

تعریف موضوع علم می‌گوید:

بر طبق برهان مذکور طبق تعریفی که برای عوارض ذاتیه ارائه گردید، لازم می‌آید که در مسائل یک علم همهٔ محمولات از نوع لوازم ضروری و لاینفک علم باشند و این به معنای آن است که دیگر مسأله‌ای برای علم وجود نداشته باشد؛ زیرا همگی مسائل علم از نوع قضایای تحلیلی کانتی خواهند بود. و چون ما در علوم از قضایای ترکیبی هم بحث می‌کنیم و در واقع تنها وظیفهٔ علم همین امر است که مسائل خود را نفی یا اثبات نماید، لذا باید عوارض ذاتیه را که محمول مسائل علوم هستند از لوازم ذاتیه جدا کرد؛ زیرا لوازم ذاتیه مواردی هستند که با وضع موضوع، وضع شده و با رفع موضوع رفع گردند. و لذا اگر محمولات ذاتی از لوازم ذاتیه باشند در علوم، دیگر گفتگو و بحثی باقی نمی‌ماند و تمام گفتگوها به بحث از ثبوت موضوع برخواهد گشت و با فرض ثبوت موضوع، تمامی مسائل علم، ضروری خواهند شد.<sup>۱</sup>

در ادامه دکتر حایری ضمن پذیرش نظر مرحوم محقق بروجردی، قائل به تفصیل شده و اظهار می‌دارد که مراد از عوارض علوم - به طور مطلق - نمی‌تواند عرض واقع در کلیات خمس باشد، بلکه باید در این بحث قائل به تفصیل شد؛ زیرا اعراض در کلیات خمس بر دو قسمند: یک قسم، مواردی هستند که محمول خارج از ذات موضوع است ولی از لوازم آن محسوب می‌شود به طوری که همیشه همراه ماهیت است؛ مثل زوجیت برای عدد چهار. قسم دیگر مواردی هستند که محمول در عین این که خارج از ذات موضوع است و واقعاً بر موضوع حمل می‌شود ولی از لوازم ذات موضوع نیست و ثبوتش برای موضوع، امکانی است و نیاز به حیثیت تعلیلیه دارد، اما بی‌نیاز از واسطه در عروض و حیثیت تمییدیّه است. و تنها همین گروه دوم از عوارض در عین این که از عوارض ذاتیهٔ موضوع هستند، به سبب نیازمندی به حیثیت تعلیلیه در حدّ امکان و حالت سؤال و تردید باقی می‌مانند و در اثبات آن‌ها

۱. حایری بزدی، مهدی: کاوش‌های عقل نظری، ص ۱۸.

برای موضوع علم به بحث و استدلال می‌پردازیم. اما دسته اول از عوارض، که نه از باب حیثیت تعلیلیه و نه از باب حیثیت تقیدیه نیازی به واسطه در عروض نداشته و برای موضوع خود ضروری هستند، نمی‌توانند در شمار مسائل علوم قرار گیرند؛ چون با فرض موضوع علم، ضرورتاً برای موضوع ثابت خواهند بود.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد که مرحوم حایری بین مقام ثبوت و مقام اثبات، خلط کرده باشد؛ زیرا ما به بسیاری از امور ضروری جاهلیم. سرّ وقوع یک امر ضروری در سلسله مسائل یک علم، همین جهل ما است. چه بسا محمولی در مقام ثبوت برای موضوع ضروری باشد ولی در مقام اثبات نیاز به دلیل و استدلال داشته باشد. حتی اجزاء ماهوی یک موضوع نیز می‌توانند به دلیل این که ثبوتشان نزد ما بدیهی نیست، جزء عوارض ذاتی آن به حساب آید و در علم از آن عوارض بحث شود؛ زیرا بداهت و جدایی ناپذیری آن‌ها از موضوع در عالم واقع و به لحاظ وجودشناختی به جدایی ناپذیری آن‌ها در نفس ما و به لحاظ معرفت‌شناختی ارتباطی ندارد و مرحوم حایری بین انتولوژی و اپیستمولوژی خلط کرده است. در سنت فلسفی غرب برای احتراز از این خلط، فیلسوفان، ضرورت عینی را با اصطلاح *de re* که وصف واجد بودن یک شیء خارجی نسبت به یک ویژگی و کیفیت این وجدان است، و ضرورت در قضایا را با اصطلاح *de dicto* که وصف قضیه است، از یکدیگر تمیز می‌دهند. دیدگاه محقق بروجردی نیز دچار تضییق بی‌دلیلی می‌باشد؛ زیرا همانطور که بیان شد محمولات علوم به دلیل جهل ما می‌توانند از مقومات موضوعشان باشند. از این رو، محمول یک مسأله حتی می‌تواند ذاتی کلیات خمس باشد و هیچ ضرورتی وجود ندارد که ما محمولات علوم را به اعراض از نوع کلیات خمس موضوع علم، محدود کنیم.

#### د) دیدگاه محقق اصفهانی:

از دیدگاه محقق اصفهانی مراد از عرض ذاتی در تعریف موضوع علم، منحصر

۱. همان.

به اعراض منتزِع از ذات نیست<sup>۱</sup>. از دیدگاه ایشان مراد از عرض ذاتی در تعریف موضوع علم، هر محمولی است که بر موضوع، عارض و حمل می‌شود:  
المراد من العروض، مفاد الكون الرابط<sup>۲</sup>.

از این رو، می‌توان گفت که هر چه حقیقتاً بر موضوع حمل شود، خواه در ظرف تحلیل باشد و خواه از ذاتیات موضوع، عرض ذاتی موضوع محسوب می‌شود. مصحح این تعمیم آن است که هیچ دلیلی بر تضییق و محدود کردن عرض ذاتی وجود ندارد و جهل ما به عروض، توجیه کننده حمل بوده، مسأله را داخل در مسائل علم می‌کند. بنابر این، دیدگاه مرحوم علامه که معیار ذاتی بودن محمول را این دانستند که با قطع نظر از هر چیز دیگری، وضع موضوع، مستلزم وضع آن محمول و رفعش نیز مستلزم رفع محمول باشد با سخن بسیاری از منطق دانان و اصولیان از جمله مرحوم آخوند خراسانی که عرض ذاتی بودن را به معنای استغنائی از واسطه در عروض دانسته‌اند سازگار نیست؛ زیرا معیاری که علامه ارائه کرده است به ضرورت محمول برای موضوع برمی‌گردد و قضایای امکانی را دربر نمی‌گیرد، در حالی که معیار دوم، محمول ذاتی را عبارت از عرضی می‌داند که حقیقتاً بر موضوع عارض شده، به واسطه در عروض نیازی نداشته باشد. یعنی هرگاه محمولی واقعاً بر موضوعی عارض شود و موضوع حقیقتاً چیز دیگری نباشد و مجازاً به این موضوع نسبت داده نشده باشد، در این صورت این محمول عارض ذاتی خواهد بود و در نتیجه کل قضایا را شامل خواهد شد.

حاصل کلام آن که لزوم وجود موضوع واحد برای هر علم و این شرط که محمولات علوم باید از عوارض ذاتی موضوع جامع و واحدی باشند، سخن صحیحی نیست و هیچ دلیلی بر آن دلالت ندارد. از این رو، تنها می‌توان گفت که علم مرکبی اعتباری است که وحدت بخش آن، یا غرض، یا تناسب ذاتی مسائل یا محمولات و یا اعتبار می‌باشد و دلیلی در دست نیست که لزوماً وحدت موضوع را

۱. ر.ک: اصفهانی، محمدحسین: نه‌ایة الدرّایة فی شرح الکفایة، ج ۱، ص ۳.

۲. همان، ص ۵.

عامل وحدت بخش علم بدانیم. و لذا نمی توان محمولات مسائل علم را از اعراض ذاتی موضوع آن علم دانست؛ بلکه تنها چیزی که می توان گفت این است که: گزاره های هر علمی باید حقیقتاً با موضوع مورد بحث مربوط باشند که به زبان فنی محمول های چنین گزاره هایی را عرض ذاتی موضوعشان می نامند، به این معنا که بی واسطه و حقیقتاً بر موضوعشان حمل می شوند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## دفاع از نظریه حق الطاعة

▽  
رضا اسلامی

الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على سيدنا محمد و آله

الأطيبين، و عجل الله في فرج مولانا صاحب الزمان

نظریه حق الطاعة از جمله نظریات اصولی است که شهید، آیت الله، سید محمدباقر صدر به طرز بدیع و بی سابقه و با بیانی خاص آن را مطرح و سپس در خلال چندین مبحث اصولی چون امکان حجیت ظن، امکان ترخیص در اطراف علم اجمالی و قبح تجزی از آن سود جسته است.

نباید تصور کرد که این اندیشمند بزرگ تنها فقیه شیعی است که بر خلاف دیگر فقها اصل برائت عقلی را منکر است؛ چرا که پیش از ایشان و بعد از ایشان، بوده و هستند فقهای بزرگی که بر مسلک مشهور مهر بطلان زده‌اند. بنا به جستجوی نگارنده حدود ده تن از فقهای شیعه را می‌توان برشمرد که به بیانی اجمالی، یا به بیانی تفصیلی و یا با تقریر خاص خود، رأی مشهور را تخطئه کرده‌اند.

اما در این که آیا پیش از مرحوم وحید بهبهانی نیز برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان شهرت داشته است یا نه، این چیزی است که جای بحث و گفتگوی بسیار دارد. شهید صدر در بررسی تاریخ برائت عقلی اصرار دارند که شهرت این قاعده تنها در میان متأخرین منعقد شده است؛ اما در میان فقهای متقدم تا پیش از وحید بهبهانی هیچ نصی به چشم نمی‌خورد که حاکی از پذیرش این قاعده باشد،

بلکه نصوص آن‌ها مشوّش و مضطرب و هر یک قابل حمل بر معنایی غیر از محلّ نزاع می‌باشد.

شهید صدر برای ایجاد تردید در صحّت نظر مشهور میان متأخرین، نخست با بررسی تاریخ برائت عقلی هر گونه ریشه تاریخی برای نظر مشهور را منکر و سپس با ردّ استدلالات مشهور و دور بودن آن‌ها به خوبی روشن می‌کند که قاعده قبح عقاب بلا بیان آن چنان که مشهور می‌پندارند در ردیف بدیهیات عقل سلیم قرار ندارد. آن گاه خود ایشان با ادّعی و وجدانی و غیر برهانی بودن حکم عقل به احتیاط، کوشیده است که حدود و قیود آن را مشخص و با روشن ساختن فضای بحث و راه اعتراف به مسلک حقّ الطاعه را هموار کند. حقّاً باید پذیرفت که مخالفت با مسلک مشهور و تخطئه خیل عظیم فقهای متأخر در درک یک حکم بدیهی و وجدانی، کاری بس دشوار و عجیب، و این مقدار موشکافی تنها از عهده متفکری دقیق و عمیق چون او ساخته است.

به اعتقاد نگارنده شهید صدر تنها اندیشمند اصولی است که با طرح این مسأله به شکلی مخصوص به خود، تمام راه‌های ورود اشکال بر مسلک حقّ الطاعه را بسته‌اند.

در سال‌های اخیر هر از چند گاهی شبهه‌ای پیرامون مسلک حقّ الطاعه مطرح و سپس پاسخی در پی دارد. سلسله این بحث‌ها سرانجام به مقاله‌ای تحت عنوان مسلک حقّ الطاعه بین الرفض و القبول به قلم استاد معظم، آیت الله شیخ جعفر سبحانی در مجله پژوهش‌های اصولی انجامید. مطالب مقاله مذکور را در سه بخش مجزاً می‌توان مورد نظر قرار داد. بخش اول ناظر به تحریر محلّ نزاع و نحوه استدلال بر اصل برائت عقلی است. بخش دوم ناظر به نقد برخی از ادله مشهور. و بخش سوم مشتمل بر طرح اشکالاتی بر مسلک حقّ الطاعه است. این اشکالات در لابلای مقاله پراکنده است و ما مطالب هر سه بخش را با تعبیری روشن‌تر و دور از مسامحه و اندکی توضیح در این جا می‌آوریم و سپس در ذیل هر بخش به بررسی مطالب مذکور می‌پردازیم، بحوله و مدده.

## بخش اول:

### تحریر محلّ نزاع و نحوه استدلال بر اصل برائت عقلی

در این بخش نویسنده مقاله آورده‌اند که تمسک به برائت عقلی مشروط به شرایط سه گانه است: اول آن که در محلّ بحث، یعنی در موارد شکّ در تکلیف، بیانی از سوی مولی وارد نشود، چه بیانی به عنوان اولی و بما هو هو و چه بیانی به عنوان ثانوی و بما هو مشکوک الحکم؛ چون با وجود بیان به یکی از دو معنا، موضوع برائت عقلی برداشته می‌شود. دوم آن که وجود غرض مولوی مهمّی در محلّ بحث محتمل نباشد، مثل آن که غریقی ببینیم و احتمال بدهیم که او پسر مولی است. در این صورت، عقل به فعلی و منجز بودن تکلیف محتمل حکم می‌کند. سوم آن که مولی قادر بر آوردن بیان به یکی از دو معنای مذکور باشد، ولی با این حال بیان را ترک کند و عبد را به ایجاب یا ترک الزام نکند. در این صورت عقل در حکم کردن به عدم مسؤولیت عبد مستقلّ است و گوید: «اگر مولی غرض لازم الإستیفاء داشت، حتماً آن را بیان می‌کرد و سکوت نمی‌نمود».

اگر یکی از شرایط سه گانه مذکور منتفی گردد، یعنی بیانی از سوی مولی وارد شود یا وجود غرض مولوی محتمل باشد، غرضی که مطلوب مولی است و یا مولی متمکّن از بیان نباشد به گونه‌ای که از تقریر مقاصد خویش عاجز و از تکلم ممنوع گردد، در این صورت‌ها البته برائت عقلی جاری نمی‌گردد، ولی مفروض آن است که هر سه شرط موجود است. پس حجّت بر لزوم عقلی احتیاط تمام نیست، اگر نگوییم که حجّت بر برائت عقلی تمام است.

علاوه بر این می‌توان از سیره عقلایی و ادله نقلی مؤیداتی چند برای حکم عقل به برائت جستجو کرد.

**مؤید اول:** نظام حاکم در میان عقلا آن است که در صورت عدم بیان، برائت جاری می‌گردد. و این امر نمی‌تواند جز فطرت و عقل سلیم منشأ دیگری داشته باشد؛ چون می‌بینیم که عقلا در همه مکان‌ها و زمان‌ها چنین حکم می‌کنند. سعه و عمومیت در هر حکم عقلایی نشانه فطری بودن آن حکم است؛ یعنی مصالح و

اغراض عقلایی خاص در این حکم دخیل نیست.

**مؤید دوم:** خداوند سبحان در آیاتی چند از قرآن تصریح دارد که هدف از ارسال رسل قطع عذر بندگان و ابطال حجّت آنها بوده است و این یعنی اگر پیامبران نمی آمدند مردم برای اجرای اصل برائت نسبت به تکلیف مشکوک در برابر خدا حجّت داشتند. و از آن آیات است:

﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ  
وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾

این آیه نشان می دهد که خداوند سبحان تنها به سبب بیانِ واصل بر مردم احتجاج می کند و اگر بیانِ واصل در کار نباشد مردم می توانند در برابر خداوند احتجاج کنند که چرا پیامبری نفرستادی و چرا مقاصد و اغراض خویش را مهمل گذاری؟ آیه دیگری که نشان می دهد به حکم عقل خداوند متعال تنها به سبب بیانِ واصل احتجاج می کند، عبارت است از:

﴿وَلَوْ أَنَا أَهْلُكُنْهَمْ يَعْذَابِ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أُرْسِلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا  
فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُحْزَىٰ﴾

در این جا نیز به صراحت قرآن نشان می دهد که احتجاج خداوند بر مردم به سبب بیانِ واصل بر تکلیف است و احتجاج مردم بر خداوند به سبب عدم بیانِ واصل است و خداوند متعال پیامبران را فرستاد تا راه احتجاج مردم بر او مسدود شود.

