

بدائع البحوث

في

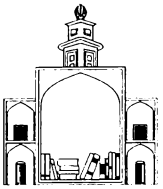
علم الأصول

يحتوي على قواعد جديدة
لها دخل في الاستنباط

للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء الأول

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



٨٦٤

بدائع البحوث في علم الأصول

يحتوي على قواعد جديدة
لها دَخْلٌ في الاستنباط

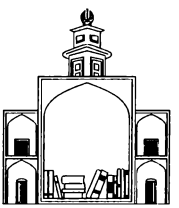
للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء الأول

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

شبكة الفكر
alfeker.net

شابك (دورة) ٩ ـ ٧٥٩ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ISBN 978 - 964 - 470 - 759 - 9



بدايـع البحوث
في علم الأُصول
(ج ١)

■ تأليف: الأُستاذ الألمعي الشيخ علي‌أكبر السيفيّ المازندرانيّ □
■ الموضوع: الأُصول □
■ طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ عدد الصفحات: ٣٨٨ □
■ الطبعة: الثانية □
■ المطبوع: ٥٠٠ نسخة □
■ التاريخ: ١٤٢٩ هـ. ق. □
■ شابك ج ١: ٥ ـ ٧٦٠ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ □
ISBN 978 - 964 - 470 - 760 - 5

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله، والصلاة والسلام على رسول‌الله، وعلى آله الطاهرين آل الله، واللعن الدائم على أعداء الله، من أوّل الخلق إلى يوم لقاء الله.

وبعد، فلا يخفى على ذوي العقول أنّ الأحكام الشرعية والتكاليف العبودية مستمدّة من علم الأُصول ومستندة إليه.

وقد اعتنى علماؤنا الأبرار بالهداية إلى معالم هذا العلم وإحكام قوانينه وترتيب فصوله وبيان بدائعه ونقد فرائده، فصنّفوا الكتب القيّمة والأسفار الضخمة وجاؤوا بآراءٍ مبدعة ومطالب مبتكرة، فجزاهم الله عن الشريعة خير الجزاء.

وممّا أُلِّف في هذا المضمار الكتاب الماثل بين أيديكم لمؤلّفه الحجّة المدقّق والأُستاذ المحقّق الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني حفظه‌الله.

وقد ارتأىٰ سماحته أن تقوم مؤسّستنا بطبعه ونشره، ونحن في الوقت الّذي نثمّن جهود الشيخ المؤلّف نستقبل ما ارتآه ونسأل الله عزّوجلّ أن يوفّقنا لنشر معالم الدين بحقّ محمّدٍ وآله المنتجبين وآخر دعوانا أن الحمدلله ربّ العالمين.

مؤسّسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

تقـــديم



الحـمد لِـلّهِ ربّ العـالمين. أَحـمَدُه أسـتتماماً لنـعمته، وأسـتسلاماً لعـزّته، وأستعصاماً من معصيته. وأَستعينه فاقةً إلى كفايته.

والصَّلاة علىٰ محمّدٍ عبده ورسوله المصطفىٰ، أرسله بالهدىٰ ودين الحق، وجعله بلاغاً لرسالته، وكرامةً لأُمَّته، وأنزل عـليه القـرآن نـوراً لاتـطفَأُ مـصابيحهُ، وبـحراً لايُدرَك قعره، ومنهاجاً لايضلّ نهجه، وفرقاناً لايخمد برهانه.

والسَّلام علىٰ آله المعصومين المكرَّمين الذين هم معادن الايـمان وبـحبوحاتُه، وينابيع العلم، وأساس الدين، وعماد اليقين.

ونسألُ اللهَ سبحانه أن يُوَفّقنا لمعرفتهم وطاعتهم، ونشر عـلومهم ومـعارفهم، ويرزقنا شفاعتهم يوم نأتيه فرداً.

منصة علم الأُصول وأهميته لا يخفى على الفـقيه فـي مـقام الاجـتهاد وطـريق استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من ادلّتها التفصيلية. وذلك لما له من الدور الكبير في تحصيل الحجة على الأحكام الشرعية الكلية، الذي هو الهدف الأساسي والغرض

الأصلي من تدوين هذا العلم، وهو المعيار في تعيين درجة مساس القواعد ـ المبحوث عنها في هذا العلم ـ بالاجتهاد، وشدّة ارتباطها ودخلها في استنباط الأحكام.

وعليه فكل قاعدة كانت أكثر دخلاً وأشدّ مساساً في هذا الغرض الأساسي ـ وهو تحصيل الحجة على الحكم ـ يكون أولى بالبحث وأجدر بالتحقيق والدراسة.

وقد أُضيفت إلى علم الأُصول في الأزمنة المتأخّرة قواعد ومسائل عقلية جعلت اليوم من مسائل هذا العلم، وهي من بين ما لا دخل له في الاستنباط وبينما هو من المقدمات العقلية البعيدة عن قياس الاستنباط وتحصيل الحجة. وقد رأيت قواعد وكبريات كثيرة استدلّ بها الفقهاءُ الفحول ـ من القدماء والمتأخرين ـ على فتاواهم ومبانيهم الاجتهادية في مطاوي الفروعات الفقهية. وهذه القواعد ليست من القواعد الفقهية؛ نظراً إلى عدم كون نتائجها بنفسها من الأحكام الفرعية الكلية، ولا غيرها من القواعد، بل ينبغي عدّها من المسائل الأُصولية، لكونها ممهدة لتحصيل الحجة على الأحكام الفرعية الكلية. ولكن مع ذلك لا أثر للبحث عنها في علم الأُصول، والحال أنّها أكثر دخلاً في الاستنباط وأشدّ مساساً بالاجتهاد. وقد كنت منذ مدّة بصدد تجميع هذه القواعد الأساسية المفتاحية حتى وفّقت الآن لتحقيقها ودراستها واستعراضها. وجعلت كثيراً منها من مبادئ علم الأُصول، ودوّنتها في هذا الكتاب.

وقد ألقيت مطالب هذا الكتاب ـ بعد التحقيق والدراسة ـ إلى عدّة من الفضلاءِ قبل الطبع. ومن هنا تشتمل على نكات دقيقة فنّية أجبت بها عن أهمّ الاشكالات التي أُوردت في مجلس البحث.

وفي الختام أرجو من الله تعالى الغفران والقبول ومن الفضلاء العلماء الكرام التذكرة في موارد لا تخلو في نظرهم من الإشكال.

علي أكبر السيفي المازندراني

مبدأ علم الأُصول
تعريفه ومسائله

بَدْء نشأة علم الأُصول

يظهر من كلمات المورّخين والرجاليين من أهل العامّة أنّ بدء نشأة علم الأُصول بينهم كان في المنتصف الثاني من القرن الثاني؛ لأنّ أوّل من نُسِب إليه من العامة تصنيف الكتاب في هذا الفن، يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف (المتوفّىٰ سنة ١٨٢) تلميذ أبي حنيفة، كما قال ابن خلّكان، وهو أوّل من لُقِّب بقاضي القضاة.

وبعده محمد بن الحسن الشيباني (المتوفى سنة ١٨٢ أو سنة ١٨٩) فقيه أهل العراق. وقد نقل أنه والكسائي كانا ملازمين للرشيد في سفره إلى خراسان. ولمّا ماتا في يوم واحد بمدينة ريّ قال الرشيد في حقهما: «دُفِنَ الفقه والأدب برنبوية»[1]. وقد صرّح ابن النديم في الفهرست بأن للشيباني مؤلّفات كثيرة، منها ما يسمّى بـ«اصول الفقه» و«كتاب الاستحسان» و«كتاب اجتهاد الرأي».

ثم بعده محمد بن إدريس الشافعي (المتوفّى سنة ٢٠٤) فانّه على ما صرّح به ابن النديم كان ملازماً للشيباني سنة كاملة، واستنسخ في هذه

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٧، رنبوية قرية بقرب الري على ما في معجم البلدان.

المدّة من كتب الشيباني ما استحسنه، بل نقل عن الشافعي أنه نفسه أذعن بذلك بقوله: «كتبت من كتب الشيباني حِمْل بعير».

ومع ذلك صرّح عدّةٌ من علماء العامة ـ كابن خلكان وابن خلدون وصاحب كشف الظنون ـ بأنّ الشافعي أوّل من صنّف في أُصول الفقه، بل نقل عن كتاب الأوائل» للسيوطي اتفاق علماء العامة على ذلك. ونقل أيضاً عن ابن خلكان، أنّ أبا يوسف القاضي أوّل من صنَّف في أُصول الفقه وفق مذهب استاذه أبي حنيفة، ولكنه أسبق من الشافعي والشيباني في الطبقة.

وقال السيد الصدر في تأسيس الشيعة[١]: «أوّل من صنّف في أُصول الفقه هشام بن الحكم (المتوفى سنة ١٩٩ بقول النجاشي و ١٧٩ بقول الكشي)،[٢] ثم يونس بن عبد الرحمان (المتوفى سنة ٢٠٨).[٣] وكان الشافعي بل أبو يوسف متأخّرين عنهما، لما كان عصر هشام المنتصف الأوّل من القرن الثاني.

وبناءً على ذلك يكون بدء نشأة علم الأُصول من ناحية الامامية، لأن هشام كان معاصر أبي حنيفة وفي طبقته، وكان أبو يوسف في طبقة تلميذ أبي حنيفة وكذا الشافعي.

وقد ذكر النجاشي[٤] والشيخ في فهرستهما[٥] أنّ هشام بن الحكم صنّف كتاب الألفاظ ومباحثها. ثم يونس صنّف كتاب اختلاف الحديث ومسائله، وهو مبحث التعارض، وكتاب مسائل التعادل والترجيح في الحديثين المتعارضين.

---

(١) تأسيس الشيعة: ص ٣١٠.

(٢) راجع فهرست الشيخ: ص ١٧٥.

(٣) فهرست الشيخ: ص ١٨١.

(٤) النجاشي: ص ٤٣٢، الرقم ١١٦٤ وص ٤٤٧، الرقم ١٢٠٨.

(٥) فهرست الشيخ: ص ١٧٥ و ١٨١.

تحوّل الأُصول من بدء الغيبة إلى عصرنا

قد اهتمّ فقهاؤنا من بدء زمان الغيبة الكبرى (الواقعة في سنة ٣٢٩هـ ق) بعلم الأُصول واستمدّوا من هذا العلم في مقام الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية.

وكان أوّل من سلك هذا المسلك من فقهاء الشيعة حسن بن على بن أبي عقيل. فانه صنّف كتاب المستمسك بحبل آل الرسول في الفقه. وإنه أوّل من فتح باب الاجتهاد الأُصولي وردّ الفرع إلى الأصل في الفقه من بين فقهاء الشيعة. وكان أعلى طبقة من ابن‌الجنيد كما صرّح به المحدّث القمي في الكنىٰ والألقاب[١] لأن ابن الجنيد، كان شيخ المفيد وأمّا حسن بن أبي عقيل كان شيخ محمد بن جعفر بن قولويه، الذي كان هو شيخ المفيد. وعليه فكان ابن أبي عقيل في طبقة مشايخ شيخ المفيد، فيكون بالمآل في طبقة مشايخ ابن الجنيد.

ويشهد لما قلنا كلام‌السيد بحرالعلوم حيث قال في حق ابن أبي عقيل: «وهو أول من هذّب الفقه واستعمل النظر، وفتق البحث عن الأُصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى وبعده الشيخ الفاضل ابن الجنيد، وهما من كبار الطبقة السابقة. وابن أبي عقيل أعلى منه طبقةً».[٢]

ثم بعده جاءَ أبوعلي محمد بن أحمد بن الجنيد. وهو كان من أعيان علماء الشيعة ومن أفاضل قدماء الامامية وقد صنّف كتباً عديدة في العلوم المختلفة الاسلامية. منها: كتابه الكبير «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة»

---

(١) الكنى والالقاب: ج ١، ص ١٩١.

(٢) رجال السيد بحر العلوم: ج ٢، ص ٢٢٠.

في الفقه. وقيل: يبلغ هذا الكتاب عشرين مجلّداً يشتمل على جميع كتب الفقه. ومنها: كتابه المختصر الأحمدي في الفقه المحمدي وهو مختصر كتابه التهذيب. وانّه مع جلالة قدره وكِبَر فضله نُقِل عنه القول بالقياس. وكان استاذ الشيخ المفيد ومعاصراً للشيخ الكليني وتُوفّي ـ على ما ذكره المحدّث القمي ـ [1] سنة ٣٨١ هـ ق بالريّ.

ثم جاء الشيخ المفيد (المتوفّى سنة ٤١٣ هـ ق) وقام باهتزاز راية الفقاهة والاجتهاد بالتدريس والافتاء والتأليف وألّف في أُصول الفقه كتاباً مختصراً جامعاً لأُمّهات مباحث هذا العلم، كما نقل صاحب الذريعة عن النجاشي.

ثم قام تلميذه العالم الجليل والفقيه النحرير السيد المرتضى (المتوفى سنة ٤٣٦) باحياء علم الأُصول وبسطه وتدوينه بتأليف كتاب «الذريعة إلى أُصول الشريعة». وهو أوّل كتاب جامع صُنّف في هذا العلم، ويحتوي على جميع مسائل هذا العلم. حيث إنّ ما أُلّف قبله في هذا العلم لم يكن إلّا رسائل مختصرة.

وممّن شيّد أساس علم الأُصول وأحكم بنيانه، شيخ الطائفة أبوجعفر الطوسي (المتوفّى سنة ٤٦٠ هـ ق)، حيث ألّف كتاب «عُدّة الأُصول». فانه كان أحسن كتاب صُنِّف في علم الأُصول إلى زمانه، بل صار إلى قرنٍ بعده محوراً للبحث والدراسة.

ومنهم العالم الجليل ابن ادريس، (المتوفّى سنة ٥٩٨ هـ ق) فألّف كتاب «السرائر» في الفقه الاستدلالي وفتح باب البحث والاجتهاد الأُصولي في الفقه.

---

(١) الكنى والألقاب: ج ٢، ص ٢٣.

والمحقق الحلي (صاحب الشرايع المتوفى سنة ٦٧٦ هـ ق)، فألّف كتاب «نهج الوصول إلى معرفة الأُصول» وكتاب «معارج الأُصول».

وابن الحاجب (المتوفّى سنة ٦٤٦)، فانّه ألّف كتاب «المختصر الحاجبي»، وصار كتابه مواجهاً لاقبال العلماء والفحول بالبحث والدراسة حوله والشرح والتعليقة.

ثم جاء بعد المحقق تلميذه وابن أُخته العلامة الحلي (المتوفى سنة ٧٢٦ هـ ق)، فألّف كتباً عديدة في علم الأُصول مثل «النُّكَت البديعة في تحرير الذريعة» وكتاب «نهج الوصول إلى علم الأُصول» وكتاب «منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأُصول» وكتاب «مبادئُ الوصول إلى علم الأُصول». وصارت كتبه الأُصولية كساير تأليفاته محوراً للبحث والدراسة والشرح والتعليقة إلى زمان الشهيد الثاني (المتوفّى سنة ٩٦٦ هـ ق)، فهو ألّف في قواعد الاستنباط وأُصول الاجتهاد «كتاب تمهيد القواعد».

وبعده وصلت النوبة إلىأبي‌منصور جمال الدين حسن بن الشهيد الثاني (المتوفّى سنة ١٠١١ هـ ق) فألّف كتاب «المعالم». وهذا الكتاب لسلاسته فيالبيان وجامعيته في عين حال الايجاز وسهولة تناول مطالبه، قد صار إلى مدّة قرنين محوراً للبحث والدراسة. وقد علّق عليه العلماء تعاليق نافعة. ومن أحسنها ما علق عليه المحقق الأُصولي الشيخ محمد تقي (المتوفىٰ سنة ١٢٤٨ هـ ق) وسمّىٰ تعليقته بـ«هداية المسترشدين».

ومن الكتب الأُصولية المهمة المؤلفة في القرن الثالث عشر: كتاب «قوانين الأُصول» للميرزا القمي (المتوفّىٰ سنة ١٢٦١ هـ ق)، تلميذ الشيخ محمد تقي وأخيه.

ومن أهم الكتب الأُصولية: كتاب «مطارح الانظار» للشيخ أبي القاسم

الكلانتري تقريراً لمباحث الشيخ الأعظم. وكتاب «فرائد الأُصول» بقلم الشيخ الأعظم. ومنها: كتاب «كفاية الأُصول» للمحقق الخراساني.

وانّ كتابي الفرائد والكفاية صارا محوراً للبحث والدراسة والتحشية والشرح والتعليقة إلى الزمان المعاصر. وهما الآن من أهم الكتب الدراسية للسطوح العالية في الحوزات العلمية، بل يدور رحى البحوث مدارهما في الدرس الخارج.

ومن الكتب الأُصولية القيّمة في العصر الحاضر كتاب «مناهج الوصول وأنوار الهداية» للسيد الامام الخميني‌ﷺ وكتاب «فوائد الأُصول» و«أجود التقريرات» لمؤلفهما الشيخ الكاظمي الخراساني والسيد أبي‌القاسم الخوئي، تقريراً لمباحث استاذهما الميرزا محمد حسين النائيني‌ﷺ، وكتاب «مقالات الأُصول» لضياء الدين العراقي، و«نهاية الدراية» للشيخ محمد حسين الاصفهاني. إلى غير ذلك من الكتب الأُصولية القيّمة المتداولة في هذا العصر.

هذا سير اجمالي من بدء نشأة علم الأُصول وتطوُّراته في طيّ القرون إلى مرحلة كماله وبسطه في الزمان الحاضر.

ولكن هنا نكتةٌ مهمّة أساسية لاينبغي التغافل عنها، وهي أنّ كثيراً من المسائل المبحوث عنها في علم الأُصول في عصرنا لا تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية وليست مقدمة قريبة واقعة في قياس الاستنباط إلّا بوسائط كثيرة. فهي أشبه بمبادئ علم الأُصول، بل بعضها لاينبغي أن يعدّ من مبادئ هذا العلم.

ونحن في خلال البحث عن مسائل علم الأُصول إمّا أن نحذف مثل هذه‌المباحث أو نمرُّ عليها بالايجاز والاختصار. ونبيّن في محلّها وجه

عدم دخلها بنفسها في استنباط الأحكام بالمباشرة ومن دون واسطة.

ولا يخفى أنّ هذا السنخ من المسائل لم تكن مشهودة في كتب قدماء الأُصوليين كذريعة السيد وعدّة الشيخ ومعارج المحقق وكتب العلامة وغيرها. وانّما أُدرِج كثير منها في خلال مسائل علم الأُصول في القرون الأخيرة. ونحن بصدد البحث عن المسائل التي لها دخل تام في الاستنباط والقواعد التي تقع بنفسها في قياس استنباط الحكم الشرعي، وبيان الثمرة الفقهية وتطبيق كل مسألة أصولية على ثمراتها الفقهية وبيان نموذج من موارد دخلها في استنباط الحكم الشرعي وتقريب كيفية وقوعها في قياس الاستنباط. إن شاء الله وبه نستعين، فانه (تعالىٰ) خير ناصرٍ ومعين.

وجه الحاجة إلى علم الأُصول

ثم إنّ وجه الحاجة إلى علم الأُصول واضح؛ نظراً إلى ابتناء استنباط الأحكام على القواعد المبحوث عنها في هذا العلم، وقد وقع الخلاف فيها بين الأعلام، فلا بد لمريد الاستنباط أوّلاً من تنقيح هذه القواعد واختيار مقتضى التحقيق حسب رأيه، ثم يبني عليه في الاجتهاد والاستنباط.

وقد خالف في ذلك الأخباريون فانكروا الحاجة إلى علم الأُصول. وعلّلوا ذلك تارة: بأنأصحاب الأئمة كانوا فقهاءً مع عدم تداول هذه المباحث بينهم. وأخرى: بان الأُصول من مخترعات العامة غير مأخوذة من أهل بيت الوحي عليهم السلام. وثالثةً: بان أصحاب الأئمة كانوا يقتصرون في الافتاء بنقل ما سمعوه من الأئمة، بلا اعتناء بالقواعد الأُصولية، بل لم تخطر ببالهم.

ولكن التحقيق خلاف ذلك فان الاجتهاد بمعنى استنباط الأحكام الفرعية من الأُصول الشرعية والمحاورية والظواهر العقلائية كان متداولاً

في عصر الأئمة عليهم السلام. فان من تتبّع الروايات والنصوص الواردة في الأحكام الشرعية يجد ابتناء اجتهاد الفقهاء من الرواة وأصحاب الائمة على استظهار الأحكام من النصوص الواردة عنهم عليهم السلام، بل ورد في بعض النصوص بيان كيفية الاجتهاد من الكتاب مثل قوله عليه السلام:

«هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله».

وسيأتي توضيح ذلك في المسألة القادمة.

تداول الاجتهاد في عصر المعصومين عليهم السلام

ثم إن من أهم ما أشكل الأخباريون وهجم به على الاصوليين هو عدم تداول الاجتهاد ـ الشايع الآن بين الأُصوليين ـ في زمن المعصومين عليهم السلام؛ بدعوى أنّ الاجتهاد بمعناه المصطلح لم يكن رائجاً بين الأصحاب في ذلك العصر

وربّما يستدل لذلك بأنّ غاية ما يثبت بدلالة النصوص الواردة إنما هي حجية نقل ثقات الأصحاب وإخبارهم عن السنة، لا جواز العمل باجتهادهم وحجية آرائهم. وذلك لما ورد فيها من العناوين الظاهرة في مجرد توثيقهم وحجية نقلهم وإخبارهم، مثل: الثقة والمأمون. ولا دلالة لها على حجية آرائهم واجتهادهم بالمعنى المصطلح، بل المقصود منها حجية أخبارهم ونفي احتمال الكذب والتشريع عنهم. وأما قوله عليه السلام: «واسمع لهما وأطِعهما» فمع الالتفات إلى صدره، وهو قوله: «فما أدّيا عنّي فعنّي يؤدّيان»[1] ظاهرٌ في نفي احتمال الكذب والتشريع. فمن هنا أمر الامام عليه السلام بأخذ قولهما وظاهره حجية خبرهما المستلزمة لوجوب قبوله على السامع المنقول إليه.

فهو على وزان ما ورد عنهم عليهم السلام «صدِّق العادل». وعليه فالاجتهاد في ذلك

---

(١) الوسائل: ج١٨، ص ١٠٠، ب ١١، من صفات القاضي ح ٤.

الزمان لم يكن متجاوزاً عن حدّ استظهار الاصحاب مقصود الائمة عليهم السلام من الفاظ كلامهم، حسب فهمهم العرفي الساذج الحاصل لكل عالم بلغة العرب. وهذا غير الاجتهاد الرايج في زماننا بمعنى استنباط الأحكام من أدلّتها التفصيلية.

ولكن مقتضى التحقيق تداول الاجتهاد المصطلح في عصرهم عليهم السلام في الجملة. فانّ الاجتهاد بين أصحاب الائمة عليهم السلام كان في ماهيته من سنخ الاجتهاد الرائج بين الاصوليين، وان كان بنحو بسيط.

وان للامام الخميني قدس سره في الاستدلال على ذلك كلاماً متيناً وجدته أحسن بيان في المقام، ورأيت أنّ الأنسب نقل كلامه مع تحريرٍ منّا في بعض مواضعه. بيانه:

أنّ تداول هذا الاجتهاد الرايج بين الاصوليين ـ ولو بنحو بسيط ـ فقد دلّت عليه روايات كثيرة نكتفي بذكر بعضها. فمن هذه النصوص ما عن محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«إنّما علينا أن نلقي إليكم الأُصول وعليكم أن تُفَرِّعوا».[١]

وعنه عن كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال:

«علينا إلقاءُ الأُصول وعليكم التفريع».[٢]

ولا ريب في أن التفريع على الأُصول ليس هو الحكم بالأشباه والنظائر كالقياس، بل هو استنباط المصاديق من الكبريات الكلية. وليس الاجتهاد في عصرنا إلّا ذلك. وعليه فمثل قوله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»[٣]

---

(١) الوسائل: ج١٨، ص ٤٠، ب ٦، من صفات القاضي ح ٥١.

(٢) الوسائل: ج١٨، ص ٤١، ب ٦، من صفات القاضي ح ٥٢.

(٣) غوالي اللئالي: ج ١، ص ٢٢٤ وج ٢، ص ٣٤٥ / مستدرك الوسائل: ج ١٢، ص ٨ وج ١٧، ص ٨٨، ب ١ من أبواب الغصب، ح ٤.

و«لا ضرر ولا ضرار»[١] و«رفع عن أُمتي تسعة...»[٢] وأمثالها أُصول يستنبط منها الفقيه الأحكام الشرعية الفرعية. بل نستطيع بذلك أن نقول: إن الائمة عليهم السلام كانوا مبدأ نشأة علم الأُصول ومنشأ ترشّح الاجتهاد الذي هو في الحقيقة ردّ الفروع الشرعية إلى الأُصول وتفريع الأحكام الشرعية على القواعد الأُصولية، بل هم الذين نشأ منهم الفكرة الأُصولية؛ حيث ألقوا الأُصول إلى الفقهاء والمجتهدين وأمروهم بتفريع الأحكام الشرعية عليها.

ومن النصوص الدالة على ذلك ما نقله الصدوق رحمه الله في عيون الأخبار باسناده عن الرضا عليه السلام قال:

«من ردّ متشابه القرآن إلى مُحكمه فقد هُدي إلى صراط مستقيم. ثم قال: إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن فردّوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتَضِلّوا».[٣]

ومن الواضح أنّ ردّ المتشابه إلى المحكم وجعل أحد الكلامين قرينة على الآخر لا يكون إلّا بالاجتهاد، كالذي يتداول في عصرنا.

منها: ما عن معاني الأخبار باسناده عن داوود بن فرقد قال:

«سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه. فلو شاء إنسان لصَرَف كلامه كيف شاء ولا يكذب».[٤]

فان معرفة معاني كلامهم وفهم مقصودهم من بين الوجوه المحتملة في

---

(١) فروع الكافي: ج ٥، ص ٢٩٢، ح ٢ / التهذيب: ج ٧، ص ١٦٤، ح ٣٦ / الوسائل: ج ١٧، ص ٣٤١، ب ١٢ من إحياء الموات، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ١١، ص ٢٩٥، ب ٥٦، من جهاد النفس ح ١.

(٣) عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ٢٩٠، ح ٣٩./ الوسائل: ج ١٨، ص ٨٢، ب ٩، من صفات القاضي ح ٢٢.

(٤) الوسائل: ج ١٨، ص ٨٤، ب ٩، من صفات القاضي ح ٢٧ / معاني الأخبار: ج ١، ص ١.

مدلول الحديث الصادر منهم عليهم السلام لا يكون إلّا بالاجتهاد.

منها: قول أبي جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب:

«اجلس مسجد المدينة وأفت للناس، فاني أُحِبُّ أن يُرىٰ في شيعتي مثلك».[١]

فان الافتاء ليس إلّا بالاجتهاد؛ لانه المتبادر من هذا اللفظ، وهو يغاير لفظ «النقل» و«الرواية» في المعنى المتبادر.

ومثله ما ورد في نهج البلاغة فيما كتب إلى قُثَم بن عباس:

«وأجلس لهم العصرين، فأفت المستفتي وعلِّم الجاهل وذكِّر العالم».[٢]

منها: ما ورد في بيان كيفية استنباط الحكم من الكتاب، مثل ما نقله الصدوق بسنده عن زرارة، قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تُخبرني من أين علمت وقلت: انّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك وقال عليه السلام: يا زرارة! قاله رسول الله ونزل به الكتاب عن الله (عزّوجلّ)، لأنّ الله (عزّوجلّ) قال: فاغسلوا وجوهكم، فعرفنا أنّ الوجه كلَّه ينبغي أن يُغسل. ثم قال (تعالىٰ): وأيديكم إلى المرافق فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه. فعرفنا أنّه ينبغي لهما أن يُغسلا إلى المرفقين. ثم فصل بين الكلام فقال (تعالىٰ): وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال: برؤسكم أنّ المسح ببعض الرأس لمكان «الباء». ثم وصل الرجلين بالرأس أنّ المسح على بعضهم. ثم فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيّعوه...».[٣]

هذا الحديث يدل بوضوح على تعليم الامام عليه السلام زرارة كيفية الاستنباط من الكتاب وطريقة الاجتهاد في الحكم الشرعي من الآيات القرآنية.

---

(١) الوسائل: ج ٢٠، ص ١١٦، في الخاتمة، باب الهمزة، رقم ٤/رجال النجاشي: ص ١٠، فهرست الشيخ: ص ١٧.

(٢) نهج البلاغة: صبحي الصالح، ص ٤٥٧، كتاب ٦٧ / المستدرك: ج ٧، ص ٣١٥.

(٣) الوسائل: ج ١، ص ٢٩٠، ب ٢٣، من أبواب الوضوء ح ١ / فروع الكافي: ج ٣، ص ٣٠، ح ٤.

ومثلها بل أوضح منها مرسلة يونس الطويلة في باب سنن الاستحاضة[١].

ومنها: رواية عبدالأعلى في المسح على المرارة حيث قال عليه السلام:

«هذا وأشباهه يُعرف من كتاب الله(عزّوجلّ)، قال الله (تعالى): ما جعل عليكم في الدين من حرج، إمسح عليه».

هذه الرواية لا غُبار عليها في الدلالة على مشروعية الاجتهاد بمعناه المصطلح.

ومنها: روايات[٢] عرض الأخبار على الكتاب وأخبار العامة وترجيح بعضها على بعض بموافقة الكتاب ومخالفة العامة. ولا يخفى أنّ ذلك من أوضح موارد الاجتهاد المتعارف بين الأُصوليين. إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة المتفرّقة في الأبواب المختلفة الفقهية.

منهج الأئمة عليهم السلام في بيان الأحكام

المنهج الرائج بين فقهائنا في الاجتهاد ـ وهو تفريع الأحكام الشرعية الفرعية على الأُصول واستنباطها من القواعد الكلية واستنتاجها من الأدلة الاجتهادية ـ لم يخترعه الأُصوليون والفقهاء من عند أنفسهم، بل هو منهج سلكه أئمتنا صلوات الله عليهم وعلّموه أصحابهم وطريقٌ فتحه هؤلاء الكرام أمام فقهاء الشيعة في مقام استنباط الأحكام.

وقد دلّت على ذلك نصوص كثيرة نكتفي بذكر بعضها.

فمن هذه النصوص ما عن محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن

---

(١) فروع الكافي: ج ٣، ص ٨٣، ح ١ / الوسائل: ب ٣، من الطهارة ح ٤.

(٢) فروع الكافي: ج ٣، ص ٣٣، ح ٤ / الوسائل: ب ٣٩، من الوضوء ح ٥.

كتاب هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«إنّما علينا أن نلقي إليكم الأُصول وعليكم أن تُفَرِّعوا».[١]

وعنه عن كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال:

«علينا إلقاءُ الأُصول وعليكم التفريع».[٢]

ولا ريب في أنالتفريع على الأُصول ليس هو الحكم بالأشباه والنظائر كالقياس، بل هو استنباط المصاديق من الكبريات الكلية. وليس الاجتهاد في عصرنا إلّا ذلك. وعليه فمثل قوله صلى الله عليه وآله: «على اليد ما أخذت حتى تـؤَدّي»[٣] و«لا ضرر ولا ضرار»[٤] و«رفع عن أمتي تسعة...»[٥] وأمثال ذلك أُصول يستنبط منها الفقيه الأحكام الشرعية الفرعية.

بل نستطيع بذلك أن نقول: إن الأئمة عليهم السلام كانوا مبدأ نشأة علم الأُصول ومنشأ ترشّح الاجتهاد الذي هو في الحقيقة ردّ الفروع الشرعية إلى الأُصول وتفريع الأحكام الشرعية على القواعد الأُصولية، فانّهم الذين نشأت منهم الفكرة الأُصولية؛ حيث ألقوا الأُصول إلى أصحابهم ومن بعدهم من الفقهاء والمجتهدين وأمروهم بتفريع الأحكام الشرعية عليها.

ومن النصوص الدالة على ذلك ما نقله الصدوق رحمه الله في عيون الأخبار باسناده عن الرضا عليه السلام قال:

---

(١) الوسائل: ج١٨، ص ٤٠، ب ٦، من صفات القاضي ح ٥١.

(٢) الوسائل: ج١٨، ص ٤١، ب ٦، من صفات القاضي ح ٥٢.

(٣) غوالي اللئالي: ج ١، ص ٢٢٤ وج ٢، ص ٣٤٥ / مستدرك الوسائل: ج ١٢، ص ٨ وج ١٧، ص ٨٨، ب ١ من أبواب الغصب، ح ٤.

(٤) فروع الكافي: ج ٥، ص ٢٩٢، ح ٢ / التهذيب: ج ٧، ص ١٦٤، ح ٣٦ / الوسائل: ج ١٧، ص ٣٤١، ب ١٢، من احياء الموات ح ٣.

(٥) الوسائل: ج ١١، ص ٢٩٥، ب ٥٦، من جهاد النفس ح ١.

«من ردّ متشابه القرآن إلى مُحكمه فقد هُدي إلى صراط مستقيم. ثم قال: إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن فردّوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتَضِلّوا».(١)

ومن الواضح أنّ ردّ المتشابه إلى المحكم وجعل أحد الكلامين قرينة على الآخر لا يكون إلّا بالاجتهاد، كالذي يتداول في عصرنا.

منها: ما عن معاني الأخبار باسناده عن داوود بن فرقد قال:

«سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه. فلو شاء إنسان لصَرَف كلامه كيف شاء ولا يكذب».(٢)

فان معرفة معاني كلامهم وفهم مقصودهم من بين الوجوه المحتملة في مدلول الحديث الصادر منهم عليهم السلام لا يكون إلّا بالاجتهاد.

منها: قول أبي جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب:

«اجلس مسجد المدينة وأفت للناس، فاني أُحِبُّ أن يُرىٰ في شيعتي مثلك».(٣)

فان الافتاء ليس إلّا بالاجتهاد.

ومثله ما ورد في نهج البلاغة فيما كتب إلى قُثَم بن عباس:

«وأجلس لهم العصرين، فأفت المستفتي وعلِّم الجاهل وذكِّر العالم».(٤)

منها: ما ورد في بيان كيفية استنباط الحكم من الكتاب، مثل ما نقله الصدوق بسنده عن زرارة، قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تُخبرني من أين علمت وقلت: انّ المسح ببعض الرأس

---

(١) عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ٢٩٠، ح ٣٩ / الوسائل: ج١٨، ص٨٢، ب ٩، من صفات القاضي ح ٢٢.

(٢) الوسائل: ج ١٨، ص ٨٤، ب ٩ من صفات القاضي ح ٢٧ / معاني الأخبار: ج ١، ص ١.

(٣) الوسائل: ج ٢٠، ص١١٦، في الخاتمة، باب الهمزة، رقم ٤ / رجال النجاشي: ص ١٠، فهرست الشيخ: ص١٧.

(٤) نهج البلاغة: صبحي الصالح، ص ٤٥٧، كتاب ٦٧ / المستدرك: ج ٧، ص ٣١٥.

وبعض الرجلين؟ فضحك وقال عليه السلام: يا زرارة، قاله رسول الله ونزل به الكتاب عن الله (عزّوجلّ)؛ لأنّ الله (عزّوجلّ) قال: فاغسلوا وجوهكم، فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يُغسل. ثم قال: وأيديكم إلى المرافق، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنّه ينبغي لهما أن يُغسلا إلى المرفقين. ثم فصّل بين الكلام فقال: وامسحوا برؤوسكم، فعرفنا حين قال: برؤسكم أنّ المسح ببعض الرأس لمكان «الباء». ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال: وأرجلكم إلى الكعبين، فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما. ثم فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيّعوه...».[1]

هذا الحديث يدل بوضوح على تعليم الامام عليه السلام زرارة كيفية الاستنباط من الكتاب وطريقة الاجتهاد في الحكم الشرعي من الآيات القرآنية.

ومثلها بل أوضح منها مرسلة يونس الطويلة في باب سنن الاستحاضة.[2]

ومنها: رواية عبدالأعلى في المسح على المرارة حيث قال عليه السلام:

«هذا وأشباهه يُعرف من كتاب الله (عزّوجلّ)، قال الله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج، إمسح عليه».[3]

هذه الرواية لا غُبار على دلالتها في الدلالة على مشروعية الاجتهاد بمعناه المصطلح.

ومنها: روايات[4] عرض الأخبار على الكتاب وأخبار العامة وترجيح بعضها على بعض بموافقة الكتاب ومخالفة العامة. وهذا من أوضح موارد الاجتهاد المتعارف بين الأُصوليين. إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة

---

(١) الوسائل: ج ١، ص ٢٩٠، ب ٢٣ من أبواب الوضوء، ح ١ / فروع الكافي: ج ٣، ص ٣٠، ح ٤.

(٢) فروع الكافي: ج ٣، ص ٨٣، ح ١ / الوسائل: ج ٢، ص ٥٣٨، ب ٣، من أبواب الحيض ح ٤.

(٣) فروع الكافي: ج ٣، ص ٣٣، ح ٤ / الوسائل: ج ١، ص ٣٢٧، ب ٣٩، من الوضوء ح ٥.

(٤) الوسائل: ج ١٨، ص ٧٥، ب ٩ من صفات القاضي.

المتفرّقة في الأبواب المختلفة الفقهية التي تنادي بأعلى صوت أنّ منهج الشارع في إلقاء الخطابات وبيان الأحكام كان على نهج المحاورة العرفية. ولذلك يُحمل اللفظ عند الاطلاق على معنى غلب استعمال ذلك اللفظ فيه وما استقرّت عادة العرف على إطلاق اللفظ عليه في محاوراتهم اليومية، كما أشار إليه الوحيد البهبهاني في فوائده بقوله: «إنّ الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ كانوا يتكلمون على طريقة المحاورات العرفية ـ كما حُقّق في محله ـ وأهل العرف يحاورون كذلك».[1]

نعم لمّا كان الأئمة ﴿عليهم السلام﴾ كلُّهم مبيّنين لأحكام دين واحد ومخبرين عن تشريعات مشرّع واحد، فكانوا ربما يلقي بعضهم عاماً أو مطلقاً، ثم يأتي مخصّص أو مقيدٌ في كلام آخر منهم ﴿صلوات الله عليهم أجمعين﴾. وما يُتراءى من التعارض بين بعض الأخبار الصادرة عنهم، فالسرّ فيه أنهم كانوا يبيّنون الأحكام تدريجاً حسب مايرونه من المصلحة باقتضاء حال السائل وشرائط زمانهم ومجلسهم. وقد أعطوا ضابطة الجمع بين النصوص المتعارضة وبيّنوا وجوه ترجيح بعضها على آخر. وسيأتي بيان ذلك في محلّه من علم الأُصول، إن شاء الله.

ولا يخفى أنّ مسلك الشارع في بيان الأحكام على أساس منهج المقنّنين من هذه الجهة، أي إلقاء العام والمطلق والمجمل في كلام ثم إلقاء المخصّص والمقيد المبين في كلام آخر، لا على منهج مصنّفي الكتب ولا المحاورات اليومية الدارجة بين متعارف الناس. ومن هنا لا تكون العمومات والمطلقات الواردة من الشارع حجة لنا قبل الفحص عن

---

(١) الفوائد الحائرية / طبع مجمع الفكر الاسلامي: ص ٤٦٤.

المخصص والمقيّد. ولا يخفى أنّ لذلك إنّما هو بعد مضيّ عصر تشريع الأحكام في زمان الغيبة، نظراً إلى علمنا بورود مقيدات مخصّصات لمطلقات الشارع وعموماته، وكذا بالنسبة إلى الرواة الفقهاء العالمين بذلك من أصحاب الأئمة المعاصرين لهم كزرارة ومحمد بن مسلم ويونس بن عبدالرحمن ونحوهم ممن جمع احاديث النبي والأئمة عليهم السلام ودوّنوها في أُصولهم، لا عامة الناس المعاصرين لهم وكل من روى عنهم عليهم السلام ممن لم يطلع على منهجهم ذلك.

ولقد أجاد في بيان ذلك الامام الراحل قدس سره؛ حيث قال: «فان الكلام قد يصدر من مصنفي الكتب ومتعارف الناس في محاوراتهم العادية مما لم يتعارف فيها إلقاء الكليات والمطلقات ثم بيان المخصصات والمقيدات وقرائن المجازات بعدها، وقد يكون صادراً من مقنني القوانين ومشرع الشرايع مما يتعارف فيها ذلك، فانك ترى في القوانين العرفية إلقاء الكليات في فصل، وبيان حدودها ومخصصاتها في فصول أُخر، فمحيط التقنين والتشريع غير محيط الكتب العلمية والمحاورات العرفية المتداولة، ولهذا ترى أنّ فيلسوفاً أو أُصولياً لو ادعى قاعدةً كلية في فصل ثم ادعى خلافها في بعض الموارد، يقال تناقض في المقال. أللهم إلّا أن ينبّه على انتقاضها في بعض الموارد، ولكن العرف والعقلاء لايرون التناقض في محيط التقنين والتشريع بين العام والخاص والمطلق والمقيد مع ضرورية التناقض بين الايجاب الكلي والسلب الجزئي وكذا العكس، لكن لماشاع وتعارف في وعاء التقنين ومحيط التشريع ذلك، لا يعدونه تناقضاً».[1] ولكن ينبغي ملاحظة نكتتين في هذا المجال إحداهما: أنّ

---

(١) الرسائل: ج ٢، ص ٤ ـ ٥.

يصح بعد مضيّ زمان التشريع وبعد ما علم إجمالاً بوجود مقيدات ومخصصات لعمومات الخطابات الشرعية ومطلقاتها. ولا يمكن الالتزام بما يترتب على هذا المنهج ـ من عدم الأخذ بالعمومات والمطلقات قبل الفصح عن المخصصات والمقيدات ـ بالنسبة إلى عموم الناس المعاصرين لزمن الأئمة عليهم السلام؛ نظراً إلى عدم إحاطتهم بجميع خطابات الشارع ولا بورود المقيّدات والمخصّصات في كلامه.

ثانيتهما: أنّ الشارع وإن اتّخذ مسلك المقننين في تشريع الأحكام وبيانها، ولكنه منهج رائج معمول بين العقلاء في وعاء التقنين. فإنّهم بمجرّد ملاحظة عام أو مطلق في كتاب القانون لايأخذون به؛ نظراً إلى تعرّفهم على دأب المقنّنين، بل يفحصون عن التبصرة المخصّصة والمادة المقيدة وفي المقام فإنّ عرف المتشرّعة ـ في عصر الغيبة بعد مضيّ زمن الأئمة ـ مع علمهم بأنّ الشارع نهج منهج المقنّنين في تشريع الأحكام وبيانها، يعاملون نفس تلك المعاملة مع الخطابات الشرعية في فهم مقصود الشارع ومراده الجدي منها. ومن أجل ذلك يبتني الاجتهاد واستنباط الأحكام من الأدلة الشرعية على هذا الأساس.

ثم إنّه من الأُسس التي يبتني عليها منهج الشارع في تشريع الأحكام جعل أحكام كلية يُعبَّر عنها بالقواعد الفقهية. وهي أحكام عائمة تنطبق على أيّ مجال وحالة، فإنّها وإن كانت ثابتة في مؤدّاها الكلّي إلّا أنها تلائم مع أيّ موضوع في أية حالة وتفيد حكماً خاصاً باقتضاء الشرائط والحالات. وذلك مثل قواعد لاحرج ولاضرر والعُسر والميسور واختلال النظام والاحسان ونحو ذلك.

ومن هذا القبيل، الأحكام الثانوية والأحكام الولائية؛ نظراً إلى ابتنائها على أساس ما يقتضيه مصالح الاسلام والمسلمين، وهي ليست على منوال ثابت ونحو خاص. ومن هنا ليست للأحكام الولائية الحكومية صفة الثبوت وعدم التغيُّر إلى الأبد، بل هي أحكام عائمة متغيّرة على حسب المصلحة التي يراها وليُّ الأمر.

وهذه الأحكام العائمة تكون في مقابل أحكام ثابتة جعلها الشارع لذوات الأشياء بعناوينها الأولية، مع قطع النظر عن العوارض والطوارئ.

تقسيم أبحاث هذا العلم

قسّم الأصوليون مباحث علم الأُصول إلى مقدمة ومقاصد وخاتمة.

والمقدمة تشتمل على مباحث مبادي هذا العلم. وعمدتها هي: مبحث تعريف علم الأُصول وموضوعه ومسائله وفائدته ومباحث الوضع، والحقيقة والمجاز، والاشتراك، والحقيقة الشرعية، والصحيح والأعم، والمشتق.

والمقاصد تشتمل على جزئين:

الأول: مباحث الألفاظ المشتملة على مباحث الأوامر والنواهي والاجزاء ومقدمة الواجب والمفاهيم والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبيّن.

الثاني: مباحث القطع والظن والحجج والأمارات والأُصول العلمية.

وعقدوا البحث في الخاتمة عن تعارض الأخبار والتعادل والترجيح.

وإنّ هذا النمط في ترتيب مباحث علم الأُصول كان متداولاً إلى زمان المحقق الخراساني ولم يحدث فيها تحوّل أساسي، حتى وصلت النوبة إلى

المحقق الأُصولي الشيخ محمد حسين الاصفهاني[١]. فهو أبدع منهجاً جديداً في تقسيم أبحاث علم الأُصول.

وقد نسب إليه هذا التقسيم تلميذه المحقق الأُصولي المدقّق الشيخ محمد رضا المظفّر بقوله: «وهذا التقسيم حديث تنبّه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الاصفهاني (المتوفّى سنة ١٣٦١ هـ ق). أفاده في دورة بحثه الأخيرة. وهو التقسيم الصحيح، الذي يجمع مباحث علم الأُصول ويُدخِلُ كلَّ مسألة في بابها. فمثلاً؛ مبحث المشتق كان يُعَدّ من المقدمات، وينبغي أن يُعدّ من مباحث الألفاظ ومقدمة الواجب ومسألة الاجزاء ونحوهما كانت تُعدّ من مباحث الألفاظ وهي من بحث الملازمات العقلية، وهكذا».[٢]

وإنّه على أساس منهج أُستاذه ـ قسَّم أبحاث هذا العلم ـ بعد المبادي ـ إلى أربعة مقاصد وخاتمة.

أما المقاصد فهي:

١ ـ مباحث الألفاظ: وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة عامّةٍ، نظير البحث عن ظهور صيغة إفعل في الوجوب وظهور النهي في الحرمة، ونحو ذلك.

٢ ـ المباحث العقلية: وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها، ولولم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظٍ كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع. وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته ـ المعروف بمبحث مقدمة الواجب ـ والبحث عن اجتماع الأمر والنهي.

---

(١) وهو من مشاهير تلامذة المحقق الخراساني.

(٢) أُصول الفقه: الطبعة الثانية من مطابع دار النعمان بالنجف الأشرف، ص ٧.

وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضدّه ـ المعروف بعنوان مسألة الضد ـ وغير ذلك.

٣ ـ مباحث الحجّة: وهي ما يبحث فيها عن الحجية والدليلية. كالبحث عن حجية خبر الواحد وحجية الظواهر وحجية ظاهر الكتاب وحجية السنّة والاجماع والعقل.

٤ ـ مباحث الأُصول العملية: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءَة والاحتياط والاستصحاب وساير الأُصول.

وأما الخاتمة: فتبحث عن تعارض الروايات والتعادل والترجيح بينها.[1]

ثم بعد ذلك جاءَ المحقق النحرير الفقيه الأُصولي السيدالخوئي فسلك مسلكاً آخر في تقسيم أبحاث علم الأُصول وأحدث منهجاً جديداً في ذلك، غير منهج المحقق الكمباني. فانه ـ على ما قرّره بعض تلامذته بعد ما ذكر أنّ المباحث الأُصولية قد مُهِّدت وأُسِّست لمعرفة قواعد تكون مبادي تصديقية لعلم الفقه ـ، قسّمها إلى أربعة أقسام، وقال:

القسم الأول: ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلم وجداني، وبنحو البت والجزم؛ وهي مباحث الإستلزامات العقلية: كمبحث مقدمة الواجب، ومبحث الضد، ومبحث اجتماع الأمر والنهي، ومبحث النهي في العبادات؛ فانه بعد القول بثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ـ مثلاً ـ يترتب عليه العلم الوجداني بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها بعد ضمّ الصغرى إلى هذه الكبرى. وكذا يحصل العلم بفساد الضد

---

(١) أُصول الفقه: الطبعة الثانية من مطابع دار النعمان بالنجف الأشرف، ص٧.

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 تعبدي؛ وهي مباحث الحجج والامارات، وهذه على ضربين:

الضرب الأول: ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد إحراز الكبرى والفراغ عنها؛ وهي مباحث الألفاظ باجمعها، فان كبرى هذه المباحث وهي مسألة حجية الظهور محرزة ومفروغ عنها وثابتة من جهة بناء العقلاء وقيام السيرة القطعية عليها، ولم يختلف فيها اثنان، ولم يقع البحث عنها في أيّ علم؛ ومن هنا قلنا انها خارجة عن المسائل الأُصولية.

نعم وقع الكلام في موارد ثلاثة: الأول في أن حجية الظهور هل هي مشروطة بعدم الظن بالخلاف أم بالظن بالوفاق أم لا هذا ولا ذاك؟ الثاني في ظواهر الكتاب وانها هل تكون حجة أم لا؟ والثالث في أن حجية الظواهر هل تختص بمن قصد افهامه أم تعم غيره أيضاً؟

ثم إنّ البحث في هذا الضرب يقع من جهتين: الجهة الأُولى في اثبات ظهور الألفاظ بحد ذاتها وفي أنفسها مع قطع النظر عن ملاحظة أية ضميمة خارجية أو داخلية، كمباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم؛ ومعظم مباحث العموم والخصوص والمطلق والمقيد، كالبحث عن أنّ الجمع المحلى باللام هل هو ظاهر في نفسه في العموم أم لا؟ وعن أنّ النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي هل هي ظاهرة في العموم بحد ذاتها؟ وعن أنّ الفرد المعرف باللام هل هو ظاهر بنفسه في الإطلاق بلا معونة قرينة خارجية ـ ما عدا مقدمات الحكمة ـ أم لا؟

الجهة الثانية: في اثبات ظهورها مع ملاحظة معونة خارجية كبعض مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد كالبحث عن ان العام والمطلق إذا خصصا بدليلين منفصلين، فهل هما بعد ذلك ظاهران في تمام الباقي أم لا؟

والبحث عن ان المخصص والمقيد المنفصلين المجملين، هل يسري اجمالهما إلى العام والمطلق أم لا؟ ونحوهما.

الضرب الثاني: ما يكون البحث فيه عن الكبرى وهي مباحث الحجج (بعد احراز الصغرى والفراغ عنها) كمبحث حجية خبر الواحد والاجماعات المنقولة والشهرات الفتوائية وظواهر الكتاب. ويدخل فيه مبحث الظن الانسدادي ـ بناء على الكشف ـ ومبحث التعادل والترجيح، فان البحث في الحقيقة، عن حجية أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال.

القسم الثالث: ما يبحث عن الوظيفة العملية الشرعية للمكلفين في حال العجز عن معرفة الحكم الواقعي واليأس عن الظفر بأي دليل اجتهادي، من عموم أو إطلاق بعد الفحص بالمقدار الواجب، وما هو وظيفة العبودية في مقام الامتثال؛ وهي مباحث الأُصول العملية الشرعية، كالاستصحاب والبراءة والاشتغال.

القسم الرابع: ما يبحث عن الوظيفة العملية العقلية في مرحلة الامتثال في فرض فقدان ما يؤدّي إلى الوظيفة الشرعية من دليل اجتهادي أو أصل عملي شرعي؛ وهي مباحث الأُصول العملية العقلية، كالبراءة والاحتياط العقليين؛ ويدخل فيه مبحث الظن الانسدادي، بناء على الحكومة[1] انتهى كلامه ﷺ.

فحاصل هذا المسلك: ان المسائل الأُصولية وقواعدها، على أقسام أربعة. الأول: ما يثبت الحكم الشرعي بعلم وجداني. الثاني: ما يثبته بعلم جعلي تعبدي، وهذا القسم على ضربين، كما مرّ. الثالث: ما يعين الوظيفة العملية الشرعية بعد اليأس عن الظفر بالقسمين المتقدمين. الرابع: ما يعين الوظيفة العملية بحسب حكم العقل في فرض فقدان الوظائف الشرعية (يعني الأقسام الثلاثة المتقدمة)، وعدم الظفر بشيءٍ منها.

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه: ج ١، ص ٦ ـ ٨.

ثم جاءَ تلميذه المحقق السيد المدقّق الشهيدالصدر. فأحدث منهجاً جديداً وأُسلوباً بديعاً في تنسيق بحوث هذا العلم. وقسّمها إلى أقسام ثلاثة وأدرج كلّها تحت عنوان العناصر المشتركة في علمية الاستنباط.[١]

وهي ما يلي؛

القسم الأول: مبحث القطع؛ بلحاظ كونه عنصراً وحدانياً مشتركاً في عملية الاستنباط.

القسم الثاني: الأدلة المحرزة، باعتبار كونها عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط.

