سوبر

المنظف الجديد

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

إحياء علوم الدين للإمام

أبي حامد الغزالي

المتوفى سنة ١٠١٣ هـ

الجزء الثاني

تنويع البحث

حيفا يتناول الفقيه مسألة كمسألة الإقامة في الصلاة ويحاول استنباط حكمها يتساءل في البداية: ما هو نوع الحكم الشرعي المتعلق بالإقامة الوجوب أو الاستحباب؟ فمتى حصل على دليل يكشف عن نوع الحكم الشرعي للإقامة أمكنه الجواب على السؤال الذي طرحه منذ البدء في ضوء هذا الدليل وكان عليه أن يحدد موقفه العملي واستنباطه على أساسه فيكون استنباطاً قائماً على أساس الدليل.

وإن لم يحصل الفقيه على دليل يعين نوع الحكم الشرعي المتعلق بالإقامة فسوف يضطر إلى الكف عن محاولة اكتشاف الحكم الشرعي فما دام لا يوجد في المجال الفقهي دليل عليه، ويظل الحكم الشرعي مجهولاً للفقيه لا يدري أهو وجوب أو استحباب؟ وفي هذه الحالة يستبدل الفقيه بسؤال الأول الذي طرحه في البداية سؤالاً جديداً كما يلي: ما هي القواعد التي تحدد الموقف العملي تجاه الحكم الشرعي المجهول؟ فبينما حاول الفقيه يحاول تحديد الموقف العملي عن طريق اكتشاف نوع الحكم الشرعي وإقامة الدليل عليه، أصبح يحاول تحديد الموقف العملي على ضوء القواعد التي تعالج مثل هذا الموقف تجاه الحكم المجهول، وهذه القواعد تسمى بالأصول العملية. واستصحاب حالة البراءة، وهي القاعدة القائلة إن كل إيجاب أو تحريم مجهول لم يقم عليه دليل فلا أثر له على سلوك الإنسان وليس الإنسان ملزماً بالاحتياط منه ناحيته والتقيد به، ويقوم الاستنباط في هذه الحالة على أساس الأصل العملي بدلاً عن الدليل.

ولأجل هذا يمكننا تنويع عملية الاستنباط إلى نوعين: أحدهما الاستنباط القائم على أساس الدليل، كالاستنباط المستمد من نص دال على الحكم الشرعي، والآخر الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي كالاستنباط المستمد من قاعدة البراءة.

ولما كان علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط فهو يزود كلا النوعين بهذه العناصر المشتركة، وعلى هذا الأساس فتنوع البحوث الأصولية إلى نوعين نتكلم في النوع الأول عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط القائمة على أساس الدليل ونتكلم في النوع الثاني عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط القائمة على أساس الأصل العملي.

العنصر المشترك بين النوعين: ويوجد بين العناصر المشتركة في عملية الاستنباط

المقطع: مص يقال «الامر واقع قطعاً» اي دون ريب، ويقال «انني اقطع بذلك قطعاً» اي اجزم به

عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي بكلا نوعيها ما كان منها قائماً على اساس الدليل وما كان قائماً على اساس الاصل العملي.

وهذا العنصر هو حجية العلم «القطع» ونريد بالعلم انكشاف قضية من القضايا بدرجة لا يشوبها شك. ومعنى حجية العلم يتلخص في امرين:

(احدهما) ان العبد اذا تورط في مخالفة المولى نتيجة لعمله بقطعه واعتقاده فليس للمولى معاقبته، وللعبد ان يعتذر عن مخالفته للمولى بانه عمل على وفق قطعه، كما اذا قطع العبد خطأً بان الشراب الذي امامه ليس خمراً فشربه اعتماداً على قطعه وكان الشراب خمراً في الواقع فليس للمولى ان يعاقبه على شربه الخمر ما دام قد استند الى قطعه، وهذا احد الجانبين من حجية العلم ويسمى بجانب المعذرية.

(والآخر) ان العبد اذا تورط في مخالفة المولى نتيجة لتركه العمل بقطعه فللمولى ان يعاقبه ويحتج عليه بقطعه، كما اذا قطع بان الشراب الذي امامه خمر فشربه وكان خمراً في الواقع، فان من حق المولى ان يعاقبه على مخالفته لان العبد كان على علم بحرمة الخمر وشربه فلا يعذر في ذلك، وهذا هو الجانب الثاني من حجية العلم ويسمى بجانب المنجزية.

وبديهي ان حجية العلم بهذا المعنى الذي شرحناه لا يمكن ان تستغني عنه اي عملية من عمليات استنباط الحكم الشرعي، لان الفقيه يخرج من عملية الاستنباط دائماً بنتيجة، وهي العلم بالموقف العملي تجاه الشريعة وتحديده على اساس الدليل او على اساس الاصل العملي. ولكي تكون هذه النتيجة ذات اثر لا بد من الاعتراف مسبقاً بحجية العلم، اذ لو لم يكن العلم حجة ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على عبده ومن العبد على مولاه لكانت النتيجة التي خرج بها الفقيه من عملية الاستنباط لغواً، لان علمه ليس حجة، ففي كل عملية استنباط لا بد اذن ان يدخل عنصر حجية العلم لكي تعطي العملية ثمارها ويخرج منها الفقيه بنتيجة ايجابية، وبهذا اصبحت حجية العلم اعم العناصر الاصولية المشتركة واوسعها نطاقاً.

وليست حجية العلم عنصراً مشتركاً في عمليات استنباط الفقيه للحكم الشرعي فحسب، بل هي في الواقع شرط اساسي في دراسة الاصولي للعناصر المشتركة نفسها ايضاً، فنحن حينما ندرس مثلاً مسألة حجية

المندوحة: السعة والمجال
الاعتقاد: العلم بخلاف الواقع
تخيل: اطمئن بخلاف الواقع

الخبر او حجية الظهور العرفي انما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال في تلك المسألة، فاذا لم يكن العلم حجة فاي جدوى في دراسة حجية الخبر والظهور العرفي.

فالفقيه والاصولي يستهدفان معاً من بحوثهما تحصيل العلم بالنتيجة الفقهية «تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة» او الاصولية «العنصر المشترك» فبدون الاعتراف المسبق بحجية العلم تصبح بحوثهما عبثاً لا طائل تحته.

وحجية العلم ثابتة بحكم العقل، فان العقل يحكم بأن للمولى سبحانه حق الطاعة على الانسان في كل ما يعلمه من تكاليف المولى واوامره ونواهيه فاذا علم الانسان بحكم الزامي من المولى «وجوب او حرمة» دخل ذلك الحكم الالزامي ضمن نطاق حق الطاعة، واصبح من حق المولى على الانسان ان يمتثل ذلك الالزام الذي علم به، فاذا قصّر في ذلك او لم يؤدِ حق الطاعة كان جديراً بالعقاب، وهذا هو جانب المنجزية في حجية العلم، ومن ناحية اخرى يحكم العقل ايضاً بان الانسان القاطع بعدم الالزام من حقه ان يتصرف كما يحلو له، واذا كان الالزام ثابتاً في الواقع والحالة هذه فليس من حق المولى على الانسان ان يمتثله ولا يمكن للمولى ان يعاقبه على مخالفته ما دام الانسان قاطعاً بعدم الالزام وهذا هو جانب المعذرية في حجية العلم.

والعقل كما يدرك حجية القطع كذلك يدرك ان الحجية لا يمكن ان تزول عن القطع بل هي لازمة له، ولا يمكن حتى للمولى ان يجرد القطع من حجيته ويقول: اذا قطعت بعدم الالزام فانت لست معذوراً، او يقول: اذا قطعت بالالزام فلك ان تهمله، فان كل هذا مستحيل بحكم العقل، لان القطع لا تنفك عنه المعذرية والمنجزية بحال من الاحوال، وهذا هو معنى المبدأ الاصولي القائل باستحالة صدور الردع من الشارع عن القطع.

قد تقول هذا المبدأ الاصولي يعني ان العبد اذا تورط في عقيدة خاطئة فقطع مثلاً بان شرب الخمر حلال فليس للمولى ان ينبهه على الخطأ، والجواب ان المولى بامكانه التنبيه على الخطأ واخبار العبد بان الخمر ليس مباحاً لانه بذلك يزيل القطع من نفس العبد ويرده الى الصواب، والمبدأ الاصولي الآنف الذكر انما يقرر استحالة صدور الردع من المولى عن العمل بالقطع مع بقاء القطع ثابتاً، فالقاطع بحلية شرب الخمر يمكن للمولى ان يزيل

الحجة : البرهان

قطعه ولكنه من المستحيل ان يردعه عن العمل بقطعه ويعاقبه على ذلك ما دام قطعه ثابتاً ويقينه بالحليه قائماً .

النوع الاول

العناصر المشتركه في الاستنباط القائم على اساس الدليل

تمهيد :

الدليل الذي يستند اليه الفقيه في استنباط الحكم الشرعي إما ان يودي الى العلم بالحكم الشرعي او لا : ففي الحالة الاولى يكون الدليل قطعياً ويستمد شرعيته وحجيته من حجية القطع، لانه يؤدي الى القطع بالحكم، والقطع حجة بحكم العقل. فيتحتم على الفقيه ان يقيم على اساسه استنباطه للحكم الشرعي، ومن نماذج الدليل القطعي كل آية كريمة تدل على حكم شرعي بصراحه ووضوح لا يقبل الشك والتاويل، ومن نماذجه ايضاً القانون القائل « كلما وجب الشيء وجبت مقدمته » فان هذا القانون يعتبر دليلاً قطعياً على وجوب الوضوء بوصفه مقدمه للصلاة.

واما في الحالة الثانيه فالدليل ناقص لانه ليس قطعياً، والدليل الناقص اذا حكم الشارع بحجيته وامر بالاستناد اليه في عملية الاستنباط بالرغم من نقصانه، اصبح كالدليل القطعي وتحتم على الفقيه الاعتماد عليه. ومن نماذج الدليل الناقص الذي جعله الشارع حجه خبر الثقه، فان خبر الثقه لا يؤدي الى العلم لاحتمال الخطأ فيه او الشذوذ، فهو دليل ظني ناقص، وقد جعله الشارع حجه وامر باتباعه وتصديقه، فارتفع بذلك في عملية الاستنباط الى مستوى الدليل القطعي.

واذا لم يحكم الشارع بحجية الدليل الناقص فلا يكون حجه ولا يجوز الاعتماد عليه في الاستنباط لانه ناقص يحتمل فيه الخطأ.

وقد نشك ولا نعلم هل جعل الشارع الدليل الناقص حجه او لا ولا يتوفر لدينا الدليل الذي يثبت الحجيه شرعاً او ينفيها وعندئذ يجب ان نرجع الى قاعده عامه يقررها الاصوليون في هذا الصدد، وهي القاعده القائله « ان كل دليل ناقص ليس حجه ما لم يثبت بالدليل

الشرعي العكس » وهذا هو معنى ما يقال في علم الاصول من ان « الاصل في الظن هو عدم الحجيه الا ما خرج بدليل قطعي »

ونستخلص من ذلك ان الدليل الجدير بالاعتماد عليه فقهياً هو الدليل القطعي او الدليل الناقص الذي تثبت حجيته شرعاً بدليل قطعي.

تقسيم البحث :

والدليل في المساله الفقهيه سواء كان قطعياً او لم يكن ينقسم الى ثلاثة اقسام :

١- « الدليل اللفظي » وهو الدليل المستمد من كلام المولى، كما اذا سمعت مولاك يقول « اقيموا الصلاة » فتستدل بذلك على وجوب الصلاة.

٢- « الدليل البرهاني »[1] وهو الدليل المستمد من قانون عقلي عام، كما اذا ثبت لديك وجوب الوضوء بوصفه مقدمه للصلاة استناداً الى القانون العقلي العام الذي يقول « كلما وجب الشيء وجبت مقدمته »

٣- « الدليل الاستقرائي » وهو الدليل المستمد من تتبع حالات كثيره كما اذا استطعت ان تعرف ان اباك يامرك بالاحسان الى جارك الفقير عن طريق تتبعك لذوقه وامره بالاحسان الى فقراء كثيرين في حالات مماثله.

وكل من هذه الادله الثلاثه نظامه الخاص ومفهومه المتميز وعناصره المشتركه. وعلى هذا الاساس سوف نقسم البحث الى ثلاثة اقسام، فندرس في القسم الاول الدليل اللفظي وعناصره المشتركه وفي القسم الثاني الدليل البرهاني وعناصره المشتركه، وفي القسم الثالث الدليل الاستقرائي وعناصره المشتركه.

☆ (١) لا نريد بكلمة البرهان مصطلحها المنطقي، بل نريد بها الطريقه القياسيه في الاستدلال غير انا تحاشينا استخدام كلمة القياس بدلاً عن كلمة البرهان، لان لها معنى في المصطلح الاصولي يختلف عن مدلولها المنطقي الذي نريده هنا.

١- الدليل اللفظي

= تمهيد =

الاستدلال بالدليل اللفظي على الحكم الشرعي يرتبط بالنظام اللغوي العام للدلالة، ولهذا نجد من الضروري ان نمهد للبحث في الادلة اللفظية وعناصرها الاصولية المشتركة ببداية اجمالية لطبيعة الدلالات اللغوية وكيفية تكوزها ونظرة عامة فيها:

ما هو الوضع والعلاقة اللغوية:

في كل لغة تقوم علاقات بين مجموعة من الالفاظ ومجموعة من المعاني ويرتبط كل لفظ بمعنى خاص ارتباطاً يجعلنا كلما تصورنا اللفظ انتقل ذهننا فوراً الى تصور المعنى، فالانسان العارف بالعربية متى تصور كلمة «النار» مثلاً قفز ذهنه فوراً الى تصور ذلك الشيء الخاص الذي نشربه في حياتنا الاعتيادية وهذا الاقتران بين تصور اللفظ وتصور المعنى وانتقال الذهن من احدهما الى الآخر هو ما نظلق عليه اسم «الدلالة» فحين نقول «كلمة النار تدل لسانياً على كذا» نريد بذلك ان تصور كلمة النار يودي الى تصور ذلك الشيء الخاص، ويسمى اللفظ «دالاً» والمعنى «مدلولاً»

وعلى هذا الاساس نعرف ان العلاقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى تشابه الى درجة ما العلاقة التي نشاهدها في حياتنا الاعتيادية بين النار والحرارة او بين طلوع الشمس والضوء، كما ان النار تودي الى الحرارة وطلوع الشمس يودي الى الضوء كذلك تصور اللفظ يودي الى تصور المعنى، ولاجل هذا يمكننا القول بان تصور اللفظ سبب لتصور المعنى كما تكون النار سبباً للحرارة وطلوع الشمس سبباً للضوء، غير ان علاقة السببية بين تصور اللفظ والمعنى بخلاف الذهن، لان تصور اللفظ والمعنى انما يوجد في الذهن وعلاقة السببية بين النار والحرارة او بين طلوع الشمس والضوء في طار العالم الخارجي.

والسؤال الاساسي بشأن هذه العلاقة التي توجد في اللغة بين اللفظ والمعنى هو السؤال عن مصدر هذه العلاقة وكيفية تكوزها، كيف تكونت علاقة السببية بين اللفظ والمعنى؟ وكيف اصبح تصور اللفظ سبباً لتصور المعنى مع ان اللفظ والمعنى شيئان مختلفان كل الاختلاف؟

ويذكر في علم الاصول عادة اتجاهان في الجواب على هذا السؤال الاساسي يقوم الاتجاه الاول على

اساس الاعتقاد بان علاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبيعة اللفظ ذاته كما نبعت علاقة النار بالحرارة من طبيعة النار ذاتها، فلفظ النار مثلاً له بحكم طبيعته علاقة بالمعنى الخاص الذي نفهمه منه، والدليل على هذا يؤكد هذا الاتجاه ان دلالة اللفظ على المعنى ذاتية وليست مكتسبة من اي سبب خارجي، ويعجز هذا الاتجاه عن تفسير الموقف تفسيراً تاماً، لان دلالة اللفظ على المعنى وعلاقته به اذا كانت ذاتية وغير نابعة من اي سبب خارجي وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن البشري الى تصور معناه فكيف يعجز غير العربي عن الانتقال الى تصور معنى كلمة «النار» عند تصوره للكلمة، ولماذا يحتاج الى تعلم اللغة العربية لكي ينتقل ذهنه الى المعنى عند سماع الكلمة العربية وتصورها؟ ان هذا دليل على ان العلاقة التي تقوم في ذهننا بين تصور اللفظ وتصور المعنى ليست نابعة من طبيعة اللفظ بل من سبب اخر يتطلب حصول عليه الى تعلم اللغة، فالدلالة اذن ليست ذاتية، وهكذا

واما الاتجاه الآخر فينكر هذه الدلالة الذاتية، ويفترض ان العلاقات اللغوية بين اللفظ والمعنى نشأت في كل لغة على يد الشخص الاول او الاشخاص الاوائل الذين استخدموا الفاظ اللغة وتكلموا بها، فان هؤلاء الاشخاص «وضعوا الفاظاً معينة لمعان خاصة، فاكتسبت الالفاظ نتيجة لذلك التخصيص الذي مارسه اولئك الاوائل ونتجت عنه الدلالة يسمى بـ «الوضع» ويسمى الممارس له «واضعاً» واللفظ «موضوعاً» والمعنى «الموضوعاً له»

والحقيقة ان هذا الاتجاه وان كان على حق في انكاره للدلالة الذاتية ولكنه لم يتقدم الاخطوة قصيرة في حل المشكلة الاساسية التي لاتزال قائمة حتى بعد الفرضية التي يفترضها اصحاب هذا الاتجاه، فنحن اذا افترضنا معهم ان علاقة السببية نشأت نتيجة لعمل قام به مؤسسو اللغة اذ خصصوا كل لفظ بمعنى خاص فلنا ان نتساءل ما هو نوع هذا العمل الذي قام به هؤلاء المؤسسون؟ وسوف نجد ان المشكلة لاتزال قائمة لان اللفظ والمعنى ما دام لا يوجد بينهما علاقة ذاتية ولا اي ارتباط مسبق فكيف استطاع مؤسسو اللغة ان يوجدوا علاقة السببية بين شيئين لا علاقة بينهما، وهل يكفي مجرد تخصيص المؤسس للفظ وتعيينه له سبباً لتصور المعنى لكي يصبح سبباً لتصور المعنى حقيقة، وكلنا نعلم ان المؤسس واي شخص آخر يعجز ان يجعل من حمرة الحبر الذي يكتب به سبباً لحرارة النار ولو كررها عشرة مرة تكراراً

خصصت حجرة الطبخ الذي اكتب به لكي يكون جيداً لممارسة الطبخ، فكيف استطاع ان ينجح في جعل اللفظ سبباً لتصور المعنى بمجرد تخصيصه لذلك دون اي علاقة سابقة بين اللفظ والمعنى وهكذا نواجه بنفس المشكلة كما تواجهنا، فليس يكفي لنا ان نفسر علاقة اللفظ بالمعنى على اساس عملية يقوم بها موضع اللغة بل يجب ان نفهم محتوى هذه العملية لكي نعرف كيف قامت علاقة السببية بين شيئين لم يكن بينهما علاقة.

والصحيح في حل المشكلة ان علاقة السببية التي تقوم في اللغة بين اللفظ والمعنى توجد وفقاً لقانون عام من قوانين الذهن البشري.

والقانون العام هو ان كل شيئين اذا اقترن تصور احدهما مع تصور الآخر في ذهن الانسان مراراً عديدة ولو على سبيل الصدفة قامت بينهما علاقة واصبح احد التصورين سبباً لانتقال الذهن الى تصور الآخر. ومثال ذلك في حياتنا الاعتيادية ان نعيش مع جماعة الانترنيتيين في مختلف شؤون حياتهم نجدهم دائماً يقولون بعد ذلك احد هذين العددين متفرداً او سمعنا باحدهما يسري ذهننا الى تصور العدد الآخر، لان رؤيتهما معاً مراراً كثيرة اوجد علاقة بينهما في تصورنا، وهذه العلاقة تجعل تصورنا لاحدهما سبباً لتصور الآخر، ومثال آخر من تجاربنا الفردية انا قد نجد اولاً يقترن اسمه دائماً باسم راشد آخر معين كالنوفلي الذي يروي دائماً عن السكوني، فكلما وجدنا في الاحاديث اسم النوفلي وجدنا الى جنبه اسم السكوني ايضاً، فنشأ بسبب ذلك علاقة بين هذين الاسمين في ذهننا، فاذا تصورنا بعد ذلك النوفلي او وجدنا اسمه مكتوباً في ورقة قفز ذهننا فوراً الى السكوني نتيجة لذلك الاقتران المتكرر بين الاسمين في مطالعاتنا.

وقد يكفي ان تقترن فكرة احد الشيئين فكرة الآخر مرة واحدة لكي تقوم بينهما علاقة، وذلك اذا اقترنا بالفكرة في ظرف مؤثر، ومثال ذلك ما لو ذهبت الى المدينة السفر وعشت هناك بالملاريا الشديدة ثم شفيت ورجعت فقد ينتج ذلك الاقتران بين الملاريا والسفر الى المدينة علاقة بينهما فحتى تصور المدينة ينتقل الذهن فوراً الى تصور الملاريا.

واذا وقفنا على هذا الاساس على علاقة السببية بين اللفظ والمعنى نرى انه يتضح اذ

ان نفسر هذه العلاقة بوضوح نتيجة لاقتران تصور المعنى بتصور اللفظ بصورة متكررة او في ظرف مؤثر الامر الذي ادى الى قيام علاقة بينهما كالعلاقة التي قامت بين المدينة والملاريا او بين النوفلي والسكوني، غالب في تكون العلاقة اللغوية والدلالة اللفظية هو السبب في قيام العلاقة بين المدينة والملاريا او بين النوفلي والسكوني عاماً.