**مؤید سوم:** نوع دیگری از آیات قرآن در بیان شأن و جایگاه مولوی خداوند، عقاب قبل از بیان را نفی می کند. از جمله:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾

۱. سوره نساء (۴): ۱۶۵.

۲. سوره طه (۲۰): ۱۳۴.

۳. سوره اسراء (۱۷): ۱۵.



﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا﴾

مفاد این گونه آیات که در آن‌ها حرف نفی "ما" بر سر فعل ناقص یعنی "کان" درآمده است، نفی شأنیّت می‌باشد، یعنی عقاب قبل از بیان به ملاحظه صفت حکمت و عدالت در شارع، قبیح و وقوع آن ممتنع است. با نظر بدین مؤیدات سه گانه روشن می‌شود که در نزد عقل ملاک احتجاج خداوند بر بندگان بیان واصل است، نه بیان مشکوک.

### بررسی بخش اول:

ظاهر کلام مستدلّ نشان می‌دهد که اشتراط امور سه گانه برای تحریر و تعیین محلّ نزاع میان مشهور و قائلین به مسلک حقّ الطاعه است. تعبیرات مستدلّ در بیان شرط اول و شرط سوم نشان می‌دهد که گویا صدور و عدم صدور بیان محلّ نزاع است، در حالی که وصول و عدم وصول بیان، محلّ نزاع می‌باشد. و خوشبختانه در پایان همین بخش از مقاله تعبیر صحیح دیده می‌شود. اما در بیان شرط اول آورده‌اند که در اجرای اصل براءت عقلی لازم است که بیانی بر تکلیف به عنوان اولی یا ثانوی وارد نشود، و به نظر می‌رسد مقصود آن است که دلیل محرز ظنی یا قطعی بر وجود تکلیف و نیز اصل عملی منجز تکلیف وارد نشده باشد. چون گویند: «دلیل محرز، تکلیف را برای طبیعت موضوع و بدون فرض شک ثابت می‌کند؛ ولی اصل عملی تکلیف را برای موضوع به وصف مشکوک بودن حکم واقعی اش ثابت می‌کند». این سخن البتّه مطابق مصطلح مشهور است که دلیل محرز دالّ بر حکم واقعی، و اصل عملی دالّ بر حکم ظاهری قرار داده می‌شود. ولی شهید صدر علاوه بر آن که در محور قراردادن وصول و عدم وصول بیان به عنوان محلّ نزاع توجه کافی داشته‌اند، در مطلق یا مشروط بودن حکم عقل نیز دقیق سخن گفته‌اند. ایشان می‌فرمایند که عقل نسبت به هر تکلیف مشکوک حکم به لزوم احتیاط می‌کند تا زمانی که قطع به عدم آن تکلیف و یا حکم ظاهری مبنی بر

۱. سورة قصص (۲۸) : ۵۹.

عدم لزوم احتیاط در برابر آن تکلیف پیدا نشود. بنابر این، اگر اماره یا اصلِ ترخیصی موجود باشد، هر چند تکلیف مشکوک از مشکوک بودن خارج نمی‌شود، ولی دلیل حجّیت آن اماره یا اصل نشان دهنده رضایت شارع در ترک احتیاط نسبت به تکلیف مشکوک است. نظیر این سخن را به نفع مشهور نیز می‌توان گفت. یعنی قائل شویم که عقل نسبت به هر تکلیف مشکوک حکم به براءت می‌کند تا زمانی که قطع به وجود آن تکلیف و یا حکم ظاهری مبنی بر لزوم احتیاط در برابر آن تکلیف پیدا نشود. پس اگر اماره یا اصلِ مثبتِ تکلیف موجود باشد، هر چند که تکلیف مشکوک از مشکوک بودن خارج نمی‌شود؛ ولی دلیل حجّیت اماره یا اصل نشان دهنده اتمام شارع به تکلیف مشکوک به وصف مشکوک بودن آن است.

در این بیان که شهید صدر ارائه داده‌اند ملاحظه می‌کنید که اماره و اصل عملی هر دو در یک جایگاه قرار دارند و نشان دهنده حکم ظاهری هستند. یعنی حکمی که برای شیء به وصف مشکوک بودن حکم واقعی‌اش ثابت می‌شود. و در محلّ بحث باید این مصطلح را به کار گرفت، چون مشهور حجّیت را برای قطع بما هو قطع - یعنی بما هو کاشف تام - ثابت کرده‌اند، نه برای جامع بین انکشاف تام و ناقص. و لازمه سخنشان آن است که هر جا قطع به تکلیف موجود نباشد، عقاب هم موجود نخواهد بود؛ یعنی حجّیت ذاتی قطع و قاعده قبح عقاب بلا بیان دو روی یک حقیقت خواهند بود. آن گاه باید دید، دلیل حجّیت اماره چگونه عقاب را در فرض مخالفت با اماره مثبتِ تکلیف، صحیح قرار می‌دهد.

از این جا است که چند مسلک در تفسیر جعل حجّیت برای امارات ظنی پیدا شده است (مسلک طریقیّت، مسلک جعل حکم مماثل و مسلک تنزیل). غرض آن است که طرح بحث به شکل دقیق و منطقی‌اش اقتضا دارد که مطابق مصطلح دوم سخن بگوییم.

اما نسبت به شرط دوم، باید افزود که شرط دوم به تقریری که در کلام مستدلّ دیده می‌شود، محصّلی ندارد؛ چون اولاً معلوم نیست مهم بودن غرض مولوی چگونه باید کشف شود؟ و ثانیاً مرز فارق میان اغراض مهم و غیر مهم چیست؟ می‌توان گفت که همه تکالیف شارع مهم است و غرض مهم مولوی در ورای همه

آن‌ها ثابت است، به گونه‌ای که در همه جا فرض شک در تکلیف مساوی با فرض شک در غرض مهم مولوی است. پس به حکم عقل نسبت به هر تکلیف مشکوک باید احتیاط کرد. و اگر مقصود مستدلّ آن است که اغراض مولوی در ورای تکالیف شرعی متفاوت است، برخی مهم و برخی غیر مهم است. آن‌گاه می‌پرسیم: چگونه این تفاوت دانسته می‌شود؟ آیا عقل به مهم بودن غرضی و غیر مهم بودن غرض دیگری به طور مستقلّ حکم می‌کند؟ و یا شارع با بیانی خاص اهتمام خود را نسبت به برخی تکالیف نشان می‌دهد، به نحوی که حتّی در فرض شک نیز راضی به ترک آن تکالیف نیست؟ در صورت اوّل باید گفت که عقل میان تکالیف مولی و میان اغراض مولوی که در ورای آن تکالیف است، تفاوتی نمی‌گذارد و همه آن‌ها را از جهت انتساب به مولی مهم می‌داند، هر چند که نزد عقل روشن است که برخی ملاکات می‌تواند قوی‌تر از برخی دیگر باشد؛ ولی عقل در نزد خود ترازویی برای سبک و سنگین کردن ملاکات و اهمّ و مهم کردن آن‌ها ندارد؛ و تنها از راه مطالعه خطاب شارع و وجود دلیل اثباتی می‌تواند به مقام ثبوت راه یابد. و در این صورت که صورت دوم بحث است باید گفت که وجود بیان شرعی و اظهار اهتمام خاص مولی به برخی از اغراض خودش که حتّی در فرض شک نیز راضی به ترک آن‌ها نیست، به معنای جعل حکم ظاهری و لزوم احتیاط شرعی است و ربطی به اصل اوّلی عقلی ندارد؛ چه آن اصل اوّلی عقلی برائت باشد یا احتیاط. بنابراین، شرط دوم شرط مستقلّی نیست و به شرط اوّل بازمی‌گردد.

گذشته از این‌ها، می‌توان از تعبیر مستدلّ در بیان شرط دوم استفاده کرد و گفت: ایشان همان نظریه حقّ الطاعة را بازگو کرده‌اند. چون آورده‌اند که:

إنّ التمسك بالبراهة العقلیة يتحدّد بأمر: ...الثانی: عدم احتمال وجود غرض مهم للمولی فی المورد بخصوصه علی نحو لا یرضی بترکه حتّی فی صورة الظن والشكّ.

و اگر در عبارت دقت کنیم مجرد «عدم احتمال وجود غرض مهم» شرط دوم قرار داده شده است، و نه «العلم بعدم وجود غرض مهم» یا «احراز عدم وجود غرض

مهم». و همین تعبیر مذکور کافی است که بگوییم: مستدلّ در معنا موافق با قائلین به مسلک حقّ الطاعه است و به طور ارتکازی آن را باور کرده است. چون قائلین به مسلک حقّ الطاعه چیزی بیش از این نمی‌گویند که هر جا احتمال غرض مهم مولوی موجود باشد، باید احتیاط کرد. تنها اختلاف در این ناحیه است که شهید صدر می‌گوید: «نسبت به همه تکالیف مشکوک این احتمال موجود است». و مستدلّ می‌گوید: «این احتمال موجود نیست». ما به موافقت مستدلّ در همان کبرای کلتی رضایت می‌دهیم و از مناقشه در بحث صغروی صرف نظر می‌کنیم.

اما نسبت به شرط سوم که آورده‌اند: «با فرض تمکن از آوردن بیان، اگر مولی بیانی بر تکلیف نیورد، عقل حکم به برائت می‌کند». جای این سؤال است که بالاخره محلّ بحث را فرض عدم صدور بیان می‌دانید یا فرض عدم وصول بیان. در صورت اول البته جای آن دارد که تمکن از صدور بیان را شرط قرار دهیم، چون جهت نزاع معطوف به بحث دیرین اصله الخطر أو الاباحه می‌گردد و در آن جا قائلین به اصالة الاباحه باید بگویند که اگر مولی متمکن از صدور بیان است و به جهت نکته‌ای - شبیه به نکته استحالّة اخذ علم به حکم در موضوع همان حکم - ممنوع از اصل تشریح و تکلیف نباشد و با این حال چیزی تشریح نکند و تکلیفی نیورد، مکلف می‌تواند به مجرد شکّ در تکلیف، بنای بر اباحه و عدم الزام به فعل یا ترک بگذارد. پس نسبت به شرط سوم اصل اشتراط را می‌پذیریم، ولی اشکال مبنایی است، چون گفتیم که محلّ بحث فرض عدم صدور بیان نیست.

و در صورت دوم که محلّ بحث را فرض عدم وصول بیان بدانید، دیگر جایی برای این شرط نیست؛ زیرا وقتی به بحث از وصول یا عدم وصول بیان وارد می‌شویم که از اصل تمکن مولی و از اصل صدور بیان فارغ شده و تنها در این جهت مردّد مانده باشیم که آن بیان صادر، آیا بیان بر الزام بوده است یا بیان بر ترخیص؟ در این صورت است که شهید صدر می‌گوید: «باید احتیاط کرد». خلاصه آن که، نسبت به شرط سوم یا آن اشکال مبنایی وارد است، و یا این اشکال بنائی.

سرانجام، پس از بیان اشتراط امور سه گانه، تنها ادّعای عدم تمامیت حجّت بر احتیاط و تمامیت حجّت بر برائت شده است و این از حدّ تکرار ادّعای مشهور بیرون نیست.

اما در پاسخ مؤیدات سه گانه باید گفت که مؤید اول چیزی نیست جز استقرار سیره عقلایی در اعصار و امصار بر جریان براثت عقلی در دایره مولویات عرفی و می توان سعه و عمومیت این سیره را شاهد بر عقلی بودن قاعده قبح عقاب بلا بیان در دایره مولویات عرفی دانست؛ ولی ادعای تسری این سیره به شرعیات و یا ادعای انعقاد سیره در دایره ای فراتر از مولویات عرفی نه تنها شاهی ندارد، بلکه به حکم وجدان مورد انکار ما است.

اما مؤید دوم برخی آیات قرآن کریم بود که اتمام حجّت و صحّت عقوبت را منوط به ارسال رسول قرار می دهد و مستدلّ «رسول» را کنایه از بیان واصل و آیه را منطبق بر محلّ بحث دانسته است. در صورتی می توان گفت «رسول» کنایه از بیان صادر است، و لا اقلّ شخصی که ترک ارسال رسول را دلیل بر اهمال اغراض و مقاصد شارع می داند، باید «رسول» را کنایه از بیان صادر بداند؛ چون روشن است که عدم وصول بیان ضروری به اصل وجود شریعت و اظهار اهداف و مقاصد شارع نمی زند، یعنی عدم وصول بیان دلیل بر اهمال اغراض و مقاصد شارع نیست.

بنابر این، مفاد این گونه آیات می تواند مؤید نظر قائلین به اصالة الاباحه در نزاع دیرین «اصالة الخطر و الاباحه» باشد که به فرض عدم ورود شرع مربوط است و در واقع این گونه آیات اشاره به عدم صحّت عقوبت در فرض عدم ورود شرع دارد که خارج از محلّ بحث ما است. و اگر اصرار کنید که «رسول» کنایه از بیان واصل است، در این صورت می توان آیه شریفه را ناظر به براثت شرعی دانست؛ چون مردم در صورت عدم وصول دلیل بر تکلیف می توانند به اصل براثت شرعی که آن را به طریقی کشف کرده اند تمسک و به وسیله آن بر مولی احتجاج کنند.

احتمال سوم در مفاد آیه شریفه آن است که چون مردم لطف را بر خداوند متعال واجب می دانند، در قیامت بر او احتجاج می کنند که چرا حکم عقل به احتیاط را با ارسال رسولان یعنی با ایصال بیان بر تکلیف تأکید نکردی؟ بنابر این، هر چند عقل در برابر تکلیف مشکوک حکم به احتیاط می کند و مخالفت با این حکم را موجب استحقاق عقوبت می داند ولی در عین حال عقل فعلیّت عقاب را نفی می کند؛ چون عقل می داند که فعلیّت عقاب تنها در صورت وجود بیان شرعی صحیح است.

عدم فعلیت عقاب می تواند ناشی از عدم استحقاق و می تواند ناشی از عفو الهی باشد، ولی فعلیت عقاب حتماً بعد از وصول دلیل شرعی بر تکلیف نزد مکلف یعنی بعد از ارسال رسول است.

این احتمال تفاوتی با احتمال دوم ندارد جز در این جهت که در احتمال دوم اصلاً نظری به حکم عقل به براءت یا احتیاط نیست، ولی در احتمال سوم فرض می گیریم که حکم عقل به احتیاط صحیح است و با این حال مردم می توانند قبل از ارسال رسولان یعنی قبل از وصول بیان بر مخالفت با تکلیف مشکوک و عدم لزوم احتیاط، بر خداوند احتجاج کنند و به حکم عقل فعلیت عقاب را نفی کنند، و نه استحقاق آن را.

احتمال چهارم آن است که بگوییم قبل از ارسال رسولان خداوند بر مردم حجّتی ندارد و نمی تواند آن ها را بر ترک احتیاط در برابر تکلیف مشکوک مؤاخذه کند؛ چون در این جا مردم به طور مجموعی تصوّر شده اند که در میان آن ها جاهل قاصر نیز هست. پس اگر خداوند بخواهد بر همگان اتمام حجّت کند حتّی بر آن ها که به اشتباه یقین به براءت پیدا کرده اند باید رسولی بفرستد، یعنی بیانی بر لزوم احتیاط به مکلف برساند.

اما مؤید سوم برخی دیگر از آیات قرآن کریم بود که عذاب الهی قبل از وصول بیان را دور از شأن خداوند متعال قرار می دهد و به لحاظ صفات الهی گفته می شود که عذاب قبل از وصول بیان هر چند ذاتاً ممکن است ولی وقوعاً ممتنع است. در این جا نیز مستنداً "رسول" را کنایه از بیان و اصل دانسته است.

