

هذا الكتاب يُهدى ولا يُباع

**دروس**

**في**

**أصول الفقه**

**توضيح الحلقة الثانية**

**الجزء الأول**

**الشيخ محمد أشكناني**

# هذا الكتاب يُهدى ولا يُباع

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ  
اللَّهُمَّ كُنْ لَوْلِيِّكَ الْحَبِيبَةِ ابْنِ الْحَسَنِ  
صَلَوَاتِكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ  
السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا  
وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَحَلِيلًا وَغِيْنَا حَتَّى  
تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا

طَوِيلًا

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ  
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

موقع ديوانية الشيخ محمد أشكناني :

[www.alashkanani.com](http://www.alashkanani.com)

عنوان المراسلة :

محمد حسين أشكناني

بيان - ص . ب ٦٦٦٩١

دولة الكويت 43757

Mohammad H. Ashkanani

P.O.BOX 66691 – BAYAN

STATE OF KUWAIT 43757

البريد الإلكتروني للمؤلف :

[mohashk14@hotmail.com](mailto:mohashk14@hotmail.com)

البريد الإلكتروني للديوانية ولجانها :

[mail@alashkanani.com](mailto:mail@alashkanani.com)

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا أبي القاسم محمد وآله  
الطيبين الطاهرين .

يمكن القول بأن الحلقات الثلاث هي أفضل ثمرة لحياة آية الله  
العظمى الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره الشريف ، وقد  
ذكر الشهيد في المقدمة المبررات التي دعت إلى كتابة الحلقات الثلاث في علم  
أصول الفقه ، ولقد طرح الشهيد قدس سره في الحلقات منهجية جديدة في  
أصول الفقه تختلف عن منهجية الكتب الأصولية الأخرى ، فإن حركة الأصولي  
في الحلقات تتناسب مع حركة الفقيه في استنباطه للأحكام الشرعية ، فهناك  
تدرج في أبحاث الحلقات حسب تدرج عملية الاستنباط عند الفقيه ، فالتدرج  
في الأصول والفقه واحد عند الشهيد قدس سره ، فهناك تطابق في التدرج في  
المنهجية بين علم الأصول وعلم الفقه .

إن الفقيه عندما يريد أن يستنبط حكما شرعيا فإنه يبحث أولا عن  
الدليل المحرز القطعي ، وإذا لم يجده فإنه يبحث عن الدليل المحرز الظني ،  
وإذا لم يجده فإنه يرجع إلى الأصول العملية ، ثم إذا وجد عدة أدلة متعارضة

فإنه يحاول أن يوفّق بينها ، وبنفس الطريقة يتم البحث في علم الأصول ، فإن الأصولي يبدأ أولاً بالبحث عن الأدلة المحرزة القطعية ثم الأدلة المحرزة الظنية ثم الأصول العملية ثم التعارض بين الأدلة ، وبهذه الطريقة يتم التوفيق بين حركة الفقيه في استنباطه وحركة الأصولي في أبحاثه .

لقد وفقني الله تعالى إلى دراسة حلقات آية الله العظمى الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره وإلى تدريس الحلقة الأولى والثانية عدة مرات ، ولم أوفّق لتدريس الحلقة الثالثة لحد الآن مع أنني كتبت توضيحا للحلقة الثالثة وطبع الجزء الأول منه ، وكنت خلال دراستي للحلقات الثلاث أكتب تقارير الأساتذة الأعماء وأكتب الملاحظات على تقاريراتهم ، وخلال تدريسي كنت أكتب ما أقرره على الطلبة وأكتب الملاحظات والتعليقات على الحلقات ، وقد جمعت خلال هذه السنوات عدة ملاحظات وتعليقات على الحلقات ولا سيما الحلقة الثانية ، فكتبت شرحا للحلقة الثانية وأضفت إليه التعليقات التي كتبتها خلال هذه السنوات ، وقد أضفت هذه التعليقات في الهامش ، وأطلقت على الكتاب " **دروس في أصول الفقه** " **توضيح الحلقة الثانية** .

إن الهدف من هذه التعليقات هو إثارة جوّ من النقاش العلمي على المطالب التي طرحها الشهيد الصدر قدس سره في الحلقات ، وبعض هذه التعليقات هي استفادات من الأساتذة الأعماء حفظهم الله ، وبعضها تأملات وأفكار خاصة خطرت في الذهن عند قراءة عبارات الشهيد ، وأحببت أن أنشرها ليطلع عليها أساتذة الحلقات بشكل خاص والطلبة بشكل عام لإثارة ذلك الجو العلمي ، وليس بالضرورة أن أكون معتقدا بصحة كل ما كتبه في هذه التعليقات ، وإنما هي أفكار وتأمّلات انقدحت في الذهن ، وهي كالبذرة

التي تحتاج إلى عناية ورعاية حتى تنمو وتثمر ، فأرجو من الأساتذة الكرام والطلبة الأعزاء مسك القلم وكتابة ملاحظاتهم وتعليقاتهم على هذه التعليقات حتى تنمو هذه الأفكار ويثبت خطأها أو صحتها .

وعلى الطالب أن يكتب ما يقوله أستاذ الحلقات ويراجعه عدة مرات حتى يمكن له استيعاب مطالب الكتاب ، وأن يفكر ويتأمل بها ، ولا يقبلها كمسلّمات ، فلا توجد عندنا آراء معصومة غير قابلة للنقاش ، لذلك تطوّر علم الأصول إلى هذا المستوى الموجود الآن ، فالعلماء كانوا لا يقبلون أفكار العلماء الذين سبقوهم كمسلّمات ، وطوّروا هذا العلم عن طريق الإشكال والجواب وإن قُلْتُ قُلْتُ ، وعلم الأصول لا يقف عند حدّ معيّن ، بل هو قابل للتطوير والتجديد ، ولا بد من استعمال الطالب لعقله الذي هو وسيلة وآلة التفكير عند الإنسان ، والعقل من مصادر الاستنباط عندنا ، والعقل له قيمة عالية في مذهب أهل البيت عليهم السلام ، والأفكار لا تأخذ بها كأمر مفروغ عنها ، بل فكّر بما تسمع وما تقرّأ وانظر إلى أدلته ، وبعد النظر في الأدلة تقتنع أو لا تقتنع بالفكرة ، فتقبل أو ترفض على أساس التفكير والاعتناع .

وقد حاولت في هذا الشرح أن أجعله موضّحاً لكل مطالب الحلقة الثانية بأسلوب سهل ومبسّط ، وقد قمت بتكرار بعض المطالب بعبارات مختلفة ليسهل الاستيعاب على الطلبة ، وكان البحث الواحد يأخذ مني الوقت الطويل ، وأحيانا يأخذ مني عدة أيام لكتابته حتى أصل إلى الدرجة التي أعتقد بأن الطالب سيكون مكتفياً به ، وكنت أجعل نفسي في مكان الطالب باعتبار أنني كنت طالبا وما زلت طالبا أنهل من ندير العلماء ، وأرى ما يمكن أن يخطر في ذهن الطالب من تساؤلات ، وأحاول أن أجيب على هذه التساؤلات .

وأسأل الله تعالى أن يتقبّل هذا العمل وأن يجعل ثوابه لوالديّ وللشهيد  
السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره الشريف ،  
ولعلمائنا الأخيار ، وأن يجعله نافعاً لطلبة العلوم الدينية إلى يوم القيامة ليستمر  
الثواب ويدوم إلى ما شاء الله تعالى .

وقد استفدت في كتابة هذا الكتاب من كتاب المعالم الجديدة للأصول  
للشهيد الصدر قدس سره ، وتقريرات الأستاذ الشيخ أسد قصير ، ودروس  
السيد كمال الحيدري ، وتعليقات الأستاذ السيد علي أكبر الحائري على الحلقة  
الثانية وهو الكتاب المحقّق من قبل مجمع الفكر الإسلامي ، وشرح الحلقة  
الثانية للشيخ عبدالجبار الرفاعي في كتابه " محاضرات في أصول الفقه " ،  
وشرح الشيخ محمد صنقور البحراني في كتابه " شرح الأصول من الحلقة  
الثانية " ، حفظهم الله تعالى جميعاً ذخراً لطلبة العلوم الدينية .

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا أبي القاسم محمد وأهل  
بيته الطيبين الطاهرين .

محمد حسين أشكناني

٢٥ جمادى الثانية ١٤٢٢هـ

١٣ / ٩ / ٢٠٠١ م

## خلاصة

### مقدمة الحلقات الثلاث

قبل الدخول في توضيح الحلقة الثانية من المناسب تقديم خلاصة لما كتبه الشهيد قدس سره في مقدمة الحلقات الثلاث لتوضيح الأسباب التي دعتة إلى وضعها وما فيها من خصائص وبعض الإرشادات في مجال درسها وتدريسها .

#### مبررات الشهيد لوضع الحلقات الثلاث :

لقد ذكر الشهيد قدس سره المبررات التي دعتة إلى استبدال الكتب القديمة بكتب أخرى جديدة لها مناهج الكتب الدراسية وشرائطها وأساليبها في التعبير ، وهذه المبررات هي :

**المبرر الأول :** وجود فاصل زمني يمتد إلى مائة سنة بين الكتب القديمة ووقتنا الحاضر ، فلقد بحث الأصوليون خلال هذه المدّة أفكارا جديدة كثيرة وتطوّرت طريقة البحث واستحدثت مصطلحات جديدة ، وعندما يدخل الطالب إلى بحث الخارج يفاجأ بهذه التطوّرات .

**إذن :** المطلوب هو التدرّج في الكتب الدراسية لا على أساس تاريخ علم الأصول لأن كثيرا من المطالب لم يعد لها موضع في العلم بحسب وضعه الحالي ، وإنما يتدرّج فيها من ناحية الكم والكيف في عرض آخر ما وصل إليه العلم من أفكار وتحقيقات ومصطلحات .

**المبرر الثاني :** الكتب الدراسية مثل المعالم والقوانين والرسائل والكفاية لم تُؤلّف من قبل أصحابها من أجل التدريس ، وإنما أُلفتُ للتعبير عن آرائهم في المسائل الأصولية المختلفة ، وقد كتبوها للعلماء أمثالهم لا للطالب المبتدئ الذي يُفترض أن يتدرّج الكتاب معه من البسيط إلى المعقد وأن تُبرزَ الثمرة له من كل المباحث .

**المبرر الثالث :** هدف مرحلة السطح هو إعطاء الفكر الأصولي بما يتناسب مع غرض هذه المرحلة ، والغرض هو تكوين ثقافة عامة من علم الأصول لمن يريد أن يقتصر على تلك المرحلة ، والإعداد للانتقال إلى مرحلة الخارج لمن يريد مواصلة الدرس .

**المبرر الرابع :** الطريقة المتّبعة في تحديد كل مسألة بعنوان من العناوين الموروثة لم تعد تعبّر عن الواقع تعبيراً صحيحاً ، فقد بحثت قضايا كثيرة ضمن هذه العناوين مع أنها تعتبر أهم من تلك المسائل الموروثة ، وفي بعض الأحيان تحشر المسألة تحت العنوان وتبحث استطراداً .

### **النقاط التي لاحظها الشهيد حينما كتب الحلقات :**

لذلك كتب الشهيد الحلقات الثلاث ، وحينما وضعها أخذ بعين الاعتبار النقاط التالية :

**النقطة الأولى :** هدف الحلقات هو إيصال الطالب إلى مرحلة الإعداد لبحث الخارج والاستيعاب للهيكل العام لعلم الأصول والدقة في فهم قواعده ، لذلك طرح الشهيد في الحلقات أحدث ما وصل إليه علم الأصول من أفكار ومطالب من دون تقيّد بما هو الصحيح من تلك الأفكار ، من أجل ذلك لا يمكن التعرف على الآراء النهائية للشهيد من خلال الحلقات .

**النقطة الثانية :** الحلقات الثلاث تحمل منهجا واحدا ، وتستوعب كل حلقة منها علم الأصول بكامله ، ولكنها تختلف في العرض كماً وكيفاً حيث تتدرج في ذلك .

**النقطة الثالثة :** لم يستوعب الشهيد كل الأدلة التي يستدل بها على قول من الأقوال لأن استيعابها يقع في بحث الخارج .

**النقطة الرابعة :** سار الشهيد في تنويعه للبحوث الأصولية حسب حركة الفقيه في استنباطه للأحكام الشرعية حيث يبدأ الفقيه بالبحث أولاً عن الأدلة المحرزة ثم عن الأصول العملية ، وفي الأدلة المحرزة يبحث عن الدليل الشرعي أو الدليل العقلي ، وفي الدليل الشرعي يبحث عن الجهة والسند والدلالة ، كذلك يبحث علم الأصول هذه الأمور بنفس الطريقة والتسلسل .

**النقطة الخامسة :** لا يعرض الشهيد مسألة إلا بعد أن يستوفي في مرحلة سابقة كل ما له دخل في تحديد التصورات العامة فيها والأصول الموضوعية لها حتى لا يحتاج الطالب إلى الرجوع إلى مسألة سابقة .

**النقطة السادسة :** رأى الشهيد أن تعدد الحلقات أمر ضروري لأن إعطاء الكمية الموزعة للمسألة الواحدة في الحلقات الثلاث ضمن حلقة واحدة تحميل فجائي فوق طاقة الطالب ، ويشير الشهيد إلى عدم إمكان الاستغناء عن الحلقة الأولى لأنها تتكفل بتزويد الطالب بالتصورات العلمية عن المطالب الأصولية وتعرفه على المصطلحات الأصولية قبل الدخول في الاستدلال على المطالب الأصولية في الحلقات التالية .

**النقطة السابعة :** قد يذكر الشهيد بعض المسائل الأصولية في حلقة ولا يعيد بحثها في حلقة أخرى اكتفاءً بما تقدم إما لسهولة البحث وإما لوجود

حاجة ماسّة إلى فهمها بكاملها لارتباط فهم المسائل الأخرى المترتبة عليها بها وإما للأمرين معا .

**النقطة الثامنة :** حاول الشهيد في الحلقة الأولى أن يجعلها وفق أساليب التعبير الحديثة إلى حدّ ما ، وأما في الحلقتين التاليتين فلم يجعلهما كذلك لاعتبارين هما :

١ - إمكانية رجوع الطالب إلى الكتب الأصولية لأنها لم تُكُتَبْ بالأسلوب الحديث ، وبذلك يتكامل الطالب علمياً .

٢ - الكتب الأصولية والفقهية لا تختص بأبناء لغة دون أخرى ، وغير العربي يتلقّى ثقافته العربية من المصادر القديمة ، فلا يمكن الكتابة لهم بأساليب التعبير الحديثة .

**النقطة التاسعة :** المفروض أن تدرس الحلقات الثلاث جميعا ، وقد توخّى الشهيد سلامة العبارة ووضوحها بالدرجة التي تضمن تفهّم الطالب في حالة دراستها على يد الأستاذ المختص بالمادة ، والحلقات الثلاث تختلف عن الكتب الدراسية الأصولية القائمة فعلا ، وتتفق مع مناهج الكتب الدراسية في أن العبارة تأتي وافية بالمراد لا بمعنى أن الطالب يقتنص المراد من العبارة فقط ، بل بمعنى أنه حينما يشرح له أستاذه المعنى يجده منطبقا على العبارة ، ولا يحس في التعبير بالتواء وتعقيد .

**النقطة العاشرة :** تبني وجهة نظر أو طريقة استدلال أو مناقشة برهان في الحلقات الثلاث لا يدل على أنه مختار الشهيد حقًا ، ولا يمثّل تفاصيل المباحث الأصولية له ، وللاطلاع على متبنيّات الشهيد ونظريّاته وأساليب استدلاله لا بد من الرجوع إلى كتاب ( بحوث في علم الأصول ) .

## إرشادات للطلبة الأجزاء :

**الإرشاد الأول :** على طلبة الحلقة الثانية والثالثة مراجعة المسألة نفسها

من الحلقة السابقة لأن ذلك يساعدهم على سرعة تفهّم الدرس الجديد .

**الإرشاد الثاني :** يناسب طلبة الحلقة الأولى مطالعة كتاب ( المعالم

الجديدة للأصول ) للشهيد قدس سره .

**الإرشاد الثالث :** اتخاذ بعض المراجع للطالب خلال البحث مثل كتاب

( أصول الفقه ) للشيخ محمد رضا المظفر قدس سره وكتاب ( الكفاية )

للآخوند الخراساني قدس سره .

**الإرشاد الرابع :** ينبغي للطالب أن يكتب تقارير استاذة لكي تتمو

لديه ملكة الكتابة العلمية وتترسّخ في ذهنه مصطلحات العلم ولغته وأفكاره ،

ويكون مستعدًا لكتابة أبحاث الخارج فيما بعد .

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا أبي القاسم محمد وآله

الطيبين الطاهرين .

## تمهيد

من المفترض أن الطالب قد انتهى من الحلقة الأولى ، وأنه متمكّن منها بشكل جيد ، والمصطلحات <sup>(١)</sup> التي أراد الشهيد أن يبيّن أنها لا بد أن تكون واضحة لدى الطالب ويعرفها معرفة دقيقة بكل حدودها ، وفي الحلقة الثانية نطرح المصطلحات بدون تعريفها وشرحها وتوضيح معناها باعتبار أن الطالب درس مصطلحات الأصول في الحلقة الأولى ، وهدف الشهيد من دراسة الحلقة

---

(١) لا بد من الالتفات إلى أن المصطلح في العلوم له أصل لغوي ، ثم يأتي العالم وينقل هذا المصطلح من أصله اللغوي إلى معنى جديد له ارتباط بأصله اللغوي بوجه ما وبعلاقة ما ، وقد يأتي نفس المصطلح في علم آخر ويعطى معنى آخر يختلف عن المعنى في العلم الأول ، وهذا المعنى الجديد له ارتباط أيضا بأصله اللغوي ، لذلك قبل دراسة أي علم لا بد من معرفة معاني المصطلحات الموجودة في هذا العلم بدقة حتى لا يظن الطالب بأن معنى هذا المصطلح هو المعنى اللغوي أو المعنى الذي مرّ في العلم الذي درسه سابقا ، وبذلك يستطيع أن يشرع في دراسة هذا العلم ، ويمكن تشبيه اختلاف معاني المصطلحات في العلوم مع الحفاظ على الأصل اللغوي بالسمك الذي يكون من نوع واحد ، ولكن نجد أنه يتلون في المياه المختلفة ، ففي ماء البحر نجد بلون وطعم معينين ، ونفس السمك نجد في ماء النهر بلون وطعم آخرين ، ونجد في ماء البحيرة بلون وطعم ثالث مع أنه من نفس نوع السمك ، وهكذا نفس المصطلح له ألوان متعددة في العلوم المختلفة مع أن الأصل اللغوي له واحد .

الأولى هو تعرّف الطالب على مصطلحات علم أصول الفقه ، لذلك فإن الحلقة الأولى مملوءة من أولها إلى آخرها بهذه المصطلحات ، والشهيد لا يناقش كثيرا ولا يطيل البحث ولا يبين الآراء المختلفة في المسائل ، وإنما قد يناقش قليلا في بعض الموارد ويعطي رأيه بشكل مبسط ومباشر بدون الدخول في التفاصيل والأخذ والرد ، وأما المناقشات والآراء المختلفة ورأيه على مستوى الحلقات فستأتي في الحلقة الثانية والحلقة الثالثة بشكل أوسع .

إن مطالب الحلقات عميقة جداً ، فهي بحر عميق ذو غور لا قرار له ، والشهيد يطرح في الكتاب برقيّات تحتاج إلى شرح وتوضيح حتى نفهم ما يريده الشهيد ، فقد يطرح الشهيد سطرا واحدا ، وهذا السطر يحتاج إلى عدة صفحات لشرح وتوضيح المطالب الموجودة فيه ، والطالب الجيّد هو الذي يستطيع أن يسبح في هذا البحر العميق ويستوعب المطالب بشكل جيّد .

وقد بدأ الشهيد في الحلقة الأولى ببيان معاني المصطلحات التي يستعملها في كتابه ، وسنرى أن الشهيد يستعمل مصطلحات استعملها علماء الأصول ، ولكن في نفس الوقت سنرى أن الشهيد له مصطلحات جديدة غير موجودة في كتب الأصول الأخرى ، وتعتبر هذه المصطلحات من إبداعات الشهيد ومبتكراته في علم الأصول كالعناصر المشتركة والعناصر الخاصة والأدلة المحرزة والتزام الحفظي ونظرية القرن الأكيد ومسلك حق الطاعة ووسائل الإحراز الوجداني ووسائل الإحراز التعبدي والتعارض المستقر وغير المستقر وغير ذلك ، وللشهاد عدة نظريات جديدة ، منها ما يأتي في حجية القطع وفي مسلك حق الطاعة وفي كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وفي العلم الإجمالي وفي السيرة العقلائية وفي السيرة التشريعية .

إن بعض المطالب التي يطرحها الشهيد في الحلقة الأولى لا يكرها في الحلقة الثانية ، والحلقة الأولى لا بد أن يدرسها الطالب مع أستاذ حتى يوضح الأستاذ له هذه المصطلحات ، ولا يقرؤها الطالب بنفسه لأن الحلقة الأولى تعتبر أساسا ومبادئ للطالب للدخول في الحلقتين الثانية والثالثة حيث إن الحلقة الأولى عبارة عن فهرسة للحلقتين التاليتين مع اختلاف في الكم والكيف .

وأرجو من الطلبة قراءة المقدمة التي كتبها الشهيد للحلقة الثانية لأهميتها حيث يذكر المبررات التي دعت له كتابة هذا الكتاب الأصولي ، وإذا انتهى الطالب من الحلقات الثلاث فإنه يكون متهيئا لدخول بحث الخارج إذا استطاع أن يهضم هذه المطالب بشكل جيد بحيث تكون المطالب حاضرة في ذهنه ، وهناك بعض الإرشادات يذكرها الشهيد في المقدمة ، منها أن طالب الحلقة الأولى يمكن له الرجوع إلى كتاب ( المعالم الجديدة للأصول ) ، ومنها أن الطالب لا بد أن يكتب تقارير أستاذه حتى يستطيع من جهة أن يستوعب المطالب ، ومن جهة أخرى يستطيع أن ينمي قلمه بحيث تدريجيا يستطيع أن يكتب في المسائل الأصولية وغير الأصولية ، إن الطالب الذي لا يمسك القلم ويكتب لا يستطيع أن يكتب ولا ينمو قلمه ولا تتطور كتابته ، فالطالب لا بد أن يبدأ بالكتابة حتى يتعود على الكتابة .

#### مقدمة :

قبل الدخول في مباحث الحلقة الثانية لا بد من تقديم مقدمة للدخول في هذه الحلقة ، وهي :

إن الله تعالى لم يخلق الإنسان عبثا ، بل ألقى عليه مسؤوليات عظيمة ، وأراد منه أن يكون عابدا له تعالى لأنه سيرجع فيما بعد إليه عز وجل لكي

يحاسبه على ما فعله في هذه الدنيا ، يقول تعالى : " أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَدًا وَأَكْمَرِئِينَآ لَا تُرْجَعُونَ " (١) ، " وَمَا خَلَقْتُ الْحَرْنَ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ " (٢) .

إن العقل يقول بوجوب شكر الخالق لأنه منعم على الإنسان بنعم كثيرة لا تُحصَى ، وشكره يكون عن طريق عبادته وطاعته ، والإنسان لا يستطيع أن يحدّد ما يريده الله تعالى منه بدقة ، ويريد أن يعرف تكليفه الشرعي تجاه ما يصادفه من أمور ، فالله تعالى يريد من المخلوق بعض التكاليف لأنه يعلم ما يصلحه وما يفسده لأنه هو الخالق والصانع ، والمخلوق يعرف بواسطة عقله انطلاقاً من شكر المنعم أنه يجب عليه أن يكون مطيعاً لخالقه ، ولكنه لا يستطيع أن يصل إلى كل ما يريده الله تعالى منه ، والله تعالى خلق الإنسان مسؤولاً وكلفه بتكاليف في كل أمر من أمور الحياة لأنه يوجد لله تعالى حكم في كل واقعة ، والشريعة لها موقف عملي تجاه كل حدث ، ولا بد أن يحدّد الإنسان موقفه العملي تجاه كل واقعة حتى يستطيع أن يوفّق بين سلوكه وبين الشريعة لأنه عبد للمشرّع سبحانه ، كيف يتصرّف ؟ هل يفعل أو يترك ؟ ، ويجب على الإنسان الالتزام بالشريعة وامتنال أحكامها ، ويجب عليه تعلّم الشريعة لأنه مقدّمة للالتزام بالشريعة ، ومعرفة الشريعة مقدّمة لامتنال أحكام الشريعة ، ولا يستطيع الإنسان أن يصل عن طريق عقله إلى هذه التكاليف ، لذلك بعث الله تعالى الأنبياء عليهم السلام ليعلموا الناس أحكام الله سبحانه وما يريده منهم ويبينوا التكاليف والمواقف العملية التي يريدها الله تعالى منهم .

(١) المؤمنون : ١١٥ .

(٢) الذاريات : ٥٦ .

يقول الله تعالى : " وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا  
الطَّاغُوتَ " (١) .

ويقول تعالى : " لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا  
عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ  
مُبينٍ " (٢) .

وبعث الله تعالى رسوله الأكرم صلى الله عليه وآله للناس كافة ، وكانت رسالته خاتمة الرسالات ، وجاء الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ، وقد بين الرسول صلى الله عليه وآله أحكام الله تعالى وما يريده من عباده من خلال السنة الشريفة ، واستمر الأئمة عليهم السلام من بعده في بيان أحكام الله سبحانه وشريعته الغراء ، لذلك فنحن بحاجة إلى معرفة أحكام الله تعالى والمواقف العملية لنا عن طريق الدليل والبحث العلمي لأنها ليست واضحة لكل الناس ، ولو كانت واضحة وضوحا بديها لجميع الناس لما احتاجت إلى الاستدلال والبحث العلمي لأن كل شخص يعرف أن الموقف العملي في الواجبات هو " أن يفعل " ، وفي المحرمات هو " أن يترك " ، وفي المباحات هو " بالخيار إن شاء فعل وإن شاء ترك " ، ولكن عوامل كثيرة أدت إلى عدم وضوح كثير من الأحكام الشرعية ، من هذه العوامل البعد الزمني عن عصر التشريع ، ومن العوامل أيضا الدسّ والتزوير اللذان وقعا في أحاديث النبي صلى الله عليه وآله وفي روايات أهل البيت عليهم

(١) النحل : ٣٦ .

(٢) آل عمران : ١٦٤ .

السلام حتى قال النبي صلى الله عليه وآله : " ستكثر بعدي القائل عليّ فإذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله العزيز فإن وافقه فاعملوا به وإلا فردّوه " <sup>(١)</sup> ، وحتى أن النبي صلى الله عليه وآله حذّر أثناء حياته من الكذّابين عليه حيث يقول صلى الله عليه وآله في حجة الوداع : " قد كثرت عليّ الكذّابة وستكثر ، فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار ، فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنتي ، فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به ، وما خالف كتاب الله وسنتي فلا تأخذوا به " <sup>(٢)</sup> ، وتوجد آلاف الأحاديث المنحولة على النبي صلى الله عليه وآله وعلى الأئمة عليهم السلام ، ومن العوامل أيضا ظروف التقيّة التي كان يعيشها الأئمة عليهم السلام حيث كان للحكام دور في منع الأئمة عليهم السلام من اتخاذ دورهم الشرعي ، وأيضا كان للناس دور في ذلك ، والإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف ينتظر الظرف المناسب الذي يتمكن فيه من ممارسة دوره الشرعي ، وكما كان الناس حال ظهوره مسؤولين عن حجه وغيبته وعدم نصرته ، كذلك نحن اليوم مسؤولون عن مناصرته والتمهيد لظهوره والتوطئة له بإرشاد الناس وتوعيتهم بأصل الإمامة ودعوتهم إلى نصرته الإمام عجل الله فرجه ، ومن العوامل أيضا التعارض الذي يبدو بين الروايات من أول وهلة .

إن الاستدلال والبحث العلمي يتكفّل به علم الفقه للوصول إلى الموقف العملي الذي هو " السلوك الذي تفرضه على الإنسان تبعيته للشريعة لكي يكون تابعا مخلصا لها وقائما بحقّها " ، ومن هنا تأتي أهمية علم الفقه لأنه يبيّن

(١) المتبر للمحقق الحلبي ج ١ ص ٣٠ .

(٢) بحار الأنوار للعلامة المجلسي ج ٢ ص ٢٢٥ .

للمكلف المواقف العملية التي لا بد أن يكون سلوكه مبنياً على أساسها حيث إن المطلوب من الإنسان التطابق بين سلوكه وأحكام الشريعة ، وهناك آيات قرآنية كريمة وروايات شريفة كثيرة تبين المواقف العملية للإنسان .

إن الذي يؤمن بالرسالة الإلهية يريد أن يعرف المسائل الفقهية ، وهذه المسائل الفقهية لا يمكن أن تعرف بشكل مباشر وصریح من الآيات والروايات ، فنحتاج إلى الاستدلال ليصل الإنسان إلى الموقف العملي عن طريق الدليل ، وجاء علم الفقه ليبين لنا كيفية الاستدلال وإقامة الدليل على المواقف العملية المطلوبة ، فعلم الفقه هو الذي يعين للمكلفين أحكام الشريعة في حالة غموضها وعدم وضوحها ، وأما إذا كانت واضحة للجميع فلا تحتاج إلى الاستدلال مثل وجوب الصلاة وحرمة الخمر لأنها من الأحكام الضرورية الثابتة الانتساب إلى الدين ، واحتاج علم الفقه إلى علم الأصول لمعرفة كيفية استنباط هذه الأحكام من الأدلة ، فالفقيه يرى أن هناك عناصر تتكرر ، فيأتي إلى باب الاجتهاد والتقليد فيرى أن هناك عنصراً موجوداً يستند إليه في الاستنباط كالاستناد إلى خبر الثقة ، ويأتي إلى باب الطهارة فيرى أن نفس العنصر يتكرر هنا أيضاً ، ويرى أن خبر الثقة يتكرر في باب الصلاة وفي باب الصوم وفي باب الحج وفي غير ذلك من الأبواب الفقهية ، فبعض العناصر تتكرر في كثير من أبواب الفقه ، وهذا العنصر يسمى عنصراً مشتركاً ، وهناك بعض العناصر الخاصة في باب الطهارة مثلاً ، كرواية معينة تأتي في باب الطهارة فقط ولا تأتي في الأبواب الأخرى ، فهذه العناصر المشتركة أو العناصر الموحدة أو القواعد العامة تتكرر ، فيأتي ويأخذ هذه القواعد العامة ويجعلها في علم آخر ، ويسمي هذا العلم علم القواعد العامة للفقه أو علم أدلة الفقه أو علم

أصول الاستنباط أو علم أدلة الاستنباط ، ويجعل هذه العناصر المشتركة في كتاب خاص يطلق عليه " علم أصول الفقه " ، لذلك لا بد للفقهاء من دراسة علم الأصول ليكون قادرا على استنباط الموقف العملي المطلوب سواء كان الموقف العملي حكما شرعيا مستنبطاً بواسطة الأدلة المحرزة - والإحراز معناه الكشف - سواء كانت الأدلة المحرزة قطعية أم ظنية معتبرة - أي الأمارات - ، فالأدلة المحرزة تُحَرِّزُ وتُعيِّنُ الحكم الشرعي الواقعي وتكشف عنه كشفا تاما إذا كان الدليل قطعياً - كما في الآيات القرآنية الصريحة أو الروايات المتواترة التي تكون نصا في المعنى أي لها معنى واحد فقط - أو كشفا ناقصا مورثا للظن إذا كان الدليل ظنيا معتبرا قد ثبتت حججته في رتبة سابقة - كما في الروايات غير المتواترة التي تسمى بروايات الآحاد - ، فيكون الحكم الشرعي الواقعي مُحَرِّزاً ، أم كان الموقف العملي وظيفية عملية مستنبطة بواسطة الأدلة غير المحرزة أو الأدلة العملية أو الأصول العملية غير الكاشفة عن الحكم الشرعي الواقعي وغير المحرزة له لأن الشك يظل باقيا ومستحكما في النفس ويتعدّر تعيين الحكم الشرعي الواقعي ، والأصول العملية لا تكون ناظرة إلى الحكم الشرعي الواقعي ، لذلك فهي لا تحرز الحكم الشرعي الواقعي ولا تكشف عنه ، وإنما تبين الوظيفة العملية فقط أي العمل المطلوب ، ولا نستطيع أن نقول إن هذا هو الحكم الشرعي الواقعي المطلوب من الله عز وجل ، ويظل الشك موجودا في النفس ، ومع وجود الشك لا نعلم بالحكم الشرعي لأن الحكم الشرعي الواقعي يكون مجهولا ، ولكن المطلوب من ناحية عملية أن نقوم بعمل ما ، فالأصول العملية لا تحدّد لنا الحكم الشرعي ، بل تبين لنا الوظيفة العملية لأنه لا بد أن نقوم بعمل معين حينما تصادفنا هذه المشكلة .

إن الفقيه يبحث عن الأدلة المحرزة ، ولكن قد لا يجد دليلاً محرزاً ، فإذا وجد الفقيه دليلاً محرزاً فإن الشك يرتفع من نفسه ، ولكن مع عدم وجود الدليل المحرز الذي يعين لنا الحكم الشرعي فلا بد أن نقوم بعمل ما ، فيأتي إلى الأصول العملية التي تبين لنا الوظيفة العملية ، ولكن لا تبين لنا الحكم الشرعي ، وهناك ترتب طولي بين الأدلة ، فلا تصل النوبة إلى الأصول العملية إلا بعد فقد الأدلة المحرزة .

والنتيجة هي أن علم الفقه هو علم عملية استنباط الموقف العملي عن طريق الدليل ، ودور الفقيه هو الاستدلال وإقامة الدليل على تعيين الموقف العملي في كل حدث من أحداث الحياة .

إذن : أنواع أدلة تحديد الموقف العملي هي :

#### أ- الأدلة المحرزة :

يُحَرِّزُ وَيُعَيِّنُ بها الحكم الشرعي ، فهي تُحَرِّزُ الحكمَ الشرعيَّ ، وتكشف عن الحكم الشرعي ، وبعد تحديد نوع الحكم الشرعي تنتقل إلى اتخاذ الموقف العملي المناسب ، وهذا يسمى بالأسلوب غير المباشر لتحديد الموقف العملي لأن المكلف ينتقل إلى الموقف العملي بواسطة تعيين نوع الحكم الشرعي أولاً عن طريق الأدلة المحرزة ثم الانتقال إلى الموقف العملي ، فمثلاً إذا اكتشف أن الحكم الشرعي هو الوجوب فإن موقفه العملي هو " أن يفعل " .

#### ب- الأصول العملية :

يُحَدِّدُ بها الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك بعد استحكام الشك وتعدّر تعيين الحكم الشرعي ، فهي تُحَدِّدُ الوظيفة العملية ، وهذا يسمى بالأسلوب المباشر لتحديد الموقف العملي دون تعيين الحكم الشرعي أولاً ،

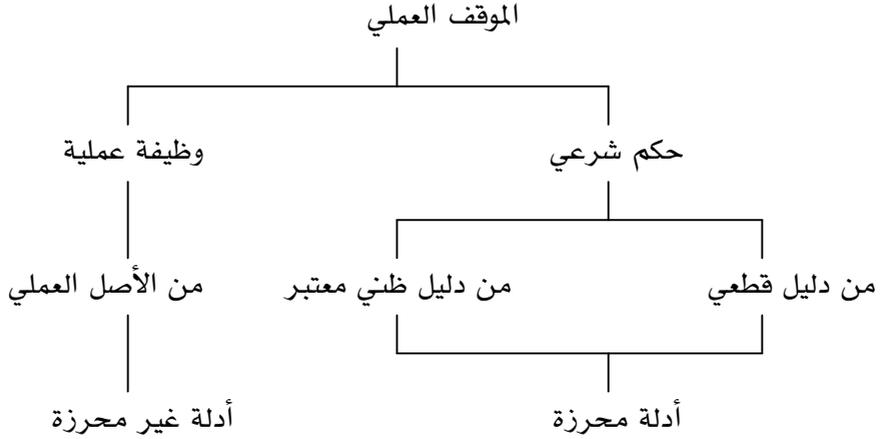
فنتقل مباشرة إلى تحديد الموقف العملي تجاه الحكم الشرعي المجهول الذي لم  
نتمكن من اكتشافه ، والأصول العملية تشمل البراءة والاحتياط والاستصحاب  
والتخيير وغير ذلك .

والموقف العملي بناء على انقسام الدليل إلى نوعين ينقسم إلى قسمين :  
الحكم الشرعي ، والوظيفة العملية <sup>(١)</sup> .

<sup>(١)</sup> مثل كتاب منهاج الصالحين أو تحرير الوسيلة الذي يسمى " الرسائل العملية " يحدّد لنا  
الموقف العملي ، فهو يبيّن لنا العمل المطلوب من المكلف ، والمسائل الشرعية في الرسائل  
العملية تارة تكون مستنبطة عن طريق الأدلة المحرزة ، وتارة أخرى تكون مستنبطة عن  
طريق الأصول العملية ، لذلك يأتي مصطلح " الاستصحاب " في الرسالة العملية ، مثلاً تقول  
المسألة : " إذا كنت متيقّناً من طهارة الماء ثم شككت بعد ذلك بنجاسته فإنك تبني على  
طهارته بالاستصحاب . " ، والاستصحاب يعطي وظيفة عملية ، وهنا لا تعلم بالحكم  
الشرعي الواقعي ، ولا يزول الشك من النفس ، فالشارع يقول ابنِ على طهارة الماء من  
ناحية عملية وتعامل مع هذا الماء على أنه طاهر ، ولا تستطيع أن تقول إنه ١٠٠ %  
طاهر ، فهذا الشك يظل موجوداً في النفس ، والشارع يريد أن يسهّل الأمر على المكلف  
فيقول له ابنِ على الطهارة ، وإذا كنت متيقّناً بالنجاسة ثم شككت بالطهارة فإنك تبني  
على النجاسة بواسطة الاستصحاب ، وهكذا بقية المسائل .

إذن : الرسائل العملية تحدّد المواقف العملية للمكلف ، والموقف العملي إما أن يكون  
حكماً شرعياً وإما أن يكون وظيفة عملية ، ولو قيل بأن منهاج الصالحين كتاب للأحكام  
الشرعية ، فإن الذي لم يدرس أصول الفقه يقول نعم كتاب للأحكام الشرعية ، والذي  
درس أصول الفقه يقول : لا ، توجد فيه أحكام شرعية ووظائف عملية ، أو إن الرسالة  
العملية كتاب للمواقف العملية ، ولكنك تستطيع أن تقول كتاب للأحكام الشرعية من  
باب التغليب كما يطلق الأبوان على الأب والأم ، أو كما يقال في القرآن الكريم : " يَا أَيُّهَا  
الَّذِينَ آمَنُوا " ، ويقصد به المؤمنين والمؤمنات ، ويستعمل صيغة المذكر من باب التغليب .

واليكم الشكل التالي :



**تبيه :**

أود أن ألفت انتباه الطلبة الأعزاء إلى ملاحظة مهمة جدا ، وهي أن الطالب إذا انتهى من دراسة الحلقات الثلاث فإنه لا يكون مؤهلا لاستنباط الأحكام الشرعية ، ولا يكون مؤهلا للرد على الفقهاء ، فإذا قرأ استدلالا معيّنًا لفتيه من الفقهاء فقد يقول إنه درس الأصول وكما أن هذا الفقيه يستنبط فأنا أيضا أستطيع أن أتمكن من استنباط الأحكام الشرعية لأن بيدي حلقات ثلاث من الأصول ، أقول إن هذا السلاح الذي بيد الطالب المفروض أن لا يستعمله بالعكس ، فالمفروض أن لا يدخل الكبر إلى نفس الطالب لأنه استطاع أن يتلقى بعض المعلومات ، فيرى نفسه كبيرا عظيما ، فيقرأ مسألة لفتيه ويتجرأ ويقول إن استنباط هذا الفقيه خطأ وأن هذا الفقيه لم يستنبط الحكم الشرعي بشكل صحيح ، في عملية استنباط الأحكام الشرعية علم

الأصول جانب من جوانب عملية الاستنباط ، وهناك جوانب أخرى ، منها القواعد الفقهية وعلم الرجال وعلم الحديث وغير ذلك من العلوم التي يحتاجها الفقيه في عملية الاستنباط ، فلا يظن الطالب أنه بمجرد ما انتهى من دراسة علم الأصول فإنه يكون مؤهلاً لاستنباط الأحكام الشرعية ، نعم يستطيع أن يفهم عملية الاستنباط ولكن ليس من حقه أن يستنبط وأن يرد على الفقهاء في استنباطاتهم ، فتحذّر من هذا الأمر حتى لا يفترّ الطالب بنفسه ، فيظن أنه بمجرد ما تكون عنده بعض المعلومات فقد أصبح إنساناً عظيماً ويستطيع أن يكون في مستوى الفقهاء .

### بحوث علم الأصول :

يمكن تقسيم بحوث علم الأصول إلى ثلاثة أقسام :

#### ١- التمهيد :

يُتناوَل فيها مجموعة من المقدمات والمسائل ، وهذه المسائل تشكّل أساساً للدخول في المطالب الأصولية .

#### ٢- الأدلة :

يُتناوَل فيها أدلة المواظف العملية من أحكام شرعية ووظائف عملية .

#### ٣- التعارض بين الأدلة :

وهو العلاقة بين الأدلة ، فإذا تعارضت الأدلة فأى دليل نقدّم ، مثلاً يُقدّم الدليل المحرز على الدليل غير المحرز لأن الدليل المحرز فيه كشف عن الواقع بخلاف الدليل غير المحرز فإنه لا يوجد فيه كشف عن الواقع ، ويُقدّم الدليل القطعي على الدليل الظني ، ويُقدّم الاستصحاب على البراءة .

## التمهيد :

يتناول الشهيد في الحلقة الثانية الأمور التالية تمهيدا للدخول في أبحاث علم أصول الفقه ، والأبحاث الموجودة في التمهيد ليست جزءا من علم الأصول بل هي أبحاث خارجة عن هذا العلم ، وهي تمثل بعض المبادئ التصورية لعلم الأصول والتي تعطي تصورا عن هذا العلم قبل الدخول في نفس العلم ، وهذه الأمور هي :

- ١ - تعريف علم الأصول .
  - ٢ - موضوع علم الأصول وفائده أو الغاية منه .
  - ٣ - الحكم الشرعي وتقسيمه .
  - ٤ - تنوع البحوث الأصولية أو منهج البحوث الأصولية .
  - ٥ - حجية القطع وأحكامه : والقطع يعتبر أباً للأدلة الأصولية الأخرى ، وحجية القطع تعتبر الأساس لحجية الأدلة الأصولية الأخرى .
- ونطرح هنا السؤال التالي :

**سؤال : لماذا جعل الشهيد البحوث الأصولية بهذا التسلسل ؟**

**الجواب :**

قبل أن يشرع الطالب في علم الأصول لا بد أن يعرف تعريف علم الأصول لينطلق منه إلى البحوث الأخرى الموجودة في هذا العلم ، وبذلك يعرف في أي شيء يبحث ، وبعد معرفة تعريفه يأتي ليعرف موضوع علم الأصول ليصل إلى الموضوع الذي تدور حوله بحوث العلم ، وبذلك يعرف من أين يبدأ ، والموضوع هو العنوان الجامع لموضوعات مسائل العلم ، فعلم الطب مثلا يبحث عن بدن الإنسان من حيث الصحة والمرض ، وعلم النحو يبحث

عن الكلمة من حيث الإعراب والبناء ، وبعد ذلك يعرف الفائدة والغاية والغرض من علم الأصول حتى يعرف إلى أين ينتهي .

وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : " رحم الله امرءاً

عرف من أين وفي أين وإلى أين " .

وبعد ذلك يأتي الطالب لبحث الحكم الشرعي وتقسيماته ، وهو الغاية النهائية لعلم الأصول ، فعلم أصول الفقه من العلوم الآلية للوصول إلى علم الفقه ، ومن علم الفقه نعرف الحكم الشرعي وأقسامه ، هذا أولاً ، وثانياً وهو السبب الأهم للبحث عنه في المقدمات هو أن تحديد حقيقة الحكم وأقسامه يتوقف عليه البحث في بعض المسائل الأصولية المهمة ، وتقسيم الأبحاث الأصولية يخضع لأقسام الحكم الشرعي ، فالدليل المحرز – القطعي أو الظني – ينتج حكماً شرعياً بالمعنى الأخص ، والدليل غير المحرز ينتج وظيفة عملية ، والحكم الشرعي بالمعنى الأعم يشمل الحكم الشرعي بالمعنى الأخص والوظيفة العملية ، وقال الشهيد في الحلقة الأولى إن الحكم الشرعي ينقسم إلى تكليفي ووضعي ، وهذا التقسيم له مدخلة في تنوع البحوث الأصولية ، وهكذا تنوع البحوث الأصولية على أساس أقسام الحكم الشرعي ، ثم يأتي الطالب إلى حجية القطع ، والمفروض أن يتم دراسة القطع في أول بحث لأنه إذا لم يكن عندنا القطع وحجية القطع فلا يمكن الوصول إلى أي نتيجة في علم الأصول ولا في علم الفقه ، وحجية القطع لها جانبان ، وهما التجيز والتعذير ، فالحكم الشرعي أو التكليف إما أن يكون منجّزاً على المكلف عندما يقطع بوجوب التكليف أو بحرمة التكليف ، وإما أن يكون المكلف معذوراً عند عدم الإتيان بالتكليف عندما يقطع بعدم التكليف ويتبين يوم القيامة أنه كان واجباً

أو يقطع بوجوب التكليف ويأتي به ويتبين يوم القيامة أنه حرام واقعا ، وهذا هو الهدف من دراسة حجية القطع للدخول في علم الأصول .

### عناصر العلوم :

يُتناوَل في المقدمة عادة في كل علم من العلوم ثلاثة عناصر تسمى

" عناصر العلوم " ، وهي :

١ - تعريف العلم .

٢ - موضوع العلم .

٣ - الغاية والفائدة من العلم <sup>(١)</sup> .

وقد سار الشهيد في هذا الكتاب على نفس المنوال والطريقة التي سار

عليها العلماء في مقدمة كتبهم .

---

(١) الأفضل في عناصر العلوم إعادة الترتيب بين هذه العناصر بحيث تجعل الغاية أولا ثم الموضوع ثم التعريف لأن الشخص قبل أن يقدم على أي علم من العلوم لا بد أن يعرف الغاية من هذا العلم حتى تكون هذه الغاية معروفة لديه قبل الشروع في العلم ، وبعد أن يعرف الغاية من العلم يعرف موضوعه وعن أي شيء يبحث ليكون عنده تصور عن موضوعه قبل الدخول في التعريف والشروع في العلم ، ثم يأتي إلى تعريفه بعد معرفة غايته وموضوعه ، وهذا هو التدرج الطبيعي لدراسة عناصر العلوم ، وما يدرس الآن من التعريف والموضوع والغاية هو خلاف التدرج الطبيعي للشروع في دراسة أي علم من العلوم .

## تعريف علم الأصول

قبل الدخول في التعريف نطرح السؤال التالي :

ما هو الهدف من التعريف ؟ ولماذا نريد أن نطرح تعريفا للأشياء ؟

طرح في مقدمة علم المنطق تعريف علم المنطق وموضوعه والغاية منه ،  
التعريف بشكل عام بُحِثَ في علم المنطق ، ما هو التعريف ؟ وكيف نُعرِّف  
الأشياء عن طريق الجنس والنوع والفصل ؟

فما هو الهدف من التعاريف التي يطرحها الإنسان للأشياء ؟

**الجواب :**

إن الهدف من التعريف هو بيان الضابط الموضوعي لمسائل العلم ،  
فالعلم عبارة عن مجموعة مسائل ، وعلى أساس هذا الضابط تدخل هذه  
المسألة المعينة في هذا العلم وتخرج تلك المسألة عن هذا العلم ، إن التعريف لا  
بد أن يكون جامعا مانعا أي جامعا للأفراد ومنطبقا على جميع مسائل نفس  
العلم ، ومانعا من دخول الأغيار بحيث لا يشمل هذا العلم مسائل العلوم  
الأخرى ، فيكون التعريف جامعا لمسائل العلم مانعا من مسائل العلوم الأخرى ،  
وعلى أساس هذا الضابط الموضوعي يدوّن علماء الأصول في علمهم هذه  
المسألة دون تلك المسألة ، إن هدف التعريف هو الإدخال والإخراج أي إدخال  
الأفراد وإخراج الأغيار ، لذلك لا بد أن يكون التعريف جامعا مانعا أي جامعا  
للأفراد مانعا من دخول الأغيار ، أو عاكسا للأفراد طاردا للأغيار .

إن الضابط الموضوعي لا بد أن يكون متقدماً من حيث الرتبة على تدوين العلم وكتابه ، ولا يأتي الضابط الموضوعي بعد تدوين العلم ، فلا يكون الضابط متأخراً من حيث الرتبة عن تدوين العلم ، بمعنى أنه قبل جعل المسألة في هذا العلم لا بد أن نعرف أن هذه المسألة داخلة فيه فنجعلها فيه أو خارجة عنه فلا ندخلها فيه ، وبالتالي يكون كل ما هو مكتوب في هذا العلم داخلاً فيه ، ولا نكتب في هذا العلم المسائل التي تكون خارجة عنه ، فلا ندخل مسائل علم النحو - مثلاً - في علم الأصول .

والتعريف لا بد أن يحدد لنا من البداية أن هذه المسألة مسألة أصولية فنجعلها في علم الأصول أو أنها ليست مسألة أصولية فلا ندخلها في علم الأصول ، وليس بعد أن نكتب علم الأصول نقول إن هذه المسائل المكتوبة في هذا الكتاب داخلة في علم الأصول ، فالتعريف يحدّد لنا أن هذه المسألة داخلة في العلم قبل كتابة العلم .

إن القواعد الممهّدة تكون متأخرة من حيث الرتبة عن تدوين وكتابة العلم فكيف يمكن أن تكون هي المحدّدة للمسائل التي تُبحثُ في هذا العلم في مرتبة سابقة؟!

### تعريف علم الأصول عند المشهور :

إن التعريف الذي يذكر عادة - وقال " عادة " لأن هذا التعريف هو تعريف المشهور عند الأصوليين القدماء - هو أن علم الأصول هو " العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي " ، ونركّز على كلمة " الممهّدة " - بالفتح على صيغة اسم المفعول - وليست هي " الممهّدة " - بالكسر على صيغة اسم الفاعل - ، وتوجد عدة قيود في هذا التعريف : العلم ، القواعد ،

الممهّدة ، الاستنباط ، الحكم الشرعي ، وكل قيد من هذه القيود يحتاج إلى تعريف (١) .

(١) تأتي إلى القيود الذي ذكرت في التعريف ، وهي :

١ - العلم : إن العلم له عدة معاني ، وقد مر في علم المنطق ، من هذه المعاني : مطلق الإدراك الشامل للتصور والتصديق ، أو خصوص التصور ، أو خصوص التصديق ، أو خصوص التصديق اليقيني ، أو مطلق الجزم سواء كان مطابقا للواقع أم غير مطابق للواقع ، أو الظن ، أو الملكة التي يُقتدر بها على استنباط المسائل ، أو نفس المسائل المبيّنة في العلوم ، أو المسائل المبيّنة في العلوم بقيد تعلمها أي المسائل المتعلّمة .

وهنا لو أردنا أن نأخذ " العلم " المذكور في التعريف بأي معنى من المعاني المذكورة لما كان إدخاله في التعريف مناسباً ، فإن العلم لا دخالة له في تعريف علم الأصول ، فلا بد من إلغاء كلمة " العلم " من التعريف ، فنقول إن علم الأصول هو " العلم الذي يبحث عن القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي " ، ولكن يوجد معنى من معاني العلم يتناسب مع التعريف وهو " مجموعة المسائل المبيّنة فيه " ، وأما العلم بمعنى " الإدراك " مثلاً فليس له دخالة في تعريف العلم لأن إدراكنا للقواعد أو عدم إدراكنا بها لا يضرّ علم الأصول ولا أي علم آخر .

النتيجة : لا بد من إلغاء كلمة " العلم " من تعريف علم الأصول .

٢ - القواعد : أولاً لا بد من معرفة معنى القاعدة ، في المصباح المنير : " القاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط ، وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته " ، وفي المنجد : " القاعدة في الاصطلاح تطلق على الأصل والقانون والضابط ، وتعرّف بأنها أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته " ، وفي محيط المحيط لبطرس البستاني : " والضابط عند العلماء حكم كلي ينطبق على جزئياته ، والفرق بينه وبين القاعدة أن القاعدة تجمع فروعا من أبواب شتى ، والضابط يجمعها من باب واحد " .

نرى من هذه التعريفات لكلمة " القاعدة " أنها تعني الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته ، أو ما نطلق عليه في العلوم الحديثة القانون العام ، وأكثر من

ذلك فقد ذكر في " محيط المحيط " أن القاعدة تجمع فروعا من أبواب شتى ، أي أن القاعدة بنفسها تتضمن معنى الاشتراك ، فلا حاجة لإضافة قيد " المشتركة " إلى القاعدة إلا إذا قصدنا أن يكون قيدها توضيحيا ، ولكن يشترط في التعريف أن تكون القيود في أصلها احترازية لا توضيحية حتى لا يكون هناك تطويل بلا طائل ، فيشترط في التعريف الاختصار والدقة ، ومن هذه الجهة لا حاجة لإدخال قيد " المشتركة " في التعريف لأن القاعدة معناها العنصر المشترك .

وأما إذا كان المقصود من " القواعد الممهّدة للاستنباط " كل مقدمة تدخل في عملية الاستنباط أو كل ما يقع في عملية الاستنباط فلا بد من إضافة قيد " المشتركة " حتى نخرج القواعد الخاصة والعناصر الخاصة مثل ظهور كلمة " الصعيد " أو ظهور كلمة " التحية " ، ولكن ظاهر كلمة " القاعدة " أنها هي القاعدة الكلية .

**النتيجة :** كلمة " القواعد " بنفسها تتضمن معنى الاشتراك والعموم ، لذلك لا حاجة لإضافة القيد التوضيحي " المشتركة " إليها .

**٣ - الممهّدة :** يمكن أن نطرح سؤالاً : هل الممهّدة تكون على صيغة اسم المفعول أي الممهّدة ، أو صيغة اسم الفاعل أي الممهّدة ، لنأخذ أولاً الممهّدة على صيغة اسم المفعول : إن معنى " الممهّدة " هو المدوّنة والمكتوبة أي القواعد المدوّنة والمكتوبة في علم الأصول ، ولكن إذا كانت بهذا المعنى يكون لدينا مصادرة على المطلوب أي أن الدليل هو عين المدّعى ، والمطلوب هو الضابط الموضوعي كما مر في المتن ، وكلمة " الممهّدة " لا تعطي هذا الضابط ، ولنأخذ ثانياً الممهّدة على صيغة اسم الفاعل : أي " الممهّدة " ، فتكون هي القواعد التي تمهّد الطريق لاستنباط الحكم الشرعي ، وبذلك يكون عندنا الضابط الموضوعي لمرحلة ما قبل التدوين والكتابة في علم الأصول ، فمثلاً كلمة " الصعيد " تمهّد لاستنباط الحكم الشرعي ، وكلمة " تمهّد للاستنباط " مثل كلمة " تقع في طريق الاستنباط " ، فكل ما يقع في طريق الاستنباط يكون ممهّداً لاستنباط الحكم الشرعي ، وأخذ " الممهّدة " على صيغة اسم الفاعل يكون هو الأنسب ، والدليل على ذلك هو أن " الممهّدة " يلزم منها انحصار العلم بقواعد أصولية ثبتت قاعدتها وتمهّدها ودوّنت فيه ، وبذلك تكون محدودة ولا يمكن إضافة قواعد جديدة عليها ، وهذا يتنافى مع

غرض علم الأصول وهو استنباط الحكم الشرعي المتطور ، لذلك لا بد من جعل التمهيد على صيغة اسم الفاعل ليكون التعريف متناسبا مع تطور علم الأصول ، وتطور علم الأصول يتناسب مع تطور عملية الاستنباط في علم الفقه ، فيكون بحثنا عن القواعد التي تكون طريقا لاستنباط الحكم الشرعي المتطور ، وهناك قواعد أصولية جديدة يكتشفها الأصوليون ، فإذا اقتصرنا على " المهتدة " فلا يمكن إضافة هذه القواعد الجديدة إلى علم الأصول لأننا نكون قد اقتصرنا على القواعد المدونة في العلم والتي دونها القدماء ، ولا يمكن إضافة شيء جديد عليها ، وأما بأخذ " المهتدة " على صيغة اسم الفاعل فإننا نستطيع إضافة هذه القواعد الجديدة إلى علم الأصول .

**النتيجة :** لا بد من جعل كلمة " المهتدة " على صيغة اسم الفاعل لا على صيغة اسم المفعول ، نعم يرد عليه نفس الإشكال الذي يرد على التعريف المعدل وهو دخول بعض العناصر الخاصة في علم الأصول مثل كلمة " الصعيد " .

٤ - الاستنباط : لغة هو الاستخراج والمعرفة والوصول إلى والانتهاى إلى ، واصطلاحا هو استخراج الحكم الشرعي من أدلته ، وهو يرادف الاجتهاد .

٥ - الحكم الشرعي : هو الحكم الذي يأتي من الشارع ، إن ورود " الحكم الشرعي " في التعريف صحيح إذا أخذناه على تعريف الشهيد ، وأما على تعريف القدماء فيكون ناقصا ، فلقد عرّف القدماء الحكم الشرعي بأنه " خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين " . ويرد على هذا التعريف ثلاثة إشكالات :

**الإشكال الأول :** جعل الحكم الشرعي خطاب الله أي الخطاب الشرعي الشامل للآية القرآنية والرواية الشريفة يؤدي إلى أن هذا التعريف لا يكون جامعا لأن الحكم الشرعي المستنبط من الدليل العقلي يكون خارجا عن علم الأصول لأن الدليل العقلي ليس خطابا شرعيا .

**الإشكال الثاني :** أخذ قيد " المتعلق بأفعال المكلفين " في التعريف : نحن نعرف أن الحكم الشرعي يتعلق بأفعال المكلفين وبأمور أخرى ليست أفعالا للمكلفين كالصحة والبطلان والطهارة والنجاسة والجزئية والشرطية وغيرها من الأحكام الوضعية التي ليس لها توجيه عملي مباشر للمكلفين ، إن الحكم الشرعي لا بد أن يشمل هذين النوعين : أفعال الإنسان

## مثال لتوضيح تعريف علم الأصول :

يوضِّح الشهيد هذا التعريف من خلال مثال من مصدر من مصادر

الاستنباط وهو القرآن الكريم ، وهذا المثال هو قوله تعالى :

---

وغير أفعاله ، فالحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين : القسم الأول وهو الحكم التكليفي الشامل للوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة والإباحة ، وهذه الأحكام الخمسة هي المتعلقة بأفعال المكلفين ، والقسم الثاني هو الحكم الوضعي الشامل للصحة والبطلان والطهارة و . . . ، وهو ليس متعلقاً بأفعال المكلفين بصورة مباشرة ، وإذا قلنا بأن الحكم الشرعي يكون شاملاً للقسمين فإن التعريف يكون جامعاً ، ولكن إذا قلنا بأن الحكم الشرعي متعلقٌ بأفعال المكلفين فقط فإنه لا يكون جامعاً لأن الحكم الشرعي يكون خارجاً عن علم الأصول .

وقد يقال أيضاً إن الحكم الشرعي إذا كان هو " خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين " فإنه لا يكون شاملاً للوظيفة العملية المستنبطة من الأصول العملية لأن الوظيفة العملية ليست خطاباً من الله عز وجل .

**الإشكال الثالث :** جعل الحكم الشرعي هو الخطاب الشرعي ليس صحيحاً لأنهما ليسا نفس الشيء ، فالحكم الشرعي هو مدلول الخطاب الشرعي أو مستنبط من الخطاب الشرعي أو نتيجة للخطاب الشرعي .

**النتيجة :** جعل الحكم الشرعي في تعريف علم الأصول صحيح ، ولكن يمكن تعريف الحكم الشرعي بأنه : الحكم الصادر من الله عز وجل لتنظيم حياة الإنسان في الدنيا والحصول على الثواب في الآخرة ، ويشمل الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية ، ويجب الانتباه إلى أن الحكم الشرعي أعم من الحكم الشرعي بالمعنى الأخص والوظيفة العملية ، فيقصد بالحكم الشرعي المعنى الأعم وهو الحكم سواء كان واقعياً أم ظاهرياً ، والحكم الظاهري يشمل نوعان من الحكم : النوع الأول هو الحكم الناتج من الأمانة وهي الدليل الظني الذي أعطاه الشارع الحجية ، والنوع الثاني هو الحكم الناتج من الأصول العملية وهي التي تحدد الوظيفة العملية .

"وَإِذَا حُيِّئَتْ سَحِيَّةٌ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا" (١) .

نطرح السؤال التالي : هل ردُّ التحية واجب أو ليس بواجب ؟ (٢)

الفقيه يعرف أن القرآن قطعي الصدور من الشارع عن طريق التواتر حيث إن القرآن متواتر بين المسلمين منذ الصدر الأول من الإسلام ، ويستتبط الفقيه من هذه الآية الكريمة " وجوب ردِّ التحية " من خلال الاستعانة بقاعدتين عامتين مشتركتين ، وهاتان القاعدتان هما :

**القاعدة الأولى : ظهور صيغة الأمر في الوجوب :**

إذا كانت عندنا كلمة أمر - مادة أو صيغة - ، ومادة الأمر هي الكلمة التي تحتوي على كلمة " أم ر " مثل " أَمْرُكُمْ " أو " أَوْجُهُ لَكُمْ أَمْرًا " ، وصيغة

(١) النساء : ٨٦ .

(٢) يظن الناس أن الفقيه يستنبط الحكم الشرعي من خلال آية واحدة أو رواية واحدة ، فهم لا يعرفون أنه قد تكون هناك رواية أخرى معارضة مخصصة أو مقيدة ، فعندما يبحث الفقيه في الآية السابقة يقول إن " حَيُّوا " صيغة أمر ، ولكن هل صيغة الأمر تدل على الوجوب أو على الاستحباب أو على كليهما معا ؟ أو أنها هل تدل على الوجوب حقيقة وعلى الاستحباب مجازا ؟ أو العكس هل تدل على الاستحباب حقيقة وعلى الوجوب مجازا ؟ ، وقد يتبنى الفقيه أن صيغة الأمر تدل ظاهرا ( ظنا ) على الوجوب ، والظن بحاجة إلى دليل قطعي لإثبات حجته وأن الشارع سمح بالأخذ بهذا الظن ، ويبحث الفقيه عن حجية الدلالة الظاهرية أو حجية الظهور ، فقد يتبنى الفقيه أن الشهرة مثلا ليس لها الحجية ، وأما خبر الثقة فهناك دليل على حجته لأن رواية الثقة دليل ظني يحتاج إلى إثبات حجته بدليل قطعي ، ولو فرضنا وجود رواية شريفة بدل الآية الكريمة في رد التحية فلا بد من البحث في السند وأنها غير معارضة برواية أخرى ثم نبحث في دلالة متن الرواية .

الأمر هي التي تأتي على وزن " أفعل " مثل " اكتب " أو " اقرأ " ، فنقول إن صيغة الأمر " أفعل " لها ظهور في الوجوب بمعنى أنها تدل على الوجوب بحسب ظهور الكلمة في هذا المعنى ، وهذه الدلالة ظاهرية أي ظنية وليست قطعية ، فنحن لا نقطع بأنها تدل على الوجوب وإنما لها دلالة ظنية على الوجوب ، وتدل ظاهرا على الوجوب لأنه يوجد ظهور لُغوي للكلمة في المعنى الحقيقي ، والعرف يأخذ بهذا الظهور اللغوي ويعمل على أساسه ويرتب الآثار عليه إلا إذا كانت هناك قرينة صارفة على استعمال هذه الكلمة استعمالا مجازيا في الاستحباب ، فالأمر يدل ظاهرا على الوجوب ، فيستنبط الفقيه " وجوب رد التحية " من هذه الآية الكريمة لأن صيغة الأمر " حيوا " تدل ظاهرا على الوجوب .

### القاعدة الثانية : حجية الظهور :

ظهور الوجوب من صيغة الأمر ظهور عرفي وفهم عرفي ، والظهور يعطي ظنا لا قطعاً ، والظن بحاجة إلى إعطائه الشرعية من قبل الشارع ، وقد أعطاه الشارع الحجية ، فيكون الظهور العرفي والفهم العرفي حجة <sup>(١)</sup> لأن الشارع أعطاه الحجية ، فيستنبط الفقيه من هذه الآية " وجوب رد التحية " بالظهور العرفي لأن صيغة الأمر تدل بالظهور العرفي على الوجوب ، فيمكن لنا

---

(١) سيأتي معنى الحجية في المصطلح الأصولي فيما بعد ، ومعناه هو التنجيز والتعذير ، فالحجية معناها أن الدليل صالح لاحتجاج المولى على العبد ومؤاخذته إذا لم يعمل العبد به ، وهذا هو جانب التنجيز ، واحتجاج العبد على المولى حتى يتخلص من العقاب إذا عمل به ، وهذا هو جانب التعذير ، فكل دليل له أحد هذين الجانبين - أي المنجزية والمعدرية - فهو حجة في المصطلح الأصولي .

أن نستعين بهذا الظهور العرفي لفهم الآيات الكريمة والروايات الشريفة ، ويمكن أن نشكّل قياساً من صغرى وكبرى ونتيجة لإثبات هذه الحجية ، وهنا تكون كلتا القاعدتين كبرى القياس ، وعندنا هنا قياسان من الشكل الأول :

#### القياس الأول :

**الصغرى :** " حَيُّوا " صيغة أمر .

**الكبرى :** كل صيغة أمر ظاهرة في الوجوب ( القاعدة الأولى ) .

**النتيجة :** " حَيُّوا " ظاهرة في وجوب رد التحية .

#### القياس الثاني :

ثم نأخذ النتيجة ونجعلها صغرى في قياس آخر وهو :

**الصغرى :** " حَيُّوا " ظاهرة في " وجوب ردّ التحية " .

**الكبرى :** وكل ظهور حجة ( القاعدة الثانية ) .

**النتيجة :** ظهور " حَيُّوا " في " وجوب ردّ التحية " حجة .

أو نجعل القاعدة الأولى صغرى القياس ، والقاعدة الثانية كبرى القياس :

#### القياس الأول :

**الصغرى :** صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب ( القاعدة الأولى ) .

**الكبرى :** وكل ظهور حجة ( القاعدة الثانية ) .

**النتيجة :** ظهور صيغة الأمر في الوجوب حجة .

#### القياس الثاني :

نأخذ النتيجة السابقة ونجعلها كبرى في قياس آخر وهو :

**الصغرى :** " حَيُّوا " صيغة أمر ظاهرة في " وجوب ردّ التحية " .

**الكبرى :** وكل صيغة أمر ظاهرة في الوجوب حجة .

**النتيجة** : ظهور " حيوا " في " وجوب ردّ التحية " حجة .

**إذن** : هكذا يستنبط الفقيه من الآية حكما شرعيا وهو " وجوب رد التحية " من خلال الاستعانة بهاتين القاعدتين الممهّدتين والمدوّنتين والمكتوبتين في علم الأصول وهما : ظهور صيغة الأمر في الوجوب ، وحجية الظهور .  
ونرى هنا أن عملية الاستدلال على حكم شرعي واستنباط حكم شرعي ليست عملية بسيطة وسهلة ، بل لا بد أن يعرف الطالب كيف يرتّب المقدمات من الصغرى والكبرى حتى يصل إلى النتيجة ، وكيف يأخذ نتيجة القياس الأول ليجعلها مقدمة في القياس الثاني ، وقد يأخذ نتيجة القياس الثاني ليجعلها في مقدمة قياس ثالث ، وهكذا .

**سؤال** : أي ظهور هو الحجة ؟ هل الظهور في عصر المعصوم عليه السلام فقط أو الظهور في زماننا أيضا ؟  
**الجواب** :

إذا وردت رواية عن أحد المعصومين عليهم السلام نسأل : ماذا فهم المسلمون من الكلمات الواردة في الرواية في زمان المعصوم عليه السلام ؟  
هذا الفهم العرفي في زمان المعصوم عليه السلام لهذه الكلمات تكون حجة علينا ، فالمعصوم عليه السلام كان يتكلم بلغة عصره ، فيستعمل الكلمات التي يفهم المخاطب معانيها المتداولة في زمانه ، والمعاني التي كانت متداولة في ذلك الزمان نحاول أن نستكشفها ونطبّقها على الروايات ، وهذا الظهور العرفي للكلمة حجة ، نعم قد يتغير المعنى من زمان إلى آخر ، ولكن مهمتنا أن نعرف المعنى المتداول في زمان المعصوم عليه السلام بالرجوع إلى الزمان الماضي لمعرفة المعنى الذي كان يفهمه الناس في ذلك الزمان .

## ملاحظة هامة :

لا بد من الالتفات إلى أن الظهور – كما ورد في الحلقة الأولى – دليل ظني له كشف ناقص ولا يعطينا قطعاً وبقينا بمؤداه ومضمونه ، والدليل الظني بحاجة إلى تأييد وغطاء من الشارع حتى يكون حجة ومنجزاً ومعزراً ، وبالتالي يمكن الأخذ به والاعتماد عليه ، والأصل هو حرمة العمل بالدليل الظني إلا إذا سمح الشارع بالعمل به ، فمثلاً القياس دليل ظني ، وخبر الثقة دليل ظني ، ولكن الشارع سمح لنا بالاعتماد على خبر الثقة في عملية الاستنباط ، ولم يسمح لنا بالاعتماد على القياس في عملية الاستنباط ، والشارع قد أعطى أيضاً الحجية للظهور العرفي ، وستأتي الأدلة على حجية الظهور فيما بعد إن شاء الله تعالى .

**إذن :** يستنبط الفقيه من الآية الكريمة حكماً شرعياً هو " وجوب رد التحية " من خلال الاستعانة بهاتين القاعدتين الممهّدتين – بفتح الهاء أي على صيغة اسم المفعول – والمدوّنتين والمكتوبتين في علم الأصول .

## إشكال على التعريف :

وضّح الشهيد تعريف المشهور أولاً ، وتعريف المشهور لعلم الأصول هو " العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي " ، ثم ذكر إشكالا على هذا التعريف <sup>(١)</sup> ، فقال :

---

<sup>(١)</sup> هذا الإشكال يأتي إذا قرأنا " الممهّدة " على صيغة اسم المفعول أي الممهّدة بمعنى المدوّنة والمكتوبة حيث إن الفقيه هو الذي يمهد ويدوّن ويكتب هذه القواعد ليستنبط بواسطتها الحكم الشرعي حينما يجعلها ضمن مقدمات من صغرى وكبرى ليصل إلى النتيجة وهي الحكم الشرعي ، ولا يرُدُّ إذا قرأناها على صيغة اسم الفاعل أي الممهّدة حيث إن هذه

إن تقييد القاعدة بوصف التمهيد والتدوين والكتابة<sup>(١)</sup> في علم الأصول يعني أنها تكتسب صفة الأصولية وتصير قاعدة أصولية بعد كتابتها في علم الأصول مع أن المطلوب هو معرفة أن القاعدة أصولية قبل كتابتها في علم الأصول حتى نجعلها في هذا العلم بعد معرفة أنها أصولية ، والمفروض أن يكون الضابط الموضوعي لمرحلة ما قبل تدوين المسألة وكتابتها لا بعد تدوينها ، فالتعريف يقول إن علم الأصول هو العلم بالقواعد التي كُتِبَتْ من أجل الاستنباط ، فالتعريف لا يبيِّن لنا أنه لماذا تُكْتُبُ هذه المسألة أو تلك المسألة في علم الأصول ، بل يقول التعريف إن ما هو مكتوب ومدوّن في علم الأصول فهو علم الأصول ، وهنا إذا سألك شخص : " هل هذه القاعدة أصولية أو لا ؟ " ، فإنك تجيب لا أدري بل أنتظر حتى تُكْتُبَ في علم الأصول ، وبعد كتابتها في علم الأصول أقول إنها أصولية ، فقبل كتابتها في علم

---

القواعد هي التي تُمَهِّدُ للفقهاء استنباط الحكم الشرعي ، وإذا قرئت على صيغة اسم الفاعل فسيكون للتعريف نفس معنى التعريف المعدّل وهو " العلم بالقواعد التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي " لأن معنى " القواعد الممهّدة للاستنباط " هو نفس معنى " القواعد التي تقع في طريق الاستنباط " ، ويَرِدُ عليه نفس الإشكال الذي يَرِدُ على التعريف المعدّل .

(١) سؤال : لنفرض أن القاعدة معلومة عند الفقيه ولكنها ليست مكتوبة . الجواب : عادة إذا كانت القاعدة معلومة عند الفقيه فإنه يكتبها ضمن كتابه الأصولي ، فكل فقيه لا بد أن تكون عنده القواعد الأصولية وأن يحققها ويبحث فيها وينقحها حتى يستطيع أن يتبنى قاعدة معيّنة ، فهذا الذي حقّقه لا بد أنه قد كتبه لا أنه يحتفظ به في ذهنه فقط ، والتحقيق يحتاج إلى كتابة لئلا ينسى المطالب التي حققها ، فالقواعد التي يتبنّاها الفقيه تكون مكتوبة عنده وإلا كيف يكون فقيها ؟!

الأصول لا ندري أنها أصولية أو لا ، مع أن المطلوب معرفة أنها قاعدة أصولية قبل كتابتها في كتاب لعلم الأصول ، لذلك يتبيّن أن هذا التعريف لا يبيّن لنا القانون والمعيّار والضابط الموضوعي الذي من خلاله يدوّن ويكتب علماء الأصول هذه المسألة في علم الأصول أو لا يدوّنونها ولا يكتبونها ، نريد ضابطة تميّز من خلالها المسألة الأصولية من غير الأصولية ، نريد ضابطة تحدّد المسائل الداخلة في علم الأصول والمسائل الخارجة عنه ، بمعنى أنه إذا أتت إلينا مسألة معيّنة فإننا نسأل هل هذه المسألة من علم الأصول أو لا ؟ ، فيكون الجواب : " لا ندري أنها داخلة في علم الأصول أو لا " ، وذلك لعدم وجود الضابطة التي على أساسها تُدخل هذه المسألة في علم الأصول ولا تُدخل تلك المسألة في علم الأصول ، فنريد أن نوجد ضابطة معيّنة بحيث إنه لو أتت إلينا مسألة معيّنة فإننا نجعلها في علم الأصول ، ولو أتت إلينا مسألة أخرى فلا نجعلها في علم الأصول ، فنحتاج إلى هذا الضابط الموضوعي الذي على أساسه نجعل هذه المسألة في علم الأصول أو لا نجعلها في علم الأصول ، إن الضابط الموضوعي يعني أن التعريف لا بد أن يكون جامعاً مانعاً أي جامعاً للأفراد ومانعاً من دخول الأغيّار ، والضابطة تدخل الفرد داخل هذا العلم وتخرج غير الفرد إلى خارج هذا العلم .

وفي تعريف علم الأصول عندما يقال " قواعد مهمّدة لاستنباط الحكم الشرعي " فإن كلمة " التمهيد " يعنى التدوين والكتابة ، وكلمة " المُهمّدة " تعني " المُدوّنَة " و " المكتوبة " ، فإذا دوّنت المسألة وكُتبت في علم الأصول فنقول إن هذه المسألة من علم الأصول ، وإذا لم تُدوّن ولم تُكتب في علم الأصول فنقول إنها ليست من علم الأصول ، فإذا كانت عندنا مسألة نحوية

مثل " الفاعل مرفوع " وأتى علماء الأصول ودَوَّنوها وكتبوها وجعلوها في علم الأصول فإنها تصير مسألة أصولية - مع أنها في الواقع ليست مسألة أصولية - لأن التعريف ينطبق عليها إذ أنها مُهَّدَتْ ودُوِّنَتْ في علم الأصول ، ومعنى ذلك أنه بمجرد ما أن تُكْتَبَ في كتابٍ في علم الأصول تصير هذه المسألة أصولية مع أنها في الواقع قد لا تكون مسألة أصولية ، فالقاعدة تكتسب أصوليتها من تدوينها في علم الأصول لغرض الاستنباط ، وهذا خلاف ما نريده من تعريف العلم لأننا نريد من التعريف أن يُدْخِلَ المسألة الأصولية في علم الأصول ويُخْرِجَ غير المسائل الأصولية من علم الأصول ، فالمسألة النحوية كيف يمكن أن تدخل في علم الأصول لمجرد أن هذا العالم الأصولي كتبها في كتابه الأصولي؟!!

إن هذا التعريف يعطينا ضابطا ومائزا لما بعد مرحلة التدوين والكتابة ، ونحن نريد من التعريف أن يعطينا ضابطا ومائزا لما قبل مرحلة التدوين والكتابة ، فالضابط والمائز لا بد أن يكون ضابطا ومائزا قَبْلِيًّا لا ضابطا ومائزا بَعْدِيًّا ، فالمسألة حسب هذا التعريف تكتسب أصوليتها بعد تدوينها ، ولكن توجد مرتبة قبل مرتبة التدوين حيث نسأل : ما هي المسألة التي تُكْتَبَ في علم الأصول ؟ وما هو الضابط الموضوعي الذي من أجله نُدْخِلُ هذه المسألة في هذا العلم ؟ ولماذا اختار الأصوليون بعض البحوث وجعلوها في علم الأصول وتركوا بعض البحوث الأخرى ولم يجعلوها في علم الأصول ؟ فما هو الميزان الذي من أجله نُدْخِلُ هذا المطلب في علم الأصول دون المطالب الأخرى ؟

إن المطلوب من التعريف أن يبيِّن لنا أن هذه المسألة في الواقع ونفس الأمر مسألة أصولية قبل تدوينها حتى بالتالي يدوِّنها العلماء في علم الأصول

لأنها مسألة ينطبق عليها الضابط ، أو أن هذه المسألة ليست أصولية حتى بالتالي لا يدونها العلماء في علم الأصول لأنها مسألة لا ينطبق عليها الضابط ، فالمفروض من التعريف أن يبيّن لنا هل نُدخِلُ هذه المسألة في هذا العلم أو لا نُدخِلُها ، وليس المطلوب من التعريف أن يبيّن لنا أنه بعد تدوين هذه المسألة في هذا العلم تصبح المسألة جزءاً من هذا العلم لمجرد أنها دونت في هذا العلم ، فبمجرد تدوين المسألة في العلم تصير جزءاً من هذا العلم ، والتعريف بهذا الشكل لا يُعطي ضابطاً موضوعياً لمعرفة المسائل الداخلة في العلم والمسائل الخارجة منه ، فنحن نريد أن نعرف أن هذه المسألة أصولية سواء كانت مكتوبة في كتب الأصول الآن أم كانت غير مكتوبة بل يتوصّل إليها علماء الأصول فيما بعد ويكتبونها في كتبهم ، فهذا التعريف تعريفٌ لما بعد التدوين ، ونحن نريد تعريفاً لما قبل التدوين .

إن قولنا إن ما يكتب في علم الأصول هو علم الأصول لا يعطي الضابط الموضوعي لاختيار بعض المطالب وإدخالها في علم الأصول دون المطالب الأخرى ، والتعريف بهذا الشكل يلزم منه الدور وهو توقف الشيء على نفسه لأن علم الأصول هو العلم بالقواعد التي دُوّنت في علم الأصول ، فصار معرفة علم الأصول متوقّفاً على معرفة علم الأصول أي أن " أ " يتوقف على " أ " ، فلو سألنا ما هو علم الأصول ؟ ، لأجبنا بأنه هو المدوّن في علم الأصول ، وإذا سألنا لماذا دُوّن علماء الأصول هذه المسألة في علم الأصول ؟ ، لأجبنا لأنها من علم الأصول .

إذن : هذا التعريف لا يعطينا الضابط الموضوعي لإدخال هذه المسألة المعيّنة في علم الأصول أو إخراجها وعدم إدخالها في علم الأصول لأن المطلوب

من التعريف أن يكون جامعا مانعا ، أي جامعا للأفراد ومانعا عن دخول الأغيار ، والجامعية تعني أن كل صفة يتركب منها المعرف لا بد أن تنطبق على كل أفراد المعرف ولا يخرج أي فرد منها ، والمانعية تعني أن كل صفة يتركب منها المعرف لا تنطبق إلا على أفراد المعرف فقط ولا تشمل غيرهم .

إن المسائل اللغوية والنحوية والفقهية من المفروض أن لا تدخل في علم الأصول ، فكيف تصير المسألة اللغوية أو النحوية أو الفقهية مسألة أصولية لمجرد أنها مُهَدَّتْ ودُوِّنتْ وَكُتِبَتْ وَجُعِلَتْ في كتاب أصولي ، فالمسألة النحوية لو دُوِّنت في الكتاب الأصولي فإنها تظل على نحويتها ولا تتحوّل إلى مسألة أصولية ، فهي لعدم كونها مسألة أصولية لا تكتب في كتب الأصول ، وحتى لو كتبت في كتب الأصول فإنها لا تنقلب إلى مسألة أصولية .

فهذا التعريف الذي لا بد أن يكون جامعا مانعا أو عاكسا للأفراد وطاردا للأغيار هذا التعريف بهذه الصورة لا يعطينا هذا الأمر لأنه ليس جامعا مانعا حيث إنهم إذا دَوَّنوا المسألة في علم الأصول صارت المسألة أصولية وإذا لم يدوّنوها فيه فهي ليست مسألة أصولية ، فمثل " صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب " مسألة أصولية لا لأنها دُوِّنتْ وَكُتِبَتْ في كتب الأصول بل لأنها من المسائل الأصولية قبل تدوينها وكتابتها في كتب الأصول ، ولأنها مسألة أصولية فإنها دُوِّنت في كتب الأصول لا لأنها دُوِّنت في كتب الأصول فصارت مسألة أصولية ، فسبب إدخالها في علم الأصول هو كونها مسألة أصولية ، وليس سبب كونها مسألة أصولية هو تدوينها في الكتب الأصولية .

بعبارة أخرى : كونها مسألة أصولية علة لتدوينها في كتب الأصول لا أن تدوينها في كتب الأصول علة لكونها مسألة أصولية .

## تعديل التعريف السابق :

جاء الشهيد وقال إنه بسبب وجود الإشكال السابق أجرى علماء الأصول اللاحقون تعديلا على التعريف السابق فقالوا إن علم الأصول هو " العلم بالقواعد التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي " ، فكل قاعدة تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي تكون قاعدة أصولية ، وأي قاعدة لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي لا تكون قاعدة أصولية .

## إشكال على التعريف المعدل :

يَرُدُّ نفس الإشكال السابق أيضا على هذا التعريف الجديد وهو أنه لا يعطي الضابط الموضوعي المطلوب من التعريف لإدخال المسألة أو إخراجها من هذا العلم ، نعم التعريف الجديد جامع ولكنه ليس مانعا من دخول الأعيان لأنه يشمل بعض المسائل غير الأصولية كالمسائل اللغوية والمسائل الرجالية والمسائل النحوية والمسائل الحديثية وغيرها لأن كل هذه المسائل تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي مع أنها ليست من المسائل الأصولية .

مثلا هناك بعض المسائل اللغوية التي تقع في طريق الاستنباط مع أنها ليست مسائل أصولية ، مثل ظهور كلمة " الصعيد " <sup>(١)</sup> في مطلق وجه الأرض

---

<sup>(١)</sup> في التعريف المعدل قالوا العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط ، فإذا قلنا " القواعد التي تقع في طريق الاستنباط " فيكون الإشكال الذي ذكره الشهيد غير تام ، إن القاعدة هي القانون العام الذي ينطبق على موارد كثيرة ، وظهور كلمة " الصعيد " وأمثالها من المسائل اللغوية ليست قوانين أو قواعد عامة - أو عناصر مشتركة كما في تعريف الشهيد ، فالعنصر المشترك يعطي نفس معنى القاعدة وإن اختلفت الألفاظ - لبحث عنها في علم الأصول كما يبحث عن القاعدة العامة " الأمر ظاهر في

أو في خصوص التراب ، أو ظهور كلمة " الكعب " في مفصل القدم أو النتوء البارز والقبّة في أعلى القدم .

يقول الله تعالى : " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَمْزِجْكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا مِنْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُ فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ " .

الوجوب " ، فظهورات الألفاظ المعيّنة في معانيها المعيّنة ليست قواعد حتى نحتاج إلى إخراجها من التعريف ، بل هي خارجة من الأساس لأن المسألة اللغوية ليست قاعدة أصلا ، فالقاعدة هي التي تتكرر كثيرا في مختلف أبواب الفقه ، ومثل مسألة " الصعيد " تأتي في باب التيمم فقط ، فظهور كلمة " الصعيد " شيء جزئي وعنصر خاص يبحث عنه في اللغة فلا يشملها التعريف ولا يدخل في علم الأصول ، إن معنى الكلمة واستخراجها من كتب اللغة ليس قاعدة عامة ولا عنصرا مشتركا ، فلا يرد هذا الإشكال على هذا التعريف ، فيكون التعريف تاما من هذه الجهة .

نعم يأتي إشكال آخر وهو أنه قد توجد عندنا قواعد لغوية أو نحوية أو فقهية أو رجالية أو حديثة ، وهذه القواعد تقع في طريق الاستنباط ، فيشملها التعريف مع أنها خارجة عن علم الأصول ، ولكن هذا إشكال آخر .

رد الإشكال السابق : يمكن رد الإشكال السابق بأن معنى كلمة " الصعيد " عنصر خاص لا مشترك بتوجيه كلام الشهيد بأن قصده هو أن " اللفظ ظاهر في معناه اللغوي " ، وهذا يعتبر قاعدة عامة ، وكانت كلمة " الصعيد " تطبيقا ومصداقا لهذه القاعدة العامة ، فكلمة " الصعيد " ظاهرة في معناها اللغوي ، وكلمة " الكعب " ظاهرة في معناها اللغوي ، فذكر الشهيد المصداق وهو يريد القاعدة العامة ، فذكر الخاص وأراد العام ، وهذه القاعدة اللغوية تقع في طريق الاستنباط ، فتكون القواعد اللغوية داخلية في العلم مع أنها يجب أن تكون خارجة عنه ، فلا يكون التعريف مانعا من دخول الأعيان .

الْقَائِلِ أَوْ لَمْ يَسْتَسْأَلِ التَّسَاءُ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً قَتَيْمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَاسْتَحُوا بِوُجُوهِكُمْ  
وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتَبِّعَ  
نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" (١) .

إن ظهور كلمة " الصعيد " وظهور كلمة " الكعب " يقعان في طريق الاستنباط مع أنهما ليسا من المسائل الأصولية ، وهذه المسائل تظل على لُغَوِيَّتِهَا ولا تتحوّل إلى مسائل أصولية .

إذن : هذا التعريف المعدّل لا يعطينا أيضا الضابط الموضوعي الذي على أساسه تدخل هذه المسألة في علم الأصول وتخرج المسألة الأخرى من علم الأصول .

### تعريف الشهيد لعلم الأصول :

جاء الشهيد وقال نأتي بتعريف جديد لعلم الأصول بحيث يكون جامعا مانعا ولا يرد عليه الإشكالات السابقة ويعطينا الضابط الموضوعي المطلوب ، وهذا التعريف هو أن علم الأصول هو : " العلم <sup>(٢)</sup> بالعناصر المشتركة في عملية

(١) المائة : ٦ .

(٢) عندما يقول " العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي " يأتي السؤال التالي : إذا علمت بهذه العناصر أو لم تعلم بها فما هي علاقة العلم والجهل بعلم الأصول وما دخل العلم والجهل بعلم الأصول ؟ ، بمعنى أنه إذا علم الإنسان بعلم الأصول يكون علم الأصول موجودا ، وإذا جهل الإنسان بعلم الأصول فلا يوجد علم يعرف بعنوان علم الأصول ، والمفروض أن نقول إن علم الأصول هو " العلم الذي يَحْتِثُ في العناصر المشتركة أو القواعد العامة في عملية استنباط الحكم الشرعي " ، أو هو " العناصر المشتركة أو القواعد العامة في عملية استنباط الحكم الشرعي " ؛ بناء على أن العلم هو

استنباط الحكم الشرعي " (١) ، وهذا التعريف يتفق مع التعريف المعدل في أن الضابط الموضوعي لعلم الأصول هو كل ما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ، ولكن الشهيد أضاف إليه قيда .

مجموعة المسائل ، فعلمنا وجهلنا لا دخل لهما في تعريف العلم ، فسواء علمنا بالعناصر المشتركة أم لم نعلم بها فإن علم الأصول موجود ولا دخل لهما في وجود العلم وعدم وجوده ، إن العلم هو حضور صورة الشيء في الذهن أو انكشاف الشيء على ما هو عليه ، والجهل هو عدم حضور صورة الشيء في الذهن ، فسواء حضرت صور العناصر المشتركة في الذهن أم لم تحضر فإن علم الأصول موجود ، فوجود العلم لا علاقة له بعلم أحد به أو جهله به .

إذن : كلمة " العلم " لا نحتاج إليها في تعريف علم الأصول ولا في تعريف غيره من العلوم ، لذلك فإن علم الأصول هو : " العلم الذي يبحث في العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي " ، ولا دخل للعلم والجهل في أي علم من العلوم ، فعلم الفيزياء - مثلا - موجود سواء كان يوجد علماء في علم الفيزياء أم لم يوجدوا لأنه يبحث في الطبيعيات ، والأشياء الطبيعية موجودة حولنا ، فهذه العلوم موجودة سواء علمنا بها أم لم نعلم بها .

ولكن قد يقال إنه إذا علم شخص بالعناصر المشتركة وجعلها ضمن كتاب وأطلق عليه عنوانا معيناً فهنا يُعرف هذا العلم ويوجد لأن العلم بالعناصر المشتركة هو الذي يولّد الأثر ويؤدي إلى استنباط الأحكام الشرعية لا نفس القواعد بما هي هي ، ومع عدم علم أحد بالعناصر المشتركة فإنه لا يوجد هذا العلم ، وبهذا التوجيه يكون تعريف الشهيد تاما .

(١) سؤال : هل كلمة " المشتركة " تكون على صيغة اسم الفاعل أي " المشتركة " أو على

صيغة اسم المفعول أي " المشتركة " ؟ ولماذا ؟

الجواب : يأتي الجواب ضمن النقاط التالية :

١- يقول الشهيد في الحلقة الأولى : عمليات الاستنباط تشترك في عناصر موحدة .

إذن : عمليات الاستنباط تشترك في العناصر ، فالعناصر يقع عليها الاشتراك ، فتكون العناصر مشتركة - بفتح الراء - .

٢- إذا قلنا إن العناصر تشترك في عمليات الاستنباط ، فتكون العناصر مشتركة - بكسر الراء - ، كما نقول اشترك عدة أفراد في الاحتفال ، فهم مشتركون فيه وإن لم يعرف بعضهم البعض ، فقد يكون كل فرد قد أتى بمفرده ولا يعرف الآخرين ، فهو مشترك في الاحتفال ، وهذا مثل قاعدة التكليف بغير المقدر فهي قاعدة بمفردها يُستنبط منها حكم شرعي ، فهي بمفردها تشارك في عمليات الاستنباط ، وليس بالضرورة أن تكون هناك قاعدة أخرى معها يُستنبط الحكم الشرعي ، ففي مسألة معينة قد نستعمل عنصرا واحدا فقط فلا يصدق أن هذا العنصر اشترك مع غيره في الاستنباط .

٣- عندما تشترك عدة نقاط في خط مستقيم ، نقول : الخط المستقيم مشترك - بفتح الراء - بين هذه النقاط ، كذلك فإن عمليات الاستنباط تشترك في عناصر موحدة ، فتكون العناصر مشتركة - بفتح الراء - ، ويمكن أن نقول إن العناصر الموحدة تشترك في عمليات الاستنباط ، فتكون العناصر مشتركة - بكسر الراء - .

٤- إذا قلنا إن الشارع قد جعل للعناصر الحجية أو عدم الحجية فتكون على صيغة اسم المفعول أي المشتركة - بفتح الراء - ، وهذه النقطة تحتاج إلى تأمل لأنه لا علاقة للحجية وعدم الحجية بكونه عنصرا مشتركا .

الاشترك لغة : طريق مشترك : يستوي فيه الناس ، واسم مشترك : تشترك فيه معانٍ كثيرة كالعين ونحوها ( من لسان العرب ) ، علينا هنا أن نحدد أيهما هو الذي يشترك : هل عمليات الاستنباط تشترك في العناصر فتكون العناصر مشتركة - بفتح الراء - أم أن العناصر تشترك في عمليات الاستنباط فتكون العناصر مشتركة - بكسر الراء - ؟

إن مراد الشهيد هو الأول أي أن عمليات الاستنباط تشترك في العناصر فتكون العناصر مشتركة ، فيوجد اشتراك بينها وبين العناصر الأخرى في الاستنباط ، وقد يكون عندنا عنصر واحد في استنباط حكم مسألة معينة ، ويوجد عنصر آخر في استنباط حكم مسألة معينة أخرى ، ويتكرر العنصران في عمليات أخرى ، فالعنصر المشترك هو الذي يتكرر في عمليات استنباط كثيرة ، فيكونان عنصرين مشتركين .

سؤال : هل يمكن أن نقول عن العناصر إنها مشتركة ؟

الجواب : نعم ، يمكن ذلك على القول الثاني أي أن العناصر تشترك في عمليات الاستنباط ، فالعنصر المشترك هو الذي يشترك مع غيره في عملية الاستنباط ، والعنصر المشترك قد يكون عنصرا خاصا ، وقد يكون عنصرا عاما ، وهذا كما نقول إن الخط المستقيم يشترك في نقاط فتكون النقاط مشتركة ، أو نقول إن النقاط تشترك في الخط المستقيم فتكون النقاط مشتركة ، وتكون النسبة بين العناصر المشتركة والعناصر المشتركة نسبة العموم والخصوص المطلق ، فالعناصر المشتركة أعم مطلقا من العناصر المشتركة لأن العنصر المشترك قد يكون عاما وقد يكون خاصا ، وأما العنصر المشترك فيكون عاما فقط .

النتيجة : مراد الشهيد من العناصر هو " المشتركة " ، ولكن يمكن القول بالوجه الثاني أيضا .

إشكالات :

إشكال ١ : إن العناصر لا تشترك بنفسها في عمليات الاستنباط ، بل هي تُشترك من قبل الفقيه ، فلا نستطيع أن نقول إنها " مشتركة " ، بل الأصح هو " المشتركة " .  
إشكال ٢ : ولكن لا نستطيع أن نقول " مشتركة " على هذا القول ، بل يجب أن نقول " مُشركة " ، فهي عناصر مُشركة من قبل الفقيه الذي يُشركها في عمليات الاستنباط ، فلا يصح أن نقول " مشتركة " .

سؤال : كيف يمكن التوفيق بين الإشكاليين ؟

على الإشكال الأول لا يصح أن نقول " مشتركة " ، وعلى الإشكال الثاني لا نستطيع أن نقول " مشتركة " ، فما هو الحل ؟

الجواب : نستطيع أن نقول إن العناصر " تشترك " على نحو المجاز لا الحقيقة ، كما نقول إن النقاط تشترك في الخط المستقيم ، وهذا جائز لغة ولا إشكال فيه ، وبذلك يسقط الإشكال الأول ، وبالنسبة للإشكال الثاني أصل الاشتقاق هو " اشترك " لا " اشرك " ، فالإشكال الثاني خارج عن محل البحث ، وهنا أيضا عندما نقول عناصر " مشتركة " لأن عمليات الاستنباط اشتركت في هذه العناصر ، وهنا أيضا يأتي المجاز ، فهذه العمليات تشترك على نحو المجاز لا الحقيقة ، وبذلك يسقط الإشكال الثاني .

وأضاف الشهيد هذا القيد بهدف تضيق دائرة ما يقع في طريق الاستنباط ، وهو قيد " المشتركة " ، وهذا القيد يضيق من دائرة ما يدخل في التعريف ، فيكون الداخل في التعريف خصوص القواعد العامة المشتركة التي تتكرر في كثير من أبواب الفقه المختلفة لا كل القواعد التي تقع في طريق الاستنباط ، وتخرج بهذا القيد الزائد العناصر الخاصة في كل مسألة مثل ظهور كلمة " الصعيد " أو ظهور كلمة " التحية " أو زرارة ثقة <sup>(١)</sup> ، فعملية استنباط الحكم الشرعي تمر بمقدمات عامة أو عناصر مشتركة ومقدمات خاصة أو عناصر خاصة بكل حكم شرعي .

**سؤال : ما هو المقصود من الاشتراك ؟**

**الجواب :**

الاشتراك معناه أن هذا العنصر صالح للدخول في استنباط الحكم الشرعي لأي مورد من الموارد التي يتصدى الفقيه لاستنباط حكمها ، والصلاحية تعني إمكانية تكرر العنصر في كثير من موارد الاستنباط بالقوة لا بالفعل ، والعنصر المشترك في علم الأصول هو القاعدة الكلية أو القانون العام الذي يتكرر في كثير من موارد استنباط الأحكام الشرعية والذي له صلاحية الدخول في استنباط أي حكم شرعي .

---

(١) الرواية تناقش من جهتين : السند والمتن ، فمن حيث السند يتكفل به علم الرجال ، ومن حيث المتن يتكفل به علم الحديث وعلم أصول الفقه وعلوم اللغة من النحو والبلاغة والصرف ، فعدة علوم تجتمع لكي يستنبط الفقيه الموقف العملي ، وكأن الفقيه يقوم بعملية طبخ ومزج بين عدة أشياء ثم يعطي الطبخة جاهزة للمكلف ، فالفقيه يمزج بين عدة أشياء حتى في النهاية يعطي المكلف المسألة الشرعية .

**مثال :** " ظهور صيغة الأمر في الوجوب " <sup>(١)</sup> عنصر مشترك لأنه يتكرر

في كثير من أبواب الفقه حيث إن له القابلية والصلاحية لاستنباط كثير من الأحكام ، منها وجوب الصلاة من "أقيموا الصلاة" ، ووجوب الصوم من "صُومُوا" ، ووجوب الزكاة من "آتوا الزكاة" ، ووجوب الحج ووجوب أشياء أخرى ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن اللغويين لم يبحثوا في دلالة

---

<sup>(١)</sup> سؤال : لماذا يعتبر تحديد معنى " صيغة الأمر " عنصرا مشتركا مع أنه من المسائل اللغوية ،

ولكن تحديد معنى " الصعيد " يعتبر عنصرا خاصا مع أنه من المسائل اللغوية أيضا ؟

الجواب : إن معنى الاشتراك هو صلاحية العنصر للدخول في عملية الاستنباط ، فإذا تكرر العنصر في كثير من عمليات الاستنباط فإنه يعتبر عنصرا مشتركا .

وإذا أخذنا كلمة " الصعيد " فإننا نرى أولا : أن اللغة قد تكفلت بإظهار معناها ، فإذا أردنا معرفة معناها رجعنا إلى قواميس اللغة وبجئنا تحت باب " صعد " ووجدنا معناها ، وقد تكفلت اللغة بذلك ، وثانيا : أن هذا العنصر لا يتكرر في كثير من عمليات الاستنباط إلا إذا كانت الكلمة واردة في آية أو رواية فيبحث عن معناها ، وطالما أنها لا تتكرر فلا تعتبر عنصرا مشتركا لأن محور الاشتراك هو تكرر العنصر ، ولهذين السببين فإن كلمة " الصعيد " لا تعتبر عنصرا مشتركا .

وإذا أتينا إلى صيغة الأمر فإنها تعتبر عنصرا مشتركا لسببين : السبب الأول : إن صيغة الأمر تتكرر في كثير من الآيات والروايات ، وهذا التكرار يدل على أنها عنصر مشترك ، والسبب الثاني : إن علماء اللغة لم يبحثوا في دلالة صيغة الأمر أنها تدل على الوجوب أو على الاستحباب أو على كليهما لأنها مشترك لفظي ، فإنهم لم يبحثوا ذلك لعدم دخالة هذا البحث في علم اللغة ، وأما في علم الأصول والفقه فإن البحث يدور حول الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية ، وفي الأحكام التكليفية نريد أن نحدد الأحكام الخمسة من وجوب واستحباب وإباحة وكراهة وحرمة ، لذلك فإن دلالة صيغة الأمر لها دخل في هذين العلمين من أجل تحديد الأحكام الخمسة ، ولهذين السببين كان تحديد معنى " صيغة الأمر " عنصرا مشتركا وإن كانت من المسائل اللغوية .

صيغة الأمر ، ولكن الأصوليين بحثوا فيها ، لذلك دخلت دلالة صيغة الأمر في علم الأصول .

وأما مثل " القياس " فإنه وإن كان مرفوضا عند أئمة أهل البيت عليهم السلام إلا أنه يعتبر مسألة أصولية لأنه عنصر مشترك في عملية الاستنباط وإن كنا لا نعترف به ولا نأخذ به في استنباط الأحكام الشرعية ، فهو بالقوة صالح للدخول في عملية الاستنباط ويمكن أن يستفاد منه في كثير من أبواب الفقه ، ولكن يمكن أن نثبت دخوله فعلا في الاستنباط أو نثبت عدم دخوله فعلا في الاستنباط .

### النتيجة :

تعريف علم الأصول عند الشهيد وهو : " العلم <sup>(١)</sup> بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي " ؛ لا يردُّ عليه الإشكالات السابقة مثل دخول

<sup>(١)</sup> إشكال : لماذا أدخل الشهيد كلمة " العلم " في التعريف مع أن علم الأصول هو عبارة عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ؟

إن العلم والجهل لا دخل لهما في العلوم حيث يمكن أن نقول " نعلم بعلم الأصول " و " نجهل بعلم الأصول " ، فمتعلق العلم والجهل هو علم الأصول أي أنه يوجد لدينا شيء اسمه " علم الأصول " ، فهو موجود وثابت بدون دخالة العلم والجهل به ، وانتفاؤه غير متوقف على الجهل به ، فهو ثابت على كلا الحالين ، لذلك يتعلق به العلم تارة ، ويتعلق به الجهل تارة أخرى ، إذن : لا معنى لإدخال كلمة " العلم " في تعريف علم الأصول .

جواب الإشكال : إن العلم لا يكون موجودا إلا بعد أن يُعلم ويُدرَك لأن الإنسان هو الذي ينشئ العلوم ويضع لها العناوين ، ومن خلال هذه العلوم يحاول أن يكتشف العلاقات والقوانين بين الأشياء الخارجية الواقعية ، صحيح أن الواقع موجود في الخارج

المسائل اللغوية كظهور كلمة " الصعيد " الذي يعتبر عنصرا خاصا ولا يعتبر عنصرا مشتركا ، فلا يكون داخلا في علم الأصول لأنه من العناصر الخاصة ويأتي في الاستدلال الفقهي في باب التيمم فقط في استنباط الأحكام المتعلقة بمادة " الصعيد " ، ولا يصلح للدخول في استنباط أحكام الأبواب الأخرى غير المتعلقة بمادة " الصعيد " .

---

ولكن إذا لم يلتفت إليه الإنسان فإن العلوم لا تتكوّن عنده مثل علم الهندسة وعلم الكيمياء ، فمثلا الجاذبية موجودة في الخارج ، وبدأ الإنسان يبحث فيها عندما وضع علما بعنوان " الفيزياء " ، وكانت غاية علم الفيزياء البحث في الأمور الطبيعية ومنها الجاذبية ، فصار علم الفيزياء هو العلم الذي يبحث في الأمور الطبيعية ، ولولا العلم بقوانين الطبيعة لما وُجد عندنا علم باسم " الفيزياء " .

وهكذا علم الأصول فبعد أن أحس الفقهاء بأهمية وضع علم لدراسة القواعد العامة لاستنباط الحكم الشرعي وضعوا علما أطلقوا عليه " علم أصول الفقه " ، وبذلك أدركوا وعلموا بوجود عناصر مشتركة ، وبعد هذا الإحساس والإدراك صار عندنا شيء يسمى بعلم الأصول ، ولذلك تم إدخال كلمة العلم والإدراك في تعريف علم الأصول ، فبعد أن تعلم بوجود هذه العناصر المشتركة يكون عندك علم الأصول ، فبعد إدراك علم الأصول يوجد شيء اسمه علم الأصول .

رد الجواب : العلم موجود سواء أدرك أم لم يُدرك من أي أحد ، فعلم الأصول الذي هو علم يبحث في العناصر المشتركة لاستنباط الحكم الشرعي يكون علما سواء أدرك أم لم يُدرك من كل الناس ، ويظل علما ثابتا حتى لو جهل الناس به ، فلا دخل للعلم والإدراك به في تعريفه ، فليس من الصحيح أن نقول إذا علمت بالشئ صار موجودا ، وإذا جهلت به ولم تعلم به فلا يصير موجودا ، فلا توجد علاقة للعلم بتعريف علم الأصول ، لذلك من المفروض أن لا توجد كلمة " العلم " في تعريف علم الأصول وفي تعريف أي علم من العلوم .

## العناصر الخاصة والعناصر المشتركة في عملية الاستنباط :

إن عملية الاستدلال الفقهي واستنباط الأحكام الشرعية في علم الفقه لها جانبان ، جانب يرتبط بالعناصر الخاصة ، وهي المقدمات الخاصة في عملية الاستنباط ، وجانب آخر يرتبط بالعناصر المشتركة ، وهي المقدمات العامة في عملية الاستنباط .