ويبقى علينا بعد هذا ان نتساءل كيف اقترن تصور اللفظ بمعنى خاص مراراً كثيرة او في ظرف مؤثر فنتج قيام العلاقة اللغوية بينهما؟ فنحن نعلم مثلاً ان اسم السكوني واسم النوفلي اقترنا مراراً عديدة في مطالعاتنا للروايات، لان النوفلي يروي دائماً عن السكوني، فكيف نجد السكوني الى جانبه دائماً وجدنا اسمه فنشأت العلاقة بينهما، وما هي الاسباب التي جعلت اللفظ يقترن بالمعنى كما اقترن اسم النوفلي باسم السكوني او كما اقترنت فكرة الملاريا بفكرة المدينة في ذهن الشخص الذي اصيب بها حال سفره الى المدينة؟

والجواب على هذا السؤال: ان بعض الالفاظ اقترنت بمعان معينة بصورة تلقائية، فنشأت بينهما العلاقة اللغوية، وقد يكون من هذا القبيل كلمة «آه» اذا كانت تخرج من فم الانسان بطبيعته كلما احس بالالم، فارتبطت كلمة «آه» في ذهنه بفكرة الالم، فاصبح كلما سمع كلمة «آه» انتقل ذهنه الى فكرة الالم.

ومن المحتمل ان الانسان قبل ان توجد لديه اي لغة قد استرعى انتباهه الاقتران بين العلاقات التي قامت بين الالفاظ من قبيل «آه» ومعانيها نتيجة لاقتران تلقائي بينهما، واخذ ينشئ على منوالها علاقات جديدة بين الالفاظ والمعاني.

وبعض الالفاظ قرنت بالمعنى في عملية واعية مقصودة كما لو تقوم بينهما علاقة سببية واضع لغوي لغرض الاحتياج الشخصي، فانت حين تريد ان تسمي ابنك علياً تقترن اسم علي بالوليد الجديد لكي تنشئ بينهما علاقة لغوية ويصبح اسم علي دالاً على الوليد وبسبب عملك هذا «وضعاً» فالواضع لو حاول ان يقترن فيرى لفظاً بمعنى معين يستطيع ان ينتقل الذهن الى المعنى عند تصور اللفظ دائماً.

ونستطيع ان نشبه الوضع على هذا الاساس بما تصنعه حين تسأل عن طبيب العيون فيقال لك: هو «جابر» فتريد ان تركز اسمه في ذاكرتك وتجعل نفسك تستحضره متى اردت فتحاول ان تقرن بينه وبين شيء قريب من ذهنك فتقول مثلاً: انا بالامس قرأت كتاباً اخذ من نفسي ماخذاً كبيراً اسم مؤلفه جابر فلا تذكر دائماً ان اسم طبيب العيون هو اسم صاحب ذلك الكتاب وهكذا توجد عن هذا الطريق ارتباطاً خاصاً بين صاحب الكتاب والطبيب جابر، وبعد ذلك تصبح قادراً على استذكار اسم الطبيب متى تصورت ذلك الكتاب.

وهذه الطريقة التي تستعملها لايجاد العلاقة بين تصور الكتاب وتصور اسم الطبيب لا تختلف جوهرياً عن الطريقة التي تستعمل في الوضع لاقامة العلاقة اللغوية بين الالفاظ والمعاني.

ما هو الاستعمال؟

بعد ان يوضع اللفظ لمعنى يصبح تصور اللفظ سبباً لتصور المعنى ويأتي عندئذ دور الاستفادة من هذه العلاقة اللغوية التي قامت بينهما، فاذا كنت تريد ان تعبر عن ذلك المعنى لشخص آخر وتجعله يتصوره في ذهنه فبامكانك ان تنطق بذلك اللفظ الذي اصبح سبباً لتصور المعنى وحين يسمعه صاحبك ينتقل ذهنه الى معناه بحكم علاقة السببية بينهما، ويسمى استخدامك للفظ بقصد اخطار معناه في ذهن السامع «استعمالاً» فاستعمال اللفظ في معناه يعني ايجاد الشخص لفظاً لكي يعد يعد ذهن غيره للانتقال الى معناه ويسمى اللفظ «مستعملاً» والمعنى «مستعملاً فيه» وارادة المستعمل اخطار المعنى في ذهن السامع عن طريق اللفظ «ارادة استعماليه»

الحقيقة والمجاز:

ويقسم الاستعمال الى حقيقي ومجازي، فالاستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له الذي قامت بينه وبين اللفظ علاقة لغوية بسبب الوضع، ولهذا يطلق على المعنى الموضوع له اسم «المعنى الحقيقي».

والاستعمال المجازي هو استعمال اللفظ في معنى آخر لم يوضع له ولكنه يشابه ببعض الاعتبارات المعنى الذي وضع اللفظ له، ومثاله ان تستعمل كلمة «البحر» في العالم الغزير علمه

لانه يشابه البحر من الماء في الغزارة والسعة ويطلق على المعنى المشابه للمعنى الموضوع له اسم «المعنى المجازي» وتعتبر علاقة اللفظ بالمعنى المجازي علاقة ثانوية ناتجة عن علاقته اللغوية الاولية بالمعنى الموضوع له، لانها تنبع عن الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازي.

والاستعمال الحقيقي يؤدي غرضه، وهو انتقال ذهن السامع الى تصور المعنى بدون اي شرط، لان علاقة السببية القائمة في اللغة بين اللفظ والمعنى الموضوع له كفيلة بتحقيق هذا الغرض. واما الاستعمال المجازي فهو لا ينقل ذهن السامع الى معنى، اذ لا توجد علاقة لغوية وسببية بين لفظ البحر والعالم، فيحتاج المستعمل لكي يحقق غرضه في الاستعمال المجازي الى قرينة تشرح مقصوده فاذا قال مثلاً «بحر في العلم» كانت كلمة «في العلم» قرينة على المعنى المجازي ولهذا يقال عادة ان الاستعمال المجازي يحتاج الى قرينة دون الاستعمال الحقيقي.

قد ينقلب المجاز حقيقة:

وقد لاحظ الاصوليون بحق ان الاستعمال المجازي وان كان يحتاج الى قرينة في بداية الامر ولكن اذا كثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي بقرينة وتكرر ذلك بكثرة قامت بين اللفظ والمعنى المجازي علاقة جديدة واصبح اللفظ نتيجة لذلك موضوعاً لذلك المعنى وخرج عن المجاز الى الحقيقة ولا تبقى بعد ذلك حاجة الى قرينة.

وهذه الظاهرة يمكننا تفسيرها بسهولة على ضوء طريقتنا في شرح حقيقة الوضع والعلاقة اللغوية، لاننا عرفنا ان العلاقة اللغوية تنشأ عن اقتران اللفظ بالمعنى مراراً عديدة او في ظرف مؤثر، فاذا استعمل اللفظ في معنى مجازي مراراً كثيرة اقترن تصور اللفظ بتصور ذلك المعنى المجازي في ذهن السامع اقتراناً متكرراً، وادى هذا الاقتران المتكرر الى قيام العلاقة اللغوية بينهما كما قامت العلاقة بين اسم النوفلي واسم السكوني

تصنيف اللغة

تنقسم كلمات اللغة كما قرأتم في النحو الى اسم وفعل وحرف، وقولنا: «تهتدي الانسانية في الاسلام» يشتمل على الاقسام الثلاثة، فـ «الانسانية» و«الاسلام» من الاسماء، و«في» حرف من الحروف الجر «تهتدي» فعل من افعال المضارعة.

واذا درسنا مفردات هذه الجملة بشيء من الدقة نجد ان كلمة «الانسانية» لو فصلت عن سائر الكلمات وبقيت بمفردها لظلت تحتفظ بمدلولها ومعناها الخاص، وكذلك كلمة «الاسلام» توحي بنفس المعنى الخاص بها سواء كانت جزءاً من الجملة او منفصلة عنها، واما كلمة «في» فهي تفقد معناها اذا جردناها عن الجملة ولوحظت بمفردها، اذ لا توجد في ذهننا عندئذ اي تصور محدد بينما هي في داخل الجملة شرط ضروري فيها، اذ لولاها لما استطعنا ان نربط بين الانسانية والاسلام، فلو قلنا «تهتدي الانسانية الاسلام» لاصبحت الجملة غير مفهومة، فكلمة «في» تقوم بدور الربط بين الانسانية والاسلام[1] وهذا يعني ان معنى الحرف هو الربط بين معاني الاسماء والتعبير عن انواع العلاقات والروابط التي تقوم بين تلك المعاني فكلمة «في» في قولنا: «تهتدي الانسانية في الاسلام الى ارقى الثقافات» تعبر عن نوع من الربط بين الانسانية والاسلام، وكلمة «الى» في قولنا «تهتدي الانسانية الى الاسلام كلما ازداد وعيها» تعبر عن نوع آخر من الربط بينهما، و «ب» في قولنا «تهتدي الانسانية بالاسلام الى طريق الله المستقيم» يعبر عن نوع ثالث من الربط بينهما، وهكذا سائر الحروف.

ونعتبر كل معنى يمكن تصوره وتحديده بدون حاجة الى وقوعه في سياق جملة معنى اسمياً، ونطلق على الروابط التي لا يمكن تصورها الا في سياق جملة اسم المعاني الحرفية.

واما كلمة «تهتدي» في جملتنا المتقدمة التي تمثل فئة الافعال من اللغة فهي تشتمل على معنى كلمة الاهتداء، فان ما نتصوره حين نسمع كلمة الاهتداء نتصوره من كلمة «تهتدي» وكلمة الاهتداء اسم ومعناها معنى اسمي، فنعرف من ذلك ان الفعل يشتمل على معنى اسمي ما دامت كلمة «تهتدي» تدل على نفس المعنى الذي تدل عليه كلمة الاهتداء، ولكن الفعل مع

☆(١) يجب الانتباه الى ان الربط في الحقيقة يقوم في هذا المثال بين مادة الفعل - اي اهتداء الانسانية - والاسلام لا بين الانسانية نفسها والاسلام، وانما نعبر بذلك في المتن تسهيلاً على المبتدئ عند دراسته للكتاب، لاننا حتى الان لم نذكر شيئاً عن تحليل الفعل الى مادة وهيئة.

هذا لا يدل على المعنى الاسمي فحسب، بدليل انه لو كان مدلوله اسمياً فقط لامكن استبداله بالاسم ولصح ان نقول: «الانسانية اهتداء في الاسلام» بدلاً عن قولنا: «الانسانية تهتدي في الاسلام» مع انا نرى ان الجملة تصبح مفككة وغير مرتبطة اذا قمنا بعملية استبدال من هذا القبيل، فهذا يدل على ان الفعل يشتمل اضافة الى المعنى الاسمي على معنى حرفي يربط بين الاهتداء والانسانية في قولنا: «الانسانية تهتدي في الاسلام».

هيئة الجملة:

عرفنا ان الفعل له هيئة تدل على معنى حرفي - اي على الربط - وكذلك الحال في الجملة ايضاً، ونريد بالجملة[1] كل كلمتين او اكثر بينهما ترابط، ففي قولنا «علي امام» نفهم من كلمة «علي» معناها الاسمي ومن كلمة «الامام» معناها الاسمي، ونفهم اضافة الى ذلك ارتباطاً خاصاً بين هذين المعنيين الاسميين وهذا الارتباط الخاص لا تدل عليه كلمة «علي» بمفردها ولا كلمة «امام» بمفردها وانما تدل عليه الجملة بتركيبها الخاص، وهذا يعني ان هيئة الجملة تدل على نوع من الربط - اي على معنى حرفي.

نستخلص مما تقدم ان اللغة يمكن تصنيفها من وجهة نظر تحليلية الى فئتين: احداهما فئة المعاني الحرفية - اي الروابط - وتدخل فيها الحروف وهيئات الافعال وهيئات الجمل (الاسمية وتدخل في هذه الفئة الاسماء ومواد الافعال، والاخرى فئة المعاني)

الرابطة التامة والرابطة الناقصة:

«المفيد عالم بالعلوم الاسلامية كلها»	«المفيد العالم بالعلوم الاسلامية كلها»
«الاسلام نظام كامل للحياة»	«قلم اخي ...»
«الشريعة خالدة»	«الدار المتهدمة الواقعة في الشارع ...»
«وجب الامر بالمعروف»	«الثوب الجميل ...»

☆(١) ولا نتقيد بالمصطلح - النحوي للجملة.

اذا لاحظنا الفئة الاولى من هذه الجمل نجد ان كل جملة منها تدل على معنى مكتمل يمكن للمتكلم الاخبار عنه ويمكن للسامع تصديقه او تكذيبه، بينما نجد ان الجمل في الفئة الثانية ناقصة لا يمكن للمتكلم الاكتفاء بها ولا يمكن للسامع ان يعلق عليها بتصديق او تكذيب ما لم تكمل بخبر من قبيل ان تقول «قلم أخي ضائع» ومرد الفرق بين الفئتين الى نوع الربط الذي تدل عليه هيئة الجملة، فهيئة الجملة في الفئة الاولى تدل على نوع من الربط يختلف عن الربط الذي تدل عليه هيئة الجملة في الفئة الثانية. وعلى هذا الاساس نعرف ان الربط نوعان:

(احدهما) الربط التام ويسمى احياناً بـ «النسبة التامة» وهو الربط الذي يصوغ جملة تامة كما في الفئة الاولى، (والآخر) الربط الناقص ويسمى ايضاً بـ «النسبة الناقصة» وهو ما يصوغ جملة ناقصة كما في الفئة الثانية.

ونحن اذا دققنا في اكثر الجمل التي وردت في الفئة الاولى نجد فيها اكثر من معنى حرفي واحد، ففي الجملة الاولى نجد مثلاً المعنى الحرفي الذي تدل عليه هيئة الجملة - وهو الربط بين المبتدأ والخبر - ونجد ايضاً المعنى الحرفي الذي يدل عليه حرف الباء - وهو الربط بين علم المفيد والعلوم الاسلامية كلها، غير ان الجملة انما اصبحت تامة نتيجة للربط الاول الذي دلت عليه هيئة الجملة دون الربط الذي دل عليه الحرف، ولهذا اذا احتفظنا بالربط الثاني دون الاول اصبحت الجملة ناقصة، كما اذا قلنا «عالم بالعلوم الاسلامية كلها» بدلاً عن قولنا «المفيد عالم بالعلوم الاسلامية كلها» فهيئة الجملة اذن هي التي تدل على النسبة التامة والربط التام دون الحرف، واما الحروف فهي تدل دائماً على النسبة الناقصة والربط الناقص.

ونستخلص من ذلك ان الحروف تدل دائماً على النسبة الناقصة، واما الهيئات فهي في بعض الاحيان تدل على النسبة التامة كما في الجمل المفيدة الاسمية والفعلية، واحياناً تدل على النسبة الناقصة كما في الجمل الوصفية.

واما ما هو الفرق الجوهري بين واقع النسبة التامة وواقع النسبة الناقصة؟ فهذا ما نجيب عليه في الحلقات المقبلة ان شاء الله تعالى.

المدلول اللغوي والمدلول النفسي:

قلنا سابقاً: ان دلالة اللفظ على المعنى هي ان يؤدي تصور اللفظ الى تصور المعنى ويسمى اللفظ «دالاً» والمعنى الذي نتصوره عند سماع اللفظ «مدلولاً».

وهذه الدلالة لغوية، ونقصد بذلك انها تنشأ عن طريق وضع اللفظ المعنى، لان الوضع يوجد علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى، وعلى اساس هذه العلاقة تنشأ تلك الدلالة اللغوية ومدلولها هو المعنى اللغوي للفظ.

ولا تنفك هذه الدلالة عن اللفظ مهما سمعناه ومن اي مصدر كان، فجملة «الحق منتصر» اذا سمعناها انتقل ذهننا فوراً الى مدلولها اللغوي سواء سمعناها من متحدث واعٍ او من نائم في حالة عدم وعيه، وحتى لو سمعناها نتيجة لاحتكاك حجرين، فان الجملة في جميع هذه الحالات تدل دلالة لغوية - اي تؤدي بنا الى تصور معناها اللغوي - فنتصور معنى كلمة «الحق» ونتصور معنى كلمة «منتصر» ونتصور النسبة التامة التي وضعت هيئة الجملة لها، وتسمى هذه الدلالة لاجل ذلك «دلالة تصورية».

ولكنا اذا قارنا بين تلك الحالات وجدنا ان الجملة حين تصدر من نائم او تنتج نتيجة عن احتكاك بين حجرين لا يوجد لها الا مدلولها اللغوي ذاك، ويقتصر مفعولها على ايجاد تصورات للحق والانتصار والنسبة التامة في ذهننا واما حين نسمع الجملة من متحدث واعٍ فلا تقف الدلالة عند مستوى التصور وحده بل تتعداه الى مستوى التصديق اذ نكشف الجملة عندئذ عن اشياء نفسية في نفس المتكلم فنحن نستدل عن طريق صدور الجملة منه على وجود ارادة استعمالية في نفسه، اي انه يريد ان يحظر المعنى اللغوي لكلمة «الحق» وكلمة «المنتصر» وهيئة الجملة في اذهاننا وان نتصور هذه المعاني كما نعرف ايضاً ان المتكلم انما يريد منا ان نتصور تلك المعاني لا لكي يخلق تصورات مجردة في ذهننا فحسب بل لغرض في نفسه، وهذا الغرض الاساسي هو في المثال المتقدم - اي في جملة «الحق منتصر» - غرض الاخبار عن ثبوت الخبر للمبتدأ، فان المتكلم انما يريد منا ان نتصور معاني

الجملة لاجل ان يخبرنا عن ثبوتها في الواقع، ويطلق على الغرض الاساسي في نفس المتكلم اسم «الارادة الجدية».

وتسمى الدلالة على هذين الامرين - الارادة الاستعمالية والارادة الجدية - «دلالة تصديقية» لانها دلالة تكشف عن ارادة المتكلم وتدعو الى تصديقنا بها لا الى مجرد التصور الساذج، كما سميها ايضاً بـ «الدلالة النفسية» لان المدلول هنا نفسي، وهو ارادة المتكلم.

وهكذا نعرف ان الجملة التامة لها اضافة الى مدلولها التصوري اللغوي مدلولان نفسيان: احدهما الارادة الاستعمالية، اذ نعرف عن طريق صدور الجملة من المتكلم انه يريد منا ان نتصور معاني كلماتها. والاخر الارادة الجدية وهي الغرض الاساسي الذي من اجله اراد المتكلم ان نتصور تلك المعاني.

واحياناً تتجرد الجملة عن المدلول النفسي الثاني، وذلك اذا صدرت من المتكلم في حالة الهزل لا في حالة الجد، ولم يكن يستهدف منها الا مجرد ايجاد تصورات في ذهن السامع لمعاني كلماتها. فلا توجد في هذه الحالة ارادة جدية بل ارادة استعمالية فقط.

والدلالة التصديقية ليست لغوية، اي انها لا تعبر عن علاقة ناشئة عن الوضع بين اللفظ والمدلول النفسي، لان الوضع انما يوجد علاقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى لا بين اللفظ والمدلول النفسي، وانما تنشأ الدلالة التصديقية من حال المتكلم، فان الانسان اذا كان في حالة وعي وانتباه وجدية وقال «الحق منتصر» يدل حاله على انه لم يقل هذه الجملة ساهياً ولا هازلاً وانما قالها بارادة معينة واعية.

وهكذا نعرف انا حين نسمع جملة كجملة «الحق منتصر» نتصور المعاني اللغوية للمبتدأ والخبر والهيئة بسبب الوضع الذي اوجد علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى ونكشف الارادة الواعية للمتكلم بسبب حال المتكلم، وتصورنا ذلك يمثل الدلالة التصورية واكتشافنا هذا يمثل الدلالة التصديقية والمعنى الذي نتصوره هو المدلول التصوري واللغوي للفظ

والارادة التي نكتشفها في نفس المتكلم هي المدلول التصديقي والنفسي الذي يدل عليه حال المتكلم وعلى هذا الاساس نكتشف مصدرين للدلالة:

(احدهما) اللغة بما تشتمل عليها من اوضاع، وهي مصدر الدلالة التصورية، لانها تقيم علاقات السببية بين تصور الالفاظ وتصور المعاني.

(والاخر) حال المتكلم، وهو مصدر الدلالة التصديقية، اي دلالة اللفظ على مدلوله النفسي التصديقي، فان اللفظ انما يكشف عن ارادة المتكلم اذا صدر في حالة يقظة وانتباه وجدية، فهذه الحالة اذن هي مصدر الدلالة التصديقية، ولهذا نجد ان اللفظ اذا صدر من المتكلم في حالة نوم او ذهول لا توجد له دلالة تصديقية ومدلول نفسي.

الجملة الخبرية والجملة الانشائية:

تقسم الجملة عادة الى خبرية وانشائية، ونحن في حياتنا الاعتيادية نحس الفرق بينهما فانت حين تتحدث عن بيعك للكتاب بالامس وتقول «بعت الكتاب بدينار» ترى ان الجملة تختلف بصورة اساسية عنها حين تريد ان تعقد الصفقة مع المشتري فعلاً فتقول له «بعتك الكتاب بدينار» وبالرغم من ان الجملة في كلتا الحالتين تدل على نسبة تامة بين البيع والبائع - اي بينك وبين البيع - يختلف فهمنا للجملة وتصورنا للنسبة في الحالة الاولى عن فهمنا للجملة وتصورنا للنسبة في الحالة الثانية، فالمتكلم حين يقول في الحالة الاولى: «بعت الكتاب بدينار» يتصور النسبة بما هي حقيقة واقعة لا يملك من امرها فعلاً شيئاً الا ان يخبر عنها اذا اراد، واما حين يقول في الحالة الثانية: «بعتك الكتاب بدينار» فهو يتصور النسبة لا بما هي حقيقة واقعة مفروغ عنها بل يتصورها بوصفها نسبة يراد تحقيقها.

ونستخلص من ذلك ان الجملة الخبرية موضوعة للنسبة التامة منظوراً اليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه، والجملة الانشائية موضوعة للنسبة التامة منظوراً اليها بما هي نسبة يراد تحقيقها.