در صورتی که "رسول" کنایه از صدور بیان است و به اصل تشریح نظر دارد. بنابراین، مفاد آیات مذکور آن است که قبل از ورود شرع، مکلف در برابر پایمال شدن برخی اغراض واقعی و مخالفت با برخی تکالیف واقعی که هنوز به مرحله صدور نرسیده است، مسؤولیتی ندارد. و این عدم مسؤولیت از ناحیه عبد و آن عدم عقاب از ناحیه مولی ناشی از امتناع عقاب قبل از صدور بیان است و البته مراد عدم استحقاق عقاب است، نه عدم امکان ذاتی و تکوینی؛ چون خداوند می تواند قبل از صدور بیان، مکلف را بر ترک احتیاط در برابر تکلیف مشکوک عقاب کند؛ ولی چون عقل

در این گونه موارد عقاب را قبیح می‌داند، پس وقوع آن را دور از شأن الهی محسوب می‌کند. و اگر اصرار کنید که "رسول" کنایه از بیان واصل است آیات مذکور در ردیف ادله براءت شرعی قرار می‌گیرد.

آن گاه باید گفت که خداوند با معرفی شأن و منزلت تشریحی خود، در صدد تأسیس اصل براءت شرعی به نفس این تعبیر است، نه آن که نفی شأنیت ناشی از قبح عقلی عقاب قبل از بیان واصل باشد، بلکه قضیه کاملاً بر عکس است، یعنی نفی شأنیت بر اساس امکان و صحت عقلی عقاب قبل از بیان واصل است و خداوند با این تعبیر از حصول تخفیف مولوی و امتنان بر بندگان خبر می‌دهد.

گذشته از این‌ها روی سخن در آیه شریفه با کافران بهانه‌جویی است که در آیه پیشین بدان‌ها اشاره شده است:

﴿وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَوْ لِمَ تَأْتِيهِمْ بَيِّنَةٌ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾

پس می‌توان گفت: هدف از ارسال رسولان اتمام حجّت بر آن‌ها نبوده، بلکه اكمال حجّت بر آن‌ها بوده است، به طوری که پیش از ارسال رسولان می‌توان فرض کرد که حجّت بر آن‌ها تمام بوده است؛ ولی خداوند خواسته است که با ارسال رسولان وجود حجّت را تأکید و تکمیل کند.

به هر صورت، باید گفت: تمسک به آیات مذکور بر صحت اصل براءت عقلی مواجه با اشکالات عدیده‌ای است و شاید به همین جهت در کلام مستدلّ مؤیدات به شمار آمده‌اند، و نه ادله.

## بخش دوم:

### نقد برخی ادله قول مشهور

#### قول اوّل:

محقق نائینی در توجیه اصل براءت عقلی فرموده است که تکلیف واقعی به

۱. سورة طه (۲۰): ۱۳۳.

وجود واقعی اش مکلف را به حرکت وانمی دارد؛ بلکه به وجود علمی اش محرّکیت دارد. بنابر این، وجود واقعی بیان کافی در صحّت مؤاخذه و استحقاق عقوبت نیست و بود و نبود آن یکسان به شمار می آید. تنها در صورت وصول تکلیف است که می توان مؤاخذه و عقوبت را صحیح دانست.

نقد دلیل مذکور: در مقام نقد این سخن آورده اند که وجود واقعی تکلیف و وجود علمی تکلیف هیچ یک سبب تحریک عبد به سوی انجام تکلیف نیست؛ بلکه وصول تکلیف تنها موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت را درست می کند. آن چه محرّک عبد به سوی انجام تکلیف است، ترس از عقاب و طمع در ثواب است. پس باید وصول تکلیف را مجازاً سبب تحریک دانست به اعتبار آن که وصول تکلیف تنها موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت را درست می کند.

بررسی نقد مذکور: ما می گوئیم سخن از صحّت مؤاخذه به دو مرحله متأخر از تمام بودن موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت است. چون بعد از ثبوت حقّ الطاعه به حکم عقل - چه در دایره تکالیف معلوم که مشهور می گویند و چه در دایره مطلق تکالیف منکشف اعم از ظنی و احتمالی که شهید صدر می گوید - یا این حق مراعات می شود و یا این حق پایمال می گردد، و در مرحله سوم می گوئیم: مراعات حق و نیکوکاری موجب استحقاق مثبت است و پایمال کردن حق و ستمگری موجب استحقاق عقوبت است، چه آن که ترتب ثواب و عقاب بر اعمال از باب تجسّم باشد و چه آن که از باب وعده مولی باشد، و چه از بابی دیگر. بنابر این، کسی که خوف از عقاب و طمع در ثواب را به عنوان عامل محرّک عبد به سوی انجام تکلیف ملاحظه کرده است، وجود حقّ الطاعه را در مرحله پیشین باید پذیرفته باشد، چون روشن است که این خوف و طمع بی جا و بی جهت نیست. و اگر حقّ الطاعه ثابت باشد، عقل مستقلّ در لزوم مراعات حقّ مولوی و قبح مخالفت با آن است. البتّه وعده و وعید مولوی در تأکید محرّکیت مؤثر است و این را ما منکر نیستیم؛ ولی چنین نیست که خیال شود بدون وجود وعده و وعید هیچ گونه محرّکیتی و هیچ گونه تنجیزی وجود نخواهد داشت. چون همین مقدار که عبد نسبت به ترک احتیاط در برابر تکلیف مشکوک خود را ملامت می کند، کافی در فراهم بودن قابلیت تحریک و کافی در



تَنْجِزِ عَقْلِي تَكْلِيفِ مَشْكُوكِ بَرِ او اسْت، چِه ثَوَابِ و عِقَابِي دَر پِي بَاشَد يَا نَبَاشَد. آري، مِي پَذِيرِيْم كِه تَرْتَبِ ثَوَابِ بَر فَعَلِ اِحْتِيَاظِ و تَرْتَبِ عِقَابِ بَر تَرْكِ اِحْتِيَاظِ، مَنجِزِيْتِ عَقْلِي رَا شَدْتِ مِي بَخْشَد. پَس بَر مِيرزَايِ نَايِنِي اَز جِهْتِي كِه مَسْتَدَلِّ مِي گُويَد، اَشْكَالِ وَاَرَدِ نِيَسْت بَلَكِه دَر اَيْنِ نِزَاعِ اَن چِه مَهْمِ اسْت تَعْيِينِ دَايِرَهٗ مَوْضُوعِ حَكْمِ عَقْلِ بِه وَجُوبِ اطَاعَتِ اسْت كِه آيَا دَر خُصُوصِ تَكَالِيفِ مَعْلُومِ حَقِّ الطَّاعَةِ ثَابِتِ اسْت، يَا دَر مَجَالِي گَسْتَرْدِه تَر؟ اَشْكَالِ بَر مِيرزَايِ نَايِنِي اَن اسْت كِه تَنهَا وَصُولِ قَطْعِي رَا وَصُولِ شَمْرْدِه اسْت. و اَيْنِ يَعْنِي اخذِ مَدْعَا دَر دَلِيلِ و مَصَادِرِه بِه مَطْلُوبِ. دَر صُورْتِي كِه مِي تَوَانِ وَصُولِ اِحْتِمَالِي تَكْلِيفِ رَا نِيَزِ وَصُولِ دَانَسْتِ و شَهِيدِ صَدْرِ مِي گُويَد: «ما بِه حَكْمِ عَقْلِ عَمَلِي، وَجُودِ حَقِّ الطَّاعَةِ رَا حَتِّي دَر مَوَارِدِ وَصُولِ اِحْتِمَالِي تَكْلِيفِ نِيَزِ قَاتَلِيْم.»

## قول دوم:

مَحَقِّقِ اَصْفَهَانِي فرموده است که: اطاعت و عصیان دائرمدار حکم حقیقی است و حکم حقیقی متقوم به وصول تکلیف است؛ چون معقول نیست که مجرد انشاء واقعی حکم برای مکلف ایجاد انگیزه در انجام تکلیف کند. پس اگر حکمی به مکلف نرسد، می‌توانیم بگوییم که آن حکم وجود حقیقی ندارد و اگر وجود حقیقی نداشته باشد، هیچ‌گاه مخالفت با تکلیف صدق نمی‌کند، و در نتیجه عقاب ثابت نخواهد بود. بنابراین، عقاب تنها بر مخالفت تکلیف حقیقی است که متقوم به وصول است.

نقد دلیل مذکور: در مقام نقد این سخن آورده‌اند که: اولاً حکم انشائی را نباید از حکم بودن خارج دانست و شاهدش تقسیم حکم به انشائی و فعلی است و این تقسیم مجازی و از قبیل تقسیم شیء به نفس و غیر نیست. ثانیاً حکم حقیقی اعم از حکم واصل است. مورد افتراق از جانب اعم آن جا است که حکمی حقیقی باشد ولی به سبب عدم وصول منجز نگردد. اگر وجوب اطاعت دائرمدار وجود حکم حقیقی باشد، پس باید نسبت به تکلیف مشکوک احتیاط کرد در صورتی که به نظر ما جای براهت است.

بررسی نقد مذکور: می‌دانیم که مشهور اصولیون و از جمله ناقد مذکور قائلند که اصل اولی نسبت به هر تکلیف مشکوک، براءت است. محقق اصفهانی در مقام توجیه سخن مشهور می‌گوید: «تکلیف مشکوک تکلیف غیر حقیقی است.» ولی ناقد معتقد است که تکلیف مشکوک تکلیف حقیقی و غیر منجز است. مهم آن است که هر دو نسبت به یک چیز قائل به براءت هستند. محقق اصفهانی حکم حقیقی را که به داعی ایجاد تحریک در مکلف جعل شده و در مقابل حکم انشائی قرار گرفته است، متقوم به وصول می‌داند و مرادش از وصول تنها وصول قطعی است. بدین معنا که اگر تکلیفی واقعی به طور قطعی به مکلف نرسد، بعد انگیزه انجام آن تکلیف را پیدا نمی‌کند و چون حکم حقیقی به داعی ایجاد تحریک در مکلف جعل شده است، اگر نتواند ایجاد تحریک کند، باید گفت: اساساً وجود واقعی نخواهد داشت. بدین ترتیب براءت ذمه مکلف و عدم صحت عقاب ثابت می‌شود.

نباید توقع داشت که محقق اصفهانی به نوعی حکم حقیقی غیر منجز قائل باشد، بلکه ایشان حکم غیر منجز را از حقیقی بودن خارج و در دایره حکم انشائی داخل می‌کند و نباید تصور کرد که محقق اصفهانی با این بیان حکم انشائی را از حکم بودن به معنایی که ما در ذهن داریم خارج می‌داند. چون ایشان با اصطلاح خود با ما سخن می‌گوید و هنگامی که حکم انشائی را در مقابل حکم حقیقی قرار می‌دهد، معنایش آن است که حکم انشائی تنها به مرحله انشاء رسیده است و داعی بعث و تحریک در آن وجود ندارد و این منافات ندارد که به اصطلاح ناقد حکم در همین مرحله نیز حقیقتاً حکم خوانده شود.

پاسخی که شهید صدر از سخن محقق اصفهانی داده‌اند آن است که اولاً: این سخن متوقف بر ادعای ضیق بودن دایره حق الطاعه است، پس مصادره خواهد بود. اما بر مبنای سعه دایره حق الطاعه می‌توان انشای حکم را در حالت وصول احتمالی محرک دانست. و ثانیاً: در صورت عدم وصول قطعی اگر حکم حقیقی موجود نباشد یعنی داعی بعث و تحریک موجود نباشد و فقط انشاء واقعی موجود باشد، آیا مبادی حکم یعنی مصلحت یا مفسده و به دنبالش اراده یا کراهت مولوی موجود هست یا موجود نیست؟ اگر موجود باشد، همین کافی در صحت نظریه حق الطاعه

است؛ چه اصطلاحاً حکم نامیده شود، یا نه. چون اگر مکلف علم یا ظن یا شک به وجود مبادی حکم پیدا کند، همین انکشاف ناقص نسبت به مبادی تکلیف کافی در وجوب عقلی احتیاط است. چه آن را اصطلاحاً حکم حقیقی بدانیم یا خیر<sup>۱</sup>.

### قول سوم:

برخی تصوّر کرده‌اند که قاعده قبح عقاب بلا بیان امری عقلایی است که شارع آن را امضا کرده است و اساساً ریشه عقلی ندارد.

نقد دلیل مذکور: در مقام نقد این دلیل آورده‌اند که در این صورت قاعده قبح عقاب بلا بیان قاعده‌ای شرعی می‌گردد و نه عقلی، در صورتی که تأمل بدین دلیل، براءت عقلی را معتقد است.

بررسی نقد مذکور: اساساً قائل بدین دلیل را نباید در ردیف معتقدین به براءت عقلی دانست، بلکه این سخن متناسب با مسلک منکرین براءت عقلی است. از جمله این منکرین آیت الله مکارم شیرازی است و حاصل گفتارشان در این باب آن است که:

در صورت شک و در صورت عدم وجود بیان که محلّ نزاع است، عقل به وجوب احتیاط و به وجوب اطاعت و قبح معصیت حکم می‌کند. و این درست بر خلاف نظر مشهور در باب قبح عقاب بلا بیان است. از این رو، قاعده قبح عقاب بلا بیان قاعده‌ای عقلی نیست؛ ولی البتّه قاعده‌ای عقلایی است که شارع آن را امضا کرده است. و اگر این بنای عقلایی و امضای شارع نسبت بدان نبود، هیچ قبح عقلی در عقاب نبود. در واقع خلطی میان احکام عقلی که مبتنی بر مسأله حسن و قبح است و احکام عقلایی که ناشی از تشریعات و قوانین عقلایی می‌باشد، صورت گرفته است. در حالی که تفاوت این دو امر آشکار است، همان گونه که آثار این دو نیز مختلف است<sup>۲</sup>.

۱. بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۲۸.

۲. انوار الأصول / به قلم احمد قدسی، ج ۳، ص ۵۸.

## بخش سوم: طرح اشکالات بر مسلک حق الطاعه

### اشکال اول:

قاعده عقلی «قبیح عقاب بلا بیان» از مستقلات عقلیه است. ولی تقبیح عقلی در این قاعده به سبب تحقق ظلم نیست. چه بسا عقل اموری را تحسین یا تقبیح می‌کند بدون آن که عنوان ظلم یا عدل بر آن‌ها صدق کند. مثلاً خوبی را به خوبی پاسخ دادن از نظر عقل حسن و خوبی را به بدی پاسخ دادن از نظر عقل قبیح است، ولی حسن و قبیح هیچ یک به حسن عدل و قبیح ظلم بازگشت ندارد و در محل بحث عقل مستقل در درک قاعده قبیح عقاب بلا بیان است. چه آن که قبیح عقاب در این جا به قبیح ظلم بازگردد یا بازنگردد<sup>۱</sup>.

بررسی اشکال اول: هر چند این مطلب به صیغه اشکال بر مسلک حق الطاعه نیست، بلکه در مقام توجیه نظر مشهور است، ولی گویا مستدلّ از این راه می‌خواهد پایه‌های مسلک حق الطاعه را فرو ریزد، چون این مسلک وجوب عقلی احتیاط در برابر تکلیف مشکوک را به ملاک وجود حق مولوی و لزوم رعایت این حق می‌داند و در نقطه مقابل برای ابطال مسلک مشهور می‌گوید که: مؤاخذه عبد به خاطر ترک احتیاط در برابر تکلیف مشکوک نه تنها هیچ قبحی ندارد، بلکه عین عدل است؛ چون حق مولوی ثابت بوده و عبد آن را مراعات نکرده است. اکنون اگر قائل شویم که حسن و قبیح عقلی لااقلّ در این جا می‌تواند بازگشت به عدل و ظلم و در نهایت بازگشت به حق و ناحق نداشته باشد، دیگر راه ابطال نظر مشهور و اثبات نظر شهید صدر مسدود می‌شود و در عین حال راهی برای اثبات نظر مشهور و ابطال نظر شهید صدر نیز نمی‌ماند؛ چون شهید صدر نیز می‌تواند بر همان منوالی که مستدلّ مشی

۱. فصلنامه پژوهش‌های اصولی / مقاله «مسلک حق الطاعه بین الرفض و القبول» بهار ۸۲: ص ۱۱۴، سطر ۱۵ به بعد.