ثم إنّه قسّم البحث عنها إلى قسمين. أحدهما: الدليل الشرعي. وقسّمه أيضاً إلى دليل شرعي لفظي، مثل: المعاني الحرفية وأدوات الطلب والعموم والمفاهيم، وإلى دليل شرعي غير لفظي مثل: فعل المعصوم وتقريره وخبر الواحد والمتواتر والاجماع والشهرة وحجية الظواهر. وقال: إن البحث في الدليل الشرعي تارة: في تحديد ضوابط عامّة لدلالته وظهوره، وأُخرى: في ثبوت صغراه، أي حيثية الصدور،[٢] وثالثة: في حجية ظهوره.

ثانيهما: الدليل العقلي. مثل: قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور وقاعدة إمكان الوجوب المشروط، وأخذ القطع بالحكم في الموضوع، والبحث عن وجوب المقدمة، وعن الاجزاء، وامتناع اجتماع الأمر والنهي، واقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه، واقتضاء الحرمة للبطلان والملازمة بين حكم العقل والشرع.

القسم الثالث: مباحث الأُصول العملية الأربعة العقلية أو الشرعية

---

١) دروس في علم الأُصول: القسم الأول من الحلقة الثالثة، ص ٤٥ ـ ٨٥ ـ ٨٦.

٢) دروس في علم الأُصول: القسم الاول من الحلقة الثالثة، ص ٨٦.

بلحاظ كونها أيضاً عناصر مشتركة في عملية الاستنباط.

وقد بحث في الخاتمة عن علاج التعارض بين الأخبار.

هذه المناهج الأربعة هي عمدة ما وصلنا إليه بقدر الفرصة في الفحص عن مسالك الأُصوليين وتحقيق آرائهم في تقسيم أبحاث علم الأُصول.

وأما مقتضى التحقيق في ذلك حسب ما سيأتي منّا في تعريف المسائل الأُصولية: بأنها القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الكلي الشرعي، فالمناسب تقسيم أبحاث هذا العلم حسب أنواع الحجّة.

فنقول في تقسيم مباحث علم الأُصول وترتيبها.

إنّ القواعد الأُصولية إمّا مهدت لتحصيل الحجة العقلية أو العقلائية أو الشرعية. وذلك لأن الحجة لا تخلو من أحد هذه الأقسام الثلاثة. وكلٌ منها إمّا أن تقوم على الحكم الواقعي أو الظاهري. وإنّ الحجة على الحكم الشرعي إما تكون بلا وسط كالاجماع والكتاب والسنة، أو مع الوسط مثل كثير من مباحث الألفاظ الراجعة إلى أوضاع الكلمات وكيفية تعلّق الحكم بالموضوع من ضيق نطاق الحكم وسعته وعمومه وخصوصه وإطلاقه الأفرادي والأحوالي والأزماني وتقييده. وذلك كمباحث المفاهيم وأداة الشرط والحصر ورجوع الضمير والاستثناء المتعقّبين بالجُمل المتعدّدة إلى الأخيرة، بل وكثير من مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد والأمر والنهي.

أما الحجة العقلية على الحكم الواقعي: كمبحث القطع والملازمات العقلية ومقدمة الواجب واقتضاء وجوب الشيء حرمة ضدّه واقتضاء النهي الفساد ومبحث الاجزاء ونحو ذلك.

أما الحجّة العقلية على الحكم الظاهري: مثل الاحتياط والبراءَة العقلية ونحوها.

أما الحجة العقلائية على الأحكام الواقعية: مثل مبحث المشتق والأُصول اللفظية ومباحث الألفاظ ومثل حجية الظواهر وخبر الواحد ـ بناءً على كون حجيته لأجل بناء العقلاء ـ، والشهرة العملية من القدماء.

أما الحجة العقلائية على الحكم الظاهري: مثل الاستصحاب (بناءً على كون حجيته من باب بناء العقلاء). وكذا أصالة الصحة.

أما الحجة الشرعية على الحكم الواقعي: كالآيات والروايات المتواترة والآحاد (بناءً على كون حجية خبر الواحد بدليل السنة القطعية) والاجماع.

أما الحجة الشرعية على الحكم الظاهري: كالبحث عن البراءة والاحتياط الشرعيين، والاستصحاب (بناءً على كون حجيته بدلالة النصوص) والتخيير الشرعي عند تعارض الاخبار، وترجيح أحد المتعارضين بالكتاب والسنّة ومخالفة العامّة الشهرة الروائية.

ولا يخفى أنّه بناءً على المنهج الذي آخترناه يخرج مباحث الأُصول اللفظية والمشتق عن مبادئ هذا العلم وتدخل في مسائله وذلك لأنّ القواعد المبحوث عنها في هذه المباحث قد مهّدت لتحصيل الحجة على الأحكام الشرعية، بل هي أشد مساساً بعملية الاستنباط بالنسبة إلى بعض المسائل الأُصولية. وذلك مثل: مسألة أصالة الاطلاق والعموم وأصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وأصالة الظهور، كما سيتضح وجه ذلك في محله. وكذا قاعدة كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم منه وما انقضى عنه التلبس. كما أنّ البحث عن وجوب المقدمة يخرج عن مباحث الألفاظ ويدخل في الحجج العقلية على الأحكام الواقعية. وهكذا ساير الأبحاث حسب الضابطة التي بنينا عليها في هذا المنهج، كمسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، ومسألة الترتب، مع إطالة البحث في مثل هذه المسائل.

تعريف علم الأُصول وموضوعه ومسائله

عُرِّف علم الأُصول بتعاريف لا تخلو من إشكال طرداً وعكساً.

منها: تعريف المشهور بأنّه «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية».

وأوّل ما يرد على هذا التعريف أنّ علم الأُصول عبارة عن نفس القواعد الممهدة أو صناعة يعرف بها هذه القواعد. وأمّا العلم بها فليس إلّا كيف نفساني، وإنّ علمية أيّ علم لا تتوقف على علم أحدٍ واطّلاعه على مسائله وقواعده. ومن الواضح أنّ لفظ «العلم» يطلق على عامة العلوم ويُضاف إلى أساميها الخاصة، فيقال: علم المنطق، علم الطب، علم الرياضي. وهو غير علم الباحثين ومعرفتهم بمسائلها؛ لوضوح أنّ علمية العلم لا تتقوّم بمعرفة الأشخاص به.

ومن الاشكالات عليه: لزوم خروج مسألة حجية الظن على الحكومة، ومسائل الأُصول العملية في الشبهات الحكمية عن التعريف، وكون البحث عنهما في الأُصول استطرادياً؛ نظراً إلى ابتناء الأُولى على حكم العقل بالوظيفة العملية الظاهرية عند عدم إمكان الوصول إلى الحكم الشرعي الأوّلي في فرض انسداد باب العلم. والثانية على الشك في مفاد خطاب الشارع لتعيين الوظيفة الظاهرية في مقام العمل. فليستا من القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي الواقعي.

والجواب: أنّ هذا الاشكال انّما يرد لوكان مرادالمشهورالحكمالشرعي الواقعي، وإلّا فلو كان مرادهم الحكم الجامع بين الواقعي والظاهري، لا يرد.

وقد خرج بالشبهات الحكمية الأُصول العلمية الجارية في الشبهات

الموضوعية؛ حيث تنتج الحكم الشرعي الجزئي، فتندرج في القاعدة الفقهية قطعاً، فليست أُصولية حتى تخرج عن التعريف.

وهذا التعريف يوافق ما نُسب إلى الشيخ الأعظم في تقريراته.[١] فقد عرّف المسائل الأُصولية بأنّها مُهّدت لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية.

وأورد عليه الامام الراحلﷺ ـ مضافاً إلى ما سبق ـ بدخول كثير من القواعد الفقهية في هذا التعريف، فان مثل قاعدة ما يضمن وقاعدة الضرر والحرج والغرر غيرها من القواعد الكلية الفقهية، يُستنبط منها الحكم الشرعي الفرعي أيضاً.

منها: ما عن الشيخ الطوسي بأن أُصول الفقه هي أدلة الفقه في الجملة.[٢]

منها: ما عن صاحب الشرايع بأن اصول الفقه في الاصطلاح هي طرق الفقه على الاجمال.[٣] فانّ بقولهما «في الجملة» و«بالاجمال» تخرج القواعد الفقهية المنتجة للاحكام الشرعية الجزئية بالتفصيل.

منها: ما عن المحقق الخراساني، حيث عدل عن تعريف المشهور وعرّف علم الأُصول بأنّه «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل».[٤]

والاشكال عليه بلزوم الغرضين لعلم الأُصول غير وارد؛ إذ أرادﷺ في الشق الأوّل الأحكام الواقعية وفي الثاني الظاهرية، والغرض الجامع هو استنباط الحكم الشرعي، واقعياً كان أم ظاهرياً.

وقد أشكل عليه الامام الراحلﷺ بأنّه وإن أدخل بالحاق الشق الثاني

---

(١) مطارح الانظار: ص ٣٧، سطر ٩ و٨.

(٢) العدّة: ص ٧.

(٣) معارج الأُصول: ص ٤٧.

(٤) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٩.

مسائل الأُصول العملية والظن على الحكومة، ولكن قوله «يمكن أن تقع في طريق الاستنباط» لا ينطبق إلّا على مبادئ العلم ولم يقل أحدٌ بكون العلم هو المبادي فقط. فان كلّ علم إمّا نفس المسائل أو مجموع المسائل والمبادي. مضافاً إلى دخول كثير من القواعد الفقهية الكلية في تعريفه، كما سبق آنفاً في الاشكال على تعريف المشهور.

والانصاف عدم ورود هذين الاشكالين.

أمّا الأول: فلوضوح صدق وقوع كبرى القياس نفسها في طريق استنتاج نتيجته. وقد عرّف الامام الراحل﵀ نفسُه علم الأُصول بالقواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام. نعم يصدق كلام الآخند على كلٍّ من المبادي والمسائل. فالأصح ما جاء في كلام الامام﵀؛ منعاً للأغيار ودفعاً لتوهم تعريف العلم بالمبادي فقط؛ لأنّ الذي يمكن أن يقع كبرى قياس الاستنباط إما هو نفس المسائل أو مجموع المبادي والمسائل بنحو القياس المؤلّف، لا المبادي وحدها.

منها: ما عن الشيخ العلّامة الحائري اليزدي بأنّه «العلم بالقواعد الممهّدة لكشف حال الأحكام الواقعية المتعلقة بأفعال المكلَّفين...».[١]

وقد أورد عليه تلميذه الأكبر الامام الراحل﵀ بمثل ما أورد على التعريفين السابقين من دخول كثير من القواعد الكلية الفقهية في التعريف، مع مناقشات أُخر.

منها: ما عن المحقق النائيني﵀ بانه «العلم بالكبريات التي لو انضمّت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي».[٢]

---

(١) درر الفوائد: ج ١، ص ٢.

(٢) فوائد الأُصول: ج ١، ص ١٩.

واشكل عليه الامام الراحل ﷺ أولاً: بصدقه على القواعد الكلية الفقهية؛ لوضوح أنّ مثل قاعدة ما يضمن وقاعدة الضرر والحرج والغرر أيضاً يستنتج منها الحكم الشرعي الفرعي الكلي، لو انضمت إليها صغرياتها.

وثانياً: بورود الاشكال المتقدم ـ على تعريف المشهور ـ عليه أيضاً. وهو لزوم استطراد الظن على الحكومة ومسائل الأُصول العملية في الشبهات الحكمية.

منها: ما عن المحقق الأُصولي ضياءالدين العراقي: بأن المدار في المسائل الأُصولية على وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي، بنحو تكون ناظرة إلى إثبات الحكم بنفسه أو بكيفية تعلقه بموضوعه. وإنّ المسائل الأدبية لا تقع إلّا في طريق استنباط موضوع الحكم، من دون نظر إلى كيفية تعلق حكمه، بخلاف مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد.[1]

وأورد عليه الامام الراحل ﷺ ـ مضافاً إلى إشكال دخول القواعد الفقهية الكلية فيه ـ: بأنّ كثيراً من المسائل الأُصولية أيضاً يُحرز بها أوضاع الكلمات وترجع إلى تنقيح موضوع الحكم، مثل: مباحث المفاهيم وأداة الشرط والحصر ورجوع الضمير الاستثناء المتعقّبين للجمل المتعددة إلى الأخيرة، بل وكثير من مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد والأمر والنهي، مع أن جميع هذه المسائل في عين حال أنّها مباحث لغوية وأدبية يستنتج منها كيفية تعلّق الحكم بالموضوع من ضيق نطاق الحكم وسعَتِه وعمومِه وخصوصه وإطلاقه الأفرادي والأحوالي والأزماني وتقييده. فمجرد كون المسائل لغوية أو أدبية منقّحةً لموضوع الحكم لا يُخرجها عن المسائل الأُصولية.

---

(١) مقالات الأُصول: ج ١، ص ٥٤.

منها: ما عن المحقق الاصفهاني[١] بانه ما يبحث فيه عن القواعد الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي.

وهذا أصحُّ التعاريف وأسلمها من الاشكال. فان الحكم الشرعي أعم من الظاهري والواقعي والأوّلي والثانوي، والحجّة أعم من الحجّة العقلائية والعقلية والشرعية، وهي مع ذلك لا تطلق على المبادي والمقدمات البعيدة عن قياس الاستنباط؛ لعدم تمحُّضها وتمهيدها لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي، بل إنما تطلق على ما تقع كبرى قياس الاستنباط.

ولا تشمل القواعد الفقهية؛ لأن نتائجها بعينها هي نفس الأحكام الشرعية، لا الحجة عليها. وبناءً على هذا التعريف تكون نتيجة المسألة الأُصولية هي الحجّة على الحكم الشرعي، لا نفس الحكم.

منها: ما عن الامام الراحل بأنّه «هو القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلية الالهية والوظيفة العملية».

فخرجت بالآلية القواعد الفقهية فانّها بأنفسها أحكامٌ كلية شرعية، مثل قاعدة ما يضمن، فان مفادها الحكم بضمان ما يضمن بصحيحه من المعاملات الفاسدة. وهو حكم شرعي وضعي كلي، من دون أن تكون آلة لاثبات حكم شرعي آخر، كما في المسائل الأُصولية. وكذا قاعدة نفي الضرر والحرج والغرر؛ فانّها مقيدات للاحكام الأولية، ولو بنحو الحكومة. فلا تكون آلية، بل استقلالية، وان يُعرف بها حال الأحكام.

وقوله: «يمكن أن تقع...» إشارة إلى أنّ المسألة الأُصولية لا يُعتبر فيها أن تقع كبرى قياس الاستنباط فعلاً مثل حجية الشهرة والاجماع المنقول

---

(١) نهاية الدراية: ج١، ص٤٢.

والسنة المتواترة والخبر الواحد، بل إنما تقع بعد قيامها على حكم وانضمام صغرياتها إليها.

وبقوله: «تقع كبرى...» خرجت المبادي، فإنّها وإن يمكن وقوعها في طريق الاستنباط، إلّا أنّه لا يمكن وقوعها بنفسها في كبرى القياس.

ولم يقل الأحكام العملية؛ نظراً إلى عدم كون بعض الأحكام المستنتجة من قياس الاستنباط عملية، كمطهرية الماء والشمس ونجاسة الأعيان النجسة، بل الأحكام الوضعية كلّها.

وإلحاق الوظيفة إنما هو لادخال الأُصول العملية، مثل البراءة والاشتغال.

وأمّا الظن على الحكومة، فان كان حجيته بحكم العقل بعنوانه، فلابدّ من إدخاله بالحاق قيد «والظن على الحكومة» في التعريف.

وان كان بعنوان أنّه من أحد اطراف العلم الاجمالي في حال الانسداد، فيكون حينئذٍ امارة على الواقع وطريقاً إليه، من دون خصوصية للظنّ، فيدخل في الأمارات الكاشفة عن الحكم الشرعي الكلي. فيدخل البحث عنه حينئذٍ في القواعد الآلية الواقعة في كبرى استنتاج الأحكام الكلية الالهية.

وعمدة ما يرد على هذا التعريف شموله للقواعد الفقهية التي تنتج بانضمام صغرياتها حكماً شرعياً كلياً: مثل قاعدة «ما يضمن». وسيأتي بيان ذلك مفصّلاً في بيان الفرق بين المسائل الأُصولية والقواعد الفقهية. ومع ذلك إنّ هذا التعريف من أحسن التعاريف المزبورة بعد تعريف المحقق الاصفهاني.

والحاصل: أنّ مقتضى التحقيق في تعريف علم الأُصول ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني، من أنّه علم يبحث فيه عن قواعد ممهّدة لتحصيل الحجة على الحكم الكلي الشرعي. وعليه تكون نتيجة القاعدة الأُصولية دائماً هي الحجة على الحكم الكلي الشرعي.

هذا كله في تعريف علم الأُصول. وأما موضوعه فقد اتضح مما بيّناه.

ولا يخفى أن موضوع علم الأُصول يختلف باختلاف المباني في تعريف هذا العلم. وبناءً على ما اخترناه، يكون موضوعه الحجة على الأحكام الشرعية. ويكون الغرض من تدوينه هو العلم بالحجّة على الحكم الشرعي وتحصيل القدرة على استنباط الأحكام الشرعية.

الفرق بين المسألة الأُصولية وبين القاعدة الفقهية

قد فُرِّق بين المسألة الأُصولية والفقهية بأمور:

منها: ما عن المحقق النائيني بأنّ المسألة الأُصولية لا يمكن إلقائها إلى العامي للاستنتاج، وانما يقدر على الاستنتاج منها الفقيه خاصّةً، بخلاف القاعدة الفقهية فيمكن إلقائها إلى العامي لتطبيقها على مواردها الجزئية.

وردّه تلميذه السيدالخوئي[1] بأنّه لا يمكن الالتزام باطلاقه في المسائل الفقهية، فان منها أيضاً لا يقدر العامي على الاستنتاج منها، كاستحباب العمل البالغ عليه الثواب، بناءً على كونه مفاد أخبار من بلغ؛ لعدم قدرته على تشخيص موارده من الروايات وأدلّة السنن، وإنما هو مختصٌّ بالفقيه.

ويمكن التمثيل لنقضه أيضاً بقاعدة «بطلان الشرط المخالف للكتاب والسنة»؛ لوضوح عدم قدرة العامي على تشخيص الشرط المخالف للكتاب والسنة. ولكن مع ذلك لا يرد هذا الاشكال على النائيني؛ وذلك لامكان إلقاء القاعدة الفقهية إلى العامي؛ نظراً إلى قدرته على تطبيقها على مصاديقها في الجملة ـ ولو في كثير من الموارد ـ فيكفي ذلك لاثبات دعوى أنّ القواعد الفقهية ليست كالأصولية؛ حيث لا يمكن إلقاءُ المسالة

---

(١) محاضرات / في أُصول الفقه: ج ١، ص ١٠.

الأُصولية إلى العامي على نحو السالبة الكلية، وهذا بخلاف القاعدة الفقهية.

منها: ما عن الامام الراحل ﷺ وغيره: من أنّ المسألة الأُصولية آلة لاستنباط الحكم الشرعي الكلي، وبها ينتقل الفقيه إليه، بخلاف القاعدة الفقهية. فانها حكم كلي ينطبق على مصاديقها الجزئية. وقد فرَّق ﷺ بينهما في أول مباحث القطع[1] بوقوع المسألة الأُصولية في طريق استنباط الأحكام الكلية الفقهية، بحيث تكون نسبتها إليها كنسبة الكبريات إلى النتائج. بخلاف القواعد الفقهية فانّ الانتقال منها إلى الأحكام الفرعية إنما هو بتطبيق الكليّات على مصاديقها الجزئية، من دون استنتاج حكم كلّي بها.

ثم إنّه يستفاد من كلام الامام ﷺ في تعريف علم الأُصول أنّ في المسألة الأُصولية يعتبر وقوعها بنفسها كبرىٰ قياس الاستنباط، بحيث تنتج الحكم الكلي الشرعي مستقلاً، من دون حاجة إلى ضم كبرى مسألة أُخرى. وبهذا الفارق ميّز بين المسألة الأُصولية وبين مسائل سائر العلوم، وأخرج الواقعة منها في مبادي علم الأُصول؛ إذ لا تنتج إلّا بعد ضمّ الكبريات الأُصولية. ومبادئ علم الأُصول في الحقيقة إنّما تنقّح موضوعات المسائل الأُصولية وتُحدّد صغريات الكبريات الأُصولية فقط، كما هو شأن مباحث المشتق والصحيح والاعم والحقيقة الشرعية ونحوها، من دون أن تقع بنفسها كبرى قياس الاستنباط، وهذا بخلاف المسألة الأُصولية فانّها تقع بنفسها كبرى قياس الاستنباط. ولكن يرد عليه أنّ كثيراً منها تقع صغرى قياسه، وذلك مثل مالو توقف الاستنباط على قياسات مؤلّفة؛ كاستنباط وجوب الصلاة من «أقم الصلوة» حيث يتوقف أوّلاً: على ظهور صيغة «إفعل» في الوجوب

---

(١) أنوار الهداية: ج ١، ص ٤٤.

وثانياً: على حجية كلّ ظاهر، فيحتاج إلى تأليف قياسين؛ لكي ينتج قيام الحجة على وجوب الصلاة. فان مباحث الألفاظ عمدتها من هذا القبيل.

ومنها: أنّ القواعد الفقهية الكلية تكون بذاتها متعلقة بالعمل بخلاف المسألة الأُصولية، نعم نتائجها التي هي أحكام فرعية كلية تكون بذاتها متعلقة بالعمل.

وهذا الفارق ذكره الامام الراحل ايضاً في أوّل مبحث القطع.[1] وهو المسائل الأُصولية التي تكون نتيجتها نفس الحكم، دون المسائل التي تكون نتيجتها العلم بالحكم الكلي، كمسألة حجية الخبر الواحد ونحوها.

منها: ما عن بعض أساتذتنا من أنّ نتيجة المسألة الأُصولية هي العلم بالحكم بقيام الحجّة تعبّداً، مثل ما قام خبر العدل على حرمته أو وجوبه، بخلاف المسألة الفقهية؛ نظراً إلى أنّ نتيجتها هي نفس الحكم.

وفيه أنّ هذا الفارق إنما يختص بمسائل أُصوليةٍ كانت نتيجتها العلم بالحكم، كما في المثال المزبور، دون ماينتج نفس الحكم، بل ولا يشمل مثل مسألة الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها؛ لأنّ بالملازمة بينهما يثبت وجوب المقدمة، وهو حكم شرعي قابل للعمل، كما هو شأن القواعد الفقهية. أللهم إلا أن يقال: إن نتيجتها ثبوت الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها، وإنما ينتقل الفقيه منها إلى وجوب المقدمة، بلحاظ كونه مصداق حكم العقل.

والذي يقتضيه التأمل في المقام: أنّ المهمّ في المقام بيان الفارق بين المسألة الأُصولية وبين القواعد الفقهية التي تنتج حكماً شرعياً كلياً، مثل قاعدة «ما يضمن...»، فانها إذا انضمّت إلى صغرى «القرض الربوي فاسد» تنتج: «القرض الربوي مضمون شرعاً»، وما جاء في كلام الامام الراحل لا

---

(١) انوار الهداية: ج ١، ص ٤٤.

يصلح للفرق بين المسألة الأُصولية وبين هذا النوع من القواعد الفقهية؛ لأنها أيضاً تنتج حكماً كلياً، كالمسألة الأُصولية. كأن تقول: «العصير العنبي المغلي مما قام خبر العدل على حرمته. وكل ما قام خبر العدل على حرمته فهو حرام. فالعصير العنبي المغلي حرام». وأما القواعد الفقهية التي تنتج حكماً جزئياً، مثل قاعدة «كل عصير عنبي غلى ولم يذهب ثلثاه يحرم»، «إذا انضمت إليها «هذا العصير العنبي غلى ولم يذهب ثلثاه» تنتج «هذا العصير حرام». فلا ينبغي الكلام في الفرق بين مثل هذه القاعدة الفقهية وبين المسألة الأُصولية، لوضوح الفرق بينهما.

كما لا ينبغي الكلام في المسائل الأُصولية التي ليست نتيجتها حكماً شرعياً، مثل مسألة الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها. فانها تنتج ثبوت الملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب مقدمتها، وهي ليست حكماً شرعياً، بل هو مصداق حكم العقل. وإنّما ينتقل الفقيه منها إلى وجوب مثل الوضوء وتطهير البدن. ونظيرها مسألة حجية الخبر الواحد. فان الفرق بين مثل هذه المسألة الأُصولية وبين القاعدة الفقهية واضح أيضاً.

ومقتضى التحقيق في الفرق أن يقال: إنّ المسألة الأُصولية هي التي مهّدت لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي الكلي إمّا بلا واسطة أو مع الواسطة، كما سبق توضيح ذلك آنفاً. فان مسألة حجية خبر الثقة، إذا انضمَّت إليها صغرىٰ «العصير العنبي المغلي قام خبر العدل على حرمته» تُنتج «العصير العنبي المغلي قامت الحجة على حرمته»، فتفيد قيام الحجة الشرعية على حكم كلي فرعي، وهو حرمة كل عصير عنبي مغلٍ. وكذا في ساير المسائل.

فليست المسألة الأُصولية ممهّدة لانتاج الحكم الشرعي الكلي، وانّما هي مُهِّدَت لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي. وهذا بخلاف القاعدة الفقهية، فانها مهّدت لانتاج الحكم الكلي الشرعي نفسه، لا لمجرّد تحصيل

الحجّة عليه، كما هو شأن المسألة الأُصولية. ولا يخفى أنّ هذا الفرق الذي ذكرناه هو الملائم لما رجّحناه من بين الأقوال المذكورة في تعريف علم الأُصول. وهو الذي ذهب إليه المحقق الاصفهاني، من أنه ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي. وعليه فنتيجة المسألة الأُصولية هي الحجة على الحكم الشرعي، لا نفس الحكم. بخلاف القاعدة الفقهية، فهي بنفسها حكم شرعي فضلاً عن نتيجتها.

وأما الفرق بعدم كون القواعد الأُصولية قابلة للعمل، أو اختصاص الاستنتاج منها بالمجتهدين بخلاف القواعد الفقهية، فيُفهم من الفارق الذي قلنا. لأنّ الحجة على الحكم غير قابل للعمل كالحكم، كما أن تحصيل الحجة على الحكم الشرعي ليس من شأن العامي.

اختلاف المباني الأُصولية

ثم إنّ استنباط الأحكام الشرعية لمّا تبتني على القواعد الأُصولية والفقهية، يبتني مسلك كل مجتهدٍ في الفقه وفتاواه في الأحكام الشرعية الفرعية على ما اختاره من المبنى في البحث عن القواعد الأُصولية والفقهيّة. وعليه فكل مبنى اختاره من القواعد الأُصولية والفقهية يكون هو المدار في اجتهاده الفقهي واستنباطه الأحكام الشرعية. ولمّا تختلف مباني الفقهاء في كثير من القواعد الأُصولية، فلذا تختلف اجتهاداتهم في الفقه. وإنّ تحقيق هذا النوع من اختلاف المباني والفحص عن ذلك لا يتيسّر في مبحث واحد، بل هو غير مناسب؛ نظراً إلى توقفه على التتبع في آراء آحادهم عند البحث عن المسائل الأُصولية. وذلك مثل ما انفرد به الامام الراحل من القول بحصر مراتب الأحكام في قسمين: الفعلية المبيَّنة في

الكتاب والسنة، والانشائية التي ستصير فعلية في زمن قيام الحجّة (عج)، وإنكار ما قال المحقق الخراساني، من أن لكلّ حكم مراتب أربعة: الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجيز. وما تفرّد به من كون المجاز استعمالاً في الموضوع له الادعائي. وإنكار ما اشتهر بينهم، من أنّه استعمالٌ في غير ما وُضِع له. وغير ذلك مما يُعلم بالمراجعة إلى كتابه «مناهج الوصول».

ولكن بالسير الاجمالي في علم الأُصول وآراء الاصوليين يمكن الوقوف على المسلك الكلي لبعض من له المسلك الخاص من الأُصوليين، مثل المحقق النائيني والاصفهاني والعراقي. فان لهم اهتماماً شديداً بالوجوه والأدلّة العقلية في كثيرٍ من المسائل الأُصولية. وانّ الامام الراحل نبَّه على عدم وجاهة تدخُّل الوجوه والبراهين العقلية في علم الأُصول. مثل قاعدة «الواحد»، وتقسيم الماهية إلى اللا بشرط وبشرط لا وبشرط شيء، وغير ذلك. وأشار إلى أن هذه الاصطلاحات والبراهين العقلية تأتي في الموجودات التكوينية وماهياتها المنتزعة، لا في الأُمور الاعتبارية المحضة، التي لا موطن ولا تأصُّل لها إلّا في وعاء الاعتبار واللحاظ.

وقد كان القدماء من الأُصوليين يجتنبون عن إدخال البراهين العقلية غير البديهية المحضة والاستدلال بها في علم الأُصول.

رفع الاختلاف بين الأخباري والأُصولي

ثم إنّ الأخباريين قد منعوا الاعتماد على العنصر العقلي. وأسقطوا اعتبار الوجوه والبراهين العقلية في علم الأُصول من أساسها. فلم يروا للدليل العقلي أيّة قيمة في الاستدلال على المباني الأُصولية. ولكن عمدة كلماتهم وأساس إشكالهم في الحقيقة يدور حول الحكم العقلي الظنّي، وأنّه لا اعتبار

بالظن المطلق الحاصل من حكم العقل. وهذا مورد قبول الأُصوليين أيضاً. لأنّهم إنّما يقولون بحجية حكم العقل البديهي، كالمنجزيّة والمعذّرية. بمعنى حكم العقل بحسن عقاب العبد على تقدير مخالفة الحجة المطابقة للواقع وقبح عقاب من عمل بالحجّة ووافقها، مطلقاً، أصابت الواقع أم لا. وكذا قبح العقاب بلا بيان، ودفع الضرر الأُخروي المحتمل، ولزوم ما يتوقف الاتيان بالواجب عليه من المقدمات، ونحو ذلك من أحكام العقل البديهية اليقينية. ولا ريب أنّ الأخباريين لا ينكرون هذا السنخ من أحكام العقل. فلو أنّ الأخباريين وقفوا على حاقّ مقصود الأُصوليين وواقع مرامهم ـ في عدِّهم العقل من الأدلة في علم الأُصول ـ لما خالفوهم.

ثم إنّ للوحيد البهبهاني كلاماً متيناً في ذلك ننقل هاهنا بعضه. قال﵀: «رُبما توهم بعضٌ أنّ كلّ شيء يجب أخذه من الشارع ووظيفته، توقيفي موقوف على نصِّه.

وتوهَّمَ بعض آخر: أنّه ربَّما يرجع في بعض الأحكام الشرعية إلى العرف وفساد المتوهمين واضح.

وعند المجتهدين والأخباريين أنّ الأحكام الشرعيّة بأسرها توقيفيّة موقوفة على نصّه: سواء كانت في العبادات أو المعاملات، وسواء كانت الأحكام الخمسة، أو الوضعية مثل: النجاسة، والطهارة، والصّحة، والفساد، وكون شيء جزء شيء، أو شرط شيء، أو مانع شيء، وأمثال ذلك، وسواء كانت ممّا يستقلّ بإدراكها العقل أم لا؛ لأنّ مجرّد إدراكه لا يجعلها حكماً شرعيّاً ما لم يثبت أنّ الشارع حكم بها. لكن فقهاء الشيعة والمعتزلة لمّا قالوا بالملازمة بين حكم العقل والشرع وكون الثاني كاشفاً عن الأوّل، وبالعكس جعلوا حكم العقل من جملة أدلّة حكم الشرع لا نفسه.

وتدلّ على ذلك الأخبار الكثيرة الدالّة على كون العقل حجّةً، وأنّه يجب متابعته على الإطلاق، وإنّ كثيراً من أُصول الدين مبنيٌّ على تحسينه وتقبيحه؛ مثل عدم صدور القبيح عن الحكيم، وقبح ترجيح المرجوح، وغير ذلك؛ مع أنّ أُصول الدين أشدّ من الفروع.

وربّما تأمّل بعض في ذلك محتجّاً بالآية، والأخبار الظاهرة في عدم التكليف ما لم يكن من الشارع بيان، وأنّه يجب الأخذ من الائمة عليهم السلام، وأنّ دين الله (تعالىٰ) لا يصاب بالعقول.

ويمكن الجمع بينهما بحمل الثانية على ما لا يستقلّ العقل بادراكه أو غيره، إلّا أنّه لا ثمرة في كونه دليلاً، لأنّ كلّ موضع يستقلّ العقل بإدراكه بعنوان الجزم يظهر من دليل شرعيّ آخر أنّه كذلك، لكن ما عاضده العقل يصير يقينياً».[1]

ثم قال: «وأمّا الأحكام الغير الشرعية وموضوعاتها فليست بتوقيفيّة، مثل الأحكام العادية، والعقلية والظنّية، والمنطقيّة، وغير ذلك؛ إذ لا مانع من أن يقول هذا قبيحٌ عندنا، أو في عادتنا، أو عندي مثلاً، بعد أن لا يكون كذباً، وإن لم يكن قبيحاً عند غيره أو في عادة غيره.

ولا مانع أيضاً من متابعتها، والعمل بها ما لم يجعلها داخلة في الشرع، وما لم يرد عن العمل بها مانع من الشرع؛ لأنّ الأصل عندنا براءة الذّمّة، كما ستعرف، بل مدار العالم في أُمور المعاش على ذلك، بل ولا مانع من أن يجعل أحدٌ أمراً وسيلة لنجاته بحسب استحسان عقله، بعد أن لا يدخله في الدين ولا يدلّ على منعه مانعٌ من الشرع».[2]

---

(١) الفوائد الحائرية: طبع مجمع الفكر الاسلامي، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) الفوائد الحائرية: طبع مجمع الفكر الاسلامي، ص ١٠٠.

الدلالات

تعريف الدلالة وأقسامها

التعريف:

عرفوا الدلالة بأنها كون الشيءِ بحيث يلزم من العلم به العلم بشيءٍ آخر؛ وعليه فالدلالة هي إفادة الشيء بكينونته الخاصة العلم بشيءٍ آخر. بحيث يستلزم إدراك خصوصيته وكيفيته الوجودية انتقال الذهن إلى شيءٍ آخر.

وبناءً على ذلك فحقيقة الدلالة هي الانتقال الذهني الناشئ من كينونة خاصّة للشيءِ. وهذا الشيءُ الموجب للانتقال الذهني بكينونته الخاصّة هو الدال، وذلك الشيء المنتقل إليه الذهن هو المدلول، ونفس الافادة والانتقال هو الدلالة.

الأقسام:

إنّ الكينونة الخاصّة والكيفية الثابتة للشيءِ ـ التي هي منشأ الافادة والانتقال الذهني ـ إما تكون من ذاتيات الشيء أو باقتضاء طبعه أو مجعولة له بجعل جاعل.

فالدلالة على الأوّل: عقلية كدلالة الدخان على وجود النار، ودلالة ضوء النهار على وجود الشمس.

وعلى الثاني: طبعية كدلالة حمرة الوجه على الخَجَل وصُفرته على الوَجَل، ودلالة سرعة النبض على الحُمّى.

وعلى الثالث: وضعية. وهي لفظية أو غير لفظية.

أمّا غير اللفظية كدلالة اللافتات المنصوبة على اعوجاج الطـريق أو الاتجّاه إلى اليمين أو الشمال.

وأما اللفظية فهي محل الكلام في المقام، وسيأتي توضيحها.

الفرق بين الدلالة وبين تداعي المعاني

وبهذا البيان ظهر الفرق بين الدلالة وبين تداعي المـعاني؛ حـيث إنّ حقيقة الدلالة تتقوّم بنشأة الانتقال الذهني وانسباق المعنى من الكينونة الخاصة للشيء، فتوجب الانتقال إما بخصوصيته الذاتـية أو الطـبعية أو الوضعية المجعولة. وأما في تداعي المعاني لايتقوّم الانتقال على شيءٍ من ذلك، بل هو في الحقيقة خطورات ذهنية تخطر بالبال بمناسبات وعلائق داخلية باطنية، من الغرائز والشهوات والقُوى المخيلة والمدركة، من دون تحقق شيء في الخارج يقتضي بكينونته الخاصّة العلم بشـيءٍ آخـر، أو توجب بكيفيته الوجودية انتقال الذهن إلى معنى شيءٍ أوالتصديق بوجوده.

الدلالة التصورية والتصديقية

قسّموا الدلالة اللفظية إلى:

تصوّرية: وهي التي ينتقل فيها الذهن إلى مفهوم اللفظ بمجرّد سماعه من اللافظ، ولو عُلم أنّه لم يقصده. كانتقال الذهن إلى مفهوم اللفظ الصادر من النائم أو الساهي أو الغالط. وكانتقاله إلى المعنى الحقيقي عند ما أراد المتكلّم المعنى المجازي بالقرينة.

وتصديقية: وهي دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلّم من اللفظ

الذي تلفّظ به.

وإنّ الدلالة الأُولى ناشئة من الوضع وأُنس الذهن، والثانية متوقفة على إحراز أنّ المتكلم في مقام إفادة معنى اللفظ بالارادة الجدية. وسيأتي توضيحهما.

وقد وقع الكلام في أنّ التصورية هل هي دلالة أو لا، بل هي من قبيل تداعي المعاني؟ حكي عن الشيخ نصير الدين الطوسي الثاني، معلِّلاً بأنّ الدلالة تابعة للارادة، فما لم يقصده المتكلّم قصداً جدياً خارج عن مدلول الكلام؛ حيث إنّ حقيقة الدلالة هي كشف الدال عن وجود المدلول، ولا يكشف اللفظ عما هو خارج عن المراد الجدي، بل الدلالة التصورية في الحقيقة من قبيل تداعي المعاني.

ولكنه غير وجيه؛ لأنّ حقيقة الدلالة هي إفادة الشيء المعلوم بكينونته الخاصة العلم بشيءٍ آخر.

ولا ريب أنّ العلم أعم من التصور والتصديق. وقد سبق آنفاً أنّ حقيقة الدلالة تتقوّم بالانتقال الذهني الناشئ من كينونة خاصّة للشيء الدال المتحقق في الخارج. بخلاف تداعي المعاني التي هي خطورات ذهنية حاصلة من قرائن وعلائق غير ناشئة من خصوصية ذاتية أو طبعية أو جعلية للشيء.

والحاصل: أنّ الدلالة وتداعي المعاني، وإن يشتركان في كونهما انتقال ذهنيٌ. ولكنهما يفترقان في أنّ حقيقة الدلالة هي انتقال ذهني ناشئٍ من اقتضاء كينونة خاصّة للشيء، فيوجب بكيفيته الوجودية أو الذاتية انتقال الذهن، بخلاف تداعي المعاني، فانه حاصل من أسباب وعلائق أُخرى غير

ناشئة من الخصوصيات الذاتية أو الطبعية أو الجعلية لشيءٍ.

وقد اتضح بما بيّناه أنّ حقيقة الدلالة حاصلة في كلٍّ من الدلالة التصورية التصديقية، بلا فرق. وإنّما الفارق بينهما خارج عن حقيقة الدلالة. ومما يشهد لذلك تقسيم القوم الدلالة إلى التصورية والتصديقية؛ حيث من الواضح كون المقسم جامعاً للأقسام.

وأما تعريفهم الدلالة اللّفظية بصدور اللفظ من المتكلّم بكيفية ينشأ من العلم به العلم بالمعنى المقصود، فهو في الحقيقة تعريف للدلالة التصديقية.

والحاصل: أنّ الحق في المقام مع العلّامة من عدم تبعية الدلالة للارادة، كما صرّح بذلك في شرح منطق التجريد[١].

وممن ذهب إلى تعميم الدلالة إلى التصورية السيد المحقق الشهيد الصدر فانه عمّم الدلالة اللفظية إلى التصورية، وسمّاها بالدلالة اللغوية، وقال: إنّها إنّما تنشأ من مجرّد الوضع[٢].

المدلول الاستعمالي والجدي

المدلول الاستعمالي: ما دلّ اللفظ الصادر من المتكلّم على أنّه المقصود من استعمال اللّفظ بالارادة الاستعمالية، وإنّه المعنى الذي أراد المتكلّم أن يفهمه مخاطبه باستعمال اللفظ فيه.

والمدلول الجدي هو المعنى المقصود الذي لأجل تفهيمه أراد المتكلّم أن يُفهم معنى اللفظ.

---

(١) الجوهر النضيد: ص ٤.

(٢) راجع المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

وبعبارة أُخرى: إنه المعنى الذي لأجل تفهيمه استعمل المتكلّم اللفظ في معناه. عليه فارادة المدلول الجدي تتوقف على إرادة المدلول الاستعمالي ولاتنفكّ عنها، ولا عكس، فربما تنفكّ الارادة الجدّية عن الارادة الاستعمالية.

والمدلول الاستعمالي: مثل ما يفهم من اللفظ الصادر من الهازل أو مدلول العام المطلق في مورد الخاص والقيد. ولقد أجاد في بيان الفرق بينهما السيد الشهيد الصدر.[١]

ومن هنا تتحقق الارادة الاستعمالية في اللفظ الصادر من الهازل وفي ألفاظ العمومات والمطلقات، إلا أنّ الأوّل بداعي الهزل دون الثاني، بل لغرض الاستعمال أو لمصلحة فيالقاء العموم والمطلق، كما أشار إلى ذلك المحقق الجليل السيد الخوئي[٢].

وفي الحقيقة يتوقف المدلول التصديقي الجدي على ركنين أساسيين.

أحدهما: أُنس الذهن الحاصل من العُلقة الوضعية، وإلّا لايُفهم معنى اللفظ.

ثانيهما: حال المتكلّم، وذلك باحراز أنّ المتكلّم في مقام إفادة المعنى المقصود من اللفظ وأنه جادٌّ غير هازل.

وهذه الخصوصية هي التي تمتاز به الدلالة التصديقية عن الدلالة التصورية.

---

(١) راجع المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ١٣٢.

(٢) المحاضرات: ج ٥، ص ١٧٣.

الدلالة المطابقية والتضمّنية والالتزامية

وقد قسموا الدلالة اللفظية إلى: مطابقية وتضمُّنية والتزامية.

أما المطابقية: فهي دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له، كدلالة لفظ الكتاب على تمام معناه. فيدخل فيه جميع أوراقه، ودلالة لفظ زيد على جميع أعضائه، ودلالة الأمر بالصلاة على وجوب جميع أجزائها. وسمّيت بذلك لتطابق اللفظ والمعنى.

وأما التضمّنية: فهي دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له، كدلالة لفظ الكتاب على بعض أوراقه ودلالة لفظ زيد على بعض أجزائه، وكدلالة الأمر بالصلاة على وجوب بعض أجزائها.

وسميت بذلك لأنّ دلالةاللفظ على جزء معناه إنما هي بدلالته على الكل المتضمّن للجزء. ولذا تكون الدلالة التضمنية فرع المطابقية. ولأجل ذلك أرجع الشيخ الأعظم‌ﷺ هذه الدلالة إلى الدلالة الالتزامية التي هي من قبيل المنطوق غير الصريح؛ حيث إنّه‌ﷺ علّل لذلك بتبعية الدلالة التضمنية للمطابقية؛ نظراً إلى كون المدلول التضمّني من لوازم المطابقي، غاية الأمر أنّها من لوازمه الداخلية، أي داخل المعنى الموضوع له.

قال‌ﷺ: «قسّموا المنطوق إلى صريح وغيره، وعدّوا المدلول المطابقي من الأوّل، وألحق بعضهم التضمّني به. فان كان ذلك اصطلاحاً منهم فلا مشاحّة. وإن كان ذلك بواسطة حصول ما هو المناط في التسمية، فالأولى إلحاقه بالالتزامي الغير الصريح؛ ضرورة أنّ وجه الانتقال إلى المدلول أنّ اللازم في أحدهما داخلٌ، وفي الآخر خارج، وذلك لا يوجب الاختلاف...».[1]

---

(١) مطارح الأنظار: ص ١٦٩، س ١٩ ـ ٢٢.

ولا يخفى أنّ في وجه التسمية يكون نظر الشيخ إمّا إلى جهة الملازمة وإما نظره إلى كون المدلول المطابقي متضمّناً لدلالته على الجزء، لدخول الجزء في الكل.

وقد أنكر المحقق النائيني[1] وجود هذه الدلالة وأرجعها إلى الالتزامية بلحاظ كون المدلول في ماهيته من قبيل المفهوم، وهو بسيط لا جزء له. فلا يتصور جزءٌ للمعنى المدلول حتى تتحقق الدلالة التضمنيّة. واستنتج من ذلك أن الدلالة منحصرة في المطابقية والالتزامية. وفيه: أن هذا التوهم نشأ من الخلط بين الحمل الأولى وبين الحمل الشايع وما جرى عليه اصطلاح القوم إنّما هو بلحاظ الحمل الشايع المبني على لحاظ الوجود الخارجي. فان قوله القائل:« قرأت الكتاب بالحمل الشايع يدل بالدلالة التضمنية على قراءة أجزائه من الفصول والأبواب.

والتزامية: وهي دلالة اللفظ على ما هو خارج عن معناه الموضوع له ولازمٌ له، كدلالة قولك: طلع الشمس على وجود النهار، ودلالة لفظ الليل على الظلمة.

ويشترط في الدلالة الالتزامية أولاً: وجود التلازم بين المعنى الموضوع له اللفظ وبين المعنى الخارج اللازم، تلازماً ذهنياً. وذلك لأنّ الذي يوجب انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى هو التلازم الذهني الموجب للأُنس والارتكاز.

وثانياً: أن يكون التلازم لزوماً بيّناً فلا يكفي اللزوم غير البيّن الذي يحتاج إلى فكر ونظر.

وذلك لأنّ التلازم بين اللفظ والمعنى يجب أن يكون بديهياً غير محتاج

---

(١) فوائد الاصول: ج ١، ص ٤٧٦.

إلى فكر ونظر واستدلال، وإلّا لا يحصل انتقال الذهن إلى المعنى بمجرد استعمال اللفظ، واللزوم البديهي هو اللزوم البيّن.

وقد يقال: باشتراط كون اللزوم بيّناً بالمعنى الأخص كما صرّح بذلك المحقق النائيني. وعلّل ذلك بأن الدلالة اللفظية إنّما تتحقق إذا كان انتقال الذهن إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ، وذلك إنّما يتحقق فيما إذا يلزم تصور المعنى الخارج اللازم من تصور المعنى الموضوع له وحده، من دون توقف علي شيءٍ آخر. وهذا النوع من اللزوم هو اللزوم البين بالمعنى الأخص. قال المحقق المذكور: «واللازم بالمعنى الأعم، سواء كان في المعاني الأفرادية او في الجمل التركيبيّة، ليس من المداليل اللفظيّة لأنّ اللفظ لا يدل عليه ولا ينتقل الذّهن إليه بواسطة اللفظ، بل يحتاج إلى مقدّمة عقليّة»[1].

حاصل كلامه: أنّ المعنى الخارج عن الموضوع له إذا كان من قبيل اللازم البين بالمعنى الأعم؛ حيث لا يلزم من تصور المعنى الموضوع له وحده، لا يحصل انتقال الذهن إليه من مجرد سماع اللفظ؛ لكي يدل عليه، بل إنّما يحصل بمعونة المقدمات العقلية، فمن هنا عُدّ خارجاً عن مدلول اللفظ.

ولكن في اشتراط هذا الشرط الأخير تأمُّلٌ.

وذلك لوضوح أنّ المعنى المجازي من قبيل المدلول اللفظي الالتزامي، مع توقفه على تصور العلاقة المعلومة بالقرينة. وعليه ففي دلالة اللفظ على معناه المجازي لا يلزم تصور المعنى الخارج اللازم من مجرّد تصور المعنى الموضوع له. فلا يكون من قبيل اللازم البيّن بالمعنى الأخص، بل يكون

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٤٧٧.

من قبيل اللازم البيّن بالمعنى الأعم.

وأنّ المعنى المجازي ليس من قبيل المفهوم المصطلح؛ نظراً إلى اختصاصه بالأولوية والمخالفة، ولا من قبيل المنطوق الصريح، كما زعمه بعض الأُصوليين، وقد نقل عنه في الفصول[١] وردّه بأنّ المنطوق الصريح إنّما هو المدلول المطابقي الذي هو المعنى الحقيقي، وليس منه المعنى المجازي.

والتحقيق: أنّ المعنى المجازي من قبيل المنطوق غير الصريح، فيندرج في إحدى دلالات الاقتضاء والتنبيه والايماء، دون الاشارة؛ لعدم كونها مقصودة، وإن عدَّ الاصوليون المدلول بدلالة الاشارة من قبيل المنطوق غير الصريح أيضاً، كما سيأتي بيانه، إن شاء الله. وإنّ هذه الدلالات كلها من قبيل الدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الأعم. ولا يخرجها ذلك عن الدلالة اللفظية الالتزامية: كما زعم المحقق النائيني[٢]. وليس من قبيل اللازم البيّن بالمعنى الأخص لوضوح عدم لزوم المعنى الخارج اللازم من مجرّد تصور المعنى الموضوع له.

وأما ما يظهر من بعض من أنّ دلالة اللفظ على معناه المجازي بتوسط القرينة مطابقية بلحاظ دلالته على تمام المعنى المستعمل فيه المراد، وأنّ دلالة القرينة على ذلك التزامية بلحاظ كون إرادة المعنى المجازي لازماً للقرينة، كما يظهر من هداية المسترشدين[٣] وتبعه الشيخ المظفر في أُصول

---

(١) الفصول: ص ١٤٦.

(٢) اجود التقريرات: ج ١، ص ٤١٤.

(٣) هداية المسترشدين: ص ٢٤ ـ ٢٥.

الفقه[١] ، ففيه: أنّ المعروف اختصاص المدلول المطابقي بالمعنى الموضوع له كما قال في الفصول[٢] ونقل عن العضدي التصريح بذلك. والمعنى المجازي خارج عن الموضوع له. فما يظهرمن هذا البعض خروج عن اصطلاح القوم.

(١) أُصول الفقه: ج ١، ص ١٣٣.

(٢) الفصول: ص ١٤٦.

مباحث لغوية

المجاز وأقسامه

اشتهر بينهم أنّ المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له بعلاقة معتبرة مع قرينة معاندة ومانعة عن إرادة المعنى الحقيقي.

وقد خالفهم السكاكي في الاستعارة[1] بعدم كونها مجازاً لغوياً ـ منصرفاً إليه لفظ المجاز عند الاطلاق ـ بل هو مجازٌ عقلي مبنيٌّ على ادّعاء فردية المشبّه للماهية المشبّهة بها. فهو اعتقد أنّ هذا الاستعمال حقيقي.

واشكل عليه الامام الراحل قدس سره:

أولاً: بأنّ الادّعاء لا يخرج الكلام عن المجاز المصطلح عليه في المقام، وهو المجاز اللغوي. وذلك لفرض استعمال اللفظ في غير ما وضع له. مع أنّ استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة في مصاديقها الواقعية مجاز، مثل: إطلاق لفظ «الانسان» على زيد الخارجي فضلاً عن المصداق الادعائي. ولكن كونه مجازاً مشكل لتبادر الفردية.

نعم في مثل «زيد انسان» لم يستعمل لفظ الانسان في الفرد الخارجي، بل قد استُعمِل في نفس الطبيعة. وإنّما الحمل يفيد اتحادها معه خارجاً

---

(١) هي المجاز الذي كانت العلاقة فيه بين المعنى المجازي والحقيقي المشابهة.

من دون ان يستعمل في الفرد. ومن هذا القبيل كل حمل شايع الذي ملاكه اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود.

وثانياً: انّ ما ذكره لا يجري في التشبيه بالأعلام الشخصية، مثل: «رأيت حاتماً»؛ نظراً إلى عدم كون العَلَم الشخصي ماهية كلية حتى يُدّعى فردية المشبَّه لها، إلّا بفرض ماهية نوعية له، وهو تأويل بارد؛ لخروجه عن العَلَم المتصف بالجود المبنيّ عليه التشبيه.

وما ذكره السكاكي، وان كان هو أقرب إلى الذوق السليم ممّا هو المشهور؛ نظراً إلى صحة التعجب في مثل: «شمس تُظَلِّلُني من الشمس»، وصحة نفي البشرية واثبات المَلَكية في قوله (تعالى): «ما هذا بشرٌ إن هذا إلّا ملك كريم».[1] وإنّ ذلك لا يستقيم إلّا بادّعاء الشمسية في الأوّل والمَلَكية في الثاني، إلّا أنّ الادعاء لا يخرج الكلام عن المجاز المصطلح بعد ما فُرِض كون الاستعمال في غير ما وضع له.

وما قيل في ردّ السّكاكي من كون التعجب للبناء على تناسي التشبيه قضاءً لحق المبالغة، قد ردّه الامام الراحل ﷺ بأنّ تناسي التشبيه قضاءً لحق المبالغة لا ينافي ادّعاء فردية المستعمل فيه لغير الموضوع له، بل يقتضيه ففي هذه الموارد يستعمل اللفظ في غير ما وضع له بادعاء الهوهوية لعلاقةٍ. كأنّه ادُّعي أنّ الشخص الممدوح هو الشمس وأنّ يوسف عليه السلام ملَكٌ بلا تشبيهٍ. وإنّ صاحب الذوق السليم، إذا تتبّع في كلام بلغاء العرب والفرس، وتأمّل في أشعار شعرائهم وكلمات فصحائهم، لا يشك في عدم صحة ما ذهب إليه المشهور. ولكن كلام السكاكي أيضاً لا يخلو من نقاشٍ. ثم قال ﷺ ما حاصله:

---

(١) سورة يوسف: الآية ٣١.