الظهور اللفظي :

قد تقوم عدة علاقات بين لفظ واحد ومعان عديدة ، فيعتبر كل واحد من تلك المعاني معنى للفظ .
ومثاله كلمة « المولى » فانها ذات معنيين احدهما السيد الحاكم والآخر الصديق ، وللفظ علاقة بكل من هذين المعنيين . وهذه العلاقات العديدة اما ان تكون متكافئة ومتساوية في الدرجة او لا .
فالعلاقات المتكافئة توجد نتيجة لوضع اللفظ في اللغة لعدة معان . فتنشأ بسبب ذلك علاقات متساوية في الدرجة بين اللفظ وكل واحد من تلك المعاني ويسمى اللفظ في هذه الحالة « مشتركاً » لاشتراكه بين معنيين ، ومن امثلته كلمة « المولى » الموضوعة للسيد الحاكم وللصديق ، وكلمة « القرء » الموضوعة للطهر والحيض ، وكلمة « العين » الموضوعة لعين الانسان وعين الماء .
والعلاقات غير المتكافئة في الدرجة من امثلتها علاقات اللفظ الواحد بالمعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، فكلمة « البحر » لها علاقة بالمعنى الحقيقي وهو البحر من الماء ، ولها علاقة بالمعنى المجازي وهو العالم الغزير علمه ، ولكن هاتين العلاقتين غير متكافئتين وليستا من درجة واحدة ، لان علاقة اللفظ بالمعنى المجازي منبعثة من علاقته بالمعنى الحقيقي . فقد قامت العلاقة اولاً بين كلمة « البحر » و « البحر من الماء » ولاجل الشبه بين ماء البحر والعالم الغزير علمه في الغزارة والسعة نشأت في ظل ذلك علاقة بين كلمة البحر والعالم الغزير علمه ، فمن الطبيعي ان تكون هذه العلاقة اقل درجة من علاقة اللفظ بمعناه الحقيقي .
وفي حالة عدم تكافؤ العلاقات يعتبر المعنى الاوثق علاقة من الناحية اللغوية هو المعنى الظاهر من اللفظ . لان الذهن ينتقل اليه قبل ان ينتقل الى غيره من معاني اللفظ ، ونطلق على هذا الظهور اسم « الظهور اللفظي » .

تقسيم البحث

الدليل اللفظي هو الكلام الصادر من المعصوم . وهو يتألف من كلمات وجمل لغوية ، وفهم الحكم الشرعي من الدليل اللفظي يتوقف على العلم بالعلاقات اللغوية التي تقوم بين الفاظ الدليل والمعاني في اللغة العربية ومعرفة اقوى المعاني علاقة باللفظ ، اذا كانت معانيه متعددة لكي نحدد بذلك الظهور اللفظي للدليل ، حتى اذا حددنا الظهور اللفظي للدليل جاء دور البحث عن حجية الظهور

وامكانية جعله اساساً لتفسير الدليل اللفظي وفهم الحكم الشرعي منه .
وعلى هذا الاساس سوف نقسم البحث الى فصلين :
(احدهما) في تحديد الظهور اللفظي للدليل عن طريق تحديد العلاقات اللغوية التي تقوم بين الفاظ الدليل والمعاني ، ومعرفة اقوى المعاني علاقة باللفظ عند تحديد معانيه .
(والفصل الآخر) في امكان جعل الظهور اللفظي اساساً لتفسير الدليل .

الفصل الاول
في تحديد ظهور الدليل اللفظي

١ـ « احسن الى الفقير » ٢ـ « حافظ على احكام الشريعة »
٣ـ « ادفع الخطر عن الاسلام »
١ـ « اذا زالت الشمس وجبت الصلاة » ٢ـ « اذا هلّ هلال شهر رمضان وجب الصوم »
٣ـ « اذا هاجم العدو بلاد الاسلام وجب الجهاد »
١ـ « العلماء اولياء الامور » ٢ـ « يجب على الفقهاء ايصال الاحكام »
٣ـ « الصبيان لا يجوز بيعهم »

هذه ثلاث فئات من الكلام تشتمل كل فئة على مجموعة من الجمل تصلح كل واحدة من تلك الجمل ان تكون دليلاً لفظياً لاثبات حكم شرعي ، ولكي نفهم الحكم الذي تدل عليه تلك الجمل يجب ان نعرف المعاني اللغوية والظواهر اللفظية في الجمل .
ونحن اذا دققنا النظر في كل فئة وجدنا ان كل جملة فيها تتميز بالفاظها عن الجمل الاخرى ، فالاحسان والفقير كلمتان تتميز بهما الجملة الاولى القائلة « احسن الى الفقير » كما ان الجملة الثانية تتميز بكلمة « الشريعة » وكلمة « احكام » وكلمة « حافظ » وهكذا . ولهذا اذا اردنا ان نفهم الحكم الذي تدل عليه الجملة الاولى يجب ان نعرف معنى « الاحسان » ومعنى كلمة « الفقير » بينما لا نحتاج الى معرفة ذلك اذا اردنا ان نفهم الحكم الذي تدل عليه الجملة الثانية ، وانما نحتاج بدلاً عن ذلك الى معرفة كلمة

«الشريعة» وكلمة «احكام» وكلمة «حافظ» الامور التي جاءت في الجملة الثانية، ولكن يوجد في جميع جمل الفئة الاولى عنصر عام يتوقف فهم الحكم الشرعي من جميع تلك الجمل على معرفة معناه، وهذا العنصر هو صيغة فعل الامر، فان هذه الصيغة موجودة في الجمل الثلاثة بالرغم من اختلاف تلك الجمل في جميع كلماتها، فلا بد ان نعرف ما هو مدلول صيغة فعل الامر وانها هل تدل على الوجوب او الاستحباب؟ لكي نستنبط نوع الحكم المتعلق بالاحسان الى الفقير، ونوع الحكم المتعلق بالمحافظة على احكام الشريعة، ونوع الحكم المتعلق بدفع الخطر عن الاسلام.

واذا لاحظنا الجملة في الفئة الثانية وجدنا فيها ايضاً عنصراً عاماً يتوقف على معرفة معناه فهم الاحكام التي تدل عليها تلك الجمل، وهذا العنصر العام هو اداة الشرط المتمثلة في كلمة «اذا» فان هذه الاداة هي التي تدل على ربط وجوب الصلاة بالزوال، وربط وجوب الصوم بهلال رمضان، وربط وجوب الجهاد بمهاجمة العدو لبلاد الاسلام.

وفي الفئة الثالثة نجد عنصراً عاماً وهو صيغة الجمع المعرف باللام، فان هذه الصيغة موجودة في كلمة «العلماء» وكلمة «الفقهاء» وكلمة «الصبيان» فيجب لكي نفهم حدود الاحكام التي دلت عليها الجمل الثلاث ان نعرف ما هو المدلول اللغوي لصيغة الجمع المعرف باللام وهل تدل على العموم - اي على شمول الحكم لجميع الافراد - او لا؟

وفي هذا الضوء نستطيع ان نقسم العناصر اللغوية من وجهة نظر اصولية الى عناصر مشتركة في عملية الاستنباط وعناصر خاصة في تلك العملية؟

فالعناصر المشتركة هي كل اداة لغوية تصلح للدخول في اي دليل مهما كان نوع الموضوع الذي يعالجه ذلك الدليل، ومثاله صيغة فعل الامر، فان بالامكان استخدامها بالنسبة الى اي موضوع فيقال تارة «احسن الى الفقير» واخرى «صل» وثالثة «ادفع الخطر عن الاسلام».

والعناصر الخاصة في عملية الاستنباط هي كل اداة لغوية لا تصلح للدخول الا في الدليل الذي يعالج موضوعاً معيناً، ولا اثر لها في استنباط حكم موضوع اخر، ككلمة «الاحسان» فانها لا يمكن ان تدخل في دليل سوى الدليل الذي يشتمل على حكم مرتبط بالاحسان ولا علاقة للادلة التي تشتمل

على حكم الصلاة مثلاً بكلمة «الاحسان» فلهذا كانت كلمة «الاحسان» عنصراً خاصاً في عملية الاستنباط، لانها تختص باستنباط احكام نفس الاحسان، ولا اثر لها في استنباط حكم موضوع اخر.

وعلى هذا الاساس يدرس علم الاصول من اللغة القسم الاول من الادوات اللغوية التي تعتبر عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، فيبحث عن مدلول صيغة فعل الامر وانها هل تدل على الوجوب او الاستحباب؟ ولا يبحث عن مدلول كلمة «الاحسان».

ويدخل في القسم الاول من الادوات اللغوية اداة الشرط ايضاً، لانها تصلح للدخول في استنباط الحكم من اي دليل لفظي مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلق به، فنحن نستنبط من النص القائل: «اذا زالت الشمس وجبت الصلاة» ان وجوب الصلاة مرتبط بالزوال بدليل اداة الشرط ونستنبط من النص القائل «اذا هل هلال شهر رمضان وجب الصوم» ان وجوب الصوم مرتبط بالهلال، ولاجل هذا يدرس علم الاصول اداة الشرط بوصفها عنصراً مشتركاً، ويبحث عن نوع الربط الذي تدل عليه ونتائجه في استنباط الحكم الشرعي.

وكذلك الحال في صيغة الجمع المعرف باللام، لانها اداة لغوية صالحة للدخول في الدليل اللفظي مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلق به.

وفيما يلي نذكر بعض النماذج من هذه الادوات المشتركة التي يدرسها الاصوليون:

١- (صيغة الامر)

صيغة فعل الامر نحو «اذهب» و«صل» و«صم» و«جاهد» الى غير ذلك من الاوامر، والمقرر بين الاصوليين عادة هو القول بان هذه الصيغة تدل لغة على الوجوب.

وهذا القول يدعونا ان نتساءل هل يريد هؤلاء الاعلام من القول بان صيغة فعل الامر تدل على الوجوب، ان صيغة فعل الامر تدل على نفس ما تدل عليه كلمة الوجوب؟ فيكونان مترادفين كالترادف بين كلمتي «انسان» و«بشر» وكيف يمكن افتراض ذلك؟ مع اننا نحس بالوجدان ان كلمة الوجوب وصيغة فعل الامر ليستا مترادفتين، والا لجاز ان نستبدل احداهما بالاخرى فيقول الآمر: «وجوب الصلاة» بدلاً عن «صل» ويقول «وجوب الصوم» بدلاً عن «صم»، وما دام هذا الاستبدال

غير جائز فنعرف ان صيغة فعل الامر تدل على معنى يختلف عن المعنى الذي تدل عليه كلمة الوجوب ويصبح من الصعب عندئذ فهم القول السائد بين الاصوليون بان صيغة فعل الامر تدل على الوجوب.

والحقيقة ان هذا القول يحتاج الى تحليل مدلول صيغة فعل الامر لكي نعرف كيف تدل على الوجوب، ونحن حين ندقق في فعل الامر نجد انه يشكل جملة مفيدة بضم فاعله اليه نظير الفعل الماضي او المضارع اذا ضم فاعله اليه، فكما ان «ذهب عامر» جملة مفيدة مكونة من فعل ماض وفاعل، كذلك جملة «اذهب» اذا خاطبت عامراً بها.

وقد مر سابقاً ان الجملة المفيدة تدل هيئتها دائماً على النسبة التامة وعلى هذا الاساس يكون مدلول فعل الامر بوصفه جملة مفيدة هو النسبة التامة بين مادة الفعل والمخاطب، اي بين الذهاب والشخص المدعو للذهاب في مثال «اذهب» وبين الصلاة والشخص المدعو للصلاة في «صلِّ» وهكذا. كما ان مدلول فعل الماضي او المضارع هو النسبة التامة ايضاً في «ذهب عامر» و «اذهب» كلتاهما جملتان مفيدتان تدلان على النسبة التامة بين مادة الفعل والفاعل.

ولكن «اذهب» و «ذهب» بالرغم من دلالتهما معاً على النسبة التامة يختلفان ايضاً من ناحية اخرى، لان «اذهب» تعتبر جملة انشائية وكذلك كل افعال الامر، و «ذهب» تعتبر جملة خبرية، فانت تقول: «ذهب عامر» حين تريد ان تخبر عن ذهابه، وتقول: «اذهب» حين تريد ان تدفعه الى الذهاب.

وهذا الاختلاف يعني - على ما عرفنا سابقاً من فرق بين الجملة الانشائية والجملة الخبرية ان مدلول «اذهب» هو النسبة بين الذهاب والمخاطب بما هي في طريق التحقيق وباعتبارها يراد تحقيقها، بينما تدل صيغة «ذهب» على النسبة بما هي حقيقة واقعة مفروغ عنها.

ونستخلص من ذلك ان صيغة فعل الامر تدل على نسبة تامة بين مادة الفعل والفاعل منظوراً اليها بما هي نسبة يراد تحقيقها وارسال المكلف نحو ايجادها. أرأيت الصياد حين يرسل كلب الصيد الى فريسته؟ ان تلك الصورة التي يتصورها الصياد عن ذهاب الكلب الى الفريسة

وهو يرسله اليها، هي نفس الصورة التي يدل عليها فعل الامر، ولهذا يقال في علم الاصول ان مدلول صيغة الامر هو النسبة الارسالية.

وكما ان الصياد حين يرسل الكلب الى فريسته قد يكون ارساله هذا ناتجاً عن شوق شديد الى الحصول على تلك الفريسة ورغبة اكيدة في ذلك وقد يكون ناتجاً عن رغبة غير اكيدة وشوق غير شديد، كذلك النسبة الارسالية التي تدل عليها الصيغة في فعل الامر قد نتصورها ناتجة عن شوق شديد والزام اكيد وقد نتصورها ناتجة عن شوق اضعف ورغبة اقل درجة.

وعلى هذا الضوء نستطيع الان ان نفهم معنى ذلك القول الاصولي القائل: ان صيغة فعل الامر تدل على الوجوب، فان معناه ان الصيغة قد وضعت للنسبة الارسالية بوصفها ناتجة عن شوق شديد والزام اكيد، ولهذا يدخل معنى الالزام والوجوب ضمن الصورة التي نتصور بها المعنى اللغوي للصيغة عند سماعها دون ان يصبح فعل الامر مرادفاً لكلمة الوجوب.

وليس معنى دخول الالزام والوجوب في معنى الصيغة ان صيغة الامر لا يجوز استعمالها في مجال المستحبات، بل قد استعملت كثيراً في موارد الاستحباب كما استعملت في موارد الوجوب، ولكن استعمالها في موارد الوجوب استعمال حقيقي، لانه استعمال للصيغة في المعنى الذي وضعت له، واستعمالها في موارد الاستحباب استعمال مجازي يبرره الشبه القائم بين الاستحباب والوجوب.

٣- (صيغة النهي)

صيغة النهي نحو «لا تذهب» «لا تخن» «لا تكسل في طلب العلم» والمقرر بين الاصوليين هو القول بان صيغة النهي تدل على الحرمة، ويجب ان نفهم هذا القول بصورة مماثلة لفهمنا القول بان صيغة الامر تدل على الوجوب، فان النهي يشكل جملة مفيدة ويشتمل لاجل ذلك على نسبة تامة وتعتبر الجملة التي يشكلها جملة انشائية لا اخبارية، فانت حين تقول «لا تذهب» لا تريد ان تخبر عن عدم الذهاب وانما تريد ان تمنع المخاطب عن الذهاب وتمسكه عن ذلك، فصيغة الامر والنهي متفقتان في كل هذا

ولكنهما تختلفان في الارسال والامساك، لان صيغة الامر تدل على نسبة ارسالية كما سبق، واما صيغة النهي فتدل على نسبة امساكية، اي إنّا حين نسمع جملة «اذهب» نتصور نسبة بين الذهاب والمخاطب ونتصور ان المتكلم يرسل المخاطب نحوها ويبعثه الى تحقيقها كما يرسل الصياد كلبه نحو الفريسة، واما حين نسمع جملة «لا تذهب» فنتصور نسبة بين الذهاب والمخاطب، ونتصور ان المتكلم يمسك مخاطبه عن تلك النسبة ويزجره عنها، كما لو حاول كلب الصيد ان يطارد الفريسة فامسك به الصياد، ولهذا نطلق عليها اسم «النسبة الامساكية»

وتدخل الحرمة في مدلول النهي بالطريقة التي دخل بها الوجوب الى مدلول الامر، ولنرجع بهذا الصدد الى مثال الصياد، فانا نجد ان الصياد حين يمسك كلبه عن تتبع الفريسة قد يكون امساكه هذا ناتجاً عن كراهة تتبع الكلب للفريسة بدرجة شديدة، وقد ينتج عن كراهة ذلك بدرجة ضعيفة، ونظير هذا تماماً نتصوره في النسبة الامساكية التي نتحدث عنها، فانا قد نتصورها ناتجة عن كراهة شديدة للمنهي عنه، وقد نتصورها ناتجة عن كراهة ضعيفة.

ومعنى القول بان صيغة النهي تدل على الحرمة في هذا الضوء ان الصيغة موضوعة للنسبة الامساكية بوصفها ناتجة عن كراهة شديدة وهي الحرمة، فتدخل الحرمة ضمن الصورة التي نتصور بها المعنى اللغوي لصيغة النهي عند سماعها. وفي نفس الوقت قد تستعمل صيغة النهي في موارد الكراهة، فينهى عن المكروه ايضاً بسبب الشبه القائم بين الكراهة والحرمة، ويعتبر استعمالها في موارد المكروهات استعمالاً مجازياً.

٣- (الاطلاق)

وتوضيحه ان الشخص اذا اراد ان يأمر ولده باكرام جاره المسلم فلا يكتفي عادة بقوله «اكرم الجار» بل يقول: «اكرم الجار المسلم» واما اذا كان يريد من ولده ان يكرم جاره مهما كان دينه فيقول: «اكرم الجار» ويطلق كلمة الجار - اي لا يقيدها بوصف خاص - ويفهم من قوله عندئذ ان الامر لا يختص بالجار المسلم بل يشمل الجار الكافر ايضاً، وهذا الشمول نفهمه نتيجة لذكر كلمة الجار مجردة عن القيد، ويسمى هذا بـ «الاطلاق» ويسمى اللفظ في هذه الحالة

«مطلقاً». وعلى هذا الاساس يعتبر تجرد الكلمة من القيد اللفظي في الكلام دليلاً على شمول الحكم ومثال ذلك في النص الشرعي قوله تعالى «احل الله البيع» فقد جاءت كلمة البيع هنا مجردة عن اي قيد في الكلام، فيدل هذا الاطلاق على شمول الحكم بالحلية لجميع انواع البيع. واما كيف اصبح ذكر الكلمة بدون قيد في الكلام دليلاً على الشمول وما هو مصدر هذه الدلالة فهذا ما لا يتسع له البحث على مستوى هذه الحلقة.

٤- (ادوات العموم)

ادوات العموم مثالها «كل» في قولنا: «احترم كل عادل» و«قاطع كل من يعادي الاسلام». وذلك ان الآمر حين يريد ان يدلل على شمول حكمه وعمومه قد يكتفي بالاطلاق وذكر الكلمة بدون قيد كما شرحناه انفاً فيقول: «اكرم الجار» وقد يريد مزيداً من التأكيد على العموم والشمول فيأتي باداة خاصة للدلالة على ذلك فيقول: في المثال المتقدم مثلاً «اكرم كل جار» فيفهم السامع من ذلك مزيداً من التأكيد على العموم والشمول، ولهذا تعتبر كلمة «كل» من ادوات العموم لانها موضوعة في اللغة لذلك، ويسمى اللفظ الذي دلت الاداة على عمومه «عاماً» ويعبر عنه بـ «مدخول الاداة» لان اداة العموم دخلت عليه وعممته.

ونستخلص من ذلك ان التدليل على العموم يتم باحدى طريقتين: الاولى سلبية وهي الاطلاق، اي ذكر الكلمة بدون قيد. والثانية ايجابية وهي استعمال اداة للعموم نحو «كل» و«جميع» و«كافة» وما اليهما من الفاظ.

وقد اختلف الاصوليون في صيغة الجمع المعرف باللام من قبيل «الفقهاء» «العلماء» «الجيران» «العقود». فقال بعضهم: ان هذه الصيغة نفسها من ادوات العموم ايضاً مثل كلمة «كل» فاي جمع من قبيل «فقهاء» او «علماء» او «جيران» اذا اراد المتكلم اثبات الحكم لجميع افراده والتدليل على عمومه بطريقة ايجابية ادخل عليه اللام فيجعله جمعاً معرفاً باللام ويقول «احترم الفقهاء» او «اكرم الجيران» او «اوفوا بالعقود»

وبعض الاصوليين يذهب الى ان صيغة الجمع المعرف باللام ليست من ادوات العموم، ونحن

انما نفهم الشمول في الحكم عندما نسمع المتكلم يقول «اكرم الجيران» مثلاً بسبب الاطلاقه وتجرد الكلمه عن القيود لا بسبب دخول (ال) الجمع، اي بطريقة سلبيه لا ايجابيه، فلا فرق بين ان يقال «اكرم الجيران» او «اكرم الجار» فكما يستند فهمها للشمول في الجمله الثانيه الى الاطلاق كذلك الحال في الجمله الاولى، فالمفرد المعرف بالام - وهو الجار - والجمع المعرف بالام - وهو الجيران - لا يدلان على الشمول الا بالطريقه السلبيه، اي باطلاقه الكلمه وتجريدها عن القيد.

٥ - (اداة الشرط)

اداة الشرط هنا هي «اذا» في قولنا: «اذا زالت الشمس فصلّ» و«اذا احرمت للحج فلا تتطيب» وتسمى الجمله التي تدخل عليها اداة الشرط جمله شرطيه، وهي تختلف في وظيفتها اللغويه عن غيرها من الجمل التي لا توجد في فرع اداة الشرط، فان سائر الجمل تقوم بربط كلمه باخرى، كربط الجار بالمبتدأ في قولنا «علي امامك» او ربط الفعل بالفاعل في قولنا «ظهر نور الاسلام». واما الجمله الشرطيه التي تربط بين جملتين، ففي مثال «اذا زالت الشمس فصلّ» تعتبر «زالت الشمس» جمله وتعتبر «صلّ» جمله اخرى، واداة الشرط تربط بين هاتين الجملتين وتجعل الاولى شرطاً والثانيه شرطها وجزاءه.