کرده است، ادعا کند که قبح مخالفت با تکلیف مشکوک ثابت است، هر چند قبح مخالفت رجوع به قبح ظلم نداشته باشد.

خلاصه آن که ما می‌گوییم: بر فرض مبنای مذکور مورد قبول باشد، اشکالی بر شهید صدر وارد نمی‌کند؛ چون ایشان روی مبنای خود سخن می‌گوید و قبح را دو امر ذاتی می‌داند که در لوح واقع که اوسع از لوح وجود است، حقیقت می‌یابند.<sup>۱</sup>

### اشکال دوم:

حکم عقل به وجوب طاعت و حرمت تمرد در جایی است که بیانی بر تکلیف واصل گردد، اما اگر وجود تکلیف نزد مکلف مظنون یا محتمل باشد، عقل تنها به حُسن احتیاط حکم می‌کند. پس باید موضوع وجوب طاعت را تکلیف واصل و موضوع حُسن احتیاط را تکلیف مشکوک دانست.<sup>۲</sup>

بررسی اشکال دوم: نظیر این سخن از وحید بهبهانی نیز صادر شده است.<sup>۳</sup> از نظر شهید صدر وصول مراتبی دارد و وصول احتمالی نیز نوعی وصول است. اگر مراد مستدل آن باشد که وصول قطعی تکلیف موضوع وجوب اطاعت است، اما وصول احتمالی موضوع حُسن احتیاط است، به گونه‌ای که مکلف ملزم به احتیاط نباشد، همین اول نزاع است.

شهید صدر می‌گوید: «وجوب اطاعت در همه موارد انکشاف تکلیف ثابت است، چه موارد انکشاف قطعی و چه موارد انکشاف ظنی و یا احتمالی، جز آن که اطاعت در مورد اول به آوردن تکلیف مقطوع است و در مورد دوم به رعایت احتیاط و آوردن تکلیف مظنون و یا محتمل است، پس احتیاط خود نوعی اطاعت است و لزوم احتیاط به معنای لزوم اطاعت است. حال اگر گفته شود که عقل نسبت به

۱. ر.ک: بحوث فی علم الأصول، ج ۴: ص ۴۰.

۲. فصلنامه پژوهش‌های اصولی، بهار ۸۲: ص ۱۱۷، سطر ۱۴.

۳. ر.ک: الرسائل الأصولیة / رسالة فی اصالة البراهة، ص ۳۵۰.

تکلیف مشکوک، احتیاط را حَسَن می‌داند، همین حَسَن عقلی کافی در لزوم احتیاط است. چون حَسَن عقلی به ملاحظه درک حَقّ مولوی است و تا زمانی که شارع خود تخفیف ندهد، عقل حاکم به لزوم احتیاط است. و اگر عقل درک کند که عبد به خاطر ترک احتیاط مستحقّ عقوبت نیست، معنایش آن است که هیچ‌گونه حَقّ الطاعه برای خداوند نسبت به تکلیف مشکوک ثابت نمی‌داند. آن‌گاه سؤال می‌شود که پس چرا عقل با این حال به حَسَن احتیاط حکم می‌کند؟»

حلّ این اشکال آن است که اساساً سخن از حَسَن عقلی احتیاط در حدّ عدم الزام، بعد از ثبوت براءت شرعی قابل طرح است. یعنی عقل گوید: با آن که شارع از حَقّ خود گذشته است، ولی اگر عبد خود را به سبب وجود حَقّ مولوی به زحمت اندازد و برای تحصیل ملاکات واقعی بکوشد، البتّه موجب تقرب و ثواب است. اما پیش از استکشاف براءت شرعی یا با صرف نظر از براءت شرعی، حکم عقل به حَسَن احتیاط در حدّ الزام است و عین حکم عقل به ضرورت احتیاط خواهد بود.

### اشکال سوم:

شهید صدر گفته‌اند: «چنان که اصل حَقّ الطاعه از مدرکات اولی برای عقل عملی و امری غیر برهانی است، سعه و ضیق دایره حَقّ الطاعه نیز اولی و بدیهی و غیر برهانی است. در صورتی که اگر منظورشان برهان فلسفی باشد که در آن فرض نقیض مطلوب موجب اجتماع یا ارتفاع نقیضین می‌گردد، البتّه برهان برای مسلک حَقّ الطاعه نیست، چون این نوع برهان مختص به مسائل حکمت نظری است و نه حکمت عملی و مسأله مورد نزاع از مسائل حکمت عملی است. ولی البتّه عدم وجود برهان به معنای آن نیست که پس حکم عقل عملی به براءت یا احتیاط مشکوک باقی می‌ماند، بلکه به نظر ما عقل عملی مستقلّ در حکم به براءت است. و اگر منظورشان از غیر برهانی بودن مسلک حَقّ الطاعه آن است که عقل بر ثبوت یا عدم ثبوت حَقّ مولوی نسبت به تکلیف مشکوک دلیلی نمی‌یابد و در نهایت حکم به توقف می‌کند که نتیجه‌اش احتیاط است، باید گفت که توقف عقل در این جا بی‌معنا

است. چون عقل برای خودش در این گونه موضوعات حقّ داوری قائل است.<sup>۱</sup>

بررسی اشکال سوم: در نظر شهید صدر حکم عقل به احتیاط مبتنی بر ثبوت حقّ الطاعة است و ثبوت یا عدم ثبوت حقّ الطاعة نقطه پایانی بحث است. بنابراین، مراد از برهانی و استدلالی نبودن مسلک حقّ الطاعة آن است که حکم عقل عملی در این جا مستتج از مقدمات پیشین نیست تا بحث و نزاع را منتقل بدان مقدمات کنیم. بدین معنا مسائل حکمت نظری و مسائل حکمت عملی هر دو گاه برهانی و گاه غیر برهانی است. علاوه بر این‌ها، اگر اثبات غیر برهانی بودن مسأله به هر وجهی که مستدلّ قائل است، ضرری به قطعیت مسأله نزند، پس بر شهید صدر نیز اشکالی وارد نیست، چون او نیز مسأله را غیر برهانی و در عین حال قطعی می‌داند. و از همین جا آشکار می‌شود که برهانی نبودن به معنای مردّد بودن صحّت قضیه نزد عقل، البته مورد نظر شهید صدر نیست.

#### اشکال چهارم:

اگر فرض کنیم که کشف حکم عقل به احتیاط، دقت بسیار می‌طلبد، از آن جایی که این حکم عقلی نزد بیشتر مردم مخفی می‌ماند و آن‌ها غافل از حکم عقل زندگی خویش را بر پایه قبح عقاب بلا بیان استوار می‌کنند، بر شارع مقدّس سزاوار نیست که بر این حکم مخفی اعتماد کند.<sup>۲</sup>

بررسی اشکال چهارم: اگر مقصود مستدلّ ناشایست بودن اعتماد در مقام پاداش‌دهی باشد، در این صورت اشکال مذکور بدین جا باز می‌گردد که بیشتر مردم در فهم اصل احتیاط عقلی و اقرار به صحّت آن قصور دارند و البته قائلین به مسلک حقّ الطاعة می‌توانند بگویند: قصور مکلف و عدم صحّت مؤاخذه عبد در صورت قصور، ربطی به اصل ثبوت قاعده و صحّت آن ندارد. پس می‌توان با آوردن منبّهات

۱. ر.ک: مجله پژوهش‌های اصولی، بهار ۸۲، ص: ۱۲۲.

۲. همان: ص ۱۲۳، سطر ۱۰.

وجدانی حکم عقل را برای مردم آشکار کرد و چه بسیار احکام بدیهی عقلی که گاه نزد مردم مخفی و حتی مورد انکار قرار می‌گیرد. اگر نگوییم که این ناباوری و انکار از باب اشتباه در تطبیق است، چنان که در محلّ بحث بسیاری برائت عقلی را با برائت شرعی مستکشف به دلیل عقلی اشتباه کرده‌اند.

### اشکال پنجم:

مشهور، مولویت مولی و حقّ الطاعه را در حدود تکالیف مقطوع الثبوت قرار داده‌اند؛ ولی شهید صدر آن را در حدود تکالیفی که مقطوع العدم نباشد قرار داده است. اکنون باید گفت که مشهور قائل به قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان هستند و تنها تکلیف معلوم را بر مکلف عقلاً منجز می‌دانند، این مطلب از آن جهت نیست که در ثبوت حق میان تکالیف مقطوع و تکالیف مشکوک تبعیض قائل می‌شوند، چون حقّ الطاعه امری واقعی است و ریشه در خالقیت و منعمیت خداوند متعال دارد و حتی نسبت به تکالیف مشکوک نیز قابل قبول است، بلکه از آن جهت است که مشهور تنجز عقلی تکلیف را منوط به حصول علم به تکلیف می‌دانند به گونه‌ای که اگر علم نبود، مکلف جاهل قاصر محسوب می‌شود و در ترک احتیاط معذور است. پس هر چند مقتضی یعنی حقّ الطاعه موجود است، ولی مانع یعنی جهل و قصور مفقود نیست!

بررسی اشکال پنجم: این اشکال رجوع بدان دارد که حقّ مولوی ثابت است و مکلف نیز علم به وجود آن دارد، ولی چون علم به تکلیف ندارد، پس در ترک احتیاط معذور است؛ در صورتی که قائلین به مسلک حقّ الطاعه می‌گویند: «تنجز تکلیف دایرمدار ثبوت قطعی تکلیف نیست، بلکه دایرمدار ثبوت حقّ مولوی است». و گویا مستدلّ اصل مدّعی مشهور را به عنوان اشکالی بر مسلک حقّ الطاعه قلمداد کرده است. در این صورت قائلین به مسلک حقّ الطاعه هم در مقابل می‌توانند



بگویند: «در نظر عقل هم تکالیف مقطوع منجز است و هم تکالیف مشکوک و عبد به خاطر ترک احتیاط در برابر تکلیف مشکوک معذور نیست؛ چون در نظر عقل هر گونه انکشاف تکلیف علت تأمه برای ثبوت حق الطاعه است، مگر آن که شارع حق مولوی خود را اسقاط کند و در ترک احتیاط ترخیص دهد». خلاصه آن که، در نظر ما، مستدل به دو امر متضاد اعتراف کرده است، یکی وجود حق الطاعه و دیگری عدم تنجیز تکلیف که جمع میان این دو امر اساساً محال است.

### اشکال ششم:

اگر حق الطاعه غیر قابل تبعیض باشد پس باید در موارد قطع به عدم تکلیف نیز ثابت باشد. شرح مطلب آن است که مشهور گویند: فقط تکلیفِ واصل به وصول قطعی منجز است. و شهید صدر بر مشهور اشکال می‌کند که این تبعیض در تنجیز مستلزم تبعیض در مولویت است. یعنی مستلزم آن است که بگوییم: تنها در حدود تکالیف مقطوع الثبوت، حق الطاعه و مولویت ثابت است و در غیر آن ثابت نیست. در حالی که شهید صدر خود نیز در دام این اشکال افتاده است؛ چون تصریح کرده که تکلیف مقطوع العدم منجز نیست. و این یعنی مولویت مولی و حق الطاعه در تکالیف واقعی که قطع به عدم آن‌ها داریم، ثابت نیست.<sup>۱</sup>

بررسی اشکال ششم: مکلف در برابر تکلیف واقعی سه حالت می‌تواند داشته باشد: قطع به وجود تکلیف، قطع به عدم تکلیف و شک در تکلیف.

در حالت اول و دوم سخن از منجزیت و معذرت قطع است و در حالت سوم شهید صدر سخن از منجزیت شک و مشهور سخن از عدم منجزیت شک و به تعبیری سخن از معذرت شک دارند، و نقطه اختلاف همین جا است.

اما در حالت دوم به نظر همگان حق الطاعه ثابت نیست و گرنه معنایش سلب معذرت از قطع طریقی است و هو محال. و در نظر شهید صدر مولویت چیزی جدا

۱. همان: ص ۱۲۵، سطر آخر.

از حقّ الطاعه نیست؛ ولی گویا در نظر مستدلّ مولوئیت گسترده‌تر از حقّ الطاعه است. یعنی نسبت به تکالیف واقعی که مکلف قطع به عدم آنها دارد، مولوئیت ثابت است ولی حقّ الطاعه ثابت نیست. پس گویا مستدلّ می‌خواهد تفکیک میان مولوئیت و حقّ الطاعه را اشکالی بر شهید صدر قرار دهد که او قائل به عدم تفکیک میان این دو است. و این اشکالی مبنایی را در زیر به طور مستقلّ مورد نظر قرار می‌دهیم.

### اشکال هفتم:

مولوئیت ذاتی و غیر معمول در خداوند متعال چه ربطی به مسأله تنجّز تکلیف مشکوک دارد؟ ممکن است مولوئیت خداوند وسیع باشد، ولی حقّ الطاعه بدان اندازه گسترش نیابد. چون گستردگی مولوئیت خداوند به ملاک گستردگی ملاک مولوئیت است که همان خالقیت او است و بندگان در هر حالتی که باشند بر آنها صدق می‌کند که خلق خدا هستند. پس مولوئیت خدا نیز در هر حالتی صادق است؛ حتی حالت شک در تکلیف. ولی البتّه حقّ الطاعه در حالت شک صادق نیست.

بررسی اشکال هفتم: شکی نیست که محلّ بحث مولوئیت تشریحی است، نه مولوئیت تکوینی. سخن در این است که این مولوئیت تشریحی از کجا ناشی شده است. شهید صدر گوید: «مولوئیت تشریحی از مولوئیت تکوینی ناشی شده است». یعنی اگر اطاعت شارع مقدّس لازم گردیده است، به خاطر آن است که شارع همان خالق منعم ما است؛ ولی لازم نیست تا هر کجا که مولوئیت تکوینی گسترده است، مولوئیت تشریحی نیز گسترده باشد، وگرنه باید دایره تکوین و تشریح را مساوی و منطبق بر هم بدانیم و هو ضروری البطلان.