والتحقيق في المقام ما اختاره بعض الأجلّة[١]، من أنّ اللفظ في مطلق المجاز ـ مرسلاً كان أو استعارة[٢]، مفرداً كان أو مركباً أو مجازاً في الحذف مثل: «واسأل القرية»: أي أهل القرية بحذف «أهل»، وكذا في الكناية ـ مستعمل فيما وضع له. ولكن تعلّق الارادة الجدية بغيره بادعاء كون مراده من أفراد ماهية المستعمل فيه (الذي هو الموضوع له)، كما في الكليات، مثل هذا الراكب أسدٌ، فان استعمال «أسد» في زيد يكون بادعاء كونَ الراكب من أفراد طبيعي الأسد ثم يحمل عليه الأسد، أو عينه: «مثل هذا المُعطي حاتم». بادعاء كون المشار إليه نفس الحاتم المعهود، كما في الأعلام الشخصية. فلفظ المَلَك في الآية المزبورة استعمل في معناه الحقيقي. وإنما الحمل بادّعاء كون يوسف من مصاديق المَلَك.

وعليه فالادعاء على مذهب السكاكي واقع قبل الاطلاق والحمل، ثم يُطلق اللفظ علىالمصداق الادعائي؛ لكي يكونالمستعمل فيه فرداً

---

(١) هو الشيخ محمد رضا الاصفهاني ـ من ذرية الشيخ محمد تقي الاصفهاني ـ له كتاب وقاية الاذهان في علم الأُصول.

(٢) المجاز المرسل هو المجاز الذي كانت المناسبة بين المعنى المجازي والحقيقي علاقة غير المشابهة قبال الاستعارة التي تكون بعلاقة المشابهة. وإنّما سُمي مرسلاً إمّا لارساله واطلاقه عن التقييد بعلاقة واحدة مخصوصة لعدم اناطة مجازيته بعلاقة المشابهة، كما في الاستعارة، أو لارساله وعدم تقيُّده بادعاء فردية المشبَّه للماهية المشبّهة بها كما قال السكّاكي في الاستعارة. ثم انّ كلّاً من المجاز المرسل والاستعارة إمّا مفردٌ أو مركّب، ولا يخلو المجاز من هذه الاقسام الاربعة. فالمجاز المفرد ـ مرسلاً كان أو استعارةً ـ يجري في الكلمة ويعبّر عنه بالمجاز اللغوي، والمجاز المركب ـ مرسلاً أو استعارة ـ يكون في الإسناد. ولفظ المجاز ينصرف عند الاطلاق إلى المجاز اللغوي وهو المفرد منهما. فهو المجاز حقيقةً. وأمّا علاقة غير المشابهة، مثل السببية والمسببية والكلية والجزئيةاللازمية والملزومية والآلية والتقييد والعموم والخصوص والحالية والمحلية والبدلية والمبدلية والمجاورة والتعلق والظرفية والمظروفية وغير ذلك. واذا لم تكن قرينة معاندة ولا مانعة من إرادة المعنى الوضعي الحقيقي يكون الاستعمال من قبيل الكناية، لا حقيقة، ولا مجاز.

من الموضوع له بالادعاء حتى يخرج بذلك عن المجاز اللغوي. وأمّا بناءً على ما سلكه الامام الراحلﷺ يكون الادعاء بعد استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، وإنما يكون الادعاء في الحمل أي نفس حمله يكون ادعائياً. ففي مثال: «هذا الراكب أسدٌ» أو «هذا المعطي حاتمٌ» يكون الحمل بنفسه ادعائياً، فالادعاء يكون في نفس الحمل، لا في استعمال اللفظ في معناه الموضوع له. وحاصل كلامهﷺ: أنّ المدار في المجازية هو تعلّق الارادة الجدية بغير المعنى الموضوع له، وان كان الاستعمال في المعنى الموضوع له.

ولكن يخطر بالبال أنّ المدار في الحقيقة والمجاز هو المدلول الاستعمالي التصوري، لا الجدي التصديقي. وإنّما يدخل المدلول الجدي التصديقي في مراد المتكلم، وهو يدور مدار ظواهر الألفاظ. وإنّ الكاشف عنه هي الأُصول اللفظية. وأما الآية المزبورة فهي من باب المجاز في الحمل والاسناد إلى غير ما هو له، فهي خارجة عن محلّ الكلام، الذي هو المجاز في الكلمة ـ المعروف بالمجاز اللغوي المنصرف إليه لفظ المجاز عند الاطلاق ـ.

ثم قالﷺ: إنّه لا وجه لتخصيص ما ذكره السكاكي من ادّعاء فردية المشبّه للماهية المشبه بها بالاستعارة، بل هو جار في المجاز المرسل ـ أي المجاز المرسل في رأي المشهور ـ أيضاً؛ حيث لا يطلق لفظ العين على الربيئة (ديده بان)، إلّا بدعوى كونه نفس العين؛ لكمال مراقبته، لا بعلاقةٍ من العلاقات المذكورة للمجاز المرسل. وكذا مثل: «واسأل القرية والعير»، وإلّا لا بلاغة في الكلام. وكذا الحال في المجاز المركب الذي هو في الاسناد مثل: «أراك تُقدّم رجلاً وتؤخّر أُخرى» للمتحيّر، بدعوى كونه شخصاً متمثلاً، كذلك الألفاظ المفردة استعملت في معانيها الحقيقية. وليس للمركّب وضع

على حدة ـ بحيث تكون أجزائه المفردة بمنزلة حروف الهجاء في المفردات في عدم الدلالة على المعنى ـ لكي يقال: إنّ الكلام بما هو مركّب من الكلمات استعمل في غير ما وُضِع له؛ ليخرج بذلك عن المجاز المرسل.

وبعبارة أُخرى: إنّه فرقٌ بين أجزاء الكلمة والكلام. فانّ حروف الهجاء بآحادها لم توضع لمعنى، ولكن الكلمة المركبة منها وُضعت للمعنى، بخلاف الكلام، فان مفرداته وُضِعت للمعنى دون هيئته التركيبية، فلا وضع لها على حدة. هذا بناءً على المشهور، لا بنظره ﷺ حيث انه هَدَم اساس مبني المشهور في المقام، بأن الغرض الأصلي من الكلام هو إفادة هيئته التركيبية. فلا مناص من وضعها للمعنى. وأنَّ وضع الهيئات غير وضْع الحروف، وإن يكونا متناسخين في المعنى الحرفي التبعي.

والحق في المقام: ما قلنا من كون المدار في المجازية هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، لا مجرد تعلّق الارادة الجدية به. فانّ إناطة المجازية بذلك خروج عن اصطلاح أُدباء العرب وبلغائهم.

الاستعمال المجازي في الكتاب والسنة

لاريب في وقوع الاستعمال المجازي في كل من الكتاب والسنة وموارد ذلك كثيرة.

أما في الكتاب: كقوله (تعالىٰ): «فاسأل القرية»، وقوله (تعالىٰ): «يد الله فوق أيديهم»، وقوله (تعالىٰ): «جداراً يريد أن ينقضّ»، وقوله: «جاءَ ربك والملك صفّاً»، وقوله (تعالىٰ): «لما خلقت بيديَّ». وغير ذلك من الآيات.

وأما السنة: فوقع فيها الاستعمال المجازي كثيراً.

وقد جمع السيد الرضي بعض ما فيه الاستعمال المجازيّ، من أحاديث

النبي صلى الله عليه وآله في كتاب مختصّ بذلك، وسمّاه بالمجازات النبوية.

وإليك بعض هذه الروايات مع بيان السيد.

فمنها: قوله صلى الله عليه وآله: «النِّساءُ حبائل الشيطان».

قال السيد: هذه من أحاسن الاستعارات. وذلك أنه صلى الله عليه وآله جَعَل النساء من أقوى ما يصيد به الشيطانُ الرجالَ فهنَّ كالحبائل المبثوثة والأشراك المنسوبة؛ لأنهن مظانّ الشهوات ومقاود الخطيئات وبهنّ يستخف الركين ويستَخون الأمين.[١]

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: «الشباب شعبة من الجنون».

قال: وهذا القول مجاز. والمراد أنّ الشباب يُحَسِّن القبيح ويُسفِّه الحليم ويَحُلّ مُسكةَ المتماسك ويكون عذراً للمتهالك.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: «ألا إنّ الغضب جمرة تُوَقَّدُ في جنب ابن آدم. ألم تَرَوا إلى حُمرة عينيه وانفتاح أوداجه».

قال: وهذه استعارة، كأنه صلى الله عليه وآله جعل اهتياج الطبع واحتدام[٢] الغيظ بمنزلة الجمرة التي تتوقّد في جوف الانسان، فيظهر أثر اتّقادها في احمرار عينيه واختناق وريدَيْه، فلا تزال كذلك حتى يدفعها برد الرضا أو عواطف الحلم....[٣]

وقوله صلى الله عليه وآله: «نعم وزير الايمان العلم، ونعم وزير العلم الحلم، ونعم وزير الحلم الرفق، ونعم وزير الرفق اللين».

قال: وهذا الكلام مجاز. والمراد كل خَلّة من هذه الخلال المذكورة

---

(١) المجازات النبوية: ص ٢٠٢.

(٢) أي اشتداد.

(٣) المجازات النبوية: ص ٢٠٤.

تُوازر صاحبتها... وتقوى كل واحدة منها بأُختها كما يوازر الرجل صاحبه على الأمر....[١]

ومن ذلك ما رواه الصدوق في التوحيد باسناده عن علي بن فضّال عن أبيه قال: «سألت الرضا علي بن موسى عليه السلام عن قول الله (عزّوجلّ): كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فقال: ان الله (تبارك وتعالى) لا يوصف بمكان يحل فيه فيحجب عنه فيه عباده ولكنه يعني انهم عن ثواب ربهم محجوبون، قال: وسألته عن قول الله (عزّوجلّ) وجاء ربك والملك صفاً صفا، فقال ان الله (عزّوجلّ) لا يوصف بالمجيء والذهاب تعالى عن الانتقال انما يعني بذلك وجاء امر ربك والملك صفاً صفا، قال: وسألته عن قول الله (عزّوجلّ): هل ينظرون إلّا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة. قال: يقول: هل ينظرون إلّا أن ياتيهم الله بالملائكة في ظلل من الغمام وهكذا نزلت قال: وسألته عن قول الله (عزّوجلّ) سخر الله منهم، وعن قول الله (عزّوجلّ): يخادعون الله وهو خادعهم فقال: ان الله (عزّوجلّ): لا يسخر ولا يستهزئ ولا يمكر ولا يخادع ولكنه (عزّوجلّ) يجازيهم جزاء السخرية وجزاء الاستهزاء وجزاء المكر والخديعة تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً». وقال السيد شبّر: رواه في الاحتجاج مرسلاً عنه عليه السلام. توضيح: قال الزمخشري في الآية الاولى: «كونهم محجوبين عنه» تمثيل للاستخفاف بهم واهانتهم؛ لانه لا يؤذن على الملوك إلّا للمكرمين لديهم ولا يحجب عنهم، إلّا المهانون عندهم. وذكر الرازي في الآية أنها من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه. والتقدير أمر ربك للمحاسبة أو المجازاة أو قهر ربك، كما قال:

---

(١) المجازات النبوية: ص ٢٠٦.

جاءنا بنو أمية أي قهرهم أو جلائل آيات ربك، لأن في القيامة تظهر العظائم وجلائل الآيات فجعل مجيئها مجيئه تفخيماً أو ظهور ربك؛ لأن المعرفة تصير ضرورية هناك أو أنه تمثيل لظهور آيات الله أو ان الرب المربي فلعل ملكاً هو أعظم الملائكة هو مرب النبي صلى الله عليه وآله هو المراد من قوله وجاء ربك.[١]

وما رواه في التوحيد والعيون باسناده عن الهروي قال: «قلت لعلي بن موسى الرضا عليه السلام: يَابْنَ رسول الله ما تقول في الحديث الذي يرويه أهل الحديث: إنّ المؤمنين يزورون ربهم من منازلهم في الجنة. فقال: يا ابا الصلت! ان الله (تبارك وتعالى) فضل نبيه محمداً صلى الله عليه وآله على جميع خلقه، من النبيين والملائكة وجعل طاعته ومبايعته وزيارته في الدنيا والآخرة زيارته، فقال(عزّوجلّ): ومن يطع الرسول فقد اطاع الله، وقال: ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يدالله فوق ايديهم وقال النبي صلى الله عليه وآله: من زارني في حياتي أو بعد موتي فقد زار الله، ودرجة النبي صلى الله عليه وآله في الجنة أرفع درجات. فمن زاره إلى درجته في الجنة من منزله فقد زار الله (تبارك وتعالى). قال: فقلت له: يَابْنَ رسول الله صلى الله عليه وآله فما معنى الخبر الذي رووه ان ثواب لا اله إلّا الله النظر إلى وجه الله؟ فقال عليه السلام: يا ابا الصلت! من وصف الله بوجه كالوجوه فقد كفر ولكن وجه الله انبياؤه ورسله وحججه، هم الذين بهم يتوجه إلى الله (عزّوجلّ) وإلى دينه ومعرفته، وقال الله (عزّوجلّ): كل من عليها فان ويبقى وجه ربك، وقال (عزّوجلّ): كل شيء هالك إلّا وجهه، فالنظر إلى انبياء الله ورسله وحججه في درجاتهم ثواب عظيم للمؤمنين يوم القيامة الخبر».[٢]

---

(١) الأُصول الأصلية: ص ١٠.

(٢) الأُصول الأصلية: ص ١١.

وما رواه في التوحيد والمعاني باسناده عن محمد بن مسلم قال: «سألت أباجعفر عليه السلام، فقلت قوله (عزّوجلّ): يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فقال: اليد في كلام العرب القوة والنعمة قال الله: وأذكر عبدنا داوود ذا الأيد وقال: والسماء بنيناها بأيد أي بقوة، وقال: وأيدهم بروح منه. أي قواهم، ويقال: لفلان عندي أيادي كثيرة أي فواضل واحسان وله عندي يد بيضاء أي نعمة».[١]

إلى غير ذلك من النصوص الخارجة عن حدّ الاحصاءِ. ومن الكتب التي تشتمل على انواع المجازات أكثر من ساير الجوامع الروائية، كتاب المجازات النبوية ونهج البلاغة. وكلاهما تأليف السيد الرضي قدس سره.

علائم الحقيقة والمجاز

قال الامام الراحل قدس سره في تحرير محل النزاع: ليس البحث معقوداً لأجل تشخيص المعنى الحقيقي من المجازي في موارد الاستعمال، إذا عُلم مراد المتكلّم وشُكَّ فيهما؛ حتى يقال: إنّ اللفظ في المجاز ـ بناءً على ما سلف ـ مستعمل في معناه الحقيقي فالسامع إذا استقرّ ذهنه على المعنى المراد ولم يتجاوز منه إلى غيره حكم بأنه حقيقة وان تجاوز إلى غيره حكم بأنّ ذلك الغير مجاز، كما قيل.[٢] بل يعرف المعنى الحقيقي من العلائم المبحوث عنها في المقام، ولو لم يكن استعمال في البين، ولم نكن بصدد تشخيص الاستعمال الحقيقي والمجازي. فلو شك في كون لفظ الماء موضوعاً لهذا الجسم السيال المعهود، يكون التبادر طريقاً لاثباته، سواء استعمل أو لا.

---

(١) الأُصول الأصلية: ص ١٢.

(٢) والقائل هو السيد البروجردي، على ما نسب إليه في تقريراته نهاية الأُصول: ج ١، ص ٣٢ ـ ٣٣.

مضافاً إلى عدم دوران الاستعمال دائماً بين الحقيقة والمجاز، بل ربما يكون دائراً بين الحقيقة والغلط أو بين المجاز والغلط. فلا يكون ظرف الاستعمال مصبّ البحث في المقام. هذا حاصل كلامه ﷺ.

ولكن يخطر بالبال أولاً: أنّ الذي نسبه ﷺ إلى هذا القائل مطلب صحيح في محله، بناءً على مبنىٰ هذا العَلَم. ولكنّه ليس بصدد بيان أنّ البحث مقصور على ذلك، بل مقصوده ـ على ما يظهر من بعض مقرّريه[1] ـ هو التنبيه على الملاك الفارق بين الاستعمال الحقيقي والمجازي في طليعة البحث بالمناسبة.

وثانياً: إنّ الذي يظهر من كلام هذا العَلَم، أنّ ذهن السامع إن استقر على نفس ما انتقل إليه أوّلاً، يُعلم بذلك أنّ المعنى الحقيقي هو الذي أراده المتكلّم، وإن تجاوز عما انتقل إليه أوّلاً وعَبَر به إلى غيره، يُعلم أنّ مراده هو المعنى المجازي، لا الحقيقي. وهذا البيان يغاير ما أشكل به الامام الراحل ﷺ على هذا العلم.

ثم قال ﷺ: إنّ العلائم المذكورة في المقام ليست علائم للوضع؛ لما سبق من أنّ الرابطة بين اللفظ والمعنى الموجبة للتبادر، ربما تحصل بكثرة الاستعمال. فليس التبادر ونحوه ـ من العلائم المذكورة في المقام ـ علائم للوضع، حيث لا ملازمة بينها وبين الوضع؛ نظراً إلى عدم حصولها بالوضع دائماً.

وفيه: أنّ هذا الكلام يبتني على إرادة خصوص الوضع التعييني من لفظ الوضع حينما يقال علائم الوضع. وأما بناءً على إرادة المعنى الأعم الشامل للتعيُّني، فلا يصح.

---

(١) نهاية الأُصول: ج ١، ص ٣٢ ـ ٣٣.

التبادر

حاصل كلام الامام الراحل﵀ في المقام:

أنّ المراد منه في المقام ليس معنى لفظ التبادر، أي مجرد انسباق المعنى في الذهن أو سرعة خطوره بالنسبة إلى المعنى الآخر، بل المراد انسباق المعنى من اللفظ إلى الذهن وظهوره فيه بنفسه من دون أيّة قرينة.

أقول: قد يظهر من بعض الكلمات أنّ التبادر يرجع إليه عند الشك في الوضع. ولكن مقتضى التحقيق علاميته للوضع مطلقاً. وذلك لأنّ الوضع التعييني بنصّ واضعٍ خاصّ غير متحقّقٍ، بل المتحقق من الوضع هو الوضع التعيّني الناشئ من كثرة الاستعمال. وعليه يتوقف الوضع على اختصاص اللفظ بالمعنى، بحيث إذا أُطلق بلا أيّة قرينة ينسبق المعنى منه إلى الذهن. فانسباق المعنى وتبادره إلى الذهن من سماع اللفظ بلا عناية وقرينة، علامة حصول الاختصاص وتحقق الوضع في نفسه. ولذا لو أنكر شخصٌ علمَك بوضع لفظٍ لمعنى تحتجّ عليه بتبادر ذاك المعنى عند إطلاق اللفظ المعهود بلا قرينةٍ، وتقول إنّ ذلك وجدانيٌ، يعنى أجد في نفسي هذا التبادر عند إطلاق اللفظ. فيعلم من ذلك أنّ علامية التبادر لاتختصّ بما إذا شُكَّ في المعنى الحقيقي.

إشكال الدور:

حاصل هذا الاشكال أنّ المعنى لا يتبادر من سماع اللفظ إلى الذهن إلّا للعالم بمعنى اللفظ. وعليه فالتبادر يتوقف على العلم بالمعنى الموضوع له. فلو توقف العلم به على التبادر، كما هو معنى علاميته للوضع، لَـلَزم منه الدور، وهو باطل.

وأجاب عنه المحقق العراقي بمغايرة العلم الحاصل بالتبادر مع العلم المتوقف عليه التبادر، حتى لو قلنا بتوقف التبادر على العلم التفصيلي؛ نظراً إلى اختلاف الموقوف والموقوف إليه بالتشخُّص، وإنّ ذلك كاف في رفع الدور؛ حيث لا شبهة في مغايرة عين العلم وشخصه الحاصل بالتبادر مع شخصه الآخر الذي يتوقف عليه التبادر.

وقد أشكل عليه الامام: بأنّ العلم بشيءٍ ليس إلّا الكشف عنه، ولا معنى للكشف التفصيلي عن شيءٍ واحدٍ في حالٍ واحدٍ مرّتين. فمع العلم التفصيلي بمعنى لفظٍ لا يعقل حصول علم تفصيلي آخر لنفس ذلك المعنى بالتبادر. وعليه فلا مناص من رجوع العلم الأوّل إلى الارتكاز. والظاهر وقوع الخلط للمحقق المزبور بين الصورة الذهنية المعلومة بالذات وبين الكشف عن الواقع المعلوم بالعرض. فما يتكرّر ـ ولو تفصيلاً ـ هو الأول، وما يتوقف عليه التبادر هو الثاني.

والحق في الجواب: ما هو المعروف من أنّ الذي يتوقف على التبادر هو العلم التصديقي التفصيلي بوضع اللفظ للمعنى، والذي يتوقف عليه التبادر هو العلم الاجمالي الارتكازي، بلا التفات إلى وضع اللفظ له.

ربما يقال: إنّ انسباق المعنى من لفظٍ إذا كان مطرداً، يُحرَز استناده إلى الوضع. وعليه فالاطراد من علائم الحقيقة.

وقد أشكل عليه الامام: بأنّ الاطراد لو أوجب العلم بالوضع فهو ـ مع ممنوعيته ـ خارج عن محل البحث؛ إذ الكلام في حال الشك، وإلّا فلا يكون طريقاً شرعياً ولا عقلائياً. أما الشرعي فواضح، وأما العقلائي فلعدم بناء العقلاء على إثبات الوضع به فيما لو شك في الوضع بسبب احتمال كون الاطراد لقرينة مشهورة.

أقول: لا ينبغي عقد البحث في خصوص مورد الشك في معنى اللفظ، كما قلنا آنفاً. ولا يخفى أنّ اطراد انسباق المعنى إلى الذهن يرجع في الحقيقة إلى التبادر. ولا ريب في كونه علامة الحقيقة، نعم إذا احتمل قوياً كونه لأجل قرينة مشهورة فهو خارج عن محل الكلام؛ إذ الكلام في التبادر بلا أيّة قرينةٍ.

وأمّا أصالة عدم القرينة الراجعة إلى عدم اعتناء العقلاء باحتمال القرينة فلا تنفع في المقام، كما قد يتوهم. وذلك لأنّها حجة عقلائية على المراد بعد العلم بالمعنى الحقيقي، لا عند الشك فيه. ثم لا يخفى عليك أن هذا الاطراد غير الاطراد المبحوث عنه في المقام بعنوان أحد علائم الحقيقة، فان المراد من هذا هو اطراد انسباق المعنى ولكن المقصود من ذاك ـ كما سيأتي ـ هو اطراد استعمال اللفظ في المعنى.

صحة الحمل

من العلامات التي ذكروها لتشخيص المعنى الحقيقي صحة حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازي على المعنى المشكوك فيه.

ولكن خالف ذلك الامام الراحل ﷺ، فذهب إلى عدم كون صحة الحمل علامة لذلك، لا الأوّلي ولا الشايع. لأن الحمل المزبور إمّا أن يكون بصحته عند الحامل أو عند غيره.

فعلى الأوّل: يتوقف تصديقه بصحة الحمل الأوّلي على اتحاد اللفظ بما له من المعنى الارتكازي مع المعنى المشكوك فيه عنده. ومع هذا لا يبقى له شك حتى يرتفع بصحة الحمل. فان التصديق بصحة الحمل الأوّلي يتوقف على العلم باتحاد المعنى مع اللفظ بما له من المعنى الارتكازي

مفهوماً. وهذا عين التصديق بوضع اللفظ للمعنى. فلا تأثير لصحة الحمل في رفع الشك؛ لتكون علامة. هذا كلّه بحسب الحمل الأوّلي وأما الحمل الشايع، فالعرضي منها لا يدل على كون المحمول هو المعنى الحقيقي، واما الذاتي فالكلام فيه عين ما سبق في الحمل الأوّلي.

وعلى الثاني: فالملاك هو الرجوع إلى تنصيص أهل اللغة، لا صحة الحمل عند الحامل. والعلم الحاصل منه باتحاد اللفظ والمعنى المشكوك مبتلى بالاشكال المتقدم. واتضح مما ذُكر حال صحة السلب، فان العلم بصحته يتوقف على العلم باختلاف اللفظ والمعنى، ومعه لا شك حتى يُرفع.

قد يُقال:[1] إنّ صحة حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازي وكذا سلبه موجبة للعلم التفصيلي، كما في التبادر. وردّه الامام بأن من يصدّق بصحة حمل اللفظ على المعنى بما انه معناه الحقيقي، لا يمكن أن يكون غافلاً عن وضع ذلك اللّفظ له. فالعلم التفصيلي حاصلٌ له قبل الحمل.

وقد يُفصَّل[2] بين الحمل المتداول بين اللغويين، كحمل أحد اللفظين المترادفين بما له من المعنى على الآخر وبين الحمل في الحدود المتداول بين المنطقيين، كحمل الانسان على الحيوان الناطق.

فيقال: إنّ الثاني لا يكون علامة على الحقيقة؛ لامتناع كون المفهوم المركب المفصّل هو مفهوم لفظ مفرد.

وردّه الامام: بأنّ المفهوم حدّ حاك عن الماهية البسيطة. وانّ الشك في وضع اللفظ لها لا للحد. والتفصيل في الحد لا في ماهية المحدود. فلا إشكال في علامية الحمل في الحدود على الحقيقة، كالحمل اللغوي.

---

(١) الكفاية: ج ١، ص ٢٨.

(٢) نهاية الافكار: ج ١، ص ٦٨.

وقد يقال:[١] ان العلامة هي صحة سلب المعنى عن اللفظ بما هو لفظ لا صحة سلب اللفظ بما له من المعنى. وذلك لأنّ اللفظ لمّا كان فانياً في المعنى وصار وجوداً لفظياً له، تنفر الطباع عن سلبه عنه، بل تراه كسلب الشيء عن نفسه.

وردّه الامام: بأن اللفظ إذا لوحظ بما أنّه مرآة للمعنى وفانٍ فيه، لا يصح سلبه عن المعنى. وأما اللفظ بما أنّه لفظ، يصح سلبه عن المعنى بلا إشكال.

الاطراد

وقد قُرّر بوجهين:

أحدهما: أنّ اطراد إطلاق اللفظ على أفراد كلي يكشف عن علاقة الوضع بينه وبين ذلك المعنى الكلي، لعدم الاطراد في علايق المجاز. كما يكشف عدم الاطراد عن عدم العلاقة الوضعية؛ إذ معها يطرد الاطلاق وإلّا يلزم تخلّف المعلول عن علته.[٢]

وأورد عليه بأن المراد من الاستعمال المطّرد، إن كان هو الاستعمال في الأفراد بخصوصياتها الفردية المختصّة بآحادها، فهو مع العلاقة مجاز وبدونها غير صحيح. وان كان المراد صحة تطبيق المعنى الارتكازي على الافراد، فيرجع إلى صحة الحمل، يتوقف على العلم بقابلية اللفظ ـ بما له من المعنى ـ للانطباق على الافراد، وإنه لا يحصل إلّا بالتبادر. وعليه فعلاميّة الاطراد تتوقف على التبادر.

---

(١) نهاية الأُصول: ج ١، ص ٣٥.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٠، س ٢٠ ـ ٢٦.

ثانيهما: انه لا بد في المجاز من مصحّح الادعاء وحسنه بعد استعمال اللفظ فيما وضع له، كما تقدّم في تفسير المجاز؛ نظراً إلى فرض عدم علاقة وضعية في البين. وانّ حسن الادعاء ومصحّحه لا يطّردان في علايق المجاز؛ لاحتياجه إلى عناية زايدة. بخلاف الحقيقة، فيطرد استعمال اللفظ فيها؛ لعدم احتياجها إلى أزيد من مجرد الوضع. وبذلك يكون عدم الاطراد علامة المجاز والاطراد علامة الحقيقة.[١]

وردّه الامام بأن العلم بحسن الاستعمال وصحته وباطراد الاستعمال صحيحاً متوقفان على فهم المعنى الموضوع له وتمييزه عن غيره.

وحاصل كلامه في المقام: أنه لا علامة للوضع غير التبادر، وأنّ غيره من العلائم المذكورة يرجع إليه، أو هو مسبوق به. وهو متين. وذلك لأنّ اطراد استعمال لفظٍ في المعنى لو كان بلا قرينة وعناية فلا محالة يوجب التبادر ولا ينفكّ عنه، والا فهو مجاز.

في الوضع

قال في الكفاية: «الوضع هو نحو اختصاص للّفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما، ناشٍ من تخصيصه به تارةً، ومن كثرة استعماله فيه أُخرى».[٢]

ولتحقيق ذلك نقول:

يبتني وضع اللفظ للمعنى، على عناصر ثلاثة:

أحدها: صيغة يوضع بها اللفظ للمعنى، كقول الواضع: «وضعت، أو سمّيت، أو جئني بولدي محمد» أو أيّة صيغة أُخرى يُنشأ بها الوضع مباشرةً.

---

(١) نهاية الأُصول: ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٢) الكفاية: ج ١، ص ١٠.

ثانيها: تخصيص اللفظ وتعيينه للمعنى. وهو يحصل من إنشاء الوضع بالصيغة، فهو المُنشأ في الحقيقة، ويكون لفظ الوضع في هذا القسم بمعناه المصدري.

وثالثها: ارتباط اللفظ الموضوع بالمعنى الموضوع له، والعلُقة الحاصلة بينهما بسبب الفعل المباشري (أي انشاء الوضع بالصيغة) والمعنى المصدري، الذي هو الجعل والتخصيص.

والتحقيق: أنّ حقيقة الوضع معناه المصدري السببيّ ـ الذي هو الجعل والتخصيص ـ، لاحاصل المصدر ومعناه المسببي المعبر عنه باسم المصدر، وهو العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى، كما في عناوين المعاملات من البيع والشراء والنكاح والطلاق. فكيف أنّ حقيقة هذه العناوين ليست بمعنى المسبب (الذي هو علقة الزوجية والملكية) ولا بمعنى صيغ العقود والايقاعات، بل بالمعنى المصدري السببي، الذي هو التمليك أو جعْل الزوجة نفسها تحت سُلطة الزوج أو تمليك البُضع؟ فكذا وضعُ اللفظ للمعنى. فحقيقته هو تخصيص اللفظ وتعيينه للمعنى بمعناه المصدري.

وهذا مبنى الامام الراحل ﷺ. وفرّع على ذلك بأنّ الوضع التعيُّني ليس بوضع حقيقةً. ولكن مقتضى التحقيق ما قلناه، من تحقق الوضع حتى في التعيُّني.

وبيان ذلك: أنّ الوضع تارة: يحصل بالانشاء بالصيغة، وأُخرى: بكثرة الاستعمال. والأول هو الوضع التعييني والثاني هو الوضع التعيُّني. وعرّفه بعضهم، كالشهيد الصدر ﷺ بأنه نحو مقارنة أكيدة وعلاقة شديدة بين اللفظ والمعنى، توجب انسباق المعنى وتبادره إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ.

ولكن التحقيق: أنّ حقيقة الوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى،

لا اختصاص أحدهما بالآخر. وذلك لأنّ الوضع ـ كالتخصيص ـ من مقولة الفعل، الذي هو الجعل الصادر من الواضع. ولكن الاختصاص من مقولة الانفعال، وليس هو إلّا العلقة والارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى بسبب الجعل والتخصيص الراجعين في الحقيقة إلى اعتبار اختصاص اللفظ بالمعنى وكونه له، بمعنى تعهّد المعتبر والتزامه النفساني بإرادة ذلك المعنى عند إطلاق اللفظ المختص به. وعليه فحقيقة الوضع ترجع بالمآل إلى التعهد والالتزام النفساني. وهذا في الوضع التعييني واضح بالنسبة إلى شخص الواضع. وأمّا بالنسبة إلى الآخرين فانهم بنفس استعمالهم يقبلون ما تعهّد به الواضع الأوّل، ويلتزمون بارادة ذلك المعنى عند إطلاق اللفظ المختص به.

وقد أنكر الامام الراحل﵀ كون الوضع هو الالتزام والتعهد النفساني وإنّما عدّهما التزاماً بالعمل بالوضع، وأما حقيقة الوضع هي التخصيص والجعل. وأمّا كون الوضع بمعنى التعهد والالتزام، قد نسبه الامام الراحل إلى المحقق الرشتي.[1]

ثم إنّه إذا اتضح إمكان هذا التعهد وتحققه بالنسبة إلى المستعملين في الوضع التعييني، فالأمر في الوضع التعيُّني سهلٌ؛ إذ المستعمل الأوّل، وإن لم يتعهد باختصاص اللفظ المستعمل بالمعنى المستعمل فيه إلّا أنّ بعد كثرة الاستعمال يتحقق هذا الالتزام النفساني في سائر المستعملين. فان اختصاص اللفظ بالمعنى المستعمل فيه، مرتكز في أذهانهم بعد وصول الاستعمال إلى حد من الكثرة. وإنّهم يستعملون اللفظ في ذلك المعنى بانين

---

(١) منهاج الوصول: ج ١،ص ٥٨.

على هذا الارتكاز ومتعهّدين به.

وبهذا البيان تبيَّن أوّلاً: وجه عدم خروج التعيُّني عن حقيقة الوضع، كما يظهر من الامام الراحل﵀:[1] لأنه وإن ليس وضعاً وجعلاً ابتداءً، إلّا أنّه يصير كذلك بعد وصول الاستعمال إلى حدٍ من الكثرة يوجب تبادر المعنى وانسباقه إلى الذهن من سماع اللفظ ، فعند ذلك يتحقق التعهد والالتزام النفساني في المستعملين. ولذا ترى القوم قد عدّوا التعيُّني أحد قسميْ الوضع، مع أنّ حقيقته ليس إلّا الجعل والتخصيص.

وثانياً: إنّ الوضع لمّا كان عبارة عن اعتبار اختصاص اللفظ بالمعنى وجعله علامة لتدلّ عليه، فلذا يكون حقيقته هي التعهد والالتزام النفساني بارادة معنى خاص عند إطلاق اللفظ المختصّ به.

وعليه فليس المقصود بالتعهد في المقام هو الالتزام بالعمل بالوضع، بل هو الالتزام بكون اللفظ للمعنى واختصاصه به. وإنّ ذلك يستتبع مآلاً الالتزام العملي بالوضع، أي إرادة المعنى المعهود عند إطلاق لفظ خاصٍّ.

وبناءً على ذلك لا يرد إشكال بأنّ التعهد والالتزام متأخر عن الوضع؛ لوضوح كونهما في مرتبة الوضع، بل هما عينه.

أقسام الوضع

ينقسم الوضع ثبوتاً إلى أربعة أقسام:

الأول: الوضع العام والموضوع له العام. وهو وضع اللفظ بتصور معنى كلّي، وإحضاره في الذهن لطبيعي ذلك المعنى الكلّي المتحقق بوجود أفراده، كوضع لفظ «البشر أو الانسان» لطبيعي الحيوان الناطق.

---

(١) منهاج الأُصول: ج ١، ص ٥٧.

ولا يخفى أنّ اللفظ في غالب موارد الوضع يكون له معنى ارتكازي اجمالي من قبلُ، وقد لايكون له معنى قبل آن الوضع، ولو ارتكازاً، كما نشاهد أهل العرف قد يضعون لفظاً من غير لغتهم لمعنى؛ لمجرّد حسنه وجيادته. من دون ارتكاز معنى له في ذهن الواضع قبل آن الوضع، إلّا أنّ في جميع الموارد لابدّ من تصوّر معنى يوضع له اللفظ.

الثاني: الوضع الخاص والموضوع له الخاص. وهو وضع اللفظ بتصور شخص خارجي لنفس ماهيته الشخصية المختصّة بالخصوصيات الفردية، كوضع الأعلام الشخصية، لا بشرط وجوده الذهني أو الخارجي.

الثالث: الوضع العام والموضوع له الخاص. وهو وضع اللفظ بما له من المعنى المتصور الاجمالي الكلي لمصداق جزئي خاص، سواءٌ كان من أفراد ذلك المعنى الكلي، كوضع اسم النوع لفرده، أم لا، كوضع الحروف.

الرابع: الوضع الخاص والموضوع له العام. وهذا عكس القسم الثالث.

والمقصود هنا من الوضع هو المعنى الذي بتصوره يتحقق الوضع فهو ما يتقوّم به الوضع. وعليه فاطلاق لفظ الوضع عليه من باب تسمية السبب باسم المسبب. فيكون القسم الأول في الحقيقة وضع اللفظ العام للمعنى العام، والثاني وضع اللفظ الخاص للمعنى الخاص، وهكذا الثالث والرابع، وإلّا فالوضع بمعناه المصدري دائماً يكون فعلاً خاصاً صادراً من الواضع.

والظاهر كون اتصاف الوضع بالعموم والخصوص بلحاظ متعلقه، أي اللفظ الموضوع بما له من المعنى الارتكازي. وعليه فالوضع مستعمل في معناه الحقيقي. وإنما اتصافه بلحاظ وصف متعلقه، لابحال نفسه. فعروض وصف العام والخاص للوضع يكون بواسطة متعلقه. فهو مما له الواسطة في العروض.

ثم إنّه لا كلام في القسم الأول والثاني إمكاناً ووقوعاً ومثال الأول

وضع أسماء الأجناس، والثاني وضع الأعلام الشخصية.

وإنما الكلام واقع في وقوع الثالث بعد الاتفاق على إمكانه، وكذا في إمكان الرابع بعد الاتفاق على عدم وقوعه.

والمشهور بين المحققين وقوع القسم الثالث، ومثاله وضع الحروف والموصولات والاشارات. وذلك، بأن يوضع لفظ الحرف، بما له من المعنى الارتكازي الاجمالي الكلي لمعناه الجزئي الحرفي المستعمل فيه، كوضع لفظة «من» بما لها من المعنى الارتكازي لابتداء البصرة في مثال: «سرت من البصرة إلى الكوفة».

فالموضوع له الحرف هو المعنى الحرفي، وإن المعنى الحرفي جزئي دائماً. وذلك لكونه ربطاً بين موجودين خارجيين، بل ولا استقلال له في الذهن لتقوّمه بطرفيه الذهنيين. فاذا كان البصرة والكوفة في المثال جزئين، يكون ابتداؤهما وانتهاؤهما جزئياً لا محالة أيضاً. وكذا الحال في صورتهما الذهنية الجزئية.

ولكن هذا في وضع الحروف صحيح مقبول. وأما في أسماء الاشارات الموصولات والضمائر، فيخطر بالبال إمكان أخذ العنوان الجامع بين المعاني الجزئية التي تستعمل فيها هذه الأسماء. مثل «هذا» فانّه للاشارة إلى المفرد المذكر القريب، وذاك وذلك للمفرد المذكر البعيد، وكذا «الذي» للمفرد المذكر و«مَن» للمفرد من ذوي العقول و«ما» للمفرد من غير ذوي العقول وهكذا. فأسماء الاشارات والموصولات والضمائر وضعت لمعاني اسمية كلية. وأما الاشخاص المشار إليها بهذه الألفاظ وان كانت معاني جزئية، إلّا أنها من قبيل المستعمل فيه اللفظ، لا الموضوع له. وسيأتي البحث عن ذلك مفصّلاً.

ثم إنّ ما اشتهر بين الأُصوليين، من إمكان القسم الثالث واستحالة القسم الرابع، يبتني على أساس غير صحيح. وهو إمكان كون العام مرآة ووجهاً للخاص دون العكس. وجه بطلان هذا الأساس أنّ المقصود لو كان تصوّر خصوصيات الموضوع له بطريق الموضوع تفصيلاً فهو مستحيل في كلا القسمين. وإن كان مجرّد الانتقال من اللفظ الموضوع إلى المعنى الموضوع له، ولو بالمناسبة اجمالاً، فهو ممكن في كليهما. وهذا هو الحق في المقام. إذا المعتبر في مقام الوضع وجود أدنى مناسبة وسنخية بين الموضوع والموضوع له، لينتقل به الذهن من اللفظ إلى المعنى الذي يريد الواضع وضع اللفظ له.

وقد التفت الامام الراحل﵀ إلى هذه النكتة النكيتة، مثل كثير من النكات التي كشف عنها، وهَدَم بذلك أساس كثيرٍ من المباني المسلّمة بين الأُصوليين، فللّه دَرُّه قُدِّس سرُّه.

واتضح بهذا البيان أنّ القسم الرابع بمكانٍ من الامكان، بلا فرق بينه وبين القسم الثالث. وأظُنُّ أنّ مثاله لفظ «آدم»، فانّه عَلَمٌ للنبي الأوّل، وقد وضع أيضاً لجنس الانسان في اللغة الفارسية، مرادف البشر. ومثلُه أيّ عَلَم أو اسم خاص موضوع لمعنى عام، وكم له من نظير في أصناف اللغات.

ما وقع من أقسام الوضع

لا إشكال في وقوع القسم الأوّل، وهو الوضع العام والموضوع له العام. وقد مثّلوا له بأسماء الأجناس. وكذا وقوع القسم الثاني، وهو الوضع الخاص والموضوع له الخاص. ومثّلوا له بالأعلام الشخصية.

وقد أشكل الامام الراحل﵀: في تمثيل هذا القسم بالأعلام الشخصية.

وحاصلُه: أنهم أخذوا الموضوع له الوجود الخارجي. ولازمه أوّلاً: كون مثل «زيد موجودٌ» قضيةً ضرورية بشرط المحمول، ومن قبيل حمل الشيء على نفسه مثل «زيدٌ زيدٌ». وثانياً: يلزم مجازيّة القضايا الشخصية السالبة مثل قولنا «زيد معدوم». وكذا القضايا المنفصلة الشخصية المردّدة بين الوجود والعدم مثل: «زيدٌ إمّا موجود وإمّا معدوم»؛ إذ الوجود الخارجي أُخذ في معنى الموضوع الحقيقي، فحمل العدم عليه مجاز.

فالتحقيق: أنّ الأعلام الشخصية وُضعت للماهية الكلية التي لا تنطبق إلّا على الفرد. وهذا هو الموضوع له في القسم الثاني. وتوهُّم أنّ الماهية الكذائية مغفول عنها عند العامّة خلاف الوجدان من إخبارهم بمعدومية مسمّيات الأعلام وموجوديتها. هذا حاصل كلامه ﷺ في المقام.[1]

ولكن يخطر بالبال أنّ الموضوع له في هذا القسم هو فردٌ من الطبيعة بمشخصاته الفردية. وانّ ظرف وجوده هو الخارج، من دون اشتراطه بالوجود الخارجي، حتى يكون مثل «زيد موجود» من قبيل القضية الضرورية. وعليه فالمحمول في مثال: (وهو موجود) خارج عن ذات الموضوع ولا يكون داخلاً في الموضوع له لفظ «زيد». وإلّا يلزم أن يكون جميع الممكنات واجب الوجود. وأن لا يحتمل الكذب في أيّة قضيةٍ شخصية.

وليس مشروطاً بوجوده الذهني، حتى لا يكون قابلاً للحمل على المصداق الخارجي. إنّما وضع اللفظ في هذا القسم لفردٍ من الطبيعة، بما له من الخصوصيات الشخصية، من حيث نفسه. وان شئت قل: الماهية الشخصية المتصفة بالخصوصيات الفردية هي الموضوع لها اللفظ في هذا

---

(١) منهاج الوصول: ج ١، ص ٦٧.

القسم. ومن البعيد جداً أن يكون مقصود المشهور غير ذلك.

ولا يبعد كون هذا المعنى مقصود الامام ﷺ، كما يظهر من تقريرات بحثه، حيث جاءَ فيه: «فيستكشف أنّ الوضع لم ينحدر على الهوية الوجودية، بل على ماهية مخصّصة باضافات كثيرة وحدود وافرة، ولو ارتكازاً؛ لينطبق على الشخص المعيّن».[1] وبذلك يقع التصالح بينه وبين المشهور.

المعنى الحرفي

المشهور وقوع القسم الثالث من أقسام الوضع وقد مثّلوا له بوضع الحروف. ولا تضاح الحال لا بد من التحقيق في المعنى الحرفي.

ولقد أجاد الامام الراحل ﷺ[2] في تحرير ذلك برسم أمرين:

الأوّل: انّ من الموجودات ما يكون موجوداً ومعقولاً في نفسه كالجواهر. ومنها: ما هو موجود في غيره ومعقول في نفسه كالأعراض. ومنها: ما لا يكون موجوداً ولا معقولاً في نفسه كالنِّسب والإضافات. فهي كما لا وجود مستقل لها في الخارج، بل يكون وجودها تبعاً لطرفَيْها، فكذلك لا ماهية لها تتعقل مستقلاً.

نعم للعقل أن ينتزع منها مفهوماً مستقلاً، كمفهوم النسبة والربط، وهو يحكي عنها. لكن ليس بالنسبة إليها من قبيل نسبة الماهية إلى أفرادها، ولا نسبة مفهوم الوجود والعدم إلى واقعهما الخارجي أو النفس الأمري. وذلك لعدم إمكان تعقّلها مستقلاً. فلا يمكن إحضار حقائق النسب في الذهن بالذات مستقلاً. نعم يمكن إحضارها تبعاً لاحضار طرفيها مندكّاً فيهما

---

(١) تهذيب الأُصول: ج ١، ص ١٢.

(٢) منهاج الوصول: ج ١، ص ٦٨.

على وزان وجودها في الخارج. فاذا أُحضرت المعاني الاسمية في الذهن مستقلاً بلا ربط بينها لا أثر للنسب والروابط في الذهن. وأمّا إذا أُحضرت مرتبطةً فلها وجود ضمني مندكٌّ في طرفيها المربوطين بها هي متقوّمة بهما.

هذا كله حال النِسَب بحسب الوجود الخارجي والذهني في نفسه، مع قطع النظر عن وضع اللفظ لها. وأمّا في مقام الوضع فلو أراد المتكلم حكاية المعاني الاسمية بمالها من الارتباط (خارجاً أو ذهناً) حكايةً تصديقية، فلا مناص له من التشبث بألفاظ الحروف والهيئات؛ إذ هي تحكي عن الارتباط بينها، وإلّا فلا تحكي الألفاظ إلّا عن معانٍ اسمية مفردة غيرْ مرتبطة حكايةً تصورية. هذا مضافاً إلى شهادة الوجدان عند تجزئة الجمل على أنّ المعاني الاسمية لا دلالة لها إلّا على الذوات والأحداث المستقلة، وإنّما تدلّ الحروف والهيئات على النسب والروابط بينها، من الانتساب الصدوري والظرفية والابتدائية والانتهائية والسببية والمصاحبة وغيرها. فشأن الحروف والهيئات ومعانيها ليس إلّا الارتباط والنسبة بين المعاني الاسمية المستقلة في أيّ وعاءٍ خارجاً كان أو ذهناً، كتباً أو لفظاً.

الثاني: انّ ما قيل من كون الحروف حاكية عن الارتباط بين المعاني الاسمية، لا كلية لها. بل يكون بعض الحروف موجداً لمعانيها؛ كحروف القسم والتأكيد والتنبيه والتحضيض والردع ونحوه؛ نظراً إلى عدم واقعٍ لهذه المعاني، غير ما ينشئُه المتكلم، حتى تحكي عنه هذه الألفاظ. وذلك نظير الأفعال، حيث يكون بعض أنواعها إنشائياً، كفعل الأمر والنهي والماضي المستعمل في إنشاء العقود والايقاعات فهذه الألفاظ آلة لايجاد معانيها في نفس المستعمل.

أقول: ولكنه لاينافي كونها آلة لالقاء معانيها ـ الموجودة في النفس بها ـ

إلى الخارج وإعلامها للمخاطبين. كما إذا أحْضرتَ عدّة أشخاص في مجلس عقد وتخبرهم عن وقوع انشاء العقد بنفس إنشائه. فحينئذ يكون لصيغة العقد شأنان. أحدهما: الآلية لايجاد علقة الزواج، والآخر إعلان المخاطبين بتحقق إنشاء العقد. ولا محذور فيه، بل هو أمر رائج معمول متعارف. فكذا الأمر في الحروف الايجادية فان حرف الردع مثلاً في عين حال كونه آلة لايجاد الزجر في نفس المستعمل الرادع، يكون أيضاً آلةً لاعلان المخاطبين بحصول الزجر في نفسه عن فعل خاص، من دون أيّ محذور. فلهذا النوع من الحروف في الحقيقة خصوصية زائدة عما هو مشترك في جميعها. فانها في ضمن إيجاد معانيها تحكي عن حصولها في نفس المتكلم المنشئ.

ثم إن الامام الراحلﷺ تعرّض في المقام لكلمات بعض الأعلام الأُصوليين.

فمنها: ما عن بعض أعاظم العصر. فانّهﷺ قسّم المعاني المستعملة فيها الألفاظ إلى إخطارية وإيجادية. وعرّف الاخطارية بمعاني الأسماء؛ لأن استعمال ألفاظها في المعاني يوجب إخطار معانيها، في ذهن السامع. وعرّف الايجادية بمعاني الحروف؛ لأن استعمال الحروف يوجد معانيها من دون أن يكون لها تقرُّر قبل الاستعمال. ومراده من الايجادية هو إيجاد الربط بين المعاني الاسمية، ولذا قال: إنّ معاني الحروف كلّها إيجادية؛ حيث لا شأن للحروف إلّا إيجاد الربط بين أجزاء الكلام. ثم بعد إيجاد الربط يتّصف مجموع الكلام بالصدق والكذب.[1]

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٣٩.

وأشكل عليه الامام بأنّ إيجاد الربط بالحروف أمر مسلّم، ولكن دعوى أنّه لا شأن لها غير ذلك لا دليل عليها، بل الدليل على خلافها.

وذلك أولاً: لانّ إيجاد الربط بالحروف فرع ثبوت المعنى لها؛ لأنّ استعمالها بمالها من المعنى الارتكازي موجد للربط.

وثانياً: إنّ الوجدان شاهدٌ على أنّ بعض الحروف يوجد معناه الخاص، غير الربط، وبعضها الآخر حاكٍ عن النسبة. وأما مجموع الكلام فلا وضع له على حدة حتى تحكي عن الواقع. إلّا أن يكون المقصود دلالة الهيئة على تحقق النسب ودلالة الحروف على تصوّرها. وسيأتي أنّ الحروف وُضعت للنسب التصورية والهيئة وضعت لتحقق النسب.

وعليه فبناء على كون الحروف الاخطارية للحكاية عن الربط والنسبة، فلا تكون الايجادية في عرض الاخطارية، بل بنفس استعمال الحروف والهيئة في معانيها يوجد الربط، وفي عين الحال يوجب خطور معانيها إلى ذهن السامع، كما أنّ الايجادية بالمعنى المتقدم ليست مقابل الاخطارية بهذا المعنى؛ نظراً إلى ان الحروف مطلقاً ـ إيجادية أو إخطارية بالمعنى المتقدم ـ بنفس استعمالها يوجب خطور معانيها إلى الذهن.

منها: ما عن المحقق العراقي فانه بعد قبول إيجادية بعض الحروف أنكر كون الفرد الموجود به معناه الموضوع له. واستدل عليه بوجوه:

الأوّل: إنّ الخارج مدلول بالعرض؛ لفناء المدلول بالذات فيه، وأنّ المعنى الموضوع اللفظ هو المدلول بالذات؛ نظراً إلى إمكان إحضاره في الذهن عند سماع اللفظ الموضوع له، بخلاف الموجود الخارجي، فلا يمكن إحضاره في الذهن. وقد أشكل عليه الامام الراحل أولاً: أنّه منقوض بالأعلام الشخصية الموضوعة لنفس الشخص الخارجي، كما

عليه المشهور. وعلى فرض استحالة وقوعه فلا إشكال في إمكانه؛ نظراً إلى كون انقلاب القضايا الشخصية إلى الضرورية بشرط المحمول فرع الاستعمال، وإلّا لا قضية في البين رأساً.

أقول: لا يرد نقضٌ بناءً على ما بيّناه في توجيه رأي المشهور.

وثانياً: انّ ما قال من كون المعنى الموضوع له هو المدلول بالذات الذي يحضر في الذهن، دعوى بلا دليل؛ حيث إنّ القائل بوضع الأعلام للأشخاص الخارجية يدّعى أنّ الموضوع له هو المدلول بالعرض. وأنّ الألفاظ وضعت للدلالة على الموضوع له بوسيلة إحضار المعاني في الذهن، سواءٌ كان موطنه الذهن، كما في القسم الأول، أو الخارج كما في الثاني. وعليه فالاختلاف مبنائي.

وثالثاً: إنّ ما يحضر في الذهن بالذات لا يكون موضوعاً له اللفظ في جميع أقسام الوضع، بل له وجود ذهني، وانه آلة للحاظ المعنى الموضوع له وإدراكه في نفس الأمر لا بشرط الوجود الذهني والخارجي، كالطبيعي في أسماء الأجناس والماهية المتشخّصة بالخصوصيات الفردية في الأعلام الشخصية.