وعلى هذا الاساس نعرف ان الجمله الشرطيه تحتوي على شرط وشروط واذا لاحظنا المثالين المتقدمين للجمله الشرطيه وجدنا ان الشرط في مثال «اذا زالت الشمس فصلّ» هو زوال الشمس، والشرط في قولنا: «اذا احرمت للحج فلا تتطيب» هو الاحرام للحج، واما المشروط فهو مدلول جمله «صلّ» و«لا تتطيب» ولما كان مدلول «صلّ» و«لا تتطيب» يوصف هيئة امر هو الوجوب ومدلول «لا تتطيب» يوصف هيئة نهي هو الحرمه كما تقدم، فنعرف ان المشروط هو الوجوب او الحرمه اي الحكم الشرعي بمعنى ان الحكم الشرعي مشروط بزوال الشمس او بالاحرام للحج انه مرتبط بالزوال او الاحرام وتقييد بذلك والمقيد ينتفي اذا انتفى قيده. وينتج عن ذلك ان اداة الشرط تدل على انتفاء الحكم الشرعي في حالة انتفاء الشرط، لان ذلك يبقى طبيعيه للدلالة على تقييد الحكم الشرعي وجعله مشروطاً فيدل

قولنا: «اذا زالت الشمس فصلّ» على عدم وجوب الصلاة قبل الزوال، ويدل قولنا: «اذا احرمت للحج فلا تتطيب» على عدم حرمة الطيب في حالة عدم الاحرام للحج، وبذلك تصبح الجمله الشرطيه ذات مدلولين: احدهما ايجابي والاخر سلبي. فالايجابي هو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط اي ان الوجوب ثبت عند الزوال، ومدلولها اللغوي السلبي هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط - اي عدم وجوب الصلاة قبل الزوال وعدم حرمة الطيب في غير حالة الاحرام للحج.

ويسمى المدلول الايجابي «منطوقاً» للجمله، والمدلول السلبي «مفهوماً» وكل جمله طابق هذا المدلول السلبي يقال في العرف الاصولي: ان لهذه الجمله او لقضيته «مفهوم».

وقد وضع بعض الاصوليين قاعده عامه لهذا المدلول السلبي في اللغه فقال: إن كل اداة لغويه تدل على تقييد الحكم وتحديده طابق مدلولها سلبي، اذ تدل على انتفاء الحكم خارج نطاقه الحدود التي تضفي الحكم، واداة الشرط تعتبر وفقاً لهذه القاعده العامه لانها تدل على تحديد الحكم بالشرط.

ومن مصاديق القاعده ايضاً اداة الغايه حين تقول مثلاً: «صم حتى تغيب الشمس» فان «صم» هنا فعل امر يدل على الوجوب، وقد دلت حتى بوصفها اداة غايه على وضع حد وغايه لهذا الوجوب الذي تدل عليه هيئة الامر ومعنى وضع غايه له تقييده، فيدل على انتفاء وجوب الصوم بعد تغيب الشمس، وهذا هو المدلول السلبي الذي نطلق عليه اسم المفهوم.

ويسمى المدلول السلبي للجمله الشرطيه «مفهوم الشرط» كما يسمى المدلول السلبي لاداة الغايه من قبيل حتى في المثال المتقدم «بـ «مفهوم الغايه».

الفصل الثاني
في حجية الظهور

ما هو المطلوب في التفسير:

اذا اردنا ان نفسر كلاماً من ناحية لغويه - كما يبحث اللغويون في معاجم اللغه - فسوف نفسرها

معناها الذي ارتبطت به في اللغة او باقرب معانيها اليه اذا كانت ذات معان متعددة فنقول عن كلمة «بحر» مثلاً: انها تدل في اللغة على الكميه الهائله الغزيره من الماء المجتمعه في مكان واحد، لان هذا هو اقرب المعاني الى الكلمه في اللغه اي المعنى الظاهر منها.

واما اذا جاءت كلمه بحر في كلام شخص يقول: «اذهب الى البحر في كل يوم» واردنا ان نفسر الكلمه في كلامه فلا يكفي ان نعرف ما هو اقرب المعاني الى كلمة البحر لغةً - اي المعنى الظاهر منها - بل يجب ان نعرف ماذا اراد المتكلم بالكلمه، لان المتكلم قد يريد بالكلمه معنى اخر غير المعنى الظاهر فالمهم لتصوره ابتداءً ان نكتشف مراد المتكلم - اي المدلول التصديقي للفظ - ولا يكفي مجرد معرفة المدلول اللغوي.

ومثال ذلك ايضاً صيغة الأمر اذا جاءت في كلام الآمر ولم ندر هل اراد الوجوب او الاستحباب؟ فان الفرض الاساسي هو ان نعرف ماذا اراد؟ ولا يكفينا ان نعرف مدلول الصيغه لغوياً مثلاً، اذ قد يكون مدلولها اللغوي هو الوجوب، والمتكلم قد اراد الاستحباب على سبيل الاستعمال المجازي مثلاً.

واذا كنا قد درسنا في البحث السابق المدلول اللغوي لصيغة افعل فانما ذلك لكي نستفيد منه في تحديد المدلول التصديقي للصيغه، ولكي يوجهنا المدلول اللغوي الى معرفة المدلول التصديقي واكتشاف ارادة المتكلم كما سنرى.

ظهور حال المتكلم:

عرفنا سابقاً ان للدلاله قسمين:

(احدهما) اللغه بما تشتمل عليه من اوضاع وهي قسم الدلاله التصوريه.

(والاخر) حال المتكلم وهو قسم الدلاله التصديقيه لنفسه.

وكنا نتناول بالنسبة الى القسم الاول ما هو اقرب المعاني الى اللفظ في اللغه لكي يكون هو المعنى الظاهر للفظ لغوياً من بين سائر معانيه، كذلك نتناول بالنسبه الى القسم الثاني ما هو المدلول التصديقي الاقرب الى حال المتكلم؟ ونريد بالمعنى الاقرب الى اللفظ

لغة في السؤال الاول المعنى الذي ينتقل الذهن الى تصوره عند سماع اللفظ قبل ان ينتقل الى تصور غيره، ونريد بالمدلول التصديقي الاقرب حال المتكلم في السؤال الثاني ما هو المرجح في تقدير نوعية الارادة التي توجد في نفس المتكلم.

وعلى ذلك كلمة «البحر» فحتى نتساءل اولاً ما هو المعنى الاقرب لغة في اللغه هل البحر هو الماء او البحر من العلم؟ ونجيب ان المعنى الاقرب لغوياً طبقاً لموجب النظام اللغوي العام هو البحر من الماء، لانه معنى حقيقي والمعنى الحقيقي [illegible] في النظام اللغوي العام اقرب من المعنى المجازي، ويعني كون المعنى الحقيقي اقرب الى اللفظ ان الذهن ينتقل الى تصوره عند سماع اللفظ قبل ان ينتقل الى تصور غيره. ونتساءل ثانياً ماذا يريد المتكلم بكلمه البحر في قوله: «اذهب الى البحر في كل يوم» فهل يريد المعنى الاقرب لغوياً الذي نتصوره عند سماع الكلمه قبل غيره من المعاني وهو البحر من الماء او يريد المعنى الابعد لغوياً وهو البحر من العلم؟ ولما كان مصدر الدلاله التصديقية الدالة على ارادة المتكلم هو حال المتكلم فيجب ان نعرف اي هذين التقديرين اقرب الى حال المتكلم، فهل الاقرب الى حاله ان يريد المعنى الحقيقي الظاهر من اللفظ لغة او المعنى الابعد؟

ويجب علم الاصول على ذلك ان الظاهر من حال المتكلم انه يريد المعنى الاقرب لغوياً، ويعني كون هذا اقرب الى حال المتكلم ان [illegible] المرجح في حال المتكلم - بوصفه قد تكلم باللفظ له معنى لغوي ظاهر - انه يريد المعنى الظاهر الاقرب الى اللفظ دون الابعد.

فلدينا اذن ظهوران: ظهور لغوي لكلمة البحر في المعنى الحقيقي، وهذا الظهور لا يعني اكثر من ان الذهن سوف ينتقل الى تصور هذا المعنى قبل تصور المعاني الاخرى، وظهور حالي تصديقي، وهو ظهور حال المتكلم في انه يريد باللفظ (اقرب) الاقرب اليه من معاني لغة، وهذا الظهور يعني ان الراجح في حال المتكلم ان يريد باللفظ معناه الظاهر.

حجية الظهور:

ومن المقرر في علم الاصول ان ظهور حال المتكلم في ارادة اقرب المعاني الى اللفظ حجة، ومعنى

حجية هذا الظهور اتخاذه اساساً لتقييد الدليل اللفظي على ضوئه، فنفترض دائماً "ان المتكلم قد اراد المعنى الاقرب الى اللفظ في النظام اللغوي العام"(١) اخذاً "بظهور حاله". ولاجل ذلك يطلق على حجية الظهور اسم «اصالة الظهور» لانها تجعل الظهور هو الاصل لتقييد الدليل اللفظي.

وفي ضوء هذا نستطيع ان نعرف لماذا كنا نهتم في الفصل السابق بتحديد المدلول اللغوي الاقرب للكلمة والمعنى الظاهر لها بموجب النظام اللغوي العام؟ مع ان المهم عند تفسير الدليل اللفظي هو اكتشاف ماذا اراد المتكلم باللفظ من معنى؟ لا معاهم المعنى الاقرب اليه في اللغة؟ فانا ندرك في ضوء اصالة الظهور ان الصلة وثيقة جداً بين اكتشاف مراد المتكلم وتحديد المدلول اللغوي الاقرب للكلمة، لان اصالة الظهور تحكم بان مراد المتكلم من اللفظ هو نفس المدلول اللغوي الاقرب، اي المعنى الظاهر من اللفظ لغة، فلكي نعرف مراد المتكلم يجب ان نعرف المعنى الاقرب الى اللفظ لغة لنحكم بانه هو المعنى المراد للمتكلم.

تطبيقات حجية الظهور على الادلة اللفظية:

وسوف نستعرض فيما يلي ثلاث حالات لتطبيق قاعدة حجية الظهور:

(الاولى) ان يكون للفظ في الدليل معنى وحيد في اللغة ولا يصلح للدلالة على معنى اخر في النظام اللغوي العام. والقاعدة العامة تتمثل في هذه الحالة ان يحمل اللفظ على معناه الوحيد ويقال: «ان المتكلم اراد ذلك المعنى، لان المتكلم يريد باللفظ دائماً المعنى المحدد له في النظام اللغوي العام»، ويعتبر الدليل في مثل هذه الحالة صريحاً في مضمونه.

(الثانية) ان يكون للفظ معان متعددة متكافئة في خلو قرع باللفظ بموجب النظام اللغوي العام من قبيل المشترك(٢)، وفي هذه الحالة لا يمكن تعيين مراد من اللفظ على اساس تلك القاعدة، اذ لا يوجد معنى اقرب الى اللفظ من ناحية لغوية لتطبيق

---

(١) لا نريد باللغة والنظام اللغوي العام هنا اللغة في مقابل العرف، بل النظام القائم بالفعل لدلالة الالفاظ سواء كان لغوياً "اوليا" او ثانوياً".

(٢) من قبيل كلمة - عين -

القاعدة عليه، ويكون الدليل في هذه الحالة مجملاً".

(الثالثة) ان يكون للفظ معان متعددة في اللغة واحدها اقرب الى اللفظ لغوياً من سائر معانيه، ومثاله كلمة «البحر» التي لها معنى حقيقي قريب وهو «البحر من الماء» ومعنى مجازي بعيد وهو «البحر من العلم» فاذا قال المتكلم «اذهب الى البحر في كل يوم» واردنا ان نعرف ماذا اراد المتكلم بكلمة البحر من هذين المعنيين؟ يجب علينا ان ندرس السياق الذي جاءت فيه كلمة البحر ونريد بـ «السياق» كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال اخرى، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً "واحداً مترابطاً"، او حالية كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع.

فمثلاً يدلنا لكي نفهم المعنى الذي اراده المتكلم من لفظ «البحر» في المثال المتقدم ان ندرس السياق الذي جاءت فيه كلمة البحر ونحدد المدلول اللغوي والمعنى الظاهر لكل كلمة وردت في ذلك السياق، فان لم نجد في سائر الكلمات التي وردت في السياق ما يدل على خلاف المعنى الظاهر من الكلمة كلمة البحر كان لزاماً علينا ان نفسر كلمة البحر على اساس المعنى اللغوي الاقرب ونقرر ان مراد المتكلم من البحر الذي آمرنا بالذهاب اليه في كل يوم هو بحر الماء لا بحر العلم تطبيقاً للقاعدة العامة القائلة بحجية الظهور.

وقد نجد في سائر اجزاء الكلام ما لا يتفق مع ظهور كلمة البحر، ومثاله ان يقول الامر: «اذهب الى البحر في كل يوم واستمع الى حديثه يا هتمام» فان الاستماع الى حديث البحر لا يتفق مع المعنى اللغوي الاقرب الى كلمة البحر، لان البحر من الماء لا يستمع الى حديثه وانما يستمع الى حديث البحر من العلم - اي العالم الذي يشابه البحر الغزارة علماً - وفي هذه الحالة نجد انفسنا نتساءل ماذا اراد المتكلم بكلمة البحر، هل اراد البحر من العلم بدليل انه امرنا بالاستماع الى حديثه، او اراد البحر من الماء ولم يقصد بالحديث هنا المعنى الحقيقي بل اراد به الاصغاء الى صوت امواج البحر؟ وهكذا نظل نتردد بين كلمة البحر وظهورها اللغوي من ناحية، وكلمة الحديث وظهورها اللغوي من ناحية اخرى ومعنى هذا اننا نتردد بين

صورتين احداهما صورة الذهاب الى بحر من الماء المتموج والاستماع الى صوت موجه، وهذه الصورة هي التي توحي بها كلمة البحر. والاخرى صورة الذهاب الى عالم غزير العلم والاستماع الى كلامه، وهذه الصورة هي التي توحي بها كلمة الحديث. وفي هذا المجال يجب ان نلاحظ السياق جميعاً ككل ونرى اي هاتين الصورتين اقرب اليه في النظام اللغوي العام؟ اي ان هذا السياق اذا القي على ذهن شخص يعيش اللغة ونظامها بصورة صحيحة هل سوف تسبق الى ذهنه الصورة الاولى او الصورة الثانية؟ فان عرفنا ان احدى الصورتين اقرب الى السياق بموجب النظام اللغوي العام - ولنفرضها الصورة الثانية - تكون للسياق ككل ظهور في الصورة الثانية ووجب ان نفسر الكلام على اساس تلك الصورة الظاهرة.

ويطلق على كلمة الحديث في هذا المثال اسم «القرينة» لانها هي التي دلت على الصورة الكاملة للسياق وابطلت مفعول كلمة البحر وظهورها.

واما اذا كانت الصورتان متكافئتين في علاقتهما بالسياق فهذا يعني ان الكلام اصبح مجملاً ولا ظهور له، فلا يبقى مجال لتطبيق القاعدة العامة

القرينة المتصلة والمنفصلة:

عرفنا ان كلمة «الحديث» في المثال السابق قد تكون قرينة في ذلك السياق، وتسمى «قرينة متصلة» لانها متصلة بكلمة البحر التي ابطلت مفعولها وداخلة معها في سياق واحد، والكلمة التي يبطل مفعولها بسبب القرينة تسمى بـ «ذي القرينة».

ومن امثلة القرينة المتصلة الاستثناء من العام، كما اذا قال الآمر: «اكرم كل فقير الا الفساق» فان كلمة «كل» ظاهرة في العموم لغة، وكلمة «الفساق» تتنافى مع العموم، وحين تدرس السياق ككل نرى ان الصورة التي تقتضيها هذه الكلمة اقرب اليه من صورة العموم التي تقتضيها كلمة «كل» بل لا مجال للموازنة بينهما، وبهذا تعتبر اداة الاستثناء قرينة على المعنى العام للسياق.

فالقرينة المتصلة هي كل ما يتصل بكلمة اخرى، فيبطل ظهورها ويوجه المعنى العام للسياق الوجهة التي تنسجم معه.

وقد يتفق ان القرينة بهذا المعنى لا تجيء متصلة بالكلام بل منفصلة عنه فتسمى «قرينة منفصلة» ومثاله ان يقول الآمر «اكرم كل فقير» ثم يقول في حديث آخر بعد ساعة: «لا تكرم فساق الفقراء» فهذا النهي لو كان متصلاً بالكلام الاول لاعتبر قرينة متصلة ولكن انفصل عنه في هذا المثال

وفي هذا الضوء نفهم معنى القاعدة الاصولية القائلة ان ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة سواء كانت القرينة متصلة او منفصلة.

وهناك فروق بين القرينة المتصلة والمنفصلة لا مجال لدراستها على مستوى هذه الحلقة.

٣- الدليل البرهاني

تمهيد

دراسة العلاقات العقلية:

حينما يدرس العقل العلاقات بين الاشياء يتوصل الى معرفة انواع عديدة من العلاقة، فهو يدرك مثلاً علاقة التضاد بين السواد والبياض، وهي تعني استحالة اجتماعهما في جسم واحد، ويدرك علاقة التلازم بين السبب والمسبب فان كل مسبب في نظر العقل ملازمه لسببه ويستحيل انفكاكه عنه، نظير الحرارة بالنسبة الى النار، ويدرك علاقة التقدم والتأخر في الدرجة بين السبب والمسبب ومثاله: اذا امسكت مفتاحاً بيدك وحركت يدك فيتحرك المفتاح بسبب ذلك وبالرغم من ان المفتاح في هذا المثال يتحرك في نفس اللحظة التي تتحرك فيها يدك فان العقل يدرك ان حركة اليد متقدمة على حركة المفتاح وحركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد لا من ناحية زمنية بل من ناحية تسلسل الوجود ولهذا نقول حين نريد ان نتحدث عن ذلك «حركت يدي فتحرك المفتاح» فالفاء هنا تدل على الترتيب وتأخر حركة المفتاح عن حركة اليد مع انهما وقعا في زمان واحد.

فهناك اذن تأخر لا يمت الى الزمان بصلة وانما ينشأ عن تسلسل الوجود في نظر العقل بمعنى ان العقل حين يلحظ حركة اليد وحركة المفتاح ويدرك ان هذه نابعة من تلك، يرى ان حركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد بوصفها نابعة منها، ويرمز الى هذا التأخر بالفاء فيقول «تحركت يدي فتحرك المفتاح» ويطلق على هذا التأخر اسم «التأخر الترتيبي» اي التأخر في الدرجة.

وبعد ان يدرك العقل تلك العلاقات يستطيع ان يستفيد منها في اكتشاف وجود الشيء او عدمه، فهو عن طريق علاقة التضاد بين السواد والبياض يستطيع ان يثبت عدم السواد في جسم اذا عرف انه ابيض نظراً الى استحالة اجتماع البياض والسواد في جسم واحد، فما دام ابيض وجب بحكم علاقة التضاد ان لا يكون اسود. وعن طريق علاقة التلازم بين المسبب وسببه يستطيع العقل ان يثبت وجود المسبب اذا عرف وجود السبب نظراً الى استحالة الانفكاك بينهما. وعن طريق علاقة التقدم والتأخر يستطيع العقل ان يكتشف عدم وجود المتأخر قبل الشيء المتقدم، لان ذلك يناقض كونه متأخراً فاذا كانت حركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد في تسلسل الوجود العقلي فمن المستحيل ان تكون حركة المفتاح - والحالة هذه - موجودة بصورة متقدمة على حركة اليد في تسلسل الوجود لان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون متقدماً على الشيء ويكون في نفس الوقت متأخراً عنه.

وكما يدرك العقل هذه العلاقات بين الاشياء ويستفيد منها في الكشف عن وجود شيء او عدمه، كذلك يدرك العلاقات القائمة بين الاحكام، ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم او عدمه، فهو يدرك مثلاً التضاد بين الوجوب والحرمة كما كان يدرك التضاد بين السواد والبياض وكما كان يستخدم هذه العلاقة في نفي السواد اذا عرف وجود البياض كذلك يستخدم علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة لنفي الوجوب عن الفعل اذا عرف انه حرام.

فهناك اذن اشياء تقوم بينها علاقات في نظر العقل، وهناك احكام تقوم

بينها علاقات في نظر العقل ايضاً. ونطلق على الاشياء اسم «العالم التكويني» وعلى الاحكام اسم «العالم التشريعي».

وكما يمكن للعقل ان يكتشف وجود الشيء او عدمه في العالم التكويني عن طريق تلك العلاقات كذلك يمكن للعقل ان يكشف وجود الحكم او عدمه في العالم التشريعي عن طريق تلك العلاقات.

ومن اجل ذلك كان من وظيفة علم الاصول ان يدرس تلك العلاقات في عالم الاحكام بوصفها قضايا عقلية صالحة لان تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط.

الطريقة القياسية:

وهذه العلاقات تدخل في عملية الاستنباط ضمن دليل يشكله الفقيه بطريقة قياسية، وهي الطريقة التي نستنتج فيها نتيجة خاصة من قانون عام، من قبيل قولنا: «هذا مثلث وكل مثلث له ثلاثة اضلاع فهذا المثلث له ثلاثة اضلاع» فان هذا القول يشتمل على استنتاج عدد اضلاع هذا المثلث وانها ثلاثة من القانون العام القائل: «ان كل مثلث له ثلاثة اضلاع».

وهكذا الحال في العلاقات التي ندرسها في العالم التشريعي، فانها تشكل قوانين عامة ويستنتج الفقيه منها نتائج خاصة بطريقة قياسية فيقول مثلاً: «الصلاة في المكان المغصوب حرام، وكل حرام لا يمكن ان يكون واجباً لعلاقة التضاد القائمة بين الوجوب والحرمة، فالصلاة في المكان المغصوب اذن لا يمكن ان تكون واجبة».

ومن الطبيعي على هذا الاساس ان نتكلم عن العلاقات العقلية القائمة في عالم الاحكام تحت عنوان «الدليل القياسي» لانها تكوّن العناصر المشتركة في الدليل القياسي، ولكنا بالرغم من ذلك استبدلنا كلمة القياس بـ «البرهان» لان كلمة القياس قد يختلط معناها المنطقي الذي نريده هنا بمعان اخرى، فآثرنا ان نضع الدليل البرهاني عنواناً لدراسة تلك العلاقات العقلية.