اکنون که مسلمّ است دایره تشریح محدودتر از دایره تکوین است، باید پرسید: آیا نسبت به تکالیف مشکوک مولوئیت تشریحی ثابت است یا ثابت نیست؟ شهید صدر می‌گوید: «به حکم وجدان ثابت است». و مشهور می‌گویند: «ثابت نیست». در این جا نمی‌توان به شهید صدر اشکال کرد که ثبوت مولوئیت چه ربطی به تنجّز تکلیف دارد؟ چون ایشان ثبوت مولوئیت تکوینی عام را نمی‌گویند، بلکه ثبوت

مولوئیت تشریحی خاص را می‌گوید که عین حقّ الطاعه و موجب تنجّز تکلیف مشکوک است. و اگر گویند: مولوئیت تشریحی ذاتی چه ربطی به حقّ الطاعه دارد؟ و چرا مولوئیت تشریحی ذاتی اقتضای سعه حقّ الطاعه را دارد؟ پاسخش آن است که اگر مولوئیت تشریحی خداوند متعال ذاتی و غیر مجعول باشد و عقل چنین چیزی را درک کند، برای تعیین محدوده این مولوئیت ذاتی نیز باید به حکم عقل مراجعه کرد. یعنی همان عقلی که اصل مولوئیت ذاتی را درک کرده است، محدوده آن را نیز درک کرده است. پس نباید تصوّر شود که شهید صدر از ذاتی بودن مولوئیت تشریحی برگسترده بودن آن استدلال می‌کند؛ بلکه گستردگی مولوئیت تشریحی خداوند متعال را به تبع اصلش از مدرّکات عقل عملی می‌داند.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۲  
مقالات  
عربیّه

## المنهجيات المعاصرة لعلم الأصول

منذ عصر الشيخ الأنصاري رحمته الله حتى اليوم  
- القسم الأول -

▽  
محمد مهدي الآصفي

### علم الأصول عند الشيعة الإمامية:

في أواخر القرن الثالث عشر برز في النجف الأشرف فقيه كبير يحمله فهماً و تصوّراً جديداً لعلم الأصول، وقد أحدث هذا الفقيه فيما بعد تياراً فكرياً قوياً و مدرسة جديدة ذات معالم متميّزة في علم الأصول، و قد قدّر الله تعالى لهذه المدرسة أن تبقى إلى اليوم، و تتكامل و تتطور على أيدي علماء كبار و محققين في هذا العلم، يعدّون أنفسهم من تلاميذ هذه المدرسة.

و هذا الفقيه الكبير هو الشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري ( ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ هـ ) صاحب الكتابين المعروفين الفرائد و المتاجر في الأصول و الفقه أو الرسائل و المكاسب كما يصطلح عليه طلاب الحوزات العلميّة، و قد أصبحنا منذ ألفهما الشيخ إلى اليوم كتابين دراستيين في الحوزات العلميّة الشيعة في الأصول و الفقه على أعلى مستويات دراسات "السطح" أو الدراسة الإعداديّة للفقه و الأصول. و قد أودع الشيخ الأنصاري في كتابه فرائد الأصول الكثير من روائع أفكاره و دقات نظراته، و ما جدّده في هذا العلم، و جاء فيه بمنهجية جديدة تماماً لبحث الحجج و الأدلّة، و هذا المنهج الجديد لبحث الحجج ينطوي على تصوّر جديد للحجج و طريقة تصنيفها و فهمها و تنظيمها ضمن النظام الذي يشرحه الشيخ بحسب

اختلاف مراتبها، ثم حل التعارض فيما بينها بموجب هذا النظام.

### الإعداد العلمي قبل عصر الشيخ:

وقد سبق ظهور هذه المدرسة إعداد علمي ضخم على مستوى ضخامة المدرسة وأفكارها، ودخل علم الأصول في مواجهة فكرية، وفي صراع علمي بين المجتهدين والأخباريين مدة تزيد على قرنين من الزمان.

وقد اكتسبت هذه المعركة "علم الأصول" قوةً ومثانةً واستحكاماً، يؤهله لمثل هذا التطور الهائل الذي حدث في مدرسة الشيخ الأنصاري رحمته الله.

والذي يتأمل الكتب التي كتبت في علم الأصول في فترة الصراع هذه كـ الوافية للفاضل التونسي رحمته الله، والقوانين للمحقق القمي رحمته الله، والفوائد الحائرية للوحيد البهبهاني رحمته الله يلمس بوضوح هذه الحقيقة.

فقد أعد الله لهذا العلم قبل الشيخ الأنصاري عقولاً وأفكاراً قوية نهضت بتحقيقات واسعة ونقدت أفكار السابقين وهدّبتها، وجدّدت في هذا العلم، ووضعت مبانة وأسس على أصول قوية متينة، مثل المحقق القمي في القوانين، وصاحب الفصول، وشريف العلماء، والنراقي، وصاحب الضوابط (المتوفى سنة ١٢٦٣ هـ) وغيرهم.

ثم جاء الشيخ المرتضى الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١ هـ) مستفيداً من هذه الجهود جميعاً، قرأها ووعاها، واستفاد وتمكّن منها، ثم استخدم ما آتاه الله تعالى من المواهب الفكرية والرؤية الثاقبة في النقد والتجديد والبناء في المحتوى والمنهج، وبلغ هذا العلم على يده أرقى ما وصل إليه علم الأصول في تاريخ الفكر الإسلامي.

وقد جدد الشيخ الأنصاري في علم الأصول وجاء بمنهج جديدة، أصبحت هي منهج الأصول في المباحث العقلية من بعده، ولم يتفق لأحد من قبله هذا الكشف والفتح الذي فتحه الله على يده.

وهذا المنهج آية في الاستحكام والقوة والمثانة العلمية والتنظيم المنهجي، وأمانة هذا الاستحكام والقوة والمثانة في المنهج والتصوّر والمحتوى أنّ الفقهاء

الَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِ الشَّيْخِ - وَهُمْ كَثِيرُونَ - لَمْ يَغَيِّرُوا لِحَدِّ الْيَوْمِ الْخَطُوطَ الْأَسَاسِيَّةَ  
لِهَذَا الْمَنْهَجِ، وَفِيضَ اللَّهِ تَعَالَى لِهَذَا الْمَدْرَسَةِ بَعْدَ الشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فَفَهَاءَ أَكْبَارًا  
وَعُقُولًا فَفَهِيَّةً - أُصُولِيَّةً خَصْبَةً وَعَمِيقَةً... عَمَقَتْ أَفْكَارَ هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ وَأَصْلَتْهَا  
وَكَسَبَتْهَا مَتَانَةً وَقُوَّةً عِلْمِيَّةً عَلَى مَتَانَتِهَا وَقُوَّتِهَا.

وَكَانَتِ الْفَتْرَةُ الَّتِي اعْقَبَتِ الشَّيْخَ فَتْرَةً حَافِلَةً بِعُقُولِ فَفَهِيَّةٍ وَأُصُولِيَّةٍ كَبِيرَةٍ مِنْ  
أَمْثَالِ الشَّيْخِ حَبِيبِ اللَّهِ الرَّشْتِيِّ وَالسَّيِّدِ مِيرْزَا حَسَنِ الشَّرِيزِيِّ وَالْمُحَقِّقِ الْآخُونْدِ  
الْخُرَّاسَانِيِّ صَاحِبِ الْكُفَايَةِ وَالْأَعْلَامِ الثَّلَاثَةِ مِنْ تَلَامِذِهِ الْمُحَقِّقِ الْآخُونْدِ الْمُحَقِّقُونَ  
النَّائِبِيُّ وَالْعِرَاقِيُّ وَالْإِصْفَهَانِيُّ وَاسْتَاذَانَا الْمُحَقِّقُ الْخَوْثِيُّ وَالشَّهِيدُ الصِّدْرُ مِنْ فَفَهَاءِ  
مَدْرَسَةِ النَّجْفِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

إِلَى جَانِبِ فَفَهَاءِ الْحَوْزَةِ الْعِلْمِيَّةِ الْكَبِيرَةِ فِي مَدِينَةِ قَمٍ، وَهُمْ يَبَارُونَ أَنْدَادَهُمْ فِي  
النَّجْفِ الْأَشْرَفِ: وَمِنْهُمْ الشَّيْخُ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْحَاثِرِيُّ وَالسَّيِّدُ الْبُرُوجَرْدِيُّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ  
وَهَدِشَهُمَا وَالْإِمَامُ الْخَمِينِيُّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ وَمَدْرَسَتُهُ، وَغَيْرُهُمْ مِنْ اسَاتِذَةِ هَذَا الْعِلْمِ وَرِوَادِهِ.

وَكَانَ نَتِيجَةً هَذِهِ الْجُهُودِ الْكَبِيرَةِ الَّتِي بَدَلَهَا الْفَقَهَاءُ السَّابِقُونَ عَلَى الشَّيْخِ،  
وَالشَّيْخِ، وَالْمَتَأَخَّرُونَ عَنْهُ... مَدْرَسَةً عِلْمِيَّةً مُتَكَامِلَةً وَغَنِيَّةً بِالْأَفْكَارِ وَعَمِيقَةً وَمُتَبِنَةً،  
وَمُتَمِيزَةً بِمَنْهَجَةٍ عِلْمِيَّةٍ مُنظَّمَةٍ وَدَقِيقَةٍ هِيَ الْمَدْرَسَةُ الْأُصُولِيَّةُ الْمَعَاوِرَةُ الَّتِي تَحْتَضِنُهَا  
الْيَوْمَ الْحَوْزَتَانِ الْعِلْمِيَّتَانِ الْكَبِيرَتَانِ التَّابِعَانِ لِمَدْرَسَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ فِي النَّجْفِ وَقَمٍ.

وَلَكِنْ هَذِهِ الثَّرْوَةُ الْعِلْمِيَّةُ الْكَبِيرَةُ بَقِيَتْ بِحُكْمِ لُغَةِ الْإِخْتِصَاصِ وَالْفَنِّ الْمَحْدُودَةِ  
التَّدَاوُلِ فِي دَائِرَةِ هَاتَيْنِ الْحَوْزَتَيْنِ وَالْحَوْزَاتِ الْعِلْمِيَّةِ التَّابِعَةِ لِهَاتَا ذَاتَا الْإِخْتِصَاصِ.  
وَهُوَ أَمْرٌ طَبِيعِيٌّ، فَانْ لِكُلِّ عِلْمٍ فِي مَسْتَوِيَاتِهِ الْعِلْمِيَّةِ لُغَةٌ عِلْمِيَّةٌ تَخْصُهُ، لَا يَكَادُ يَفْهَمُ  
هَذِهِ اللُّغَةَ إِلَّا أَصْحَابُ الْإِخْتِصَاصِ فَقَطْ.

وَلَكِنْ الْعُلَمَاءُ الْيَوْمَ فِي فُرُوعِ الْمَعْرِفَةِ الْمَخْتَلِفَةِ يَبْذُلُونَ جُهُودًا كَبِيرَةً لِنَقْلِ الْخَبِيرَةِ  
الْعِلْمِيَّةِ وَالْمَعْرِفَةِ مِنْ وَسْطٍ إِلَى وَسْطٍ آخَرَ وَمِنْ دَائِرَةِ عِلْمِيَّةٍ إِلَى دَائِرَةِ عِلْمِيَّةٍ أُخْرَى،  
بَلْ مِنْ لُغَةٍ إِلَى لُغَةٍ أُخْرَى بِنَفْسِ الدَّرَجَةِ مِنَ التَّعْقِيدِ وَالدَّقَّةِ الْعِلْمِيَّةِ.

وَهَذَا النِّقْلُ يَتَطَلَّبُ جُهْدًا فِي تَذَلِيلِ اللُّغَةِ الْعِلْمِيَّةِ وَتَطْوِيعِهَا، لِيَفْهَمَهَا أَهْلُ  
الْإِخْتِصَاصِ مِنْ أَوْسَاطٍ وَبَيْنَاتٍ عِلْمِيَّةٍ أُخْرَى أَوْلَى، وَلِيَتَذَوَّقَهَا غَيْرُ ذَوِي الْإِخْتِصَاصِ  
أَحْيَانًا وَفِي بَعْضِ الْحَالَاتِ فِي بَعْضِ الْحُدُودِ.

الا أن هذا وذاك لم يشيرا هذه الثروة والخبرة العلمية الكبيرة التي تأصلت واستحكم عودها، الحوزتين العلميتين في النجف الاشرف وقم من عهد الشيخ الأنصاري إلى اليوم.

ومن المحاولات الأولى - لإبراز هذه الثروة العلمية ونقلها إلى أوساط الاختصاص الفقهيّة في العالم الاسلامي الكتاب القيم الذي اصدره الأستاذ الجليل آية الله السيّد محمّد تقي الحكيم رحمته الله بعنوان الأصول العامة للفتحة المقارن.

وهو كتاب قيم و جليل و جديد، و أهم ما في هذا الكتاب أنه وفق لنقل شطر جيد من خبرة و جدة و أصالة و عمق مدرسة النجف في الأصول إلى اوساط الاختصاص الفقهي في العالم العربي، و لأول مرة يطلع فقهاء المسلمين على آفاق جديدة لهذا العلم و نظم و منهج جديدين و عمق و دقة كبيرتين في هذا العلم عبر هذا الكتاب الجليل.

و رغم ان المؤلف العلامة حافظ بأمانة على عمق أفكار هذه المدرسة فيما عكس من افكارها في هذا الكتاب. إلا انه استطاع في نفس الوقت ان يدلل لغة الاختصاص و ييسرها لأصحاب الاختصاص من غير هذه المدرسة، و هو عمل شاق و عسير يعرف قيمته جيداً من مارس تجربة من هذا القبيل في هذا الاختصاص العلمي. و قد توفّق سيدنا التقي الحكيم رحمته الله إلى تطويع هذا العلم الشريف بكل ما فيه من دقة و عمق في هذه المدرسة للغة متيسرة سهلة.

و القيمة الاخرى لهذا الكتاب، تأتي في عرض أفكار هذه المدرسة بالمقارنة مع المذاهب الفقهيّة الاخرى في هذا العلم.

و من شأن هذه المقارنة ان تكشف نقاط القوّة و الجدّة و المتانة و الاستحكام في نتاج هذه المدرسة بشكل أفضل، و توضح الافاق الجديدة التي فتحها الله تعالى لهذا العلم على يد أقطاب هذه المدرسة بشكل أوضح و أقوى.

كما أنّ هذه المقارنة تعطي فرصة أكثر للتلاقح العلمي بين هذه المدارس و الاستفادة من خبرات البعض و اغناء هذه المدارس و إثرائها بما فتح الله تعالى عليها من الافاق و الأفكار.

و سوف أحاول أن أليّم إمامة موجزة، في المرحلة الأولى من هذه الدراسة



بالمناهج المعاصرة لهذا العلم، بدءً من الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى المناهج المتداولة اليوم في الحوزات العلمية الفقهية للشيعة الإمامية... و في المرحلة الثانية: احاول ان شاء الله ان أقوم بجولة تقييم و نقد لهذه الحلقات من المنهجية، و ابراز نقاط القوة في كل منها، و بيان نقاط الضعف فيها، و توضيح استفادته كل حلقة منها من سابقتها، و ما أضافت عليها من جديد، و بعد هذا التقييم و النقد أوضح ان شاء الله المنهج الذي اختاره من خلال هذه المسيرة التكاملية للمناهج التي استمرت قرناً و نصف قرن تقريباً.

و الان نستعرض هذه الحلقات ان شاء الله حلقة بعد اخرى.

### الحلقة الأولى:

### منهجية الشيخ الأنصاري رحمته الله

يقول الشيخ الأنصاري رحمته الله في بداية كتاب فرائد الأصول:

اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فاما ان يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن، فان حصل له الشك فالمرجع فيه القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل، و تسمى بالاصول العملية، وهي منحصرة في الاربعة؛ لأن الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا. و على الثاني، فإما أن يمكن الاحتياط أم لا. و على الأول فإما ان يكون الشك في التكليف أو المكلف به:

فالأول: مجرى الاستصحاب.

و الثاني: مجرى التخيير.

و الثالث: مجرى أصالة البراءة.

و الرابع: مجرى قاعدة الاحتياط.

و بعبارة أخرى: الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا؛ فالأول

مجرى الاستصحاب، و الثاني إما أن يكون الشك فيه في التكليف أو لا؛

فالأول مجرى أصالة البراءة، و الثاني إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا؛

فالأول مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني: مجرى قاعدة التخيير، وما ذكرنا هو المختار في مجاري الأصول الأربعة<sup>١</sup>.

وهو تنظيم جديد وجيد، وقائم على أساس علمي متين. وعلى هذا الأساس استقرّ علماء الأصول في تنظيم أبحاث الأصول منذ عهد الشيخ الأنصاري إلى اليوم الحاضر.