ولنأخذ توضيحا للعناصر الخاصة والعناصر المشتركة :

### ١ - العناصر الخاصة :

هي العناصر التي تتغير من مسألة إلى أخرى ، وتتعلق بهذه الآية المعيّنة فقط أو بتلك الرواية المعيّنة فقط وفي باب معيّن من الفقه ، ولا يستفاد منها في أبواب أخرى من الفقه .

ويوجد بحثان في الروايات :

أ- **سند الرواية** : ويدور البحث فيه عن حال الرواة ، فيقوم الفقيه بإثبات أن الرواية صادرة أو غير صادرة من المعصوم عليه السلام ، وهل هي مروية عن العدول أو الثقات أو الضعفاء أو المجهولين ، وعلى أساس معرفة السند وحال الرواة يمكن إثبات أن الرواية **مُعْتَبَرَةٌ** أو غير **مُعْتَبَرَةٌ** .

ب- **متن الرواية** : ويدور البحث فيه عن دلالات الألفاظ والجمل

الواردة في الرواية حسب فهم أهل اللغة .

### مثال ١ :

من العناصر الخاصة رواية يعقوب بن شعيب التي دخلت في عملية استنباط حرمة الارتماس على الصائم ولم تدخل في عمليات الاستنباط الأخرى .

قد يقال إن نفس هذا السند قد يأتي في أكثر من رواية وفي أبواب

فقهية أخرى فلماذا لا يكون هذا السند عنصرا مشتركا ؟

والجواب على ذلك أن هذا السند لا يتكرر إلى الدرجة التي يكون فيها عنصرا مشتركا ، نعم لو أن نفس السند ورد في آلاف الروايات لصار عنصرا مشتركا ، ولكن نقول حتى لو ورد في آلاف الروايات لظل عنصرا خاصا لأنه لا يتحوّل إلى قاعدة عامة ، بل يظل مقدمة صغرى في عملية الاستنباط ، وبذلك يظل عنصرا خاصا ولا يتحوّل إلى عنصر مشترك .

نرجع الآن إلى رواية يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السلام

أنه قال : " لا يَرْتَمِسُ الْمُحْرَمُ فِي الْمَاءِ وَلَا الصَّائِمُ " (١) .

والجملة بهذا التركيب تدل بحسب ظهورها في العرف العام (٢) وفهم

أبناء اللغة على الحرمة ، فمعنى " لا يَرْتَمِسُ " هو " لا تَرْتَمِسُ " ، فهي جملة

---

(١) وسائل الشيعة ج ٧ ص ٢٢ ح ١ .

(٢) العرف العام هو عرف أهل اللغة والناس الذين يعرفون اللغة بمعانيها الحقيقية والمجازية والكنائية ، فإذا سمع الإنسان العربي جملة معينة فإنه يفهم منها فهما معينا لأنه ولد في المجتمع العربي ويعرف تراكيب الجمل ، ويكون عنده فهم عرفي لهذه الجمل ، والذي لا يعيش في المجتمعات العربية فإن هذا الفهم العرفي لا يأتي إلى ذهنه ، وفي استعمال الألفاظ هناك مجازات وكنائيات ، وغير العربي الذي يتعلّم اللغة كشيء نظري عندما يسمع اللفظ يأتي المعنى الحقيقي إلى ذهنه ، ولكن العربي يفهم أن هذه الجملة لا يقصد بها المعنى الحقيقي ، بل يراد المعنى المجازي ، مثلا عندما نسمع " إن يوم الحسين عليه السلام أقرح جفوننا " ، هل معنى ذلك أنه يوجد جرح ويتزف منه الدم ، وكيف يمكن أن يجعل اليوم قرحا في الجفن ؟ ، فالיום ليس إنسانا حتى يقرح الجفن ، فهذا الاستعمال استعمال مجازي ، وقرح العين لا يقصد به المعنى الحقيقي ، ولكن معناه أن الإنسان من

خبرية منفيّة بـ " لا " النافية ، ولكن يقصد بها الجملة الإنشائية أي النهي عن الفعل بـ " لا " الناهية ، وهي لا تدل على الحرمة دلالة صريحة أو دلالة قطعية ، نعم لو قال عليه السلام : " يحرم على المحرم والصائم الارتماس " ، لقلنا إن ارتماس المحرم والصائم حرام قطعاً ، ولكن قوله عليه السلام : " لا يرتمس " ، صيغة نهي ، وصيغة النهي تدل دلالة ظاهرية على الحرمة ، ولكن هل تدل على الحرمة التكليفية أو الحرمة الوضعية ؟

هذا البحث سوف يأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى ، وسيأتي بحث تحت عنوان " الأمر والنهي " ، ويبحث هناك أن الأمر والنهي في العرف العام على ماذا يدلان ؟ هل يدل الأمر على الوجوب أو على الاستحباب أو هو مشترك لفظي بين الوجوب والاستحباب ؟ وهل يدل النهي على الحرمة أو على الكراهة أو هو مشترك لفظي بين الحرمة والكراهة ؟ وهل يدلان بالدلالة القطعية أو بالدلالة الظاهرية على الوجوب في الأمر وعلى الحرمة في النهي ؟

نأتي الآن إلى النص يعقوب بن شعيب وهو ثقة ، وكون " ابن شعيب ثقة " عنصر خاص ، والثقة قد يخطئ ولكنه لا يكذب ، ولو كان يكذب

---

كثرة البكاء كأنه قد أقرح جفنه ، وهنا الاستعمال كناية عن كثرة البكاء ، فهنا يوجد مجاز وكناية ، وهذا ما يفهمه الإنسان العربي ، ولكن الذي يتعلم اللغة دون أن يختلط بالعرب لا يستطيع أن يفهم هذا الفهم لأن العرف العام والفهم العام لا يكون عنده بتلك الدقة ، نعم قد يفهم المجازات من بعض الجمل إذا كان قد درسها ، ولكن الجمل التي لم يدرسها يفهم منها المعاني الحقيقية ، فقد يفهم منها أنه يجوز للإنسان أن يجرح نفسه من أجل الحسين عليه السلام ، فنقول له إن فهمه خاطئ لأن هذه الرواية لا تعطي هذا المعنى ، بل إن المعنى المطلوب هو المعنى المجازي ، وهو المعنى الذي يفهمه العربي .

لما كان ثقة ، والأصل أنه لا يخطئ إلا إذا ثبت خطؤه ، فلا نغير احتمال الخطأ بالا ، والشارع أمرنا بالأخذ بخبر الثقة والعمل به ، وهنا يوجد عنصر مشترك وهو " حجية خبر الثقة " لأنه يتكرر في الاستنباط في كثير من أبواب الفقه .

ويمكن الإتيان بقياس من الشكل الأول وهو :

**المقدمة الصغرى** : يعقوب بن شعيب ثقة .

**المقدمة الكبرى** : كل ثقة خبره حجة .

**النتيجة** : يعقوب بن شعيب خبره حجة .

وتكون النتيجة الفقهية هي حرمة ارتماس المُحْرَمِ والصائم في الماء ، ويكون المكلف ملزماً بترك الارتماس في حالة الصوم بحكم تبعيته للشريعة .  
وهنا توجد ثلاثة بحوث :

أ - هل يقبل خبر الواحد في الأحكام الشرعية أو لا يقبل ؟

ب - هل الرواية نص أو ظاهرة أو مجملة في المطلوب ؟ فماذا يفهم

العرف العام وأبناء اللغة والناس ومنها ؟

ج - مضمون الرواية في أي باب : الصوم أو الصلاة أو الحج أو

الميراث أو غير ذلك ؟

**مثال ٢ :**

ومن العناصر الخاصة رواية علي بن مهزيار عن الإمام الصادق عليه

السلام<sup>(١)</sup> والتي دخلت في عملية استنباط عدم وجوب الخمس على الوارث

<sup>(١)</sup> وسائل الشيعة ج ٦ ص ٣٤٩ ح ٥ .

مال أبيه لأن الرواية جاءت في مقام تحديد الأموال التي يجب فيها الخمس ، وورد فيها أن الخمس ثابت في الميراث الذي لا يُحْتَسَب – أي غير المُتَوَقَّع – من غير أب ولا ابن ، والعرف العام يفهم من هذه الجملة أن الشارع لم يجعل خمسا على الميراث الذي ينتقل من الأب إلى ابنه أو العكس ، وعلي بن مهزيار ثقة ، وكون " ابن مهزيار ثقة " عنصر خاص ، والشارع أمرنا باتباع روايات الثقات والتجاوز عن احتمال الخطأ ، ويوجد عنصر مشترك نطبقه هنا وهو " حجية خبر الثقة " ، وتكون النتيجة هي أن الخمس في تركة الأب غير واجب ، والمكلف غير ملزم بحكم تبعيته للشريعة بدفع خمس المال الذي يرثه من أبيه ، وهنا تأتي أيضا نفس البحوث الثلاثة المطلوبة في رواية يعقوب ابن شعيب .

### مثال ٣ :

ومن العناصر الخاصة رواية زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام والتي دخلت في عملية استنباط بطلان الصلاة بالتهقئة حيث ورد فيها : " القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة " <sup>(١)</sup> ، والعرف العام يفهم من كلمة " النقض " أن الصلاة تبطل بالتهقئة ، وزرارة ثقة ، وكون زرارة ثقة عنصر خاص ، وخبر الثقة حجة ، وحجية خبر الثقة عنصر مشترك لأن الشارع أمرنا باتباع رواية زرارة وجعلها من الأدلة الكاشفة ، فتكون النتيجة أن الصلاة مع القهقهة باطلة ، فيتحتم على المصلي بحكم تبعيته للشريعة أن يعيد صلاته ، وهذا هو الموقف العملي الذي تتطلبه الشريعة منه ، وتأتي هنا أيضا نفس البحوث الثلاثة السابقة .

<sup>(١)</sup> وسائل الشريعة ج ٢ ص ١٢٥٢ ح ١ .

والمواقف العملية الثلاثة السابقة استنبطها الفقيه من أبواب مختلفة من الصوم والخمس والصلاة ، ونرى أن الأدلة التي استند إليها الفقيه مختلفة من رواية يعقوب بن شعيب ورواية علي بن مهزيار ورواية زرارة ، ففي هذه الروايات الثلاث نرى من حيث السند أن الرواة مختلفون ، ومن حيث المتن والنص والتركيب اللفظي الخاص لا بد أن تدرس الألفاظ بدقة ويحدّد معناها ، ويوجد تنوع في السند وألفاظ المتن ، وهذه تشكل عناصر خاصة ، وفي مقابل هذا التنوع وهذه الاختلافات بين المواقف الثلاثة توجد عناصر مشتركة يستند إليها الفقيه في عملية الاستنباط في المواقف العملية الثلاثة في الروايات الثلاث السابقة .

ويبحث في المقام أيضا عن معاني الكلمات الواردة في الآية الكريمة :

"وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا" (١) .

ومعنى " التحية " ومعنى " ردُّها " مبحوث عنهما في اللغة العربية ، وقواميس اللغة بحثت كل المعاني المتعلقة بهذه الكلمة أو بتلك الكلمة ، فلا حاجة لبحثها بشكل مستقل في علم الأصول ، بل يبحث عن معاني الكلمات في علم الفقه ، وهو العلم الذي يتكفّل بدراسة العناصر الخاصة .

### النتيجة :

معاني الكلمات أو ظهورها تعتبر من العناصر الخاصة لأنها لا تصلح لاستنباط أحكام لا تتعلق بمواد هذه الكلمات ، ويبحث عن العناصر الخاصة في علم الفقه .

(١) النساء : ٨٦ .

## ٢- العناصر المشتركة :

هي القواعد التي تتكرر في كثير من عمليات استنباط الأحكام الشرعية في كثير من أبواب الفقه ، أو القواعد العامة التي تدخل في عمليات استنباط أحكام عديدة في أبواب مختلفة ، وهي قواعد عامة كالقواعد العامة الموجودة في العلوم الحديثة ، فإن لكل علم من العلوم قواعد عامة تُطبَّق في كثير من أبوابها ، وتكرر هذه القواعد كثيرا يدل على أنها عامة ، وهذه العناصر المشتركة جمعت في علم أطلق عليه " علم أصول الفقه " ، وهو العلم الذي يتكفل بدراسة العناصر المشتركة ، وعلم الأصول يعتبر من العلوم الآلية لأنه آلة لعلم الفقه ، والعلم الآلي هو العلم الذي يُدرَس لغيره ، فيكون آلة لعلم آخر (١) .

وفي الروايات السابقة هناك عدة عناصر تكررت وهي عناصر مشتركة ،

مثل :

**أ - حجية الظهور العرفي :** وذلك بأن يتم الرجوع إلى العرف العام وأهل اللغة في فهم الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام ، والظهور معناه

---

(١) سؤال : لماذا يختلف الفقهاء في فتاواهم مع أن العناصر المشتركة واحدة ؟

الجواب : إن الفقيه يرجع في تحديد معاني الكلمات إلى اللغة ، والقضية ليست كما في العمليات الرياضية مثل  $1 + 1 = 2$  ، فالقاعدة الرياضية يكون لها جواب واحد ولا يوجد فيها اختلاف ، ولكن في الفقه الأمر ليس كذلك ، ففي معنى الكلمة الواضع الأول هو الذي يعرف بالضبط معنى الكلمة ، والواضع غير موجود لئسأل عن معاني الكلمات ، فالفقهاء من خلال البحث في اللغة قد يصلون إلى معاني مختلفة للكلمة الواحدة ، وكذلك يختلف الفقهاء في موارد تطبيق القواعد ، ويختلفون أيضا في فهم كلام المعصومين عليهم السلام .

ظهور اللفظ في معنى معيّن ، وهو الظهور الذي يفهمه أهل اللغة ، فهم الذين يعرفون معاني الكلمات ، فعندما يسمع الإنسان العربي كلمة معيّنة فإنه يأتي إلى ذهنه معنى معيّن ، وكذلك في اللغات الأخرى ، والفقيه يعتمد في فهمه لكلام المعصوم عليه السلام على فهم العرف العام ، فالعرف العام وفهم أهل اللغة حجة ومرجع في تعيين مدلول اللفظ .

**ب - حجية خبر الثقة :** ويقصد بالثقة الثقة بشكل عام لا خصوص يعقوب بن شعيب أو خصوص علي بن مهزيار أو خصوص زرارة ، وقد أمر الشارع باتباع روايات الثقات ، والفقيه في كل عملية من عمليات الاستنباط الثلاث السابقة كان يواجه نصّا يرويّه ثقة ، وحجية خبر الثقة تطبّق على رواية يعقوب بن شعيب ورواية علي بن مهزيار ورواية زرارة .

ومن العناصر المشتركة أيضا دلالة فعل الأمر على الوجوب ، ودلالة الجملة الشرطية على المفهوم ، ودلالة العموم ، ودلالة الإطلاق ، وأصالة البراءة ، وأصالة الاستصحاب .

وبالطبع نحتاج إلى إثبات حجية هذه العناصر المشتركة ، فتوجد حاجة إلى الدليل الشرعي على حجية هذه العناصر المشتركة ، ففي الأمور الشرعية نحتاج إلى دليل شرعي على كل أمر من أمور الدين ، وأمور الدين لا تؤخذ بالاستحسانات والآراء الشخصية ، فلا بد من إقامة الدليل على أن خبر الثقة حجة ، ولا بد من معرفة الشروط العامة في الخبر الذي منحه الشارع صفة الحجية واعتبره دليلا ، وإقامة دليل آخر على أن الظهور العرفي حجة ، وما هو مدى النطاق الذي يمكن الرجوع فيه إلى العرف العام ، وهكذا في بقية العناصر المشتركة .

إن دور علم الأصول هو :

**أ - تحديد العناصر المشتركة :** والقواعد العامة التي يمكن الاستفادة

منها في عمليات استنباط المواقف العملية من الحكم الشرعي والوظيفة العملية .

**ب - تحديد درجات استعمال العناصر المشتركة :** فعلم الأصول يحدّد

دائرة الاستفادة من العناصر المشتركة ودائرة صلاحيتها من حيث الضيق

والسعة ، مثلا الظهور حجة ، والظهور الروائي حجة فهل الظهور القرآني حجة

أيضا أو لا ؟ ، قال البعض إن الظهور القرآني ليس بحجة لأن القرآن يفهمه

المعصومون عليهم السلام فقط ، وقال البعض إن القرآن أنزله الله تعالى لجميع

الناس فيفهمه الجميع ، وسيأتي أن الظهور القرآني حجة أيضا ، أو هل خبر

الثقة حجة مطلقا أو حجة إذا لم يهجره الفقهاء ؟ ، أو هل أصالة البراءة تجري

في الشبهات الموضوعية فقط أو تجري في الشبهات الحكمية أيضا ؟

**ج - تحديد العلاقة بين العناصر المشتركة :** ويأتي في مباحث التعارض

بين الأدلة الشرعية ، فعند التعارض يتم تقديم بعض الأدلة على البعض الآخر

مثل تقديم الدليل المحرز القطعي على الدليل المحرز الظني ، وتقديم الدليل

المحرز على غير المحرز مثل تقديم الأمارات على الأصول العملية ، وتقديم

بعض الأصول العملية على البعض الآخر كتقديم الاستصحاب على البراءة .

**مثال آية ردّ التحية :**

يبحث الفقيه في الأمور التالية :

**أ - إثبات الصدور :**

إن القرآن الكريم كدليل شرعي يحتاج إلى إثبات صدوره من الشارع ،

وهذا الإثبات يكون عن طريق التواتر ، والتواتر حجة ، لذلك فإن القرآن

الكريم قطعي الصدور ، وآية ردّ التَّحِيَّة من القرآن ، إذن فهذه الآية قطعية الصدور من الشارع عز وجل .

#### ب - صيغة الأمر تدل ظاهرا على الوجوب :

ثم يبدأ الفقيه بتحليل هذه الآية ، فيبدأ البحث حول نفس كلمة " حَيُّوا " أو " رُدُّوا " ، فكلمة " رُدُّوا " صيغة أمر حسبما تقول اللغة العربية ، ثم يطرح الفقيه السؤال التالي : هل صيغة الأمر تدل على الوجوب أو على الاستحباب أو على كليهما ؟ ، وبعبارة أخرى : هل صيغة الأمر موضوعة للوجوب أو للاستحباب أو أنها لفظ مشترك بين الوجوب والاستحباب ؟

هنا قد يستند الأصولي إلى التبادر مثلا لإثبات دلالة صيغة الأمر ، فإن التبادر والفهم العرفي يدلان على أن صيغة الأمر تدل على الوجوب ، فيصل في النهاية إلى أن صيغة الأمر تدل ظاهرا على الوجوب ، والظهور يؤدي إلى الظن ، وقد أعطى الشارع هذا الظن الحجية ، فيكون ظنا معتبرا .

#### ج - حجية الدلالة الظاهرية ( حجية الظهور ) :

وطالما أن صيغة الأمر تدل ظاهرا على الوجوب فهي تعتبر دليلا ظنيا ، والدليل الظني يحتاج إلى غطاء شرعي من قبل الشارع أي أن الشارع قد سمح لنا بالاعتماد على هذه الدلالة الظنية لنأخذ بها كحجة علينا ، وقد جعل الشارع الحجية للدلالة الظنية في المقام ، فإن صيغة الأمر تدل ظاهرا على الوجوب ، وهذا الظهور العرفي حجة ، ومعنى حجية الظهور العرفي هو الرجوع إلى العرف العام في فهم الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام .

ثم يركّب الفقيه قياسا من صغرى وكبرى من الشكل الأول ليصل إلى

الحكم الشرعي كما يلي :

**الصغرى** : " رُدُّوا " صيغة أمر .

**الكبرى** : كل صيغة أمر ظاهرها الوجوب .

**النتيجة** : " رُدُّوا " ظاهرها الوجوب .

والملاحظ هنا أن كلاً من الصغرى والكبرى شرعية ، فنصل إلى الحكم

الشرعي وهو أن : ردّ التحية واجب .

#### د - حجية القطع :

طالما أن الشارع قد جعل الحجية للدلالة الظاهرية ونحن نقطع بذلك ، وهذا القطع له وجهان ، وهما المنجزية والمعذرية ، فهذا الحكم الشرعي بوجوب ردّ التحية يكون منجزاً على المكلف ، فلا بد أن يمتثله ، ويجب أن يردّ تحية من يحييه .

#### و - عدم وجود معارض للآية :

كذلك يبحث الفقيه عن معارض لهذه الآية ، فهل توجد آية أخرى تعارض هذه الآية الكريمة ؟ ، وهذا يدخل في مبحث التعارض ، وهو العلاقة بين الأدلة ، فيصل مثلاً إلى عدم وجود آية أخرى معارضة لهذه الآية ، ووجود آية معارضة يعتبر عنصراً خاصاً ، ولكن البحث في تعارضهما وتقديم أي منهما أو كيفية الجمع بينهما يدخل في بحث تعارض الأدلة الشرعية وهو عنصر مشترك .

**إذن** : علم الفقه وعلم الأصول يتشاركان في استنباط الحكم الشرعي ،

فعلم الفقه هو علم نفس عملية الاستنباط ، وعلم الأصول هو علم العناصر

المشتركة في عملية الاستنباط ، والفقيه يستنبط الحكم الشرعي بإضافة

العناصر الخاصة في البحث الفقهي إلى العناصر المشتركة التي يأخذها من

علم الأصول ، والأصولي يدرس العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ويضعها في خدمة الفقيه ، ففي علم الفقه لا يناقش الفقيه أن هذا الشيء حجة أو ليس بحجة ، ولكن في علم الأصول يأتي الأصولي ويثبت أنه حجة - كخبر الثقة - فيعتمد عليه الفقيه في استنباطه للحكم الشرعي ، أو يثبت أنه ليس بحجة - كالقياس - فلا يعتمد الفقيه عليه في استنباط الأحكام الشرعية .

## موضوع علم الأصول

قلنا إن عناصر العلوم هي ثلاثة أمور : تعريف العلم وموضوعه والفائدة والغاية منه ، وقد تناول الشهيد سابقا تعريف علم الأصول ، والآن يبحث في موضوع علم الأصول ، هذا الموضوع الذي يدرسه هذا العلم وتدور بحوثه حوله ثم يذكر الفائدة المترتبة على علم الأصول .

وبحث موضوع علم الأصول ليس له دخل في عملية الاستنباط ، والشهيد يبحث في الموضوع بشكل عام – أي موضوع أي علم من العلوم – ثم في خصوص موضوع علم الأصول وهل له موضوع أو لا ؟ ، وهل الموضوع هو الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل أو غير ذلك من الأدلة ؟ ، وعلى رأي الشهيد يكون موضوع علم الأصول هو العناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي .

أولاً نحتاج إلى تعريف موضوع العلم بشكل عام ، فما هو المقصود من " موضوع العلم " حتى نأتي فيما بعد ونُعرِّف موضوع علم الأصول أو موضوع علم النحو أو موضوع علم الطب ؟

**الجواب :**

إن كل علم عبارة عن مجموعة من المسائل المبيّنة في هذا العلم ، والمسائل يقصد بها القضايا ، وكل قضية تتكوّن من موضوع ومحمول ، فتكون

القضايا مؤلفة من موضوعات ومحمولات ، فننظر إلى هذه الموضوعات ضمن العلم الواحد ونسأل السؤال التالي : هل يمكن أن نجعل عنوانا واحدا لهذه الموضوعات المختلفة الموجودة ضمن العلم الواحد ؟

إذا كان الجواب " نعم " فهذا العنوان الواحد هو العنوان الجامع لهذه الموضوعات ، وهذا العنوان الواحد الجامع هو موضوع العلم ، فموضوع العلم هو ما يكون عنوانا جامعا <sup>(١)</sup> بين موضوعات مسائل هذا العلم .

وهذا العنوان الجامع بين موضوعات المسائل يكون مفهوما كلياً ينطبق على الموضوعات ، وتكون الموضوعات مصاديق لهذا المفهوم الكلي ، وينصب البحث في المسائل على أحوال ذلك الموضوع وشؤونه ، وترتكز جميع بحوثه عليه وتدور حوله وتستهدف الكشف عما يرتبط بذلك الموضوع من خصائص وحالات وقوانين ، فالفيزياء مثلا موضوعها الطبيعة ، وبحوث الفيزياء ترتبط كلها بالطبيعة وتحاول الكشف عن حالاتها وقوانينها العامة ، ويقصد بأحوال الموضوع وشؤونه المحمولات التي تعرض على الموضوع بلا واسطة في العروض ، ويعبر عنها بـ " العوارض الذاتية " <sup>(٢)</sup> للموضوع .

---

(١) لا نحتاج لإضافة قيد " المانعية " بأن نقول " جامع بين موضوعات مسائل هذا العلم ومانع من دخول موضوعات مسائل العلوم الأخرى " ؛ لأن بحثنا في موضوعات المسائل الواقعة ضمن هذا العلم ، فلا كلام لنا حول موضوعات مسائل العلوم الأخرى ، ولا تدخل مسائل العلوم الأخرى حتى نحتاج إلى إخراجها ، فكل الموضوعات التي يبحث عنها موجودة ضمن هذا العلم المعين ، وما نبحت عنه هو العنوان الجامع بين موضوعات مسائل هذا العلم ، لذلك لا نحتاج إلى قيد " المانعية " لإخراج مسائل العلوم الأخرى .

(٢) قيل إن موضوع العلم هو ما يبحث عن عوارضه الذاتية ، ويأتي التوضيح ضمن النقاط التالية :

١- العَرَضُ هو المحمول على الشيء والخارج عنه .

٢- العَرَضُ الذاتي هو ما يعرض على الشيء بلا واسطة في العروض ، ويكون في مقابل العرض الغريب وهو ما يعرض على الشيء مع واسطة في العروض ، ويقرَّب العرض الذاتي بالمثل التالي وهو عندما نقول إن هذا السطح لونه أبيض ، فاللون الأبيض عرض على ذات السطح بلا واسطة ، فالبياض عارض ذاتي للسطح ، فما يعرض على ذات الموضوع بلا واسطة يسمى بالعرض الذاتي ، ويقرَّب العرض الغريب بالمثل التالي وهو الإنسان الجالس في السفينة فإنه يتحرك بواسطة حركة السفينة ، فالحركة عرضت على الإنسان بواسطة ، فتكون الحركة للإنسان الجالس في السفينة عرض غريب لأنه وقع بواسطة ، وأما عروض الاسم والفعل والحرف على الكلمة فعروض بلا واسطة شيء آخر ، فيكون الاسم والفعل والحرف من العوارض الذاتية للكلمة .

٣- تقسّم الأعراض إلى تسعة أقسام هي : ( من كتاب مقصود الطالب لمحمد علي الكرامي )

١- ما يعرض الشيء لذاته من دون وساطة شيء : وهو على ثلاثة أقسام :

أ- ما كان مساويا لمعروضه : مثل الناطق مدرك للأمور الغريبة .

ب- ما كان أعم من معروضه : مثل الناطق حيوان .

ج- ما كان أخص من معروضه : مثل الحيوان ناطق .

٢- ما يعرض الشيء بواسطة جزئه الأعم : مثل الإنسان متحيز لكونه جسما .

٣- ما يعرض الشيء بواسطة جزئه المساوي : مثل الإنسان مدرك للأمور الغريبة

لكونه ناطقا .

٤- ما يعرض الشيء بواسطة شيء خارج عن المعروض مساوٍ له : مثل الناطق

متعجب لكونه مدركا للأمور الغريبة .

٥- ما يعرض الشيء بواسطة خارج أعم : مثل الأبيض متحرّك لكونه جسما .

٦- ما يعرض الشيء بواسطة خارج أخص : مثل الحيوان ضاحك لكونه إنسانا ، أو

الكلمة مرفوعة لكونها فاعلا .

٧- ما يعرض الشيء بواسطة خارج مباين : مثل الماء حار لوجود النار ،

والنار مباينة للماء ، أو الإنسان متحرّك لكون السفينة متحرّكة .

ونأتي الآن إلى السؤال التالي : ما معنى العنوان الجامع بين موضوعات

**مسائل العلم ؟**

**الجواب :**

لنأتِ إلى الأمثلة التالية لتوضيح معنى العنوان الجامع :

**مثال ١ :**

في علم النحو يبحثون في مسائل أو قضايا كثيرة منها : الفاعل مرفوع ،  
والمفعول منصوب ، والمضاف مجرور ، والتمييز منصوب ، . . . ، والفعل  
المضارع معرب ، والفعل الماضي مبني ، والحرف مبني ، . . . .  
والمسألة أو القضية الحملية تتكون من موضوع ومحمول ، فالمسائل تتكوّن من  
موضوعات ومحمولات .

الموضوعات مثل الفعل والفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر والمضاف والتمييز  
وحرف الجر ، أو قل الاسم والفعل والحرف ، والمحمولات مثل مرفوع ومنصوب  
ومجرور ومعرب ومبني .

نأتي إلى هذه الموضوعات المختلفة حتى نستخرج العنوان الجامع بينها ،  
وهذا العنوان الجامع يمثل موضوع علم النحو ، ننظر إلى الموضوعات المختلفة  
ونسأل :

**هل نستطيع أن نجمع بين هذه الموضوعات المختلفة تحت عنوان واحد أو**

**لا نستطيع ؟**

---

فيذا قيل إن العرض الذاتي هو ما يعرض على الشيء بلا واسطة في العروض فإنه يشمل  
القسم الأول بأقسامه الثلاثة ، وكذلك القسم الثاني والثالث والرابع ، فيكون العرض  
الذاتي ستة أقسام من التسعة ، والثلاثة الباقية تعتبر عرضا غريبا .

إذا استطعنا أن نجمع بين موضوعات المسائل تحت عنوان واحد جامع فيكون هذا العنوان الجامع هو موضوع العلم ، فيكون موضوع علم النحو هو العنوان الجامع بين موضوعات مسائله ، ويمكن أن نجمع بينها تحت عنوان واحد هو " الكلمة " ، فيكون الجامع هو " الكلمة " لأن الفعل كلمة والفاعل كلمة والمفعول كلمة والمضاف كلمة والتميز كلمة والحرف كلمة ، فموضوع مسائل علم النحو إما أن يكون اسما وإما فعلا وإما حرفا ، وهذه العناوين الثلاثة ترجع إلى عنوان واحد هو " الكلمة " ، فيكون موضوع علم النحو هو " الكلمة " ، ولكن يجعل لها حيثية معيّنة حتى يمكن التفريق بين علم النحو والعلوم اللغوية الأخرى كعلم البلاغة وعلم الصرف ، فيكون موضوع علم النحو هو " الكلمة من حيث آخرها " ، ويبحث في علم النحو عن حالات إعرابها وبنائها ورفعها ونصبها وجرها .

## مثال ٢ :

في علم الطب المسائل التي يبحث عنها هي : أذن الإنسان كذا ، فم الإنسان كذا ، عين الإنسان كذا ، أنف الإنسان كذا ، أسنان الإنسان كذا ، قلب الإنسان كذا ، . . . .

ننظر إلى الموضوعات المختلفة ، ويمكن جمعها تحت عنوان واحد هو " بدن الإنسان " أو " جسم الإنسان " ، وهذا العنوان الجامع هو موضوع علم الطب ، فيكون موضوع علم الطب هو " بدن الإنسان " لأن ما يبحث عنه هو أجزاء بدن الإنسان ، ولكن لا يبحث عنه من كل الحيثيات بل من حيثية معيّنة وهي " من حيث الصحة والمرض " ، فيكون موضوع علم الطب هو " بدن الإنسان من حيث الصحة والمرض " .

إذن : هكذا نسير في كل علم على نفس الطريقة لمعرفة موضوعه الذي هو العنوان الجامع بين جميع موضوعات مسائل هذا العلم ، ومن خلال معرفتنا بالعنوان الجامع بين الموضوعات نقول إن الموضوع هو كذا .

ثم نأتي بنفس الطريقة إلى علم الأصول ونسأل السؤال التالي :

### ما هي الموضوعات التي تُبَحَثُ في علم الأصول ؟

**الجواب :**

ننظر إلى هذه الموضوعات ونسأل : هل نستطيع أن نجعل بينها جامعا مشتركا أو لا ؟

فإذا كان يمكن أن نجعل بين الموضوعات جامعا مشتركا فإن هذا الجامع هو موضوع علم الأصول ، وعلى نفس الأساس وهو أن لكل علم موضوعا وبنفس الطريقة التي اتبعناها في علم النحو وعلم الطب نأتي إلى علم الأصول وتتبع نفس الطريقة ونستخرج موضوع علم الأصول ، فموضوع علم الأصول هو الجامع بين الموضوعات التي تبحث في علم الأصول ، وهذه الموضوعات المختلفة نستطيع أن نجعلها في كلمة واحدة تكون هي موضوع علم الأصول وهو العنصر المشترك في عملية استنباط الحكم الشرعي ، وبعبارة أخرى هو العنصر المشترك في عملية الاستدلال الفقهي ، وهنا لا ننظر إلى المحمولات ، بل نظرنا إلى الموضوعات فقط ، ومن الموضوعات ظواهر القرآن الكريم ، ومنها السنة ، ومنها القياس ، ومنها الشهرة ، وكلها نستطيع أن نجعلها بكلمة واحدة هي العنصر المشترك في عملية استنباط الحكم الشرعي ، فظواهر القرآن الكريم والسنة والقياس والشهرة مصاديق للعنصر المشترك ، ويوجد غير ذلك من العناصر التي تتكرر في كثير من أبواب الفقه ، وكلها تعتبر عناصر مشتركة .

وقال بعض العلماء إنه لا يوجد موضوع لعلم الأصول ، وهم لا يقصدون أنه لا يوجد موضوع أصلا ، بل المقصود هو أنه لا يوجد عنوان جامع مشترك بين الموضوعات المتفرقة ، وإنما هي موضوعات متفرقة تبحث في هذا العلم ولا نستطيع أن نجعلها تحت عنوان واحد ، لذلك قال الشهيد : " يذكر لكل علم موضوع عادة " ، وقال الشهيد : " عادة " ؛ مشيرا إلى أنه يوجد خلاف في أنه يوجد لكل علم موضوع واحد حيث يوجد رأي يقول إننا لا نحتاج لتحديد موضوع واحد للعلم ، بل قال البعض إنه ليس من الضروري أن يكون لكل علم موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائله ، بل هناك موضوعات متفرقة تبحث في هذا العلم ولا يمكن جمع هذه الموضوعات المتفرقة تحت عنوان واحد جامع بينها <sup>(١)</sup> حتى يكون هذا العنوان الجامع هو موضوع العلم .

---

<sup>(١)</sup> قال الشهيد في الحلقة الأولى ص ٤٢ : " لكل علم - عادة - موضوع أساسي تركز جميع بحوثه عليه وتدور حوله ، وتستهدف الكشف عما يرتبط بذلك الموضوع من خصائص وحالات وقوانين " انتهى .

إن العلم يبحث في العلاقات بين الأشياء ويحاول اكتشاف هذه العلاقات والقوانين التي تربط هذه الأشياء بعضها ببعض ، وبعد دراسة حالات هذه الأشياء من أجل استنباط القوانين التي تربطها يأتي العالم ويحاول أن يصيغ هذه العلاقات على شكل مسائل أو قضايا ، وكل قضية تحتوي على موضوع ومحمول ، والقضايا تحتوي على موضوعات ومحمولات ، ثم يجمع العالم هذه الموضوعات المختلفة ويحاول أن يخرج بعنوان جامع يجمع كل الموضوعات تحت عنوان واحد ، وهذا العنوان الجامع للموضوعات يمثل موضوع هذا العلم ، لذلك قال الشهيد : " لكل علم - عادة - موضوع " ، ويقصد به هذا العنوان الجامع .

ولكن في بعض العلوم لا نستطيع أن نأتي بعنوان جامع للموضوعات المختلفة ، فيبحث العلم هذه الموضوعات دون أن يوجد رابط بينها ، لذلك يقال إن هذا

## موضوع علم الأصول عند الأصوليين المتقدمين :

ثم ذكر الشهيد الموضوع عند علماء الأصول المتقدمين ، وهذا ما تجدونه في كتب القدماء ، فهم بناء على أنه يوجد لكل علم موضوع قالوا بأن موضوع علم الأصول هو " الأدلة الأربعة " وهي ( الكتاب والسنة والإجماع والعقل )<sup>(١)</sup> ، وتجعل لكل موضوع محمولات ، فكل مسألة يكون موضوعها أحد الأدلة الأربعة فهي مسألة أصولية .

مثلا " النص القرآني حجة " يعتبر مسألة أصولية لأن موضوعها وهو " النص القرآني " مصداق للكتاب الكريم ، ومثل " قول المعصوم حجة " يعتبر مسألة أصولية لأن موضوعها وهو " قول المعصوم " مصداق للسنة الشريفة ، وكذلك " الإجماع حجة " و " العقل حجة " .

---

العلم ليس له موضوع ، أي ليس له موضوع واحد وعنوان جامع بين الموضوعات المختلفة ، ولا يقصد أن هذا العلم ليس له أي موضوع ، فهو يحتوي على موضوعات يبحثها هذا العلم دون وجود أي رابط بينها إلا رابط نفس العلم ، ولا يمكن جعلها جميعا تحت عنوان واحد ، ولكن يمكن جعلها تحت عناوين متعددة ، ولكن مع هذا يقال إن هذا العلم ليس له موضوع أي موضوع واحد ، لذلك قال الشهيد : " عادة " ؛ أي عادة وغالبا يوجد موضوع واحد للعلم ، ولكن ليس من الضروري أن يكون لكل علم موضوع واحد ، بل قد يكون له أكثر من موضوع .

لذلك اختلفت الأقوال ، فبعض العلماء قالوا إنه من الضروري أن يكون لكل علم موضوع واحد ، ويمكن جمع هذه الموضوعات تحت عنوان واحد ، وبعضهم قال إنه ليس من الضروري أن يكون لكل علم موضوع واحد وعنوان جامع بين موضوعات مسائل العلم .  
(١) إشكال : نرى أن الأدلة الأربعة لا تشكل عنوانا جامعاً إذا نظرنا إليها بأجزائها ، مثلا ما يكون من الكتاب لا ينطبق عليه عنوان السنة أو الإجماع أو العقل . الجواب : ننظر إلى الأدلة الأربعة كعنوان واحد وإن كان لها أجزاء .

## ملاحظة :

لا بد من الالتفات إلى أن الآية المعينة والرواية المعينة عنصران خاصان يأتيان في علم الفقه ، ولكن الكتاب الكريم والسنة الشريفة عنصر مشترك ، والآية المعينة مصداق للكتاب ، والرواية المعينة مصداق للسنة ، وفي علم الأصول لا نبحث عن الأحكام الشرعية ، ولكن نبحث عن الأدلة فقط ، وأما التطبيق على الآية المعينة والرواية المعينة فيكون في علم الفقه .

## إشكال الشهيد على قول الأصوليين المتقدمين :

ثم يأتي الشهيد ويتساءل : هل الأدلة الأربعة هي الجامع فعلا بين موضوعات علم الأصول بمعنى أن كل موضوع إما أن يكون من الكتاب وإما من السنة وإما من الإجماع وإما من العقل (١) ؟

نقوم بعملية استقراء لموضوعات علم الأصول لنرى هل أن الأدلة الأربعة تعتبر عنوانا جامعا لها جميعا مثل الظهور كظهور صيغة الأمر في الوجوب أو الظهور القرآني ، فمثلا الظاهر القرآني يرجع إلى دليل الكتاب ، والقاعدة العقلية القطعية حجة ترجع إلى دليل العقل ، فتنطبق الأدلة الأربعة عليها ، وقد يأتي موضوع آخر لا ينطبق عليه عنوان الأدلة الأربعة .

إن " الأدلة الأربعة " ليست العنوان الجامع بين جميع موضوعات علم الأصول (٢) ، فهي لا تنطبق على جميع موضوعات علم الأصول ، ويلزم منه

---

(١) استعملنا هنا كلمة " إما " حتى نبين أن الأقسام محصورة وهي أربعة أقسام ولا يوجد قسم خامس ، فكلمة " إما " تستعمل إذا كانت الأقسام محصورة .

(٢) هذا هو الإشكال الأول ، وهناك إشكال آخر على تعريف العلماء المتقدمين لموضوع علم الأصول بأنه الأدلة الأربعة ، وهذا الإشكال والجواب استفدتهما من أحد

الأساتذة الأعزاء الذين لهم الفضل الكبير علي ، والإشكال هو أن البحث في حجية الأدلة الأربعة ودليليتها يكون من مبادئ العلم ومقدماته .

توضيح ذلك : لا بد أولاً من توضيح معنى مقدمة العلم ومبادئه ، إن مقدمة العلم هي ما يتوقف عليها الشروع في مسأله ، وتتضمن أبحاثاً لها دخل في هذا العلم وتعد من أجزائه ، ويوجد مصطلح آخر وهو مقدمة الكتاب ، وهي طائفة من الكلام قدّمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه ، وتتضمن الأبحاث القائمة بما فيه من شرح وإيضاح المصطلحات المستعملة في هذا العلم ، ولا يتوقف العلم عليها ، وإنما يتوقف عليها بشرح غوامض ألفاظه ومستجدّ مصطلحاته ، ونأتي الآن إلى توضيح معنى المبادئ التصورية ، وهي ما يتوقف عليه تصوّر الموضوع وأجزائه إذا كان مركباً ، أو جزئياته إذا كان كلياً .

وأما المبادئ التصديقية فهي ما يتوقف عليها التصديق بثبوت المحمولات للموضوعات ، وتنقسم إلى نوعين :

#### ١- مبادئ مبيّنة بنفسها :

وهي المبادئ البدئية ، وتدخّل فيها الأوليات والتجربيات وغيرهما .

#### ٢- مبادئ غير مبيّنة بنفسها :

وتنقسم إلى قسمين :

#### أ- الأصول الموضوعية :

وهي التي يقع التسليم بها مع مسامحة أو على أساس حسن الظن بالأستاذ .

#### ب- المصادرات :

وهي التي يقع التسليم بها على أساس المسامحة والاستنكار .

إن تعريف موضوع علم الأصول بأنه الأدلة الأربعة معناه أننا قد أثبتنا أن الأدلة الأربعة حجة مع أننا في علم الأصول نريد أن نبحت عن حجيتها ، فإذا قلنا بهذا التعريف فمعنى ذلك أننا نسلم بحجيتها ، وهذا يؤدي إلى أن البحث عن حجيتها قد وقع في مقدمة العلم ومبادئه ولم يبحث عنها في نفس العلم ، إذن فقبل أن نعرّف موضوع علم الأصول بأنه الأدلة الأربعة لا بد أولاً من إثبات حجيتها جميعاً ، وإثبات الحجية يكون في مقدمة العلم .

خروج كثير من مسائل الأصول عن علم الأصول ، وهذا الموضوع لا ينطبق عليه ضابطة موضوع العلم وهو أن يكون جامعا لجميع موضوعات مسائل العلم ، وهناك أمثلة يتبين منها أنه توجد بعض الموضوعات التي يبحث عنها في علم الأصول وتمثّل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط باتفاق العلماء ولكنها لا تندرج تحت الأدلة الأربعة .

### أمثلة لتوضيح الإشكال :

#### مثال ١ : مسائل الاستلزامات العقلية :

سميت هذه الاستلزامات بـ " العقلية " لأن العقل يكتشف الملازمات بين الأحكام ، فكما أنه في الأمور التكوينية يقول العقل بوجود اللوازم التكوينية ، مثلا إذا رأيت الدخان تقول إن لازمه وجود النار ، كذلك في الأمور الشرعية يقول العقل بوجود اللوازم الشرعية فيكتشف الملازمة بين حكمين كالملازمة بين الحرمة والبطلان ، مثلا في مقامنا يقال : هل الحكم بوجود شيء يستلزم تحريم ضده أو لا ؟ ، مثلا هل الحكم بوجود الصلاة يستلزم حرمة إزالة النجاسة ؟ ، أو هل الحكم بوجود شيء يستلزم وجوب مقدمته ؟ ، مثلا هل الحكم بوجود الصلاة يستلزم وجوب الوضوء ؟ ، فإذا أمرك أمر بشيء فهل هو يحرمّ عليك ضدّ هذا الشيء أو يوجب عليك مقدمته ؟ ، أو هل الأمر والنهي يجتمعان أو يستحيل اجتماعهما ؟ ، أو هل يمكن التكليف بغير المقدور أو أنه مستحيل ؟

---

وهنا يأتي البحث الذي يقول بأننا هل ننظر إلى الأدلة بما هي هي أو الأدلة بما هي أدلة ، والمراد في مقامنا هو الأدلة بما هي هي لأننا في علم الأصول نريد أن نثبت أنها دليل وحجة أو ليست بدليل ولا حجة .

ويوجد هنا موضوع ومحمول ، فالموضوع هنا هو " الوجوب " وهو حكم تكليفي ، والمحمول هو " يستلزم تحريم ضده " أو " يستلزم وجوب مقدمته " ، ويمكن أن نأتي بحكم وضعي مثل : هل الزوجية تستلزم وجوب الإنفاق ؟ ، فالموضوع هو " الزوجية " وهو حكم وضعي ، والمحمول هو " تستلزم وجوب الإنفاق " ، فهل الموضوع هنا وهو " الحكم الشرعي " يندرج تحت الأدلة الأربعة ؟ ، من الواضح أنه لا يندرج تحتها لأنه ليس من الكتاب الكريم ولا من السنة ولا من الإجماع ولا من العقل <sup>(١)</sup> مع أنه يبحث عن الحكم الشرعي كموضوع في علم الأصول ، وبذلك يظهر أن الأدلة الأربعة ليست هي العنوان الجامع لجميع موضوعات مسائل علم الأصول <sup>(٢)</sup> لأن موضوع مسائل الاستلزمات العقلية لا يندرج تحت عنوان " الأدلة الأربعة " <sup>(٣)</sup> .

<sup>(١)</sup> قد يقال : إن الحكم الشرعي مستنبط من الآية الكريمة ، فيندرج الحكم الشرعي تحت عنوان الكتاب الكريم ، فيكون داخلا تحت عنوان الأدلة الأربعة . الجواب : إن الحكم الشرعي هو مدلول الآية الكريمة ، والدليل غير المدلول ، ولو كان المدلول هو الدليل لأدى ذلك إلى اتحاد الدال والمدلول ، واتحاد الدال والمدلول باطل .

<sup>(٢)</sup> قد يقال : إن الحكم الشرعي هو مدلول الخطاب الشرعي ، لذلك فإن موضوع الاستلزمات العقلية وهو " الحكم " يدخل تحت عنوان " الكتاب " أو " السنة " لأنه مدلول لهما ، فيكون داخلا تحت عنوان " الأدلة الأربعة " .

<sup>(٣)</sup> قد يقال : إن الاستلزمات العقلية تندرج تحت عنوان " العقل " ، فتكون من الأدلة الأربعة . الجواب : حديثنا عن أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة ( الكتاب والسنة والإجماع والعقل ) . بمعنى أن أحد الأدلة يقع موضوعا ويحتاج إلى محمول ، والاستلزمات العقلية موضوعها الحكم ، والحكم لا يقع تحت أحد الأدلة الأربعة ، لذلك فإن مسائل الاستلزمات العقلية لا تندرج تحت عنوان الأدلة الأربعة ، وليس نظرنا إلى أن هذه الاستلزمات عقلية أو شرعية أو عرفية أو تكوينية ، ونظرنا إلى موضوع الاستلزمات

## مثال ٢ : مسائل حجية الأمارات الظنية :

الأمارات الظنية هي الدليل الناقص الذي يعطيه الشارع الحجية فيصير حجة ، أو لا يعطيه الشارع الحجية فلا يصير حجة ، والأمارات الظنية – كالشهرة الفتوائية وخبر الثقة – عنصر مشترك يبحث عنها في علم الأصول ، فالشهرة الفتوائية وخبر الواحد ليسا من الكتاب ولا من السنة ولا من الإجماع ولا من العقل ، فلا يندرجان تحت الموضوع المُدعى أنه موضوع لعلم الأصول وهو " الأدلة الأربعة " .

إن خبر الثقة ليس هو السنة الشريفة لأن السنة هي قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره ، وخبر الثقة كاشف عن السنة ، فلا يندرج تحت السنة <sup>(١)</sup> ، ويقصد بخبر الواحد الرواية التي تصلنا عن طريق راوٍ واحد أو أكثر بحيث لا يصل الخبر إلى حدّ التواتر ، والمقصود بالبحث عن خبر الواحد

---

العقلية وهو الحكم ، والعنوان الجامع يكون للموضوعات المتفرقة وليس لنوع الاستلزام .

<sup>(١)</sup> قد يقال : إن دليل حجية خبر الثقة مستمدة من القرآن الكريم أو من الروايات ، فيكون خبر الثقة مندرجا تحت عنوان الكتاب أو السنة . الجواب : حجية خبر الثقة ليس آية قرآنية كريمة ولا رواية شريفة ، نعم لا بد من وجود دليل شرعي على حجية خبر الثقة ، سواء كان الدليل قرآنيا أم روائيا ، ووجود دليل قرآني على شيء لا يجعل هذا الشيء من القرآن ، نعم دليله من القرآن ، ولا بد أن ننظر إلى الأشياء بدقة حتى نقول إن هذا الشيء داخل أو خارج من القرآن أو السنة أو الإجماع أو العقل ، فوجود دليل على حجية شيء لا يعني أن هذا الشيء داخل تحت هذا الدليل ، فالدليل على حجية خبر الثقة قد يكون من الكتاب أو السنة أو من كليهما ولكن هذا لا يعني أن خبر الثقة يندرج تحت عنوان الكتاب أو السنة .

البحث عن سند الرواية لا تمتنها لأن المتن يرجع إلى الأدلة الأربعة حيث إنه يرجع إلى السنة .

ويبحث في علم الأصول عن حجية خبر الواحد ، ولا يحصل لدينا قطع من أن المتن الشرعي قد صدر من المعصوم عليه السلام ، بل هو طريق ظني لإثبات الصدور ، وهذا الطريق الظني جعل الشارع له الحجية ، فهو ظن معتبر ، لذلك نبحت في علم الأصول أنه هل نستطيع الاعتماد على خبر الواحد لإثبات الصدور أو لا ؟

بعبارة أخرى : هل جعل الشارع الحجية لخبر الواحد أو لا ؟ ، إن الرواية الصحيحة التي كل رواتها من الإمامية الاثني عشرية العدول حجة ، والرواية الموثقة التي أحد رواتها من الثقات حتى لو كان من المخالفين حجة ، وأما الرواية الضعيفة فليست حجة ، وخبر الواحد – أي البحث في سند الرواية – لا يشمل عنوان " الأدلة الأربعة " مع أنه بحث داخل في علم الأصول (١) .

وأما الشهرة الفتوائية فمعناها أن أغلب الفقهاء يفتون بفتوى معينة ، فهي اتفاق أكثر الفقهاء على حكم معين ، ولكن هذا الاتفاق بينهم لا يصل إلى حد الإجماع ، فهي أقل درجة من الإجماع ، فلا تدرج تحت الإجماع ، فتكون خارجة عن الأدلة الأربعة ، والشهرة الفتوائية يبحث عنها في علم الأصول مع أنها لا تدرج تحت عنوان " الأدلة الأربعة " .

---

(١) قد يقال إن سند الرواية يبحث عنه في علم الدراية ، فلماذا نبحت عنه أيضا في علم الأصول ؟ الجواب : في علم الدراية يبحث في معنى السند الصحيح أو الموثق أو الضعيف ، ولكن في علم الأصول يبحث عن أن هل السند الصحيح أو الموثق أو الضعيف حجة أو ليس بحجة ؟ ، وهذا البحث لا يدخل في علم الدراية .

وقد قال الشهيد : " ومسائل حجية الأمارات الظنية كثيرا ما يكون موضوعها الذي يبحث عن حجته شيئا خارجا عن الأدلة الأربعة " ، وقال : " كثيرا " ؛ لأن بعض الأمارات الظنية تدخل في الأدلة الأربعة مثل " الظاهر القرآني " أي الدلالة الظاهرية للآية الكريمة في مقابل الدلالة القطعية الصريحة للآية الكريمة والتي تكون نصا في المعنى ، فنناقش أن الظاهر القرآني حجة أو ليس بحجة ، والظاهر القرآني يدخل تحت عنوان الكتاب الكريم ، فيكون داخلا تحت عنوان " الأدلة الأربعة " .

### مثال ٣ : مسائل الأصول العملية :

إن موضوع الأصول العملية هو " الشك في التكليف " بأنواعه المختلفة ، والبراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير تكون محمولات للموضوع ، والشك في التكليف له أقسام مختلفة ، فالشك في التكليف مع عدم العلم بالحالة السابقة يكون مجرى لأصالة البراءة ، والشك في التكليف مع اقتران الشك بالعلم الإجمالي يكون مجرى لأصالة الاشتغال والاحتياط ، والشك في التكليف مع العلم بالحالة السابقة يكون مجرى لأصالة الاستصحاب ، والشك في التكليف مع كون الشك له طرفان بحيث لا يمكن الإتيان بهما معا أو تركهما معا فيدور الأمر بين محذورين يكون مجرى لأصالة التخيير ، وسيأتي هذا البحث بالتفصيل في مباحث الأصول العملية إن شاء الله تعالى .

وإذا أتى دليل محرز قطعي أو ظني معتبر فإن هذا الدليل يرفع هذا الشك من نفس المكلف ، فلا يكون عنده شك بعد إتيان الدليل المحرز ، ويكون الدليل المحرز مُقَدِّمًا على الأصول العملية لأنه يرفع الشك ، و " الشك في التكليف " هو موضوع الأصول العملية ، و " الشك في التكليف " يبحث عنه في

علم الأصول مع أنه ليس من الأدلة الأربعة حيث إنه ليس من الكتاب الكريم ولا من السنة الشريفة ولا من الإجماع ولا من العقل .

إذن : " الأدلة الأربعة " ليست عنوانا جامعا لجميع موضوعات مسائل علم الأصول ، لذلك فإننا نحتاج إلى عنوان جامع آخر يجمع بين موضوعات مسائل علم الأصول حتى نقول إن هذا هو الجامع بين هذه الموضوعات المختلفة ، فينتج عندنا موضوع لعلم الأصول .

### رأي بعض الأصوليين :

وبسبب الإشكال السابق – وهو أن هناك بعض الموضوعات لا تدرج تحت الأدلة الأربعة – جاء بعض الأصوليين وقالوا إننا لا نحتاج إلى وجود جامع بين جميع الموضوعات ، فلا يوجد موضوع واحد لعلم الأصول ، ولا يقصد من عدم وجود موضوع لعلم الأصول أنه لا توجد موضوعات للبحث فيها ، بل يقصد أنه لا يوجد عنوان واحد جامع بين هذه الموضوعات المختلفة .

وقد قال البعض أكثر من ذلك وهو أنه ليس من الضروري أن يكون لأي علم من العلوم – لا خصوص علم الأصول فقط – موضوع واحد جامع بين موضوعات مسأله ، بل تكون هناك موضوعات متفرقة ولا توجد حاجة لأن نجعلها تحت عنوان واحد جامع بين هذه الموضوعات المتفرقة ، فلا يكون المميز بين العلوم المختلفة هو اختلاف الموضوع ، ويأتي هنا السؤال التالي :

إذا لم يكن موضوع العلم هو المميز بين العلوم المختلفة فما هو المميز ؟

### الجواب :

إن الذي يحدّد أن هذه المسألة تدخل في هذا العلم أو لا تدخل فيه هو اختلاف الغاية والغرض من العلم ، فإن الغاية من هذا العلم تحدّد دخول هذه

المسألة في هذا العلم أو عدم دخولها ، وبعبارة أخرى : هل تمايز العلوم يكون ناتجا من اختلاف وتمايز الموضوع أو من اختلاف وتمايز الغاية ؟ كيف نُميِّز بين العلوم ؟ هل التمييز بين العلوم يكون عن طريق الموضوع الخاص بكل علم أو عن طريق الغاية الخاصة بكل علم ؟ فهل الموضوع أو الغاية هو الذي يجعل هذا العلم المعيَّن مستقلا عن العلوم الأخرى ؟ ، فتكون غاية علم النحو مثلا مختلفة عن غاية علم الطب وعن غاية علم الأصول وعن غاية علم الكيمياء ، وقد تكون هناك موضوعات مشتركة بين العلوم المختلفة ، فالغاية هي التي تحدّد أن المسألة المعيّنة تدخل في هذا العلم أو في العلم الآخر ، فقالوا إن تمايز العلوم يكون عن طريق تمايز الغايات لا عن طريق تمايز الموضوعات (١) ، مثلا غرض علم الأصول هو البحث عن كل قاعدة كلية وعنصر مشترك يكون له دخل في استنباط الحكم الشرعي ، فهذا الغرض يحدّد المسائل الداخلة في علم الأصول والمسائل الخارجة عن علم الأصول ، وغرض علم النحو صون اللسان من الخطأ في القول ، وعلى أساس الغرض تتحدّد المسائل الداخلة في العلم من الخارجة عنه .

---

(١) يقول الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره في كتابه " أصول الفقه " ص ٦ - ٧ تحت عنوان " موضوع علم الأصول " : " إن هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص ، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه ، وهو استنباط الحكم الشرعي ، فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص ( الأدلة الأربعة ) فقط ، وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل ، أو بإضافة الاستصحاب ، أو بإضافة القياس والاستحسان ، كما صنع المتقدمون .

ولا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم ، كما تسألت عليه كلمة المنطقيين ، فإن هذا لا ملزم له ولا دليل عليه . انتهى .

وقد يقال إن تمايز العلوم يكون بتمايز واختلاف الحثيات والجهات ، فقد يكون الموضوع واحدا ولكن تختلف حثيات الموضوع فتتمايز العلوم ، مثلا موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث آخرها ، وموضوع علم الصرف هو الكلمة من حيث الصحة والاعتلال ، فالموضوع واحد هو " الكلمة " ، ولكن اختلفت العلوم العربية إلى نحو وصرف وبلاغة بسبب اختلاف الحثيات .

إذن : توجد ثلاثة آراء في تمايز العلوم : الرأي الأول يقول إن العلوم تتمايز بالموضوعات ، والرأي الثاني يقول إن العلوم تتمايز بالغايات والأغراض ، والرأي الثالث يقول إن العلوم تتمايز بالحثيات .

#### رأي الشهيد قدس سره :

ثم أتى الشهيد وقال إنه يمكن توجيه قول العلماء القدماء <sup>(١)</sup> من أن موضوع علم الأصول هو الأدلة ولكن لا نحصر الأدلة في أربعة فقط ، بل يكون الموضوع هو مطلق الأدلة بدون تقييدها بالأربعة ، فالموضوع هو " الأدلة " ،

---

<sup>(١)</sup> نرى هنا أن الشهيد قد تأدّب في تعليقه على رأي العلماء السابقين فلم يقل إن كلامهم خطأ أو غير صحيح بل قال بإمكان توجيه كلامهم ، وهكذا فإن المطلوب من طالب العلم أن يكون مؤدّبا حينما يناقش آراء العلماء فلا يقول بأن آراءهم ليست صحيحة بل يمكن له استعمال تعبيرات أخرى مثل إمكان توجيه آرائهم أو أن آراءهم ناقصة ليست تامة ويمكن إتمامها وإكمالها وما يشابه هذه التعبيرات ، وبعض الذين لا يملكون من العلم إلا قليلا قد يتجرؤون أحيانا على العلماء الذين أتبعوا أنفسهم وصرفوا أعمارهم في سبيل حفظ هذا الدين ، فقد يقول مثلا إن كلام هذا العالم خطأ أو إن المسألة الشرعية التي أتى بها غير صحيحة إلى غير ذلك من الكلمات التي تعتبر جرأة على العلماء السابقين رضوان الله عليهم أو العلماء المعاصرين حفظهم الله تعالى ، فلا بد من التأدّب مع جميع العلماء السابقين والمعاصرين .

فكل ما يصلح أن يكون دليلا في عملية استنباط الأحكام الشرعية يكون موضوعا للبحث ، فيكون الموضوع شاملا لجميع موضوعات مسائل علم الأصول .

وبعبارة أخرى : إن موضوع علم الأصول هو كل دليل عام <sup>(١)</sup> يمكن أن يكون صالحا لاستنباط الحكم الشرعي ، ويمكن أن يساهم في عملية الاستنباط ، فالموضوع هو كل ما يمكن أن يكون دليلا عاما وعنصرا مشتركا في عملية استنباط الحكم الشرعي والاستدلال على الحكم الشرعي ، وبما أننا قلنا إن تعريف علم الأصول هو " العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي " ؛ فهذا يعني أنه يوجد عنصر مشترك في عملية الاستنباط ، فيمكن جمع هذه الموضوعات المختلفة للمسائل المختلفة الداخلة في علم الأصول تحت عنوان جامع واحد وهو " العنصر المشترك " ، وهذا الموضوع يمكن أن نستنتجه من خلال هذه الموضوعات المتفرقة ، فيكون موضوع علم الأصول هو " العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي " <sup>(٢)</sup> .

---

<sup>(١)</sup> البحث المهم في علم أصول الفقه هو بحث الأدلة ، فبحث الأدلة هو أساس وقلب علم الأصول ، ويسمى الشهيد العناصر المشتركة ، فالدليل في علم الأصول هو العنصر المشترك أو القاعدة الأصولية العامة التي تتكرر في كثير من عمليات الاستدلال الفقهي ويتم استنباط الحكم الشرعي على أساس العنصر المشترك ، والعنصر المشترك ينقسم إلى دليل محرز للحكم الشرعي ، ودليل غير محرز أو أصل عملي .

<sup>(٢)</sup> قولنا إن موضوع علم الأصول هو العناصر المشتركة أو الأدلة المشتركة أو القواعد العامة في استنباط الحكم الشرعي ليس تعريفا دقيقا لأنه لا يعين العنصر المشترك حيث إن البحث في كل العلوم يكون عن العناصر المشتركة في نفس العلم ، والعناصر المشتركة تأتي في كل العلوم ، فكون الجامع بين الموضوعات هو العنصر المشترك لا يحدّد لنا الموضوع الجامع بشكل دقيق ، بل هو جامع عام يشمل

والبحث في كل مسألة أصولية يكون عن طريق الاستدلال لإثبات أن هذا العنصر المشترك هل هو دليل يمكن الاعتماد عليه أو ليس بدليل ، وبعبارة أخرى هل هو حجة أو ليس بحجة ، فنثبت حجيته أو نفي حجيته ، ويدور البحث الأصولي حول دليئيتها بمعنى أنه عنصر مشترك يمكن أن يكون صالحا للاستنباط أو لا يمكن أن يكون صالحا للاستنباط ، كالقياس أو قول الصحابي وفعله أو المصالح المرسله أو سد باب الذرائع أو الاستحسان ، وهذه العناصر قد تكون صالحة في عملية الاستنباط أو قد لا تكون صالحة في عملية الاستنباط ، فتبحث عن كل واحد منها في علم الأصول لنثبت أنه صالح فعلا وحجة أو أنه ليس صالحا فعلا وليس حجة في عملية الاستنباط ، وسنصل

---

موضوعات كل العلوم لا خصوص موضوعات علم الأصول ، فلا بد من تحديد موضوع علم الأصول تحديدا أدق من ذلك حتى يوجد تمايز بين موضوع علم الأصول وغيره من موضوعات العلوم الأخرى ، فقولنا إن موضوع علم الأصول هو " العناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي " ؛ لا يحدّد الموضوع بدقة لأن معناه هو العناصر التي تتكرر في أكثر أبواب الفقه ، وكذلك العناصر المشتركة في النحو هي العناصر التي تتكرر في أكثر أبواب النحو ، وتوجد عناصر مشتركة في علم الكيمياء ، وتوجد عناصر مشتركة في علم الفيزياء ، وكذلك في باقي العلوم ، وهذا لا يحدّد الموضوع بدقة ، والمطلوب من التعريف أن يضع للعناصر المشتركة عنوانا معيّنا ، وأما قولنا " العناصر المشتركة " ؛ فهذا عنوان عام يصلح لكل العلوم لا لخصوص علم الأصول ، فلا بد من البحث في كل العلوم عن العنوان المعين للعناصر المشتركة حتى يكون هذا العنوان هو الجامع بين العناصر المشتركة التي تأتي في العلم المعين .

إذن : وجود كلمة " العناصر المشتركة " في تعريف علم الأصول أو في موضوع علم الأصول ليس كافيا ولا يخرجنا من الجهل إلى العلم لأن هذه الكلمة يمكن تكرارها في كل العلوم ، وتوجد حاجة إلى عنوان معين لهذه العناصر المشتركة .

من خلال البحث في علم الأصول عن القياس وعن الأشياء الأخرى أنها ليست صالحة وليست حجة في استنباط الأحكام الشرعية لأنها عبارة عن آراء شخصية وليس لها دليل شرعي .

إن من لا يذهب إلى باب مدينة العلم – وهو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام – ومن أتى بعده من أئمة أهل البيت عليهم السلام فإنه حتما سيخطئ في الطريق .

وكذلك البحث في حجية الظهور أو خبر الواحد أو الشهرة الفتوائية بحث لإثبات أنه دليل وحجة أو أنه ليس دليلا ولا حجة .

وكذلك البحث في مسائل الملازمات العقلية بحث في دليلية الحكم بوجوب شيء على حرمة الضد مثلا .

وكذلك البحث في مسائل الأصول العملية حيث يبحث فيها عن أن الشك الناتج من عدم البيان هل هو دليل على المُعْذِرَةِ والبراءة أو على المنجزية والاحتياط أو ليس دليلا على أي واحد منهما ؟

### النتيجة :

موضوع علم الأصول عند الشهيد هو " الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي " <sup>(١)</sup> ، والأدلة المشتركة هي العناصر المشتركة ، والبحث الأصولي يدور

---

<sup>(١)</sup> في الواقع موضوع علم الأصول هو الكتاب الكريم والسنة الشريفة ، وباقي الأدلة ترجع إليهما ، فمثلا الإجماع - وهو اتفاق كل الفقهاء على حكم - يرجع إلى السنة لأنه كاشف عن رواية مفقودة لم تصلنا فيكون كاشفا عن السنة ، وإجماعهم يعطينا القطع بوجود دليل وصل إليهم ولم يصل إلينا ، والإجماع طريق ووسيلة لإثبات صدور الدليل من الشارع ، فهو كاشف عن الدليل وليس دليلا بنفسه ، والإجماع على أنواع :

دائماً حول دليّة العناصر المشتركة لإثبات أنها حجة ومعتبرة شرعاً أو ليست بحجة ولا معتبرة من الناحية الشرعية .

- ١- إجماع مدركي : وهو الإجماع مع وصول الدليل إلينا ، فهنا الفقيه يرجع إلى نفس الدليل ولا يأخذ بالإجماع ، فيمكن له أن يفتي على خلاف الإجماع .
- ٢- إجماع غير مدركي : وهو الإجماع مع عدم وصول الدليل والمدرک إلينا ، وهذا المدرک المفقود هو السبب في فتوى الفقهاء .
- ٣- إجماع مُحصّل : وذلك بأن يراجع الفقيه بنفسه كتب الفقهاء ويرى أنهم قد اتفقوا على حكم واحد ، وهذا الإجماع حجة على هذا الفقيه .
- ٤- الإجماع المنقول : وذلك بأن يراجع الفقيه اتفاقهم على حكم واحد ثم ينقل إجماعهم إلى من يأتي بعده ، فهل نقله للإجماع يكون حجة أو لا ؟ الجواب : الإجماع المنقول ليس حجة .

وأما العقل فهو لا يخالف الكتاب ولا السنة ، فكل ما يحكم به العقل بالدليل القطعي يحكم به الشرع ، ويكون هناك دليل من الكتاب أو من السنة على كل حكم عقلي .

يقول الشهيد في كتابه " الفتاوى الواضحة " في المقدمة ص ١٥ تحت عنوان مصادر الفتوى : " ونرى من الضروري أن نشير أخيراً بصورة موجزة إلى المصادر التي اعتمدها بصورة رئيسية في استنباط هذه الفتاوى الواضحة ، وهي كما ذكرنا في مستهل الحديث عبارة عن الكتاب الكريم والسنة الشريفة المنقولة عن طريق الثقات المتورّعين في النقل مهما كان مذهبهم ، أما القياس والاستحسان ونحوهما فلا نرى مسوغاً شرعياً للاعتماد عليه .

وأما ما يسمى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدّثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا ، فنحن وإن كنا نؤمن بأنه يسوغ العمل به ولكننا لم نجد حكماً واحداً يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى بل كل ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنة .

وأما ما يسمى بالإجماع فهو ليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسنة وإنما لا يعتمد عليه إلا من أجل كونه وسيلة إثبات للسنة في بعض الحالات .

## الخلاصة :

تعريف علم الأصول هو " العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي " ، وموضوع علم الأصول هو " العنصر المشترك في الاستدلال الفقهي " ، والعنصر المشترك هو " العنوان الجامع بين موضوعات مسائل علم الأصول " (١) .

---

وهكذا كان المصدران الوحيدان هما الكتاب والسنة ، ونبتهل إلى الله تعالى أن يجعلنا من المتمسكين بهما ، ومن استمسك بهما ( فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم ) " . انتهى .

إن الهدف من دراسة كل العلوم الحوزوية هو أخذ الوسائل لفهم الكتاب الكريم والسنة الشريفة ، ولا يكفي الطالب أن يقتصر على العلوم الحوزوية فقط ، بل لا بد له أن يطالع الكتب الأخرى التي تعطي المفاهيم الإسلامية ، فمهمة طالب العلم أن يقرأ ، ففي العطلة الصيفية على الطالب أن يقرأ الكتب غير الحوزوية ، ففي الواقع لا توجد عطلة عند طالب العلم ، فالناس لا يسألون عن المعلومات الحوزوية ، بل يسألون عن المفاهيم الإسلامية والمسائل الشرعية والأمور الأخلاقية ، فلا بد من الاطلاع على هذه المسائل ، وهدفنا من الدراسة الحوزوية هو فهم الكتاب والسنة ، فالمفروض أن لا تضع أعمارنا في الوسائل وننسى الهدف الرئيسي وهو الكتاب والسنة .

(١) العنصر المشترك هو القاعدة الأصولية التي نستفيد منها في كثير من عمليات الاستنباط في أكثر من باب من أبواب الفقه ، مثل " كل صيغة أمر ظاهرها الوجوب " و " كل دلالة ظاهرية حجة " .

## فائدة علم الأصول

قلنا إن عناصر العلوم ثلاثة : التعريف والموضوع والغاية أو الفائدة ، وقد بحث الشهيد التعريف والموضوع سابقا ، والآن يأتي إلى بيان الفائدة والغاية والثمره من علم الأصول ، فنطرح السؤال التالي :

### لماذا ندرس علم أصول الفقه ؟

**الجواب :**

إن الهدف من ذكر الفائدة والغاية والثمره المترتبة على العلم هو أن يصبح عند الطالب تصور عن الغاية قبل دخوله في العلم حتى تتولد عنده الرغبة والشوق لدراسة هذا العلم لأنه سيعرف سبب دراسة هذا العلم وإلى أي غاية يصل وإلى أي ثمره ينتهي .

### علم الأصول منطق الفقه :

إن علم الأصول هو منطق علم الفقه لأنه بالنسبة إليه بمثابة المنطق بالنسبة إلى الفكر البشري بصورة عامة ، فيقارن الشهيد بين علم الأصول والمنطق وبين علم الفقه والعلوم الأخرى ، ففائدة علم المنطق لبقية العلوم كفائدة علم الأصول لعلم الفقه ، فعلم الأصول يشبه علم المنطق ، فكما أن علم المنطق ميزان ومعيار العلوم حيث يقدم طرق ومناهج الاستدلال العامة كالقياس والاستقراء والتمثيل ، ويقدم القواعد الكلية والضوابط العامة

والعناصر المشتركة التي لا تختص بباب معيّن من أبواب التفكير ، ويقدمّ الطرق العامة لعملية التفكير الصحيح مهما كان مجالها وحقلها العلمي من العلوم الطبيعية والرياضية والتجريبية والإنسانية حيث يقدمها لجميع العلوم بشكل عام ، ويحدّد النّظام العام الذي يجب أن يتبعه الشخص لكي يكون تفكيره سليماً ، ويبينّ لنا كيفية إقامة البرهان والدليل وكيف نتهج في الاستدلال - بترتيب المقدمة الصغرى والمقدمة الكبرى والنتيجة - بوصفه عملية تفكير لكي يكون الاستدلال صحيحاً ، فعلم المنطق هو : " آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر " ، وعلم المنطق من العلوم الآلية لأنها تُدرّس لا لنفسها بل للعلوم الأخرى (١) .

### أمثلة :

يعلّمنا علم المنطق كيفية الاستدلال على أن سقراط فان بالطريقة التالية

بالشكل الأول من القياس :

**الصغرى** : سقراط إنسان .

**الكبرى** : كل إنسان فانٍ .

---

(١) علم المنطق يبحث في الطرق العامة للتفكير ، والمناهج التصورية للوصول إلى العلوم التصوري لها سبع طرق : الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص والتعريف بالتشبيه وبالمثال وبالقسمة ، والمناهج التصديقية للوصول إلى العلوم التصديقي لها ثلاث طرق : الاستقراء والتمثيل والقياس ، وتستعمل هذه المناهج العامة في كل العلوم ، فعلم المنطق يعطيك المنهجية والطرق العامة ولا يعطيك مواد القضايا ، وعلم الأصول يعطيك كبريات الاستنباط ، فمادة المقدمة الكبرى نأخذها من علم الأصول ، ونأخذ المقدمة الصغرى من علم الفقه ثم نخرج بنتيجة ، وكيفية ترتيب المقدمات والنتيجة نأخذها من علم المنطق .

**النتيجة :** سقراط فان .

ويعلمنا كيفية الاستدلال على أن نار الموقد الموضوع أمامي محرقة كما يلي :

**الصغرى :** هذه نار في الموقد الموضوع أمامي .

**الكبرى :** كل نار محرقة .

**النتيجة :** نار الموقد الموضوع أمامي محرقة .

ويعلمنا كيفية الاستدلال على أن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين كما يلي :

**الصغرى :** مجموع زوايا المثلث يساوي ٣٦٠ درجة .

**الكبرى :** كل ما يساوي ٣٦٠ درجة يساوي قائمتين .

**النتيجة :** مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين .

ويعلمنا كيفية الاستدلال على أن الخط الممتد بدون نهاية مستحيل كما يلي :

**الصغرى :** هذا الخط ممتد بلا نهاية .

**الكبرى :** كل ما يكون ممتدا بلا نهاية يكون مستحيلا .

**النتيجة :** هذا الخط الممتد بلا نهاية مستحيل .

كذلك فإن علم الأصول يقدم طرق الاستدلال التي لا تختص بباب معين من أبواب الفقه حيث يقدمها لعلم الفقه بشكل خاص ولا شأن له بالعلوم الأخرى ، لذلك سُميَ علم الأصول بأنه " **منطق الفقه** " لأن علم الأصول يقدم العناصر المشتركة في عملية الاستدلال الفقهي واستنباط الحكم الشرعي في علم الفقه ، فعلم الأصول فائدة كبيرة في عمليات الاستدلال الفقهي ، فعلم المنطق هو معيار وميزان علم الفقه (١) .

(١) بين علم المنطق وعلم الأصول وجه تشابه ووجه اختلاف ، ويمكن أن يقال إن بينهما عموم وخصوص من وجه ، فجهة التشابه أن علم المنطق وعلم الأصول يعطيان قواعد

بعبارة أخرى : علم المنطق يبحث في الطرق العامة للتفكير ، ويعطي مناهج عامة لكل العلوم ، فيبين مثلا منهج الاستدلال لكي يكون الاستدلال صحيحا ، فله عدة طرق في التصور وفي التصديق ، فالمناهج التصورية تمثلها سبعة طرق هي : الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص والتعريف بالتشبيه وبالمثال وبالقسمة ، والمناهج التصديقية تمثلها ثلاثة طرق : الاستقراء والقياس والتمثيل ، فهذه المناهج العشرة هي التي تمثل المنطق ، وهي الطرق العامة للتفكير التي توضح للإنسان كيفية التفكير الصحيح .

وأما علم الأصول فإنه يشبه علم المنطق في أنه يبحث في عملية التفكير ، ولكنها عملية خاصة بالفقه أي عملية التفكير الفقهي في استنباط الأحكام ، وهو يدرس القواعد والمناهج العامة والعناصر المشتركة التي لا تختص بباب معين من أبواب الفقه لكي يكون الاستنباط سليما ، فيعلمنا علم الأصول كيفية استنباط الحكم بحرمة الارتماس على الصائم واعتصام ماء الكر والحكم باستحباب صلاة العيد أو وجوبها ، وهذه القواعد العامة تستعمل في عمليات الاستنباط كما أنه في علم المنطق تستعمل المناهج العامة في عمليات التفكير .

لذلك فإن هناك تشابها واختلافا بين علم المنطق وعلم الأصول ، ونذكر هنا أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين العلمين :

---

عامة ، ولكن يفترقان في أن علم المنطق يعطي القواعد العامة والطرق العامة للتفكير في كل العلوم ، وعلم الأصول يعطي القواعد العامة للاستنباط في علم الفقه ، ويتشابهان في أن علم المنطق وعلم الأصول من العلوم الآلية ، ولكن يفترقان في أن علم المنطق علم آلي عام ، وعلم الأصول علم آلي خاص ، ويفترقان في أن علم المنطق يستعمل في علم الأصول ، ولكن علم الأصول لا يستعمل في علم المنطق .

## أوجه التشابه :

١- علم المنطق يعطي الطرق العامة للتفكير مهما كان المجال العلمي ،  
وعلم الأصول يعطي العناصر المشتركة أو القواعد العامة لعملية التفكير الفقهي  
في استنباط الأحكام الشرعية .

٢- علم المنطق علم آلي عام لكل العلوم ، وعلم الأصول علم آلي خاص  
لعلم الفقه .

٣- علم الأصول هو منطق علم الفقه ، فهو مثل علم المنطق بالنسبة  
إلى عملية التفكير .

## أوجه الاختلاف :

١- علم المنطق يعطي طرقاً ومناهج عامة ، وعلم الأصول يعطي قواعد  
عامة وعناصر مشتركة .

٢- علم المنطق يستعمل في علم الأصول ، ولكن علم الأصول لا يستعمل  
في علم المنطق .

٣- علم المنطق يعطي المنهجية والطرق العامة ، ولكن لا يعطي مواد  
القضايا ، وأما علم الأصول فيعطي كبريات عمليات الاستنباط ، ومادة الكبرى  
نأخذها من علم الأصول ، ومادة الصغرى نأخذها من علم الفقه ، وبعد ذلك  
نخرج بالنتيجة ، ولكن كيفية ترتيب المقدمات والنتيجة نأخذها من علم  
المنطق ، وكمثال على ذلك :

الصغرى : " حيّوا " صيغة أمر ( عنصر خاص من علم الفقه ) .

الكبرى : صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب ( عنصر مشترك من علم

الأصول ) .

## النتيجة : " حيّوا " ظاهرة في الوجوب .

إذن : دور علم الأصول بالنسبة إلى الاستدلال الفقهي يشابه دور علم المنطق بالنسبة إلى الاستدلال بوجه عام ، وعلم الأصول من العلوم الآلية التي نستفيد منها في علم الفقه ، ومن العلوم الآلية الأخرى التي نستفيد منها في علم الفقه علم الدراية وعلم الرجال وعلوم اللغة العربية من النحو والبلاغة والصرف ، وهكذا نصل إلى معرفة الفائدة من علم الأصول ، وهي فائدة كبيرة بالنسبة لعلم الفقه ، فالعناصر المشتركة تردت في التعريف والموضوع ، فتكون الفائدة هي البحث عن العناصر المشتركة في عملية الاستدلال الفقهي .

إن علم الأصول يقدّم للفقيه العناصر المشتركة والقواعد العامة للاستنباط والتي يضمّها الفقيه إلى العناصر الخاصة لكي يستنبط الحكم الشرعي ، فعلم الفقه هو العلم بعملية استنباط الموقف العملي ، وعلم الأصول هو منطلق تلك العملية الذي يبرز عناصرها المشتركة ونظامها العام الذي يجب على علم الفقه الاعتماد عليه .

## عناصر الاستدلال الفقهي :

ثم يذكر الشهيد نقطة أخرى وهي أنه كما أن علم الأصول يقدّم العناصر المشتركة في عملية الاستدلال الفقهي ، كذلك فإنه توجد عناصر أخرى في عملية الاستدلال الفقهي ، وهي التي تسمى " العناصر الخاصة " ، ودور علم الأصول هو تمييز العناصر المشتركة عن العناصر الخاصة ، وفي الاستدلال في علم الفقه يوجد عندنا نوعان من العناصر ونمطان من المقدمات :

## ١- العناصر المشتركة <sup>(١)</sup> :

نأخذها من علم الأصول مثل " خبر الواحد الثقة حجة " و " ظهور الكلام حجة " ، فعلم الأصول هو الذي يحدد العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ، فعلم الأصول يبحث في القواعد العامة لاستنباط الحكم الشرعي ، والعناصر المشتركة هي العناصر التي تدخل في الاستدلال على حكم هذه المسألة بالخصوص وعلى حكم مسائل أخرى كثيرة في مختلف أبواب الفقه <sup>(٢)</sup> ،

---

<sup>(١)</sup> إن القواعد العامة والعناصر المشتركة ليست حكرا على علم الفقه ، بل إن كل العلوم تحتوي على قواعد عامة وعناصر مشتركة ، ففي علم الرياضيات مثلا نجد قواعد عامة ، وكذلك في الفيزياء والكيمياء والهندسة ، فلو فتحنا أي كتاب من العلوم المختلفة لوجدنا فيه قواعد عامة وعناصر مشتركة ، ونستطيع أن نسأل أي متخصص في أي علم من العلوم وسنرى أنه يؤيد هذا القول ، وهذا الأمر من الواضحات في هذا العصر بعد تطور العلوم إلى أن صارت الحسابات بأجزاء صغيرة جدا من الثانية .

وينبغي أن لا نغفل عن أن دور العلوم هو اكتشاف هذه القوانين العامة التي أوجدها الله تعالى ، فإن جميع العلوم في واقعها تطبيق للقواعد من أجل الوصول إلى الواقع ، فالعلوم لم تأت بشيء جديد ، فهذه القوانين كانت موجودة منذ أن خلق الله تعالى الكون وما فيه ، وبدأ الإنسان يكتشف تدريجيا هذه القوانين إلى أن تطوّرت العلوم ووصلت إلى ما وصلت إليه في وقتنا الحاضر ، وستطور أكثر وستقدم للبشرية أنواعا جديدة من المخترعات ، ولكن تناسى الإنسان أن بناء الإنسان الصالح هو أهم من كل هذه المخترعات ، فهم قدموا مخترعات لخدمة الإنسان وتسهيل أمور معيشتهم ، ولكن في نفس الوقت قدموا أسلحة الدمار الشامل والقتل العام من أسلحة ذرية وهيدروجينية ونيوترونية .

<sup>(٢)</sup> قول الشهيد : " في مختلف أبواب الفقه " ، من أجل إخراج القواعد الفقهية ، فالقاعدة الفقهية لا تأتي في مختلف أبواب الفقه بل يستدل بها في باب واحد مثل قاعدة الطهارة التي تأتي في باب الطهارة فقط ولا تتكرر في باب آخر .

إشكال : في قول الشهيد : " في مختلف أبواب الفقه " ؛ قد يقال بأنه توجد عندنا عناصر تسمى " القواعد الفقهية " مثل قاعدة " لا ضرر ولا ضرار " ، والقواعد الفقهية لا تبحث في علم الأصول ، بل تبحث في محل آخر وفي كتب خاصة تأتي تحت عنوان " القواعد الفقهية " ، والقواعد الفقهية قد تتكرر في كثير من أبواب الفقه ، فلماذا لا يبحث عن القواعد الفقهية في علم الأصول مع أنها قد تتكرر في كثير من أبواب الفقه ؟ ، مثلاً قاعدة " لا ضرر " تتكرر في كثير من أبواب الفقه لأنه إذا كان هناك ضرر فإنه يأتي الحكم الثانوي ، والحكم الثانوي المترتب على الضرر يمكن أن يأتي في كثير من المسائل الشرعية وفي كثير من أبواب الفقه ، وبذلك يكون تعريف الشهيد لعلم الأصول غير مانع من دخول الأعيان لأنه شامل للقواعد الفقهية إلا إذا قيل بأن القواعد الفقهية داخلية في علم الأصول .

رد الإشكال : تعريف الشهيد لعلم الأصول هو " العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي " ، ويقصد بالاشترك صلاحية العنصر للدخول في استنباط حكم أي مورد من الموارد التي يتصدى الفقيه لاستنباطه مثل " ظهور صيغة الأمر في الوجوب " ، ولكن إذا كان معنى الاشتراك هذا المعنى فإن القواعد الفقهية صالحة أيضاً للدخول في استنباط الأحكام الشرعية مثل " قاعدة لا ضرر " فإنها تتكرر كثيراً ، وكذلك علم الرجال وعلم الرواية وعلم الدراية تدخل جميعاً في عملية الاستنباط .

فنصل إلى هذه النتيجة وهي أن تعريف الشهيد غير مانع من دخول الأعيان إلا إذا استطعنا توجيه تعريف الشهيد بالتوجيه التالي وهو :

إن الشهيد استعمل كلمة " العنصر " لإخراج القواعد الفقهية وغيرها ، فكأن هناك عدة علوم تقع في طريق الاستنباط منها علم اللغة لتحديد معاني الكلمات ، ومنها علم الفقه وما فيه من قواعد ، ومنها علم الأصول وما فيه من عناصر ، وعلم الرجال وما فيه من بحث الأسانيد ، ومنها بقية العلوم التي تقع في طريق الاستنباط مثل علم الرواية والدراية ، فهنا نريد أن نسمي الأمر المشترك في علم الأصول " العنصر " ، ونسمي الأمر المشترك في الفقه وفي بقية العلوم " القاعدة " ، فنأخذ من كل علم يقع في طريق الاستنباط أموراً ، ونسمي كل أمر باسم معين لإخراج الأمور الأخرى ، وقد يرى

فالعناصر المشتركة تتكرر في كثير من أبواب الفقه كباب التقليد وباب الطهارة وباب الصلاة إلى غير ذلك من الأبواب المختلفة الموجودة في الرسائل العملية ، وهذه العناصر المشتركة تبحث في مجال آخر غير مجال البحث الفقهي ، وهذا المجال الآخر للبحث هو ما يعبر عنه بـ " علم أصول الفقه " ، والأصولي يبحث عن الكبرىيات أو المقدمات الكبرىية مثل " كل دلالة ظاهرية حجة " أو " كل خبر ثقة حجة " .

## ٢- العناصر الخاصة :

وهي التي تبحث في نفس المسألة المعينة التي تبحث في علم الفقه لأن هذه العناصر الخاصة مرتبطة بهذه المسألة الخاصة فقط كمعنى " التحية " أو رواية زرارة التي تتحدث عن حكم الوضوء ، فيأخذ الفقيه رواية زرارة ويبحث عن الرجال الذين وقعوا في سند الرواية ، ويبحث عن عناصر خاصة أخرى ، مثلا قد توجد رواية أخرى معارضة للرواية الأولى بحيث تمنع من الاستدلال بالرواية الأولى ، ويبحث الفقيه أيضا في متن الرواية ، وقد يجد في المتن بعض

---

البعض أن القواعد الفقهية ومسائل علم الرجال ومسائل علم اللغة وغيرها كلها من العناصر المشتركة طالما أنها وقعت وتكررت في طريق الاستنباط ، وما ذكرناه هنا من الفرق بين " العنصر " و " القاعدة " إنما هو لتوجيه تعريف الشهيد واستعماله لكلمة " العنصر " .

وقد يقال أيضا إن القواعد الأصولية أوسع دائرة وشمولا من القواعد الفقهية ، وقد يقال إن القواعد الفقهية مأخوذة من الكتاب والسنة بخلاف القواعد الأصولية ، ولكن يمكن رد القول الأخير بأنه حتى القواعد الأصولية لا بد أن يكون لها أدلة من الكتاب أو السنة ، فالأدلة القطعية حجة بذاتها ، والأدلة الظنية لا بد من غطاء شرعي لها من الكتاب أو السنة .

الألفاظ التي تحتاج إلى شرح وبيان للمعنى من أجل إثبات الحكم المقصود ، مثل كلمة " الكعب " أو " الصعيد " ، وهذا المعنى هو ما يظهر من اللفظ ، فاللفظ له ظهور في المعنى ، والرواية لها ظهور عرفي ، وهذا الظهور العرفي حجة لأن الشارع أعطى الحجية لهذا الظهور الذي يعتبر دليلاً ظنياً ، والدليل الظني يعتبر دليلاً ناقصاً ، فتمَّ الشارع الحجية لهذا الدليل الظني الناقص ، فيكون لهذا الظهور دور في إثبات الحكم الشرعي .

إن هذه العناصر اللغوية والعناصر الرجالية تعتبر عناصر خاصة في هذه المسألة المعيّنة المرتبطة بالوضوء ، والعناصر الخاصة تسمى " مقدمات صفروية " أو " صفرويات " أو " صفريات " في القياس المنطقي لاستنباط الحكم الشرعي ، وفي مسألة أخرى توجد عناصر خاصة أخرى ، والفقيه يبحث عن الصفريات مثل " هذه الدلالة المعيّنة ظاهرية " و " هذا الخبر المعين مروى عن ثقة " .

وأما العناصر المشتركة فتمثّل المقدمات الكبرى أو الكبرى أو الكبريات في القياس المنطقي للاستنباط ، فيأتي الفقيه يأخذ العناصر الخاصة التي تأتي من علم الفقه ويأتي بالعناصر المشتركة التي يأخذها من علم الأصول فيمزج بين النوعين من العناصر ويعطينا هذه المسألة المعيّنة ، فهذا واجب وذلك حرام والثالث مستحب والرابع مكروه والخامس مباح ، فكأن الفقيه يقوم بعملية طبخ لهذه العناصر ، وفي الختام يقدم المسألة الشرعية جاهزة للمكلف الذي لا يتعب في عملية الاستنباط لأن المكلف لا يعرف كيف يستنبط الحكم الشرعي ، فالفقيه يقوم بعملية مزج بين العناصر الخاصة والعناصر المشتركة حتى يستنبط هذا الحكم الشرعي ، ويمكن القول هنا إن علم الأصول هو العلم

بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الموقف العملي ، وأن علم الفقه هو العلم  
بالعناصر الخاصة في عملية استنباط الموقف العملي ، وبواسطة العناصر  
المشتركة والعناصر الخاصة يصل الفقيه من خلال عملية الاستنباط إلى الموقف  
العملي تجاه أي واقعة من الوقائع التي يواجهها المكلف .

مثال ١ :

" صيغة الأمر ظاهرها الوجوب " عنصر مشترك ، يضمها الفقيه إلى  
العنصر الخاص " حيّوا صيغة أمر " ، فتكون النتيجة : " حيّوا ظاهرها  
الوجوب " ، ويمكن ترتيب ذلك على النحو التالي :

الصغرى : " حيّوا " صيغة أمر ( عنصر خاص من علم الفقه ) .

الكبرى : كل صيغة أمر ظاهرها الوجوب ( عنصر مشترك من علم

الأصول ) .

النتيجة : " حيّوا " ظاهرها الوجوب .

مثال ٢ :

الصغرى : زرارة ثقة ( عنصر خاص من علم الفقه ) .

الكبرى : كل ثقة خبره حجة ( عنصر مشترك من علم الأصول ) .

النتيجة : زرارة خبره حجة .

اتّساع وتطوّر علم الأصول تدريجاً :

لوراجعنا أقوال الفقهاء القدماء رضوان الله تعالى عليهم لوجدنا أنهم  
كانوا يبحثون في علم الأصول عن مسائل معيّنة قليلة ، وتدرجاً اتسع علم  
الأصول وتطوّر ، فلو نراجع الآن علم الأصول نجد أنه ليس مثل علم الأصول  
الذي كان موجوداً سابقاً ، فسابقاً كان يكتفي الطالب بدراسة كتاب " معالم

الدين " للشيخ حسن ابن الشهيد الثاني رضوان الله عليهما ، فإذا درس هذا الكتاب وانتهى منه بإتقان فإنه يصير مجتهدا ، وبعد ذلك أتى الميرزا القمي رضوان الله عليه وكتب كتاب " قوانين الأصول " ، وبدأ الطلبة بدراسة هذا الكتاب وكانوا يأخذون الاجتهاد على أساسه ، ثم تطوّر علم الأصول أكثر ، وبدأ الطالب بدراسة كتاب الرسائل للشيخ الأنصاري قدس سره ، ثم بدأ الطلبة بدراسة كتاب كفاية الأصول للأخوند الخراساني قدس سره ، والآن قد يحتاج الطالب إلى عشر سنوات في المقدمات والسطوح حتى يصل إلى بحث الخارج ، ويظل في بحث الخارج عشر سنوات أو خمس عشرة سنة أو أكثر من ذلك حتى يستطيع أن يتم دورة كاملة في علم الأصول ، وبعض المجتهدين قد يحتاجون إلى عشرين سنة لكي يكملوا دورتهم الأصولية ، فالفقهاء خلال بحثهم الفقهي اكتشفوا وجود عناصر مشتركة أخرى لم يلتفت إليها القدماء ، فكتبوا هذه العناصر المشتركة الجديدة في كتبهم الأصولية واستفادوا منها في استنباط الأحكام الشرعية ، إن كتاب " معالم الدين " مجلد واحد ، والآن تقارير بحث الخارج قد تصل إلى سبعة مجلدات أو أكثر من ذلك ، وذلك لدخول عناصر مشتركة أخرى ، فهذا الأصولي يأتي ويأخذ كلام الأصولي السابق ، فإما أن يؤيد ما قاله الأصوليون السابقون عليه أو يعارض ما يقولونه ويأتي بأدلة جديدة على خطأ القول السابق أو على صحته .

وبعد أن كان مسلك " قبح العقاب بلا بيان " هو المسلك السائد أتى الشهيد الصدر قدس سره وجاء بمسلك جديد هو مسلك " حق الطاعة " ، وكان مسلكهم مبنياً على أساس " البراءة العقلية " ، فجاء الشهيد وبنى مسلكه على أساس " الاحتياط العقلي " أو " الاشتغال العقلي " وإن اتفقوا على

الأصل العملي الثانوي وهو " البراءة الشرعية " حيث سمح الشارع بأصالة البراءة تيسيرا على المكلف ، ولكن الشهيد اختلف مع باقي الأصوليين في الأصل العملي الأولي ، فجاء الشهيد بشيء جديد ، ولن يقف علم الأصول عند هذا الحد بل سيتطوّر أكثر لأن هذا العلم يتطوّر كما تتطوّر بقية العلوم ، فكيفيّة الاستدلال على المسائل الشرعية تتطور عبر الزمن ، فبعض الأمور التي كانت محرّمة في الماضي قد نجد أنها اليوم مباحة مثلا ، وبعض الأمور التي كانت مباحة في الماضي قد نجد اليوم أن حكمها الاستحباب مثلا وهكذا .

إن وجود العناصر المشتركة التي تتسع مع تطوّر علم الأصول يجعل عند الأصولي خلال بحثه قدرة أكبر على استنباط الأحكام الشرعية ، وبمقارنة الكتب الحديثة في علم الأصول مع الكتب القديمة نجد هذا الفرق الشاسع في العناصر المشتركة في عملية استنباط الأحكام الشرعية .

### أهمية علم الأصول في عملية الاستنباط :

إن تطبيق العناصر المشتركة على العناصر الخاصة قضية فنية تحتاج إلى جهد علمي ، والشخص إذا اطلع على القواعد الأصولية فلا يعني ذلك أنه يصير فقيها بل لا بدّ أن يعرف كيفية تطبيق القواعد على الصغريات ، ولا يعني الجهد المبذول أصولياً عن بذل جهد جديد في التطبيق ، ولا يكفي أن يحفظ الشخص كثيرا من المعلومات ، بل لا بدّ أن يعرف كيف يطبّق هذه المعلومات ، والتطبيق مهمّة فكريّة تحتاج إلى درس وتمحيص وجهد ذهني وموهبة خاصة وممارسة ودقة وانتباه ، ومجرد الدقة في النظريات العامة لا يعني عن الدقة في تطبيقها ، فنصف الطريق هو معرفة القواعد العامة ، والنصف الآخر هو معرفة كيفية التطبيق .

مثلا من يدرس بعمق النظريات العامة في الطب يحتاج في مجال تطبيقها على حالة مرضية إلى دقة وانتباه كامل وتفكير في تطبيق تلك النظريات على المريض ، وعالم الفيزياء يحفظ كثيرا من المعلومات والنظريات ، ولكن لا بدّ أن يعرف كيف يطبّق النظريات ليستخلص النتائج ، والتطبيق يحتاج إلى خبرة وممارسة ، وكلما عمل العالم في ميدان العمل اكتسب خبرة أكثر وكان تطبيقه أفضل من غير الخبير وغير الممارس ، وكثيرا ما يقع الاشتباه والخطأ في التطبيق ، فمثلا قد يظن الفقيه أن فلانا ثقة وفي الواقع هو ليس بثقة .

إن الأصولي الذي أخذ بحجية الظهور العرفي كعنصر مشترك لا يكفي أن يجمع العناصر الخاصة فقط كأن يأتي بعنصر خاص كرواية علي بن مهزيار التي حددت مجالات الخمس ويستنبط عدم وجوب الخمس في ميراث الأب ، بل لا بدّ أن يدقّق في مداليل الألفاظ حسب العرف العام وفهم أهل اللغة وأن يدرس كل ما يرتبط بتحديد ظهوره العرفي من قرائن وأمارات داخل إطار النص أو خارج إطار النص ، فهل مدلول الرواية نص أو ظاهر أو مجمل في المعنى ؟ وهل القرائن تصرفها عن ظهورها أو لا تصرفها ؟

وبعد اكتشاف العنصر المشترك والإيمان بحجية الظهور توجد مشكلة في تعيين نوع الظهور في النص ودراسة جميع ملابساته ، فهل يوجد مقيّد أو مخصّص لها أو لا يوجد ؟

وإذا تأكد المجتهد من تعيين الظهور في النص ودلالته على عدم وجوب الخمس في الميراث طبّق على النص النظرية العامة التي يقررها العنصر المشترك القائل بحجية الظهور العرفي ، ويستنتج من ذلك أن الحكم الشرعي هو عدم وجوب الخمس .

إن القرائن والأمارات داخل إطار النص تسمى بـ " القرائن والأمارات الداخلية " ، وهي القرائن اللفظية المتصلة ، فلا بدّ للفقيه أن يبحث عن معاني الألفاظ الواردة في الرواية حسب الظهور العرفي .

وتوجد قرائن وأمارات أخرى خارج النص ، وتسمى بـ " القرائن والأمارات الخارجية " ، مثل رواية أخرى توضّح أو تخصّص أو تقيّد ، أو ظهور حال المتكلم ، أو الانطباعات الذهنية العامة لدى السامعين في زمان صدور النص ، أو الظروف الموضوعية المحيطة بالرواية أو القرائن المنفصلة ، فقد توجد رواية فيها كلمة غير واضحة الدلالة فتأتي رواية أخرى توضّح مدلول هذه الكلمة ، أو تأتي رواية أخرى تقيّد إطلاق الرواية الأولى أو تخصّص عمومها .

#### مثال :

في رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال : " اختلاف أمّتي رحمة " ، وجاءت رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام يوضّح فيها معنى الاختلاف في الرواية السابقة فيقول عليه السلام : " إنما أراد اختلافهم من البلدان " ، أي أن العلماء يكونون من جنسيات مختلفة ومن بلدان مختلفة بحيث يؤدي ذلك إلى انتشارهم في البلدان المختلفة ونشر الدين فيها ، وإليك الرواية :

عن عبدالمؤمن الأنصاري قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : إن قوما يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : " اختلاف أمّتي رحمة " . فقال : " صدقوا " . فقلت : إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب ؟ قال : " ليس حيث تذهب وذهبوا ، إنما أراد قول الله عز وجل : " فَلَولاَ نَفَرَمِنُ

كُلِّ فَرِيقَةٌ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيُبَيِّنُوا فِي الدِّينِ وَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ" . فأمرهم أن ينضروا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ويختلفوا إليه ، فیتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم ، إنما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافا في دين الله ، إنما الدين واحد " (١) .

### الظروف الموضوعية للرواية :

قد تكون هناك ظروف موضوعية محيطة بالرواية ، وهذه الظروف توضح معنى الرواية ، وقد تصرف معنى الرواية إلى معنى آخر أو أنه لا يمكن الأخذ بمضمون الرواية ، فتغير الظروف الموضوعية قد يغير الحكم الشرعي .

### مثال ١ :

قد يظهر من الظرف الموضوعي أن الإمام عليه السلام كان في حالة التقية ، مثلا إذا كان الإمام عليه السلام في مجلس الخليفة ، فوجوده في هذا المجلس قرينة على أنه في موضع يتطلب منه التقية .

### مثال ٢ :

في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام قال : " . . . ، ومن فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر " (٢) .

" الرأي " في هذه الرواية له معنى خاص في ذلك الزمن ، ولا يكون للرأي المعنى الموجود في هذا الزمان ، ففي السابق كان الرأي بمعنى تفسير القرآن بالاستحسانات والآراء الشخصية .

(١) بحار الأنوار ج ١ ص ٢٢٧ ح ١٩ ، والآية من سورة التوبة : ١٢٢ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٣٩ ح ٤٥ .

### مثال ٣ :

يقول السيد الخوئي قدس سره في مصباح الفقاهة <sup>(١)</sup> : " اشتهر بين الفقهاء مرسلًا أن ( من حاز ملك ) <sup>(٢)</sup> ، وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله من طرق العامة <sup>(٣)</sup> ومن طرق الخاصة <sup>(٤)</sup> أن ( من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به ) " .

كانت الحيازة سابقا تتم عن طريق أخذ فأس مثلا والذهاب إلى الغابة للاحتطاب ، فكان الشخص يأتي إلى الغابة ويجمع كومة من الحطب ثم يبيعها في السوق ، ولكن الآن تغيرت الظروف الموضوعية واستعملت الآلات الحديثة بدل الفأس ، فيمكن للشخص أن يذهب إلى الغابة وخلال ساعات معدودة يستطيع أن يقضي على مساحة كبيرة منها ، لذلك فإن الدول تمنع الاحتطاب في الغابات بدون إذن مسبق مع أن هذا يسمى حيازة أيضا ، ولكن تغير الظرف الموضوعي للرواية قد يؤدي إلى تغير الحكم الشرعي .

---

(١) مصباح الفقاهة ج ٢ ص ٦ .

(٢) في هامش المصباح : " لم نجده في أصول الحديث من كتب الخاصة والعامة ، ونحتمل قريبا أنه قاعدة فقهيّة متصيّدة من الروايات الواردة في الأبواب المختلفة والفصول المتفرقة ، كإحياء الموات والتحجير وغيرهما ، كبقية القواعد الفقهيّة المضروبة لبيان الأحكام الجزئية " .

(٣) في هامش المصباح : " عن ابن مضرس قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فبايعته ، فقال : ( من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له ) . قال : فخرج الناس يتعادون ، يتخاطون " . سنن البيهقي ج ٦ ص ١٤٢ .

(٤) في هامش المصباح : " قال النبي صلى الله عليه وآله : ( من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به ) . راجع مبسوط الشيخ الطوسي أول كتاب إحياء الموات ، ومستدرک الوسائل ج ٣ باب ١ من أبواب إحياء الموات ص ١٤٩ .

نرى في يومنا الحاضر مسائل مستحدثة لم تكن موجودة سابقا ، وهي تحتاج إما إلى تصحيح بعض العناصر المشتركة التي جاءت من العلماء السابقين وإما إلى إيجاد عناصر مشتركة جديدة أو قواعد فقهية جديدة .  
مثلا التلقيح الصناعي والاستنساخ وزرع الأعضاء وغيرها من الأمور المستحدثة تحتاج إلى إيجاد عناصر مشتركة جديدة أو قواعد فقهية جديدة حتى يستطيع الفقيه أن يستنبط الأحكام الشرعية المختصة بهذه الأمور المستحدثة .

**إذن :** لعلم الأصول أهمية ودور كبير في عملية الاستنباط لأنه يقدم لها العناصر المشتركة ، وبدون علم الأصول يواجه الشخص في الفقه ركاما متناثرا من النصوص والأدلة دون أن يستطيع الاستفادة منها في الاستنباط ، كالشخص الذي يعطى أدوات النجارة دون أن يملك أفكارا عامة عن عملية النجارة وطريقة استخدام تلك الأدوات .

وكما أن العناصر المشتركة ضرورية لعملية الاستنباط فإن العناصر الخاصة – كمفردات الآيات الكريمة والروايات الشريفة – ضرورية أيضا لها ، ومن عنده العناصر المشتركة دون العناصر الخاصة فإنه كالشخص الذي يملك معلومات نظرية عامة عن عملية النجارة ولا يوجد عنده شيء من أدوات النجارة ، فالعناصر المشتركة والعناصر الخاصة قطبان مندمجان في عملية استنباط الأحكام الشرعية ، ولا غنى لعملية الاستنباط عنهما معا .

إن من يريد أن يكون مستنبطا للأحكام الشرعية عليه أن يحدّد أولا العناصر المشتركة في علم الأصول ثم يضيف إليها العناصر الخاصة في علم الفقه لتكون عملية الاستنباط كاملة ، ومن الممكن أن يكون الشخص مجتهدا

في علم أصول الفقه ولا يكون مجتهدا في علم الفقه واستنباط الأحكام الشرعية ، فلا تلازم بين الاجتهاد في علم الأصول والاجتهاد في علم الفقه لأن علم الأصول يمثل النظرية ، وعلم الفقه يمثل التطبيق ، وقد يكون الشخص مجتهدا في النظريات ولا يكون مجتهدا في تطبيق النظريات .