أقول: يخطر بالبال أنّ الذي يظهر من تقريرات المحقق العراقي، هو أنّ معنى اللفظ ومدلوله بالذات هو ما يحضر في الذهن عند سماع اللفظ، والمستفاد منه أنّ اللفظ وُضِع للمعنى المعقول الثابت في نفس الأمر، لا الموجود الخارجي بشرط وجوده الخارجي، الذي يمتنع حضوره في الذهن. وإنّ ما يحضر في الذهن أعمّ من الصورة الحاصلة فيه بالوجود الذهني ومن الماهيّة المعقولة الثابتة في نفس الأمر. فانها وإن لا صورة ذهنية لها، إلّا أنها معقولة. فان الكليات الخمس منها، بلا ريب ولا إشكال.

وأمّا قيد «بالذات» في التقريرات إنّما هو للمدلول، لا المعنى الموضوع له. المقصود هو المعنى الذي يدلّ عليه اللفظ في نفسه بدون قرينة.

الثاني: ان الموجود الخارجي ـ الذي هو معنى النداء والتشبيه مثلاً بالحمل الشايع ـ يوجد بنفس الاستعمال ومتأخّر عنه، إمّا بالطبع أو بالعلية والمعلولية. والحال أنّ المستعمل فيه مقدّم على الاستعمال بالطبع، فيلزم فرض المتأخّر عن الاستعمال متقدّماً عنه، وهذا خلف.

وأشكل عليه الامام بأنّ القائل بانقسام الحروف إلى إيجادية وحكائية لا يسلّم تقدُّمَ المستعمل فيه؛ نظراً إلى أنّ حقيقة الاستعمال ليس غير ذكر اللفظ لإفهام المعنى وطلب العمل للّفظ في المعنى. وهذا لا يقتضي التقدُّم المدَّعىٰ. ولعلّ هذا المحقق أخذ بظهور لفظ «في» في الظرفية، وهو مجرد تعبير واعتبار.

أقول: يخطر بالبال أنَّ شخص المستعمِل ما دام لم يلحظ معنىً في الرتبة السابقة، ولو بالادراك والتعقّل، فكيف يذكر اللفظ لإفهام المعنى؟ وإنّ حقيقة الاستعمال هو طلب عمل اللفظ ، وذلك ليس إلّا دلالة اللفظ على معنى لاحظه المتكلّم وقصده في الرتبة السابقة عن التكلّم.

والجواب الصحيح عن الوجه المزبور أنّ في الحروف الايجادية تكون دلالة اللفظ على المعنى المستعمل فيه متأخّرة عن إيجاده بنفس الاستعمال، ولو آناً مّا بمعنى أنّ بنفس استعمال حرف النداء يوجَد أوّلاً معنى النداء، ثم يخطِرُه بنفس ذكر حرف النداء في ذهن المتكلم، آناً مّا بعد إيجاده. وإنّ المتكلّم يلاحظ هذا المعنى الموجود بعد الاستعمال، قبله، فيستعمل فيه اللفظ؛ ليخطر في ذهن المخاطب بعد إيجاده بالاستعمال، ولا محذور في ذلك بلحاظ ما يكون للذهن من سرعة الانتقال، بل هو شايع

في الخارج والوجدان شاهد عليه.

والتحقيق: أنّ الالفاظ تارة: تحكي عن المعاني الثابتة في نفس الأمر وتوجب إخطارها في الذهن، وأُخرى: توجد معانيها في الوعاء المناسب، ومع ذلك توجب إخطارها في الذهن، ولو بالعرض. ولا واقع لمعانيها الموجَدة قبل الاستعمال؛ حتى تحكي عنها هذا النوع من الألفاظ . وعليه فالمعنى المستعمل فيه الثابت في نفس الأمر لا تقدُّم له على الاستعمال مطلقاً حتى في الألفاظ الحكائية، وإنّ تقدُّم بعضها اتفاقيٌ.

الثالث: لا شبهة في استعمال أدوات النداء والردع ومثله في غير معانيها كالتعجيز والتهديد ولا ريب في عدم كون ما يوجد باستعمال ألفاظها نداءً وزجراً. وعليه فلا بدّ إمّا من الالتزام بالمجازية ولم يقل به أحدٌ، وإمّا باستعمالها في معانيها الحقيقية بداعي هذه الأُمور، فيلزم أن يكون معانيها غير هذه الأُمور الموجَدة، بل كلّها من قبيل دواعي الاستعمال، حتى النداء والردع ونحوهما، ممّا قيل بأنّه الموضوع له.

وردّه الامام الراحل﵀ بما حاصله: أنّ الاستعمال في جميع الموارد المزبورة من التعجيز والتشويق والسخرية مجازيٌ. إلّا أنّ الاستعمال المجازي في الحقيقة هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، وفي الحروف الايجادية يوجد بالاستعمال فردٌ من المعنى الحقيقي بالحمل الشايع. فان بمثل: «يا كوكباً ما كان أقصر عمره» يوجد فردٌ من النداء حقيقة بالحمل الشايع. وان كان بداعي غير النداء. وبعبارة أُخرى إنّ المدلول الاستعمالي هو المعنى الحقيقي. ولكن المدلول الجدي هو معنى آخر غيره، وإنّ الملاك في مجازية الاستعمال عدم إرادة المعنى الحقيقي المستعمل فيه اللفظ جدّاً.

هذا حاصل كلامه﵀ في المقام. ولكن يخطر بالبال أنّ المدلول الجدي

خارج عن دائرة الوضع، ولا يصير الاستعمال مجازياً لأجل مجرد عدم تعلق الارادة الجدية بالمعنى الحقيقي، كما في استعمال العام وإرادة غير الخاص منه جدّاً؛ حيث إنّه من الواضح أنّ استعمال العام في العموم لا يصير مجازياً لمجرد عدم تعلّق الارادة الجدية به.

والصحيح في الجواب: أنّ الاستعمال في جميع هذه الموارد ـ حتى في التعجيز السخرية... ـ حقيقي. وإنّ الداعي إلى الاستعمال يرتبط بارادة المستعمِل وداخل في المدلول التصديقي الجدّي، وهو غير المدلول الاستعمالي. فانّ الموجود باستعمال لفظ النداء مثلاً ـ ولو بداع آخر ـ فردٌ من النداء حقيقةً بالحمل الشايع. وانّ المعيار في مجازية الاستعمال وحقيقيته هو المدلول الاستعمالي، فان كان هو المعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ يصير الاستعمال حقيقياً، وإن كان غير الموضوع له يكون الاستعمال مجازياً.

منها: كلام آخر للمحقق العراقي. حاصله: انّ مدلول الحروف قسمٌ من الأعراض النسبية المعبَّر عن وجودها ووجود بقية الأعراض بالوجود الربطي. وأمّا مدلول الهيئات فهو عبارة عن ربط الأعراض بموضوعاتها المعبَّر عن وجوده بالوجود الرابط، خلافاً لما ذهب إليه صدر المتألهين ومن تبعه من الأُصوليين، من أنّ مدلول الحروف والهيئات شيء واحد وهو الوجود الرابط. ولكن يردُّه أنّ مثل «زيدٌ في الدار» يدل على مقولة الأين قطعاً. وهو إمّا بدلالة لفظ «الدار» ولو مجازاً، وهو خلاف الوجدان. أو لفظ «في» وهو المطلوب. وأما ربطها بالموضوع فمستفاد من هيئة المبتدأ والخبر.

إن قلت: إنّ مدلول الحروف لو كان من الأعراض النسبية يرد أولاً: أنّ المدلول ـ وهو العرض ـ يرتبط بالموضوع ذاتاً، بلا حاجة إلى وضع الهيئة

على حدة. وثانياً: يلزم التبعيض في وضع الهيئة بوضعها في الجمل التي لا تشتمل على الحروف للوجود الرابط، دون المشتملة منها على الحروف؛ لعدم الحاجة، وللزوم التكرار على فرض الوضع فيها.

قلت: ان وضع الهيئة للوجود الرابط على حدة في الجمل المشتملة على الحروف، من قبيل التفصيل بعد الاجمال: نظراً إلى دلالة الحروف على العرض المنتسب إلى موضوع مّا، ودلالة الهيئة على ربطه بالموضوع المعين المذكور في الكلام.

وأشكل عليه الامام﵀ أولاً: بأنه بعد الاذعان بكون الأعراض النسبية من قبيل الوجود الرابطي، لا مجال لجعل الحروف لها؛ نظراً إلى ما لها من المعاني المستقلة الواقعة محمولاً في القضية وطرفاً للربط، وليس من قبيل المعنى الحرفي.

وثانياً: في مثل «زيد له البياض» مما يكون الأعراض الغير النسبية طرفاً للنسبة، لا معنى للحروف غير الربط؛ حيث يكون العَرَض في المثال مدلولاً لفظ البياض، فلا مناص من دلالة الحرف على إضافته إلى زيد. وهذا مستلزم للتبعيض في وضع الحروف. وحلّ الاشكال المزبور: أنّ الحروف تدل على النسب والاضافات التصورية، والهيئات تدل على تحقّقها، وهو الوجود الرابط، كما سيأتي.

وثالثاً: إنّ الحروف الايجادية بالمعنى الذي ذكرناه، لا معنى موجود خارجي أو ذهني لها قبل استعمالها حتى تحكي عنها. وعليه فحكاية هذه الحروف عن الأعراض النسبية لا معنى لها. هذا مع أنّ مثل القسم ليس من العرض النسبي قطعاً، مع أنّ لنا كلاماً في نوع العرض الموضوع له، من أنّه هل يكون نسبياً أو غيره.

تنقيح المباني في وضع الحروف

المشهور بين الأُصوليين أنّ الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص. وقد اختاره الامام الراحل ﷺ، وتقدّم بيانه في الاستدلال عليه. وحاصله: أنّ الربط جزئي، فلا يعقل حصوله بمفهوم كلي. ولا جامع ماهوي بين النسب والإضافات الجزئية، ليوضع له الحرف. ولكن في المقام أقوال أُخرى:

منها: ما عن المحقق الخراساني، من عموم الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، كما في الأسماء بزعم امتناع أخذ خصوصية الآلية قيداً للموضوع له والمستعمل فيه، ذهنيةً كانت الخصوصية المزبورة أو خارجية.

أما إذا كانت خارجية، فلأنّ أخذها يوجب صيرورة المعنى المتخصَّص به جزئياً خارجياً. والحال أنّ المستعمل فيه الحروف كثيراً ما يكون عاماً، كما في الحروف الواقعة بعد الأمر في مثل: «سر من البصرة إلى الكوفة» لتعلق الأمر بطبيعي السير من البصرة الصادق على أيّة نقطة من نقاط ابتداء البصرة. وإن كانت الخصوصية المأخوذة قيداً للموضوع له والمستعمل فيه ذهنيةً يستلزم إشكالين،

أحدهما: استلزام لحاظين، لحاظ خصوصية المعنى الحرفي، من الآلية والحالية، ولحاظ المعنى الملحوظ بهذا اللحاظ لحاظاً استقلالياً، لأن يوضع له اللفظ؛ لتوقف الوضع والاستعمال على لحاظ الموضوع له والمستعمل فيه. وكون الوضع بلحاظين خلاف الوجدان.

ثانيهما: صيرورة المستعمل فيه بذلك كلياً عقلياً ممتنعاً صدقه على الخارج وامتناع امتثال الأمر في مثل «سر من البصرة إلى الكوفة»؛ نظراً إلى صيرورة المستعمل فيه باللحاظ المزبور في المثال كلياً عقلياً. وذلك لتعلّق

الأمر بطبيعي السير من البصرة الصادق على أيّة نقطة من نقاط ابتداء البصرة. وإنّ الكلّي الطبيعي إذا قيّد باللحاظ يصير كلياً عقلياً ممتنعاً تحقُّقه في الخارج.

وردّه الامام الراحل: بأنّ فيه ما لا يخفى، بعد وضوح معاني أسماء الحروف ذاتاً وتعقلاً ودلالةً. فانّ الموضوع له الحروف خاصٌ، حتى في مثل «سر من البصرة إلى الكوفة».

منها: ما عن المحقق النائيني: من عموم الوضع والموضوع له، لكن لا بالمعنى الذي في الأسماء، بل بمعنى أنّ للموجَد باستعمال الحروف في جميع موارد الاستعمال هوية مشتركة. وانّ الخصوصيات اللاحقة بسبب الاستعمال خارجة عن ذات الموضوع له، بل من لوازم وجوده، كالأعراض المحتاجة في الوجود إلى المحلّ الخارج عن هوية ذاتها. ومقصوده ظاهراً عدم كون نسبة ذلك الجامع بالهوية إلى موارد الاستعمال كنسبة الماهية الكلية إلى مصاديقها الذاتية؛ لعدم تعقُّله مستقلاً، لا بالذات ولا بالعرض، بل انما هو مفهوم كلي جامع ينتزعه العقل من مواطن الاستعمالات ،بمالها من الهوية المشتركة، مع قطع النظر عن الخصوصيات اللاحقة بالاستعمال، من دون أن يصير الموضوع له بما له من الجهة الكلية والوحدة بالهوية من قبيل المعنى الاسمي؛ حيث قال: «وبما ذكرنا ظهر الفرق بين عموم الموضوع له في الأسماء وبين عموم الموضع له في الحروف. فإنّ الموضوع له في الأسماء يكون على وجه يصح حمله على ماله من الأفراد الخارجية، نحو حمل الكلي على الفرد بالحمل الشايع الصناعي الذي يكون ملاكه الاتحاد في الوجود. كما يقال «زيد انسان» و«هذا فرس» وما شابه ذلك. وهذا بخلاف عموم الموضوع له في الحروف،

فانه ليس له أفراد خارجية يصح حمله عليها؛ إذ قوام المعنى الحرفي بالايجاد، بحيث لا موطن له إلّا الاستعمال على ما تقدم. والشيء الذي يكون قوامه بالوجود ليس له وراء ذلك خارج يمكن حمله عليه، كما كان للمفهوم الكلّي الاسمي خارج من أفراده الموجودة، يمكن حمله عليه».[١]

ومن دون أن يصير بما له من الجهة الايجادية جزئياً، بل هو على كلّيته ووحدته بالهوية؛ حيث قال ﷺ: «وبالجملة: الكلية المتنازع فيها في الحروف، إنّما هي بمعنى أنّ ما توجده لفظة «من» في جميع الاستعمالات معنى واحد بالهوية و الحقيقة. وتكون الخصوصيات ـ اللاحقة بذلك المعنى بتوسط الاستعمالات ـ خارجة عن حقيقة المعنى، ولازمة لتحققه في موطن الاستعمال، نظير خصوصية القيام بالمحل، التي هي من لوازم وجود العرض مع عدم قوام هويّته بها. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بجزئية المعنى الحرفي، فانّه تكون تلك الخصوصيات حينئذٍ مقوّمة لهوية المعنى الحرفي وداخلة في حقيقته».[٢]

وأشكل عليه الامام الراحل ﷺ أولاً: بأنّ الهوية الواحدة لو كانت في قبال الوجود كما يظهر من قوله: «ان وجود المعنى الحرفي خارجاً يتقوّم بالغير، لا هويته وحقيقته».[٣] وكانت أيضاً في قبال الماهية القابلة للصدق على كثيرين، ومع ذلك تكون واحدة وموجدة للربط، فهو كما ترى. وإن كانت وجوداً سعياً مشتركاً بين الروابط المتحققة بالاستعمالات أو ماهية كذلك، لكن بالوحدة الخارجية، فهو فاسد؛ لعدم جامع وجداني خارجي

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٥٦.

(٢) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٣) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٥٨، س ١٣.

بين الوجودات، لا من سنخ الوجود لوضوح عدم ربطٍ وجوديٍ بين النسب والاضافات الخارجية. ولا من سنخ الماهية؛ لوضوح تكثّرها إذا لوحظت بوجودها في ضمن المصاديق. وعليه فلا جامع اشتراك ماهوي وحداني خارجي بين موارد استعمال الحروف؛ لأنّ الوحدة الخارجية تساوق الوجود ولكل موجود وحدة بالعدد. أما تنظيره بالأعراض، فمناقض لما اعترف به، من عدم كونها من قبيل المعاني الاسمية[١]، فلا يقاس به المعنى الحرفي.

وثانياً: إنّ ابتناء وجود معاني الحروف على القول بوجود الكلي الطبيعي بعروض التشخص والوجود له دفعةً،[٢] كما صرح به في ذيل كلامه، يناقض صدر كلامه، من عدم كون الموضوع له الحرف من قبيل كلي له أفراد خارجية يصح حمله عليها، كالاسم؛ حيث إنه جعل في ذيل كلامه نسبة المعاني الحرفية إلى وجوداتها كالطبيعي إلى أفراده.

أقول: يخطر بالبال أنّ مقصود المحقق النائيني ﷺ ظاهراً، أنّ الموضوع له الحروف هو المفهوم المنتزع من مواطن استعمال كل حرف، بما لها من الهوية المشتركة، وإنه بما هو مفهوم يقابل الوجود الخارجي، وإن يوجد بالاستعمال. وبلحاظ عدم تعقله بالذات مستقلاً يقابل الماهية القابلة للصدق على المصاديق، كما صرّح بذلك الامام الراحل ﷺ نفسه سابقاً.[٣] فليس انتزاعياً صرفاً لا وجود له، كما صرّح به المحقق المزبور.[٤]

منها: ما اختاره المحقق العراقي: من عموم الموضوع له، لكن

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٣٦.

(٢) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٥٨، س ٢٠ ـ ٢٤.

(٣) منهاج الوصول: ج ١، ص ٦٩.

(٤) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٥٨، س ٢٤.

لا بالمعنى المشهور، بل بمعنى الجامع الوحداني بالوحدة النوعية بين الإضافات والنِسَب الموجودة في موارد الاستعمال.

وقد أشكل عليه الامام الراحل ﷺ في تصوير نوع من الوضع العام والموضوع له العام بما حاصله: أنّه لا يمكن تصور الجامع الوحداني بين الموجودات الخارجية الجزئية ـ وهي النِسَب والاضافات ـ، وان الوحدة تساوق الوجود. فالوجود الخارجي الواحد لا يتصور له وحدة نوعية، بل هو واحد بالعدد، قبال سائر الوجودات الجزئية التي هي النسب والاضافات في مواطن استعمال الحروف. مضافاً إلى ما سبق آنفاً، من بطلان مبناه في معاني الحروف.

منها: ما عن بعض الفحول من ان معاني الحروف جزئياً إضافياً. وذلك إمّا لتوهم أنّ المستعمل فيه في مثل «سر من البصرة إلى الكوفة» و«كل عالم في الدار» كلياً، كما عن هداية المسترشدين؛[1] نظراً إلى جزئية ابتداء البصرة في المثال بلحاظ جزئية البصرة نفسها، وان كان كلياً مع قطع النظر عن ذلك، بلحاظ كونه متعلق الأمر القابل للامتثال بالسير من أية نقطة من نقاط ابتداء البصرة. وإمّا لاعتقاد وضعها للأخص من المعنى الملحوظ حال الوضع. بمعنى أنّ الموضوع له الحرف جزئي بالاضافة إلى المعنى الملحوظ حال الوضع ـ وهو العنوان الكلي المنتزع من النسب والاضافات، فهو كليّ بالنسبة إلى معنوناتها الجزئية ـ التي هي النسب والروابط الجزئية الموجَدة بالاستعمالات ـ. والقائل بهذا المقال هو المحقق الكمپاني. قال: «وحيث إن ذات النسبة تعلُّقيةٌ فلا جامع ذاتي بين أنحائها؛ لأنّ إلغاء التعلّق منها إخراج لها عن

---

(١) هداية المسترشدين: ص ٣٠، س ١٨ ـ ٢٣.

النسبية، فلا بدّ من الوضع لأنحائها بجامع عنواني يجمع شتاتها، بل تُلاحَظُ به. وحيث إن النسبة بين عنوان النسبة الكذائية ومعنوناتها نسبة الأعم والأخص، كان الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، من دون لزوم الالتزام بالجزئية الحقيقية، عينيةً كانت أو ذهنيةً، فانه من باب لزوم ما لايلزم».[1]

وردهما الامامﷺ بانّ هذه الآراء كلها مستلزمة لتصور الكلية القابلة للصدق على الكثيرين ووضع الحرف لها، مع أنّها مغايرة للمعنى الحرفي الذي ليس إلّا الربط والتعلّق بالطرفين، كما سبق.

منها: ما عن الامامﷺ بأنّ الوضع في الحروف مطلقاً عام والموضوع له خاص، إيجادية كانت الحروف أو اخطارية.

أما الايجادية فلأنها آلات لايجاد المعاني، وانّ الوجود الايقاعي متشخص جزئي. فلفظة «يا» مثلاً توجد النداءَ بالحمل الشايع، سواءٌ كان المنادىٰ واحداً مثل: «يا زيد» أو كثيراً مثل «يا أيها الناس». فانه أيضاً نداءٌ واحد شخصي، وان كان المنادىٰ جميع الناس. وكذا القَسَم، سواءٌ كان المُقسم به واحداً أو كثيراً.

أما الحروف الإخطارية فلعدم جامع ذهني أو خارجي بين النِسَب ليوضع له الحروف، إلّا بعض العناوين الاسمية الانتزاعية، مثل عنوان الابتداء الآلي أو الربط أو النسبة، ونحو ذلك، مما ليس بجامع ذاتي للنسب والروابط الجزئية ولا من سنخ المعاني الحرفية.

والتحقيق: انّ هذه الحروف في الدلالة على معانيها تابعة لأطراف النِسَب والاضافات؛ حيث لا شأن لها إلّا بحسب أطرافها. فان كانت

---

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٩، س ٢٠ ـ ٢٣.

الأطراف جزئية، تكون النسبة بينها جزئية، كما هو واضح، وسبقت أمثلتها. وأمّا إذا كان طرف النسبة كلياً، تكون النسبة بينها كلية، مثل: «كل عالم في الدار». فلفظة «في» في المثال تدلّ على الروابط الحاصلة بين أفراد طبيعي العالم وبين الدار. فيكون من قبيل استعمال اللفظ في المعاني الكثيرة، لا في الكلي المنطبق على الكثيرين، لما قلنا من عدم تعقّل جامع ذاتي بين النسب. ولمّا كان تكثُّر المدلول تابع للعنوان الكلي المتلبس بالمبدأ ـ أي طرف الربط ـ فلذا لا مانع من عدم تناهي أفراده. فلذا لا يلزم إشكال استعمال اللفظ فيأكثر من معنى واحد مع عدمأساس لأصل هذا الاشكال.

فانّ لفظة «في» في «كلّ عالم في الدار» تدل على انتساب كل فرد إلى الدار، وكذا لفظة «من» و«إلى» في «سر من البصرة إلى الكوفة» على النسبة الابتدائية والانتهائية بين طبيعة السير المنقطع الطرفين دلالة تصورية، مع قطع النظر عن الهيئة، ولكن بدلالة الهيئة على البعث إلى السير المنقطع بالبصرة والكوفة، تتكثر النسبة الابتدائية والانتهائية، بقرينة امتثال الأمر عرفاً بايجاد أيّة نسبة من هذه النسب في الخارج. وذلك من باب دلالة الواحد على الكثير، لا انطباق الكلي الطبيعي على أفراده؛ لعدم تعقُّله بين النسب والروابط. وعلى فرض عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى ننكر كون المقام من قبيله. فلنا أن نقول: إنّ الحروف في القضايا الانشائية مستعملة في ربط جزئي يحلّله العُرف إلى الروابط الكثيرة، لا كلّي قابل للصدق عليها.

ومع التأمل فيما قلناه، من امتناع الجامع الذاتي بين النسب واختلاف معاني الحروف والأسماء في جميع الشؤون وتبعيّتها لها، يسهل لك ما ذكرناه، مع مساعدة الوجدان والبرهان.

الحقيقة الشرعية

ثمرة البحث:

لا إشكال في انتفاء ثمرة هذا البحث بالنسبة إلى الروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام؛ نظراً إلى وضوح أنّ الألفاظ المخصوصة (كالصلاة والصوم والحج والخمس والزكاة ونحوها) قد أصبحت حقائق في معانيها المستحدثة الشرعية بسبب كثرة الاستعمال في زمان الامام امير المؤمنين عليه السلام، فضلاً عن سائر الأئمة، ويُعبّر عنها بالحقائق المتشرعية.

وعلى أيّ حال، فلا ريب في ظهور هذه الألفاظ في معانيها المخصوصة المستحدثة الشرعية عند الاطلاق إذا كانت في أحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام. ولا ينبغي الكلام في ذلك.

وإنما الكلام في الألفاظ المخصوصة الواردة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وثمرة البحث حينئذ، أنّ هذه الألفاظ إذا وردت في الكتاب والأحاديث النبوية مجرّدةً عن القرينة المعيّنة للمراد، لا بد من حملها على المعاني الشرعية، بناءً على القول بالحقيقة الشرعية، وإلّا فإما تُحمل على المعاني اللغوية أو يتوقّف فيها، بناءً على القول بالتوقّف فيما لو دار الأمر بين المعنى الحقيقي ـ وهو المعنى اللغوي على الفرض ـ وبين المجاز المشهور؛ إذ لا أقلّ من كون هذه المعاني مجازاً مشهوراً بكثرة الاستعمال في عهد النبي صلى الله عليه وآله، إن لم نَقُل بكونها حقائق شرعية.

ولكن مع ذلك يشكل الالتزام بثبوت ثمرة مهمّة لهذا البحث؛ لأن ما يُبتلىٰ به من السنة النبوية قد نُقِلَ إلينا بطريق روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام. مع أنّ بعض الألفاظ لا ريب في صيرورتها حقائق شرعية

في عهد النبي صلى الله عليه وآله؛ لكثرة ابتلاء المسلمين بها، كالصلاة والصوم والحج والزكاة، ولا سيّما مثل الصلاة التي كانوا يؤدّونها كل يوم خمس مرّات.

وأما القرآن المجيد، فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ محفوفة بالقرائن المعيّنة لارادة المعنى الشرعي.

وقد أشكل على ذلك السيد الشهيد الصدر قدس سره[1]؛ بأنّ جملة من الأحاديث النبوية قد نُقِلت بألفاظها عن الأئمة عليهم السلام؛ تحفّظاً على كلام النبي صلى الله عليه وآله وتيمّناً به. وكذلك كثيرٌ من هذه الألفاظ الواردة في الكتاب الكريم، غير محفوفة بالقرائن المعيّنة للمراد. فتظهر الثمرة في هذه الأحاديث النبوية والآيات القرآنية.

وفيه: أنّ الأحاديث النبوية المنقولة بطرق أئمة آل البيت عليهم السلام، محفوفة في الغالب بقرائن سياقية مقامية أو مقالية معيّنة للمعاني الشرعية وهذه القرائن معلومة، إمّا من وجه استشهاد الأئمة عليهم السلام بكلام النبي صلى الله عليه وآله، أو من تعابيرهم صدراً وذيلاً؛ إذ لم ينقلوا كلامه صلى الله عليه وآله إلّا لأجل مناسبة واقتضاء مقام البيان، تمهيداً لبيان المقصود أو توجيهاً تعليلاً لما كانوا عليهم السلام بصدد بيانه من حكم شرعي أو قاعدة أُصولية أو فقهية أو نكتة تفسيرية أو عرفانية أو غير ذلك.

وأما الآيات القرآنية فقلّما توجد منها ما لم يكن المقصود من الألفاظ المخصوصة الواردة فيها معلومة بقرائن داخلية سياقية واقتضائية أو خارجية، ولا سيّما بدلالة النصوص الواردة في تفسيرها.

فالحق عدم ثبوت ثمرة مهمّة لهذا البحث. وأما موارد تطبيق هذه الثمرة

---

(١) دروس في علم الأُصول: ج ٣، ق ١، ص ٤٥١.

وأمثلتها، فنطاقها واسع يشمل كلَّ لفظ من الألفاظ المخصوصة الشرعية التي كانت لها معاني لغوية قبل الاسلام، ممّا ورد في الكتاب أو في كلام النبي صلى الله عليه وآله، ولم يعلم المراد منه بالقرينة القطعية فشُكَّ فيه.

وممّا يؤكد أنّ هذه الألفاظ المستعملة في القرآن صارت في عصر النبي صلى الله عليه وآله والوحي حقايق في معانيها الشرعية، ما جاء من الأحاديث المتظافرة من عرض الأخبار على الكتاب. وعدم حجية ما خالف الكتاب فان عرض الأخبار على الكتاب لا معنى له ،إلّا إذا اختلفا في الحكم مع اتحاد الموضوع. وإنّ اتحاد موضوع الحكم في الكتاب والأخبار المخالفة فرع كون ما استعمل فيهما من الألفاظ ـ المبيّنة لموضوع الحكم ـ بمعنى واحد. وذلك المعنى هو ما يفهم من ألفاظ الروايات ومعانيها الحقيقية الشرعية، فلا بد أن تكون ألفاظ القرآن بهذه المعاني المخصوصة المتفاهمة من الأخبار. وإلّا لا معنى لعرض الكتاب عليها؛ لوضوح عدم المنافاة بينهما على فرض تعدد الموضوع بتغاير المعنى.

ثبوت الحقيقة الشرعية

اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية، بمعنى أنّ الفاظ العبادات والمعاملات المستعملة في خطابات الشارع، هل انتقلت في عصر الشارع من معانيها اللغوية إلى غيرها، من المعاني المخصوصة المعهودة في شرعنا، بحيث صارت حقائق فيها ليؤخذ بها عند الشك في مراد الشارع؛ نظراً إلى ظهور اللفظ في معناه الحقيقي؟ أو لم تنتقل منها إلى هذه المعاني المخصوصة في عصر الشارع، بل إنّما استعملت فيها بالقرائن الحالية

والمقامية وغيرها من القرائن الحافّة بخطابات الشارع حين إلقائها، حتى يؤخذ بمعانيها اللغوية عند الشك في مراد الشارع أخذاً بالمعنى الحقيقي الظاهر فيه الخطاب.

حاصل كلام الامام الراحل﵀ في المقام: أنّه لا ريب في استعمال هذه الألفاظ في المعاني المخصوصة من لدن أوّل البعثة، من غير احتفافها بالقرينة، كما ترى في كثير من السور المكية، حتى ما نزلت منها في أوائل البعثة، مثل قوله (تعالىٰ): «واقيموا الصلوة وآتُوا الزكاة وأقرِضوا الله قرضاً حسناً»[١] وقوله (تعالىٰ): «لم نك من المصلّين»[٢]. وقوله (تعالىٰ): «فلا صدّق ولا صلّى»[٣] وقوله (تعالىٰ): «وذكر أسم ربّه فصلّىٰ»[٤] وقوله (تعالىٰ): «أرأيت الذي ينهى عبداً إذا صلّى».[٥] وكان المخاطبون يفهمون المعاني المعهودة من هذه الخطابات من غير قرينة. ودعوى وجود القرينة الحالية كما ترىٰ. أما دعوى ثبوت الوضع التعييني بنفس الاستعمال المحفوف بالقرينة بمثل قولهﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أُصَلّي»، غير وجيهة؛ إذ مجرد استعمال هذه الألفاظ في معانيها المخصوصة بمثل ذلك، ليس من قبيل الوضع التعييني، بل هو استعمال لفظ في معنى مخصوص غير الموضوع له مجازاً بالقرينة.

وأما في لسان التابعين ومَن بعدهم من المتشرعة فالأمر أوضح. فلا إشكال في كون هذه الالفاظ حقايق في هذه المعاني المعهودة في عصر

---

(١) سورة المزمّل: الآية ٢٠.

(٢) سورة المدثّر: الآية ٤٣.

(٣) سورة القيامة: الآية ٣١.

(٤) سورة الاعلى: الآية ١٥.

(٥) سورة العلق: الآية ٩ و ١٠.

الشارع لكن لا بالوضع التعييني؛ لأنّه مع الالتفات إلى دَيدن الأصحاب وحرصهم على حفظ سيرة النبي ﷺ وضبطها، حتى كيفية نومه ومشيه وقيامه وقعوده وأكله وشربه ممّا لا ربط له بالتشريع، يقطع بانه لو كان صرّح بوضع لفظة واحدة لَنُقِل إلينا، فضلاً عن جميع هذه الألفاظ.

وكلامُه هذا متين جدّاً، لا غبار عليه. ولمّا لا ثمرة مهمّة لهذه المسألة، لا ينبغي إطالة الكلام في ذلك.

في الصحيح والأعم

تنبيهات

قبل الورود في البحث ينبغي التنبيه على أُمور.

الأول: أنّ هذه المسألة ليست من المسائل الأُصولية. والوجه في ذلك ما سبق من أنّ المسألة الأُصولية هي القاعدة الممهدة لتحصيل الحجّة على الحكم الكلي الشرعي. وإنّ هذه المسألة إنّما تنتج وضع ألفاظ العبادات والمعاملات للصحيح أو الأعم. ومن الواضح عدم كونها حجة على أيّ حكم شرعي. نعم تقع في مقدمات الحجّة؛ لما سيأتي، من أنّ ثمرة البحث عن هذه المسألة تُنَقِّح موضوع مسألة التمسك بالاطلاق ومسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، بل تكون هذه المسألة في الحقيقة من المسائل اللغوية؛ إذ نتيجتها هي وضع عناوين العبادات والمعاملات لخصوص الصحيح منها أو للأعم منه والفاسد. ولأجل ذلك تكون هذه المسألة من المبادي.

الثاني: لا يتوقف جريان هذا النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية؛ لوضوح استعمال ألفاظ العبادات والمعاملات في عهد الصادقين عليهما السلام ولسان الروايات الصادرة عنهما عليهما السلام على نحو الحقيقة، ولو بالوضع التعيُّني الناشي من كثرة الاستعمال. ولا ريب أنّ استعمالهما عليهما السلام كان يتبع الاستعمالَ في لسان النبي صلى الله عليه وآله، سواءٌ كان على نحو الحقيقة أو المجاز. فاذا عرفنا أنّ هذه الألفاظ في عرف متشرّعي عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام كانت حقائق في

خصوص الصحيح ـ مثلاً ـ، نستكشف منه أنّ المستعمل فيه في لسان النبي ﷺ كان هو الصحيح، ولو مجازاً، وكذلك في الأعمّ. فعلى أيّ حال يعلم بذلك مقصود الشارع من خطاباته صحيحاً كان أو الأعمّ.

الثالث: قد يتوهم عدم إمكان الوضع للأعم؛[1] نظراً إلى لزوم التبدّل أو الترديد في الماهية؛ حيث إنّ أيّ جزءٍ من أجزاء الصلاة حتى الأركان، اذا فُرِض عدمُه يصح صدق اسم الصلاة على الباقي، بناءً على القول بالأعمّ، كما يصح مع وجوده وفقدان غيره من الأجزاء. ولازم ذلك التبدّل في الماهية في غير تام الأجزاء والشرائط، والترديد فيها في تام الأجزاء والشرائط، فينكشف بذلك أنه لا ماهية أعم في البين، بل لا يُعقل وجودها.

ويمكن دفع هذا التوهم بأنّ الماهية في مثل هذا المورد هي ذات الجامع المشترك بين تامّ الأجزاء وناقصها. وإنّ التبدّل والترديد في أجزاءِ الأفراد، لا في أصل ذات الماهية الجامعة بين الصحيح والفاسد. وذلك نظير الكلمة فإنّ ماهيّتها هي ما تُركَّب من حرفين فصاعداً. فلفظة «الكلمة» وُضِعت لطبيعة هذه الماهية الجامعة.

ثمرة المسألة

ذُكرت لهذا النزاع ثمرتان:

إحداهما: صحة التمسّك باطلاق الخطاب على القول بالأعم دون الصحيح. وذلك فيما إذا شكَّ في دخل قيدٍ في امتثال المأمور به. فعلى القول بالأعم يعلم صدق عنوان المأمور به على المصداق المشكوك الفاقد لذلك الجزء المحتمل دخله، وإنّما الشك في دخل قيد زائد عن المسمى الذي

---

(١) وأنّه لا مجال لهذا البحث.

هو متعلق التكليف. فمقتضى القاعدة حينئذٍ الرجوع إلى إطلاق الخطاب ونفي القيد. ولازم ذلك جواز الاكتفاء في الامتثال باتيان المصداق الفاقد لذلك الجزء. وأما على القول بالصحيح يكون الشك في صدق نفس عنوان المأمور به على المصداق الفاقد لذلك الجزء، ولا إطلاق حينئذٍ للخطاب بالنسبة إلى الفاقد حتى يتمسك به لنفي اعتبار القيد. وأما وجه عدم الاطلاق أنّ الخطاب حينئذٍ لا يشمل إلّا ما ما أُحرز أنّه صحيح، ومع احتمال دخل ذلك الجزء في الصحة لا يُحرز كون الفاقد له صحيحاً.

وقد أشكل المحقق النائيني على ترتُّب هذه الثمرة بما حاصله: أنّ الماهيات المخترعة الشرعية، حيث إنه ليس منها في العرف عين ولا أثر، فلا يمكن أن تكون إطلاقاتها واردةً في مقام البيان، إلّا بعد معرفة معاني ألفاظها بما هي المصطلح عليها شرعاً، فبعد معرفة معانيها الشرعية تظهر الثمرة المذكورة بين الأعمي والصحيحي؛ ثم استنتج من ذلك عدم إمكان التمسك باطلاقات الكتاب بناءً على كلا القولين معلّلاً بعدم كونها واردة في مقام البيان؛ نظراً إلى عدم اطلاع مسلمي صدر الاسلام عن معانيها المخصوصة الشرعية.

وفيه: أن ألفاظ العبادات مثل الصلاة والصوم والحجّ والزكاة قد أصبحت في أوان ظهور الاسلام معلومة لأهل الشرع بمعانيها الشرعية المتقوّمة على عمدة أجزائها شرائطها. ومع التفات الشارع الأقدس إلى ذلك فكونه في خطاباته المتكفّلة لتشريع هذه العبادات والأمر بها في مقام البيان بمكان من الوضوح، مع أنّ ما يعتبر كون هذه الاطلاقات في مقام بيانه ليس إلّا أصل التكليف، كما هو واضح وغير قابل للانكار، لا جميع خصوصيات هذه العناوين بمالها من الاجزاء والشرائط.

وعليه فالتمسك بالاطلاقات لنفي اعتبار ما شك في جزئيته أو شرطيته بمكان من الإمكان بناءً على الأعم. فلا مجال لانكار هذه الثمرة.

وأما ما جاء في كلامه ﷺ من استثناء ما شك في دخله في مسمى الصلاة، فلا ريب في عدم جواز التمسك بالاطلاق لاثباته؛ لكون الشك حينئذٍ في أصل العنوان المتعلق للتكليف. فهو خارج تخصُّصاً.

ثمّ إنّ موارد تطبيق هذه الثمرة فكثيرة، وهي كل واجب عبادي ذي ماهية مخترعة شرعية، كالصلاة والصوم والحج والخمس والزكاة والاعتكاف ونحو ذلك. فكلّ أمر ورد من الشارع في الكتاب والسنة بهذه العبادات ومثلها، يجوز التمسك باطلاقه لنفي جزئية أو شرطية ما شك في جزئيته أو شرطيته.

وكذا تظهر هذه الثمرة فيما لو أتى بهذه الواجبات فاقدةً لما شُكّ في جزئيته أو شرطيته.

ولا يخفى أن هذا العَلَم، بعد ما منع عن التمسك بالاطلاق اللفظي، جوّز التمسّك بالاطلاق المقامي في النصوص البيانية الواردة لبيان أفعال الصلاة وكيفيتها وآدابها، مثل صحيح حماد وغيره[1] وهو متين تقتضيه القاعدة.

والوجه في ذلك أن المعتبر في الاطلاق اللفظي تعلّق الحكم في لفظ الخطاب بالطبيعي الجامع القابل للانطباق على صنفين أو أصناف من أفراده. وبما أنّ الصحيحي لا يرى العنوان المتعلق للحكم جامعاً لصنفي الصحيح والفاسد، وانّما يراه منطبقاً على الصحيح فقط؛ فلذا لا يسع له أن يتمسّك باطلاق لفظ الخطاب؛ لسراية شكه حينئذٍ إلى الشك في صدق أصل العنوان

---

(١) الوسائل: ج ٤، ص ٦٧٣، ب ١، من أفعال الصلاة ح ١ و ٢ ـ ١٩.

المتعلّق للتكليف.

وأما الاطلاق المقامي فلا يُعتبر فيه ذلك، بل إنما يعتبر فيه سكوت المتكلّم عن البيان، فيما إذا كان المتكلّم بصدد بيان ماله دخلٌ في المأمور به من الأجزاءوالشرائط والموانع، وتعلّق الحكم في الخطاب بنفس الأجزاء أو الشرائط أو الموانع. فحينئذٍ كلّ ما سكت المتكلم عن بيانه من الأجزاء والشرائط والموانع، يستكشف منه عدم إرادته؛ لأنه كان في مقام بيان كل ماله دخل في المأمور به فلو كان لغير ما ذكره دخل في المأمور به لبيّنه، فسكوته عنه وعدم تعرّضه إليه كاشف عن عدم دخله في المأمور به. وهذا الاطلاق هو الاطلاق المقامي. ولا يحتاج إلى وجود لفظ مطلق في الخطاب. وإنّ الاطلاق الثابت في النصوص البيانية من هذا القبيل؛ نظراً إلى كونها في مقام بيان الأجزاء والشرائط، فكل ما لم تتعرّض لبيانها يستكشف منه عدم دخله فيالمأمور به.

فاتضح بذلك أنّ عدم صحة التمسك بأحد الاطلاقين لا ينافي صحة التمسك بالآخر. كما اتضح أيضاً أنه لا فرق في جواز التمسك بالاطلاق المقامي بين القول بالصحيح وبين القول بالأعم.

ثانيتهما: الرجوع إلى أصالة البراءة عند الشك في الأجزاء والشرائط، بناءً علىالقول بالأعم؛ لأن متعلّق التكليف حينئذٍ نفس الأجزاء والشرائط؛ لوضوح عدم تعلّق التكليف بالطبيعيالعقلي المجرّد عن وجوده العيني المركّب من الأجزاء والشرائط. والرجوع إلى أصالة الاشتغال بناءً على القول بالصحيح؛ لكون الشك في المحصّل حينئذٍ.

قال بذلك المحقق النائيني. ثم قال: إنه لا يضرّ بذلك عدم التزام القائلين بالصحيح بهذه الثمرة؛ لأنّ الكلام في مقتضى القاعدة. ثم أضاف أنّ الحق

في المقام عكس ما ذكره في الكفاية، من اختصاص الثمرة بالتمسك بالاطلاق، بل الثمرة في المقام تختص بالتفصيل في الرجوع إلى الأصل العملي.

وقد ناقش في ذلك تلميذه السيد الخوئي بما حاصله: أنّه لا فرق بين المسلكين في التمسك بالبراءة أو الاشتغال. والوجه في ذلك أنه إذا قلنا بالوضع للأعم يبتني التمسك بالبراءة على القول بانحلال العلم الاجمالي في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين إلى علم تفصيلي وشك بدوي؛ لأن مسألتنا من إحدى صغريات تلك الكبرىٰ. فمع الاتيان بالأكثر الفاقد للجزء المشكوك اعتباره ينحل العلم الاجمالي بتعلّق التكليف بالطبيعي الجامع الأعم إلى علم تفصيلي بإتيان المتيقن من متعلّق التكليف ـ وهو الأكثر الفاقد للجزء المشكوك ـ، وإلى شكٍّ بدويٍ في أصل تعلّق التكليف بالجزء الزائد المشكوك اعتباره. وأما لو قلنا بعدم الانحلال في تلك المسألة فلا مناص من الاحتياط والرجوع إلى أصالة الاشتغال؛ نظراً إلى كون الشك في محصِّل التكليف حينئذٍ.

وأما على القول بالصحيح، فلو قلنا بأنّ متعلّق التكليف عنوان بسيط خارج عن الأجزاء والشرائط وأنّها سبب تحقُّقه، فلا محالة يكون الشك في المحصّل، ولا بد من القول بالاشتغال، إلّا أنّ ذلك خلاف الواقع، بل مخالف للمفروض؛ إذ بناءً على القول بالصحيح يكون متعلق التكليف هو الطبيعي الجامع بين الأفراد الصحيحة المتحقق بوجود الافراد. فلا يكون مغايراً لأفرادها ولا مسبباً عنها، بأن يكون المأمور به أمراً بسيطاً مسبّباً عن شيءٍ آخر ومترتباً عليه وجوداً؛ لكي يرجع الشك في تحقق الامتثال بالفاقد للجزءِ أو الشرط المشكوك إلى الشك في المحصل حتى يرجع إلى

الاشتغال، بل المأمور به هو الطبيعي الجامع المفروض وجوده بين الأفراد الصحيحة.

وعليه لا يرجع الشك إلى الشك في المحصِّل، بل الشك في اعتبار قيد زائد عن المأمور به، فتجري أصالة البراءة، بناءً على انحلال العلم الاجمالي في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، كما قلنا على القول بالأعم. وذلك لأن الطبيعي المأمور به عين أفراده الصحيحة ومتحدٌ معها عيناً، فالأمر المتعلّق به متعلق بالأجزاء مع شرائطها. هذا لو قلنا بأن متعلق التكليف الطبايع، وأما لو قلنا بأنّ متعلقه الأفراد فواضح.

وقد يقال بظهور ثمرة هذا البحث أيضاً في النذر، كما لو نذر شخصٌ أن يعطي ديناراً لكل من صلّى ركعتين. فبناءً على القول بالأعم يُجزي الاعطاء لمن صلّى ركعتين وكانت صلاته فاسدة. ولكن على القول بالصحيح لا يجزي ذلك.

ولا يخفى أنّ هذه المسألة من فروعات الثمرة الأُولى. ولا ينبغي أن تُعدَّ بنفسها ثمرةً للمسألة الأُصولية؛ لأنّها إنّما تثمر استنباط الحكم الكلّي الفرعي، وأما تطبيقه على موارده ومصاديقه فيدخل في المسائل الفقهية. هذا، مضافاً إلى أنّ وجوب الوفاء بالنذر تابعٌ لكيفية قصد الناذر ولا ربط له بالوضع للصحيح أو للأعم، فلو قصد الصلاة الصحيحة لم تبرأ ذمّتُه بالاعطاء لمن صلّى فاسدة، ولو قصد الأعم منها والفاسدة تَبرأ ذمّته مطلقاً، سواءٌ قلنا في الصورتين بالوضع للأعم أو للصحيح.

ثم إنه لا يخفى أنّ الثمرة الثانية أنما تظهر فيما لم يتمسك بالاطلاق على القول بالأعم، وإلّا فالقائل بالأعم لو جوّز التمسك بالاطلاق لا تصل النوبة إلى الثمرة الثانية؛ لأن الاطلاق دليل لفظي، وإنما تصل النوبة إلى

الأصل حيث لا دليل لفظي من عموم أو إطلاق أو نصّ، بلا فرق بين أنواع الدليل اللفظي في ذلك.

وعليه فمن صلّى صلاة فاقدة لما احتمل اعتباره من جزء أو شرط، فلو كان قائلاً بوضع لفظ الصلاة للأعم من الصحيحة والفاسدة وبترتُّب الثمرة الأُولى وجوّز التمسك بالاطلاق، يحكم لا محالة بصحة صلاته بالدليل اللفظي. وعند ذلك لا حاجة إلى إجراء أصالة البراءة من وجوب الجزء الزائد. وكذلك في الصوم وأداء الزكاة والخمس والحج والاعتكاف، ونحو ذلك من العبادات والماهيات المخترعة الشرعية.

بقي في المقام نكتة مهمّة، وهي: ما قيل[1]، من أن ما ذُكر لهذه المسألة من الثمرات ـ وعمدتها الأُولىٰ والثانية ـ ليست في الحقيقة من ثمرات هذه المسألة، بل هي من ثمرات مسائل أُخرى. فان الأُولىٰ في الحقيقة ثمرة لمسألة المطلق والمقيد، والثانية ثمرة لمسألة الأقل والأكثر الارتباطيين. وإنّما البحث عن هذه المسألة محقّق لموضوع تلكما المسألتين. وهذا كلام متين ومطلب دقيق يُعلم بالتأمل.

هذا كله في العبادات. وأما المعاملات فلا تترتب فيها ثمرة على هذه المسألة؛ إذ هي أُمور عرفية عقلائية، لا من المخترعات الشرعية، ولذا يجوز التمسك بالاطلاق فيها، ولو كانت عناوينها أسامي للصحيحة؛ إذ الصحة فيها هي الصحة عند العقلاء والعرف لا عند الشارع، فتختصّ ثمرة هذه المسألة بالمخترعات الشرعية.

---

(١) والقائل هو السيد الخوئي. راجع المحاضرات: ج ١، ص ١٧٤ و١٨٣.

نظرة إلى كلام السيد الامامﷺ

إن للامام الراحلﷺ في بيان كلتا الثمرتين كلاماً ينبغي تحريره.

أما الثمرة الأُولى:

قالﷺ ما حاصله: وتظهر الثمرة في صحة التمسك باطلاق الخطاب على القول بالأعم دون الصحيح.

والاشكال: تارة: بعدم ورود خطاب مطلق متعلّق بالأعم في مقام بيان التكليف،[1] كما مرّ بيان هذا الاشكال عن المحقق النائيني آنفاً. وأُخرى: بأنّ المأمور به هو الصحيح على القولين وإنّ الأخذ بالاطلاق بعد التقييد أخذ في الشبهة المصداقية، مدفوع.

أما الأول: فلكونه خلاف ما يجد المتأمل في إطلاقات الكتاب والسنة.

أقول: هذا الكلام منهﷺ بظاهره مجمل لا يصلح للدليلية. ولكن يخطر بالبال في توجيه هذا الجواب أنّ تخاطب الشارع في جعل الأحكام لا بد أن يكون على أساس ما هو المرتكز من معاني الألفاظ. وكان المرتكز في أذهان معاصري الشارع هو المعنى الأعم؛ لعدم علم أكثرهم في زمان نزول الوحي بشرائط المعاني المخترعة واجزائها، حتى يكون الصحيح منها مرتكزاً في أذهانهم. هذا مضافاً إلى لزوم تقدم الشيء عن نفسه برتبتين من أخذ الصحة في متعلق الخطاب. ولمّا كان الشارع يُلقي القضايا والأوامر التكليفية في مقام بيان التكليف. فلا مناص من قبول ورود إطلاق الخطابات في مقام البيان وتعلُّقها بالأعم.

أقول: ويمكن أن يناقش بأنّ هذا التوجيه لا يلائم ما بنى عليه الامامﷺ

---

(١) مطارح الانظار: ص ١٠، س ١٨ ـ ٢٢ / نهاية الافكار: ج ١، ص ٩٦.

من الاشكال في كون المعاني المخصوصة ـ في العبادات أو المعاملات ـ من مخترعات شرعنا، وانّه لا يبعد كون ألفاظها مستعملة في تلك المباحات الشرعية ولو مع اختلاف الخصوصيات. وعليه فيكون تخاطب الشارع على أساس المعاني المخصوصة الشرعية لا اللغوية.

وأما ما قال‌ﷺ من أنّ الثمرة فرضية كما عن المحقق العراقي والنائيني[1] فلا ثمرة فقهية فيها، ففيه ما عرفت في كلامهما آنفاً.

وأمّا الاشكال الثاني: فاجاب‌ﷺ بأنّ الأوامر قد تعلّقت بنفس العناوين على القول بالأعم، وعليه فالخطابات مطلقة. ولا ينافي تقييدها بقيود منفصلة فيؤخذ باطلاقها في أيّ مورد لم يرد تقييد.

وأما توهم تعلق الأمر بعنوان الصحيح أو ما يلازمه ففي غاية السقوط، وذلك للزوم تقدم الشيء على نفسه برتبتين من أخذ الصحة ـ ومثلها من الانقسامات الثانوية ـ في متعلق الأمر.

وأما ما عن المحقق العراقي في الجواب: من أنّ المخصّص في المقام لبيّ غير ارتكازي، لحكم العقل ـ قضاءً لحق العبودية والمولوية ـ بالاتيان صحيحاً ليتحقق به الامتثال والطاعة. وفي مثله يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

ففيه: منع لعدم الفرق بين اللّبي الغير الارتكازي وبين اللفظي المنفصل في عدم جواز التمسك بالعام وسقوط أصالة الجدّ لدى العقلاء.

أقول: إنّ المخصص والمقيد إما لفظي أولُبّي، واللفظي إما متصل أومنفصل، واللبي إمّا ارتكازي ـ أي مرتكز في أذهان عرف المخاطبين ـ

---

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٥ / بدايع الافكار: ج ١، ص ١٢٩.

وإما غير إرتكازي بحكم العقل، كما في المقام.

وإن المخصّص المتّصل واللبي الارتكازي مانع من المدلول الاستعمالي للعام، الجدي بالفحوى. ولكن المخصص اللفظي المنفصل واللبي الغير الارتكازي مانع من المدلول الجدّي. فتأمّل جداً. وتفصيل البحث موكول إلى محلّه. ولكن الظاهر جواز التمسّك بالعام في الأخيرين في الشبهة المصداقية للمخصّص ؛ نظراً إلى تمامية المدلول الاستعمالي. وانّ المانع من التمسّك باطلاق اللفظ هو عدم تمامية المدلول الاستعمالي. وذلك لأن التمسك بالاطلاق فرع ظهور الخطاب في الاطلاق، وان الظهور تابع للدلالة الوضعية على الاطلاق. فاذا دلَّ الدليل اللفظي وضعاً على الاطلاق يتِمّ إطلاق الخطاب بمدلولهالاستعمالي ويجوزالتمسك به فيالفرد المشكوك ما لم يرد دليل يدل على خروجه عن المدلول التصديقي. وإنّ الدخيل في الدلالة الاستعمالية إما هوالمخصّص والمقيّد اللفظيين المتصلين أو هي القرينة اللبية الارتكازية.