وهذا التمييز بين الأدلة الاجتهادية والفقهية وتبويب الأدلة على أساس منها مما يختص به فقهاء الإمامية المعاصرون منذ عصر الشيخ الأنصاري إلى الوقت الحاضر، وعندما نرجع إلى كتب الأصول للمذاهب السنية - المعاصرة منها والقديمة - لا نجد مثل هذا التفكيك، ونرى أنهم يذكرون هذه الأدلة في عرض واحد. فالكتاب والسنة والإجماع يذكر في عرض القياس والاستحسان، وهما في عرض الاستصحاب.

### مجرى الأصول العملية:

والمقصود بالشك مطلق الجهل بالحكم سواء كان طرفاً الترديد متساويين أم مختلفين، وكلما خفي الحكم الشرعي أو موضوع الحكم الشرعي على المكلف و جهل به و لم يكن له إلى معرفته سبيل و لم تقم عنده أمارة معتبرة شرعاً كان المورد مجرى لإحدى الأصول العقلية أو الشرعية المعروفة، فالظنون غير المعتمدة تدخل في هذا الباب، يقول الشيخ عليه السلام في الفرائد: «ان الظن غير المعتمد في حكم الشك، بل هو هو». وحالة الشك - بالمعنى المتقدم - موضوع لطائفة من الأحكام الظاهرية الموضوعية للجاهل بالحكم الشرعي، وهي الأصول العملية.

### أقسام الأصول:

وهذه الأصول بعضها عقلية كالبراءة والاحتياط العقلين، وبعضها شرعية كالاستصحاب والبراءة الشرعية.

١. فرائد الأصول: مقدّمة الكتاب.

و منها ما يخصّ بالشبهات الموضوعيّة الخارجيّة، أي ما يكون اللبس و الشك في الموضوع الخارجي و ليس في الحكم الشرعي، و ذلك كقاعدة الفراغ و التجاوز، و قاعدة سوق المسلمين، و قاعدة أصالة الصحّة في فعل الغير، و غير ذلك. و منها ما تعمّ الشبهات الموضوعيّة و الحكميّة (أي ما يكون الشكّ فيه في الموضوع الخارجي أو الحكم الشرعي). و أهمّ هذه الأصول التي تعمّ الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة هي الأصول العمليّة الأربعة المعروفة التي يبحث عنها علماء الأصول في باب الشك و مثل أصالة الطهارة و أصالة الحل و غيرها.

### إنتفاء صفة الكشف في الأصول:

و هذه الأحكام الظاهرية (الأصول) التي تجري عند الشكّ متميزة عن الأمارات الظنيّة في أنّها تفقد صفة الكشف عن الحكم الواقعي، و لا تكسب الشاك رؤية للحكم الشرعي الواقعي، أو إلى الموضوع الخارجي ذي الأثر الشرعي، بعكس الأمارات فإنّها تملك في حدّ نفسها درجة من الكشف عن الواقع، غير أنّها ضعيفة و غير كاملة، فيتمّمها الشارع بالاعتبار الشرعي، بإلغاء احتمال الخلاف و اعتبار ما تؤدّي إليه الأمانة (كخبر الواحد مثلاً، و اعتبار ما يؤدّي إليه هو الحكم الشرعي). أما الأصول الشرعيّة و العقلية التي تجري في مورد الشكّ فتفقد هذه الخصوصيّة الناقصة من الكشف، و لا تكسب الشاكّ في الحكم الشرعي رؤية للحكم، و إنّما تقرر له وظيفته العمليّة في ظرف الشكّ فقط.

### بداية التفكيك بين الأمارات و الأصول:

و من هذا المنطق بدأت تختمر عند علماء الأصول فكرة تفكيك الأصول عن الأمارات و الطرق، و فرز إحداهما عن الأخرى، و هذا التفكيك بين الأمارات و الأصول ظهر كما يبدو أوّل مرّة على يد الوحيد البهبهاني، إلاّ أنّه ﷺ اقتصر فقط على تفكيك بينهما دون أن يجعل من هذا التفكيك أساساً لتغيير في منهج الدراسات الأصوليّة و دون أن يتناول بالبحث الآثار العلميّة الكبيرة لهذا التفكيك. أما الشيخ فقد جعل من التفكيك بين الأمارات و الأصول أساساً لمنهجية جديدة

في علم الأصول، و تناول الآثار و النتائج المترتبة على هذا التفكيك بشكل علمي عميق، و خرج نتيجة ذلك بتصوّرات و أفكار جديدة في علم الأصول.

يقول الشيخ رحمته الله في أول المقصد الثالث، و هو بحث الشك من كتابه فرائد الأصول:

قد عرفت أن القطع حجة في نفسه لا يجعل جاعل، والظن يمكن أن يعتبر في الطرف المظنون، لأنه كاشف عنه ظناً، لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعاً، وهو غير واقع إلا في الجملة، وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعية في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وأما الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل فيه أن يعتبر، فلو ورد في مورده حكم شرعي كأن يقول: «الواقعة المشكوك حكمها كذا» كان حكماً ظاهرياً، لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض، ويطلق عليه «الواقعي الثانوي» - أيضاً - ؛ لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها، و ثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه، لأن موضوع هذا الحكم الظاهري - وهو الواقعة المشكوك في حكمها - لا يتحقق إلا بعد تصوّر حكم نفس الواقعة والشك فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم حكم واقعي بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظن، وواقعي ثانوي لأنه متأخر عن ذلك الحكم، لتأخر موضوعه عنه، ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري "أصلاً" وأما ما دل على الحكم الأول علماً وظناً معتبراً فيختص باسم "الدليل" وقد يقيد بـ"الاجتهادي"، كما أن الأول قد يسمى بالدليل مقيداً بـ"الفقاهتي"، وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد. ثم إن الظن الغير المعتبر حكمه حكم الشك، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لأجل تقيّد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي، يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الأصول، لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل، فلا معارضة بينهما لا

لعدم اتّحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الأصل وهو الشك لوجود الدليل<sup>١</sup>.

### المنهجية الجديدة لعلم الأصول:

ومهما يكن من أمر فإنّ الشيخ الأنصاري قد وضع في هذا التقسيم الذي ذكره للدليل أساساً قوياً لمنهجية جديدة تماماً في علم الأصول، وجعل منه منطلقاً لتنظيم جديد لعلم الأصول، وانطلق منه إلى اكتشاف ودراسة الآثار و النتائج العلميّة الكبيرة المترتبة على هذا التفكيك.

و على هذا الأساس أدخل الشيخ الأنصاري الأدلّة الاجتهادية في المقصد الثاني من كتابه في بحث الظن، كالبحث عن خبر الواحد و الإجماع و السيرة و الشهرة، و هي الظنون الخاصّة التي اعتبرها الشارع و ثبت عندنا اعتبارها بدليل قطعي، بينما بحث الأدلّة الفقاهيّة - و هي الأصول العمليّة الأربعة - في المقصد الثالث و هو مبحث الشك.

و قد حصر الشيخ الأنصاري الأصول العمليّة الأساسيّة التي تجري في ظرف الشك بأربعة حصراً علمياً دقيقاً، كما ذكرنا قبل قليل.

### الحلقة الثانية:

### في المنهجية تعديل المحقق الخراساني

و ناقش المحقق الخراساني هذا التقسيم باعتبار أنّ الظنّ ليس دائماً هو المساحة المخصّصة للرجوع إلى الطرق و الأمارات، كما أنّ الشك ليس هو المساحة المخصّصة للرجوع إلى الأصول العمليّة.

و قد يرجع المكلف في مورد الظنّ إلى الأصول العمليّة؛ لعدم وجود طريق معتبر، كما قد يرجع في مورد الشك إلى الأمارات لوجود طريق معتبر من ناحية الشارع، و لذلك فقد اقترح المحقق الخراساني رحمته الله تثليث الأقسام بالطريقة التالية:

١. فرائد الأصول: المقصد الثالث / الشك.

فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر، أو لا<sup>١</sup>.

وفي هذا التقسيم يكون معيار الرجوع إلى الطرق والأمارات وجود الطريق المعتبر، وإن كان المورد مورداً للشك، لو لا اعتبار الشارع للطريق، ويكون معيار الرجوع إلى الأصول العملية عدم وجود طريق معتبر من ناحية العقل أو الشرع، وإن كان المورد مورداً للظن.

### حالة الاستيعاب والترتب في الحجج:

وهذه المنهجية الجديدة في بحث الحجج تجمع بين ميزتين: الأولى منهما استيعاب كل الحجج بصورة كاملة، فلا تبقى حجة من الحجج ذاتية كانت أو مجمولة تنفيذ حكماً شرعياً أم وظيفة عقلية أو شرعية إلا وتدخل ضمن هذه المنهجية كما سنوضح ذلك إن شاء الله فيما يأتي.

والميزة الأخرى لهذه المنهجية الترتيب والحالة الطولية في عرض الحجج. فإن القطع - وهو انكشاف الواقع - يتقدم على كل حجة أخرى ولا تراحمه حجة مهما كانت، وبعد ذلك يأتي دور الطرق والأمارات التي اعتبرها الشارع، وهي حجة في حالة عدم انكشاف الواقع وفقدان القطع، وإن تمكن المكلف من الوصول إلى القطع بالحكم الشرعي، وهي حالة مترتبة على الحالة الأولى.

بمعنى: أن حجية الطرق والأمارات المعتبرة تأتي في حالة غياب القطع وعدم انكشاف الواقع، ومع انكشاف الواقع والقطع بالحكم الشرعي لا يصح الاعتماد على هذه الطرق والأمارات، وإن كان لا يجب على المكلف أن يسعى للوصول إلى القطع. والحالة الثالثة مترتبة على فقدان الحالة الثانية، فإن المكلف إنما يصح له الرجوع إلى الأصول العملية الشرعية والعقلية في حالة غياب وفقدان الطرق والأمارات المعتبرة شرعاً بعد الفحص عنها والياس منها بالمقدار المتعارف.

١. كفاية الأصول، ص ٢٩٦/ المقصد السادس، طبع مؤسسة النشر الاسلامي - قم.

## الحلقة الثالثة للمنهجية: دور المحقق النائبي في التفكيك بين الإمارات والأصول

هذا ما تمّ فعلاً على يد مؤسس المدرسة الشيخ الأنصاري، و لكن المحقق النائبي رحمته الله نظر بصورة أدق لهذا التفكيك.

و تساءل عن الفرق بين المجمعول في أدلة حجّة الإمارات و أدلة حجّة الأصول. و ذكر في الفرق بين مفاديهما أن في كل علم ثلاث جهات: فهو صفة قائمة في نفس صاحبه أولاً. و كاشفة عن المعلوم ثانياً.

و محرّكة إلى العمل بما يقتضيه المعلوم ثالثاً. و أدلة حجّة الإمارات تتكفل بجعل الجهة الثانية للإمارات و هي الكاشفة. و أدلة حجّة الأصول تتكفل باثبات الجهة الثالثة فقط.

ذلك ان الإمارات - كخبر الثقة - تنطوي على درجة من الكشف و الاحراز و الطريقيّة إلا أنه كشف ناقص و أدلة حجّة الإمارات تتكفل بتميم كشفها بالتعبّد، بمعنى الغاء احتمال الخلاف ... فإذا تمّ كشفها بتعبّد من الشارع كان علماً بعناية التعبّد الشرعي و منجزاً بطبيعة الحال لمؤاده، لان التنجيز هو الاثر العقلي للعلم ... و هذا هو معنى ما اشتهر في مدرسة الشيخ الأنصاري رحمته الله من أنّ المجمعول في باب الإمارات هو الطريقيّة و الكاشفيّة، و أمّا التحركّ العلمي نحو المؤدّي فهو من لوازم العلم بالمؤدّي و انكشاف المؤدّي للمكلف، و لو على نحو التعبّد و الغاء الخلاف، و ليس هو المجمعول ابتداءً في أدلة حجّة الإمارات.

### مفاد أدلة حجّة الأصول هو الجري العملي:

و أمّا مفاد الأدلة الدالة على حجّة الأصول فهو النقطة الثالثة من جهات العلم، بمعنى: أنّ المجمعول في الأصول هو الجري العملي بموجب المؤدّي، و ليس في الأصول أيّ كشف أو إحراز و رؤية للمؤدّي إطلاقاً، و إنّما تتكفل أدلتها فقط

بضرورة الجري العملي بالطريقة التي يقرّها الأصل من البراءة والاشتغال  
والاستصحاب والتخيير من دون فرق بين الأصول التنزيلية كالأستصحاب وغير  
التنزيلية كالأستغال والبراءة.

إلا أنّ الأصول التنزيلية تختلف عن الأصول غير التنزيلية في أنّ المجموع في باب  
الأصول التنزيلية هو البناء العملي بموجب الأصل على أنّه هو الواقع والغاء احتمال  
الخلاف، وأمّا المجموع في باب الأصول غير التنزيلية فهو الجري العملي فقط دون  
البناء على أنه هو الواقع.

وهذا هو ما اشتهر على ألسنة تلاميذ الشيخ رحمته من أنّ المجموع في باب الأصول  
هو الجري العملي.

### ففي حجّة مثبتات الأصول:

ومن هذا المنطلق قرّروا حقيقتين:

إحدهما: حجّة مثبتات الأمارات دون الأصول، فإنّ الأمارات بعد أن يتمّ كشفها  
من ناحية الشارع تكون حجّة في لوازمها العقلية والعادية، كما لو كان الكشف تامّاً  
تكويناً، وأمّا الأصول فلما كانت فاقدة لصفة الإحراز والكشف بصورة نهائية، ولم  
يكن لسان حجّيتها جعل الكشف لها أو تميم كشفها، فلا محالة لا تكون لوازمها  
العقلية والعادية حجّة، ويقصر أمر حجّيتها على مؤدّاها فقط، إذا كان مؤدّاها حكماً  
شرعياً، وعلى الأحكام التي تترتب على موضوعاتها إذا كان مؤدّاها موضوعاً لحكم  
شرعي.

وثانيهما: تقديم الأمارات على الأصول، واعتبارها واردة أو حاكمة على  
الأصول، وهذا ما سنوضحه إن شاء الله في ما يأتي بناءً على متبنيات مدرسة الشيخ  
الأنصاري.

١. حجّة مثبتات الأمارات وإن اشتهرت على ألسن المتأخرين لكنها ليست قطعية، وللمناقشة فيها  
مجال واسع.



## تقديم الأدلة بعضها على بعض:

انطلاقاً من الشرح المتقدم في التمييز و التفرقة بين الأدلة الاجتهادية و الفقهية تتولّى مدرسة الشيخ الأنصاري أمر تنظيم الأدلة و تقديم بعضها على بعض، فليس بين الأدلة الاجتهادية و الأدلة الفقهية - بناءً على هذا التمييز - تعارض، كما لا يكون بين العامّ و الخاصّ تعارض، إلا ما يكون من التعارض البدوي غير المستقرّ. فإنّ الأمارات ترفع موضوع الأدلة الفقهية تكويناً و بالوجدان، أو بالتعبّد و التشريع، و بارتفاع موضوع الأدلة الفقهية ترفع الوظيفة العملية الثابتة بالعقل أو بالشرع لهذا الموضوع، فتقدم الأدلة الاجتهادية على الأدلة الفقهية قهراً، و يتم ذلك من خلال منهجين مختلفين هما "الورود" و "الحكومة".

## الفرق بين الجعل و المجمعول:

ولكي يتضح التفرقة بين الأمارات و الأصول أكثر لا بدّ أن نتحدث عن مفاد و مدلول الدليل، و لكي نتحدث عن ذلك لا بدّ أن نفرّق في البحث عن مفاد الدليل بين امرين مختلفين هما "الجعل" و "المجمعول".