### **الأصول والفقه يمثلان النظرية والتطبيق :**

إن علم الأصول متأخر من حيث الوجود عن علم الفقه ، وعلم الفقه متأخر من حيث الوجود عن علم الحديث ، وكلما اتسع علم الفقه بسبب تنوع المشاكل التي يواجهها الناس اتسع علم الأصول ، وكلما اتسع علم الأصول تطوّر علم الفقه ، فأتسع كل منهما وتطوّره يؤدّي إلى اتّساع الآخر وتطوّره ، وهناك خدمات متبادلة بين علم الفقه وعلم الأصول ، ويوجد تفاعل متبادل بين الذهنية الأصولية على صعيد النظريات من ناحية وبين الذهنية الفقهية على صعيد التطبيق من ناحية أخرى ، فعلم الأصول يمثل النظرية ، وعلم الفقه يمثل التطبيق .

### **التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي :**

هناك تفاعل مستمر بين النظرية والتطبيق ، فتوسّع بحوث التطبيق يدفع بحوث النظرية إلى الأمام لأنه يثير أمامها المشاكل – كمشكلة الشرط المتأخر ومشكلة المقدمات المفوّته ومشكلة تعارض الأدلة – مما يضطرها لوضع النظريات العامة لحلّها ، ودقّة البحث في النظريات الأصولية تنعكس على صعيد التطبيق لأنه كلما كانت النظريات أوفر وأدق تطلّبت طريقة تطبيقها دقة وعمقا أكبر ، والحكم الشرعي هو نتيجة مزج النظرية بالتطبيق ، وعملية المزج هي نفس عملية الاستنباط .

وقد أشار الشهيد الثاني قدس سره إلى أهمية التطبيق الفقهي وما يتطلبه من دقة إذ كتب في قواعده : " نعم يشترط مع ذلك ( أي مع وضع النظريات العامة ) أن تكون له قوة يتمكن بها من ردّ الفروع إلى أصولها واستنباطها منها ، وهذه هي العمدة في هذا الباب . . . ، وإنما تلك القوة بيد الله يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده ، ولكثرة المجاهدة والممارسة لأهلها مدخل عظيم في تحصيلها " (١) .

وهذا التفاعل بين الذهنيتين الأصولية والفقهيّة يؤكده تاريخ العلمين ، فقد نشأ علم الأصول في أحضان علم الفقه ، ونشأ علم الفقه في أحضان علم الحديث حيث كان الفقه الشيعي في بدايته عبارة عن تجميع الأحاديث الشريفة وتبويبها ، وطريقة فهم الحكم الشرعي من تلك الروايات لم تكن تعدو الطريقة الساذجة التي يفهم بها الناس بعضهم كلام بعض في المحاورات الاعتيادية ، ثم بعد ذلك لمّا تعقد الاستدلال الفقهي وتعمّق بدأ العلماء بتأليف الكتب الفقهيّة الاستنباطية المستقلة عن كتب الحديث ، وعاش البحث الأصولي فترة من الزمن ممتزجا بالبحث الفقهي غير مستقل عنه في التصنيف والتدريس ، وبقيت بحوث الأصول تتذبذب بين علم الفقه وعلم أصول الدين حتى أنها كانت أحيانا تُخلطُ ببحوث في أصول الدين والكلام ، كما يشير إلى ذلك السيد المرتضى قدس سره في كتابه الأصولي " الذريعة " إذ يقول :

" قد وجدت بعض من أفرد لأصول الفقه كتابا - وإن كان قد أصاب في سرد معانيه وأوضاعه ومبانيه - ولكنه قد شرد عن أصول الفقه وأسلوبها وتمدّأها كثيرا وتخطّأها ، فتكلم على حدّ العلم والنظر وكيف يؤلّد النظر العلم

(١) شرح اللمعة ج ٣ ص ٦٦ .

ووجوب المسبب عن السبب . . . إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض  
صرف خالص الكلام في أصول الدين دون أصول الفقه " (١) .

وبقيت بعض الرواسب الفكرية من علم أصول الدين والكلام في علم  
أصول الفقه بسبب اشتراك العلمين في كلمة " الأصول " ، من تلك الرواسب  
مثلا الفكرة القائلة بأن أخبار الأحاد لا يمكن الاستدلال بها في الأصول لأن  
الدليل في الأصول يجب أن يكون قطعيا ، فإن مصدر هذه الفكرة هو علم  
الكلام لأن أصول الدين تحتاج إلى دليل قطعي ، ولهذا نرى الكتب الأصولية  
ظلت إلى زمان المحقق الحلي في القرن السابع تعترض على إثبات العناصر  
المشتركة في عملية الاستنباط بخبر الواحد انطلاقا من تلك الفكرة .

ولم يكن علم أصول الفقه مستقلا عن علم الفقه في البداية إلى أن  
لاحظ الفقهاء اشتراك عمليات الاستنباط في عناصر مشتركة لا يمكن  
استخراج الحكم الشرعي بدونها ، وكان ذلك إيذانا بمولد التفكير الأصولي  
واتجاه الذهنية الفقهية اتجاها أصوليا ، فجمعوا العناصر المشتركة في علم  
مستقل ، فانفصل علم الأصول عن علم الفقه في البحث والتصنيف ، وأخذ  
يتسع تدريجا تبعا لتوسع البحث الفقهي .

يقول السيد المرتضى قدس سره في كتابه " الذريعة " : " اعلم أن الكلام  
في أصول الفقه إنما هو على الحقيقة كلام في أدلة الفقه . . . هو كلام في  
كيفية دلالة ما يدل من هذه الأصول على الأحكام على طريق الجملة دون  
التفصيل . . . " (٢) .

(١) الذريعة ج ١ ص ٢ .

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٧ .

وأدلة الفقه على الإجمال أو الأدلة الإجمالية هي العناصر المشتركة ،  
والأدلة التفصيلية هي العناصر الخاصة ، وفكرة السيد المرتضى قدس سره  
نجدها أيضا بعد ذلك عند الشيخ الطوسي وابن زهرة والمحقق الحلي وغيرهم  
قدست أسرارهم حيث عرّفوا علم الأصول بأنه " علم أدلة الفقه على وجه  
الإجمال " .

ونفس ظاهرة التفاعل المتبادل بين الفكر الفقهي والفكر الأصولي نجدها  
أيضا بين الفكر العلمي والفكر المنطقي العام ، فكلما اتّسعت المعرفة البشرية  
وتنوّعت مجالاتها تجددت مشاكل في مناهج الاستدلال والنظام العام للفكر  
فيتولى المنطق تذليل تلك المشاكل وتطوير نظرياته بالشكل الذي يحتفظ لنفسه  
بقوة التوجيه والتنظيم العليا للفكر البشري .

### الحاجة إلى علم الأصول حاجة تاريخية :

كلما بُعدَ الفقيه عن عصر النص صار فهم الحكم من أدلته له جوانب  
أكثر غموضا لعدة أسباب ، منها اختلاف معاني الألفاظ بمرور الزمن واختفاء  
الارتكازات والانطباعات الذهنية والظروف والملابسات الموجودة في عصر  
التشريع وتجدد المسائل المستحدثة ، فكانت هناك حاجة إلى تحديد قواعد  
عامة جديدة لمعالجة جوانب الغموض في النص الشرعي ، والحاجة إلى علم  
الأصول تتبع من حاجة عملية الاستنباط إلى العناصر المشتركة ، وكانت الحاجة  
إلى علم الأصول حاجة تاريخية إذ كلما بُعدَ الفقيه تاريخيا عن عصر النص  
اشتدت الحاجة إليه أكثر لأن الشخص إذا كان في عصر المعصوم عليه السلام  
ويسمع منه مباشرة ويفهم النص الصادر منه بحكم وضوحها اللغوي  
ومعاصرته لكل الظروف والملابسات ؛ فلا يحتاج لفهم الحكم الشرعي إلى

الرجوع للعنصر المشترك كحجية الخبر وهو يسمع النص مباشرة من المعصوم عليه السلام أو ينقله إليه أناس يعرفهم مباشرة ولا يشك في صدقهم ، ولا يحتاج أيضا إلى حجية الظهور العرفي وهو يدرك بسماعه للنص الصادر من المعصوم عليه السلام معناه الذي يريده إدراكا واضحا لا يشوبه شك في كثير من الأحيان بحكم اطلاعه على جميع ملابسات النص وظروفه ، ولا يحتاج أيضا إلى التفكير في وضع قواعد لتفسير الكلام المجمل الصادر من المعصوم عليه السلام وهو قادر على سؤاله وطلب التوضيح منه عليه السلام ، وهذا يعني أن الإنسان كلما كان أقرب إلى عصر التشريع وأكثر امتزاجا بالنصوص كان أقل حاجة إلى التفكير في العناصر المشتركة لأن استنباط الحكم الشرعي يتم بطريقة ميسرة دون أن يواجه الفقيه ثغرات عديدة لا بد أن يملأها عن طريق العناصر الأصولية ، ومع بعد الفقيه عن عصر النص والاعتماد على التاريخ والمؤرخين والرواة والمحدثين في نقل النصوص فسوف يواجه عدة ثغرات بسبب الفاصل الزمني عن تلك الظروف والملابسات .

فهل صدر النص المروي من المعصوم عليه السلام حقيقة أو كذب الراوي أو أخطأ في نقله ؟ وماذا يريد المعصوم عليه السلام بهذا النص ؟ هل يريد المعنى الذي يفهمه الفقيه فعلا من النص حينما يقرأه أو معنى آخر توضّحه الظروف التي عاشها النص والتي لم تصلنا مع النص ؟ وماذا يفعل الفقيه حينما يعجز عن الحصول على نص في المسألة ؟

إن ارتباط الحاجة إلى علم الأصول بتلك الثغرات أدركه الرواد الأوائل لعلم الأصول ، فقد كتب السيد الجليل حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي المتوفى سنة ٥٨٥ هـ في كتابه " الفنية " : " لما كان الكلام في فروع

الفقه يبني على أصول له وجب الابتداء بأصوله ثم إتباعها بالفروع ، وكان الكلام في الفروع من دون إحكام أصله لا يثمر " .

ويقول السيد محسن الأعرجي المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ في كتابه الفقهي " وسائل الشيعة " : " فقد حدث بطول الغيبة وشدة المحنة وعموم البليّة ما لولا الله وبركة آل الله لردّها جاهلية ، فسدت اللغات وتغيّرت الاصطلاحات وزهبت قرائن الأحوال وكثرت الأكاذيب وعظمت التقيّة واشتد التعارض بين الأدلة حتى لا تكاد تعثر على حكم يسلم منه ، مع ما اشتملت عليه من دواعي الاختلاف " .

### التصنيف في علم الأصول :

من الأمر السابق وهو أن الحاجة إلى علم الأصول حاجة تاريخية يتّضح سبب ازدهار علم الأصول عند أهل السنة في أواخر القرن الثاني قبل ازدهاره عند الشيعة ، فقد أُلّف في علم الأصول كلّ من الشافعي المتوفى سنة ١٨٢ هـ ومحمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩ هـ ، وأما على الصعيد الشيعي فلا نجد التّصنيف في علم الأصول إلا في أعقاب الغيبة الصغرى أي في مطلع القرن الرابع ، وذلك لأن المذهب السني كان يزعم انتهاء عصر النص بوفاة النبي صلى الله عليه وآله ، وأما الشيعة الإمامية الاثنا عشرية فكانوا يعيشون في ذلك الوقت عصر النص الشرعي إلى سنة ٢٦٠ هـ لأن الإمام عليه السلام امتداد طبيعي لوجود النبي صلى الله عليه وآله ، والإمامية بمجرد انتهاء عصر النص بانتهاء الغيبة الصغرى تفتّحت ذهنيّتهم الأصولية وحققوا تقدّمًا على يد الرّوّاد النوابغ من قبيل الحسن بن علي بن أبي عقيل ومحمد بن أحمد ابن الجنيد الإسكافي في القرن الرابع .

ودخل علم الأصول بسرعة دور التصنيف والتأليف ، فألف الشيخ محمد ابن محمد بن النعمان الملقّب بالمفيد المتوفى سنة ٤١٣ هـ كتابا في الأصول ، وجاء بعده تلميذه السيد المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ وألف كتاب " الذريعة إلى أصول الشريعة " ، ومن تلامذة الشيخ المفيد أيضا سلار بن عبدالعزيز الديلمي المتوفى سنة ٤٣٦ هـ ، وقد ألف كتاب " التقريب في أصول الفقه " ، ومنهم أيضا الفقيه المجدّد الشيخ محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ هـ الذي انتهت إليه الزعامة الفقهية بعد أستاذه الشيخ المفيد والسيد المرتضى ، فقد ألف كتاب " العدة في الأصول " .

وكان يقوم في هذا العصر إلى صفّ البحث الأصولي جمع الأحاديث المنقولة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ودمج الجامعات الصغيرة في موسوعات كبيرة ، وحصل الفكر العلمي الإمامي على أربعة مصادر موسّعة للحديث ، وهي :

" الكافي " لثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة ٣٢٩ هـ ، و" من لا يحضره الفقيه " للشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين المتوفى سنة ٣٨١ هـ ، و" التهذيب " للشيخ محمد بن الحسن الطوسي ألفه في حياة الشيخ المفيد ، و" الاستبصار " للشيخ الطوسي أيضا ، وتسمى هذه الكتب في العرف الإمامي بالكتب الأربعة .

### تطور علم النظرية وعلم التطبيق على يد الشيخ الطوسي :

كان كتاب " العدة في الأصول " تعبيرا عن التطوّر الأصولي ، وكتاب " المبسوط في الفقه " تعبيرا عن التطور الفقهي ، والشيخ الطوسي هو الحدّ الفاصل بين عصرين من عصور العلم ، هما العصر العلمي التمهيدي

والعصر العلمي الكامل ، والتطوّر الذي أنجزه الشيخ الطوسي في الفكر الفقهي كان له بذوره التي وضعها قبله أستاذه الشيخ المفيد والسيد المرتضى وقبلهما ابن أبي عقيل وابن الجنيد .

إن بذور التفكير الأصولي وُجِدَتْ لدى فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام ، فقد وجدت هذه البذور منذ عهد الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام على المستوى المناسب لتلك المرحلة ، ويروى عن أحد الأئمة عليهم السلام أنه قال بما معناه : علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع <sup>(١)</sup> .

ومن الشواهد التاريخية على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط ببعض العناصر المشتركة وجّهها بعض الرواة إلى الإمام عليه السلام وتلقّوا جوابا منهم ، مثل الأسئلة التي كانت توجّه إليهم حول علاج النصوص المتعارضة وحجية خبر الثقة وأصالة البراءة وجواز إعمال الرأي والاجتهاد ، وكذلك فإن بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام ألفوا رسائل في بعض المسائل الأصولية ، مثل هشام بن الحكم من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذي ألف رسالة في الألفاظ .

### الوقوف النسبي لعلمي الأصول والفقّه :

توقف نمو علم الفقّه وعلم الأصول بعد وفاة الشيخ محمد بن الحسن الطوسي طيلة قرن كامل ، والأسباب المحتملة لذلك هي :

---

(١) في بحار الأنوار للعلامة المجلسي ج ٢ ص ٢٤٥ ح ٥٣ : من جامع البنظي عن الإمام الرضا عليه السلام قال : " علينا إلقاء الأصول إليكم وعليكم التفريع " .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٤٥ ح ٥٤ : من جامع البنظي عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : " إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا " .

١- هاجر الشيخ الطوسي إلى النجف سنة ٤٤٨ هـ قبل وفاته باثنتي عشرة سنة نتيجة للقلاقل والفتن التي ثارت بين السنة والشيعة في بغداد ، وكان يشغل في بغداد قبل هجرته مركزا علميا معترفا به من الخاصة والعامة حتى ظفر بكرسي الكلام من الخليفة القائم بأمر الله ، وكان الشيخ مدرّسا وزعيما ومرجعا دينيا للشيعة منذ وفاة السيد المرتضى سنة ٤٣٦ هـ ، وكانت هجرته إلى النجف سببا لتخليه عن كثير من المشاغل وانصرافه انصرافا كاملا إلى البحث العلمي مما ساعده على إنجاز دوره العلمي العظيم ، وكان كتاب " المبسوط في الفقه " هو آخر كتاب ألفه في حياته ، وبعد هجرته إلى النجف انفصل الشيخ عن تلامذته وحوزته العلميّة في بغداد ، وبدأ بإنشاء حوزة جديدة في النجف ، وكان من الطبيعي أن الحوزة الجديدة لا ترقى إلى مستوى التفاعل المبدع مع التطور الذي أنجزه الشيخ في الفكر العلمي بسبب حدائتها ، والحوزة الأساسيّة في بغداد لم تتفاعل مع أفكار الشيخ لأن تلامذته هناك كانوا بعيدين عن أفكاره الإبداعية ، لذلك سادت فترة ركود بانتظار بلوغ الحوزة الجديدة إلى ذلك المستوى الذي يؤهلها للتفاعل مع أفكار الشيخ ، وانتظر العلم مائة سنة حتى يتحقّق ذلك وتتسرّب بعد ذلك بتفكيرها المبدع إلى الحلّة .

٢- أسند جماعة من العلماء ذلك الرّكود إلى ما حظي به الشيخ الطوسي من تقدير عظيم في نفوس تلامذته رفعه في أنظارهم عن مستوى النقد ، وجعل من آرائه ونظريّاته شيئا مقدّسا لا يمكن أن ينال باعتراض أو يخضع لتمحيص ، ففي المعالم كتب الشيخ حسن بن زين الدين ناقلا عن أبيه قدس سره أن أكثر الفقهاء الذين نشؤوا بعد الشيخ الطوسي كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به ، وروي عن الحمصي وهو ممن

عاصر تلك الفترة أنه قال : " لم يبق للإمامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك " ، ولكن هذا السبب لتفسير الركود مرتبط بالسبب الأول إذ لا يكفي التقدير العلمي لفضيحه لكي يغلق على الفكر الفقهي للأخريين ، وإنما يتحقق هذا عادة حينما لا يكون هؤلاء في المستوى العلمي الذي يؤهلهم للتفاعل ، فيتحول التقدير إلى إيمان وتعبد .

٣- السبب الثالث يمكن أن نستنتجه من حقيقتين تاريخيتين هما :

أ - نمو الفكر العلمي والأصولي لدى الشيعة لم يكن منفصلا عن العوامل الخارجية التي كانت تساعد على تنمية الفكر والبحث العلمي ، ومن تلك العوامل عامل الفكر السني لأن البحث الأصولي السني كان حافزا لفقهاء الإمامية لدراسة تلك البحوث في الإطار الإمامي والحلول التي تتفق مع مذهب أهل البيت عليهم السلام ، وهذا يتضح من مقدمة الشيخ الطوسي في كتابه " العدة " ، ومن ابن زهرة في كتابه " الغنية " .

ب - التفكير الأصولي السني كان قد بدأ ينضب في القرن الخامس والسادس ويستنفد قدرته على التجديد ويتجه إلى التقليد حتى أدى ذلك إلى سد باب الاجتهاد رسمياً .

وكيفينا لإثبات هذه الحقيقة شهادة معاصرة لتلك الفترة من عالم سني عاشها وهو الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ إذ تحدث عن شروط المناظر في البحث فذكر منها : " أن يكون المناظر مجتهدا يفتي برأيه لا بمذهب الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما حتى إذا ظهر له الحق من مذهب أبي حنيفة ترك ما يوافق رأي الشافعي وأفتى بما ظهر له ، فأما من لم يبلغ رتبة الاجتهاد - وهو حكم كل أهل العصر - فأى فائدة له في المناظرة " .

إن التفكير الأصولي السني الذي يشكّل عامل إثارة للتفكير الأصولي الشيعي كان قد أخذ بالانكماش ، وبذلك فقد التفكير العلمي لدى فقهاءنا الإمامية رضوان الله عليهم أحد المثيرات المحرّكة له ، ويمكن أن نعتبر ذلك عاملا مساعدا في توقف النمو العلمي .

### تجدّد الحركة في البحث العلمي :

ما أن انتهت مائة عام حتى دبّت الحياة من جديد في البحث الفقهي والأصولي على الصعيد الإمامي ، وظل البحث العلمي السني على ركوده الذي وصفه الغزالي في القرن الخامس ، وأسباب استتفاف الفكر العلمي الإمامي دون الفكر السني منها :

١- الحوزة العلمية التي خلفها الشيخ الطوسي التي سرى فيها روح التقليد لم تستطع أن تتفاعل بسرعة مع تجديدات الشيخ العظيمة واحتاجت إلى مدة من الزمن حتى تستوعب تلك الأفكار وروح التقليد فيها مؤقتة بطبيعتها لأنها كانت حوزة فتية ، وأما الحوزات الفقهية السنية فقد كان شيوع روح الجمود والتقليد فيها نتيجة لشيخوختها بعد أن بلغت أقصى نموّها أو بعد أن استنفدت أغراضها .

٢- كان الفقه السني هو الفقه الرسمي للدول ، فكانت الدولة تشكّل عامل دفع وتنمية للفقه السني حيث كان يستمد دوافع البحث العلمي من حاجات الجهاز الحاكم ، وهذا مما يجعل الفقه السني يتأثر بالأوضاع السياسية ويزدهر في عصور الاستقرار السياسي ، وتخبو جذوته في ظروف الارتباك السياسي ، وقد فقد شيئا مهماً من جذوته في القرن السادس والسابع وما بعدهما تأثرا بارتباك الوضع السياسي وانهاره أخيرا على يد المغول .

وأما الفقه الإمامي فقد كان مستقلا عن الحكم دائما فلا يتأثر بالوضع السياسي ، وكان يستمد دوافع البحث العلمي من حاجات الناس الذين يؤمنون بإمامة أهل البيت عليهم السلام ويرجعون إلى فقهاء مدرستهم في حلّ مشاكلهم الدينية ومعرفة أحكامهم الشرعية ، وكذلك فإن الشيعة المتعبدين بفقه أهل البيت عليهم السلام كانوا في نمو مستمر من حيث الكمية ، وهذا كان يدفع إلى نمو الفقه الإمامي بسبب اتساع التّشيعّ وشيوع فكرة التقليد ، وهكذا كان الفكر الإمامي يملك عوامل النمو الداخلية باعتبار فتوّته وسيره في طريق التكامل ، وعوامل النمو الخارجية باعتبار العلاقات بين الفقهاء والحاجات المتزايدة لأتباع أهل البيت عليهم السلام ، وكان التوقّف المؤقت بعد وفاة الشيخ الطوسي قدس سره من أجل استجماع قوّته ومواصلة نموّه عند الارتفاع إلى مستوى التفاعل مع آراء الشيخ الطوسي قدس سره .

وأما عنصر الإثارة المتمثّل بالفكر العلمي السني فهو وإن فقدته الفكر العلمي الإمامي نتيجة لجمود الحوزات الفقهية السنية ، ولكنه استعاده بصورة جديدة ، وذلك عن طريق الدعوة إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام من القرن السابع ، ومارس علماؤنا كالعلامة الحلي قدس سره هذه الدعوة في نطاق واسع ، فكان ذلك كافيا لإثارة الفكر العلمي الشيعي للتعمّق والتّوسّع في دراسة أصول السنة وفقهها وكلامها ، ونلاحظ نشاطا كبيرا في بحوث الفقه المقارن قام به العلماء كالعلامة قدس سره .

### **من صاحب السرائر إلى صاحب المعالم :**

كانت بداية خروج الفكر العلمي عن دور التوقف النسبي على يد الفقيه المبدع محمد بن أحمد بن إدريس الحلي المتوفى سنة ٥٩٨ هـ ، وكان

كتابه " السرائر " إيدانا ببلوغ الفكر العلمي إلى مستوى التفاعل مع أفكار الشيخ ونقدها ، وبدراسة كتاب " السرائر " ومقارنته بكتاب " المبسوط " ننتهي إلى النقاط التالية :

١- السرائر يبرز العناصر الأصولية في البحث الفقهي بصورة أوسع مما يقوم به المبسوط .

٢- الاستدلال الفقهي عند ابن إدريس أوسع منه في المبسوط .

٣- كتاب " السرائر " يعاصر تاريخيا كتاب " الغنية " لحمزة بن علي ابن زهرة الحسيني الحلبي الذي قام فيه بدراسة مستقلة لعلم الأصول ، وكما أن ابن إدريس يحاول في السرائر تنفيذ ما جاء في فقه الشيخ الطوسي من أدلة كذلك نجد أن ابن زهرة يناقش في الغنية الأدلة التي جاءت في كتاب " عدة الأصول " ويرد عليها ، منها قول الشيخ بدلالة الأمر على الفور ، وقال ابن زهرة بأن صيغة الأمر حيادية لا تدلّ على الفور ولا على التراخي ، ومنها قول الشيخ بأن النهي يقتضي فساد المعاملة ، وأنكر ابن زهرة الاقتضاء وفرّق بين مفهوم الحرمة ومفهوم الفساد ونفى التلازم بينهما .

واستمرت الحركة العلمية تنمو عبر الأجيال ، وبرز نوابغ أبدعوا في الفقه والأصول ، منهم المحقق نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الحلبي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ ، وهو تلميذ من تلامذة ابن إدريس ومؤلف كتاب " شرائع الإسلام " الذي أصبح محورا للدرس في الحوزة بدلا عن كتاب " النهاية " للشيخ الطوسي الذي ألفه قبل المبسوط ، وصنّف المحقق كتبا في الأصول منها كتاب " نهج الوصول إلى معرفة الأصول " وكتاب " معارج الأصول " ، ومن النوابغ تلميذ المحقق وابن أخته العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر

المتوفى سنة ٧٢٦ هـ ، وله كتب في الأصول منها " تهذيب الوصول إلى علم الأصول " و " مبادئ الوصول إلى علم الأصول " .

وفي أواخر القرن العاشر كان الممثل الأساس في البحث الأصولي الحسن ابن الشهيد الثاني زين الدين المتوفى سنة ١٠١١ هـ ، وله كتاب في الأصول هو " معالم الدين " ، وصار كتابا دراسيا ، ويقارب المعالم من الناحية الزمانية كتاب " زبدة الأصول " تأليف الشيخ البهائي المتوفى سنة ١٠٣١ هـ .

### الصدمة التي مني بها علم الأصول بعد المعالم :

مني علم الأصول بعد المعالم بصدمة عارضت نموّه نتيجة لظهور الحركة الأخرارية في أوائل القرن الحادي عشر على يد الميرزا محمد أمين الإسترابادي المتوفى سنة ١٠٢١ هـ واستفحال الحركة بعده وخاصة في أواخر القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر ، وكانوا يقاومون علم الأصول ، وساعدت على نجاح هذه الحركة ما يلي :

١- عدم استيعاب ذهنية الأخراريين فكرة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ، فكانوا يتخيّلون أن ربط الاستنباط بالعناصر المشتركة يؤدي إلى الابتعاد عن النصوص الشرعية التي تمثّل العناصر الخاصة في عملية استنباط الحكم الشرعي .

٢- كان الأخراريون ينظرون إلى علم الأصول بوصفه نتاجا للمذهب السني ، ولكن عرفنا أن سبق الفقه السني تاريخيا إلى البحث الأصولي لم ينشأ عن صلة خاصة بين علم الأصول والمذهب السني ، بل هو مرتبط بإيمان السنة بانتهاء عصر النصّ بوفاة الرسول صلى الله عليه وآله ، فوجدوا أنفسهم بعيدين عن عصر النصّ مما جعلهم يفكّرون بوضع علم الأصول بسبب

إعراضهم عن أئمة الهدى عليهم السلام ، بينما كان الشيعة وقتئذ يعيشون  
عصر النَّص الذي يمتد إلى الغيبة الكبرى .

٣- مما أكَّد في ذهنية الأخباريين الإطار السني لعلم الأصول أن ابن  
الجنيد - وهو من رواد الاجتهاد وواضعي علم الأصول في الفقه الإمامي - كان  
يتفق مع المذهب السني في القول بالقياس ، ولكن تسرَّب بعض الأفكار من  
الدراسات الأصولية السنية إلى شخص كابن الجنيد لا يعني أن علم الأصول  
بطبيعته سني ، وإنما هو نتيجة لتأثر التجربة العلمية المتأخرة بالتجارب  
السابقة ، وهذا لا يعني أن الشيعة استوردوا علم الأصول من الفكر السني ، بل  
هو ضرورة فرضتها عملية الاستنباط على الفقه الإمامي .

٤- ساعد على إيمان الأخباريين بالإطار السني لعلم الأصول تسرَّب بعض  
الاصطلاحات إلى الأصوليين الإماميين ، ولكن الأصوليين الإماميين أعطوها  
المدلول الذي يتفق مع مذهب أهل البيت عليهم السلام ، فكلمة " الاجتهاد "  
كانت تعني الرأي الشخصي والاستحسان عند السنة ، وأما عند الشيعة فتعني  
إعمال الفكر لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها ، وكان الأئمة عليهم  
السلام يذمّون الاجتهاد بمعنى الرأي الشخصي والقياس والاستحسان لا بمعنى  
استنباط الأحكام الشرعية .

٥- كان الدور الذي يلعبه العقل في علم الأصول مثيرا للأخباريين نتيجة  
لاتجاههم المتطرف ضدّ العقل ، فهم كانوا يمنعون من أن يكون للعقل دور في  
استنباط الأحكام الشرعية .

٦- أنجح الأساليب التي اتخذها الأخباريون لإثارة الرأي العام الشيعي  
ضدّ علم الأصول هو استغلال حداثة علم الأصول ، وما دام أن تلامذة الأئمة

عليهم السلام – مثل زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم ومحمد بن أبي عمير ويونس بن عبدالرحمن – كانوا في غنى عن علم الأصول في فقههم فلا معنى للقول بتوقف الاستنباط على علم الأصول ، ويمكننا أن نعرف خطأ هذه الفكرة لأن الحاجة إلى علم الأصول حاجة تاريخية .

### الجدور المزعومة للحركة الأخبارية :

حاول المحدث الإسترابادي في كتابه " الفوائد المدنية " أن يرجع بتاريخ هذه الحركة إلى عصر الأئمة عليهم السلام لكي تكتسب الشرعية والاحترام ، وادعى بأن الاتجاه الأخباري هو الاتجاه السائد بين فقهاء الإمامية إلى عصر الشيخين الكليني والصدوق ، ولكن الاتجاه الأخباري تزعزع في أواخر القرن الرابع حين بدأ جماعة من علماء الإمامية بالاعتماد على العقل في الاستنباط وربط البحث الفقهي بعلم الأصول تأثراً بالطريقة السنية في الاستنباط .

ويذكر المحدث الإسترابادي كلاماً للعلامة الحلي – الذي عاش قبله بثلاثة قرون – جاء فيه التعبير عن فريق من علماء الإمامية بالأخباريين ، وأراد أن يستدلّ بهذا النص على سبق الاتجاه الأخباري تاريخياً ، ولكن الحقيقة أن العلامة الحلي يشير في حديثه إلى الأخبارية القديمة التي تعبر عن مرحلة بدائية من مراحل ومستويات الفكر الفقهي لا إلى حركة ومذهب ذات اتجاه محدّد في الاستنباط ، وهذا ما أكّده المحقق الجليل الشيخ محمد تقي المتوفى سنة ١٢٤٨ هـ في تعليقه الضخمة على المعالم " هداية المسترشدين " .

### اتجاه التأليف في تلك الفترة :

وتوسعت الحركة الأخبارية في أواخر القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر ، وفي نفس الوقت وجد اتجاه نشيط موقّف إلى جمع الأحاديث

وتأليف الموسوعات الضخمة في الأخبار ، فقد كتب الشيخ محمد باقر المجلسي المتوفى سنة ١١١٠ هـ كتاب " بحار الأنوار " ، وهو أكبر موسوعة للحديث عند الشيعة ، وكتب الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي المتوفى سنة ١١٠٤ هـ كتاب " وسائل الشيعة " الذي جمع فيه عددا كبيرا من الروايات المرتبطة بالفقه ، وكتب الفيض محسن الكاشاني المتوفى سنة ١٠٩١ هـ كتاب " الوافي " المشتمل على الأحاديث التي جاءت في الكتب الأربعة ، وكتب السيد هاشم البحراني المتوفى سنة ١١٠٧ هـ كتاب " البرهان " جمع فيه المأثور من الروايات في تفسير القرآن الكريم .

وهذا الاتجاه العام في تلك الفترة إلى التأليف في الحديث لا يعني أن الحركة الأخبارية كانت هي السبب لإيجاده وإن كانت عاملا مساعدا بالرغم من أن بعض أقطاب ذلك الاتجاه لم يكونوا من الأخباريين ، وتكوّن هذا الاتجاه لعدة أسباب ، من أهمّها أن كتبا عديدة في الروايات اكتشفت خلال القرون التي أعقبت الشيخ الطوسي لم تكن مندرجة في كتب الحديث الأربعة عند الشيعة ، لهذا كان لا بد من موسوعات جديدة تستوعب الروايات .

ويمكن أن نعتبر العمل في وضع تلك الموسوعات عاملا من العوامل التي عارضت نمو البحث الأصولي إلى صف الحركة الأخبارية ، ولكنه عامل مبارك لأنه كان من مصلحة عملية الاستنباط التي يخدمها علم الأصول .

### **البحث الأصولي في تلك الفترة :**

وبالرغم من الصدمة التي مني بها البحث الأصولي في تلك الفترة إلا أنه لم يتوقّف نهائيا ، فقد كتب الملا عبدالله التّوني المتوفى سنة ١٠٧١ هـ كتاب " الوافية في الأصول " ، وجاء بعده المحقق السيد حسين الخونساري

المتوفى سنة ١٠٩٨ هـ كتاب " مشارق الشموس في شرح الدروس " ، وانعكس فيه اللون الفلسفي على الفكر الأصولي ، ولا نقول الفكر الفلسفي لأن هذا المحقق كان نائراً على الفلسفة وله معارك ضخمة مع رجالاتها ، فلم يكن فكره فكراً فلسفياً بصيغته التقليدية وإن كان يحمل اللون الفلسفي ، وسرى في الأصول الاتجاه الفلسفي في التفكير بروحية متحررة من الصيغ التقليدية التي كانت الفلسفة تتبناها في مسائلها وبحوثها ، وكان لهذه الروح أثرها الكبير في تاريخ علم الأصول فيما بعد .

وفي عصر الخونساري كان المحقق الشيرازي المتوفى سنة ١٠٩٨ هـ يكتب حاشيته على المعالم ، ثم كتب جمال الدين بن الخونساري تعليقا على شرح المختصر للعضدي ، وشهد له الشيخ الأنصاري في كتابه " الرسائل " بالسبق إلى بعض الأفكار الأصولية ، وكتب السيد صدر الدين القمي المتوفى سنة ١٠٧١ هـ تلميذ جمال الدين شرحا لوافية التوني ، ودرس عنده الأستاذ محمد باقر الوحيد البهبهاني ، والخونساري والشيرازي وابنه جمال الدين وتلميذ ولده صدر الدين – بالرغم من أنهم عاشوا فترة زعزعة الحركة الأخبارية للبحث الأصولي وانتشار العمل بالأحاديث – كانوا ممهّدين لظهور مدرسة الأستاذ الوحيد البهبهاني ، وكانت تلك البحوث البذور الأساسية لظهور هذه المدرسة والحلقة الأخيرة التي أكسبت الفكر العلمي في العصر الثاني الاستعداد للانتقال إلى العصر الثالث .

### انتصار علم الأصول وظهور مدرسة جديدة :

اتخذ الاتجاه الأخباري مدينة كربلاء مركزاً له ، وبهذا عاصر ولادة مدرسة جديدة في الفقه والأصول نشأت في كربلاء أيضاً على يد رائدها المجدد

الكبير الوحيد البهبهاني المتوفى سنة ١٢٠٦ هـ ، واستطاعت الانتصار على الاتجاه الأخباري ، وكانت هذه المدرسة حدًا فاصلا بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول ، ونجحت لعدة عوامل منها :

- ١- ردّ الفعل الذي أوجدته الحركة الأخبارية لوجودهما في مكان واحد .
  - ٢- الحاجة إلى وضع موسوعات حديثة كانت قد أشبعت بعد وضع الوسائل والوافي والبحار ، ولم يبق إلا أن يواصل العلم نشاطه الفكري مستفيدا من تلك الموسوعات في عمليات الاستنباط .
  - ٣- الاتجاه الفلسفي في التفكير الذي وضع الخونساري إحدى بذوره الأساسية زوّد الفكر العلمي بطاقة جديدة للنمو والإبداع ، وكانت مدرسة الوحيد البهبهاني هي الوارثة لهذا الاتجاه .
  - ٤- مدرسة الوحيد البهبهاني نشأت على مقربة من المركز الرئيسي للحوزة وهو النجف الأشرف ، فكان قربها المكاني سببا لاستمرارها عبر طبقات متعاقبة من الأساتذة والتلامذة حتى أنها أعطت العلم ملامح عصر جديد .
- عصور الفكر الأصولي :**

مما سبق من تاريخ الفكر العلمي الأصولي نعرف أنه مرّ بثلاثة عصور :

#### **العصر الأول : العصر التمهيدي :**

وهو عصر وضع البذور الأساسية لعلم الأصول ، ويبدأ بابن أبي عقيل وابن الجنيد ، وينتهي بظهور الشيخ الطوسي .

#### **العصر الثاني : عصر العلم :**

وهو العصر الذي أثمرت فيه تلك البذور وتحدّدت معالم الفكر الأصولي وانعكست على مجالات البحث الفقهي ، ورائد هذا العصر هو الشيخ الطوسي

قدس سره ، ومن رجالاته الكبار ابن إدريس والمحقق الحلي والعلامة الحلي والشهيد الأول قدست أسرارهم .

### **العصر الثالث : عصر الكمال العلمي :**

وهو العصر الذي افتتحته مدرسة الوحيد البهبهاني ، وواصل تلامذته عمله الرائد حوالي نصف قرن حتى استكمل العصر الثالث خصائصه العامة ووصل إلى القمة ، وفي هذه المدة تعاقبت ثلاثة أجيال من نوابغ هذه المدرسة :

#### **الجيل الأول :**

يتمثل الجيل الأول في السيد مهدي بحر العلوم المتوفى سنة ١٢١٢ هـ ، والشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ ، والميرزا أبي القاسم القمي المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ ، والسيد علي الطباطبائي المتوفى سنة ١٢٢١ هـ ، والشيخ أسد الله التستري المتوفى سنة ١٢٣٤ هـ .

#### **الجيل الثاني :**

ويتمثل الجيل الثاني في الشيخ محمد تقي بن عبدالرحيم المتوفى سنة ١٢٤٨ هـ ، وشريف العلماء محمد شريف بن حسن علي المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ ، والسيد محسن الأعرجي المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ ، والمولى أحمد النراقي المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ ، والشيخ محمد حسن النجفي المتوفى سنة ١٢٦٦ هـ ، وغيرهم .

#### **الجيل الثالث :**

وعلى رأسه تلميذ شريف العلماء المحقق الكبير الشيخ مرتضى الأنصاري الذي ولد بعيد ظهور المدرسة الجديدة عام ١٢١٤ هـ ، وعاصرها وهي في أوج نموها ، وارتفع بالعلم في عصره الثالث إلى القمة التي كانت المدرسة الجديدة في طريقها إليه .

ولا يزال علم الأصول يعيش العصر الثالث الذي افتتحته مدرسة  
الأستاذ الوحيد البهبهاني ، ويعتبر الشيخ الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨١ هـ رائدا  
لأرقى مرحلة من مراحل العصر الثالث ، وهي المرحلة التي يتمثل فيها الفكر  
العلمي منذ أكثر من مائة سنة وإلى هذا اليوم <sup>(١)</sup> .

---

(١) ومما لا ريب فيه أن الشهيد الصدر قدس سره على رأس من يمثّل الجيل الرابع من أجيال  
عصر الكمال العلمي .

## مصادر الإلهام للفكر الأصولي

من كتاب المعالم الجديدة للأصول

مصادر الإلهام للفكر الأصولي هي :

### ١- بحوث التطبيق في الفقه :

تتكشف للفقيه من خلال بحثه الفقهي التطبيقي المشاكل العامة في عملية الاستنباط ، ويقوم علم الأصول بوضع الحلول المناسبة لها ، وتصبح هذه الحلول والنظريات عناصر مشتركة في عملية الاستنباط ، ولدى محاولة تطبيقها كثيرا ما ينتبه الفقيه إلى أشياء جديدة يكون لها أثر في تعديل تلك النظريات أو تعميقها .

### مثال :

توجد قاعدة في علم الأصول وهي أنه " إذا وجب الشيء وجبت مقدمته " ، فوجوب الصلاة يؤدي إلى وجوب الوضوء لأن الوضوء مقدمة لها ، ويقرر في علم الأصول أن مقدمة الشيء لا يمكن أن تسبق هذا الشيء في الوجود ، فالوضوء لصلاة الظهر يجب عند زوال الشمس ولا يجب قبل الزوال ، ولكن الفقيه يرى في بعض المسائل خلاف القاعدة ، فالغسل مثلا يجب قبل دخول الفجر لكي يصحّ الصوم مع أن الصوم يجب عند دخول الفجر ، فيتولّد عن

ذلك أفكار أصولية جديدة لتتنفق النظرية مع الواقع الفقهي ، وكان أول من بحث ذلك ابن إدريس الحلبي في " السرائر " وإن لم يوفّق لعلاجها ، ويطلق على هذا البحث اسم " المُقَدِّمات المُفَوِّتة " .

## ٢- علم الكلام :

لعب علم الكلام دورا مهما في الفكر الأصولي وخاصة في العصر الأول والثاني بسبب انتشار الدراسات الكلامية ونفوذها في الذهنية العامة لعلماء المسلمين .

### مثال :

نظرية الحسن والقبح العقليين ، وذلك بأن العقل الإنساني يدرك بصورة مستقلة عن الشرع حسن بعض الأفعال كالعدل والوفاء والأمانة ، وقبح بعض الأفعال كالظلم والخيانة ، وهذه النظرية استُخدمت أصولياً في العصر الثاني لإثبات حجية الإجماع ، فالعلماء إذا اتفقوا على رأي واحد فهو الصواب ، والدليل هو أنه لو كان خطأ لكان من القبيح عقلا سكوت المعصوم عليه السلام عنه وعدم إظهار الحقيقة .

## ٣- الفلسفة :

صارت الفلسفة مصدرا للإلهام في العصر الثالث نتيجة لرواج البحث الفلسفي وانتشار فلسفات مجدّدة كفلسفة صدر الدين الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ .

### مثال :

لعبت مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية دورا في بحث اجتماع الأمر والنهي ومسألة تعلق الأوامر بالطبائع والأفراد .

#### ٤- الظرف الموضوعي الذي يعيشه المفكر الأصولي :

يستمد الأصولي من الظرف المعين الذي يعيشه بعض أفكاره .

**مثال :**

العلماء الذين عاشوا في العصر الأول كانوا يجدون الدليل الشرعي الواضح على كل القضايا نتيجة لقربهم من عصر المعصومين عليهم السلام ، فتصوّروا أن هذه الحالة مطلقة ثابتة في جميع العصور ، فادّعوا أن من اللطف الواجب على الله عز وجل أن يجعل على كل حكم شرعي دليلا واضحا .

**٥- عامل الزمن :**

كلما ازداد الفاصل الزمني بين الفكر الفقهي وعصر النصوص ظهرت مشاكل جديدة ، فيدرسها علم الأصول ويضع لها الحلول .

**مثال :**

عندما دخل الفكر العلمي العصر الثاني صار أكثر الروايات غير قطعية الصدور ، ولا يتيسر الاطلاع على صحتها كما كان سهلا لفقهاء العصر الأول ، فبرزت مشكلة الخبر الظني وحجيته ، وكان الشيخ الطوسي قدس سره رائد العصر الثاني هو أول من توسّع في بحث حجية الخبر الظني حيث كان دليله عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام به .

ولما دخل العلم في العصر الثالث أدى اتّساع الفاصل الزمني إلى الشك في مدرك حجية الخبر الذي استند إليه الشيخ الطوسي ، لذلك وجد اتجاه يدّعي انسداد باب العلم لأن الأخبار ليست قطعية ، وانسداد باب الحجة لأنه لا يوجد دليل شرعي على حجية الأخبار الظنية ، وكان هذا الاتجاه يدعو إلى جعل أي ظن بالحكم الشرعي أساسا للعمل ، وأخذ بهذا الاتجاه عدد كبير من رواد

العصر الثالث كالأستاذ البهبهاني وتلميذه المحقق القمي وتلميذه صاحب الرياض قدّست أسرارهم .

## ٦- الإبداع الذاتي :

كلما نما العلم امتلك بالتدرّج قدرة على الإبداع والتوليد نتيجة لمواهب النّوابع والتّفاعل بين الأفكار .

### مثال :

مثال الإبداع الذاتي هو بحوث الأصول العملية وبحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام الشرعية ، الأصول العملية هي العناصر المشتركة التي يأخذ بها الفقيه لتحديد الموقف العملي إذا لم يجد دليلاً محرّزاً على الحكم وظلّ الحكم الشرعي مجهولاً لديه ، والعلاقات بين الأحكام هي الروابط المختلفة بينها ، مثلاً هل النهي عن المعاملة يقتضي فسادها وبطلانها أو لا ؟ ، فتدرس العلاقة بين حرمة البيع وفساده وبطلانه وهل تنتقل الملكية من البائع إلى المشتري بالرغم من حرمة ؟

وبعبارة أخرى : هل العلاقة بين الحرمة والصحة علاقة التضاد أو لا ؟

## عطاء الفكر الأصولي وإبداعه :

إن علم الأصول لم يقتصر إبداعه الذاتي على مجاله في تحديد العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ، بل كان له إبداع في عدد من أهم مشاكل الفكر البشري ، فقد وعى بفهم مشاكل الفلسفة وطرقها في التفكير والاستدلال وتحرّر من التقاليد الفلسفية التي تقيّد بها الفكر الفلسفي منذ ثلاثة قرون إذ لم يكن العلماء يجسرون على الخروج عن القواعد العامة للتفكير الفلسفي ، وقد أبدع علم الأصول في جملة من قضايا الفلسفة والمنطق ، منها :

## ١- في مجال نظرية المعرفة :

وهي النظرية التي تدرس قيمة المعرفة البشرية ومدى إمكان الاعتماد عليها ، وتبحث عن المصادر الرئيسة لها ، وانعكس ذلك في الصراع الفكري الشديد بين الأخباريين والمجتهدين الأصوليين ، وقد تسرّب التيار الحسيّ عن طريق هذا الصراع إلى الفكر العلمي عند فقهاءنا بينما لم يكن قد وُجدَ في الفلسفة الأوربية إلى ذلك الوقت .

## ٢- في مجال فلسفة اللغة :

سبق الفكر الأصولي أحدث اتجاه عالمي في المنطق الصوري اليوم ، وهو اتجاه المناطقة الرياضيين الذين يردّون الرياضيات إلى المنطق ، ويردّون المنطق إلى اللغة ، ويرون أن الواجب الرئيسي على الفيلسوف أن يحلّل اللغة بدلا عن أن يحلّل الوجود الخارجي .

والمفكرون الأصوليون سبقوا في عملية التحليل اللغوي ، ومن البحوث المعنى الحرفي والهيئات والفرق بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية .  
وقد كتب " برتراند رسل " محاولا التفرقة بين جملتين في دراسته التحليلية للغة ، وهما " مات قيصر " و " موت قيصر " فلا ينتهي إلى نتيجة ويقول : " لست أدري كيف أعالج هذه المشكلة علاجا مقبولا " (١) .

## ٣- نظرية الأنماط المنطقية :

نجد لدى بعض المفكرين الأصوليين بذور نظرية الأنماط المنطقية ، فقد حاول المحقّق الشيخ محمد كاظم الخراساني في الكفاية أن يميّز بين الطلب

---

(١) أصول الرياضيات ج ١ ص ٩٦ ترجمة الدكتور محمد موسى أحمد والدكتور أحمد فؤاد الأهواني .

الحقيقي والطلب الإنشائي بما يتفق مع تلك النظرية ، وبهذا يكون الفكر الأصولي قد سبق " برتراند رسل " صاحب تلك النظرية ، بل استطاع من مناقشتها ودحضها وحلّ التناقضات التي بنى " رسل " نظريته على أساسها .

٤- دراسة الكلمات التي يبدو أنها لا تعبر عن شيء :

من أهم المشاكل التي درستها الفلسفة القديمة والبحوث الجديدة في التحليل الفلسفي للغة هي مشكلة الكلمات التي يبدو أنها لا تعبر عن شيء موجود ، فما هو المقصود من قولنا " الملازمة بين النار والحرارة " ؟ هل هذه الملازمة موجودة إلى جانب وجود النار والحرارة أو معدومة ؟ ، وإذا كانت موجودة فأين هي موجودة ؟ ، وإذا كانت معدومة فكيف نتحدث عنها ؟

وقد درس الفكر الأصولي هذه المشكلة متحرراً عن القيود الفلسفية التي كانت تحصر المسألة في نطاق الوجود والعدم وأبدع فيها .

## جواز عملية الاستنباط

### من الحلقة الأولى

قلنا إن علم الأصول يبحث عن العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي ، فلا بد أن نسأل قبل ذلك :

هل سمح الشارع لأحد باستنباط الأحكام الشرعية ولم يحرم ذلك حتى نقول بالحاجة إلى وضع علم خاص لدراسة العناصر المشتركة لاستنباط الأحكام الشرعية ؟  
الجواب :

الجواب على هذا السؤال يأتي بالبدهة ويكون الجواب بـ " نعم " لأنه :  
بما أن عملية الاستنباط عبارة عن تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديدا استدلاليا .

وبما أن الإنسان المؤمن بالله تعالى بحكم تبعيته للشريعة مُلزمٌ بتحديد موقفه العملي من الشريعة .

وبما أن أحكام الشريعة ليست واضحة غالبا بدرجة تغني عن إقامة الدليل .

فتكون النتيجة أنه لا يمكن أن يحرم على الناس جميعا تحديد الموقف العملي تحديدا استدلاليا ، بل إن عملية الاستنباط من الضروري أن تُمارَس ،

وهذه الضرورة تتبع من واقع تبعية الإنسان للشريعة ، والنزاع في ذلك يكون نزاعاً في أمر بديهي .

وبعبارة أخرى : نريد من خلال الاستنباط أن نعرف موقفنا العملي تجاه أي واقعة من وقائع الحياة ، هل نُقدِّمُ على أداء هذا العمل المعين أو نقف ؟

نحن نعلم أن كل واقعة لها حكم من الشارع ، فنحتاج إلى معرفة هذا الحكم وتعيين تكليفنا وموقفنا العملي ، وتحديد الموقف العملي ليس أمراً سهلاً لأن الروايات ليست بالوضوح الكامل ، بالإضافة إلى ذلك هناك روايات متعارضة ، والمشاكل التي تواجهنا كثيرة ومعقدة كالاستنساخ والتلقيح الصناعي ، ومسائل جديدة لم تكن مطروحة في عصر الأئمة عليهم السلام ، نريد أن نعرف موقفنا العملي منها ، فنحتاج إلى الاستدلال على القضايا المستحدثة ، ولا نستطيع أن نقول بأن نغضّ النظر عن هذه المسائل لأنها موجودة فعلاً ، والناس سيرسلون الاستفتاءات إلى مراجع التقليد للسؤال عن هذه المسائل الجديدة ، والمرجع إذا وصل إليه السؤال لا يستطيع أن يقول لمقلديه لا دخل لكم بهذه المسائل لأن الناس يريدون الجواب عن هذه الأسئلة ، فلا بد للفقهاء أن يستدلوا للوصول إلى حكم كل مسألة من المسائل من خلال مصادر الاستنباط ، وهي الكتاب الكريم والسنة الشريفة ، وأما الإجماع فهو كاشف عن السنة ، وأما العقل فهو لا يخالف الشرع ، وكل حكم عقلي قطعي يمكن الاستدلال عليه بدليل قرآني أو روائي .

وبذلك يتبين أنه لوجود الحاجة إلى الاستدلال على الحكم الشرعي فإن الشارع قد سمح لنا بالاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية ، ولكن هذه المسألة اكتسبت صيغة أخرى لا تخلو عن غموض وتشويش ، فصارت مثاراً للاختلاف

نتيجة لهذا التشويش ، فقد استخدمت كلمة " الاجتهاد " للتعبير عن عملية

الاستنباط ، وطرح السؤال التالي : هل يجوز الاجتهاد في الشريعة ؟

وحيثما دخلت كلمة " الاجتهاد " في السؤال أجاب البعض بعدم الجواز ، وذلك لأن هذه الكلمة مرّت بمعاني مختلفة خلال التاريخ ، وكان الإجابة بالنفي على أساس المعنى القديم للاجتهاد ، وكانت النتيجة هي أن بعض العلماء المحدثين - وهم الأخباريون - قالوا بعدم الحاجة إلى علم الأصول مع أنهم أنفسهم يستنبطون الأحكام الشرعية من أدلتها ، ويكتبون في مقدمة كتبهم عن الاستنباط (١) .

(١) منهم الشيخ يوسف البحراني في كتابه الحدائق الناضرة ج ٩ ص ٣٦٢ وما بعدها حيث يقول : " ومن الظاهر عند التأمل بعين الإنصاف وتجنب العصبية للمشهورات الموجبة للاعتسافات أن عدّ أصحابنا ( رضوان الله عليهم ) الإجماع مدركا إنما اقتفوا فيه العامة العمياء لاقتنائهم لهم في هذا العلم المسمى بعلم أصول الفقه ، وما اشتمل عليه من المسائل والأحكام والأبحاث ، وهذه المسألة من أمهات مسائله ، ولو أن لهذا العلم من أصله أصلا أصيلا لخرج عنهم ( عليهم السلام ) ما يؤذن بذلك ، إذ لا يخفى على من لاحظ الأخبار أنه لم يبق أمر من الأمور التي يجرى عليها الإنسان في ورود أو صدور من أكل وشرب ونوم ونكاح وتزويج وخلاء وسفر وحضر ولبس ثياب ونحو ذلك إلا وقد خرجت الأخبار ببيان السنن فيه ، وكذا في الأحكام الشرعية نقيضها وقطعها ، فكيف غفلوا ( عليهم السلام ) عن هذا العلم مع أنه كما زعموه مشتمل على أصول الأحكام الشرعية ؟ ، فهو كالأساس لها لابتنائها عليه ورجوعها إليه ، هذا ، وعلماء العامة كالشافعي وغيره في زمانهم ( عليهم السلام ) كانوا عاكفين على هذه العلوم تصنيفا وتأليفا واستنباطا للأحكام الشرعية بها ، وجميع ذلك معلوم للشريعة في تلك الأيام فكيف غفلوا عن السؤال منهم عن شيء من مسائله ؟ ، ومع غفلة الشيعة كيف رضيت الأئمة ( عليهم السلام ) بذلك ولم يهدوهم إليه ولم يوقفوهم عليه مع كون مسائله أصولا للأحكام كما زعمه أولئك الأعلام ؟ ، ما هذا إلا عجب عجيب كما لا يخفى على الموفق المصيب ، ومما يعضد ما ذكرناه بأوضح تأييد رسالة الصادق عليه السلام إلى

الشيعة وأمره لهم بمدارستها والتعهد لها المروية في روضة الكافي - ( ص ٥ وفي الوسائل باب ٦ من صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به ) - بأسانيد ثلاثة ، ونحن ننقل موضع الحاجة منها : قال عليه السلام : " أيتها العصاة المرحومة المفلحة إن الله عز وجل أتم لكم ما آتاكم من الخير ، واعلموا أنه ليس من علم الله تعالى ولا من أمره أن يأخذ أحد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأى ولا مقاييس ، قد أنزل الله تعالى القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء ، وجعل للقرآن ولتعلم القرآن أهلاً ، لا يسع أهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه أن يأخذوا فيه بهوى ولا رأى ولا مقاييس ، أغناهم الله تعالى عن ذلك بما آتاهم من علمه وخصهم به ووضعه عندهم كرامة من الله تعالى أكرمهم بها ، وهم أهل الذكر الذين أمر الله تعالى هذه الأمة بسؤالهم - ( النحل : ٤٥ ) - ، وهم الذين قد سبق في علم الله تعالى أن من يتبعهم ويصدق أثرهم أرشدهم وأعطوه من علم القرآن ما يهتدي به إلى الله بإذنه وإلى جميع سبل الحق ، وهم الذين لا يرغب عنهم ولا عن مسألتهم وعن علمهم الذي أكرمهم الله تعالى به ، وجعله عندهم إلا من سبق عليه في علم الله تعالى الشقاء في أصل الخلق تحت الأظلة ، فأولئك الذين يرغبون عن سؤال أهل الذكر ، وأولئك الذين يأخذون بأهوائهم وآرائهم ومقاييسهم حتى دخلهم الشيطان لأنهم جعلوا أهل الإيمان في علم القرآن عند الله كافرين ، وجعلوا أهل الضلالة في علم القرآن عند الله مؤمنين ، وحتى جعلوا ما أحل الله في كثير من الأمر حراماً ، وجعلوا ما حرم الله تعالى في كثير من الأمر حلالاً ، فذلك أصل ثمرة أهوائهم ، وقد عهد إليهم رسول الله صلى الله عليه وآله قبل موته ، فقالوا نحن بعد ما قبض الله عز وجل رسوله صلى الله عليه وآله يسعنا أن نأخذ بما اجتمع عليه رأي الناس بعد قبض الله تعالى رسوله وبعد عهده الذي عهد إلينا وأمرنا به مخالفنا الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله ، فما أحد أجراً على الله تعالى ولا أبن ضلالة ممن أخذ بذلك وزعم أن ذلك يسعه ، والله إن لله تعالى على خلقه أن يطيعوه ويتبعوا أمره في حياة محمد صلى الله عليه وآله وبعد موته . . . الحديث " .

أقول : وكما يستفاد من هذا الخبر أن أصل الإجماع من مخترعات العامة وبدعهم يستفاد منه أن الرجوع إلى القرآن وأخذ الأحكام منه يتوقف على تفسيرهم عليهم السلام وبيان معانيه عنهم ، ومنه يعلم أن الأخبار كالأصل لمعرفة الكتاب وحل مشكلاته وبيان مفصلاته وتفسير مجملاته وتعيين المراد من أحكامه وبيان إهامه ، وهو المشار إليه في خبر الثقلين بعدم

وكان الاختلاف بين الفريقين على موضوعين مختلفين لا على موضوع واحد ، فالقائلون بجواز الاجتهاد يقولون بالجواز لمعنى ، والقائلون بحرمة الاجتهاد يقولون بالحرمة لمعنى آخر .

ولا بد أن نذكر التطور الذي مرت به كلمة " الاجتهاد " ليتبين أن الخلاف الذي وقع حول جواز عملية الاستنباط كان نتيجة فهم غير دقيق للاصطلاح العلمي والغفلة عن اختلاف معاني الكلمة عبر التاريخ .

إن الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجُهد<sup>(١)</sup> ، والجُهد هو " بَدَلُ الوُسْعِ للقيام بعمل ما " ، واستعملت هذه الكلمة لأول مرة على الصعيد الفقهي

---

الافتراق بين العترة والقرآن بمعنى أن القرآن لما كان المرجع فيه إليهم ، وأحكامه لا تؤخذ إلا منهم ، فهو لا يفارقهم ، وأنه لما كانت أفعالهم وأقوالهم مقتبسة من القرآن فهم لا يفارقونه ، وكيف كان فهذا الخبر الشريف ظاهر في ما دل عليه خبر الثقلين من أن الاعتماد ليس إلا على القرآن والأخبار وأن ما عداهما فهو ساقط عن درجة النظر إليه والاعتبار " .

(١) الاستنباط معناه الاجتهاد للوصول إلى الحكم الشرعي ، فيأتي السؤال التالي : هل الجهد يكون بالضم أي الجُهد ، أو بالفتح أي الجهد ، أو بالكسر أي الجهد ؟  
الجواب :

من لسان العرب : الجهد والجُهد : الطاقة ، وقيل : الجهد المشقة ، والجهد الطاقة ، وقال ابن الأثير : الجهد المشقة ، وقيل : المبالغة والغاية ، والجهد الوسع والطاقة ، وقيل : هما لغتان في الوسع والطاقة ، وأما في المشقة والغاية فالجهد لا غير ، وقال الأزهري : الجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه ، تقول : جَهَدْتُ جَهْدِي واجْتَهَدْتُ رَأْيِي ونفسي حتى بَلَغْتُ مَجْهُودِي ، وقال الفراء : جَهَدَ الرجل في كذا أي جَدَّ فيه وبالع ، والاجتهاد : بذل الوسع والمجهود في طلب الأمر ، وهو افتعال من الجهد والطاقة . انتهى .

من الواضح من لسان العرب أن الاجتهاد ليس مأخوذاً من الجهد - بالكسر - لأن الجهد لم يرد في اللغة ، فيبقى عندنا الاحتمالان الآخران : الجهد والجُهد .

للتعبير عن قاعدة من قواعد الفقه السني ، والقاعدة هي : " إن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصاً يدل عليه في الكتاب أو في السنة رجع إلى الاجتهاد بدلا عن النص " .

وكان من أدلتهم رواية معاذ بن جبل <sup>(١)</sup> ، والاجتهاد هنا بمعنى التفكير الشخصي والذوق والرأي الخاص ، فإذا لم يجد الفقيه نصاً رجع إلى رأيه

---

المصباح المنير : الجهد بالضم في الحجاز وبالفتح في غيرهم : الوُسْع والطاقة ، وقيل : المضموم الطاقة والمفتوح المشقة ، والجهد النهاية والغاية من جهْد في الأمر جهْدًا أي إذا طلب حتى بلغ غايته في الطلب ، واجتهد في الأمر بذل وُسْعُهُ وطاقته في طلبه ليلبغ بمجهوده ويصل إلى مُهائته .

ترتيب القاموس المحيط : الجهد الطاقة ، ويضم ، والمشقة ، والاجتهاد بذل الوُسْع .

النتيجة :

مما سبق يتبين أن الجهد - من جَهَدَ يَجْهَدُ جُهْدًا - معناه الطاقة والوسع ، والجهد - من جَهَدَ يَجْهَدُ جَهْدًا - معناه الطاقة والوسع والمشقة والمبالغة والغاية والنهاية ، ولكن الملاحظ أن الجهد معناه الوسع والطاقة ، وأن الجهد قد يأتي بهذا المعنى ، ولكن الظاهر أنه يأتي بمعنى المشقة والغاية ، والاجتهاد هو بذل الوسع والطاقة والمجهود في طلب الأمر ، لذلك فالأنسب أن يكون الاجتهاد افتعالا من الجهد لا من الجهد .

<sup>(١)</sup> رواية معاذ بن جبل رواية ضعيفة على قول علماء أهل السنة ، فلماذا يستدلون برواية ضعيفة؟! ، وإليك أقوال بعض علمائهم وعلمائنا في رواية معاذ بن جبل :

مسند أحمد بن حنبل ج ٥ ص ٢٣٦ ، ٢٤٢ ، سنن الدارمي ج ١ ص ٦٠ ، المصنّف لابن أبي شيبة الكوفي ج ٥ ص ٣٥٨ :

اللفظ لأحمد بن حنبل : حدثنا عبدالله حدثني أبي ثنا وكيع ثنا شعبة عن أبي عون الثقفي عن الحرث بن عمرو عن رجال من أصحاب معاذ أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن فقال : كيف تقضي ؟ قال : أفضي بكتاب الله . قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فإن لم يكن في سنة

رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : أجتهد رأيي . قال : فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ضعيف سنن الترمذي - محمد ناصر الألباني ص ١٥٣ :

٣- باب ما جاء في القاضي كيف يقضي

٢٢٤- ١٣٥٠ حدثنا هناد حدثنا وكيع عن شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو عن رجال من أصحاب معاذ عن معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذًا إلى اليمن فقال : . . . . ( ضعيف - الضعيفة ٨٨١ ) ( ضعيف سنن أبي داود ٧٧٠ / ٣٥٩٢ ) .

١٣٥١ حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر وعبدالرحمن بن مهدي قالوا : حدثنا شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو - ابن أخ للمغيرة بن شعبة - عن أناس من أهل حمص عن معاذ عن النبي صلى الله عليه وسلم بنحوه . هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وليس إسناده عندي بمتصل ، وأبو عون الثقفني اسمه محمد بن عبيدالله .

المخلى - ابن حزم ج ١ ص ٦٢ :

وحديث معاذ الذي فيه " أجتهد رأيي ولا آلو " ؛ لا يصح لأنه لم يروه أحد إلا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا ندري من هو ، عن رجال من أهل حمص لم يسمهم عن معاذ .

عدة الأصول - الشيخ الطوسي ج ٢ ص ٧٠٩ :

وتعلقوا أيضا : بما روي من أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما أنفذ معاذًا إلى اليمن قال له : . . . .

والكلام على ما ذكروه من وجوه ، أولها : أن هذه أخبار آحاد لا تقبل في مثل هذه المسألة التي طريق إثباتها العلم المقطوع على صحته ، على أن الأصول لو ثبتت بأخبار الآحاد لم يجز ثبوتها بمثل خير معاذ لأن رواته مجهولون ، وقيل : رواه جماعة من أصحاب معاذ ، ولم يذكروا ، على أن روايته قد وردت مختلففة ، فجاء في بعضها أنه لما قال : أجتهد رأيي . قال عليه السلام له : " لا ، اكتب إليَّ أكتبُ إليك " ، وهذا يوجب أن يكون الأمر فيما لا يجده في الكتاب والسنة موقوفًا على ما يكتب إليه لا على اجتهاده .

أصول الفقه - الشيخ محمد رضا المظفر ج ٢ ص ١٧٠ :

رووا عن النبي صلى الله عليه وآله أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم ،  
ولا بأس أن نذكر بعضها كنموذج عنها ، فنقول :

( منها ) - الحديث المأثور عن معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وآله بعثه قاضيا إلى  
اليمن وقال له فيما قال : . . . .

قالوا : قد أقرّ النبي الاجتهاد بالرأي ، واجتهاد الرأي لا بد من رده إلى أصل وإلا  
كان رأيا مرسلا ، والرأي المرسل غير معتبر ، فانحصر الأمر بالقياس .

والجواب : أن الحديث مرسل لا حجة فيه لأن راويه هو الحارث بن عمرو ابن أخي  
المغيرة بن شعبة رواه عن أناس من أهل حمص ، ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري  
أحد من هو ، ولا يعرف له غير هذا الحديث ، ثم إن الحديث معارض بحديث آخر في  
نفس الواقعة إذ جاء فيه : " لا تقضين ولا تفضلن إلا بما تعلم ، وإن أشكل عليك أمر  
فقف حتى تتبينه أو تكبب إلي " .

فأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعا على الحارث أو منه ، مضافا إلى أنه لا حصر  
فيما ذكروا ، فقد يراد من الاجتهاد بالرأي استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم ، ولو  
بالرجوع إلى العمومات أو الأصول ، ولعله يشير إلى ذلك قوله : " ولا آلو " .

الأصول العامة للفقه المقارن - السيد محمد تقي الحكيم ص ٣٣٨ :

أما ما استدل به من السنة فروايات تكاد تنتظم في طائفتين :

تتمثل أولاهما : بحديث معاذ بن جبل وما يعود إليه من الأحاديث ، ونظرا لما أعطاه  
مثبتو القياس من أهمية لهذا الحديث فإننا سنحاول أن نطيل التحدث فيه نسبيا ، والحديث  
كما رواه أحمد وأبو داود والترمذي وغيرهم من حديث الحارث بن عمرو بن أخي  
المغيرة بن شعبة قال : حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ قال : لما بعثه صلى الله عليه  
وآله إلى اليمن ، قال : . . . .

وخير ما يقرب به هذا الحديث - من وجهة دلالية - أن رسول الله صلى الله عليه  
وآله أقرّ الاجتهاد بالرأي في طول النص بإقراره لاجتهاد معاذ ، وهو شامل بإطلاقه  
للقياس ، ويرد على الاستدلال بالرواية :

١ - أهما ضعيفة بجهالة الحارث بن عمرو حيث نصوا على أنه مجهول ، وبإغفال راويها لذكر من أخذ عنهم الحديث من الناس من أصحاب معاذ .

قال في عون المعبود : ( وهذا الحديث أورده الجوزقاني في الموضوعات وقال هذا حديث باطل رواه جماعة عن شعبة ، وقد تصفحت هذا الحديث في أسانيد الكبار والصغار ، وسألت من لقيته من أهل العلم بالنقل عنه ، فلم أحد له طريقا غير هذا ، والحارث ابن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة مجهول ، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون ، ومثل هذا الإسناد لا يعتمد عليه في أصل الشريعة ، فإن قيل إن الفقهاء قاطبة أوردوه واعتمدوا عليه ، قيل هذا طريقه والخلف قلده فيه السلف ، فإن أظهروا طريقا غير هذا مما يثبت عند أهل النقل رجعا إلى قولهم ، وهذا مما لا يمكنهم البتة ) .

وما أدري من من السلف تلقاه بالقبول غير مثبت القياس؟! ، وهم لا يصلحون لتقوية حديث هذا سنده لكونهم من المتأخرين ، وأخذهم به لا يكشف عن قوة في سنده خفيت علينا عادة وبخاصة وقد أوردوه كغيره من الأحاديث دليلا على الأخذ بالقياس ، فلو كان مجرد أخذهم به يوجب تقويته له لكان حال ما أخذوا به من الأحاديث الضعيفة حاله في التقوية وهو ما لم يدعوه لها على الإطلاق .

٢ - أن هذا الحديث غير وافي بالدلالة على ما سيق لإثباته وذلك :

أ- لأن إقرار النبي صلى الله عليه وآله لمعاذ - لو صحت الرواية - ربما كان لخصوصية يعرفها النبي صلى الله عليه وآله فيه تبعده عن الوقوع في الخطأ ومجانبة الواقع ، وإلا لما حوِّله هذا التحويل المطلق في استعمال الرأي ، . . . .

ب- أن هذا الحديث وارد في خصوص باب القضاء ، وربما اختص باب القضاء بأحكام لا تسري إلى عالم الإفتاء . . . .

ج- أننا نعلم ومعنا مثبتو القياس أن هذا الحديث معارض بما دل على الردع عن إعمال الرأي ، . . . .

الإحكام - ابن حزم ج ٥ ص ٦٩٨ :

وأما حديث معاذ . . . . وحديث عبد الله بن عمر . . . . ، فحديثان ساقطان ، أما حديث معاذ فإنما روي عن رجال من أهل حمص لم يُسمَّوا ، . . . .

الإحكام - ابن حزم ج ٦ ص ٧٧٣ :

وأما خبر معاذ فإنه لا يخل الاحتجاج به لسقوطه ، وذلك أنه لم يرو قط إلا من طريق الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري أحد من هو ، . . . .  
قال البخاري : ولا يعرف الحارث إلا بهذا ولا يصح .

هذا نص كلام البخاري رحمه الله في تاريخه الأوسط ، ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدري من هم ، ثم لا يعرف قط في عصر الصحابة ، ولا ذكره أحد منهم ، ثم لم يعرفه أحد قط في عصر التابعين حتى أخذه أبو عون وحده عن لا يدري من هو ، فلما وجده أصحاب الرأي عند شعبة طاروا به كل مطار ، وأشاعوه في الدنيا وهو باطل لا أصل له .

ثم قد رواه أيضا أبو إسحاق الشيباني ، عن أبي عون فخالف فيه شعبة ، وأبو إسحاق أيضا ثقة . . . عن محمد بن عبيد الله الثقفي - هو أبو عون - قال : لما بعث رسول الله ( ص ) معاذا إلى اليمن قال : يا معاذ بما تقضي ؟ قال : أقضي بما في كتاب الله . قال : فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ؟ قال : أقضي بما قضى به نبيه ( ص ) . قال : فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه ؟ قال : أقضي بما قضى به الصالحون . قال : فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه ولا قضى به الصالحون ؟ قال : أؤم الحق جهدي . فقال رسول الله ( ص ) : الحمد لله الذي جعل رسول رسول الله يقضي بما يرضى به رسول الله .

فلم يذكر " أجتهد رأيي " أصلا ، وقوله : أؤم الحق هو طلبه للحق حتى يجده حيث لا توجد الشريعة إلا منه ، وهو القرآن وسنن النبي ( ص ) . . . .

قال سفیان بن عیینة : اجتهد الرأي هو مشاورة أهل العلم ، لا أن يقول برأيه .  
وأیضا فإنه مخالفون لما فيه ، تاركون له ، لان فيه أنه يقضي أولا بما في كتاب الله ، فإن لم يجد في كتاب الله فحينئذ يقضي بسنة رسول الله ( ص ) ، وهم كلهم على خلاف هذا ، بل يترون نص القرآن إما لسنة صحيحة وإما لرواية فاسدة ، كما تركوا مسح الرجلين وهو نص القرآن لرواية جاء بال غسل ، . . . ومثل هذا كثير ، فكيف يجوز لذي دين أن يحتج بشيء هو أول مخالف له ؟

وبرهان وضع هذا الخبر وبطلانه هو أن من الباطل الممتنع أن يقول رسول الله (ص) : فإن لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله وهو يسمع قول ربه تعالى : ( اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ) ، وقوله تعالى : ( اليوم أكملت لكم دينكم ) ، وقوله تعالى : ( ومن يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه ) ، مع الثابت عنه (ص) من تحريم القول بالرأي في الدين من قوله (ص) : فاتخذ الناس رؤوسا جهالا فافتوا بالرأي فضلّوا وأضلّوا .

ثم لو صح لكان معنى قوله : " أجتهد رأيي " ؛ إنما معناه أستنفذ جهدي حتى أرى الحق في القرآن والسنة ، ولا أزال أطلب ذلك أبدا .

وأیضا فلو صح لكان لا یخلو من أحد وجهین : إما أن يكون ذلك لمعاذ وحده ، فيلزّمهم ألا يتبعوا رأي أحد إلا رأي معاذ ، وهم لا يقولون بهذا ، أو يكون لمعاذ وغيره ، فإن كان ذلك فكل من اجتهد رأيه فقد فعل ما أمر به ، وإذا الأمر كذلك فإن كل من فعل ما أمر به فهم كلّهم محقّون ليس أحد منهم أولى بالصواب من آخر ، فصار الحق على هذا في المتضادات ، وهذا خلاف قولهم ، وخلاف المعقول ، بل هذا المحال الظاهر ، وليس حينئذ لأحد أن ينصر قوله بحجة لأن مخالفه أيضا قد اجتهد رأيه ، وليس في الحديث الذي احتجوا به أكثر من اجتهاد الرأي ولا مزيد ، فلا يجوز لهم أن يزيدوا فيه ترجيحا لم يذكر في الحديث .

وأیضا فليس أحد أولى من أحد مع هذا ، فلكل واحد منا أن يجتهد برأيه ، فليس من اتبعوا أولى من غيره ، ومن المحال البين أن يكون ما ظنه الجهال في حديث معاذ - لو صح - من أن يكون (ص) يبيح لمعاذ أن يخلل برأيه ويحرّم برأيه ، ويوجب الفرائض برأيه ويستقطها برأيه ، وهذا ما لا يظنه مسلم ، وليس في الشريعة شيء غير ما ذكرنا البتة .

الإحكام - ابن حزم ج ٧ ص ٩٧٥ :

وموّهوا أيضا بما روي من قول نسب إلى رسول الله (ص) وهو . . . أن رسول الله (ص) لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال : . . . قال أبو محمد : هذا حديث ساقط ، لم يروه أحد من غير هذا الطريق ، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم

يسمّوا ، فلا حجة فيمن لا يعرف من هو ، وفيه الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يعرف من هو ، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه . . .

قال البخاري : ولا يعرف الحارث إلا بهذا ، ولا يصح . هذا كلام البخاري رحمه الله .  
وأيضاً فإن هذا الحديث ظاهر الكذب والوضع ، لأن من المحال البين أن يكون الله تعالى يقول : ( اليوم أكملت لكم دينكم ) ، و ( ما فرطنا في الكتاب من شيء ) ، و ( تبياناً لكل شيء ) ، ثم يقول رسول الله ( ص ) : إنه ينزل في الديانة ما لا يوجد في القرآن ، ومن المحال البين أن يقول الله تعالى مخاطباً لرسوله ( ص ) : ( لتبين للناس ما نزل إليهم ) ، ثم يقول رسول الله ( ص ) : إنه يقع في الدين ما لم يبينه عليه السلام ، ثم من المحال الممتنع أن يقول رسول الله ( ص ) : فاتخذ الناس رؤوساً جهالاً فأفتوا بالرأي فضلوا وأضلوا ، جاء هذا بالسند الصحيح الذي لا اعتراض فيه . . . ثم يطلق الحكم في الدين بالرأي ، فهذا كله كذب ظاهر لا شك فيه .

وقد كان في التابعين الراوين عن الصحابة رضي الله عنهم خبث كثير وكذب ظاهر ، كالحارث الأعور وغيره ممن شهد عليه بالكذب ، فلا يجوز أن تؤخذ رواية عن مجهول لم يعرف من هو ولا ما حاله .

ولقد لجأ بعضهم إلى أن ادعى في هذا الحديث أنه منقول نقل الكافة ، قال أبو محمد : ولا يعجز أحد عن أن يدعي في كل حديث مثل هذا ، ولو قيل له : بل الحديث الذي جاء من طريق ابن المبارك : " إن أشد الفرق فتنة على أمي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرمون الحلال ويحلون الحرام " ، هو من نقل الكافة أكان يكون بينه وبين فرق ؟ . . .

فقول الله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ) ، فهذا هو الذي لا شك في صحته ، وليس فيه الردّ عند التنازع إلا إلى الله تعالى وهو القرآن ، وإلى الرسول وهو كلامه ( ص ) ، ولا ذكر القياس في ذلك ، فصح أن ما عدا القرآن والحديث لا يحل الردّ إليه عند التنازع ، والقياس أصلاً ليس قرآناً ولا حديثاً ، فلا يحل الردّ إليه أصلاً ، وبالله تعالى التوفيق . مع أن هذا الحديث الذي ذكرنا من طريق معاذ لا ذكر للقياس فيه البتة بوجه من الوجوه ، ولا بنص ولا بدليل ، وإنما فيه الرأي ،

والرأي غير القياس ، لأن الرأي إنما هو الحكم بالأصلح والأحوط والأسلم في العاقبة ، والقياس هو الحكم بشيء لا نص فيه . يمثل الحكم في شيء منصوص عليه ، وسواء كان أحوط أو لم يكن أصح ، أو لم يكن كان أسلم أو أقتل ، استحسنة القاتل له أو استشنعه . وهكذا القول في قوله ( ص ) : " إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر ، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران " ، ليس فيه للقياس أثر لا بدليل ولا بنص ، ولا للرأي أيضا ، لا يذكر ولا بدليل بوجه من الوجوه ، وإنما فيه إباحة الاجتهاد فقط ، والاجتهاد ليس قياسا ولا رأيا ، وإنما الاجتهاد : إجهاد النفس واستفراغ الوسع في طلب حكم طلب النازلة في القول والسنة ، فمن طلب القرآن وتقرأ آياته وطلب في السنن وتقرأ الأحاديث في طلب ما نزل به فقد اجتهد ، فإن وجدها منصوصة فقد أصاب فله أجران أجر الطلب وأجر الإصابة ، وإن طلبها في القرآن والسنة فلم يفهم موضعها منهما ولا وقف عليه وفاتت إدراكه فقد اجتهد فأخطأ فله أجر ، ولا شك أنهما هنالك إلا أنه قد يجدها من وفقه الله لها ، ولا يجدها من لم يوفقه الله تعالى لها ، كما فهم جابر وسعد وغيرهما آية الكلاله ولم يفهمها عمر ، وكما قال عثمان في الأختين . بملك اليمين : أحلتها آية وحرمتها آية ، فأخبر أنه لم يقف على موضع حقيقة حكمهما ، ووقف غيره على ذلك بلا شك ، ومحال أن يغيب حكم الله تعالى عن جميع المسلمين ، وبالله تعالى التوفيق .

ضعفاء العقيلي ج ١ ص ٢١٥ :

( ٢٦٢ ) الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة كوفي ، حدثني آدم بن موسى قال : سمعت البخاري قال : الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة عن أصحاب معاذ عن معاذ روى عنه أبو عون . قال البخاري : ولا يصح ولا يعرف إلا مرسلًا . . . .

تهذيب الكمال - المزي ج ٥ ص ٢٦٦ :

١٠٣٤ دت الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة الثقفي . روى عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ عن معاذ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : بم تحكم . . . الحديث .

روى عنه أبو عون محمد بن عبيد الله الثقفي ( د ت ) ، ولا يعرف إلا بهذا .

قال البخاري : لا يصح ولا يعرف .

الشخصي في تشريع الحكم ، والاجتهاد بهذا المعنى يعتبر دليلا من أدلة الفقه ومصدرا من مصادر الحكم والتشريع كما أن الكتاب الكريم والسنة الشريفة مصدران للتشريع ، بل أكثر من ذلك فإنهم اجتهدوا في مقابل النص الشرعي<sup>(١)</sup> ، وهذه نتيجة طبيعية وصل إليها الاتجاه السني لابتعادهم عن أهل البيت عليهم السلام وعدم أخذ الدين من الأئمة عليهم السلام ، وكان على رأس المنادين بالرأي أبو حنيفة النعمان بن ثابت ، ولقي الاجتهاد بهذا المعنى معارضة شديدة من أئمة أهل البيت عليهم السلام<sup>(٢)</sup> ومن الفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم عليهم السلام .

---

روى له أبو داود والترمذي . . . وقال الترمذي : لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وليس إسناده عندي بمتصل .

(١) راجع كتاب " النص والاجتهاد " للسيد الجليل عبدالحسين شرف الدين قدس سره ، وكتاب " الإمام الصادق والمذاهب الأربعة " للشيخ أسد حيدر رضوان الله عليه .  
(٢) إن الرواية لا بد أن تدرس ضمن الظروف الموضوعية التي قيلت فيها ، فالإمام عليه السلام يعيش ضمن ظروف معينة ، وهو عليه السلام يطرح الرواية ضمن هذه الظروف ، وإليك مثال لكلمة تغيّر معناها إلى معنى جديد .

ورد في بعض الروايات عن بعض الأئمة عليهم السلام عبارة : " أَكْرَهُ ذَلِكَ " ، كما في الروايات التالية :

في بحار الأنوار ج ١١ ص ٦٢ ح ١ : عن الحسين بن خالد الصيرفي قال : قلت لأبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام : الرجل يستنجي وخاتمته في إصبعه ونقشه : " لا إله إلا الله " . فقال : " أَكْرَهُ ذَلِكَ لَهُ " . فقلت : جعلت فداك أو ليس كان رسول الله صلى الله عليه وآله وكل واحد من آبائك عليهم السلام يفعل ذلك وخاتمته في إصبعه ؟ قال : " بلى ، ولكن أولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى ، فاتقوا الله وانظروا لأنفسكم " .

وفي وسائل الشيعة للحر العاملي ج ٣ ص ٤٩٣ ح ١ : عن عمرو بن جميع قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في المساجد المصورة ، فقال : " أكره ذلك ، ولكن لا يضركم ذلك اليوم ، ولو قد قام العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك " .

وفي وسائل الشيعة ج ٤١ ص ١٠٦ ح ١ : عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام أنه سئل عن العزل ، فقال : " أمّا الأمة فلا بأس ، فأما الحرّة فإني أكره ذلك إلا أن يشترط عليها حين يتزوجها " .

ويفهم الآن من العبارة السابقة الكراهية التي هي من الأحكام التكليافية الخمسة في مقابل الحرمة والوجوب والاستحباب والإباحة ، ولكن المعنى الذي يقصده الإمام عليه السلام قد يكون الكراهية وقد يكون الحرمة ، فالإمام عليه السلام يستعمل أحيانا هذا التعبير في الحرمة أيضا ، فلا بد أن نعرف المعاني المقصودة في زمان الأئمة عليهم السلام ، ويمكن لنا معرفة المعنى المقصود من اللفظ بواسطة الروايات الأخرى .

وهناك كتاب للشيخ الصدوق قدس سره بعنوان " معاني الأخبار " ، يبيّن فيه معاني بعض الألفاظ المستعملة في الروايات من خلال الروايات الأخرى .

والأئمة عليهم السلام حاربوا الاجتهاد بمعنى الرأي الشخصي ، ولكن الكلمة أخذت معنى جديدا في القرن السابع ، فلا يمكن تطبيق تلك الروايات على المعنى الجديد لكلمة " الاجتهاد " .

وإليك بعض الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في ذم القياس والاجتهاد بمعنى الرأي الشخصي :

في بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٨٦ ح ٣ : عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال : " إياك والقياس فإن أبي حدثني عن آبائه عليهم السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من قاس شيئا من الدين برأيه قرنه الله تبارك وتعالى مع إبليس في النار ، فإنه أول من قاس حيث قال : ( خلقتني من نار وخلقته من طين ) ، فدعوا الرأي والقياس فإن دين الله لم يوضع على القياس " .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٨٧ ح ٤ : عن الصادق عليه السلام قال : " . . . ، ولم يُبَيّنَ دين الإسلام على القياس ، . . . " .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٩١ ح ١٠ : عن الصادق عليه السلام قال : " لا تَقَسُّ فَإِن أَوَّل من قاس إبليس حين قال : ( خلقتني من نار وخلقته من طين ) ، فقام ما بين النار والطين ، ولو قاس نورية النار عرف فضل ما بين النورين وصفاء أحدهما على الآخر ، . . . " .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٩١ ح ١١ : عن الصادق عليه السلام قال : " اتق الله ولا تَقَسِ الدين برأيك ، فإن أول من قاس إبليس ، أمره الله عز وجل بالسجود لآدم ، فقال : ( أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ) " .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٩٥ ح ١٤ : عن الصادق عليه السلام : " . . . ، فَدَعِ الرأي والقياس ، فإن الدين لم يوضع بالقياس وبالرأي " .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٩٧ ح ١٧ : عن الرضا عن آبائه ، عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : قال الله جل جلاله : " ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي ، وما عرفني من شَبَّهني بخلقي ، وما على ديني من استعمل القياس في ديني " .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٩٨ ح ١٨ : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : " من عمل بالمقائيس فقد هلك وأهلك ، . . . " .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٩٩ ح ٢٤ : عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليهما السلام أن علياً عليه السلام قال : " من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس ، ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس " .

في ارتماس : أي يرتمس دائما في الضلالة والجهالة .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٩٩ ح ٢٥ : عن الصادق عليه السلام : " من ألقى الناس برأيه فقد دان بما لا يعلم ، ومن دان بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث أحلّ وحرّم فيما لا يعلم " .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٣٠٢ ح ٣٥ : عن الحسين بن علي عليهما السلام : " من وضع دينه على القياس لم يزل الدهر في الارتماس ، مانلا عن المنهاج ، طاعنا في الاعوجاج ، ضالا عن السبيل ، قانلا غير الجميل " .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١ : عن الإمام علي بن الحسين السجاد عليهما السلام : " إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقائيس الفاسدة ، ولا يصاب إلا بالتسليم " .

و"العقول" في الرواية بمعنى الرأي الشخصي لا بمعنى الدليل العقلي الذي يأتي فيما بعد في أدلة الاستنباط .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٣٠٨ ح ٦٩ : قال صلى الله عليه وآله : " إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعتبهم السنن أن يحفظوها ، فقالوا في الحلال والحرام برأيهم ، فأحلوا ما حرم الله وحرموا ما أحل الله ، فضلوا وأضلوا " .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٣١٥ ح ٨٠ : عن أمير المؤمنين عليه السلام : " لا رأي في الدين " .

وفي بحار الأنوار ج ٢ ص ٣١٥ ح ٨١ : عن الصادق عليه السلام : " إن أصحاب المقائيس طلبوا العلم بالمقائيس فلم تزدهم المقائيس من الحق إلا بعدا ، وإن دين الله لا يصاب بالمقائيس " .

إن الرواية التي يقولها المعصوم عليه السلام تكون ضمن ظروف موضوعية معينة ، فيكون الحكم المستنبط من هذه الرواية قائما على هذه الظروف الموضوعية ، وتشكل هذه الظروف جزءا من موضوع الحكم وقيوده ، فلا بد للفقهاء أن يحاول الوصول إلى معرفة هذه الظروف التي أحاطت بالرواية ، وبالتالي بهذا الحكم لأن الحكم يكون مشروطا بموضوعه وقيوده .

وقال الشهيد قدس سره إن موضوع الحكم اصطلاحا هو مجموعة الشرائط التي تتوقف عليها فعليّة الحكم ، وبذلك تكون الظروف الموضوعية جزءا من موضوع الحكم .

إن كل حكم له شروط وقيود عامة داخلية في موضوعه مثل البلوغ والحياة والقدرة ، وبعض الأحكام لها قيود أخرى خاصة مثل الاستطاعة في وجوب الحج ، وهذه القيود هي تشكل مقدمات الوجوب ، وهي المقدمات التي تجعل الحكم فعليًا في حق المكلف ، فعلى كل فقيه أن يعرف موضوع كل حكم بكل تفاصيله وأجزائه ، فقد يوجد حكم " أ " مثلا وله خمسة قيود ، فإذا انتفى قيد فإن الشروط الأربعة الباقية تشكل موضوعا لحكم آخر مثل " ب " .

مثال ١ : يوجد حكم بأن من استخرج شيئا من أرض فإنه يملكه أو من حاز شيئا فقد ملكه ، فيذهب شخص إلى الغابة ويحتطب كمية من الخشب فيملكها ، ففي ذلك الظرف

وكان الاجتهاد يدل على هذا المعنى إلى القرن السابع الهجري ، وروايات أهل البيت عليهم السلام تدمّ الاجتهاد بهذا المعنى ، وقد شنّ العلماء من أتباع أهل البيت عليهم السلام حملة ضدّ هذا المبدأ الفقهي ، فقد صنّف عبدالله ابن عبدالرحمن الزبيري كتابا أسماه " الاستفادة في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس " ، وصنّف هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني كتابا أسماه " الردّ على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول " ، وصنّف في عصر الغيبة الصغرى أو قريبا منه إسماعيل بن علي ابن إسحاق بن أبي سهل النوبختي كتابا في الردّ على عيسى بن أبان في الاجتهاد ، وقد نص على ذلك كله النجاشي في تراجم هؤلاء .

وفي أعقاب الغيبة الصغرى يواصل الشيخ الصدوق قدس سره في القرن الرابع تلك الحملة ، فيقول في تعقيبه على قصة موسى والخضر : " إن موسى - مع كمال عقله وفضله ومحلّه من الله تعالى - لم يدرك باستتباطه واستدلّاله معنى أفعال الخضر حتى اشتبه عليه وجه الأمر به ، فإذا لم يجزُ لأنبياء الله

---

كانت الآلات بسيطة مثل الفأس ، وأما الآن فقد تطوّرت الآلات ، فيستطيع الإنسان أن يستخرج النفط أو يذهب إلى الغابة ، وخلال ساعات معدودة يحطّط بالآلات الحديثة كل الأخشاب الموجودة في تلك الغابة ، ولكن لا بد أن نلاحظ أن الطرف قد تغيّر ، لذلك فإن الشروط تغيّرت أيضا ، ومن الممكن أن يتغيّر الحكم من الجواز إلى الحرمة .

مثال ٢ : التجنيد الإجباري قد لا يكون في السابق واجبا ، ولكن الآن لا بد أن تقوم الدولة بتدريب سكانها على الحرب لأن الظروف الآن قد تغيّرت ، فالقيود تغيّرت ، فموضوع الحكم تغيّر ، فالحكم قد يتغيّر إلى وجوب التجنيد على الشعب .

ملاحظة : إن تغيّر الحكم لا يكون في العبادات لأنها توفيقية وأحكامها ثابتة ، وإنما تغيّر الحكم يكون في المعاملات فقط .

ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دُونَهُمْ من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك . . . فإذا لم يصلح موسى للاختيار - مع فضله ومحلّه - فكيف تصلح الأمة لاختيار الإمام ، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة ؟ " (١) .

وفي أواخر القرن الرابع يأتي الشيخ المفيد قدس سره ويهاجم الاجتهاد ويكتب كتابا بعنوان " النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي " ، وفي القرن

---

(١) ولكن الأنبياء عليهم السلام لا يستدلّون ولا يقيسون ولا يستخرجون ولا يستنبطون الأحكام الشرعية ولا يعملون عقولهم ولا يعملون بآرائهم لأن الاستنباط يخطيء ويصيب ، والأنبياء عليهم السلام معصومون يوحي الله تعالى إليهم الأحكام ، يقول الله تعالى : " **إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى** " ( النجم : ٤ ) ، واستدلال الشيخ الصدوق عجيب عندما انطلق من أن موسى عليه السلام كان يستنبط ويستدل على معنى أفعال الخضر حتى أن الأمر اشبه عليه ، انطلق من ذلك ليثبت بقاعدة الأولوية أنه إذا لم يصلح النبي عليه السلام مع كمال عقله للاستنباط فكيف تصلح الأمة التي لا تصل إلى مرتبة النبي لاستنباط الأحكام الشرعية ؟ ، ولكن هذا قياس مع الفارق لأن النبي لا يستنبط ، هذا أولا ، وثانيا أن فهم أفعال الخضر لا يحتاج إلى استنباط بالمصطلح الأصولي والفقهية لأن معنى الاستنباط اصطلاحا هو استخراج الأحكام الشرعية من الأدلة ، وموسى عليه السلام لم يكن يستنبط من أفعال الخضر حكما شرعيا ، فاستعمال الشيخ الصدوق قدس سره لكلمة " الاستنباط " ليس بمعناها الاصطلاحي ، وإنما استعمالها بمعناها اللغوي وهو الفهم لأن موسى عليه السلام حاول أن يفهم أسباب أفعال الخضر ودوافعها ، ولم يوح الله تعالى إليه شيئا عن أسبابها ، فالاستنباط هنا استعمال بمعناه اللغوي لا الاصطلاحي ، وقد انطلق الشيخ الصدوق قدس سره من المعنى اللغوي لنفي المعنى الاصطلاحي للاستنباط مع أن هذا لا يصح لأن الكلمة عندما تستعمل في القياس المنطقي لا بد أن تستعمل بمعنى واحد وإلا لبطل القياس لعدم تكرر الحد الأوسط .

الخامس يذم السيد المرتضى قدس سره الاجتهاد في كتابه " الذريعة " حيث يقول : " إن الاجتهاد باطل ، وإن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا الاجتهاد " .

وكتب في كتابه الفقهي " الانتصار " معرضا بابن الجنيد قائلا : " إنما عوّل ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد ، وخطؤه ظاهر " .

وقال في مسألة مسح الرجلين في فصل الطهارة من كتاب " الانتصار " :  
" إننا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به " .

وفي أواسط القرن الخامس يقول الشيخ الطوسي قدس سره في " العدة " :  
" أما القياس والاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين ، بل محظور في الشريعة استعمالهما " .

وفي أواخر القرن السادس يقول ابن إدريس الحلبي قدس سره في كتابه " السرائر " : " والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا " .  
ولكن كلمة " الاجتهاد " تطورت بعد ذلك في مصطلح فقهاء الإمامية ، ويعكس هذا التطور كتاب " معارج الأصول " للمحقق الحلبي قدس سره المتوفى سنة ٦٧٦ هـ إذ كتب تحت عنوان " حقيقة الاجتهاد " ، والمعنى الذي طرحه المحقق معنى جديد للاجتهاد ، يقول : " وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية ، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهادا لأنها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر سواء كان ذلك الدليل قياسا أو غيره ، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد .

فإن قيل : يلزم - على هذا - أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد .  
قلنا : الأمر كذلك ، لكن فيه إيهام من حيث إن القياس من جملة  
الاجتهاد ، فإذا استثنى القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام  
بالطرق النظرية التي ليس أحدُها القياس . "

ونرى أن المحقق الحلي قدس سره لم يتحرَّج عن اسم " الاجتهاد " بعد  
أن طوَّره بما يتَّفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الإمامي ، فبينما كان  
الاجتهاد مصدرا ودليلا للفقهاء السني كما أن الآية والرواية مصدران ودليلان ،  
أصبح في المصطلح الجديد يعبر عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج  
الحكم الشرعي من مصادره وأدلته ، ولم يعد مصدرا من مصادر الاستنباط ،  
بل هو عملية استنباط الحكم من مصادره ، والمصطلح الجديد لا يسمح للفقهاء  
أن يبرر أي حكم من الأحكام بالاجتهاد لأن الاجتهاد بالمعنى الثاني ليس  
مصدرا للحكم ، فإذا قال الفقيه : " هذا اجتهادي " ، كان معناه أن هذا هو  
ما أستنبطه من المصادر والأدلة التي أمرت الشريعة باتباعها ، ومن حقنا أن  
نطلب منه أن يدلنا على تلك المصادر والأدلة التي استنبط الحكم منها .

وقد حدّد المحقق الحلي قدس سره الاجتهاد في نطاق عمليات الاستنباط  
التي لا تستند إلى ظواهر النصوص ، والدافع إلى هذا التحديد هو أن استنباط  
الحكم من ظاهر النص ليس فيه كثير جهد علمي ليسمى اجتهادا ، ولكن بعد  
ذلك اتسع معنى الاجتهاد وشمل عملية الاستنباط من ظاهر النص أيضا لأن  
الأصوليين لاحظوا أن عملية الاستنباط من ظاهر النص تستبطن كثيرا من  
الجهد العلمي في سبيل معرفة ظهور الكلمات في معانيها وإثبات حجية الظهور  
العرفي بعد اختلاط العرب بالعجم .

وبعد ذلك اتّسع معنى الاجتهاد ليشمل عملية الاستنباط بكل ألوانها ،  
فدخلت في الاجتهاد كل عملية يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العملي تجاه  
الشريعة عن طريق إقامة الدليل على الحكم الشرعي من الأدلة المحرزة التي  
تسمى بـ ( الأدلة الاجتهادية ) ، أو تحديد الوظيفة العملية مباشرة من الأصول  
العملية التي تسمى بـ ( الأدلة الفقاهية ) ، وهكذا أصبح الاجتهاد يرادف عملية  
الاستنباط ، وبالتالي أصبح علم الأصول العلم الضروري للاجتهاد لأنه العلم  
بالعناصر المشتركة في عملية استنباط المواقف العملية .

ويتبيّن من ذلك أن كلمة " الاجتهاد " مرت في تطوّرها بأربعة معاني :

١- الرجوع إلى التفكير الشخصي والذوق والرأي الخاص وجعله  
مصدرا من مصادر التشريع إلى جنب الكتاب والسنة .

٢- بذل الجهد لاستخراج الحكم الشرعي من أدلّته إلا ما يستفاد من

ظاهر النص .

٣- بذل الجهد لاستخراج الحكم الشرعي من أدلّته مطلقا حتى ما

يستفاد من ظاهر النص .

٤- بذل الجهد لتعيين الموقف العملي سواء كان حكما شرعيا بواسطة

الأدلة المحرزة أم كان وظيفة عملية عن طريق الأصول العملية .

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نفسر موقف بعض علمائنا الأخيار قدست

أسرارهم ممن عارضوا كلمة " الاجتهاد " بما تحمل من تراث المصطلح الأول

الذي شنّ أهل البيت عليهم السلام حملة شديدة عليه ، وهو يختلف عن

الاجتهاد بالمعنى الثاني ، ومع التمييز بين المعنيين نستطيع أن نعيد إلى المسألة

بدايتها ، ويتّضح بذلك جواز الاجتهاد بالمعنى الثاني المرادف لعملية

الاستنباط ، ويترتب على ذلك ضرورة الاحتفاظ بعلم الأصول لدراسة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط .

ويتبين من ذلك أن الاجتهاد لو كان بمعنى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الشرعية فإن الاجتهاد جائز ، وإذا كان معنى الاجتهاد هو إعطاء الرأي الشخصي في المسائل الشرعية فإن الاجتهاد غير جائز لأنه يجعل رأيه الشخصي حكماً لله تعالى ، وأحكام الله عز وجل لا يصل إليها الإنسان بعقله الظني ورأيه الشخصي القابل للخطأ والصواب ، ولا يجوز أن يجعل الإنسان رأيه الخاص في حساب الله تعالى (١) .

وما دام أنه قد ثبت أن عملية استنباط الحكم الشرعي جائزة فلا بد أن يدرس هنا أمران ، وهما :

١- هل يسمح الإسلام بهذه العملية في كل عصر أو لا يسمح بها إلا لبعض الأفراد وفي بعض العصور ؟

٢- إن الإسلام كما يسمح للشخص أن يستنبط حكمه فهل يسمح له باستنباط حكم غيره وإفتائه بذلك أو لا يسمح ؟

---

(١) قد يقال إننا نرى أنه يوجد اختلاف بين الفقهاء في الحكم الشرعي لشيء واحد ، فلماذا الاختلاف بينهم في الحكم الشرعي لأمر واحد ؟  
الجواب : إن الاختلاف الموجود بين الفقهاء في الأحكام الشرعية ليس مبنيًا على الآراء الشخصية ، بل هو مبني على الاختلاف في فهم الآيات والروايات ، ففقيه قد يفهم من كلمة معنى معيّنًا ، والفقيه الآخر يفهم معنى ثانيًا ، حتى حروف الجر لها معان معيّنّة ، وهناك بحوث في معاني حروف المعاني ، فاللام مثلاً لها ثلاثون معنى في اللغة العربية .

## الوسائل الرئيسية للإثبات في علم الأصول

### من المعالم الجديدة للأصول

ما دام أن علم الأصول يدرس العناصر المشتركة فيأتي السؤال التالي :  
ما هي وسائل الإثبات التي يستخدمها علم الأصول ليثبت بها العناصر  
المشتركة مثل حجية الخبر أو حجية الظهور ؟

ويأتي هذا السؤال أيضا في كل علم ، مثلا في العلوم الطبيعية وسائل  
الإثبات التي نستخدمها لاكتشاف قوانين الطبيعة وإثباتها هي التجربة ، وفي  
علم النحو وسائل الإثبات التي يستخدمها النحوي لاكتشاف قوانين إعراب  
الكلمة وتحديد حالات رفعها ونصبها هي النقل عن المصادر الأصلية للغة  
وكلمات أبنائها الأولين .

### الجواب :

إن الوسائل الرئيسية التي يستخدمها علم الأصول لاكتشاف الحكم  
الشرعي هي :

١- البيان الشرعي ( الكتاب والسنة ) .

٢- الإدراك العقلي .

مثلا إذا حاول الأصولي إثبات حجية الخبر يسأل نفسه : هل ندرك بعقولنا

أن الخبر حجة ؟ وهل يوجد بيان شرعي يدل على حجيته ؟

فإذا أجاب بالنفي على السؤالين فمعنى ذلك أنه لا يملك وسيلة لإثبات حجية الخبر ، وبالتالي لا يستطيع أن يستنبط من الخبر حكماً شرعياً ، وإذا أجاب بالإيجاب على أحد السؤالين فمعنى ذلك أن الخبر حجة ، وبالتالي يستطيع أن يستنبط من الخبر حكماً شرعياً .

وقد تم إثبات بعض العناصر المشتركة بالبيان الشرعي مثل حجية الخبر وحجية الظهور العرفي ، وتم إثبات بعضها بالإدراك العقلي مثل استحالة اجتماع الوجوب والحرمة على فعل واحد في وقت واحد .

وسنبداً بدراسة وسائل الإثبات في علم الأصول :

### **أولاً : البيان الشرعي :**

ويقصد بالبيان الشرعي :

#### **١- الكتاب الكريم :**

وهو القرآن الذي أنزله الله تعالى بمعناه ولفظه على سبيل الإعجاز وحياً على أشرف المرسلين محمد صلى الله عليه وآله وسلم .

#### **٢- السنة الشريفة :**

وهي كل بيان صادر من الرسول صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة المعصومين عليهم السلام ، والبيان الصادر منهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

**أ - البيان الإيجابي القولي :** وهو الكلام الذي يتكلم به المعصوم عليه السلام .

**ب - البيان الإيجابي الفعلي :** وهو الفعل الذي يصدر من المعصوم .

**ج - البيان السلبي :** وهو تقرير المعصوم ، أي سكوته عن وضع معين بنحو يكشف عن رضاه عن ذلك الوضع وانسجامه مع الشريعة .

## ثانيا : الإدراك العقلي :

قد يكون العنصر المشترك مما ندركه بعقولنا دون حاجة إلى بيان شرعي .

ففي مثل " استحالة اجتماع الوجوب والحرمة على فعل واحد في وقت واحد " لا نحتاج لإثباته إلى بيان شرعي لأن العقل يدرك أن الوجوب والحرمة صفتان متضادتان .

فكما أن الجسم لا يمكن أن يتّصف بالحركة والسكون في وقت واحد كذلك لا يمكن أن يتصف الفعل بالوجوب والحرمة معا .

## مصادر الإدراك العقلي :

ينقسم الإدراك العقلي من حيث المصدر إلى عدة أقسام ، منها :

### ١- الإدراك العقلي القائم على أساس الحسّ والتّجربة :

مثاله إدراكنا غليان الماء عند بلوغ درجة حرارته مائة .

### ٢- الإدراك العقلي القائم على أساس البداهة :

وهو إدراك ينساق إليه الذهن بطبيعته دون عناء أو تأمل ، ومثاله إدراكنا جميعا أن الواحد نصف الاثنين ، وأن الضدين لا يجتمعان ، وأن الكل أكبر من الجزء .

