا النوع من الدليل الشرعي.

اما السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام، فهناك طرق يمكن ان يدعى الاستدلال بها عليها، و قد تستعمل نفس الطرق لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين من المتشرعة بوصفهم الشرعي:

الطريق الأول: ان نستدل على ماضي السيرة العقلائية بواقعها المعاصر لنا، و هذا الاستدلال يقوم على افتراض الصعوبة في تحول السيرة من سلوك إلى سلوك مقابل، و كون السيرة العقلائية معبرة- بوصفها

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١١٥

عقلائية- عن نكات فطرية و سليقة نوعه و هي مشتركة بين العقلاء في كل زمان.

و لكن الصحيح عدم صحة هذا الاستدلال، إذ لا صعوبة في تصور تحول السيرة بصورة تدريجية و بطيئة إلى ان تتمثل في السلوك المقابل بعد فترة طويلة من الزمن، و ما هو صعب الافتراض التحول الفجائي العفوي، كما ان السلوك العقلائي ليس منبثقا دائما عن نكات فطرية مشتركة، بل يتأثر بالظروف و البيئة و المرتكزات الثقافية إلى غير ذلك من العوامل المتغيرة، فلا يمكن ان يعتبر الواقع المعاصر للسيرة دليلا على ماضيها البعيد.

الطريق الثاني: النقل التاريخي اما في نطاق التاريخ العام، أو في نطاق الروايات و الأحاديث الفقهية. و يتوقف اعتبار هذا النقل اما على كونه موجبا للوثوق و العلم، أو على تجمع شرائط الحجية التعبدية فيه، و في هذا المجال يمكن الاستفادة من الروايات نفسها، لأنها تعكس ضمنا جوانب من حياة الرّواة و الناس وقتئذ، كما يمكن الاستفادة أيضا من فتاوى الجمهور في نطاق المعاملات مثلا باعتبارها منتزعة أحيانا عن الوضع العام المرتكز عقلائيا إلى جانب دلالات التاريخ العام.

الطريق الثالث: ان يكون لعدم قيام السيرة المعاصرة للمعصومين على الحكم المطلوب لازم يعتبر انتفاؤه وجدانيا فيثبت بذلك قيام السيرة على ذلك النحو. و لنوضح ذلك في مثال كما يأتي لنفرض اننا نريد ان نثبت ان السيرة المعاصرة للأئمة عليهم السلام، كانت قائمة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف

في الوضوء، فنقول: إن السيرة إذا كانت منعقدة على ذلك حقا، فهذا سوف يكون دليلا على عدم الوجوب لدى من يحاول الاستعلام عن حكم المسألة فيغنيه عن السؤال، و اما إذا لم تكن السيرة منعقدة على ذلك و كان افتراض المسح بتمام الكف واردا في السلوك العملي لكثير من المتشرعة وقتئذ، فهذا

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١١٦

يعني ان استعلام حكم المسألة ينحصر بالسؤال من المعصومين، أو الرجوع إلى رواياتهم- لأن مسح المتشرعة بتمام الكف لا يكفي لإثبات الوجوب- و حيث ان المسألة محل الابتلاء لعموم افراد المكلفين، و وجوب المسح بتمام الكف، يستبطن عناية فائقة تحفز على السؤال، فمن الطبيعي ان تكثير الأسئلة في هذا المجال، و تكثر الأجوبة تبعا لذلك، و في هذه الحالة يفترض عادة أن يصل إلينا مقدار من ذلك على أقل تقدير لاستبعاد اختفاء جلها، مع توفر الدواعي على نقلها، و عدم وجود ما يبرر الاختفاء، فإذا لم يصل إلينا ذلك نعرف انه لم تكن هناك أسئلة و أجوبة كثيرة، و بالتالي لم تكن هناك حاجة إلى استعلام حكم المسألة عن طريق السؤال و الجواب.

و هذا يعين افتراض قيام السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف.

و هذا الاستدلال يتوقف، كما لاحظنا على ان المسألة محل الابتلاء للعموم، و كون الحكم المقابل- كوجوب المسح بتمام الكف في المثال- يتطلب سلوكا لا يقتضيه الطبع بنفسه، و توفر الدواعي على نقل ما يرد في حكم المسألة، و عدم وجود مبررات للإخفاء، و عدم وصول شيء معتد به في هذا المجال، لإثبات الحكم المقابل من الروايات و فتاوى المتقدمين.

الطريق الرابع: ان يكون للسلوك الّذي يراد إثبات كونه سلوكا عاما للمعاصرين للأئمة سلوك بديل على نحو لو لم نفترض ذاك يتعين افتراض هذا البديل، و يكون هذا السلوك البديل معبرا عن ظاهرة اجتماعية غريبة لو كانت واقعة حقا لسجلت و انعكست علينا باعتبارها على خلاف المألوف، و حيث لم تسجل يعرف ان الواقع خارجا كان هو المبدل لا البدل. و مثال ذلك: ان نقول ان السلوك العام المعاصر للمعصومين كان منعقدا على اعتبار الظواهر و العمل بها. إذ لو لا ذلك لكان لا بد من سلوك بديل يمثل طريقة أخرى في التفهيم، و لما كانت الطريقة البديلة تشكل ظاهرة غريبة عن المألوف كان من

الطبيعي ان تنعكس و يشار إليها و التالي غير واقع فكذلك المقدم، و بذلك يثبت استقرار السيرة على العمل بالظواهر.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۱۱۷