فـ "الجعل" يتمّ بإنشاء من ناحية المشرّع، تحقّق موضوعه في الخارج أم لم يتحقّق، مثل ايجاب الصلاة و الصوم من ناحية الشرع، و هو يحصل دخل الوقت أم لم يدخل، و دخل الشهر أم لم يدخل.

و أمّا "المجمعول" فيتوقّف ثبوته على حصول موضوعه في الخارج، مثل وجوب الصلاة عند دخول الوقت، فأيهما هو مفاد الدليل؟

لا شكّ إنّ مفاد الدليل دائماً هو الجعل و ليس المجمعول، فإنّ الدليل لا يتعهّد إلاّ ببيان أصل الحكم، أمّا تحقّق و ثبوت هذا الوجوب في الخارج في عهدة المكلف فلا علاقة له بالدليل، و إنّما يتمّ بتحقّق موضوعه و يتنفي بانتفاء موضوعه في الخارج.

## الحكم و الوظيفة:

و إذا اتضحت هذه المتقدمة نقول: إنّ مفاد الدليل ليس فقط جعل الحكم الشرعي، فقد يكون مفاده ذلك، و قد يكون مفاده جعل الوظيفة الشرعية أو الوظيفة

العقلية للمكلف في ظرف الجهل بالحكم الشرعي والعجز عن التماسه وفي طوله وليس في عرضه، وهذه الوظيفة ليست هي الحكم الشرعي قطعاً، وإنما هي وظيفة المكلف العملية في ظرف الجهل بالحكم الشرعي.

### الأقسام الثلاثة للأصول:

و توضيح ذلك: أن الأدلة الفقاهتية على ثلاث طوائف:  
الطائفة الأولى: الأصول المؤمّنة كالبراءة العقلية والشرعية.  
والطائفة الثانية: الأصول المنجزة والمثبتة للوظيفة الشرعية والعقلية كالاغتفال والاستصحاب في بعض الموارد.  
والطائفة الثالثة: ما يفيد التخيير ويرفع كلفة التعيين عن عهدة المكلف، وهو أصل التخيير العقلي.

### الوظيفة الشرعية والعقلية في موارد الأصول المؤمّنة:

ومن الواضح أنّ الطائفة الأولى - وهي الأصول المؤمّنة - ليست ناظرة إلى نفي وجود الحكم الشرعي المشكوك، ولا تزيد على براءة ذمّة المكلف عن التكليف في ظرف الشك بالحكم الشرعي والجهل به، وقد يكون الحكم الشرعي قائماً بالفعل، ولكنه لا يتنجز على عهدة المكلف إلا بالعلم أو بالإعتبار الشرعي، وفي فرض الجهل لا يكون التكليف منجزاً في حقه.

فالأصول المؤمّنة إذاً لا تدلّ على نفي وجود الحكم الشرعي، ويبقى المكلف حتى بعد إجراء البراءة شاكاً في وجود الحكم الشرعي ولا يقطع بانتفائه، إلا أنه يقطع ببراءة ذمّته من التكليف المشكوك فقط في ظرف الجهل به.

### الوظيفة العقلية في موارد الأصول المثبتة للتكليف:

وكذلك الأمر في موارد الأصول العملية التي تنجز وتثبت حكماً في عهدة المكلف، كأصل الإغتفال والاستصحاب - وهي الطائفة الثانية من الأصول - فإنها لا تثبت وجود حكم شرعي كان يجهله المكلف، وإنما تثبت فقط في عهدة المكلف

وظيفة شرعية أو عقلية بالاحتياط في مورد الاشتغال، و باستصحاب الحالة السابقة في مورد الاستصحاب، و الاحتياط و الاستصحاب وظيفتان للمكلف في ظرف الجهل بالحكم الشرعي، و لا يمكن أن يكون مؤداهما هو الحكم الشرعي الثابت في عهدة المكلف، لأنهما يقعان في طول الجهل بالحكم الشرعي و في رتبة متأخرة عن الحكم الشرعي، فكيف يمكن أن تتحد الوظيفة و الحكم مع اختلافهما في الرتبة؟

### الوظيفة العقلية في مورد التخيير:

و كذلك الأمر في الطائفة الثالثة - وهي أصالة التخيير - و الأمر فيها أوضح من الطائفتين السابقتين؛ فإنّ التخيير في مورد تردّد التكليف بين المحذورين ليس هو الحكم الشرعي الواقعي قطعاً، لأنّ الحكم الشرعي الواقعي لا يخلو من أن يكون أحد المحذورين إما الوجوب أو الحرمة، و ليس أحدهما على نحو التريد و التخيير قطعاً، فالتخيير بينهما إذاً هو وظيفة المكلف في ظرف تردّده بين المحذورين (الوجوب و الحرمة) مع العلم بثبوت أحدهما قطعاً على نحو الإجمال.

### الفرق بين الحكم و الوظيفة من حيث الرتبة:

و يتّضح من هذا الشرح أنّ الدليل في موارد الأصول العملية (الأدلة الفقاهية) هي الوظيفة الشرعية أو العقلية، و ليست أدلة حجّة الأصول ناظرة إلى إثبات الحكم الشرعي إطلاقاً، لا إثباتاً و لا نفيّاً، و إنّما تفيد فقط تبين الموقف العملي و الوظيفة الشرعية للمكلف في ظرف الشكّ و الجهل، و هذا أمر آخر غير الحكم الشرعي، بل لا يمكن أن يكون مفاد الأصول هو الحكم الشرعي، لأنّ الأحكام الشرعية مفاد الأمارات (الأدلة الاجتهادية)، فلا يمكن أن تكون مع ذلك مفاداً للأصول، نظراً لتأخّر مفاد الأصول عن مفاد الأمارات.

فإذا كان مفاد الأمارات هو الحكم الشرعي الواقعي، فلا يمكن أن يكون الحكم الشرعي الواقعي مفاداً للأصول في نفس الوقت، فإنّنا إنّما نلجأ إلى الأصول عند الجهل بالحكم الشرعي الواقعي الذي هو مفاد الأمارات، فهما يأتیان في رتبتين مختلفتين، فكيف يمكن أن يكون مفاد أحدهما هو مفاد الآخر؟ هذا من حيث الاختلاف في الرتبة.

## الفرق بين الحكم والوظيفة من حيث المؤدى:

وكما يختلف الحكم عن الوظيفة من حيث الرتبة، فإنهما يختلفان من حيث المؤدى - أيضاً - ، فإن الأحكام ناظرة إلى وجود المصلحة و المفسدة في المؤدى، فقد تكون المصلحة أو المفسدة في المؤدى ملزمة فيكون الحكم واجباً أو حراماً، وقد تكون المصلحة أو المفسدة في المؤدى غير ملزمة، فيكون الحكم مستحباً أو مكروهاً، وقد تتوازن المصلحة و المفسدة أو يخلو الواقع من المصلحة أو المفسدة، فيكون الحكم مباحاً، أما الوظيفة فليست ناظرة إلى وجود مصلحة أو مفسدة في المؤدى و المجعول إطلافاً، وإنما هي ناظرة إلى مصلحة في أصل الجعل لا المجعول لغرض التسهيل و التيسير على العباد كما في مورد البراءة، أو لغرض المحافظة على الأحكام الواقعية كما في مورد الاشتغال و الاحتياط.

## الحلقة الرابعة للمنهجية:

### منهجية المحقق الاصفهاني رحمته الله

و ميزة هذه المنهجية أنها شاملة لعامة مباحث هذا العلم، بينما المنهجيات السابقة تنظم فقط المباحث العقلية - كما يطلق عليها - لهذا العلم، أي: مباحث القطع و الظن و الشك.

فإذا استعرضنا مثلاً كفاية الأصول للمحقق الخراساني نجد المجلد الثاني منه يتميز بمنهجية علمية منظمة، بينما المجلد الأول منه لا تنظمه منهجية علمية دقيقة كالتى تنظم مباحث المجلد الثاني، و تتميز منهجية المحقق الاصفهاني بأنها شاملة و مستوعبة لكل مباحث هذا العلم.

و تنظم مباحث هذا العلم كما يقول تلميذه الشيخ المظفر رحمته الله في أربعة فصول و خاتمة.

الفصل الأول: "مباحث الألفاظ"، و هي تبحث عن مداليل الألفاظ و ظواهرها من جهة عامة نظير البحث عن ظهور صيغة افعال في الوجوب و ظهور النهي في الحرمة، و نحو ذلك.

الفصل الثاني: "المباحث العقلية"، وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها و لو لم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء وجوب مقدمته، المعروف باسم مقدمة الواجب، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء حرمة ضده، المعروف باسم مسألة الضد، و كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهي، و غير ذلك.

الفصل الثالث: "مباحث الحجّة"، وهي ما يبحث فيها عن الحجّة و الدليلية كالبحث عن حجّة خبر الواحد و حجّة الظواهر و حجّة ظواهر الكتاب و حجّة السنّة و الاجماع و العقل، و ما إلى ذلك.

الفصل الرابع: "مباحث الأصول العملية"، وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها.

فمقاصد الكتاب - اذن - اربعة، و له خاتمة تبحث عن تعارض الأدلّة و تسمى "مباحث التعادل و التراجيح" فالكتاب يقع في خمسة أجزاء إن شاء الله تعالى. و قبل الشروع لابدّ من مقدّمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الأدبية أو لم يبحث عنها! و على هذه المنهجية يجري استاذنا المحقق آية الله الشيخ المظفر رحمته الله في كتابه أصول الفقه.

## الحلقة الخامسة من المنهجية:

### لاستاذنا المحقق، آية الله الخوئي رحمته الله

في الدورة الاخيرة لعلم الأصول التي حضرتها عنده رحمته الله التي فتح طرح فيها منهجية جديدة لعلم الأصول، و اذكر ان بداية هذه الدورة كانت في مسجد آل الجواهري - في النجف الأشرف - على خلاف عادته رحمته الله في التدريس في مسجد الخضراء في النجف، ثم واصل رحمته الله حلقات دروسه على نهج صاحب الكفاية كالمعتاد في دروس

١. أصول الفقه للشيخ المظفر: ج ١، ص ٨.

الأصول، وهذا المنهج الجديد يتلخص في الأقسام التالية:

**القسم الأول:** ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلم وجداني، وبنحو البت والحزم، وهو مباحث الاستلزامات العقلية، كمبحث مقدمة الواجب، ومبحث الضد، ومبحث اجتماع الأمر والنهي، ومبحث النهي في العبادات، ومبحث المفاهيم، فانه بعد القول بثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته - مثلاً - يترتب عليه العلم الوجداني بوجوب المقدمة عند وجوب ذبيها بعد ضم الصغرى إلى هذه الكبرى، وكذا يحصل العلم البتبي بفساد الضد العبادي عند الأمر بضده الآخر، إذا ضم ذلك إلى كبرى ثبوت الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده.

**القسم الثاني:** ما يوصل إلى الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي بعلم جعلي تعبدى، وهو مباحث الحجج والأمارات، وهذه على ضربين:

### الضرب الأول:

ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد احراز الكبرى والفرغ منها، وهو مباحث الألفاظ باجمعها، فان كبرى هذه المباحث وهي مسألة حجّة الظهور محرزة ومفروغ عنها وثابتة من جهة بناء العقلاء وقيام السيرة القطعية عليها، ولم يختلف فيها اثنان، ولم يقع البحث عنها في أي علم، ومن هنا قلنا: انها خارجة عن المسائل الأصولية.

نعم، وقع الكلام في موارد ثلاثة، الأول: في أن حجّة الظهور هل هي مشروطة بعدم الظن بالخلاف أم بالظن بالوفاق أم لا هذا ولا ذاك؟ الثاني: في ظواهر الكتاب وأنها هل تكون حجّة أم لا؟ الثالث: في أن حجّة الظواهر هل تختص بمن قصد افهامه أم تعم غيره أيضاً؟ والصحيح فيها - على ما يأتي بيانه - هو حجّة الظهور مطلقاً بلا اختصاص لها بالظن بالوفاق ولا بعدم الظن بالخلاف، ولا بمن قصد افهامه، كما انه لا فرق فيها بين ظواهر الكتاب وغيرها.

ثم إنّ البحث في هذا الضرب يقع من جهتين:

**الجهة الأولى:** في إثبات ظهور الألفاظ بحد ذاتها وفي انفسها مع قطع النظر عن ملاحظة اية ضمنية خارجية أو داخلية كمباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم،

و تعظم مباحث العموم و الخصوص و المطلق و المقيد كالبحث عن ان الجمع المحلى باللام هل هو ظاهر في نفسه في العموم أم لا؟ و عن ان النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي هل هي ظاهرة في العموم بحد ذاتها؟ و عن ان المفرد المعرف باللام هل هو ظاهر بنفسه في الاطلاق بلا معونة قرينة خارجية ما عدا مقدمات الحكمة، أم لا؟

الجهة الثانية: في اثبات ظهورها مع ملاحظة معونة قرينة خارجية كبعض مباحث العام و الخاص و المطلق و المقيد كالبحث عن ان العام و المطلق إذا خصصا بدليلين منفصلين. فهل هما بعد ذلك ظاهران في تمام الباقي أم لا؟ و البحث عن ان المخصص و المقيد المنفصلين المجملين، هل يسري اجمالهما إلى العام و المطلق، أم لا؟ و نحوهما.

### الضرب الثاني:

ما يكون البحث فيه عن الكبرى و هي مباحث الحجج (بعد احراز الصغرى و الفراغ منها) كبحث حجبة خبر الواحد و الاجماع المنقولة و الشهرة الفتوائية و ظواهر الكتاب، و يدخل فيه مبحث الظن الانسادي - بناء على الكشف - و مبحث التعادل و التراجع، فان البحث فيه في الحقيقة، عن حجبة أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال.

القسم الثالث: ما يبحث عن الوظيفة العملية الشرعية للمكلفين في حال العجز عن معرفة الحكم الواقعي و اليأس عن الظفر بأي دليل اجتهادي، من عموم أو اطلاق بعد الفحص بالمقدار الواجب، و ما هي وظيفة العبودية في مقام الامثال، و هو مباحث الأصول العملية الشرعية، كالاستصحاب و البراءة و الاشتغال.

القسم الرابع: ما يبحث فيه عن الوظيفة العملية العقلية في مرحلة الامثال في فرض فقدان ما يؤدي إلى الوظيفة الشرعية، من دليل اجتهادي أو أصل عملي شرعي، و هو مباحث الأصول العملية العقلية، كالبراءة و الاحتياط العقلين، و يدخل فيه مبحث الظن الانسادي، بناء على الحكومة.

فالتيجة المتحصلة إلى الآن هي: أن المسائل الاصولية و قواعدها، على أقسام

أربعة:

الأول: ما يثبت الحكم الشرعي بعلم وجداني.  
الثاني: ما يشته بعلم جعلي تعبدى، وهذا القسم على ضربين، كما مرّ.  
الثالث: ما يعين الوظيفة العمليّة الشرعيّة بعد اليأس عن الظفر بالقسمين المتقدمين.  
الرابع: ما يعين الوظيفة العمليّة بحسب حكم العقل في فرض فقدان الوظائف الشرعيّة (أي الأقسام الثلاثة المتقدّمة)، و عدم الظفر بشيء منها.  
فهذا كله فهرس المسائل الأصوليّة و ترتيبها الطبيعيّ<sup>١</sup>.

### الحلقة السادسة من المنهجية: منهجية المحقق الشهيد الصدر<sup>رحمته</sup>

و يقترح المحقق الشهيد، آية الله الصدر<sup>رحمته</sup> منهجين لعلم الأصول بلحاظ الدليليّة و بلحاظ نوع الدليل.

المنهج المقترح لبحوث هذا العلم أنّ توضع مقدمة تشتمل على أمرين:  
أحدهما: البحث عن حجّة القطع،  
والآخر: البحث عن حقيقة الحكم و ما يتصوّر له من أقسام، و بعد ذلك تصنف البحوث الأصوليّة على أساس أحد المقياسين التاليين.