### ٣- الإدراك القائم على أساس التأمل النظري :

مثاله إدراكنا أن المعلول يزول إذا زالت علته ، وهذه الحقيقة ليست بديهية ، وإنما تدرك بالتأمل عن طريق البرهان والاستدلال .

## درجات الإدراك العقلي :

ينقسم الإدراك العقلي من حيث الدرجة إلى عدة أقسام ، منها :

## ١- الإدراك القطعي الكامل :

وهو أن ندرك أمرا إدراكا لا نحتمل فيه الخطأ والاشتباه ، ومثاله إدراكنا أن زوايا المثلث تساوي قائمتين ، وأن الضدين لا يجتمعان ، وأن الأرض كروية ، وأن الماء يكتسب الحرارة إذا وضع على النار .

## ٢- الإدراك الناقص :

وهو اتجاه العقل نحو ترجيح شيء دون الجزم به لاحتمال الخطأ ، مثل إدراكنا أن الجواد الذي سبق سابقا سوف يسبق في المرة القادمة أيضا ، وأن الدواء الذي نجح في علاج مرض معين سوف ينجح في علاج مرض مشابه ، وأن الشيء المشابه للحرام في أكثر خصائصه يكون حراما .

ويأتي السؤال التالي هنا : هل يمكن استخدام الإدراك العقلي كوسيلة للإثبات مهما كان مصدره ودرجته أو ضمن حدود معينة من حيث المصدر والدرجة ؟

وقد اتسعت الدراسات الأصولية التي تناولت حدود العقل من حيث الدرجة ، ولهذا البحث تاريخ زاخر في علم الأصول وفي تاريخ الفكر الفقهي كما سيأتي .

## الاتجاهات المتعارضة في الإدراك العقلي :

وتوجد هنا ثلاثة اتجاهات :

### الاتجاه الأول : مدرسة الرأي :

يدعو إلى اتخاذ العقل في نطاقه الواسع الذي يشمل أيضا الإدراكات الناقصة وسيلة رئيسية للإثبات في مختلف المجالات التي يمارسها الأصولي والفقهي ، وهذا الاتجاه بقيادة جماعة من علماء أهل السنة .

## الاتجاه الثاني : المدرسة الأخيارية :

يشجب هذا الاتجاه العقل ويجرّده مطلقا عن كونه وسيلة رئيسية للإثبات ، ويعتبر البيان الشرعي هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن استخدامها في عملية الاستنباط ، وهو متمثّل في المحدثين والأخباريين من علماء الشيعة .

## الاتجاه الثالث : مدرسة أهل البيت عليهم السلام :

وهو معتدل ووسط بين الاتجاهين السابقين ، ويتمثّل في أغلب فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام ، وهو يؤمن بأن الإدراك العقلي وسيلة رئيسية صالحة للإثبات إلى جنب البيان الشرعي ، ولكن في ضمن الإدراك العقلي القطعي الكامل الذي لا يوجد في مقابله احتمال الخطأ ، وأما الإدراك العقلي الناقص الذي يقوم على أساس الترجيح ولا يتوفّر فيه عنصر الجزم فلا يصلح وسيلة إثبات لأي عنصر من عناصر عملية الاستنباط ، فالعقل أداة صالحة للمعرفة إذا أدّت إلى إدراك الحقيقة إدراكا كاملا لا يشوبه شك .

وقد قامت معركة من الاتجاه الثالث ضدّ الاتجاه الأول والاتجاه الثاني

كما يلي :

### ١- المعركة ضد استغلال العقل :

قامت منذ أواسط القرن الثاني مدرسة فقهية واسعة النطاق تحمل اسم مدرسة الرأي والاجتهاد بالمعنى الأول الذي تقدّم سابقا ، وتطالب باتخاذ العقل الذي يشمل الترجيح والظن والتقدير الشخصي أداة رئيسية للإثبات إلى جنب البيان الشرعي ومصدرا من مصادر الاستنباط .

وكان على رأس هذه المدرسة أبو حنيفة المتوفى سنة ١٥٠ هـ ، وكانوا حيث لا يجدون بيانا شرعيا يدل على الحكم يدرسون المسألة على ضوء أذواقهم

الخاصة وتفكيرهم الخاص من مرجّحات ، ويفتون بما يتفق مع ظنّهم وترجيحهم ، ويسمّون ذلك استحسانا أو اجتهادا ، وجاء في كلام لأبي حنيفة وهو يحدّد نهجه العام في الاستنباط : " أخذ بكتاب الله ، فما لم أجد فبسنة رسول الله ، فما لم أجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله أخذت بقول أصحابه ، أخذ بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، فأما إذا انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن والعطاء وسعيد بن المسيب - وعدّد رجالا - فقوم اجتهدوا ، فأجتهد كما اجتهدوا " (١) .

وما دعا إلى قيام هذه المدرسة هو الفكرة الشائعة عندهم والتي كانت تقول : إن البيان الشرعي المتمثل في الكتاب والسنة قاصر لا يشتمل إلا على أحكام قضايا محدودة ، ولا يتّسع لتعيين الحكم الشرعي في كثير من القضايا والمسائل .

وما ساعد على شيوع هذه الفكرة عند فقهاء أهل السنة اعتقادهم أن السنة هي المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وآله فقط ، وأما فقهاء الإمامية الذين كانوا يؤمنون أن البيان الشرعي لا يزال مستمرا باستمرار الأئمة عليهم السلام ، فلم يوجد لديهم أي دافع نفسي للتوسّع غير المشروع في نطاق العقل .

وتفاقم خطر قول أهل السنة من اتّهام القرآن والسنة بالنقص إلى اتّهام التشريع الإلهي بالنقص وعدم استيعابه لمختلف شؤون الحياة ، وأن التشريع في

---

(١) تاريخ ابن معين ج ٢ ص ٥١ ، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ١٣ ص ٣٦٥ ، تهذيب الكمال للمزي ج ٢٩ ص ٤٤٣ .

سائر المجالات متروك إلى الفقهاء من الناس ليشرّعوا الأحكام على أساس الاجتهاد والاستحسان بشرط أن لا يعارضوا في تشريعهم تلك الأحكام الشرعية المحدودة الموجودة في الكتاب والسنة ، ونتج عن فكرة نقص التشريع الإلهي القول بالتصويب .

### **القول بالتصويب :**

ولما عمل فقهاء مدرسة الرأي بالترجيحات والظنون والاستحسانات كان من الطبيعي أن تختلف الأحكام التي يتوصّلون إليها تبعاً لاختلاف أذواقهم وطرق تفكيرهم ، فهذا يرجّح الحرمة لأن الفعل فيه ضرر ، وذاك يرجّح الإباحة لأن في ذلك توسعة على العباد ، ومن هنا يأتي السؤال التالي :

### **هل كل الفقهاء مصيبون للواقع أو أن المصيب واحد والباقون مخطئون ؟**

وشاع عندهم أنهم جميعاً مصيبون لأن الله عز وجل ليس له حكم ثابت عام في مجالات الاجتهاد التي لا يتوقّر فيها النص ، وإنما يرتبط تعيين الحكم بتقدير المجتهد وما يؤدّي إليه رأيه واستحسانه ، وهذا هو القول بالتصويب . وهذا التطوّر في فكرة نقص الشريعة الإلهية جعل عمل الفقيه عملاً تشريعياً لا اكتشافياً لأنه لا يوجد حكم شرعي ثابت ليكشف عنه الاجتهاد ، ونحن إلى هنا كنا نتحدّث عن العقل والإدراك العقلي بوصفه وسيلة إثبات أي بوصفه كاشفاً عن الحكم الشرعي كما يكشف عنه البيان في الكتاب والسنة ، وهكذا يتحوّل الاجتهاد على ضوء القول بالتصويب إلى مصدر تشريع ويصبح الفقيه مشرّعاً للأحكام .

وخاض المعركة مدرسة أهل البيت عليهم السلام ضدّ هذا الاتجاه ، وهي في حقيقتها معركة للدفاع عن الشريعة وتأكيد كمالها واستيعابها وشمولها

لمختلف مجالات الحياة ، ولهذا استفاضت الأحاديث عن أهل البيت عليهم السلام في عصر تلك المعركة لتؤكد كمال الشريعة ووجود البيان الشرعي الكافي لكل الأحكام متمثلاً في الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام ، ونذكر جملة من الأحاديث :

أ - عن الإمام الصادق عليه السلام قال : " إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء ، حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد - حتى لا يستطيع عبد يقول : ( لو كان هذا أنزل في القرآن ) - إلا وقد أنزله الله فيه " (١) .

ب - وعن الصادق عليه السلام : " ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة " (٢) .

ج - وعن الصادق عليه السلام : " ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عز وجل ، ولكن لا تبلغه عقول الرجال " (٣) .

د - وعن الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام أنه سئل : أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه أو تقولون فيه ؟ قال : " بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله " (٤) .

هـ - وعن الإمام الصادق عليه السلام يصف الجامعة : " فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج الناس إليه حتى الأرش في الخدش " (٥) .

---

(١) الكافي ج ١ ص ٥٩ ح ١ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٩ ح ٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٠ ح ٦ .

(٤) المصدر السابق ص ٦٢ ح ١٠ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٣٩ ح ١ .

## رد الفعل المعاكس في النطاق السني :

إن الاتجاه العقلي المتطرف لقي معارضة في النطاق السني أيضا ، فعلى الصعيد الفقهي تمثل ردّ الفعل في قيام المذهب الظاهري على يد داود ابن علي بن خلف الأصبهاني في أواسط القرن الثالث إذ كان يدعو إلى العمل بظاهر الكتاب والسنة والاقتصار على البيان الشرعي ويشجب الرجوع إلى العقل .

وانعكس ردّ الفعل على البحوث العقائدية والكلامية متمثلاً في الاتجاه الأشعري الذي عطّل العقل وزعم أنه ساقط بالمرّة عن إصدار الحكم حتى في المجال العقائدي ، وقد كان المقرّر بين العلماء أن وجوب المعرفة بالله والشريعة حكم عقلي لا حكم شرعي لأن الحكم الشرعي ليس له تأثير في حياة الإنسان إلا بعد أن يعرف ربّه وشريعته ، وخالف الأشعري ذلك وأكد أن وجوب المعرفة بالله حكم شرعي كوجوب الصلاة والصوم .

وامتدّ ردّ الفعل إلى علم الأخلاق – وكان وقتئذ يعيش في كنف علم الكلام – ، فأنكر الأشاعرة قدرة العقل على تمييز الحسن من الأفعال عن قبيحها ، فلا يمكن للعقل أن يميّز بين العدل والظلم ، وإنما صار الأول حسناً والثاني قبيحاً بالبيان الشرعي ، ولو جاء البيان الشرعي بقبح العدل وحسن الظلم لم يكن للعقل أي حق في الاعتراض على ذلك .

وردود الفعل هذه كانت تشتمل على نكسة وخطر كبير لا يقل عن خطر الاتجاه العقلي المتطرف لأنها اتجهت إلى القضاء على العقل بشكل مطلق وتجريده عن كثير من صلاحياته وإيقاف النمو العقلي في الذهنية الإسلامية بحجة التعبد بنصوص الشارع والحرص على الكتاب والسنة .

وأما أهل البيت عليهم السلام فإنهم كما حاربوا الاتجاه العقلي المتطرّف أكّدوا في نفس الوقت على أهمية العقل وضرورة الاعتماد عليه في الحدود المشروعة واعتباره أداة رئيسية للإثبات إلى جنب البيان الشرعي ، وقد جاء في نصوص أهل البيت عليهم السلام عن الإمام الكاظم عليه السلام أنه قال :

" إن لله على الناس حجّتين : حجّة ظاهرة وحجّة باطنة ، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة ، وأما الباطنة فالعقول " (١) .

وهكذا جمعت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بين حماية الشريعة من فكرة النقص وحماية العقل من مصادرة الجامدين .

## ٢- المعركة إلى صف العقل :

والاتجاه الآخر المتطرّف في إنكار العقل الذي وجد داخل نطاق الفكر الإمامي فقد تمثّل في جماعة من علمائنا اتخذوا اسم " الأخباريين والمحدّثين " ، وقاوموا دور العقل في مختلف الميادين ودعوا إلى الاقتصار على البيان الشرعي فقط لأن العقل عرضة للخطأ ، فلا يصلح لأن يكون أداة إثبات في أي مجال من المجالات الدينية ، وهؤلاء الأخباريون هم نفس تلك الجماعة التي شنت حملة ضدّ الاجتهاد كما مر سابقا .

ويرجع تاريخ هذا الاتجاه إلى أوائل القرن الحادي عشر ، فقد دعا إليه شخص كان يسكن في المدينة المنورة اسمه " الميرزا محمد أمين الإسترآبادي " المتوفى سنة ١٠٢٣ هـ ، ووضع كتابا أسماه " الفوائد المدنيّة " بلور فيه هذا الاتجاه وبرهن عليه وجعله مذهبا .

(١) وسائل الشيعة ج ١١ ص ١٦١ ح ٦ .

ويؤكد الإسترآبادي في كتابه على أن العلوم البشرية على قسمين :

أ - العلم الذي يستمد قضاياه من الحس ، ومنه الرياضيات .

ب - العلم الذي لا يقوم البحث فيه على أساس الحسّ ، ولا يمكن إثبات نتائجه بالدليل الحسّيّ ، ومنه بحوث ما وراء الطبيعة من قبيل تجرّد الرّوح وبقاء النّفس بعد البدن وحدوث العالم .

وفي عقيدة المحدث الإسترآبادي أن القسم الأول من العلوم البشرية هو وحده الجدير بالثقة لأنه يعتمد على الحسّ ، فالرياضيات مثلا تعتمد على قضايا في متناول الحسّ مثل  $( ٢ + ٢ = ٤ )$  ، وأما القسم الثاني فلا قيمة له ولا يمكن الوثوق بالعقل في النتائج التي يصل إليها في هذا القسم لانقطاع صلته بالحسّ .

وهكذا يخرج الإسترآبادي من تحليله للمعرفة بجعل الحسّ معيارا أساسياّ لتمييز قيمة المعرفة ومدى إمكان الوثوق بها ، ونلاحظ بوضوح ميل المحدث الإسترآبادي إلى المذهب الحسّيّ في نظرية المعرفة القائل بأن الحسّ هو أساس المعرفة ، ويمكننا أن نعتبر أن الحركة الأخبارية في الفكر العلمي الإسلامي أحد المسارب التي تسرّب منها الاتجاه الحسي إلى تراثنا الفكري .

وقد سبقت الأخبارية التيارَ الفلسفي الحسي الذي نشأ في الفلسفة الأوربية على يد " جون لوك " المتوفى سنة ١٧٠٤ م و " دافيد هيوم " المتوفى سنة ١٧٧٦ م ، وقد كانت وفاة الإسترآبادي قبل وفاة " جون لوك " بأكثر من مائة سنة حيث توفي الإسترآبادي عام ١٠٢٣ هـ المصادف حدود سنة ١٦١٦ م ، ويمكن أن نعتبره معاصرا لـ " فرنسيس بيكون " المتوفى سنة ١٦٢٦ م الذي مهّد للتيار الحسي في الفلسفة الأوربية .

وقد أدت حركة المحدثّ الأخباري إلى نفس النتائج التي سجّلتها الفلسفة الحسيّة في أوروبا إذ وجدت نفسها مدعوّة بحكم اتّجاهها الخاطئ إلى معارضة الأدلة التي يستدل بها المؤمنون على وجود الله عز وجل لأنها تدرج في نطاق المعرفة العقليّة المنفصلة عن الحسّ ، ونرى أن محدثًا مثل السيد نعمة الله الجزائري يطعن في تلك الأدلة بكل صراحة وفقا لاتّجاهه الأخباري كما نقل عنه الفقيه الشيخ يوسف البحراني في كتابه " الدرر النجفيّة " ، ولكن ذلك لم يؤدّ بالتفكير الأخباري إلى الإلحاد لاختلافه عن الفلسفة الحسيّة الأوربية في الظروف التي ساعدت على نشوء كل منهما ، فإن الاتجاهات الحسية والتجريبية في نظرية المعرفة تكوّنت في فجر العصر العلمي الحديث لخدمة التجربة وإبراز أهميتها ، فكان لديها الاستعداد لنفي كل معرفة عقليّة منفصلة عن الحسّ ، وأما الحركة الأخبارية فكانت ذات دوافع دينيّة ، واتّهمت العقل لحساب الشرع لا لحساب التجربة .

وفي رأي كثير من الناقدين كانت الحركة الأخبارية تستبطن تناقضا لأنها شجبت العقل من ناحية لكي تخلي ميدان التشريع والفقهاء للبيان الشرعي ، وظلت من ناحية أخرى متمسّكة به لإثبات عقائدها الدينية لأن إثبات الخالق والدين لا يمكن أن يكون عن طريق البيان الشرعي بل يجب أن يكون عن طريق العقل .

## الحكم الشرعي وتقسيمه

### تعريف الحكم الشرعي :

عرفنا أن علم الأصول يدرس العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي ، فلا بد أن نعرف المراد من الحكم الشرعي حتى تتكوّن عندنا فكرة عامة عنه قبل البدء بدراسة العناصر التي تشترك في عملية استنباطه ، فنطرح السؤال التالي :

ما هو الحكم الشرعي ؟ ولماذا ندرس الحكم الشرعي في علم الأصول ؟

### الجواب :

١- علم الأصول يستفاد منه في علم الفقه ، وعلم الفقه يستفاد منه في استنباط الحكم الشرعي ، فالحكم الشرعي هو غاية غير مباشرة لعلم الأصول لأن غاية علم الأصول هي الفقه حيث إن علم الأصول يقدم العناصر المشتركة للفقيه ، وغاية الفقه هي الأحكام الشرعية .

٢- تُقسّم الأدلة بلحاظ الحكم الشرعي ، فالحكم الشرعي له مدخّلة في تحديد وتصنيف الأدلة والقواعد الأصولية ، فتقسّم الأدلة بلحاظ أن الحكم الشرعي محرّز أو غير محرّز ، والموقف العملي يكون حكما شرعيا أو وظيفة عملية ، وأن الحكم الشرعي واقعي أو ظاهري ، وأن الحكم الشرعي تكليفي أو وضعي ، فأقسام الحكم الشرعي لها مدخّلة في تحديد القواعد الأصولية وتصنيفها .

إن الحكم في أي قضية أو مسألة هو المحمول الذي يثبت للموضوع ، وقد تم تقييد الحكم هنا بالشرعي لأن تحديد هذا الحكم يكون بيد الشارع عز وجل ، ويبدأ الشهيد في البحث بتعريف الحكم الشرعي <sup>(١)</sup> ، فيقول إن الحكم الشرعي هو :

**" التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه سواء كان متعلقاً بأفعاله أم بذاته أم بأشياء أخرى داخله في حياته " <sup>(٢)</sup> .**

---

<sup>(١)</sup> الحكم الشرعي هو الحكم المستنبط من الخطاب الصادر من الشارع سواء كان كتاباً أم سنة ، والكتب الفقهية تحتوي على الأحكام الواقعية ، وتحتوي أيضاً على الأحكام الظاهرية التي قد تطابق الواقع وقد لا تطابق الواقع ، نعم الحكم الشرعي الواقعي هو التشريع الصادر من الله تعالى .  
<sup>(٢)</sup> إشكال على تعريف الحكم الشرعي :

يقول الشهيد : الحكم الشرعي هو " التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان " ، فيرد الإشكال التالي وهو :

إن ما يصدر من الشارع هو الخطابات الشرعية التي تكشف عن الحكم الشرعي ، فالحكم الشرعي لا يكون صادراً من الشارع مباشرة ، ولو كان صادراً مباشرة فهذا يعني أن الشارع يقول إن هذا حرام وذاك واجب وهذا مستحب وذاك مكروه وهذا مباح ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كما وقع الاختلاف بين الفقهاء في الأحكام الشرعية حيث نرى أن أحدهم يقول بالوجوب والآخر بالاستحباب مثلاً .

إن الشارع يصدر خطابات شرعية ثم يأتي الفقهاء ويطبقون الأصول والقواعد عليها ، ويستنبط كل فقيه الأحكام الشرعية حسب فهمه ونظره ، ولا نستطيع أن نقول إن الأحكام التي استنبطها الفقهاء كلها صادرة من الشارع - كما عرّف الشهيد الحكم الشرعي - لأنه يلزم من ذلك وجود حكمين شرعيين مختلفين - كالوجوب والاستحباب - على شيء واحد مع أن الأحكام الشرعية متضادة ، فلا يمكن اجتماع

حكيمين على شيء واحد ، لذلك لا يمكن أن نقول عن الأحكام الشرعية إنها صادرة من الشارع لأنه يلزم منه اجتماع الضدين وهو مستحيل .

مثال : قول الشارع : " كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن

قَبْلِكُمْ " ( البقرة : ١٨٣ ) ، هذا صادر من الشارع وهو ليس حكما شرعيا ، بل هو خطاب شرعي ، وبأني الفقيه ويستنبط منه حكما شرعيا كوجوب الصيام .

إن الحكم الشرعي لم يصدر مباشرة من الشارع ، وإنما صدر بطريقة غير مباشرة ، ونحن نقاشنا في الطريقة المباشرة ، نعم هناك بعض ما يصدر من الشارع يكون حكما شرعيا مباشرة ، وذلك مثلما إذا قال الشارع هذا واجب أو ذاك حرام ، فهذا حكم شرعي وهو تشريع صادر من الشارع ، ولكن أكثر الآيات والروايات لا تعطي أحكاما شرعية بهذه الطريقة ، لذلك يقع الاختلاف بين الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية ، وهذا ما يلاحظ في كثير من المسائل الشرعية .

إذن : التعريف - إذا سلمنا به - يكون غير مانع عن دخول الأعيان لأن الخطاب الشرعي هو الصادر من الشارع ، وبعض الخطابات تحتوي على أحكام شرعية مباشرة ، وبعضها لا تكون كذلك ، بل يُستنبط منها الحكم الشرعي ، والأفضل تعريف الحكم الشرعي بأنه هو : " التشريع الذي يُستنبط مما يصدر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان " .

ونلاحظ أنه لا يوجد فرق بين تعريف الشهيد وتعريف القدماء الذين عرفوا الحكم الشرعي بأنه الخطاب الشرعي ، فالشاهد عرف الحكم الشرعي بأنه التشريع الصادر من الله تعالى ، وما يصدر من الشارع هو الخطاب الشرعي ، فالتعريفان متساويان وإن اختلف التعبيران .

سؤال : هل هذا التعريف للحكم الشرعي تعريف تام دقيق أو يحتاج إلى تعديل ويكون للحكم الشرعي تعريف آخر ؟

لا بد أن نلتفت إلى حيثية معينة ، من هذه الحيثية قد نقول إن هذا التعريف ليس تاما ، المفروض أن لا نأخذ التعاريف في الكتب كأنها مسلّمات ونصوص لا يمكن تعديلها أو إضافة شيء عليها ، بل يمكن أن تأتي بتعاريف أكمل ، إن الذي يأتي بتعريف لشيء فإنه

إن الهدف من الحكم الشرعي هو تنظيم حياة الإنسان من أربع جهات :

ينظر إلى جانب معيّن وجهة معيّنة وحيثية معيّنة ، ولا ينظر إلى الحيثيات الأخرى ، وقد أشار الشهيد في التعريف إلى البعد الدنيوي للأحكام الشرعية ، ويمكن أن نضيف إليه فنقول : " . . . هو التشريع الصادر من الله تعالى عن طريق الأنبياء عليهم السلام . . . " ، ويمكن أن نأتي بتميم للتعريف بحيث نجتمع فيه بين البعد الدنيوي والبعد الأخروي للحكم الشرعي ، ويمكن إضافة : " . . . وليتلى الله تعالى الناس حتى يميز الخبيث من الطيب ويترتب عليه الثواب أو العقاب في الآخرة " .

ويتم تحديد الموقف العملي في علم الفقه بأسلوبين :

١ - بتعيين الحكم الشرعي عن طريق الأدلة المحرزة .

٢ - بتحديد الوظيفة العملية عن طريق الأصول العملية .

إذن : الموقف العملي يشتمل على الحكم الشرعي والوظيفة العملية .

سؤال : كتاب منهاج الصالحين أو تحرير الوسيلة كتاب يحتوي على الأحكام الشرعية وهو من عمل الفقهاء ، فهل هذا الكتاب هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه ؟

نقول عن الرسائل العملية إنها تحتوي على الأحكام الشرعية مع أنها في الواقع تحتوي على الأحكام الشرعية والوظائف العملية ، فعندما يقول الفقيه في رسالته العملية : " يجوز فعل كذا " ، هذا الجواز قد يكون مستتباً من أدلة محرزة فيكون حكماً شرعياً أو من أصول عملية فيكون وظيفة عملية ، فكيف يطلق على الرسائل العملية اسم كتاب الأحكام الشرعية ؟

الجواب :

عندما نقول إن الرسالة العملية هي رسالة الأحكام الشرعية فهذا القول إما من باب الأعم الأغلب لأن أغلب المواقف العملية تكون على أساس الأدلة المحرزة ، فأغلبها أحكام شرعية ، والقليل منها وظائف عملية كما يطلق الأبوين على الأب والأم أو القمرين على الشمس والقمر ، وإما من باب المجاز فنطلق الأحكام الشرعية مجازاً على الوظائف العملية ، وإما لأن المولى عز وجل أعطى الحجية للوظيفة العملية فصارت بذلك حكماً شرعياً .

بينه وبين ربّه ، وبينه وبين نفسه ، وبينه وبين أخيه الإنسان ، وبينه وبين الطبيعة<sup>(١)</sup> ، فالجهة الأولى تتكفّل بها أحكام العبادات ، والجهة الثانية تتكفّل بها أحكام الأخلاق لأنها أحكام تتعلّق بالنفس والروح ، والجهة الثالثة تتكفّل بها أحكام العلاقات بين الناس كعلاقات الزوج بزوجه وأولاده ، والجهة الرابعة تتكفّل بها أحكام الطبيعة كإحياء الموات والمياه والمعادن .

لا يوجد عمل يقوم به الإنسان إلا وله حكم شرعي ، فما من واقعة إلا ولها حكم كما دلّت عليه الروايات<sup>(٢)</sup> ، وكل شيء له حكم شرعي حتى الأفكار التي تخطر في ذهنك ، فكل عملية فكرية ذهنية لها حكم شرعي .

والأحكام الشرعية تتبع من المصالح والمفاسد التي لا يعلم بها إلا الله عز وجل ، فالمصالح الواقعية والمفاسد الواقعية لا يعلم بها إلا الله تعالى ، والمصالح والمفاسد أعم من المصالح والمفاسد الدنيوية والأخروية ، ويصل التشريع الإلهي إلى الناس عن طريق الأنبياء والأوصياء عليهم السلام .

### تعريف الحكم الشرعي عند قدماء الأصوليين :

كان تعريف الحكم الشرعي عند قدماء الأصوليين هو : " الخطاب الشرعي المتعلّق بأفعال المكلفين " <sup>(٣)</sup> .

(١) راجع مقدمة كتاب " الفتاوى الواضحة " للسيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره .

(٢) جامع أحاديث الشيعة ج ١ ص ١٣٣ - ١٤٣ ح ٣٠ - ٣٢ .

(٣) إشكال على تعريف القدماء للحكم الشرعي :

عرّف القدماء الحكم الشرعي بأنه هو " الخطاب المتعلّق بأفعال المكلفين " ، فيرد الإشكال التالي وهو : لو كان الحكم الشرعي هو الخطاب الصادر من الشارع ، ونعرف أن الخطابات موجودة في الكتاب والسنة فهذا يعني أن الأحكام الشرعية موجودة بشكل

إشكالات على تعريف القدماء :

الإشكال الأول :

الحكم الشرعي ليس هو نفس الخطاب الشرعي ، بل إن الحكم الشرعي هو مدلول الخطاب الشرعي والمكشوف عنه والمبرز من الخطاب الشرعي ، فالخطاب الشرعي كاشف عن الحكم الشرعي ومبرز له ودالّ عليه ، فالحكم الشرعي هو ما يُفهم ويُستنبط من الآية أو الرواية ، والخطاب الشرعي هو مصدر التشريع ، والحكم الشرعي هو مدلول الخطاب الشرعي (١) .

ويمكن أن نطرح السؤال التالي :

هل ما يوجد في القرآن الكريم والروايات الشريفة يسمّى أحكاماً

شرعية أو لا ؟

بمباراة أخرى : هل الخطابات الشرعية هي الأحكام الشرعية ؟

الجواب :

لا ، إن الأحكام الشرعية ليست هي الخطابات الشرعية بل إن الأحكام الشرعية تُستنبط من الخطابات الشرعية ، فالحكم الشرعي هو مدلول الخطاب

---

مباشر في الكتاب والسنة ، فيقال : إذن لا داعي لاستنباط الأحكام الشرعية ، فيكون الكتاب والسنة مثل الرسالة العملية المحتوية على الأحكام الشرعية ، فكلما احتجنا إلى مسألة شرعية رجعنا إلى هذه الخطابات وأخذنا الحكم الشرعي منها لخصوص تلك المسألة المعيّنة ولا نحتاج إلى عملية الاستنباط طالما أن الأحكام الشرعية - التي هي الخطابات الشرعية - موجودة في الكتاب والسنة .

إذن : تعريف الحكم الشرعي بالخطاب الشرعي غير تام .

(١) مصادر التشريع هي الكتاب الكريم والسنة الشريفة فقط ، وأدلة التشريع هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل .

الشرعي ، فالخطاب الشرعي يدل على الحكم الشرعي ، فالخطاب الشرعي دالّ ، والحكم الشرعي مدلول ، أي من قبيل الدال والمدلول ، فالخطابات الشرعية ليست هي الأحكام الشرعية بل هي دالة على الأحكام الشرعية أو كاشفة عن الأحكام الشرعية أو مبرزة للأحكام الشرعية ، والدال والكاشف والمبرز كله بنفس المعنى ، فيكون الحكم الشرعي مدلولاً للخطاب الشرعي .

**مثال :**

الخطاب الشرعي : " **أَقِمِ الصَّلَاةَ** " <sup>(١)</sup> ؛ دال على وجوب الصلاة ، والخطاب الشرعي : " **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** " <sup>(٢)</sup> ؛ دال على وجوب الصيام ، فوجوب الصلاة ووجوب الصيام مدلولان للخطاب الشرعي .

**الإشكال الثاني :**

ليس كل الأحكام الشرعية متعلّقة بأفعال المكلفين ، فالحكم الشرعي لا يتعلّق دائماً بأفعال المكلفين ، ولكن بعضها متعلّق بأفعال المكلفين وهي الأحكام الشرعية التكليفية كالصلاة والصيام ، وبعضها ليس متعلّقاً بأفعال المكلفين بل متعلّق بذواتهم أو بأشياء أخرى داخلية في حياتهم وهي الأحكام الشرعية الوضعية كالزوجيّة والملكيّة والطهارة والشرطيّة ، وهذه الأحكام لها ارتباط غير مباشر بأفعال المكلفين <sup>(٣)</sup> .

(١) الإسراء : ٧٨ .

(٢) البقرة : ١٨٣ .

(٣) **الإشكال الثالث :** ويرد إشكال ثالث وهو أن كون الحكم الشرعي هو مدلول الخطاب الشرعي هذا ليس تعريفاً جامعاً لأنه لا يشمل الحكم المستنبط من دليل عقلي .

## أقسام الحكم الشرعي :

ينقسم الحكم الشرعي إلى : حكم تكليفي ، وحكم وضعي .

### ١- الحكم التكليفي :

الحكم التكليفي هو الحكم الشرعي الذي يتعلّق بأفعال الإنسان مباشرة وله توجيه عملي لسلوكه بشكل مباشر في مختلف جوانب حياته الشخصية والعبادية والعائلية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والقضائية والمرتبطة بالطبيعة ، فتأتي الشريعة وتنظّمها جميعا ، وكل واقعة لها حكم عند الله تعالى .

والمقصود بتوجيه السلوك مباشرة أن يتضمّن الحكم معنى " افْعَلْ " أو " لا تَفْعَلْ " ، سواء كان الفعل إلزاميا كالوجوب والحرمة أم لم يكن إلزاميا كالاستحباب والكرهة والإباحة ، ولقد سمّيت بالأحكام التكليفية من باب تسمية الشيء باسم البعض لأن التكليف يتناسب مع الإلزام الذي يشمل الواجب والمحرم ، والواجب والمحرم بعض من الأحكام الخمسة فأطلق على الجميع الأحكام التكليفية ، وعلى هذا فالأحكام التكليفية تكون على خمسة أقسام : الوجوب والحرمة والاستحباب والكرهة والإباحة .

**أمثلة :** وجوب الصلاة ، حرمة شرب الخمر ، وجوب الإنفاق على بعض الأقارب ، وجوب العدل على الحاكم ، استحباب نوافل الصلاة ، كراهة التحدّث في دار الخلاء ، إباحة شرب الماء ، إباحة إحياء الأرض .

وهذه الأحكام كلّها متعلّقة بفعل الإنسان بشكل مباشر إذ لها توجيه عملي مباشر لسلوكه ، فالوجوب يحركّ المكلف نحو الإتيان بالفعل ، والحرمة تحركّ المكلف نحو ترك الفعل .

## أقسام الحكم التكليفي :

توجد خمسة أقسام للحكم التكليفي : الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة والإباحة<sup>(١)</sup> ، وهذه الأحكام تأتي من مصالح أو مفسد يعلمها الله تعالى ، وهي التي تسمى " ملاكات الأحكام الشرعية " ، والأقسام هي كما يلي :

### ١- الوجوب :

هو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلّق به بدرجة الإلزام مع المنع عن ارتكاب النقيض ، والنقيض هو الترك ، فالبعث هنا بعث شديد ، وهذا إلزام من جهة الفعل .

**مثال :** وجوب الصلاة ، وجوب إعالة المعوزين على ولي الأمر .

### ٢- الاستحباب :

هو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلّق به بدرجة دون الإلزام مع عدم المنع عن ارتكاب النقيض ، والنقيض هو الترك ، والبعث هنا بعث ضعيف ، ولا يوجد في الاستحباب إلزام من جهة الفعل ، وتوجد إلى جانبه دائماً رخصة من الشارع في مخالفته .

**مثال :** استحباب صلاة الليل .

### ٣- الحرمة :

هي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلّق به بدرجة الإلزام مع المنع عن ارتكاب النقيض ، والنقيض هو الفعل ، والزجر هنا زجر شديد ، وهذا إلزام من جهة الترك ، والحرمة في مجال الزجر كالوجوب في مجال البعث .

(١) هذه الأقسام يمكن أن تأتي بها بالخصر العقلي ، ومعنى ذلك أنه لا توجد أقسام أخرى للحكم التكليفي .

**مثال :** حرمة الربا ، حرمة الزنا ، بيع الأسلحة إلى <sup>(١)</sup> أعداء

الإسلام .

#### ٤- الكراهة :

هي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام مع عدم المنع عن ارتكاب النقيض ، والنقيض هو الفعل ، والزجر هنا زجر ضعيف ، ولا يوجد في الكراهة إلزام من جهة الترك ، والكراهة في مجال الزجر كالاستحباب في مجال البعث .

**مثال :** خلف الوعد <sup>(٢)</sup> .

<sup>(١)</sup> في اللغة العربية يقال : " بيع السلاح من أعداء الإسلام " ، بمعنى " إلى أعداء الإسلام " ، وتكون " من " في المثال بمعنى " إلى " ، وهو استعمال صحيح ، ويفهم المعنى من القرينة ، ونحتاج إلى بحث في قيام الحروف مقام الحروف الأخرى ، ويكون الاستعمال مجازياً لأنه استعمال في غير المعنى الموضوع له ، وهذا البحث ينفع في فهم الآيات والروايات .

<sup>(٢)</sup> هل خلف الوعد مكروه أو حرام مع أننا نعرف أن خلف الوعد من علامات المنافق ؟  
الجواب : الوعد مع نية الخلف حرام ، ولكن إذا وعد مع نية الوفاء بالوعد وبعد ذلك لا يفي بوعدته بدون عذر فهذا مكروه ، ولنتنقل بعض أقوال العلماء في المسألة :

**مجمع الفائدة - المحقق الأردبيلي ج ٢١ ص ٣٥٢ :**

( ومنها ) خلف الوعد ، وذكر في بابه حسنة هشام بن سالم ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : " عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له ، فمن أخلف فبخلف الله بدأ ، ولقته تعرض ، وذلك قوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبير مقتنا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ) " .

والآيات في ذم خلف الوعد كثيرة فافهم من القرآن العزيز والأخبار كذلك .  
وحسنة شعيب العرقوفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، فليف إذا وعد " .

زبدة البيان - المحقق الأردبيلي ص ٣٥٩ :

وأن يكون المراد النهي عن قول لعمل لا يعمله ، يعني يعد بشيء وفي نفسه عدمه فيدل على تحريم خلف الوعد حينئذ لا مطلقا ، مع احتمال الإطلاق فتأمل .

المكاسب الخمرية - السيد الحميني ج ٢ ص ٣٩ :

إن خلف الوعد ليس كذبا وهو معلوم ، وكذا الوعد ولو مع إضمار عدم الإنجاز لأنه إنشأ لا إخبار ، . . . وأما حكمه فحرمة في الجملة ضرورية لا تحتاج إلى إقامة الدليل عليها .

مصباح الفقاهة - السيد الخوئي ج ١ ص ٥٩٩ :

لا بأس بتوضيح حقيقة الوعد ، وبيان حكم الخلف فيه ، أما حقيقة الوعد فإنه يتحقق بأحد أمور ثلاثة :

الأول : أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشيء ، كأن يقول لواحد : إني عازم على أن أعطيك درهما ، أو أتي ملتزم بالجيء إلى ضيافتك ، أو على إعظامك وإكرامك ، ولا شبهة في كون هذا من أفراد الخبر ، غاية الأمر أن المخبر به من الأفعال النفسانية أعني العزم على الفعل الخارجي نظير الإخبار عن سائر الأمور النفسانية من العلم والظن والشك والوهم ، وعليه فإن كان حين الإخبار عازما فهو صادق وإلا فهو كاذب ، فتشمله أدلة حرمة الكذب ، ويكون خارجا عن المقام .

الثاني : أن ينشئ المتكلم ما التزمه بنفس أصله التي تكلم بها بأن يقول : لك علي كذا درهما أو ديناراً أو ثوبا ، ونظيره صيغ النذر والعهد ، كقولك : لله علي أن أفعل كذا ، ولا ريب أن مثل هذه الجمل إنشائية محضة ، فلا تتصف بالصدق ولا بالكذب بالمعنى المتعارف ، بل الصدق والكذب في ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام وعدم الوفاء به .

الثالث : أن يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل ، كقوله : أجيئك غدا ، أو أعطيك درهما بعد ساعة ، أو أدعوك إلى ضيافتي بعد شهر ، وهذه جمل خبرية بالحمل الشائع ولكنها منحرة عن أمور مستقبلية ، كسائر الجمل الخبرية الحاكية عن الحوادث الآتية ، كالإخبار عن قدوم المسافر غدا ، وعن نزول الضيف يوم الجمعة ، وعن وقوع الحرب بين السلطين بعد شهر ، ولا شبهة في اتصاف هذا القسم من الوعد بالصدق والكذب ، فإنها

عبارة عن موافقة الخبر للواقع وعدم موافقته له من غير فرق بين أنواع الخبر ، وهو واضح ، وأما حرمة الكذب هنا فإن تنجزها يتوقف على عدم إحراز تحقق المخبر به في ظرفه ، فيكون النهي عنه منجزا حينئذ ، وأما لو أحرز حين الإخبار تحقق الوفاء بوعدده في ظرفه ، ولكن بدا له أو حصل له المانع من باب الاتفاق وأصبح مسلوب الاختيار عن الإتمام والإنهاء لم تكن الحرمة منجزة وإن كان إخباره هذا في الواقع كذبا . . . ومن هنا اتضح أن النسبة بين حرمة الكذب وبين خلف الوعد هي العموم من وجه ، فإنه قد يتحقق الكذب المحرم حيث لا مورد لخلف الوعد ، وقد يوجد خلف الوعد حيث لا يوجد الكذب المحرم ، وقد يجتمعان .

كتاب الشهادات - السيد الكلبيكاني ج ١ ص ٧٤ :

وفيه : أن الظلم والكذب محرمان يخلان بأصل العدالة ، وكذا خلف الوعد بناء على كونه من الكذب ، . . . .

القضاء في الفقه الإسلامي - السيد كاظم الحائري ص ١٣٤ :

وما ورد عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال : " من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته ، وكملت مروته ، وظهر عدله ، ووجبت أخوته " . ( وسائل الشيعة ج ٨ باب ١٥٢ من أحكام العشرة ح ٢ ص ٥٩٧ ، وج ٥ باب ١١ من صلاة الجماعة ح ٩ ص ٣٩٣ ) .  
وعن هشام بن سالم قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : " عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له ، فمن أحلف فيخلف الله بدأ ، ولمقتته تعرض ، وذلك قوله : ( يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ) " .

الفتاوى الميسرة - السيد السيستاني ص ٣٩٠ ، حواريات فقهية - السيد محمد سعيد الحكيم ص ٣٠٢ :

وعن النبي محمد صلى الله عليه وآله أنه قال : " من كان يؤمن بالله وباليوم الآخر فليف إذا وعد " ، وعنه صلى الله عليه وآله : " أربع من كن فيه كان منافقا ، ومن كانت فيه خلة منهن كانت فيه خلة من النفاق حتى يدعها : إذا حدث كذب ، وإذا وعد أحلف ، وإذا عاهد غدر ، وإذا خاصم فجر ) .

## ٥- الإباحة :

هي أن يفسح الشارع المجال للمكلف لكي يختار الموقف الذي يريده ، ونتيجة ذلك هي أن يتمتع المكلف بالحريّة ، فله أن يفعل وله أن يترك ، فالمكلف حرّ في اختيار ما يريد (١) .

الكافي - الشيخ الكليني ج ٢ ص ٣٦٣ :

٢- علي ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن شعيب العرقوفي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فَلْيَفِ إِذَا وَعَدَ " .

بحار الأنوار - العلامة المجلسي ج ٦٩ ص ١٠٦ - ١٠٧ :

٥- كا : علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن حسن بن عطية عن يزيد الصائغ قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : رجل على هذا الأمر إن حدّث كذب ، وإن وعد أخلف ، وإن ائتمن خان ، ما منزلته ؟ قال : " هي أدن المنازل من الكفر وليس بكافر " .

بيان من المجلسي : " على هذا الأمر " صفة رجل ، وجملة " إن حدّث " خير ، " أدن المنازل " أي أقربها من الكفر أي الذي يوجب الخلود في النار ، " وليس بكافر " بهذا المعنى وإن كان كافرا ببعض المعاني ، ويشعر بكون خلف الوعد معصية بل كبيرة ، والمشهور استحباب الوفاء به .

ميزان الحكمة - محمدي الريشهري ج ٤ ص ٣٥٧٤ :

عن النبي صلى الله عليه وآله : " ليس الخلف أن يعد الرجل ومن نيته أن يفني ، ولكن الخلف أن يعد الرجل ومن نيته أن لا يفني " .

(١) كل حكم له ملاك وسبب وعلة عند الشارع ، والشارع عز وجل يعلم مصالح الأشياء ومفاسدها ، فالصلاة واجبة لوجود مصلحة للناس فيها ، والخمر محرم لوجود مفسدة للناس فيه ، وبعض الملاكات تذكرها الروايات حينما تقول " لأنه " أو ما في معناه ، وإذا لم تذكرها الروايات فلا يمكن أن نعرفها بعقولنا الناقصة ، ويمكن اكتشاف

## ٢- الحكم الوضعي :

الحكم الوضعي هو الحكم الشرعي الذي لا يتعلّق بأفعال الإنسان مباشرة وليس له توجيه عملي لسلوكه بشكل مباشر أو له توجيه عملي غير مباشر ، بل يشرّع ويبينّ وضعاً من الأوضاع وحالة من الحالات التي يكون لها تأثير غير مباشر في سلوك الإنسان ، فيرتبط بأفعال الإنسان بطريق غير مباشر ، فإذا تحقّق هذا الوضع فإنّ الشرع يبيّن ما يترتّب عليه من فعل .

## أقسام الحكم الوضعي :

الحكم الشرعي الوضعي على أقسام :

### القسم الأول :

الحكم الوضعي المتعلّق بذات المكلّف كالزوجية ، فتأتي الخطابات التي تنظّم علاقات الزوجية ، وتعتبر المرأة زوجة للرجل في ظل شروط معيّنة ، ويُلزّم كلاهما بسلوك معيّن تجاه الطرف الآخر .

---

أجزاء العلة ، ولكن العلة التامة لا يمكن معرفتها ، فالملاك التام لا يعلمه إلا الله عز وجل ، والعلة المنصوصة المذكورة يمكن استنباط أحكام أخرى منها ، ولكن العلة غير المنصوصة لا يمكن استنباط أحكام أخرى منها ، هذا عندنا .

وأما عند المخالفين فهم يعملون على أساس الظن ، فالفقيه عندهم بعقله يقول بعلّة معيّنة ، وعلى أساس ما يظن يستنبط أحكاماً أخرى ، فيأتي عندهم بحث القياس الفقهي لا القياس المنطقي .

والقياس الفقهي يسمى " التمثيل " في علم المنطق ، وهو أن تجد وجه الشبه بين شيئين فتعطي حكم الشيء الأول للشيء الثاني .

ويوجد كتاب للشيخ الصدوق قدس سره بعنوان " علل الشرايع " ، وفي الواقع هذا الكتاب يذكر الحكمة والفائدة المترتبة على الأحكام ولا يذكر علة وملاك الأحكام .

## القسم الثاني :

الحكم الوضعي المتعلق بأشياء أخرى ترتبط بالملكف مثل الأشياء الخارجية كالملكية المرتبطة بالمال ، فتأتي الخطابات التي تنظم علاقة الملكية ، وتعتبر الشخص مالكا للمال ضمن شروط معينة .

## القسم الثالث :

الحكم الوضعي المتعلق بأفعال الملكف بدون توجيه عملي مباشر كجزئية الركوع في الصلاة وشرطية الاستقبال فيها وطهارة الماء في الوضوء .

## أمثلة :

**مثال ١ :** عندما نقول إن " الزوجية لا تتم إلا بعقد " فمعنى ذلك أن العقد شرط في الزوجية ، والشرطية حكم وضعي ، ولكن عندما نقول إن " الزواج مستحب " فهذا حكم تكليفي .

**مثال ٢ :** عندما نقول " النفقة واجبة " فهذا حكم تكليفي لأن الوجوب يقع ضمن الأحكام التكليفية الخمسة ، وعندما نقول " النفقة للزوجة مقدارها ما يشمل المسكن والمأكل والملبس " فهذا حكم وضعي لأنه يعطي وضعاً معيناً .

بعبارة أخرى : الحكم الوضعي تارة يتعلق بأفعال الإنسان بدون توجيه مباشر كالصحة والبطلان والطهارة والنجاسة والجزئية والشرطية والمانعية ، وتارة أخرى لا يتعلق بأفعال الإنسان مثل الزوجية والملكية ، فنقول إن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة ، وهذا الإناء طاهر أو نجس ، والركوع جزء من الصلاة ، والوضوء شرط في صحة الصلاة ، واللباس المصنوع من جلد غير مأكول اللحم مانع عن الإتيان بالصلاة ، وهذا الرجل زوج لهذه المرأة ، وهذا البيت ملك لزيد ، وهذه الأحكام كلها ليست متعلقة بفعل الإنسان بشكل مباشر

إذ ليس لها توجيه عملي مباشر ، فإذا قلنا بحكم وضعي مثل " بطلان الصلاة " مثلا فإننا نحتاج إلى حكم تكليفي له توجيه عملي مباشر مثل " وجوب إعادة الصلاة " .

### الارتباط بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي :

نسأل السؤال التالي :

ما هو الارتباط بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي ؟ هل هناك

علاقة بينهما ؟

الجواب :

نعم توجد علاقة بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي لأنه " لا يوجد حكم وضعي إلا ويوجد إلى جانبه حكم تكليفي " <sup>(١)</sup> ، هذا ما قاله الشهيد في الحلقة الأولى ، ولكنه في الحلقة الثانية يقول : " الأحكام الوضعية التي ليس لها توجيه عملي مباشر ، وكثيرا ما تقع موضوعا لحكم تكليفي " <sup>(٢)</sup> .

### أنحاء الحكم الوضعي :

توجد للحكم الوضعي صورتان :

---

(١) الأصل في الشريعة هي الأحكام التكليفية ، والأحكام الوضعية تأتي في الدرجة الثانية ، والأحكام التكليفية يترتب عليها الثواب والعقاب ، وأما الأحكام الوضعية فلا ثواب ولا عقاب عليها لأنها لا تدخل في ذمة المكلف ، وإنما تبين وضعاً من الأوضاع وحالة من الحالات .

(٢) قال الشهيد : " كثيرا ما تقع موضوعا لحكم تكليفي " ؛ لأن بعض الأحكام الوضعية لا تقع موضوعا لحكم تكليفي ، مثلا " تنجيس الماء " لا يقع موضوعا لحكم تكليفي ، فلا نقول : " تنجيس هذا الماء حرام " ، وكذلك لا نقول : " تطهير هذا الماء واجب " ، فالطهارة مقدمة للوضوء مثلا وليست واجبة بنفسها .

## الصورة الأولى : الحكم الوضعي موضوع للحكم التكليفي :

يقع الحكم الوضعي موضوعا للحكم التكليفي ، فمثل الزوجية تقع موضوعا لوجوب النفقة ووجوب تمكين الزوجة ، فنقول : " الزوجية تقتضي وجوب إنفاق الزوج على زوجته ووجوب تمكين الزوجة لزوجها " ، فالزوجية حكم وضعي وقعت موضوعا لحكم تكليفي ، والحكم التكليفي وقع محمولا وهو وجوب النفقة ، أو الصلاة الباطلة تقع موضوعا لوجوب الإعادة ، فنقول : " الصلاة الباطلة تجب إعادتها " ، فالصلاة الباطلة حكم وضعي وقعت موضوعا لحكم تكليفي وقع محمولا وهو وجوب الإعادة ، والملكية حكم وضعي توجد إلى جانبه أحكام تكليفية مثل حرمة تصرف غير المالك في المال إلا بإذن المالك حتى لو كان المال زهيدا ، ويكون المال في هذه الحالة مفسوبا ، مثلا بعض الأزواج يجبرون زوجاتهم على الإنفاق على البيت ، وهذا ليس حقا شرعيا للزوج ويكون مال الزوجة مفسوبا لا يجوز التصرف به من قبل الزوج ، ومثل الأرض المفسوبة يحرم الصلاة فيها ، ومثل الماء النجس يحرم شربه .

## الصورة الثانية : الحكم الوضعي منتزَع من الحكم التكليفي :

يكون الحكم الوضعي مُنتزَعاً من الحكم التكليفي للأمر بالمركب ، مثل " الركوع جزء من الصلاة " المنتزَع من حكم تكليفي هو " وجوب الصلاة " إذ أن الصلاة مركبة من أجزاء هي تكبيرة الإحرام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم وغيرها ، فننتزع الجزئية من الأمر بالمركب .

إذن : يكون للحكم الوضعي صورتان :

أ - أن يكون الحكم الوضعي موضوعا لحكم تكليفي : مثل الزوجية

التي هي موضوع لوجوب النفقة على الزوج .

ب - أن يكون الحكم الوضعي مُنْتزَعًا من حكم تكليفي : مثل انتزاع جزئية الركوع في الصلاة من وجوب الصلاة المركبة من أجزاء ، أو انتزاع شرطية استقبال القبلة من وجوب الصلاة المشروطة بالاستقبال ، أو انتزاع الصحة من وجوب الصلاة التامة الأجزاء والشرائط (١) .

### مبادئ الحكم التكليفي وحقيقته

نبدأ أولاً بذكر مراحل عملية الحكم التكليفي :

#### مراحل عملية الحكم التكليفي :

إذا حللنا عملية الحكم التكليفي - كما يمارسها أي مولى له حق الطاعة في حياتنا الاعتيادية - نجد أنها تنقسم إلى مرحلتين هما :

#### المرحلة الأولى : ثبوت الحكم :

وهي مرحلة نشوء الحكم التكليفي ، وتتكون من ثلاثة عناصر :

أ - الملاك .

ب - الإرادة .

ج - الاعتبار .

---

(١) قلنا سابقاً إن الأصل في الشريعة هو الأحكام التكليفية ، ولكن يتبين هنا أن الحكم الوضعي قد يكون هو الأصل والأساس كما في الصورة الأولى ، ويترتب عليه الحكم التكليفي كما في الملكية والزوجية لأن الحكم الوضعي يقع موضوعاً للحكم التكليفي ، والموضوع يكون قبل الحمل لأن العرش قبل النقش .

وقد يكون الحكم التكليفي هو الأصل والأساس وينتزع منه الحكم الوضعي كما في الصورة الثانية ، كما في مثل الصحة والبطان .

## المرحلة الثانية : إثبات الحكم وإبرازه وإعلانه وإصداره .

### التوضيح :

يتناول الشهيد أولاً مراحل عملية الحكم التكليفي ، وهذه المراحل لا تختلف عن المراحل التي يقوم بها المشرع في القوانين الوضعية في حياتنا الاعتيادية ، وتنقسم عملية الحكم التكليفي إلى مرحلتين : المرحلة الأولى هي مرحلة ثبوت الحكم ونشوئه ، والمرحلة الثانية هي مرحلة إثبات الحكم وإعلانه .

ونأتي إلى هاتين المرحلتين :

### المرحلة الأولى : ثبوت الحكم :

عندما يريد المشرع أو المقنن العقلاني – حتى لو لم يكن من المؤمنين بوجود الله تعالى – أن يضع قانوناً معيناً لتنظيم أمور المجتمع فهو يُشَخِّص ويحدّد ويدرك ويتصوّر أن هذا الفعل المعين فيه مصلحة أو مفسدة بدرجة معينة ، والمصالح والمفاسد تتفاوت ، فتتولد عنده إرادة لذلك الفعل وحبّ ورغبة فيه بدرجة تتناسب مع المصلحة المُدرَكة أو إرادة لعدم ذلك الفعل وبغضا له ورغبة عنه بدرجة تتناسب مع المفسدة المُدرَكة ، فيحبّ أن يتحقّق في المجتمع الفعل الذي يؤدي إلى هذه المصلحة أو يبغض أن يتحقّق في المجتمع الفعل الذي يؤدي إلى هذه المفسدة ، فيأتي ويصيغ هذا القانون ويدوّنه ويكتبه في كتاب ضمن مواد قانونية ، ثم يُصدِر هذا القانون ويعلنه للناس في الجريدة الرسمية أو في وسائل الإعلام من الصحف والمجلات والتلفاز والمذياع ، والناس لا يعرفون ما جرى في مرحلة الثبوت ولا يعرفون ملاكات هذا القانون من مصالح أو مفسدات لأنها مرحلة خافية على الناس ، فهم يرون الإعلان فقط ، ولا يعرفون ما جرى خلف هذا القانون من إجراءات في عالم الثبوت .

ونرى هنا أنه توجد ثلاثة عناصر : ملاك وهو المصلحة أو المفسدة ، وإرادة وهي الحبّ أو البغض ، ثم اعتبار وصياغة وتدوين لهذا القانون في كتاب ، وهذه المراحل تكون قبل إبراز وإصدار وإعلان القانون للناس في الخارج ، فنحن في مرحلة الثبوت قبل مرحلة الإثبات والإصدار والإعلان ، فالمقنن يسير بهذه الخطوات حتى بعد ذلك يُصدِرُ ويُعلنُ ويُبرز هذا الحكم ، فمرحلة ثبوت الحكم تتكون من عناصر ثلاث : الملاك والإرادة والاعتبار ، هذا بالنسبة للمشرّع العرفي العقلاني .

### مثال :

لا يجوز للمكلف أن يتجاوز إشارة المرور عندما تكون حمراء ، ومن يتجاوزها فإن عليه غرامة ٤٠ ديناراً ، المولى العرفي حتى هذه اللحظة يكون في غرفة الاجتماعات أو في مجلس الأمة أو في مجلس الشورى أو في البرلمان وما زال في مرحلة صياغة القانون ولم يُصدِرْ ولم يعلن هذا القانون في الخارج ولم ينشره ليعرفه الناس ، فتأتي هذه المراحل الثلاث من الملاك والإرادة والاعتبار في مرحلة ثبوت الحكم ، والأحكام تكون تابعة للمصالح والمفاسد ، وهكذا أحكام الله تعالى تكون تابعة للمصالح والمفاسد التي يحددها الله تعالى .

نأتي الآن للمولى عز وجل ، في الملاك يحدّد الشارع الذي له حق الطاعة أن هذا الفعل فيه هذه المصلحة أو هذه المفسدة ، ثم بعد إدراك المصلحة أو المفسدة نأتي إلى الإرادة فتتولّد عنده إرادة – أي حبّ أو بغض – تجاه ذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة أو المفسدة المدركة ، فإذا كانت الإرادة قوية فإنه يتولّد الوجوب أو الحرمة ، وإذا كانت الإرادة ضعيفة فإنه يتولّد الاستحباب أو الكراهة ، ثم يأتي الشارع في مرحلة الاعتبار ويصيغ إرادته

صياغة جَعْلِيَّةٍ من نوع الاعتبار ضمن قانون ، فيجعل الفعل في ذمة المكلف ويعتبر هذا الفعل على ذمة المكلف .

### ملاحظة :

إن الاعتبار ليس عنصراً ضرورياً في مرحلة الثبوت<sup>(١)</sup> لأنه جعل وافترض ، فالاعتبار يستعمل غالباً كعمل تنظيمي صياغي لأن المشرعين والعقلاء حينما يريدون أن يضعوا القوانين فإنهم اعتادوا على أن يمرّوا بعنصر الاعتبار في مرحلة ثبوت الحكم ، والاعتبار ترتيب طريقة معينة لإبراز المراد والمطلوب ، والشارع يسير على نهج العقلاء في ذلك لأن النهج واحد عند الشارع وعندهم ، فالشارع هو سيد العقلاء ، وسيأتي في الحلقة الثالثة توضيح أكثر لعنصر الاعتبار في عملية التشريع إن شاء الله تعالى .

### الخلاصة :

المرحلة الأولى هي مرحلة ثبوت الحكم ، وتتكون من ثلاثة عناصر هي :

أ - **الملاك** : فيه يحدّد ويُشخّص المولى ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة أو مفسدة .

ب - **الإرادة** : تتولّد عند المولى إرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة أو المفسدة المُدرّكة .

ج - **الاعتبار** : يصيغ المولى إرادته صياغة جعلية اعتبارية ، فيعتبر الفعل على ذمة المكلف .

---

<sup>(١)</sup> هذا جانب نظري فقط وهو أننا لا نحتاج إلى مرحلة الاعتبار ، ففي الواقع نحتاج إلى الاعتبار حتى نصيغ هذا القانون ، فعدم الاحتياج إلى الاعتبار أمر نظري ، ولكن في الواقع العملي نحتاج إلى مرحلة الاعتبار .

## المرحلة الثانية : إثبات الحكم وإعلانه :

وبعد اكتمال مرحلة الثبوت بعناصرها الثلاثة أو بعنصرها الأولين فقط بدون عنصر الاعتبار يأتي المولى ويبرز هذا الحكم الناشئ عن الملاك والإرادة ويعلنه على الملأ ويصدره ويظهره للناس والمكلفين في الصحف الرسمية ، ويبدأ تطبيق القانون من تاريخ صدوره في الصحف ، وإذا لم يعلن المولى الحكم فإن المكلف غير مسؤول عن الإتيان به .

ويبرز المولى عز وجل الحكم عن طريق رسول الله صلى الله عليه وآله حيث يبلغه للناس فينادي " يا أيها الناس " أو " يا أيها الذين آمنوا " ويقول بعد ذلك مثلاً " الصلاة واجبة " أو " الصيام واجب " أو " شرب الخمر حرام " ، فيعلن هذا الحكم في الخارج ، ويكون الإعلان بدافع من الملاك والإرادة ، وإذا أعلن الشارع الحكم للناس فإنهم مسؤولون عن الإتيان بالفعل إذا كانت فيه مصلحة ، وعدم الإتيان بالفعل إذا كانت فيه مفسدة ، وبإمكان المولى عز وجل أن يحاسبهم إذا خالفوا ولم يتقيدوا بالحكم والقانون .

ويكون الإعلان بإحدى الطريقتين التاليتين :

### ١- الجملة الخبرية :

والجملة الخبرية يكون فيها معنى الإنشاء والطلب والأمر ، وتكون بأسلوبين من حيث نوع الجملة :

أ - الجملة الاسمية : المكوّنة من مبتدأ وخبر ، فيقول المولى " الصلاة واجبة " ، والمراد هو صلّ .

ب - الجملة الفعلية : المكوّنة من فعل وفاعل أو نائب فاعل ، فيقول المولى " تجب الصلاة " أو " كُتِبَ عليكم الصيام " ، والمراد هو صلّ وصمّ .

## ٢- الجملة الإنشائية :

من قبيل الأمر حيث يقول المولى " أقيموا الصلاة " أو " صوموا " ، أو من قبيل النهي حيث يقول المولى " لا تَشْرَبِ الخمر " .

## أنواع الإثبات والإعلان :

يوجد نوعان وطريقتان في الإثبات والإعلان والإبراز والإصدار من حيث متعلقه :

### أ - إثبات يتعلّق بالإرادة مباشرة :

فيقول المولى : " أريد منكم حج البيت من استطاع إليه سبيلاً " أو يقول " أريد منكم الصلاة " ، فيستعمل المولى كلمة " أريد " ، فينتقل المولى من الإرادة إلى الإثبات والإعلان دون المرور بالاعتبار ، فيتبيّن أن الاعتبار ليس شيئاً ضرورياً في مرحلة الثبوت لأنه يمكن الاستغناء عنه .

### ب - إثبات يتعلّق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة :

فيقول المولى عز وجل : " **وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا** " <sup>(١)</sup> ، أو " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** " <sup>(٢)</sup> .

وهذا خطاب شرعي مبرز وكاشف عن الحكم الشرعي ودال عليه ، والحكم الشرعي - وهو وجوب الحج - هو نفس الاعتبار ، فالإثبات والإعلان هنا يتعلّق بالاعتبار ، ولكنه اعتبار يكشف عن إرادة المولى وأنه يريد من الناس الحج ،

(١) آل عمران : ٩٧ .

(٢) البقرة : ١٨٣ .

فيكشف عن الإرادة بطريق غير مباشر عن طريق المدلول الالتزامي لا عن طريق المدلول المطابقي ، فبالمدلول الالتزامي نعرف أن الشارع يريد من المكلفين أن يحجوا إلى بيت الله الحرام ، فالإثبات يتعلق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة بالمدلول الالتزامي<sup>(١)</sup> ، فينتقل المولى من الإرادة إلى الاعتبار ثم إلى الإثبات والإعلان ، فيكون الاعتبار خطوة وسطى بين الإرادة والإعلان<sup>(٢)</sup> .

(١) سؤال : أيهما أشد الإثبات والإعلان المتعلق بالإرادة أو الإثبات المتعلق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة ؟

الجواب : إن الإعلان المتعلق بالإرادة أشد من الإعلان المتعلق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة لأنه يتعلق بالإرادة مباشرة وبدون واسطة شيء فيكون أشد .

(٢) سؤال : هل مرحلة الثبوت - بما فيها من ملاك وإرادة واعتبار - ومرحلة الإثبات تجريان في الحكم الوضعي أيضا كما تجريان في الحكم التكليفي أم لا ؟

الجواب : قد يقال نعم إن الحكم الوضعي يمر بالمرحلتين أيضا ، ففي مرحلة الثبوت يوجد ملاك للحكم الوضعي ، مثلا صلاة الظهر أربع ركعات لها مصلحة للناس مترتبة على هذه الصلاة ، ثم تتعلق إرادة الله عز وجل بهذه المصلحة ، ثم تمر في عالم الاعتبار فيعتبر الحكم الوضعي على ذمة المكلف ، ثم تأتي مرحلة الإثبات وإبراز الحكم وإعلانه .

وقد يقال لا لأنه لا يوجد تكليف في الحكم الوضعي ، والمصالح والمفاسد مترتبة على التكليف ، ففي مثل صلاة الظهر أربع ركعات لا توجد مصلحة لأنه لا يوجد تكليف ، والمصلحة تترتب على وجوب الصلاة لا على كونها أربع ركعات ، فالحكم الوضعي لا طلب فيه حتى تتعلق به الإرادة ، والحكم الوضعي لا يدخل في ذمة المكلف فلا يكون مسؤولا عنه ، فإذا قال الشارع " أريد منكم الصلاة " ؛ فإن هذا مساوق لقوله " الصلاة واجبة " ، وأما كون الصلاة أربع ركعات أو أن المعاملة صحيحة أو فاسدة أو أن العقد صحيح أو باطل فلا توجد فيها مصالح أو مفاسد ، مثلا البيع في وقت صلاة الجمعة حرام ، ولكنه صحيح ويترتب عليه الأثر من نقل الثمن وانتقال المثلث ، ولا يمكن أن

نقول إنه تترتب مفسدة على البطلان وتترتب مصلحة على الصحة حتى يمكن أن يقال إن المفسدة الناتجة من حرمة البيع تعارض مع المصلحة الناتجة من صحة البيع في نفس الوقت ، ولا يمكن القول بهذا القول لأن الملاكين لا يجتمعان على شيء واحد في نفس الوقت لوجود التنافي بين الملاكات .

إذن : لا توجد مرحلة الثبوت ومرحلة الإثبات في الأحكام الوضعية .

إن الحكم الوضعي ليس له توجيه عملي مباشر لأفعال الإنسان حتى نقول بوجود مصلحة فيه ، ويقصد بالمصلحة المصلحة التي يترتب عليها الوجوب والاستحباب ، وهذا هو المعنى الاصطلاحي للمصلحة ، وإلا فإن المصلحة بالمعنى اللغوي أعم من هذا المعنى ، فإن الله تعالى صالح حتى في الأحكام الوضعية ، ولكن المصلحة في الحكم الوضعي لا تكون بالمعنى الاصطلاحي بل بالمعنى اللغوي ، وفي علم الأصول يراد المعنى الاصطلاحي .

وكما قال السيد الشهيد إن كل حكم وضعي يوجد إلى جانبه حكم تكليفي ، مثل الزوجية التي يترتب عليها وجوب الإنفاق ، فإن المصلحة تكون مترتبة بشكل مباشر على الحكم التكليفي الموجود إلى جانب الحكم الوضعي ، ولا توجد مصلحة مترتبة بشكل مباشر على الحكم الوضعي .

وفي مثال الزوجية يقول الشارع إن الزواج مستحب ، فهذا حكم تكليفي تترتب عليه مصلحة خفيفة ، ثم يسأل السائل : وكيف يكون الزواج في الإسلام ؟

فيجاب بأنه يكون بهذه الكيفية المعيّنة بأن يكون فيها إيجاب من الزوجة وقبول من الزوج وأن يكون المهر محدداً ، وإذا كان الزواج صحيحاً فإنه يتشكل عندنا موضوع ذلك الحكم ، ثم يأتي الحكم وتترتب المصلحة ، وأما إذا كان الزواج فاسداً فلا تترتب المصلحة ، فالمصلحة إذن تترتب على الحكم الوضعي بشكل غير مباشر بواسطة الحكم التكليفي .

إضافة إلى ذلك فإن الأحكام الوضعية كانت موجودة عند الناس قبل مجيء الإسلام كالزوجية والملكية ، وجاء الشارع وأمضاها مع إضافة بعض التعديلات عليها ، فلا تحتاج إلى المرور بماتين المرحلتين .

## نتيجة الإثبات والإعلان :

سؤال : ما هي نتيجة هذا الإثبات والإعلان والإبراز والإصدار ؟

الجواب :

نتيجة إعلان الحكم وبيانه هي أنه بمجرد ما يعلن المشرع الوضعي قانون المرور مثلا فإن الشخص إذا خالف القانون فإنه يُعاقب وتؤخذ منه الغرامة ، وكذلك إذا أعلن المولى الحكم وأصدره يكون من حق المولى على العبد أن يأتي بهذا الفعل لأن حق الطاعة للمولى يفرض على المكلف أن يطيعه قضاءً لحق مولويته ، والذي يحكم بذلك هو العقل ، فعقل المكلف يقول طالما أن المولى أعلن وأبرز هذا الحكم فيجب عليّ أن أتحرّك إلى تنفيذ وامتثال هذا الحكم قضاءً لحق مولوية المولى ، فينتزع العقل من إعلان المولى وإبرازه لإرادته ، هذا الإبراز الصادر منه - والإبراز والإعلان الصادر هو الخطاب الشرعي<sup>(١)</sup> -

---

إشكال : قد يقال إن إدخال بعض القوانين إلى بعض الأحكام الوضعية تحتاج إلى إعلان وإبراز وإصدار ، وعالم الإعلان والإثبات يأتي بعد عالم الثبوت ، فحتى لو كان الحكم إمضائياً فإن التعديلات التي أدخلت عليه تحتاج إلى إعلان وإثبات .

الجواب : ليس كل الأحكام الوضعية إمضائية مثل بطلان الصلاة وصحة الوضوء وشرائط الحج ، فلا تحتاج للمرور بهاتين المرحلتين .

(١) الحكم الشرعي - كما مر سابقاً - هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان ، وحياة الإنسان تنظم من خلال امتثال المكلفين للأحكام الشرعية ، فإذا امتثل المكلفون أوامر الله تعالى وابتعدوا عن نواهيه فإن حياتهم تنظم ، والمجتمع مكوّن من أفراد ، والخطاب لا يكون موجّهاً إلى المجتمع بما هو مجتمع ، وإنما بما هو مكوّن من أفراد ، فالخطاب الشرعي والحكم التكليفي يكون موجّهاً إلى الأفراد ، فعندما يقول المولى " الصلاة واجبة " فإن الحكم ينحلّ إلى الأفراد بعددهم ، ومعنى هذا

بقصد التوصل إلى مراده وبقصد امتثال التكليف من قِبَل المكلّف ، ينتزع العقل من الخطاب الشرعي عناوين متعدّدة مثل التحريك والبعث الشديد في الوجوب ، والبعث الضعيف في الاستحباب ، ومثل الزجر الشديد في الحرمة ، والزجر الضعيف في الكراهة .

إن الخطاب الشرعي هو منشأ انتزاع العقل للعناوين المتعددة بقصد امتثال التكليف من قِبَل المكلّف ، فإذا كان يوجد حكم معلّن فإن العقل يقول : " يجب على المكلّف الطاعة " ، فيتحرك المكلّف إلى تنفيذ الحكم ، فلا يتجاوز إشارة المرور لأن هناك آلات تصوير تراقبه ، وبمجرد ما يخالف القانون المعلّن فإنه يوجد عقاب يترتب على مخالفته ، وعين الله التي لا تنام تراقب الإنسان دائماً ، القانون الوضعي قد يجد منه مهرباً عن طريق الوساطة ، ولكن القانون الإلهي لا يستطيع أن يجد منه مهرباً لأن واضح القانون يراقبه بعين لا تنام ولا يستطيع الإنسان أن يجد مهرباً من عين الله تعالى .

### مبادئ الحكم أو روحه أو حقيقته :

ثم يأتي السيد الشهيد ويذكر ملاحظة ، فيقول إن الملاك والإرادة فقط دون الاعتبار يطلق عليهما " مبادئ الحكم " أو " روح الحكم " أو " حقيقة الحكم " أو " الدافع إلى الحكم " لأن الاعتبار والجعل هو الحكم الشرعي نفسه لأنه جُعِلَ على شكل قانون فيكون هو الحكم ، فمبادئ الحكم وروحه وحقيقته

---

الحكم أنه " يا أحمد ! صلّ " و " يا محمد ! صلّ " و " يا علي ! صلّ " ، وكذلك باقي أفراد المجتمع ، فينحلّ الحكم التكليفي بعدد الأفراد في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله ، وينحلّ بعدد الأفراد في زمان الإمام علي عليه السلام ، وينحلّ بعددهم بعد ذلك الزمان وإلى يومنا الحالي وإلى الأفراد الموجودين في المستقبل .

تكون في الملاك والإرادة أي في المصلحة والحب أو في المفسدة والبغض لأن روح الحكم المتكوّن من الملاك والإرادة هو الذي يقع موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال ، فالملاك والإرادة معا يقعان موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال ، فروح الحكم - المكوّن من الملاك والإرادة - يدعو العقل إلى الامتثال إذا تصدّى المولى لإبرازهما وإعلانهما بقصد التوصل إلى مراده سواء أنشأ المولى اعتبارا وجعلا أم لم ينشئ اعتبارا وجعلا (١) ، فلو لم يكن هناك اعتبار وعرفنا من طريق آخر أن المولى يريد فعلا معيّنًا لَحَكَمَ العقل بوجوب امتثال المولى وطاعته قضاء لحق المولوية .

### مبادئ الأحكام التكليفية الخمسة :

بمعنى ما هو ملاك هذا الحكم لأن لكل حكم تكليفي ملاكا وعلّة يتناسب مع طبيعة هذا الحكم ؟ فما هو ملاك الواجب ؟ وما هو ملاك الحرمة ؟ وما هو ملاك الاستحباب ؟ وما هو ملاك الكراهة ؟ وما هو ملاك الإباحة ؟ إن الحكم التكليفي ينقسم إلى خمسة أقسام من حيث المبادئ لا من حيث نفس الحكم التكليفي بما هو حكم تكليفي ، ففي الواقع هو تقسيم للمبادئ ،

(١) إن الملاك والإرادة دون الاعتبار هما مبادئ الحكم وروحه وحقيقته لأن المولى يقوم بإبرازهما حتى لو لم يكن هناك اعتبار ، ولكن قلنا سابقا إن عدم احتياجنا للاعتبار أمر نظري ، وهذا احتمال نظري غير عملي ، وهو افتراض عقلي فقط لأن الحكم لا بد أن يمر في مرحلة الاعتبار حيث يصيغ المولى إرادته بالاعتبار ويجعل الحكم في اللوح المحفوظ قبل إعلانته ، ففي الواقع نحتاج إلى الاعتبار الذي يعتبر هو الحكم قبل إعلان الحكم ، وإذا نظرنا إلى أن الاعتبار هو الحكم فيكون الملاك والإرادة مبادئ له ، فهنا نريد أن ننظر بالافتراض إلى أن المولى ينتقل من الملاك والإرادة إلى إعلان الحكم ونغض الطرف عن وجود الاعتبار ، ولكن هذا مجرد فرض ، ففي الواقع لا بد من وجود الاعتبار .

ويسري التقسيم من المبادئ إلى الأحكام التكليفية ، فالمبادئ هي التي تنقسم إلى خمسة أقسام ، وعلى أساس انقسام المبادئ إلى خمسة تنقسم الأحكام التكليفية إلى خمسة .

والأحكام التكليفية الخمسة ومبادئها هي :

### ١- الوجوب :

ومبادئها هي المحبوبة الشديدة الناشئة من المصلحة الشديدة البالغة درجة عالية تأبى عن الترخيص في المخالفة ، والمكلف لا يكون مرخصاً في ترك الواجب ، فمبادئ الوجوب من حيث الملاك هي المصلحة الشديدة ، ومن حيث الإرادة هي المحبوبة الشديدة .

### ٢- الحرمة :

ومبادئها هي المبغوضية الشديدة الناشئة من المفسدة الشديدة البالغة درجة عالية تأبى عن الترخيص في الفعل ، والمكلف لا يكون مرخصاً في فعل الحرام ، فمبادئ الحرمة من حيث الملاك هي المفسدة الشديدة ، ومن حيث الإرادة هي المبغوضية الشديدة .

### ٣- الاستحباب :

ومبادئها هي المحبوبة الضعيفة الناشئة من المصلحة الضعيفة البالغة درجة منخفضة لا تأبى عن الترخيص في المخالفة ويسمح المولى بمخالفته ، والمكلف يكون مرخصاً في ترك المستحب .

إن مبادئ الاستحباب من حيث الملاك هي المصلحة الضعيفة ، ومن حيث الإرادة هي المحبوبة الضعيفة ، ويوجد في الاستحباب محبوبة بدرجة أقل من محبوبة الوجوب .

#### ٤- الكراهة :

ومبادئها هي المبغوضية الضعيفة الناشئة من المفسدة الضعيفة البالغة درجة منخفضة لا تأبى عن الترخيص في الفعل ويسمح المولى بارتكابه ، والمكلف يكون مرخصاً في فعل المكروه .

إن مبادئ الكراهة من حيث الملاك هي المفسدة الضعيفة ، ومن حيث الإرادة هي المبغوضية الضعيفة ، فيوجد في الكراهة مبغوضية بدرجة أقل من مبغوضية الحرمة .

#### ٥- الإباحة :

وفي مبادئ الإباحة لا بد من التفرقة بين مصطلحين حيث يوجد معنيان للإباحة : الإباحة بالمعنى الأخص ، والإباحة بالمعنى الأعم :

##### أ - الإباحة بالمعنى الأخص :

وهي القسم الخامس من الأحكام التكليفية أي الإباحة في مقابل الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة حيث تكون قسيما للأحكام التكليفية الأخرى ، والإباحة بالمعنى الأخص يتساوى فيها الفعل والترك في نظر المولى ، فيجوز فيها الفعل والترك ولا يوجد ترجيح لأحدهما على الآخر .

##### ب - الإباحة بالمعنى الأعم :

وتشمل الأحكام الترخيضية وهي ثلاثة أحكام : الإباحة بالمعنى الأخص والاستحباب والكراهة حيث إنها جميعا تشترك في عدم الإلزام فعلا أو تركا ، فهي في مقابل الوجوب والحرمة وقسيما لهما لأن الشيء المستحب أو المكروه يستطيع المكلف أن يفعلهما أو يتركهما ، فهما مباحان للمكلف حيث يجوز في المستحب والمكروه الفعل والترك ، لذلك يطلق عليها " الترخيص في مقابل

الإلزام " ، والإلزام يعني الوجوب والحرمة لأن فيهما عنصر الإلزام ، ولكن الوجوب إلزام من جهة الفعل ، والحرمة إلزام من جهة الترك ، وفي الإباحة بالمعنى الأعم لا يوجد إلزام لا من جهة الفعل ولا من جهة الترك .

إذن : الإباحة بالمعنى الأعم = الإباحة بالمعنى الأخص + الاستحباب +

الكراهة

**ملاك الإباحة بالمعنى الأخص :**

نسأل السؤال التالي :

**سؤال :** هل يوجد ملاك للإباحة بالمعنى الأخص أو لا يوجد ؟ وإذا كان يوجد ملاك فما هو ملاك الإباحة بالمعنى الأخص ؟

**الجواب :**

يوجد نوعان من الملاك في الإباحة بالمعنى الأخص :

**أ - الملاك اللاقتضائي أو غير الاقتضائي :**

ويقال هنا إنه لا يوجد أي ملاك للإباحة أي لا مصلحة ولا مفسدة ولا حبّ شديد ولا حبّ ضعيف ولا بغض شديد ولا بغض ضعيف ، فملاكه اللاملاك أي لا يوجد ملاك ، فالمكلف حرّ يستطيع أن يفعل ويستطيع أن يترك ، فيخلو الفعل المباح من أي ملاك يدعو إلى الإلزام من جهة الفعل أو الإلزام من جهة الترك ، فالإباحة لا تقتضي الفعل ولا الترك ، فيطلق على الإباحة هنا " الإباحة اللاقتضائية " .

وإذا قلنا بعدم وجود ملاك للإباحة وأن الإباحة لا تقتضي الفعل أو الترك فإنه يطلق على الملاك " الملاك اللاقتضائي " أي أن أيّ ملاك لا يقتضي الإباحة ، فلا يوجد أي ملاك في الإباحة ، وذلك كشرب الماء فإنه مباح من

غير وجود أي ملاك ومصلة فيه ، وسمي الملاك باللاقتضائي لأن الحكم بالإباحة لم ينشأ من أي مقتضى وسبب وعلّة لهذا الحكم .

وهنا يكون إطلاق الملاك من باب التجوّز والمسامحة في التعبير ، ففي الواقع لا يوجد ملاك ، ولكن حتى نوفّق بين النوعين من الإباحة بالمعنى الأخص نطلق عليهما الملاك ونطلق على أحدهما الاقتضائي ونطلق على الثاني اللاقتضائي (١) .

(١) لو أخذنا شيئاً محرماً فإن الحرمة تقتضي الترك ، ولكن في حالة الاضطرار مثلاً يجب على الإنسان أكل الشيء المحرم أكله ، والاضطرار يقتضي إلزام الفعل ووجوبه أي وجوب أكل الشيء المحرم ، فيوجد ملاك آخر في حال الاضطرار يختلف عن الملاك الموجود في حال الحرمة ، ويوجد تزامن بينهما ، وتكون الإباحة - إذا قلنا بإباحة أكل الشيء المحرم - في هذه الحالة اقتضائية ، فالاضطرار يقتضي أكل الحرام ، فصار أكل الحرام في هذه الحالة مباحاً ، ونطلق عليه الإباحة الاقتضائية .

وهنا ننظر إلى وجود الاضطرار لكي يكون الفعل أو الترك مباحاً ، يقول السيد الشهيد :  
" الإباحة قد تنشأ من خلو الفعل عن أي ملاك ، وقد تنشأ عن وجود ملاك " .

إذن : الإباحة عند الله عز وجل إما أن تكون ناشئة من ملاك ومصلة معينة راجعة إلى العبد ، أو لا تكون ناشئة من أي مصلحة خاصة ، وإنما يكون العبد حرّاً مطلق العنان فيما يريد ، فالإنسان حينما يختار المباح أو لا يختاره يكون الأمر بالنسبة له سيّان ، فسواء فعل المباح أم لم يفعل فليس هناك مصلحة مترتبة على ذلك بالنسبة للعبد ، فنسأل : هل النقطة الأخيرة صحيحة ؟

يقول السيد الشهيد قبل ذلك : " الإباحة تعبّر عن مساواة الفعل والترك في نظر المولى " ،  
فنسأل السؤال التالي :

هل واقعا وجود المباحات في الشريعة لا مصلحة فيها للعبد حتى تكون بلا ملاك ومصلة ؟  
وهل الله تعالى لم يجعل لوجود المباحات أي مصلحة ؟  
الجواب :

إنه مجرد أن يكون المكلف حرّاً مطلق العنان فهذا هو الملاك والمصلحة ، فالمصلحة أن يكون العبد حراً ، فالله ألزم الإنسان بأشياء من جهة ، ومن جهة أخرى تركه حراً في أن يختار ضمن أشياء أخرى ، ولكنه ضمن هذه الأشياء الأخرى يتكفل الله عز وجل بتوجيهه لاختيار الأفضل من هذه المباحات ، فيقول الله تعالى للإنسان إنك تستطيع أن تتحرك إلي وتتقرب لي بفعل هذا المباح وترك ذلك المباح ، فالمؤمن يختار من المباحات ما يقربه إلى الله تعالى ويترك ما لا يقربه إلى الله ، والمباحات التي تقربه إلى الله تعالى تنقلب إلى مستحبات ، وبذلك تكون حياة المؤمن كلها مكوّنة من واجبات ومستحبات .

#### النتيجة :

إن كل حكم لا بد له من ملاك ، وكذلك الإباحة ملاكها أن يكون العبد مطلق العنان ، وبذلك يستطيع أن يتحرك إلى الله عز وجل باختيار ما يقربه إليه من المباحات ، وبفعل الواجبات والمستحبات ، وترك المحرمات والمكروهات ، وفي المباحات هناك أشياء يتركها قربة لله تعالى ، وأشياء يفعلها قربة لله تعالى .

إن الملاك في الإباحة يكون دائماً اقتضائياً ، ومن غير الممكن عدم وجود مصلحة في المباح لأن الله عز وجل ليس عابثاً ، فلكل شيء هدف ومصلحة حتى يكون الإنسان حراً في اختياراته ، وبذلك يستطيع أن يتحرك إلى الله باختياره .

وهذا مثل الطفل الصغير الذي يتركه الأب حراً في لعبه وتحركه لأنه يوجد عند الأب ملاك في ترك الطفل حراً ، وهذا الملاك يصبّ في مصلحة الطفل حتى ينمو الطفل نمواً طبيعياً من ناحية نفسية ويمكنه أن يعتمد على نفسه في المستقبل بعد أن يتركه الأب يسير لوحده دون الاعتماد على أبيه ، والطفل لن ينسى التربية التي حصلت له وأثمرت في نفسه .  
إذن : الإباحة الاقتضائية هي الصحيحة .

بعبارة أخرى : نسأل السؤال التالي :

هل يوجد ملاك للإباحة أو لا يوجد ؟ وما هو الدليل على ذلك ؟

هل الله عز وجل لا يجعل أي ملاك ومصلحة للإباحة بالمعنى الأخص أو أنه يجعل لها ملاكاً

بأن يكون المكلف حرّاً في اختياراته وتروكاته ؟

## ب - الملاك الاقتضائي :

ويقال هنا إنه يوجد ملاك ومصالحة في متعلّق الإباحة ، والمتعلّق هو الفعل المباح ، والملاك هو أن الله عز وجل يريد أن يترك هذا المكلف حرّاً في اختياره فعلاً أو تركاً وأن يكون مطلق العنان في أفعاله وتروكاته ، فهذا نطلق عليه " الملاك الاقتضائي " أي أنه يوجد ملاك للإباحة ، وهذا الملاك هو حرية المكلف في اختيار المباحات التي يريد أن يفعلها وترك المباحات التي لا يريد أن يفعلها ، وسمي الملاك بالاقتضائي لأن الحكم بالإباحة ينشأ من مقتضي وسبب وعلة وهو ترك المكلف حرّاً في الفعل والترك .

### الجواب :

يأتي الجواب ضمن النقاط التالية :

- ١ - إن الله عز وجل يترك الإنسان في الحياة الدنيا حرّاً في اختياراته للأشياء ليرى هل يختار ما يقربّه إليه تعالى وهل يستطيع أن يجعل الأشياء في الدنيا وسيلة للتقرب إليه تعالى أو أنه يجعل الأشياء وسيلة للابتعاد عنه سبحانه ، فإن الدنيا دار امتحان واختبار .
  - ٢ - إن الأحكام التكليفية تمر بمرحلتين ، وفي مرحلة الثبوت يوجد ملاك وإرادة واعتبار ، وهذا يعني أنه يوجد ملاك للإباحة حتى يمكن للإباحة - باعتبار أنها من الأحكام الخمسة - أن تمر في هاتين المرحلتين إذ بدون الملاك لا يمكن أن يمر الحكم في مرحلة الثبوت ، وبالتالي لا يمكن أن يمر في مرحلة الإثبات والإعلان والإبراز .
- وإذا قلنا بأن الإباحة لا ملاك لها فهذا يعني أنها لا تمر بمراحل الحكم التكليفي وأن أحكام الله عز وجل محصورة ضمن الأحكام الأربعة الأخرى فقط ، وأن المباحات لا تكون ضمن القانون الإلهي ولا تحتاج إلى إعلان لأن المباحات لا حصر لها ، فكل ما عدا الأحكام الأربعة يكون مباحاً ، فلا تحتاج المباحات إلى إعلان وإبراز للناس من قبل الشارع ، هذا بناء على القول بأن الإباحة لا ملاك لها ، وأما بناء على القول بوجود الملاك في الإباحة فإن الإباحة تمر بمراحل الثبوت والإثبات .

## التضاد بين الأحكام التكليفية

هل يوجد تضادّ بين الأحكام التكليفية<sup>(١)</sup> أو لا يوجد ؟ ، بمعنى أنه إذا قال الشارع : " هذا واجب " ؛ فهل يستطيع أن يقول أيضا في نفس الوقت : " هذا حرام " ، أو " هذا مباح " أو له أن يكتفي بتكليف واحد فقط ؟

(١) سؤال : هل التضاد هنا بالمعنى المنطقي أو بمعنى آخر لأنه قد يكون في علم المنطق بمعنى ويكون في علم الأصول بمعنى آخر ؟

هنا لا بد من التفرقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للكلمة ، معنى الكلمة في العلمين يرجع إلى المعنى الأصلي للكلمة وهو المعنى اللغوي ، فتبحث عن المعنى اللغوي في كتب اللغة مثل لسان العرب أو القاموس المحيط أو مختار الصحاح تحت " ض د د " ، ولكن المعنى اللغوي لا ينفك في علم المنطق ولا في علم الأصول ولا في أي علم آخر ، هناك معنى اصطلاحى في نفس العلم ، نعم له علاقة بالمعنى اللغوي ، ولكن تأتي الكلمة في هذا العلم بمعنى اصطلاحى معيّن ، وتأتي نفس الكلمة في العلم الثاني بمعنى اصطلاحى آخر ، ونستطيع أن نشبّه هذا بالسّمكة الموجودة في البحر والسّمكة الموجودة في النهر ، فكلاهما من نفس النوع ، ولكن طعم السّمكة الموجودة في البحر يختلف عن طعم السّمكة الموجودة في النهر مع أنّهما من نفس النوع ، كذلك المعاني اصطلاحية ، نعم للكلمة أصل لغوي ولكن يختلف معناها في العلوم المختلفة ، فالمعنى الاصطلاحى للكلمة في هذا العلم يختلف عن المعنى الاصطلاحى لنفس الكلمة في العلم الثاني وفي العلم الثالث وفي العلم الرابع ، وكذلك في العلوم الحديثة قد تجد كلمة لها معنى اصطلاحى في علم الفيزياء ولكن معناها الاصطلاحى مختلف في علم الكيمياء وإن كانت هي نفس الكلمة ، فلها معان اصطلاحية مختلفة حسب العلوم التي تكون الكلمة فيها . أقسام التقابل أربعة : التناقض والتضاد والتضاييف والملكة وعدمها ، وقد نصل إلى أن التضاد هنا بمعنى التناقض فيكون المعنى هو المعنى اللغوي لا المعنى الاصطلاحى الموجود في علم المنطق .

فإذا أتى من الله عز وجل تكليف معيّن فلا يمكن أن يأتي تكليف آخر لأن التكليف الأول مضاد للتكليف الثاني ، ولا يمكن الجمع بين المتضادين والمتنافيين لأن الوجوب مبادؤه المصلحة الشديدة والمحبووية الشديدة والحرمة مبادؤها المفسدة الشديدة والمبغوضية الشديدة ، فلا يمكن الجمع بين مبادئ الوجوب ومبادئ الحرمة لأنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد ذا مصلحة شديدة ومفسدة شديدة في نفس الوقت ، فالمصلحة الشديدة يترتب عليها إرادة بإلزام الفعل ، والمفسدة الشديدة يترتب عليها إرادة بإلزام الترك ، ولا يمكن اجتماع إلزام الفعل وإلزام الترك في نفس الوقت ، وهكذا في باقي الأحكام الخمسة .

### **النتيجة :**

تضاد الأحكام التكليفية يؤدي إلى استحالة اجتماع نوعين منها في فعل واحد ، والفعل أعم من العمل والترك ، وسبب التنافي بين الأحكام التكليفية هو التنافي بين مبادئها ، فالتضاد حقيقة موجود بين مبادئ الأحكام ، والتضاد بين الأحكام يكون من جهة مبادئها لا من حيث نفس الأحكام بما هي هي ، ففي الواقع التضاد موجود بين مبادئ ومسببات وعلل الأحكام ، ولكن تنسب التضاد إلى المسببات والمعلولات وهي نفس الأحكام ، وتكون الأحكام متضادة لأن مبادئها وعللها متضادة .

**مثال :** إذا كانت هذه الورقة لونها أبيض فلا يمكن أن يكون لونها في نفس الوقت أسود ، وإذا كان محمد واقفا فلا يمكن أن يكون في نفس الوقت جالسا ؛ لأنه لا يمكن الجمع في نفس الوقت بين الأمور المتضادة .

وهنا يأتي السؤال التالي :

هل يوجد تضاد بين الأحكام التكليفية بحيث لا يمكن الجمع بينها أو لا

يوجد تضاد فيمكن الجمع بينها ؟

الجواب :

يمكن أن يجاب على السؤال على مستويين : الأول على مستوى الاعتبار ،

والثاني على مستوى المبادئ - أي الملاك والإرادة - :

١- التضاد بين الأحكام التكليفية على مستوى الاعتبار :

أي في مرحلة اعتبار هذا التكليف في ذمة المكلف ، وهو العنصر الثالث في مرحلة الثبوت ، هل يوجد تضاد بين الأحكام التكليفية في مرحلة الاعتبار فقط مع غض النظر عن الملاك والإرادة ؟

نريد أن نغض الطرف عن الملاك والإرادة وننظر إلى عالم الاعتبار فقط ، فإذا نظرنا إلى الاعتبار المحض بما هو هو فهل يمكن للشارع أن يعتبر ويقول : " هذا واجب " و " هذا حرام " في نفس الوقت ؟ فهل يوجد تضاد وتنافي بين اعتبار الوجوب واعتبار الحرمة ؟

الجواب :

لا يوجد تضاد بينهما ، فالشارع يمكن له أن يجمع بين الوجوب والحرمة في عالم الاعتبار المحض ، أنت تستطيع أن تغمض عينيك وتعتبر ما تشاء ، تستطيع أن تعتبر الآن أن زيدا طائر في السماء لأن الاعتبار سهل المؤونة أي لا يحتاج إلى بذل جهد ، فتستطيع أن تتصور ما تريد ، فإمكانك أن تتصور إنسانا بستة رؤوس وتعتبره كذلك ، وتعتبر الليل نهارا ، وتستطيع أن تتصور هذه الورقة سوداء وبيضاء في نفس الوقت لأن الاعتبار لا يكشف عن الواقع حينما لا تتكلم عن الواقع .

ففي عالم الاعتبار المحض – أي بغض النظر عن الملاك والإرادة – تستطيع أن تعتبر أي قانون تريد ، ويمكن لك أن تُدوّن أي حكم تشاء ، اترك ورقة وقلم عند الطفل وقل له : " اكتب أي قانون تريد ! " ، فيكتب : " أولا يجب سجن أبي عشر سنوات ، وثانيا يجب ضرب أمي عشرين ضربة ، وثالثا يجب شنق أخي الكبير لأنه ضربني ، ورابعا يجب سحب شعر أختي الكبيرة لأنها لا تعطيني لعبتها " ، فهذه القوانين التي تُكتب وتُدوّن من قِبَل الطفل تكون في الواقع بلا ملاك وإرادة ، نعم يوجد عنده ملاك خاص وإرادة خاصة ما أنزل الله بها من سلطان ، وتستطيع أنت أن تكتب قوانين لإدارة العالم ، ففي عالم الاعتبار والصياغة مع قطع النظر عن الملاك والإرادة لا يوجد تضاد بين الأحكام التكوينية ، فتستطيع أن تعتبر ما تريد من الأحكام المتضادة ، وتستطيع أن تعتبر الشيء الواحد واجبا وحراما في نفس الوقت لأن الاعتبار سهل المؤونة ، فيستطيع أن يقول : " يجب شرب الخمر ويحرم شرب الخمر " ، والاعتبار كاشف عن الملاك والإرادة ، فإذا لا توجد مبادئ للحكم فإن الاعتبار لا يكشف عن شيء ، ومثل قوانين الطفل لا تكشف عن شيء .

بعبارة أخرى : في مرحلة الاعتبار يوجد تدوين الحكم فقط ، فإذا نظرنا إلى الاعتبار مجردا عن الملاك والإرادة فمن الممكن اعتبار أي أمر واعتبار أمور متضادة في نفس الوقت ، مثلا يستطيع المولى أن يعتبر أحكاما متضادة ، فيقول مثلا : " أيها المكلف أنا أعتبر أن الخمر حرام ، وفي نفس الوقت أعتبر أن الخمر مباح " ، أو " أعتبر أن الصلاة واجبة ومحرمة في نفس الوقت " ، هذا إذا لم يعبّر الاعتبار عن الملاك والإرادة ، والإنسان يستطيع أن يعتبر ما يشاء ، مثلا يمكن أن يعتبر أن الأبيض أسود ، ويعتبر أن الشاة بقرة ، وأما

إذا عبّر الاعتبار عن الملاك والإرادة فلا يمكن أن يجتمع اعتباران متضادان لأن هذا التضاد يسري إلى عالم الملاك والإرادة ، ولا يمكن أن يوجد تضاد في عالم الملاك بين المصلحة والمفسدة أو بين المصلحة الشديدة والمصلحة الخفيفة أو بين المفسدة الشديدة والمفسدة الخفيفة مثلا .

إذن : لا يوجد تنافر وتضاد بين الأحكام التكليفية في عالم الاعتبار عند قطع النظر عن الملاك والإرادة ، فيمكن الجمع بين الأحكام التكليفية في عالم الاعتبار إذا جردت عن المبادئ ، فاجتماع اعتبار الوجوب واعتبار الحرمة لنفس الشيء ممكن غير مستحيل في عالم الاعتبار المحض مع غض النظر عن الملاك والإرادة .

## ٢- التضاد بين الأحكام التكليفية على مستوى المبادئ :

في عالم المبادئ يوجد ملاك وإرادة ، فنسأل :

هل يمكن أن يكون في الفعل الواحد مصلحة ومفسدة في نفس الوقت ؟

الجواب : لا يمكن .

هل يمكن للمولى أن يحب الشيء الواحد ويبغضه في نفس الوقت ؟

الجواب : لا يمكن ، ففي عالم الملاك والإرادة يوجد تضاد وتنافي بين الأحكام التكليفية لأن المصلحة والمفسدة لا تلتقيان ، والحب والبغض لا يلتقيان لأنهما من الأمور المتضادة ، فلا يمكن الجمع بين المصلحة والمفسدة في نفس الوقت ، ولا يمكن الجمع بين المحبوبة والمبغوضة في نفس الوقت .

النتيجة :

يوجد تضاد بين الأحكام التكليفية في عالم المبادئ لأنه يوجد تنافي وتضاد في الملاك والإرادة ، فلا يمكن الجمع بين الأحكام التكليفية في عالم المبادئ

- أي عالم الملاك والإرادة - ، فيستحيل أن يجتمع نوعان من الأحكام التكليفية في فعل واحد في نفس الوقت لأن الأحكام التكليفية متضادة في عالم الملاك والإرادة .

### اجتماع حكمين تكليفيين متماثلين في فعل واحد :

كان الكلام السابق حول اجتماع حكمين تكليفيين متغايرين وقلنا باستحالة ذلك ، والآن نأتي إلى اجتماع حكمين تكليفيين متماثلين ، فيأتي السؤال التالي :

هل يمكن أن يجتمع حكمان من نفس النوع في نفس الفعل بمعنى أنه

يوجد ملاكان وإرادتان ووجوبان في نفس الفعل أو لا يمكن ؟

مثلا تقول : " أحبّ شرب الماء وتوجد مصلحة في شرب الماء " ، ثم تقول مرة أخرى : " أحبّ شرب الماء وتوجد مصلحة في شرب الماء " ، فشرب الماء واجب ، وشرب الماء واجب أيضا ؛ بحيث إن الحب الأول غير الحب الثاني ، والمصلحة الأولى غير المصلحة الثانية ، والوجوب الأول غير الوجوب الثاني .

ومثلا الصلاة هل يجتمع فيها وجوب ووجوب ثان بحيث إن الوجوب الأول يكون مستقلا عن الوجوب الثاني ؟ ، وشرب الخمر هل يجتمع فيها حرمة وحرمة ثانية بحيث إن الحرمة الأولى تكون مستقلة عن الحرمة الثانية ؟

### الجواب :

إن اجتماع فردين من نفس الحكم على فعل واحد مستحيل لأن ذلك يعني اجتماع إرادتين على مراد واحد ، ومن المستحيل أن يتصف شيء واحد بوجوبين ، وهو من قبيل اجتماع المثليين ، واجتماع المثليين مستحيل لأن اجتماع المثليين يرجع إلى وجود إرادتين مستقلتين على مراد واحد ، وإلى وجود علتين مستقلتين على معلول واحد مما يعني صدور الواحد من الكثير وهو مستحيل

لأن الواحد لا يصدر إلا من واحد ، ولا يمكن أن تكون الصلاة واجبة وواجبة  
بوجوب آخر غير الوجوب الأول لأنه يكون تحصيلًا للحاصل ، وتحصيل الحاصل  
يكون لغوا .

مثلا إذا صنع مصنع كوبا فإنه لا يصنع نفس الكوب مرة أخرى وإنما  
يصنع كوبا آخر ، ولا يمكن أن يكون شرب الخمر حراما وحراما بحرمة أخرى  
غير الحرمة الأولى ، فإذا أنتجت الإرادة الأولى الوجوب الأول فإن الإرادة  
الثانية لا دور لها ، فيكون من باب تحصيل الحاصل .

والذي يمكن أن يحدث هو وجوب واحد ولكن هذا الوجوب يشتد ،  
فقولي : " أحبّ شرب الماء " ، ثم قولي : " أحبّ شرب الماء " ؛ معناه أنني  
أحبّ شرب الماء بدرجة عالية ، وقول المولى : " الصلاة واجبة " ، ثم قوله :  
" ونفس الصلاة واجبة بوجوب آخر " ، معناه أن وجوب الصلاة اشتدّ وأن  
حبّه اشتدّ وزاد لهذه الصلاة ، فتوجد شدة في حبّ هذا الشيء ، والمصلحة  
تزداد لا أنه توجد مصلحتان في هذا الفعل الواحد ، بل توجد عندنا مصلحة  
واحدة شديدة ، فالمصلحة الأولى بالإضافة إلى المصلحة الثانية تساويان  
مصلحة واحدة شديدة لا أنهما تساويان مصلحتين مترتبتين على هذا الأمر  
الواحد ، والعرف لا يقبل تحصيل الحاصل ، ولكن يقبل إرادة الشيء بدرجة  
أقوى وأشد ، فيقال هنا إن الإرادة لا تتكرر على الشيء الواحد بل إن الإرادة  
تشتد وتقوى ، ولا توجد إرادتان بل توجد إرادة واحدة شديدة قويّة (١) .

---

(١) سؤال : كيف يجتمع الحكم الأولي والحكم الثانوي إذا كان لا يمكن اجتماع حكمين على

شيء واحد ؟

الجواب :

في الحكم الأولي توجد عوامل معيّنة ، ولكن تدخل عوامل أخرى في تغيير الحكم الأولي إلى حكم ثانوي ، وتوجد للحكم شروط معيّنة تكون ضمن موضوع الحكم ، فضمن موضوع الحكم توجد الشروط التي تجعل الحكم فعلياً في حق المكلف ، فهذه الشروط تجعل الحكم واجبا ، وقد يدخل شرط آخر مثل وقوع ضرر على المكلف ، فالموضوع يتغير لأن الشروط تغيرت ، شرط الضرر لم يكن موجودا سابقا ، فالشخص الذي يضره الوضوء يجب عليه أن يتيمم ، فمن شروط الوضوء أن يكون المكلف صحيح الجسم ولا يضره الماء ، فإذا كان الماء يضره فإن الشروط تتغير ، فيأتي الحكم الثانوي ، فبعد أن كان عليه وجوب الوضوء للصلاة ، الآن يجب عليه التيمم للصلاة ، حتى لو توضع وجود الضرر فإن وضوءه باطل لأن تكليفه الآن هو التيمم .

إذن : إذا تغيرت العوامل والشروط فإن الحكم يتغير ، وهنا لا يوجد اجتماع بين الحكم الأولي والحكم الثانوي بل إن الحكم الأولي يصير ملغياً ويأتي دور الحكم الثانوي الذي يكون له الفعلية .

ومن العوامل والشروط الزمان والمكان ، فالزمان والمكان يغيران الحكم ، فإذا كان شيء معيّن في زمان سابق أو في مكان آخر له حكم فالآن يكون له حكم آخر .

مثال : الاحتكار حرام أو مكروه في أربعة مواد : التمر والزبيب والقمح والشعير ، وقد يلحق بها السمن والملح ، وقد يقال بالاحتياط الوجوبي أو الاستحبابي بالحاق الأطعمة الأخرى المهمة الضرورية للناس .

ولنأت إلى أقوال الفقهاء في المسألة :

السرائر - ابن إدريس الحلبي ج ٢ ص ٢٣٨ :

" ونهي عن الاحتكار ، والاحتكار عند أصحابنا هو حبس الخنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن من البيع ، ولا يكون الاحتكار المنهي عنه في شيء من الأقوات سوى هذه الأجناس " .

شرائع الإسلام - المحقق الحلبي ج ٢ ص ٢٧٥ :

" الاحتكار مكروه ، وقيل : حرام ، والأول أشبه ، وإنما يكون في الخنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن ، وقيل : وفي الملح " .

قواعد الأحكام - العلامة الحلبي ج ٢ ص ١١ :

" يحرم الاحتكار على رأي ، وهو حبس الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والملح " .

مختلف الشيعة - العلامة الحلبي ج ٥ ص ٣٨ - ٤٠ :

" مسألة : اختلف علماءنا في الاحتكار هل هو محرم أو مكروه ؟ ، قال الصدوق في مقنعه إنه حرام ، وبه قال ابن البراج ، والظاهر من كلام ابن إدريس ، وقال الشيخ في المبسوط والمفيد إنه مكروه ، وبه قال أبو الصلاح في المكاسب من كتاب الكافي ، وقال في فصل البيع إنه حرام . والأقرب الكراهة . لنا : الأصل عدم التحريم . . . وأجود ما وصل إلينا في هذا الباب ما رواه غياث بن إبراهيم في الموثق عن الصادق عليه السلام قال : ( ليس الحكرة إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن ) . وحينئذ يبقى ما عداه على الأصل " .