وأما الثمرة الثانية:

قالؒ ما حاصله: بناءً على ما ذكرنا يرجع الشك في جزئية شيء أو شرطيته إلى الدوران بين الأقل والأكثر وتجري البراءة، بخلاف ما ذهب إليه المحقق الخراساني. وذلك لما سبق من كون الصلاة اسماً للهيئة الخاصة على نحو اللا بشرط، فانية فيها الكثرات والأجزاء، ونسبة الهيئة إلىالأجزاء من قبيل نسبةالصورة إلى المادة، لا نسبة المحصَّل والمحصِّل.

ولمّا أُخذت الهيئة لا بشرط تصدق على عدّة أجزاء مقوّمة لها، كثيرةً كانت أو قليلة وبأنحائها المختلفة؛ فلذا ينحلّ الأمر إلى أجزائها، ومع الشك

في الجزئية يُشك في أصل تعلق الأمر بذلك الجزء، فتجري فيه البراءَة، بل تجري في نفس الماهية؛ لفرض صدقها وتحقق مسمّاها بالأجزاء الفاقدة، فيرجع الشك إلى الشك في دخل شيء آخر فيها.

ومرجع ذلك إلى الشك في أصل تعلّق الأمر بالهيئة المشتملة لذلك الجزء المشكوك بما هي واجدة له. فتجري البراءَة عن تعلق الأمر بها بعد الاتيان بالمأمور به، وهو المسمّى المحقّق في ضمن الهيئة الحاصلة بالاجزاء الفاقدة للجزء المشكوك. وهذا بخلاف مبنى صاحب الكفاية؛ لأنّ مسمى الصلاة على مذهبه أمر بسيط مبدئٌ لآثار المعراجية والنهي عن الفحشاء. وهذا الأمر البسيط إمّا أن يحصل أو لا يحصل، فلو شك في جزئية جزءٍ يُشك في أصل تحقق هذا المبدأ. وباتيان الفاقد يُشك في أصل الامتثال. واشتغال الذمة بالتكليف يقينيٌ، وهو يستدعي الفراغ اليقيني باتيان كل ما يحتمل دخله في الاتيان بالمأمور به. والوجه في ذلك عدم انحلال الأمر إلى الأجزاء، وعدم تحقق ماهية الصلاة ومسمّاها بالاجزاء الفاقدة للمشكوك حينئذٍ. لفرض بساطتها.

هذا على القول بالأعمّ. وأمّا على القول بالصحيح فلا إشكال في جريان الاشتغال لعدم إمكان الاتيان بالصحيح إلّا باتيان كلّ ما له دخل في الصحة ولا فرق بين المباني. وانّما يظهر الفرق بين المباني على القول بالأعم، كما أنّه بناءً على المختار وبناءً على وضع ألفاظ العبادات لجميع الأجزاء والشرائط وإطلاقها على العنوان الملازم بالعناية، تجري البراءَة بخلاف ساير المباني.

وقد اتضح أيضاً أنه بناءً على المختار تظهر الثمرة بجريان البراءَة على القول بالأعم والاشتغال بناءً على الصحيح، بخلاف مبنى الآخُند حيث

يجري الاشتغال بناءً على ما ذهب إليه، لرجوعه إلى القول بالصحيح بنحوٍ.

وأما ما يظهر من المحقق العراقي من جريان البراءَة في المرتبة العليا من الصحة ففيه: انه مع فقدان ما يحتمل دخله في أصل صحة العبادة، يُشك في تحقق العبادة الصحيحة، فلا مناص من جريان الاشتغال. انتهى كلامه ﷺ.

ولكن قد عرفت سابقاً من ابتناء التمسك بالبراءَة ـ على القول بالأعم ـ على القول بانحلال العلم الاجمالي بالتكليف في الأقل والأكثر الارتباطيين باتيان الأقل، كما أنّ الأمر كذلك أيضاً بناءً على القول بالصحيح، فلا فرق بين القولين من جهة جريان أصل البراءة، فتنتفي هذه الثمرة.

تحرير محل النزاع

حاصل كلام الامام الراحل ﷺ: أنّه اختلفت التعابير في طرح البحث، فقد يُعبّر بأنّ ألفاظ العبادات هل هي موضوعة للصحيحة أو الأعم منها؟ فيخرج به الاختصاص التعيُّني؛ لما سبق من أنّه ليس بوضع في الاستعمالات الحقيقية، فضلاً عن الاستعمالات المجازية، وكذا يخرج عن حريم البحث مذهب الباقلاني.

وحاصل رأيه أنّ الشارع استعمل هذه الألفاظ في معانيها اللغوية. ولكن يُفهم سايرالأجزاء والشرايط المعتبرة في المأمور به بالقرينة. وطرح البحث حينئذ بأنّ القرينة الحافّة باستعمال هذه الألفاظ في لسان الشارع هل كانت دالّة على جميع الأجزاء والشرائط؛ ليكون المستعمل فيه هو خصوص الصحيح، أو كانت دالّة على جملة من الأجزاء والشروط إجمالاً بنحو القضية المهملة؛ ليكون المستعمل فيه هو الأعم؟

وأنت تعرف أنّ طرح البحث على هذا النحو خارج عن حريم الوضع

وداخل في الاستعمال المجازي، فلا بد من إدخاله في محل النزاع؛ بمناط دلالة القرينة على جميع الأجزاء والشرائط الظاهرة في الصحيحة أو عليها في الجملة الظاهرة في الأعم.

وقد يُعبَّر بأنّ هذه الألفاظ أهي أسامٍ لخصوص الصحيحة أو للأعم منها، فحينئذٍ يدخل الوضع التعييني والاختصاص التعيُّني في محل البحث، دون الاستعمالات المجازية.

وقد يعبّر في تحرير محلّ النزاع بأنّ الاصل في استعمال الشارع ما ذا؟ هل كان المستعمل فيه المقصود هو خصوص الصحيح أو الأعم.

وعليه فيدخل المجاز في محل الكلام، بناءً على كونه استعمالاً فيما وضع له، لكن بتطبيق المعنى الموضوع له على المستعمل فيه ادّعاءً. فبعد الفراغ عن كون الاستعمال مجازياً، يقع البحث في ابتنائه على ادعاء خصوص الصحيحة مصداقاً للمعنى اللغوي الموضوع له أو الأعمّ.

هذا لُبّ كلام الامام الراحل ﷺ في تحرير محل النزاع مع توضيح منّا.

إشكال المحقق العراقي وجوابه:

ثم إنّه قد أورد المحقق العراقي ﷺ على الباقلاني بما حاصله: أنّ القرينة الموجودة في كلام الشارع إن دلّت على جميع الأجزاء والشرائط فلا شكّ في مقصوده لكي يرتفع بالتمسّك بالاطلاق. وإنْ دلّت عليها بنحو الاهمال، أي في الجملة على نحو القضية المهملة ـ وهذا غير الاهمال من جهة أصل البيان ـ فلا إطلاق لفظي ليتمسك به. وأمّا الاطلاق المقامي جار على أيّ حالٍ.[1]

---

(١) بدايع الافكار: ج ١، ص ١١٠.

وفيه: أنّ الاجمال غير الاهمال فان المانع من التمسك بالاطلاق هو إهمال المتكلم من جهة أصل البيان لا الاجمال. والذي يُتصوَّر في المقام هو الاجمال، لفرض كون الشارع بصدد الافادة وبيان التكليف، وإنّما كان خطابه مجملاً أي لا تدل القرينة الموجودة في الكلام على كلّ ماله دخل في المأمور به من الأجزاء والشرائط لمصلحة يعلمها نفسه.

وعليه: فيمكن جريان البحث المثمر على مذهب الباقلاني بأن القرينة المجملة التي أقامها الشارع في خطابه هل كانت منطبقة على خصوص الصحيحة أو الأعم فيتمسك بالاطلاق على الثاني دون الأوّل.

إشكال على عنوان البحث:

قد أشكل الامام الراحل ﷺ على طرح البحث بهذا النحو. وحاصله: أنّه لا وجه لعقد البحث بهذا النحو، إلّا سهولة التعبير عن الشيء بلازمه؛ لأنّه لا إشكال في عدم كون النزاع في وضع لفظ الصلاة ـ مثلاً ـ للصلاة الصحيحة بالحمل الأوّلي، لوضوح عدم تعلّق الأمر بالمفاهيم. أما وضعها للصحيحة بالحمل الشايع فلا يمكن النزاع فيه. وذلك أولاً: للزوم كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً؛ لأن ما هو صحيح أو فاسد بالحمل الشايع، هو الصلاة الخارجية التي يتصف بالصحة والفساد. وإلّا فمع قطع النظر عن المصداق الخارجي، فلا ريب في تباين عنوان الصحيح مع عنوان الفاسد مفهوماً. والحال أنّ مَن طرح البحث في المقام بهذا النحو لا يلتزم بالوضع العام والموضوع له الخاص في هذه الألفاظ.

وأما تعميم الموضوع له بالالتزام بالجامع الخارجي بين المصاديق الخارجية الصحيحة أو الأعم منها والفاسدة، غير وجيه؛ لما سبق في بحث

الوضع من عدم إمكان الجامع بين المصاديق الخارجية الجزئية. هذا حاصل إشكال الامام﵀.

ولا يخفى أنّ مقصوده ظاهراً من الشيء هو مسمّى العبادات المرتكز في أذهان المتشرعة بالوجدان وهو المتبادر من ألفاظها. وإنّ وجود هذا المسمّى وارتكازه في الأذهان على نحو الحقيقة يكشف بطريق الإنّ عن وضع الألفاظ له. فوضعها لازم وجود ذلك المسمّى. فطرح البحث بهذا النحو تعبير عن الشيء بلازمه.

ولكن يخطر بالبال أنّه أيّ مانع من ذلك. فكيف أنّ الأعلام الشخصية، بل الحوادث والوقايع الخارجية توضع لها الألفاظ؟ فكذلك في المقام. وذلك بتوسيط مفاهيم المصاديق الخارجية وبتبع إحضار صورها في الذهن. فانّ في المقام يتصوّر الجامع بين المصاديق الصحيحة والفاسدة بتبع إحضار مفاهيمها، وإن لا يمكن بدون توسيط ذلك.

نعم لو كانت هذه الألفاظ موضوعة للصحيح بالحمل الشايع بالمعنى المزبور لم يمكن امتثال الأمر في مثل: أقيموا الصلاة؛ لكون متعلق الأمر حينئذٍ جزئياً.

والتحقيق في المقام: وضع هذه الألفاظ لطبيعي العبادات والمعاملات الموجود بوجود أفراده ومصاديقه، لا لمفاهيمها ـ التي هي من قبيل الكلّي العقلي ـ ، ولا لمصاديقها الجزئية. وبذلك يُوجّه طرح البحث بأن هذه الألفاظ هل وضعت لخصوص الصحيح أو الأعم هذا مع أنّ ماهيات العبادات ومفاهيمها هي المقصودة في لسان بعض الخطابات، مثل ما ورد في النصوص البيانية من أنّ الصلاة ثلثها وضوء وثلثها ركوع وثلثها

سجود.[١] وكما ورد أنّ الوضوءَ غسلتان ومسحتان.[٢]

وثانياً: إنّ الصحيح بالحمل الشايع هو الجامع لتمام الأجزاء والشرائط من جميع الجهات، حتى ما يستفاد اعتباره من قِبَل أمر الشارع ممّا هو متأخّر عن الأمر رتبةً، كقصد الامتثال وقصد الوجه، مع أنّه خارج عن محلّ النزاع؛ لوضوح عدم وضع لفظ الصلاة لخصوص مثله لغة وعرفاً، كخروج ما استفيد اعتباره من قبل النهي في العبادة كالتكلم والضحك والأكل، وأيّ فعل منافٍ من موانع الصلاة، أو ما استُفيد مانعيتُه عن الصلاة باجتماع الأمر والنهي، بناءً على الامتناع الموجب للفساد، كاتيانها في المكان المغصوب. فانّ كل ذلك خارج عن حقيقة الصلاة وخارج عن محلّ النزاع.

هل الصحة أمر اضافي؟

ثم قال ﷺ ما حاصله:

وأما القول: بأنّ الصحة أمرٌ اضافي فتكون العبادة صحيحة بلحاظ الأجزاء وفاسدة بلحاظ الشرايط، فمضافاً إلى عدم مساعدة العرف واللّغة، لا يدفع به الاشكال؛ لوضوح عدم صحة الصلاة الفاقدة للشرائط. وإن تمّت أجزاؤها. وعليه فلا صحّة في البين حتى تنسب إلى الماهية، ولو مجازاً، كما يظهر من المحقق النائيني ﷺ.[٣]

وهذا الانتساب من قبيل الالتزام بالصحة التعليقية، أي إذا ضُمّ إليها ساير الشرايط. وهذا لا يساعده العرف واللغة. وتوهُّم أنّه اصطلاح خاص أُصولي في الصحة والفساد لم يلتزم به أحدٌ.

---

(١) مستدرك الوسائل / طبع آل البيت: ج ١، ص ٢٨٩ وج ٤ ص ٤٢٧ رواه نقلاً عن فقه الرضا ﷺ.

(٢) الوسائل: ج ١، ص ٢٩٥، ب ٢٥، من أبواب الوضوء ح ٩.

(٣) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٦٠.

ولعلّ شبهة رجوع كون الصحة إضافية إلى الصحة التعليقية ولزوم مجازية انتساب الصحة إلى الماهية من ذلك، ألجأتهم إلى التزامهم بكون الصحة بمعنى التمامية.

نوع التقابل بين الصحة والفساد:

قال ﷺ ما حاصله: ظاهرهم كون الصحة والتمامية متساوقين عرفاً ولغة. وأنّ بين الصحة والفساد تقابل العدم والملكة. ولكنه غير وجيه، لعدم مساعدتهما عليه. بل الصحة والفساد كيفيتان وجوديتان عارضتان للشيء في الوجود الخارجي. فيقال للشيء الموجود المتصف بكيفية ملائمة لطبيعته النوعية إنّه صحيح وسالم، وللمتصف بكيفية منافرة لها إنّه فاسد. وعليه فالصحة والفساد أمران وجوديان، بينهما غاية المنافرة، متعاقبان على أمر واحد، والنسبة بينهما تقابل التضاد. بخلاف الكمال والنقص؛ فان النقصان عدم الكمال، والنسبة بينهما تقابل العدم والملكة باعتبار الجامعية للأجزاء والشرائط في المركّبات، وبلحاظ الشدّة والضعف وتشكيك المراتب في البسائط.

وهذا في التكوينيات واضح؛ لوضوح الفرق بين من يكون ذايَدٍ ورجل معيوبين فاسدين وبين مقطوع اليد أو الرجل، أو الذي لا يد أو لا رِجْل له أصلاً. فيقال للأوّل: إنه معيوبة رجلُه أو فاسدة يدهُ. ويقال للثاني: إنّه ناقص العضو، وكذا كلّ شيءٍ ذو عضوٍ. وفي البسائط يقال للمراتب الضعيفة: إنّها ناقصة بلحاظ فقدان شدة الوجود، وللمراتب القوية الشديدة إنّها كاملة.

وكذلك في الاعتباريات، فان العرف والشرع كما يعتبران للصلاة

الصحيحة هيئة اتصالية ملائمة لطبيعتها المأمور بها ويُعبِّران عنها بالصحة، كذلك يعتبران للصلاة الفاسدة هيئة خاصة مخالفة لطبيعتها المأمور بها ويُعبِّران عنها بالفساد، سواءٌ كان بعروض مانع أو فقدان شرط أو جزءٍ. فانّ هيئتها المنقطعة بفقدان بعض الأجزاء كيفية وجودية غير هيئتها المتصلة. ولذا يُقال: إنّ فلاناً قطع صلاته ونقض صومه.

وعليه فطرح البحث على النحو المزبور لا يتمّ إلّا باستعمال الصحة والفساد في التام والناقص مجازاً، مع أنّه أشبه بالغلط؛ لعدم علاقة بين المفهومين. ومجرد اتحادهما مصداقاً لا يصحّح العلاقة. فالأولى في طرح البحث أن يُعنون بـ«تعيين الموضوع له في الألفاظ المتداولة في الشريعة» أو «تعيين المسمّى لها» أو «تعيين الأصل في الاستعمال فيها» على اختلاف التعبيرات، كما مرّ.

هذا حاصل كلام الامام الراحل ﷺ في الاشكال الثاني وما اختاره في المقام. ولكن يرد على كلامه الأخير أنه لا ريب في كون علاقة السبب والمسبب من العلاقات في باب المجاز، ومن الواضح أنّ الصحة والفساد مسبّبان وناشئان من الكمال والنقص في العبادات المركبة؛ لأنّ فقدان بعض الأجزاء والشرائط عدم ذلك البعض، ولا ينافي ذلك اعتبار هيئة وجودية منقطعة للفاقد وإطلاق الفاسد عليه مجازاً بعلاقة السبب والمسبب، فهو من قبيل تسمية المسبَّب باسم السبب. مع أنّ إطلاق الصحيح والفاسد في تام الأجزاء والشرائط وفاقدهما في العبادات من باب الحقيقة؛ لكثرة استعمال ذلك في الروايات وبين المتشرعة إلى حدّ الوضع التعيُّني للصلاة.

هل يدخل مطلق الأجزاء والشرائط في محل النزاع؟

ذهب المحقق النائيني ﷺ إلى أنّ محل النزاع هو الأجزاء مطلقاً والشرائط التي أخذت في متعلق الأمر، كالستر والقبلة والطهور من الانقسامات السابقة عن مرحلة الطلب، دون ما يأتي من قِبَل الأمر، كقصد القربة والوجه، ممّا لا يمكن لحاظها في مرحلة تعيين المسمّى؛ لأنّها من الانقسامات اللاحقة عن مرحلة الطلب. والسر في ذلك أنّ النوع الأوّل من الشرائط يكون في مرتبة المسمّى دون القسم الثاني. وكذا الشرائط العقلية، كعدم المزاحمة بالضدّ الأهم[١] أو عدم تعلق النهي فانها من قبيل الثاني، نظراً إلى تأخُّرها عن الطلب. وعليه فالنوع الثاني من الشروط بلحاظ تأخُّرها عن أمر الشارع وطلبه لا يمكن لحاظها في مرتبة المسمّى ليدخل في محلّ النزاع.[٢]

بل نُسب إلى المحقق العراقي ـ على ما يظهر من تقريراته[٣] ـ أنّ النزاع مقصور على الأجزاء لتأخّر رتبة الشرايط عن الأجزاء الواقعة قبل مرتبة الصحة المشروطة بلحوق الشرايط.

وخالف الامام الراحل ﷺ كلَّ ذلك بدعوى إمكان جريان النزاع في جميع الشرايط مطلقاً، سواءٌ قلنا بامكان أخذ ما لا يأتي إلّا من قِبَل الأمر في المتعلق؛ لوضوح تقدم رتبة المسمّى على الطلب، أو قلنا بامتناعه؛ نظراً إلى تقدّم المسمّى عن الطلب حينئذ رتبة. وعدم كفاية التقدم الرتبي في

---

(١) الضد الأهم كنجاة الغريق عند دوران الأمر بينه وبين الصلاة في آخر وقتها. وذلك في قبال الضد الغير الأهم، كازالة النجاسة عن المسجد في فرض الدوران المزبور. وكذا ساير الأضداد الوجودية، كالضحك والأكل والتكلم وأيّ فعل مناف. وأما تعلق النهي فإمّا لمنافاته مع هيئة الصلاة كالمنافيات المذكورة، أو لاجتماع الأمر والنهي، كالصلاة في المكان المغصوب، بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي.

(٢) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٦٠ و٦١.

(٣) نهاية الافكار: ج ١، ص ٧٦.

دفع المحذور. وذلك لامكان أن يلاحظ الشارع حين جعل الحكم قصد القربة والوجه ونحوهما من الشرائط المعتبرة في مقام الامتثال، فان لحاظ هذه الشرائط حين الأمر لا محذور فيه.

وأمّا حديث عدم إمكان تسوية الأجزاء والشرائط في الرتبة فظاهر الفساد. لأنّ المحال إنما هو اجتماعهما رتبةً في الواقع. ولكن الذي يُشكّل موضوع البحث في المقام هو اجتماعهما في التسمية. ولا استحالة فيه لتقوّمه بمجرّد اللحاظ، فانّ تعيين الموضوع له والمسمّى يكون بلحاظ الأجزاء والشرائط مجتمعاً.

وأجاب المحقق العراقي في دفع محذوري استحالة تسوية الأجزاء والشرائط وامتناع دخول الشرائط ـ التي تكون من الانقسامات الثانوية ـ في المسمى لتأخرها عنه برتبتين: بأنه على القول بالصحيح يمكن وضع الألفاظ لخصوص الأجزاء المقترنة بجميع الشرائط، لا مع فقد بعض الشرائط، والأعمّي يقول بوضعها للأجزاء مطلقاً، اقترنت بالشرائط أم لا.

وفيه: أنّ الاقتران لو أُخذ على سبيل القيدية فيعود محذور تقدُّم المتأخّر؛ نظراً إلى رجوع ذلك إلى اجتماع الأجزاء والشرائط ـ المتقيّدة بالاقتران ـ في عرض واحد وإن أُخِذ على سبيل الحينية بمعنى وضع الألفاظ للأجزاء حين اقترانها بجميع الشرائط من دون تقيُّدٍ بها، فلا تدخل الشرائط في المسمّىٰ حتى لا يصدق الاسم مع فقدها.

فتحصّل ممّا ذكر إمكان جريان النزاع في جميع الشرائط، ثمّ إنّ ظاهر كلماتهم في المقام جريان النزاع في مطلق الشرائط لا خصوص المندرجة منها في الانقسامات الأولية السابقة عن طلب الشارع.

والشاهد على ذلك إشكال بعضهم [1] على الصحيحي بأنّه يلزم عليه

---

(١) راجع الكفاية: ج ١: ص ٣٦.

تكرار الطلب من الشارع بقوله: أطلُب مطلوبي ـ مثلاً ـ. ويلزم منه الدور لتوقف طلبه على الصحة وهي تتوقف على طلب الشارع، لأنّ هذا الاشكال متوقف على كون الصحيح هو الجامع لجميع الشروط حتى المندرجة منها في الانقسامات الثانوية ولم يُدفع بخروج هذه الشروط عن محلّ النزاع.

وممّا يشهد على ذلك الاستدلال بوحدة الأثر لكشف وحدة المؤثّر ـ الذي هو المسمّى[1] ـ؛ حيث إنّه لا يكون المؤثّر غير الصحيح الفعلي الجامع لجميع الشرائط، حتى المندرجة منها في الانقسامات الثانوية؛ ـ نظراً إلى عدم ترتّب الأثر ـ وهو الإجزاء وسقوط الاعادة والقضاء ـ إلّا على الصحيح الفعلي. ومن الواضح أنّ المسمّى عند الصحيحي هو المؤثر التام الفعلي. وتوهم كونه المؤثر الناقص أو الاقتضائي أو التعليقي غير وجيه.

مختار الامام الراحل قدس سره

اعتقد الامام الراحل أنّ كلمات القوم لا تخلو من تشويش، وأن مقتضى التحقيق عدم دخلٍ لعنواني الصحيح والفاسد في محلّ النزاع. وانّما النزاع في مسمّى الألفاظ المتداولة في خطابات الشارع. وسنخ الشرايط مختلفة. فبعضها من مقوّمات الماهية المسمّاة بحيث تكون الماهية منحلّة إلى الأجزاء والتقيُّدات. وإن كانت القيود بأنفسها خارجة عن الماهية، كما اشتهر أنّ «تقيّد جزءٌ وقيد خارج». وبعضها من شروط تحقُّق ماهية العبادة صحيحةً في الخارج. والنزاع في أنّ الشرايط أيّها من قيود نفس المسمّىٰ وأيّها من شروط صحّة المسمّى. وبعبارة أُخرى: يكون النزاع في أنّ المسمّى أو الموضوعة له ألفاظ العبادات يتقيد بأيّ شرط؟ والظاهر أنّ مثل

---

(١) كما عن العراقي نهاية الافكار: ج ١، ص ٧٦.

قصد الوجه خارج عن المسمّى، كما أنّ التزاحم والنهي من موانع الصحة لا دخل لهما في ماهية المسمّىٰ.

وأما سائر الشرائط الثانوية فمورد البحث أنّها من أيّ القبيل. وأمّا الأجزاء فالبحث في أنّها هل تكون من مقوّمات الماهية مطلقاً أو لا؟ بل يكون بعضها من أجزاء العبادة الموجودة على فرض تحققها من دون دخلٍ في ماهية المسمّىٰ، وذلك كالأجزاء المستحبّة.

أقول: إنّ ما قاله ﷺ متين، إلّا أنّ نزاع الأُصوليين قد وقع في أنّ ألفاظ الماهيات المخترعة هل وُضِعت لخصوص الصحيحة منها أو الأعم. والحق مع الامام الراحل من جهة أنّنزاعهم في المقام ينبغي أن يكون على نحو ما حرّره ﷺ، دون ما يتراءى من كلمات الأُصوليين من عنوان هذا البحث.

تصوير الجامع

حاصل كلام الامام الراحل ﷺ أنّه بعد وضوح فساد خصوص الموضوع له في الماهيات المعهودة بوضع ألفاظها لمصاديق الصحيحة بالحمل الشايع، وبطلان تعدّد الأوضاع بوضعها لكل من الصحيح والفاسد على حدة على سبيل الاشتراك اللفظي، لابد للصحيحي والأعمّي من تصوير جامع.

كلام المحقق الخراساني في تصوير الجامع

فمن الجوامع المتصوّرة للصحيح ما أفاده المحقق الخراساني ﷺ، حيث قال: «لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الاشارة إليه بخواصّه وآثاره. فانّ الاشتراك في الأثر كالنهي عن الفحشاء أو معراج المؤمن كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلُّ فيه بذلك الجامع.

فيصح تصوير المسمّى بلفظ الصلاة ـ مثلاً ـ بالناهية عن الفحشاء[١] وما هو معراج المؤمن[٢] ونحوهما».[٣]

وقد أشكل عليه الامام الراحل ﷺ أولاً: بمنع كون المقام موضوعاً للقاعدة العقلية، أي قاعدة «الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد». وانّما موضوعها الواحد من جميع الجهات، وهو البسيط التكويني، لا الاعتباري. وثانياً: انّه بناءً على ذلك يلزم كون مسمّى الصلاة متكثّر الحقيقة، وهذا خلف؛ لفرض لزوم الجامع. وجه تكثر المسمّى، أنّ الناهي عن الفحشاء ومعراج المؤمن وقربان كل تقي[٤] وعمود الدين[٥] أُمور مختلفة. فلو كانت هذه الآثار ناشئةً من الصلوات الصحيحة المختلفة الحقيقة، ليَلزم تكثّر الجامع في ذاته، وهذا خلف.

وثالثاً: انّ النهي عن الفحشاء ليس بمعنى النهي اللفظي الظاهري، بل بمعنى كون الصلاة دافعة ومانعة عنها واقعاً في الخارج. ومن الواضح أنّ الفحشاء والمنكرات أمرٌ متكثر، فلا بدّ أن تكون للجامع حيثيات متكثّرة، يدفع كلُّ حيثيةٍ واحداً منها.

اقول: هذا مضافاً إلى أنّ الآثار المذكورة إنما هي آثار الصلاة المقبولة عند الله، لا الصحيحة فقهياً.

ويظهر من المحقق العراقي أنّ الآثار المذكورة إنما تؤثر في ذلك الجامع بسبب أمر وحداني، وهو كمالٌ حاصل للنفس يوجب هذه الآثار المتكثّرة.[٦]

---

(١) اشارة إلى قوله تعالىٰ: «إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»، العنكبوت: ٤٥.

(٢) الاعتقادات للعلامة المجلسي: ص ٣٩.

(٣) الكفاية: ج ١، ص ٣٦.

(٤) الكافي، ج ٣، ص ٢٦٥ ورد الحديث فيه بلفظ «الصلاة قربانُ كلِّ تقيٍّ».

(٥) الكافي: ج ٣، ص ٩٩.

(٦) مقالات الأُصول: ج ١، ص ٤٠ / نهاية الأفكار: ج ١، ص ٨٤.

وقد أشكل عليه الامام بأنّه خروج عن الاستدلال؛ لأنّ الجامع الذي صوَّره أمرٌ نفساني، لا من سنخ الصلاة التي هي من أفعال المكلّف، مضافاً إلى أنّه إيكال إلى أمر مجهول من غير دليل؛ نظراً إلى إبهام الجامع الكذائي في ذاته.

ولكن المحقق النائيني أورد على المحقق العراقي، بأنّ الملاكات من قبيل الدواعي، لا من الأسباب التوليدية (وهي الأجزاء والشرائط المولّدة للصحة والإجزاء والنهي عن الفحشاء، وغير ذلك من الآثار)، ولذا لا يصح تعلّق التكليف بالملاكات، لا بنفسها، ولا بأخذها قيداً لمتعلق التكليف. فكما لا يصح التكليف بايجاد معراج المؤمن ـ مثلاً ـ، فكذلك لا يصح تعلّقه بالصلاة المقيّدة بالكمال النفساني الموجب لهذه الآثار؛ نظراً إلى اعتبار كون متعلّق التكليف مقدوراً، وإنّ الملاكات غير مقدورة. فلا تكون جامعة ولا معرِّفة لها؛ لاعتبار الملازمة بين المعرِّف والمعرَّف.[1]

وأجاب عن إيراده الامام الراحل: بأنّ المسمّى هو ذات المكشوف الملحوظ على نحو اللابشرط، لا مقيدة بالملاكات؛ حيث إنّ الذات لمّا كانت منشأَ أثرٍ وُحداني كاشف عن وحدة ذات المكشوف، يمكن الاشارة إليه بآثاره فيوضع اللفظ لنفس الذات، فلا يتعلق التكليف إلّا به من حيث هو.

كلام المحقق العراقي

فانّه نقل ما ذهب إليه المحقق الكمپاني في المقام. وحاصله: أنّ الالتزام بالجامع العنواني الملازم للمسمّى ـ كالناهي عن الفحشاء ـ، وإن كان ممكناً، ولكن لا يلتزم به أحدٌ. والجامع المقولي الذاتي غير ممكن لتركُّب الصلاة من مقولات مختلفة، من الوضع: في الركوع والسجود والقنوت،

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٧٢.

والجدة في التعمّم والتستُّر والتحنُّك، والفعل في أفعال الصلاة. وهذه المقولات أجناس عالية لا جامع فوقها.

ثم صوّر المحقق المزبور الجامعَ في مقام الجواب عن الكمپاني: بأنّ الجامع لا ينحصر فيهما، بل يمكن فرض جامع آخر، وهو مرتبة خاصة من الوجود الجامعة بين تلك المقولات المتباينة ماهيةً.

وعليه يكون مسمّى لفظ الصلاة أمراً بسيطاً خاصاً يصدق على القليل والكثير، وإنّ القلة والكثرة بحسب مصاديق تلك المقولات. وهذه المرتبة الخاصّة من حيث إنّها الصلاة الملحوظة على نحو اللا بشرط، تكون ما به الاشتراك. ومن حيث إنها مرتبة وحصّة مقترنة لمصاديق جزئية من تلك المقولات الخاصة، تكون ما به الامتياز. فلذا يكون ما به الاشتراك في هذا الجامع نفس ما به الامتياز بالحمل الشايع.

أما الاشكال: بلزوم كون مفهوم الصلاة عين تلك الحصّة من الوجود الساري؛ لعدم كونها شيئاً غير مسمّىٰ لفظ الصلاة، وهو فاسد؛ لوضوح كون تلك الحصّة مصداقاً خارجياً، وهو يغاير المفهوم، تغايرَ الوجود الخارجي مع الوجود الذهني.

فمدفوع: بأنّ مفهوم الصلاة كساير مفاهيم الألفاظ منتزع من مطابَق خارجي. وذلك المطابق، وإن كان بسيطاً في متن الوجود، ولكن بالتحليل العقلي ينحلّ إلى جنس وفصل، فيقال: معنى الصلاة هو الحصّة المقترنة بالمقولات الخاصّة، نظير انحلال مفهوم المشتق إلى ذات وحدث، والانسان المنحلّ إلى الحيوان الناطق.

والحاصل: أنه يمكن تصوير جامع بسيط غير عنواني ولا ماهوي، وهو

حصّة من وجود الصلاة مقترنةٌ بجملةٍ من المقولات.[١]

وردّه الامام الراحل ﷺ، أولاً: بأنّ تلك المرتبة والحصّة من الوجود، إن كانت هي الوجود الخارجي، لا يمكن أن تسري؛ لأن مرجع ذلك إلى صيرورة وجودات المقولات المختلفة بالذات وجوداً بسيطاً واحداً، وهو محال. لأن كلّ موجود خارجي جزئي مباينٌ للموجود الآخر.

وثانياً: بأنّ الوجود الخارجي الجزئي إذا كان جامعاً مسمّى بالصلاة، فلازمه تعلق الأمر بذلك الجامع، وفساده واضح؛ لعدم تعلق الأمر بالوجود الخارجي كما هو واضح، بل يلزم منه كون الصلاة متجزّئة بوجوداتها الخارجية، بحيث يكون كلّ ما وجد منها في الخارج جزءً لها، لا نفسها، فيكون لها أجزاءً بعدد وجوداتها الخارجية؛ حيث لا يمكن أن تنطبق الحصة الخارجية ـ المفروض كونها الجامع المسمّى بالصلاة ـ على ساير الحصص والوجودات الخارجية من الصلاة، انطباق الكلّي على مصاديقه.

وثالثاً: إنّ كون مسمّى الصلاة الجامع حصةً خارجية، ينافي ما ذكره، من أنّ مفهومها منتزعٌ من مطابقه الخارجي، إلّا أن يراد بالحصّة الكلّيُ المقيد بجملة من المقولات الخاصّة، فيكون مفهوم الصلاة مساوقاً لها. وهذا واضح البطلان؛ لعدم تقييد مفهوم الصلاة بذلك.

ورابعاً: إنّ ذلك يرجع إلى الجامع العنواني؛ لخروجه عن ذات المسمّىٰ ومن غير سنخ ماهيّته. وقد فرّ من ذلك هذا العَلَم.

وخامساً: إنّه قايَسَ بين الجامع في الصلاة وبين الكلمة والكلام، بأنّه كما يقال في تعريف الكلمة بأنّها ما تُركّب من حرفين فصاعداً ويقال في

---

(١) بدايع الأفكار: ج ١، ص ١١٦ ـ ١١٨.

تعريف الكلام ما تُركّب من كلمتين فصاعداً، بنحو يكون من جانب القلّة بشرط الشيء، بأن لا يكون أقلّ من حرفين، ولا بشرط من طرف الزيادة، ثلاثة أحرف كانت أو أربعة أو أكثر، فكذلك في المقام.

وفيه: أنّ الكلمة عبارة عن لفظ موضوع لمعنى مفرد، حرفاً كان أو حرفين، من دون اشتراطه بشيء من جانب القلّة ومن دون كونه لا بشرط من طرف الكثرة. والحال أنّ الصلاة ليست كذلك، فانها بشرط الشيء في كلٍ من جانبي القلة والكثرة.

هذا، ولكن لا يتم ما أفاده أخيراً. وذلك لأنّ الكلمة أيضاً يكون تعريفها بشرط شيء من جانب القلة والكثرة معاً، فلا تصدق على حرف واحد ولا على أكثر مما هو المعهود المتعارف من الأحرف المركبة، بل التحقيق أنّ ماهية الصلاة تكون اعتبارها من قبيل اعتبار الكلمة.

كلام المحقق الاصفهاني قدس سره

منها: ما صوّره المحقق الاصفهاني قدس سره[1] من أن سنخ الماهيات بعكس الوجود، كلّما كثر الابهام في الماهيات كان الإطلاق والشمول فيها أوفر، بخلاف الوجود. فانّه كلّما كان أشدّ وأقوى كان الاطلاق والسعة فيه أتم وأكثر.

فان كانت الماهيات من الذوات الحقيقية التكوينية، كان إبهامها بلحاظ العوارض والطواري، مع حفظ نفسها بما لها من الجنس والفصل. كالانسان فانه لا إبهام فيه في ذاته من حيث الجنس والفصل، وإنّما يكون إبهامه بلحاظ كونه عارياً عن التشخصات الفردية من جهة الكِبَر والصِغَر والذكورة

---

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٠١.

والأُنوثة واللون والصفات والملّية، وغيرها من الخصوصيات الفردية.

وأمّا إذا كانت من الذوات الاعتبارية المؤلّفة من عدّة أُمور بحيث تزيد وتنقص كمّاً وكيفاً، فتلاحظ عند الوضع على نحو مبهم؛ حيث لا بد أن يكون مسمّى الموضوع له لفظ العبادة جامعاً شاملاً لجميع مصاديقها بأنواعها المختلفة، بلحاظ ما له من الابهام، ولو كان ذلك الجامع بعض العناوين الغير المنفكّة عنها، كالناهي عن الفحشاء في الصلاة مثلاً. فانّ هذا العنوان معرِّفٌ للصلاة بمراتبها وأنواعها المختلفة، بحيث ينتقل الذهن من سماع هذا العنوان إلى سنخٍ من العمل العبادي خاصٍّ مبهم من أيّة جهة، إلّا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصة، وبلحاظ ما له من الابهام يصدق على مصاديق الصلاة بأنواعها المختلفة. وهذا غير النكرة السارية على نحو البدلية، لكون شموله على نحو الاستيعاب، بخلاف النكرة.

وناقَشَ فيه الامام الراحل ﷺ: بأنّ الابهام المذكور في كلامه لو كان في نفس الذات، فلا يمكن إلّا في الفرد المردَّد بالتبادل أو الترديد في الأجزاء المقوّمة للماهية. ولا ريب في بطلانه في الصلاة؛ لأنّها لا بدّ أن تكون أمراً متحصلاً ومتعيّناً في ذاته لئلّا يلزم المحذور المزبور. وعليه فلا بدّ من أن يعرضها الابهام بلحاظ العوارض الطواري، من الشرائط والموانع. وهذا الجامع المبهم بلحاظ العوارض، إمّا يكون عنواناً خارجياً جامعاً بين المصاديق الخارجية الجزئية، أو جامعاً مقولياً بين المقولات الخاصّة المتحققة به مصاديق الصلوات المختلفة. وكلاهما فاسدان، كما اعترف به.

أقول: يرد على المحقق المزبور أيضاً أنّ عنوان الناهي عن الفحشاء ومعراج المؤمن غير شايع في جميع الصلوات الصحيحة ولا يصدق عليها، فضلاً عن الفاسدة؛ لانه لا ملازمة بين هذه الآثار وبين صحة الصلاة

بمعناها الفقهي، بل هي من آثار الصلاة المقبولة عند الله (تعالىٰ). وإن شرائط القبول غير ما هو الدخيل في صحة العبادة.

حاصل كلام الامام الراحل قدس سره

حاصل كلامه قدس سره: أنّ طبيعي ماهية الصلاة من قبيل الكلي المتواطي الذي تساوت أفراده من جهة الصدق، لا الاضافي الذي يكون في صدقه على بعض مصاديقه تقدُّمٌ وتأخّرٌ بالاضافة إلى البعض الآخر، ولا الكلي المشكك، كالنور والوجود الذي يرجع فيه ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك.

ومن هنا لا بد للصلوات بأنواعها ومصاديقها المختلفة جامعٌ معيّن في ذاته مبهم بلحاظ العوارض والطواري، ولعلّ ما ذكره هذا العَلَم إشارة إلى ما سنذكره بعد مقدمة. وهي أنّ محطّ البحث بين الأُصوليين في المقام إنما هو تصوير الجامع الكلّي القابل للانطباق على الأفراد المختلفة كيفيةً وكميّةً. وإنّ فرضه لا بدّ أن يكون في مرتبة متعلق الأمر، فيلاحَظ بين أجزاء وشرائط تكون من الانقسامات الأولية قبل تعلّق الأمر، فمرتبته متقدّمة على مرتبة عروض الصحة والفساد؛ إذهما من الانقسامات الثانوية اللاحقة في مرتبة الامتثال.

وقلنا: إنّ الصلاة ليست من الأُمور الاضافية حتى تكون صحيحة بلحاظ بعض الأجزاء والشرائط وفاسدة بلحاظ شرائط أُخرىٰ.

نعم ربما تكون الطبايع الحقيقية التكوينية كذلك، كالبطّيخ والتفّاح، فاذا كان نصفه فاسداً، فهو فاسدٌ بالاضافة إلى ذلك النصف وصحيح سالم بالاضافة إلى النصف الآخر. وهذا بخلاف الاعتباريات، فانها تُعتبر مجموعةً بما لها من الأجزاء والشرائط صحيحةً؛ بحيث لو اختل شرط

واحد لا تصح، بل فاسدة على نحو الاطلاق، من دون أن تكون صحيحةً من حيث وفاسدةً من جهةٍ.

ولمّا كان بعض الشرائط الدخيلة في الصحة خارجاً عن محطّ البحث وعن ماهية الصلاة الموضوعة لها لفظ الصلاة، يكون النزاع لا محالة في الماهية العارية عن الصحة والفساد. والسر في ذلك أنّه لا بدّ من تقرّرها قبل تعلق الأمر، كما قلنا. وعليه فالصحة والفساد خارجان عمّا وضع له لفظ الصلاة وعن محلّ النزاع.

فليس النزاع في وضع لفظ الصلاة للصحيح أو الأعم، ولا لماهيةٍ إذا وجدت في الخارج كانت صحيحة؛ لخروج بعض الشروط الدخيل في الصحة عن محطّ البحث. فليست الماهية الموضوع لها لفظ الصلاة ملازمة للصحة في الخارج أيضاً. والتعليق في المسمّى بلحوق شرائط الصحة بناءً على الصحيح، وعدمه بناءً على الأعم، لا يرجع إلى محصّل، كما قلنا.

فالأولى إلغاء لفظ الصحيح والأعم. بأن يقال: إنّ اللفظ موضوع لماهية تامة الأجزاء والشرائط أو لما هو ملازم لها من الجامع العنواني، ولعلّ نظر القوم إلى ذلك. وأمّا التعبير بلفظ الصحيح والأعم فلعلّه لافادة المقصود في أبواب العبادات والمعاملات بلفظ جامع. انتهى حاصل كلام الامام الراحل ﷺ.

مقتضى التحقيق في تصوير الجامع

ثم انه ﷺ أفاد في بيان مقتضى التحقيق: أنّ المركبات الاعتبارية التي عرضتها وحدةٌ ما على قسمين. أحدهما: ما لوحظت فيه الكثرة بحيث ينتفي المركّب بانتفاء أحد الأجزاء كالعشرة والمائة ونحوهما.

ثانيهما: ما كانت كثرة أجزائه فانية في وحدة الهيئة فناءَ المادة في الصورة. ولذا تكون شيئية هذا النوع من المركب الاعتباري بهيئته

لا بمادته. ومن هنا لا يضرّ اختلاف المواد وتبادلها بشيئية المركب الكذائي وماهيته. نظير السيارة والدار المسكن والمعمل ونحو ذلك، مما اعتبرت هيئتها لعدّة أجزاء مركّبة، فان هيئتها وهويتها الشخصية محفوظة ثابتة مع تبدّل أجزائها خلال التعميرات المتعددة المتكررة، بل ربما تفقد أكثر أجزائها وتتبدل إلى أجزاء أُخرى، ومع ذلك تبقى هيئتها على حالها. وعليه فالمادة مأخوذة في هذا القسم من المركبات على نحو اللا بشرط. لكن لا بمعنى لحاظها كذلك؛ حيث ينافي اللا بشرطية.

ثم إنّ الهيئة أيضاً تارة: تلاحظ متعينة وبشرط التعيُّن الخاص، كأفراد الفاكهة والوَرد والحيوان والانسان وغير ذلك من المركبات التكوينية، وأُخرى: تلاحظ على نحو اللا بشرط كالدار والسيارة والمسجد. وإنّ المركبات الاعتبارية كلّها من هذا القبيل.

ثم إنّ في المركبات الاعتبارية قد يعتبر مواد خاصّة، ولكن مع ذلك تكون فانية في الهيئة وتؤخذ الهيئة لا بشرط من جهة أو جهات، فيصدق الاسم بتحقق الهيئة في ضمن تحقق سنخ المواد. وإنّ الصلاة من هذا القبيل. فهي عبارة عن ماهية خاصّة اعتبارية مأخوذة على نحو اللابشرط فانية فيها موادّ خاصة على هذا النحو، بحيث تصدق على الأجزاء الميسورة منها، كهيئته السيارة والبيت.

ثم قال ﷺ ما حاصله: واتضح بما ذكرنا أولاً: أنّ الشرائط مطلقاً خارجة عن حقيقة الصلاة حتى ما لا يأتي من قبل الأمر، من شرائط الصحة ولا ينافي ذلك دخول هذا النوع في محل النزاع، كما سبق منه ﷺ. فالصلاة اسمٌ للهيئة الخاصة الحالّة في أجزاء خاصة وهما الهيئة والمادّة، كلتاهما مأخوذتان على نحو اللا بشرط ومتحدتان اتحاد المادة والصورة.

وثانياً: إنّه لا يمكن فرض جامع بين عنواني الصحيح والأعم، لا مقولياً

ولا وجودياً، بل يمكن فرضه بين أفراد الماهية بخصوصياتها المشتركة.

وثالثاً: رجوع النزاع إلى أنّ المسمّى هل هو الماهية التّامة أجزاؤها أو هي الشرائط أو لا؟

ثم قال في ختام البحث ما حاصله: إنّ لبعض الماهيات المركبة الاعتبارية خصوصية وهيئة خاصة، فربما يمكن دخل بعض الصفات والخصوصيات والقيودات الخارجة عن الماهية في صدقها، ولو على نحو أكمل وأحسن، كالقنوت وبعض الشرائط، مع خروجها جميعاً عن ماهية الصلاة، ولكن يمكن دخلها بنحوٍ في صدق عنوان الصلاة في ظرف الامتثال والاتيان الخارجي ويمكن التعبير عنها بجزء الفرد. وعليه فتصوير الجزء المقَوّم للعنوان في بعض أجزاء الفرد ممكن في الماهيات الاعتبارية. والظاهر خروج الشروط قاطبة عن ما وُضع له عناوين العبادات والمعاملات. والحاصل: إنّ بنظر الامام الراحل وضعت ألفاظ العبادات لعدة أجزاء ماهوية متهيئة بهيئة ملحوظة لابشرط بالنسبة إلى أجزائها. وبعبارة أُخرى: إنّها وضعت لماهية خاصة اعتبارية مأخوذة على نحو اللا بشرط فانيةً فيها أجزاءُ عبادية خاصة.

هذا حاصل كلام الامام الراحل في تصوير الجامع مع توضيح منّا.

ولكن مقتضى التحقيق تصوير الجامع بما تُركّب من عدّة أجزاء يصدق عليه عنوان تلك العبادة المتعلّقة للتكليف في عُرف المتشرعة وارتكازهم. وذلك؛ لأنه المتبادر من ألفاظ العبادات، كالصلاة والحج والصوم ونحو ذلك.

والتبادر كاشف عن وضع هذه الألفاظ لذلك، ولو بالوضع التعيُّني. وهذا نظير تصوير الجامع بين الكلمات بما تُركِّب من حرفين فصاعداً إلى حدّ معيّن في نظر عرف المتشرعة. و الجامع بهذا المعنى وإن يرجع بالدقة

العقلية إلى ما قاله الامام الراحل من جهة، لا شرطية آحاد الأجزاء بالنسبة إلى الهيئة، إلّا أنّ المتبادر في أذهان المتشرعة ماهية ساذجة عرفية لم تلاحظ فيها الدقّة العقلية. أما صلاة الغرقى والمضطجع ونحوها، ممّا هو خارج عن حقيقتها العرفية، فانما هي في حكم الصلاة ومجزئة عنها تعبّداً بحكم الشارع. وليس ذلك مستلزماً لكونها داخلة في ماهية الصلاة المرتكزة في أذهان المتشرعة.

دليل كلٍّ من الصحيحي والأعمي

التبادر

قال الامام الراحل ﷺ ما بيانه: عمدة ما تمسك كلٌّ من الفريقين هي التبادر، ودعواه للصحيح محلّ إشكال؛ إذ المتبادر من كل لفظٍ طبيعي الموضوع له وماهيته، دون ما هو خارج عن الماهية من اللوازم الذهنية والخارجية، من الصحة والفساد والنهي عن الفحشاء والمنكر والمعراجية ونحو ذلك من الآثار، فانّها خارجة عن طبيعي المعنى الموضوع له. نعم قد ينتقل الذهن إلى اللوازم بعد تبادر طبيعي الموضوع له بسبب أُنس الذهن بالمصاديق الموجودة في الخارج. وعليه فينتقل الذهن أولاً: إلى ذات المعنى الموضوع له وثانياً: إلى أفراده ومصاديقه. وثالثاً: إلى لوازمه وآثاره وإنّ اللوازم والآثار وإن تكون عناوين معرّفة للذات إنّاً، حيث يُعرف الشيء بلوازمه معاليله وآثاره، إلّا أنّ ذلك لا يصحح التبادر إليها؛ لوضوح سبق التبادر إلى ذات المعنى على انتقال الذهن إلى اللوازم والآثار رتبةً. وعليه فتوهم تبادر الصحيح ناش من الخلط بين تبادر ذات المعنى وبين تبادر لوازمه وآثاره.

صحة السلب

قال ـ في ردّ استدلال الصحيحي بصحة السلب ـ ما بيانه: اتضح بالبيان المزبور وجه الاشكال على استدلال الصحيحي بصحة السلب عن الفاسدة؛ لأن المسلوب لو كان هو الذات المجرّد عن الآثار والخصوصيات المعرّفة فهو معنى مجهول لا محصّل لسلبه، وإلّا فغاية ما يلزم هي سلب الصلاة الصحيحة عن الفاسدة، وهذا واضح مُصادرة بالمطلوب ولا يُثبت كون المسمّى هو الصحيحة. فسلب المعنى بما هو غير معقول؛ للجهل به، بل هو خلاف الوجدان العرفي. وسلب المعرّفات غير مفيد؛ لعدم استلزامه سلب المسمّى نفسه. وللأعمي أن يدّعي كون الصلاة المعرّفة بالآثار اللوازم من أقسام المسمى ومصاديقه. وإنّ سلب القِسم والمصداق لا يستلزم سلب الماهية والمقسم الذي هو المسمّى.

وقد اتضح بهذا البيان أنّه لا ثمرة للحمل الأولي؛ لأنه من الحمل على المجهول، ولا للشايع؛ لأنّه من الحمل على المصداق، لا المسمى نفسه.

أقول: بل الوجدان شاهدٌ على صحة حمل الصلاة بطبيعيها على كلٍّ من الصحيح والفاسد على السواء وعدم صحة سلب عنوان الصلاة عن الفاسدة.

ثم قال ما حاصله: يمكن دفع الاشكال المزبور على الصحيحي من أصله؛ بأنّه لمّا كان وضع اللغات في جميع الألسنة على نحو التدريج حسب الاحتياجات، يشبه بخصوص الوضع وعموم الموضوع له بالمعنى المتقدم، من لحاظ الخاص ووضع اللفظ للعنوان الجامع الاجمالي الملازم. وذلك لكون الانتقال حين الوضع غالباً من المصاديق إلى العنوان الكلي الجامع بما هو معرِّف، فيوضع اللفظ للجامع العنواني الاجمالي الملازم، بعد

الانتقال إليه من طريق المصاديق الجزئية، ثم يُقطع النظر عن الخصوصيات ويُنظر إلى الجامع خاصّة. بل دعوى استقرار ديدن الواضعين ـ خصوصاً في المصنوعات والمخترعات ـ على ذلك غير مجازفة، بل في الطبيعيات التكوينية. فيُقال ـ مثلاً ـ: يتبادر من الحنطة والشعير معنى إجمالي يُعرف بأنّه عنوان جامع لهما، كما اعتبر في باب الربا من جنس واحد. وانّ وضع الألفاظ في ألفاظ العبادات على هذا المنوال أيضاً. وعليه فالمتبادر من ألفاظ العبادات هو العنوان الجامع الاجمالي المعلوم ببعض العناوين ـ كالناهي عن الفحشاء ومعراج المؤمن ونحو ذلك ـ الذي لا ينطبق إلّا على الصحيح بادعاء الصحيحي.

وأما الجامع البسيط الذي صوّره المحقق الخراساني في المقام فهو بعيد عن المرتكز في الأذهان ومغفول عنه.

ثم إنّ هذا في مرحلة الثبوت والتصوّر. وأمّا مقام الاثبات والوقوع، فالواقع في وضع الألفاظ وضعهابازاء طبيعي المعنى وذاته، مع قطع النظر عن العوارض والآثار. ولم توضع ألفاظ العبادات للجامع الملزوم للعوارض والآثار، كما في مثل السيارة ونحوها من المصنوعات، بل وغيرها من التكوينيات كالحنطة والشعير. ففي جميع ذلك وُضع اللفظ بازاء طبيعي المعنى وذاته مع قطع النظر عن العوارض والخصوصيات. فالانصاف أنّ انكار تبادر نفس الطبايع إلى الذهن من ألفاظ العبادات لا مجال له في عصرنا هذا، بل في زمان الشارع، ولا سيما في عصر الصادقين عليهما السلام، الذي هو عصر نشر الأحكام لصيرورة الخصوصيات والجزئيات مغفولاً عنها بسبب كثرة الاستعمال وتكرار العمل.