#### ١. التقسيم بلحاظ نوع الدليليّة

و هو أن يلاحظ في التقسيم نوع الدليليّة من حيث كونه لفظياً أو عقلياً أو تعبدياً، و على هذا الأساس يمكن تصنيف المسائل الأصوليّة إلى ما يلي:

١. مباحث الألفاظ: و يتضمّن البحث عن الدليليّة اللفظيّة و كلّ ما يرجع إلى تشخيص الظهورات اللغوية أو العرفيّة، فيندرج في هذا القسم كل البحوث اللغوية الأصوليّة، كما يندرج فيه البحث عن كلّ ظهور حالي أو سياقي يمكن أن يكون كاشفاً

١. محمّد اسحاق الفياض: محاضرات في أصول الفقه / تقريراً لبحث آية الله الخوئي، ج: ١، صص



عن الحكم الشرعي، و لو لم يتمثل في لفظ كما في دلالة فعل المعصوم ﷺ أو تقريره على الحكم الشرعي.

٢. مباحث الاستلزام العقلي: و يتضمّن البحث عن الدليّة العقليّة البرهانيّة - غير الاستقرائيّة - و يندرج في هذا القسم البحث عن كل قاعدة عقليّة برهانيّة يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي و هي على قسمين:

(أ) غير المستقلّات العقليّة: و يبحث فيها عن القواعد العقليّة التي يستنبط منها الحكم الشرعي بعد ضمّ مقدمة شرعيّة إليها، و هذا يشمل كل أبحاث العلاقات و الاقتضاءات التي يدركها العقل بين حكمين أو بين حكم و موضوعه أو متعلّقه.

(ب) المستقلّات العقليّة: و يراد بها القاعدة العقليّة يمكن على أساسها أن يستنبط حكم شرعي بلا توسيط مقدمة شرعيّة المعبر عنها بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل من تحسين أو تقبيح و ما حكم به الشرع، و يبدأ في هذا القسم أولاً بالبحث عن حقيقة الحكم العقلي بالتحسين و التقبيح، ثمّ يبحث عن قاعدة الملازمة.

٣. مباحث الدليل الاستقرائي: و يتضمّن البحث عن الاجماع و السيرة و التواتر التي تكون دليّتها قائمة على أساس حساب الاحتمالات و الاستقراء، و يبدأ البحث في هذا القسم بنبذة في شرح حقيقة الدليل الاستقرائي على نحو الاجمال.

٤. الحجج الشرعيّة: و تتضمّن البحث عن الأدلّة التي تثبت دليّتها بجعل شرعي، و هي تشتمل على قسمين من الأدلّة: أحدهما الامارات و الآخر الأصول العمليّة، و الجدير أن توضع مقدمة قبل القسمين معاً، يبدأ فيها بالبحوث التي تتعلّق بجعل الدليّة و الحجّة شرعاً و ألسنتها المختلفة، و يبحث فيها أيضاً عن الفرق الجوهرية بين حجّة الأصل و حجّة الامارة و نوع الآثار التي تثبت بكلّ منهما، و مقدار ما يشب المعبر عنه بحجّة المثبتات و اللوازم، و يبحث فيها أيضاً عن تأسيس الأصل عن الشك في الدليّة الشرعيّة.

٥. الأصول العمليّة العقليّة: و هي القواعد التي يقررها العقل تجاه الحكم الشرعي في موارد الشك البدوي أو المقرون بالعلم الاجمالي بالمبتابين أو الأقل و الأكثر، و يلاحظ في هذا الفصل أيضاً مدى تأثير العلم الاجمالي على الوظيفة المقررة في مورد الشك شرعاً لو لا العلم الاجمالي و قلبه لها، فيشمل هذا الفصل كلّ مسائل

الاشتغال زائداً على البحث عن قاعدة فيح العقاب بلا بيان و التخيير العقليين.  
ثم تختم بحوث الأدلة بخاتمة في التعارض الواقع بين الأدلة المذكورة على  
أقسامها و أحكام التعارض المذكور.

## ٢. التقسيم بلحاظ نوع الدليل

و هو أن يلاحظ في التقسيم نوع الدليل من حيث ذاته، و على أساسه تصنّف  
البحوث الأصولية إلى قسمين رئيسيين:  
أحدهما: الأدلة، و هي القواعد الأصولية التي تشخص بها الوظيفة تجاه الحكم  
الشرعي بملاك الكشف عنه.  
و الأخر: الأصول العملية، و هي القواعد التي تشخص الوظيفة العملية لا بتوسط  
الكشف.

أمّا القسم الأول، فيبدأ فيه أولاً بالبحوث التي تتعلق بالأدلة بصورة عامة - و هي  
التي أشرنا إليها في النهج السابق أيضاً - ثم بعد الفراغ عنها تصنف إلى أدلة شرعية،  
و هي التي تكون صادرة من الشارع، و عقلية، و هي التي تكون قضايا مدركة من قبل  
العقل، فيبدأ بالدليل الشرعي و يصنّف الكلام فيه إلى ثلاث جهات:

الأولى: في تحديد دلالات الدليل الشرعي.  
الثانية: في إثبات صغراه أي صدوره من الشارع.  
الثالثة: في حجّة تلك الدلالات.

أمّا الجهة الأولى، فيصنّف فيها الدليل الشرعي إلى لفظ و غيره، و يميّز بين  
دلالات الدليل الشرعي اللفظي و دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي (الفعل و التقرير)  
و فيما يخصّ دلالات الدليل الشرعي اللفظي، تقدّم مقدمة تشتمل على مباحث الوضع  
و الهيئات و الدلالات اللغوية و المجازية؛ لأنّ هذه المباحث ترتبط بدلالات هذا  
الصنف من الدليل، و يدخل في نطاق دلالات الدليل الشرعي اللفظي مسائل صيغة  
الأمر و مادته و صيغة النهي و مادته و الاطلاق و العموم و المفاهيم و غير ذلك من  
الصواب العامة للأدلة.

و فيما يخصّ دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي، يتكلّم عمّا يمكن أن يدلّ عليه

الفعل أو التقرير بضوابط عامة من الظهور العرفي أو القرينة العقلية الناشئة من عصمة الشارع.

و أما الجهة الثانية، فيستعرض فيها وسائل الإثبات الممكنة من التواتر و الاجماع و السيرة و الشهرة و خبر الواحد.

و أما الجهة الثالثة، فيتكلم فيها عن حجّة الدلالة، و جواز الاعتماد على ظهور الكتاب و السنة و سائر ما يتصل بذلك من أقوال، و عن تبعيّة الدلالة للالتزاميّة للدلالة المطابقة في الحجّية.

و بعد ذلك ينتقل إلى الدليل العقلي، و يدخل فيه البحث عن كلّ قضية عقلية يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي إمّا بلا واسطة أو بضمّ مقدمة شرعية أخرى، أي المستقلات العقلية و غير المستقلات، و يدخل في الدليل العقلي هذا كل أبحاث الملازمات و الاقتضاءات.

و البحث عن الدليل العقلي، تارة: يقع صغرياً في صحة القضية العقلية و درجة تصديق العقل بها، و أخرى: كبرياً في حجّية الإدراك العقلي للقضية في مقام استنباط الحكم الشرعي منه.

و أما بحث الأصول العملية، فيبدأ بالكلام أولاً عن بحوث عامة في الأصول العملية، كالبحث عن ألسنتها و فوارقها عن الأدلة، و مدى اثباتها لمواردها و عدم ثبوت المدلول الالتزامي بها و نحو ذلك، ثم يبحث عنها، و يشتمل البحث عنها أولاً: على بيان الوظيفة المقررة للشبهة المجردة عن العلم الاجمالي بجامع التكليف.

و ثانياً: على بيان مدى التغيّر الذي يحدثه في الموقف افتراض علم من هذا القبيل، و يدخل في الأوّل بحث البراءة و الاستصحاب، و في الثاني بحث الاشتغال و الأقل و الأكثر.

و أيضاً تختم بحوث علم الأصول بخاتمة في التعارض الواقع في الأدلة و الأصول و أقسامه و أحكامه<sup>١</sup>.

١. السيد محمود الهاشمي: بحوث في علم الأصول/ تقريراً لبحث السيد الشهيد الصدر، ج ١: صص

## الحلقة السابعة للمنهجية: منهجية السيد محمد تقي الحكيم في الأصول العامة للفقهاء المقارن

وهي الحلقة الأخيرة في حينه لهذه السلسلة من الحلقات.  
يقول عليه السلام: و النهج الذي نراه هو أن يبني الكتاب على أساس ما لهذه الأصول من  
ترتب في مقام إعمال المجتهد وظيفته في مجال الاستنباط.

فالمجتهد - بالطبع - مسؤول في الدرجة الأولى، عن التماس الحكم الواقعي من  
أدلة الكاشفة له، فإن أعياء العثور عليه لجأ إلى الواقع التنزيلي لالتماسه من أصوله  
و قواعده، فإن أعياء ذلك لجأ إلى التماس الوظيفة الشرعية من أدلتها، فإن لم يعثر  
عليها التجأ إلى ما يقرره العقل من وظائفه، فإذا غمّ عليه مع ذلك كله، كان عليه الرجوع  
إلى القرعة على قول، فمراحل البحث لدى المجتهد إذن خمسة:

١. مرحلة البحث عن الحكم الواقعي، و الأصول التي يرجع إليها أو إلى بعضها  
الفقهاء حسب استقرارها لها من كتب الفقه و الأصول هي:

الكتاب، السنة، الاجماع، دليل العقل، القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة،  
سد الذرائع، العرف، مذهب من قبلنا، مذهب الصحابي.

٢. مرحلة البحث عن الحكم الواقعي التنزيلي و أهم أصوله: الاستصحاب، أمّا  
الأصول التنزيلية الأخرى كأصالة الصحة، و قاعدتي التجاوز و الفراغ، فالذي يغلب  
على انتاجها الحكم الجزئي، لذلك آثرنا تأجيل الحديث فيها إلى الكتاب اللاحق.

٣. مرحلة البحث عن الوظيفة الشرعية، و أصولها هي: البراءة الشرعية، الاحتياط  
الشرعي، التخيير الشرعي.

٤. مرحلة البحث عن الوظيفة العقلية، و أصولها: البراءة العقلية، الاحتياط العقلي،  
التخيير العقلي.

٥. مرحلة تعقد المشكلة و عدم التمكن من العثور على أدلة الحكم أو الوظيفة  
بأقسامها، و الأصول التي يرجع إليها عادة هي القرعة بعد تمامية دليلها و دلالتها.  
و هذا الترتيب في وظائف المجتهد عند اعمال ملكته، هو الترتيب الطبيعي عادة،  
و قد اقتضته طبيعة أدلة هذه الأصول و تقديم بعضها على بعض.

و لإيضاح هذا الجانب، و هو الأساس في بناء الكتاب، فان علينا ان نعرض  
المقياس في الجمع بين الأدلة أو تقديم بعضها على بعض لنعرف السر في ذلك البناء  
فنقول:

إن الجمع بين الأدلة أو تقديم بعضها على بعض من و جهة دلالية قد يكون لأمر  
لعل أهمها أربعة هي: "التخصيص"، "التخصص"، "الحكومة"، "الورود". وكلمتا  
"الحكومة" و "الورود" مصطلح متأخر جرى على ألسنة بعض أعلام النجف، منذ ما  
يزيد على القرن<sup>1</sup> و تداول على ألسنة جميع الأعلام بعد ذلك و بحثوا كل ما يميزهما  
عن التخصيص و التخصص، و هما المصطلحان اللذان شاع استعمالهما على ألسنة  
الأصوليين قديماً و حديثاً.

و كان الباعث لهم على هذا المصطلح الجديد انهم وجدوا ان طريقتي التخصيص  
و التخصص لم تعودا و افيتين بحاجة الفقيه إلى معرفة الجمع بين الأدلة أو تقديم  
بعضها على بعض، لأن بعض الأدلة تقتضي ألسنتها التقديم و هي ليست تخصيصاً و لا  
تخصصاً، و ليس لدى القدماء ما يوجب من الأصول التي وضعوها لذلك.

و إذا اقتصر التخصيص و التخصص على الأدلة اللفظية، فان الحكومة و الورود  
يعمان حتى الأصول المنتجة للوظائف على اختلافها.

و من الحق ان نشير إلى هذه المصطلحات بشيء من الايضاح.

**التخصيص:** فالمراد بالتخصيص اخراج من الحكم مع دخول المخرج موضوعاً،  
و مثاله: كل مكلف يجب عليه الصوم في شهر رمضان إلا المسافر، فالمسافر مكلف  
و لا يجب عليه الصوم.

**التخصص:** أما التخصص فالمراد به الخروج الموضوعي الوجداني، و هو الذي  
يسميه النحويون، بالاستثناء المنقطع، و مثاله كل مكلف يجب عليه الصيام إلا الطفل،  
فان الطفل خارج عن موضوع "المكلف" وجداناً.

١. المعروف أن الشيخ الأنصاري (المتوفى سنة ١٢٨١) هو أول من وضع هذا الاصطلاح و تبنى  
مفاهيمه، إلا ان استاذنا الشيخ حسين الحلبي تتبع هذا الاصطلاح، فوجده في كتاب الجواهر في أكثر من  
موضع، و صاحب الجواهر (الشيخ محمد حسن) اقدم طبقة منه و إن كانت بينهما معاصرة، و لم  
يسعني تحقيق ذلك لمعرفة واضع هذا المصطلح، والله أعلم بحاله.

الحكومة: والمراد بالحكومة ان يكون احد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر، موسعاً أو مضيقاً له، فمن القسم الأول ما ورد من أن الفقاع خمر استصغره الناس، فالفقاع، وإن لم يكن خمرأً بمفهومه اللغوي، إلا ان الشارع بدليله هذا وسع مفهوم الخمر الى ما يشمل الفقاع، واعطاه جميع أحكام الخمر بحكم عموم التنزيل، وأمثال هذا في الأدلة كثيرة.

ومن القسم الثاني ما ورد في أدلة نفي الضرر كقوله لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ، وسمة هذه الأدلة إلى أدلة الأحكام الأولية، سمة المضيق لها إلى ما لا يشمل الأحكام الضررية، ولسان الكثير من أدلة هذا النوع من الحكومة، لسان نفي للموضوع تعبدأً، ونفي الموضوع يستدعي نفي الحكم إذ لا حكم بلا موضوع<sup>١</sup>....

الورود: أما الورد، فالمراد به الدليل النافي للموضوع وجداناً، ولكن بتوسط تعبد شرعي، ومثاله: ما ورد عن الشارع من قوله: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون»، ولسانه لسان المؤمن للعبد فيما لو ترك التكليف المشكوك ولم يأت به، مع عجزه عن الوصول إليه بالأدلة الاجتهادية المنجزة له، فلو ترك [التكليف] استناداً إلى هذا الحديث، فإنه لا يحتمل الضرر، فالقاعدة العقلية القائلة بوجوب دفع الضرر المحتمل لا يبقى لها موضوع؛ إذ لا احتمال للضرر مع وجود المؤمن الشرعي.

فسمة حديث الرفع إلى هذه القاعدة سمة الوارد عليها المزيل لموضوعها وجداناً، ولكن بتوسط التعبد الشرعي.

هذه حلقات أو محاولات لتنظيم مباحث علم الأصول عند فقهاء الشيعة الإمامية منذ الشيخ الأنصاري رحمته الله حتى اليوم، وسوف نحاول في الشطر الثاني من هذا البحث ان نقوم بعملية التحليل و التقسيم و النقد لهذه المناهج إن شاء الله تعالى.

١. الأصول العامة للفقهاء المقارن، صص ٩٠ - ٨٦.