وقد تعرضت الطريقة القياسية في الاستدلال لنقد شديد من الناحية المنطقية وبخاصة

في عصرنا الحديث، وسوف نتناول ذلك في الحلقات المقبلة.

تقسيم البحث

توجد في العالم التشريعي (قسمان) من العلاقات: فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الاحكام - اي بين حكم شرعي وحكم شرعي آخر - وقسم ثان من العلاقات قائم بين الحكم وموضوعه، وقسم ثالث بين الحكم ومتعلقه، وقسم رابع بين الحكم ومقدماته، وقسم خامس وهو العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد، وقسم سادس وهو العلاقات القائمة بين الحكم واشياء أخرى خارجة عن نظام العالم التشريعي.

وسوف نتحدث عن نماذج لاكثر هذه الاقسام (١) في فصول:

الفصل الاول

في العلاقات القائمة بين نفس الاحكام

علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة:

من المعترف به في علم الاصول انه ليس من الممكن ان يأتي المكلف بفعلين في وقت واحد احدهما واجب والآخر حرام، فيعتبر مطيعاً من ناحية اتيانه بالواجب وجديراً بالثواب ويعتبر عاصياً من ناحية اتيانه للحرام ومستحقاً للعقاب. فشرب الماء النجس مثلاً حرام ودفع الزكاة الى الفقير واجب، فلو ان انساناً غمس الماء النجس باحدى يديه وشربه واعطى باليد الاخرى في نفس الوقت زكاته للفقير

---

(١) اي لغير القسم السادس، واما القسم السادس فنزيد به ما كان من تبيين علاقة التلازم بين الحكم العقلي والحكم الشرعي المقرر في مبدأ القائل:

«كلما حكم به العقل حكم به الشرع» فان هذه العلاقة تقوم بين الحكم الشرعي وشيء خارج عن نظام العالم التشريعي، وهو حكم العقل. وقد اجلنا دراسة ذلك الى الحلقات المقبلة

فقد عصى واتى بالحرام والواجب في وقت واحد.

واما الفعل الواحد فلا يمكن ان يتصف بالوجوب والحرمة معاً، لان العلاقة بين الوجوب والحرمة هي علاقة تضاد ولا يمكن اجتماعهما في فعل واحد كما لا يمكن ان يجتمع السواد والبياض في جسم واحد، فدفع الزكاة الى الفقير لا يمكن ان يكون - وهو واجب - حراماً في نفس الوقت، وشرب الماء النجس لا يمكن ان يكون - وهو حرام - واجباً في نفس الوقت. وهكذا يتضح:

(اولاً) ان الفعلين المتعددين كدفع الزكاة وشرب النجس - يمكن ان يتصف احدهما بالوجوب والآخر بالحرمة ولو اوجدهما المكلف في زمان واحد.

(وثانياً) ان الفعل الواحد لا يمكن ان يتصف بالوجوب والحرمة معاً.

والنقطة الرئيسية في هذا البحث عند الاصوليين هي ان الفعل قد يكون واحداً بالذات والوجود ومتعدداً بالوصف والعنوان، وعندئذ فهل يلحق بالفعل الواحد لانه واحد وجوداً وذاتاً؟ او يلحق بالفعلين لانه متعدد بالوصف والعنوان؟ مثاله:

ان [illegible] يتوضأ المكلف بماء مغصوب، فان هذه العملية التي يوجدها اذا لوحظت من ناحية وجودها هي شيء واحد، واذا لوحظت من ناحية اوصافها هي توصف بوصفين، اذ يقال عن العملية: انها وضوء، ويقال عنها في نفس الوقت: انها غصب وتصرف في مال الغير بدون اذنه، وكل من الوصفين يسمى «عنواناً» والصحيح ذلك تعتبر العملية في هذا المثال واحدة ذاتاً ووجوداً ومتعددة وصفاً وعنواناً.

وفي هذه النقطة قولان للاصوليين: «احدهما» ان هذه العملية ما دامت متعددة بالوصف والعنوان تلحق بالفعلين المتعددين، فكما يمكن ان يتصف دفع الزكاة للفقير بالوجوب وشرب الماء النجس بالحرمة كذلك يمكن ان يكون احد وصفي العملية وعنوان الوضوء واجباً وهو عنوان الوضوء والوصف الآخر حراماً وهو عنوان الغصب. وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بجواز اجتماع الامر والنهي».

«والقول الآخر» يؤكد على الحاق العملية بالفعل الواحد على اساس وحدتها الوجودية، ويبرر مجرد تعدد الوصف والعنوان عند [illegible] تعلق الوجوب والحرمة معاً بالعملية. وهذا القول يطلق عليه اسم

« القول باستباع اقتضاء الامر والنهي »

وهكذا اتجه البحث الوصولي إلى دراسة تعدد الوصف والعنوان من ناحية انه هل يبرر اجتماع الوجوب والحرمة معاً في عملية الوضوء بالماء المغصوب؟ او ان العملية مادامت واحدة وجوداً وذاتاً فلا يمكن ان توصف بالوجوب والحرمة في وقت واحد.

ونحن نعتقد ان العملية التي لها وصفان وعنوانان يمكن ان يتعلق الوجوب باحدهما والحرمة بالاخر، ولا تمنع عن ذلك وحدة العملية وجوداً، ولكن هذا لا ينطبق على كل وصف بل انما تتسع العملية الواحدة للوجوب والحرمة معاً اذا كان لها وصفان وعنوانان يتوفر فيهما شرائط خاصة لا مجال لتفصيلها الان.

هل تستلزم حرمة العقد فساده؟

ان صحة العقد معناها ان يترتب عليه اثره الذي اتفق عليه المتعاقدان مثل عقد البيع يعتبر البيع صحيحاً ونافذاً اذا ترتب عليه نقل ملكية السلعة من البائع الى المشتري ونقل ملكية الثمن من المشتري الى البائع، ويعتبر فاسداً وباطلاً اذا لم يترتب عليه ذلك.

ويرى ان العقد لا يمكن ان يكون صحيحاً وفاسداً في وقت واحد فان الصحة والفساد متضادان كالتضاد بين الوجوب والحرمة، فكما لا يمكن ان يكون الفعل الواحد واجباً وحراماً كذلك لا يمكن ان يكون العقد الواحد صحيحاً وفاسداً.

والسؤال هو هل يمكن ان يكون العقد صحيحاً وحراماً؟ ويجيب على ذلك بالايجاب، اذ لا تضاد بين الصحة والحرمة ولا تلازم بين الحرمة والفساد لان معنى تحريم العقد منع المكلف من ايجاد البيع، ومعنى صحته ان المكلف اذا خالف هذا المنع والتحريم وباع ترتب الاثر على بيعه وانتقلت الملكية من البائع الى المشتري، ولا تنافي بين ان يكون ايجاد المكلف للبيع ومحاربته له مبغوضاً للشارع ومحنوعاً عنه وان يترتب عليه الاثر في حالة صدوره من المكلف، ولا تلازم اذن بين حرمة العقد وفساده ولا تضاد بين حرمته وصحته بل يمكن ان يكون العقد حراماً وصحيحاً في نفس الوقت، ومثال ذلك في حياتنا الاعتيادية انك قد لا تريد ان يزورك

شخص ما لانك تبغضه، ولكن اذا اقدم وزارك ترى لزاماً عليك ان ترتب الاثر على زيارته وتقوم بضيافته. فكما امكن في هذا المثال ان تبغض زيارة فلان لك وفي نفس الوقت ترتب الاثر عليها اذا اقدم له ان زارك كذلك يمكن في حالتنا ان يبغض الشارع صدور عقد البيع من المكلف ويمنع عنه ولكنه يرتب الاثر عليه اذا عصى المكلف وباع البيع فيحكم بنقل الملكية من البائع الى المشتري لكي ترتب اثر الاثر على زيارة فلان لك اذا زارك بالرغم من انك تبغض زيارته.

وهذا يعني ان النهي عن المعاملة - اي عقد البيع ونحوه - لا يستلزم فساد المعاملة بل يتنافى مع الحكم بصحة العقد في نفس الوقت، خلافاً لعدد من الاصوليين القائلين بان النهي عن المعاملة يقتضي فسادها ايماناً منهم بوجود علاقة تضاد بين الصحة والحرمة.

الفصل الثاني
في العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه
الجعل والفعلية:

حين حققت الشريعة وجوب الحج على المستطيع وجاء قوله تعالى: « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » اصبح الحج من الواجبات في الاسلام واصبح وجوبه حكماً ثابتاً في الشريعة، ولكن اذا افترضنا ان المسلمين وقتئذ لم يكن يوجد فيهم شخص مستطيع تتوفر فيه خصائص الاستطاعة شرعاً فلا يتوجه وجوب الحج الى اي فرد من افراد المسلمين لانهم ليسوا مستطيعين والحج انما يجب على المستطيع، اي ان وجوب الحج لا يثبت في هذه الحالة لاي فرد بالرغم من كونه حكماً ثابتاً في الشريعة فاذا اصبح احد افراد مستطيعاً اتجه الوجوب نحوه واصبح ثابتاً بالنسبة اليه.

وعلى هذا الضوء نلاحظ ان هناك للحكم شيئين: احدهما ثبوت الحكم في الشريعة، والاخر ثبوته بالنسبة الى هذا الفرد او ذاك. حين حكم الاسلام بوجوب الحج على المستطيع في الآية الكريمة ثبت هذا الحكم في الشريعة ولو لم يكن يوجد مستطيع وقتئذ اطلاقاً، يعني ان شخصاً لو سأل في ذلك الوقت ما هي احكام الشريعة؟ لذكر من بينها وجوب الحج على المستطيع سواء كان في المسلمين مستطيع فعلاً او لا، ويعبر عن هذا الفرض الافتراضي بالجعل، ويعبر عن ثبوته بالنسبة الى هذا الفرد او ذاك بالفعلية.

ونعرف على هذا الاساس ان الحكم بوجوب الحج على المستطيع لا يتوقف ثبوته في الشريعه بوصفه حكماً شرعياً الا على تشريعه وجعله من قبل الله تعالى سواء كانت الاستطاعه متوفرة في المسلمين فعلاً او لا. واما ثبوت وجوب الحج على هذا المكلف او ذاك فيتوقف اضافة الى تشريع الله للحكم وجعله له على توفر خصائص الاستطاعه في المكلف.

والثبوت الاول للحكم - اي ثبوته في الشريعه - يسمى بالجعل «جعل الحكم»

والثبوت الثاني للحكم - اي ثبوته على هذا المكلف بالذات او ذاك - ويسمى بالفعليه «فعلية الحكم» فجعل الحكم معناه تشريعه من قبل الله وفعلية الحكم معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلف او ذاك.

موضوع الحكم:

وموضوع الحكم مصطلح اصولي نريد به مجموع الاشياء التي تتوقف عليها فعلية الحكم المجعول بمعناه الذي شرحناه، ففي مثال وجوب الحج يكون وجود المكلف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب، لان فعلية هذا الوجوب تتوقف على وجود مكلف مستطيع. ومثال آخر: حكمت الشريعه بوجوب الصوم على كل مكلف غير مسافر ولا مريض اذا هلّ عليه هلال شهر رمضان وهذا الحكم يتوقف ثبوته الاول على جعله شرعاً، ويتوقف ثبوته الثاني - اي فعليته - على وجود موضوعه اي وجود مكلف غير مسافر ولا مريض وهلّ عليه هلال شهر رمضان، فالمكلف وعدم السفر وعدم المرض وهلال شهر رمضان هي العناصر التي تكوّن الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصوم.

واذا عرفنا معنى موضوع الحكم استطعنا ان ندرك ان العلاقه بين الحكم والموضوع تشابه ببعض الاعتبارات العلاقه بين المسبب وسببه كالحراره والنار، فكما ان المسبب يتوقف على سببه كذلك الحكم يتوقف على موضوعه لانه يستمد فعليته من وجود الموضوع. وهذا معنى العبارة الاصوليه القائله: «ان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه» اي ان وجود الحكم فعلاً يتوقف على وجود موضوعه فعلاً.

وبحكم هذه العلاقه بين الحكم والموضوع يكون الحكم متأخراً في درجته عن الموضوع،

ويكون الموضوع متقدماً عليه كما يتقدم كل سبب على مسببه.

وتوجد في علم الاصول قضايا تستنتج من هذه العلاقة وتصلح للاشتراك في عمليات الاستنباط لا مجال للدخول في تفاصيلها الان.

الفصل الثالث

العلاقات القائمه بين الحكم ومتعلقه

عرفنا ان وجوب الصوم - مثلاً - موضوعه مؤلف من عدة عناصر تتوقف عليها فعلية الوجوب فلا يكون الوجوب فعلياً وثابتاً الا اذا وجد مكلف غير مسافر ولا مريض وهلّ عليه هلال شهر رمضان، واما متعلق هذا الوجوب فهو الفعل الذي يؤديه المكلف نتيجة لتوجه الوجوب اليه، وهو الصوم في هذا المثال.

وعلى هذا الضوء نستطيع ان نميز بين متعلق الوجوب وموضوعه، فان المتعلق يوجد بسبب الوجوب، فالمكلف انما يصوم لاجل وجوب الصوم عليه بينما يوجد الحكم نفسه بسبب الموضوع، فوجوب الصوم لا يصبح فعلياً الا اذا وجد مكلف غير مريض ولا مسافر وهلّ عليه الهلال.

وهكذا نجد ان وجود الحكم يتوقف على وجود الموضوع، بينما يكون سبباً لايجاد المتعلق وداعياً للمكلف ونحوه.

وعلى هذا الاساس نعرف ان من المستحيل ان يكون الوجوب داعياً الى ايجاد موضوعه ومحركاً للمكلف نحوه كما يدعو الى ايجاد متعلقه، فوجوب الصوم على كل مكلف غير مسافر ولا مريض لا يمكن ان يفرض على المكلف ان لا يسافر وانما يفرض عليه ان يصوم اذا لم يكن مسافراً، ووجوب الحج على المستطيع لا يمكن ان يفرض على المكلف ان يكتسب ليحصل على الاستطاعه وانما يفرض الحج على المستطيع، لان الحكم لا يوجد الا بعد وجود موضوعه، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم لكي يكون داعياً الى ايجاد موضوعه ولاجل ذلك وضعت في علم الاصول القاعده القائله: «ان كل حكم يستحيل ان يكون محركاً نحو اي عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلق».

الفصل الرابع

العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات

المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب على قسمين:-

(احدهما) المقدمات التي يتوقف عليها وجود المتعلق، من قبيل السفر الذي يتوقف اداء الحج عليه، او الوضوء الذي تتوقف الصلاة عليه، او التسلح الذي يتوقف الجهاد عليه.

(والاخر) المقدمات التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب، من قبيل نية الاقامة التي يتوقف عليها صوم شهر رمضان، والاستطاعة التي تتوقف عليها حجة الاسلام.

والفارق بين هذين القسمين ان المقدمة التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب يتوقف على وجودها الوجوب نفسه، لما شرحناه سابقاً من ان الحكم الشرعي يتوقف وجوده على وجود موضوعه، فكل مقدمة دخيلة في تحقق موضوع الحكم يتوقف عليها الحكم ولا يوجد بدونها، خلافاً للمقدمات التي لا تدخل في تكوين الموضوع وانما يتوقف عليها وجود المتعلق فحسب، فان الحكم يوجد قبل وجودها، لانها لا تدخل في موضوعه.

ولنوضح ذلك في مثال الاستطاعة والوضوء، فالاستطاعة مقدمة تتوقف عليها حجة الاسلام والتكسب مقدمة للاستطاعة، وذهاب الشخص الى محله في السوق مقدمة للتكسب، وحيث ان الاستطاعة تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج فلا وجوب للحج قبل الاستطاعة وقبل تلك الامور التي تتوقف عليها الاستطاعة. واما الوضوء فلا يدخل في تكوين موضوع وجوب الصلاة، لان وجوب الصلاة لا ينتظر ان يتوضأ الانسان لكي يتجه اليه بل يتجه اليه قبل ذلك، وانما يتوقف متعلق الوجوب - وهو الصلاة - على الوضوء، ويتوقف الوضوء على تحضير الماء الكافي، ويتوقف تحضير هذا الماء على فتح خزان الماء مثلاً.

فهناك اذن سلسلتان من المقدمات: الاولى سلسلة مقدمات المتعلق اي الوضوء الذي تتوقف

عليه الصلاة وتحضير الماء الذي يتوقف عليه الوضوء وفتح الخزان الذي يتوقف عليه تحضير الماء.

والثانية سلسلة مقدمات الوجوب، وهي الاستطاعة التي تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج والتكسب الذي تتوقف عليه الاستطاعة وذهاب الشخص الى محله في السوق الذي يتوقف عليه التكسب.

وموقف الوجوب من هذه السلسلة الثانية وكل ما يندرج في القسم الثاني من المقدمات سلبي دائماً، لان هذا القسم يتوقف عليه وجوب موضوع الحكم، وقد عرفنا سابقاً ان الوجوب لا يمكن ان يدعو الى موضوعه. وتسمى كل مقدمة من هذا القسم «مقدمة وجوب» او «مقدمة وجوبية».

واما السلسلة الاولى والمقدمات التي تندرج في القسم الاول فالمكلف مسؤول عن ايجادها، اي ان المكلف بالصلاة مثلاً مسؤول عن الوضوء لكي يصلي، والمكلف بالحج مسؤول عن السفر لكي يحج، والمكلف بالجهاد مسؤول عن التسلح لكي يجاهد.

والنقطة التي درسها الاصوليون هي نوع هذه المسؤولية، فقد قدموا لها تفسيرين:

(احدهما) ان الواجب شرعاً على المكلف هو الصلاة فحسب دون مقدماتها من الوضوء ومقدماته وانما يجد المكلف نفسه مسؤولاً عن ايجاد الوضوء وغيره من المقدمات لانه يرى ان امتثال الواجب الشرعي لا يتأتى له إلا بايجاد تلك المقدمات.

(والاخر) ان الوضوء واجب شرعاً لانه مقدمة للواجب ومقدمة الواجب واجبة شرعاً، فهناك اذن واجبان شرعيان على المكلف: احدهما الصلاة والاخر الوضوء بوصفه مقدمة للصلاة. ويسمى الاول بـ «الواجب النفسي» لانه واجب لاجل نفسه. ويسمى الثاني بـ «الواجب الغيري» لانه واجب لاجل غيره، اي لاجل ذي المقدمة وهو الصلاة.

وهذا التفسير اخذ به جماعة من الاصوليين ايماناً منهم بقيام علاقة تلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فكلما حكم الشارع بوجوب فعل حكم عقيب ذلك مباشرة بوجوب مقدماته.

الفصل الخامس

في العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد.

قد يتعلق الوجوب بشيء واحد، كوجوب السجود على كل من سمع آية السجدة، وقد يتعلق بعملية تتألف من اجزاء وتشتمل على افعال متعددة، من قبيل وجوب الصلاة، فان الصلاة عملية تتألف من اجزاء وتشتمل على افعال عديدة، كالقراءة والسجود والركوع والقيام والتشهد وما الى ذلك وفي هذه الحالة تصبح العملية بوصفها مركبة من تلك الاجزاء واجبة ويصبح كل جزء واجباً ايضاً، ويطلق على وجوب المركب اسم «الوجوب الاستقلالي» ويطلق على وجوب كل جزء فيه اسم «الوجوب الضمني» لان الوجوب انما يتعلق بالجزء بوصفه جزءاً في ضمن المركب لا بصورة مستقلة على سائر الاجزاء، فوجوب الجزء ليس حكماً مستقلاً، بل هو جزء من الوجوب المتعلق بالعملية المركبة. ولاجل ذلك كان وجوب كل جزء من الصلاة مثلاً مرتبطاً بوجوب الاجزاء الاخرى، لان الوجوبات الضمنية لاجزاء الصلاة تشكل بمجموعها وجوباً واحداً استقلالياً. ونتيجة ذلك قيام علاقة التلازم في داخل اطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمنية فيه. وتعني علاقة التلازم هذه انه لا تمكن التجزئة في تلك الوجوبات او التفكيك بينها، بل اذا سقط اي واحد منها تحتم سقوط الباقي نتيجة لذلك التلازم القائم بينها.

مثال ذلك: اذا وجب على الانسان الوضوء وهو مركب من اجزاء عديدة كغسل الوجه وغسل اليمنى وغسل اليسرى ومسح الرأس ومسح القدمين، فيتعلق بكل جزء من تلك الاجزاء وجوب ضمني بوصفه جزءاً من الوضوء الواجب، وفي هذه الحالة اذا تعذر على الانسان ان يغسل وجهه لآفة فيه وسقط لاجل ذلك الوجوب الضمني المتعلق بغسل الوجه كان من المحتم ان يسقط وجوب سائر الاجزاء ايضاً، فلا يبقى على الانسان وجوب غسل يديه فقط ما دام قد عجز عن غسل وجهه، لان تلك الوجوبات لا بد ان ينظر اليها بوصفها وجوباً واحداً متعلقاً بالعملية كلها اي بالوضوء، وهذا الوجوب اما ان يسقط كله او يثبت كله، ولا مجال للتفكيك

وعلى هذا الضوء نعرف الفرق بين ما اذا وجب الوضوء لوجوب استقلالي ووجب لعلم بوجوب استقلالي آخر فتقدر الوضوء، وبين ما اذا وجب الوضوء متقدر جزء منه كغسل الوجه مثلاً، ففي الحالة الاولى لا يودي تقدر الوضوء الى سقوط الوجوب الذي كان متعلقاً به، واما وجوب الدعاء فيبقى ثابتاً لانه وجوب مستقل غير مرتبط بوجوب الوضوء، وفي الحالة الثانية حين يتقدر غسل الوجه ويسقط وجوبه الضمني يودي ذلك الى سقوط وجوب الوضوء وارتفاع سائر الوجوبات الضمنية.