استدلال الأعمي بلزوم فساد نذر الصلاة
في المكان المكروه بناءً على الصحيح

قال الامام الراحل﵀ في المقام ما بيانه:

قد آستُدِلَّ لكلٍّ من الأعمي والصحيحي بأدلّة غير تامّة لا داعي للتعرّض إليها، إلّا دليل واحد للاعم، وهو أنّه لا إشكال في صحة تعلق النذر بترك الصلاة في الأمكنة المكروهة ـ مثل الحمام وأمام القبر ـ وحِنث النذر بفعلها فيها. فلو كان لفظها موضوعاً لخصوص الصحيح، يلزم عدم القدرة على إتيانها، ومع عدم القدرة لا يمكن الأمر بوفاء النذر، فيلزم من صحة النذر عدم صحته.

بيان الملازمة: أنّ النذر الصحيح يتعلق بترك الصلاة الصحيحة في المكان المكروه. ومع فرض أنّه مصداق للحِنث يكون متعلّقاً للنهي عن الحِنث. وإنّ النهي في العبادات موجب للفساد، فلذا لا إمكان للصلاة الصحيحة في المكان المكروه. وحيث لا قدرة على فعل غيرالممكن فلذا تركها غير مقدور أيضاً. ومن هنا لا يمكن الوفاء بالنذر، وإنّ الأمر به أمر بغير ممكن، وإنّ نذر غير الممكن فاسد. فالنتيجة لزوم فساد النذر من صحته. ويكشف هذا المحذور عن وضع لفظ الصلاة للأعم.

ثم قال﵀: ولا يخفى أنّ هذا الاشكال وارد على الأعمي أيضاً لأن الصلاة المكروهة في تلك الأمكنة ليست إلّا الصلاة المكتوبة الواجدة لشرائط الصحة ـ مع قطع النظر عن كونها مصداقاً للحِنث ـ ولامساس لوضع لفظها للأعم بذلك؛ لأن الوضع مبتن على الارتكاز العرفي، وتعيُّن المكروهة في الفريضة الصحيحة يبتني على ظهور النصوص. فهذا

الاشكال وارد على كلا المبنيين، فهو أجنبي عن محل النزاع.

وأمّا دفع هذا الاشكال من أصله: أنّ الأمر بالصلاة إنّما يتعلق بذات الصلاة وطبيعتها في نفسها، مع قطع النظر عن العوارض والخصوصيات الزمانية والمكانية ـ مما يرجع إلى قيود المتعلق وعوارضه ـ كما قلنا آنفاً. وعليه فوقوعها في الحمام والبيت والمسجد خارج عن متعلق الأمر ولا يكون مأموراً بها. وأما النهي التنزيهي أو الاستحبابي فقد تعلّق بايقاعها في تلك الأمكنة أو الأزمنة الخاصّة، لا بطبيعة الصلاة. ولذا لا منافاة بين صحة الصلاة وبين حنث النذر باتيانها كذلك. وبعبارة أُخرى: إنّ الصلاة في الحمام، بعد تعلق النذر بها ينطبق عليها عناوين ثلاثة؛ عنوان الصلاة بذاتها، عنوان كونها في الحمام، وعنوان حِنث النذر. وإنّ العنوان الأول ذاتي والأخيرين عرضيان، وإنّ لكل عنوان يترتب حكمه الخاص، من دون سراية ومزاحمة في البين.

وفيه: أنّ النذر إنّما يتعلق بترك إيجاد طبيعي الصلاة في المكان المكروه، لا الصلاة المأتي بها في المكان المكروه؛ لكي يقال: إنّ النذر تعلق بترك الاتيان بمتعلق النهي التنزيهي، بل المنذور هو ترك الاتيان بطبيعي الصلاة في المكان المكروه.

والجواب الصحيح: أنّ الصلاة التي يقصد الناذر تركها في المكان المكروه، إنّما هي صحيحة مع قطع النظر عن تعلّق النذر به وتحقق الحنث بفعلها.

فمتعلق نذره هو الصلاة الصحيحة مع قطع النظر عن الحنث، وإن تكون فاسدة بعد تعلق النذر، بلحاظ صدق عنوان الحنث على فعلها. وإنّ هذا المعنى ثابت في ارتكاز أيّ ناذر بشهادة الوجدان.

في المعاملات

حاصل كلام السيّد الامامﷺ في المقام:

رسم أُمورٍ، أهمُّها ثلاثة:

الأوّل: عدم جريان النزاع في المعاملات، بناءً على وضع ألفاظها للمسببات.

أقول: إن المقصود من السبب هو إنشاء المعاملة بالصيغة ومن المسبب هو الأثر الاعتباري الحاصل بسبب إجراء الصيغة، ويُعبَّر عن الأوّل بالبيع، بمعناه المصدري الحاكي عن نفس فعل إجراء الصيغة. وعن الثانى بالبيع، بمعنى اسم المصدر الذي هو النقل والانتقال وواقع المبادلة، وهي غير نتيجة البيع التي هي علقة الملكية والزوجية ونحوها.

والمعروف عدم جريان النزاع، بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للمسببات؛ نظراً إلى دورانها بين الوجود والعدم وعدم قابليتها للاتصاف بالصحة والفساد؛ لأنهما أمران عارضان على الماهية بعد وجودها. فاذا انتفت الماهية لا وجود لهما، واذا وُجدت فالصحة مقوّمة لذاتها بمعنى المسبب؛ نظراً إلى أنّ المعاملات ماهيات اعتبارية عرفية. وإنّ الشرع إما موافق لها، فتكون حقايق عرفية ممضاة شرعاً. وإمّا مخالف، كما في نكاح بعض المحارم والبيع الربوي، فمعناه عدم تحقق الماهية، لا نفي آثارها بعد اعتبارها موضوعاً فانه مستلزم للـلغوية. حيث إنّ اعتبارها موضوعاً لا يكون إلّا بلحاظ ما يترتب عليها من الآثار. ومع قطع النظر عن الآثار لا غرض في لحاظها موضوعاً، وإنّ محذور اللَّغوية أمر عقلي. وعلى فرض عدم هذا المحذور وجواز ذلك عقلاً فهو ـ أي كون الماهية الملحوظة

موضوعاً بلا أثرٍ، بأن كان النكاح مع المحارم والبيع الربوي مثلاً في نظر الشارع نكاحاً أو بيعاً مع عدم ترتب آثارهما ـ، خلاف ارتكاز العرف المتشرعة، بل ذلك يكشف عن عدم تحقق موضوع الأثر. والوجه في ذلك أنّه لمّا كانت المعاملات ماهيات عرفية تتقوّم بارتكاز أهل العرف، إلّا أن يقال: إنّ عدم ترتيب الأثر على المعاملات المعتبرة عند عرف العقلاء إنّما يكون لدى الشارع وفي محيط التشريع، وهذا لا يستلزم انفكاك الآثار عن موضوعه في محيط كلٍّ من العرف والشرع؛ لأنّ موضوع الأثر عند كل منهما غير ما هو موضوع الأثر لدى الآخر لفرض اعتبار الشارع قيوداً وشرائط في موضوع الأثر.

وأما الالتزام بأنّ المسببات أُمور تكوينية واقعية كشف عنها الشارع باعتبار القيود والشرائط ورجوع ردعه إلى نوعٍ من التخصيص الحكمي بعد تحقق الأمر الواقعي، مقطوع الفساد. وذلك لأنّ الأثر والمعلول لا ينفك عن علته الواقعية التكوينية تحت أيّ شرط.

الثاني: بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للأسباب يرجع اختلاف الشرع والعرف إلى المفهوم، لا في مجرّد المصداق، كما قال في الكفاية. وحاصل كلامه‌ﷺ أنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا، وأنّ الاختلاف في مصاديقه، لا في أصل المعنى. قالﷺ: «و لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً. وإنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً. والاختلاف بين الشرع العرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات والمصاديق».[1]

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٤٩.

والوجه في ذلك: أنّ الموضوع له لا يكون هو العقد الصحيح بالحمل الأوّلي؛ لوضوح عدم ترتيب الآثار على المفهوم، ولا العقد الصحيح بالحمل الشايع؛ لانه وجود جزئي خارجي ولا جامع بين العقود الجزئية الخارجية فيلزم الوضع العام والموضوع له الخاص، مع عدم التزام أحد بذلك في وضع ألفاظ العبادات المعاملات، كما مرّ سابقاً.

بل إنّما وضعت ألفاظ المعاملات في الشرع لماهية مقيدة بالانطباق على الصحيح ومؤثرة لو وجدت في الخارج، على نحو تعلق الحكم بالموضوع في القضايا الحقيقية، كما هي شأن الخطابات الشرعية. ولمّا كان التقيُّد جزء الموضوع له، وإن كان القيد خارجاً عنه، فلازم ذلك كون المعنى الموضوع له عند الشارع غير ما هو الموضوع له عند العرف؛ نظراً إلى تقيُّد الماهية عند الشارع بمثل العربية والماضوية وتقدُّم الايجاب على القبول.

وحينئذٍ يرجع الشك في اعتبار القيد شرعاً إلى الشك في تحقق أصل موضوع الحكم. ولازمه إجمال الخطاب وعدم صحة التمسك بالاطلاق للحكم بصحة المأتي به الفاقد لذلك الجزء المشكوك الاعتبار. وهذا بخلاف ما لو قيل إنّ الموضوع له أعمّ من الصحيح والفاسد أو لخصوص الصحيح العرفي، فلا مانع من التمسك بالاطلاق حينئذٍ؛ نظراً إلى وضوح صدق الموضوع الأعم مع الشك في اعتبار شرط أو قيد شرعاً، بل عرفاً. كما لا يضرّ بصدق الصلاة الصحيحة العرفية الشكّ في اعتبار شرطٍ أو قيد شرعيٍ، وعليه فلا مجال لتصديق ما أفاده المحقق الخراساني في الكفاية.[1]

الثالث: قد يقال إنّه بناءً على كون ألفاظ المعاملات أسامي للمسببات

---

(١) الكفاية: ج ١، ص ٥٠.

يشكل التمسك بالاطلاق، لدورانها بين الوجود والعدم، من دون تصور الصحة والفساد. وذلك لأنه لو قلنا برجوع أدلّة اعتبار القيود والشرائط إلى التخصيص الحكمي النافي لمجرّد الآثار من الملكية والزوجية، مع حفظ الموضوع واشتراك الشرع والعرف فيه، يلزم من القول بذلك جواز التمسك بالاطلاق والحكم بصحة الفاقد للقيد المشكوك اعتباره؛ نظراً إلى حفظ موضوع الحكم. ولكنه التزام بغير الممكن للزوم للّغوية من انفكاك الآثار عن الموضوع في الاعتباريات، فانّ عدم ترتب الآثار لدى الشارع كاشف عن عدم تحقق الموضوع ـ وهو العقد المؤثر للأثر ـ؛ لأنّ أيّ عاقل إذا اعتبر شيئاً مؤثّراً في أثرٍ يلاحظ في الرتبة السابقة ما يترتب عليه من الآثار. وعليه فاعتبار العقد المؤثّر من دون أثر خلاف اعتباره مؤثراً. وهذا خلف. بل يكون اعتباره مؤثراً لغواً؛ لفرض عدم ترتب أثر عليه. وكذا خلاف ارتكاز العرف أن يكون موضوع الأثر محققاً لدى الشارع المعتبر، من دون ترتب آثاره. فلذا لا مناص من رجوع التخصيص الحكمي إلى التخصص ورفع الموضوع، فيشكل حينئذٍ التمسك بالاطلاق.

إن قلت: بناءً على الوضع للمسببات لا اختلاف بين العرف والشرع في المفهوم؛ لكون مفهوم البيع ـ مثلاً ـ عند كليهما هو المبادلة بين المالين أو نقل الملكية بالعوض وفي الاجارة بالمنفعة. وإنّما يرجع ردع الشارع إلى عدم اعتبار المصداق وإعدام الموضوع. فلذا ليس نفي عنوان البيع من البيع الغرري لأجل تضيّق في مفهوم البيع، بل لعدم تحقق الموضوع المؤثر ولا يرجع ذلك إلى التَّخصيص الحكمي، ليستلزم اللغوية، بل راجع إلى التخصيص بمعنى رفع الموضوع وعدم اعتباره مسبّباً وأثراً، لكن بعدم اعتباره مصداقاً لا بتضيق في مفهوم المسبب.

قلت: إن التمسك بالاطلاق إنّما يمكن مع إحراز صدق عنوان المسبب على المصداق الخارجي ـ الواقع موضوعاً للحكم ـ والجزم بانطباقه عليه. فمع الشك في اعتبار الشارع واحتمال عدماعتباره موضوعاً للحكم يُشك في صدق أصل الموضوع ويلزم منه الشك في تحقق العنوان المأخوذ موضوعاً للحكم في الخطاب فلا يمكن التمسك بالاطلاق. لرجوع الشك في القيد المفقود إلى أنّ الشارع هل اعتبر العقد الفاقدله عقداً أم لا؟ وبعبارة أُخرى هل يصدق عنوان البيع عليه في نظر الشارع أم لا؟

هذا كله في مقام الثبوت.

أمّا في مقام الاثبات، فالتحقيق جواز التمسك بالاطلاق نظراً إلى حمل العناوين المعاملية المأخوذة في لسان الخطابات على المعاني العرفية، وإنّ أدلّة الردع مخصّصة حكمية، لا نافية لأصل العنوان؛ وذلك لكون اعتبار الماهيات العرفية بيد أهل العرف وخروجها عن حيطة التشريع. وعلى فرض وجود المانع من التمسك بالاطلاق اللفظي يمكن التمسك بالاطلاق المقامي، وإن لا يخلو من إشكال. ولكن المعوّل عليه هو الاطلاق اللفظي.

ولا يخفى أنّ ألفاظ المعاملات لو كانت موضوعة للأسباب، لا إشكال في كونالموضوع لها هوالأعم. ولكن الأرجح وضعها للمسببات، أي لنفس التبادل والتمليك والتملّك الذي هو بيع بمعنى اسمالمصدر الحاصل من انشائه بالصيغة، لاللأسباب،وهو الانشاء بالصيغة، ولالنتيجة المسبب التي هيصيرورةالمبيع ملكاًللمشتري، المعبّر عنه بالعلقة الزوجية والملكية، لعدم انسباقهما إلى الأذهان من إطلاق عناوين المعاملات، وإن قد ينسبق السبب منها إلى الذهن أحياناً، إلّا أنّ المتبادر في الغالب هو المسبب.

أقول: ما جاء في كلامه من الاشكال في التمسك بالاطلاق المقامي

غير ظاهر؛ لأن الشارع في النصوص البيانية للقيود والشرائط المعتبرة في أنواع المعاملات يكون في مقام بيان كل ما له دخل بنظره فيها، فلو كان لذلك القيد المشكوك دخلٌ في صحتها لبيَّنه. هذا مع أنّ الاطلاق اللفظي لا مانع من التمسك به، كما قال.

حصيلة البحث

وقد تحصّل من جميع ما بيّناه في هذه المسألة أُمور:

الأول: انّ لفظ الصلاة ـ وغيره من ألفاظ العبادات والماهيات المخترعة ـ قد وضع لطبيعي الصلاة مع قطع النظر عن عروض الصحة والفساد، ولازم ذلك هو القول بالأعم، وإن ليس معناه الوضع للأعم الجامع بالمعنى المقصود للباحثين الملحوظ فيه الصحة والفساد. ودليلنا تبادر الطبيعي إلى الذهن من إطلاق لفظ الصلاة بلا أية قرينة إلى أذهان عرف المتشرعة. ولذا تراهم يطلقون لفظ الصلاة على الصحيحة والفاسدة على حدّ سواء ويُقَسّمون الصلاة إلى صحيحة وفاسدة. وتراهم ينفون عنوان الصلاة على فعل من خرج عن حالة المصلّي بأكل أو تكلّم مع الغير أو مشي ونحو ذلك.

وأما إطلاق الصلاة النافلة في النصوص على من يأتي بها ماشياً فهو بالعناية والمجاز، ولا ينافي ذلك صحتها وإعطاء الثواب عليه، كصلاة الغرقى والمضطجع بالدليل الخاص تعبّداً.

هذا التبادر يشهد عليه الوجدان العرفي في زماننا، وأما وجوده في زمن الشارع فيثبت بأصالة عدم النقل، بعد عدم ورود دليل من الشارع على خلافه، بل وردت روايات متظافرة أطلقت لفظ الصلاة على الفاسدة والباطلة بلا عناية.

الثاني: قد يستدل للصحيحي بأنّ أيّ متشرّع لو سُئل أنّ مطلوب الشارع الأقدس من الأمر بالصلاة ما هو؟ ليجيب بلا تأمّل: انّه الصلاة الصحيحة المقبولة. فهذا دليل على كون متعلق التكليف ومسمى الصلاة هو الصحيحة.

والجواب: أنّ جواب العرف في ذلك إنما هو بالعناية إلى هذا السؤال، وإلّا فمن الواضح أنّ قبول الصلاة عند الله غير صحته الفقهية ولم يقل أحدٌ بوضعها لخصوص الصلاة المقبولة عندالله. فيكشف ذلك أنّ المتبادر في أذهان أهل العرف من لفظ الصلاة غير ذلك. وأما كون مطلوب الشارع واقعاً من الصلاة المتعلق للأمر والتكليف هو الصحيح المقبول، وإن كان غير قابل للانكار، إلّا أنّ القيود والشرائط الدخيلة في الصحة والقبول تستفاد من أدلة أُخرى من النصوص، غير الخطاب المتكفل للتكليف بأصل الصلاة، فلايثبت بذلك كون الصحة والقبول داخلين في الموضوع له لفظ الصلاة.

وأمّا التمسك بالاطلاق فمشكلٌ لما نعلم بضرورة الدين أنّ مطلوب الشارع واقعاً في تكليفه بالصلاة والأمر بها ليس الصلاة الفاسدة بأيّ وجهٍ، بل هو خصوص الصلاة الصحيحة بل المقبولة.

ولا ينافي ذلك صيرورة لفظ الصلاة ـ وغيره من ألفاظ العبادات ـ حقيقة في الطبيعي الأعم من الصحيح والفاسد في عرف المتشرعة بالوضع التعيُّني الناشئ من كثرة الاستعمال. وذلك لما قلناه من كون مطلوب الشارع من الصلاة المأمور بها ـ وهي الصلاة الصحيحة الواجدة للأجزاء والشرائط ـ مستفاداً من الأدلة المنفصلة، لا بوضع لفظ الصلاة للصحيحة. وعليه فلا يمكن التمسك بالاطلاق.

بل يمكن أن يقال: إنّ الاطلاقات بصدد تشريع أصل الصلاة المطلوبة الصحيحة من دون نظرٍ إلى بيان شرائط الصحة، بل ولا أجزاء الصلاة. فاذا

لم يكن الشارع في هذه الخطابات بصدد بيان ذلك لا يمكن التمسك باطلاقها من هذه الجهة؛ فلا يمكن لنا التمسك بها لنفي قيد أو جزءٍ شُكَّ في اعتباره.

وعليه فلا ثمرة مهمّة للبحث عن هذه المسألة.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

هذه المسألة ليست أُصولية، كما هو واضح، بل هي مسألة أدبية لغوية. ولكن لا تخلو من فائدة في التمسك بالاطلاق بلحاظ المعاني المختلفة، فيما إذا تعلّق الخطاب باللفظ المشترك بالاشتراك اللفظي. ولذلك جُعِلت من المبادي.

ثم إنّ الامام الراحل قال ما بيانه:

ألحق جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. ومحل البحث استعمال اللفظ الواحد في المعنى المتعدد على سبيل الانفراد والاستقلال، لا الواحد ذي أجزاء أو أفراد. وذهب الأكثر إلى امتناعه عقلاً، وبعض آخر إلى امتناعه لغةً، كما يظهر من الميرزا القمي والمحقق العراقي. أما وجه الامتناع أُمورٌ:

الأوّل: ما ذكره في الكفاية وتبعه المحقق النائيني وتلامذته والعراقي من لزوم اجتماع اللحاظين الآليين.

بيان الملازمة بوجهين:

أحدهما: أنّ الاستعمال جعل اللفظ فانياً في المعنى. فاللفظ ملحوظ آلياً بتبع لحاظ المعنى. وعليه فلحاظ المعنيين باستعمال واحد مستلزم لاجتماع لحاظين آليين.

ثانيهما: لا بد في كل استعمال من لحاظ اللفظ والمعنى معاً، فالاستعمال في المعنيين مستلزم للحاظ اللّفظ مرّتين في استعمال واحد فيلزم اجتماع لحاظين آليّين. وأمّا وجه استحالة اجتماع لحاظين آليّين أنّ تشخُّص الملحوظ بالذات (أي الموجود بالوجود الذهني، وهو اللفظ) يكون بلحاظه، كما أنّ تعيُّن اللحاظ بالملحوظ. وعليه فاللفظ الواحد لمّا كان ملحوظاً واحداً، يلزم من اجتماع اللحاظين كون الشيء الواحد اثنين وبعبارة أُخرى: لمّا كان العلم والمعلوم بالذات شيئاً واحداً يلزم من تعلّق العلمين بمعلوم واحد كون المعلوم الواحد معلومين. وانقدح منه عدم إمكان اجتماع اللحاظين في الملحوظ بالعرض؛ لأنه إنّما يتصور بلحاظ الملحوظ بالذات فيعود المحذور، مضافاً إلى لزوم انكشاف الملحوظ بالعرض مرّتين.

والجواب عن التقرير الأوّل: أنّ تبعية لحاظ اللفظ للمعنى إن كان بمعنى أنّ المتكلم يتصوّر المعنى فينتقل منه إلى اللفظ فلا يلزم من تصوّر المعنيين انتقالان مستقلان إلى اللفظ حتى يوجب اجتماع اللحاظين، بل ينتقل المتكلّم من تصوّر المعنيين إلى اللفظ انتقالاً واحداً. وان كان بمعنى انتقال السامع من اللفظ إلى المعنى، فلحاظ اللفظ وإن كان آلياً والمعنى مقصوداً بالذات، ولكن لحاظ المعنى تبعي في طول لحاظ اللفظ. وعليه فلا مانع في الانتقال إلى معنيين مستقلّين. بتبع لحاظ لفظ واحد، كانتقال الناظر إلى المكتوب من لحاظ اللفظ إلى معاني مستقلّة في آن واحد بلا محذور. أو الانتقال من لفظٍ سُمِع من متكلمٍ إلى معناه دفعةً. وبالجملة لا يلزم من تبعية لحاظ اللفظ اجتماع لحاظين آليّين فيه.

وإن كان المراد من التبعية سراية اللحاظ من المعنى إلى اللفظ، بمعنى

كون لحاظ اللفظ من طريق لحاظ اللمعنى لكي يَسْرِ تعدُّد اللحاظ من المعنى إلى اللفظ. فهو غير معقول حيث يلزم منه انقلاب اللحاظ الاستقلالي آلياً.

وإن كان المراد أنّ اللفظ ملحوظ ثانياً وبالعرض. بأن يكون للّفظ والمعنى معاً لحاظ واحد، يستند إلى المعنى بالذات وإلى اللفظ بالعرض، حتى يلزم منه تعدّد لحاظ اللفظ بتبع لحاظ المعنى لقاعدة «ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات».

ففيه ـ مضافاً إلى أنّه خلاف الواقع المفروض ـ لا يلزم منه اجتماع اللحاظين؛ لفرض عدم وجود حقيقي للحاظ اللّفظ وإنّ قاعدة «ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات» لا ربط لها بالأُمور الاعتبارية التي لا واقع لها وراء اللحاظ والاعتبار.

وأما التقرير الثاني لدليل صاحب الكفاية: فجوابه أنّ الذي لا بدّ منه في الاستعمال أصل لحاظ اللفظ آلياً. وأما كونه ملحوظاً بالاضافة إلى كل واحدٍ من المعاني ـ حتى في استعمال واحد ـ على حدة فلا دليل على لزومه واعتباره. ألا ترى أنّ قوى النفس الظاهرة كالباصرة والسامعة ربما تبصر وتسمع شيئين، بل الأشياء في عرض واحد، من دون أن يكون لها حضوران لدي النفس؟ فكذلك في القوة العاقلة ـ التي هي من القوة الباطنة ـ بالأولوية. فانها أسرع انتقالاً وأقوى حركةً من القوى الحاسة الظاهرية.

الثاني: أنّ حقيقة الاستعمال جعل اللفظ بتمامه قالباً للمعنى، ولا يمكن أن يكون مع ذلك قالباً لمعنى آخر؛ للزوم كون شيءٍ واحد شيئين، نظير المرآة المملوّة تماماً بصورة منطبعة فيها، بحيث لم يبق منها موضع خالٍ، فحينئذ فكيف يمكن أن تكون مرآةً لصورة أُخرى، ولا سيّما إذا تَسَعُها

كذلك تماماً.

وفيه: أنّ الاستعمال ليس إلّا جعل اللفظ آلة لافادة المعنى والدلالة عليه. وإن كان هذا هو المراد من جعله قالباً ومرآة ووجهاً وعنواناً فانياً في المعنى المعنون وغير ذلك من التعابير، فلا دليل على كون شيء قالباً أو مرآة أو عنواناً لشيئين أو فانياً فيهما، بمعنى كون اللفظ منظوراً به والمعنيان منظوراً فيهما. وإن كان المراد معنى آخر، فلا بدّ من بيانه. وأما فناءُ اللفظ في المعنى بوجوده الواقعي غير معقول؛ لفعلية وجود اللفظ بالوجدان وفرض فنائه حينئذٍ مستلزم لانقلاب الشيء عما هو عليه.

وما قرع بعض الأسماع من الفناء اصطلاح عرفاني موكول إلى أهله، لا ربط له با لمقام.

أقول: ليس المراد هوالفناء التكويني، بل المراد الغفلة عن وجوداللفظ وقصر النظر إلى المعنى، فتمام التوجه والالتفات إليه، دون اللفظ، وهذا هو المقصود من فناء اللفظ.

الثالث: إنّ حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ؛ لأن اللفظ الملقىٰ وجود حقيقي لطبيعي اللفظ بالذات ووجود تنزيلي للمعنى بالجعل والتنزيل. وحيث إنّ اللفظ بوجوده الخارجي واحد، فلا يمكن أن يكون وجوداً تنزيلياً لهذا المعنى خارجاً ووجوداً آخر لمعنى آخر؛ حيث إنّ الوجود التنزيلي وجود بالعرض مُنتهٍ إلى الوجود بالذات، والمفروض أنّه لاوجود آخربالذات يُنسب إلى المعنى الآخر بالتنزيل.

وفيه: أنّ هذا أشبه بالخطابة من البرهان. فانّ المقصود من كون اللفظ وجوداً للمعنى وضعه له. ومن البديهي أنّه لا يلزم من وضعه للمعنيين أن يكون له وجودان. بعبارة أُخرى: إنّ تكثر الوجود التنزيلي إنما هو بتعدد

اللحاظ والاعتبار، ولا يلزم منه تكثر في الوجود الخارجي ليلزم محال.

وأما توجيه الامتناع: باستحالة تصوّر شيئين بلفظ واحد، لاستحالة كون لفظ واحد علة لحضور المعنيين في الذهن؛ لامتناع صدور الكثير عن الواحد، ففيه: أوّلاً أنّ قاعدة (الواحد...) لا ربط له بالاعتباريات، وإنّ دلالة اللفظ على المعنى ليست من قبيل صدور شيءٍ عن شيءٍ.

وثانياً: إنّ الضرورة والوجدان قاضيان على جواز تصوير شيئين معاً، وإلّا لامتنع التصديق في القضايا لتوقفه على تصور الموضوع، المحمول في آن التصديق بثبوت النسبة بينهما.

ثم إنه قد فصّل بعض المحققين بين ما إذا لوحظ كلّ واحدٍ من المعنيين بلحاظ مستقل خاص، واختار فيه امتناع الاستعمال في أكثر من معنى. وقرّر وجه الامتناع بما قرّره المحقق الخراساني، وقد مرّ جوابه آنفاً. وبين ما إذا كان المعنيين ملحوظين بلحاظ واحد حاكٍ عنهما.

وفيه: أنّ وحدة اللحاظ إن رجعت إلى لحاظ معنيين بعنوان واحد جامع لهما، فهذا خروج عن محل النزاع؛ لرجوعه إلى الاشتراك المعنوي حينئذٍ. وان كان المراد أنّ المعنيين ـ مع كون كل واحدٍ منهما ملحوظاً ومستعملاً فيه ـ يكونان ملحوظين بلحاظ واحد، ففيه أنّ لحاظ الملحوظ ليس شيئاً غير العلم بالمعلوم. وإنّ كثرة المعلوم تستتبع كثرة العلم. وعليه فلا يمكن لحاظ ملحوظين متعددين بلحاظ واحد، من دون رجوعهما إلى عنوان جامع؛ للزوم تحقق المتكثّر بما هو متكثر بوجود واحد. نعم يمكن أن توجد عناوين كثيرة بوجود واحد خارجي، ولكنه غير اللحاظ والعلم.

أقول اللهم إلّا أن يكون لحاظ اللفظ آلياً غير ملحوظ على حدة، كما أجاب به الماتن ﷾ عن التقرير الثاني من إشكال صاحب الكفاية.

فتحصل أنّ هذا التفصيل كالقول بالامتناع لا وجه له. أما المنع من قِبَل الواضع أو الوضع على ما يستفاد من كلام المحقق العراقي[١] فلا وجه له حيث لا ربط بالمقام بالأمر والنهي وعلى فرضه لا تبعية لأمره عملاً في أكثر الناس ليجوز به استعمالهم حسب أمره أو لا يجوز لنهيه. وان كان الواضع هو الشارع فليس من شأنه (و هو مقام التشريع) الأمر والنهي بذلك. هذا هو المنع من قِبَل الواضع، اما من قِبَل الوضع بمعنى استحالته في نفسه فقد عرفت جوابه آنفاً.

---

(١) بدايع الأفكار: ص ١٤٧.

مباحث حول الإرادة

حقيقة الارادة ومنشؤها

إنّ البحث عن حقيقة الارادة ومنشؤها واختيارها وما يتعلق بها يكون في الحقيقة من مسائل علم الكلام، ولكن يرتبط ببعض المسائل الأُصولية، كمباحث القطع ومقدمة الواجب والواجب المعلّق ومسألة الضد؛ فلذا نبحث عنها في ضمن المبادي لينفع في البحث عن هذه المسائل ونظائرها. فنقول:

قد عرّف المحقق الداماد الارادة بأنها: «حالة شوقية إجمالية للنفس، بحيث إذا ما قيست إلى الفعل نفسه وكان هو الملتفت إليه بالذات، كانت هي شوقاً إليه وإرادةً له، وإذا قيست إلى إرادة الفعل وكان الملتفت إليه هي نفسها لانفس الفعل، كانت هي إرادة وشوقاً بالنسبة إلى الإرادة، من غير شوق آخر و إرادة أُخرى جديدة. وكذلك الأمر في إرادة الارادة وإرادة إرادة الارادة، إلى سائر المراتب التي في استطاعة العقل، أن يلتفت إليها بالذات يلاحظها على التفصيل، فكلٌّ من تلك الارادات المفصّلة تكون بالارادة، وهي بأسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الارادية. والترتيب بينها بالتقدم والتأخّر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية بهيئتها الوُحدانية».[1]

---

(١) الاسفار: ج ٦، ص ٣٨٩ / القبسات: ص ٤٧٣ ـ ٤٧٤ القبس العاشر.

وقد ناقش في كلامه تلميذه الحكيم ملاصدرا بمناقشات، نكتفي هاهنا بذكر أهمّها.

منها: إنّ لنا أن نأخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيءٌ منها، ونطلب أنّ علّتها أيّ شيءٍ هي؟ فان كانت إرادة أُخرى، لزم كون شيءٍ واحد خارجاً وداخلاً بالنسبة إلى شيءٍ واحد بعينه ـ وهو مجموع الارادات ـ. وذلك محال، وإن كان شيئاً آخر لزم الجبر في الارادة. وهذا هو الحق، فليعوَّل عليه في دفع الاشكال».[١]

ومنها: إنّ التحليل بالمتقدّم والمتأخّر إنّما يجري فيما له جهة وحدة في الواقع وجهة تعدُّد في نفس الأمر، كأجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية البسيطة الوجود، كالسواد مثلاً. فانّ للعقل أن يعتبر له بحسب ماهيته جزءً جنسياً كاللونية وجزءً فصلياً كالقابضية للبصر، فيحكم بعد التحليل بتقدّمهما في ظرف التحليل على الماهية المحدودة، ثم بتقدُّم الفصل على جنسه، مع أنّ الكل موجود بوجود واحد. وأما ما لا يكون كذلك فليس الحكم بتعدّده إلّا باختراع العقل، من غير حالة باعثة إيّاه.[٢]

وقد أورد السيد الامام الراحل على المحقق الداماد،

أوّلاً: بأن تفسير الارادة بالحالة الشوقية غير وجيه؛ لأن الشوق حالة انفعالية أو شبيهة بها، قد تكون من مبادي الارادة وقد لا تكون، وإن الارادة حالة إجماعية قصدية من مقولة الفعل ومتأخّرة عن الشوق إذا كان الشوق مبدأً لها.

وثانياً: بأنّ تلك الحالة الوحدانية البسيطة لا يمكن أن تنحلّ إلى علة ومعلول حقيقةً؛ لكي يكون الشيء علة لذاته أو تتحد العلة والمعلول

---

(١) الاسفار: ج ٦، ص ٣٩٠.

(٢) الاسفار: ج ٦، ص ٣٨٩.

الحقيقيتان في الوجود.

وقال المحقق الاصفهاني في بيان حقيقة الارادة وكيفية تحرُّك العضلات بها، ما حاصله: إن النفس بما لها من الوحدة ذات مراتب ودرجات. ففي مرتبة القوّة العاقلة تدرك في الفعل فائدةً عائدةً إلى جوهر ذاتها أو إلى قوّة من قواها. وفي مرتبة القوّة الشوقية ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل. فاذا لم يجد مزاحماً ومانعاً يخرج ذلك الشوق من حد النقصان إلى حدّ الكمال، الذي عُبِّر عنه تارة: بالاجماع، واُخرى: بتصميم العزم، وثالثة: بالقصد والارادة. فينبعث من هذا الشوق البالغ حد نصاب الباعثية هيجان في مرتبة القوّة العاملة، فتحصل منها حركة في مرتبة العضلات، وإنّ حقيقة الارادة هي هذا الهيجان.[١]

وان كلام هذا العلم نظير ما اشتهر بين الأُصوليين، من أنّ حقيقة الارادة في الانسان هي الشوق الأكيد المحرّك للعضلات أو الابتهاج والهيجان الشديد الباعث نحو العمل.[٢]

ولكن الامام الراحل خالف المشهور في ذلك، وحاصل كلامه: أنّ الارادة ليست من مراتب الشوق، ولا يكون الشوق مقدمة موصلة إليها، ولا علّة لها؛ حيث إنّ الشوق قد ينفكّ عن الارادة وإنّ النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه؛ وذلك لما نشاهده بالوجدان، من أنّه ربّما تتحقق الارادة، من غير شوق، كشرب الدواء المُرّ وسيِّئ الطعم، كما ربما يتحقق الشوق من دون إرادة. وقد يجتمعان فليست العلّة للارادة هي

---

(١) نهاية الدراية: طبع آل البيت، ج ٢، ص ٧٣.

(٢) راجع كفاية الأُصول: ج ١، ص ٩٦ / أجود التقريرات: ج ١، ص ٨٨ / نهاية الدراية: ج ١، ص ٢٧٩ / بدايع الافكار: ج ١، ص ٢٧.

الشوق الأكيد، بل منشؤُها هو حكم العقل. فاذا رأىٰ حسن العمل وأصلحية تحقق الفعل، يحكم باتيانه، فتختار النفس تحقُّق ذلك الفعل.

قال﵀ في رسالة الطلب والارادة: «إنّ كلّ فعل اختياري صدر منا مسبوق بالتصور والتصديق بالفائدة بنحو. فان كان موافقاً لتمايلات النفس مشتهياتها تشتاق إليه. وبحسب اختلاف مراتب الملائمة يشتدّ الاشتياق إليه. ثم بعد الاشتياق قد تختاره وتصطفيه، فتعزم على اتيانه وتَهُمُّ إليه فتُحرّك الأعضاء التي تحت سلطانها نحوه، فتأتي به. وان لم يكن ملائماً لمُشتهاها لكنّ العقل لمّا يرى أصلحية تحققه واتيانه، يحكم ـ على رغم مشتهيات النفس ـ باتيانه. فتختار النفس وجوده وتعزم عليه وتهمّ وتُحَرِّك الأعضاء، كشرب الدواء النافع وقطع اليد الفاسدة. فان العقل يحمل النفس على الشرب والقطع، مع كمال كراهتها».[١]

وله نظير هذا البيان في كتابه مناهج الوصول، سيأتي إن شاء الله.

ولعمري هذا كلام متين يساعده العقل والوجدان، كما عرفت من خلال ما بيَّنّاه.

هل الارادة اختيارية أم لا؟

إن مسألة اختيارية الارادة مما وقع فيها الكلام بين الأعلام. وقد تعرَّض إليه في الكفاية.[٢] ولجأ﵀ إلى عدم اختيارية الارادة؛ فراراً من بعض الاشكالات، بعد التزامه باختيارية بعض مبادئ الاختيار والارادة.

وعمدة ما يلزم من الاشكال من كون الارادة غير اختيارية ـ ولا مناص منه ـ، هي أنّ الارادة إذا لم تكن اختيارية، فكيف يكون فعل

---

(١) رسالة الطلب والارادة: طبع نشر آثار الامام الخميني، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) كفاية: ج ٢، ص ١٣ ـ ١٤.

الانسان اختيارياً له؟ فيكون الانسان حينئذٍ مجبوراً مُلجأً في أفعاله، فلا مناص من كون إرادته تحت اختيار الفاعل المختار. ولا يمكن ذلك إلّا أن تكون إرادته بارادته؛ لكي تكون إرادته اختيارية، ويلزم من ذلك إشكال ترتب الارادات متسلسلة إلى غير النهاية.

وقد أجاب المحقق الداماد عن هذا لاشكال بما عرفت من كلامه، وعرفت ما أورد عليه من المناقشات. وقد تفصّىٰ صاحب الكفاية عن الاشكال بما عرفت من عدم اختيارية الارادة، وإن كان بعض مبادئ الاختيار إرادية. ونوقش عليه بنقل الكلام في المبادي، بأنّ إرادتها هل تكون بارادة أم لا؟ فعلى الأول يلزم التسلسل، وعلى الثاني يعود محذور عدم اختياريتها. وقد ساق الكلام في توجيه الاشكال إلى حدٍّ موهم للجبر، ثم وقع في حيص وبيص في توجيه الثواب والعقاب.

وقد أجاب عن ذلك المحقق الحكيم ملاصدرا بجواب استحسنه السيد الامام الراحل.[١]

وهو: «أنّ المختار مايكون فعله بارادته، لاما يكون إرادته بارادته، وإلّا لزم أن لا تكون إرادته(تعالىٰ) عين ذاته. والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل وإلّا فلا، لامايكون إن أراد الارادة للفعل فَعَل، وإلّالم يفعل».[٢]

وقد حرّر الامام الراحل كلامه في رسالته بقوله: «إن الارادة بما هي من الصفات الحقيقية ذات الاضافة، وزانها وزان سايرالصفات الكذائية. فكما أن المعلوم ما تعلّق به العلم، لا ما تعلّق بعلمه العلم والمحبوب ما تعلّق به الحبّ، لا ما تعلّق بحبّه الحبّ، وهكذا. كذلك المراد ما تعلّق به الارادة،

---

(١) رسالة الطلب والارادة: ص ٥٢ / انوار الهداية: ج ١، ص ٦٢.

(٢) الاسفار: ج ٦، ص ٣٨٨.

لا ما تعلق بارادته الارادة. والمختار من يكون فعله بارادتـه واخـتياره، لا إرادتُه واختيارُه. والقادر من يكون بحيث إذا اراد الفعل صدر عنه، وإلّا فلا، لا من يكون إذا أراد إرادة الفعل فعل. ولو توقف الفعل الارادي على كون الارادة المتعلقة به متعلقة للارادة لزم أن لا يوجد فعل إرادي قطّ حتى ما صدر عن الواجب تعالىٰ».[١]

ثمّ قال بعد طرح اشكالات ودفعها: «إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ العزم والإرادة والتصميم والقصد من أفعال النفس ولم يكن سبيلها سبيل الشوق والمحبّة من الأُمور الانفعاليّة. فالنفس مبدأ الإرادة والتـصميم ولم تكـن مبدئيّتها بالآلات الجرمانيّة، بل هي موجدة لها بلاوسط جسماني. وما كان حاله كذلك في صدوره من النفس لا يكون، بل لا يمكن أن يكون بينه وبينها إرادة زائدة متعلّقة به، بل هي موجدة له بالعلم والاستشعار الذي في مرتبة ذاتها وبالعزم والإرادة والاختيار الحاصلة في تلك المـرتبة؛ لأنّ النـفس مبدؤها وفاعل إلٰهيّ واجد لأثره بنحو أعلى وأشرف، فكما أنّ المبدأ للصور العلميّة واجد لها في مرتبة ذاته البسيطة بنحو أعلى وأشرف وأكمل، فكذا الفاعل للإرادة، لكن لمّا كانت النفس ما دامت متعلّقة بالبدن ومسجونة في الطبيعة غير تامّة التجرّد، تجوز عليها التغيّرات والتبدّلات والفاعليّة تارةً وعدمها أُخرىٰ، والعزم وعدمه، فلا يجب أن تكون فعّالة بالدوام ولا عالمة (عاملة ـ خ ل) وعازمة كذلك».[٢] ومرجع كلامه ﷺ إلى أن الله (تعالىٰ) خـلق النـفس مريدة مختارة في ذاتها. وبهذه النكتة الأساسية يندفع إشكال لزوم الجبر من كون الارادة غير إرادية وكون الانسان فاعلاً مجبوراً غير مختار.

---

(١) رسالة الطلب والارادة: ص ٥٢.

(٢) المصدر: ص ٥٥.

وقال﵀ في مباحث القطع من علم الاصول: «و ليعلم أنّ مجرّد صدور الفعل عن علم وإرادة ليس موضوع حكم العقل لصحّة العقوبة واستحقاق العقاب؛ ضرورة أنّ الحيوانات ـ أيضاً ـ إنّما (تفعل ما تفعل) بعلم وإرادة، فلو كانت إراديّة الفعل موضوعاً للاستحقاق للزم الحكم باستحقاق الحيوانات، فما هو الموضوع هو صدور الفعل عن الاختيار الناشئ عن تميّز الحَسن من القبيح.

والاختيار: عبارة عن ترجيح أحد جانبي الفعل والترك بعد تميّز المصالح والمفاسد الدنيويّة والأُخرويّة، فإن الإنسان بعد اشتراكه مع الحيوان بأن أفعاله بإرادته وعلمه، يمتاز عنه بقوّة التميّز وإدراك المصالح الدنيويّة والأُخروية، وقوة الترجيح بينهما، وإدراك الحُسن والقبح بقوّته العقليّة المميّزة.

وهذه القوّة مناط التكليف واستحقاق الثواب والعقاب، لا مجرّد كون الفعل إراديّاً، كما ورد في الروايات: (أنّ الله لمّا خلق العقل استنطقه...) إلى أن قال: (بك أُثيب، وبك أُعاقب) فالثواب والعقاب بواسطة العقل وقوّة ترجيحه المصالح والمفاسد والحسن والقبح.

هذا، وأمّا مسألة إراديّة الفعل، فالحقّ في الجواب: أنّ الفعل الإرادي ما صدر عن الإرادة، فوزان تعلق الإرادة بالمراد وزان تعلّق العلم بالمعلوم من هذه الحيثية، فكما أنّ مناط المعلوميّة هو كون الشيء متعلَّقاً للعلم، لا كون علمه متعلَّقاً للعلم الآخر، كذلك مناط المراديّة هو كونه متعلَّقاً للإرادة وصادراً عنها، لا كون إرادته متعلّقة لإرادة أُخرى، فليُتدبّر».[1]

وإنّ كلامه حَسَنٌ متينٌ. وأما ما قال من كون أفعال الحيوانات عن علم

---

(١) أنوار الهداية: ج ١، ص ٦٥ ـ ٦٦.

فيشهدله بعض الآيات، كما في قضية سليمان والنملة والهدهد. وقوله (تعالى): «عُلِّمنا منطق الطير».[١]

وقوله: «و ما من دابّة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلّا أمم أمثالكم، ما فرّطنا في الكتاب من شيءٍ ثم إلى ربهم يُحشرون».[٢]

وغير ذلك من الآيات الدالة على أنّ للحيوانات شعوراً بما يصدر منهنّ من الأفعال، إلّا أنّ شعورهنّ ليس في حدّ العلم بالمصالح ومفاسد الأفعال وإدراك حسنها وقبحها والمعرفة بالمبدأ والمعاد. فلذا لا تكليف ولا عقاب ولا ثواب في حق الحيوانات، وإن يُحشرن في القيامة لمحاسبة ما صدر من الانسان في حقّهن من الظلم والتعدّي والمعصية، كما يستفاد من بعض النصوص.

هل تتعلق الارادة بأمر استقبالي؟

وقع الكلام في إمكان تعلّق الارادة بأمر استقبالي، فيظهر من المحقق الخراساني[٣] عدم إمكانه.

وقد حرّر المحقق الاصفهاني[٤] الاستدلال على ذلك بما حاصله: أن الارادة هي الشوق الأكيد البالغ حد نصاب الباعثية، وهي الجزء الأخير للعلّة التامة لتحريك العضلات. فلا يمكن تعلّقها بأمر استقبالي؛ حيث يلزم منه انفكاك العلّة التامة عن معلولها. نعم، الشوق المتعلّق بالمقدمات، وإن كان بالمآل شوقاً إلى ذي المقدمة أيضاً، إلّا أنه لا يصل إلى حد الباعثية إليه.

---

(١) سورة النمل: الآية ١٦.

(٢) سورة الانعام: الآية ٣٨.

(٣) الكفاية: ج ١، ص ١٦١.

(٤) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٧٣ ـ ٧٨.

وهذا بخلاف المقدمات فيبلغ شوقها إلى حدّ الباعثية لها لعدم المانع. هذا في الارادة التكوينية.

أمّا في الارادة التشريعية فلا يمكن تعلقها بأمر استقبالي؛ لعدم إمكان انبعاث المكلّف إليه. ولذا لا يمكن البعث إليه؛ لانه ليس إلّا لغرض جعل الداعي في المكلّف إلى الانبعاث.

وأجاب عنه السيد الامام ﷺ[١] بما حاصله:

أما عن الارادة التكوينية بأنّ غاية ما يمكن أن يقال في عليّتها التامة لتحريك العضلات: إنّ القوى العاملة للنفس ـ المنبثّة فيها النفس ـ لمّا كانت تحت سلطة النفس، بل من مراتبها النازلة، مقهورة للنفس لا يمكن لها التعصّي عن إرادة النفس، فلذا تكون قبضها وبسطها وحركتها وتوقفها بارادة النفس. وهذا أمر وجداني برهاني. ولكن معنى ذلك أنّ النفس إذا أرادت حركة العضلات في الحال، فهي تتحرّك، لا امتناع تعلق إرادتها بأمر استقبالي.

وعليه: فما اشتهر من أنّ الارادة علّة تامة للتحريك وامتناع تخلفها عن المراد،[٢] لا دليل عليه، إلّا بالمعنى الذي ذكرناه. بل يمكن دعوى قيام البرهان على إمكانه وقضاء الوجدان بوقوعه. كيف وقد تعلّقت إرادة الله (تعالىٰ) أزلاً بايجاد ما لم يكن موجوداً بترتيب السبب والمسبب من غير إمكان حدوث وتغيُّر في ذاته.[٣] ولا يمكن أن يقال في حقّه (تعالىٰ): كان له شوق ثم بلغ حدَّ الارادة. وما قيل من أنّ إرادة الله (تعالىٰ) هي علمه بالنظام الأصلح، فإن أُريد به اتحاد صفاته (تعالىٰ) فهو حق ومعناه رجوع جميع صفاته (تعالىٰ) إلى الوجود الصِّرف

---

(١) مناهج الوصول: ج ١، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٥.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٨٥.

(٣) الأسفار: ج ٦، ص ٣٤٦ و ٣٥٠.

البسيط المحض التام. وإن أُريد نفي صفة الإرادة فهو إلحاد في أسمائه (تعالىٰ) ومستلزم للنقص والتركيب والامكان فيه، تعالىٰ عن ذلك علواً كبيراً.

وأما إرادة الانسان فالتحقيق أنّها ليست شوقاً موكّداً، كما اشتهر في الألسنة. فان الشوق من الصفات الانفعالية للنفس والارادة من صفاتها الفعّالة والشوق لا يبلغ حدَّ الباعثية وإن اشتدَّ. وإنّ الارادة هي تصميم العزم وجمع النفس والهمّة، بل قد لايكون الشوق من مبادئ الارادة، كما في إرادة المكروه المنفور للطبع لأجل المصلحة، كشرب الدواء وبالعكس قد تتعلق الارادة بترك ما تعلق به الشوق، كترك شرب الماء البارد مع شدّةالعطش؛ تسليماً لحكم العقل؛ لأجل ما فيه من الضرر.

ثم إن الارادة ـ كالشوق ـ تتعلّق بكلٍ من الأمر الفعلي والاستقبالي؛ لعدم كونها كالعلل الطبيعية غير المنفكة عن معاليلها. وليست مطلق الارادة علة تامة لمطلق تحريك العضلات، بل العضلات تحت سلطة النفس. فاذا أرادت النفس إيجاد أمر في المستقبل لاتتعلق الإرادة بتحريك العضلات في الحال. بل إن بقيت تلك الارادة الأوّلية تتعلق إرادة أُخرىٰ بتحريك العضلات؛ حيث يرى النفس توقف إيجاد المراد على حركة العضلات. وليس معناه كون إرادة الايجاد علّة تامة لتحريك العضلات؛ نظراً إلى كون كيفية تعلّقها بتشخيص النفس. فمثلاً: لايمكن كون إرادة شرب الماء محرّكة لعضلات اليد للبطش، بل لمّا ترى النفس توقُّفَ الشرب على تحرُّك العضلات تريد حركتها لأجل التوصّل إلى المطلوب. فالارادة المتعلّقة بتحريك العضلات غير إرادة إيجاد المطلوب غالباً. فانّ الأُولىٰ توصلية؛ حيث إنّ تحريك العضلات غير مشتاق إليه ولا مراداً بالذات، بخلاف إرادة المطلوب، فانها نفسه؛ لأنّ المطلوب مرادٌ بالذات. وعليه فما قال به المحقق العراقي: من تعلُّق الاشتياق بالمقدمة من ناحية إرادة ذي المقدمة غير

مطّرد؛ لما عرفت آنفاً، من أنّ الاشتياق ربما لا يكون من مقدمات الارادة؛ لشهادة الوجدان على أنّ الانسان ربما يريد شيئاً مع شدّة كراهته له.

فحينئذٍ نقول: في مثل هذه الأفعال لا تنفكُّ إرادة المقدمة عن إرادة ذي المقدمة، ولو تعلّقت بالأمرالاستقبالي. ولا تُساوي مع ساير الأفعال بالنسبة إلى المستقبل؛ حيث يمتنع فعل الأمر الاستقبالي في الحال. ولا يمكن القول بأنّ الشوق إليها مجرد العلم بالصلاح في موارد انفكاكه عن الارادة.

وبالجملة: إنّ الوجدان أصدق شاهد على انفكاك الاشتياق إلى هذه الأفعال عن إرادتها. وإنّ إرادة مقدّماتها تدور مدار إرادتها ـ أي ذي المقدمة ـ، لا مدار الاشتياق إليها.

هذا كله في الارادة التكوينية.

وأما الارادة التشريعية فامكان تعلقها بالأمر الاستقبالي أوضح؛ لكفاية إمكان الانبعاث على طبق البعث. فان البعث إلى أمر استقبالي لايقتضي إلّا إمكان إنبعاث المكلّف إلى ذلك الأمر الاستقبالي، لا انبعاثه الفعلي. بل البعث القانوني المتوجه إلى عموم الناس لايمكن إلّا على هذا النحو؛ لما سبق من توقف فعلية التكليف على وصوله إلى المكلفين وعلى تحقق موضوعه. انتهى حاصل كلام السيد الامام ﷺ، وهو متينٌ جدّاً.