منتهى المطلب ( الطبعة القديمة ) - العلامة الحلبي ج ٢ ص ١٠٠٧ :

" الاحتكار وهو حبس الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن ، وقيل : والملح . فأما ما عدا ذلك فلا يتحقق فيه الاحتكار " .

تذكرة الفقهاء ( الطبعة القديمة ) - العلامة الحلبي ج ١ ص ٥٨٥ :

" الاحتكار هو حبس الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والملح . . . وقال الصادق عليه السلام : ( الحكرة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن ) " .

تحرير الأحكام ( الطبعة القديمة ) - العلامة الحلبي ج ١ ص ١٦٠ :

" ومعنى الاحتكار هو حبس الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن ، وفي الملح قولان . . . ولا احتكار فيما عداها " .

نهاية الأحكام - العلامة الحلبي ج ٢ ص ٥١٤ :

" ولا احتكار في غير الأقوات إجماعاً ، ولا يعم جميع الأقوات ، بل هو مختص بالحنطة والشعير والتمر والزبيب والملح والسمن " .

الدروس - الشهيد الأول ج ٣ ص ١٨٠ :

" ومنه الاحتكار وهو حبس الغلات الأربع والسمن والزيت والملح على الأقرب فيهما " .

شرح اللعنة - الشهيد الثاني ج ٣ ص ٢٩٩ :

" وإنما تثبت الحكرة في سبعة أشياء الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت والملح " .

مصباح الفقاهة - السيد الخوئي ج ٥ ص ٤٩٧ - ٥٠٠ :

" موضوع الاحتكار هو الطعام ، فكل ما يصدق عليه الطعام عرفا بحيث كان في عرف البلد قوام الناس وحياتهم نوعا بهذا الطعام فمنعه عن الناس احتكار ، وهذا يختلف باختلاف البلدان والعادات فمثل قشر اللوز طعام في بعض البلدان ، . . . وعلى الإجمال أن هذا شيء يختلف بحسب اختلاف الأمكنة والأزمنة والعادات ، فكل ما يصدق عليه الطعام فاحتكاره مع عدم وجوده في السوق حرام ، . . . فإن العلة والمنع واقعا في حرمة الاحتكار ترك الناس بغير طعام كما لا يخفى .

وبالجملة فكل ما يكون دحيلا في قوام طعام البشر بحسب عادة نوع الناس بحيث يلزم من منعه ضيق النوع في الحرج والمشقة والضرر والعسرة فيكون احتكاره حراما ، وقد قلنا ليس لأحد السلطنة على حبس طعام الناس واحتكاره وإن كان مالا لنفسه . . . الاحتكار حرام إذا كان يترك الناس بغير طعام مع احتياجهم إليه " .

تحرير الوسيلة - السيد الحميني ج ١ ص ٤٦١ :

مسألة ٢٣ : يحرم الاحتكار ، وهو حبس الطعام وجمعه يترتب به الغلاء مع ضرورة المسلمين وحاجتهم وعدم وجود من يبذلهم قدر كفايتهم . . . ، والأقوى عدم تحققه إلا في الغلات الأربع والسمن والزيت ، نعم هو أمر مرغوب عنه في مطلق ما يحتاج إليه الناس ، لكن لا يثبت لغير ما ذكر أحكام الاحتكار ، . . . " .

منهاج الصالحين - السيد الخوئي ج ٢ ص ١٣ :

مسألة ٤٦ : يحرم الاحتكار ، وهو حبس السلعة والامتناع من بيعها لانتظار زيادة القيمة مع حاجة المسلمين إليها وعدم وجود البازل لها ، والظاهر اختصاص الحكم بالحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت لا غير ، وإن كان الأحوط استحبابا إلحاق الملح بما بل كل ما يحتاج إليه عامة المسلمين من الملابس والمسكن والمراكب وغيرها " .

منهاج الصالحين - السيد السيستاني ج ٢ ص ١٩ - ٢٠ :

مسألة ٥٠ : الاحتكار - وهو حبس السلعة والامتناع من بيعها - حرام إذا كان لانتظار زيادة القيمة مع حاجة المسلمين ومن يلحق بهم من سائر النفوس المحترمة إليها ، . . . والظاهر اختصاص الحكم بالطعام ، والمراد به هنا القوت الغالب لأهل البلد ، وهذا يختلف باختلاف البلدان ، ويشمل الحكم ما يتوقف عليه تهيئته كالوقود وآلات الطبخ أو ما يعد من مقوماته كالمالح والسمن ونحوهما ، والضابط هو حبس ما يترتب عليه ترك الناس وليس لهم طعام ، والأحوط استحبابا ترك الاحتكار في مطلق ما يحتاج إليه كالملابس والمسكن والمراكب والأدوية ونحوها .

منهاج الصالحين - السيد محمد سعيد الحكيم ج ٢ ص ٣٠ :

مسألة ٨٦ : يكره الاحتكار ، وهو حبس الطعام لطلب الزيادة في الخصب أربعين يوما وفي الشدة والبلاء ثلاثة أيام ، بل يحرم حبس الطعام مطلقا مع حاجة الناس له وعدم الباذل بحيث يوجب الضيق على الناس ، والمراد بالطعام الخنطة والشعير والتمر والزبيب والزيت والسمن .

تعليق :

وهكذا نرى أن الأقوال متفاوتة في المسألة ، ولكن لو كان نظرنا إلى الزمان لرأينا أن هذه الغلات الأربعة بالإضافة للسمن والملح كانت تمثل عصب الحياة في زمان النبي صلى الله عليه وآله وفي زمان الأئمة عليهم السلام ، وأما الآن فتوجد مواد ضرورية أخرى للناس ، لذلك قد يقال بأنه لا نحتاج إلى الاحتياط الوجوبي أو الاستحبابي ، بل يقال بالفتوى بحرمة احتكار كل مادة ضرورية للناس سواء كان طعاما أم غير طعام لأن المصداق تتغير باختلاف الأزمنة والأمكنة .

ولا بد من الالتفات هنا إلى أن إدخال عامل الزمان والمكان في الأحكام الشرعية ليس بمزاجنا ، فلا بد أن تكون في الرواية دليل على أن هذه الأطعمة أو هذه المواد خاصة بذلك الزمان ، فندرس الظروف الموضوعية لهذه الرواية بمعنى أن هذه الرواية قيلت في زمان بظروف معينة ، والآن طرأت ظروف جديدة فيتغير الحكم إلى حكم آخر لدخول عامل الزمان في موضوع الحكم فتتغير الفتوى ، وكذلك عامل المكان يغير الحكم ، فندرس

ولو كان هناك وجوبان على الشيء لوجب أن يأتي بالشيء مرتين لوجود  
مصلحتين مستقلتين وإرادتين مستقلتين في هذا الشيء ، فيأتي بصلاة الصبح  
مثلا مرتين لوجود وجوبين مستقلين ومصلحتين مستقلتين وإرادتين مستقلتين .  
وإذا قلنا بأن الوجوب يشتدّ فمعنى ذلك أنه يأتي بصلاة الصبح مرة  
واحدة لأن الشارع يريد صلاة الصبح بشدة وقوة ، وعدم أداء صلاة الصبح

---

ظروف الرواية لرى هل أن الزمان والمكان كان لهما دخل في الحكم أو لم يكن له دخل في  
الحكم ولكن بالدليل لا بالمزاج والرأي الشخصي ؟  
وقد يأتي شخص بحسب ما يستسيغ مزاجه ويقول : " نعم " ، وشخص آخر بحسب  
مزاجه يقول : " لا " ، فنسأل كليهما : " ما هو دليلكما على أن الزمان والمكان لهما  
دور في تعيّر هذا الحكم أو ليس لهما دور ؟ " .

إن المكان والزمان لهما دخل في الحكم ولكن بالاستفادة من ظروف الرواية حتى نقول  
بالتالي إن لهما دخلا في الحكم أو ليس لهما دخل ، وإن لم يكن بدليل فنكون مثل أصحاب  
الآراء الشخصية الذين يستنبطون الأحكام حسب عقولهم القاصرة في مدرسة الرأي ،  
فيعملون بالقياس والاستحسان والمصالح التي يرونها بنظرهم القاصرة ، فحسب المزاج  
يأتون بالحكم ، ويقولون : " لا يوجد واقع ولوح محفوظ ، وما يقوله الفقيه هو الحكم  
الواقعي " ، وأما نحن أتباع أهل البيت عليهم السلام فنقول : " يوجد حكمان : حكم  
واقعي وهو الموجود في اللوح المحفوظ ، وحكم ظاهري وهو ما يستنبطه  
الفقيه من أجل أن يصل إلى الحكم الواقعي " ، فاللوح المحفوظ عندهم يتغيّر حسب  
أقوال الفقهاء ، ولكن عندنا ثابت لا يتغيّر ، فإذا أفتى أحدهم بالوجوب فإن ما في اللوح  
المحفوظ يكون واجبا ، ويأتي الآخر ويفي بالحرمه فيكون ما في اللوح المحفوظ حراما ،  
فاللوح المحفوظ عندهم يتغيّر مع الفتاوى المختلفة ، ولكن عندنا اللوح المحفوظ  
ثابت ، وإذا استنبط الفقيه حكما بواسطة الدليل الظني الناقص الذي أتمه الشارع وجعل له  
الحجية فنقول إن هذا حكم ظاهري لا حكم واقعي لأن الحكم الواقعي الموجود في اللوح  
المحفوظ مجهول لنا ولا يمكننا الوصول إلى معرفته .

مرتين معناه أنه يوجد وجوب واحد ولكنه وجوب أكثر شدة ، فتوجد مصلحة متداخلة مع المصلحة الأولى ، وتوجد إرادة متداخلة مع الإرادة الأولى ، وكلتا المصلحتين تشكلان مصلحة واحدة ولكن شديدة مؤكدة ، وكلتا الإرادتين تشكلان إرادة شديدة مؤكدة ، وتكون المصلحة الشديدة المؤكدة والإرادة الشديدة المؤكدة هما مبادئ للحكم بوجوب واحد .

بعبارة أخرى : إن الفعل الواحد لا يجتمع فيه حكمان من نوع واحد كأن يجتمع وجوبان في فعل واحد ، وذلك لأن الإرادة لا تتكرر على هذا الشيء لأن علة الإرادة هي الملاك ، وفي هذا الفعل يوجد ملاك واحد ، لذلك تتولد الإرادة من الملاك ، فإذا افترضنا وجود إرادة أخرى فلا بد أن يكون لهذه الإرادة علة أخرى أي ملاك آخر ، لذلك فإنه توجد إرادة واحدة ، وأما أنها تقوى وتشتد فلأن الإرادة تكون تبعا للملاك ، فإذا كان الملاك المصلحة الشديدة كانت الإرادة أقوى مما لو كان الملاك المصلحة الخفيفة ، ففي المصلحة الشديدة يكون هناك وجوب ، وفي المصلحة الخفيفة يكون هناك استحباب ، فلذلك تختلف الأحكام التكليفية ، فتارة يكون هناك وجوب أو استحباب ، وتارة أخرى يكون هناك حرمة أو كراهة ، وتارة ثالثة يكون هناك إباحة ، وكل هذا تابع لاختلاف الملاك وبالتالي تابع لاختلاف الإرادة .

### **النتيجة :**

يستحيل اجتماع حكمين تكليفيين من نفس النوع على فعل واحد بسبب استحالة اجتماع المثليين بلحاظ المبادئ لا بلحاظ الاعتبار فقط <sup>(١)</sup> .

<sup>(١)</sup> يمكن أن يقال بأن استحالة اجتماع المثليين يكون في الأمور التكوينية ، ونحن هنا في الأمور الاعتبارية ، ويمكن القول بأن اجتماع المثليين لا يكون مستحيلا في الأمور الاعتبارية .

## شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة

إن شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة من البديهيات عندنا ،  
فالأحكام الشرعية تشمل جميع أمور الحياة من القضايا الاجتماعية والسياسية  
والاقتصادية والفردية والجماعية وغيرها .

فيأتي السؤال التالي :

**ما هو الدليل على شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة ؟**

**الجواب :**

يذكر السيد الشهيد قدس سره دليلين : دليل عقلي ، ودليل شرعي .

والدليلان هما :

**الدليل الأول : الدليل العقلي :**

وهو يتكون من مقدمتين ونتيجة :

**المقدمة الأولى :** إن الله تعالى عالم بجميع المصالح والمفاسد ، فهو

الذي خلق الخلق فيعلم ما يصلحهم وما يفسدهم .

**المقدمة الثانية :** إن الله تعالى لطيف بعباده ، ومن لطفه أنه أنعم

على الإنسان بأن حدّد له طريقاً حتى يعيش الحياة الأفضل ، فكون الله عادلاً

يوجب عليه أن يكون لطيفاً ، ومن لطفه أنه بيّن التكاليف في مختلف أمور الحياة

وشؤونها ، وهذا ما يطلق عليه " قاعدة اللطف " .

**النتيجة :** إن الله تعالى انطلقاً من علمه بالمصالح والمفاسد ومن

لطفه يشرّع للإنسان التشريع الأفضل لشتى جوانب الحياة وفقاً لتلك المصالح

والمفاسد لأنه لطيف بعباده ، ولكن لا بد من الالتفات إلى أنه من الممكن أن

الحكم الإلهي الواقعي لشيء معين لم يصل إلينا لظروف معينة .

## الدليل الثاني : الدليل الشرعي :

توجد بعض الآيات القرآنية التي تدل على أن القرآن فيه تبيان كل شيء ،  
منها قوله تعالى : " وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً  
وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ " (١) .

وتوجد كثير من الروايات عن أهل البيت عليهم السلام مضمونها أن كل  
واقعة من وقائع الحياة لا تخلو من حكم ، فله تعالى حكم في كل واقعة وفي كل  
أمر وفي كل حادثة ، ومهمة الفقيه أن يصل إلى هذا الحكم الواقعي ، ولكن  
الفقيه قد يصيب الواقع وقد يخطئه ، ومن هذه الروايات :

عن عمر بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال : " إن الله تبارك  
وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله صلى  
الله عليه وآله ، وجعل لكل شيء حداً وجعل عليه دليلاً يدل عليه ، وجعل على  
من تعدى ذلك الحد حداً " (٢) .

وعن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : " ما من شيء إلا وفيه  
كتاب أو سنة " (٣) .

وعن سماعة عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال : قلت له : أكلُّ  
شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله أو تقولون فيه ؟ قال : " بل  
كلُّ شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله " (٤) .

(١) النحل : ٨٩ .

(٢) الكافي ج ١ ص ٥٩ ح ٢ .

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٥٩ ح ٤ .

(٤) المصدر السابق ج ١ ص ٦٢ ح ١٠ .

وعن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : " إن عندنا الجامعة " . قلت : وما الجامعة ؟ قال : " صحيفة فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج إليه الناس حتى الأرش في الخدش ، . . . " (١) .  
النتيجة النهائية :

إن الحكم الشرعي شامل لجميع وقائع الحياة .

### الحكم الواقعي والحكم الظاهري

بعد أن عرفنا أن الحكم الشرعي شامل لجميع وقائع الحياة فإنه يجب على المكلف أن يبحث عن الحكم الواقعي الصادر من الشارع ، وإذا لم يستطع أن يصل إلى الحكم الواقعي يجب عليه أن يبحث عن الحكم الظاهري لأن الحكم الظاهري يكون هو التكليف المطلوب منه .

#### أقسام الحكم الشرعي :

ينقسم الحكم الشرعي إلى قسمين : حكم واقعي ، وحكم ظاهري .

ونأتي إليهما تباعا :

#### ١- الحكم الواقعي :

**تعريفه :** الحكم الواقعي هو كل حكم لم يُفترض في موضوعه الشك في حكم شرعي مُسبق .

وهذا الحكم هو الحكم الموجود في اللوح المحفوظ أي واقع الأحكام ، وهو الحكم الذي شرّعه الله تعالى لكل واقعة واقعة من وقائع الحياة ، فهل هذا الفعل المعين واقعا واجب أو حرام أو مستحب أو مكروه أو مباح ؟

(١) وسائل الشيعة ج ١٩ ص ٢٧١ ح ١ .

## توضيح التعريف :

قبل الدخول في التوضيح لا بد من بيان معنى الشك ، إن الشك المنطقي هو ما تساوت فيه نسبة الطرفين من النفي والإثبات ، فكل من النفي والإثبات تكون نسبة احتماله ٥٠ % ، وأما الشك الأصولي فإنه أعم من الشك المنطقي لأنه يشمل الشك والظن والوهم .

بعبارة أخرى : إن الشك الأصولي هو غير القطع ، وغير القطع شامل للشك والظن والوهم ، فيكون الشك الأصولي شاملا لكل احتمال إلا احتمال صفر % و ١٠٠ % ، فتتراوح نسبة الشك الأصولي بين أكثر من صفر % وأقل من ١٠٠ % ، أي :  $١٠٠ \% < \text{الشك الأصولي} < \text{صفر} \% .$

إن الفقيه إذا وصل إلى الحكم الشرعي بدليل قطعي فلا يوجد عنده شك في حكم شرعي مسبق لأنه وصل إلى الحكم الواقعي ، فالدليل القطعي يؤدي إلى الحكم الواقعي ، فعندما نقول : " الصلاة واجبة " ؛ فإن وجوب الصلاة حكم واقعي ، فالفقيه وصل إلى الحكم القائل بوجوب الصلاة بأدلة قطعية لا بأدلة ظنية ، فتوجد أدلة كثيرة قائمة على وجوب الصلاة بل هو من بديهيات الدين ، وبديهيات الدين هي الأمور الواضحة الانتساب إلى الدين ، مثل وجوب الصوم ووجوب الحج ووجوب الخمس ، فلا يوجد حكم مسبق حتى يكون عندنا شك في هذا الحكم المسبق .

إذن : الحكم الواقعي هو كل حكم لم يُفترَض في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق لأنه لا يوجد في الحكم الواقعي حكم شرعي مسبق ، فالحكم الواقعي بنفسه هو الموجود ، فالحكم الواقعي لا يوجد فيه شك لأنه أصاب الواقع ، وما يكون مصيبا للواقع لا يوجد فيه أي شك .

وأما لو أخذنا الأدلة الظنية أو الأصول العملية فإنه يوجد عندنا شك في الحكم الشرعي ، فعند تطبيق الأصول العملية لا يزول الشك من النفس لأن المكلف لا يدري أن هذا الشيء واجب أو حرام أو مستحب أو مكروه أو مباح واقعا ، فيُفْتَرَضُ في موضوعه الشك ، ففي ضمن موضوع الأصول العملية يوجد الشك لأن موضوع الأصول العملية هو الشك في التكليف ، فيأتي أصل من الأصول العملية من الاحتياط أو البراءة أو الاستصحاب أو التخيير ، ولا يرفع الأصل العملي هذا الشك واقعا بل يرفعه تعبداً ، نعم يُطَبَّقُ الأصول العملية ولكن حالة الشك تبقى في نفسه ولا تزول ، فالأصول العملية تعطينا حكما ظاهريا ، ظاهرا أن الحكم هو هذا ، وأما الحكم الواقعي فلا ندري ما هو ولا نصل إليه ، فيظل هذا الشك موجودا عندنا ، ولكن الشارع يقول لنا تعاملوا مع هذا الشك كأنه غير موجود ، فيرفع الشك تعبداً .

إن الدليل الظني – أي الأمانة – لا يرفع الشك الموجود في النفس ، نعم الشارع يقول لك خذ بهذا الدليل الظني ، فيعطيه الحجية ولكن حالة الشك تظل عندك لأنه لا يحصل عندك قطع بالحكم الشرعي ، نعم إذا حصل عندك قطع فإن الشك يرتفع من نفسك حقيقة ويزول ، فلا يظل عندك هذا الشك ، وفي حالة القطع فإن الشك يرتفع حقيقة لا تعبداً ، فيكون الرفع رفعاً حقيقياً لا رفعاً تعبدياً ، وإذا جاء الدليل القطعي فإنه يرفع الأصل العملي لأنه يرفع موضوع الأصل العملي وهو الشك في التكليف ، ففي قولنا : " الصلاة واجبة " ؛ لا يوجد احتمال أن الصلاة ليست واجبة ، فلا يوجد عندنا شك بوجود الصلاة بل نحن نقطع أن الصلاة واجبة ولا نحتمل أن الصلاة مستحبة أو مباحة مثلاً ، ولكن في الدليل الظني وفي الأصل العملي يظل هذا الشك باقياً

ولا يزول ، والشك مستمر معنا ولا ينقطع مع أننا نقول بالعمل على طبق الدليل الظني وعلى طبق الأصل العملي ، ولكن الشك في الحكم الشرعي موجود لا يزول ولا يرتفع من نفسك حقيقة بل يرتفع تعبداً ، فالشارع يقول تعامل مع هذا الشك كأنه غير موجود .

## ٢- الحكم الظاهري :

**تعريفه :** الحكم الظاهري هو كل حكم افتُرضَ في موضوعه الشك في حكم شرعي واقعي مُسبق .

### توضيح التعريف :

إن الحكم الظاهري يُجْعَل في مورد الشك في الحكم الواقعي ، فيكون الحكم الواقعي مشكوكا مجهولاً عندنا ، فنحن لا نعلم بالحكم الموجود في اللوح المحفوظ ، فيأتي الشارع ويقول خذ بالدليل الظني أو بالأصل العملي ، فالدليل الظني أو الأصل العملي يعطينا حكماً ظاهرياً لا حكماً واقعياً ، واللوح المحفوظ خافٍ علينا ، ولو كنا نعلم بالموجود في اللوح المحفوظ لحصل عندنا القطع بالحكم .

نحن لسنا مثل الإمام علي عليه السلام الذي يقول : " لو كُشِفَ الغطاء ما ازددت يقيناً " (١) .

فهو عليه السلام عنده اطلاع كامل على كل الأحكام الواقعية ، وأما نحن فلا نعلم بما هو موجود في اللوح المحفوظ ، هناك أحكام شرعية واقعية موجودة في اللوح المحفوظ ونحن نعلم بعضها ولا نعلم جميعها ، ونريد أن نصل

(١) ميزان الحكمة للشيخ محمد الريشهري ج ٤ ص ٣٧٢١ .

إلى جميع الأحكام الواقعية ، ولكن لا يوجد أمامنا طريق إلا هذه الأدلة الشرعية الموجودة بين أيدينا ، فإذا كان عندنا دليل قطعي نأخذ به ونصل إلى الحكم الواقعي ، ولكن إذا لم يوجد عندنا دليل قطعي فإننا نأخذ بالدليل الظني الذي أعطاه الشارع الحجية ، وإذا لم يوجد عندنا دليل ظني فإن النوبة تصل إلى الأصل العملي الذي أعطاه الشارع الحجية .

### مثال الحكم الظاهري من الأمارات :

تصديق الثقة والعمل على وفق خبره ، وخبر الثقة دليل ظني إذا لم يصل إلى حدّ التواتر لأن التواتر يعطينا اليقين بالحكم ، وأما خبر الثقة فإنه يورث احتمالا وظنًا ولا يعطي قطعاً ، وخبر الثقة قد يصيب الواقع وقد يخطئ الواقع ، والثقة لا يكذب ولكنه قد يخطئ ويشتهب في النقل ، فيفهم من الإمام عليه السلام شيئاً خلاف الواقع وينقله إلينا ، والشارع قال خذ بخبر الثقة ، ومعظم رواياتنا أخبار ثقات ، فإذا رددنا حجية خبر الثقة فإن كل هذه الروايات لا بد أن نرفضها ، فخير الثقة دليل ظني ويظل الشك في الحكم الواقعي موجوداً عندنا ، وطالما أن هذا الشك موجود فيكون الحكم حكماً ظاهرياً لأننا لا نعلم بهذا الحكم الواقعي المحفوظ في اللوح المحفوظ ، وكذلك توجد أحكام ظاهرية من باقي الأمارات الظنية الأخرى مثل الشهرة .

### مثال الحكم الظاهري من الأصول العملية :

أصالة الحل في قول أبي عبد الله الصادق عليه السلام : " كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه . . . " (١) .

(١) بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٧٣ ح ١٢ .

فإذا كان يوجد عندنا شك بين حلية شيء وحرمة فإننا نبني على حليته إلى أن نتيقن ونقطع بأنه حرام ، وكذلك أصالة الطهارة فإننا إذا شكنا بين طهارة شيء ونجاسته فإننا نبني على طهارته ، نعم قد يكون حكمه الواقعي النجاسة ، ولكن حين العمل نبني على طهارته ، فالشك بين الحلية والحرمة والشك بين الطهارة والنجاسة هذا الشك موجود لا يزول من النفس ، ولكن حين العمل نبني على الحلية وعلى الطهارة ، فمن ناحية عملية نبني على الحلية والطهارة ، وفي الواقع لا ندري أنه حلال أو طاهر ، فقد يكون واقعا حراما ونجسا ، ولكن حين العمل لا بد أن نبني على عمل ما ونقوم به ، فنبني على الطهارة حتى يمكن أن نتوضأ بهذا الماء ، وكذلك توجد أحكام ظاهرية من الأصول العملية الأخرى كالبراءة والاستصحاب والاحتياط والتخيير .

### الأحكام الظاهرية متأخرة رتبة عن الأحكام الواقعية :

بناء على أساس وجود أحكام واقعية وأحكام ظاهرية يقال <sup>(١)</sup> إن الأحكام الظاهرية متأخرة رتبة عن الأحكام الواقعية ، فنحن نعتقد كمُخَطَّئَةً - لأننا نعتقد أن المجتهد قد يصيب الواقع وقد يخطئه - أن هناك حكما واقعيًا لكل عمل من أعمال المكلف ونحن نحاول أن نصل إلي هذا الحكم الواقعي عن طريق الأدلة ، فتارة نصل إليه إذا كان الدليل قطعيا ، وتارة أخرى قد نصل وقد لا نصل إليه إذا كان الدليل ظنيا أو أصلا عمليا ، وأما المُصَوَّبَةُ - وهم

---

(١) قال السيد الشهيد هنا : " يقال " ؛ لأن هذا القول على مستوى الحلقة الثانية ، وسيأتي قول آخر في الحلقة الثالثة ، ويحاول السيد الشهيد أن يوفق بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ، فهل ملاك الحكم الظاهري يختلف عن ملاك الحكم الواقعي أو أن ملاكيهما نفس الملاك ؟ ، وسيأتي الجواب في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى .

جماعة من أهل السنة الذين يقولون بأن المجتهد مصيب دائماً – فهم يقولون بأنه لا توجد هناك أحكام واقعية بل كل ما يصل إليه المجتهد هو الحكم الواقعي ، فإذا وصل المجتهد الأول إلى حكم فهذا هو الحكم الواقعي ، وما يصل إليه المجتهد الثاني هو الحكم الواقعي ، فالواقع عندهم يتغير ويتبدل ، فلا يوجد عندهم لوح محفوظ ثابت ، والحكم الواقعي يتغير حسب أقوال المجتهدين <sup>(١)</sup> .

(١) بعض الأقوال من المصادر السنية والشيعية عن التصويب والمصوبة :

فتح الباري - ابن حجر ج ١٣ ص ٢٦٩ :

" وأما المصوبة فاحتجوا بأنه صلى الله عليه وسلم جعل له اجرا ، فلو كان لم يصب لم يؤجر ، وأجابوا عن إطلاق الخطأ في الخبر على من ذهل عن النص أو اجتهد فيما لا يسوغ الاجتهاد فيه من القطعيات فيما خالف الإجماع ، فإن مثل هذا إن اتفق له الخطأ فيه نسخ حكمه وفتواه ولو اجتهد بالإجماع وهو الذي يصح عليه إطلاق الخطأ ، وأما من اجتهد في قضية ليس فيها نص ولا إجماع فلا يطلق عليه الخطأ " .

الأصول الأصيلة - الفيض القاساني ص ١٤١ :

" وحاصل المقدمة الثانية عند المصوبة من الأصوليين أن كل ما تعلق به ظن المجتهد فهو حكم الله الواقعي في حقه وحق مقلديه ، وحاصلها عند المخطئة منهم أن كل ما تعلق به ظن المجتهد فهو حكم الله الظاهري في حقه وحق مقلديه ، وقد يكون حكم الله الواقعي وقد لا يكون " .

المستصفي - الغزالي ص ٣٥٢ :

" الحكم الثاني في الاجتهاد والتصويب والتخطئة ، وقد اختلف الناس فيها ، واختلفت الرواية عن الشافعي وأبي حنيفة ، وعلى الجملة قد ذهب قوم إلى أن كل مجتهد في الظنيات مصيب ، وقال قوم المصيب واحد ، واختلف الفريقان جميعا في أنه هل في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد ؟ ، فالذي ذهب إليه محققو المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع

الظن ، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه ، وهو المختار ، وإليه ذهب القاضي ، وذهب قوم من المصوبة إلى أن فيه حكما معينا يتوجه إليه الطلب إذ لا بد للطلب من مطلوب ، لكن لم يكلف المجتهد إصابته ، فلذلك كان مصيبا وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته . بمعنى أنه أدى ما كلف فأصاب ما عليه ، وأما القائلون بأن المصيب واحد فقد اتفقوا على أن فيه حكما معينا لله تعالى لكن اختلفوا في أنه هل عليه دليل أم لا ، فقال قوم : لا دليل عليه ، وإنما هو مثل دفين يعثر الطلب عليه بالاتفاق ، فلمن عثر عليه أجران ولمن حاد عنه أجر واحد لأجل سعيه وطلبه ، والذين ذهبوا إلى أن عليه دليلا اختلفوا في أن عليه دليلا قاطعا أو ظنيا ، فقال قوم : وهو قاطع ، ولكن الإثم محطوط عن المخطئ لغموض الدليل وخفائه " .

مجموعة الرسائل - الشيخ لطف الله الصافي ج ١ ص ١٧٦ :

" فالرأي الاجتهادي حيث إنه يحصل من الظن معتبر الحجية بحكم العقل والشرع يجب اتباعه عمليا ما دام لم يكشف خلافه ، أما لو انكشف خلافه فيؤخذ بالظن المعتبر الذي قام على خلافه ، وليس هذا من تغيير حكم الله في شيء ، فحكم الله تعالى واحد إلا أن اجتهاد المجتهد ورأيه يتغير إذا ظهر له خطؤه وعدم إصابته حكم الله تعالى .

وبعبارة أخرى : إن الطريق الذي يقوم عند المجتهد للوصول إلى الواقع قد يؤدي إليه وقد لا يؤدي إليه على مذهب المخطئة القائلين بأن حكم الله الواقعي للجميع من الجاهل به والعالم سواء ، فللمصيب أجران وللمخطئ أجر واحد ، أما على قول المصوبة القائلين بتعدد أحكام الله تعالى بتعدد ظنون المجتهدين وآرائهم تبعاً لما يقوم عندهم من الطرق ، . . . . "

مصباح الفقيه - آقا رضا الهمداني ج ٢ ق ٢ ص ٧٦٣ :

" فإن هذا هو التصويب الذي ينافيه القول بثبوت حكم واقعي في حق الجاهل ، . . . . "

كتاب الاجتهاد والتقليد - السيد الخوئي ص ٣٨ - ٣٩ :

" والنتيجة أن الأحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين وجعل الحكم متأخرا عن قيام الأمانة عليه ، وهذا هو المعبر عنه بالتصويب الأشعري " .

الموسوعة الفقهية الميسرة - الشيخ محمد علي الأنصاري ج ١ ص ٤٨٣ :

"ثانيا - التخطئة والتصويب : ومن الأحكام الوضعية المترتبة على الاجتهاد هو الحكم بالتخطئة أو التصويب في الاجتهاد. بمعنى أن ما يحكم به المجتهد بحسب اجتهاده هل يقع الخطأ فيه أو لا ؟ ، بل كل ما أدى إليه اجتهاد المجتهد فهو الحكم الشرعي الواقعي كما نسب إلى بعض الأشاعرة والمعتزلة مع اختلاف بينهما في تفسير ذلك ، فالذي يراه عامة الإمامية هو القول بالتخطئة وأن هناك أحكاما واقعية قد يصيب المجتهد في الوصول إليها وقد يخطئ " .

المعالم - ابن الشهيد الثاني ص ٢٤٢ :

" نعم اختلف الناس في التصويب ، فقليل : كل مجتهد مصيب ، بمعنى أنه لا حكم معيناً لله تعالى فيها ، بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد ، فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده ، وقيل : إن المصيب فيها واحد ؛ لأن الله تعالى فيها حكما معينا ، فمن أصابه فهو المصيب ، وغيره مخطئ معذور " .

نهایة الأفكار - آقا ضياء الدين العراقي ج ١ ص ٢٥٧ :

" فإن التصويب الباطل إنما هو الذي يدور التكليف معه مدار قيام الأمانة أو الذي يوجب قيام الأمانة انقلاب الواقع عما هو عليه " .

مجموعة الرسائل - الشيخ لطف الله الصافي ج ١ ص ١٧٧ :

" نعم أصل مسألة التصويب محل إشكال لاستلزامه الدور المحال ، واستلزامه دخالة ظن المجتهد أو علمه بالحكم في وجود الحكم " .

مجموعة الرسائل - الشيخ لطف الله الصافي ج ١ ص ١٩٠ :

" وهذا مبنى قوله صلى الله عليه وآله في خبر أحمد والترمذي وابن ماجه ومسلم : ( وإذا حاصرت حصنا فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا ) .

فإن المراد منه - والله أعلم - أن إنزالهم على حكم الله لا بد وأن يكون بما هو حكم الله برأيه ، وحيث يمكن أن لا يكون في رأيه مصيبا حكم الله تعالى يمكن أن ينزلهم على غير ما شرط لهم وهو حكم الله الواقعي ، وأما لو شرط عليهم إنزالهم على حكمه

والرد عليهم سهل يسير وهو أنه كيف يتغير الواقع حيث إن أحدهم يقول : " هذا الشيء واجب " ، والآخر يقول : " هذا الشيء حرام " ؟ فكيف يجتمع وجوب الشيء وحرمة على شيء واحد وهما متضادان مع أن الواقع لا بد أن يكون واحدا ؟

فإذا كانت عندنا أحكام واقعية فإن الأحكام الظاهرية تكون متأخرة رتبة عن الأحكام الواقعية لأنها تأتي في الدرجة الثانية لأننا عن طريق الحكم الظاهري نحاول الوصول إلى الحكم الواقعي ، فعندنا حكم واقعي ويأتي من بعده الحكم الظاهري في المرتبة الثانية ، ولا بد أن نفترض وجود أحكام واقعية في مرتبة سابقة حتى نقول بوجود الأحكام الظاهرية في مرتبة لاحقة إذ لولا وجود الأحكام الواقعية في الشريعة لما كانت هناك أحكام ظاهرية لأنه قد افترض في مورد الأحكام الظاهرية الشك في الحكم الواقعي ، فالأحكام الظاهرية تقع في طول الأحكام الواقعية ومتأخرة عنها ، فإذا قطعنا بالحكم الواقعي فلا تصل النوبة إلى الحكم الظاهري ، وإذا شككنا في الحكم الواقعي فإن النوبة تصل إلى الحكم الظاهري لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي ، ويكون الحكم تابعا للموضوع ثبوتا وانتفاءً لأن الموضوع بمثابة العلة للحكم .

بعبارة أخرى : إذا وُجد الموضوع وُجد الحكم ، وإذا انتفى الموضوع انتفى الحكم .

---

فإنه وإن أنزلهم على ما هو حكم الله برأيه لكن إن لم يصب حكم الله لم يتخلف عن الشرط ، مضافا إلى أنه بذلك يسد باب مناقشتهم إياه بأنك ما أنزلتنا على حكم الله تعالى ، وهذه الرواية صريحة بصحة القول بالتخطفة وبتلان التصويب .

وفي المقام إذا ثبت الشك في الحكم الواقعي ثبت الحكم الظاهري ، وإذا انتفى الشك في الحكم الواقعي – وذلك عند القطع بالحكم الواقعي – انتفى الحكم الظاهري ، فإذا وُجد الحكم الواقعي – عن طريق الدليل القطعي كالتواتر والإجماع – فلا نحتاج إلى الحكم الظاهري ، وإذا لم نصل إلى الحكم الواقعي لعدم وجود الدليل القطعي فإننا نحتاج إلى الحكم الظاهري الذي نصل إليه عن طريق الدليل الظني أو الأصل العملي ، ولولا أننا نؤمن بوجود أحكام واقعية لما آمنا بأن هناك أحكاما ظاهرية ، وهذا مخالف لقول بعض المخالفين لأنه بناء على قولهم فإن كل الأحكام تكون أحكاما واقعية ولا توجد أحكاما ظاهرية ، فإيماننا بوجود أحكام واقعية يعطينا الأحكام الظاهرية .

وبعبارة أخرى : إن الأحكام الشرعية تختلف باختلاف الأدلة التي يستنبط

منها الفقيه الحكم الشرعي ، فإن الأدلة نوعان :

#### ١ - الأدلة المحرزة :

أ- القطعية .

ب- الظنية .

#### ٢ - الأدلة غير المحرزة :

وهي الأصول العملية .

وتبعاً لانقسام الأدلة إلى نوعين نستطيع أن نقسم الحكم الشرعي إلى

قسمين ، هما :

#### ١ - الحكم الواقعي :

هو الذي يُستنبط من الأدلة المحرزة القطعية ، ولا يوجد فيه شك لأنه

حكم واقعي مصيب للواقع ولدينا قطع بأنه مصيب للواقع .

## ٢- الحكم الظاهري :

هو الذي يُسْتَنْبَط من الأدلة المحرزة الظنية أو من الأصول العملية ،  
ويوجد في هذا الحكم شك بأنه مصيب للواقع ، فنحن نظن بأن هذا الحكم  
مصيب للواقع ، ومعنى ذلك أنه يوجد شك في الحكم الواقعي .

وعندما يقال " حكم ظاهري " فمعنى ذلك أنه يوجد حكم واقعي ولكننا  
نشك فيه ولا نعرفه ، ولولا وجود الشك في الحكم الواقعي لما تصورنا وجود  
حكم ظاهري ، وهذا بخلاف بعض المخالفين الذين يقولون بأن كل ما يصل  
إليه المجتهد هو حكم الله الواقعي وواقع الشريعة ، والرد عليهم أنه كيف يوجد  
في الواقع تضاد لأن كل مجتهد يستنبط حكما مخالفا للمجتهد الآخر ؟ وكيف  
يكون الشيء الواحد واجبا وحراما في نفس الوقت ؟

وأما الشيعة الإمامية فيقولون بوجود شرع واقعي في اللوح المحفوظ ، وقد  
نصل إليه فيكون هو الحكم الواقعي ، وقد لا نصل إليه ، ولكن بحسب الأدلة  
الموجودة بأيدينا نصل إلى حكم ظاهري قد يطابق الواقع وقد لا يطابق الواقع .

### النتيجة :

الأحكام الظاهرية متأخرة رتبة عن الأحكام الواقعية وتابعة لها لأن القول  
بالعكس – أي أن الأحكام الواقعية تابعة للأحكام الظاهرية – يستلزم القول  
بالتصويب .

## الأمارات والأصول العملية

بعد أن عرفنا أنه يوجد نوعان من الحكم : الحكم الواقعي والحكم  
الظاهري ، وأن المكلف قد لا يصل إلى الحكم الواقعي ، فلا بد من الشارع أن

يجعل طرقا ووسائل للوصول إلى الواقع وإن كانت هذه الطرق قد تخطئ أحيانا  
ولا توصل المكلف إلى الحكم الواقعي ، وهنا نسأل السؤال التالي :

### من أي طريق يأتي الحكم الظاهري ؟

الجواب :

يأتي الحكم الظاهري من طريقين :

#### الطريق الأول : الأمارات :

هي الطرق الظنية أو الأدلة الظنية التي يعطيها الشارع الحجية وتكشف  
عن الحكم الشرعي الواقعي كشفا ناقصا ، فتكون الإضاعة ضعيفة ، وكأن  
الواقع يوجد عليه شيء من الضباب بخلاف الدليل القطعي الذي يكشف عن  
الحكم الشرعي كشفا تاما ، فتكون الإضاعة قوية ، فالدليل الظني كاشف  
ناقص لأنه لا يفيد القطع بمطابقة مؤداه للواقع ولا يعطي الرؤية التامة  
للواقع ، فيظل احتمال عدم المطابقة موجودا في النفس ، ومثال الأمارات خبر  
الثقة ، والحكم الظاهري يسمى الحجية وهنا هو حجية خبر الثقة ، فالحجية  
هي حكم المولى بتصديق خبر الثقة ، ومؤدى الأمانة هي ما تدل عليه الأمانة  
وهو الحكم الشرعي كوجوب صلة الرحم مثلا .

إذن :

توجد هنا ثلاثة أشياء لا بد من الالتفات إليها :

أ - الأمانة : وهي الدليل الظني المعتبر الذي أعطاه الشارع الحجية ،  
مثل خبر الثقة .

ب - الحكم الظاهري : مثل حجية خبر الثقة .

ج - مؤدى الأمانة : وهو الحكم الشرعي مثل وجوب صلة الرحم .

## الطريق الثاني : الأصول العملية :

هي الطرق التي تبين الوظيفة العملية ولا تعطينا حكما شرعيا ، فمن حيث العمل تبين الوظيفة فقط ولا تبين ما هو الحكم الشرعي الواقعي المطلوب . ولبيان ذلك نعطي مثلا عرفيا ، لنفرض أن هناك شخصا تريد أن تدلّه على مكان معيّن - والمكان بمثابة الحكم الشرعي - فتقول له : " كلما كنت على مفترق طريقين فاسلك دائما الطريق الأيمن " ، فسلوكه الطريق الأيمن دائما قد لا يصل إلى المكان المطلوب ويظل الشك موجودا في نفسه أثناء مسيره لأنك لم تبين له الطريق الواقعي وإنما أعطيته وظيفة عملية فقط ، وهذا العمل لا يكشف عن المكان المطلوب ، وبهذه الطريقة تخلّصه من حالة الارتباك التي يعيشها دون أن يكشف كلامك عن الواقع ، وهو بتطبيق قولك قد يصيب الواقع وقد لا يصيبه ، فقد يصل إلى المكان المطلوب وقد لا يصل إليه .

وكذلك في الأصول العملية تبين وظيفة عملية ولا تبين الحكم الشرعي الواقعي لأن الأصول العملية لا تكشف عن الحكم الشرعي الواقعي ، فليس لها الكاشفية عن الحكم الشرعي الواقعي ، فالشك تجاه الحكم الشرعي الواقعي يظل موجودا في نفسه ، ولا يخرج من حالة الشك ، وإنما تبين له الوظيفة العملية .

ومن تريد أن تدلّه إلى المكان المطلوب بحيث يصل قطعاً إلى ذلك المكان فإنك تقول له مثلا : " إذا وصلت إلى المفترق الأول فاسلك الطريق الأيسر ، وإذا وصلت إلى المفترق الثاني فاسلك الطريق الأيمن ، وإذا وصلت إلى المفترق الثالث فاسلك الطريق الأيمن " ، وهكذا تبين له المسار الصحيح حتى يصل إلى المكان المطلوب ، وهذا إذا كان الدليل قطعيا حيث تبين له الطريق

الصحيح الموصول إلى المكان المطلوب ، والدليل يوصله قطعاً إلى المكان المطلوب ، ويقول : " أنا أقطع بأنني سأصيب الواقع " ، وأما إذا كان الدليل ظنياً فيقول : " أظن أنه سيوصلني إلى المكان المطلوب وأظن أنني مصيب للواقع " .

### ملاحظة :

الحكم الشرعي والوظيفة العملية كلاهما قسم من الموقف العملي ، وعلينا أن نكون دقيقين في استعمال المصطلحات ، الموقف العملي ينقسم إلى قسمين : الحكم الشرعي والوظيفة العملية ، والدليل القطعي يعطينا الحكم الشرعي بنسبة ١٠٠% ، والدليل الظني<sup>(١)</sup> يعطينا الحكم الشرعي بنسبة أكبر من صفر% وأقل من ١٠٠% ، وأما الأصول العملية فتعطينا وظيفة عملية ولا تبين لنا الحكم الشرعي ولا تكشف عن الحكم الشرعي ، والوظيفة العملية قسم من الموقف العملي ، وإذا قلنا بأن الأصول العملية تعطينا موقفاً عملياً فهذا صحيح ، ولكنه جواب بالأعم كما في الجواب عن سؤال : " ما هو زيد ؟ " ، فتقول : " زيد إنسان " ، وهو جواب بالنوع ، وتستطيع أن تقول : " زيد حيوان " ، ولكنه جواب بالجنس القريب ، وهو جواب يشمل زيدا ويشمل غير زيد ، ونحن نريد من الجواب أن يكون موضحاً للشيء بكل دقة لا أن نأتي بجواب أعم حيث لا يعطينا جواباً دقيقاً لأنه سيشمل المسؤول عنه وغير

---

(١) لا بد من الالتفات هنا إلى أننا لا نستعمل المصطلح المنطقي للظن الذي هو أكبر من ٥٠% وأقل من ١٠٠% ، وإنما الظن هنا بمعنى الاحتمال ، فالدليل الظني في علم الأصول هو الدليل الاحتمالي ، فيشمل الظن والشك والوهم ، فتكون النسبة هي أكبر من صفر% وأصغر من ١٠٠% .

المسؤول عنه ، وهكذا في الجواب عن : " ماذا تبين لنا الأصول العملية ؟ " ، فالجواب لا بد أن يكون : " الوظيفة العملية " ؛ لأنه الأقرب ، ولا نجيب : " الموقف العملي " ؛ لأنه جواب بالأعم ، وكذلك في الدليل القطعي والدليل الظني نجيب أنهما يعطيان " الحكم الشرعي " ، وهو جواب بالخاص ، ولا نجيب : " الموقف العملي " ؛ لأنه جواب بالأعم .

### أقسام الحكم الظاهري :

إن الأحكام الظاهرية تأتي عن طريق الإمارات وعن طريق الأصول

العملية ، فيوجد عندنا قسمان ، وهما :

### القسم الأول : الحكم الظاهري من الأمانة :

قلنا إن الأمانة هي كل دليل ظني جعل الشارع له الحجية ، والأحكام الظاهرية من الإمارات هي كل حكم ظاهري مرتبط بكشف دليل ظني معين على نحو يكون كشف ذلك الدليل هو الملاك التام والعللة التامة لجعله – أي لجعل ذلك الدليل – ، فالنظر يكون إلى الكشف – أي الاحتمال – ، ولا ينظر المولى عز وجل إلى المكشوف عنه ونوع الحكم المشكوك – أي المحتمل – سواء كان حرمة أم وجوباً أم كراهة أم استحباباً أم إباحة .

### مثال :

الحكم الظاهري بوجوب تصديق خبر الثقة والعمل على طبقه ، فخبير الثقة هو الأمانة ، والحكم الظاهري لها هو الحجية <sup>(١)</sup> ، فخبير الثقة يكون

---

(١) نحتاج إلى دليل قطعي دال على حجية الدليل الظني حتى لا يلزم الدور إذا قلنا بأن الدليل على حجية الدليل الظني هو دليل ظني آخر ، ومؤدى الأمانة ظن ولكن الشارع يتممه ويجعل له الحجية فيقول خذ بهذا الدليل الظني ، فالأمانة لا تعطينا حكماً واقعياً وإن أعطاه

حجة علينا ، فيجب أن نأخذ بخبر الثقة ونعمل على طبقه وإن كان الثقة ينسى أحيانا أو يخطئ أو يسهو .

### التوضيح :

الدليل الظني فيه نوع من الكشف بنسبة أقل من القطع ، والكشف معناه الاحتمال ، فنحتمل أن هذا الدليل الظني يكشف لنا عن الواقع بنسبة ٩٠ % مثلا ، وسيأتي بعد قليل مصطلح " المحتمل " وهو الذي يؤدي إليه الاحتمال أو مؤدَى الاحتمال أو المكشوف عنه أو نوع الحكم المشكوك ، والدليل القطعي احتمالاه ١٠٠ % ، وأما الدليل الظني فأقل من ذلك ، والملاك التام والعلة التامة في الأمارات هي الكشف وقوة الاحتمال التي تنشأ من الأمانة لأن الأمانة تفيد الظن غالبا إذا لم تكن توجد قرينة على خلاف هذا الظن ، ولا نقول إن الدليل الظني يفيد الظن الفعلي دائما ، بل نقول إن الدليل الظني يفيد الظن الفعلي غالبا ، و " غالبا " يعني في حالات كثيرة ، فهو يؤدي إلى الظن النوعي عند أغلب الناس وإن لم يؤدِّ إلى الظن الشخصي عند الفرد ، فالأمانة طريق للوصول إلى الواقع وإن كان يخطئ أحيانا ، فنأخذ بالدليل الظني إذا أدى إلى الظن النوعي وإن لم يؤدِّ إلى الظن الشخصي ، فأحيانا قد لا يحصل الظن الفعلي لوجود قرينة على الخلاف ، ولكن مع ذلك يترتب عليه الحكم

---

الشارع الحجية بواسطة الدليل القطعي ، فنحن نقطع بحجية الأمانة لأن الدليل القطعي دل على حجية الأمانة ، ولا نقطع بمؤدى الأمانة لأن مؤدى الأمانة يعطي ظنا ولا يعطي علما ويقينا .

إذن : يوجد كشف تام عن حجية الأمانة لأن الدليل الظني إذا لم يكن حجة بواسطة الدليل القطعي فلا يمكن الاعتماد عليه ، ولكن الأمانة لها كشف ناقص عن الحكم الشرعي .

الظاهري ، فلا يكون نظرنا إلى كل مورد مورد بخصوصه بحيث يحصل فيه الظن فعلا ، بل يكون نظرنا إلى الموارد بشكل عام بحيث يحصل الظن فعلا في أغلبها ، ويطلق على ذلك الظن النوعي أو الكشف النوعي .

**مثال :** رواية الثقة أحيانا لا تفيد الظن ، مثلا رواية ضعيفة عمل بها الأصحاب ولم يعرضوا عنها ، ولكن أحدهم رفضها ولم يعتمد عليها ، فإنَّ عمل الأصحاب بالرواية الضعيفة يؤدي إلى الظن النوعي بصدورها من المعصوم عليه السلام وإن لم يؤدِّ إلى الظن الشخصي بالصدور ، فيتم الاعتماد على الرواية مع أنها لم تُفدِ الظن الشخصي .

والدليل الظني يطلق عليه " الأمانة " ، والحكم الظاهري للأمانة يطلق عليه " الحجية " <sup>(١)</sup> ، فنقول : " جعل الشارع الحجية للأمانة " ، بمعنى أننا

---

(١) سؤال : هل الحكم الشرعي الظاهري الذي نستنبطه من الأمانة هو الحجية ؟ ، الجواب : يقول السيد الشهيد : " ويسمى الحكم الظاهري بالحجية " ، ونعرف أن الحكم الظاهري يكون نتيجة للحجية ، فالحجية سبب للحكم الظاهري لا أن الحكم الظاهري هو الحجية ، فيكون الإطلاق هنا من باب إطلاق السبب على النتيجة ومن باب تسمية الشيء باسم سببه ، فنطلق على الحكم الظاهري في باب الأمانات الحجية تسمية للشيء باسم السبب لأن الشارع أعطى الحجية للأمانة ، والأمانة تنتج حكما شرعيا ، فالحكم الشرعي نتج من حجية الأمانة ، فتكون حجية الأمانة سببا للحكم الشرعي ، فنطلق على الحكم الشرعي اسم سببه وهو الحجية ، فيسمى الحكم الشرعي الحجية ، وهذا ممكن في اللغة ، فتارة نسمي الشيء باسم السبب وتارة أخرى نسمي الشيء باسم المسبب والنتيجة ، إن تعريف الشيء قد يكون باسم سببه أو قد يكون باسم مسببه ، مثلا ما هو رضا الله تعالى ؟ ، توجد رواية تقول بهذا المعنى إن " رضا الله هو ثوابه " (معاني الأخبار للصدوق ص ٢٠) ، فيكون تسمية للشيء باسم المسبب والنتيجة لأن ثواب الله نتيجة مترتبة على رضا الله ومسبب عنه ، وهذا من باب تعريف الشيء باسم مسببه لأن ثواب الله مسبب

يجب أن نأخذ بالحكم الظاهري للدليل الظني ، فيكون الدليل الظني حجة لأنه ورد دليل قطعي من الشارع يسمح لنا الاعتماد على هذا الدليل الظني .

### **القسم الثاني : الحكم الظاهري من الأصل العملي :**

والقسم الثاني هو الأحكام الظاهرية من الأصول العملية ، والأصول العملية تنقسم إلى قسمين :

- أ - أصول عملية غير محرزة - بكسر الراء - أو غير تنزيلية .
- ب - أصول عملية محرزة أو تنزيلية .

### **أ - الأصول العملية غير المحرزة أو غير التنزيلية :**

#### **التعريف :**

الحكم الظاهري من الأصول العملية غير المحرزة هو كل حكم ظاهري أُخِذَ فيه بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك أي الحكم المحتمل ، فننظر إلى

---

ومترتب على رضاه عز وجل ، ونستطيع أيضا أن نسمي رضا الله باسم السبب فنقول إن " رضا الله هو طاعته " لأن طاعة الله سبب لرضا الله ، ونستطيع أن نقول إن " رضا الله هو ثواب الله " تسمية للشيء باسم المسبب ، أو نقول إن " رضا الله هو طاعة الله " تسمية للشيء باسم السبب لأن طاعة الله سبب لرضاه عز وجل ، فيكون من باب تعريف الشيء باسم سببه ، وهنا في مقامنا نسمي الحكم الظاهري بالحجية تسمية للشيء باسم سببه لأن الشارع أعطى الحجية للأمانة ، فصارت الأمانة حجة ، فتولدت من هذه الحجية الحكم الظاهري ، فكانت الحجية سببا للحكم الظاهري ، فنسمي الحكم الظاهري باسم سببه وهو الحجية ، فنطلق على الحكم الظاهري اسم الحجية ، والشارع يعطي الحجية للدليل الظني فنستنبط حكما ظاهريا من هذا الدليل الظني ، فتكون الحجية سببا للحكم الظاهري ، فهو من باب تسمية الشيء باسم سببه ، فنقول إن الحكم الظاهري هو الحجية مع أن الحجية سبب للحكم الظاهري .

المحتمل والمكشوف عنه ، ولم يؤخذ أي كشف معيّن بعين الاعتبار في مقام جعله ، فلا ننظر إلى الاحتمال والكاشفية ، ونطلق عليها غير المحرزة لأنها لا تُحرز الحكم الشرعي الواقعي .

### التوضيح :

في الأمارات لا ننظر إلى المحتمل أي مؤدّى الاحتمال وما يعكسه الاحتمال والمكشوف عنه بل ننظر إلى الاحتمال ، مثلا في خبر الثقة نحتمل أنه مطابق للواقع ، الخبر من جهة أنه محتمل لا ننظر إليه بل ننظر إلى الاحتمال ، إذا قال شخص إنني أحتمل بنسبة ٩٠% أن هذا الباب مفتوح فإن الاحتمال هو ٩٠% ، والاحتمال هو الكشف ، فيكون الخبر كاشفا عن مؤداه بنسبة ٩٠% ، والمحتمل هو مؤدّى الاحتمال – وهنا هو كون الباب مفتوحا – لا ننظر إليه ، وفي كل خبر ثقة لا ننظر إلى مؤداه ولا نأخذ مؤداه بعين الاعتبار .

**مثال :** أصالة الحلّ من الأصول العملية غير المحرزة ، الملحوظ فيها كون الحكم المشكوك والمجهول مردداً بين الحرمة والإباحة ، ولم يُلاحظ فيها وجود كشف معيّن عن الحلية ، فالملاك في جعل الإباحة هو دوران الحكم بين الحرمة والإباحة ، ولا يوجد عندنا كشف عن الحلية الواقعية أي لا توجد عندنا إضاعة وكاشفية عن الواقع .

وأصالة الطهارة من الأصول العملية غير المحرزة أيضا ، والملحوظ فيها كون الحكم المشكوك والمجهول مردداً بين الطهارة والنجاسة ، ولم يُلاحظ فيها وجود كشف معيّن عن الطهارة ، فالملاك في جعل الطهارة هو كون الحكم مردداً بين الطهارة والنجاسة ، ولا يوجد عندنا كشف عن الطهارة الواقعية ، فتبني على طهارة الماء ونحن لا نعلم واقع هذا الماء ، قد يكون طاهرا واقعا ،

وقد يكون نجسا واقعا ، فلو كان عندنا شك بين الطهارة والنجاسة فأصالة الطهارة تقول لي أبني على الطهارة ، ولكن لا تقول لي أن ما شككت به يوجد فيه احتمال ٧٠ % أنه طاهر ، فلا يوجد احتمال بالطهارة لأننا قلنا إنه يوجد احتمال فمعنى ذلك أنه يوجد كشف ، فمن ناحية عملية نبني على طهارته ولكن لا نحتمل أنه طاهر أو نجس ، نعم نشك في أنه طاهر ، والشك هو عبارة عن نسبة ٥٠ % إثباتا ونفيا ، فلا يوجد فيه كشف عن الطهارة لأن حالة الشك تظل موجودة في نفسك ولا تنتقل إلى حالة الظن ، وأما في الدليل الظني فيوجد كشف حيث نقول إننا نحتمل بنسبة ٩٠ % أنه طاهر ، ويكون مطابقا للواقع بهذه النسبة ، وأما في المقام فتوجد عندي حالة الشك فلا يوجد عندي احتمال بالكشف ولا أقول إنه مطابق للواقع بنسبة ٥٠ % لأن هذه النسبة تعبر عن الشك الذي يعني عدم العلم بالمطابقة أو بعدم المطابقة ، ونسبة الشك إلى الواقع تكون بنسبة واحدة ، فلا نستطيع أن نقول إنه مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع لأنه لا توجد بيدي إضاءة تكشف لي الواقع ، وفي الدليل القطعي توجد عندي إضاءة قوية تكشف لي الواقع بنسبة ١٠٠ % ، وفي الدليل الظني تكون الإضاءة ضعيفة أقل من إضاءة الدليل القطعي ، وأما في الأصول العملية فلا توجد فيها إضاءة ولا كشف عن الواقع ، فحالة الشك تظل موجودة عندنا لأننا لا نستطيع أن نرى الواقع عن طريق الأصول العملية ، فلا يوجد شيء ظاهر أمامي ، وفي حالة الشك لا أرى الواقع كأنني أعمى في نظري إلى الواقع ، لا أعلم أنه طاهر أو نجس ، ومع الجهل بالواقع فإن المكلف سيقع في مخالفة الواقع بسبب جهله ، ولا يوجد هناك طريق لرفع الجهل بسبب فقد الأدلة أو إجمالها ، فيأتي الشارع ويلاحظ الملاك الأهم في

الأحكام ، هل ملاك الطهارة أو ملاك النجاسة أهم ؟ ، ويجعل الوظيفة على أساس الحكم الأهم في نظره وإن كان ذلك سيؤدي إلى مخالفة الواقع في بعض الأحكام ، فيقول لنا الشارع : " أيها الجاهل بالواقع ! ابن على الطهارة " ، نعم من الممكن أن يكون نجسا واقعا وبذلك تقع المخالفة للحكم الواقعي ، ولكن لا بد أن تكون هناك وظيفة عملية يقوم بها المكلف في حالة الشك بين الطهارة والنجاسة ، فيلاحظ المولى أهمية الطهارة على النجاسة لأن البناء على النجاسة يؤدي إلى صعوبات على المكلف في أنه كلما شك بين الطهارة والنجاسة بنى على النجاسة ، فيسمح الشارع بالبناء على الطهارة للتسهيل على المكلفين ، فمصلحة التسهيل عليهم مقدّم على المفسدة التي سيقعون بها ، ومصلحة الطهارة مقدّمة على مفسدة النجاسة ، فالشارع يلاحظ نوع الحكم المشكوك وأهميته ، ففي جعل الحكم الظاهري يهتم المولى بأحد نوعي الحكم المشكوك أكثر من اهتمامه بالنوع الآخر ، وسيأتي توضيح أكثر لهذه المسألة في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى .

إذن : في أصالة الطهارة يكون نظرنا إلى المحتمل والمشكوك ، والمشكوك هو الحكم المرّدّد بين الطهارة والنجاسة ، وهذا المشكوك يظل معنا ، ولا يزول هذا التردّد من أنفسنا ، ولا يوجد عندنا احتمال بترجيح أحد الطرفين ، فلا نرجح الطهارة ولا نرجح النجاسة ، فأصالة الطهارة لوحظ في جعلها الشك في الطهارة وعدم الطهارة ، ويكون نظرنا في الأصول العملية غير المحرزة إلى المحتمل وهو نوع الحكم المشكوك لا إلى الاحتمال والكشف .

**بعبارة أخرى :** المحتمل هو هذا الحكم المشكوك في أمره بين الطهارة والنجاسة ، وأمره مرّدّد بين الطهارة والنجاسة ، وهذه الحالة موجودة عندنا ،

والمحتمل موجود عندنا لا يزول ، ولا نرجح طرفا على طرف ، بل نتعامل من ناحية عملية أنه ظاهر ، ولا يوجد فيه كشف واحتمال عن واقع هذا الشيء أنه ظاهر واقعا أو نجس واقعا ، فنحن عمي من جهة الواقع لأننا لا نرى الواقع لا رؤية كاملة ولا رؤية ناقصة ولا احتمال تام ولا احتمال ناقص ولا كشف تام ولا كشف ناقص ، فالواقع مجهول عندنا ، ونبني على طهارته من ناحية عملية فقط ، ومن ناحية نظرية يظل الشك موجودا في أنفسنا لا يزول .

وهذا بخلاف الدليل الظني المعتبر – أي الأمانة – فإن نظرنا يكون إلى أهمية الاحتمال والكشف لا إلى أهمية المحتمل والمكشوف عنه ، فالدليل الظني فيه كشف ناقص عن الواقع ، فحالة الشك تزول من أنفسنا لأننا نرجح طرفا على طرف ، فإذا رجحنا أحد الطرفين فإن الطرف الآخر لا نلتفت إليه ، فالطرف المحتمل والمشكوك لا ننظر إليه .

## ب – الأصول العملية المحرزة أو التنزيلية :

### التعريف :

الحكم الظاهري من الأصول العملية المحرزة هو كل حكم ظاهري أُخِذَ فيه بعين الاعتبار نوع الحكم الواقعي المشكوك – أي ننظر إلى المحتمل – ، وأُخِذَ فيه كشف ظني بعين الاعتبار في مقام جعله – أي ننظر إلى الاحتمال والكاشفية – ، ولكن هذا الكشف لا يكون ملاكا تاما وعلّة تامة للجعل بل يكون جزء علة ، فعندنا هنا جزء علة ، والجزءان يشكّلان العلة التامة ، فنوع الحكم المشكوك جزء علة ، والكاشفية الناقصة جزء علة أخرى ، فتتكون العلة التامة من الجزأين (نوع الحكم المشكوك + الكشف) ، وفي الأمانة تكون العلة التامة هي الكشف فقط ، وفي الأصول العملية غير المحرزة تكون العلة التامة هي نوع

الحكم المشكوك فقط ، ونطلق عليها " المحرزة " لأنها تشبه الإمارات في وجود كشف ظني للواقع وإحراز للحكم الشرعي الواقعي ، ونطلق عليها التنزيلية لأنها تُنزل منزلة الأمانة في إحراز الواقع والكشف عن الحكم الشرعي الواقعي .

### التوضيح :

إن المولى في مقام جعل الأصل العملي المحرز يلاحظ أمرين :

**الأمر الأول :** نوع الحكم المشكوك وأهميته ، أي أهمية المحتمل .

**الأمر الثاني :** كاشفية هذا الأصل العملي عن الواقع ، أي أهمية الاحتمال .

### مثال :

كان مثال الأصول العملية غير المحرزة قاعدة الطهارة أو قاعدة الحلّ ، وأما مثال الأصول العملية المحرزة فهو قاعدة الفراغ التي تقول بصحة العمل إذا شك المكلف في صحة العمل بعد الفراغ من العمل ، فإذا انتهى شخص من الصلاة وشك في أنه ركع فالشارع يقول له : " أنت فرغت من الصلاة فأبني على صحة صلاتك " ، فيبني على صحة الصلاة بعد الفراغ منها .

فهنا يوجد عندي محتمل وهو نوع العمل المشكوك وهو هذه الصلاة التي تم الفراغ منها ، وعندي تردّد وشك في أنني صلّيت صلاة تامة أو صلاة ناقصة ، وقاعدة الفراغ تقول : " أبني على صحة الصلاة " ، والشك هنا لا يزول بل يظل موجودا في نفسي ولا يزول التردد من نفسي ، والتردد يظل في هذا المشكوك وهو العمل الذي تم الفراغ منه أنه كامل أو ناقص ، ولكن عندي كشف واحتمال أنني أثناء الصلاة كنت منتبها وملفتا ولم أكن غافلا لأن الأصل أن الإنسان يكون ملتفتا ولا يكون غافلا حينما يؤدي أي عمل سواء كان العمل عباديا أم غير عبادي ، ويطلق على هذا الأصل " أصالة الالتفات وعدم

الغفلة " التي تشير إليها الرواية الشريفة عن كبير بن أعين قال : قلت له :  
الرجل يشك بعدما يتوضأ ، قال : " هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك " (١) .

فيكون الكاشف عن الصحة هو غلبة الانتباه وعدم الغفلة وعدم النسيان  
في الإنسان حين أداء العمل ، وأما إذا قطع بأنه أثناء الصلاة كان غافلاً أو  
ناسياً - لوجود مشكلة كان يفكر أثناء الصلاة في إيجاد حل لها - فلا تجري  
قاعدة الفراغ لأنه يشترط في تطبيقها عدم العلم بالغفلة على الأقل أو العلم  
بعدم الغفلة ، فمع وجود الالتفات يوجد كشف واحتمال أنه أتى بالركوع فتجري  
قاعدة الفراغ ، ومع القطع بالغفلة وعدم الالتفات لا يوجد احتمال أنه أتى  
بالركوع فلا تجري قاعدة الفراغ لعدم تحقق الشرط .

وقد اجتمع هنا أمران ، وكل أمر يشكل جزءاً علة ، وتكون العلة التامة  
لجعل الحجية في قاعدة الفراغ مركبة من هذين الجزئين ، والأمران هما :

**الأمر الأول :** وهو المحتمل وهو كون المشكوك مرتبطاً بعمل تم الفراغ  
منه ، وفي مثالنا هو الصلاة المفروغ منها والتي يوجد فيها شك في الركوع ،  
فيحكم المولى بصحة العمل بعد الفراغ منه وإن أدى ذلك إلى مخالفة الواقع  
لأهمية الحكم بالصحة على الحكم بالبطلان ، وذلك تسهيلاً على المكلفين ،  
فلو قال المولى بوجوب إعادة الصلاة حتى في حالة الشك بعد الفراغ منها فإن  
ذلك سيسبب صعوبة على المكلفين لأنه في أحيان كثيرة يشك المكلف في الإتيان  
بجزء من الصلاة بعد الانتهاء منها .

**الأمر الثاني :** وهو الاحتمال وكاشفية الفراغ عن الإتيان بالعمل صحيحاً ،  
فيوجد عندي احتمال أنني أتيت بالركوع في هذه الصلاة أي أتيت بالصلاة تامة

(١) وسائل الشريعة ج ١ ص ٣٣١ ح ٧ الباب ٤٢ من أبواب الوضوء .

من حيث الأجزاء والشرائط لأنني كنت ملتفتا ولم أكن غافلا أثناء أداء الصلاة لأصالة الانتباه وعدم الغفلة وعدم النسيان .

**إذن :**

قاعدة الفراغ تعتبر من الأصول العملية المحرزة ، فهي من الأصول العملية لوجود الأمر الأول وهو المحتمل ، وهي محرزة لوجود الأمر الثاني وهو الاحتمال والكشف ، فعندنا محتمل واحتمال ، ولو كانت العلة التامة هي الاحتمال فقط – أي أننا نتعامل مع قاعدة الفراغ معاملة الأمانة – لجرت قاعدة الفراغ في كل عمل تشك فيه حتى قبل الفراغ منه وتبني على أنك أتيت به حتى إذا كان الشك أثناء الصلاة .

مثلا قبل النزول إلى الركوع في الركعة الثانية إذا شككت أنك أتيت بالسورة فإنك تبني على أنك أتيت بها إذا كانت قاعدة الفراغ من باب الإمارات مع أن المسألة الشرعية تقول إنك إذا شككت بقراءة السورة قبل النزول إلى الركوع فإنك تأتي بالسورة ثم تنزل إلى الركوع ولا تبني على قاعدة الفراغ ، ولو فرضنا بأن قاعدة الفراغ أمانة فإنك تبني على صحة العمل لا فقط بعد الفراغ من العمل بل حتى أثناء العمل ، ولهذا لا يتعبدنا الشارع بعدم النسيان وبعدم الغفلة في جميع الحالات بل في خصوص العمل الذي تم الفراغ منه ، ولا تبني دائما على صحة العمل إذا نسيت فيه شيئا لأن عدم النسيان جزء علة ، والقاعدة تجري في العمل الذي تم الفراغ منه ثم شككت فيه بعد الفراغ لأننا ننظر إلى المحتمل أيضا وهو نوع الحكم المشكوك وهو العمل الذي تم الفراغ منه ، فيكون نوع الحكم المشكوك وأنه عمل قد تم الفراغ منه له دخل في جعل الحجية .

وأما في الأصل العملي غير المحرز فإنه يوجد محتمل دون الاحتمال والكشف ، وفي الأصل العملي المحرز يوجد ضوء ضعيف جداً ، ولكن هذا الضوء الضعيف لا يرفع حالة الشك من نفسي ، فهنا لا أرجح أحد الطرفين ولكنني أدرك أنني أثناء الصلاة كنت ملتفتا ولم أكن غافلا ، والشك لا يزول من نفسي ، والضوء الضعيف لا يستطيع أن يزيل حالة الشك من نفسي ، لذلك يظل عملي ضمن الوظيفة العملية ولا ينتقل إلى الأمانة ، ففيه نوع من الكشف عن الواقع ولكن هذا الكاشف ليس هو الملاك التام والعلّة التامة كما في الدليل القطعي والدليل الظني ، بل هناك دخل لنوع الحكم المشكوك وهو كون المشكوك مرتبطا بعمل تم الفراغ منه ، ففي الأصل العملي المحرز يوجد ( احتمال + محتمل ) ، وفي الأصل العملي غير المحرز يوجد ( محتمل ) فقط ، وفي الدليل القطعي والدليل الظني يوجد ( احتمال ) فقط ، ولكنه في الدليل القطعي احتمال بنسبة ١٠٠ % ، وفي الدليل الظني احتمال بنسبة تتراوح بين أكثر من صفر % وأقل من ١٠٠ % .

#### النتيجة :

أي دليل يأتينا نستطيع أن نجعله في محله المناسب ، فإذا كان يوجد في الدليل ( احتمال أي كشف ) بنسبة ١٠٠ % فهو دليل قطعي ، وإذا كان يوجد في الدليل ( احتمال ) أكثر من صفر % وأقل من ١٠٠ % فهو دليل ظني معتبر وأمانة ، وإذا كان يوجد في الدليل ( محتمل ) فقط بدون احتمال وكشف فهو أصل عملي غير محرز ، وإذا كان يوجد في الدليل ( محتمل + احتمال ) فهو أصل عملي محرز أو تنزيلي ، وهذا التقسيم بهذه الكيفية وبهذه الدقة من إبداعات السيد الشهيد قدس سره .

ولنسأل هنا السؤال التالي :

### هل الاستصحاب من الأمارات أو من الأصول العملية ؟

**الجواب :**

السيد الخوئي قدس سره يقول إن الاستصحاب من الأمارات لأن فيه كشفا ناقصا عن الواقع ، فيعامل الاستصحاب معاملة الأمانة ، والأصوليون الآخرون يقولون بأنه من الأصول العملية المحرزة .

وتوجد ثمرة عملية مترتبة على القولين ، فإذا قلنا بأن الاستصحاب من الأمارات فإن الأمانة تقدّم على الأصل العملي في حالة التعارض بينهما ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي ، وأما إذا قلنا بأن الاستصحاب أصل عملي فإذا أتى أصل عملي آخر فإنه يتعارض معه ولا بد أن نجد مرجحاً لتقديم أحدهما على الآخر .

ونسأل هنا :

هل بناء على تقسيم السيد الشهيد قدس سره يكون الاستصحاب أمانة

أو أصل عملي ؟

**الجواب :**

إن الاستصحاب من الأصول العملية المحرزة لأن فيه احتمالا ومحتملا ، وليس من الأمارات التي فيها احتمال فقط ، ففي الاستصحاب يوجد احتمال لأن فيه كشفا ناقصا عن الواقع كما قال السيد الخوئي قدس سره ، ويوجد فيه محتمل وهو نوع الحكم المشكوك وهو الحكم الذي كنا على يقين سابق بوجوده ثم شككنا به .

ولنقرأ الآن بعض التعاريف :

## الحكم الظاهري من الأصول العملية غير المحرزة :

هو كل حكم ظاهري أُخِذَ فيه بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك - أي أُخِذَ المحتمل - ، ولم يؤخذ أي كشف معيّن بعين الاعتبار في مقام جعله - أي لم يؤخذ الاحتمال - ، فلا يوجد فيه أي كاشفية ، فيكون ملاك الأصل العملي غير المحرز هو أهمية المحتمل فقط دون الاحتمال ، ويكون المترتب عليه مجرد وظيفة عملية عند الشك في الحكم الواقعي من دون أي كاشفية عن الحكم .

## الحكم الظاهري من الأصول العملية المحرزة أو التنزيلية :

هو كل حكم ظاهري أُخِذَ فيه بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك - أي أُخِذَ المحتمل - ، وأُخِذَ كشفٌ معيّن بعين الاعتبار في مقام جعله - أي أُخِذَ الاحتمال - ولكن هذا الكشف عن الواقع لا يكون ملاكا تاما كما كان في الدليل القطعي والدليل الظني ، فيكون ملاك الأصل العملي المحرز هو أهمية المحتمل وأهمية الاحتمال ، ويكون ملاك الأصل العملي غير المحرز هو أهمية المحتمل دون الاحتمال ، ويكون ملاك الدليل القطعي والدليل الظني أهمية الاحتمال فقط دون المحتمل .

## ملاحظة :

سمّيت الأصول العملية بالتنزيلية لأن لسان جعلها هو تنزيل المشكوك منزلة الواقع والمتيقّن كما في جعل قاعدة التجاوز أو قاعدة الفراغ ، وفي الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام حينما سئل عن رجل هوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع أجاب : " بلى قد ركعت " (١) .

(١) وسائل الشيعة ج ٤ ص ٩٣٦ باب ١٣ من أبواب الركوع ح ٣ ، يقول الحر العاملي : قال الشيخ (أي الطوسي قدس سره) : إنما أراد أستتمّ قائما من السجود إلى ركعة أخرى

والرواية هي عن الفضيل بن يسار قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام :  
أَسْتَتِمُّ قائماً فلا أدري ركعت أم لا . قال عليه السلام : " بلى قد ركعت  
فامض في صلاتك فإنما ذلك من الشيطان " .

أي ابن على أنك قد ركعت ولا تهتم بالشك مع أن الشك موجود في  
نفسه ، فقد نُزِّلَ الركوع المشكوك منزلة الواقع ومنزلة الركوع المتيقن وأنه قد  
ركع تعبداً وتنزيلاً ، فيتعبدنا الشارع بالبناء على الركوع وعدم الاهتمام بالشك .  
وكذلك في مقام جعل الاستصحاب كما في الرواية عن الإمام الصادق عليه  
السلام في حالة الشك في انتقاض الوضوء بعد اليقين به يقول عليه  
السلام : " فإنه على يقين من وضوئه " (١) .

والرواية هي عن زرارة قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ،  
أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال : " يا زرارة ! قد تنام العين  
ولا ينام القلب والأذن ، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء " .  
قلت : فإن حُرِّكَ على جنبه شيء ولم يعلم به ؟ قال : " لا ، حتى يستيقن أنه  
قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا  
تنقض اليقين أبداً بالشك ، وإنما تنقضه بيقين آخر " .

أي ابن على بقاء وضوئك السابق ولا تهتم بالشك مع أن الشك موجود في  
نفسه ، فيبني المكلف على بقاء الوضوء إذا كان متيقناً سابقاً ومشكوكاً  
لاحقاً ، فالشارع يتعبدنا بالبناء على الوضوء السابق وعدم الاهتمام بالشك .

---

فيكون شك في الركوع وقد دخل في حال أخرى فيمضي في صلاته . أقول ( أي الحر  
العالمي صاحب الوسائل ) : ويمكن الحمل على كثير السهو بقريئة آخره .  
(١) وسائل الشريعة ج ١ ص ١٧٤ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح ١ .

## اجتماع الحكم الواقعي والحكم الظاهري

قلنا إنه توجد أحكام واقعية محفوظة في اللوح المحفوظ ، ونحن أحيانا لا نعلم بهذا الحكم الواقعي فنعتمد على الأمارات التي هي أدلة ظنية جعل الشارع لها الحجية أو نعتمد على الأصول العملية التي تبين لنا الوظيفة العملية ، والأمارات والأصول العملية تعطينا حكما ظاهريا ، والحكم الظاهري يأتي في طول الحكم الواقعي ومتأخر عنه رتبة .

إذن : يوجد عندنا نوعان من الحكم : حكم واقعي ، وحكم ظاهري .

### استحالة اجتماع الأحكام الواقعية :

قلنا سابقا إنه يستحيل أن يجتمع حكمان واقعيان متغايران على موضوع واحد ، فلا يمكن أن يكون الشيء الواحد واجبا وحراما في نفس الوقت لأنه يوجد تضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية بسبب التضاد بين مبادئها ، فلا يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد لأن مبادئ الأحكام لا يمكن أن تجتمع ، فالمصلحة والمفسدة لا تجتمعان ، والحب والبغض لا يجتمعان ، فالأحكام الواقعية المتغايرة من المستحيل أن تجتمع في شيء واحد لأنها متضادة متنافية ، وكذلك من المستحيل اجتماع حكمين متماثلين على موضوع واحد كجوبيين لأنه تحصيل للحاصل ، وتحصيل الحاصل لغو وقبيح ، وإنما الوجوب يشترط ويقوى .

سؤال : هل يمكن في واقعة واحدة اجتماع حكمين أحدهما واقعي والآخر ظاهري أو أن اجتماعهما مستحيل أيضا كما في الأحكام الواقعية ؟

الجواب : قد يقال باستحالة اجتماع الحكم الواقعي والحكم الظاهري في واقعة واحدة إذا كانا متغايرين أو متماثلين لاستحالة اجتماع الضدين على موضوع

واحد كالوجوب والحرمة ، أو استحالة اجتماع المتماثلين كالوجوبين ، ولكن الصحيح أنه يمكن اجتماع حكم واقعي وحكم ظاهري على موضوع واحد ، فيمكن اجتماع وجوب واقعي مع إباحة ظاهرية لأن الحكم الواقعي لم يصل إلينا فلا نعلم به ، وإذا لم نعلم بالحكم الواقعي فإن النوبة تصل إلى الحكم الظاهري لأنه يقع في طول الحكم الواقعي ومتأخر عنه رتبة ، وعدم العلم بالحكم الواقعي مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري ، فتصل النوبة إلى الأمانة ، وإذا لا توجد أمانة تنتقل إلى الأصول العملية ، وكلاهما يعطينا حكما ظاهريا ، فيوجد - مثلا - وجوب واقعي في اللوح المحفوظ المجهول لنا ، ويوجد في الأحكام الظاهرية إباحة ظاهرية ، ومن الممكن أن يجتمع حكمان أحدهما واقعي والآخر ظاهري لأنهما من سنخين وطبيعتين ونوعين مختلفين ، ولا يقعان في عرض واحد ليقع التعارض بينهما لعدم اجتماع الضدين ولا اجتماع المثليين لأنهما في مرتبتين مختلفتين ومن حيثيتين متغايرتين ، وإذا كانا في مرتبتين مختلفتين فلا يقع التعارض بينهما لأن الاستحالة تقع بين شيئين إذا كانا في مرتبة واحدة وعرض واحد ومن جهة واحدة وحيثية واحدة .

**مثال ١ :** يمكن توضيح عدم التعارض بين الحكمين من خلال مثال أكل الميتة فإنه حرام بالعنوان الأولي ولكنه حلال بالعنوان الثانوي في حالة الاضطرار ، فاجتمع حكمان الحرمة والحلية ، ولكن اجتماع الحكمين هنا ليس مستحيلا لأنهما من نوعين مختلفين ، وقس ذلك على الحكم الواقعي والحكم الظاهري لأنهما من نوعين مختلفين .

**مثال ٢ :** إذا كان الدعاء عند رؤية الهلال واجبا واقعا أي في اللوح المحفوظ ، ونحن لا نعلم به ، فتصل النوبة إلى الأمانة ، ولنفرض أن الأمانة

قامت على إباحة الدعاء عند رؤية الهلال ، وحكم الشارع بحجية الأمانة ، فيكون الدعاء عند رؤية الهلال مباحا عند من يشك في وجوبه لأنه عند الشك في الوجوب تجري أصالة البراءة ، والإباحة حكم ظاهري نعلمه ، فهنا يجتمع حكمان تكليفيان على واقعة واحدة ، أحدهما واقعي وهو الوجوب ، والآخر ظاهري وهو الإباحة .

وهذا القول للسيد الشهيد قدس سره على مستوى الحلقة الثانية ، وأما في الحلقة الثالثة فسيأتي السيد الشهيد قدس سره ويقول إن كونهما من سنخين مختلفين لا يكفي لإمكان اجتماعهما ، والرأي الذي يأتي في الحلقة الثالثة من إبداعات السيد الشهيد قدس سره ، ويقول هناك إنه لا تعارض بين ملاكات الأحكام الظاهرية وملاكات الأحكام الواقعية لأن ملاكات الأحكام الظاهرية هي نفس ملاكات الأحكام الواقعية لا ملاكات أخرى ، فإذا كانت الملاكات واحدة فلا يقع التعارض بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، وهكذا يمكن التوفيق بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ، وسيأتي تفصيل ذلك في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى .

### **القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام**

إن الحكم الشرعي – من حيث موضوعه – قد يُجَعَل على نحو القضية الحقيقية أو على نحو القضية الخارجية<sup>(١)</sup> ، وفي الواقع هذا التقسيم يكون

---

(١) قال الشهيد قدس سره : " الحكم الشرعي تارة يجعل على نحو القضية الخارجية ، وأخرى يجعل على نحو القضية الحقيقية " .

فيأتي السؤال التالي : ما هو الهدف من البحث عن القضية الحقيقية والقضية الخارجية ؟

للموضوع لا للمحمول لأن المحمول – وهو الحكم – واحد في القضيتين ، ففي الواقع الموضوع يُجَعَل على نحو القضية الحقيقية أو على نحو القضية الخارجية ، وهنا يأتي السؤال التالي :

### ما هي القضية الحقيقية والقضية الخارجية ؟

**الجواب :**

#### **القضية الحقيقية :**

القضية الحقيقية هي القضية التي يكون الحكم فيها منصباً على موضوع مقدّر الوجود ومفترض الوجود ، فيكون الحكم منصباً على العنوان لا على المصاديق ، ولا يحتاج قائل القضية إلى إحراز وجود الموضوع فعلا في الخارج ليجعل الحكم عليه ، بل يكفي أن يقدّر الموضوع ويفترض وجوده وإن كان له مصاديق في الخارج فعلا ، ولكنه لا ينظر إلى وجودهم ولا إلى عدم وجودهم .

---

الجواب : إن الهدف من البحث هو أنه إذا وردت رواية وكان الحكم الشرعي قد جعل فيها على نحو القضية الخارجية فلا يمكن استنباط حكم شرعي الآن على أساسها ، وأما إذا جعل على نحو القضية الحقيقية فيمكن استنباط حكم شرعي الآن على أساسها لأن كل مصاديق للمفهوم تطبق عليها القاعدة ، وأما في القضية الخارجية فالمصاديق معيّنة ولا يمكن تعديتها إلى غيرها من المصاديق .

مثال : إذا قال المولى بجرمة الاحتكار في المواد الأربعة : التمر والزبيب والقمح والشعير ، فلو كانت الرواية على نحو القضية الحقيقية فنستنبط حكم حرمة احتكار هذه المواد في وقتنا الحالي ، وأما إذا جعلت على نحو القضية الخارجية فلا يمكن استنباط حكم حرمة احتكار هذه المواد في زماننا لأن نظر المولى كان إلى المصاديق في ذلك الزمان ، وقد قام بتحديد المصاديق إما بزمان معيّن أو بمكان معيّن ولا يمكن التعدي إلى زمان آخر أو مكان آخر ، فرواية الاحتكار تكون خاصة بذلك الزمان أو بذلك المكان .

**مثال :** يقول المولى : " أَكْرَمَ الْعَالِمَ " ، فهذه القضية تتحلل إلى قضايا بعدد الأفراد ، وكل قضية يكون موضوعها أحد أفراد العلماء ومحمولها وجوب إكرامه ، فإذا كان يوجد الآن خمسة علماء فيجب إكرامهم ، وبعد سنة مثلا يوجد ستة علماء فيجب إكرامهم أيضا ، وبعد مائة سنة يوجد سبعة علماء فيجب إكرامهم أيضا .

فالقضية الحقيقية معناها أن المولى لا ينظر إلى الوجود الخارجي والموضوع الخارجي ، فلا ينظر إلى العلماء في الخارج ، وإنما يعطي حكما كليا وقاعدة عامة بحيث يشمل كل عالم بدون تحديد وتعيين ، ويمكن تحويل القضية إلى قضية حملية كلية وهي : " كلُّ عالمٍ يجب إكرامه " ، ويشمل هذا الحكم الكلي كل مصاديق العالم ، ويستطيع المكلف بنفسه أن يقوم بتحديد المصاديق لأن تشخيص الموضوع في القضية الحقيقية يكون بيد المكلف ، فكل من ينطبق عليه المفهوم الكلي فهو مصادق له فيشملة الحكم ، ويمكن تحويل القضية الحقيقية بالتحليل إلى قضية شرطية وهي : " كلما وُجد عالمٌ فإنه يجب إكرامه " ، ومحمدٌ عالمٌ ، إذن يجب إكرامه .

### القضية الخارجية :

وأما في القضية الخارجية فإن نظر المولى يكون إلى الخارج ويكون الحكم منصباً على الموضوع الخارجي الذي يكون متحققاً وموجوداً فعلاً<sup>(١)</sup> في الزمان

---

(١) هذه الكلمة وهي " فعلاً " تدل على وجود الأفراد في الخارج في الزمان الحاضر أي الآن وفي وقت الكلام ، ولكن الصحيح أنه في القضية الخارجية يقوم المولى بنفسه بتحديد الأفراد وتشخيص مواصفاتهم ولا يترك ذلك للمكلف ، ولكن هذا لا يعني أنهم موجودون الآن في زمان التكلم لأن المولى يعينهم ولكنهم قد يكونون موجودين في المستقبل ويأتون في

الذي يلحظه المولى ، ويكون الزمان أحد الأزمنة الثلاثة من الماضي أو الحاضر أو المستقبل ، ويكون الموضوع مشخّصاً عند المولى حين النطق بالقضية ، وقائل القضية لا بدّ أولاً من أن يُحرز أن الموضوع مشخّص ليستطيع أن يجعل الحكم عليه ، فيكون الحكم منصباً على المصاديق المعيّنين المحدودين ، ويكون الموضوع محدّد الوجود ومتحقّق الوجود في الخارج في قبال القضية الحقيقية التي يكون الموضوع فيها مقدّر الوجود ، ففي القضية الخارجية يوجد تحقّق وتحديد وتعين للموضوع ، وفي القضية الحقيقية يوجد افتراض لوجود الموضوع .

### مثال :

يقول المولى : " أَكْرَمُ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا وَحَسَنًا وَحُسَيْنًا . . . " ، فنظره يكون إلى المصاديق الخارجية ولا يعطي مفهوماً كلياً ، بل يحدّد بنفسه الأشخاص الذين يريد من المكلف إكرامهم ويشخّص خصوصياتهم بنفسه ثم يجعل الحكم عليهم .

وحتى لو قال المولى : " أَكْرِمِ الْعَالِمَ " فإنه يقوم بنفسه بتحديد المصاديق ولا يترك ذلك إلى المكلف ، وتتحل القضية إلى قضايا بعدد الأفراد ، فلو كان

---

المستقبل ، إذن فكلمة " فعلاً " لا تعني أن الأفراد موجودون في زمن الكلام بل تعني أنهم مشخّصون من قبل المولى وإن كانوا سيأتون في المستقبل ، قد يقول المولى : " أَكْرِمِ الْعَالِمَ " ، ومحمد الذي سيأتي في المستقبل عالم ، إذن يجب إكرامه ، مثلاً قول الرسول صلى الله عليه وآله : " الأئمة من بعدي اثنا عشر خليفة كلهم من قریش " ، وفي زمان رسول الله صلى الله عليه وآله كان الموجودون ثلاثة ، والباقي سيأتون في المستقبل ، فهم معيّنون بأسمائهم بالترتيب ، فقال صلى الله عليه وآله بوجود أئمة للدين معيّنين من الله عز وجل وإن كانوا سيأتون في المستقبل .

عدد العلماء أربعة فإن القضية تنحل إلى أربع قضايا ، وكل قضية موضوعها واحد من العلماء الأربعة ومحمولها وجوب الإكرام ، فتكون القضايا هكذا : محمد العالم يجب إكرامه ، وعلي العالم يجب إكرامه ، وحسن العالم يجب إكرامه ، وحسين العالم يجب إكرامه ، وبعبارة أخرى يشير المولى إلى الأفراد الموجودين فعلا من العلماء فيقول : " أَكْرَمُ هَؤُلاءِ العلماء " <sup>(١)</sup> ، واسم الإشارة

<sup>(١)</sup> سؤال : لو قال المولى : " أكرم محمدا لأنه عالم " ، فهل هذه القضية على نحو القضية الحقيقية أو على نحو القضية الخارجية ؟ وهل الحكم يسري إلى غير محمد أو أن الحكم يقف على محمد ؟

الجواب : من تحديد المصداق نعرف أن الحكم يشمل محمدا ، ولكن هل الحكم مختص بمحمد أو أنه شامل لغيره ؟ ، وأما من بيان التعليل - " لأنه عالم " - فنعرف ملاك وعلّة الحكم ، ومن علّة الحكم نستطيع أن نُعدّي الحكم إلى كل من يصدق عليه كلمة " عالم " مثل علي وحسن وغيرهما سواء كانوا موجودين الآن أم أنهم سيوجدون في المستقبل ، فمن الملاك نعرف أن الشارع يريد إكرام كل عالم ، والموضوع المستنتج من الملاك يكون على نحو القضية الحقيقية ، ومن ملاك الحكم نعرف أن الحكم شامل لمن يأتي من العلماء في المستقبل .

مثلا عندما يقول الطبيب للمريض : " لا تأكل الليمون لأنه حامض " ، فهل يستطيع المريض أن يأكل البرتقال الحامض ؟

الجواب : لا ، لا يستطيع لأن البرتقال حامض أيضا فيشمله الحكم لأنه داخل في ملاك وعلّة الحكم التي بينها الطبيب ، فالطبيب يقصد كل مصاديق الحامض كأنه يقول : " لا تأكل الحامض " ، ولكنه ذكر مصداقا واحدا للحامض ، ويكون الليمون من باب المثال ، فهنا نعمّ الحكم لأنه يوجد لدينا ملاك الحكم وهو كون الشيء حامضا أو كون الشخص عالما ، فنستطيع من خلال الملاك إذا حدّده المولى أن نُعدّي الحكم إلى المصاديق الداخلة تحت الملاك ، والملاك لا تأتي به من آرائنا الشخصية واستنتاجاتنا الخاصة ، بل لا بد أن يحدّده المولى حتى يمكن تعدية الحكم ، فلا بد أن يكون ملاك

يدل على وجودهم فعلا لأن المشار إليه لا بد أن يكون محسوسا ومعيناً  
ومشخصاً ومحدداً .

**سؤال : ما هو الفارق النظري والفارق العملي بين القضية الحقيقية والقضية  
الخارجية ؟**

وعلة الحكم منصوصة من الشارع ، وإذا لم تكن منصوصة من الشارع فلا يمكن تعديده  
الحكم على أساس الملاك المستنتج من الرأي الشخصي ، فلو قال المولى : " أكرم محمدًا " ،  
وسكت ولم يذكر ملاك الحكم ، وقمت بالبحث لمعرفة السبب فتوصلت إلى أن محمداً  
عالم ، فلا يمكن استنتاج أن المولى أمر بإكرامه لكونه عالماً ، فهذا رأي شخصي لأنه  
قد لا يكون هذا هو الملاك بل أمر بإكرامه لملاك آخر لا نعرفه ، فلو قلنا بأننا بالملاك  
المستنتج نقوم بتعديده الحكم لكننا نستنبط الأحكام كما يفعل أهل السنة على مدرسة أبي  
حنيفة الذي كان يستخرج ويستنتج ملاك الحكم من المسائل الشرعية ثم يقوم  
بالقياس على أساس هذا الملاك ، فالقياس لا يوجد عندنا إلا إذا حدّد الشارع ملاك  
الحكم ، فنستطيع أن نُعدّي الحكم إلى المصاديق الأخرى .

وفي رواياتنا إذا لم يحدّد الشارع ملاك الحكم فإننا نبقى على الفرد المذكور في  
الرواية ، فإذا قال المولى : " الخمر حرام " ، وسكت ولم يبيّن الملاك فإننا نقول بجرمة  
الخمر فقط ولا يسري الحكم إلى أشياء أخرى كالمخدرات بل نحتاج إلى دليل آخر لنقول  
بجرمة المخدرات كقاعدة الضرر مثلاً ، وأما إذا أضاف الشارع وقال : " لأنه مسكر "   
فيكون قد ذكر علة الحكم وملاكه ، فهنا يسري الحكم إلى كل مصاديق المسكر لأن المولى  
أعطانا قاعدة عامة وحكم كلي وهو " كل مسكر حرام " ، وهذه القاعدة تنطبق على  
الخمر وتنطبق على المخدرات ، فالمخدرات يسري حكم الحرمة إليها لأنها مسكر ، ويمكن  
جعله ضمن قياس منطقي من الشكل الأول :

المقدمة الصغرى : المخدر مسكر .

المقدمة الكبرى : وكل مسكر حرام .

النتيجة : المخدر حرام .

وبعبارة أخرى : ما هي الثمرة النظرية والثمرة العملية المترتبة على هذا التقسيم إلى قضية حقيقية وقضية خارجية لأنه لا بد للقسم من وجود ثمرة وفائدة - كما يقول المناطقة - ؟

الجواب :

أ - القضية الحقيقية :

إذا جُعِلَ الحكم على نحو القضية الحقيقية فإن الحكم يكون منصباً على الموضوع المقدرّ والمفترض الوجود ، ويمكن تعميم الحكم إلى كل مصداق لهذا الموضوع حتى لو كان المصداق غير موجود في زمن النطق بالقضية ، فيكون الحكم شاملاً للأفراد الموجودين بعد زمان الخطاب ، وكلما تحقّق الموضوع في فرد فإن الحكم ينصبّ عليه لأنه كلما تحقّق الموضوع تحقّق الحكم لأن الموضوع بمثابة العلة للحكم ، وكلما ازداد عدد العلماء في المثال السابق فإنه يجب إكرامهم جميعاً لأن موضوع القضية الحقيقية هو العالم المفترض ، وأي فرد جديد من العالم يحقق الافتراض ، فلا يكون هناك تحديد لعدد الأفراد بل كلما يأتي شخص جديد بحيث يكون مصداقاً لهذا المفهوم الكلي فإنه يجب إكرامه ، ويكون تحديد المصداق في القضية الحقيقية بيد المكلف ، فهو الذي يُحرّز أن هذا الفرد مصداق للمفهوم الكلي فيطبّق الحكم عليه ، أو أن ذلك الفرد ليس مصداقاً للمفهوم الكلي فلا يطبّق الحكم عليه .

ب - القضية الخارجية :

وأما إذا جُعِلَ الحكم على نحو القضية الخارجية فنظر المولى يكون إلى الموضوع الخارجي ، فلا يمكن تعميم الحكم إلى أشخاص آخرين أو أشياء أخرى ، فإذا أتى أشخاص آخرون في المستقبل فإن الحكم لا يشملهم لأن نظر

المولى يكون إلى الأشخاص الموجودين في الزمان الذي يلحظه وهم محمد وعلي وحسن وحسين فقط ، فلا يعطي المولى مفهوما ، أو يعطي مفهوما ولكنه يتولى بنفسه تحديد المصاديق ، ولا يجعل تحديد المصاديق بيد المكلف من خلال تطبيق المفهوم الكلي على مصاديقه ، لذلك لا يمكن التعدي من أفراد الموضوع إلى غيرهم من الأفراد ، فلو وُجد عالم جديد فإنه لا يجب إكرامه لأنه لم يقع تحت نظر المولى ، وهو ليس فردا من أفراد الموضوع لأن المولى أحصى عددا معيَّنا وأمر بإكرامهم ، ولا يوجد ما يفترض تعميم الحكم لو ازداد العدد .

ففي القضية الخارجية يقوم المولى بنفسه بتحديد عدد الأفراد ويشخص نفسه خصوصيات الموضوع ولا يترك تشخيص الموضوع بيد المكلف ، فلا يدخل فرد جديد في الموضوع ، ولا نستطيع أن نُعدِّي الحكم إلى أشخاص آخرين لأن نظر المولى يكون إلى أشخاص محددين ، والمولى قال : " أَكْرَمُ فلانا وفلانا وفلانا " ، فلا يسري الحكم إلى العلماء الجدد <sup>(١)</sup> .

---

(١) قال الشهيد قدس سره : " الحكم الشرعي تارة يجعل على نحو القضية الخارجية ، وأخرى يجعل على نحو القضية الحقيقية " .

فيأتي السؤال التالي : هل الشارع جعل أكثر وأغلب الأحكام الشرعية على نحو القضية الحقيقية أو على نحو القضية الخارجية ؟

وبعبارة أخرى : هل الأصل في الأحكام الشرعية أن تكون على نحو القضية الحقيقية أو على نحو القضية الخارجية ؟

الجواب : الأصل في الأحكام الشرعية أن تكون على نحو القضية الحقيقية إلا إذا وجدت قرينة على خلاف ذلك لأن المولى عز وجل بيّن الأحكام الكلية ولا يكون نظره إلى المصاديق الخارجية ، وكما وجد مصداق خارجي فإن الحكم الكلي ينطبق عليه ،

# بحوث علم الأصول

## تنويع البحث أو منهجته أو فهرسته أو تبويبه

ما سبق كان تمهيدا لبحوث علم الأصول وليس داخلا في البحوث ، ويبدأ السيد الشهيد قدس سره ببحوث علم الأصول ، والمقدمات السابقة نطلق عليها " مبادئ العلم " أو " مقدمة العلم " .

سؤال : ما هو المنهج الذي يسير عليه السيد الشهيد قدس سره في كتابه

الحلقات ؟

الجواب :

يوجد منهج خاص للسيد الشهيد قدس سره ، والكتب الأصولية الأخرى لا تسير على نفس منهج السيد الشهيد قدس سره ، فإن الأصوليين يبدؤون ببيان المبادئ التصورية لعلم الأصول من التعريف والموضوع والفائدة ، ثم يدخلون في

---

فالمولى لا ينظر إلى الأفراد الخارجيين ، وإنما يعطي القواعد والأحكام الكلية ، والتطبيق على المصاديق يكون بيد المكلف ومن واجباته ، إذن فالأحكام في الأغلب تكون على نحو القضية الحقيقية ، والشارع يلاحظ الامتداد الزمني والمكاني والشمولية الزمانية والمكانية للأحكام ، وهذا يتناسب مع الأحكام على نحو القضية الحقيقية .

مباحث الألفاظ كالمشتق والأوامر والمفاهيم والعموم والتخصيص والإطلاق والتقييد ، ثم يدخلون في مباحث القطع كحجية القطع والتجري ، ثم يدخلون في مباحث الظنون كحجية الظواهر وخبر الواحد وسيرة المتشعبة والسيرة العقلائية والإجماع المنقول ، ثم يدخلون في مباحث الشك والأصول العملية من البراءة والاشتغال والاستصحاب والتخيير ، ثم يدخلون في تعارض الأدلة في مباحث التعادل والتراجيح ، وهذا المنهج لعلم الأصول جاء من اعتبار الأصوليين لهذا العلم علما مستقلا كباقي العلوم .

ولكن السيد الشهيد قدس سره عدل عن تلك المنهجية واعتبر علم الأصول منطقا للفقهاء ، لذلك فإن حركة الأصولي لا بد أن تسير كما تسير حركة الفقيه في استنباطه للأحكام الشرعية ، فهناك توافق بين كيفية استنباط الحكم الشرعي والبحوث الأصولية ، لذلك أتى السيد الشهيد بالمنهجية الجديدة لعلم الأصول ، الكتب الأصولية الأخرى فيها مواضيع متفرقة ، وعندما يريد الفقيه أن يستنبط حكما معينا قد يبدأ بتطبيق قاعدة أصولية من آخر الكتاب أو من منتصف الكتاب ، ولكن حركة السيد الشهيد في علم الأصول تتناسب مع حركة الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية ، فالسيد الشهيد ينوع البحث في علم الأصول على أساس حركة الفقيه ، فكما يتحرك الفقيه في استنباطه للأحكام الشرعية يتحرك الأصولي في مباحثه الأصولية .

والبحوث الأصولية تكون كما يلي :

### البحث الأول :

إن أول ما يبحث عنه الفقيه في استنباطه للأحكام الشرعية من مصادر التشريع هو الدليل القطعي على الحكم الشرعي سواء كان الدليل القطعي

شرعياً أم عقلياً ، والدليل القطعي يكشف عن نوع الحكم الشرعي كسفا تاماً ، فيصير عند المكلف قطع بالحكم الشرعي ، ويحدد الموقف العملي للمكلف على أساس الدليل القطعي .

مثلاً يقطع المكلف بوجوب الصلاة ، فيكون أول بحث في علم الأصول هو الدليل القطعي كقوله تعالى : " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِئَةُ وَالذَّمُّ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ " (١) ، وهذه الآية الكريمة قطعية الصدور من الشارع وقطعية الدلالة لأنها نص صريح دال على الحكم الشرعي وهو حرمة أكل لحم الخنزير .

### البحث الثاني :

وإذا لم يجد الفقيه دليلاً قطعياً فإنه ينتقل إلى البحث عن الدليل الظني المعتبر الذي جعل الشارع له الحجية سواء كان الدليل الظني المعتبر شرعياً أم عقلياً ، والدليل الظني يكشف عن نوع الحكم الشرعي قطعاً ناقصاً كخبر الثقة ، ويحدد الموقف العملي للمكلف على أساس الدليل الظني المعتبر ، وأكثر الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام روايات عدول وثقات ، وتوجد روايات متواترة قليلة ، فيكون ثاني بحث في علم الأصول هو الدليل الظني المعتبر الذي أعطاه الشارع الحجية ، ونصل إلى الحجية عن طريق دليل قطعي ، ولا بد أن يكون عندنا دليل قطعي على حجية الدليل الظني وإلا لو كان عندنا دليل ظني على حجية الدليل الظني للزم الدور ، فيصير عندنا قطع بحجية خبر الثقة ، ويكون عندنا ظن بالحكم الشرعي المترتب على خبر الثقة ، ولكن لأنه يوجد قطع بحجية خبر الثقة فالحكم الشرعي المظنون يصير

(١) المائدة : ٣ .

حجة ، وهو مـظنون لأن خبر الثقة يعطي ظنا ولا يعطي قطعاً بمضمونه ومؤداه ، والشارع يقول خذ بهذا الظن واعتمد عليه ورتب الأثر عليه .

ويوجد في الدليل الظني بحثان : بحث صفروي وبحث كبروي ، والبحث الصفروي يكون في مباحث الألفاظ فيما يكون ظاهراً في شيء وفيما لا يكون ظاهراً في شيء ، كالبحث عن ظهور الأمر في الوجوب ، وظهور النهي في الحرمة ، والبحث الكبروي يكون في البحث عن حجية الظهورات السابقة الواردة في البحث الصفروي .

ويطلق على الدليل القطعي والدليل الظني المحرز لأنهما يحرزان لنا الحكم الشرعي ويعينان الحكم ولهما الكاشفية عن ثبوت الحكم الشرعي وهما طريقتان إلى الحكم الشرعي ، ولكن الدليل القطعي يكشف عن الحكم كشفاً تاماً ، ويكون الحكم حكماً واقعياً لأنه يوجد قطع وجزم بأنه مطابق للواقع ، والدليل الظني يكشف عن الحكم كشفاً ناقصاً ، ويكون الحكم حكماً ظاهرياً .

### البحث الثالث :

وإذا لم يجد الفقيه دليلاً محرزاً – لا قطعياً ولا ظنياً – فإنه ينتقل إلى البحث عن الأصول العملية التي هي أدلة غير محرزة إذ لا تُحرز الحكم الشرعي الواقعي ولا تكشف عنه وليس طريقاً إليه ، ولكنها تبين الوظيفة العملية فقط دون أن تبين الحكم الشرعي المطلوب حيث يظل الحكم الشرعي مجهولاً ومشكوكاً ، فالأصل العملي لا يحرز الواقع ولا يكشف عنه ، وتحدد الوظيفة العملية <sup>(١)</sup> تجاه الحكم الشرعي المجهول ، ويخرج المكلف من شكّه

(١) الموقف العملي شامل للحكم الشرعي المستنبط على أساس الدليل المحرز القطعي أو الظني المعترف ، وشامل أيضاً للوظيفة العملية المستنبطة على أساس الأصل العملي .