قد تقول: نحن نرى ان الانسان يكلف بالصلاة، فاذا اصبح اخرس وعجز عن القراءة فرغ كلف بالصلاة بدون قراءة، فمن هذا الا تفكيك بين الوجوبات الضمنية ونقض لعلاقة التلازم بينها؟

والجواب ان وجوب الصلاة بدون قراءة على الاخرس ليس تجزئة لوجوب الصلاة الكامل، وانما هو وجوب آخر وخطاب جديد تعلق عند البدء بالصلاة الصامتة فوجوب الصلاة الكامل والخطاب به قد سقط كلا نتيجة لتعذر القراءة وخلفه وجوب آخر وخطاب جديد.

٣ ـ الدليل الاستقرائي

تمهيد

الاستقراء هو استنتاج قانون عام من تتبع حالات جزئية كثيرة، ومثال ذلك ان نلاحظ هذه القطعة من الحديد فنراها تتمدد بالحرارة، ونلاحظ تلك فنراها تتمدد بالحرارة، وهكذا الثالثة والرابعة، فنستنتج من تتبع هذه الحالات الجزئية قانوناً عاماً، وهو ان كل حديد يتمدد بالحرارة. وهذه الطريقة من الاستدلال هي الطريقة التي يستخرج العلماء الطبيعيون في العلوم الطبيعية لاكتشاف قوانين الكون والطبيعة.

ونحن اذا تأملنا في الدليل الاستقرائي نجد ان كل حالة من الحالات الجزئية التي نلاحظ فيها تمدد الحديد بالحرارة تشكل قرينة على القانون العام القائل: «ان كل حديد يتمدد بالحرارة» غير ان كل حالة بمفردها تعتبر قرينة ايمانية ناقصة، اي انها لا تؤدي بنا الى القطع بالقانون العام، ولكنه حين نضيف اليها حالة جزئية اخرى مماثلة يقوى في ذهننا ان ظاهرة التمدد بالحرارة عامة، فاذا لاحظنا التمدد في حالة ثالثة مماثلة ايضاً تأكد ذهننا بالتعميم نتيجة لتجمع ثلاث قرائن، وهكذا تزداد القرائن كلما ازدادت الحالات التي نستقرؤها، وبالتالي يزداد ذهننا بالقانون العام حتى نصل الى القطع به.

ونحن هنا نسمي كل دليل يقوم على اساس القرائن الناقصة والظنية ويستمد قوته من تجمع تلك القرائن «دليلاً استقرائياً».

ومن امثلة الدليل الاستقرائي بهذا المعنى الذي نريده هنا «التواتر» وهو ان يخبرك عدد كبير جداً من الناس بحادثة رأوها بأعينهم، فانت حين تسمع الخبر من احدهم تحتمل صدقه ولكنك لا تجزم بذلك فتعتبر خبره قرينة ناقصة على وقوع الحادثة، فاذا سمعت الخبر نفسه من شخص اخر تقوى في نفسك احتمال وقوع الحادثة نتيجة لاجتماع قرينتين، وهكذا يظل احتمال وقوع الحادثة ينمو ويكبر كلما جاء خبر جديد عنها حتى يصل الى درجة العلم.

وقد نطلق على الدليل الاستقرائي بالمعنى الذي حددناه اسم «الدليل الاحتمالي» او «الدليل القائم على حساب الاحتمالات» لان الدليل الاستقرائي لما كان مرده في التحليل العلمي الى عملية تجميع القرائن هو يتضمن قياس قوة الاحتمال الناتج عن كل قرينة وجمع القوى الاحتمالية لمجموع القرائن وفقاً لقوانين سوف نشير اليها في الحلقات المقبلة وقياس تلك القوى الاحتمالية وجمعها هو ما يسمى بحساب الاحتمالات وحيث ان الدليل الاستقرائي يتضمن ويعتمد عليه فهو يقوم على اساس حساب الاحتمالات.

وسوف نتحدث فيما يلي عن دور الدليل الاستقرائي في استنباط الاحكام وذلك في فصلين:

الفصل الأول
الاستقراء في الأحكام

من ألوان الدليل الاستقرائي أن ندرس عددا كبيرا من الأحكام الشرعية فنجد أنها تشترك جميعا في اتجاه واحد، فنكتشف قاعدة عامة في التشريع الإسلامي عن طريق الاستقراء.

ولنذكر على سبيل المثال لهذا الدليل محاولة ذكرها الفقيه الشيخ يوسف البحراني في كتابيه الحدائق والدرر النجفية لتعريف إثبات قاعدة عامة عن طريق الاستقراء، وتلك القاعدة العامة هي القاعدة القائلة بمعذورية الجاهل أي أن كل جاهل إذا ارتكب خطأ ينتج جهله بالحكم الشرعي فلا تترتب على ذلك الخطأ تبعة. وقد استدل الفقيه البحراني على هذه القاعدة بحالات كثيرة في الفقه ثبت شرعا أن الجاهل بالحكم معذور فيها، واستكشف عن طريق استقراء تلك الحالات القاعدة القائلة بمعذورية الجاهل شرعا في جميع الحالات.

وتلك الحالات التي أقام عليها الفقيه البحراني استقراءه واستنتاجه للقاعدة هي الحالات التي نصت عليها الأدلة التالية:

(أولا) ما دل من الشرع في أحكام الحج على أن الجاهل معذور، فمن لبس - وهو محرم - ثوبا لا يجوز له لبسه جهلا منه بالحكم لا شيء عليه.

(ثانيا) ما دل في أحكام الصوم على أن الجاهل معذور، فمن صام في السفر وهو لا يدري أن الصوم في السفر غير جائز صح صومه ولا شيء عليه.

(ثالثا) ما دل في أحكام النكاح على أن الجاهل معذور، فمن تزوج امرأة في عدتها جهلا منه بحرمة ذلك لم تحرم عليه بالوطء المؤبد نظرا إلى جهله، بل كان له أن يتزوجها من جديد بعد انقضاء عدتها.

(رابعا) ما دل في أحكام الحدود على أن الجاهل معذور، فمن شرب الخمر جهلا منه بحرمته لا يحد.

(وخامسا) ما دل في أحكام الصلاة على أن من صلى أربعا وهو مسافر جهلا منه بوجوب القصر صحت صلاته ولم يجب عليه القضاء.

فكل حالة من هذه الحالات قرينة إثبات ناقصة بالنسبة إلى القاعدة العامة القائلة بمعذورية الجاهل شرعا في جميع الحالات، ويجمع تلك القرائن يقوى في نفس الفقيه احتمال القاعدة العامة ووثوقه بها.

ومثال آخر: وهو الذي نريد أن نعرض استعمال الاقتصاد الإسلامي على القاعدة القائلة: إن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية، فقد نستعرض حالات عديدة من العمل يثبت أن العمل منبع أساس للملكية، فنستنتج من استقراء تلك الحالات صحة القاعدة العامة، إذ نرى مثلا أن العمل في إحياء الأرض الموات ينتج ملكيتها، والعمل في اصطياد الطير ينتج ملكيته، والعمل في اصطياد السمك ينتج ملكيته، فنستدل باستقراء هذه الحالات على قاعدة عامة في الاقتصاد الإسلامي وهي أن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية.

وهو قضاء من الاستقراء يتلخص في التمييز بين القطعي منه وغيره، فإذا كان قطعيا - أي أدى إلى القطع بالحكم الشرعي - فهو حجة، لأنه يصبح دليلا قطعيا ويستمد حجيته من حجية القطع، وإذا لم يكن قطعيا فلا حجية فيه مهما كانت قوة الاحتمال الناجم عنه، لأننا عرفنا سابقا أن كل دليل غير قطعي ليس حجة عالم يحكم الشارع بحجيته، والشارع لم يحكم بحجية الاستقراء الذي لا يؤدي إلى العلم.

المقياس خطوة من الاستقراء:

وقد تؤخذ خطوة واحدة من خطوات الاستقراء ويكتفى بها في الاستدلال كما إذا أكتفينا بحالة واحدة من الحالات التي أقام صاحب الحدائق عليها استقراءه وجعلناها دليلا على كون الجاهل معذورا في سائر الحالات الأخرى. ويسمى هذا بـ «القياس» عند أبي حنيفة وغيره من فقهاء السنة الذين يكتفون في الاستدلال على ثبوت حكم بموضوع بثبوت حكم من

نفس النوع على موضوع واحد مشابه له، ولا يكلفون انفسهم بتتبع موضوعات مشابهة عديدة واستقراء حالات كثيرة. فبينما كان الاستقراء يكلفنا بملاحظة حالات كثيرة يعذر فيها الجاهل لكي نصل الى القاعدة العامة القائلة: «ان كل جاهل معذور» لا يكلفنا القياس الحنفي الا بملاحظة حالة واحدة واتخاذها دليلاً على اثبات حكم من نفس النوع لسائر الحالات الاخرى.

وما دام الاستقراء ليس حجة ما لم يحصل منه القطع بالحكم الشرعي فمن الطبيعي ان لا يكون القياس حجة، لانه خطوة من الاستقراء فصلت عن سائر الخطوات.

الفصل الثاني

الدليل الاستقرائي غير المباشر

كان الدليل الاستقرائي الذي درسناه في الفصل السابق يشتمل على استقراء عدد من الاحكام الخاصة واستنتاج حكم عام منها، فالحكم العام يكتشف بالاستقراء مباشرة، ولهذا نطلق عليه اسم «الدليل الاستقرائي المباشر».

ويوجد قسم اخر من الدليل الاستقرائي، وهو الدليل الاستقرائي غير المباشر، ونريد به ان نستدل بالاستقراء لا على الحكم مباشرة بل على وجود دليل لفظي يدل على الحكم الشرعي، ففي هذا الاستقراء تكتشف بصورة مباشرة الدليل اللفظي، وبعد اكتشاف الدليل اللفظي عن طريق الاستقراء نثبت الحكم الشرعي بذلك الدليل اللفظي.

ومثال ذلك «التواتر» فقد عرفنا سابقاً ان التواتر دليل استقرائي يقوم على اساس تجميع القرائن، فاذا اخبرنا عدد كبير من الرواة بنص عن المعصوم (ع) اصبح النص متواتراً، وحينئذ نستدل بالتواتر بوصفه دليلاً استقرائياً على صدور ذلك الكلام من المعصوم (ع) - اي على الدليل اللفظي - ثم نستدل بالدليل اللفظي - اي بذلك الكلام الثابت صدوره من المعصوم (ع)

بالتواتر - على الحكم الشرعي الذي يدل عليه.

وللدليل الاستقرائي غير المباشر بهذا المعنى الذي شرحناه امثلة عديدة منها «الاجماع» و«الشهرة» و«الخبر» و«السيرة».

الاجماع والشهرة:

اذا لحظنا فتوى الفقيه الواحد بوجوب الخمس في المعادن بحد ذاتها نشكل قرينة اثبات ناقصة على وجود دليل لفظي مسبق يدل على هذا الوجوب لان فتوى الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها: احدهما ان يكون قد استند في فتواه الى دليل لفظي مثلاً بصورة صحيحة، والاخر ان يكون مخطئاً في فتواه وما دمنا نحتمل فيها هذين التفسيرين معاً فهي قرينة اثبات ناقصة.

فاذا اضفنا اليها فتوى فقيه اخر بوجوب الخمس في المعادن ايضاً، كبر احتمال وجود دليل لفظي يدل على الحكم نتيجة لاجتماع قرينتين ناقصتين وحين ينضم الى الفقيهين فقيه ثالث نزداد ميلاً الى الاعتقاد بوجود هذا الدليل اللفظي، وهكذا نزداد ميلاً الى الاعتقاد بذلك كلما ازداد عدد الفقهاء المفتين بوجوب الخمس في المعادن، فاذا كان الفقهاء قد اتفقوا جميعاً على هذه الفتوى سمي ذلك اجماعاً، واذا كانوا يشكلون الاكثرية فقط سمي ذلك «شهرة».

فالاجماع والشهرة على ضوء مفهومنا الخاص عن الدليل الاستقرائي دليلان استقرائيان على وجود دليل مسبق على الحكم قام على اساس الاجماع او الشهرة.

وحكم الاجماع والشهرة من ناحية اصولية انه متى حصل العلم بسبب الاجماع او الشهرة وجب الاخذ بذلك في عملية الاستنباط واصبح الاجماع والشهرة حجة، واذا لم يحصل العلم بسبب الاجماع او الشهرة فلا اعتبار بهما.

الخبر:

الخبر هو نقل شيء عن المعصوم (ع) استناداً الى الحس كما يصنع الرواة،

اذ ينقلون نصوصاً سمعوها من المعصوم (ع) بصورة مباشرة او غير مباشرة. ويعتبر الخبر قرينة اثبات ناقصة، لاننا اذا سمعنا شخصاً ينقل شيئاً عن المعصوم (ع) احتملنا صدقه واحتملنا كذبه، فيكون قرينة اثبات ناقصة، وتزداد قوة الاثبات اذا نقل شخص اخر نفس الشيء عن المعصوم (ع) ايضاً نتيجة لاجتماع قرينتين، وهكذا يكبر احتمال الصدق كلما كثر المخبرون حتى يحصل الجزم، فيسمى الخبر متواتراً.

وكلما يكبر احتمال الصدق بسبب زيادة عدد المخبرين كذلك يكبر بسبب نوعية المخبر فالمخبر الواحد يزداد احتمال صدقه كلما ازداد اطلاعنا على دينه وورعه وانتباهه.

وحكم الخبر انه اذا ازداد احتمال صدقه الى درجة شارفت على القطع كان حجة، سواء نشأت زيادة احتمال الصدق فيه من كثرة عدد المخبرين او من خصائص الورع والنزاهة في المخبر الواحد، واما اذا لم يؤد الخبر الى القطع فيجب ان يلاحظ الراوي، فان كان ثقة اخذنا بروايته ولو لم تقطع بصحتها، لان الشارع جعل خبر الثقة حجة، ولكن هذه الحجية ثابتة ضمن شروط لا مجال هنا لتفصيلها. واذا لم يكن الراوي ثقة فلا يؤخذ بروايته ولا يجوز ادخالها في عملية الاستنباط.

سيرة المتشرعة:

سيرة المتشرعة هي السلوك العام للمتدينين في عصر التشريع من قبيل اتفاقهم على اقامة صلاة الظهر في يوم الجمعة بدلاً عن صلاة الجمعة، او على عدم دفع الخمس من الميراث.

وهذا السلوك العام اذا حللناه الى مفرداته ولاحظنا سلوك كل واحد بصورة مستقلة، نجد ان سلوك الفرد المتدين الواحد في عصر التشريع يعتبر قرينة اثبات ناقصة عن صدور بيان شرعي يقرر ذلك السلوك، لاننا نحتمل استناد هذا السلوك الى البيان الشرعي وان كنا نحتمل في نفس الوقت ايضاً الخطأ والغفلة وحتى التسامح. فاذا عرفنا ان فردين في عصر

التشريع كانا يسلكان نفس السلوك ويصليان الظهر مثلاً في يوم الجمعة ازدادت قوة الاثبات.

وهكذا تكبر قوة الاثبات حتى تصل الى درجة كبيرة، عندما نعرف ان ذلك السلوك كان سلوكاً عاماً يتبعه جمهرة المتدينين في عصر التشريع، اذ يبدو من المؤكد حينئذ ان سلوك هؤلاء جميعاً لم ينشأ عن خطأ او غفلة او تسامح، لان الخطأ والغفلة والتسامح قد يقع فيه هذا او ذاك، وليس من المحتمل ان يقع فيه جمهرة المتدينين في عصر التشريع جميعاً. وهكذا نعرف ان السلوك العام مستند الى بيان شرعي يدل على امكان اقامة الظهر في يوم الجمعة وعدم وجوب الخمس في الميراث. ولاجل هذا تعتبر سيرة المتشرعة دليلاً استقرائياً كالاجماع والشهرة وهي في الغالب تؤدي الى الجزم بالبيان الشرعي ضمن شروط لا مجال لتفصيلها الان. ومتى كانت كذلك فهي حجة، واما اذا لم يحصل منها الجزم فلا اعتبار بها.

السيرة العقلائية:

وهناك نوع اخر من السيرة يطلق عليه في علم الاصول اسم «السيرة العقلائية» والسيرة العقلائية عبارة عن ميل عام عند العقلاء - المتدينين وغيرهم - نحو سلوك معين دون ان يكون للشرع دور ايجابي في تكوين هذا الميل. ومثال ذلك: الميل العام لدى العقلاء نحو الاخذ بظهور كلام المتكلم.

وفي هذا الضوء نعرف ان السيرة العقلائية تختلف عن سيرة المتشرعة فان سيرة المتشرعة التي درسناها انفاً كانت وليدة البيان الشرعي ولهذا تعتبر كاشفة عنه، واما السيرة العقلائية فمردها - كما عرفنا - الى ميل عام يوجد عند العقلاء نحو سلوك معين لا كنتيجة لبيان شرعي بل نتيجة لمختلف العوامل والمؤثرات الاخرى التي تتكيف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرفاتهم، ولاجل هذا لا يقتصر الميل العام الذي تعبر عنه السيرة العقلائية على نطاق المتدينين خاصة، لان الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

وعلى هذا الاساس يتضح ان طريقة الاستدلال التي كنا نستخدمها في سيرة المتشرعة

لا يمكننا استحصالها في السيرة العقلائية، فقد كنا في سيرة الشرعة تكشف عن طريقة السيرة البيان الشرعي الذي أدى إلى قيام يوضح نتيجة للبيان الشرعي وناشئة عنه، اذ لم يكن من المحتمل ان يتفق الشرعة جميعاً على اداء جملة الظهر في يوم الجمعة مثلاً دون ان يكون هناك بيان شرعي يدل على ذلك. واما الميل العام الذي تمثله السيرة العقلائية فهو ليس ناشئاً عن البيان الشرعي ولا ناتجاً عن دوافع دينية ليتاح لنا ان نكتشف عن طريقه وجود بيان شرعي أدى إلى تكونه وقيامه.

ولاجل هذا يجب ان نفرج في الاستدلال بالسيرة العقلائية نهجاً آخر يختلف عن نهجنا في الاستدلال بسيرة الشرعة.

ويمكننا تلخيص هذا المنهج فيما يلي:

ان الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معين يعتبر قوة دافعة لهم نحو ممارسة ذلك السلوك، فاذا سكتت الشريعة عن ذلك الميل ولم تردع عن الاستجابة له كشف سكوتها هذا عن رضاها بذلك السلوك وانسجامه مع التشريع الاسلامي. ومثال ذلك: سكوت الشريعة عن الميل العام عند العقلاء نحو الاخذ بظهور كلام المتكلم وعدم ردعها عنه، فان ذلك يدل على ان من الطريق في فهم الكلام وتوافقه على اعتبار الظهور حجة وقاعدة لتفسير الفاظ الكتاب والسنة، والا لمنعت الشريعة عن الاستجابة مع ذلك الميل العام وردعت عنه في نطاق التشريع.

والاستدلال بالسيرة العقلائية يقوم على اساس تجميع القرائن. كما رأينا سابقاً في سيرة الشرعة ايضاً. لاننا اذا حللنا السيرة العقلائية الى مفرداتها وجدنا ان الميل العام عند العقلاء نحو سلوك معين - كالاخذ بالظهور مثلاً - يعبر عن ميول متشابهة عند عدد كثير من الافراد تشكل مجموعها ميلاً عاماً، وحين نأخذ فرداً من اولئك الافراد الذين يميلون الى الاخذ بالظهور مثلاً ونلاحظ سكوت المولى عنه وعدم ردعه له عن الجري وفق

ميله، يمكننا ان نعتبر سكوت المولى هذا قرينة ناقصة على حجية الظهور عند المولى، لان من المحتمل ان يكون هذا السكوت نتيجة لرضا المولى وموافقته وهذا يعني الحجية. ومن المحتمل في نفس الوقت ايضاً ان لا يكون السكوت ناتجاً عن رضا المولى بالاخذ بالظهور وانما سكت عن ذلك الفرد بالرغم من انه لا يقر العمل بالظهور في الادلة الشرعية - لسبب خاص لغيران يكون المولى قد اطلع على ان هذا الفرد لا يرتدع عن العمل على وفق ميله ولو ردعه فتركه وشأنه او ان المولى قد اطلع على ان هذا الفرد سوف لن يجري على وفق ميله ولن يأخذ بالظهور في الدليل الشرعي دون سؤال من الشارع، او ان هذا الفرد لن يصادف ظهوراً في النظام الشرعي ليحاول الاخذ به وفقا لميله... الخ غير ذلك من الامور التي يمكن ان تفسر سكوت المولى عن ذلك الفرد وتجعل منه قرينة ناقصة لا كاملة على رضا المولى، ولكن اذا اضيف الى ذلك فرد آخر له نفس الميل وسكت عنه المولى تقوى احتمال الرضا لاجتماع قرينتين، وهكذا يكبر هذا الاحتمال حتى يؤدي الى العلم حين يوجد ميل عام ويسكت عنه المولى.

٤ - التعارض بين الادلة

بعد ان استعرضنا الادلة التي يمكن ان تساهم في عملية الاستنباط باقسامها الثلاثة يتحتم علينا ان ندرس موقف عملية الاستنباط حين اذا وجد بينها تعارض، كما اذا دل دليل على وجوب شيء مثلاً ودل دليل آخر على نفي ذلك الوجوب، فما هي الوظيفة العامة للفقيه في هذه الحالة؟

والتعارض على قسمين: لانه يوجد تارة في نطاق الدليل اللفظي بين كلامين صادرين من المعصوم(ع)، واخرى بين دليل لفظي ودليل من نوع آخر - استقرائي او برهاني - او بين دليلين من غير الادلة اللفظية.

وسوف نتحدث عن كل من القسمين في فصل:

الفصل الأول

في حالة التعارض بين دليلين لفظيين توجد قواعد نستعرض فيما يلي عددها:

١- من المستحيل ان يوجد كلامان للمعصوم يكشف كل منهما بصورة قطعية عن نوع من الحكم يختلف عن الحكم الذي يكشف عنه الكلام الآخر لان التعارض بين كلامين صريحين من هذا القبيل يؤدي الى وقوع المعصوم في التناقض، وهو مستحيل.