الفرق بين الارادة التكوينية والتشريعية

يتضح الفرق بينهما بتعريف كلٍّ منهما. أما الارادة التكوينية فقد أشبعنا الكلام في حقيقتها ومنشئها. وأما التشريعية فهي إرادة الفعل من الغير باختياره، فيُظهر المريد حينئذٍ إرادته ببعث الغير نحو العمل المطلوب تحقُّقه منه اختياراً بصورة الأمر والنهي. فانه يُبرز إرادته بصورة الأمر والنهي ونحوهما من صيغ الانشاء أو الاخبار في مقام الانشاء؛ لغرض بعث

الغير إلى العمل المطلوب. فهذه الارادة المبرزة هي الارادة التشريعية وإنّما سميت بذلك لتعلّقها بتشريع الحكم وتقنينه. وان للمحقق الاصفهاني بياناً في ذلك. فانه ﷺ قال: «إنّ تقسيم الإرادة إلى التكوينية والتشريعية؛ باعتبار تعلُّق الأُولى بفعل المريد بنفسه، وتعلُّق الثانية بفعل الغير ـ أعني المراد منه ـ.

توضيحه: أنّ فعل الغير إذا كان ذا فائدة عائدة إلى الشخص، فينبعث ـ من الشوق إلى تلك الفائدة ـ شوق إلى فعل الغير بملاحظة ترتّب تلك الفائدة العائدة إليه. وحيث إنّ فعل الغير ـ بما هو فعل اختياري له ـ ليس بلا واسطة مقدوراً لشخص، بل بتبع البعث والتحريك إليه؛ لحصول الداعي للغير، فلا محالة ينبعث للشخص شوق إلى ما يوجب حصول فعل الغير اختياراً، وهو تحريكه إلى الفعل.

فالإرادة التشريعية ليست ما تعلق بالتحريك والبعث، فانهما من أفعاله، فلا مقابلة بين التشريعية والتكوينية، بل التشريعية هي الشوق المتعلّق بفعل الغير اختيارياً، وأما إذا لم يكن لفعل الغير فائدة عائدة إلى الشخص، فلا يعقل تعلّق الشوق به؛ بداهة أن الشوق النفساني لا يكون بلا داعٍ».[1]

وإن كلامه حَسَنٌ في التقنينات العرفية والأوامر والنواهي الصادرة من الانسان، لا في التشريعات الالهية والأوامر والنواهي الصادرة من الله (تعالىٰ) وأنبيائه؛ نظراً إلى تنزّه الله (تعالىٰ) من الشوق والابتهاج ونحو ذلك من الكيفيات النفسانية الانفعالية، بل إنما يصدر الأوامر والنواهي وتشريع الأحكام منه (تعالىٰ) لامتحان العباد وسوقهم إلى الرشد والكمال والفلاح، ولا يحصل ذلك إلّا بالعبادة الناشئة من معرفة الرب، كما ينادي بذلك الكتاب والسنة.

---

(١) نهاية الدراية: طبع آل البيت، ج ١، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

كقوله (تعالىٰ): «الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم...»[١] وقوله (تعالىٰ): «و ما خلقت الجن والانس إلّا ليعبدون». وقد ورد في الأحاديث المفسّرة: أي ليعرفون.

وورد في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحْبَبْت أن أُعرف، فخلقت الخلق؛ لكي أُعْرف»[٢] وغير ذلك من الآيات والروايات. فليست الارادة التشريعية والأوامر والنواهي الالهية على وزان الأوامر والنواهي العرفية.

ويظهر من السيد الامام الراحل أنّ منشأ الارادة التشريعية الالهية هو حب الله (تعالىٰ) لذاته المقدّسة. فشرّعت العبادة وأحكامها؛ لكي يعرفه العباد. ولقد أجاد في بيان ذلك في رسالته الطلب والارادة، حيث قال: «وأما الأوامر والنواهي الإلٰهية ممّا أوحى الله إلى أنبيائه، فهي ليست كالأوامر الصادرة منّا في كيفية الصدور ولا في المعلّلية بالأغراض والدواعي؛ لأنّ الغايات والأغراض والدواعي كلّها مؤثرات في الفاعل ويصير هو تحت تأثيرها، وهو غير معقول في المبادي العالية الروحانية، فضلاً عن مبدأ المبادي جلّت عظمته؛ لاستلزامه للقوّة التي حاملها الهيولىٰ وتركّب الذات من الهيولىٰ والصورة والقوّة والفعل والنقص والكمال، وهو عين الإمكان والافتقار تعالىٰ عنه، فما هو المعروف بينهم: أنه تعالى يفعل للنفع العائد إلى العباد[٣]، مشترك في الفساد والامتناع مع فعله للنفع العائد إليه.

ولا يلزم ممّا ذكرنا، أن يكون فعله لا لغرض وغاية فيكون عبثاً، لأنّ الغاية في فعله ـ وهو النظام الأتمّ التابع للنظام الربّاني ـ هي ذاته (تعالىٰ)، والفاعل والغاية فيه تعالى واحد لا يمكن اختلافهما، لابمعنىٰ كونه تعالى

---

(١) سورة المُلك: الآية ٢.

(٢) بحارالانوار: ج ٨٤، ص ١٩٩.

(٣) كشف المراد: ٣٠٦، ونهج الحقّ وكشف الصدق: ٨٩، وشرح المواقف ٨: ٢٠٣.

تحت تأثير ذاته في فعله، فإنّه أيضاً مستحيل لوجوه، بل بمعنى أنّ حبّ ذاته مستلزم لحبّ آثاره استجراراً وتبعاً، لا استقلالاً واستبداداً، فعلمه بذاته علم بما عداه في مرتبة ذاته، وعلّة لعلمه بما عداه في مرآة التفصيل، حبّه بذاته كذلك. وإرادته المتعلّقة بالأشياء علىٰ وجه منزّه عن وصمة التغيّر والتصرّم، لأجل محبوبية ذاته وكونها مرضيّة، لا محبوبيّة الأشياء وكونها مرضيّة استقلالاً. وإلىٰ ذلك أشار الحديث القدسي المعروف: كُنتُ كنزاً مخفيّاً فأحببتُ أن أُعرف فخلقتُ الخلقَ لِكي أُعرف.[1] فَحُبّ ظهور الذات ومعروفيتها حبّ الذات، لا الأشياء».[2]

ولكن يخطر بالبال أنّ ابتناء الخلقة وتشريع الدين من الله (تعالىٰ) على حب ذاته لا يلائم شأنه الأجلّ من تأثره عن حبّ ذاته كما نشاهد ذلك في مخلوقاته.

بل التحقيق أنّ النفع العائد إلى العباد من الكمال والرشد والفلاح بمعرفة الربِّ وطاعته وعبادته، لا محذور عقلي في كونه غرض الشارع الحكيم من تشريع الأحكام وبعث الرسل وإنزال الكتب السماوية. فانه غرض عقلاني ومقتضى الحكمة فلا محذور في ابتناء تشريع الأحكام عليه. كيف وانّ الله (تبارك وتعالىٰ) قد علّل خلقة الجنّ والانس بغرض العبادة وعلّل خلقة الموت والحياة بامتحان الناس وابتلائهم لغرض النيل إلى الفلاح والسعادة الأبدية؟! وإنّ معرفة الله وعبادته وان ترجعان إلى الله (تعالىٰ) بالمآل، ولكنّها كمال للانسان. وهو يصلح أن يكون بنفسه غرضاً لخلقة الانسان وتشريع الدين في حقّه. وفي ذلك بحث طويل نغمض عنه لارتباطه بعلم الكلام، لا علم الأُصول.

---

(١) الفتوحات المكّية ٢: ١١٢، جامع الأسرار: ١٠٢، بحار الانوار ٨٤: ١٩٩.

(٢) رسالة الطلب والارادة: ص ٢٥ و٢٦.

ملاكات الأحكام
والتعليلات الشرعية

ما من شيءٍ إلّا وله حكمٌ في الاسلام

قد بيّن الاسلام للناس جميع ما يحتاجون إليه من الأحكام والقوانين في معاشهم ومعادهم، فلم يُهمل بيان حكم أيّ شيءٍ يحتاج إليه الانسان في طريق رشده وكماله وفلاحه في الدنيا والآخرة. وقد دلّ على ذلك آياتٌ من القرآن الكريم ولكن الأحسن أن نسمعها من لسان المعصوم عليه السلام. وقد ورد في ذلك نصوص كثيرة نذكر هاهنا نماذج منها.

فمن هذه النصوص مرفوعة عبد العزيز بن مسلم قال:

«كنّا مع الرضا عليه السلام بمروٍ فاجتمعنا في الجامع يوم الجمعة في بدء مقدمنا، فأداروا أمر الامامة وذكروا كثرة اختلاف الناس فيها، فدخلت على سيّدي عليه السلام فأعلمته خوض الناس فيه، فتبسم عليه السلام ثمّ قال: يا عبدالعزيز جَهِلَ القوم وخُدِعوا عن آرائهم، إنّ الله (عزّوجلّ) لم يقبض نبيّه صلى الله عليه وآله حتى أكمل له الدين وأنزل عليه القرآن فيه تبيان كلِّ شيء، بيّن فيه الحلال والحرام، والحدود والأحكام، وجميع ما يحتاج إليه الناس كملاً، فقال (عزّوجلّ): «ما فرَّطنا في الكتاب من شيء»، وأنزل في حجّة الوداع، وهي آخر عمره صلى الله عليه وآله: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً». وأمر الامامة من تمام الدين، ولم يمض صلى الله عليه وآله حتى بيّن لأُمّته معالم دينهم وأوضح لهم سبيلهم وتركهم على قصد سبيل الحقّ، وأقام لهم علياً عليه السلام عَلَماً وإماماً. وما ترك (لهم)

شيئاً يحتاج إليه الأُمّة إلاّ بيّنه، فمن زعم أنّ الله (عزّوجلّ) لم يكمِّل دينه فقد ردَّ كتاب الله، ومن ردَّ كتاب الله فهو كافرٌ به».[١] قوله عليه السلام: «اليوم أكملت...» إشارة إلى أنّ آيات القرآن وإن لم تتعرّض لبيان جزئيات الأحكام، إلّا أنّ الله (تبارك وتعالىٰ) أخبرنا في كتابه باكمال دينه بالامامة، فانهم عليهم السلام قد بيّنوا للناس جميع الأحكام.

ثم لا يخفى أنّ كون القرآن تبيان كلّ شيء ليس المقصود منه بيان جميع الأحكام والمعارف الالهية بأحد أنحاء الدلالات اللفظية، بل بمعنى بيان كليات الأحكام وأمّا جزئيات الأحكام والمعارف والاعتقادات ـ التي هي عُمدة أحكام الدين ومعالمه ـ فقد بيّنها بالارجاع إلى النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام. وذلك لما جاء في القرآن من تفويض التشريع إليهم، كما قال (تعالىٰ): «إن هو إلّا وحيٌ يوحىٰ»، أي يكون جميع ما أخبر به النبي من أحكام الله (تعالىٰ)، وما أشار إليه من إعطاء الولاية على تشريع الأحكام إلى الأئمة وإكمال الدين بتشريعاتهم، كما قال: «يا أيّها الرسول بلِّغ ما أُنزل إليك. فان لم تفعل فما بلّغت رسالته» وقال: «أليوم أكملت لكم دينكم...» في حجةالوداع في واقعة الغدير المعروفة بين المسلمين.

إن قلت: أيّ ربط لذلك ببيان القرآن؟

قلت: يكفي في اسناد الأمر إلى القرآن أنّ الآيات القرآنية إنّما أخبرتنا بجعل الامامة وتكميل الدين وتتميمه بروايات الأئمة وانها قد دلّت بذلك على ارجاع الناس إليهم في فهم جزئيات الأحكام. نظير كتاب طبّي فنّي يكتبه طبيب حاذق للأطبّاء فينتفع الناس من طبابتهم في ضوء ذلك الكتاب، فيصدق أنّ الكتاب بيان للناس في قوانين الطبّ.

---

(١) أُصول الكافي: ج ١، ص ١٩٨ ـ ١٩٩، ح ١.

ففي الحقيقة بيَّن القرآن الأحكام الكلية بالدلالة اللفظية، وأرجع الناس لفهم جزئيات الأحكام إلى المصدر أعني أهل البيت عليهم السلام.

ومنها: صحيح حمّاد عن أبي عبدالله عليه السلام:

«ما من شيءٍ إلاّ وفيه كتابٌ أو سنة».[١]

وما رواه في الكافي باسناده عن الصادق عليه السلام قال:

«والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبدٌ يقول، لو كان هذا أُنزل في القرآن، إلاّ وقد أنزله الله فيه».[٢]

وما رواه باسناده عنه عليه السلام قال:

«ما خلق الله حلالاً ولا حراماً إلاّ وله حدٌّ كحد الدار، فما كان من طريق فهو من الطريق وما كان من الدار فهو من الدار حتى أرش الخدش فما سواه».[٣]

وما رواه باسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«ان الله (تبارك وتعالىٰ) لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأُمّة إلّا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله وجعل لكلّ شيءٍ حدّاً وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه وجعل على من تعدّىٰ ذلك الحدَّ حدّاً».[٤]

وصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث عن أمير المؤمنين عليه السلام قال:

«الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بيّنت للأُمّة جميع ما يُحتاج إليه».[٥]

---

(١) أُصول الكافي: ج ١، ص ٥٩، ح ٤.

(٢) أُصول الكافي: ج ١، ص ٥٩، ح ١.

(٣) أُصول الكافي: ج ١، ص ٥٩، ح ٣.

(٤) أُصول الكافي: ج ١، ص ٥٩، ح ٢.

(٥) الوافي: ج ١، ص ٦٢.

وموثق ابن فضّال عن عاصم بن حميد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «خطب رسول الله صلى الله عليه وآله في حَجّة الوداع، فقال: يا أيّها الناس والله ما من شئٍ يقرّبكم من الجنة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيءٍ يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنة إلّا وقد نهيتكم عنه».[1]

وغير ذلك من النصوص الكثيرة المتظافرة الدالّة على هذا المضمون، يجدها المتتبّع في مظانّها. وعليه فاذا لم يُهمل الاسلام بيان أحكام جزئيات ما يبتلي إليه الانسان في أُموره اليومية من بَدْءِ استيقاظه من النوم إلى العشاء قبل أن ينام، فكيف يمكن أن يهمل حكم مسائل مهمّة خطيرة، كولاية الفقيه وقاعدة اختلال النظام وحكم تحديد نسل البشر والتلقيح الصناعي وزرع الاعضاء وتشريح أعضاء الميت وتغيير الجنسية، ونحو ذلك من القواعد والمسائل التي لها خطر عظيم في معاش الناس وكمالهم وفلاحهم. فدعوى عدم تعرّض الاسلام لبيان حكم مثل هذه المسائل الخطيرة اتكالاً على عدم تعرّض الفقهاء إليها في كتبهم الفقهية وابتناء الفتوى على عدم ورود دليل خاص فيها من الشارع ونفي بعض المسلمات بذلك، إنما تنشأ من عدم معرفة الاسلام كما هو حقه، ولا يكون ذلك إلّا لأجل قلّة التتبع والتأمل في متونه من الكتاب والسنة، ولا سيما روايات أهل البيت عليهم السلام الجامعة لبيان ما خطر ببال الانسان وما لم يخطر من الأحكام والمعارف الحقّة إلى يوم القيامة.

---

(١) أُصول الكافي: ج ٢، ص ٧٤، ح ٢.

أحكام الاسلام عامة من غير تغيّر

قد يتوهّم بعض من لا معرفة له بأحكام الاسلام وروايات أهل البيت عليهم السلام أنّ الأحكام تختصّ بطبقةٍ وطائفةٍ من الناس لما لهم من الامتيازات المادّية أو القومية. ولكنه ليس كذلك فانّ أحكام الدين ثابتة في حق جميع المكلّفين، من غير فرق بين الغني والفقير والرئيس والمرؤوس والقوي والضعيف. فليست الأغنياء والأقوياء والرؤساء مستثنين ولا معافين عن الأحكام الجزائية ولا غيرها من الأحكام.

كما لا تختص أحكام الاسلام بزمان خاص، بل هي ثابتة إلى يوم القيامة. وقد دل على ذلك من الكتاب والسنة نصوص نكتفي هاهنا بذكر نماذج منها.

فقد دلّ على عمومية الأحكام الكتاب والسنة. أما الكتاب فقوله (تعالى): «وما أرسلناك إلّا كافّةً للناس».

وأمّا السنة: فمنها ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن بكر ابن صالح عن القاسم بن بريد عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث طويل:

«فمن كان قد تمّت فيه شرائط الله (عزّوجلّ) التي وُصِف بها أهلُها من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وهو مظلوم فقد أُذِن له في الجهاد، كما أُذن لهم؛ لأنّ حكم الله (عزّوجلّ) في الأوّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواءٌ، إلّا من علّةٍ أو حادث يكون. والأولون والآخرون أيضاً في منع الحوادث شركاء. والفرائض عليهم واحدة، يُسأل الآخرون عن أداء الفرائض عما يُسأل عنه الأوّلون ويُحاسبون عمّا به يحاسبون».[1]

---

(١) فروع الكافي: ج ٥، ص ١٨، ح ١.

ودلّ على عدم تغيير الأحكام إلى يوم القيامة صحيح زرارة، قال:

«سألت أباعبدالله عليه السلام عن الحلال والحرام. فقال عليه السلام: حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيءُ غيره».(١)

وما رواه جعفر بن محمد الفزاري معنعناً عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال عليه السلام:

«وكيف لا يكون لرسول الله صلى الله عليه وآله من الأمر شيءٌ وقد فوّض إليه؟! فما أحلّ كان حلالاً إلى يوم القيامة، وما حرَّم كان حراماً إلى يوم القيامة».(٢)

وموثقة سماعة بن مهران قال:

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: فاصبر كما صبر أُولوا العزم من الرسل. فقال عليه السلام: نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ومحمد صلى الله عليه وآله، إلى أن قال: فكلُّ نبي جاءَ بعد المسيح أخذ بشريعته ومنهاجه حتى جاء محمد صلى الله عليه وآله بالقرآن وبشريعته ومنهاجه فحلاله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة...».(٣)

قال العلامة المجلسي: «و الاجماع على عدم اختصاص الأحكام بزمانه... مع أنّ الأخبار المتواترة تدل على عدم اختصاص أحكام القرآن والسنّة بزمان دون زمان وأنّ حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة».(٤)

وقد روى الصدوق في العيون عن الرضا عن أبيه عليهما السلام:

«أنّ رجلاً سأل أبا عبدالله عليه السلام، ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلّا

---

(١) أُصول الكافي: ج ١، ص ٥٨، ح ١٩.

(٢) بحارالأنوار: ج ٣٦، ص ١٣٢، ح ٨٥.

(٣) أُصول الكافي: ج ٢، ص ١٧، ح ٢.

(٤) بحارالأنوار: ج ٨٢، ص ١٤٩.

غضاضة؟ فقال عليه السلام: لأن الله (تبارك وتعالى) لم يجعله لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غضّ إلى يوم القيامة».[١]

قوله: غضٌّ: أي طريٌّ، نَضِرٌ والغضاضة: هي النضارة والطراوة.

وروى الكليني باسناده عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام في حديث قال: «لو كانت إذا نزلت آيةٌ على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الآية، مات الكتاب والسنة ولكنّه يجري فيمن بقى كما جرى فيمن مضىٰ».[٢]

وفي صحيحة فضيل بن يسار:

«قال سألت أباجعفر عليه السلام عن هذه الرواية، ما من القرآن آية إلّا ولها ظهرٌ وبطنٌ فقال عليه السلام: ظهره تنزيله وبطنه تأويله، منه ما قد مضى ومنه ما لم يكن، يجري كما يجري الشمس والقمر، كلما جاء تأويل شيءٍ منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء...».[٣]

ونظيرها ما رواه العياشي في تفسيره عن الفضيل بن يسار، إلّا أنّ في ذيله: «... منه ما مضى ومنه ما لميكن بَعْدُ. يجري كماتجري الشمس والقمر. كلّ ما جاء منه شيءٌ وقع...».[٤]

وروى في غيبة النعماني باسناده عن سماعة بن مهران عن أبي عبدالله ـ في حديث ـ : «للقرآن تأويل يجري كما يجري الليل والنهار وكما تجري الشمس والقمر. فاذا جاء تأويل شيءٍ منه وقع، فمنه ما قد جاءَ ومنه ما يجيءُ».[٥] إلى غير

---

(١) بحارالانوار: ج ١٧، ص ٢١٣، ح ١٨ وج ٨٥: ص ١٥، ح ٨ وج ٢: ص ٢٨٠، ح ٤٤.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٧٩، ح ٤٣.

(٣) بصائر الدرجات، ص ١٩٦ / بحار الأنوار: ج ٨٩، ص ٩٨، ح ٦٤. ورواها بسند صحيح آخر في بصائر الدرجات ص ٥٥، نقله في البحار ج ٢٣، ص ١٩٧.

(٤) بحارالأنوار: ج ٨٩، ص ٩٤، ح ٤٧.

(٥) بحارالأنوار: ج ٢٣، ص ٧٩، ح ١٣.

ذلك من النصوص الكثيرة الدالة على ذلك، ولا مجال لذكرها في المقام.

ثم لا يخفى عليك أولاً: أن مفاد هذه النصوص اجماعي لم يخالفه أحدٌ. وإنما ذكرناها تيمُّناً وتبرُّكاً. وثانياً: انّ عمومية الأحكام وعدم تغيُّرها إلى يوم القيامة لا تُنافي دور الزمان والمكان في تشريع الأحكام والاجتهاد فيها. وسيأتي منّا بيان مفصّل في ذلك إن شاء الله.

وثالثاً: إنّ المقصود من بطن القرآن بعض المعاني المندرج تحت المعنى الكلي الموضوع له لفظ الآية لغةً، الذي لا تكون الآية ظاهرةً فيه حسب الوضع أو بمقتضى السياق، ونحوهما من أنحاء الدلالات اللفظية. ولمّا كان وراء ظهر لفظ الآية وغير ظاهرها سُمّي بطن القرآن أو باطنه. ومن الواضح أنّ ما كان خارجاً عن ظاهر الكلام لا حجية له. ومن هنا لا يجوز العمل بما هو خارجٌ عن ظاهر الآيات القرآنية ولا إستناده إليها إلّا أن ترد في تفسيرها رواية صحيحة فتدل على كونه داخلاً في المعنى المقصود، فيجب التعبد بالرواية المفسّرة، وذلك لأنّ النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام هم العالمون بتفسير القرآن، وإنّ التفسير كشف القناع وبيان المراد، وإنّ كلامهم حجة في ذلك.

وهذا يناسب قوله: «للقرآن تأويل يجري كما يجري الليل والنهار وكما تجري الشمس والقمر... فمنه ما قد جاء ومنه ما يجيءُ». والوجه فيه أنّ الكلام إذا كان على نحو القضية الحقيقية وكان نطاقها واسعاً ينطبق على كل مصداق يوجد في طول الأعصار، بلا فرق في ذلك بين الظاهر والباطن، وان كان الباطن أوسع نطاقاً.

وأما إذا لم يكن لمعنى أيّ ربط بالمعنى الموضوع له لفظ الآية، ولو في أصل اللغة، لا يمكن أن يكون من بطن الآية، ولا يجوز استناده إلى القرآن بأيّ وجه والروايات المفسرة كلّها ترتبط بما هو معنى لفظ الآية في أصل

اللغة. وإنّهم عليهم السلام بيّنوا مصاديقه الخارجة عن ظاهر اللفظ البعيدة عن ارتكاز أهل العرف. وهذا هو تأويل القرآن. ولذا سمّي تأويلاً وإلّا كان تغييراً وتحريفاً في المعنى.

ولكنّ التأويل إنّما يجوز للنبي والامام المعصوم عليهما السلام لما أعطاهم الله من الولاية على التشريع فيكون تفسيرهم حجة، ولو لم يكن مطابقاً لظاهر القرآن. ولا حق لغيرهم في ذلك بشيء، فلا يعبأ بكلام أهل الفلسفة المعروفين بالحكماء في تفسير القرآن بغير ظاهره ولا يجدي في ذلك التشبُّث بالتعابير الفلسفية فانّها أجنبية عن القرآن وآياته، بل هذا هو التفسير بالرأي.

تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد

لا ريب أن الأحكام الشرعية إنّما شرّعت على أساس المصالح والمفاسد؛ لأن الله (تعالى) حكيمٌ، ويستحيل أن يُشرّع حكماً جزافياً لمحض التعبُّد من غير ابتناءٍ على مصالح ومفاسد واقعية. وهذا من مستقلات العقل.

وعليه فكل ما جعله الشارع من الأحكام يكون لأجل مصلحة العباد وفي جهة رشدهم وكمالهم، بلا فرق في ذلك بين الأوامر والنواهي فلم يأمر بشيء ولم يوجب أيّ شيء، إلّا لأجل تحصيل ما في فعله من المصلحة، ولم ينه عن شيء ولم يُحرّمه، إلّا لأجل اتّقاء العباد مما في فعله من المفسدة المانعة من رشد الانسان وكماله وفلاحه.

وقد وردت النصوص المتواترة في مختلف أبواب الفقه لبيان علل كثيرٍ من الأحكام وملاكاتها. وهي ليست في غالب الموارد من قبيل العلّة المنصوصة التي يدور مدارها ثبوت الحكم، بل من قبيل الحكمة وسيأتي بيان الفرق بينهما.

وقد ألّف رئيس المحدّثين الشيخ الأجل الصدوق في خصوص ذلك كتاب عِلَل الشرايع، وجَمعَ المحدّث المجلسي في البحار الروايات الواردة في ذلك في باب علل الشرايع والأحكام.[١]

ونكتفي هنا بذكر نماذج من هذه النصوص.

فمنها: ما جاء في معتبرة فضل بن شاذان عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل:

«إن سأل سائل، فقال: أخبرني، هل يجوز أن يكلّف الحكيم عبده فعلاً من الأفاعيل لغير علّة ولامعنى؟ قيل له: لا يجوز ذلك لأنّه حكيم غير عابث ولا جاهل. فان قال قائلٌ: فأخبِرني لِمَ كُلِّف الخلق؟ قيل: لعلل كثيرة. فان قال: فأخبِرني عن تلك العلل المعروفة، موجودة هي، أم غير معروفة ولا موجودة؟ قيل: بل هي معروفة موجودة عند أهلها. فان قال: أتعرفونها أنتم أم لا تعرفونها؟ قيل له: منها ما نعرفه ومنها ما لا نعرفه ـ إلى أن قال ـ فان قال لِمَ أمر الله (تعالى) العباد ونهاهم؟ قيل: لأنه لا يكون بقاؤهم وصلاحهم إلّا بالأمر والنهي والمنع من الفساد والتغاصب».[٢]

قوله عليه السلام: «منها مانعرفه ومنها ما لا نعرفه» إشارة إلى حِكَم الأحكام؛ لأنّ الحكمة إنما هي بعض مصالح الحكم، مما هو معروفٌ لنا، إمّا بالعقل والوجدان أو باخبار الأئمة عليهم السلام، وإن بعض حِكَم الأوامر والنواهي الالهية مختفيةٌ حتى عنهم عليهم السلام، على ما يفيده هذا الخبر الشريف.

ومنها: ماروا ه الصدوق في العلل بسنده عن محمدبن سنان أن أباالحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه بما في هذا الكتاب إليه يسأله عنه:

«جاءَني كتابُك تذكر أنّ بعض أهل القبلة يزعم أنّ الله (تبارك وتعالى) لم يُحلّ شيئاً

---

(١) بحارالأنوار: ج ٦، ص ٥٨.

(٢) عيون أخبار الرضا: ج ٢، ص ٩٧ ـ ١٠١ / علل الشرايع: ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ ـ ٢٥٦.

ولم يُحرّمه لعلةٍ أكثر من التعبُّد بعباده لذلك. قد ضلّ من قال ذلك ضلالاً بعيداً وخسر خُسراناً مبيناً؛ لأنّه لو كان كذلك لكان جائزاً أن يستعبدهم بتحليل ما حرّم وتحريم ما أحلّ حتى يستعبدهم بترك الصلاة والصيام وأعمال البرّ كلّها والانكار له ولرسله وكتبه والجحود بالزنا والسرقة وتحريم ذوات المحارم، وما أشبه ذلك من الأُمور التي فيها فساد التدبير وفناء الخلق؛ إذ العلة في التحليل والتحريم التعبُّد، لا غيره. فكان كما أبطل الله عزو جل به قول من قال ذلك. إنا وجدنا كل ما أحل الله (تبارك وتعالى)، ففيه صلاح العباد وبقاؤهم ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها. ووجدنا المحرّم من الأشياء لاحاجة للعباد إليه ووجدناه مفسداً داعياً إلى الفناء والهلاك. ثم رأيناه (تبارك وتعالى) قد أحلّ بعض ما حرَّم، في وقت الحاجة وما فيه من الصلاح في ذلك الوقت، نظير ما أحلّ من الميتة والدم ولحم الخنزير، إذا اضطرّ إليه المضطرّ، لما في ذلك الوقت من الصلاح والعصمة ودفع الموت، فكيف دلّ الدليل على أنّه لم يحلّ إلّا لما فيه من المصلحة للأبدان وحرّم ما حرّم لما فيه من الفساد، وكذلك وصف في كتابه وأدّت عنه رسله وحججُه...».[١]

ومنها: ما رواه في العلل بسنده الصحيح عن جميل عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه سأله عن شيء من الحلال والحرام. فقال عليه السلام: انه لم يُجعل شيء إلّا لشيء».[٢]

ومنها: ما جاء في الفقه الرضوي:

«ان الله (تبارك وتعالى) لم يُبح أكلاً ولا شرباً إلّا لما فيه المنفعة والصلاح ولم يحرّم إلّا ما فيه الضرر والتلف والفساد».[٣]

---

(١) بحار الانوار: ج ٦، ص ٩٣ ـ ٩٤، ح ١.

(٢) بحار الأنوار: ج ٦، ص ١١٠، ح ٣.

(٣) مستدرك الوسائل: طبع آل البيت، ج ١٦، ص ١٦٥، ح ٥.

هذه النصوص ونظائرها دلت على ابتناء الأحكام على ملاكات وحِكَم ومصالح ومفاسد واقعية على النحو الكلّي. وأما النصوص الواردة في بيان علل الأحكام الفرعية وملاكاتها فهي أكثر من أن تحصى وقد جُمعت في كتاب علل الشرايع والبحار وغيرهما من الجوامع والكتب الروائية فراجع. ولا يخفى عليك أنّ أصل ابتناء الأحكام الشرعية على المصالح والمفاسد الواقعية مما يحكم به العقل؛ حيث يرى صدور تشريع الأحكام جزافاً من غير مصلحة ولا علة راجحة مستحيلاً في حق الحكيم؛ لاستلزامه الترجيح بلا مرجح.

نظرة إلى آراء الفقهاء

لا خلاف بين علماء الامامية من الفقهاء والمتكلّمين والأُصوليين في تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، ولم يرتابوا في ذلك.

وقد نسب إلى بعض الأشاعرة إنكار ذلك، فقالوا: إنّ الأحكام لا تدور مدار المصالح والمفاسد الواقعية، بل الشارع شرّع الأحكام اقتراحاً بلاابتناء على الحسن والقبح العقليين، ولا المصالح والمفاسد الواقعية. وأنّه لا مانع من الترجيح بلا مرجّح.

وهذا القول كما ترىٰ في غاية السخافة والسقوط ؛ فلذا أعرض عنه المحققون من الأشاعرة واكتفوا في ذلك بالمصلحة النوعية القائمة بطبيعة متعلّق الأمر، فوجّهوا بذلك تعلّق الأمر ببعض أفراد تلك الطبيعة، وإن لم تكن لذلك البعض خصوصية توجب تعلق الأمر به، وأنّه لا مانع من الترجيح بلا مرجّح، ولكنّه أيضاً مبتلى بالمحذور العقلي.

وقد صرّح الفقهاء والأُصوليون بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد

بلا خلاف معتدّ به في ذلك.

قال المحقق النائيني ـ بعد رد أدلّة الأشاعرة وإبطال مسلكهم ـ : «فتحصّل أنّه لا سبيل إلى إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات وأنّ في الأفعال في حدّ ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه وأنّه تكون عللاً للأحكام ومناطاتها».[1]

وهذا المضمون قد جاء في كلمات ساير المحققين من الفقهاء والأُصوليين لا مجال في المقام لذكرها. وستأتي بقية الكلام في ذلك عند البحث عن حجية الدليل العقلي ونطاقه، ان شاء الله.

ثم لا يخفى أن المصالح والمفاسد المبتنية عليها الأحكام إمّا ترجع إلى آحاد المكلّفين أو إلى نوعهم، لا إلى نفس الأمر. ولقد أجاد المحقق النائيني في بيان ذلك حيث قال: «المصالح والمفاسد التي تبتني عليها الأحكام، قد تكون شخصية راجعة إلى آحاد المكلفين كالواجبات العبادية وغالب المحرمات، كالصوم الصلاة والحج والزنا وشرب الخمر وغير ذلك ممّا تعود المصلحة المفسدة إلى شخص الفاعل.

وقد تكون نوعية كالواجبات النظامية: من الطبابة والصياغة والخياطة و نحو ذلك ممّا يتوقف عليها حفظ الجامعة والنظام.

وفي كلا القسمين تكون المصلحة والمفسدة في متعلق الأمر، لا في نفس الأمر، فانّه لو كانت المصلحة في نفس الأمر والجعل كان اللازم حصولها بمجرد الأمر ولم يبق موقع للإمتثال، فالمصلحة لا بد وأن تكون في المتعلق، بل في الأوامر الإمتحانية أيضاً لا تكون المصلحة

---

١) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ٥٩.

في نفس الأمر، وإنّما المصلحة في إظهار العبد الطاعة والعبودية.

وبالجملة: دعوى كون المصلحة في نفس الأمر والجعل ولو موجبة جزئية ممّا لا سبيل إليها».[١]

ملاكات الأحكام وعلل تشريعها

قد اشتهر بين المحقّقين من الفقهاء والأُصوليين أنّ علل الأحكام وملاكاتها إنما هي معرّفات؛ أي هي غايات وآثار ومصالح داعية لتشريع الأحكام ويبتني عليها غرض التشريع. وبما ان الأحكام الشرعية مجعولات اعتبارية ولا وعاء لها إلّا الذهن فالمعرف معناه ما كان علة للوجود الذهني وبذلك يرتفع إشكال توارد العلل الكثيرة على معلول واحد. لا أنّها علل تامّة لجعل الأحكام؛ بداهة أنّ جعل الأحكام يتوقف على إرادة الشارع ومبادئها، كما يظهر من المحقق الاصفهاني، حيث قال: «إنّ نفي العلية عن العلل الشرعية وجعلها معرفات إن أُريد منه نفي الاقتضاء التأثير، كما هو ظاهر لفظ السبب فهو حق؛ بداهة أنّ التكاليف والاعتبارات الشرعية كلّها قائمة بالشارع قيام الفعل بفاعله، لا أنّها قائمة بشيء قيام المقتضى بالمقتضي، حتى يمكن جعل ما يسّمى عللاً وأسباباً مقتضياتٍ لها. و إن أُريد نفي العلية بقول مطلق ـ حتى الشرطية الراجعة إلى تصحيح فاعلية الفاعل، وتتميم قابلية القابل ـ فلا وجه له؛ إذ كما أن القدرة والإرادة و الشعور مصحّحة لفاعلية الفاعل، ومخرجة لها من القوّة إلى الفعل، كذلك الجهات الموجبة لاتّصاف الفعل بالمصلحة الدخيلة في ترتّب

---

(١) فوائد الأُصول: طبع جماعة المدرسين، ج ٣، ص ٢١٩.

فائدته عليه، متممة لقابلية الفعل لتعلّق الإرادة به، ولا مانع من كون المسمّى بالسبب والعلّة في الشرع من هذا القبيل، وليس إلى منعه سبيل».[١]

ولكن في كلامه مجالٌ للمناقشة من جهة نفي الاقتضاء والتأثير بالكلية؛ بداهة أنّه بعد البناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية لا مجال لانكار دخلها وتأثيرها في تشريع الأحكام، ولو دخلاً جزئياً. فما لا مصلحة واقعية في جعل حكم له، لا اقتضاء فيه لتشريع ذلك الحكم. ولذا قال المحقق النائيني: «إنّ قضية كون الأسباب الشرعيّة معرفات أو مؤثرات ممّا لا محصّل لها، فانّه إن كان المراد من الأسباب الشرعيّة هي موضوعات التكاليف، فدعوى كونها مؤثرة أو معرّفة ممّا لا ترجع إلى محصل، لأنّ موضوع التكليف ليس بمؤثر ولا معرّف، إلاّ إذا كان المراد من المؤثر عدم تخلّف الأثر عنه فيستقيم، لأنّ الحكم لا يتخلّف عن موضوعه، إلاّ أنّ إطلاق المؤثر على هذا الوجه ممّا لا يخلو عن مسامحة. وإن كان المراد من الأسباب المصالح والمفاسد فهي مؤثرة باعتبارٍ (من حيث تبعيّة الأحكام لها) ومعرّفة باعتبارٍ (من حيث إنّها لا تقتضي الاطراد والانعكاس)، كما هو شأن الحكمة، إن كان المراد من المعرف هذا المعنى، أي عدم الاطراد والانعكاس».[٢]

ولا يخفى عليك أنّ مقصودهم من كون ملاكات الأحكام وعللها معرفات، إمّا أنّها معرّفات موضوع الأحكام، أي كاشفات عن حدود ومعيّنات لخصوصيات مأخوذة فيه أو حِكَم ومصالح ونكات لجعل الحكم.

ولقد أجاد الامام الخميني ﷺ في ذلك حيث قال: «فالأسباب

---

(١) نهاية الدراية: طبع آل البيت، ج ٢، ص ٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٢) فوائد الأُصول: طبع جماعة المدرسين، ج (١ و٢)، ص ٤٩٢.

والتعليلات الشرعية معرفات للموضوعات أو حِكَمٌ ونكات للجعل، لا مؤثرات وعلل واقعية حتى يمتنع اجتماعها على مسبب ومعلول واحد. فقوله: الخمر حرام لانه مسكر، معرّف للموضوع، أي المسكر، لا علّة لثبوت الحكم للخمر؛ لعدم تعقّل كون شيءٍ علّة لثبوت الحكم بحيث يترتب الحكم على الموضوع بهذه العلة من دون حصول المبادئ التصديقيةوالتصورية للحكمالذي هو منشأٌ من الجاعل، وبعد الجعل أيضاً اعتبار لا واقعية له في غير صقع الاعتبار. فالسببية والمسببية والعليةالمعلولية في الأحكام باطلة. نعم الأحكام مجعولة بالجعل الشرعيمعلولة لمبادئه المقرّرة، ولا يُعقل أن تكون لها علة وراء ذلك. فقولهم في جواب الاشكال: إنّ العلل الشرعية معرفات صحيح متقن».[1]

ولا يخفى أنّ معرّفات الموضوع إنّما هي في العلل التي يدور مدارها الحكم في موارد منصوص العلة أو تنقيح الملاك القطعي. وأما غير ذلك من المصالح ـ المعبّر عنها بالحكمة وغرض التشريع وفلسفة الأحكام وملاكاتها ـ فليست معرّفات الموضوع؛ لعدم دوران الحكم مدارها. كما يشهد لذلك كلمات الفقهاء. وسيأتي بيان ذلك إن شاءالله.

منصّة العقل في ملاكات الأحكام الشرعية

إنّ البحث عن اعتبار العقل ودليليته على الحكم الشرعي وان كان من المسائل الأُصولية، إلّا أنّ في المقام نكاتٍ وقواعدَ تكون من مقدمات البحث عن حجية العقل ويبتني عليها الاستدلال في هذه المسألة، فتكون من مبادي مسألة حجية الدليل العقلي. ولأجل ذلك ينبغي التعرض إلى ذلك

---

(١) كتاب البيع: ج ٤، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

في مبادي علم الأُصول، ولما له من الأهمية، مراعياً للاختصار، فنقول:

قد يتوهم أنّ معنى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد أنّ الانسان يفهم بعقله جميع تلك المصالح والمفاسد الدخيلة في تشريع الأحكام فيعمّم حكماً إلى غير مورده المنصوص بتسرية ما استكشفه بعقله، من الحِكَم والملاكات. وهذا التوهم صار مزالّ الأقدام.

ولكنّه توهم فاسدٌ؛ لوضوح قصور عقل البشر عن فهم جميع ملاكات الأحكام وحِكَمها المكنونة في علم الله(تعالى). فلا بد من التفكيك بين هاتين الجهتين، أي بين ابتناء تشريع الأحكام على المصالح والمفاسدالواقعية وبين تعرّف الانسان على جميع هذه المصالح والمفاسد. وإن لا يمكن عزل العقل عن إدراك مناطات بعض الأحكام موجبة جزئية، كما أشار إليه المحقق النائيني بقوله: «لا سبيل إلى إنكار إدراك العقل تلك المناطات موجبة جزئية وأنّ العقل ربّما يستقل بقبح شيء و حسن آخر. ولا يمكن عزل العقل عن إدراك الحسن والقبح ـ كما عليه بعض الأشاعرة ـ فانّ عزل العقل عن ذلك يوجب هدم أساس إثبات الصانع».[١]

والسر في ذلك أنّ فلسفة تشريع كثيرٍ من الأحكام وملاكاتها مختفية عن عقول الناس؛ إذ لا سبيل للعقل إلى علل تشريع الأحكام الفرعية التوقيفية في مختلف أبواب العبادات والمعاملات، نعم في بعض الأحكام كشف الشارع عن الملاكات المؤثرة في التشريع جزئياً ويُعبَّر عنها بالحِكَم والمصالح، أو المؤثرة فيه بنحو تماماً، فيُعبّر عنها بالعلّة المنصوصة، كما قد يُدرك العقل مستقلاً ملاك بعض الأحكام فيما يستقل به كوجوب الطاعة

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ٥٩.

وحرمة الظلم والكذب. ولكن موارد استقلال العقل مما ورد فيه أمر الشارع ونهيه معدودة قليلة جدّاً، أو يقطع الفقيه ـ بالقرينة العقلية أو العرفية أو من مذاق الشارع ـ بعدم وجود خصوصيةٍ لمورد النّص، فيعمّم الحكم إلى غير ذلك المورد بإلغاءِ الخصوصية عن المورد، ويُعبَّر عن ذلك بتنقيح الملاك القطعي. وعليه فتعرُّف الانسان على فلسفة الأحكام الشرعية وجميع ملاكاتها غير ممكن للعقل.

وحاصل الكلام: أنّه لا طريق للعقل إلى إثبات الأحكام الشرعية والاستدلال عليها باستنباطه وكشف الملاك، إلّا في موارد معدودة محصورة فيما نص الشارع على علة الحكم بأخذها في موضوعه أو باستقلال العقل أو قطعه بالغاء الخصوصية عن الحكم المنصوص، فيعبَّر عن الأوّل بمنصوص العلّة وعن الثاني بالمستقلات العقلية وعن الثالث بتنقيح الملاك القطعي، ولكن مُعظم الأحكام الشرعية وعمدتها توقيفية، لا سبيل للعقل إلى ملاكاتها.

ولذا ترى الفضل بن شاذان، حينما يسأله علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري عما نطق به من علل الشرايع والأحكام، بقوله: «أخبرني عن هذه العلل أذكرتها من الاستنباط والاستخراج وهي من نتايج العقل أو هي مما سمعته ورويته»، قال في جوابه: «ما كنت لأعلم مراد الله(تعالى) بما فرض، ولا مراد رسول الله ﷺ بما شرّع وسَنَّ، ولا أُعلّل ذلك من ذات نفسي، بل سمعتها من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام المرّة بعد المرّة والشيءَ بعد الشيءَ فجمعتها».[1]

---

(١) علل الشرايع: ص ٢٧٤ / عيون أخبار الرضا: ج ٢، ص ١١٩، ح ٢.

نظرة إلى كلمات الفقهاء والأُصوليين

وقد ذكر الشيخ الأعظم في الفرائد[١] ما دلّ على حجية العقل وأنّه ما عبد به الرحمان واكتسب به الجنان وأنّه قاصد الحق والرسول الباطن، وحَمَل ما دلّ على اعتبار توسط تبليغ الحجة ومنع القياس والرأي في أحكام الدين على عدم جواز الاستبداد في الأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفاً في زمان المعصومين عليهم السلام، من العمل بالأقيسة والاستحسانات من غير مراجعة إلى حجج الله بل في مقابلهم، وإلّا فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي ـ على وجهٍ لا يمكن الجمع بينهما ـ في غاية الندرة، بل لا نَعرف وجوده.

ثم قال: «نعم الانصاف أنّ الركون إلى العقل فيما يتعلّق بإدراك مناطات الأحكام؛ لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام، موجبٌ للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، وان لم يحتمل ذلك عند المُدرك، كما تدلّ عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: «أنّ دين الله لايصاب بالعقول»، و«أنّه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس».

وأوضح من ذلك كلّه: رواية أبان بن تغلَب عن الصادق عليه السلام:

«قال: قلت: رجلٌ قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها من الدية؟ قال: عشرٌ من الإبل. قال: قلت: قطع إصبعين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق، فقلنا: إنّ الذي جاء به شيطانٌ! قال عليه السلام: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله، إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية،

---

(١) فرائد الأُصول: ص ١١ ـ ١٢ الطبعة الحجرية.

فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان، إنّك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست محق الدين».

وهي وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان على ردّ الرواية الظنّية ـ التي سمعها في العراق ـ بمجرّد استقلال عقله بخلافه، أو تعجّبه ممّا حكم به الإمام عليه السلام؛ من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلاّ أنّ مرجع الكلّ إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام، فهو توبيخٌ على المقدّمات المفضية إلى مخالفة الواقع. وقد أشرنا هنا وفي أوّل المسألة إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينيّة، في المطالب العقليّة، والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللِّم؛ لأنّ أُنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفيّة».[1]

ولعمري إنّ الاتكال على الرأي والعقل والقياس والاستحسان في الأحكام الشرعية والفتوى بها من بعض من يدّعي الاجتهاد في هذا الزمان ليس بأقل من اتّكال أهل القياس على الآراء والأقيسة في زمن الأئمة عليهم السلام.

لا سبيل للعقل إلى ملاكات الأحكام التعبدية

إنّ الأحكام التوقيفية التعبدية لا سبيل لعقول البشر إلى فهم عللها ولا كشف ملاكاتها بوجهٍ. ولا تُحصى مواردها في الشريعة، بل كثيرٌ منها تُعَدّ من ضروريات الدين، كاختلاف عدد ركعات الصلوات اليومية في الرباعية والثلاثية والثنائية، وكيفية الغسل والوضوء وأنواع الكفارات الثابتة في مواردها، ومناسك الحج وأنواع الحدود الثابتة لمختلف المعاصي

---

(١) فرائد الأُصول: طبع مجمع الفكر الاسلامي، ج ١، ص ٦٢ ـ ٦٤.

والجنايات، وغير ذلك من الأحكام التوقيفية المحضة التي تُعدّ من مسلّمات الشريعة وضروريات الدين. وأما غير الضروريات فلا يُحصىٰ.

وقد عدّ الشهيد الأوّل نماذج من ذلك، حيث قال:

«وقد وقع التعبد المحض في مواضع لايُكاد يُهتدى فيها إلى العلة. كالبداءة بظاهر الذراع وباطنه[١] في الوضوء، وكالجريدتين، إن لم تُعلَّل بدفع العذاب ما دامت خضراء، وكرمي الجمرات، والنهي عن بيع الطعام حتى يكال أو يوزن، فكونه لايكتفى به في المكيال لو قلنا به تعبد، وإذن الواهب في قبض ما بيد الموهوب ومضي زمان عند الشيخ[٢]، والسرف في استعمال الماء على شاطئ نهر أو بحر فانه مكروه، ووجوب طلب المتيمِّم وإن عَلِم عدمَ الماء، ووجوب إمرار الموسي على رأس الأقرع أو استحبابه ـ ولاتدخل هذه الصورة تحت قوله: (اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)؛ إذ لم يأت بشيء من المأمور به ـ، ووجوب العدة على المتوفّىٰ عنها مع عدم الدخول، ووجوبها على الصغيرة واليائسة عند المرتضى رحمه الله ومن تبعه، وعدم وجوب إخراج القيمة في الكفارة وفي الأنعام الزكوية عند بعض الأصحاب، مع أن مشروعية الزكاة لسدِّ خَلَّة الفقراء وهو حاصل بالقيمة، وتحريم الربا، ومع اشتماله على المخلِّصات المخصوصة[٣] يخرج عن التحريم، والتفاضل حاصلٌ». [٤]

---

(١) البداءَة بظاهر الذراع في الرجال وبباطنه في النساء.

(٢) أي اشتراط إذنه ومضيّ زمان يمكن القبض فيه؛ حيث إنّه قال في المبسوط: «إذا وهب له شيئاً في يد مثل أن يكون له في يده وديعة فيهبها له نظر، فان أذن له في القبض ومضى بعد ذلك زمان يمكن القبض فيه لزم العقد». المبسوط: ج ٣، ص ٣٠٥.

(٣) أي حِيَل الربا.

(٤) القواعد والفوائد، من منشورات مكتبة المفيد: ج ١، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

وقد أشار السيد الامام الخميني‌ﷺ إلى ذلك في مواضع عديدة، إليك نصّ كلامه في بعض المواضع.

منها: في منع استبعاد العفو عن الدم القليل من غير المأكول مع كونه نجساً، وعدم العفو عن سائر أجزائه مع طهارتها، بقوله: «ضرورة عدم طريق للعقول إلى فهم مناطات الأحكام التعبّدية، وإلّا فأيّ فارق عند العقول بين الدم وغيره، وبين مقدار الدرهم وأقل منه، وبين دم القروح والجروح وغيره، إلى غير ذلك من التعبديات. فالفقيه كلُّ الفقيه من يقف على التعبديات ولا يستبعد شيئاً منها بعد ما رأىٰ رواية أبان في الدية».[١]

منها: ما حُكي عن المنتهى في الاستدلال على نجاسة الجزء المنفصل من الحيّ بأنّ المقتضي لنجاسة المجموع ـ وهو الموت ـ موجود في الأجزاء فيتعلّق بها الحكم. قال السيد الامامﷺ: «و فيه أنّه إن أراد من وجود المقتضي في الأجزاء التشبُّث بالقطع بوجود المناط الذي في الكلّ، فالعهدة عليه. فأنّىٰ لنا القطع في الأُمور التشريعية المجهولة المناط. وأيّ مناط في وجوب غسل المسِّ في الأجزاءِ المبانة من الحيّ إذا آشتملت على العظم وعدمه في اللحم المجرّد؟ بل لازمُه الحكم بنجاسة الجزء المتصل إذا عُلِم موته وفساده،بالجملة الطريق إلى العلم بمناطات مثل تلك الأحكام التعبدية مسدودٌ».[٢]

وقال المحقق النائيني في ردِّ الاستدلال بالوجوه العقلية لاثبات الموضوع الشرعي: «إنّ الرجوع إلى العقل إنّما يستقيم في المستقلات العقلية. وأمّا الموضوعات الشرعية، فليس للعقل إليها سبيل؛ فان مناطات

---

(١) كتاب الطهارة: ج ٣، ص ٣٦.

(٢) كتاب الطهارة: ج ٣، ص ٨٤.

الأحكام الشرعية ليست بيد العقل، فلا معنى للرجوع إلى العقل في موضوعات الأحكام الشرعية المستكشفة من الطرق السمعية».[١]

وغير ذلك من كلمات الأُصوليين. وسيأتي تمام الكلام في ذلك عند البحث عن حجية الدليل العقلي. وإنّما تعرّضنا إلى ذلك في المبادي تذكاراً إلى نكات دخيلة في بعض المباحث الآتية من المبادي، وتوضيحاً لأُصول أساسية يبتني عليها البحث عن حجية الدليل العقلي الآتية في مسائل هذا العلم.

حرمة القياس

وقد دلّ على عدم إمكان تعرّف الانسان على ملاكات الأحكام بعقله وفكره نصوص كثيرة متواترة.

منها: ما ورد في الصحيح «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول... ومن دان بالقياس والرأي هلك».[٢]

ومنها: موثقة سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى عليه السلام في حديث قال: «ما لكم وللقياس إنما هلك من هلك من مِن قبلكم بالقياس».[٣]

ومنها: حسنة أبي بصير قال:

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ترد علينا أشياءُ ليس نعرفها في كتاب الله وسنته. فننظر فيها؟ فقال عليه السلام: لا، أما إنّك إن أَصبت لم توجر وإن أخطأت كذِبْتَ على رسول الله صلى الله عليه وآله».[٤]

قوله: «فننظر فيها»، أي هي يجوز لنا أن نستنبط حكمها بنظرنا ورأينا وبما حكمت به عقولنا؟

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٣، ص ٥٧٥ وطبع انتشارات المصطفوي: ج ٤، ص ٢١٣.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢، ص ٣٠٣، ح ٤١.

(٣) الوسائل: ج ١٨، ص ٢٣، ب ٦، من صفات القاضي ح ٣.

(٤) الوسائل: ج ١٨، ص ٢٤، ب ٦، من صفات القاضي ح ٦ وفيه: «على الله» بدل «على رسول الله صلى الله عليه وآله».

ومنها: حسنة، بل صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبدالله عليه السلام، قال عليه السلام:

«إنّ السنّة لا تُقاس، ألاترى أنّ المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها. يا أبان، إنّ السّنة إذا قيست مُحِق الدين».[١]

ومنها: صحيحة عثمان بن عيسى قال:

«سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن القياس؟ فقال عليه السلام وما لكم وللقياس إن الله لايسأل كيف أحلّ وكيف حرّم؟».[٢]

ومنها: معتبرة طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عن أبيه عليهما السلام قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام: لا رأي في الدين»[٣] أي في أحكامه.