وحيرته ، فيكون ثالث بحث في علم الأصول هو الأصول العملية <sup>(١)</sup> ، ويكون  
عندنا استنباط قائم على أساس الأصل العملي مثل أصالة البراءة .

وأصالة البراءة هي القاعدة القائلة إن كل إيجاب أو تحريم مجهول لم يتم  
عليه دليل قطعي أو ظني معتبر فلا أثر له على سلوك الإنسان وليس الإنسان ملزماً  
بالاحتياط من ناحيته والتقيّد به .

وبعبارة أخرى : كل شيء لا يعلم المكلف يقيناً أنه واجب أو حرام فهو لا  
يدخل في ذمته وهو له مباح وحلال ، فكل شيء لا يعلم بأنه واجب فلا يجب

---

<sup>(١)</sup> إذا كنت تسير في طريق وتريد أن تصل إلى مكان معيّن ، فتارة خمسون شخصاً يقولون  
لك سر إلى اليمين ثم إلى اليسار ثم إلى اليمين إلى أن تصل إلى المكان المطلوب ، فقول الخمسين  
شخصاً يعطيك القطع ، وهذا نظير الدليل القطعي الذي يعطيك قطعاً بالطريق وتصل إلى المكان  
المطلوب قطعاً ، وتارة أخرى يخبرك شخص واحد عن الطريق ، وخبر الواحد الثقة يعطيك  
ظناً بالطريق ، وإذا لم يكن عندك لا قطع ولا ظن بالطريق فيقول لك شخص أنه إذا لم يكن  
عندك لا قطع ولا ظن فكلما صادفك طريقان فخذ دائماً الطريق الأيمن ، فهذا لا يعطيك  
قطعاً ولا ظناً ، ويطلق على سلوك الطريق الأيمن دائماً "الأصل العملي" لأنه لا يبيّن لك  
الطريق لا قطعاً ولا ظناً ، ولكن يعطيك وظيفة عملية فقط ، فالأصل العملي لا يبيّن لك الحكم  
الشرعي بل يبيّن الوظيفة العملية لمن لا يستطيع الوصول إلى الحكم الشرعي ويكون الحكم  
الشرعي الواقعي عنده مجهولاً ، فمثلاً إذا شككت بين الطهارة والنجاسة فإنك لا تستطيع  
الوصول إلى الواقع لا بالقطع ولا بالظن فتبني على الطهارة بناءً على أصالة الطهارة التي لا  
تعطيك الحكم الشرعي لا بالقطع ولا بالظن وإنما تبيّن لك الوظيفة العملية التي لا بد أن تقوم بها  
لأنه في هذه الحالة لا بد أن تأتي بعمل ما ، فإما أن تبني على الطهارة وإما على النجاسة ، والدين  
يسر وليس عسراً ، فيسهّل الأمر على المكلفين ويقول أيها المكلف إذا شككت بين الطهارة  
والنجاسة فأبني دائماً على الطهارة ، ولا يمكن أن يقول الشارع عند الشك بين الطهارة  
والنجاسة بالبناء على النجاسة لأنه يؤدي إلى صعوبات على المكلفين ، وهنا يظل الواقع مجهولاً  
عند المكلف ، فلا ندري واقعا أنه طاهر أو نجس .

الإتيان به ، وكل شيء لا يعلم بأنه حرام فلا يجب الابتعاد عنه ، فهو بريء من الطرفين ، وليس الاحتياط مطلوبا من الطرفين ، فذمة المكلف بريئة عنهما . وهكذا يتم تنويع البحث الأصولي إلى :

١- الأدلة المحرزة القطعية : وهي تكشف عن الواقع كشفا تاما .

٢- الأدلة المحرزة الظنية : وهي تكشف عن الواقع كشفا ناقصا .

٣- الأصول العملية : وهي لا تكشف عن الواقع لا كشفا تاما ولا كشفا ناقصا ، وإنما تبين الوظيفة العملية مع بقاء حالة الشك عند المكلف .

#### النتيجة :

حركة الأصولي تتناسب مع حركة الفقيه في استنباطه للأحكام الشرعية ، والبحوث في هذا الكتاب تسير كما يسير الفقيه في الاستنباط .

ويبدأ البحث الأول بالأدلة المحرزة ، وتعريفها هو : الأدلة المحرزة هي العناصر المشتركة في عملية الاستنباط والتي تكشف عن ثبوت الحكم الشرعي الواقعي إما كشفا تاما وهي الأدلة القطعية ، وإما كشفا ناقصا وهي الأدلة الظنية التي جعل الشارع لها الحجية وهي ما يطلق عليها الإمارات ، فتكون الأدلة المحرزة إما أدلية قطعية وإما أمارات ، فالدليل المحرر يشمل الدليل القطعي والإمارة .

وإذا لم يكن عندنا أدلة محرزة فإن النوبة تصل إلى الأدلة غير المحرزة وهي الأدلة العملية أو الأصول العملية ، وتعريفها هو : الأصول العملية هي العناصر المشتركة في عملية الاستنباط والتي تحدد الوظيفة العملية<sup>(١)</sup> تجاه

---

(١) يقول السيد الشهيد قدس سره هنا : " وأخرى يحصل على دليل يحدد الموقف العملي والوظيفة العملية تجاه الواقعة المجهول حكمها " .

الواقعة المجهول حكمها الشرعي الواقعي ، وهي ليست أدلة على الواقع ولا تكشف عن الواقع ، فالأصول العملية هي الأدلة التي تعين الوظيفة العملية للمكلف ولا تعين الحكم الشرعي ولا تحرزه ولا تكشف عنه لأن الحكم الشرعي يكون مجهولا للمكلف ، فلا نعلم بالواقع حيث لا توجد عندنا أدلة محرزة لتعين وتحدد لنا الحكم الشرعي ، فنأتي إلى الأصول العملية التي تعين لنا الوظيفة العملية لا الحكم الشرعي لأن المكلف لا بد له من موقف عملي تجاه الوقائع التي يواجهها <sup>(١)</sup> ، فلا بد أن يقوم بعمل ما ، والأصول العملية تقول

---

إن الموقف العملي أعم من الوظيفة العملية لأنه يشمل الحكم الشرعي الناتج من الأدلة المحرزة ، ويشمل الوظيفة العملية الناتجة من الأدلة غير المحرزة التي يطلق عليها الأصول العملية ، فكيف يعطف الشهيد الوظيفة العملية على الموقف العملي ؟ الجواب : إن هذا ممكن لأنه من باب عطف الخاص على العام ، وهو جائز لغة .

<sup>(١)</sup> لا بد أن يكون القطع عن طريق الدليل الشرعي ، ففي الأحكام الشرعية لا يقول الإنسان وهو جالس في البيت : " أنا أقطع الآن بأن هذا واجب " ، ولا يكون القطع بأي دليل لأن الله عز وجل سيسأله يوم القيامة : " بأي دليل أنت قطعت بهذا الحكم ؟ " ، فإذا قطع بلا دليل فقطعه ليس بحجة ، نحن لا ننظر إلى الآراء الشخصية ، لا بد أن يكون قطعه مستندا إلى دليل شرعي ، فإذا بحث الفقيه في الكتاب الكريم والسنة الشريفة ولم يجد دليلا على وجوب هذا الشيء فيقول : " إن هذا ليس بواجب " ، فإذا لم يأت بهذا الشيء فسوف يكون معذورا حتى لو تبين فيما بعد أنه مخالف للواقع ، فالجتهد يرجع إلى اجتهاده ، وأما العامي فيرجع إلى مرجع تقليده في الأحكام الشرعية ، المرجع معذور لأنه لم يتوصل من خلال بحثه إلى أن هذا واجب ، والعوام يرجعون إلى المراجع فيأخذون الأحكام منهم ، قطع العامي ليس بحجة حتى لو رأى آية كريمة في القرآن أو رواية في كتاب ، ليس من حق العامي أن يستنبط الأحكام الشرعية لأنه لا يعرف أصول الاستنباط فقد تكون هناك آية أو رواية معارضة ،

له : " قم بهذا العمل " ، والحكم الشرعي يظل مجهولا عند المكلف ، وكل ما يستند إليه الفقيه في استدلاله الفقهي واستنباطه للحكم الشرعي لا يخرج عن أحد هذين القسمين من الأدلة .

وبعبارة أخرى : لما كان علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط فإن السيد الشهيد قدس سره ينوع البحث الأصولي على حسب حركة الفقيه في استنباطه للأحكام الشرعية إلى نوعين ، فيكون الكلام في النوع الأول عن العناصر المشتركة التي تتمثل في الأدلة المحرزة للحكم الشرعي والكاشفة عنه والمعينة له والمحددة له .

ويكون الكلام في النوع الثاني عن العناصر المشتركة التي تتمثل في الأصول العملية أو الأدلة غير المحرزة للحكم الشرعي وغير الكاشفة عنه بل تحدد وتعين الوظيفة العملية للمكلف .

---

بل لا يعرف كيف يستنبط الأحكام الشرعية ، ولا بد أن نتبه أنه على مستوى الحلقة الثانية وحتى على مستوى الحلقة الثالثة ليس من حقنا أن نستنبط حكما شرعيا ، نعم نستطيع أن نفهم الآيات والروايات ، ولكن لا نقول : " هذا حرام ، وذاك واجب " ، نعم قد نحتمل بعض الاحتمالات من خلال البحث في الآيات والروايات ، قد نحتمل أن هذا واجب مثلا ، ولكن هذا القول ليس بحجة ، فيظل الرأي في مجال الاحتمال لأن ليس من حقنا أن نستنبط الأحكام الشرعية ، نعم على مستوى الحلقة الثالثة يكون الطالب مؤهلا لأن يدخل بحث الخارج ، ولكن ليس له الحق في استنباط الأحكام ، نعم يستطيع أن يقوم ببعض البحوث في القضايا الفقهية ، ولكن ما يصل إليه من آراء لا حجية فيها ، نعم تعطيه تمرينا للتعرف على كيفية الاستنباط ، ويعرض هذه الأبحاث على المجتهدين الذين قد يوافقون على بعض الآراء ، ويعارضون البعض الآخر فيصححها ، فهي نوع من التمرين في كيفية البحث في استنباط الأحكام الشرعية .

## الخلاصة :

يمكن تنويع عملية الاستنباط من حيث قيمته العلمية إلى نوعين :

### ١- الاستنباط القائم على أساس الأدلة المحرزة للحكم :

وهو الاستنباط القائم على أساس الدليل الذي يُحرز الواقع ويكشف عن نوع الحكم الشرعي ، والعناصر المشتركة هنا تتمثل في الأدلة المحرزة للحكم ، مثل : الاستنباط المستمد من نص دال على الحكم الشرعي .

### ٢- الاستنباط على أساس الأدلة غير المحرزة للحكم :

وهو الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي الذي لا يُحرز الواقع ، وإنما يحدد الوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعي المجهول ، والعناصر المشتركة هنا تتمثل في الأصول العملية ، مثل : الاستنباط المستمد من أصالة البراءة .

## ملاحظة :

يوجد عندنا دائما في أي واقعة يريد أن يعرف الفقيه حكمها أصل عملي يحدّد الوظيفة العملية ، فنستطيع أن نأتي بأصل عملي ونطبّقه على هذه الواقعة ، فإذا أتت إليك واقعة فإنك تستطيع أن تذهب مباشرة إلى الأصول العملية فتجد هناك دليلا وهو إما براءة وإما احتياط وإما استصحاب وإما تخيير ، فهناك دائما أصل عملي في أي مسألة من المسائل ، وإحدى هذه الأصول العملية تستطيع أن تطبّقها على هذه المسألة ، ولكن إذا أتى دليل محرّز قطعي أو أمارة فإن كلا منهما يرفع موضوع الأصل العملي وهو الشك في التكليف ، فنقدّم الدليل القطعي على الأصل العملي لأنه يرفع الشك حقيقة ، ونقدّم الدليل الظني المعتبر - أي الأمارة - على الأصل العملي لأنه يرفع الشك تعبداً ، ومعنى التعبّد أن الشك يظل باقيا في نفس المكلف ولكن المولى يقول

له : " تعامل مع هذا الشك كأنه غير موجود " ، فلا يرتب المكلف أثرا عمليا على هذا الشك ، وهذا ما يسميه السيد الشهيد قدس سره " الحكومة " ، فالأمانة تكون حاکمة على الأصل العملي ، ومعنى الحكومة أن الدليل الظني المعتبر – أي الأمانة – يأتي ويرفع موضوع الأصل العملي أو يوسّعه أو يضيقّه تعبدا لا حقيقة ، فأی دليل يرفع موضوع الدليل الثاني تعبدا فإن هذه الحالة تسمى " الحكومة " ، ونقول إن الدليل الأول حاکم على الدليل الثاني ، وإذا كان الدليل الأول يرفع موضوع الدليل الثاني حقيقة فإن هذه الحالة تسمى " الورود " ، ونقول إن الدليل الأول وارد على الدليل الثاني ، فالشك لا يبقى في نفس المكلف بعد مجيء الدليل القطعي لأن الشك يرتفع من النفس حقيقة ويدخل مكانه القطع ، فيكون الدليل القطعي واردا على الأصل العملي ، وسيأتي هذا البحث في مبحث التعارض بين الأدلة في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى .

### **النتيجة :**

الأصل العملي هو المرجع العام للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز ، فإذا وجد دليلا محرزاً أخذ به وترك الأصل العملي وفقا لتقدم الأدلة المحرزة على الأصول العملية .

### **الخلاصة :**

أنواع بحوث علم الأصول :

١- الأدلة المحرزة :

أ - الدليل القطعي .

ب - الأمانة وهي الدليل الظني المعتبر .

٢- الأدلة غير المحرزة وهي الأصول العملية .

٣- التعارض بين الأدلة .

### حجية القطع :

قبل الدخول في البحث عن الأدلة من القسمين لا بد من البحث عن حجية القطع أو حجية العلم أو حجية اليقين ، وسبب تقديم هذا البحث هو أن حجية القطع - بجانبه المنجزية والمعدرية - هي الحاكم على كل الأدلة الأصولية ، وهي على رأس هرم الأدلة الأصولية ، فحجية القطع عنصر مشترك بين نوعي الأدلة المحرزة وغير المحرزة ، وهذا العنصر المشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي بكل نوعي الأدلة المحرزة وغير المحرزة ، وحجية القطع هو العنصر المشترك بين نوعي الأدلة لا أن القطع عنصر مشترك لأنه لا يوجد عندنا دائما القطع بالحكم ، نعم عندنا القطع بشرعية استعمال مطلق الدليل سواء كان الدليل قطعيًا أم ظنيًا أم أصلا عمليا لا أن كل دليل عندنا هو دليل قطعي ، ونحن نحتاج إلى دليل شرعي قطعي لإثبات حجية الدليل الظني وحجية الأصل العملي ، فنحتاج إلى القطع في كل أدلة الأحكام الشرعية حتى في الخبر الظني نحتاج إلى دليل قطعي لإثبات حجية الخبر الظني الذي يستنبط منه الحكم الشرعي ، ونحتاج إلى دليل قطعي لإثبات حجية الأصل العملي ، فالشارع يقول : " خذ بهذا الدليل الظني وخذ بهذا الأصل العملي " ، فنحتاج إلى أدلة قطعية لإثبات حجية الأدلة الظنية وحجية الأصول العملية وإلا لو قلنا بأنه يمكن الأخذ بالدليل الظني لإثبات حجية الدليل الظني للزم الدور لأن حجية الدليل الظني تثبت عن طريق الدليل الظني ، ففي خبر الثقة وردت

أدلة قطعية على حجيته وجواز الأخذ به والاعتماد عليه ، وأما القياس فلا يوجد دليل على حجيته بل على العكس من ذلك فإنه وردت روايات تقول بعدم جواز الاعتماد على القياس ، فيكون عندنا دليل قطعي على عدم حجية القياس ، وكذلك نحتاج إلى أدلة قطعية على حجية الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير .

إذن : حجية القطع هي العنصر المشترك الذي يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي .

**سؤال : لماذا نحتاج إلى البحث عن حجية القطع ؟**

**الجواب :**

لأن كل دليل شرعي لا بد أن يكون مقطوعا به ، وإذا لم يكن مقطوعا به فإننا لا نستطيع أن نستعمل هذا الدليل في استنباط الحكم الشرعي ولا يجوز أن نستنبط منه حكما شرعيا ، فإذا كان الدليل دليلا قطعيا فهو حجة بنفسه ، وإذا كان دليلا ظنيا فإننا نحتاج إلى دليل قطعي يدل على أن الشارع قد جعل الحجية لهذا الدليل الظني ، أي يدل على شرعية هذا الدليل الظني حتى يصير أمارة يمكن الاعتماد عليها في استنباط الأحكام الشرعية ، وإذا كان أصلا عمليا فإننا نحتاج إلى دليل قطعي على أن الشارع قد جَوَّز لنا استعمال هذا الأصل العملي ، ولا بد أن يكون الدليل القطعي الدال على جواز استعمال الأدلة الأخرى حجة وإلا فلا فائدة من البحث فيه ، لذلك نحتاج إلى البحث عن حجية القطع في مرحلة سابقة عن بحث العناصر المشتركة حتى نستطيع أن نستدل بهذه العناصر في استنباط الأحكام الشرعية ، وكل حكم شرعي لا بد أن يرجع في النهاية إلى القطع ، وكل قاعدة أصولية إما أن

تكون قطعية بنفسها فتكون حجة بذاتها بحكم العقل وإما أن يوجد دليل قطعي على شرعيتها وحجيتها فتكون حجة بغيرها .

وبعبارة أخرى : نحتاج إلى دليل شرعي قطعي على استعمال أي دليل يأتي إلينا ، فالدليل القطعي حجة بذاته لأن الإنسان القاطع بشيء لا تستطيع أن تأمره بعدم الأخذ بقطعه لأنه سيحتج عليك بأنه قاطع فكيف لا يأخذ بقطعه ؟ ، والدليل الظني والأصل العملي يحتاجان إلى دليل شرعي قطعي لإثبات حجيتها ، لذلك نحتاج إلى بحث القطع وإلى البحث عن حجية القطع ، ولا بد من الاعتراف مسبقا بأن لدينا شيئا اسمه " حجة القطع " ، والأصولي يحتاج إلى بحث حجية القطع للاستدلال على نفس القواعد الأصولية والعناصر المشتركة ، فهذه القواعد الأصولية لا بد أن تكون قطعية بنفسها أو يكون لدينا دليل قطعي على حجيتها ، فحجية القطع بنفسها عنصر مشترك في جميع عمليات الاستنباط سواء المعتمدة على الأدلة المحرزة أم على الأصول العملية ، ولولا حجية القطع لما استطعنا الدخول في أي بحث لا في علم الأصول ولا في علم الفقه ، ونحتاج إلى حجية القطع لإثبات العناصر المشتركة الأخرى في علم الأصول (١) .

---

(١) إشكال : إن حجة القطع عنصر مشترك ، والأصولي يدرس العناصر المشتركة ، ويقول السيد الشهيد في الحلقة الأولى : " حجة القطع شرط أساسي في دراسة العناصر المشتركة " ، لذلك تكون حجة القطع شرطا في دراسة نفسها ، وهذا يلزم منه الدور .

الجواب : يقول الشهيد في الحلقة الأولى : " ويوجد بين العناصر المشتركة في عملية الاستنباط عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات الاستنباط بكلا نوعيها : على أساس الدليل المحرز ، وعلى أساس الأصل العملي " .

لقد قسّمنا الأدلة إلى أدلة محرزة ، وتشمل الأدلة القطعية والأدلة الظنية  
المعتبرة - أي الإمارات - ، وإلى أدلة غير محرزة وهي الأصول العملية ، ولكن  
عندنا غطاء لهذين النوعين من الأدلة ، وهذا الغطاء هو القطع ، فلو لم يكن  
عندنا القطع بهذه الأدلة لما كنا نستطيع استعمال أي دليل من هذه الأدلة في

---

إن دور الأصولي هو دراسة العناصر المشتركة ، والعناصر المشتركة على نوعين :

١ - ما كانت عمليات الاستنباط تَشْتَرِكُ فيها : وهي كل العناصر المشتركة إلا حجية القطع .

٢ - ما كانت العناصر المشتركة تَشْتَرِكُ فيها : وهي حجية القطع .

والأصولي يدرس كلا النوعين : ما كان يريد لها لتكون موحدة مباشرة في عمليات  
الاستنباط فتدرس لغيرها من عمليات الاستنباط ، وما لا يدخل مباشرة في عمليات  
الاستنباط وتدرس لغيرها من العناصر المشتركة وهي حجية القطع ، وكلاهما يجمعهما  
عنوان جامع وهو " العنصر المشترك " .

فحجية القطع لا تدرس لنفسها حتى نقول بالدور ، فلو كانت حجية القطع شرطا في  
إثبات حجية القطع لقلنا بالدور ، ولكنها شرط في غير حجية القطع من العناصر المشتركة  
الأخرى ، وبذلك يرتفع الإشكال مع ملاحظة وجود نوعين من العناصر المشتركة ،  
وكلاهما يدرسهما الأصولي .

مثال هندسي : لو شَبَّهنا العناصر المشتركة بنقاط متفرقة ، وشَبَّهنا حجية  
القطع بخط يربط بين هذه النقاط المتفرقة ، فلو أراد المهندس أن يدرس هذه النقاط ويجعلها  
على شكل خط بياني فإنه يأتي أولا ويدرس النقاط المتفرقة ، ثم يجد الخط المشترك بين هذه  
النقاط ، وهذه النقاط تَشْتَرِكُ بها عملية حسابية معينة ، فالعملية الحسابية تَشْتَرِكُ بهذه  
النقاط ، فتكون النقاط مشتركة ، وهذه النقاط تَشْتَرِكُ بخط ، فيكون الخط مشتركا ،  
والمهندس يدرس النقاط المشتركة والخط المشترك .

وهكذا الأصولي يدرس العناصر المشتركة ويدرس الخط المشترك بين هذه العناصر وهو  
حجية القطع ، فلا تكون حجية القطع شرطا في دراسة نفسها بل هي شرط لغيرها ، فحجية  
القطع تكون مثل المظلة للعناصر المشتركة الأخرى .

استنباط الأحكام الشرعية ولما كان أي دليل واسطة في إثبات الأحكام الشرعية ، فعندنا غطاء عام يغطي هذين النوعين من الأدلة وهو القطع ، فالدليل لا يكون حجة إلا إذا قام الدليل القطعي على حجته ، ولكن لا بد من البرهان لإثبات أن القطع حجة ، لذلك نبحت في حجية القطع بالمعنى الأصولي أي منجزيته ومعدريته ، وبهذا يتضح السبب في تقديم حجية القطع على المباحث الثلاثة التي يبحث عنها في علم الأصول .

إذن : الدليل إما أن يكون قطعيا بنفسه وإما أن يكون ظنيا وإما أن يكون أصلا عمليا ، والدليل القطعي يكون حجة بذاته ، والدليل الظني والأصل العملي لا بد من القطع بأن الشارع سمح لنا بهما ، فيرجعان إلى دليل قطعي على حجيتهما ، فتكون النتيجة النهائية أن القاعدة الأصولية إما أن تكون قطعية بنفسها وإما أن يوجد دليل قطعي على حجيتها ، وهكذا نرى أن القطع يدخل في كل عملية استنباط .

ويمكن بيان ذلك بالقياس التالي :

الصفري : الدليل المحرز والدليل غير المحرز مقطوع بهما .

الكبرى : وكل ما يكون مقطوعا به فهو حجة .

النتيجة : الدليل المحرز والدليل غير المحرز حجة .

وهكذا نرى أنه لا بد من إثبات صحة الكبرى أولا ، وأما الصفري فنأخذها

من علم الأصول .

**أمثلة على الدليل القطعي العقلي :**

أ - مقدمة الواجب واجبة .

ب - الحرمة والوجوب لا يجتمعان على شيء واحد لأنهما ضدان .

ج - حرمة العبادة تستلزم بطلان هذه العبادة .

**سؤال : ما معنى القطع ؟**

**الجواب :**

القطع هو انكشاف قضية بدرجة لا يشوبها أي شك ولا يوجد أي احتمال بالمخالفة ، فالقطع هو الانكشاف والوضوح بدرجة ١٠٠% ، وهو العلم واليقين ووضوح الرؤية بمتعلقه ، أو هو الانكشاف التام لمتعلقه ، وليس الانكشاف صفة للقطع بل هما لفظان لمعنى واحد ، فالانكشاف هو ذات القطع ، وكاشفية القطع ذاتية ، وليس القطع شيئاً ثبتت له الكاشفية .

مثلاً أعلم بوجود هذا الكوب من الماء أمامي ، ولا يوجد عندي شك بوجوده أمامي ، فعندي قطع بوجوده لأنني أراه عن طريق حاسة البصر<sup>(١)</sup> .

**سؤال : ما معنى حجبة القطع ؟**

**الجواب :**

حجبة القطع تعني المنجزية والمعدرية ، فالمنجزية والمعدرية وجهان لعملة واحدة وهي حجبة القطع .

**سؤال : من الذي يحكم بحجبة القطع ؟**

**الجواب :**

إن حجبة القطع ثابتة بحكم العقل وليست مجعولة من قبل المولى ولا يجعل أي جاعل ، فالعقل يحكم بأن للمولى سبحانه حق الطاعة على الإنسان

---

<sup>(١)</sup> يمكن تقسيم القطع إلى نوعين : ١- القطع المستقر : وهو القطع الذي لا يزول ولا يحصل فيه الشك . ٢- القطع غير المستقر : وهو القطع الذي يمكن زواله ويحصل فيه الشك ويؤثر فيه الشك .

في كل ما يقطع به من تكاليف المولى وأوامره ونواهيه ، ولا تحتاج إلى أن يأتي المولى ويقول لك : " إذا قطعت بتكاليفي فإن قطعك حجة عليك " ، والقطع حجة بذاته ولا تحتاج إلى أن يعطي الشارع الحجية للقطع ، ولا تحتاج إلى أن يتمّ الشارع لك الحجية لأن التتميم يكون للشيء الناقص ، والقطع نسبته ١٠٠% ، فلا يمكن إضافة شيء عليه ، فإذا قطعت بشيء فإن عقلك يحكم بأن هذا القطع حجة ، وإذا قطعت بالتكليف فإن العقل يقول بأنه يجب عليك أن تأتي بهذا التكليف ، وإذا قطعت بعدم التكليف فإن العقل يقول لك بأنه لا يجب عليك أن تأتي بهذا التكليف ، ولا تحتاج إلى أمر الشارع بالعمل بقطعك ، فالقطع حجة بذاته .

**سؤال : ما معنى منجزية القطع ؟**

**الجواب :**

منجزية القطع تعني أن القطع بالتكليف ينجزّ التكليف على العبد ويجعله مسؤولاً تجاه التكليف المقطوع به ويصح العقاب من قبل المولى إذا خالف العبد مولاه في التكليف المقطوع به لديه وكان التكليف ثابتاً في الواقع <sup>(١)</sup> ، ويكون من حق المولى أن يعاقبه لأن المكلف ملزم بامتنال ما قطع به ، ولكن بشرط أن يكون هذا التكليف مطابقاً للواقع ، فالمولى يحتجّ على العبد بأنه مستحق

---

<sup>(١)</sup> أخذنا في المنجزية قيد كون الحكم ثابتاً في الواقع مع القطع بالحكم لأن سوف يأتي في بحث التجري أن المكلف إذا قطع بالحكم ولم يكن التكليف ثابتاً في الواقع فإنه لا يعتبر عاصياً بل يعتبر متجرّياً ، مثلاً شيء قطع المكلف بأنه حرام وعمل به وتبين يوم القيامة أنه جائز ، فهو مذنب من باب التجري لا من باب المنجزية لأن التكليف لم يكن ثابتاً في الواقع .

للعقاب لأنه قطع بالتكليف وخالفه ، واحتجاج المولى على العبد يجري في كل مورد يقطع المكلف بثبوت التكليف ويخالفه متعمداً ، والعقل يحكم بأن الحكم الإلزامي – من وجوب أو حرمة – يدخل ضمن نطاق حق الطاعة للمولى ، ويصبح من حق المولى على الإنسان أن يمثل الإلزام المقطوع به ، فإذا قصر وخالف كان جديرا بالعقاب ، فالعبد إذا خالف المولى نتيجة لتركه العمل بقطعه وكان ما قطع به مطابقا للواقع فللمولى أن يعاقبه ويحتج عليه بقطعه ، وهذا هو جانب المنجزية في حجية القطع .

#### أمثلة :

**مثال ١ :** إذا قطع المكلف بوجوب شيء وكان قطعه مطابقا للواقع فإن التكليف ينتجّز عليه فيجب عليه الإتيان بهذا الواجب ، وإذا لم يأت به فإنه يستحق العقاب ، مثلا قطع بأن صلاة الآيات واجبة ولم يأت بها فإنه يستحق العقاب .

**مثال ٢ :** إذا قطع المكلف بحرمة شيء وكان قطعه مطابقا للواقع فإن التكليف ينتجّز عليه فيجب عليه عدم ارتكاب هذا الشيء ، وإذا ارتكبه فإنه يستحق العقاب ، مثلا كان يعلم بأن شرب الخمر حرام وقطع بأن هذا الموجود أمامه خمر وكان خمرا في الواقع وشربه فإنه يستحق العقاب لأنه يعتبر عاصيا .

وأما إذا لم يكن خمرا في الواقع وكان ماءً فإنه يستحق العقاب أيضا لا من باب المعصية لأنه لم يخالف الواقع بل من باب التجري الذي سيأتي بحثه فيما بعد إن شاء الله تعالى ، فهو تجرأ على المولى وأساء الأدب معه واستخفّ به ، والمتجريّ مستحق للعقاب كالعاصي .

## سؤال : ما معنى معذرية القطع ؟

### الجواب :

معذرية القطع تعني أن القطع بعدم التكليف يعذر المكلف أي ينفي العقاب عن العبد ويكون العبد معذورا في عدم امتثال التكليف إذا خالف مولاه نتيجة عمله بقطعه بعدم وجود تكليف حتى لو ظهر فيما بعد أنه يوجد تكليف في الواقع ، فالعبد يحتج على المولى بأنه معذور لأنه قطع بعدم التكليف ولا توجد مسؤولية على المكلف لو تبين أن قطعه كان مخالفا للواقع ، واحتجاج العبد على المولى يجري في كل مورد يقطع المكلف بانتفاء التكليف وكان التكليف ثابتا في الواقع ، والعقل يحكم بأن الإنسان القاطع بعدم الإلزام من حقه أن يتصرف كما يريد ، فلو كان الإلزام ثابتا في الواقع فليس من حق المولى أن يعاقب المكلف على المخالفة ما دام قاطعا بعدم الإلزام ، والعبد إذا خالف المولى نتيجة لعمله بقطعه واعتقاده فليس للمولى معاقبته ، وللعبد أن يعتذر بأنه عمل على وفق قطعه ، وهذا هو جانب المعذرية في حجية القطع .

### أمثلة :

**مثال ١ :** إذا قطع المكلف بعدم حرمة شيء فلا يوجد تكليف في ذمته ، ولو ارتكب هذا الشيء فإنه لا يستحق العقاب حتى لو تبين فيما بعد أن هذا الشيء كان محرما واقعا .

ويوجد نوعان من القطع هنا :

**أ - القطع بالحكم :** مثلا قطع بأن البيرة يجوز شربها ، فيشرب البيرة ويتبين يوم القيامة أن شرب البيرة حرام ، فالمولى عز وجل لا يعاقبه لأنه عمل بقطعه .

**ب - القطع بالموضوع :** مثلا يعلم بأن شرب الخمر حرام ولكن يقطع بأن هذا السائل الموجود أمامه ليس خمرا ويشربه ثم يتبين له بعد ذلك أنه خمر فلا يستحق العقاب على شربه وإن كان في الواقع خمرا .

والمهم في علم الأصول هو القطع بالحكم وهو عمل الفقيه لا القطع بالموضوع لأن القطع بالموضوع من عمل المكلف حينما يطبّق الحكم .

**مثال ٢ :** إذا قطع بعدم وجوب شيء ولم يأت به فلا يستحق العقاب ولو تبين فيما بعد أن هذا الشيء واجب واقعا ، مثلا لو قطع بأن صلاة الآيات ليست واجبة ولم يأت بها وتبين بعد ذلك أنها واجبة فإنه لا يستحق العقاب .

**الخلاصة :**

حجية القطع تتمثل في أمرين :

**١- المنجزية :**

إذا خالف العبد المولى نتيجة لتركه العمل بقطعه فللمولى أن يعاقبه ويحتج عليه بقطعه ، مثلا إذا قطع العبد بأن الشراب الذي أمامه خمر فشربه وكان خمرا في الواقع فإن من حق المولى أن يعاقبه على مخالفته .

**٢- المعذرية :**

إذا خالف العبد المولى نتيجة لعمله بقطعه واعتقاده فليس للمولى معاقبته ، ويستطيع العبد أن يعتذر بأنه عمل على وفق قطعه ، مثلا إذا علم العبد بأن شرب الخمر حرام وقطع أن الشراب الذي أمامه ليس خمرا فشربه وكان الشراب خمرا في الواقع فليس للمولى معاقبته <sup>(١)</sup> .

(١) توجد أربعة بحوث في القطع : ١- بحث المعذرية : قطع المكلف بأن الفعل واجب وامثل وتبين أنه حرام واقعا ، فالمكلف يكون معذورا .

## حاجة كل الأحكام الشرعية إلى حجية القطع :

ويأتي البحث ضمن النقطتين التاليتين :

### النقطة الأولى : عدم استغناء عمليات الاستنباط عن حجية القطع :

إن حجية القطع بمعنى المنجزية والمعذرية<sup>(١)</sup> تتكرر في كل مسألة شرعية لأن الحكم إما أن يكون فيه صفة التنجيز أو صفة التعذير ، فالمكلف إما أن يكون الحكم منجّزا عليه وإما أن يكون معذورا تجاه الحكم ، فيكون التنجيز والتعذير عنصرين مشتركين أي أن حجية القطع عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي ولا يستغني أي عملية استنباط عن حجية القطع لأن عملية الاستنباط تؤدي بنا إلى القطع بالحكم الشرعي الواقعي إذا كان الدليل قطعيًا ، أو القطع بالحكم الشرعي الظاهري إذا كان الدليل أمانة وقام الدليل القطعي على حجية هذه الأمانة كخبر الثقة ، أو القطع بالوظيفة

---

٢- بحث المنجزية : قطع المكلف بأن الفعل واجب ولم يمتثل وتبين أنه واجب واقعا ، فالحكم يكون منجّزا عليه .

٣- بحث التجريي : قطع المكلف بأن الفعل واجب وامتنل وتبين أنه ليس واجبا واقعا ، فالحكم يكون منجّزا عليه ، وإذا لم يمتثل فإنه يكون متجريا لأنه أساء الأدب مع الله تعالى .

٤- القسم الرابع : قطع المكلف بأن الفعل واجب وامتنل وتبين أنه واجب واقعا ، فله ثواب قطعا ، وهذا القسم يمكن تسميته ببحث الطاعة ليتناسب مع مسلك حق الطاعة للسيد الشهيد قدس سره .

<sup>(١)</sup> أصل المنجزية والمعذرية متفق عليها بين الفقهاء ، ولكن يوجد اختلاف في سعة دائرتهما ، فالمشهور يقول بالمنجزية في حالة القطع بالتكليف فقط ، والسيد الشهيد قدس سره يقول إن المنجزية تشمل احتمال التكليف أيضا .

العملية إذا كان الدليل أصلا عمليا <sup>(١)</sup> وقام الدليل القطعي على حجة هذا الأصل العملي كالاستصحاب ، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثر لا بد من الاعتراف مسبقا بحجية القطع أي بالمنجزية والمعدّرية ، والفقهاء يخرجون من عملية الاستنباط دائما بنتيجة وهي العلم والقطع واليقين بالموقف العملي تجاه الشريعة وتحديده على أساس الدليل المحرز إذا كان الموقف العملي حكما شرعيا أو على أساس الأصل العملي إذا كان الموقف العملي وظيفة عملية ، فإذا لم يكن القطع بالتكليف حجة ومنجزا للتكليف على المكلف ويمكن للمولى الاحتجاج عليه وإذا لم يكن القطع بعدم التكليف حجة ومعدرا عن التكليف وصالحا لاحتجاج العبد على مولاه فلا يوجد أثر لاستنباط الحكم الشرعي ، فلو لم يكن القطع حجة من المولى على عبده ( أي المنجزية ) ، ومن العبد على مولاه ( أي المعدرية ) لكانت النتيجة التي يخرج بها الفقيه من عملية الاستنباط لغوا لأن عمله ليس حجة .

### النقطة الثانية : حجية القطع شرط أساس في دراسة العناصر المشتركة :

يحتاج الأصولي إلى حجية القطع في الاستدلال على القواعد الأصولية نفسها ، فحجية القطع شرط أساس في دراسة الأصولي للعناصر المشتركة نفسها ، فحجية القطع عنصر مشترك لأنه لا يمكن الاستغناء عنها في أي

---

(١) يقول العلامة الحلي قدس سره إن " ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم " ، والطريق هو الدليل ، والفقهاء يصل إلى القطع بالحكم وإن كان الدليل ظنيا لأنه قام الدليل القطعي على حجة هذا الدليل الظني ، فمع حجية الدليل الظني يوجد قطع بالحكم الناتج من هذا الدليل الظني الذي قام الدليل القطعي على حجتيه ، فيوجد هنا قطع بالحكم ولكنه في الواقع قطع بحجة الحكم لا قطع بنفس الحكم لأن نفس الحكم يكون مظنونا حيث إن ظنية الطريق تعطي ظنية الحكم ، ولكن هذا الظن معتبر وحجة ، فيكون الحكم المظنون حجة .

بحث فقهي ، وحجية القطع أعم العناصر الأصولية المشتركة وأوسعها نطاقاً لأنه لا يمكن الاستغناء عنها في أي بحث أصولي وتمثّل غطاءً لكل العناصر المشتركة الأخرى ، وحينما يدرس الأصولي العنصر المشترك فإنه يحاول تحصيل العلم بواقع الحال فإذا لم يكن القطع حجة فلا فائدة في دراسة العناصر المشتركة .

**مثال :** إذا كان لدينا قاعدة أصولية مثل " ظهور صيغة أفعل في الوجوب " ، فإن أقصى ما نحصل عليه هو القطع بظهورها في الوجوب ، وهذا القطع لا يفيدنا إلا إذا افترضنا حجية القطع ، فإذا كان القطع حجة فإنه يمكن لنا الاستفادة من القطع بظهورها في الوجوب ، ونفس الشيء يأتي في حجية خبر الثقة وحجية الظهور العرفي ، فالأصولي حينما يبحث في هذه المسائل يحاول تحصيل العلم والقطع واليقين بواقع الحال في المسائل ، فإذا لم يكن القطع حجة فلا فائدة في دراسة مثل هذه المسائل ، فنحتاج إلى حجية القطع في كل قاعدة أصولية وعنصر مشترك .

ويمكن جعله على شكل القياس التالي :

الصغرى : يوجد قطع بـ " ظهور صيغة أفعل في الوجوب " .

الكبرى : وكل قطع حجة .

النتيجة : القطع بـ " ظهور صيغة أفعل في الوجوب " حجة .

ويمكن جعله على شكل قياس عام :

الصغرى : هذا ما قطعت به .

الكبرى : وكل ما قطعت به حجة .

النتيجة : هذا القطع حجة أي منجز ومعذر .

والفقيه والأصولي لهما هدف من بحثهما وهو تحصيل العلم بالنتيجة  
الفقهية - وهي تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة - أو تحصيل العلم بالنتيجة  
الأصولية - وهي العنصر المشترك - ، فبدون الاعتراف في رتبة سابقة بحجية  
القطع<sup>(١)</sup> تصبح بحثهما لغوا وعبثا .

### منهجية البحث في كتاب الحلقات :

إن منهجية البحث في الحلقات هي أنه بعد تحديد الأدلة العامة والعناصر  
المشتركة في عمليات الاستنباط ندخل أولاً في الأدلة المحرزة ، ونبدأ بالأدلة  
القطعية ثم الأدلة الظنية المعتبرة التي أعطاها الشارع الحجية أي الأمارات ،  
ثم ثانياً ندخل في الأدلة غير المحرزة أي الأصول العملية ، ونبحث عن حجية  
القطع ، ثم نأتي بعد ذلك إلى حالات التعارض بين الأدلة ، فيوجد تعارض بين  
دليلين محرزين ، مثلاً رواية ورواية أخرى تعارضها فهل نستطيع أن نحلّ هذا  
التعارض بحيث نبيّن أنه في الواقع لا يوجد تعارض بين الروایتين ، نعم لأول  
وهلة يبدو أن هناك تعارضاً ، ولكن بعد التأمل نستطيع أن نجد حلاً لحل مثل  
هذا التعارض بين الروایتين ، فإذا استطعنا أن نجد حلاً فهو المطلوب ، وأما  
إذا لم نستطع أن نجد حلاً للتعارض فماذا نفعل بالروایتين المتعارضتين ؟ هل  
إذا تعارضت الروایتان فإنهما تتساقطان بمعنى أنه لا نستدل بأي منهما ؟ أو

(١) سؤال : إذا قطعت بحكم ثم شككت في قطعي فماذا أفعل ؟

الجواب : هنا لا بد من البحث مرة أخرى لنرى أنه يحصل القطع مرة أخرى أو لا لأن  
القطع على قسمين : ١ - قطع مستقر ثابت لا يزول ولا يحصل الشك فيه . ٢ - قطع غير  
مستقر وغير ثابت ويمكن زواله وحصول الشك فيه ، وفي هذا القسم لا بد من  
الرجوع إلى البحث مرة أخرى .

هل هناك مرجّحات لإحدى الروايتين بحيث نقدّم رواية على أخرى ؟ ، فيأتي بحث التعارض بين الأدلة ، ويوجد تعارض يمكن إيجاد حل له ورفع التعارض فيه يسمى " التعارض غير المستقر " ، وهناك تعارض آخر لا يمكن إيجاد حل له ولا رفع التعارض فيه يسمى " التعارض المستقر " .

### حالات التعارض بين الأدلة :

بعد أن يحدّد الفقيه الأدلة والعناصر المشتركة قد يواجه حالات التعارض بينها ، والتعارض على أقسام :

#### أ - التعارض بين نفس الأدلة المحرزة :

مثال افتراضي للتعارض بين دليلين من نوع واحد : إذا أتانا خبر ثقة يقول باستحباب صيام شهر رجب ، وأتانا خبر ثقة آخر يقول بكراهية صيام اليوم الثالث عشر من رجب ، فالخبر الأول يقول باستحباب صيام كل شهر رجب بما فيه اليوم الثالث عشر ، والخبر الثاني يقول بكراهية صيام اليوم الثالث عشر من رجب ، فيكون صيام اليوم الثالث عشر مستحباً ومكروهاً في نفس الوقت مع أن الأحكام التكليفية الواقعية متنافية متضادة ، فكيف يمكن الجمع بين الخبرين ؟ فهل الاستحباب يرفع الكراهية أو أن الكراهية ترفع الاستحباب ؟ ماذا نفعل في هذه الحالة ؟

إذا كان يمكن علاج هذا التعارض فهو المطلوب ، وإذا لم يوجد علاج فإن الروايتين تتساقطان ولا يمكن العمل لا بالخبر الأول ولا بالخبر الثاني ، وهنا يوجد علاج وهو القول بأن صيام شهر رجب مستحب إلا اليوم الثالث عشر منه فإنه مكروه ، فيقال هنا بأن الخبر الثاني يقيّد إطلاق الخبر الأول ، فيأتي بحث الإطلاق والتقييد ، وهناك بحث آخر تحت عنوان العموم

والتخصيص ، وسيأتي في بحث التعارض بين الأدلة الشرعية تفصيلا إن شاء الله تعالى .

**مثال آخر للتعارض بين دليلين من نوعين مختلفين :** إذا كان عندنا آية

قرآنية وخبر ثقة ، فالآية لها ظهور في معنى معين ، وخبر الثقة له ظهور في معنى معين آخر ، وكلا الظهورين حجة ، فإذا تعارض الظهوران هل تقدم ظهور الرواية أو تقدم ظهور الآية لأن القرآن الكريم أقوى من الروايات الشريفة فهو كتاب معصوم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؟ ، وفي هذه الحالة تقدم الآية القرآنية على الرواية الشريفة حين التعارض بينهما .

**ب - التعارض بين الأدلة المحرزة والأصول العملية :**

**مثال ١ :** إذا كانت أمانة مثل خبر الثقة تدل على شيء ، وأصالة البراءة تدل على شيء آخر مخالف للشيء الأول فأيهما تقدم ؟ ، والحل هنا واضح وهو أن الأمانة ترفع موضوع الأصل العملي تعبداً وهو الشك في التكليف ، فتقدم الأمانة على الأصل العملي .

**مثال ٢ :** إذا كانت أمانة مثل خبر الثقة دالة على عدم وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة الكبرى ، وأصل عملي مثل الاستصحاب دال على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة الكبرى ، فخبر الثقة يكون مقدماً على الاستصحاب لأن خبر الثقة يرفع موضوع الاستصحاب وهو الشك في التكليف .

**ج - التعارض بين نفس الأصول العملية :**

**مثال :** إذا تعارضت أصالة الطهارة مع أصالة الاستصحاب فأيهما تقدم ؟ ، مثلاً إذا شككت في هذا الماء أنه طاهر أو نجس فإن أصالة الطهارة تقول : " ابن على طهارة هذا الماء " ، وإذا كنت أعلم بنجاسة هذا الماء سابقاً

فلاستصحاب يقول : " ابن على نجاسة هذا الماء " ، فأيهما تقدّم ؟ ،  
وسياتي في مباحث التعارض أن الاستصحاب يقدم على البراءة .

**إذن :**

في مباحث التعارض بين الأدلة تأتي العلاجات المختلفة لحل مثل هذه  
المشاكل ، تتعارض الأدلة فيأتي الأصولي لحل هذه المشاكل ، وبعد ذلك يأتي  
الفقيه ليأخذ هذه الحلول حين قيامه بعملية استنباط الأحكام الشرعية ،  
فيستطيع بناءً على هذه العلاجات أن يستنبط الأحكام الشرعية عند تعارض  
الأدلة الشرعية ، والفقيه لا بد أن يكون أولاً أصولياً ، ولا يمكن أن يوجد فقيه  
ولا يكون عالماً في أصول الفقه ، فلا بد أن تكون المباني الأصولية موجودة عنده  
ثم على أساسها يستنبط الأحكام الشرعية .

**النتيجة :**

سنبدأ فيما يلي بحجية القطع كمقدمة للبحوث ، ثم نشرع في البحث في  
الأدلة المحرزة ، ثم في الأصول العملية ، ونتناول في الخاتمة أحكام تعارض الأدلة  
إن شاء الله تعالى .

## حجية القطع

### خصائص القطع :

للقطع ثلاث خصائص أو مميزات ، وهي :

١- الكاشفية .

٢- المحركة .

٣- الحجية .

وسنأتي إلى هذه الخصائص تباعا :

### أولا : الكاشفية :

للقطع كاشفية بذاته عن الخارج ، فالقطع كاشف بذاته عن المقطوع به وعمّا وراءه - وهو متعلّق القطع - كشفا تاما بحيث لا يوجد في هذه الكاشفية أي شك أو نقص أو احتمال بالمخالفة ولو احتمالا ضعيفا ، والقطع حالة نفسية ذهنية يكشف عن المقطوع به ويُرِي القاطع هذا المقطوع به ، فيكشف عن الواقع ، ولكن الكاشفية التامة الثابتة للقطع ذاتية <sup>(١)</sup> بمعنى أنها عين وذات

---

(١) يذكر في علم المنطق الذاتي والعرضي في باب الكليات الخمسة ، والذاتي هو المحمول الذي تتقوم ذات الموضوع به غير خارج عنها ، فهو الذي يقومّ الماهية بحيث تثبت الماهية بثبوتها وتنتفي بانتفائه ، والذاتي إما أن يكون الماهية وإما جزء الماهية ، فالذاتي يشمل النوع والجنس والفصل ، ومثاله الإنسان المحمول على زيد فنقول : " زيد إنسان " ،

والإنسان هو كل ماهية زيد ، وإذا انتفت الإنسانية انتفى زيد ، أو الناطق المحمول على زيد فنقول : " زيد ناطق " والناطق جزء ماهية زيد ، وإذا انتفت الناطقية انتفى زيد .

والعَرَضِي هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع لاحقا له بعد تقوّمه بجميع ذاتياته ، ومثاله الضحك للإنسان فنقول : " الإنسان ضاحك " ، والمشي للحيوان فنقول : " الحيوان ماشٍ " ، وهذه صفة عرضية وليست من الذاتيات ، وإذا أردنا أن نُعرّف الحيوان بالحد التام فلا نُدخِل صفة المشي في التعريف ، وإذا أردنا أن نُعرّف الإنسان بالحد التام فلا ندخل صفة الضحك في التعريف .

والعرضي ينقسم إلى قسمين : الخاصة والعرض العام ، والخاصة هي الكلّي الخارج المحمول الخاص بموضوعه كالضحك للإنسان ، والعرض العام هو الكلّي الخارج المحمول على موضوعه وغيره كالمشي للإنسان والطيران للغراب .

والعرضي ينقسم من حيثة أخرى إلى قسمين آخرين : اللازم والمفارق ، واللازم هو ما يمتنع انفكاكه عقلا عن موضوعه أو المحمول الخارج عن الذات اللازم لها بحيث يستحيل انفكاكه عن الذات ويطلق عليه " اللازم الذاتي " ، واللازم الذاتي ليس مقوّمًا للذات لأنه ليس نوعا ولا جنسا ولا فصلا للذات ، وإنما هو شيء خارج عن الذات محمول عليها .

ومثال اللازم الذاتي هو الزوجية للأربعة فإن الزوجية لا تتخلّف عن الأربعة ولا تنفك عنه لا ذهنا ولا خارجا ، وإذا أزلت الزوجية عن الأربعة فالأربعة ليست أربعة ، والزوجية ليست عين الأربعة ولا مقوّم لها بل هي لازم يستحيل انفكاكه عنها ، وهذا هو المثال الصحيح .

وأما مثال الحرارة والنار فإنه ليس مثالا تاما لأن الحرارة يمكن أن تنفك عن النار ، فإذا أزلنا الحرارة عن النار فإن النار تظل نارا كما في نار سيدنا إبراهيم عليه السلام التي صارت بردا وسلاما كما في قوله تعالى : " قُلْنَا يَا كُنُوزُكُمْ بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ " ( الأنبياء : ٦٩ ) ، فالنار صارت باردة .

وحقيقة القطع ، فالكاشفية هي القطع ، والقطع هو الكاشفية ، فالكاشفية هي مقوم القطع وحقيقته <sup>(١)</sup> ، لا أن الكاشفية من مميزات وصفات وخصائص القطع ، وليس القطع شيئاً له صفة الكاشفية لأنه يستحيل ثبوت الشيء لنفسه وذاته إذ أن ثبوت الشيء لشيء فرع تغايرهما ، فهما شيء واحد لا شيئان ، والتغاير هنا تغاير في اللفظ والتعبير فقط لأنهما من المترادفات كالأسد والغضنفر اللذين يعبران عن معنى واحد ، وكذلك القطع والكاشفية فإنهما

---

والمفارق هو ما لا يتمتع انفكاكه عقلاً عن موضوعه كالجلوس والقيام لزيد ، أو المحمول الخارج عن الذات بحيث يمكن انفكاكه عن الذات ، فيمكن أن تتصور زيدا من غير جلوس ، ولكن لا يمكن أن تتصور الأربعة بلا زوجية لأن ما تتصورها ليست أربعة .

(١) سؤال : إذا كان القطع عين الكشف عن الواقع فكيف يكون مخالفاً للواقع ؟

الجواب : يمكن النظر إلى القطع من حيثيتين :

١- القطع من حيث نفس القاطع .

٢- القطع من حيث الواقع .

ونحن حينما نتحدث عن القطع فنظرنا ولحاظنا إلى نفس القاطع ، هل هو قاطع أو لا ؟ ، وليس نظرنا ولحاظنا إلى الواقع ، فإذا كان قاطعاً فإن قطعه له كشف عن الواقع لأن الإنسان حينما يقطع يعتقد أن قطعه مطابق للواقع ولا توجد عنده ذرة من الشك في أنه مطابق للواقع لأن نفس الواقع ليس مكشوفاً له ، أو لا نسأل : " هل هو قاطع ؟ " ، فإذا قال : " نعم " ؛ نسأل : " هل قطعه مطابق للواقع أو لا ؟ " ، فنأتي إلى الواقع ونقارن بينه وبين قطعه ، وهنا نقول إن قطعه مطابق للواقع أو مخالف للواقع .

إذن : توجد عندنا حيثيتان ومستويان ، ففي المستوى الأول يكون القطع بلحاظ نفس القاطع ، وفي المستوى الثاني يكون القطع بلحاظ الواقع ، وبهذا نستطيع أن نوفق بين أن القطع كاشف عن الواقع وبين أنه مخالف للواقع حيث لا يوجد تعارض بين القولين لأن كلا من القولين يكون منطلقاً من حيثيتين ومستويين من اللحاظ ، فلا تعارض بينهما .

شيء واحد ولهما معنى واحد ، ولا يمكن جعل الكاشفية للقطع لأن الشيء لا يُجَعَلُ لنفسه ، إن القطع هو الكاشفية التامة والإراءة التامة <sup>(١)</sup> ، وأما بالنسبة للكاشفية الناقصة فهي عين وذات حقيقة الظن والاحتمال .

## ثانيا : المحركية :

محركية القطع تعني أن القطع يساهم في تحريك القاطع نحو الشيء المقطوع به أي الذي قطع به ، والمحركية هي نتيجة للكاشفية ، فهي متفرعة عن الخصوصية الأولى ومرتبة عليها ، وهي أثر من الآثار التكوينية للقطع ، هكذا خلق الله تعالى المحركية لتكون من الآثار التكوينية للقطع <sup>(٢)</sup> وليست أثرا

---

<sup>(١)</sup> قد يقال إن القطع يكون نتيجة للكاشفية ، فإذا انكشف الشيء لنا فإننا نقطع به لا أن الكاشفية هي عين وذات القطع ، فالقطع متأخر عن الكاشفية ، ولكن هذا التأخر ليس تأخرا زمانيا بل تأخر رتبي أي من حيث الرتبة ، كما في مثل " أدرت المفتاح فانفتح الباب " ، فإن انفتاح الباب يكون في نفس وقت إدارة المفتاح ولكن التأخر فيه تأخر رتبي لا زمني ، مثلا أولا نكتشف وجود الماء ، ومن هذا الكشف نقطع بوجود الماء ، فالكشف ينتج في النفس حالة نسميها " القطع " .

<sup>(٢)</sup> سؤال : هل القطع يكون علة للمحركية أو مقتضيا للمحركية ؟

الجواب : قد يقال : إن القطع علة للمحركية لأنها أثر للقطع ، والأثر لا يتأخر عن مؤثره ، فيكون القطع علة للمحركية . وقد يقال : إن القطع يقتضي المحركية لأنه إذا قلنا بالعلية فإن المعلول لا بد أن يتحقق إذا وقعت العلة ، ولكن هنا نرى أن القطع قد يحصل ولكن لا يتحقق الأثر ، مثلما إذا كان غرض الشخص الحصول على الماء وقطع بوجود الماء في جهة معينة فإنه يتحرك إلى تلك الجهة بشرط عدم وجود المانع كوجود عدو في الطريق بمنعه من الوصول إلى الماء ، وهذا يدل على أن القطع مقتضٍ للمحركية لا أنه علة للمحركية ، ولكن يمكن التفصيل بين المحركية النفسية والمحركية الخارجية ، فإن القطع علة للمحركية النفسية فإن من قطع بشيء فإنه يتحرك نفسيا باتجاهه

مجموعاً للقطع أي ليست بجعل جاعل ولا بتشريع مشرّع كما أن الزوجية ثابتة للأربعة ، فالزوجية أثر تكويني للأربعة وليست جعلية عن طريق تشريع الشارع .

وبعبارة أخرى : تكون المحركة لازماً ذاتياً للقطع كما أن الزوجية لازم ذاتي للأربعة ، وهكذا يتبين أن القطع له المحركة بحيث يستحيل تخلفها عنه .

وتكون المحركة نحو ما يوافق الغرض الشخصي التكويني للقاطع ، فالإنسان إذا قطع بشيء وانكشف له فإنه يتحرك باتجاه هذا الشيء لتحصيل غرضه الشخصي منه ، فالمحركة تقوم على القطع والغرض ، لذلك قلنا إن القطع يساهم في التحريك لأنه ليس هو السبب الوحيد ، بل يوجد سبب آخر هو الغرض والحاجة ، إذن فسبب المحركة مركب من أمرين : القطع والغرض .

**مثال :** العطشان في الصحراء يرى سراباً من بعيد ويقطع بأنه ماء ، فيتحرك نحو تلك الجهة لتحصيل الماء ، فهو باعتقاده أنه يوجد ماء في تلك الجهة ، فيتجه إليها طلباً للماء ، وهنا توجد حركة بسبب القطع والكاشفية ، والمحرك له هو الغرض الشخصي وهو الحصول على الماء ، والمكمل<sup>(١)</sup> لمحركة الغرض أمران هما : قطعه بوجود الماء في تلك الجهة ، وقطعه بإمكان استيفاء

---

ويرغب بالحصول على غرضه ، والرغبة أمر نفسي ، ولكنه مقتضى للمحركة الخارجية ، فإن القاطع يتحرك في الخارج إذا لم يوجد مانع خارجي يمنعه عن الوصول إلى غرضه ، وبهذا التفصيل يمكن الجمع بين كون القطع علة للمحركة من جهة ، ومقتضى للمحركة من جهة أخرى .

<sup>(١)</sup> قد يكون الغرض لوحده كافياً للتحرك ولا يحتاج إلى مكمل كما إذا كان عطشانا في صحراء فإنه يبحث عن الماء في كل الجهات مع أنه غير قاطع بوجود الماء في أي من تلك الجهات .

الغرض ، فهو إذا قطع بعدم وجود الماء فإنه لا يتحرك ، وإذا لم يمكن له استيفاء الغرض – كما إذا كان الماء على سفح جبل أو كان يوجد عدو في الطريق – فإنه لا يتحرك .

وإذا قطع بوجود نار في الغرفة فإن قطعه يردعه عن دخول الغرفة ، فكما أن من خصائص القطع المحركية كذلك من خصائصه الرادعية ، فتكون المحركية أعم من الحركة إيجابا أو سلبا ، إيجابا أي التحرك باتجاه ما قطع به ، وسلبا أي التحرك بعكس اتجاه ما قطع به ، فيكون للقطع المحركية والرادعية .

### ثالثا : الحجية :

الحجية معناها المنجزية والمعدرية ، والسيد الشهيد قدس سره في هذا البحث يتكلم عن المنجزية ، ويؤجل معدرية القطع ويبحثها بعد ذلك تحت عنوان مستقل ، فهنا يقول إن الحجية هي المنجزية ، ثم بعد ذلك يقول إن المعدرية هي الجانب الثاني للحجية .

إن المكلف إذا قطع بالتكليف فإن القطع ينجز هذا التكليف ، فيكون القطع منجزاً – بالكسر – للتكليف ، ويكون التكليف منجزاً – بالفتح – بالقطع .

### سؤال : ما معنى تنجيز التكليف ؟

### الجواب :

معنى تنجيز التكليف هو أن المولى يجعل التكليف المقطوع به موضوعا لحكم العقل بوجوب امتثاله <sup>(١)</sup> – أي امتثال التكليف – وصحة العقاب على مخالفته

<sup>(١)</sup> قد تقرأ هنا كلمة "موضوع" فيأتي إلى ذهنك مصطلح "موضوع الحكم" بمعنى شروط الحكم ومقدمات الحكم كمقدمات الواجب التي لا بد أن يأتي بها المكلف أو

إذا لم يمثله ، وإذا قلنا : " موضوعا لحكم " ؛ فلا بد من وجود موضوع ومحمول أو مبتدأ وخبر ، فالقضية هي " التكليف المقطوع به يجب امتثاله " ، الموضوع أو المبتدأ هو " التكليف المقطوع به " أي ( التكليف + قطع المكلف به ) ، والمحمول أو الحكم أو الخبر هو " يجب امتثاله " .

وهذا الوجوب يقول به العقل ، فالتكليف المقطوع به يجب امتثاله بحكم العقل ، والقطع يوجب الامتثال ، فإذا قطعت بالتكليف فإنك تكون قد حققت موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال والطاعة ، لذلك فإنه يجب عليك امتثال التكليف المقطوع به ، وإذا لم يمثل المكلف يكون مستحقاً للعقاب ، وإذا قطع المكلف بعدم التكليف فإن التكليف لا يتنجز عليه ولا يكون مستحقاً للعقاب

---

مقدمات الوجوب وهي الشروط التي تجعل الحكم فعليا في حق المكلف كالزوال بالنسبة إلى صلاة الظهر ، ولكن ما يقصد هنا هو الموضوع في مقابل المحمول لا الموضوع الذي هو شروط الحكم ، ويمكن أن نطلق على الموضوع في مقابل المحمول " الموضوع المنطقي " ، ونطلق على الموضوع بمعنى شروط الحكم ومقدماته " الموضوع الأصولي " ، فهنا نريد الموضوع المنطقي لا الموضوع الأصولي ، فالتكليف ليس شرطا لوجوب الامتثال بل التكليف موضوع لوجوب الامتثال ، ويمكن جعل شروط الحكم كجزء ضمن موضوع الحكم ، مثلا : الجبن - إذا كان مصنوعا من دهن الخنزير - حرام ، فالشرط في المثال يكون قيذا للموضوع ، ويمكن أن نطلق على الجبن الموضوع المنطقي ، ونطلق على الشرط الموضوع الأصولي للتمييز بينهما ، ويمكن جعل المثال بشكل آخر هو : الجبن - المصنوع من دهن الخنزير - حرام ، ويكون الوصف قيذا للموضوع المنطقي ، ويمكن أن نطلق عليه الموضوع الأصولي ، فيكون الموضوع الأصولي قيذا للموضوع المنطقي ، ويمكن جعل القيد ضمن الموضوع ونطلق عليهما معا الموضوع المنطقي ، فيكون الموضوع المنطقي مركبا من شيئين هما : ( الجبن + المصنوع من دهن الخنزير ) .

ويكون معذورا ، ويطلق عليه " معذرية القطع " أي حكم العقل بعدم مسؤولية المكلف تجاه التكليف المقطوع بعدمه .

### أهمية بحث الحجية عند الأصولي :

إن الخصوصية الأولى – الكاشفية – والخصوصية الثانية – المحركية – بديهيتان ولا تحتاجان إلى إقامة الدليل عليهما لأنهما أمران وجدانيان عند كل إنسان ، فإن كل إنسان يجد في نفسه أن القطع له الكاشفية وأن له المحركية ، وبالنسبة للقطع والكاشفية فإن الكاشفية بديهية لأن ثبوت الشيء لنفسه بديهي ، فكما نقول إن " الإنسان إنسان " كذلك نقول إن " القطع قطع " أي كاشف لأن القطع والكاشف لفظان لهما نفس المعنى .

وأما بالنسبة للمحركية فإن الإنسان يشعر بها وجدانا لأنه إذا قطع بالماء في الصحراء مثلا فإنه يتحرك إلى تحصيله ، ولكن لمعرفة أن المحركية أمر بديهي لا بد من إثبات أنها لازم ذاتي بين المعنى الأخص أو بالمعنى الأعم ، ولكن إذا قلنا بأنها لازم ذاتي غير بين فإنها لا تكون بديهية بل نظرية تحتاج إلى إقامة البرهان ، ولنأت إلى الأقسام المختلفة للآزم الذاتي حتى يتبين لنا أن المحركية من أي الأقسام :

### ١- اللازم الذاتي البين بالمعنى الأخص :

هو ما يلزم من تصوّر ملزومه تصوّره بلا حاجة إلى توسّط شيء آخر ، أو ما يكفي في الإذعان والجزم والتصديق به تصوّر الذات المحمول عليها ذلك اللازم ، أو ما يكون تصور الملزوم كافيا في تصور لازمه والإذعان بالملازمة بينهما ، ولا يحتاج إلى إقامة البرهان ، مثل الزوجية للأربعة ، فبمجرد ما أن نتصور معنى الأربعة نتصور معنى الزوجية بلا توسط أي شيء آخر بينهما .

## ٢- اللّازم الذاتي البينّ بالمعنى الأعم :

هو ما يلزم من تصوّره وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة ، ولا يحتاج إلى إقامة البرهان ، مثل الاثنين نصف الأربعة ، فإذا تصوّرت الاثنين تغفل عن أنه نصف الأربعة ، ولكن إذا تصوّرت وتصورت الأربعة وتصورت النسبة بينهما تجزم أنه نصفها ، فالجزم بأن المحمول لازم للموضوع لا يحتاج لأكثر من تصور معنى الاثنين ومعنى الأربعة ومعنى النصف ، ومثل وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة كالصلاة والوضوء ، فإذا تصوّرت وجوب الصلاة وتصورت الوضوء وتصورت النسبة بينهما وهي توقف الصلاة الواجبة عليه حكمت بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب الوضوء .

## ٣- اللّازم الذاتي غير البينّ :

هو ما لا يكفي تصور الطرفين والنسبة بينهما للجزم بالملازمة ، بل يحتاج إثبات الملازمة إلى إقامة الدليل والبرهان عليها ، مثل الحكم بأن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين ، فإن الجزم بالملازمة يتوقف على البرهان الهندسي ، ولا يكفي تصور زوايا المثلث وتصور القائمتين وتصور النسبة للحكم بالتساوي .

## الخلاصة :

معنى اللّازم الذاتي البين مطلقا - أي بالمعنى الأخص وبالمعنى الأعم - ما كان لزومه بديهيا لأن ثبوت الملازمة فيهما لا يحتاج إلى أكثر من التصور ولا يحتاج إلى استدلال وبرهان ، فثبوت المحمولات للموضوعات لا يحتاج إلى برهان ، واللّازم الذاتي غير البين ما كان لزومه نظريا لأنه لا يمكن الجزم بالملازمة فيه إلا عن طريق البرهان وإقامة الدليل ، وثبوت المحمولات للموضوعات يحتاج إلى برهان .

**سؤال : من أي أقسام اللازم الذاتي تكون المحركية للقطع ؟**

**الجواب :**

من أقسام اللازم يتضح أن المحركية للقطع لازم ذاتي بين المعنى الأخص لأنه يكفي للجزم بثبوت المحركية للقطع تصور معنى القطع فينتقل الذهن إلى معنى المحركية بلا توسُّط أي شيء آخر بينهما ، والقاطع إذا تعلَّق غرضه بالمقطوع تحرك لا محالة إلى تحصيله .

**الحجية هي البحث المهم عند الأصولي :**

وهاتان الخصوصيتان – أي الكاشفية التي هي ذاتية للقطع ، والمحركية التي هي لازم ذاتي للقطع – لا تهمان الأصولي ولا يبحث فيهما ، ولكن الخصوصية الثالثة – أي الحجية – هي الغرض المهم عند الأصولي ، فالكاشفية والمحركية لا شأن للأصولي بهما لأن الأصولي في علم الأصول غرضه البحث عن الحجية حتى يستطيع أن يستدل بالأدلة في استنباط الحكم الشرعي ، فيكون بحث الأصولي دائرا حول حجية القطع لأنه يبحث عن التنجيز والتعذير ، أي تنجيز التكليف الشرعي على المكلف القاطع به ، وتعذير المكلف من امثال التكليف الشرعي عند القطع بعدم التكليف ، فإما أن يكون التكليف منجِّزا على المكلف عند القطع بالتكليف ، وإما أن يكون المكلف معذورا في عدم امثال التكليف عند القطع بعدم التكليف ، فبحث الأصولي ينصب على هذين الجانبين : المنجزية والمعدرية ، والمنجزية تكون بيد المولى حينما يحتج على المكلف ، والمعدرية تكون بيد المكلف حينما يحتج على المولى .

إذن : الأصولي يبحث عن القطع من حيثية الحجية – أي التنجيز والتعذير – لأن هذه الحيثية هي التي تتناسب مع غرضه .

والحجية أمر يختلف عن الكاشفية والمحركة ، فهي شيء ثالث غير مستبطن فيهما ، نعم إذا سلّمنا بالقطع ولم نسلّم بالكاشفية فإننا نقع في التناقض المنطقي لأن القطع هو الكاشفية ، وهذا معناه إثبات الشيء ونفيه في نفس الوقت وهو مستحيل .

**سؤال :** إذا سلّمنا بالكاشفية والمحركة ولم نسلّم بالحجية فهل يلزم من ذلك

**التناقض ؟**

**الجواب :**

إذا سلّمنا بالكاشفية والمحركة فإن ذلك لا يعني التسليم بالحجية لعدم وجود ملازمة بينها وبينهما ، فيمكن التسليم بهما مع عدم التسليم بالحجية ، ولا نقع في التناقض المنطقي لأن التناقض ينشأ فيما لو كانت الحجية ذات الكاشفية أو ذات المحركة أو الجزء المقوم لإحدهما ، ومع ثبوت التغاير بينها وبينهما فلا يلزم من التسليم بهما مع إنكارها التناقض المنطقي .

إن الخصوصية الأولى وهي الكاشفية هي ذات القطع ومعنى القطع ، والحجية ليست معنى للقطع ولا جزء المعنى المقوم له ، والخصوصية الثانية أي المحركة لازم ذاتي وأثر تكويني للقطع ، والحجية غير المحركة ، نعم الحجية لازم ذاتي وأثر تكويني آخر للقطع ، لذلك فإن الحجية والمنجزية الثابتة للقطع بحاجة إلى بحث خاص وإقامة الدليل والبرهان عليها لأنها ليست من الأمور البديهية بل من الأمور النظرية <sup>(١)</sup> ، والحجية لازم ذاتي غير بيّن ، فكيف تثبت الحجية للقطع ؟

---

(١) إشكال : إذا كان القطع له الكاشفية والمحركة فلازم ذلك أن يكون له الحجية لأن الحركة نحو ما يقطع به الشخص هي حركة لاإرادية .

وبعبارة أخرى : ما هي العلاقة بين الحجية والقطع ؟

## البحث في منجزية القطع :

توجد هنا قضيتان :

### القضية الأولى :

قول المشهور : " المنجزية والحجية ثابتة للقطع لأنها لازم ذاتي له " ، كما أن الحرارة لازم ذاتي للنار ، ولكن هذا المثال ليس تاما لأنه يمكن التفكيك بين الحرارة والنار كما في نار سيدنا نبي الله إبراهيم عليه السلام <sup>(١)</sup> ، فيمكن

---

الجواب : هذا قد يكون صحيحا في المعذرية ، ولكنه ليس صحيحا في المنجزية .  
<sup>(١)</sup> إشكال : قد يقال إنه لا يمكن التفكيك بين الحرارة والنار لأن ما حدث لنار إبراهيم عليه السلام كان من باب المعجزة ، ولا يمكن أخذ المعجزة على أنها قاعدة وأنه يمكن التفكيك بين الحرارة والنار .

الجواب : المعجزة لا تطال الأشياء المستحيلة ، فإذا كان الشيء مستحيلا فإن المعجزة لا تفعل المستحيلات ، المعجزة تكون ضمن القوانين الكونية الطبيعية ، يكون الشيء ممكنا فيقع ، فأولا لا بد أن يكون الشيء ممكنا حتى بالتالي يقال بوقوعه ، وأما إذا كان مستحيلا فلا يمكن وقوعه ، لو سألنا أنه هل يمكن لله تعالى أن يجعل العالم كله في بيضة بشرط عدم تصغير العالم وعدم تكبير البيضة ، نقول إن ذلك مستحيل حتى عن طريق المعجزة لا لأن الله عز وجل عاجز بل لأن هذا الشيء لا يمكن أن يقع ، فالعيب ليس في الفاعل وهو الله عز وجل ، وإنما العيب في القابل وهو هذا الشيء ، وفي رواية عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قيل لأمر المؤمنين عليه السلام : هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة ؟ قال : " إن الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز ، والذي سألتني لا يكون " . ( بحار الأنوار ج ٤ ص ١٤٣ ح ١٠ ) ، إذن المعجزة تكون في الشيء الممكن الوقوع ، فهو شيء ممكن ولكن الناس لا يمكن أن يفعلوه ، والنبي عليه السلام يمكن أن يأتي بالشيء المعجز الخارق للعادة بقدرته الله تعالى .

تصور نار بلا حرارة ، والمثال الصحيح هو أن الزوجية لازم ذاتي للأربعة لأنه لا يمكن التفكيك بين الزوجية والأربعة ، فالأربعة دائماً زوج ، وكلما تحققت الأربعة تحققت الزوجية ، وكلما تحقق القطع تحققت الحجية لوجود التلازم بينهما ولا يمكن التفكيك بين اللازم الذاتي وملزومه ، ولكن النار ليست دائماً حارة لأنه يمكن التفكيك بين الحرارة والنار ، فالقطع بذاته يستلزم المنجزية ، والمنجزية هي المحمول الخارج عن ذات القطع واللازم له بحيث يستحيل التخلف عنه لأنه لا يمكن تخلف اللازم الذاتي عن ملزومه .

وبعبارة أخرى مختصرة : ( **القطع منجز** ) ، وهذا ما يحكم به العقل ، فالعقل يدرك حجية القطع ، ولا يمكن سلب المنجزية عن القطع بمعنى أنه لا يمكن صدور ترخيص من الشارع في موارد القطع ، وسيأتي نقاش السيد الشهيد قدس سره لهذه القضية بعد قليل .

### **القضية الثانية :**

يستحيل أن تنفك الحجية عن القطع لأن اللازم الذاتي يستحيل أن ينفك عن ملزومه ، وهذا ما يقول به العقل ، فكما أن العقل يدرك حجية القطع كذلك يدرك أن الحجية لا يمكن أن تزول عن القطع ، وهذه الاستحالة استحالة عقلية ، فلا يمكن سلب المنجزية عن القطع ، والزوجية لا تنفك عقلا عن الأربعة ، ولا يمكن التفكيك بين الأربعة والزوجية لا في الخارج وعالم الواقع الخارجي ولا في الذهن وعالم التصور ، حتى أن المولى لا يمكن له أن يفكك بين الحجية والقطع كما أنه لا يستطيع أن يفكك بين الزوجية والأربعة ، وهذا ليس نقصا في الله سبحانه وتعالى ولا ضعفا لأنه ضعف في القابل لا في الفاعل كما يُدرّس في مباحث علم العقائد ، فإذا جرّد المولى الأربعة عن

الزوجية فإن الأربعة لا تكون أربعة بل شيئاً آخر ، وكذلك إذا جردَّ القطع عن الحجية فإن القطع لا يكون قطعاً بل شيئاً آخر ، فإذا قطعت بشيء فإن الشارع لا يأتي ويقول لك : " قطعك ليس حجة ، أيها المكلف فككُ بين الحجية والقطع " ، ولا يقول لك : " إذا قطعت بالإلزام فلك أن تهمله " ، ولا يقول لك : " إذا قطعت بعدم الإلزام فأنت لست معذورا " ، وهذا مستحيل بحكم العقل لأن القطع لا تنفك عنه المنجزية والمعذرية أبداً ، وهذا معنى القاعدة الأصولية القائلة باستحالة صدور الردع من الشارع عن القطع <sup>(١)</sup> ، فلا يمكن للمولى عقلاً أن يلغي حجية القطع – أي منجزيته ومعذريته – في أي حال من الأحوال لأنه في الملازمات العقلية لا يمكن لأي أحد حتى المولى أن يفكك بين اللازم الذاتي والملزوم ، فإذا انفك اللازم عن الملزوم فإنه لا يكون لازماً ذاتياً .

**سؤال :** هل هناك طريقة لإزالة القطع عن نفس القاطع لأنه إذا قلنا بتلك القاعدة الأصولية فمعنى ذلك أنه إذا تورط العبد في عقيدة خاطئة – قطع مثلاً بأن شرب الخمر حلال – فليس للمولى أن ينبّهه على الخطأ ؟

**الجواب :**

إن نفس القطع بما هو قطع لا تستطيع أن تزيله من نفس القاطع بأن تأمره بذلك لأنك إذا قلت للقاطع : " لا تقطع أو لا تهتم بقطعك " ، فإنه سيقول لك : " أنا قاطع فكيف تقول لي لا تكن قاطعاً أو لا تهتم بقطعك ؟ " ،

---

<sup>(١)</sup> إن هذه الاستحالة ليست استحالة ذاتية ، بل هو قبيح لأنه لا يليق بالمولى عز وجل ، فهو سبحانه يستطيع أن يمنع عن الأخذ بالقطع ولكنه لا يفعل ، والمولى عز وجل لا يفكك بين القطع والحجية لأنه خلاف العدل الإلهي ، وما يمكن له فعله هو تغيير مقدمات القطع ليزول القطع .

فلا يمكن للمولى التفكيك بين القطع والحجية ، ولكنه يستطيع أن يزيل القطع بإزالة مقدماته وأسبابه ثم بعد ذلك يقول له مثلا : " الآن لا يوجد عندك قطع بل يوجد شك " ، فتستطيع أن تزيل مقدمات القطع وأسبابه ، فتسأله : لماذا قطعت بهذا الشيء ؟ وما هو الدليل على قطعك ؟ ، فيقول إنه وصل إلى هذا القطع لهذه الأسباب ، فتأتي وتناقش في المقدمات والأسباب التي أدت إلى هذا القطع عنده لأن القطع نتيجة ، والنتيجة توجد لها مقدمتان : صغرى وكبرى ، كما أخذنا في علم المنطق في مبحث القياس ، فتأتي إلى المقدمات ونبين خطأ الصغرى أو خطأ الكبرى ، فإذا بيّنا خطأ إحدى المقدمتين بالدليل والبرهان فإن القطع يزول ، فيقتنع بخطأ مقدماته وبالتالي يزول قطعه ، فيخرج عن كونه قاطعا بدلا عن أن تفكك بين القطع والحجية لأنه يستحيل التفكيك بينهما ، وتستطيع أن تزيل القطع من نفس القاطع ببيان خطأ مقدماته ، فإذا أزلت القطع من نفسه فإنه لا يوجد قطع ، وإذا لا يوجد قطع فلا توجد الحجية ، وفي المثال السابق يمكن للمولى التنبيه على الخطأ وإخبار العبد بأن الخمر ليس مباحا لأن ذلك يزيل القطع من نفس العبد ، والقاعدة الأصولية السابقة تقول باستحالة صدور الردع من المولى عن العمل بالقطع مع بقاء القطع ثابتا ، فإذا تحوّل القطع إلى شك فالقضية تكون سالبة بانتفاء الموضوع ، فلا تجري لوازم القطع ، والقاطع بحلية شرب الخمر يمكن للمولى أن يزيل قطعه ولكن من المستحيل أن يردعه عن العمل بقطعه ويعاقبه على ذلك ما دام قطعه ثابتا وبقينه بالحلية قائما .

#### مثال ١ :

إذا كانت عندنا صورة حصان معلقة على الحائط ، فنقول :

المقدمة الصغرى : هذا حصان .

المقدمة الكبرى : وكل حصان يسهل .

النتيجة : هذا الحصان يسهل .

فصار عندنا قطع بأن هذا الحصان يسهل مع أنه صورة والصورة لا تُصدِر صوتاً ، فأين الخطأ هنا ؟

الخطأ ليس في الكبرى بل في الصغرى حيث قال : " هذا حصان " ، وهذا خطأ ، والصحيح أن يقول : " هذه صورة حصان " ، فلم يتكرر الحد الأوسط ، فحتى نقول إن  $أ = ج$  في  $أ = ب$  ، و  $ب = ج$  ، لا بد أن يتكرر الحد الأوسط ، فإذا قلنا  $أ = ب$  ، و  $د = ج$  ، فإن هذا القياس لا يُنتج لأن  $ب$  لم يتكرر في المقدمتين ، وكانت النتيجة أن  $أ = ج$  ، فتأتي إلى المقدمتين ونثبت خطأ إحدهما فيزول القطع ، وأما إذا أتيت مباشرة إليه وقلت له : " قطعك لا تهتم به ولا تأخذ به " ، فسيقول لك : " أنا قاطع وقطعي حجة فيجب أن آخذ به " ، فإذا أردت أن تفكك بين الحجية والقطع فإنه لا يمكن ذلك لأن التفكيك بينهما مستحيل ، فتأتي بدل ذلك إلى المقدمات وتثبت خطأ إحدها فيزول القطع .

مثال ٢ :

شخص أخبر بخبر فقطعت بهذا الخبر ، فتأتي إلى هذا الشخص ونثبت أنه ليس بثقة ، فيزول القطع ، ونجعله على شكل القياس التالي <sup>(١)</sup> :

---

<sup>(١)</sup> بحث القياس في علم المنطق من أهم البحوث التي نحتاجها في علم الأصول وعلم الفقه ، فلا بد من معرفة الأشكال الأربعة وخاصة الشكل الأول وهو  $أ = ب$  ، و  $ب = ج$  ، فتكون النتيجة  $أ = ج$  ، والمسائل الشرعية قائمة على القياس المنطقي ، واستنباط الأحكام

**الصغرى : هذا ثقة .**

**الكبرى : وكل ثقة خبره صادق .**

**النتيجة : هذا الثقة خبره صادق .**

فنأتي إلى المقدمات ونثبت خطأ إحداها عن طريق الدليل والبرهان ،  
الكبرى صحيحة ، ولكن الصغرى خاطئة ، فنثبت خطأ المقدمة الصغرى بأن  
هذا ليس ثقة ، وبذلك نثبت خطأ النتيجة ، فيزول القطع من نفسه .

---

الشرعية قائم على القياس المنطقي ، لذلك يقال إن من لا يعرف القياس المنطقي لا يمكن أن  
يكون فقيها ، ويقول السيد الخوئي قدس سره في ( التنقيح كتاب الاجتهاد والتقليد ) ص ٢٥ :  
" وأما علم المنطق فلا توقف للاجتهاد عليه أصلا ، لأن المهم في المنطق إنما هو بيان ماله دخالة في  
الاستنتاج من الأقيسة والأشكال كاعتبار كلية الكبرى وكون الصغرى موجبة في الشكل الأول  
مع أن الشروط التي لها دخل في الاستنتاج مما يعرفه كل عاقل حتى الصبيان ، لأنك إذا  
عرضت - على أي عاقل - قولك : هذا حيوان ، وبعض الحيوان مود ، لم يتردد في أنه لا  
ينتج أن هذا الحيوان مود .

وعلى الجملة المنطق إنما يحتوي على مجرد اصطلاحات علمية لا تمسها حاجة المجتهد  
بوجه ، إذ ليس العلم به مما له دخل في الاجتهاد بعد معرفة الأمور المعتبرة في الاستنتاج بالطبع ،  
والذي يوقفك على هذا ملاحظة أحوال الرواة وأصحاب الأئمة عليهم أفضل الصلاة لأهم كانوا  
يستنبطون الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة من غير أن يتعلموا علم المنطق ويطالعوا على  
مصطلحاته الحديثة " . انتهى

ولكن هذا لا يعني أن نهمل المباحث الأخرى في علم المنطق لأنها مقدمات لبحث القياس ،  
والقياس يبحث من حيث المادة والصورة ، فلا بد من معرفة معنى المادة والصورة ، ولا بد أن  
تكون المقدمات يقينية حتى نحصل على نتيجة يقينية ، فلا بد أن نعرف معنى اليقين ، وبأني معنى  
اليقين في أول مباحث علم المنطق ، ونحتاج إلى بحث المُعرِّف حتى نُعرِّف الأشياء بشكل صحيح ،  
ونستطيع بالتالي أن نستعمل هذا التعريف الصحيح في القياس ، فبحث التصورات مقدمة  
لبحث التصديقات ، والبحوث متسلسلة ، وفي بحث التصديقات أهم بحث هو القياس ، فكلها  
فروع لهذا النهر .

### مثال ٣ :

إذا قطع ابنك بأن السائل الموجود أمامه ماء وكان يريد شربه لأنه عطشان ، فإذا قلت له : " لا تشرب " ؛ فإنه لن يسمعك ، ولكن تستطيع أن تثبت له أنه كيروسين مثلا ، فأنت لم تُلغ حجية القطع وإنما غيّرت مقدمات القطع ، ويمكن توضيحه بالقياس التالي :

**المقدمة الصغرى :** هذا السائل ماء .

**المقدمة الكبرى :** وكل ماء يمكن شربه .

**النتيجة :** هذا الماء يمكن شربه .

في هذا القياس الكبرى صحيحة ، ولكن الصغرى غير صحيحة لأن هذا السائل ليس ماءً بل كيروسين ، وبذلك يزول القطع عند ولدك ولا يشرب السائل لأنه كيروسين وليس ماء .

بعبارة أخرى : يمكن للمولى أن يتدخل ويغيّر القطع ، فيأتي السؤال

التالي :

**لماذا يقال إن الشارع لا يستطيع أن يتدخل لإزالة القطع ؟**

**الجواب :**

إن إزالة القطع لها معنيان :

**المعنى الأول :** أن يأتي الشارع إلى مقدمات القطع :

هذه المقدمات التي استند إليها الإنسان للوصول إلى القطع ، فيأتي الشارع ويقول إن المقدمات التي استندت إليها بعضها خاطئ غير صحيح ، وبهذه الطريقة طالما أن المقدمات يثبت خطأها عندك فتكون النتيجة التي وصلت إليها ليست قطعية ، وبالتالي يزول القطع من نفسك .

## المعنى الثاني : أن يأتي الشارع إلى نفس القطع :

فيأتي الشارع إلى نفس القطع ويقول للقاطع : " لا تهتم به واستبدله بقطع آخر " ، وهذا لا يمكن لأن هذا الشخص قاطع وعنده اليقين فكيف نطلب منه عدم القطع أو استبداله بقطع آخر لأنه لن يقبل أن يغير قطعه ، فهو سيقول : " أنا قاطع بذلك فكيف لا أستند إلى قطعي؟! " .

إذن : بالطريقة الأولى يمكن للشارع أن يتدخل لإزالة القطع ، ولكن بالطريقة الثانية لا يتدخل الشارع ، وإن قلنا بأن الشارع يتدخل فإن المكلف لن يقبل ذلك لأن الحجية لا تفك عن القطع حتى وإن كان قطعه غير مطابق للواقع لأن القاطع حين قطعه يعتقد أن قطعه مطابق للواقع ولن يقبل أن يقال له إن قطعك غير مطابق للواقع .

مثلا المكلف القاطع بوجود شيء لن يأتي الشارع ويقول له : " اقطع بالإباحة " ؛ لأن المكلف سيقول إذا قطعت بالوجوب وفي نفس الوقت قطعت بالإباحة فإن هذا مستحيل لأنه يوجد تنافٍ وتضاد بين الوجوب والإباحة ، فكيف أقطع بأمرين متنافيين متضادين؟! هل يمكن أن أقول للشيء الواحد أبيض وأسود في نفس الوقت؟!

إذن : تدخل الشارع لإزالة القطع بحكم واقعي لا يمكن لوجود التنافي بين الأحكام الواقعية .

**قد يقال :** ولكن ما يقطع به المكلف قد لا يكون مطابقا للواقع ، فإذا لم يكن مطابقا للواقع فلا يكون ما قطع به حكما واقعيًا ، وإنما هو حكم قطع به المكلف ، وبالتالي يمكن أن يجتمع حكم واقعي وحكم ليس واقعيًا .

**الجواب :** إن المكلف عندما يقطع بشيء فهو قاطع بأنه مطابق للواقع وأنه حكم واقعي ، وعندما يأتي الشارع ويقول : " غَيْرُ قَطْعِكَ " ، ويعطيه حكما واقعيًا آخر ، فهو باعتقاده أنه سيجتمع حكمان واقعيان ، واعتقاده كافٍ هنا .

وأما تدخل الشارع بحكم ظاهري فلا يمكن أيضا لأن القاطع لا يوجد عنده شك أصلا ، وفي حالة القطع لا يمكن التدخل بحكم ظاهري ، والحكم الظاهري يأتي في حالة الشك فقط ، فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع ، وفي حالة الاحتمال حيث يوجد شك عند المكلف يستطيع الشارع أن يتدخل بحكم ظاهري حيث إن موضوع الحكم الظاهري موجود وهو الشك في التكليف .

**نقاش السيد الشهيد قدس سره للقضيتين :**

**نقاش القضية الأولى :**

القضية الأولى هي : " الحجية والمنجزية ثابتة للقطع لأنها لازم ذاتي

له " ، وهذه القضية ليست تامة ، وتأتي الملاحظات التالية عليها :

**الملاحظة الأولى :**

توجد هنا عدة أسئلة :

**السؤال الأول :** هل مطلق القطع يكون حجة وتكون المنجزية ثابتة لكل قطع أو أن القطع بشيء معيّن يكون حجة وتكون المنجزية ثابتة للقطع بهذا الشيء المعين ؟

**الجواب :**

مثلا إذا قطعت بأن كوب الماء موجود أمامي الآن فهل هذا القطع حجة وتكون له المنجزية ؟ ، بالطبع هذا القطع ليس بحجة ، إن مطلق القطع ليس

حجة ، وليست المنجزية ثابتة لكل قطع ، بل الحجية ثابتة للقطع بشيء معيّن أي لنوع خاص من القطع .

**السؤال الثاني :** ما هو هذا الشيء المعين الذي إذا قطعت به تكون له المنجزية ويصير منجزاً على القاطع ؟

**الجواب :**

هذا الشيء المعين هو التكليف ، إن القطع بالتكليف هو الذي ينجز التكليف لا مطلق القطع ، فإذا كان يوجد تكليف وقطعت بهذا التكليف فإن هذا التكليف يتجزأ عليك .

**السؤال الثالث :** هل القطع بتكليف أي أمر له المنجزية أو القطع بتكليف المولى فقط ؟

**الجواب :**

لو كان شخص يسير في الشارع وأتى إليه شخص آخر وقال له : " افعَل هذا الشيء " ، وقطع بتكليفه وأمره فهل تكليف هذا الشخص يجب أن يُمتثل ؟ ، نقول : لا ، إن تكليفه لا يجب أن يُمتثل لأنه لا بد أن تكون للأمر سلطة على الشخص حتى يأمره وينهاه ، وبدون السلطة لا توجد قيمة لكلام الشخص الآخر ، فلا بد أن يكون صاحب سلطة ، فإذا كان صاحب سلطة فحينئذ يجب على الشخص أن يُنفذ أمره لأنه إذا لم يُنفذ أمره فإن صاحب السلطة قد جعل بعض العقوبات على عدم تنفيذ أوامره ، ولا يجب على الشخص امتثال أوامر غير المولى ، ودليل ذلك الوجدان ، فنحن بالوجدان نعرف أننا غير ملزمين بتكاليف غير المولى عند القطع بها ، إذن القطع بتكاليف المولى له المنجزية لا القطع بتكليف أي أمر لا يكون في مقام المولية .

## السؤال الرابع : هل نحتاج إلى وجود مولى ليزيل قطع القاطع ؟

الجواب :

لو لم يكن الأمر مولى<sup>(١)</sup> فلماذا يريد أن يزيل القطع ؟ ، فلو عندك قطع بشيء ولا توجد عندي سلطة عليك فلماذا أريد أن أزيل قطعك ؟ ، نحتاج إلى

(١) سؤال : هل المولى يشمل المولى الحقيقي وهو الله عز وجل أو يشمل المولى العرفي أيضا ؟

الجواب : يوجد قولان :

القول الأول : المولى يختص بالمولى الحقيقي فقط : عندما نقول : " تكليف وحجة " ؛ نقصد المعنى الاصطلاحي لهما ، نعم كلام المولى العرفي تكون له الحجية ولكن بالمعنى اللغوي والعرفي لا بالمعنى الاصطلاحي ، لذلك لا نناقش في علم الأصول تكاليف المولى العرفي لأنها لا تمنا ، فنحن نتناول المولى الحقيقي وهو الله عز وجل ، وأما أوامر الموالى العرفيين فلا يهمننا البحث عنها هنا ، وإذا أشير إلى المولى العرفي فإنه يشار إليه استطرادا ، والسيد الشهيد قدس سره لم يرتض الاستدلال بأوامر المولى العرفي على أوامر المولى الحقيقي لأن القواعد الموجودة عند العرف لا يوافق الشارع عليها كلها ، وإنما يؤيد البعض ويرفض البعض الآخر ، فبعض القضايا العرفية قد تكون مخالفة للشرع ، ونحن لا ننظر إلى أعراف المجتمعات التي تسمى بالمجتمعات الإسلامية ، فهناك بعض الأعراف الاجتماعية التي يندى لها جبين الإنسانية من انتشار الفساد والانحراف ، فعرف الناس بما هم ناس لا ينظر إليه ، وإنما ينظر إلى عرف المتشعبة بما هم متشعبة ، وعرف المتشعبة بما هم عقلاء مع إمضاء الشارع له لا أكثر من ذلك .

القول الثاني : المولى يشمل المولى الحقيقي والمولى العرفي أي المولى مطلقا : فالقطع بتكاليف المولى العرفي يكون منجرا أيضا لأنه يستطيع أن يثيب وأن يعاقب من تحت يده ، إن القطع بتكاليف أي أمر لا ينجز التكليف ، فإذا مر بك شخص في الشارع وأمرك بأمر فإنك قاطع بأنه أصدر إليك الأمر وأنه يريد منك هذا التكليف ، ولكن عقلك يقول لك بأنه لا تجب طاعته لأنه ليس مولى ولأنه ليس له حق الطاعة عليك حتى تطيعه ، وأما مثل الأب فهو مولى لأبنائه لأن له حق الطاعة عليهم .

المولى هنا لأننا الآن في قضية استنباط الأحكام الشرعية التي يريدها المولى عز وجل ، في السابق كان يوجد عبيد ولهم سادة ، فإذا لم تكن للمولى سلطة على العبد فإن العبد لن يطيعه حتى لو أزال قطعه لأن العبد سيقول له : " أنت لا شأن لك بي " ، فمثلا لو كنت تسير في الشارع ورأيت شخصا يقول إنه قاطع بشيء وتريد أن تزيل قطعه فسيقول لك : " أنت لا دخل لك في قطعي وعدم قطعي لأن ليس لك سلطة علي " ، ولكن تستطيع أن تزيل قطعه إذا كان لك سلطة عليه ، فيأتي المولى ويقول لك : " لا تأخذ بالقطع فإن هذا القطع ليس بحجة لأن قطعك لم يعتمد على مقدمات صحيحة " ، وذاك الذي يسير في الشارع يقول لك : " رغما عن أنفك هذا القطع حجة " ، فمن عنده السلطة له الحق في أن يزيل القطع عن طريق إزالة مقدمات القطع ، وهذا الذي يسير في الشارع يقول لك : " لا أريد أن أذكر لك أسباب قطعي لأن معرفة هذه الأسباب ليست من شأنك ، فلماذا تسأل عن أسباب قطعي ؟ " .

### النتيجة :

قال المشهور إن المنجزية ثابتة للقطع ، فنقول نعم إن المنجزية ثابتة وتابعة للقطع ، ولكنها ثابتة وتابعة للقطع بتكليف المولى فقط لا بتكليف أي أمر ؛ سواء كان المولى مولى حقيقيا وهو الله عز وجل أم مولى عرفيا كالسيد بالنسبة لعبده ، وهذا تصحيح على القضية الأولى ، فمن يقطع بتكليف معين من المولى فإن هذا التكليف يَنْجِزُ عليه لا بتكليف الأمر الذي لا يكون في مقام المولوية ، فالمنجزية ليست من لوازم القطع لأنها لو كانت من لوازمه لكان

---

النتيجة : المولى أعم من المولى الحقيقي والمولى العرفي ، فهو يشمل كل من له حق الطاعة على من تحت يده وسلطته وسلطانه .

القطع بأي شيء حجة كقطعك بأن هذا الكوب أمامك ، ولكن القطع بتكليف أي أمر حجة ، وإنما المنجزية من لوازم كون الأمر مولى وليست من لوازم القطع ، فلا بد أولا من افتراض أن الأمر مولى ، ثم ثانيا يكون القطع بتكليف هذا الأمر المولى هو المنجّر لهذا التكليف .

### الملاحظة الثانية :

قلنا إن المنجزية من لوازم كون الأمر مولى فيأتي السؤال التالي :

#### من هو المولى ؟

#### الجواب :

المولى هو من له حقّ الطاعة ، ومن له حقّ الطاعة هو من يحكم العقل بوجوب طاعته وامتنال أمره وتكليفه واستحقاق العقاب على مخالفته ، والمولى يستطيع أن يثيب إذا امتثل العبد تكليفه ، ويستطيع أن يعاقب إذا خالف العبد تكليفه ، فافتراض المولوية يعني افتراض حق الطاعة ووجوب الامتنال واستحقاق العقاب على المخالفة .

وهنا نلاحظ أن المولى هو من يحكم العقل بوجوب امتثال أمره وتكليفه وبصحة العقاب على مخالفته ، وقلنا سابقا " إن منجزية القطع معناها أن القطع يجعل التكليف موضوعا لحكم العقل بوجوب امتثاله وصحة العقاب على مخالفته " ، فالمولى هو من يجب امتثال أمره ، والمنجزية تعطينا وجوب امتثال الأمر ، فيكون معنى المولى هو تعبير آخر عن معنى المنجزية لأن المنجزية معناها وجوب طاعة المولى ، فإذا قلنا : " مولى يجب امتثال أمره " ؛ فلا نحتاج إلى أن نقول : " منجزية وأنه يجب أن تقطع بتكليف المولى " ؛ لأن المولى يجب امتثال أمره ، فيتضح أن المنجزية افترضناها بمجرد افتراض

أن الأمر مولى لا لأنك قطعت بالتكليف ، فكل مولى يكون تكليفه منجّزا ، فتكون المنجزية مفترضة في رتبة سابقة على القطع ومستبطنة في نفس افتراض المولوية حينما نقول : " إن هذا مولى " ، فالمنجزية تكون ثابتة قبل القطع بالتكليف ، فقبل أن تقطع بالتكليف يجب عليك امتثال الأمر لأن الأمر صادر من المولى ، فإذا كان يوجد لك مولى فتكليفه منجّز عليك قبل أن تصل إلى القطع بتكليفه ، والمنجزية مستبطنة في نفس افتراض المولوية لأنها من شؤون المولى ومن صفاته وخصائصه ومميزاته وأنه يجعل التكاليف على المكلفين ، فالمنجزية من لوازم وشؤون حق الطاعة للمولى وليست من لوازم وشؤون القطع ، والمنجزية ثابتة لتكاليف المولى بمقتضى مولويته ، فالمولوية هي الملاك والسبب في حكم العقل بوجوب طاعة تكاليف المولى ، وليست المنجزية من شؤون ولوازم القطع ، فالقطع بتكليف المولى ليس هو الملاك والسبب في حكم العقل بوجوب طاعة تكاليف المولى أي ليس هو الملاك في ثبوت المنجزية ، بل المولوية هي الملاك والسبب والعلة في ثبوت الحجية .

وحينما نقول :

**المقدمة الأولى :** القطع بتكليف ( المولى ) منجّز .

**المقدمة الثانية :** المولى هو ( من يجب امتثال تكليفه ) .

**فتكون النتيجة :** القطع بتكليف ( من يجب امتثال تكليفه ) منجّز .

ونجعل النتيجة مقدمة أولى وهي : القطع بتكليف من يجب امتثال تكليفه

منجّز .

**والمقدمة الثانية :** المنجزية هي وجوب امتثال التكليف .

**فتكون النتيجة :** القطع بتكليف من يجب امتثاله يجب امتثاله .

وهذا تكرار لما هو المُفْتَرَض ، والمفترض هو أن المولى من يجب امتثاله ، فمَنْ يجب امتثاله يجب امتثاله ، فيكون المحمول تكرارا للموضوع ، وقبل أن نصل إلى تعريف المنجزية قلنا : " إن المولى هو من يجب امتثال تكليفه " ، فلا نحتاج إلى المنجزية لأن المنجزية هي وجوب امتثال التكليف ، ويمكن الاستغناء عن كلمة " المنجزية " ، ووجوب امتثال التكليف موجود قبل أن تقول منجز ، فالتكليف منجز قبل أن تقول : " إنه منجز لأنه من لوازم القطع " ، وبمجرد أن تقول : " إن هذا مولى " ؛ تكون النتيجة أن تكليفه منجز ، فلا تحتاج لأن تقول : " عندي تكليف وأنا أقطع بالتكليف والقطع يكون منجزا للتكليف فيكون التكليف منجزا " .

وهذا تكرار لأن الموضوع هو المحمول كما تقول : " الإنسان إنسان " ، وهذا ليس حملا بل صورة حمل لأنه في الحمل يشترط تغاير الموضوع والمحمول حتى يصح حمل شيء على شيء ، وفي المثال السابق يوجد اتحاد بين المحمول والموضوع ، وفي المقام تكون عندنا القضية التالية وهي : ( القطع بتكليف من يجب امتثاله ) ( يجب امتثاله ) ، فهنا نرى أن المحمول مذكور في الموضوع ، وتسمى هذه القضية قضية بشرط المحمول أو بقيد المحمول لأن المحمول جُعلَ قيدا في الموضوع ، وهذا كما تقول : " زيد المجتهد مجتهد " ، فلم تأتِ بشيء جديد .

وطالما أن المنجزية ليست من لوازم وشؤون القطع بل من لوازم وشؤون حق الطاعة للمولى فلا بد أن نعرف حدود دائرة حق الطاعة على الأمور لنحدّد في أي شيء توجد المنجزية ، فتأتي إلى الملاحظة الثالثة ، ويكون البحث في حقيقته بحثا عن حدود مولوية المولى وما نؤمن به للمولى مسبقا من حق

الطاعة ، وهذا بحث عقائدي قبل أن يكون بحثاً أصولياً ، فأولاً نبحث في علم العقائد عن حدود مولوية المولى ، وبعد ذلك نأتي إلى علم الأصول ليتم تطبيق النتائج التي توصلنا إليها في علم العقائد .

بعبارة أخرى : عندما نقول : " إن هذا مولى " ؛ فمعنى ذلك أن تكليفه منجَز ، ولا نحتاج إلى القطع بتكليفه حتى نقول : " إن القطع منجَز للتكليف " ، فقبل أن تصل إلى القطع فإن تكليفه منجَز لأنه مولى يجب امتثال تكليفه ، فالمنجزية مُسْتَبْطَنَةٌ في نفس افتراض المولوية ، والمنجزية موجودة ثابتة قبل أن تصل إلى القطع بالتكليف ، فالمنجزية ثابتة مُفْتَرَضَةٌ في رتبة سابقة على القطع بالتكليف لأن المولى هو من يجب امتثال تكليفه ، وعرفنا منجزية القطع بأنه القطع الذي يحكم العقل بامتثاله .

إذن : امتثال التكليف موجود في نفس المولوية قبل أن نصل إلى رتبة القطع ، وتوجد هنا مرتبتان : المرتبة الأولى هي مرتبة المولوية ، فالمولى يصدر منه تكليف ، والمرتبة الثانية هي أن هذا التكليف تقطع به فيتجَز عليك ، نقول إننا لا نحتاج إلى هذه الخطوات لأنه عندك مولى ، ومن يكون مولى فإن تكليفه يتجَز ، وقبل أن تصل إلى المرتبة الثانية نقول بالتنجيز ، فالمنجزية مفترضة في نفس افتراض المولوية قبل أن نصل إلى القطع بتكليف المولى ، فقبل أن تصل إلى القطع بالتكليف فإن التكليف منجَز عليك في رتبة سابقة ، ولا نحتاج إلى القطع بالتكليف حتى نقول بالتنجيز لأن القطع بالتكليف يؤدي إلى تحصيل الحاصل ، والحجية ثابتة لأوامر المولى بمقتضى مولويته ، فالمولوية هي الملاك في حكم العقل بوجوب الطاعة لأوامر المولى ، وليس القطع هو الملاك لثبوت الحجية .

## الملاحظة الثالثة :

إذا كان العقل <sup>(١)</sup> يحكم بأصل وجوب طاعة المولى ، فنأتي إلى العقل ونطلب منه أن يحدّد لنا دائرة طاعة المولى ، فنسأله السؤال التالي :

أيها العقل الذي حكمت بطاعة المولى ما هي حدود حق الطاعة للمولى على

المأمور ؟

بعبارة أخرى : ماذا يقول العقل في تحديد حدود دائرة مولوية المولى

ودائرة حق الطاعة ؟

في أي شيء يجب علينا حق الطاعة وفي أي شيء لا يجب ؟ فإذا حدّدنا

المولى فقيم نطيع هذا المولى ؟

مثلا لو أمر السيد عبده أن يلقي نفسه من شاهق فهل يجب على العبد

أن يطيع سيده أو لا يجب ؟ وفي أي أمر يستطيع المولى أن يثبينا أو يعاقبنا ؟

هل نطيعه في كل التكاليف المقطوعة ، أو أوسع من ذلك بحيث تشمل دائرة

حق الطاعة كل تكليف منكشف ولو بالاحتمال ، أو أضيق من ذلك بأن نطيع

المولى في كل التكاليف المقطوعة التي تأتي عن طريق الشرع فقط دون طريق

العقل ؟

---

(١) إن الذي يحكم بهذا الحكم هو العقل العملي لا العقل النظري ، وهذا التقسيم للعقل يكون من حيث المدرك ، فإذا كان المدرك أمرا نظريا مثل استحالة اجتماع النقيضين فإن العقل يسمى عقلا نظريا ، والأمر النظري هو ما ينبغي أن يُعلم وما لا ينبغي أن يُعلم ، وإذا كان المدرك أمرا عمليا فإن العقل يسمى عقلا عمليا ، والأمر العملي هو ما ينبغي أن يُعمل وما لا ينبغي أن يُعمل ، فالصدق ينبغي فعله ، والكذب لا ينبغي فعله ، فإدراكنا لحسن الصدق وقبح الكذب من مدركات العقل العملي لا من مدركات العقل النظري .