٢- قد يكون احد الكلامين الصادرين من المعصوم صريحاً وقطعياً، ويدل الآخر بظهوره على ما ينافي المعنى الصريح لذلك الكلام. ومثاله ان يقول النبي (ص) في نص مثلاً: «يجوز للصائم ان يرتمس في الماء حال صومه» ويقول في نص آخر: «لا ترتمس في الماء وانت صائم»، فالنص الاول دال بصراحة على اباحة الارتماس للصائم، والنص الثاني يشتمل على صيغة النهي وان امكن استعمالها في الكراهة مجازاً، فينشأ التعارض بين صراحة النص الاول في الاباحة وظهور النص الثاني في الحرمة، لان الاباحة والحرمة لا يجتمعان. وفي هذه الحالة يجب الاخذ بالكلام الصريح القطعي، لانه يؤدي الى العلم بالحكم الشرعي فنفسر الكلام الآخر على ضوئه ونعمل صيغة النهي فيه على الكراهة لكي ينسجم مع النص الصريح القطعي الدال على الاباحة وعلى هذا الاساس يتبع الفقيه في استنباطه قاعدة عامة، وهي الاخذ بدليل الاباحة والرخصة اذا عارضه دليل آخر يدل على الحرمة او الوجوب بصيغة نهي او امر، لان الصيغة ليست صريحة ودليل الاباحة والرخصة صريح غالباً.

٣- قد يكون موضوع الحكم الذي يدل عليه احد الكلامين اضيق نطاقاً واخص دائرة من موضوع الحكم الذي يدل عليه الكلام الآخر.

ومثاله ان يقال في نص «الربا حرام» ويقال في نص آخر «الربا بين الوالد وولده مباح» فالحرمة التي يدل عليها النص الاول موضوعها عام، لانها تمنع باطلاقها عن التعامل الربوي مع اي شخص، والاباحة في النص الثاني موضوعها خاص، لانها تسمح بالربا

بين الوالد وولده خاصة، وفي هذه الحالة نقدم النص الثاني على الاول، لانه يعتبر بوصفه اخص موضوعاً من الاول قرينة عليه بدليل ان المتكلم لو اوصل كلامه الثاني بكلامه الاول فقال: «الربا في التعامل مع اي شخص حرام، ولا بأس به بين الوالد وولده» لأبطل الخاص مفعول العام وظهوره في العموم.

وقد عرفنا سابقاً ان القرينة تقدم على ذي القرينة، سواء كانت متصلة او منفصلة. ويسمى تقديم الخاص على العام تخصيصاً للعام اذا كان عمومه ثابتاً باداة من ادوات العموم وتقييداً له اذا كان عمومه ثابتاً بالاطلاق وعدم ذكر القيد. ويسمى الخاص في الحالة الاولى «مخصصاً» وفي الحالة الثانية «مقيداً».

وعلى هذا الاساس يتبع الفقيه في الاستنباط قاعدة عامة، وهي الاخذ بالمخصص والمقيد وتقديمها على العام والمطلق.

٤- وقد يكون احد الكلامين دالاً على ثبوت حكم لموضوع، والكلام الآخر ينفي ذلك في حالة معينة بنفي ذلك الموضوع. ومثاله ان يقال في نص «يجب الحج على المستطيع» ويقال في نص آخر «المدين ليس مستطيعاً» فالنص الاول يوجب الحج على موضوع محدد وهو المستطيع، والنص الثاني ينفي صفة المستطيع عن المدين، فيؤخذ الثاني ويسمى «حاكماً» ويسمى الدليل الاول «محكوماً».

٥- اذا لم يوجد في النصين المتعارضين كلام صريح قطعي، ولا ما يصلح ان يكون قرينة على تفسير الآخر ومخصصاً له او مقيداً او حاكماً عليه، فلا يجوز العمل باي واحد من النصين المتعارضين لانهما على مستوى واحد ولا ترجيح لاحدهما على الآخر.

الفصل الثاني
في التعارض بين الدليل اللفظي ودليل آخر

وحالة التعارض بين دليل لفظي ودليل من نوع آخر او دليلين من غير الادلة اللفظية،

لها قواعد ايضاً نشير اليها ضمن النقاط التالية:

١- الدليل اللفظي القطعي لا يمكن ان يعارضه دليل برهاني او استقرائي قطعي لان دليلاً من هذا القبيل اذا عارض نصاً صريحاً من المعصوم (ع) ادى ذلك الى تكذيب المعصوم (ع) وتخطئته، وهو مستحيل. ولهذا يقول علماء الشريعة: ان من المستحيل ان يوجد اي تعارض بين النصوص الشرعية الصريحة وادلة العقل القطعية.

وهذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب بل يبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنة، فانها جميعاً تتفق مع العقل ولا يوجد فيها ما يتعارض مع احكام العقل القطعية اطلاقاً. وبذلك تتميز الشريعة الاسلامية عن الاديان الاخرى المحرفة التي تعيش الان على وجه الارض، فانها زاخرة بالتناقضات التي تتعارض مع صريح العقل السليم. ولهذا نشأت في المسيحية مثلاً مشكلة الدين والعقل وان الانسان كيف يتاح له الاعتقاد بهما معاً على تناقضهما، بينما يقوم العقل في الاسلام بدور الرسول الباطني، وتحتم الشريعة ان يقوم الاعتقاد باصولها على اساس العقل وترفض اخذها على سبيل التقليد.

٢- اذا وجد تعارض بين دليل لفظي ودليل آخر ليس لفظياً ولا قطعياً قدمنا الدليل اللفظي لانه حجة، واما الدليل غير اللفظي فهو ليس حجة ما دام لا يؤدي الى القطع. ومثاله ان يدل النص على ان الجاهل باحكام الزكاة ليس معذوراً، ويدل الاستقراء غير القطعي الذي نقلناه سابقاً عن الفقيه البحراني على القاعدة العامة القائلة بمعذورية الجاهل في جميع الحالات.

٣- اذا عارض الدليل اللفظي غير الصريح دليلاً عقلياً قطعياً برهانياً او استقرائياً قدم العقلي على اللفظي، لان العقلي يؤدي الى العلم بالحكم الشرعي واما الدليل اللفظي غير الصريح فهو انما يدل بالظهور، والظهور انما يكون حجة بحكم الشارع

اذا لم نعلم بطلانه، ونحن هنا على ضوء الدليل العقلي القطعي نعلم بان الدليل اللفظي لم يرد المعصوم (ع) منه معناه الظاهر الذي يتعارض مع دليل العقل، فلا مجال للاخذ بالظهور.

٤- اذا تعارض دليلان من غير الادلة اللفظية فمن المستحيل ان يكون كلاهما قطعياً لان ذلك يؤدي الى التناقض، وانما قد يكون احدهما قطعياً دون الاخر، فيؤخذ بالدليل القطعي.

النوع الثاني

العناصر المشتركة في الاستنباط القائم على اساس الاصل العملي

= تمهيد =

استعرضنا في النوع الاول العناصر الاصولية المشتركة في الاستنباط القائم على اساس الدليل فدرسنا اقسام الادلة وخصائصها وميزنا بين الحجة منها وغيرها. ونريد الان ان ندرس العناصر المشتركة في حالة اخرى من الاستنباط، وهي حالة عدم حصول الفقيه على دليل يدل على الحكم الشرعي وبقاء الحكم مجهولاً لديه. فيتجه البحث في هذه الحالة الى محاولة تحديد الموقف العملي تجاه ذلك الحكم المجهول بدلاً عن اكتشاف نفس الحكم.

ومثال ذلك: حالة الفقيه تجاه التدخين، فان التدخين نحتمل حرمته شرعاً منذ البدء، ونتجه اولاً الى محاولة الحصول على دليل يعين حكمه الشرعي فلا نجد دليلاً من هذا القبيل ويبقى حكم التدخين مجهولاً لدينا لا ندري احرمة هو ام اباحة؟ وحينئذ نتساءل ما هو الموقف العملي الذي يتحتم علينا ان نسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول، هل يتحتم علينا ان نحتاط فنجتنب عن التدخين، لان من المحتمل ان يكون التدخين حراماً؟ او لا يجب الاحتياط بل نكون في حرية وسعة ما دمنا لا نعلم بالحرمة؟

هذا هو السؤال الاساسي الذي يعالجه الفقيه في هذه الحالة، ويجيب عليه

في ضوء الاصول العمليه بوصفها عناصر مشتركه في عملية الاستنباط وهذه الاصول هي موضع درسنا الان :

١- القاعدة العمليه الاساسية

ولكي نعرف القاعده العمليه الاساسيه التي نجيب في ضوئها على سؤال «هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟» لابد لنا ان نرجع الى المصدر الذي يفرض علينا اطاعة الشارع. ونلاحظ ان هذا المصدر هل يفرض علينا الاحتياط في حالة الشك وعدم وجود دليل على الحرمه، او يسمح لنا بترك الاحتياط واستعمال الدخان مثلاً مادامت حرمته لم تثبت بدليل؟

ولكي نرجع الى المصدر الذي يفرض علينا اطاعة المولى سبحانه لابد لنا ان نحدده، فما هو المصدر الذي يفرض علينا اطاعة الشارع، ويجب ان نستفتيه في موقفنا هذا؟

والجواب ان هذا المصدر هو العقل، لان الانسان يدرك بعقله ان لله سبحانه حق الطاعه على عبيده، وعلى اساس حق الطاعه هذا يحكم العقل على الانسان بوجوب اطاعة الشارع لكي يؤدي اليه حقه فنحن اذن نطيع الله تعالى ونمتثل احكام الشريعه، لان العقل يفرض علينا ذلك لا لان الشارع امرنا باطاعته، والا لأعدنا السؤال مرة اخرى ولماذا نمتثل امر الشارع لنا بالطاعه او امره؟ وما هو المصدر الذي يفرض علينا امتثاله؟ وهكذا حتى نصل الى حكم العقل بوجوب الاطاعة القائم على اساس ما يدركه من حق الطاعه لله سبحانه على الانسان.

واذا كان العقل هو الذي يفرض اطاعة الشارع على اساس ادراكه لحق الطاعه فيجب الرجوع الى العقل في تحديد الجواب على ذلك السؤال الاساسي «هل يجب

علينا الاحتياط تجاه الحكم المجهول أولا» ويتحتم علينا عندئذ ان ندرس حق الطاعه الذي يدركه العقل ويقيم على اساسه حكمه بوجوب اطاعة الشارع وندرس حدود هذا الحق فهل هو حق لله سبحانه في نطاق التكاليف المعلومة فقط - بمعنى ان الله سبحانه ليس له حق الطاعه على الانسان الا في التكاليف التي يعلم بها واما التكاليف التي يشك فيها ولا علم له بها فلا يمتد اليها حق الطاعه - او ان حق الطاعه كما يدركه العقل في نطاق التكاليف المعلومه يدركه ايضاً في نطاق التكاليف المحتمله - بمعنى ان من حق الله على الانسان ان يطيعه في التكاليف المعلومه والمحتملة فاذا علم بتكليف كان من حق الله عليه ان يمتثله واذا احتمل تكليف كان من حق الله عليه ان يحتاط فيترك ما يحتمل حرمته او يفعل ما يحتمل وجوبه -

وهكذا يتضح ان الموقف العملي في حالة عدم وجدان الدليل يجب ان يحدد على ضوء ما نعرفه من حق الطاعه وحدوده ومدى شموله.

والصحيح في رأينا هو ان الاصل في كل تكليف محتمل هو الاحتياط نتيجة لشمول حق الطاعه للتكاليف المحتمله، فان العقل يدرك ان للمولى على الانسان حق الطاعه لا في التكاليف المعلومه فحسب بل في التكاليف المحتمله ايضاً، ما لم يثبت بدليل ان المولى لا يهتم بالتكليف المحتمل الى الدرجه التي تدعو الى الزام المكلف بالاحتياط.

وهذا يعني ان الاصل بصورة مبدئيه كلما احتملنا حرمة او وجوباً هو ان نحتاط فنترك ما نحتمل حرمته ونفعل ما نحتمل وجوبه نتيجة لامتداد حق الطاعه الى التكاليف المحتمله ولا نخرج عن هذا الاصل الا اذا ثبت بالدليل ان الشارع لا يهتم بالتكليف المحتمل الى الدرجه التي تفرض الاحتياط ويرضى بترك الاحتياط، فان الانسان يصبح حينئذ غير مسؤول عن التكليف المحتمل.

فالاحتياط اذن واجب عقلاً في موارد الشك، ويسمى هذا الوجوب اصالة الاحتياط او اصالة الاشتغال - اي اشتغال ذمة الانسان بالتكليف المحتمل - ونخرج عن هذا الاصل حين نعرف ان الشارع يرضى بترك الاحتياط.

وهكذا تكون اصالة الاحتياط هي القاعدة العملية الاساسية ويخالف في ذلك كثير من الاصوليين ايماناً منهم بان الاصل في المكلف ان لا يكون مسؤولاً عن التكاليف المشكوكة ولو احتمل اهميتها بدرجة كبيرة. ويرى هؤلاء الاعلام ان العقل هو الذي يحكم بنفي المسؤولية لانه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلف للتكليف الذي لم يصل اليه ولاجل هذا يطلقون على الاصل من وجهة نظرهم اسم «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» او «البراءة العقلية» اي ان العقل يحكم بان عقاب المولى للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك قبيح، وما دام المكلف مأموناً من العقاب فهو غير مسؤول ولا يجب عليه الاحتياط.

ولكن لكي ندرك ان العقل هل يحكم بقبح معاقبة المولى تعالى للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك اولا؟ يجب ان نعرف حدود حق الطاعة الثابت للمولى تعالى، فاذا كان هذا الحق يشمل التكاليف المشكوكة التي يحتمل المكلف اهميتها بدرجة كبيرة - كما عرفنا - فلا يكون عقاب المولى للمكلف اذا خالفها قبيحاً، لانه بمخالفتها يفرط في حق مولاه فيستحق العقاب فالقاعدة الاولية اذن هي اصالة الاحتياط.

٢- القاعدة العملية الثانوية

وقد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعدة العملية الاساسية الى قاعدة عملية ثانوية وهي اصالة البراءة القائلة بعدم وجوب الاحتياط. والسبب في هذا الانقلاب انا علمنا عن طريق البيان الشرعي ان الشارع لا يهتم بالتكاليف المحتملة الى الدرجة التي تحتم الاحتياط على المكلف، بل يرضى بترك الاحتياط والدليل على ذلك نصوص شرعية متعددة: من اهمها النص النبوي القائل:

«رفع عن امتي ما لا يعلمون»

وهكذا اصبحت القاعدة العملية هي عدم وجوب الاحتياط بدلاً عن وجوبه،

واصالة البراءة بدلاً عن اصالة الاشتغال.

وتشمل هذه القاعدة الثانوية موارد الشك في الوجوب وموارد الشك في الحرمة على السواء، لان النص النبوي مطلق، ويسمى الشك في الوجوب بـ «الشبهة الوجوبية» والشك في الحرمة بـ «الشبهة التحريمية» كما تشمل القاعدة ايضاً الشك مهما كان سببه. ولاجل هذا نتمسك بالبراءة اذا شككنا في التكليف، سواء نشأ شكنا في ذلك من عدم وضوح الحكم العام الذي جعله الشارع، او من عدم العلم بوجود موضوع الحكم. ومثال الاول: شكنا في وجوب صلاة العيد او في حرمة التدخين، فان هذا الشك ناتج عن عدم العلم بالجعل الشرعي، ويسمى بالشبهة الحكمية، ومثال الثاني: شكنا في وجوب الحج لعدم العلم بتوفر الاستطاعة فان هذا الشك لم ينشأ من عدم العلم بالجعل الشرعي، لاننا جميعاً نعلم ان الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع، وانما نشأ من عدم العلم بتحقق موضوع الحكم وتسمى الشبهة «موضوعية»

٣- قاعدة منجزية العلم الاجمالي

= تمهيد =

قد تعلم ان اخاك الاكبر قد سافر الى مكة، وقد تشك في سفره لكنك تعلم على اي حال ان احد اخويك «الاكبر او الاصغر» قد سافر فعلاً الى مكة، وقد تشك في سفرهما معاً ولا تدري هل سافر واحد منهما الى مكة او لا؟

فهذه حالات ثلاث، ويطلق على الحالة الاولى اسم «العلم التفصيلي» لانك في الحالة الاولى تعلم ان اخاك الاكبر قد سافر الى مكة، وليس لديك في هذه الحقيقة اي تردد او غموض، فلهذا كان العلم تفصيلياً، ويطلق على الحالة الثانية اسم «العلم الاجمالي» لانك في هذه الحالة تجد في نفسك عنصرين مزدوجين: احدهما عنصر الوضوح، والاخر عنصر الخفاء، فعنصر الوضوح يتمثل في علمك بان احد اخويك قد سافر فعلاً، فانت لا تشك في هذه الحقيقة،

وعنصر الخفاء والغموض يتمثل في شكك وترددك في تعيين هذا الاخ، لانك لا تدري ان المسافر هل هو اخوك الاكبر او الاصغر؟ ولهذا تسمى هذه الحالة بـ «العلم الاجمالي» فهي علم لانك لا تشك في سفر احد اخويك، وهي اجمال وشك لانك لا تدري اي اخويك قد سافر. ويسمى كل من سفر الاخ الاكبر وسفر الاصغر طرفاً للعلم الاجمالي لانك تعلم ان احدهما لا على سبيل التعيين قد وقع بالفعل.

وافضل صيغة لغوية تمثل هيكل العلم الاجمالي ومحتواه النفسي بكلا عنصريه هي «إما وإما» اذ تقول في المثال المتقدم: «سافر اما اخي الاكبر واما اخي الاصغر» فان جانب الاثبات في هذه الصيغة يمثل عنصر الوضوح والعلم وجانب التردد الذي تصوره كلمة «اما» يمثل عنصر الخفاء والشك وكلما امكن استخدام صيغة من هذا القبيل دل ذلك على وجود علم اجمالي في نفوسنا.

ويطلق على الحالة الثالثة اسم «الشك الابتدائي» او «البدوي» او «الساذج» وهو شك محض غير ممتزج باي لون من العلم، ويسمى الشك الابتدائي او البدوي تمييزاً له عن الشك في طرف العلم الاجمالي، لان الشك في طرف العلم الاجمالي يوجد نتيجة للعلم نفسه، فانت تشك في ان المسافر هل هو اخوك الاكبر او اخوك الاصغر نتيجة لعلمك بان احدهما لا على التعيين قد سافر حتماً، واما الشك في الحالة الثالثة فيوجد بصورة ابتدائية دون علم مسبق.

وهذه الحالات الثلاث توجد في نفوسنا تجاه الحكم الشرعي، فوجوب صلاة الصبح معلوم تفصيلاً، ووجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة مشكوك شكاً ناتجاً عن العلم الاجمالي بوجوب صلاة الظهر او الجمعة في ذلك اليوم، ووجوب صلاة العيد مشكوك ابتدائي غير مقترن بالعلم الاجمالي. وهذه الامثلة كلها من الشبهة الحكمية، واما امثلة الحالات الثلاث من الشبهة الموضوعية فيمكن توضيحها في «الماء»،

فانت اذا رأيت قطرة من دم تقع في كأس من ماء تعلم علماً تفصيلياً بنجاسة ذلك الماء، واما اذا رأيت القطرة تقع في احد كأسين ولم تستطع ان تميز الكأس الذي وقعت فيه بالضبط فينشأ لديك علم اجمالي بنجاسة احد الكأسين ويصبح كل واحد منهما طرفاً للعلم الاجمالي، وقد لا تكون متأكداً من ان هناك قطرة دم لا في هذا الكأس ولا في ذاك، فيكون الشك في النجاسة عندئذ شكاً ابتدائياً ساذجاً.

ونحن في حديثنا عن القاعدة العملية الثانوية التي قلبت القاعدة العملية الاساسية كنا نتحدث عن الحالة الثالثة، اي حالة الشك الساذج الذي لم يقترن بالعلم الاجمالي والان ندرس حالة الشك الناتج عن العلم الاجمالي، اي الشك في الحالة الثانية من الحالات الثلاث السابقة، وهذا يعني اننا درسنا الشك بصورته الساذجة وندرسه الان بعد ان نضيف اليه عنصراً جديداً وهو العلم الاجمالي، فهل تجري فيه القاعدة العملية الثانوية كما كانت تجري في موارد الشك الساذج اولا؟

منجزية العلم الاجمالي:

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تحليل العلم الاجمالي الى علم باحد الامرين وشك في هذا وشك في ذاك. ففي يوم الجمعة نعلم بوجوب احد الامرين «صلاة الظهر او صلاة الجمعة» ونشك في وجوب الظهر كما نشك في وجوب الجمعة، والعلم بوجوب احد الامرين - بوصفه علماً - يشمله مبدأ حجية العلم الذي درسناه في بحث سابق، فلا يسمح لنا العقل لاجل ذلك بترك الامرين معاً - الظهر والجمعة - لاننا لو تركناهما معاً لخالفنا علمنا بوجوب احد الامرين والعلم حجة عقلاً في جميع الاحوال سواء كان اجمالياً او تفصيلياً.

ويؤمن الرأي الاصولي السائد في مورد العلم الاجمالي - لا ثبوت الحجية للعلم باحد الامرين فحسب - بل يؤمن ايضاً بعدم امكان انتزاع هذه الحجية منه واستحالة ترخيص الشارع في مخالفته بترك الامرين معاً، كما لا يمكن للشارع ان ينتزع الحجية من العلم التفصيلي

ويرخص في مخالفته وفقاً للمبدأ الاصولي المتقدم الذكر في بحث حجية القطع القائل باستحالة صدور الردع عن الشارع عن القطع.

واما كل واحد من طرفي العلم الاجمالي - اي وجوب الظهر بمفرده ووجوب الجمعه بمفرده - فهو تكليف مشكوك وليس معلوماً. وقد يبدو لاول وهلة ان بالامكان ان تشمله القاعده العمليه الثانويه، اي اصالة البراءة النافيه للاحتياط في التكاليف المشكوكه، لان كل واحد من الطرفين تكليف مشكوك.