الطريق الخامس: الملاحظة التحليلية الوجدانية بمعنى: ان الإنسان إذا عرض مسألة على وجدانه و مرتكزاته العقلائية، فرأى انه منساق إلى اتخاذ موقف معين، و لاحظ ان هذا الموقف واضح في وجدانه بدرجة كبيرة، و استطاع ان يتأكد من عدم ارتباطه بالخصوصيات المتغيرة من حال إلى حال، و من عاقل إلى عاقل بملاحظة تحليلية وجدانية، أمكنه ان ينتهي إلى الوثوق بان ما ينساق إليه من موقف حالة عامة في كل العقلاء. و قد يدعم ذلك باستقراء حالة العقلاء في مجتمعات عقلائية مختلفة للتأكد من هذه الحالة العامة. و هذا طريق قد يحصل للإنسان الوثوق بسببه، و لكنه ليس طريقا استدلاليا موضوعيا الا بقدر ما يتاح للملاحظ من استقراء للمجتمعات العقلائية المختلفة.

و اما سكوت المعصوم الدال على الإمضاء فقد يقال: إن من الصعوبة بمكان الجزم به، إذ كيف نعرف انه لم يصدر من المعصوم ما يدل على الردع عن السيرة المعاصرة له، و غاية ما نستطيع ان نتأكد منه هو عدم وجود هذا الردع فيما بأيدينا من نصوص غير ان ذلك لا يعني عدم صدوره، إذ لعله قد صدر و لم يصل.

غير ان الطريقة التي نتغلب بها على هذه الصعوبة تتم كما يأتي:

نطرح القضية الشرطية القائلة: لو كان قد ردع المعصوم عن السيرة لوصل إلينا، و التالي باطل لأن المفروض عدم وصول الردع، فالمقدم مثله. و وجه الشرطية ان الردع عن سيرة عقلائية مستحكمة لا يتحقق بصورة جادة بمجرد نهي واحد أو نهيين، بل يجب ان يتناسب حجم الردع مع قوة السيرة و ترسخها، فالردع اذن يجب ان يتمثل في نواه كثيرة، و هذه النواهي بنفسها تخلق ظروفا مناسبة لأمثالها لأنها تلفت إنظار الرّواة إلى السؤال و تكثر الأسئلة و الأجوبة، و الدواعي متوفرة لضبط هذه النواهي من قبل الرّواة، فيكون من الطبيعي ان يصل إلينا شيء منها. و في حالة عدم و وصول شيء بالقدر الّذي تفترضه الظروف المشار إليها، نستكشف عدم

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج۲، ص: ۱۱۸

صدور الردع، و بذلك يتم كلا الركنين لدليل السيرة:

درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني:

وسائل الإحراز الوجداني التي يقوم كشفها على حساب الاحتمال، تؤدي تارة إلى القطع بالدليل الشرعي، و أخرى إلى قيمة احتمالية كبيرة، و لكن تناظرها في الطرف المقابل قيمة احتمالية معتد بها، و ثالثة إلى قيمة احتمالية كبيرة تقابلها في الطرف المقابل قيمة احتمالية ضئيلة جدا، و تسمى القيمة الاحتمالية الكبيرة في هذه الحالة بالاطمئنان، و في الحالة السابقة بالظن. و لا شك في حجية الإحراز الواصل إلى درجة القطع تطبيقا لمبدإ حجية القطع، كما لا شك في ان الإحراز الظني غير كاف للمقصود ما لم يقم دليل شرعي على التعبد به فيدخل في نطاق الإحراز التعبدي. و اما الاطمئنان فقد يقال بحجيته الذاتيّة عقلا تنجيزا و تعذيرا كالقطع، بمعنى ان حق الطاعة الثابت عقلا، كما يشمل حالة القطع بالتكليف، كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان به، و كما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف، كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان ب عدمه، فان صحت هذه الدعوى لم نكن بحاجة إلى تعبد شرعي للعمل بالاطمئنان مع فارق، و هو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان، مع عدم إمكانه في القطع كما تقدم، و ان لم تصح هذه الدعوى، تعين طلب الدليل على التعبد الشرعي بالاطمئنان. و الدليل هو السيرة العقلائية الممضاة بدلالة السكوت. و في مقام الاستدلال على حجية الاطمئنان شرعا بالسيرة العقلائية مع سكوت الشارع عنها، لا بد من افتراض القطع بهذين الركنين، و لا يكفي الاطمئنان، و الا كان من الاستدلال على حجية الاطمئنان بالاطمئنان.

دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر)، ج٢، ص: ١١٩

٢ـ وسائل الإحراز التعبدي

و أهم ما يبحث عنه في علم الأصول كوسيلة تعبدية لإحراز صدور الدليل من الشارع، خبر الواحد، و يراد به الخبر الّذي لم يحصل منه القطع بثبوت مؤداه.

و الكلام فيه في ثلاث مراحل:

إحداها: استعراض الأدلة المدعاة على حكم الشارع بحجيته و ثانيتها: استعراض الأدلة المدعى كونها معارضة لذلك.

و المرحلة الثالثة: تحديد دائرة الحجية و شروطها بعد فرض ثبوتها، و سنبحث هذه المراحل تباعا.

أدلة حجية خبر الواحد:

و قد استدل على الحجية بالكتاب و السنة.

اما الكتاب الكريم فبآيات.

منها آية النبأ، و هي قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ [۴].[۵]

---

[۴] (۱) سورة الحجرات آية ۶.

[۵] صدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول (طبع دار المنتظر) ـ بيروت، چاپ: اول، ۱۴۰۵ ق.