## الجواب :

توجد ثلاثة احتمالات في تحديد دائرة حق الطاعة :

### الاحتمال الأول بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان :

للمولى حق الطاعة في كل ما يقطع به المكلف من تكاليف ، فتكون المنجزية ثابتة في كل حالات القطع ، فإذا قطع الشخص بتكليف فإن هذا التكليف ينتج عليه بأي طريق كان القطع ، فدائرة حق الطاعة تكون شاملة لكل التكاليف المقطوع بها ، ويقبح العقاب على التكليف الذي لم يقطع به المكلف ، والقطع يحقق موضوع حق الطاعة ، فلو قطع المكلف بالوجوب أو الحرمة فإنهما ينتجزان عليه ، وأما إذا ظن بالوجوب أو الحرمة فإنهما لا ينتجزان عليه ، فتكون المنجزية لازما ذاتيا لكل قطع بتكليف المولى ، والقاعدة الأساسية هنا هي البراءة العقلية ، ويكون العمل على أساس ما يقطع به من تكاليف ، وأما التكاليف المظنونة والمحتملة فلا يجب امتثالها ، ومطلق القطع هنا حجة ومنجّز سواء كان القطع عن طريق الشرع أم عن طريق العقل ، وسواء كان الدليل شرعيا أتى من طريق الشارع أم عقليا أتى من عقل الإنسان فإن القطع منجّز ، وإذا أفاد هذان الدليلان قطع المكلف بالتكليف فإن هذا التكليف ينتج على المكلف .

إذن : دائرة حق الطاعة على مسلك قبح العقاب بلا بيان تشمل التكاليف

المقطوع بها سواء كان القطع عن طريق الشرع أم عن طريق العقل .

### الاحتمال الثاني بناء على مسلك حق الطاعة :

للمولى حق الطاعة في كل ما ينكشف للمكلف من تكاليف ولو كان الانكشاف بالاحتمال ، والاحتمال شامل للظن والشك والوهم بحسب المعنى

المنطقي لهذه المصطلحات الثلاثة ، فلو احتمل المكلف التكليف بنسبة ١ % فإن هذا التكليف يتنجز عليه ، فتكون المنجزية ثابتة في كل حالات القطع والظن والشك والوهم .

ودائرة الاحتمال الثاني أوسع دائرة من الاحتمال الأول لأنه في الاحتمال الثاني تكون دائرة حق الطاعة شاملة لكل التكاليف المقطوعة والمظنونة والمحتملة ، وكل تكليف ينكشف يجب امتثاله سواء كان الكشف تاما أم ناقصا ، ومطلق الانكشاف منجّز ومثبت لحق الطاعة ، فالانكشاف يحقّق موضوع حق الطاعة ، والاحتمال يكشف عن التكليف كشفا ناقصا ، فتكون المنجزية ثابتة في كل حالات الانكشاف ولو كان الانكشاف بالاحتمال ، وهذا ما يدركه العقل <sup>(١)</sup> ، وتكون المنجزية لازما ذاتيا لكل انكشاف لتكليف المولى ، ويكون العبد مسؤولا عن امتثال التكليف أداء لحق المولوية ، وليست المنجزية لازمة للقطع فقط ، والقاعدة الأساسية هنا هي الاحتياط العقلي أو الاشتغال العقلي ، ويكون العمل مبنيا على أساس حكم العقل بالاحتياط ، وأي تكليف ينكشف لنا بالدليل سواء كان الدليل شرعيا أم عقليا فإن التكليف يتنجز علينا ، وأما عدم التنجيز

---

<sup>(١)</sup> إن الذي يحكم بأن حق الطاعة للمولى يكون في كل تكليف منكشف ولو كان الانكشاف بالاحتمال هو العقل العملي ، لأن الله تعالى هو خالق الإنسان وخالق كل ما يحتاجه الإنسان من أشياء وهو ولي نعمتنا ، لذلك فإن الإنسان ليس له أي حق في التصرف في أي شيء إلا بعد أن يحرز رضا الله تعالى في هذا التصرف ، فلا بد أن يطيعه في كل تكليف ينكشف له ولو بالاحتمال أداء لحق المولوية ، فلو احتمل أن الله عز وجل يرضى بشيء معين فإنه يجب عليه أن يأتي بهذا الشيء ، فالعقل العملي يحكم بهذا الحكم وهو أن المنجزية تابعة وثابتة لكل انكشاف ، ولا يقاس الله عز وجل بالموالي العرفيين الذين تكون مولويتهم مختصة بتكاليفهم المقطوع بها دون المظنونة والمحتملة .

فيوجد في حالة واحدة وهي حالة القطع بعدم التكليف ، فتكون المنجزية لازما ذاتيا لمطلق انكشاف تكليف المولى لا للقطع بتكليف المولى فقط ، وإنما يكون القطع منجزاً لأنه مصداق من مصاديق الكشف أي أن القطع كاشف عن أمر المولى ، ولا شيء يقتضي الحجية إلا المولوية ، فالمولوية هي الوسطة – لا القطع – في ثبوت الحجية لتكاليف المولى ، فالمولوية واسطة في ثبوت الحجية ، والقطع واسطة في إثبات الحجية .

### مثال :

يمكن أن يؤتى بمثال عرفي لإثبات مولوية المولى ، إن العبد بالملكية الاعتبارية لا يستطيع أن يتصرف أي تصرف إلا بإذن سيده ، ولا يملك أي شيء لأن كل ما يملكه يكون لسيده ، فإذا كان العبد بالملكية الاعتبارية بهذه الكيفية فكيف بالعبد بالملكية الحقيقية لله تعالى ؟ ، فبطريق أولى لا يجوز له أن يتصرف إلا بعد أن يصل إلى إذن مولاه الحقيقي وهو الله تعالى ، فإذا انكشف له إذن مولاه ولو بالاحتمال فإنه يجوز له أن يتصرف ، والعبد يسعى للحصول على رضا مولاه الحقيقي بأي طريق كان ، فلو احتمل أن مولاه يريد منه شيئاً معيناً فإنه سيسعى لإرضاء سيده بأن يفعل هذا الشيء إلا إذا جاء المولى وقال له إنه لا يريد منه هذا الشيء ، وحينئذ لا يأتي العبد بهذا الشيء لأنه يعلم أن المولى لا يريده منه ، ولا يأتي به لأنه يقطع بأنه يحصل على رضا مولاه إذا لم يأت به .

إذن : دائرة حق الطاعة على مسلك حق الطاعة تشمل التكاليف المنكشفة ولو كان الانكشاف بالاحتمال سواء كان الانكشاف عن طريق الشرع أم عن طريق العقل .

## الاحتمال الثالث بناء على مسلك الأخباريين :

للمولى حق الطاعة في بعض ما يقطع به المكلف من التكاليف ، فتكون المنجزية ثابتة في بعض حالات القطع ، وهي الحالات التي تأتي عن طريق الشرع فقط ، وأما التكاليف التي يقطع بها عن طريق العقل فلا تكون منجزة ، فدائرة حق الطاعة هنا شاملة للتكاليف المقطوع بها التي تصل عن طريق الدليل الشرعي فقط ، ولا يؤخذ بالدليل العقلي لأنه ليس حجة ، فهم يأخذون بالقطع المستفاد من الدليل الشرعي فقط دون الدليل العقلي ، والفرق بين الأخباري والأصولي هو أن الأخباري لا يأخذ بالدليل العقلي حتى لو كان قطعيا ، وأما الأصولي فيأخذ بالدليل العقلي القطعي فقط دون الظني والاحتمالي (١) .

إذن : دائرة حق الطاعة على مسلك الأخباريين تشمل التكاليف المقطوع بها عن طريق الشرع فقط دون طريق العقل .

(١) يقول السيد الشهيد قدس سره في كتابه " الفتاوى الواضحة " في المقدمة ص ١٥ تحت عنوان مصادر الفتوى : " وأما ما يسمى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا ، فنحن وإن كنا نؤمن بأنه يسوغ العمل به ولكننا لم نجد حكما واحدا يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى بل كل ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنة . . . وهكذا كان المصدران الوحيدان هما الكتاب والسنة ، ونبتهل إلى الله تعالى أن يجعلنا من المتمسكين بهما " . انتهى .

السيد الشهيد قدس سره يقول إن كل ما يستنبط عن طريق الدليل العقلي فإنه يمكن أن يستنبط عن طريق الدليل الشرعي من الكتاب أو السنة ولا نحتاج إلى الدليل العقلي في الاستنباط .

## النتيجة :

الملاحظة الأولى هي أن المنجّزية تابعة للقطع بتكليف المولى فقط لا القطع بتكليف أي أمر ، والملاحظة الثانية هي أن المولى هو من له حق الطاعة ، والملاحظة الثالثة هي أن دائرة حق الطاعة تكون ضمن الاحتمالات الثلاثة ، والاحتمال الثاني المبني على مسلك حق الطاعة أوسع دائرة من الاحتمال الأول المبني على مسلك قبح العقاب بلا بيان ، والاحتمال الأول المبني على مسلك قبح العقاب بلا بيان أوسع دائرة من الاحتمال الثالث المبني على مسلك الأخباريين .

## رأي السيد الشهيد قدس سره :

رأي السيد الشهيد قدس سره هو الاحتمال الثاني وهو أن عقولنا تُدرك أن دائرة حق الطاعة للمولى عز وجل شاملة لكل التكاليف المنكشفة لنا ، فكل تكليف ينكشف لنا ولو بالاحتمال فإنه يكون منجّزا علينا لأن الله تعالى هو خالق الإنسان فلا يحق للإنسان أن يقوم بأي عمل إلا أن بعد يحرز رضا خالقه ومولاه الحقيقي ، فلو احتملنا - ولو احتمالا ضعيفا - أن المولى يريد منا أن نشرب هذا الماء فإن هذا التكليف المحتمل يتنجّز علينا فيجب أن نشرب الماء ، وإذا احتملنا أن المولى لا يرضى أن نعمل عملا معيناً فإن التكليف يتنجّز علينا فيحرم علينا القيام بذلك الفعل ؛ لأن الأصل العملي الأولي عند السيد الشهيد قدس سره هو الاحتياط العقلي ، نعم قد تأتي فيما بعد البراءة الشرعية وترفع هذا التكليف المحتمل حيث ترفع موضوع الاحتياط العقلي وهو احتمال التكليف ، وموضوع البراءة الشرعية هو الشك في التكليف ، فلا يجب عليك شرب الماء ولا يحرم عليك القيام بذلك الفعل ، والشك في علم الأصول

هو عدم القطع فيكون شاملاً للظن والشك والوهم المنطقي ، فالشك الأصولي  
أوسع دائرة من الشك المنطقي ، وبعبارة أخرى الشك يشمل كل احتمال أكبر  
من صفر % وأقل من ١٠٠ % ، وباستعمال الرموز الرياضية :

$$١٠٠ \% < \text{الشك} < \text{صفر} \%$$

وحالة صفر % هي حالة القطع بعدم التكاليف ، وحالة ١٠٠ % هي حالة  
القطع بالتكاليف ، فيكون المكلف بريئاً من التكاليف أي لا يجب عليه امتثال  
التكاليف المظنون والمشكوك والمحتمل بل يجب عليه امتثال التكاليف المقطوع به  
فقط ، وهنا يتفق مسلك حق الطاعة مع مسلك قبح العقاب بلا بيان ولكن  
بالأصل العملي الثانوي لا بالأصل العملي الأولي ، فالنتيجة من الناحية العملية  
واحدة على المسلكين ، وأما الأصل العملي الأولي على مسلك قبح العقاب  
بلا بيان فهو البراءة العقلية وأنه يقبح العقاب بلا بيان من الشارع ، وتأتي  
البراءة الشرعية مؤيدة لحكم العقل ومشيرة إلى حكم العقل ، وفي البراءة  
الشرعية يتفق المسلكان فلا يجب إلا امتثال التكاليف المقطوع بها من ناحية  
عملية ، ولكن من ناحية نظرية يوجد اختلاف بين المسلكين .

إذن : رأي الشهيد قدس سره هو أن كل تكليف ينكشف مهما كانت درجة  
الانكشاف فإنه يجب امتثاله والعمل به إلا إذا أتى الشارع وقال : " لا تعمل  
بهذا التكاليف " ، فإذا أعطانا الشارع الترخيص بهذا التكاليف فلا يجب  
امتثاله ، وسيأتي أن الترخيص يمكن أن يأتي في الظن والاحتمال فقط دون  
القطع ، والمنجزية ليست ثابتة للقطع بما هو قطع بل بما هو كاشف عن أمر  
المولى ، فتكون المنجزية لازمة لانكشاف أمر المولى ، ونأخذ بالقطع لأنه يكشف  
لنا عن الواقع ، فالقطع طريق إلى الواقع ووسيلة لإثبات الواقع ، والقطع مثال

للكشف ، والقطع واسطة في الإثبات لا في الثبوت لأن الواسطة في ثبوت الحجية هي المولوية لا القطع ، ونأخذ بالظن أيضا لأنه يكشف لنا عن الواقع ، والظن مثال ثانٍ للكشف ، ونأخذ بالاحتمال أيضا لأنه يكشف لنا عن الواقع ، والاحتمال مثال ثالث للكشف ، فيكون نظرنا إلى الكشف لا إلى القطع .

والكشف يشمل القطع والظن والشك والوهم ، فيكون الكشف أعم مطلقا من القطع ، والكشف يكون بين نسبتين أكبر من صفر % وأصغر أو مساوي لنسبة ١٠٠ % ، فأخرجنا فقط نسبة صفر % وهي حالة القطع بعدم التكلفة .

نعم التكلفة الذي ينكشف انكشافا تاما عن طريق القطع تكون إدانته أكبر وقبح مخالفته أشد من التكلفة الذي ينكشف انكشافا ناقصا عن طريق الظن والاحتمال لأن القطع هو المرتبة العليا من الانكشاف ، وهذا أمر وجداني عقلي لا يحتاج إلى دليل لإثباته وهو أن الانكشاف التام تكون إدانته أكبر من الانكشاف الناقص .

### النتيجة :

يدرك العقل العملي<sup>(١)</sup> أن كل تكلفة ينكشف للمكلف يتجّز عليه ولو كان الانكشاف بالاحتمال إلا ما يُحرّز فيه ترخيص الشارع نفسه في عدم التحفظ

---

(١) لو سألنا القائلين بمسلك قبح العقاب بلا بيان : ما هو دليلكم على مسلككم ؟ ، فإنهم سيحيون إن دليلنا العقل العملي ، وكذلك لو سألنا القائلين بمسلك حق الطاعة فإنهم سيحيون بنفس الجواب ، فكل مسلك يقول دليله العقل ، وهذا غريب ، فالقائل بمسلك قبح العقاب بلا بيان يقول : " عقلي يقول لي إن الله عز وجل يريد مني أن أمتثل كل تكلفة أقطع به " ، والقائل بمسلك حق الطاعة يقول : " عقلي يقول إن الله عز وجل يريد

وعدم الاحتياط حيث يقول رسول الله صلى الله عليه وآله : " رفع عن أمتي ما لا يعلمون " <sup>(١)</sup> ، ويقول صلى الله عليه وآله : " ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم " <sup>(٢)</sup> ، ولكن لا يمكن الترخيص في موارد الانكشاف الذي يكون على نحو القطع .

### النتيجة النهائية للقضية الأولى :

قال المشهور إن المنجزية لازم ذاتي للقطع ، ولكن رأي السيد الشهيد قدس سره هو أن المنجزية لازم ذاتي لمطلق الانكشاف ، فالمنجزية تشمل كل احتمال ، فتكون شاملة للقطع والظن والشك والوهم <sup>(٣)</sup> .

---

مني أن أمثل كل تكليف ينكشف لي " ، فصار المتبني مختلفا ، فكل مسلك له مبيح يختلف عن الآخر ، وكل منهما دليله العقل ، وأنت ماذا تقول لك عقلك ووجدانك في دائرة حق الطاعة للمولى ؟ ، ما تقتنع به خذ به ، ففكر جيدا ما الذي ترجّحه ؟

فكّر هل عندما يكون لديك احتمال بتكليف معيّن فإن الله عز وجل يريد منك أن تعمل بهذا التكليف وبثبوك على أساس الاحتمال أو أنك إذا قطعت بتكليف فإن الله عز وجل يريد منك أن تعمل بهذا التكليف ولا يريد منك أن تعمل بالتكليف المحتمل ؟ فهل أنت مؤيد لمسلك حق الطاعة أو لمسلك قبح العقاب بلا بيان ؟ ، ما تقتنع به يكون هو مبنك .

(١) وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢٩٥ باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ح ١ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١١٩ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٢٨ .

(٣) سؤال : لو قيل بأن التكليف احتمالاه ١٠% فمعنى ذلك أن احتمال عدم التكليف هو ٩٠% فلماذا نقدم التكليف على عدم التكليف حيث نقول إنه على أساس الاحتياط العقلي يمثل التكليف مع أنه مع النظر إلى نسبة احتمال عدم التكليف لا بد أن نقدم عدم التكليف على التكليف ؟

**الجواب :** قد يقال إنه إذا دار الأمر بين التنجيز والتعذير فإن كفة التنجيز ترجح لأنه في حالة اجتماع احتمال وجود التكليف مع احتمال عدم وجود التكليف نقول اتجه إلى الجهة التي نقول بوجود التكليف لأن هذا فيه رضا لله تعالى ، وأي شيء يرضي المولى فإن العبد يسعى إليه ، مثلا عبد مع المولى العرفي لو احتمل العبد بنسبة ١٠% أن المولى يريد منه أن يشتري الخبز قبل المغرب واحتمل بنسبة ٩٠% أنه لا يريد منه أن يشتري الخبز قبل المغرب ، فيسأل العبد نفسه ما الذي يرضي السيد ؟ فإذا اشترى الخبز قبل المغرب وجاء السيد إلى البيت ووجد الخبز فإنه سيكون راضيا عن العبد لأنه أدى عملا يحتاج إلى جهد في سبيل إرضائه فالمولى سيثبته على ذلك ، وأما عدم التكليف فإنه لا يحتاج إلى بذل جهد ، وإذا أتى إلى البيت ولم ير الخبز فإنه سيكون محايدا لأنه لا يوجد عدم رضا لأننا قلنا بعدم التكليف ولم نقل بالحرمة ، فالمولى سيسكت ، وهنا يرجح جانب التكليف على عدم التكليف ، يقدم التنجيز على التعذير لأنه في التعذير لن يفعل المولى شيئا بل يسكت ، وفي التنجيز المولى سيثبته ، فنقدم جانب الثواب على كفة الثواب على كفة عدم العقاب ، فنقدم جانب التنجيز على جانب التعذير ، وهنا متعلق التنجيز ومتعلق التعذير مختلفان ، متعلق التنجيز هو شراء الخبز ، ومتعلق التعذير هو عدم شراء الخبز .

نعم لو قلنا بالحرمة فإن العبد سيعاقب ، فالعبد هنا يكون بين أمرين : الأمر الأول هو رضا سيده ، والأمر الثاني هو لا رضاه ولا عدم رضاه أي يكون موقفه موقف الحياد ، فهو مردّد بين الرضا والحياد أي بين الثواب وعدم العقاب ، وإذا كان الشخص مردّدا بين الرضا والحياد فإنه يقدّم الرضا على الحياد أي يقدّم الثواب على عدم العقاب ، فيأخذ باحتمال التكليف ليحصل على رضا مولاه ، ولم نقل إنه مردّد بين الثواب والعقاب حتى نقول بأنه يتوقف حتى لا يحصل على عقاب أي يقدّم احتمال عدم التكليف على احتمال التكليف ، والاحتمال المردد بين الثواب والعقاب هو الاحتمال المردد بين احتمال الوجوب واحتمال الحرمة لا بين التكليف وعدم التكليف ، فإذا كان الأمر دائرا بين محذورين أي بين الوجوب والحرمة فماذا يفعل العبد في هذه الحالة بمعنى أنه إذا اشترى الخبز فإنه يُثاب وإذا لم يشتري الخبز فإنه يعاقب ؟ ،

ولكن هذا بحث آخر غير احتمال التكليف واحتمال عدم التكليف لأن البحث في هذه الحالة يدور بين احتمالين احتمال التكليف بالوجوب واحتمال التكليف بالحرمة ، فيكون الأمر مردداً بين احتمال التكليف واحتمال تكليف آخر ، وليس البحث هنا دائراً حول هذا ، وإنما البحث هنا دائر بين احتمال التكليف واحتمال عدم التكليف ، وأما في حالة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة فإن المولى لا بد أن يبيّن ماذا يريد من العبد في هذه الحالة ؟

فلو احتمل العبد أن السيد سيثيبه على شراء الخبز ، واحتمل أنه سيعاقبه على شراء الخبز أيضاً ، فهنا ماذا يفعل العبد لأن متعلق الثواب والعقاب واحد وهو شراء الخبز ؟ ، ويبحث العبد عن دليل آخر ليعرف منه ما يرضي مولاه ، وهذا ما يأتي في مبحث التعارض حين البحث عن دوران الأمر بين المخدورين ، فيبحث العبد عن بعض المرجحات لتقدم أحدهما على الآخر ، فإذا تم ترجيح جانب الثواب فسيشتري الخبز ، وإذا تم ترجيح جانب العقاب فلن يشتري الخبز ، وإذا لم يمكن له الترجيح فإنه سيتوقف حتى يتبين له الأمر وأنه ما الذي يريده مولاه هل يريد شراء الخبز أو لا يريد ، فالوجوب والحرمة كلاهما يسقطان فيتوقف العبد ويسأل مولاه ليعرف ماذا يريد منه لأنه حائر لا يعرف تكليفه في هذه الحالة .

فهل المولى يريد منه الوجوب أو الحرمة أو يبيّن طريقاً آخر لمعرفة تكليفه في هذه الحالة كأن تكون هناك حالة سابقة فيمكن له البناء على الحالة السابقة فيما إذا شك الآن .

ويأتي البحث في مبحث التعارض بذكر بعض المرجحات لإحدى الروايتين المتعارضتين مثل موافقة القرآن الكريم أو مخالفة العامة ، وسيأتي البحث تفصيلاً هناك .  
وقد يقال إن بحثنا الآن في المنجزية فيتجزر التكليف مع الاحتمال حتى لو كان ضعيفاً ولا ننظر إلى الطرف المقابل وهو عدم التكليف ، فنظرنا يكون من جهة واحدة ولا ننظر إلى الجهة المقابلة ، واحتمال عدم التكليف يناقش في بحث المذرية فيما بعد ، فهل من يأخذ باحتمال عدم التكليف يكون معذوراً أو من يأخذ بالقطع بعدم التكليف فقط يكون معذوراً ؟

## ملاحظات على القضية الثانية :

إن القضية الثانية تقول : " يستحيل أن تنفك المنجزية عن القطع لأن المنجزية لازم ذاتي للقطع ، ولا يمكن التفكيك بين اللازم الذاتي وملزومه ، فإذا كان يوجد قطع فإن القطع حتما يُنَجِّز التكليف على المكلف ، ولا يمكن صدور الترخيص في موارد القطع ولا يمكن سلب المنجزية عن القطع كما لا يمكن التفكيك بين الزوجية والأربعة لا في الخارج ولا في الذهن " .

**سؤال :** هل يمكن التفكيك بين القطع والمنجزية والمنع عن العمل بالقطع بحيث يكون القطع بالتكليف موجودا ولكن لا يكون منجزاً ؟

**الجواب :**

حسب القضية الثانية لا يمكن التفكيك بين القطع والمنجزية ، ويمكن أن نناقش هنا تارة التفكيك بين المنجزية والقطع بالتكليف ، وتارة أخرى التفكيك بين المنجزية واحتمال التكليف ، فتوجد هنا حالتان : حالة القطع بالتكليف ، وحالة احتمال التكليف :

**الحالة الأولى :** حالة القطع بالتكليف :

إذا كان عندنا قطع بالتكليف فهل يمكن أن يأتي الشارع ويقول : " لا تأخذ بقطعك ولا تعمل به " ؟

أجبنا عن هذا السؤال سابقا بأن المولى لا يستطيع أن يقول ذلك لأن المنجزية لا تنفك عن القطع ، وحتى أن المولى نفسه لا يمكن أن يتدخل ويفكك بين القطع والحجية بأن يجرد القطع عن المنجزية ، فكل ما يقطع به المكلف من تكاليف فإنها تتنجز عليه ، ولا يمكن أن يتدخل الشارع لأن أمامه طريقين للترخيص في مخالفة القطع وتجريده عن المنجزية ، والطريقان هما إما

الترخيص عن طريق الحكم الواقعي وإما الترخيص عن طريق الحكم الظاهري ، وكلاهما مستحيل كما يأتي توضيحه :

### ١- الترخيص عن طريق الحكم الواقعي :

القطع بالتكليف معناه الانكشاف التام أي أن المكلف وصل إلى الحكم الواقعي ، فيكون التكليف الواقعي مقطوعا به ، مثلا إذا قطع المكلف بأن هذا الشيء واجب - عن طريق رواية متواترة مثلا - فهل يمكن أن يأتي الشارع ويقول للمكلف : " أُرْخِّصْ لك بحكم واقعي آخر كالإباحة " ؟  
إن المكلف سيقول : " يا ربي أنا قاطع بأنه واجب وهذا حكم واقعي فكيف تتدخل بحكم واقعي آخر كالإباحة ؟ " .

وقد عرفنا سابقا أن الأحكام الواقعية متضادة فلا يمكن الجمع بينها على موضوع واحد لأن مبادئها متضادة إن كان الحكمان ثابتين في الواقع في اللوح المحفوظ وكان القاطع مصيبا في قطعه ، وأما إن لم يكن القاطع مصيبا في قطعه فمعنى ذلك أن أحد الحكمين ليس ثابتا في الواقع فيكون التنافي موجودا في نظر القاطع ، فالتنافي والتضاد في المبادئ إما أن يكون في الواقع أو على أقل التقادير يكون التضاد في نظر القاطع ، فكيف نجمع بين الوجوب الواقعي الذي ملاكته المصلحة والمحبووية وبين الإباحة الواقعية التي ملاكها أن يكون المكلف مطلق العنان ؟ ، فأنا قاطع بالوجوب فكيف تقول لي أن أقطع بالإباحة ؟  
فإذا امتثلت ما تريد فإنه يجتمع عندي قطعان : قطع بالوجوب وقطع بالإباحة ، والقطعان متضادان فبأيهما أخذ وما هو تكليفي : الوجوب أو الإباحة ؟ ، وهكذا نرى أن الشارع لا يمكن أن يتدخل بحكم واقعي لأن الأحكام الواقعية متنافية متضادة ولا يمكن الجمع بين الأحكام الواقعية .

إذن : الترخيص من المولى عن طريق الحكم الواقعي لا يمكن لأنه إما أن يقع التضاد في الواقع أو في نظر القاطع <sup>(١)</sup> .

## ٢- الترخيص عن طريق الحكم الظاهري :

هل يمكن أن يتدخل المولى بحكم ظاهري ؟ ، مثلاً يقطع المكلف بالوجوب ، فيأتي المولى ويقول له : " خذ بخبر الثقة القائل بالإباحة " ، وخبر الثقة يعطي ظناً .

إن الترخيص بحكم ظاهري مستحيل لأنه إذا قطع المكلف بحكم فلن يقبل أي حكم ظاهري عن طريق خبر الثقة ، فخبير الثقة نأخذ به إذا كان يوجد عندنا شك في التكليف ، ولا يوجد شك في حالة القطع ، فإذا كان عندنا قطع بالتكليف فخبير الثقة لا نهتم به لأن القطع يرفع موضوع الحكم الظاهري وهو الشك في التكليف الواقعي ، ومع القطع لا يوجد عندنا شك في التكليف ، والأحكام تابعة لموضوعاتها وجوداً وعدمًا .

إن الحكم الظاهري إما أن يكون من الأمانة وإما من الأصل العملي ، فنأخذ بالأمانة إذا كان لا يوجد عندنا قطع ، ونأخذ بالأصل العملي إذا كان لا يوجد عندنا قطع ولا أمانة ، فإذا جاء القطع فإنه يرفع الأمانة ويرفع الأصل العملي ، فيقول القطع لهما : " اخرجنا من هنا فإن هذا المكان مكاني

---

(١) الترخيص الذي يستحيل في حالة القطع بالتكليف هو الترخيص مع عدم نسخ الحكم ، وهذا يؤدي إلى وجود تضاد بين الأحكام ، وأما إذا نسخ المولى الحكم بحكم آخر فإنه لا يقع التضاد لأنه لا يوجد حكمان حتى نقول بالتضاد بينهما ، فمع وجود الحكم الأول يقع التضاد ، وأما إذا نسخ المولى الحكم الأول واستبدله بالحكم الثاني فلا يوجد تضاد .

ولا مكان لكما هنا " ، فالقطع يطرد الأمانة والأصل العملي ، فلا يكون عندنا حكم ظاهري ولا نقبل أن يكون عندنا حكم ظاهري ، فالحكم الظاهري هو ما أُخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، ولا يوجد شك مع القطع لأنه مع القطع ينتفي الشك ، فيرتفع موضوع الحكم الظاهري لوجود القطع ، فلا يمكن أن يأتي الشارع ويقول لي : " خذ بهذا الحكم الظاهري " ، فإذا كان عندنا قطع بالوجوب الواقعي وأتى الشارع بالإباحة الظاهرية فلا يمكن أن نأخذ بما يقوله الشارع ، وإذا كان الحكم الواقعي موجودا فلا نحتاج إلى الحكم الظاهري سواء كان من الأمانة أم من الأصل العملي .

### نتيجة الحالة الأولى :

في حالة القطع بالتكليف لا يمكن للشارع أن يتدخل للتفكيك بين المنجزية والقطع لأن القطع بالتكليف ينجز التكليف على المكلف ، ويستحيل أن يتدخل الشارع بحكم واقعي أو بحكم ظاهري كما يلي :

أ - الترخيص بحكم واقعي مستحيل لأن التكليف الواقعي مقطوع به ، فإذا ثبتت أيضا إباحة واقعية لزم اجتماع الضدين في الواقع أو في نظر القاطع لأن الأحكام التكليفية متضادة .

ب - الترخيص بحكم ظاهري مستحيل لأن الحكم الظاهري هو ما أُخذ في موضوعه الشك ، ولا يوجد شك مع القطع .

### الحالة الثانية : حالة احتمال التكليف :

إذا كان عندنا ظن أو احتمال بالتكليف فالمنجزية هنا ثابتة للانكشاف على مسلك حق الطاعة ، ولكن الشارع يمكن أن يتدخل ويرفع هذه المنجزية عن الظن والاحتمال ، وقد قال السيد الشهيد قدس سره سابقا : " ما لم

يرخص الشارع نفسه في عدم التحفظ " ، فإذا رخص المولى في عدم الاحتياط فإن هذا التكليف يرتفع ، فإذا كنت أظن أو أحتمل الوجوب وأريد أن أحتاط عقلا بالإتيان بالواجب ، فيستطيع الشارع أن يتدخل ويقول : " في هذا المورد لا تحتط وخذ بالإباحة الشرعية " ، والإباحة الشرعية أو البراءة الشرعية حكم ظاهري ، فيرفع الشارع الاحتياط العقلي ويحكم بالبراءة الشرعية ، فيكون عندنا حكم ظاهري ، ويستطيع الشارع في حالات الظن والاحتمال أن يتدخل بحكم ظاهري ، فإذا كان عندنا ظن بالوجوب أو احتمال الوجوب وهو حكم ظاهري ؛ فإنه يمكن أن يتدخل الشارع بالبراءة للتسهيل على المكلف ورفع الحرج عنه ، والبراءة حكم ظاهري آخر ، فنبنى على البراءة ونترك الوجوب ، فيأتي حكم ظاهري آخر ويرفع الشك تعبداً لا حقيقة ، وهو رفع تعبدي لأن الشك موجود حقيقة ولكن المولى يقول : " تعامل مع هذا الشك كأنه غير موجود " ، فيقول الشارع : " لا تعمل بالحكم الظاهري الأول واعمل بالحكم الظاهري الثاني " .

### نتيجة الحالة الثانية :

يمكن للمولى أن يأتي بالترخيص الظاهري في ترك التكليف المنكشف في حالات الظن والاحتمال لأن الشك موجود في هذه الحالات .

### النتيجة النهائية :

كانت هذه الملاحظة على القضية الثانية القائلة إنه يستحيل التفكيك بين الحجية والقطع ، نقول : نعم ، كلامكم صحيح في حالة القطع بالتكليف ، ولكنكم لم تتكلموا عن الظن والاحتمال ، على مسلك حق الطاعة مطلق الانكشاف ينجز التكليف ، والحجية ثابتة لمطلق الانكشاف لا للقطع فقط ، وفي

حالات الظن والاحتمال يمكن للشارع أن يفكك بين المنجزية والظن والاحتمال ، ويستطيع أن يتدخل بترخيص ظاهري ، فيقول لنا : " في حالات الظن والاحتمال خذوا بالبراءة الشرعية ولا تعملوا بالاحتياط العقلي " .

إن منجزية القطع ليست معلقة على شيء آخر ، بل هي ثابتة على الإطلاق ، فهي ليست معلقة على عدم الترخيص بالحكم الواقعي أو بالحكم الظاهري ، وأما منجزية الظن والاحتمال فإنها معلقة لأنها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهري من الشارع في ترك التحفظ والاحتياط ، فإذا أتى ترخيص بعدم الاحتياط فإن الحكم الظاهري يرتفع ويأتي حكم ظاهري آخر ، فيستطيع الشارع أن يقول : " لا تأخذ بالحكم الظاهري الأول وخذ بالحكم الظاهري الثاني " ، فهو مولى وله حق الطاعة فيمكن له أن يرفع حكماً ظاهرياً ويأتي بحكم ظاهري آخر ، ولكنه لا يستطيع أن يرفع الحكم القطعي لا عن طريق الإتيان بحكم واقعي ولا بحكم ظاهري .

### الخلاصة :

أ - منجزية القطع غير معلقة وغير مشروطة بل ثابتة على الإطلاق ، فلا يمكن للشارع أن يتدخل بالترخيص لا بحكم واقعي ولا بحكم ظاهري .

ب - منجزية الظن والاحتمال معلقة لأنها مشروطة ومقيدة بعدم إحراز الترخيص الظاهري من الشارع في ترك التحفظ والاحتياط .

ج - القطع لا يتميز عن الظن والاحتمال في أصل المنجزية ، فكلها تتجزأ التكليف ، ولكن القطع يتميز ويختلف عن الظن والاحتمال في عدم إمكان تجريد القطع عن المنجزية لأن الترخيص في موارد القطع مستحيل سواء كان

الترخيص بالحكم الواقعي أم بالحكم الظاهري ، ولكن الترخيص الظاهري ليس مستحيلا في حالات الظن والاحتمال .

إذن :

تأتي الأقسام الأربعة التالية (١) :

(١) يوجد تقسيم تفصيلي أكثر من هذه الأقسام كما يلي في التوضيح التالي : توجد ٣ صور : القطع بالتكليف ، واحتمال التكليف ، والقطع بعدم التكليف ، وتوجد صورتان : الامتثال ، وعدم الامتثال ، وتوجد صورتان : أصاب الواقع ، وخالف الواقع ، فتكون مجموع الصور ١٢ صورة ، وترجع جميعها إلى المنجزية والمعدرية والتجري ، بالإضافة إلى قسم رابع وهو الطاعة ، والتفصيل كما يأتي :

١- قطع بالتكليف أو قطع بعدم التكليف أو احتمال التكليف ، والاحتمال أعم من الظن والشك والوهم المنطقي ، فتوجد هنا ثلاث صور .

٢- امثل ما قطع به من التكليف أو امثل ما احتمله من التكليف ؛ أو لم يمتثلهما ، وهذه صورتان ، نعم القطع بعدم التكليف لا يدع مجالاً لتقسيمه إلى الامتثال وعدم الامتثال لأنه قاطع بعدم التكليف فلا معنى لعدم الامتثال .

٣- أصاب الواقع في قطعه أو احتماله ؛ أو لم يصب الواقع ، وهذه صورتان .

فتكون النتيجة أن مجموع الصور ١٢ صورة ، ولكن في صورة القطع بعدم التكليف لا معنى للامتثال وعدم الامتثال ، فتكون مجموع الصور ١٠ .

ويقصد بالتكليف الوجوب والحرمة فقط دون غيرهما من أقسام الحكم التكليفي لأن الكلام عن التنجيز والتعذير مؤداه العقاب وعدم العقاب من المولى ، ولا ينطبق إلا على التكليف الإلزامية لأن التنجيز هو أن يصبح التكليف في ذمة المكلف ويجب امتثاله ، وفي حالة عدم امتثاله يصح العقاب من قبل المولى ، وللمولى أن يحتج على المكلف بأن التكليف كان منجزاً عليه ولم يمتثله ، والتعذير هو أن يكون التكليف خارجاً عن عهدة المكلف وعن وجوب الإتيان به ، وذلك لأن التكليف لم يتنجز عليه ، وللمكلف حجة على المولى ويستطيع أن يعتذر منه ، وحينئذ لا يصح العقاب من المولى عز وجل ، ومن

١- **القطع بالتكليف مع إصابة الواقع** : يكون منجّزا بإجماع الأصوليين ، وهذا هو بحث المنجزية .

٢- **القطع بعدم التكليف مع مخالفة الواقع** : يكون معذّرا بإجماع الأصوليين ، وهذا هو بحث المعذرية .

---

هنا ندرك أن محور الكلام يدور حول صحة العقاب وعدم صحة العقاب ، وهذا ينسجم مع التكاليف الإلزامية دون غيرها ، وبناء على مسلك حق الطاعة يجب عليه الاحتياط فيما لو احتمل التكليف إلا إذا ورد ترخيص ظاهري بترك الاحتياط ، وبناء على مسلك قبح العقاب لا يوجد تنجيز ويعدّر فيما لو احتمل التكليف وأصاب الواقع لأنه لم يصله بيان الحكم أي العلم به ، لذلك لا يوجد تنجيز إلا في صورة القطع بالتكليف .  
والصور العشرة هي :

- ١- القطع بالتكليف مع الامتثال وإصابة الواقع : منجّز ولا عقاب قطعاً .
- ٢- القطع بالتكليف مع الامتثال ومخالفة الواقع : لا عقاب .
- ٣- القطع بالتكليف مع عدم الامتثال ومخالفة الواقع : يكون المكلف متجرّبا ويعاقب على سوء الأدب مع المولى عز وجل .
- ٤- القطع بالتكليف مع عدم الامتثال وإصابة الواقع : منجّز ، ويعاقب .
- ٥- احتمال التكليف مع الامتثال وإصابة الواقع : منجّز على مسلك حق الطاعة ، ومعذّر على مسلك قبح العقاب .
- ٦- احتمال التكليف مع الامتثال ومخالفة الواقع : لا عقاب .
- ٧- احتمال التكليف مع عدم الامتثال وإصابة الواقع : منجّز على مسلك حق الطاعة ، ومعذّر على مسلك قبح العقاب .
- ٨- احتمال التكليف مع عدم الامتثال ومخالفة الواقع : متجرّبي على مسلك حق الطاعة ويعاقب على سوء الأدب ، ومعذّر على مسلك قبح العقاب .
- ٩- القطع بعدم التكليف وإصابة الواقع : لا عقاب .
- ١٠- القطع بعدم التكليف ومخالفة الواقع : معذّر على المسلكين .

٣- احتمال التكليف مع إصـابة الواقع : بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان يقول المشهور فيه بالبراءة العقلية أي المـعذرية ، وتأتي البراءة الشرعية مؤيدة ومشيـرة إلى حكم العقل ، وبناء على مسلك حق الطاعة يقول السيد الشهيد قدس سره بالاحتياط العقلي وتأتي البراءة الشرعية وترفع الحكم العقلي .

٤- القطع بالتكليف مع مخالفة الواقع : يكون التكليف منجّزا ويُعاقب المكلف على إساءة الأدب مع المولى عز وجل .

خلاصة رأي السيد الشهيد قدس سره :

أ - المنجزية لازم لكل انكشاف لتكليف المولى سواء كان الانكشاف قطعاً أم ظناً أم احتمالاً .

ب - المنجزية ثابتة للقطع بتكليف المولى ولازم له لا تنفك عنه ، ولكنها غير لازم للظن والاحتمال وتنفك عنهما ويمكن أن يرد الترخيص من الشارع فيهما فيمكن للمولى أن يتدخل بحكم ظاهري ويجرد الظن والاحتمال عن المنجزية .

ج - إن المولى لا يتدخل بحكم آخر في حالة القطع وذلك لسببين :

١- إذا كان الترخيص حكماً واقعياً يستحيل ذلك لأن القطع فيه حكم واقعي ، فكيف يتدخل الشارع بحكم واقعي آخر ، وهنا يجتمع حكمان واقعيان على أمر واحد ، وهذا مستحيل .

٢- إذا كان الترخيص حكماً ظاهرياً يستحيل ذلك أيضاً لأن الحكم في القطع حكم واقعي ، فإذا كان الحكم الواقعي موجوداً ونعرفه فلا حاجة إلى حكم ظاهري لأن الحكم الظاهري نحتاجه فيما إذا لم نستطع الوصول إلى

الحكم الواقعي ، وأما في حالتي الظن والاحتمال فلدينا شك في الحكم الواقعي ، وكل ما لدينا هو حكم ظاهري ، وهنا يستطيع الشارع أن يتدخل بحكم ظاهري آخر لإزالة الحكم الظاهري الأول ، فالحكم الظاهري يشترط لوجوده الشك والشك موجود هنا ، ومنجزية الظن والاحتمال تكون مشروطة ، فهما منجزان إذا لم يوجد حكم ظاهري من قبل المولى بترك الاحتياط ، فيرخص لنا المولى عز وجل في ترك الاحتياط ، والترخيص هنا يكون من باب التيسير والتسهيل ورفع الحرج عن المسلمين .

بعبارة أخرى : الحجية ليست للقطع بل لمطلق الانكشاف حتى لو كان الانكشاف مخالفا للواقع ، وبناء على مسلك قبح العقاب يقال بحجية القطع فقط ، ويقول السيد الشهيد قدس سره بأن القطع بتكليف المولى له الحجية ، والمولى هو من له حق الطاعة ، وحق الطاعة معناه وجوب الامتثال ، وإذا لم يمثل المكلف يستحق العقاب ، والحجية معناها نفس معنى حق الطاعة ، فالحجية تكرر لحق الطاعة ، لذلك لا بد أولاً أن نحدّد حق الطاعة ، وبعد ذلك نستطيع أن نحدّد الحجية ، وبناء على مسلك قبح العقاب يقال بأن حق الطاعة يكون فيما يقطع به ، والسيد الشهيد قدس سره يقول بأن حق الطاعة يكون فيما يقطع به وفيما يحتمل أن المولى يريده ، والعقل يأمر بالاحتياط في القطع وفي الاحتمال ، ولكن المولى سمح لنا بعدم الأخذ بالظن والاحتمال ، فقال بالبراءة وعدم الاحتياط في حالات الظن والاحتمال .

### **معدّرية القطع**

قلنا سابقا إن الحجية لها جانبان ، وكان الجانب الأول منها هو المنجزية ، وقد مرّ قبل قليل ، والآن نأتي إلى الجانب الثاني وهو المعدرية ، وكان السيد

الشهيد قدس سره فيما مضى يتكلم عن الجانب التجيزي والتسجيلي للقطع أي الذي يُنَجِّز ويُسَجِّل على المكلف ، فيُنَجِّز العقلُ التَّكْلِيفَ على المكلفِ ويُسَجِّلُ التَّكْلِيفَ في ذمَّةِ المكلفِ ، والآن يتكلم عن الجانب التعديري للقطع ، فيدخل في بحث معذرية القطع .

**سؤال : ما معنى المعذرية ؟**

**الجواب :**

معنى المعذرية هو أن المكلف إذا قطع بعدم التكليف فهو معذور – أي لا تصح عقلا معاقبته على المخالفة وعلى عدم الإتيان بالتكليف – حتى لو كان مخطئاً في قطعه وكان قطعه مخالفاً للواقع وتبين فيما بعد أن التكليف موجوداً واقعا في اللوح المحفوظ ومطلوبٌ منه .

**مثال :** لو كان المكلف قاطعاً بأن السائل الموجود أمامه ماء وشرب منه وتبين بعد ذلك أنه خمر فإنه لا يكون مستحقاً للعقاب ولا تصح عقلا معاقبته على أساس الحكم الواقعي لأنه كان قاطعاً بأن هذا ماء وقاطعاً بعدم حرمة شرب الماء لأن شرب الماء مباح ، وبذلك إذا قطع المكلف بعدم التكليف وقام بالفعل فإنه يكون معذورا .

**سؤال : ما هي دائرة التعذير ؟**

**الجواب :**

كما في التجيز كان يوجد عندنا دائرة حق الطاعة عقلا لأن حق الطاعة حكم عقلي ، كذلك هنا فإن المعذرية تستند أيضا إلى تحقيق حدود مولوية المولى وحق الطاعة من ناحية عقلية ، فلا بد أولاً أن نحدد دائرة حق الطاعة عن طريق العقل ، أي لا بد أن نحدد موضوع حق الطاعة في رتبة سابقة ، وإذا

أثبتنا الموضوع يثبت الحكم لأنه لا حكم بلا موضوع والحكم ينصب على الموضوع ، وبعد ذلك نستطيع أن نقول إنه في هذا القطع يوجد فعلا تعذير أو لا يوجد ، وأن هذا المكلف معذور أو ليس معذورا ، فهل دائرة حق الطاعة – حق الطاعة الذي يقول به العقل – تشمل التكاليف الواقعية الموجودة في الشريعة بغض النظر عن قطع المكلف بها وعدم قطعه بها ، أو أنها تشمل التكاليف المنكشفة للمكلف – حتى لو كانت درجة الانكشاف ضئيلة – فإذا قطع المكلف بعدم التكليف فإنه يكون معذورا لأن التكليف لم ينكشف له ؟

بعبارة أخرى :

**ما هو موضوع حق الطاعة ؟**

**الجواب :**

يوجد هنا احتمالان في تحديد دائرة حق الطاعة الذي يقول به العقل ، ولا بد من تحديد هذه الدائرة في رتبة سابقة ، وبعد أن يثبت موضوع حق الطاعة في رتبة سابقة نستطيع أن نجيب بأن المكلف مستحق للعقاب أو ليس مستحقاً للعقاب ، وهذان الاحتمالان هما :

**الاحتمال الأول : محاسبة المولى للعبد على أساس التكاليف الواقعية :**

الدائرة الأولى تقول إن موضوع حق الطاعة هو تكاليف المولى الواقعية الموجودة في الشريعة – أي في عالم الثبوت – بغض النظر عن قطع المكلف بهذه التكاليف وشككه وظنه فيها أو قطعه بعدمها ، فيأتي الله عز وجل يوم القيامة ويحاسب الإنسان على أساس التكاليف الواقعية حتى لو لم تصل هذه التكاليف إلى المكلف ، ويكون المكلف مسؤولاً عن امتثالها حتى مع عدم معرفته بها .

## نتيجة الاحتمال الأول :

إذا قطع المكلف بعدم التكليف وكان التكليف ثابتا في الواقع فالله عز وجل يقول له : " أنت لست معذورا لأنك لم تصب الواقع " ، ففي الدائرة الأولى يكون نظرنا إلى نفس اللوح المحفوظ ، فدائرة حق الطاعة تشمل الأحكام الواقعية الموجودة في اللوح المحفوظ ، وإذا قلنا بهذا الاحتمال فالمكلف إذا قطع بعدم التكليف ولم يكن مصيبا للواقع فإنه ليس معذورا لأن الله عز وجل يحاسب الناس على أساس الأحكام الواقعية الثابتة في الشريعة ، فهو قطع بعدم التكليف ومعنى ذلك أنه لن يتحرك للإتيان بهذا التكليف ، فإذا كان التكليف واجبا فإن الله سيحاسبه على أساس الوجوب لا على أساس قطعه بعدم الوجوب ، وفي هذه الحالة لن يكون المكلف معذورا .

**مثال ١ :** إذا قطع المكلف بأن الفعل حرام ولم يأت به ، وفي اللوح المحفوظ كان هذا العمل واجبا ، فإن الله عز وجل يحاسب الإنسان على أساس أن هذا العمل واجب ، ولا بد أن يُعاقب حتى لو كان قاطعا بأن هذا العمل حرام وليس واجبا ، فلن يكون المكلف معذورا .

**مثال ٢ :** إذا قطع المكلف بأن هذا الفعل واجب وأتى به ، وفي اللوح المحفوظ كان حراما فإنه يكون مستحقا للعقاب .

إن القطع بعدم التكليف لا يكون معذرا إذا كان على خلاف الواقع وكان التكليف ثابتا على خلاف ما قطع به المكلف<sup>(١)</sup> ، وفي المثال السابق إذا قطع

---

(١) إذا قطع الولد بعدم التكليف من والده فإن والده يقول له : " أنت لست معذورا لأن هذا التكليف مطلوب منك ، وأنا لا أهتم بقطعك به أو بشكك فيه أو بقطعك بعدمه ، فأنت مستحق للعقاب حتى لو قطعت بعدمه " ، وهذا ما يحصل في قوانين الدول فإنهم

المكلف بأن السائل الموجود أمامه ماء وشرب وتبين فيما بعد أنه خمر فإن المولى سيعاقبه على أساس الحكم الواقعي وهو الحرمة مع أنه كان قاطعا بعدم التكليف وبعدم الحرمة .

### الاحتمال الثاني : محاسبة المولى للعبد على أساس التكاليف المنكشفة :

الدائرة الثانية تقول إن موضوع حق الطاعة هو تكاليف المولى المنكشفة للمكلف ولو كان الانكشاف انكشافا احتماليا ، أي سواء كان الانكشاف بالقطع أو الظن أو الشك أو الاحتمال .

### نتيجة الاحتمال الثاني :

إذا قطع المكلف بعدم التكليف فإنه يكون معذورا ولا يستحق العقوبة ، ويكون القطع بعدم التكليف معذرا ، ففي التكاليف غير المنكشفة يكون المكلف معذورا عند عدم الإتيان بها لأنه لا يوجد حق طاعة للمولى في التكاليف غير

---

يطبقون القانون ويجرون على المخالف العقاب حتى لو قال في المحكمة إنه لم يعلم بالقانون لأن القائم على تطبيق القانون لا يمكن لهم الاطلاع على النيات وأن هذا المدعي يعلم فعلا أو يكذب ، فظنهم يكون إلى مواد القانون ولا ينظرون إلى قطع الناس وعدم قطعهم بالتكاليف المكتوبة في القوانين ، ولكن الله عز وجل الرحيم بالعباد والمطلع على النيات والسرائر لا ينظر إلى الأحكام الموجودة في اللوح المحفوظ ، بل ينظر إلى قطع المكلف وعدم قطعه ، فإذا قطع المكلف بالتكليف فإن التكليف يكون منجزا عليه ، وإذا قطع بعدم التكليف فإنه يكون معذورا أمام الله عز وجل ، ولكن القطع لا بد أن يأتي من الطريق الذي يسمح به الشارع ، فالمكلف لا يقعد في غرفته ويقول : " قطعت بالتكليف " أو " قطعت بعدم التكليف " ، بل هناك طرق شرعية للوصول إلى التكاليف ، نعم صحيح أن الله عز وجل لا يجاسب المكلف على القطع ، ولكن الله عز وجل يجاسب المكلف على الطريق الذي أوصله إلى القطع بالتكليف أو القطع بعدم التكليف أي المقدمات التي أوصلته إلى القطع بالتكليف أو القطع بعدم التكليف .

المنكشفة ، ففي المثال السابق يكون المكلف معذورا لأنه كان قاطعا بعدم الحرمة وشرب السائل على أساس قطعه بعدم حرمة شرب الماء حتى لو تبين بعد ذلك أن السائل خمر في الواقع .

بعبارة أخرى : إن المنجزية ثابتة للقطع بتكليف المولى ، والمعدرية ثابتة للقطع بعدم التكليف من المولى ، وكتاهما بحاجة أولا إلى تحديد حدود مولوية المولى ، والمولى هو من له حق الطاعة ، والعقل يحكم بوجود امتثال أوامره والابتعاد عن نواهيه ، وبعد تحديد حدود مولوية المولى نستطيع أن نقول إن هذا التكليف منجز أو إن هذا التكليف معذر عنه .

إن التكليف وعدم التكليف يمكن أن يؤخذا على نحوين :

- ١- التكليف على حسب الواقع ، فيكون الملاك ما هو موجود في اللوح المحفوظ ، وفي هذه الحالة لا يكون القطع بعدم التكليف معذرا إذا خالف الواقع .
- ٢- التكليف حسب ما ينكشف للمكلف سواء كان الانكشاف قطعيا أم ظنيا أم احتماليا ، فإذا كان التكليف موجودا في اللوح المحفوظ ولكن لم ينكشف للمكلف ففي هذه الحالة لا يوجد حق طاعة للمولى ، فإنه إذا لم ينكشف للمكلف لا تتولد منه المحركية ، فالقطع بعدم التكليف يخرج عن دائرة حق الطاعة ، وإذا قطع المكلف بعدم التكليف يكون القطع بعدم التكليف معذرا له حتى لو انكشف يوم القيامة أنه كان مخالفا للواقع (١) .

---

(١) يقول السيد الشهيد قدس سره في الحلقة الثالثة القسم الأول ص ٥٩ : " هناك معنيان للإصابة : أحدهما إصابة القطع للواقع بمعنى كون المقطوع به ثابتا . والآخر إصابة القاطع في قطعه بمعنى أنه كان يواجه مبررات موضوعية لهذا القطع ، ولم يكن متأثرا بحالة نفسية وغير ذلك من العوامل " . انتهى .

رأى السيد الشهيد قدس سره :

بالنسبة للاحتمال الأول :

النظرية الأولى مرفوضة لأن المكلف إذا قطع بعدم وجود التكليف فلا يوجد عنده محركية باتجاه الإتيان بهذا التكليف ، ولن يأتي المكلف بهذا التكليف لوجود القطع بعدمه ، فكيف يحاسب الله المكلف على شيء مع عدم وجود المحركية فيه !

يقول العقل إنه من المستحيل أن يكون هناك امتثال للتكليف الذي يعلم المكلف بعدمه ، والعقل يقول بأنه لا يجب امتثال التكليف الذي يقطع المكلف بعدمه ، فلا وجود للمحركية فلا يجب الامتثال ، ومن المستحيل أن يحكم العقل بحق الطاعة في تكليف يقطع المكلف بعدمه لأنه لا محركية فيه ، ويستحيل أيضا أن يقول العقل بالاحتياط في موارد القطع بعدم التكليف .

بالنسبة للاحتمال الثاني :

النظرية الثانية هي الصحيحة ، فالقطع بعدم التكليف يكون معذرا للمكلف لأن هذا التكليف يكون خارجا عن دائرة حق الطاعة أي عن نطاق حكم العقل بوجود الامتثال لأنه لا محركية فيه ، فالعقل يقول إنه لا يوجد حق طاعة في التكليف الذي يقطع المكلف بعدمه فلا يجب الامتثال ، ويكون المكلف معذورا إذا لم يأت بهذا التكليف ، فدائرة حق الطاعة تشمل التكاليف المنكشفة للمكلف ولو انكشافا احتماليا ، ولا تشمل التكاليف المقطوع بعدمها ، وبناء على مسلك

---

إن تطبيق القواعد يؤدي إلى القطع بالنتيجة وإن كانت النتيجة مخالفة للواقع ، فالهدف من القواعد في العلوم المختلفة هو الوصول إلى الواقع ، وقد لا يصل إلى الواقع ، ولكنه يقطع بأنه قد وصل إلى الواقع وبأن النتيجة التي وصل إليها مطابقة للواقع .

حق الطاعة القطع بعدم التكليف معذراً ، والقطع بالتكليف والظن به واحتماله منجّز للتكليف ، وهذا ما يدركه العقل العملي لأن الله عز وجل هو المنعم علينا ، فيكون حق الطاعة له شاملاً لموارد القطع بالتكليف والظن به واحتماله ، وأما بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان فإن القطع بعدم التكليف يكون معذراً ، والقطع بالتكليف فقط يكون منجّزاً للتكليف ، وأما الظن بالتكليف واحتماله فليس منجّزاً للتكليف (١) .

إذن : يوجد اتفاق في كلا المسلكين على أن القطع بعدم التكليف معذراً للمكلف ، وعلى أن القطع بالتكليف منجّز للتكليف ، ويأتي الاختلاف في الظن بالتكليف واحتماله ، فبناء على مسلك حق الطاعة يكونان منجّزين للتكليف ، وبناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان لا يكونان منجّزين للتكليف .

## التَّجَرُّبِيُّ

أولاً نأتي إلى بعض المصطلحات الأصولية حتى نعرف معانيها ثم ندخل في

البحث :

سؤال : من هو المطيع ؟

الجواب :

(١) الأصل العملي الأولي بناء على مسلك حق الطاعة هو الاحتياط العقلي أو الاشتغال العقلي ، وبناء على مسلك قبح العقاب هو البراءة العقلية ، والأصل العملي الثانوي على المسلكين هو البراءة الشرعية التي ترفع موضوع الاحتياط العقلي بناء على مسلك حق الطاعة ، وتؤيد حكم العقل بناء على مسلك قبح العقاب ، فكلا المسلكين يتفقان من حيث النتيجة العملية في الأصل العملي الثانوي ، ولكنهما يختلفان من حيث النتيجة النظرية في الأصل العملي الأولي .

المطيع هو المكلف الذي يقطع بوجوب أو حرمة ويؤدي تكليفه ويكون التكليف ثابتا في الواقع ، فيكون مطيعا لأمر مولاه وممتثلا فيستحق الثواب ، ويسمى عمله وفعله " طاعة " ، فتكون الطاعة متقومة بأمرين هما ( امثال التكليف المقطوع به + مطابقة التكليف المقطوع به للواقع ) .

**مثال :** إذا قطع المكلف بوجوب صلاة الصبح وكانت واجبة في الواقع ، فإذا أتى بها فإنه يكون مطيعا ويستحق الثواب .

**سؤال : من هو العاصي ؟**

**الجواب :**

العاصي هو المكلف الذي يقطع <sup>(١)</sup> بالتكليف من وجوب أو حرمة ويخالف قطعه ويكون هذا التكليف ثابتا في الواقع ، أي أن قطعه يكون مطابقا ومصيبا للواقع ، فيكون عاصيا ويستحق العقاب ، ويسمى فعله " معصية " ، فتكون المعصية متقومة بأمرين هما ( مخالفة التكليف المقطوع به + مطابقة التكليف المقطوع به للواقع ) .

**مثال :** إذا قطع المكلف بأن صلاة الصبح واجبة وخالف قطعه ولم يأت بها وكان وجوبها ثابتا في اللوح المحفوظ ، فيكون عاصيا ويستحق العقاب .

**سؤال : من هو المنقاد ؟**

**الجواب :**

---

<sup>(١)</sup> بناء على مسلك حق الطاعة على أساس الأصل العملي الأولي وهو الاحتياط العقلي وهو أصل عقلي كما أنه يستحق العقاب إذا قطع بالتكليف وخالفه ، كذلك فإنه يستحق العقاب إذا ظن أو احتمل التكليف وخالفه ، نعم يأتي الأصل العملي الثانوي على أساس الشرع وهو البراءة الشرعية ويرفع موضوع الاحتياط العقلي .

المنقاد هو المكلف الذي يقطع بالتكليف من وجوب أو حرمة ويؤدي تكليفه ولا يكون التكليف ثابتا في الواقع ، أي أن قطعه لا يكون مطابقا ولا مصيبا للواقع ، ويسمى عمله " انقيادا " ، ويسمى فعله " مُنْقَادًا به " ، فيكون الانقياد متقوماً بأمرين هما ( امتثال التكليف المقطوع به + عدم مطابقة التكليف المقطوع به للواقع ) .

**مثال :** إذا قطع المكلف بأن صلاة العيد واجبة في عصر الغيبة الكبرى ولم تكن واجبة في الواقع ، فإذا أتى بها فإنه يكون منقادا لأمر مولاه ، ولا يُسَمَّى مطيعا لأمر مولاه لأنه لا يوجد أمر من المولى في هذا المورد حتى نقول عنه إنه مطيع أو ليس بمطيع .

**سؤال : من هو المُتَجَرِّي ؟**

**الجواب :**

المتجّرّي هو المكلف الذي يقطع بالتكليف من وجوب أو حرمة ويخالف قطعه ولا يكون التكليف ثابتا في الواقع ، أي أن قطعه لا يكون مطابقا ولا مصيبا للواقع ، ويسمى عمله " تَجَرِّيًا " ، ويسمى فعله " مُتَجَرَّرًا به " أو " مُتَجَرَّرًا به " أو " مُتَجَرَّرًا به " ، فيكون التّجَرِّي متقوماً بأمرين هما ( مخالفة التكليف المقطوع به + عدم مطابقة التكليف المقطوع به للواقع ) ، ولا يُسَمَّى عاصيا لأنه لم يرتكب محرّما إذ لا يوجد تحريم من المولى في هذا المورد .

**مثال :** إذا قطع المكلف بأن صلاة الجمعة واجبة في عصر الغيبة الكبرى ولم يأتِ بها ولم يكن التكليف ثابتا في الواقع ، أو قطع بأن هذا السائل خمر فشربه ولم يكن السائل خمرا بل كان ماءً في الواقع ؛ فإنه يكون متجّرّيًا .

## النتيجة :

الطاعة والمعصية تحصلان في حالة ما إذا كان التكليف المقطوع به ثابتا في الواقع ، والانقياد والتجري يحصلان في حالة ما إذا كان التكليف المقطوع به غير ثابت في الواقع ، والمطيع يستحق الثواب ، والعاصي يستحق العقاب .

**سؤال : هل يحكم العقل باستحقاق المتجري للعقاب كالعاصي أو لا ؟ وهل يحكم العقل باستحقاق المنقاد للثواب كالمطيع أو لا ؟**

## الجواب :

لا بد أولا أن نحدّد دائرة حق الطاعة لأنه توجد نظريات مختلفة ، وبعد تحديد دائرة حق الطاعة نستطيع أن نقول إن المتجري يستحق العقاب أو لا يستحق ، وإن المنقاد يستحق الثواب أو لا يستحق ، فما هي النظرية التي تتبنّاها في حق الطاعة ؟

والنظريات هي :

## النظرية الأولى :

يحكم العقل بأن موضوع حق الطاعة هو ( التكليف المنكشِف للمكلف + ثبوت التكليف في الواقع ) ، أي التكليف المنكشِف للمكلف وأن يكون مطابقا ومصيبا للواقع ، فإذا كان موضوع حق الطاعة مركبا من هذين الأمرين فإن التكليف لا يوجد في الواقع ، فالمتجري لا يُحاسب ولا يُدان ولا يُعاقب لأنه ليس داخلا في دائرة حق الطاعة ، ودائرة حق الطاعة لا تشمل التكليف المخالف الذي لا يكون ثابتا في الواقع وإن كان المكلف قاطعا به ، فالحساب يكون على أساس الواقع واللوح المحفوظ ، فإذا خالف المكلف الواقع فإنه يُعاقب ، وإذا لم يخالفه فإنه لا يُعاقب ، فيكون المتجري هنا خارجا عن دائرة حق الطاعة ولا

يكون قد أخلّ بحق الطاعة لأنه لا يوجد تكليف في الواقع ، فلا يُدان ولا يُعاقب لأن حق الطاعة يدور مدار ثبوت التكليف في الواقع لا مدار الانكشاف ، فبناء على هذه النظرية لا يستحق المتجرّي العقاب ولا يستحق المنقاد الثواب .

**مثال :** إذا قطع بأن هذا السائل الموجود أمامه خمر ، وشرب هذا

السائل ، وبعد أن شرب تبيّن له أنه ماء ، فهل هذا يُعاقب أو لا ؟

لا يُعاقب لأنه واقعا قد شرب ماءً لا خمرًا ، فهو لا يُعاقب لأنه في اللوح

المحفوظ يوجد جواز شرب الماء ، فهو ليس عاصيا ، فإذا كان موضوع حق

الطاعة هو التكليف الثابت في الواقع فإنه يكون خارجا عن موضوع حق

الطاعة لأنه شرب ماءً لا خمرًا ، فيستطيع أن يقول للمولى : " أنا شربت

ماءً لا خمرًا ، فكيف تعاقبني على شرب الماء وهو جائز الشرب ؟! " .

### النظرية الثانية :

يحكم العقل بأن موضوع حق الطاعة هو ( التكليف المنكشف مطلقا ) أي

سواء كان التكليف ثابتا في الواقع أم لم يكن ثابتا في الواقع ، فهنا ننظر إلى

قطع المكلف سواء كان مصيبا ومطابقا للواقع أم لم يكن كذلك ، فإذا قطع

بشيء فيقال له : " لماذا لم تأت به ؟ " ، فيقول : " يا ربّي ! هذا ليس ثابتا

في اللوح المحفوظ " ، فيقول له الله عز وجل : " أنا أحاسبك على أساس

الانكشاف لا على أساس اللوح المحفوظ لأن حق الطاعة يدور مدار الانكشاف

لا مدار ثبوت التكليف في الواقع " ، فيكون المتجرّي قد أخلّ بحق الطاعة

فيستحق العقاب عقلا لجرأته على المولى عز وجل لا لعصيانه ، وهذا الأمر

موجود في القوانين الوضعية أيضا ، فلو أتى شخص وتجرأ على الحاكم فإنه

يُسجن أو يُعدّم حتى لو لم توجد مادة قانونية تدل على ذلك أي أنه لم يخالف

القانون ، ولكن مع ذلك يُعاقَب ، وكذلك هذا الأمر موجود في العرف ، فالطفل إذا تجرَّأ على أبيه فإن أباه يعاقبه لأنه تجرَّأ عليه لا لأنه خالف أمرا من أوامر أبيه ، فبناء على هذه النظرية يستحق المتجرِّي العقاب ويستحق المنقاد الثواب .

**مثال :** إذا قطع المكلف بأن هذا السائل الموجود أمامه خمر وشرب منه ، وبعد أن شرب تبين له أنه ماء ، فهل هذا يُعاقَب أو لا ؟  
نعم يُعاقب مع أنه واقعا قد شرب ماء لا خمر ، فهو يُعاقب بسبب تجرّيه لا بسبب عصيانه ، فهو قطع بأنه خمر ، وشرب على أساس أنه خمر حتى لو تبين بعد ذلك أنه ماء .

إن المتجرِّي يأتي يوم القيامة فيقول له المولى عز وجل : " إن هذا التكليف غير موجود في الواقع " ، فيفرح هذا المكلف لأنه تبين أن التكليف ليس موجودا في الواقع ويظن أنه لن يُعاقَب لأنه على أي شيء يُحاسب حيث لم يخالف الواقع ، نعم يقال له : " أنت لست عاصيا ولكنك متجرئ على الله عز وجل لأنك قطعت بأنه عز وجل يريد منك هذا التكليف ولكنك لم تأت به حتى لو لم يكن هذا التكليف ثابتا في اللوح المحفوظ " ، فهو يُحاسب على التجرِّي لا على العصيان .

**رأي السيد الشهيد قدس سره :**

الصحيح هو النظرية الثانية لأن حق الطاعة ينشأ من لزوم احترام المولى ورعاية حرمة وعدم انتهاك هذه الحرمة عقلا ، والمتجرِّي لم يحترم المولى ولم يراع حرمة ، فالعاصي يتحدَّى المولى بعصيانه ، والمتجرِّي يتحدَّى المولى بجرأته لأنه يقطع بأن السائل خمر ويشرب على أساس أنه خمر ، ففيه تحدي

للّهُ عز وجل حتى لو تبيّن فيما بعد أنه ماء وليس خمرا ، فكلاهما يتحدّى  
اللّهُ عز وجل ، وكلاهما يمسّ حرمة اللّهُ تعالى ، فيجب عقلا على المكلف أن  
يحترم المولى ، والمتجرّي لم يحترم المولى عز وجل ، فيستحق العقاب لأنّه خرج  
عن دائرة العبودية وتعدّى على ربوبية المولى عز وجل ، فملاك استحقاق  
العقاب في العاصي والمتجرّي واحد وهو عدم احترام المولى ، فمن الناحية  
الاحترامية ورعاية الحرمة لا فرق بين التحدي الذي يقع من العاصي وبين  
التحدي الذي يقع من المتجرّي .

نعم تأتي ناحية أخرى لم يبحثها السيد الشهيد قدس سره هنا وهي  
ناحية المفسدة ، فمن ناحية المفسدة فإن العاصي وقع في المفسدة لأنه واقعا  
شرب خمرا ، والمتجرّي لم يقع في المفسدة لأنه واقعا شرب ماءً .

### النتيجة :

بناء على مسلك حق الطاعة يستحق المتجرّي العقاب كما يستحقّه  
العاصي ، فلا فرق بينهما من ناحية استحقاق العقاب بنفس الملاك الذي يقول  
به العقل ، ويستحق المنقاد الثواب كما يستحقه المطيع ، فلا فرق بينهما من  
ناحية استحقاق الثواب بنفس الملاك الذي يقول به العقل .

## العلم الإجمالي

مباحث العلم الإجمالي<sup>(١)</sup> من الأبحاث المهمة جداً في علم الأصول ، وفيه  
تفصيلات كثيرة ، ومباحث العلم الإجمالي والمباحث التي مرت سابقا كلها

(١) لا بد من الالتفات إلى أن العلم الإجمالي لم يجعله اللّهُ تعالى ، فلم يقل اللّهُ  
تعالى : " يجب أن تتردّد بين صلاتين " ، بل نحن من خلال الأدلة لا نستطيع أن

تدور مدار تحديد دائرة حق الطاعة ، فلا بد أولاً من تحديد دائرة حق الطاعة حتى يمكن بعد ذلك الدخول في كل هذه المباحث لأنها مترتبة على تحديد حدود دائرة حق الطاعة .

وفي مباحث العلم الإجمالي<sup>(١)</sup> قبل تحديد معنى العلم الإجمالي نسأل

السؤال التالي :

نصل إلى علم تفصيلي بالحكم ، فالله عز وجل لا يجعل العلم الإجمالي ، فمثلاً من خلال الأدلة لا نعلم أن الله عز وجل يريد صلاة الظهر أو يريد صلاة الجمعة ، فهذا التردد ليس يجعل من الشارع وليس مجعولاً من الله تعالى ، فلم يقل الشارع بأنه يجب عليك أن تتردد بين صلاتين ، بل يحصل التردد عندنا لعدم استطاعتنا الحصول على العلم التفصيلي من خلال الأدلة ، فيصير عندنا علم إجمالي مردّد بين عدة أطراف حيث يحصل عندنا علم بشيء ما ، ونشك بأطرافه في أن هذا الطرف أو ذاك الطرف يحققه ، فمثلاً نعلم بوجوب صلاة ما في ظهر يوم الجمعة ، وتأتي رواية تقول بوجوب صلاة الجمعة ، ورواية أخرى تقول بوجوب صلاة الظهر ، ونحن لا نستطيع أن نعرف أن صلاة الظهر مطلوبة أو صلاة الجمعة ، ونعلم بدليل خارجي آخر أن الله عز وجل لا يريد كلتا الصلاتين في ظهر يوم الجمعة ، نعم لو كانت عندنا هاتان الروايتان بدون الدليل الخارجي لقلنا بوجوب كلتا الصلاتين في ظهر يوم الجمعة .

إذن : العلم الإجمالي ليس يجعل من الشارع حتى نقول إنه يتنجّز ، وإنما يحصل التردد عندنا لعدم استطاعتنا الوصول إلى العلم التفصيلي ، لذلك فإن العلم الإجمالي يأتي من عدم إمكاننا الوصول إلى القطع التفصيلي بالحكم .

<sup>(١)</sup> إشكال : كيف يمكن أن نوفق بين العلم والإجمال ؟ كيف يمكن أن يكون علماً وإجمالاً في نفس الوقت لأن العلم هو الانكشاف التام ، والإجمال هو عدم الانكشاف ، فيكون العلم الإجمالي هو العلم الذي ليس فيه انكشاف ، وهذا تناقض ؟

الجواب : إن العلم هنا له متعلّق يختلف عن متعلّق الإجمال ، فالعلم له جهة ، والإجمال له جهة أخرى ، ويتّضح ذلك من خلال مثال صلاة الجمعة وصلاة الظهر ، فمتعلّق العلم هو

## ما هو العلم التفصيلي ؟

الجواب :

**العلم التفصيلي** : هو العلم الذي يحصل إذا كان القطع فيه يتعلّق بشيء معيّن محدّد ، ولا يوجد أي شك في العلم التفصيلي بل هو كاشف تام عن

---

الجامع وهو ( وجوب صلاة ما ) ، وهذا المتعلّق لا يوجد فيه إجمال لأنه علم تفصيلي ، ومتعلّق الإجمال هو ( إما صلاة الجمعة وإما صلاة الظهر ) ، فمتعلّق الإجمال هو الذي يوجد فيه ترديد بين شيئين ، وأما متعلّق العلم فلا يوجد فيه ترديد بين شيئين لأنه شيء واحد وهو ( وجوب صلاة ما ) ، وهذا منكشف انكشافا تاما .

إذن : عندما نقول علم إجمالي فإن هذا العلم في الواقع لا يقع على متعلّق واحد حتى يقال بالجمع بين المتناقضين ، فالعلم له متعلّق يختلف عن متعلّق الإجمال ، فهنا الجمع بين العلم والإجمال في عبارة واحدة هو للجمع بين هذين الأمرين ، وبهذا يرتفع التناقض .

بعبارة أخرى : إن العلم بالجامع علم تفصيلي لأنه علم بوجوب صلاة واحدة ، والعلم بوجوب صلاة واحدة هو قطع تفصيلي لأننا ننظر إلى الصلاة الواحدة كمفهوم ولا ننظر إلى المصاديق ، فأبي مصداق يأخذ مكان هذه الصلاة الواجبة فإنها تكون هي الواجبة ، وإذا كان لدينا تردد بالنسبة إلى أحد الصلاتين كمصاديق فإنه لا يوجد عندنا شك بمفهوم الصلاة الواحدة وأنه توجد صلاة معيّنة دون النظر إلى أن أي صلاة هي الواجبة : صلاة الجمعة أو صلاة الظهر ، فالوجوب مقطوع به تفصيلا لأنه القطع بوجوب صلاة واحدة ، والصلاة الواحدة شيء معيّن لا يوجد فيه ترديد بين شيئين ، وإذا كان يوجد تردد فإن التردد يكون فيما يصدق عليه المفهوم ، ففي المفهوم لا يوجد تردد وهو علم تفصيلي ، وفي المصاديق يوجد تردد فيكون علما إجماليا .

إذن : بالنظر إلى المفهوم يكون علما تفصيليا ، وبالنظر إلى المصاديق يكون علما إجماليا ، فالعلم الإجمالي = ( العلم التفصيلي بالجامع وهو قطع بشيء معيّن محدّد + احتمالات وشكوك بعدد الأطراف والمصاديق ) .

معلومه ، والمعلوم منكشَف تمام الانكشاف ، ولا يوجد في المعلوم غموض أو إجمال أو إبهام أو شك .

والقطع التفصيلي تارة يتعلَّق بالحكم – والحكم تكليفي أو وضعي – ، وتارة أخرى يتعلَّق بموضوع الحكم .

**مثال القطع بحكم تكليفي :** أعلم بوجوب صلاة الصبح ، وصلاة الصبح شيء معيَّن تعلَّق به الوجوب ، فعندي قطع تفصيلي بوجوب صلاة الصبح ولا يوجد معه شك .

**مثال القطع بحكم وضعي :** أعلم بنجاسة هذا الكوب من الماء ، فعندي قطع تفصيلي بنجاسته .

**مثال القطع بموضوع الحكم :** أقطع بأن أمامي كوبا من الماء ، والماء هنا موضوع لحكم جواز الشرب فنقول : " الماء يجوز شربه " ، فالماء هو موضوع الحكم ، وجواز الشرب هو الحكم .  
والآن نسأل السؤال التالي :

**ما هو العلم الإجمالي ؟**

**الجواب :**

**العلم الإجمالي :** هو العلم الذي يحصل إذا كان القطع يتعلَّق بأحد شيئين أو أكثر لا على وجه التعيين بل على وجه التردد ، فالعلم الإجمالي هو العلم بالجامع مع الشك في انطباق الجامع على هذا الطرف أو على ذاك الطرف .

**مثال الحكم التكليفي :** صلاة الظهر وصلاة الجمعة في ظهر الجمعة ، يوجد لدينا علم تفصيلي بالجامع وهو " وجوب صلاة ما " في يوم الجمعة ، وعندنا تردّد واحتمال وشك بين طرفين وصلاتين : إما صلاة الجمعة وإما

صلاة الظهر ، ونعلم أن أحدهما فقط واجب لا أن كليهما واجب ، فيوجد احتمال أول بوجوب صلاة الجمعة ، واحتمال ثان بوجوب صلاة الظهر ، ولا يوجد احتمال ثالث بوجوب كلتا الصلاتين ، ولا يقدر المكلف على تعيين الوجوب في إحداهما بالضبط ، فلا يعلم أن صلاة الظهر هي المطلوبة من الله تعالى أو أن صلاة الجمعة هي المطلوبة من الله عز وجل ، نعم الله عز وجل يعلم أي الصلاتين هي الواجبة واقعا ، ولكن المكلف لا يستطيع تعيين ما يريده الله عز وجل ، وهنا لا يأتي المكلف بكلتا الصلاتين ، فإذا أتى بصلاة الجمعة فلا يوجد وجوب صلاة الظهر عليه ، وإذا أتى بصلاة الظهر فلا يوجد وجوب صلاة الجمعة عليه ، فهنا العلم الإجمالي هو العلم الذي يتعلّق فيه الحكم بأحد شيئين لا على وجه التعيين بل على وجه التردد .

ويمكن إعطاء مثال لتقريب معنى الجامع : إذا كان يوجد محمد وهو إنسان بالإضافة إلى المشخّصات الخاصة به ، ويوجد علي وهو إنسان بالإضافة إلى المشخّصات الخاصة به ، هنا نرى أنه يوجد عامل مشترك بين الأطراف ، والعامل المشترك هو الجامع كما أن العامل المشترك بين ٤ و ٦ هو ٢ لأن ٤ مركبة من ( ٢ × ٢ ) ، و٦ مركبة من ( ٣ × ٢ ) ، ويوجد رقم مشترك بينهما وهو ٢ ، وهذا الرقم المشترك يسمى العامل المشترك أو الجامع ، وفي مثالنا الجامع هو الإنسان .

ونذكر مثلا آخر وهو الجامع بين زيد والفرس ، الجامع بينهما هو الحيوان ، وهكذا في مقامنا الجامع بين وجوب صلاة الظهر ووجوب صلاة الجمعة هو " وجوب الصلاة " أو قل " وجوب صلاة ما " وهذه الصلاة مرددة بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة .

**مثال الحكم الوضعي :** العلم بنجاسة أحد الإناءين بدون تعيّن ، فيوجد علم بـ " نجاسة إناء ما " ، وهذا الإناء مردّد بين إناءين ، والمكلف لا يعلم أن الإناء الأول هو المتنجس أو الإناء الثاني هو المتنجس لأنه لا يعلم في أي منهما وقعت النجاسة ، وهذا التردّد يكون عند المكلف لا عند الله تعالى لأن الله عز وجل يعلم أيّ الإناءين هو النجس واقعا ، فالعلم الإجمالي لا يوجد عند الله تعالى لأنه عالم بكل شيء .

إذن : عندنا علم إجمالي مردّد بين شيئين أو أكثر من شيئين ، فإذا كان القطع متردّدا بين عدة أشياء فهذا يسمى علما إجماليا ، وفي العلم الإجمالي يمكن انتزاع جامع من أطرافه ، والعلم بالجامع علم تفصيلي .  
والعلم الإجمالي يتركب من أمرين هما ( العلم بالجامع بين الأطراف + احتمالات وشكوك بعدد الأطراف ) .

وفي مثالنا السابق عندنا علم تفصيلي بالجامع وهو " وجوب صلاة في يوم الجمعة " ، وعندنا احتمالات وشكوك بعدد الأطراف ، وهنا يوجد عندنا طرفان هما : صلاة الجمعة ، وصلاة الظهر ، وعندنا علم تفصيلي بالجامع وهو نجاسة إناء ما ، وتوجد عندنا احتمالات وشكوك بعدد الأطراف ، ويوجد طرفان : الإناء الأول ، والإناء الثاني .

**النتيجة :** العلم الإجمالي = العلم بالجامع بين الأطراف + احتمالات وشكوك بعدد الأطراف

**منجزية العلم الإجمالي :**

**سؤال :** هل العلم بالجامع منجز ؟

أي هل العلم بـ " وجوب صلاة ما " ينجز هذه الصلاة ؟

## الجواب :

نعم العلم بالجامع منجّز على كلا المسلكين : مسلك حق الطاعة ومسلك قبح العقاب بلا بيان ؛ لأنه علم تفصيلي والعلم التفصيلي منجّز للتكليف كما مر سابقا ، فالقطع بالتكليف ينجّز التكليف لأن القطع يكشف كاشفا تاما عن الحكم ، فيكون هذا الحكم حكما واقعيا .

وإذا كان يوجد عند المكلف قطع بحكم ما فإن هذا الحكم بلا شك ينتجّز على المكلف ، ومر سابقا أن منجزية القطع غير معلّقة على شيء ، ولا يمكن أن يتدخّل الشارع لا بحكم واقعي ولا بحكم ظاهري ؛ لأنه إذا تدخّل بحكم واقعي فإنه يجتمع حكمان واقعيان مختلفان متضادان متنافيان إذا كان الحكم الواقعي ثابتا في الواقع ، وإذا لم يكن ثابتا في الواقع فإنه يلزم التضاد والتنافي في نظر القاطع .

ولا يمكن أن يتدخل الشارع بحكم ظاهري أيضا لأنه يوجد عند الشخص قطع ولا يمكن التدخل بحكم ظاهري في حالة القطع لأن موضوع الحكم الظاهري هو عدم العلم ، والحكم الظاهري متأخر من حيث الوجود عن الحكم الواقعي ، ولا تصل النوبة إلى الحكم الظاهري في موارد العلم بالحكم الواقعي .

نعم يستطيع أن يتدخل الشارع بحكم ظاهري في حالة الشك وعدم العلم ، ولا يوجد شك عند الشخص القاطع لأنه عالم بالتكليف ، ومع العلم والقطع واليقين بالتكليف فلا مجال للحكم الظاهري .

إذن : إذا كان عندنا قطع بالتكليف فإن هذا التكليف ينتجّز لأن منجزية القطع غير معلّقة على شيء .

## النتيجة :

لا شك في أن العلم بالجامع منجّز لأنه علم تفصيلي ، والجامع منجّز لأنه منكشف انكشافا تاما بواسطة القطع التفصيلي .

**سؤال : هل الاحتمال في كل طرف منجّز أو لا ؟**

## الجواب :

في كل طرف يوجد احتمال ولا يوجد قطع ، فعندنا احتمال وجوب صلاة الظهر واحتمال وجوب صلاة الجمعة ، نعم يوجد عندنا قطع تفصيلي بوجوب شيء معيّن وهو وجوب صلاة ما ، فهذا القطع التفصيلي منجّز ، ولكن عندنا احتمال وجوب صلاة الظهر واحتمال وجوب صلاة الجمعة ، فهل الاحتمال في كل طرف ينجّز الحكم ؟

بناء على مسلك حق الطاعة فإن كلاً من القطع والظن والاحتمال ينجّز التكليف لأن كل انكشاف منجّز مهما كانت درجته من القطع والظن والاحتمال بناء على مسلك حق الطاعة لا بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان ، لذلك فإن الاحتمال في الطرف الأول يكون منجّزا ، والاحتمال في الطرف الثاني يكون منجّزا أيضا ، فنظرية السيد الشهيد قدس سره وهي مسلك حق الطاعة تقوم على أساس منجزية الانكشاف - لا على أساس منجزية القطع فقط كما يقول به مسلك قبح العقاب بلا بيان - .

إن الاحتمال الأول يكون كاشفا عن التكليف وإن كان كاشفا ناقصا ، فيكون منجّزا للتكليف ، والاحتمال الثاني يكون كاشفا أيضا عن التكليف فيكون منجّزا أيضا ، وطالما أن النظرية تقوم على أساس الانكشاف لا على أساس القطع فكل احتمال يكون منجّزا ، لذلك فإن كلا الاحتمالين ينجّز

التكليف ، ولكن منجزية الاحتمال معلّقة على عدم ورود الترخيص الظاهري من الشارع بترك الاحتياط وعدم التحفظ وبعدم الاهتمام ، فيمكن للمولى في حالات العلم الإجمالي أن يبطل منجزية احتمال هذا الطرف أو ذاك الطرف لأن الشك متحقّق في كل طرف من الأطراف ، فإذا ورد ترخيص من الشارع بأن لا تهتم بالاحتمال الأول فيبقى عندنا الاحتمال الثاني لأن الاحتمال الثاني يكون مصداقا للجامع ، أو ورد ترخيص بأن لا تهتم بالاحتمال الثاني فيبقى عندنا الاحتمال الأول لأن الاحتمال الأول يكون مصداقا للجامع .

**مثال :** لنفرض أنه ورد ترخيص من الشارع بعدم الاحتياط في صلاة الظهر ، فيُلغى حكم وجوب صلاة الظهر بحكم ظاهري ، ونطبّق أصالة البراءة الشرعية ، ويبقى عندنا الحكم الآخر وهو وجوب صلاة الجمعة ، وإذا ألغى الشارع الاحتياط عن صلاة الجمعة فإنه يبقى وجوب صلاة الظهر ، وبقاء وجوب إحدى الصلاتين معناه بقاء الجامع وهو وجوب صلاة ما ، فالقطع التفصيلي بالجامع يكون باقيا عندنا لأن كُلاً من الاحتمالين مصداق للجامع ، كما أنه إذا كان زيد وفرس مصداقين للحيوان ، فإذا ألغينا زيد فإن الفرس يبقى مصداقا للحيوان ، ونكون بذلك قد حقّقنا وجود الحيوان بسبب تحقّق أحد المصداقين ، فإذا كان الفرس موجودا في غرفة فإننا نستطيع أن نقول إنه يوجد حيوان في هذه الغرفة .

إذن : إذا بقي أحد الاحتمالين فإن القطع التفصيلي يكون موجودا ولا يكون ملغياً لأن أحد المصداقين يكون موجودا ، ولا يمكن أن يترك المكلف كلتا الصلاتين معا لأنه بذلك سيترك القطع التفصيلي بالجامع ، والقطع التفصيلي غير معلّق على شيء فينجز القطع التكليف ، وإذا رفعنا الطرفين كما إذا

أخرجنا زيدا والفرس من الغرفة فلا يمكن أن نقول إنه يوجد حيوان في الغرفة ، وكذلك لا يمكن أن نرفع كلتا الصلاتين لأنه إذا رفعنا الطرفين فلا يمكن أن نقول بوجود الجامع وهو وجوب صلاة ما <sup>(١)</sup> .

### الترخيص في كل أطراف العلم الإجمالي :

يأتي الكلام في مقامين :

**أولا : مقام الثبوت :**

نبدأ بالسؤال التالي :

هل يمكن في العلم الإجمالي أن يرخص المولى في كلا الطرفين معا

بترخيصين ظاهريين أو لا يمكن ؟

**الجواب :**

نعم ، يمكن ذلك بناء على مسلك حق الطاعة لأن نظرية السيد الشهيد قدس سره تقول إنه إذا كان عندنا احتمال بحكم فإن الشارع يمكن أن يتدخل بترخيص ظاهري ويلغي هذا الحكم لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك ، والشك متحقق في كل طرف ، فعندنا احتمال وجوب صلاة الظهر واحتمال وجوب صلاة الجمعة ، وعلى حسب النظرية فإن الشارع يستطيع أن يتدخل بترخيص ظاهري في كل طرف ، وبذلك نلغي كلا الطرفين ، فلا تكون صلاة

---

<sup>(١)</sup> ما هو التكليف حين حصول العلم الإجمالي ؟ هل ينتج لأنه قطع أو تجري البراءة في أطرافه لأنها مشكوكة ؟ ، لذلك يأتي النقاش في العلم الإجمالي بأنه منجز أو تجري البراءة عنه ، فإذا قلنا بتنجيذه فيقال إن الأطراف مشكوكة فكيف ينتج العلم الإجمالي ؟ ، وإذا قلنا بإجراء البراءة فيقال إنه قطع فكيف لا يكون منجزا ؟ ، لذلك وقع البحث في العلم الإجمالي أنه منجز أو تجري البراءة عنه .

الجمعة واجبة ولا صلاة الظهر واجبة ، فيسقط وجوب الطرفين لأن الترخيص الظاهري موضوعه الشك في التكليف ، وهنا يوجد شك في كل طرف ، وإذا سقط كلا الطرفين فإن العلم بالجامع يسقط أيضا لأن الترخيص في أطراف الجامع يؤدي إلى الترخيص في الجامع ، وبالتالي فإن القطع التفصيلي بالجامع لا يكون منجّزا ، فتبطل كل المنجزيات بما فيها منجزية العلم التفصيلي بالجامع (١) .

(١) سؤال : هل تؤيد السيد الشهيد قدس سره في قوله إنه يمكن رفع منجزية الاحتمال في كل طرف في العلم الإجمالي ، وبذلك نرفع منجزية القطع التفصيلي بالجامع ؟ ولماذا ؟  
فهل توافق السيد الشهيد قدس سره بإمكان رفع الشارع لكل أطراف العلم الإجمالي في عالم الإمكان العقلي ومعنى ذلك أن القطع التفصيلي لا يكون حجة في العلم الإجمالي ؟  
بعبارة أخرى : كيف يمكن للشارع أن يرفع الوجوبين معا مع أنهما على سبيل منع الخلو أي أن الوجوب لا يخلو من أحدهما ، فلا يمكن عقلا أن يرتفعا معا ؟  
الجواب :

هنا أمام الشارع طريقان فقط للحكم الظاهري ، فإما أن يحدّد الوجوب لأحدهما وإما أن يقول بالتخير ، ولا يوجد طريق ثالث ، وأما أن نقول بأن الشارع يرفع الوجوبين معا فهذا لا يمكن عقلا لأن القطع بالجامع قطع تفصيلي لأنه قطع بوجوب صلاة ما في ظهر يوم الجمعة ، ولا يمكن رفع منجزية القطع التفصيلي ، والعلم الإجمالي مركّب من شيئين : علم بالجامع وهو علم تفصيلي ، وشكوك واحتمالات بعدد الأطراف ، فلو نظرنا إلى الجامع فقط فإن العلم يكون علما تفصيليا ، وأما إذا نظرنا إلى الجامع مع الشكوك والاحتمالات فإن العلم يكون علما إجماليا .

وإذا نظرنا إلى كل احتمال على حدة بغض النظر عن الاحتمال الآخر فيكون احتمالا واحدا فقط ، فيمكن أن يأتي الشارع بالترخيص فيه ، وبذلك ترتفع منجزية الاحتمال .  
وأما إذا نظرنا إلى الاحتمالين معا فهنا يكون العلم بالجامع علما تفصيليا ، فلا يمكن أن يأتي الشارع بترخيص في كلا الاحتمالين لأن العلم هنا مركب من

## النتيجة :

وهكذا يتبين أن المنجزية ليست لازمة للقطع بل لازمة لحق الطاعة ، فالمنجزية والقطع ليست مثل الزوجية والأربعة حيث إن الزوجية لازمة للأربعة ولا يمكن أن يقع الانفكاك بينهما ، ولو كانت الحجية لازمة للقطع لقلنا أيضا بمنجزية العلم التفصيلي بالجامع كما نقول بمنجزية العلم التفصيلي بشيء واحد ، ولما كان يمكن أن ينفكا عن بعضهما البعض .

وبهذا يتضح أن المنجزية ليست لازمة للقطع بل لازمة لحق الطاعة ، فالمولى هو الذي يحدد أي تكليف منجز ، وأي تكليف غير منجز لأن له حق الطاعة .

---

الاحتمالين لا أنه يوجد احتمال واحد حتى يمكن رفعه وإلغاء منجزيته ، لذلك فإنه يطبق على العلم الإجمالي نفس ما يطبق على العلم التفصيلي من عدم إمكان رفع منجزية العلم التفصيلي بالجامع ، فالعلم بالجامع علم تفصيلي فتكون منجزيته ثابتة ولا يمكن أن يتدخل الشارع للترخيص فيه بحكم ظاهري لأنه مقطوع به .

وكمثال على ذلك من الأمور التكوينية من باب التنظير ، عندما ننظر إلى الماء فإننا نرى أنه مركب من ( ذرة أو كسجين + ذرّي هيدروجين ) ، ولا ننظر إلى الأوكسجين لوحده ، والهيدروجين لوحده ، فما يتم تطبيقه على أجزاء المركب لا يتم تطبيقه على نفس المركب ، لأن النتيجة ستختلف حتما .

وبنفس الطريقة لا بد أن ننظر إلى العلم الإجمالي المركب من ( علم تفصيلي + شكوك واحتمالات بعدد الأطراف ) ، والعلم الإجمالي يتركب من طرفين ، فلا بد أن نطبّق عليه قاعدة مختلفة عن القاعدة التي تطبّق على كل طرف لو وُجدَ لوحده دون الطرف الآخر ، وهذا كما في مثال الأوكسجين والهيدروجين .

لذلك ففي العلم الإجمالي لا بد أن يظل أحد الاحتمالات موجودا ليصب في مجرى العلم بالجامع ، وإذا انتفت كل الاحتمالات فإن العلم التفصيلي يرتفع ، وهذا مستحيل ، فلا بد من بقاء أحد الاحتمالات .

## إشكال :

كيف يمكن أن يكون القطع التفصيلي غير منجز مع أن منجزية القطع التفصيلي غير معلّقة والعلم بالجامع فرد من القطع التفصيلي فكيف ترتفع منجزيته ؟

## الجواب :

نعم القطع التفصيلي الذي يكون بلا شكوك وأطراف تكون منجزيته غير معلّقة لأنه لا مجال للترخيص الواقعي في مورده لأن الأحكام التكليفية متضادة ، ولا للترخيص الظاهري لأن الترخيص الظاهري موضوعه الشك ، ولا يوجد شك مع العلم التفصيلي ، فلا تصل النوبة إلى الحكم الظاهري ، وأما القطع التفصيلي الذي يكون ضمن العلم الإجمالي فإنه لا يأخذ حكم ذاك القطع التفصيلي .

إن القطع التفصيلي بشيء واحد معين بدون شكوك بعدد الأطراف هو الذي يكون منجزاً ولا شك في تنجيزه ، ولكن الآن عندنا علم إجمالي ، والعلم الإجمالي يكون مساوياً لقطع تفصيلي بالجامع مع شكوك بعدد الأطراف ، فيوجد شك في كل طرف ، ومن الاحتمالات استخرجنا الجامع ، فإذا كان عندنا احتمال فإن الشارع يمكن له أن يتدخل بترخيص ظاهري ، وكذلك يمكن له أن يتدخل بترخيص ظاهري في الطرف الآخر ، وإذا ألقى الشارع الطرفين فلا يكون عندنا جامع ، وبالتالي لا يكون عندنا قطع بالجامع ، ويترتب على ذلك أنه لا يوجد تنجيز لأنه لا يوجد قطع بسبب عدم وجود الجامع ، وعدم وجود الجامع مترتب على عدم وجود الطرفين ، فإذا ألقى الشارع وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر فلا يوجد عندنا " وجوب

صلاة ما " حتى نقول إنه يوجد قطع بوجوب صلاة ما ، فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع ، والقطع التفصيلي أتينا به من الأطراف ، فإذا لم توجد أطراف فلا وجود للقطع التفصيلي بالجامع بين الأطراف .

مثلا إذا لم يوجد عندك زيد أو فرس في الغرفة فلا وجود للحيوان في الغرفة ، الجامع تأتي به عن طريق الانتزاع من الأفراد ، فإذا لم يوجد أحد في الغرفة فلا يمكن انتزاع الجامع لعدم وجود أحد في الغرفة حتى يمكن انتزاع الجامع بين الأفراد ، والجامع نأتي به من الأطراف والاحتمالات .

وفي مقامنا إذا ألغى الشارع الاحتمال الأول والاحتمال الثاني عن طريق أصالة البراءة فلا يوجد جامع بين الاحتمالين لعدم وجود الاحتمالين ، وإذا لم يوجد جامع فلا يوجد قطع تفصيلي بالجامع ، وطالما أنه لا يوجد قطع تفصيلي بشيء معين فلا توجد منجزية .

ومن هنا نعرف أن منجزية العلم التفصيلي ليست معلّقة بل ثابتة على الإطلاق ، وأن منجزية العلم الإجمالي مشروطة ومعلّقة على عدم إحراز الترخيص الظاهري في كل الأطراف ، والمولى له هذا الحق فيستطيع أن يقول إنه إذا كان لديك علم إجمالي فإنه غير منجز لأي طرف من الأطراف ، فيلغي القطع التفصيلي بالجامع ، والمولى له الحرية الكاملة في التكاليف التي يريدونها من المكلف وفي التكاليف التي لا يريدونها من المكلف لأن له حق الطاعة .

مثلا لو أن العبد صار عنده علم إجمالي مردد بين شراء الخبز وشراء الجبن ، فهو عنده قطع تفصيلي بشراء شيء ما ، ولكنه مردد بين الخبز والجبن ، ولا يستطيع أن يقرّر شراء أي منهما ، ولم يعطه المولى إلا مبلغا من

المال يكفي لشراء أحدهما ، ويحتمل أنه إذا اشترى أحدهما فإن المولى لا يرضى عنه ، فيستطيع المولى أن يقول لعبده إنه إذا حصل عندك علم إجمالي بشراء عدة أشياء فلا تشتتر أي شيء ، والمولى يمكن له ذلك لأن له حق الطاعة وهو الذي يشرع ما يراه من تكاليف أو يلغي ما لا يريده من التكاليف من باب التسهيل على المكلف ، ولا يوجد هنا المحذوران : لا محذور اجتماع الضدين ولا محذور جريان الحكم الظاهري في موارد القطع التفصيلي .

**مثال :** لو كان يوجد عندك قطع بنجاسة إناء معين يستطيع الشارع أن يقول إذا كان عندك قطع بنجاسة إناء معين اعمل بقطعك ، ولكن إذا قطعت بنجاسة إناء ما ، وكان يوجد طرفان أو أكثر فلا تهتم بهذا القطع ولا تعمل بقطعك ، فأنت تحتمل أن الدم وقع في الإناء الأول فالشارع يقول ابن على طهارة الإناء الأول ، وتحتمل أن الدم وقع في الإناء الثاني فيقول لك ابن على طهارة الإناء الثاني ، ويستطيع الشارع أن يقول هذا لأنه شارع وبيده الحكم الشرعي ، فمن باب التسهيل على المكلف يقول الشارع بعدم الاهتمام بالاحتمال في هذا المورد .

**ثانيا : مقام الإثبات :**

نطرح السؤال التالي :

هل كلامكم في أن الترخيص في كلا الطرفين ممكن فقط أو أنه واقع فعلا ؟ هل توجد في الشريعة أحكام من هذا النوع بحيث إنه إذا كان عندنا علم إجمالي مع وجود القطع التفصيلي بالجامع فهل توجد حالات تدخل الشارع فيها ورفع الطرفين أو أنكم تتكلمون في عالم الإمكان العقلي أي أنه يمكن عقلا من حيث النظرية ارتفاع الاحتمال الأول وارتفاع الاحتمال الثاني

وبذلك يرتفع العلم التفصيلي بالجامع وبالتالي لا يكون العلم التفصيلي هنا  
منجّزا ؟

بعبارة أخرى : هل صدر في الشريعة ترخيص في موارد العلم الإجمالي  
بحيث إن المكلف مثلا في يوم الجمعة لا يصلي صلاة الظهر ولا صلاة الجمعة ؟  
الجواب :

من ناحية الإمكان العقلي في عالم الثبوت<sup>(١)</sup> والنظرية يمكن أن يصدر  
ترخيص من الشارع في كلا طرفي العلم الإجمالي لأنه يوجد احتمال وشك في  
كل طرف ، فيوجد مجال للترخيص الظاهري لأن منجزية العلم الإجمالي  
معلّقة على عدم إحراز الترخيص الظاهري في كلا الطرفين ، ولكن واقعا في  
عالم الإثبات والناحية العملية ومقام الأدلة الشرعية لا يوجد مثل هذا  
الترخيص في كل أطراف العلم الإجمالي ، ولم يصدر من الشارع القول بأنه إذا  
صار عندك - أيها المكلف - علم إجمالي فلا تأت بكل الأطراف ، وهذا نحصل

---

(١) إن الثبوت والإثبات من الألفاظ المشتركة حيث يوجد لهما عدة معان ، منها ما مر  
سابقا من أن ثبوت الحكم معناه ثبوت الحكم في واقع الشريعة ، وهو الذي مر في مراحل  
الحكم ، وكان الإثبات هناك بمعنى إعلان الحكم وإبرازه ، وهنا يأتي الثبوت والإثبات  
بمعنى آخر ، فالثبوت بمعنى الإمكان العقلي ، والإثبات بمعنى الوقوع ، فنناقش أولا أن هذا  
الشيء ممكن عقلا أو ليس بممكن ، ثم بعد أن يتم البرهان على أنه ممكن عقلا نأتي ونسأل  
هل هو وقع فعلا أو لم يقع فعلا ؟ ، فيوجد عندنا عالمان : عالم الإمكان العقلي وعالم  
الوقوع ، وقد يكون الشيء ممكنا عقلا ولكنه ليس بواقع فعلا ، والشيء الممكن لا  
يجب أن يوجد فعلا ، مثلا هل يمكن أن يوجد حيوان بعشرة رؤوس ؟ ،  
الجواب أنه ممكن ، ثم نسأل هل يوجد حيوان بعشرة رؤوس فعلا ؟ ، الجواب أنه حتى  
الآن لم نر حيوانا بهذه الصفة ، إذن فهو ممكن عقلا ولكنه لا يوجد فعلا .

عليه من البحث والاستقراء في الأدلة الشرعية ، ومن خلال الاستقراء في الأدلة الواردة من الشارع لا نجد مثل هذا الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي ، ويثبت بذلك أن الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي لم يقع من الشارع <sup>(١)</sup> ، وسيأتي البحث تفصيلاً في مباحث الأصول العملية من الحلقة الثانية ومباحث القطع من الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى .

### النتيجة :

منجزية العلم التفصيلي بشيء واحد غير معلّقة على شيء ، وأما منجزية العلم التفصيلي بالجامع ضمن العلم الإجمالي فإنها معلّقة على عدم ورود الترخيص الظاهري من الشارع في كل أطراف العلم الإجمالي .

### القطع الطريقي والقطع الموضوعي

يحتاج البحث هنا إلى دقة وتفكير وتأمل حتى يتضح تمام الوضوح ، يمكن أن يكون المبحث سهلاً ، ولكن من خلال الشرح يمكن أن يتعقّد . تم تقسيم القطع سابقاً من حيثية معينة إلى علم تفصيلي وعلم إجمالي ، ويتم تقسيمه هنا من حيثية أخرى إلى قسمين آخرين وهما <sup>(٢)</sup> : قطع طريقي

<sup>(١)</sup> من حيث الإمكان الوجودي ممكن ، ولكن من حيث الإمكان الوقوعي غير ممكن ، وهذان مصطلحان : الإمكان الوجودي ، والإمكان الوقوعي .

<sup>(٢)</sup> سؤال : ما هي النسبة من النسب الأربعة ( التباين - التساوي - العموم والخصوص المطلق - العموم والخصوص من وجه ) بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي ؟

الجواب : نأتي إلى بحث التقسيم في علم المنطق ، في التقسيم الثنائي أي التقسيم العقلي وهو التقسيم بين النفي والإثبات حينما تريد أن تقسم إلى قسمين ، نأتي إلى القطع ونطرح السؤال التالي من حيث الموضوع : هل القطع أخذ جزءاً من الموضوع ؟ ويأتي

وقطع موضوعي ، فالقطع إما أن يكون طريقاً إلى الحكم وإما أن يكون موضوعاً للحكم ، وسيتم البحث في بيان الفرق بين القطعين وبيان الثمرة المترتبة عليهما ، ولنأت إلى القطعين :

## أولاً : القطع الطريقي :

### تعريفه :

القطع الطريقي هو القطع الذي يكون طريقاً إلى الحكم وكاشفاً عن الحكم لأن القطع يكشف فقط عن متعلقه وعن المكشوف عنه ولا يوجد المتعلق ولا ينفيه ، فلا يكون للقطع دور في إيجاد المتعلق أو نفيه ، فالمتعلق يكون ثابتاً وموجوداً قبل القطع به والكشف عنه ، وليس للقطع دخل في إيجاد الحكم واقعا ولا تأثير له في وجوده وتحققه وثبوته واقعا ولا يترتب الحكم عليه ، وهنا يكون الحكم ثابتاً وموجوداً في الواقع ، ويكون القطع وسيلة وطريقاً وكاشفاً عن الحكم الثابت في الرتبة السابقة ، فالقطع الطريقي وسيلة من وسائل العلم ، ويكون الحكم موجوداً وثابتاً في الواقع سواء قطعت به أم لم تقطع به ، وقد يوجد عندك طريق للكشف عنه ، وقد لا يوجد عندك طريق للكشف عنه ، والقطع مثل المرآة التي تعكس الواقع ، فالمرآة تكشف عن الواقع ولا توجد

---

الجواب بنعم أو لا ، من جهة نقول : نعم ، أخذ القطع جزءاً من الموضوع ، ومن جهة ثانية نقول : لا ، لم يؤخذ القطع جزءاً من الموضوع ، فعندنا جهتان إحداهما نعم ، والأخرى لا ، وهذا تقسيم ثنائي ، فإذا كان القطع جزءاً من الموضوع فالقطع قطع موضوعي ، وإذا لم يكن القطع جزءاً من الموضوع فالقطع قطع طريق ، ولا يوجد قسم ثالث ، والنتيجة أن القطع الطريقي والقطع الموضوعي متباينان .