ولكن الرأي السائد في علم الاصول يقول بعدم امكان شمول القاعده العملية الثانوية لاطراف العلم الاجمالي، بدليل ان شمولها لكلا الطرفين معاً يؤدي الى براءة الذمه من الظهر والجمعه وجواز تركهما معاً، وهذا يتعارض مع حجية العلم بوجوب احد الامرين، لان حجية هذا العلم تفرض علينا ان نأتي باحد الامرين على اقل تقدير.

فلو حكم الشارع بالبراءة في كل من الطرفين لكان معنى ذلك الترخيص منه في مخالفة العلم، وقد مر بنا ان الرأي الاصولي السائد يؤمن باستحالة ترخيص الشارع في مخالفة العلم ولو كان اجمالياً وعدم امكان انتزاع الحجيه منه.

وشمول القاعده لاحد الطرفين دون الاخر - وان لم يؤد الى الترخيص في ترك الامرين معاً - لكنه غير ممكن ايضاً، لاننا نتساءل حينئذ اي الطرفين نفترض شمول القاعدة له ونرجحه على الاخر، وسوف نجد انا لا نملك مبرراً لترجيح اي الطرفين على الآخر، لان صلة القاعده بهما واحده، وهكذا ينتج عن هذا الاستدلال القول بعدم شمول القاعده العمليه الثانويه «اصالة البراءة» لاي واحد من الطرفين، ويعني هذا ان كل طرف من اطراف العلم الاجمالي يظل مندرجاً تحت نظام القاعدة العمليه الرئيسيه القائلة بالاحتياط ما دامت القاعده الثانويه عاجزه عن شموله.

وعلى هذا الاساس ندرك الفرق بين الشك الابتدائي والشك الناتج عن العلم الاجمالي، فالاول يدخل في نظام القاعدة الثانويه وهي اصالة البراءة والثاني يدخل في نظام القاعدة الاوليه وهي اصالة الاحتياط.

وفي ضوء ذلك نعرف ان الواجب علينا عقلاً في موارد العلم الاجمالي هو الاتيان بكلا الطرفين - اي الظهر والجمعه في المثال السابق - لان كلا منهما داخل في نظام اصالة الاحتياط. ويطلق في علم الاصول على الاتيان بالطرفين معاً اسم «الموافقه القطعيه» وان المكلف عند اتيانه بهما معاً يقطع بانه وافى تكليف المولى، كما يطلق على ترك الطرفين معاً اسم «المخالفة القطعية» واما الاتيان باحدهما وترك الاخر فيطلق عليهما اسم «الموافقة الاحتمالية» و «المخالفة الاحتمالية» لان المكلف في هذه الحالة يحتمل انه وافى تكليف المولى ويحتمل انه خالفه.

انحلال العلم الاجمالي:

اذا وجدت كأسين من ماء قد يكون كلاهما نجساً وقد يكون احدهما نجساً فقط ولكنه تعلم على اي حال بانهما ليسا طاهرين معاً، فينشأ في نفسك علم اجمالي بنجاسة احد الكأسين لا على سبيل التعيين. فاذا اتفق لك بعد ذلك ان اكتشفت نجاسة في احد الكأسين وعلمت ان هذا الكأس المعين نجس، فسوف يزول في رأي كثير من الاصوليين علمك الاجمالي بسبب هذا العلم التفصيلي، لانك الآن بعد اكتشافك نجاسة ذلك الكأس المعين لا تعلم اجمالاً بنجاسة احد الكأسين لا على سبيل التعيين، بل تعلم بنجاسة ذلك الكأس المعين علماً تفصيلياً وشك في نجاسة الآخر، ولاجل هذا لا تستطيع ان تستعمل الصيغة اللغوية التي تعبر عن العلم الاجمالي «إما واما» فلا يمكنك ان تقول «اما هذا نجس او ذاك» بل هذا نجس جزماً وذاك لا تدري بنجاسته. ويعبر عن ذلك في العرف الاصولي بـ «انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي باحد الطرفين والشك البدوي في الآخر» لان نجاسة ذلك الكأس

المعين اصبحت معلومة بالتفصيل وبحاسة الآخر اصبحت مشكوكة شكاً ابتدائياً بعد ان زال العلم الاجمالي، فيأخذ العلم التفصيلي مفعوله من الحجية وتجري بالنسبة الى الشك الابتدائي اصالة البراءة اي القاعدة العملية الثانوية التي تجري في جميع موارد الشك الابتدائي.

موارد التردد:

عرفنا ان الشك اذا كان ابتدائياً حكمت فيه القاعدة العملية الثانوية القائلة باصالة البراءة، واذا كان مقترناً بالعلم الاجمالي حكمت فيه القاعدة العملية الاولية.

وقد يخفى احياناً نوع الشك فلا يعلم اهو من الشك الابتدائي او من الشك المقترن بالعلم الاجمالي - او الناتج عنه بتعبير اخر -؟ ومن هذا القبيل مسالة دوران الامر بين الاقل والاكثر كما يسميها الاصوليون، وهي ان يتعلق وجوب شرعي بعملية مركبة من اجزاء كالصلاة ونعلم باشتمال العملية على تسعة اجزاء معينة ونشك في اشتمالها على جزء عاشر ولا يوجد دليل ينفي او يثبت، ففي هذه الحالة يحاول الفقيه ان يحدد الموقف العملي فيتساءل هل يجب الاحتياط على المكلف فياتي بالتسعة ويضيف اليها هذا العاشر الذي يحتمل دخوله في نطاق الواجب لكي يكون مؤدياً للواجب على كل تقدير؟ او يكفيه الاتيان بالتسعة التي يعلم بوجوبها ولا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه؟

وللاصوليين جوابان مختلفان على هذا السؤال يمثل كل منهما اتجاهاً في تفسير الموقف، فاحد الاتجاهين يقول بوجوب الاحتياط تطبيقاً للقاعدة العملية الاولية لان الشك في العاشر مقترن بالعلم الاجمالي، وهذا العلم الاجمالي هو علم المكلف بان الشارع اوجب مركباً ما ولا يدري اهو المركب من تسعة او المركب من عشرة - اي من تلك التسعة باضافة واحد؟

والاتجاه الاخر يطبق على الشك في وجوب العاشر القاعدة العملية الثانوية بوصفه شكاً ابتدائياً غير مقترن بالعلم الاجمالي، لان ذلك العلم الاجمالي الذي يزعمه اصحاب الاتجاه الاول منحل بعلم تفصيلي، وهو علم المكلف بوجوب التسعة على اي حال، لانها واجبة سواء كان معها جزء عاشر او لا، فهذا العلم التفصيلي يؤدي الى انحلال ذلك العلم الاجمالي ولهذا لا يمكن ان نستعمل الصيغة اللغوية التي تعبر عن العلم الاجمالي، فلا يمكن القول بأنا نعلم اما بوجوب التسعة او بوجوب العشرة، بل نحن نعلم بوجوب التسعة على اي حال ونشك في وجوب العاشر، وهكذا يصبح الشك في وجوب العاشر شكاً ابتدائياً بعد انحلال العلم الاجمالي فتجري البراءة.

والصحيح هو القول بالبراءة عن غير الاجزاء المعلومة من الاشياء التي يشك في دخولها ضمن نطاق الواجب تبعاً لتفصيلات لا مجال للتوسع فيها.

٤ = الاستصحاب

على ضوء ما سبق نعرف ان اصل البراءة يجري في موارد الشبهة البدوية دون الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي.

ويوجد في الشريعة اصل آخر نظير اصل البراءة، وهو ما يطلق عليه الاصوليون اسم «الاستصحاب». ومعنى الاستصحاب حكم الشارع على المكلف بالالتزام عملياً بكل شيء على يقين منه ثم شك في بقائه. ومثاله: انا على يقين من ان الماء بطبيعته طاهر، فاذا اصابه شيء متنجس نشك في بقاء طهارته، لاننا لا نعلم ان الماء هل تنجس باصابة المتنجس له او لا؟ وكذلك نحن على يقين مثلاً بالطهارة بعد الوضوء ونشك في بقاء هذه الطهارة اذا حصل الاغماء؟ لاننا لا نعلم ان الاغماء هل ينقض الطهارة او لا؟

والاستصحاب يحكم على المكلف بالالتزام عملياً بنفس الحالة السابقة التي كان على يقين بوجودها، وهي طهارة الماء في المثال الاول والطهارة من الحدث في المثال الثاني.

ومعنى الالتزام عملياً بالحالة السابقة ترتيب آثار الحالة السابقة من الناحية العملية، فاذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة تصرف فعلاً كما اذا كانت الطهارة باقية، واذا كانت الحالة السابقة هي الوجوب تتصرف فعلاً كما اذا كان الوجوب باقياً.

والدليل على الاستصحاب هو قول الامام الصادق(ع):

«لا ينقض اليقين ابداً بالشك».

ونستخلص من ذلك ان كل حالة من الشك البدوي يتوفر فيها القطع بشيء أولاً، والشك في بقائه ثانياً يجري فيها الاستصحاب.

الحالة السابقة المتيقنة:

عرفنا ان وجود حالة سابقة متيقنة شرط اساسي لجريان الاستصحاب وحالة السابقة قد تكون حكماً عاماً نعلم بجعل الشارع له وثبوته في العالم التشريعي ولا ندري هل جعل هذا الحكم المفروض له في جعله وعدل استمراره في عالم التشريع التشريعي، فتكون الشبهة حكمية، ويجري الاستصحاب في نفس الحكم، ومثاله: حكم الشارع بطهارة الماء فنحن نعلم بهذا الحكم العام في الشريعة ونشك في حدوده ولا ندري هل يمتد الحكم بالطهارة بعد اصابة المتنجس للماء ايضاً او لا؟ فنستصحب طهارة الماء.

وقد تكون الحالة السابقة شيئاً من اشياء العالم التكويني، نعلم بوجوده سابقاً ولا ندري باستمراره وهو موضوع للحكم الشرعي، ومثاله: ان تكون على يقين بان عامراً عادل وبالتالي يجوز الائتمام به، ثم شك في بقاء

عدالته فنستصحب العدالة فيه بوصفه موضوعاً لجواز الائتمام.

ومثال آخر: ان يكون المكلف على يقين بان الثوب نجس ولم يغسل بالماء، ولا تدري هل غسل بالماء بعد ذلك وزالت نجاسته أولا؟ فنستصحب عدم غسله بالماء وبالتالي نثبت بقاء النجاسة.

وهكذا نعرف ان الحالة السابقة التي نستصحبها قد تنتسب الى العالم التشريعي وذلك اذا كنا على يقين بحكم عام وشك في حدوده المفروضة له في جعله الشرعي وتسمى الشبهة حكمية ويسمى الاستصحاب بـ «الاستصحاب الحكمي»، وقد تنتسب الحالة السابقة التي نستصحبها الى العالم التكويني، وذلك اذا كنا على يقين بوجود موضوع الحكم الشرعي وشك في بقائه وتسمى الشبهة موضوعية، ويسمى الاستصحاب بـ «الاستصحاب الموضوعي».

ويوجد في علم الاصول اتجاه ينكر جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ويخصه بالشبهة الموضوعية.

الشك في البقاء:

والشك في البقاء هو الشرط الاساسي الاخر لجريان الاستصحاب.

ويقسم الاصوليون الشك في البقاء الى قسمين تبعاً لطبيعة الحالة السابقة التي نشك في بقائها، لان الحالة السابقة قد تكون قابلة بطبيعتها للامتداد زمانياً وانما نشك في بقائها نتيجة لاحتمال وجود عامل خارجي ادى الى ارتفاعها. ومثال ذلك: طهارة الماء، فان طهارة الماء تستمر بطبيعتها وتمتد اذا لم يتدخل عامل خارجي، وانما نشك في بقائها لدخول عامل خارجي في الموقف، وهو اصابة المتنجس للماء. وكذلك نجاسة الثوب، فان الثوب اذا تنجس تبقى نجاسته وتمتد مالم يوجد عامل خارجي وهو الغسل، ويسمى الشك في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ «الشك في الرافع». وقد تكون الحالة

السابقة غير قادرة على الامتداد زمانياً، بل تنتهي بطبيعتها في وقت معين وشك في بقائها نتيجة لاحتمال انتهاء بطبيعتها دون تدخل عامل خارجي في الموقف. ومثاله: زيد شهر رمضان الذي يجب فيه الصوم اذا شك الصائم في بقاء النهار، فان النهار ينتهي بطبيعته ولا يمكن ان يمتد زمانياً فالشك في بقائه لا ينتج عن احتمال وجود عامل خارجي وانما هو نتيجة لاحتمال انتهاء النهار بطبيعته واستنفاده لطاقته وقدرته على البقاء. ويسمى الشك في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ «الشك في المقتضي» لان الشك في مدى اقتضاء النهار واستعداده للبقاء.

ويوجد في علم الاصول اتجاه ينكر جريان الاستصحاب اذا كان الشك في بقاء الحالة السابقة من نوع الشك في المقتضي ويخصه بحالات الشك في الرافع.

وحدة الموضوع في الاستصحاب:

ويشترط الاصوليون على ان من شروط الاستصحاب وحدة الموضوع ويعنون بذلك ان يكون الشك منصباً على نفس الحالة التي كنا على يقين بها فلا يجري الاستصحاب مثلاً: اذا كنا على يقين بنجاسة الماء ثم صار بخاراً وشككنا في نجاسة هذا البخار، لان ما كنا على يقين بنجاسته هو الماء وهناك شك "في نجاسته هو البخار والبخار غير الماء، فلم يكن وصف اليقين والشك واحداً".

التعارض بين الاصول:

ويواجهنا بعد دراسة الاصول العملية السؤال التالي: ماذا يصنع الفقيه اذا اختلف حكم الاستصحاب عن حكم اصل البراءة؟ ومثاله: انا نعلم بوجوب الصوم عند طلوع الفجر من زيد شهر رمضان حتى غروب الشمس وشك في بقاء الوجوب بعد الغروب الى غياب الحمرة، ففي هذه الحالة تتوفر اركان الاستصحاب من اليقين بالوجوب اولاً والشك في بقائه ثانياً، ويحكم الاستصحاب بتعين الالتزام عملياً ببقاء الوجوب.

ومن ناحية اخرى نلاحظ ان الحالة تندرج تحت نطاق اصل البراءة لانها حيرة يدوية في التكليف غير مقترنة بالعلم الاجمالي، واصل البراءة ينفي وجوب الاحتياط ويرفع عنا الوجوب عملياً، فبأي الاصلين نأخذ؟ والجواب اننا نأخذ بالاستصحاب ونقدمه على اصل البراءة، وهذا متفق عليه بين الاصوليين، والرأي السائد بينهم لتبرير ذلك ان دليل الاستصحاب حاكم على دليل اصل البراءة، لان دليل اصل البراءة هو الفض النبوي القائل «رفع عما لا يعلمون» وموضوعه كل ما لا نعلم، ودليل الاستصحاب هو الفض القائل «لا ينقض اليقين ابداً بالشك» وبالتدقيق في الفضين نلاحظ ان دليل الاستصحاب ينفي الشك ويفترض كأن اليقين باقٍ على حاله، فيرفع بذلك موضوع اصل البراءة. ففي مثال وجوب الصوم لا يمكن ان نستند الى اصل البراءة عن وجوب الصوم بعد غروب الشمس بوصفه وجوباً مشكوكاً، لان الاستصحاب يفترض هذا الوجوب معلوماً، فيكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل البراءة، لانه ينفي موضوع البراءة.

احكام تعارض النوعين

استعرضنا حتى الان نوعين من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط:
احدهما العناصر المشتركة في الاستنباط القائم على اساس الدليل، والاخر العناصر المشتركة في الاستنباط القائم على اساس الاصل العملي. وقد عرفنا ان العناصر من النوع الاول تشكل ادلة على تعيين الحكم الشرعي، والعناصر من النوع الثاني تشكل قواعد عملية لتعيين الموقف العملي تجاه الحكم المجهول.

ووجود نوعين من العناصر على هذا الشكل يدعو الى البحث عن موقف الفقيه عند افتراض وقوع التعارض بينهما، كما اذا دل دليل على ان الحكم الشرعي هو الوجوب مثلاً وكان اصل البراءة او الاستصحاب يقتضي الرخصة.

والحقيقة ان الدليل اذا كان قطعياً فالتعارض غير متصور عقلاً بينه وبين الاصل، لان الدليل القطعي على الوجوب مثلاً يؤدي الى العلم بالحكم الشرعي ومع العلم بالحكم الشرعي لا مجال للاستناد الى اي قاعدة عملية لان القواعد العملية انما تجري في ظرف الشك، اذ قد عرفنا سابقاً ان اصل البراءة موضوعه كل حالة لا يعلم والاستصحاب موضوعه ان نشك في بقاء ما كنا على يقين منه. فاذا كان الدليل قطعياً لم يبق موضوع لهذه الاصول والقواعد العملية.

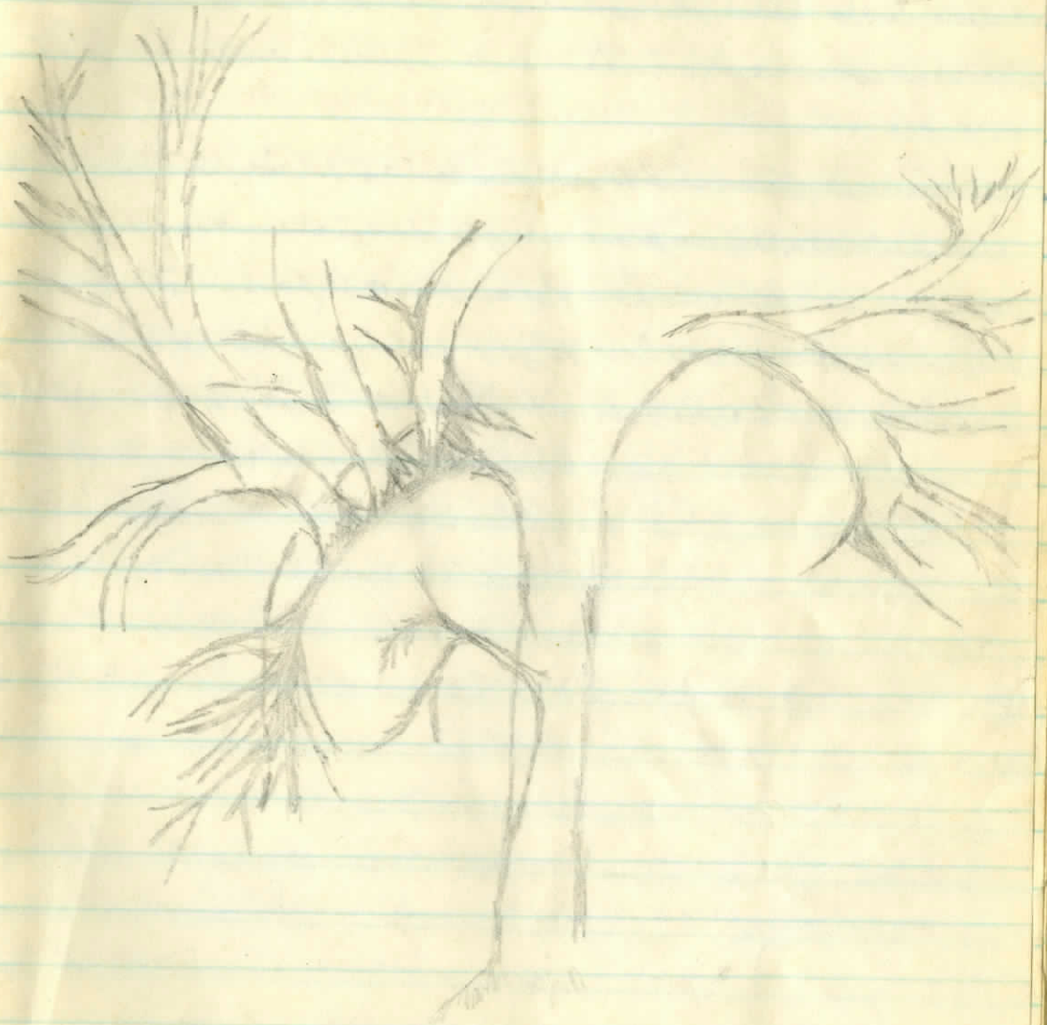
وانما يمكن افتراض لون من التعارض بين الدليل والاصل اذا لم يكن الدليل قطعياً، كما اذا دل خبر الثقة على الوجوب أو الحرمة. وخبر الثقة كما عرفنا دليل ظني حكم الشارع بوجوب اتباعه واتخاذه دليلاً. وكان اصل البراءة من ناحية اخرى يوسع ويرخص. ومثاله: خبر الثقة الدال على حرمة الارتماس على الصائم، فان هذه الحرمة اذا لاحظناها من ناحية الخبر فهي حكم شرعي قد قام عليه الدليل الظني الحجة، واذا لاحظناها بوصفها تكليفاً غير معلوم

نجد ان دليل البراءة - رفع ما لا يعلمون - يشمل فهل يجد الفقيه في هذه الحالة موقفه على اساس الدليل الظني او على اساس الأصل العملي؟ ويسمي الاصوليون الدليل الظني بالامارة ويطلقون على هذه الحالة اسم التعارض بين الامارات والاصول.

والمشهور في هذه الحالة لدى علماء الاصول في تقديم خبر الثقة وما اليه من الادلة الظنية المعتبرة على اصل البراءة ونحوه من الاصول العملية، لان الدليل الظني الذي حكم الشارع بحجيته يؤدي بحكم الشارع هذا دور الدليل القطعي فكما ان الدليل القطعي ينفي موضوع الاصل ولا يبقي مجالاً لاي قاعدة عملية، فكذلك الدليل الظني الذي اسند اليه الشارع نفس الدور واعرنا باتخاذه دليلاً، ولهذا يقال عادة: ان الامارة حاكمة على الاصول العملية.

الدلالة الواضحة على البيان الواضح

المؤلف
علي الجارم



SUMER
the new detergent

For best results use 1 tablespoon of Sume powder in 4 liters
Stir to make heavy suds soak heavy soiled clothes in Sumer
before washing.

Whites and fast co
parts with special care. Then

Non-fast colors, fine wash and woolens wash each article quickly by itself in cool Sumer suds. Rinse thoroughly in clean water.

Powerfull Sumer suds washes more clothes because it remains to the end.