الواقع ولا تغيّره إلى واقع آخر ، فالمرآة ليس لها القدرة على جعل حكم لموضوع أو نفي حكم عن موضوع .

### مثال عرفي :

لو كان يوجد أمامنا كوب ماء ، فإذا قطع البصير بأنه يوجد أمامه كوب ماء فإنه ينكشف له لأن القطع طريق إليه ، وقد لا يقطع بوجوده كما إذا كان الشخص أعمى فهو لا يعلم بأن كوب الماء موجود أمامه ، ومع ذلك فإن الكوب موجود واقعا أمامه ولكن لا يراه وليس له طريق إليه ، فالشخص سواء قطع بوجود الكوب أمامه أم لم يقطع بذلك فإن الكوب موجود أمامه وثابت في الواقع .

ويمكن تشبيه القطع بعين الإنسان التي تعكس الواقع الخارجي ولا توجده أو تنفيه ، فدور العين هو إيجاد صور الأشياء في الذهن ، فالأشياء لا بد أن تكون موجودة في رتبة سابقة في الواقع الخارجي ، وبعد ذلك تأتي العين في رتبة لاحقة وتعكس صور الأشياء الخارجية في الذهن ، فوظيفة العين هي فقط إحداث العلم في الذهن ، والعلم يوجد بعد وجود المعلوم .

### مثال القطع الطريقي :

الخمير حرام ، الموضوع هو " الخمير " ، والمحمول هو الحكم وهو هنا " حرام " .

توجد هنا عدة نقاط :

### النقطة الأولى :

إذا قطعت بالموضوع – وهو الخمرية – أي قطعت بأن هذا السائل خمر فيكون الحكم – أي حرمة الخمر – ثابتا .

## النقطة الثانية :

إذا لم تقطع بالموضوع - وهو الخمرية - يكون الحكم - أي حرمة الخمر - ثابتا أيضا ، فإذا لم تقطع بأن هذا السائل خمر فإن الحكم ثابت أيضا .

## إذن :

في كلتا الحالتين سواء قطع الشخص بأن هذا السائل الموجود أمامه خمر أم لم يقطع بذلك فالحكم ثابت للموضوع في الواقع وفي نفس الأمر ، فالحرمة ثابتة للخمر واقعا ، ولا يعتمد ثبوت الحكم للموضوع على قطع الشخص بالخمرية أو عدم قطعه بها ، يعني قطعي وعدم قطعي ليس لهما دخالة في ثبوت الحكم ، فالتقطع بالموضوع أجنبي عن ثبوت الحكم للموضوع ، والتقطع يُعْطِي القاطع العلمَ بثبوت الحكم للموضوع ، فالخمر حرام على أي حال سواء قطعت بأن هذا السائل خمر أم لم أقطع بذلك ، فهذا الحكم موجود سواء قطعت بخمرية السائل أم لم أقطع بها ، وطالما أن القطع ليس له الدخالة في الحكم والقطع غير مرتبط بالموضوع فلا يصح أن نقول : " إذا قطعت بأن هذا خمر فهو حرام ، وإذا لم تقطع به فهو ليس حراما " ، فالحكم لا يترتب على القطع بالموضوع أو على عدم القطع به ، وإنما يترتب على عنوان "الخمر" ، فنقول : "الخمر حرام" ، ولا دخل للقطع بالموضوع أو عدم القطع بالموضوع في ثبوت الحرمة للخمر في الواقع ، فالحكم لا يتوقف على قطعك أو على عدم قطعك بالموضوع ، وقد مرَّ سابقا أن الأحكام الواقعية ثابتة في حق العالم والقاطع به والجاهل وغير القاطع به ، ولكن الجاهل يكون معذورا ولا يُعاقَب مع ثبوت الحكم في حقّه .

## النقطة الثالثة :

إذا حكم الشارع بحرمة الخمر فإن المكلف يقطع بحرمة الخمر ، وإذا قطع المكلف بالمحمول وهو الحكم – أي حرمة الخمر – فإنه يكشف عن هذا الحكم الثابت ، فالقطع كاشف عن الحكم ، إن الحكم موجود في الشريعة ، وقطعي يكشف عن وجود هذا الحكم وثبوته للموضوع في الواقع ، فأقطع أي أكشف عن وجود هذا الحكم في الواقع ، فالقطع يقوم بدور المرآة والعاكس للواقع والكاشف عن الواقع ، وليس للقطع القدرة على جعل حكم لموضوع أو نفي حكم عن موضوع ، فالقطع وسيلة من وسائل العلم والمعرفة بالأشياء من دون أن يكون للقطع دور وتأثير في إيجاد الأشياء أو عدم إيجادها واقعا ، ودور القطع هو أنه يحقق العلم للقاطع .

مثلا هذا الكوب موجود أمامي وأنا أقطع بوجوده ، فقطعي يكشف عن وجود هذا الكوب لا أنه يُوجده كأنه يسُلط الضوء على الكوب فقط وليس له دخل في وجود الكوب بل هو موجود قبل أن تقطع بوجوده ، وقد مرّ سابقا أن القطع بالحكم ينجّز الحكم لأن القطع حجة ، فتتجّز على المكلف القاطع بالحكم حرمة الخمر ، وهنا تقطع بالمحمول الذي هو الحكم فيتجّز ، وأما إذا قطعت بالموضوع فإن الموضوع لا يتجّز لأنه ليس حكما ، ونحن نبحث عن تنجّز الأحكام ، فإذا قطعت بأن هذا السائل خمر فإنك تقطع بخميرية السائل ، وهذا القطع يكشف عن خميرية هذا السائل ، وإذا كشفت عن الخميرية فهذا لا يعني أنك كشفت عن الحرمة ، نعم إذا كشفت عن حرمة الخمر فإن الحرمة تتجّز ، وهنا نبحث عن القطع بالموضوع فقط ونغض النظر عن المحمول ولا نتحدث عن الحكم ، نعم قد نأتي في مرحلة ثانية ونتحدث عن

القطع بالمحمول الذي هو الحكم ، فيوجد عندنا مقامان : مقام الموضوع ومقام الحكم ، وفي التنجيز ننظر إلى الحكم ولا ننظر إلى الموضوع .

### النتيجة :

القطع الطريقي هو القطع الذي يكون طريقا وكاشفا عن الحكم ، ويكون دوره فقط الكشف عن متعلقه لأن القطع طريق إلى متعلقه ، فمتعلق القطع الطريقي يكون موجودا قبل القطع الطريقي ، وليس للقطع دخل وتأثير في وجود الحكم واقعا ، ولا يكون الحكم مترتبا على القطع بالحكم .

وفي مثال " الخمر حرام " إذا قطعت بالموضوع وأن هذا السائل خمر فإن قطعك طريق إلى إثبات وجود هذا السائل الذي هو خمر ، هذا أولا ، وثانيا تنتقل إلى المحمول وهو الحكم ، إذا قطعت بحرمة الخمر فقطعك يكشف عن الحكم ، وإذا قطعت بالحكم فإن الحكم ينتجّز ، قد يقال إذا كشفت عن الموضوع فقد كشفت عن المحمول ، فنقول نحن نتحدث عن الموضوع ولا ننظر إلى المحمول والحكم ، فأولا نحدّد جهة النظر وحيثية الكلام ، وإذا نظرنا إلى شيء معين فإننا لا ننظر إلى الجهات الأخرى والحيثيات الأخرى .  
هذا كله في القطع الطريقي ، ونأتي الآن إلى القطع الموضوعي .

### ثانيا : القطع الموضوعي :

#### تعريفه :

القطع الموضوعي هو القطع الذي يكون موضوعا للحكم أو جزءاً من موضوع الحكم ، والحكم الشرعي يوجد بعد وجود القطع الموضوعي لأن الموضوع بمثابة العلة للحكم ، والحكم بمثابة المعلول للموضوع لأن المحمول يثبت بعد ثبوت موضوعه ويترتب على موضوعه ، فالحكم يأتي في مرتبة متأخرة عن

موضوعه ، والحكم تابع لموضوعه ، والموضوع يُؤلِّد حكمه ، وحينما نقول إن محمدا قائم ، فلا بد أن يكون محمد موجودا أولاً حتى بعد ذلك نثبت القيام له ، وإذا لم يوجد محمد فإن القيام لا يوجد ولا يمكن إثباته لأن الحكم لا يوجد مع كون الموضوع معدوما ، فالأحكام تابعة لموضوعاتها وجودا وعدما ، وكما يقال : " العرش ثم النقش " ، فلا بد أن يكون العرش موجودا أولاً حتى يمكن النقش عليه ، فقبل وجود الحكم لا بد أن يوجد موضوع الحكم أولاً في مرتبة سابقة ، فإذا وُجِدَ الموضوع أولاً وُجِدَ الحكم ثانياً لأن الحكم يأتي في مرتبة متأخرة عن الموضوع ، فالحكم تابع للموضوع ، لذلك فإن القطع الموضوعي يُوجِدُ الحكم ويؤلِّدُه مثلما تُولِّدُ العلة المعلول وتوجِّده ، فالموضوع يقوم بتوليد الحكم كما أن العلة تقوم بتوليد المعلول ، والقطع الموضوعي يكون موجودا قبل وجود الحكم ، وهو الذي يوجِدُ الحكم وله دور في إيجاد وتوليد الحكم ولا يكون كاشفا عن الحكم .

والقطع الموضوعي نظير الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج ، فإن المكلف إذا استطاع فإنه يجب عليه الحج فعلا ، وإذا لم يستطع فلا يجب عليه الحج فعلا ، فقبل الاستطاعة لا يوجد وجوب فعلي للحج في حقّه لا أنه يوجد وجوب ولكن المكلف معذور ، فإذا استطاع المكلف ترتّب وتولّد وجوب الحج في حقّه ، فالاستطاعة مؤلِّدة لوجوب الحج ، وعدم الاستطاعة غير مؤلِّدة لوجوب الحج .

والقطع الموضوعي نظير أيضا للزوال بالنسبة إلى وجوب صلاة الظهر ، فإن الشمس إذا زالت فإن وجوب صلاة الظهر يتحقق ، وقبل الزوال لا يوجد وجوب فعلي لصلاة الظهر في حقّ المكلف لا أنه يوجد وجوب فعلا ولكن المكلف معذور ، لذلك فالمكلف قبل وجود الوجوب في حقّه – أي قبل الزوال – يستطيع

أن يريق كل الماء الموجود عنده ويتيمم بعد الزوال إذا لا يوجد عنده ماء آخر ،  
فإذا زالت الشمس ترتب وتوَلَّد وجوب صلاة الظهر في حقّه ، فالزوال مولدٌ  
لوجوب صلاة الظهر ، وعدم الزوال غير مولدٌ لوجوب صلاة الظهر .

وأما في القطع الطريقي فإن القطع بالحكم إذا لم يوجد فإن الحكم  
موجود أيضا ، فسواء قطع المكلف بالحكم أم لم يقطع به فإن الحكم ثابت  
وموجود في الواقع أي ثابت مطلقا .

### النتيجة :

القطع الموضوعي هو القطع الذي يكون دخيلا في وجود الحكم وثبوته في  
حق المكلف حيث يكون بمثابة الموضوع للحكم ، والقطع الموضوعي يكون موجودا  
قبل الحكم ، وهو يوجد الحكم ويولِّده ، والحكم يكون تابعا لموضوعه وجودا  
وعدما ، وسمي القطع موضوعيا لأنه جزء من موضوع الحكم .

### مثال :

إذا قال المولى : " هذا السائل إذا قطعت بأنه خمر فهو حرام عليك " ،  
أو " من قطع بأن هذا السائل خمر فهو حرام عليه " ، أو " مقطوع الخمرية  
حرام " ، أو " السائل المقطوع بخمريته حرام " .

فهنا القطع جزء من موضوع القضية ، والموضوع يتركب من جزئين  
هما ( القطع + الخمر ) ، وفي القطع الطريقي الموضوع مكوّن من شيء واحد  
وهو ( الخمر ) ، فإذا حكم الشارع بأن : " ما تقطع بأنه خمر حرام " ، فإن  
السائل لا يحرم إلا إذا قطع المكلف بأنه خمر ، والحرمة لا تثبت للسائل إلا إذا  
قطع بأنه خمر ، فإذا قطع المكلف بالخمرية فإن السائل يحرم عليه ، وإذا لم  
يقطع بها فإنه لا يحرم عليه ، ففي القطع الموضوعي القطع دخيل في وجود

الحرمة وثبوتها للخمر لأن القطع بمثابة الموضوع للحرمة ، ومع عدم وجود الموضوع لا يوجد حكم .

وهذا نظير الاستطاعة ووجوب الحج حيث يقول المولى : " إذا استطعت وجب عليك الحج " ، فإذا استطاع وجب عليه الحج ، وإذا لم يستطع لا يجب عليه الحج ، فيقطع بأنه مستطيع ، ويقطع بوجوب الحج فيتجَزَّز عليه الحج ، وفي مثالنا يقطع بأن هذا السائل مقطوع الخمرية ، ويقطع بحرمة مقطوع الخمرية ، فيتجَزَّز الحكم عليه وهو حرمة مقطوع الخمرية .

#### استعمال الرموز بدل الكلمات :

ولنستعمل الرموز بدل الكلمات ، ففي مثال القطع الطريقي " الخمر حرام " نرى أن الموضوع هو " الخمر " ، ولنعبّر عن الموضوع بـ ( س ) ، والمحمول هو " حرام " ، ولنعبّر عنه بـ ( ص ) ، فتكون القضية ( س يؤدي إلى ص ) أو ( س = ص ) ، ونرى أن القطع ليس جزءاً من الموضوع وليس داخلاً في موضوع القضية ، فهذه المعادلة صحيحة سواء قطعت بـ " س " أم لم تقطع به ، وسواء قطعت بـ " س " أم لم تقطع فإن " ص " ثابت لـ " س " ، والمحمول " ص " يترتب على ( " س " ) مباشرة لا على ( القطع بـ " س " ) ، وإذا لم يكن القطع جزءاً من الموضوع فالقطع ليس قطعاً موضوعياً ، بل القطع هنا طريق وكاشف عن الواقع ، فيكون القطع قطعاً طريقياً ، والقطع له الكاشفية عن متعلق القطع وطريق إليه وكاشف عنه ، ومتعلق القطع هو المقطوع به ، فعندما أقول : " قطعت بأن هذا خمر " أو " قطعت بخمريته " فإن قطعي يكشف عن وجود هذا الخمر واقعا ويكشف عن خمريته أي أن قطعي طريق إلى الخمرية ، وعندما أقول : " قطعت بأن هذا حرام " أو " قطعت بحرمة " فإن قطعي

كاشف عن حرمة وطريق إلى حرمة ، ويكون القطع قطعاً طريقياً بالنسبة إلى الخمرية وإلى الحرمة ، وقد قلنا سابقاً إن القطع بمعنى الكاشف والطريق ، وهنا يوجد تطبيق للعبارة السابقة بأن القطع كاشف وطريق ولم نأت بشيء جديد ، فإذا قطعت بأن هذا خمر فهذا خمر في الواقع ، وإذا لم تقطع بأن هذا خمر فهذا خمر في الواقع أيضاً ، فيظل هذا السائل خمرًا في الواقع سواء قطعت بأنه خمر أم لم تقطع بأنه خمر ، وكونه خمرًا في الواقع لا يترتب على قطعك أو على عدم قطعك .

وفي مثال القطع الموضوعي نرى أن الموضوع هو " الخمر إذا قطعت به " أو " مقطوع الخمرية " ، والمحمول هو " حرام " ، وهنا القطع جزء من الموضوع ، وطالما أن القطع جزء من الموضوع فتسمي هذا القطع قطعاً موضوعياً لأنه دخيل في موضوع القضية ، ولنستعمل الرموز بدل الكلمات ، فالموضوع هو ( قطع بالخمرية ) ، ولنعبّر عنه للاختصار ( القطع بـ " س " ) ، والمحمول هو ( حرام ) ، ولنعبّر عنه ( ص ) ، فتكون القضية هكذا : ( القطع بـ " س " يؤدي إلى " ص " ) أو ( القطع بـ " س " = ص ) ، وهنا " ص " لا يثبت لـ " س " إلا إذا قطعت بـ " س " ، وإذا لم تقطع بـ " س " فلا يثبت " ص " لـ " س " ، فالمحمول " ص " يترتب على القطع بـ " س " ، ونرى هنا أن القطع جزء من موضوع القضية ، فإذا كان القطع جزءاً من الموضوع فإن القطع قطع موضوعي ، ولا يكون القطع كاشفاً عن الخمرية .

**المقارنة بين القطعين الطريقي والموضوعي :**

**القطع الطريقي :**

الخمر حرام

الموضوع = الخمر = س

المحمول = حرام = ص

**سؤال : هل أخذ القطع في الموضوع ؟**

**الجواب :** لا ، إذن فالقطع ليس قطعاً موضوعياً لأنه ليس جزءاً من الموضوع .

**سؤال : هل القطع كاشف عن الموضوع ؟**

**الجواب :** نعم ، القطع كاشف عن الموضوع .

وبما أن الكاشف = الطريق ، إذن فالقطع طريق إلى الخمر ، فيكون

القطع قطعاً طريقياً .

**القطع الموضوعي :**

هذا السائل إذا قطعت بأنه خمر فهو حرام

الموضوع = هذا السائل إذا قطعت بأنه خمر أي القطع بـ " س " =

(س + القطع)

المحمول = حرام = ص ، فمن قطع بـ " س " فهو " ص "

**سؤال : هل القطع أخذ في الموضوع ؟**

**الجواب :** نعم ، إذن فالقطع قطع موضوعي لأنه أخذ في الموضوع .

وتوجد في البحث عدة نقاط :

**النقطة الأولى :**

من حيث الموضوع إذا قطعت بالموضوع – وهو الخمرية – أي قطعت بأن

هذا السائل خمر فإنه يحرم عليك ، فالسائل الذي تقطع بأنه خمر فهو حرام

أي السائل المقطوع بأنه خمر فهو حرام ، والحكم هنا يتولد ويترتب على

قطعك بالموضوع .

## النقطة الثانية :

من حيث الموضوع إذا لم تقطع بالموضوع - وهو الخمرية - أي لم تقطع بأن هذا السائل خمر فإنه لا يحرم عليك ، فالسائل الذي لا أقطع بأنه خمر فهو ليس حراما علي ، وما نظن أو نشك أو نحتمل أنه خمر لا يحرم ، فإذا لم يقطع المكلف بالموضوع فإن الحكم لا يتوَلد ولا يترتب .

إذن : القطع يؤدي إلى توليد الحكم وترتبه ، وعدم القطع لا يولد الحكم ، فقطعي دخيل في ترتب الحكم - ولم أقل في ثبوت الحكم في الواقع واللوح المحفوظ - ، وعدم قطعي دخيل في عدم ترتب الحكم وتوَلده ، فإذا قطعت بأنه خمر فإن الحكم - وهو حرمة الخمر - يتولد ويترتب على قطعي ، فيصير الخمر حراما علي ، وإذا لم أقطع بأنه خمر فإن الحكم - وهو حرمة الخمر - لا يتولد ولا يترتب ، فلا يصير الخمر حراما علي ، فقطعي يرتب الحكم ويوجده ، وعدم قطعي لا يرتب الحكم بل ينفي الحكم ، فالحكم مترتب على عنوان " الخمر المقطوع به " أو السائل المقطوع بأنه خمر " .

## مقارنة النقطتين السابقتين مع نقطتي القطع الطريقي :

وبمقارنة هاتين النقطتين مع نقطتي القطع الطريقي نجد أنه في القطع الموضوعي إذا قطعت يحرم عليك ، وإذا لم تقطع فإنه لا يحرم عليك ، ففي القطع الموضوعي القطع يعطي نتيجة ، وعدم القطع يعطي نتيجة أخرى مختلفة ، وأما في القطع الطريقي فالنتيجة واحدة ، فسواء قطعت أم لم تقطع فإن الحكم ثابت لا يتغير مع القطع ومع عدم القطع ، فالقطع وعدم القطع ليس لهما الدخالة في ثبوت الحكم ، والحكم مترتب على الخمر الواقعي سواء قطعت بالخمرية أم لم تقطع ، ففي القطع الطريقي النتيجة واحدة مع القطع

ومع عدم القطع ، وفي القطع الموضوعي النتيجتان مختلفتان حيث إن للقطع نتيجة ولعدم القطع نتيجة أخرى .

### النقطة الثالثة :

من حيث المحمول إذا قطعت بالمحمول وهو الحكم – وهو حرمة الخمر المقطوع به أي حرمة السائل المقطوع بأنه خمر – فإنك تكشف عن هذا الحكم ، والقطع كاشف عن الحكم ، إن الحكم موجود ، وقطعي يكشف عن وجود هذا الحكم ، فأقطع أي أكشف عن هذا الحكم ، والقطع بالحكم ينجز الحكم ، فتتجز على المكلف حرمة السائل المقطوع بأنه خمر .

### النتيجة :

الفرق بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي هو أن القطع الطريقي يكون القطع فيه طريقا وكاشفا عن الحكم الموجود في الواقع ، فالشيء موجود في الواقع وأريد أن أكشف عنه ، مثلا هذا الكوب من الماء موجود أمامي وأريد أن أكشف عن وجوده ، وسواء استطعت أن أكشف عنه أم لم أستطع أن أكشف عنه فهذا الكوب موجود في الواقع ، وقطعي ليس دخيلا في وجوده ، وعدم قطعي ليس دخيلا في عدم وجوده ، وأما في القطع الموضوعي فيكون القطع جزءاً من الموضوع ، فإذا قطعت بالموضوع تولد الحكم وترتب الحكم على القطع بالموضوع ، وإذا لم تقطع لا يتولد الحكم ، مثلا إذا قلت لك : " إذا قطعت بهذا الكوب فإنه سيوجد أمامك بطريقة سحرية " ، فهذا إذا قطعت به فإنه سيوجد أمامك ، وإذا لم تقطع به فإنه لن يوجد أمامك .

ونلاحظ هنا أن الموضوع قد يكون مطلقا غير مقيّد بأي قيد كما في مثال : " الخمر حرام " ، فإن الموضوع وهو " الخمر " غير مقيّد بأي قيد ،

وقد يكون الموضوع مقيّداً ب قيد كما في مثال : " السائل إذا قطعت بأنه خمر فإنه يحرم عليك " ، فإن الموضوع وهو " السائل " مقيّد بقيد وهو الشرط : " إذا علمت بأنه خمر " .

ويقال هنا بأن القطع حيثية تقييدية في الموضوع بمعنى أنه إذا وُجِدَ القيد فالمقيّد موجود ، وإذا لم يوجد القيد فالمقيّد غير موجود ، وإذا لم يوجد الموضوع فالموضوع غير موجود (١) .

(١) سؤال : ما هي الثمرة العملية المترتبة على القطعين ؟

الجواب : لنأخذ مثال " السائل المقطوع بأنه خمر حرام " ، في هذه الحالة إذا ظننت بأن هذا السائل خمر فهل يترتب الحكم ؟ ، الجواب أنه لا يترتب الحكم .  
وأما في القطع الطريقي في مثل " الخمر حرام " فإذا ظننت - عن طريق شاهدين عادلين مثلاً - وأعطى الشارع الحجية لظني فإن ظني يكشف عن الحكم ، نعم الكشف ناقص ولكن له الحجية لأن الحرمة ثابتة على الخمر لا على مقطوع الخمرية ، ونريد طريقاً وكاشفاً عن الخمرية ، فالقطع طريق وكاشف تام عن الخمرية ، والظن طريق آخر وكاشف ناقص عن الخمرية .

وفي القطع الموضوعي ماذا نقول عن مظنون الخمرية ؟

نقول إن مظنون الخمرية ليس بحرام لأن الحرمة ثابتة على مقطوع الخمرية لا على مظنون الخمرية .

والنتيجة هي أن الفرق بين القطعين يظهر في حالة الظن والاحتمال لأن القطع جزء من الموضوع في القطع الموضوعي ، وليس جزءاً من الموضوع في القطع الطريقي ، فالظن المعتبر في القطع الطريقي يكشف عن الحكم ، وأما الظن المعتبر في القطع الموضوعي فلا يولّد الحكم لأن الظن ليس داخلاً في موضوع القضية .

إذن : في المثال الأول : " الخمر حرام " القطع والظن المعتبر من الشارع طريقان إلى الخمرية وإلى الحرمة ، فمن قطع أو ظن ظناً معتبراً بالحرمة فهو حرام ، وأما في المثال الثاني : " مقطوع الخمرية حرام " ؛ فإن من يقطع بالخمرية فهو حرام عليه ، وأما إذا ظن

## الخلاصة :

إذا كان القطع جزءاً من موضوع الحكم فالقطع موضوعي ، ويكون القطع فيه مؤلداً للحكم لا كاشفاً عن الحكم لأنه في القطع الموضوعي إذا قطعت تولد الحكم وترتب على القطع ، وإذا لم تقطع لا يتولد الحكم ولا يترتب ، وأما إذا لم يكن القطع جزءاً من موضوع الحكم فإن القطع قطع طريقي ، ويكون القطع فيه طريقاً وكاشفاً عن الحكم .

وهنا يأتي السؤال التالي :

## سؤال : أي القطعين منجزٌ للتكليف ومعدّر للمكلف ؟

### الجواب :

إن القطع يكشف عن متعلقه ، والقطع الذي ينجز الحكم هو القطع الذي يكون متعلقه الحكم والذي يكشف عن الحكم ، فالمنجزية متوقفة ومرتبطة على الكاشفية ، والقطع الطريقي يكشف عن التكليف ، فيكون القطع الطريقي منجزاً للتكليف دون القطع الموضوعي لأن القطع الموضوعي لا يوجد فيه كاشفية عن الحكم حيث إنه لا يكشف عن الحكم بل يولد الحكم ويترتب الحكم عليه ، وترتب الحكم لا يعني تنجزه ، وما لا يكون كاشفاً عن الحكم لا يكون حجة أي لا يكون منجزاً ولا معدّراً ، وإذا كان عندنا قطع بالموضوع فلا نقول إن الموضوع يتنجز ، وإذا قطعت بالخمير فلا نقول إن الخمر يتنجز ، فالنظر يكون إلى الحكم ، والقطع الذي يكون متعلقه الحكم ينجز الحكم .

---

بالخميرية فهو ليس حراماً عليه ، فينزل الظن منزلة عدم اليقين إلا إذا أتى الشارع في دليل آخر وقال بتنزيل الظن منزلة اليقين والقطع ، وبالتالي يمكن الاعتماد على الظن ، فيكون مظنون الخميرة حراماً أيضاً .

## إشكال وجواب :

قد تقول ولكن إذا قطعنا بالخمير فإن الخمر حرام ، نقول نعم ولكن هذا ليس بسبب القطع بالخمير وإنما بسبب القطع بحرمة الخمر أي القطع بالحكم ، فعندما تترتب الحرمة على الخمر فإن الحرمة لا تنتج ، ولكن تنتج إذا قطعنا بحرمة الخمر ، ففي الرتبة الأولى يترتب الحكم على الموضوع ، وفي هذه الرتبة عندنا ترتب الحكم ، وفي الرتبة الثانية يكون عندنا قطع بالحرمة فتنتج الحرمة ، وفي هذه الرتبة عندنا تنجز الحكم ، والترتب يختلف عن التنجز ، والترتب لا يعني التنجز ، والقطع بالموضوع يرتب الحكم ويؤده ، ولكن القطع بالمحمول إذا كان المحمول حكما ينجز الحكم .

### مثال عرفي لبيان الفرق بين مرتبتي الترتب والتنجز :

لو قلنا بأنه عندنا ساعة وعلبة ، وقلنا بأنه كلما وجدت الساعة وجدت العلبة معه ، وإذا لم توجد الساعة لا توجد العلبة ، نريد أن نتكلم بهذا المقدار فقط وهو أن وجود العلبة يترتب على وجود الساعة ، ولا نريد أن نتحدث عن لون العلبة ، في المقام الأول نسأل : هل العلبة موجودة ؟ ، فنجيب إذا وجدت الساعة وجدت العلبة ، وفي المقام الثاني نسأل : ما دام أن العلبة موجودة فما لونها ؟ فنقول إنها سوداء ، إذن فكلامنا يكون في مقامين ولا يجوز الخلط بين المقامين ، فحينما نتكلم عن وجود العلبة لا نتكلم عن لونها ، هذا في المقام الأول ، وفي المقام الثاني نقول إذا كانت العلبة موجودة نسأل عن لونها ، فلون العلبة ليس مترتبا على وجود الساعة .

وكذلك هنا يأتي نفس الكلام ، في المقام الأول الحكم يترتب على الموضوع ، فإذا قطعت بالموضوع فإن وجود الحكم يترتب على وجود الموضوع ،

وفي المقام الثاني نقول إذا وجد الحكم فهل يتجَزَّز أو لا يتجَزَّز ، فيكون الجواب إذا قطعت بالحكم فإنه يتجَزَّز ، وإذا لم تقطع به فإنه لا يتجَزَّز ، وهنا لا نخلط بين المقامين ، في المقام الأول نتكلم عن ترتب الحكم ولا نتعرض لتجَزَّز الحكم ، وفي المقام الثاني نتكلم عن تجَزَّز الحكم ، وتَجَزَّز الحكم لا علاقة له بترتّب الحكم على الموضوع ؛ لأن تجَزَّز الحكم له علاقة بالقطع بالحكم ، وترتّب الحكم له علاقة بالقطع بالموضوع ، والبحث سهل لو استطعنا أن نفرّق بين المقامات المختلفة وجهات النظر المختلفة والحيثيات ، فالحيثيات مختلفة .

### ثبوت المعذرية للقطع الطريقي بعدم التكليف :

وكذلك تكون المعذرية ثابتة للقطع الطريقي بعدم التكليف دون القطع الموضوعي لأن القطع الموضوعي لا يوجد فيه كاشفية عن الحكم ، فالموضوع ليس من آثاره المنجزية والمعذرية لأن ليس له الكاشفية ، والقطع الموضوعي مؤثّر في وجود الحكم ، ولكن هذا التأثير في وجود الحكم لا يثبت الحجية للقطع الموضوعي لأن التأثير في الوجود لا يعني الحجية ، وما مرّ سابقا عن حجية القطع فإن المقصود منه القطع الطريقي دون القطع الموضوعي ، والقطع الذي يكون منجّزا هو القطع الطريقي إلى تكليف المولى والكاشف عن تكليف المولى لا القطع الطريقي إلى أي شيء آخر والكاشف عن أي شيء آخر غير تكليف المولى .

نعم يوجد في اللوح المحفوظ هذه القضية : " مقطوع الخمرية حرام " ، ولكن نظرنا ليس إلى وجود الحكم وعدم وجوده في اللوح المحفوظ ، وإنما نظرنا إلى ترتبه وعدم ترتبه ، الحيثية تختلف ونظرتي تختلف ، تارة نريد أن نكشف عن وجود هذا الحكم في اللوح المحفوظ ، فيكون القطع طريقيا لأننا

نريد أن نكشف عن حكم مقطوع الخمرية ، فنقطع بحرمة مقطوع الخمرية ، وهذا القطع قطع طريقي لأنه كاشف عن حرمة مقطوع الخمرية ، فنحن تارة ننظر إلى الموضوع وتارة أخرى ننظر إلى المحمول .

في مثال " الخمر حرام " أقطع بالموضوع ، فيكون عندي قطع بأن هذا خمر ، وفي هذه الحالة يوجد عندي قطع واحد وهو القطع بأن هذا خمر ، وفي مثال " مقطوع الخمرية حرام " أقطع بالموضوع أيضا كما إذا قطعت الآن بأنك في العام الماضي كنت قاطعا بأن هذا السائل خمر ، أي يكون عندي قطع الآن بأن هذا مقطوع الخمرية في العام الماضي أي قطع بمقطوع الخمرية ، فهل القطع الثاني هنا قطع طريقي أو موضوعي ؟

في هذه الحالة يوجد عندي قطعان ، القطع الأول هو القطع بأن هذا خمر ، وهذا قطع كان في العام الماضي ، والقطع الثاني هو القطع بالقطع الأول أي أقطع الآن بأنه كان عندي قطع في العام الماضي بأن هذا خمر ، فأقطع بقطعي ، فعندي قطع بالقطع ، والقطع الثاني طريق وكاشف عن القطع الأول ، فيكون القطع الثاني قطعاً طريقياً إلى القطع الأول ، والقطع الأول قطع موضوعي لأنه جزء من موضوع القضية .

ويمكن أن أقول : " أظن الآن بأنه كان عندي قطع في العام الماضي بأن هذا السائل خمر " ، فعندك ظن الآن بالقطع السابق ، وهذا الظن ظن طريقي إلى القطع بخمرية هذا السائل ، والقطع هنا قطع موضوعي ، وقد تشك الآن بأنه كان لديك قطع بالخمرية في العام الماضي ، فعندك شك الآن بالقطع السابق ، وقد يكون عندك وهم الآن بالقطع السابق ، فتقول : " أتوهم الآن أنه كان عندي قطع في العام الماضي " .

بعبارة أخرى : في المثال الأول " الخمر حرام " أقطع بالموضوع وهو الخمر ، وأقطع بالمحمول وهو حرمة الخمر ، وهذان القطعان طريقيان لأنهما ليسا جزءاً لا من الموضوع ولا من المحمول ، فالقطع الأول طريق وكاشف عن الموضوع وهو الخمر ، والقطع الثاني طريق وكاشف عن المحمول وهو حرمة الخمر ، فإذا قطع المكلف بالموضوع وقطع بالحكم فإن حرمة الخمر تنتجّز عليه ، فالمكلف يقطع بأن هذا السائل خمر ، فيكشف عن خمريته ، ويقطع بحرمة الخمر ، فيكشف عن حرمة ، فإذا قطع بالموضوع والحكم فإن الحكم ينتجّز عليه ، ونذكر بأنه على مسلك حق الطاعة القطع والاحتمال ينجّزان التكليف ، ولكن على مسلك قبح العقاب فإن القطع فقط ينجّز التكليف دون الاحتمال .

وفي المثال الثاني " مقطوع الخمرية حرام " أقطع بالمحمول وهو حرمة مقطوع الخمرية ، وهذا قطع طريقي إلى الحرمة لأن القطع ليس جزءاً من المحمول بل هو طريق وكاشف عن المحمول وهو الحرمة ، وإذا كان القطع جزءاً من الموضوع فهو قطع موضوعي ، وأما إذا كان القطع جزءاً من المحمول فهو قطع محمولي<sup>(١)</sup> ، ولكننا في المقام لا ننظر إلى القطع المحمولي ، بل نظرنا

---

(١) يمكن القول بوجود قطع محمولي إذا كان القطع جزءاً من المحمول ، في مثل " من قطع بالخمرية فإنه قاطع بجرمتها " ، فمن قطع بالخمرية فالقطع قطع موضوعي لأنه أخذ جزءاً من الموضوع ، ومن قطع بالحرمة فالقطع قطع محمولي لأنه أخذ جزءاً من المحمول ، ولكن القطع المحمولي لا ثمره له لأن المحمول لا بد أن يكون حكماً وتكليفاً لا قطعاً بالحكم ، والقطع بالحكم معناه أن القطع بالحكم ينتجّز ، ولا معنى لتنجّز القطع لأن التنجيز يقع على الحكم والتكليف ، والقطع ليس تكليفاً وحكماً ، ولكن لو قلنا بأن المحمول هو التكليف فقط دون وجود القطع معه ثم قطعنا بالتكليف فإن التنجيز يقع على التكليف ، فيصح هذا القول ، إذن فالقطع المحمولي لا ثمره له في مقامنا .

إلى القطع الموضوعي والقطع الطريقي ، ففي المثال الثاني " إذا قطعت بأن هذا خمر فهو حرام عليك " ؛ القطع فيه قطع موضوعي لأنه جزء من الموضوع ، فإذا سألتك : " هل قطعت بأن هذا السائل خمر ؟ " ، فإنك تقول : " نعم " ، فنقول : " إذا قطعت بأن هذا السائل خمر فإنه يحرم عليك شربه ، وإذا لم تقطع بأن هذا السائل خمر فإنه لا يحرم عليك شربه " ، فلا يحرم هذا السائل إلا إذا قطع المكلف بأنه خمر ، فنرى أن الحكم يترتب ويتولد على القطع ، ومع عدم القطع لا يترتب ولا يتولد الحكم ، ولكن الحكم لا يتنجز بناء على القطع الموضوعي ، وإنما يتنجز بناء على القطع الطريقي ، فإذا قطعت بالحكم فإن الحكم يتنجز ، فإذا قطعت بحرمة الخمر أو قطعت بحرمة مقطوع الخمرية فإن الحرمة تنتج في المثالين لأن القطع في المثالين قطع طريقي لا قطع موضوعي ، فبالنظر إلى محمول القضية القطع بالحرمة في المثالين يؤدي إلى تنجيز الحكم على المكلف لأن القطع بالحرمة طريق إلى الحكم وكاشف عنه ، وهذا هو القطع الطريقي الذي يكشف عن الحكم والتكليف .

وأما القطع بالموضوع فلا ينجز الموضوع لأن نظرنا في التنجيز إلى الحكم والتكليف وهو المحمول وليس نظرنا إلى الموضوع ، وإنما ننظر إلى الموضوع حتى نرتب الحكم عليه لأن الموضوع بمثابة العلة للحكم ، والقطع بالحكم – لا القطع بالموضوع – هو الذي ينجز الحكم ، ففي القطع الموضوعي لا يكون القطع بالخميرية منجزاً للحرمة لأنه لا يكشف عن الحرمة وإنما يولد الحرمة ، نعم هو يكشف عن الخمرية لأنه قطع بالخميرية ، والقطع يكشف عن متعلقه فقط ولا يكشف عن شيء آخر غير متعلقه .

## إشكال وجواب :

وقد يقال كيف لا تتنجّز الحرمة إذا قطع المكلف بالخميرية لأنه إذا قطع بالخميرية فإن الحكم يتولّد وإذا تولّد الحكم تنجّز ؟ ، ويأتي الجواب بعد قليل .

## التوضيح بعبارات أخرى :

ولنشرح ما سبق بعبارات أخرى لعل المطلب يتّضح أكثر وأكثر ، لنأت أولاً إلى مثال " ما تقطع بأنه خمر فهو حرام " ، إذا كان يوجد عند المكلف أنه في العام الماضي كان لديه قطع بأن هذا السائل خمر ، فهذا هو خمر مقطوع به ، وفي هذه السنة لو سأله شخص : " هل تقطع بأنه كان لديك قطع في العام الماضي ؟ " : لأجاب : " نعم ، الآن أنا أقطع بأنه في العام الماضي كان عندي قطع بخميرية ذاك السائل ، فالآن عندي يقين أنه كان يوجد عندي قطع في العام الماضي ، فيوجد عندي قطعان : قطع سابق وهو القطع بالخميرية ، وقطع لاحق وهو قطع بـ ( القطع بالخميرية ) " .

إن القطع الأول قطع موضوعي لأنه داخل في موضوع المسألة ، والقطع الثاني قطع طريقي لأنه كاشف عن القطع الأول ، فالقطع الأول ليس له الكاشفية ، والقطع الثاني له الكاشفية .

## قد يقال :

إن القطع الأول ينجّز الحكم ، وتوليد الحكم هو عبارة أخرى عن التنجيز ، فالقطع الموضوعي يولّد الحكم فيصير الحكم منجّزا على المكلف .

## الجواب :

لنأخذ المثال الأول ثم نتطلق منه إلى المثال الثاني ، في مثال " الخمر حرام " متى يتنجّز الحكم ؟

يتنَجِّز الحكم عندما يكون عند المكلف قطع بالخمير ، فيقول أقطع بأن هذا خمير في الخارج ، ويقطع بأن الله حرمّ الخمر أي يقطع بحرمة الخمر ، وبهذا يتنَجِّز الحكم ، فهذا الخمر في الخارج يصير حراما .

وفي المثال الثاني " ما تقطع بأنه خمير فهو حرام " ، هنا يوجد سائل في الخارج ، وقطع بأن هذا السائل الموجود في الخارج خمير ، وقطع بحرمة مقطوع الخمرية ، فيتنَجِّز الحكم لأن القطع هنا وفي المثال الأول يتعلّق بالحرمة ، والقطع كاشف عمّا تعلّق به ، فالحرمة تعلّقت بالقطع ، فتتنجّز الحرمة .

وأما إذا قلنا بأن القطع تعلّق بالخميرية ، فهنا الحرمة لم تتعلّق بهذا القطع ، فلا تكون الحرمة منجّزة ، بل إن دور القطع هنا هو توليد الحكم وترتّب الحكم عليه ، لذلك سُمّي بالقطع الموضوعي لأن القطع هنا دخيل في تكوين الموضوع ، وإذا وُجِدَ الموضوع ترتّب الحكم عليه ، وإذا لم يقطع بالخميرية فلا يوجد الموضوع فلا يترتّب الحكم ، فالقطع يولّد الحكم ، وعدم القطع لا يولّد الحكم .

وفي المثال الأول " الخمر حرام " قد يقال إذا قطعت بالخمير فإن هذا يولّد الحكم أيضا ، فتقطع بالخميرية فيترتب الحكم ، وإذا ترتب الحكم تنجّز ، وإذا لم تقطع بالخميرية فلا يترتب الحكم ، فما هو الفرق بين المثالين ؟ وما هو الفرق بين التوليد والتنجيز لأنه إذا تولّد الحكم فإنه يتنَجِّز ؟

**الجواب :**

في المثال الأول " الخمر حرام " القطع لم يؤخّذ في موضوع الحكم ، وفي المثال الثاني " ما تقطع بأنه خمير فهو حرام " أُخِذَ القطع في موضوع الحكم ،

ومن هذه الحيثية سُمِّيَ بالقطع الموضوعي لأنه أُخِذَ في الموضوع ، وهذا القطع لا يكون منجّزا من دون لحاظ الحرمة لأن الحرمة غير داخلية في متعلّق القطع ، ومع لحاظ القطع بالحرمة فإن حرمة مقطوع الخمرية تنتجّز ، وفي نظرنا إلى القطع الموضوعي نفضّ النظر عن القطع بالحرمة ، فالقطع الموضوعي من حيث هو هو لا ينجّز الحرمة لأن الحرمة ليست متعلّقه ، وأما القطع بالحرمة فإنه ينجّز الحرمة لأن الحرمة متعلّقه ، فيكون القطع قطعاً طريقياً إلى الحرمة وكاشفاً عنها ، فتنتجّز الحرمة .

إذن : إذا كان نظرنا إلى توليد الحكم وترتّبته ففي هذه الحالة يكون القطع موضوعياً لأنه جزء من الموضوع ، ولا ننظر إلى ثبوت الحكم وعدم ثبوته في الواقع ولا إلى المنجزية ، فنريد حيثية توليد الحكم وترتّبته لا حيثية ثبوت الحكم ولا حيثية تنجيز الحكم ، فمن حيث توليد الحكم إذا قطعنا بالموضوع ترتّب المحمول ، وإذا لم نقطع بالموضوع لا يترتّب المحمول .

وأما إذا لم يكن القطع جزءاً من الموضوع فالقطع طريقي وكاشف عن الموضوع ، فيكون نظرنا إلى ثبوت الحكم وعدم ثبوته ، أي نأخذ حيثية ثبوت الحكم وعدم ثبوته .

وفي القطع الطريقي يكون الحكم ثابتاً سواء قطعت بالموضوع أم لم تقطع به ، ولكن في القطع الموضوعي إذا قطعت فإن الحكم يتولّد ويترتّب على القطع ، وإذا لم تقطع فإن الحكم لا يتولّد ولا يترتّب .

والقطع الطريقي إلى الحكم هو الذي ينجّز الحكم لأنه طريق وكاشف عن الحكم ، فما ينجّز الحكم هو القطع الطريقي إلى المحمول لا القطع الطريقي إلى الموضوع ، فإذا قطع المكلف بحرمة الخمر أو قطع بحرمة مقطوع الخمرية

فإن الحرمة تنتج عليه في الحالتين ، فمن حيث التجيز يكون نظرنا إلى المحمول وهو الحكم ، وأما من حيث ترتب الحكم وتولده فيكون نظرنا إلى الموضوع ، فإذا كان القطع جزءاً من الموضوع فهو قطع موضوعي ، وفي القطع الموضوعي إذا قطعت يترتب الحكم ، وإذا لم تقطع لا يترتب الحكم ، وأما إذا لم يكن القطع جزءاً من الموضوع بل كان كاشفاً عن الموضوع فهو قطع طريقي .  
وفي القطع الطريقي القطع وعدم القطع ليس لهما الدخالة في ترتب الحكم ، وإنما الذي له الدخالة في ترتب الحكم هو تحقق الموضوع ، فإذا تحقق الموضوع في القطع الطريقي ترتب الحكم وليس إذا تحقق القطع بالموضوع ترتب الحكم .

يوجد أمامنا مقامان ، في المقام الأول نسأل : هل يترتب الحكم ويتولد ؟ ، وفي الجواب عن سؤال المقام الأول ننظر إلى الموضوع ، ثم في المقام الثاني نسأل : هل ينتج الحكم ؟ ، وفي الجواب عن سؤال المقام الثاني ننظر إلى المحمول أي الحكم ، نعم ينتج الحكم ، ولكن هذا التجز ليس ناتجاً من القطع الموضوعي ولا من القطع الطريقي إلى الموضوع ، وإنما ناتج من القطع الطريقي إلى المحمول أي الحكم ، فبمجرد ما أقطع أن هذا خمر لا ينتج الحكم ، وإذا قلنا إن القطع ينجز متعلقه وأن المنجزية لا تنفك عن القطع فإن القطع هنا متعلقه الخمرية ، وإذا قلنا بتجز الخمرية فلا معنى له ، فالخمرية لا تنتج ، والذي ينتج هو الحكم والتكليف وهو المحمول ، وهنا الحكم هو الحرمة ، وأما الموضوع فلا ينتج ، فالقطع بالموضوع لا ينتج المحمول ، بل القطع بالمحمول ينجز المحمول إذا كان المحمول تكليفاً شرعياً ، فالقطع بـ " س " لا ينتج " ص " ، وإنما القطع بـ " ص " ينتج " ص " إذا كان " ص " تكليفاً شرعياً .

بعبارة أخرى : القطع بالتكليف ينجّز التكليف ، وأما القطع بموضوع التكليف فلا ينجّز التكليف .

### القطع المحمولى :

وكما قلنا إنه يمكن أن نجعل القطع جزءا من المحمول فيكون القطع قطعاً محمولياً ، مثلما إذا قلت : " من قطع بأن هذا السائل خمر فهو قاطع بالحرمة " أو " هذا السائل إذا قطع المكلف بأنه خمر فهو قاطع بالحرمة " ، والقطع الأول قطع موضوعي لأنه جزء من الموضوع ، والقطع الثاني قطع محمولى لأنه جزء من المحمول ، ولا يناقش الأصوليون القطع المحمولى لعدم وجود ثمرة عملية مترتبة عليه لأن نظرنا إلى كون المحمول تكليفاً شرعياً لا كون المحمول قطعاً بالتكليف الشرعي .

### ملاحظة :

قلنا بأن القطع الطريقي هو الذي ينجّز التكليف بسبب الكاشفية ، وأما القطع الموضوعي فليس له الكاشفية ولا يوجد فيه كشف عن التكليف حتى ينجّز التكليف ، فالذي ينجّز التكليف هو القطع بالتكليف لا القطع بالموضوع ، فمثلاً الآن الكتاب أمامي وأنا أقطع بأن الكتاب موجود أمامي الآن ، ومتعلّق القطع هو الكتاب ، فهل الكتاب يتنجّز؟!

لا ، لأن متعلّق القطع إذا كان تكليفاً شرعياً من المولى فإنه يتنجّز ، وأما إذا لم يكن تكليفاً شرعياً فلا يتنجّز ، فمثلاً لو قطع بجلوس محمد فإن هذا القطع لا ينجّز متعلّقه لأن المتعلّق ليس حكماً من المولى .

إذن : كل قطع ينجّز ما يكون كاشفاً عنه وطريقاً إليه من التكاليف دون ما يكون موضوعاً ومولداً له من الأحكام .

## الخلاصة :

يمكن تلخيص البحث ضمن النقاط التالية :

توجد هنا أربع جهات للنظر أو حيثيات : من حيث الموضوع ، ومن حيث المحمول ، ومن حيث ترتب الحكم وتوليد ، ومن حيث تنجز الحكم ، فإذا نظرنا من حيثية معيَّنة فلا ننظر في نفس الوقت من حيثية أخرى لأن كل حيثية مستقلة عن الحيثيات الأخرى ، فلا علاقة لكل حيثية بالحيثيات الأخرى ، ومن كل حيثية تكون النتيجة مختلفة ، ولا علاقة لنتائج حيثية بنتائج الحيثيات الأخرى ، فتأتي الأسئلة التالية التي تكون في مقامات مختلفة ، وكل مقام يكون من حيثية مختلفة ، ولا تتداخل هذه المقامات لكونها من حيثيات مختلفة :

**السؤال في المقام الأول : هل القطع جزء من الموضوع ومن المحمول ؟**

**الجواب :**

**في مثال " الخمر حرام "** : القطع ليس جزءاً لا من الموضوع ولا من المحمول ، فالقطع ليس قطعاً موضوعياً ولا قطعاً محمولياً ، فيكون القطع قطعاً طريقياً إلى الموضوع وقطعاً طريقياً إلى المحمول .

**في مثال " الخمر المقطوع به حرام "** : القطع جزء من الموضوع ، فيكون القطع قطعاً موضوعياً ، والقطع ليس جزءاً من المحمول ، فلا يكون قطعاً محمولياً ، بل يكون القطع قطعاً طريقياً إلى المحمول .

**في مثال " الخمر المقطوع به حرمة مقطوع بها "** : القطع جزء من الموضوع ، فيكون القطع قطعاً موضوعياً ، والقطع جزء من المحمول ، فيكون القطع محمولياً .

**السؤال في المقام الثاني : هل القطع يرتب الحكم - أي الحرمة مثلا - ؟**

**الجواب :**

**في مثال " الخمر حرام " :** عنوان ( القطع ) لا يرتب ( الحرمة ) ، وإنما عنوان ( الخمر ) يرتب ( الحرمة ) .

**في مثال " الخمر المقطوع به حرام " :** عنوان ( القطع بالخميرية ) يرتب ( الحرمة ) .

**في مثال " الخمر المقطوع به حرمة مقطوع بها " :** عنوان ( القطع بالخميرية ) يرتب ( القطع بالحرمة ) .

**السؤال في المقام الثالث : متى يتنجز الحكم ؟**

**الجواب :**

يتنجز الحكم إذا كان متعلق القطع تكليفا وحكما من المولى .

**في مثال " الخمر حرام " :** إذا قطع المكلف بالموضوع أي قطع بأن هذا السائل خمر ، وقطع أيضا بالحكم أي بحرمة الخمر فإن الحرمة تنتج عليه ؛ لأن القطعين كاشفان عن الواقع وطريقان إليه .

**في مثال " الخمر المقطوع به حرام " :** إذا قطع المكلف بالموضوع أي قطع بأن هذا السائل خمر مقطوع بخميرته ، وقطع أيضا بالحكم أي بحرمة مقطوع الخميرية فإن الحرمة تنتج عليه ؛ لأن القطعين كاشفان عن الواقع وطريقان إليه .

**في مثال " الخمر المقطوع به حرمة مقطوع بها " :** يمكن تحويل هذه القضية إلى قضية ثانية وهي " إذا قطعت بخميرية هذا السائل فإنك قاطع بحرمة " ، المحمول هنا هو ( القطع بالحرمة ) ، فإذا قطعت بقطعك

بالحرمة فإن متعلّق القطع ليس تكليفا ، وإنما المتعلّق هنا هو ( القطع بالحرمة ) ، فلا يتجزّ لأن ( القطع بالحرمة ) ليس تكليفا بل ( الحرمة ) هي التكليف .

### بعبارة أخرى :

إذا كان القطع جزءا من موضوع الحكم يكون القطع موضوعيا ، والقطع الموضوعي يكون مولدا للحكم لا كاشفا عن الحكم ، وإذا لم يكن القطع جزءا من موضوع الحكم يكون القطع طريقيا أي طريقا وكاشفا عن الحكم ، والقطع الذي يكشف عن الحكم هو الذي يكون منجزا للتكليف ، فالمنجزية مترتبة على الكاشفية ، فيكون القطع الطريقي هو المنجز للتكليف ، والحيثيات مختلفة ، فتارة يكون نظرنا إلى ترتيب الحكم وتولّده ، وتارة أخرى يكون نظرنا إلى المنجزية ، فالمقامات مختلفة ، ولا نخلط بين هذه المقامات ، ولا نُدخِل مقاما في مقام آخر ، وإذا كانت الحيثية هي تولد الحكم وترتبه يكون القطع موضوعيا ، فلا بد أن نحدد الحيثية التي نريد ، فقد يقال : " إذا قطعت بالخمير فإنه حرام " ، هنا تولّدت الحرمة ، وكلامنا ليس في المنجزية لأن المنجزية مترتبة على القطع بالحكم لا القطع بالموضوع ، فنريد حيثية تولّد الحكم لا حيثية ثبوت الحكم واقعا ولا حيثية تنجز الحكم ، فمن حيث توليد الحكم إذا قطعت بالموضوع ترتب المحمول ، وإذا لم تقطع بالموضوع لا يترتب المحمول ، وإذا لم يكن القطع جزءا من الموضوع فالقطع طريقيا ، وإذا كان جزءا من الموضوع فالقطع موضوعي ، هذه التفرقة بين المقامات مهمة ، فتارة نريد أن نتحدث عن ثبوت الحكم وعدم ثبوته ، وتارة ترتب الحكم وعدم ترتبه ، وتارة الثالثة تنجز الحكم وعدم تنجزه ، فهناك مقامات مختلفة ، وفي

القطع الطريقي الحكم ثابت سواء قطعت بالموضوع أم لم تقطع بالموضوع ،  
قطعت أن هذا السائل خمر أو لم تقطع به فإن حرمة الخمر ثابتة في اللوح  
المحفوظ ، فعندنا ثبوت الحكم مطلقاً أي سواء قطعت بالموضوع أم لم تقطع  
به ، وفي القطع الموضوعي إذا قطعت تولّد الحكم وترتب ، وإذا لم تقطع لا  
يتولد الحكم ولا يترتب ، والقطع الطريقي إلى الحكم ينجز الحكم لأنه كاشف  
عن الحكم ، وإذا قلنا تنجز فلا بد أن يكون عندنا حكم ، فالذي ينجز الحكم  
هو القطع الطريقي إلى المحمول لا القطع الطريقي إلى الموضوع ، وإذا  
قلنا : " الخمر حرام " فالذي ينجز الحكم هو القطع بالحرمة لا القطع  
بالخمر ، إذا قطعت بالخمر فإن الخمر لا يتنجز ، وإذا قطعت بالحرمة تنجزت  
الحرمة ، فالقطع بالحكم يؤدي إلى تنجز الحكم ، وإذا قطع المكلف بحرمة  
الخمر أو بحرمة مقطوع الخمرية فالحرمة تنتجز عليه في كلتا الحالتين ،  
فنظرنا إلى الحكم لا إلى الموضوع ، فتارة ننظر إلى الموضوع وتارة أخرى ننظر  
إلى الحكم ، فإذا نظرنا إلى الموضوع فإننا نسأل : " هل القطع جزء من  
الموضوع أو لا ؟ " ، فإذا قلنا : " القطع جزء من الموضوع " فالقطع  
موضوعي ، وإذا قلنا : " القطع ليس جزءاً من الموضوع " فالقطع طريقي ،  
وإذا كان نظرنا إلى الحكم نسأل : " هل قطعت بالحكم ؟ " ، فإذا قلنا :  
" نعم ، قطعنا بالحكم " فإن الحكم ينتجز سواء كان الحكم حرمة الخمر أو  
حرمة مقطوع الخمرية أي حرمة السائل الذي قطعت بأنه خمر ، فنظرنا هنا  
يكون إلى المحمول لا إلى الموضوع ، وإذا قطعت بأي حكم فإن الحكم ينتجز ،  
فمن حيث ترتّب الحكم وتولّده يكون نظرنا إلى الموضوع ، ومن حيث تنجّز  
الحكم يكون نظرنا إلى المحمول ، فلا بد من تحديد الحيثية وجهة النظر .

إذن : في القطع الطريقي قطعي وعدم قطعي ليس لهما الدخالة في تولّد الحكم وترتبه ، وفي مثال " الخمر حرام " الحكم في القطع الطريقي يترتب على عنوان ( الخمر ) لا على عنوان ( القطع بالخمر ) ، وفي القطع الموضوعي إذا قطعت بالخمر فهو حرام ، فالموضوع مكوّن من ( القطع + الخمر ) ، والحرمة تترتب على عنوان ( القطع بالخمر ) ، والذي يترتب الحكم في القطع الطريقي هو تحقّق الموضوع ، فإذا كان عندك ( خمر ) ترتبت الحرمة ، وفي القطع الموضوعي لا بد أن يكون عندك ( قطع + خمر ) حتى تترتب الحرمة ، والموضوع بمثابة العلة للمحمول ، فإذا تحققت العلة تحقق المعلول ، وإذا لم تتحقق العلة لم يتحقّق المعلول ، وكذلك إذا تحقّق الموضوع تحقّق المحمول ، وإذا لم يتحقّق الموضوع لم يتحقّق المحمول ، فإذا تحقّق الموضوع تحقّق الحكم ، وفي القطع الطريقي إذا تحقّق الموضوع وهو ( الخمر ) تحققت الحرمة ، وفي القطع الموضوعي إذا تحقّق الموضوع وهو ( القطع + الخمر ) تحققت الحرمة ، فأولا نحدّد الموضوع أنه شيء واحد أو أنه مركّب من شيئين ، ثم إذا تحقّق الموضوع - سواء كان شيئا واحدا أم مركبا من شيئين أم مركبا من عدة أشياء - تحقّق المحمول وهو الحكم هنا ، وفي الموضوع المركب لا بد أن يتحقق كل أجزاء الموضوع حتى يتحقق المحمول .

وهكذا نرى أنه توجد عندنا عدة مقامات ، في المقام الأول نسأل : " هل يتولد الحكم ويترتب أو لا ؟ " ، وفي الجواب عن سؤال المقام الأول ننظر إلى الموضوع ، وفي المقام الثاني نسأل : " هل ينتجز الحكم أو لا ؟ " ، وفي الجواب عن سؤال المقام الثاني ننظر إلى المحمول ، فينتجز الحكم إذا كان يوجد قطع بالمحمول إذا كان المحمول حكما ، فلو قطعنا بشيء آخر لم يكن حكما

فلا يتنجز ، مثلا إذا قطعت بأن محمدا جالس أي قطعت بجلوس محمد  
فلا يتنجز لأن جلوس محمد ليس حكما ، فيكون نظرنا إلى المحمول إذا كان  
حكما ، والمطلوب في المحمول أن يكون حكما ، فإذا قطع المكلف بالمحمول الذي  
يكون حكما يتنجز الحكم عليه ، هذا التنجز بالحكم ليس ناتجا من القطع  
الموضوعي ولا من القطع الطريقي إلى الموضوع ، وإنما التنجز ناتج من القطع  
الطريقي إلى المحمول أي الحكم ، فإذا قطعت بأن هذا خمر فلا يتنجز الحكم  
لأن كلامنا في أن هذا الموضوع موجود أو غير موجود ، وهذا هو المقام الأول ،  
فالقطة ينجز المتعلق إذا كان المتعلق حكما ، وإذا قطعت بأن هذا خمر تسأل :  
" هل المتعلق حكم أو لا ؟ " ، فتقول : " المتعلق ليس حكما لأن الخمر ليس  
حكما " ، فلا يتنجز لأننا لا نقول إن الخمرية تنتج ، ولا معنى لأن نقول  
بتنجز الخمرية لأن التنجيز يكون للمحمول إذا كان تكليفا ، والتعذير يكون  
للمحمول إذا كان عدم تكليف ، والموضوع لا يتنجز ، والقطع بالموضوع لا  
ينجّز المحمول لأن القطع بـ "س" لا ينجّز "ص" ، والقطع بالمحمول إذا كان  
المحمول حكما ينجّز المحمول ، فالقطع بالحكم ينجّز الحكم لأن القطع بـ  
"ص" ينجّز "ص" إذا كان "ص" حكما ، والقطع بموضوع التكليف لا ينجّز  
التكليف .

وإذا قلنا بأنه يوجد قطع موضوعي فإننا نستطيع أيضا أن نقول بوجود  
قطع محمولي بأن نجعل القطع في المحمول ، والأصوليون لا يبحثون في القطع  
المحمولي لعدم وجود ثمره عملية للقطع المحمولي ، مثلا إذا قلنا : " من قطع  
بأن هذا السائل خمر فهو قاطع بالحرمة " أو " هذا السائل إذا قطع المكلف  
بأنه خمر فهو قاطع بالحرمة " ، صار عندنا قطع موضوعي وقطع محمولي ،

فالقِطْع موضوعي لأن القِطْع جزء من الموضوع ، والقِطْع محمولي لأن القِطْع جزء من المحمول .

### في الإعادة إفادة :

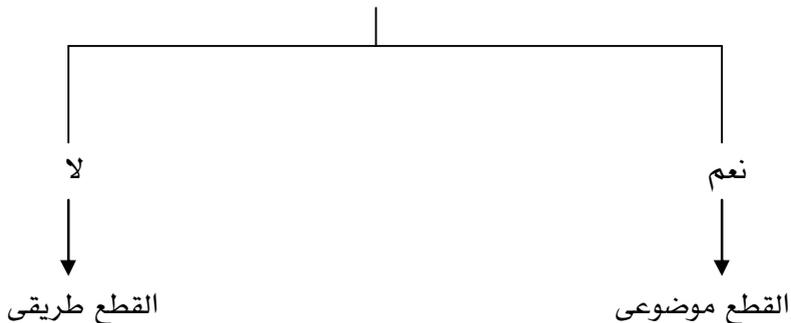
توجد عدة حيثيات ومقامات هي : من حيث الموضوع ، ومن حيث المحمول ، ومن حيث ترتّب وتولّد الحكم ، ومن حيث تتجزّ الحكم ، ولا علاقة لكل حيثية بالحيثيات الأخرى ، وهذه المقامات هي :

### المقام الأول : من حيث الموضوع :

ننظر في المقام الأول إلى الموضوع ونسأل : " هل القِطْع أُخِذَ جزءاً من الموضوع أو لا ؟ " ، إن كان الجواب " نعم " يكون القِطْع قطعاً موضوعياً ، وإذا كان الجواب " لا " أي لم يكن القِطْع جزءاً من الموضوع فالقِطْع ليس قطعاً موضوعياً ، وإذا لم يكن قطعاً موضوعياً فهو قطع طريقي لأنه لا يوجد قسم ثالث حسب التقسيم العقلي الذي يكون مرّداً بين النفي والإثبات ، وهو ما يسمى بـ " التقسيم الثنائي " ، والشكل التالي يوضّح المقام الأول :

### القِطْع ( من حيث الموضوع )

سؤال : هل أُخِذَ القِطْع جزءاً من الموضوع ؟

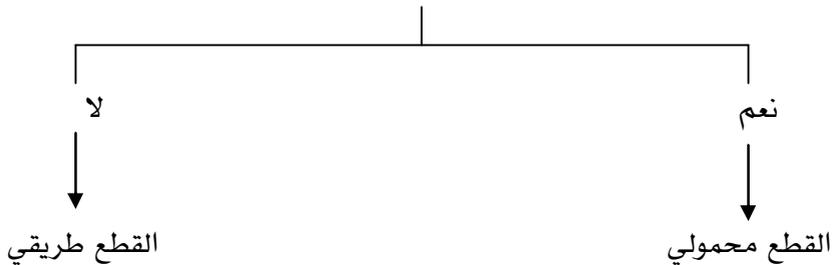


## المقام الثاني : من حيث المحمول :

ننظر في المقام الثاني إلى المحمول ونسأل : " هل أُخِذَ القطع جزءاً من المحمول أو لا ؟ " ، إذا كان الجواب " نعم " يكون القطع قطعاً محمولياً ، ومثاله : " من قطع بالخمير فإنه قاطع بحرمة " ، ولكن الأصوليين لا يبحثون عن القطع المحمولي لأن ليس له ثمرة عملية ولا ينجز الحرمة حيث إن الذي ينجز الحرمة هو القطع بالحرمة لا وجود القطع بالحرمة ضمن المحمول ، فإذا كان القطع بالحكم موجوداً ضمن المحمول فهذا لا ينجز الحكم ، وإنما الذي ينجز الحكم هو وجود الحكم لوحده ضمن المحمول ، فإذا كان القطع طريقياً إلى الحرمة وكاشفاً عن الحرمة فهذا القطع ينجز الحرمة لأن القطع ينجز متعلقه إذا كان المتعلق حكماً ، وأما إذا كان الجواب عن سؤال المقام الثاني " لا " فالقطع طريقياً ، والشكل التالي يوضح المقام الثاني :

### القطع ( من حيث المحمول )

سؤال : هل أُخِذَ القطع جزءاً من المحمول ؟



## المقام الثالث : من حيث ترتب وتوليد الحكم :

ننظر في المقام الثالث إلى ترتب المحمول على الموضوع ، فإذا تحقق الموضوع تحقق المحمول ، وإذا لم يتحقق الموضوع لا يتحقق المحمول ، في مثال

"الخمير حرام" يتولّد حكم الحرمة ويترتب على عنوان (الخمير) ، فإذا وُجِدَ (الخمير) فهو حرام ، وإذا لم يوجد (الخمير) فغير الخمر ليس حراما ، وفي مثال " من قطع بأن هذا السائل خمير فهو حرام " يترتب حكم الحرمة على عنوان " السائل المقطوع بأنه خمير " ، ولا يترتب حكم الحرمة على عنوان آخر مثل " السائل غير المقطوع بأنه خمير " ، فعنوان " السائل غير المقطوع بأنه خمير " لا يولّد حكم الحرمة ولا تترتب الحرمة عليه ، وفي المقام الثالث لا ننظر إلى حيثية " تنجز الحكم " بل نظرنا إلى ترتب الحكم وعدم ترتبه فقط .

#### المقام الرابع : من حيث تنجز الحكم :

ننظر في المقام الرابع إلى المحمول ، ولا بد أن يكون المحمول حكما تكليفيا لكي يتنجز ، فإذا قطعت بالحكم التكليفي وكان القطع قطعاً طريقياً فإن الحكم التكليفي يتنجز ، وأما إذا كان القطع قطعاً محمولياً – أي يكون القطع جزءاً من المحمول – فهذا القطع لا ينجز الحكم لأن القطع المحمولى يعني أن القطع جزء من المحمول ، فالمحمول هو (القطع بالحكم) وليس (الحكم) ، و(الحكم) هو الذي يتنجز ، وأما (القطع بالحكم) فلا يتنجز ، فما يتنجز هو (الحكم) وليس (القطع بالحكم) ، والقطع إذا كان محمولياً فإنه لا ينجز الحكم ، وأما إذا كان القطع قطعاً طريقياً إلى الحكم فإنه ينجز الحكم .

#### الخلاصة :

١- القطع كاشف عما تعلّق به ، فيتنجز متعلّق القطع إذا كان المتعلّق حكماً وتكليفاً ، فإذا تعلّق القطع بالتكليف الشرعي فإن هذا التكليف يتنجز ، والتكليف المترتب على القطع الموضوعي والمتولّد من القطع الموضوعي ليس داخلاً في متعلّق القطع ، لذلك فإن التكليف لا يتنجز بالقطع الموضوعي .

٢- القطع بالحرمة ينجز الحرمة ، ففي المثال الأول يوجد ( القطع بحرمة الخمر ) ، وفي المثال الثاني يوجد ( القطع بحرمة مقطوع الخمرية ) .

٣- في ( القطع بالخمرية ) : الحرمة ليست موجودة في متعلق القطع فلا تنتج الحرمة ، والموجود في متعلق القطع هو الخمرية ، والخمرية ليست تكليفا ، فلا يقال بتنجز الخمرية .

٤- من حيث النظر إلى الموضوع من دون النظر إلى القطع بالحكم ( أي مع غرض النظر عن المحمول ) ، هنا ننظر من حيث توليد الحكم وترتبه :

أ - القطع لا دخالة له في توليد الحكم : القطع غير موضوعي .

ب - القطع له دخالة في توليد الحكم : القطع موضوعي .

٥- توجد أربع حيثيات أو أربعة مقامات : من حيث الموضوع ، ومن حيث

المحمول ، ومن حيث ترتب الحكم ، ومن حيث تنجذ الحكم ، فإذا نظرنا من حيثية معينة فلا ننظر من حيثيات الأخرى ، وكل مقام يعبر عن شيء ، وفي المقام الأول نسأل : " هل القطع جزء من الموضوع أو لا ؟ " ، وفي المقام الثاني نسأل : " هل القطع جزء من المحمول أو لا ؟ " .

ففي مثال " الخمر حرام " : القطع ليس جزءا من الموضوع فليس قطعاً

موضوعياً ، والقطع ليس جزءاً من المحمول فليس قطعاً محمولياً .

وفي مثال " الخمر المقطوع به حرام " : القطع جزء من الموضوع فيكون

قطعاً موضوعياً ، والقطع ليس جزءاً من المحمول فليس قطعاً محمولياً .

وفي مثال " الخمر المقطوع به حرمة مقطوع بها " : القطع جزء من

الموضوع فيكون قطعاً موضوعياً ، والقطع جزء من المحمول فيكون قطعاً

محمولياً .

وفي المقام الثالث نسال : " هل القطع يرتب الحكم ويتولد عنه الحكم أو لا ؟ " .

ففي مثال " الخمر حرام " : عنوان ( القطع بالخمر ) لا يرتب الحرمة لأن القطع ليس جزءا من الموضوع ، فالحرمة تترتب على عنوان ( الخمر ) ، فإذا تحققت الخمر تحققت الحرمة .

وفي مثال " الخمر المقطوع به حرام " أو " السائل إذا قطعت بأنه خمر حرام " : الذي يرتب الحرمة هو ( الخمر المقطوع به ) أي ( الخمر + القطع ) .

وفي مثال " الخمر المقطوع به حرمة مقطوع بها " : الموضوع هو ( القطع بالخمرية ) ، والمحمول هو ( القطع بالحرمة ) ، فالقطع بالخمرية يترتب عليه ويتولد منه القطع بالحرمة .

والمحمول يترتب على الموضوع ، وهناك علاقة بين الموضوع والمحمول ، فإذا تحققت الموضوع تحققت المحمول ، وإذا لم يتحقق الموضوع لم يتحقق المحمول . والموضوع تارة يكون شيئاً وتارة أخرى يكون القطع بالشيء ، والمحمول قد يكون حكماً وقد يكون القطع بالحكم ، فتوجد هنا أربعة احتمالات إذا أردنا أن نجتمع بين الموضوع والمحمول :

الاحتمال الأول : الموضوع هو شيء ، والمحمول هو حكم .

الاحتمال الثاني : الموضوع هو القطع بشيء ، والمحمول هو حكم .

الاحتمال الثالث : الموضوع هو شيء ، والمحمول هو القطع بحكم .

الاحتمال الرابع : الموضوع هو القطع بشيء ، والمحمول هو القطع

بحكم .

وفي المقام الرابع نسأل : " متى يتنجّز الحكم ؟ " ، فالحكم يتنجز إذا كان متعلّق القطع تكليفا وحكما من المولى .

ففي مثال " الخمر حرام " : إذا قطعت بـ ( حرمة الخمر ) فالحرمة تنتجز .

وفي مثال " الخمر المقطوع به حرام " : إذا قطعت بـ ( حرمة مقطوع الخمرية ) تنتجزت الحرمة .

وفي مثال " الخمر المقطوع به حرمة مقطوع بها " : إذا قطعت بالمحمول فالحرمة لا تنتجز لأن المحمول هو ( القطع بالحرمة ) ، والقطع بالحرمة ليس حكما بل الحكم هو الحرمة فقط دون القطع بالحرمة ، فالحكم هو الحرمة ، والقطع بالحرمة ليس حكما ، فإذا قطعت بالمحمول فهذا معناه القطع بـ ( القطع بالحرمة ) ، ومتعلق القطع هنا ليس هو ( الحكم ) بل هو ( القطع بالحرمة ) ، فمتعلق القطع الثاني هو القطع الأول ، والقطع الأول ليس حكما .

مثلا في العام الماضي قطعت بحرمة الخمر ، وفي هذه السنة أقطع بأنه في العام الماضي قطعت بحرمة الخمر ، فقطعي الثاني يكشف عن القطع الأول لا عن الحكم ، والقطع الأول ليس تكليفا وإن كان كاشفا عن تكليف ، نعم قطعي الأول يكشف عن الحرمة ، فمتعلق قطعي الأول هو الحكم ، ولكن متعلق قطعي الثاني هو القطع الأول لا الحكم ، ولا يشتهبه عليك الأمر أنه قطع بالحكم ، فالقطع بالحكم ليس حكما وتكليفا ، ويمكن جعل المثال على النحو التالي :  
" إذا قطعت بخمرية هذا السائل فإنك قاطع بحرمة " ، فإذا كان عندي قطع بالمحمول أي عندي قطع بالقطع بالحرمة ، فالقطع الثاني كاشف عن القطع الأول ، والقطع الأول كاشف عن الحكم ، ولكن نحن نظرنا إلى القطع

الثاني لا القطع الأول ، فالقطع بما هو قطع ليس حكما ، نحن نظرنا ليس إلى متعلق القطع الأول الذي هو الحكم ، بل نظرنا إلى القطع الأول بما هو قطع ، وليس نظرنا إلى أن القطع الأول كاشف عن الحكم ، بل حديثنا عن القطع الثاني الذي هو كاشف عن القطع الأول وليس كاشفا عن الحكم في القطع الأول ، فالقطع الثاني قطع طريقي إلى قطع محمولي ، والقطع المحمولي ليس تكليفا فلا يكون منجزا .

إذن : لا بد أن نرى أنه هل المحمول تكليف أو ليس بتكليف ، فإذا كان المحمول تكليفا وقطعنا به فإنه ينتج لأن القطع كاشف عنه ، ومتعلق القطع هنا هو حكم وتكليف ، وإذا لم يكن تكليفا فلا ينتج ، مثلا إذا قلنا : " محمد جالس " ، المحمول هنا " جالس " وهو ليس حكما ، وإذا قلنا : " إذا قطعت بوجود محمد فإنه جالس " ، المحمول هو " جالس " وهو ليس حكما ، وإذا قطعنا بالمحمول أي قطعنا قطعاً طريقيا إلى المحمول أي قطعنا بجلوس محمد ، ومتعلق القطع هنا هو ( جلوس محمد ) ، وهو ليس تكليفا ، فجلوس محمد لا ينتج ، ونظرنا في التنجيز إلى المحمول إذا كان حكما وتكليفا ، فيقطع بالحكم فينتج الحكم ، والقطع الطريقي إلى الحكم ينتج الحكم ، وأما إذا قطعت بقطعك السابق بالحكم فلا ينتج الحكم لأن قطعك السابق ليس حكما ، فالقطع المحمولي ليس حكما .

### تنبيه :

يأتي السيد الشهيد قدس سره ويقول بأن قطعاً واحداً قد يكون قطعاً طريقياً بالنسبة إلى تكليف في قضية ، ولكنه يكون قطعاً موضوعياً بالنسبة إلى تكليف آخر في قضية أخرى ، وهنا نطبق نفس المعلومات السابقة عن القطع

الطريقي والقطع الموضوعي ، فالقطع الذي وقع طريقا إلى حكم وكاشفا عن حكم يمكن أن يقع موضوعا لحكم آخر ، فيمكن أن يجعل الله عز وجل حكمين : حكم مترتب على موضوع معين ، وحكم آخر له موضوع هو القطع بالحكم الأول ، فإذا قطع المكلف بالحكم الأول فإن هذا القطع يكون موضوعا لحكم ثاني ، وبعد تحقق القطع بالحكم الأول يترتب الحكم الثاني ، وهنا يوجد نفس التطبيق للمعلومات السابقة عن القطع الطريقي والقطع الموضوعي .

**مثال :**

إذا قال المولى : " الخمر حرام " ؛ فالقطع بالحرمة في هذا المثال قطع طريقي لأن موضوعه هو ( الخمر ) لا ( القطع بالخميرية ) ، فموضوع القضية لا علاقة له بقطع المكلف ، فالقطع بحرمة الخمر قطع طريقي بالنسبة إلى حرمة الخمر ، والقطع كاشف عن الحرمة ، فيكون القطع طريقيا .

وأما إذا قال المولى : " من قطع بحرمة الخمر يحرم عليه بيعه " فإن القطع بحرمة الخمر في هذا المثال قطع موضوعي لأنه جزء من الموضوع حيث إن موضوع القضية الثانية هو ( القطع بالحكم الأول ) ، فيكون القطع بحرمة الخمر قطع موضوعي بالنسبة إلى حرمة بيع الخمر ، فالقطع بحرمة الخمر يؤدي إلى حرمة بيعه ، أو قل "القطع بحرمة الخمر يولد حرمة بيعه" أو "حرمة بيع الخمر يترتب على القطع بحرمة" ، وعدم القطع بحرمة الخمر لا يولد حرمة بيعه .

إذن : القطع بحرمة الخمر قطع طريقي بالنسبة إلى حرمة الخمر ، ولكنه قطع موضوعي بالنسبة إلى حرمة بيع الخمر ، فالقطع طريق وكاشف عن الحكم الأول ، ولكنه في نفس الوقت موضوع للحكم الثاني .

## جواز الإسناد إلى المولى

أخذنا أثرين شرعيين وجانبين عمليين للقطع الطريقي وهما : المنجزية والمعذرية ، ويوجد أثر شرعي ثالث وهو جانب نظري فكري عقائدي وهو : جواز الإسناد إلى المولى عز وجل ، فالمنجزية والمعذرية وجواز إسناد الحكم المقطوع به <sup>(١)</sup> بالقطع الطريقي إلى المولى عز وجل ثلاثة آثار للقطع .

وتوجد هنا عبارة لطيفة تُذَكَّر ، وهي : " **إن القطع مصحح للإسناد والاستناد** " <sup>(٢)</sup> ، فالإسناد هو نسبة الحكم المقطوع به بالقطع الطريقي إلى المولى عز وجل ، والاستناد هو الاعتماد على القطع الطريقي في التنجيز والتعذير ، والتنجيز يكون في موارد القطع بالإلزام ، والتعذير يكون في موارد القطع بالترخيص .

ويأتي هنا السؤال التالي :

**إذا قطع الإنسان بحكم وتكليف معين أو قطع بعدم التكليف فهل يجوز أن يسند هذا التكليف أو عدم التكليف الذي قطع به بالقطع الطريقي إلى الله عز وجل فيقول : " هذا حكم الله " ؛ أو لا يجوز ذلك ؟**

مثلاً إذا قطع المكلف بحرمة شرب الخمر فهل يجوز أن يقول : " إن الله عز وجل حرّم شرب الخمر " ؛ أو لا يجوز ذلك ؟ ، أي هل يجوز أن يسند هذا الحكم إلى المولى عز وجل أو لا يجوز ؟  
ويكون البحث ضمن النقاط التالية :

---

<sup>(١)</sup> يمكن القول هنا : إسناد الحكم المقطوع به أو بعدمه إلى المولى عز وجل ؛ لأننا تارة نقطع بالتكليف ، وتارة أخرى نقطع بعدم التكليف .  
<sup>(٢)</sup> شرح الأصول من الحلقة الثانية للشيخ محمد صنقور البحراني ج ١ ص ٨٨ .

## النقطة الأولى :

إن المنجزية والمعدرية ترتبطان بالجانب العملي الخارجي ، فإذا قطع المكلف بحكم إلزامي ثبتت المنجزية ، وإذا قطع بحكم ترخيصي ثبتت المعدرية ، وإذا قطع المكلف بحرمة شيء فإن الحرمة تتجّز عليه ، فيجب عليه أن لا يرتكب هذا الشيء من ناحية عملية ، وإذا قطع بعدم حرمة شيء فإن القطع بعدم الحرمة معذّر له ، فيجوز له أن يرتكب هذا الفعل من ناحية عملية ، فالقطع بالتكليف ينجّز التكليف ، والقطع بعدم التكليف يعذّر المكلف ولا يستحق العقاب حتى لو تبين فيما بعد أنه حرام واقعا .

إذن : المنجزية والمعدرية لهما ارتباط بالناحية العملية .

## النقطة الثانية :

إن الجانب الثالث للقطع هو جواز إسناد الحكم المقطوع به إلى المولى أي صحة نسبة وإضافة الحكم المقطوع به – سواء كان إلزاميا أم ترخيصيا – إلى المولى ، فتقول : " إن المولى حرّم هذا الشيء ورخص في ترك ذلك الشيء " ، مثلا من قطع بحرمة شيء فإنه يمكن أن يسند حرمة هذا الشيء إلى المولى عز وجل ، فيقول : " إن الله حرّم الخمر " ، فينسب ويضيف حرمة الخمر إلى الله عز وجل ، فينسب هذا الحكم إلى الله عز وجل ، وإذا قال القاطع : "الشارع حرّم الخمر" ، هذا القول يكون قولاً بعلم ، والقول بعلم جائز ، وقد أذن الشارع القول بعلم ، وحرّم القول بلا علم .

## النقطة الثالثة :

نسأل السؤال التالي :

هل هذا القطع قطع طريقي أو قطع موضوعي ؟

## الجواب :

في القضية السابقة الموضوع هو " حرمة الشيء إذا قطعت بها " ،  
والمحمول هو " يجوز أن تسندها إلى المولى " ، ويمكن أن نجعل القضية على  
النحو التالي وهو " القطع بحرمة شيء يؤدي إلى جواز إسناد هذه الحرمة إلى  
المولى " أو " الحرمة المقطوع بها يجوز إسنادها إلى المولى " .

ويوجد هنا موضوع ومحمول ، الموضوع أو المبتدأ هو " القطع بحرمة  
شيء " أو " الحرمة المقطوع بها " ، والمحمول أو الخبر هو " يؤدي إلى جواز  
إسناد هذه الحرمة إلى المولى " أو " يجوز إسنادها إلى المولى " .

ويمكن تحويلها إلى قضية عامة وهي " القطع بتكليف يؤدي إلى جواز  
إسناد هذا التكليف إلى المولى " أو " التكليف المقطوع به يجوز إسنادها إلى  
المولى " ، ونرى هنا أن القطع جزء من الموضوع ، فيكون هذا القطع قطعاً  
موضوعياً ، فالقطع بالحكم بالنسبة إلى جواز إسنادها إلى المولى – وهو  
المحمول – قطع موضوعي وإن كان القطع بالنسبة إلى ذات الحكم المقطوع به  
قطعاً طريقي ، فالقطع بحرمة شرب الخمر قطعاً طريقي إلى الحرمة لأنه  
كاشف عن الحرمة ، وهو من جهة أخرى قطعاً موضوعي بالنسبة إلى جواز  
الإسناد إلى المولى <sup>(١)</sup> ، فالقطع من جهة قطعاً طريقي ومن جهة أخرى قطعاً  
موضوعي .

---

(١) وأما من ظن بحكم فلا يجوز له إسناد هذا الحكم إلى الله عز وجل إلا إذا أعطى الشارع  
الحجية لهذا الظن وقال إنه يجوز للمكلف الأخذ بهذا الظن ، فيكون هذا الظن ظناً معتبراً  
يمكن الأخذ به والاعتماد عليه ، ولكن في مثال القطع بالحكم لا يمكن الأخذ بالظن حتى لو  
كان معتبراً لأن القطع لا يشمل الظن ، والظن المعتبر لا يصل إلى درجة القطع لأنه يظل

فعدنا تارة القطع جزء من الموضوع وتارة أخرى لا يكون القطع جزءاً من الموضوع ، فإذا لم يكن القطع جزءاً من الموضوع فنفس التكليف تُسندُهُ إلى المولى ، ففي مثال " الخمر حرام " : الحرمة بنفسها تُسندُ إلى المولى ، والحرمة غير مترتبة على القطع أو على عدم القطع ، فسواء قطعت بخميرية السائل أم لم تقطع بها فإن حرمة الخمر مسندة إلى المولى على أي حال .

وأما في مثال " من قطع بحكم فإنه يجوز له أن يسندهُ إلى المولى " ؛ بعد القطع بالحكم فإن المحمول يترتب وهو جواز الإسناد إلى المولى ، فقطعي يولّد الحكم ، وعدم قطعي لا يولّد الحكم ، وبعد أن تقطع به يمكن لك إسنادهُ إلى المولى ، فننظر هنا إلى الترتب لا إلى التنجّز .

وإذا نظرنا إلى التنجّز فإن القطع الطريقي إلى الوجوب أو الحرمة ينجّزهما <sup>(١)</sup> ، وفي المقام يوجد ترتب وتولّد جواز الإسناد على القطع وليس كلامنا عن التنجّز أو عدم التنجّز لأن القطع الموضوعي يولّد الحكم ولا يكشف عنه ، وهنا نحتاج إلى دليل كاشف عن الجواز حتى نقول بحجّيته من حيث التعدير ، والدليل هو أن المولى عز وجل قد أذن في القول بعلم ، وحرّم القول بلا علم ، وهذا هو الدليل القطعي الطريقي على جواز الإسناد إلى المولى عز وجل والكاشف عن جواز الإسناد إليه تعالى .

---

ظنا ولكن الشارع سمح بالأخذ به ، وهذا لا يحوّله إلى قطع بل يظل ظنا ولكنه ظن معتبر فقط إلا إذا نزل الشارع الظن المعتبر منزلة القطع فيكون الظن المعتبر مصداقا من مصاديق القطع ، ولكنه مصداق بالتنزيل والاعتبار .

(١) وأما القطع الطريقي إلى الجواز فإنه لا ينجّز الجواز لأن الجواز ليس تكليفاً ، وما ينتجّز هو التكليف الذي يمكن للمولى أن يعاقب على تركه أو فعله ، فيشمل التنجيز الوجوب والحرمة فقط ، وأما القطع بالجواز معناه القطع بعدم التكليف ، فيكون معذراً .

ويمكن أن نقول بشكل عام إن كل قطع طريقي يشكّل قطعاً موضوعياً بالنسبة إلى جواز الإسناد إلى المولى ، فالقطع بالنسبة إلى جواز الإسناد قطع موضوعي لا طريقي لأن جواز الإسناد حكم شرعي أخذَ في موضوعه القطع بما يُسند إلى الشارع عز وجل ، فالقطع هنا جزء من الموضوع .

ويمكن أن نأتي بعبارة أخرى نتحدث عن التنجيز مثل " إذا قطعت بالتكليف فإن التكليف يتنجّز عليك " أو " القطع بالتكليف يؤدي إلى تنجّز التكليف " ، وهذه عبارة أخرى مكوّنة من موضوع ومحمول ، فالموضوع هو " القطع بالتكليف " ، والمحمول هو " يؤدي إلى تنجّز التكليف " ، فمثلاً " من قطع بحرمة شيء فإن الحرمة تنتجّز عليه " ، والقطع هنا قطع موضوعي لأنه جزء من الموضوع ، وأما إذا قلنا : " من قطع بالخمير " ؛ فلا نقول : " تنتجّز الخمرية عليه " لأن ( الخمر ) ليس تكليفاً ، بل ( حرمة شرب الخمر ) هي التكليف (١) .

### والخلاصة :

أن القطع بالتكليف قطع طريقي إلى التكليف وقطع موضوعي إلى حكم جواز الإسناد إلى المولى .

---

(١) لا بد من الالتفات إلى الحيشة التي نتكلم فيها حتى نكون دقيقين في كلامنا ، فمثلاً إذا كان كلامنا عن الجهة اليمنى وقلت : " يوجد على يميني باب واحد " ، فقد يأتي شخص ويقول : " ولكن توجد في الغرفة ثلاثة أبواب " ، فنقول له : " إننا نتحدث عن الجانب الأيمن من الغرفة فقط ولا نتحدث عن كل الأبواب فيها " ، لذلك لا بد من الانتباه إلى حيشة الكلام وكيفية النظر إلى الأشياء حتى تكون عندنا دقة في النظر حين الدخول في نقاش جانب واحد من جوانب أي موضوع من المواضيع ، لا أن المتحدث يتكلم من حيشة معينة ، والمناقش يتحدث من حيشة أخرى .

**مثال :** الخمر حرام ، القطع بحرمة الخمر قطع طريقي بالنسبة إلى حرمة الخمر لأنه كاشف عنها وليس له تأثير في وجودها واقعا ، وهذا القطع لا يولد الحكم وإنما يكشف عنه فقط .

والسؤال المطروح هو : هل يجوز أن تُسندَ هذا الحكم المقطوع به إلى

**المولى عز وجل ؟**

**الجواب :**

نعم ، يجوز ذلك ، فنقول : " الحكم الذي قطعت به يجوز إسناده إلى المولى " ، فالحكم المقطوع به أخذناه موضوعا وحملنا الجواز عليه ، فصار الحكم المقطوع به موضوعا لجواز الإسناد إلى المولى ، وصار القطع قطعاً موضوعياً بعد أن كان بنفسه قطعاً طريقياً إلى الحكم .

**النتيجة :**

كل قطع طريقي يُشكّل قطعاً موضوعياً بالنسبة إلى جواز إسناد الحكم إلى المولى عز وجل .

## **تلخيص ومقارنة بين المسلكين**

يريد السيد الشهيد قدس سره هنا أن يبيّن أنه يوجد مسلكان مختلفان ، مسلك يسمى بمسلك قبح العقاب بلا بيان ، والبيان يقصد به العلم والقطع واليقين ، وهو مسلك المشهور من الأصوليين رضوان الله عليهم ، والمسلك الآخر يسمى بمسلك حق الطاعة وهو نظرية السيد الشهيد قدس سره ، وهناك جوانب نظرية ومنهجية للفرق بينهما ، ويترتب على ذلك اختلاف النتائج في كثير من المسائل المتفرّعة .

## المقارنة بين المسلكين :

### ١- بناء على مسلك حق الطاعة :

حق الطاعة للمولى يشمل كل ما ينكشف من تكاليفه ولو انكشفوا احتماليا ، وحق الطاعة هو حكم عقلي ، وموضوع حق الطاعة هو التكاليف المنكشفة ، فيكون حق الطاعة شاملا للتكاليف المقطوع بها والمظنون بها والمحتملة ، فكل من القطع والظن والاحتمال يكون منجّزا للتكليف ، وعند السيد الشهيد قدس سره المنجزية ليست مختصة بالقطع بما هو قطع بل بما هو انكشاف ، والمنجزية لازم ذاتي لكل انكشاف ، وهي ثابتة لمطلق الانكشاف ، وليست لازما ذاتيا للقطع فقط لأن المنجزية من شؤون المولوية وحق الطاعة للمولى وليست من شؤون وخواص القطع ، وإذا ارتفع الانكشاف ترتفع المنجزية ، ويمكن أن نسمي مسلك السيد الشهيد قدس سره بـ " **قبح العقاب بلا انكشاف** " .

وانكشاف أمر المولى قد يكون بدرجة القطع أو بدرجة الظن أو بدرجة الاحتمال ، ولكن القطع كاشف تام ، والظن والاحتمال كاشفان ناقصان ، والعقل يقول إن التنجّز يكون أقوى وتكون المخالفة أقبح ويكون العقاب أشد حينما تكون درجة الانكشاف أكبر ، ولا يمكن أن يقول الشارع : " لا تهتم بالقطع " ، فالتكليف المقطوع به ليس مقيّدا ومشروطا ومعلّقا على عدم ورود الترخيص من الشارع بعدم الأخذ بالقطع ، نعم التكليف المظنون والمحتمل معلّق على عدم ورود الترخيص من الشارع بعدم الأخذ بالظن والاحتمال وبعدم الاحتياط وبعدم التحفظ ، فإذا ورد الترخيص فإن التكليف المظنون والمحتمل ليس منجّزا ، فيأتي دليل آخر من الشارع ويرخص في حالة التكليف

المظنون والمحتمل ، وأما في حالة القطع فلا يمكن ورود الترخيص من الشارع .

## ٢- بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان :

القطع فقط يكون منجّزا للتكليف ، فالمنجزية عندهم لازم ذاتي للقطع بما هو قطع ومن شؤون وخواص القطع كما أن الزوجية لازمة للأربعة ، فكل تكليف لم ينكشف بالقطع واليقين فهو غير منجّز ولا يصح العقاب عليه من قبل المولى ، وما دام أن المنجزية لازم ذاتي للقطع فمعنى ذلك أنه إذا وجد القطع وجدت المنجزية ، وإذا انتفى القطع انتفت المنجزية ، وهذا نظير ما إذا انتفت الأربعة فإن الزوجية تنتفي .

والمنجزية معناها أن المولى له الحق في أن يحتج على العبد ويعاقبه على مخالفة التكليف المقطوع به ، وإذا لم توجد منجزية فمعنى ذلك أن المولى لا يستطيع أن يعاقب العبد على مخالفة التكليف الذي لم يقطع به ، فإذا ظن بالتكليف أو احتمله فإن المولى لا يعاقبه على عدم العمل بظنه أو احتمالته للتكليف لأن التكليف غير منجّز على المكلف ، ومعنى ذلك أنه يقبح العقاب من المولى في موارد عدم القطع بالتكليف أي في موارد الظن والاحتمال إذا خالف المكلف ظنه أو احتمالته ، فيكون القطع حجة أي منجّزا للتكليف ، ولكن الظن والاحتمال ليسا بحجة أي لا ينجزان التكليف .

وأطلقوا على هذه القاعدة " قبح العقاب بلا بيان " أي بلا قطع وعلم ويقين ، فإذا قطع المكلف بالتكليف وخالفه فإنه يحسن من المولى العقاب لأنه بين التكليف ، وإذا ظن المكلف بالتكليف أو احتمله وخالفه فإنه يقبح من المولى العقاب لأنه لم يبين التكليف .

## موارد الاتفاق بين المسكين :

نعم يوجد موردان متفق عليهما بين المسكين وهما :

### المورد الأول : مورد القطع بالتكليف :

فإنه يحق للمولى عقاب المكلف إذا خالف قطعه بالتكليف .

### المورد الثاني : مورد القطع بعدم التكليف :

فإذا قطع المكلف بعدم التكليف في مورد ولم يعمل بهذا التكليف وتبين يوم القيامة أنه يوجد تكليف في الواقع فإنه يكون معذورا ويقبح من المولى معاقبته على مخالفته للتكليف الموجود في الواقع لأنه كان قاطعا بعدم التكليف .

## موارد الاختلاف بين المسكين :

وأما في موارد الظن بالتكليف واحتمال التكليف فإن المسكين يختلفان ، فبناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان يقبح العقاب من المولى عندما يخالف المكلف التكاليف المظنونة والمحتملة لأنه لا يوجد بيان في هذه الموارد حيث إن البيان يشمل القطع فقط ولا يشمل الظن والاحتمال ، وبناء على مسلك حق الطاعة فإنه لا يقبح العقاب من المولى عندما يخالف المكلف التكاليف المظنونة والمحتملة لأنه يوجد بيان في هذه الموارد حيث إن البيان هو الانكشاف ، والانكشاف يشمل القطع والظن والاحتمال .

إذن : المسلكان يتفقان في موارد القطع بالتكليف وموارد القطع بعدم التكليف ، ففي موارد القطع بالتكليف لا يقبح العقاب من المولى إذا خالف المكلف قطعه ، وفي موارد القطع بعدم التكليف يقبح العقاب من المولى إذا خالف المكلف التكليف الواقعي وتبين أن قطعه كان مخالفا للواقع ، وأما في موارد ظن التكليف واحتمال التكليف فإن المسكين يختلفان .

## الفرق بين منجزية القطع ومنجزية الظن والاحتمال :

يوجد فرق بين منجزية القطع ومنجزية الظن والاحتمال ، ففي حالة القطع تكون المنجزية مؤكّدة وغير معلّقة على شيء وغير مقيّدة بشيء ، فمنجزية القطع غير قابلة للرفع ، وقلنا سابقا إن العلم التفصيلي غير معلّق على شيء ، ولكن العلم الإجمالي معلّق ، وأما في حالات الظن والاحتمال فالمنجزية معلّقة على عدم ورود ترخيص من المولى بعدم الاحتياط وعدم التحفّظ ، فمنجزية الظن والاحتمال قابلة للرفع حين ورود الترخيص من المولى بعدم التحفظ .

## رد السيد الشهيد على مسلك قبح العقاب بلا بيان :

ردّ السيد الشهيد قدس سره سابقا على مسلك قبح العقاب بلا بيان أن فيه تحديدا لمولوية المولى وتضييقا لدائرة حق الطاعة للمولى حينما تكون المنجزية ثابتة للقطع فقط ، فحق المولى أشمل من ذلك لأن دائرة حق الطاعة للمولى أوسع من دائرة التكاليف المقطوعة ، فتشمل التكاليف المظنونة والمحتملة أيضا ، وهذا ما يدركه العقل ، ففي الظن والاحتمال يقول العقل بالاحتياط ، ولقد ناقش السيد الشهيد قدس سره قضيتين في بحث حجية القطع ، وكانت القضية الأولى أن المنجزية لازم ذاتي للقطع ، ويرجى مراجعة نقاش السيد الشهيد قدس سره للقضية الأولى في ذلك البحث .

## دليل المسلكين :

ودليل المسلكين هو العقل العملي ، ويوجد اختلاف بين المسلكين ، فالمشهور من الأصوليين رضوان الله عليهم وحفظ الله الباقيين يقولون بأن العقل يقول إن المولى يريد أن تكون المنجزية ثابتة للقطع فقط ، فالمولى يريد منا التكاليف

المقطوعة فقط ، ولا يريد منا التكاليف المظنونة والمحتملة ، والسيد الشهيد قدس سره يقول بأن العقل يقول إن المولى له حق الطاعة على عباده ، فلا بد أن نرى ما هي حدود دائرة حق الطاعة التي يقول العقل فيها بوجوب طاعة المولى ، والعقل يقول بأن المولى يريد منا التكاليف المقطوعة والمظنونة والمحتملة لأن المولى عز وجل هو مالك كل الوجود ووجوب طاعته ثابتة له مطلقا إلا في موارد القطع بعدم التكليف ، والعقل على مسلك السيد الشهيد قدس سره يقول بالاحتياط حتى في موارد احتمال التكليف ، وعلى مسلك قبح العقاب يقولون إن المولى لا يريد منا التكاليف المظنونة والمحتملة وأن الاحتياط غير مطلوب من المكلف فيهما بل هو بريء منهما ، والمطلوب منه التكاليف المقطوعة فقط ، وهذا هو ما يقول به العقل العملي على كلا المسلكين .

إن الدليل الأول لمسلك قبح العقاب هو العقل العملي ، والدليل الثاني لهم هو العرف ، فالعرف يقول بأن المولى العرفي لا يمكن أن يعاقب العبد على التكاليف المحتملة ، فهذا العبد يقول مثلا احتملت أنك تريد مني شراء الخبز ولكني لم أذهب لشرائه ، فالمولى العرفي لا يعاقب العبد على عدم القيام بهذا الاحتمال إلا إذا كانت هناك قرينة خاصة قائمة على أن هذا الاحتمال مطلوب من العبد ، والعرف لا يقبل أن يعاقب المولى العبد على التكليف المحتمل لأن الاحتمالات لا تنتهي ، فيكون كل احتمال مطلوبا من العبد حتى لو كان عنده مليون احتمال ، ولا يمكن أن نطالبه بالاحتمال لأن كل احتمال منجز للتكليف .

### **رد السيد الشهيد على مسلك قبح العقاب بلا بيان :**

يردّ السيد الشهيد قدس سره عليهم بأن كلامهم عن المولى العرفي ونحن كلامنا عن المولى الحقيقي عز وجل الذي هو مالك كل شيء وله يسجد كل

شيء ، والإنسان عبد حقيقي له عز وجل لا عبد اعتباري ، والعبودية عبودية تكوينية حقيقية لا اعتبارية ، إن المولى الحقيقي تختلف كيفية التعامل معه عن المولى العرفي ، فهم يقيسون المولى الحقيقي على المولى العرفي ، وهذا لا يمكن لأنه قياس مع الفارق ، فالمولى الحقيقي غير المولى العرفي ، نعم العقل يقول إنه في التعامل مع المولى العرفي المطلوب من العبد التكاليف المقطوعة فقط ، ولكن العقل يقول إنه في التعامل مع المولى الحقيقي المطلوب من العبد التكاليف المقطوعة والمظنونة والمحتملة لأنه يجب امتثال أوامر المولى حتى لو كانت أوامره محتملة ، فإذا احتل العبد تكليفاً معيناً فإن الله عز وجل يعلم باحتماله فيريد من العبد هذا الاحتمال ويرضى أن يعمل العبد به ، والمطلوب من العبد أن يعمل بالاحتياط الذي يقول به العقل إلا إذا أتى الشارع وقال لا تعمل بالاحتياط في هذا المورد وخذ بالبراءة الشرعية .

### **الاختلاف بين المسلكين في الناحية النظرية والاتفاق في الناحية العملية :**

إن المسلكين من الناحية النظرية لهما منهجان متغايران لأنه بناء على مسلك قبح العقاب في حالات الظن والاحتمال توجد براءة عقلية ، وبناء على مسلك حق الطاعة يوجد الاحتياط العقلي في حالات الظن والاحتمال .

ولكن المسلكين متفقان من الناحية العملية لأن نتيجهما من الناحية العملية واحدة ، فبناء على مسلك قبح العقاب توجد البراءة العقلية ويأتي المولى بالبراءة الشرعية ويؤيد حكم العقل ، وأما بناء على مسلك حق الطاعة فتأتي البراءة الشرعية وترفع الاحتياط العقلي .

والسيد الشهيد قدس سره يقول بالبراءة الشرعية التي ترفع الاحتياط العقلي ، والمشهور يقول بالبراءة العقلية وتأتي البراءة الشرعية لتأييد حكم

العقل ، فكلا المسلكين يعتمد على رواية الإمام الصادق عليه السلام التي يقول فيها : " كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه . . . " (١) .  
إذن : النتيجة العملية النهائية بين المسلكين واحدة ، ولكن الطريق والمنهج النظري بينهما مختلف .

### النتيجة :

١- بناء على مسلك حق الطاعة يشمل حق الطاعة للمولى كل تكليف منكشف ولو بالاحتمال ، وبناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان يشمل حق الطاعة للمولى كل تكليف مقطوع به فقط .

٢- بناء على مسلك حق الطاعة تكون المنجزية ثابتة لكل انكشاف ، فتكون ثابتة للقطع والظن والاحتمال ، وبناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان تكون المنجزية ثابتة للقطع فقط .

٣- كان رد السيد الشهيد قدس سره على مسلك قبح العقاب بأن هذا القول فيه تحديد لمولوية المولى ولحق الطاعة له .

---

(١) بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٧٣ ح ١٢ .

تم بحول الله تعالى وقوته الفراغ

من

الجزء الأول

من

دروس في أصول الفقه - توضيح الحلقة الثانية

يوم الأربعاء ٣٠ ذو الحجة ١٤٢٣ هـ الموافق ٣ / ٣ / ٢٠٠٣ م

ويليه

الجزء الثاني

إن شاء الله تعالى

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَصَلَّى اللَّهُ

عَلَى

سَيِّدِنَا أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ

وَأَلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ

## محتويات الكتاب

٣	مقدمة . . . . .
٧	خلاصة مقدمة الحلقات الثلاث . . . . .
١٢	تمهيد . . . . .
٢٧	تعريف علم الأصول . . . . .
٦٥	موضوع علم الأصول . . . . .
٨٨	فائدة علم الأصول . . . . .
١٢٧	مصادر الإلهام للفكر الأصولي ( من المعالم الجديدة ) . . . . .
١٣٣	جواز عملية الاستنباط ( من الحلقة الأولى ) . . . . .
١٥٦	الوسائل الرئيسية للإثبات في علم الأصول ( من المعالم الجديدة ) . . . . .
١٦٨	الحكم الشرعي وتقسيمه . . . . .
١٨٥	مبادئ الحكم التكليفي وحقيقته . . . . .
٢٠٢	التضاد بين الأحكام التكليفية . . . . .
٢١٥	شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة . . . . .
٢١٧	الحكم الواقعي والحكم الظاهري . . . . .
٢٢٨	الأمارات والأصول العملية . . . . .
٢٤٧	اجتماع الحكم الواقعي والحكم الظاهري . . . . .
٢٤٩	القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام . . . . .
٢٥٧	بحوث علم الأصول ( تنوع البحث ) . . . . .
٢٨٤	حجية القطع . . . . .
٢٣١	معذرية القطع . . . . .

٣٣٨	التَّجَرِّي . . . . .
٣٤٤	العلم الإجمالي . . . . .
٣٦٠	القطع الطريقي والقطع الموضوعي . . . . .
٣٩٩	جواز الإسناد إلى المولى . . . . .
٤٠٤	تلخيص ومقارنة بين المسلكين . . . . .