ومنها: معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال في كتاب آداب أميرالمؤمنين عليه السلام:

«لا تقس الدين، فانّ أمر الله لا يُقاس، وسيأتي قومٌ يقيسون، وهم أعداءُ الدين».[٤]

ومنها: صحيحة البزنطي، قال:

«قلت للرضا عليه السلام: جُعلت فداك، إنّ بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأمر يُحكىٰ عنك وعن آبائك فنقيس عليه ونعمل به. فقال عليه السلام: سبحان الله، لا والله، ما هذا من دين جعفر عليه السلام. هؤلاء قوم لا حاجة بهم إلينا، قد خرجوا من طاعتنا وصاروا في موضعنا. فأين التقليد الذي كانوا يقلدون جعفراً وأبا جعفر عليهما السلام؟ قال جعفر عليه السلام: لا تحملوا على القياس، فليس من شيء يعدله القياس إلّا والقياس يَكسرُه».[٥]

---

(١) الوسائل: ج١٨، ص٢٥، ب ٦، من صفات القاضي ح ١٠.

(٢) المصدر: ص٢٦، ح ١٥.

(٣) المصدر: ص٣٣، ح ٣٤.

(٤) المصدر: ص٣٣، ح ٣٦.

(٥) المصدر: ص٣٨، ح ٤١.

ومنها: ما ورد «انّ دين الاسلام لم يبن على القياس».[١]

و«انّ أحكام‌الله(تعالىٰ) لا تقاس، فمن قاس بعضها على بعض فقد ضلّ سواء السبيل».[٢]

و«انّ الدين لم يوضع بالقياس والرأي».[٣]

إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة. وقد عقد في قضاء الوسائل باباً في ذلك، وكذا في كتاب العلم من البحار، فراجع.

وإنّ هذه النصوص المتواترة تنادي بأعلى صوت أنّ ملاكات أحكام الدين وعللها لا يمكن استكشافها بالعقول والآراء. وأما ما قد يفهمه العقل أحياناً من ملاكات الأحكام، فانما هو شيء قليل منها، لا كلُّها. نعم ما يستقل العقل به من الأحكام كقبح الظلم والخيانة وحسن الطاعة والاحتياط والعدل، لا ريب في كونه مناط الحكم الشرعي؛ لأن العقل حجة ذاتاً. ولكن ذلك في موارد معدودة قليلة، ولا سبيل للعقل إلى كشف ملاكات الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات جُلِّها، كما قلنا.

القياس المحرّم في الشريعة

إذا كان دليل الحكم مجرّداً عن التعليل بعلّة منصوصةٍ وعارياً عن بيان الملاك القطعي ـ كما هو الغالب ـ لا يصح التعدّي عنه إلى الأشباه والنظائر عملاً بالأقيسة والاستحسانات؛ نظراً إلى قصور عقل البشر عن إدراك ملاكات الأحكام واستنباط عللها برأيه، ولِما ورد من النهي الأكيد والمنع

---

(١) بحارالأنوار: ج ٢، ص ٢٨٨، ح ٤.

(٢) المصدر: ص ٢٩٠، ح ٦.

(٣) المصدر: ص ٢٩٦، ح ١٤.

الشديد عن القياس في أحكام الدين من الشارع الأقدس.

وقد دلّت على حرمة العمل بالقياس في استنباط الأحكام الشرعية نصوص متواترة سبق ذكرها آنفاً.

تعريف القياس ومبدأ العمل به

وقع الخلاف في تعريف القياس.

قال الشيخ الطوسي ﷺ: «حدّ القياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس». ثم قال ﷺ بعد توجيه هذا التعريف وشرحه: «و في الناس من قال: حد القياس هو إثبات مثل حكم الأصل في الفرع بعلة جامعة بينهما. وهذا أيضاً نظيرٌ لما قلناه، غير أنّ ما قلناه من العبارة أخصر؛ لأنّ قولنا: المقيس والمقيس عليه، يُغني عن ذكر «علّةٍ جامعةٍ» بينهما؛ لأنّ لفظة المقيس تتضمّن أنّه جُمِعَ بينهما بعلّةٍ، فلا يحتاج أن يُذكر في اللفظ ؛ لأنّه متى لم يكن جمع بينهما بعلّة لا يكون ذلك قياساً. وقد أكثر الفقهاء والأُصوليون في حدّ القياس. وأحسنُ الألفاظ ما قلناه».[1] ولكن يرد عليه أخذ لفظ المعرَّف في تعريفه.

وقد عرّف السيد المرتضى[2] القياس بما يشابه التعريف المذكور في كلام الشيخ ﷺ. وقسّم القياس إلى شرعي وعقلي، وحكم بعدم حجية القياس الشرعي كالقياس العقلي. ومقصوده من القياس الشرعي هو تسرية الحكم الشرعي وتعميمه بالعلة المنصوصة، ومن القياس العقلي هو تعميم الحكم بالعلّة العقلية المستنبطة، كما هو معلوم لمن راجَع كلامه في الذريعة.

---

(١) العُدّة: ج ٢، ص ٦٤٧ و٦٤٨.

(٢) الذريعة: ج ٢، ص ٦٦٩.

وقال صاحب المعالم رحمه الله: «القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر؛ لاشتراكهما في علّة الحكم. فموضع الحكم الثابت يُسمّىٰ أصلاً، وموضع الآخر يُسمّىٰ فرعاً، والمشترك جامعاً وعلّة. وهي إمّا مستنبطة أو منصوصة. وقد أطبق أصحابنا على منع العمل بالمستنبطة، إلّا من شذَّ، وحكىٰ اجماعَهم فيه غيرُ واحدٍ منهم. وتواترَ الأخبار بانكاره عن أهل البيت عليهم السلام بالجملة. فمنعه يُعَدّ من ضروريات المذهب».[1]

قال المحقق الحلي رحمه الله (صاحب الشرايع): «القياس في الوضع هو المماثلة، وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخرٍ؛ لتساويهما في علّة الحكم. فموضع الحكم المتفق عليه يُسمّىٰ أصلاً، وموضع الحكم المختلف فيه يُسمّىٰ فرعاً، والعلّة هي الجامع الموجب لاثبات حكم الأصل في الفرع. فان كانت العلّة معلومةً ولزوم الحكم لها معلوماً من حيث هي كانت النتيجة علمية، ولا نزاع في كون مثل ذلك دليلاً. وإن كانت العلّة مظنونة أو كانت معلومة لكن لزوم الحكم كان مظنوناً، كانت النتيجة ظنية».[2]

هذه نبذةٌ من كلمات أعاظم أصحابنا الامامية رضوان الله عليهم في تعريف القياس. وأسدُّها تعريف المحقق الحلّي. ولا يرد عليه ما يرد على صاحب المعالم من الاشكال؛ إذ العلة المستنبطة قد تكون قطعيةً، كما في تنقيح الملاك القطعي، ولا إشكال في حجيته. فالمناط في الحجية قطعية العلّة والملاك، كما قال المحقق ولا يخفى أنّ ما قال صاحب المعالم وإن يشابه كلام المحقق في أصل التعريف والفرق بينهما في التفريع عليه، إلّا انه تبع

---

١) معالم الدين: ص ٢٢٣.

٢) معارج الأُصول: للمحقق الحلي، ص ١٨٢ـ١٨٣.

المحقق في التعريف؛ لأنّ المحقق أقدم وأسبق منه.

وأمّا أهل السنة فنقل الشيخ الخضري عنهم خمسة تعاريف للقياس. ثم قال، «ان الثابت عند المقايسة أمران. أحدهما: المساواة بين المقيس والمقيس عليه في الوصف الذي استنبط الفقيه أنّه علّة الحكم كالمساواة بين الخمر والنبيذ في الاسكار. ثانيهما: ظنّ المجتهد أنَّ الحكم في الفعلين واحد، وهو طلب الاجتناب، وهو أثر الأمر الأول. فأيُّهما القياس؟ أهو المساواة بينهما في العلّة المستنبطة أم وحدة الحكم فيهما؟ يُفهم من بعض التعاريف الأوّل، مثل تعريف ابن الهمام له بمساواة محلٍّ لآخر في علّة حكم له شرعي لا تدرك بمجرّد فهم اللغة.

ويفهم من البعض الآخر الثاني، مثل تعريف البيضاوي له باثبات حكم معلوم في معلوم آخر، لاشتراكهما في علّة الحكم عند المثبت. وبما أنّ القياس حجّة أقامها الشارع لتُعرف الأحكام، لم يرض المتأخّرون بتعريف البيضاوي ونظائره، بل أخذوا لفظ المساواة فيه؛ لأنّ مساواة المحلّين في العلّة هي التي تصلح أن تكون معرّفة للحكم ودليلاً فاشترطوا في القياس أن يكون للحكم المعلوم علّة يدركها العقل ثم توجد تلك العلّة في محلّ آخر. وقالوا لا يشترط أن يكون ثبوتها في الفرع قطعياً، بل يجوز أن تكون ثابتةً بدليل مظنون، واكتفوا بظنّ المجتهد أنّ الحكم في الفعلين واحد».[1]

ثم إنّ العمل بالقياس لم يكن معهوداً في صدر الاسلام، بل إنّما حدث في القرن الثاني بعد الهجرة. كما نقل عن ابن حزم الأندلسي أنّ القياس حدث في القرن الثاني، فقال به بعض الصحابة وأنكره بعضهم وتبرّؤوا منه.

---

(١) أُصول الفقه للخضري: ص ٣١٧ وقواعد الحديث للمُريفي، ص ٢٣٧ـ٢٣٨.

ونُقِل عن كتابه الأحكام: أنّ القياس بدعة حدث في القرن الثاني، ثم فشا وظهر في القرن الثاني.[١]

وحاصل الكلام أنّه لا ريب في عدم اعتبار القياس في الأحكام الشرعية في مذهب الشيعة. وقد دلّت على ذلك النصوص المتواترة عن أهل البيت عليهم السلام، بل عُدّ من ضروريات المذهب كما قال في المعالم.[٢]

الفرق بين العلة والحكمة

من راجع كلمات الفقهاء يجد بوضوحٍ أنّهم يردُّون كثيراً ما بعض الوجوه (المستدلّ به على الحكم الشرعي)، بدعوى أنّ ذلك الوجه من قبيل الحكمة، لا من العلّة. وإنّ مقصودهم من العلّة هي العلّة المنصوصة أو الملاك القطعي الذي يدور الحكم مداره. ويُعلم من ذلك أنّه فرقٌ بين العلّة والحكمة، وهو أنّ الأُولى حجّة يدور الحكم مدارها دون الثانية.

وإليك نصّ عبارة صاحب الجواهر في بعض المواضع. فانّه في مقام الاشكال على صاحب الشرايع في حكمه بعدم إرث الأمة المطلّقة الرجعية المُعْتقة من زوجها فيما إذا طلّقها حال المرض ثم مات بعد مضي العِدّة؛ معلّلاً بانتفاء تهمة حرمانها من الارث حينئذٍ، قال: «لكن فيه ما عرفت من أنّ ذلك حكمة، لا علّة يدور الحكم معها نفياً وإثباتاً».[٣]

وقال في موضع آخر ـ ردّاً على ما احتمله في القواعد من انتفاء حق الشفعة عند انتفاء الضرر عن الشفيع بدونه ـ : «إنّه واضح الفساد؛ لكون

---

(١) ملخّص ابطال القياس: ص ٥ وقواعد الحديث للغريفي، ص ٢٣٨.

(٢) معالم الدين: ص ٢٢٣.

(٣) جواهر الكلام: ج ٣٢، ص ١٥٥.

الضرر حكمة في الشفعة، لا علّة تدور مدارها».[١]

وقال السيد الامام الخميني ﷺ ـ في ردّ دعوى كون حديث الرفع منّةً أو شُرِّع ذلك لدفع الضرر، فلا وجه لشموله ما هو خلاف المنّة أو موجب للضرر ـ : «إنّ ما ذُكِر من قبيل نكتة التشريع، لا علة الحكم، نظير جعل العدّة لنكتة عدم تداخل المياه. وفي مثله يُتبع إطلاق الدليل».[٢]

وإليك موارد أُخرى من كلام صاحب الجواهر في ذلك.

منها: في مسألة العَرِيَّة، في أنّ المشقة على البايع من جهة دخوله في ملك الغير كما في كلمات بعض أو المشقة على المشتري بلحاظ دخول البايع وتهجُّمه على داره، فنفى صاحب الجواهر كون المشقة علة للحكم بجواز بيع العَرِيَّة بقوله: «و على كل حال فليست هي علّة يدور الحكم مدارها. ومنه يظهر النظر فيما ذكره أيضاً من الاستناد إلى التعليل المزبور في التعدية إلى مستعير الدار ومستأجرها، المصرَّح به في كلام الفاضل والشهيدين وغيرهما... لما عرفت من أنّ ذلك حكمة لا علّة...».[٣] والعَرِيَّة: هي نخلة الانسان في دار الغير.

ومنها: مسألة اشتراط الاسلام في الذابح؛ حيث عُلّل في بعض النصوص بأنّ الذبيحة اسم ولا يؤمن على الاسم إلّا مسلم. فاستظهر في الجواهر كون ذلك حكمة لا علة يدور مدارها الحكم. حيث قال بعد ذكر خبر الحسين بن المنذر: «بل قد يستفاد من ذلك أنّ هذا حكمة، لا تعليل يدور الحكم مداره، وإلّا ثبت حتى في المشرك إذا سمّىٰ ولم يقل به

---

(١) جواهر الكلام: ج ٢٥، ص ٣٠٩.

(٢) المكاسب المحرّمة: ج ٢، ص ١٤٣.

(٣) جواهر الكلام: ج ٢٤، ص ١٠٣.

أحدٌ...».[١]

ومنها: مسألة اشتراط الاسلام في التقاط المحكوم باسلامه، وتعليل ذلك بعدم الأمن من مخادعة الملتقط الكافر كما ورد في تزويج العارفة غير العارف. فقد ردّ في الجواهر هذا التعليل بقوله: «و أمّا التعليل الثاني فهو مناسبة لا تصلح دليلاً؛ إذ عدم أمن المخادعة لا يمنع من ذلك، وإن ورد نحوه في تزويج العارفة غير العارف، لكن قد عرفت في محله أنّه حكمة لا علّة. وهل اختلاف مذاهب المسلمين يقضي بمنع التقاط ولد العارف لغير أهل مذهبه؟ لا أجد فيه تصريحاً، ولكنه محتمل، وإن كان الأقوى خلافه؛ لما عرفت من أنّ احتمال الخدع حكمة لا علّة، وإلّا لمنعت في الفسق الذي مقتضى إطلاق الأكثر جواز الالتقاط معه».[٢]

ومنها: ما لو بلغ أحد الزوجين الصغيرين ورضي بالزواج ثم مات، فهل يتوقف زوجية الصغير الحي برضاه واختياره الزوجية بعد البلوغ على يمينه لدفع تهمة كون قبوله للطمع في ميراث الزوج الميت؟ يبتني ذلك على كون ما ورد في النصوص من عدم التهمة، حكمة أو علّة. وقد بيّن ذلك في الجواهر بقوله: «و هل اليمين واجبة للتهمة بمعنى أنّها لا تجب مع ارتفاعها أو تعبّداً والتهمة حكمة؟ وجهان، قد اختار ثانيهما في المسالك ولا يبعد الأول لظهور النص فيه».[٣]

إلى غير ذلك من الموارد وهي في كلمات الفقهاء أكثر من أن تُحصى وإنّما اكتفينا بهذه الموارد رعاية للاختصار.

---

(١) جواهر الكلام: ج ٣٦، ص ٨٨.

(٢) جواهر الكلام: ج ٣٨، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(٣) جواهر الكلام: ج ٣٩، ص ٢٠٦.

وحاصل الكلام: في الفرق بين الحكمة والعلّة: أنّ الحكمة هي المصلحة التي لأجلها شُرِّع الحكم، ولكن لا يدور الحكم مدارها ثبوتاً وعدماً بخلاف العلّة فانّها جزء الموضوع ومعرّفه ويدور الحكم مدارها.

ضابطة الفرق بين العلّة والحكمة

لا ريب في ثبوت الفرق بين العلّة والحكمة بحسب الواقع، بعد اشتراكهما في النص عليهما في لسان الخطاب، نظراً إلى أنّ العلّة يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً، بخلاف الحكمة، فانّها وإن وقعت في سلسلة دواعي الحكم وملاكاته من المصالح والمفاسد ولها دخلٌ في تشريع الحكم، إلّا أنّه لا يدور فعلية الحكم وتنجّزه مدارها وجوداً وعدماً. ومن هنا لا يجوز التعدّي بها عن مورد الحكم الموجّه بها، وإن كان التوجيه بها في لسان الدليل اللفظي بصورة التعليل. فلا إشكال في أصل الفرق بين الحكمة والعلّة ثبوتاً.

وأمّا في مقام الاثبات والدلالة والاستظهار من الخطاب وقع الاشتباه والاختلاف في التمييز بينهما. ولذا اختلفت آراءُ الفقهاء في كثيرٍ من الأحكام المعلّلة، فرأىٰ بعضهم ظهور التعليل في العلة المنصوصة السارية، نظراً إلى عدم وجود قرينة في الخطاب تدل على دخل خصوصية أُخرى في ثبوت الحكم لمورد التعليل بنظره. ورأى آخر في نفس ذلك المورد عدم ظهور الدليل في ذلك، اعتقاداً باحتفاف الخطاب بقرائن صارفة عن ذلك إلى إرادة الحكمة. فذهب الأوّل إلى تسرية الحكم المعلّل عن مورد التعليل، والثاني إلى الاقتصار على مورده وعدم جواز التعدّي إلى سائر الموارد الواجدة لتلك الحكمة.

فالمهمّ في المقام إعطاءُ الضابطة لبيان الفرق بين العلّة والحكمة. وقد فرّق المحقق النائيني ﷺ بينهما بأنّ العلّة إذا كانت واسطة في عروض الحكم على الموضوع يسري الحكم إلى كل موردٍ ثبتت فيه تلك العلّة، كما لو ورد «لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكر». وأمّا إذا كانت العلّة واسطة في ثبوت الحكم للموضوع ومن قبيل الدواعي، من دون دخل لها في الموضوع، فيقتصر على مورده، كما لو قال: «لا تشرب الخمر لاسكاره»؛ لظهور الاضافة في كون علة التحريم خصوص إسكار الخمر، لا مطلق الاسكار.

حيث قال ﷺ: «إذا كانت علّة الحكم منصوصة ـ ونعني به ما كانت العلّة المذكورة فيه واسطة في العروض لثبوت الحكم للموضوع المذكور في القضية، بأن يكون الموضوع الحقيقي هو العنوان المذكور في التعليل يكون ثبوته للموضوع المذكور من جهة انطباق ذلك العنوان عليه، كما في قضية «لا تشرب الخمر فانه مسكر» ـ فانّها ظاهرة في أنّ موضوع الحرمة فيها إنّما هو عنوان المسكر، وحرمة الخمر إنّما هي من جهة انطباق ذلك العنوان عليه. فيسري الحكم حينئذٍ إلى كل مسكرٍ، فلا تبقى للخمر خصوصية في الحكم المذكور في القضية.

وأما إذا كانت العلّة المذكورة في القضية واسطة في الثبوت ومن قبيل دواعي جعل الحكم على موضوعه، من دون أن تكون هي الموضوع في الحقيقة، كما في قضية: لا تشرب الخمر لاسكاره، فانّها ظاهرة في أنّ موضوع الحرمة فيها إنّما هو نفس الخمر، غاية الأمر أنّ الدّاعي إلى جعل الحرمة عليها إنّما هو إسكارها، فلا يسري الحكم إلى غير الموضوع المذكور في القضية مما يشترك معه في العلّة المذكورة فيها؛ إذ يحتمل حينئذ أن تكون في خصوص العلة المذكورة في القضية خصوصية داعية

إلى جعل الحكم على الموضوع المذكور فيها، وان لا تكون هذه الخصوصية موجودة في غيرها مما يشترك معها في الحقيقة والعنوان. فإذا احتُمِل أنّ في خصوص إسكار الخمر مثلاً خصوصية داعية إلى جعل الحرمة عليها، لم يمكن الحكم بحرمة غيرها مما يشترك معها في أثر الاسكار. وهذا الذي ذكرناه هو الميزان في تسرية الحكم من الموضوع المذكور في القضية إلى غيره وعدمها».[1]

وأشكل عليه المحقق الخوئي بقوله: «لا يخفى أنّ هذا الاحتمال إنّما هو على خلاف ما هو المرتكز في أذهان العرف، من دوران كل حكم مدار علته و من أنّ العلة المذكورة في الكلام هي بنفسها علة للحكم، مع قطع النظر عن خصوصية قيامها بالموضوع المذكور في القضية؛ ضرورة أنّه لا يشك أهل العرف في أنّ المستفاد من قوله: إنّ الله لم يحرِّم الخمر لاسمه وإنّما حرَّمه لاسكاره، إنّما هي حرمة كل مسكر، من دون دخل لقيام الاسكار بالخمر في الحكم بالحرمة اصلاً.

هذا مع انه لو كان احتمال دخل خصوصية المورد في الحكم مانعاً من انعقاد ظهور الكلام في دوران الحكم مدار علته المذكورة فيه، لجرى ذلك فيما إذا كان تعليل النهي عن شرب الخمر بكونه مسكراً؛ اذ من المحتمل فيه أيضاً أن يكون في صدق المسكر على خصوص الخمر خصوصية تقتضي حرمته ولا تكون هذه الخصوصية موجودة في غيره.

وبالجملة لا نشك في أنّ ما يستفاد عند أهل العرف من قضية لا تشرب الخمر لانه مسكر بعينه، هو المستفاد من قضية لاتشرب الخمر لاسكاره.

---

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٩٨ ـ ٤٩٩.

فان كان المستفاد من الأُولى ثبوت الحرمة لكل مسكر، كما هو الظاهر، كان المستفاد من الثانية هو ذلك. وان لم يكن المستفاد من الثانية عموم الحكم لكل مسكر لم يستفد عمومه لكل مسكر من القضية الاولى أيضاً. وَعليه فلا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ دام ظله من التفصيل وجَعَل العلّة المذكورة في الكلام من قبيل الواسطة في العروض في أحد القسمين ومن قبيل الواسطة في الثبوت في القسم الآخر».[1]

وإنّ ما أشكل به المحقق المزبور على أستاذه رحمه الله متين جدّاً. وذلك لوضوح أنّ المايز الذي ذكره المحقق النائيني قدس سره ـ مضافاً إلى عدم رجوعه إلى محصّلٍ في مقام الاثبات ـ لا ينبغي عدّه ضابطة في مقام الدلالة والاستظهار من الخطابات الشرعية؛ نظراً إلى خروجه عن متفاهم أهل العرف. وما جاءَ في كلامه من المثالين لا يرىٰ أهل العرف فرقاً بينهما في إفادة تعليل الحكم بالعلّة. فانّ ظهور التعليل عرفاً في دوران الحكم مدار العلّة وعدم خصوصية المورد يُلائم كلا التعبيرين، من دون فرقٍ بينهما في أنظار أهل العرف. كما ترى ذلك بوضوحٍ في قول الطبيب للمريض «لا تأكل الرمان لأنه حامضٌ» وبين قوله: «لا تأكل الرمان لحموضته»، بل الثاني أظهر في سريان العلّة وإطلاقها عند أهل العرف.

ومن هنا ترى الفقهاءَ لم يَعدّوا العلّة المذكورة لتحريم الربا من قبيل العلّة المنصوصة. ولم يذهب واحدٌ منهم إلى دوران تحريم الربا مدار العِلَل المذكورة لتحريمه في النصوص، مع عدم ذكر العلّة فيها بصورة دخول لام التعليل على المصدر المضاف إلى الضمير الراجع إلى موضوع الحكم.

---

(١) اجود التقريرات: ج ١، ص ٤٩٨ ـ ٤٩٩.

ولا قرينة أُخرىٰ فيما ورد فيها من التعليلات على اختصاص الخصوصيات المعلّل بها بخصوص الربا، بل ظاهرها التعليل بطبيعي تلك الخصوصيات.

وإليك ذكر بعض هذه النصوص:

فمنها: موثقة سماعة. قال:

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي قد رأيت الله (تعالىٰ) قد ذكر الربا في غير آيةٍ وكرّره. قال عليه السلام: أو تدري لِمَ ذاك؟ قلت: لا قال عليه السلام: لئلّا يمتنع الناس من اصطناع المعروف».[١]

وقد فُسّر صنايع المعروف في ذيل ما رواه الصدوق رحمه الله عن أبي الحسن الرضا عليه السلام بالقرض، وسيأتي ذكره.

منها: صحيح هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام:

«إنّما حرّم الله الربا؛ (عزّوجلّ) لكيلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف».[٢]

ومثله صحيح آخر لهشام بن سالم.

ومثله: ما رواه الصدوق باسناده عن محمد بن عطية عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«إنّما حرّم الله (عزّوجلّ) الربا؛ لئلاّ يذهب المعروف»[٣].

منها: صحيح هشام بن حكم: «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام من علّة تحريم الربا. فقال عليه السلام: إنّه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه. فحرّم الله الربا؛ لتنفر الناس من الحرام إلى الحلال وإلى التجارات من البيع والشراء، فيبقى ذلك بينهم في القرض».[٤] وفي بعض النسخ «لتفرّ الناس». والمراد واحد.

---

(١) الوسائل: ج ١٢، ص ٤٢٣، ب ١، من أبواب الربا ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ١٢، ص ٤٢٣، ب ١، من أبواب الربا ح ٤.

(٣) الوسائل: ج ١٢، ص ٤٢٥، ب ١، من أبواب الربا ح ١٠.

(٤) الوسائل: ج ١٢، ص ٤٢٤، ب ١، من أبواب الربا ح ٨.

منها: ماروا ه الصدوق ﷺ في العيون والعلل بأسانيده عن علي بن موسى الرضا عليه السلام:

«علّة تحريم الربا؛ لما نهى الله (عزّوجلّ) عنه ولما فيه من فساد الأموال؛ لأنّ الانسان إذا أشترى الدرهم بالدرهم، كان ثمن الدرهم درهماً وثمن الآخر باطلاً. فبيع الربا وشراؤه وكسٌ[1] على كلّ حالٍ، على المشتري وعلى البايع. فحرّم الله (عزّوجلّ) على العباد الربا لعلّة فساد الأموال، كما حظر على السفيه أن يُدفع إليه مالُه؛ لما يُتخوّف عليه من فساده حتى يؤنس منه رشدٌ، فلهذه العلّة حرّم الله (عزّوجلّ) الربا. وعلّة تحريم الربا بالنسيئة لعلّة ذهاب المعروف وتلف الأموال ورغبة الناس في الربح وتركهم القرض. والقرض صنايع المعروف، ولما في ذلك من الفساد والظلم وفناء الأموال».[2]

وقد بحثنا عن مفاد هذه النصوص في كتاب (دليل تحرير الوسيلة في الربا). وبيّنّا هناك عدم كون العلل المذكورة فيها من قبيل العلّة المنصوصة الموجبة لتسرية الحكم إلى غير مورد التعليل.

مقتضى التحقيق في ضابطة الفرق بين العلّة والحكمة كلام المحقق صاحب الشرايع ﷺ. حيث قال: «النص على علة الحكم وتعليقه عليها مطلقاً يوجب ثبوت الحكم إن ثبتت العلّة، كقوله:«الزنا يوجب الحدّ والسرقة توجب القطع». أما إذا حكم في شيءٍ بحكمٍ ثم نصّ على علته فيه، فان نصّ مع ذلك علىٰ تعديته وجب. وإن لم ينصّ لم يجب تعدية الحكم، إلّا مع القول بكون القياس حجّة. مثاله إذا قال: «الخمر حرامٌ؛ لأنّه مسكر» فانه يحتمل أن يكون التحريم معلّلاً بالاسكار مطلقاً، ويحتمل أن

---

(١) الوكس: القرض.

(٢) الوسائل: ج ١٢، ص ٤٢٥، ب ١، من أبواب الربا ح ١١.

يكون معلّلاً بإسكار الخمر. ومع الاحتمال لا يعلم وجوب التعدية».[١] ثم قال بعد أسطر: «فان نصّ الشارع على العلّة، وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة في ثبوت الحكم جاز تأدية الحكم، وكان ذلك برهاناً».[٢]

بيان ذلك: أنّ النص على العلّة تارة: يكون ببيان تشريع الحكم، بأن يُنَصُّ على العلّة بنفس ذلك البيان، باستناد ايجاب الحكم إلى حصول العلّة وتعليقه عليها. كقوله: «الزنا يوجب الحد والسرقة توجب القطع». فحينئذ يدور الحكم مدار العلّة المنصوصة وجوداً وعدماً.

ولا يخفى أنّ المثال الذي ذكره المحقق وإن لم يرد في نصٍّ، إلّا أنّ مقصوده ظاهراً ما إذا كان موضوع الحكم مشتقاً متصفاً بوصف، فلمّا كان مشعراً بعلّيّة مبدأ ذلك المشتق في ثبوت الحكم وعروضه للموضوع فكأنّه ظاهر في استناد الحكم إلى ذلك المبدأ. كقوله (تعالىٰ): «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما». وقوله (تعالىٰ): «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحدٍ منهما مائة جلدة»، فانّهما ظاهران في أنّ السرقة توجب القطع والزنا يوجب الحد.

واُخرىٰ: ببيان آخر غير بيان تشريع الحكم، بأن ينصّ على العلّة بعد بيان جعل الحكم. فحينئذٍ إذا نصّ علىٰالتعدية يجب التعدّي عن مورد التعليل. كقوله مثلاً «الخمر حرام لأنه مسكر وكل مسكر حرام»، وإن كان النص علىٰالتعدية في حديث آخر مستقل، مثل صحيح فضيل بن يسار الصريح في حرمة كلّ مسكر.[٣] واتضح بذلك أنّ في تمثيل المحقق

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٨٣.

(٢) معارج الأُصول: ص ١٨٥.

(٣) الوسائل: ج ١٧، ص ٢٥٩، ب ١٥، من الاشربة المحرّمة ح ١.

المذكور لما لا يجوز به التعدي من العلّة بمثال إسكار الخمر إشكال؛ نظراً إلى ورود النص على التعديّة فيه. ووجه التصريح بالتعدية وضع أداة العموم للتعميم والشمول. فلا إشكال حينئذٍ في تعدية الحكم إلى كل موضوع وُجدت فيه العلة. ففي الحقيقة هذا تصريحٌ بتعميم موضوع الحكم وعدم اختصاصه بمورد التعليل.

وأمّا إذا لم ينص على التعدية، كما سبق آنفاً في نصوص تعليل تحريم الربا، فلا يجوز التعدي. بل التسرية عن مورد التعليل ملحق بالقياس المحرّم، مثل قوله عليه السلام: «إنّما حرّم الله (عزّوجلّ) الربا؛ لكي لا يمتنع الناس من اصطناع المعروف» في صحيح هشام وغيره[1] من النصوص الواردة في تعليل حرمة الربا، إلّا أن يعلم بشاهد حالٍ عدم دخل خصوصية أُخرىٰ ـ غير تلك العلّة المنصوصة ـ في ثبوت الحكم للموضوع. كما سبق بيانه في كلام المحقق المزبور.

وحاصل كلامه: أنّه لا ريب في جواز التعدية بالعلّة إذا علِّق عليها الحكم بنفس تشريع الحكم بأن جُعلت العلّة موضوع الحكم وصُرِّح بتعليق الحكم عليها. وذلك كقوله: «السارق والسارقة، فاقطعوا أيديهما» وقوله: «الزانية والزاني فاجلدوا كلَّ واحدٍ منهما مائة جلدة». وأما تمثيل المحقق لذلك بقوله: «السرقة توجب القطع والزنا يوجب الحد» فلم يرد في نصٍّ كما قلنا، مع أنّ ذلك ليس من قبيل التعليل وخارج عن موضوع الكلام، بل التعليل إنّما هو ما إذا عُلِّل الحكم بالعلّة بعد تشريعه لموضوعه.

ويستفاد من كلام المحقق حينئذٍ أنّه لو علم بشاهد حالٍ أو مقالٍ عدم

---

(١) الوسائل: ج ١٢، ص ٤٢٣ و ٤٢٤ و ٤٢٥، ب ١، من أبواب الربا ح ٤ و ٩ و ١٠.

دخل خصوصية أُخرىٰ ـ غير تلك العلّة المنصوصة ـ في ثبوت الحكم أو صُرِّح بالتعدية، يجوز التعدّي إلى سائر الموارد، وإلّا تكون من قبيل الحكمة. وهذا هو ضابطة الفرق بين العلّة والحكمة ومقتضى الجمع بين كلامي المحقق صاحب الشرايع﵀. كما يرجع المعيار الأوّل في الحقيقة إلى ظهور التعليل في دوران الحكم مدار العلّة وإن شئت فقل إنّ مرجع ذلك إلى الدلالة اللفظية العرفية كما سبق في كلام صاحب الحدائق﵀. ويرجع المعيار الثاني إلى التصريح بالتعدية.

ويستفاد من مجموع كلامه أنّ النص على العلة على أربعة أقسام: الأوّل: ما كان بنفس تشريع الحكم. الثاني: ما كان بعد تشريع الحكم، بأن يجعل الحكم لموضوعٍ في جملةٍ، ثم عُلِّل ثبوت ذلك الحكم لموضوعه بعلةٍ في جملة أُخرى، وعُلِم بشاهد حالٍ عدم دخل خصوصيةٍ أُخرى في ثبوت الحكم للموضوع المذكور في الخطاب. الثالث: ما كان فيه النص على العلة بعد جعل الحكم لموضوعه كالقسم الثاني، ولكن صُرِّح بالتعدية. الرابع: نفس الفرض المزبور، ولكن يُكتفىٰ بمجرّد التعليل، من دون تصريح بالتعدية، ولاشاهد حال يوجب القطع بعدم دخل خصوصية أُخرى غير العلّة المنصوصة.

ولكن يشكل على القسم الأول من منصوص العلّة في كلام المحقق﵀. بأنّ المقصود من تعليل الحكم بالعلّة وعمومها هو أن يجعل في خطابٍ حكمٌ لموضوعٍ، كقوله: «الخمر حرامٌ»، ثم يُعلّل ذلك الحكم المجعول بعلّة، كقوله: «لأنّه مسكر». فوقع الكلام في تسرية الحرمة في المثال إلى غير الخمر ـ كالنبيذ وماءِ الشعير ـ بواسطة الاسكار.

وأمّا إذا استند الحكم إلى العنوان المقوم لموضوع الحكم يكون من

قبيل جعل الحكم للموضوع، لا تعليل الحكم بالعلّة بعد جعله للموضوع، كما هو المعهود المرتكز إلى الذهن من النصّ على علّة الحكم.

ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بأن المعنى المعهود من تعليل الحكم والعلّة المنصوصة وان كان كما ذكر، إلّا أنّ ما جاء في كلام المحقق أيضاً من قبيل تعليل الحكم في الحقيقة عند التأمّل، غاية الأمر عُلِّل فيه الحكم بمبدأ المشتق، الواقع موضوعاً للحكم. فانّ السرقة مبدأ السارق الذي هو موضوع حكم القطع. فالسرقة هي واسطة عروض القطع على السارق، كما جاء في كلام المحقق النائينيﷺ: من أنّ العلّة هي الواسطة في عروض الحكم على الموضوع وهي سبب التعدي إلى غير موضوع الحكم. وإنّ تسرية الحكم حينئذٍ إلى غير موضوع إلّا انه يتعدى بالعلّة حينئذٍ إلى مصاديق الموضوع وأصنافه وأفراده.

وهذا يتّضح إذا دلّ الخطاب على ثبوت الحكم لموضوع كلّيٍ كما في المثال المزبور، ثم يحكم بذلك الحكم لمصاديقه وأفراده بمثل قولنا: «زيد سارق والسرقة توجب القطع فيجب قطع يد زيد» وكذا في التعدية من الرجال إلى النساء ومن البالغ إلى الصغير المميز ومن الحر إلى العبد وإلى آحاد أفراد طبيعي السارق. وهذا نظير ان يقال: «العصير الزبيبي مسكر والاسكار يوجب الحرمة فالعصير الزبيبي حرامٌ» فان موضوع الحرمة هو المسكر وإنّما الاسكار ـ وهو مبدأ المشتق الواقع موضوعاً للحكم ـ واسطة لعروض الحرمة على العصير الزبيبي.

وعليه فما جاء في كلام المحقق بعد التأمّل فيه يرجع إلى تعليل الحكم إلى العلّة المنصوصة في الحقيقة، وإن ليس بمعناه الشايع المعهود.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلام المحقق في تعبيره عن ذلك

بالنصّ على العلّة، ولكنّه خلاف ما هو المرتكز من تعليل الحكم ومغايرٌ لما آصطلح عليه من العلّة المنصوصة. فان المقصود منها ما إذا نُصَّ على علّة الحكم بعدبيان جعله للموضوع. وعليه فما أشارإليه في صدر كلامه من النص على العلة، ليس من قبيل العلة المنصوصة وخارج عن محلّ الكلام. ولكن القسمين الآخرين ـ المشار إليهما في كلامه، فالحق جواز التعدّي بهما.

والتحقيق في ضابطة العلّة المنصوصة ما يستفاد من كلام صاحب الشرايع من اعتبار أمرين في جواز التعدي بالعلة المنصوصة.

أحدهما: وجود شاهد حال، من مناسبة الحكم والموضوع أو اقتضاء سياق الكلام وقرينة حالية أو مقامية أو مقالية، ونحو ذلك من القرائن مما يوجب ظهور الخطاب موضوعية تلك العلّة للحكم ويورث الاطمئنان بعدم دخل خصوصية أُخرى غير تلك العلة في ثبوت الحكم للموضوع المذكور. ومرجع ذلك إلى ظهور الخطاب في أنّ تلك العلّة هي موضوع الحكم في الحقيقة وأنّ الموضوع المذكور من مصاديقه. والمحكّم في تعيين ذلك القواعد المحاورية والأُصول اللفظية والقرائن العرفية التي تبتني عليها الظهورات العرفية.

ثانيهما: التصريح بتعدية الحكم إلى غير الموضوع المذكور في الخطاب، وذلك إما بالتصريح بموضوع الحكم الكلي أو بحصر علّة الحكم في تلك العلّة المنصوصة نفي دخل غيرها، ونحو ذلك من التعابير المصرّحة بالتعدية.

وانّ تحقق أحد هذين الأمرين هو المعيار والضابطة في جواز التعدية بالعلة المنصوصة. وليس ملاك التعدية مجرّد دلالة أداة التعليل بالوضع على الشمول السريان، وإلّا لايكون أيّ فرق بين أدوات التعليلات

المختلفة، بل ونفس أداة واحدة في موارد مختلفة، ولكن الفرق ثابت بالوجدان، كما عرفت في نصوص تحريم الربا، بل وأكثر موارد تعليل الحكم في النصوص بأنواع أداة التعليل لم يقل أحدٌ فيها بجواز التعدية.

كما عرفت عدم الفرق بين أداة التعليل في نصوص تحريم الربا بمثل: «لكونه مسكراً» و«لكي لا يمتنع الناس من اصطناع المعروف وبين التصريح بالعلة» وقوله عليه السلام: «علة تحريم الربا بالنسيئة لعلّة ذهاب المعروف وتلف الأموال...»[1] فيما رواه الصدوق رحمه الله في العيون والعلل بأسانيده عن الامام الرضا عليه السلام، فالعلّة المعلّل بها الحكم حينئذٍ تكون من قبيل الحكمة والداعي لتشريع الحكم، فلا يجوز التعدي بها عن غير مورد التعليل، وإن نصّ على عليته في صريح الرواية. فلا يعبأ بما جاء في كلام العلامة رحمه الله من الفرق بذلك.

ثم إنّك قد عرفت من كلام صاحب الشرايع رحمه الله أنّه قسّم العلّة المنصوصة في الحقيقة إلى ثلاثة أقسام وحكم بكون القسم الأخير منها من القياس الباطل فيما إذا لم يعلم بشاهد حال سقوط اعتبار غير تلك العلّة المنصوصة في ثبوت الحكم وإلّا فإذا قطع بشاهد الحال وقرينة المقام ـ ممّا هو داخلٌ في الظهورات العرفية أو الارتكازات الشرعية ـ عدم دخل شيءٍ آخر غير تلك العلّة في ثبوت الحكم أو صرّح بالتعدية جاز التعدّي عن مورد التعليل.

ولعمري إن كلام صاحب الشرايع رحمه الله أحسن ما قيل في ضابطة الفرق بين العلة والحكمة فانه وإن لم يعبّر عما لا يجوز به التعدي بالحكمة إلّا أنّ مقصوده ذلك. اصطلاح التعبير بالحكمة لعلّه حدث بين من تأخّر عنه من الفقهاء والأُصوليين كما هو الظاهر. فكلامه متقنٌ في الفصل بين موارد جواز تسرية الحكم عن مورد التعليل وبين غيرها ولا غبار على تحديده

---

(١) الوسائل: ج ١٢، ص ٤٢٥، ب ١، من أبواب الربا ح ١١.

في الفرق بينهما بذلك، فافهم وآغتنم، فانّ على هذه الضابطة المهمّة يبتني استنباط الحكم الشرعي في كثيرٍ من المسائل الفقهية.

التعليل التعبّدي والارشادي

ثم إنّ التعليل تارة: يكون بأمر تعبّدي توقيفي فيجوز تخصيصه بدليل شرعي. وذلك لأنّ علّة الحكم إذا كانت أمراً اعتبارياً فنطاقها بيد المعتبر سعةً وضيقاً. فإذا كان ما علّق عليه الحكم باعتبار الشارع يدور نطاقه مدار اعتبار الشارع. وذلك مثل تعليل وجوب مضيّ الصلاة للمتيمِّم وعدم انتقاض تيمّمه بوجدان الماء في أثناء الصلاة بدخوله في الصلاة بالطهارة الترابية بقوله عليه السلام:

«يمضي في صلاته فيتمّها ولاينقضها لمكان أنّه دخلها وهو على طهرٍ بتيمم».[١]

فانّ عموم هذا التعليل قيّد بقول الامام الباقر عليه السلام:

«فلينصرف فليتوضّأ ما لم يركع. وإن كان قد ركع فليَمض في صلاته فان التيمّم أحد الطهورين».[٢]

فيُنتج أنّ التيمّم لا ينتقض بوجدان الماء في أثناء الصلاة، إلّا إذا كان وجدان الماء قبل الركوع. فان وجده قبله قطع الصلاة وآستأنفها بالطهارة المائية.

ولعلّ من هذا القبيل ماورد في أخبار الاستصحاب، من تعليل البناء على الحالة السابقة بعدم نقض اليقين بالشك، مع تخصيصه بقاعدة الفراغ والتجاوز.

وأُخرى: يكون التعليل بأمر إرشادي غير توقيفي. وحينئذٍ قد يكون المعلَّل به من الأحكام العقلية. مثل تعليل الامام عليه السلام اختصاص وجوب معرفة

---

(١) الوسائل: ج ٢، ص ٩٩٢، ب ٢١، من التيمم ح ٤.

(٢) الوسائل: ج ٢، ص ٩٩١، ب ٢١، من التيمم ح ١.

الامام بالمؤمنين وعدم وجوبها على الكفار حال كونهم كافرين بقوله عليه السلام:

«فمن آمن بالله (تعالى) وبمحمّد رسول الله صلى الله عليه وآله وأتّبعه وصدّقه فانّ معرفة الامام منّا واجبةٌ عليه. ومن لم يؤمن بالله وبرسوله ولم يتّبعه ولم يُصدّقه ويعرف حقّهما فكيف يجب عليه معرفة الامام عليه السلام وهو لا يؤمن بالله ورسوله يعرف حقّهما».[1]

فهذا التعليل منه عليه السلام إرشادٌ إلى حكم العقل بأن التكليف بالفروع فرع الاعتقاد بالدين. ومن الواضح أنّ حكم العقل غير قابلٍ للتخصيص.

وقد يكون المعلَّل به حينئذٍ أمراً عادياً تجريبياً أو طِبّيّاً، مما هو دخيل في صحة البدن وتعديل المزاج مثل قوله عليه السلام:

«كلوا البطيخ فانّ فيه عشر خصال...».[2]

وقوله عليه السلام: «إلزم الحمّام غبّاً، فانه يعود إليك لحمُك وإيّاك أن تُدمنه، فانّ إدمانه يورث السلّ».[3]

قوله عليه السلام: «غبّا أي أدخله يوماً وأتركه يوماً».

ففي مثل هذه الموارد يكون التعليل قرينة موجبة لانصراف الأمر والنهي عن المولوية. فلا يثبت بذلك استحبابٌ أو كراهة، فضلاً عن الوجوب والتحريم. نعم لو لم يعلّل مثل هذه الأوامر والنواهي بعلّة لا بد من الأخذ بظهورها في المولوية؛ لأنّها الأصل في الأوامر والنواهي الصادرة عن الشارع بما هو مشرّعٌ. فانّ مقام التشريع يقتضي ذلك. ولكنّها تحمل على الاستحباب أو الكراهة بقرينة حالية أو مقامية أو سياقية، أو ارتكاز شرعي على الجواز، أو بدلالة ما يخالفها من النصوص الصريحة في الجواز.

---

(١) أُصول الكافي: ج ١، ص ١٨٠، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج١٧، ص١٣٩، ب ١٠٢، من الاطعمة المباحة ح ١٠.

(٣) الوسائل: ج ١، ص ٣٦٣، ب ٢ من آداب الحمام، ح ٢.

مباحث حول الحكم

مباحث حول الحكم

انّ ما يتعلق بالحكم من المباحث وإن ليس من المسائل الأُصولية؛ لعدم كونه ممهداً لتحصيل الحجة، بل هو فرع قيامها، إلّا أنّ أخذ الحكم في تعريف المسألة الأُصولية ـ وهي القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الفرعي الكلي ـ، وشدة مساس مباحثه بأساس حجية الحجج الشرعية ونطاق مؤدّاها، ودخلها في الاجتهاد والاستنباط، قد اوجب البحث عنه في عداد مبادي هذا العلم، كما سيتضح وجه ذلك في خلال المباحث الآتية.

تعريف الحكم

لفظ الحكم في أصل اللغة بمعنى المنع، كما قال أبوهلال في الفروق اللغوية وابن فارس في المقائيس والراغب في المفردات وابن الأثير في النهاية وغيرهم. وقد جاء في لغة العرب بمعان أُخرى أيضاً، كالأمر والقضاء والقانون والقرار.

وأما في اصطلاح الفقه فقد عُرّف في كلمات الفقهاء والأُصوليين بمعان.

منها: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلّفين، كما عن الشهيد الأوّل حيث قال في قواعده: «الحكم خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين

بالاقتضاء أو التخيير. وزاد بعضهم أو الوضع».[١]

ونظيره عن الفاضل المقداد؛ حيث قال: «الحكم خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيُّر أو الوضع».[٢]

قوله: «بالاقتضاء» أي اقتضاء الفعل أو الترك بالأمر أو النهي إلزامياً كان أو غير إلزامي، فيشمل الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة. و«التخيّر» هو الاباحة. والاشكال بعدم تعلق الخطاب بأفعال المكلفين في الوضع، يمكن الجواب عنه بأنّ الحكم الوضعي وإن يتعلق بذوات الاشياء بالمباشرة، إلا أنّ الخطاب الوضعي يتعلّق بأفعال المكلّفين بالمآل ومن غير مباشرة؛ لأنّه الغرض الأصلي في الخطابات الوضعية. فانّ الخطاب الدالّ على نجاسة شيء بصدد ايجاب الاجتناب عنه، وما دلّ منه على ملكية شيء يكون في الحقيقة بصدد جعل إباحة التصرف فيه لمالكه كيف شاء وحرمة تصرّف غيره بغير إذنه.

وقد أشكل عليه الشهيد الصدر ﷺ بأنّ الخطاب ليس بحكم، بل هو دالٌّ على الحكم وكاشفٌ عنه. ثم عرّف نفسه الحكم الشرعي بأنه التشريع الصادر من الله (تعالى) لتنظيم حياة الانسان، سواءٌ كان متعلقاً بأفعاله، كالأحكام التكليفية، أو بذاته، أو بأشياء أُخرى داخلة في شؤون حياته، كالزوجية والملكية.[٣]

وممّن عرّف الحكم الشرعي بذلك هو المحقق النائيني؛ حيث قال: «إنّه المجعول المتعلّق بعمل المكلّفين اقتضاءً أو تخيُّراً».[٤]

---

(١) القواعد والفوائد / طبع مكتبة المفيد: ج ١، ص ٣٩.

(٢) نضد القواعد الفقهية / من منشورات مكتبة آية الله النجفي: ص ٩، القاعدة الرابعة.

(٣) دروسٌ في علم الأُصول / طبع دارالتعارف بيروت: ج ١، ص ١٠٤.

(٤) منية الطالب /تأليف الشيخ موسى النجفي الخوانساري: ج ١، ص ٤١.

هذا التعريف، وإن لا يرد عليه إشكال السيد الشهيد، إلّا أنّه يرد عليه، اشكال آخر، وهو عدم شموله للحكم الوضعي، ولكنّه إنّما يرد بناءً على كون الحكم الوضعي مجعول الشارع، لا منتزعاً من الحكم التكليفي، كما عليه جماعةٌ من الفقهاء. وربما يلوح ذلك من الشيخ الأعظم الانصاري؛ حيث قال في ردّ التفصيل بين الحكم الوضعي والتكليفي في جريان الاستصحاب: «إنّ النجاسة ـ كما حكاه المفصِّل عن الشهيد ـ ليست إلّا عبارة عن وجوب الاجتناب والتطهير الحاصل من التيمّم ليس إلّا اباحة الدخول في الصلاة المستلزمة لوجوب المضيّ فيها بعد الدخول فهما اعتباران منتزعان من الحكم التكليفي».[١]

ويظهر من السيد الإمام الراحل[٢] عدم كون الطهارة والنجاسة والحلية الواقعية من الأحكام المجعولة الشرعية، بل النجاسة قذارة عرفية والطهارة إزالة التلوّث بالقذارة، إلّا أنّ الشارع ألحق بعض الأُمور غير المستقذرة بالنجاسة بالأمر بالاجتناب عنه، وكذا الحلية لا تكون مجعولة من الشارع، بل نشأت من عدم اشتمال الشيء على المفسدة الشديدة، نعم الطهارة والنجاسة والحلية الظاهرية تكون من الحكم الشرعي المجعول بجعل الشارع.

ومنها: إنشاء إلزام أو جواز، كما قال الشهيد في قواعده: «الحكم إنشاء إطلاق أو إلزام في المسائل الاجتهادية وغيرها، مع تقارب المدارك فيها، مما يتنازع الخصمان لمصالح المعاش».[٣]

---

(١) رسائل الشيخ / الطبع الحجري: ذيل الصفحة ٣٥٥.

(٢) الرسائل: ج ١، ص ١١٢.

(٣) القواعد والفوائد: ج ١، ص ٣٢٠، القاعدة ١١٤.

ويشهد لهذا المعنى تعريف صاحب الجواهر للحكم بقوله: «أما الحكم فهو إنشاءُ إنفاذٍ من الحاكم ـ لامنه تعالىٰ ـ لحكمٍ شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص».[١]

ولكنّك تعرف أنّ هذا التعريف للحكم الانشائي القضائي الصادر من الحاكم القاضي والوالي، لا الحكم الالهي الفتوائي المبحوث عنه في المقام. وسيأتي بيان الفرق بينهما.

ومنها: ما عن جماعة من الفقهاء المعاصرين من أنّ الحكم اعتبار نفساني من المولىٰ لمصلحة من مصالح العباد. ومقصودهم من أخذ الاعتبار النفساني ظاهراً نفي دخل الابراز والانشاء اللفظي في حقيقة الحكم، ليدخل فيه الحكم الاقتضائي. ولكنّه خلاف مقتضى التحقيق من عدم كون مرتبة الاقتضاء داخلاً في حقيقة الحكم، كما سيأتي بيانه في مراتب الحكم، إن شاء الله.

ومنها: ما عن السيد الامام الراحل﵀[٢] قال ـ في تعريف الحكم الجامع بين التكليفي والوضعي ـ ما حاصله: إنّ الحكم عبارة عن كلّ قانون مقرَّر من مقنِّن نافذٍ في المجتمع. وبعبارة أُخرى: إنّ الحكم هو كل مقرَّر وقانون عرفي أو شرعي ممّن له أهلية التشريع والتقنين. تكليفاً كان أو وضعاً. وإنّ الحكم الوضعي يشمل مثل الرسالة والخلافة والإمارة والحكومة والقضاوة، فكل ذلك من الأحكام الوضعية. هي غير الحكم الانشائي الصادر من الحاكم، كما هو واضح.

وهذا التعريف أحسن ما قيل في المقام. وأما التعريف بالتشريع أو

---

(١) جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ١٠٠.

(٢) الرسائل / للامام الراحل: ج ١، ص ١١٤.

الاعتبار النفساني من المولى فليس بجيّد. وذلك لأن التشريع هو جعل القانون، كما أن الاعتبار أيضاً فعل نفساني من المعتبر. وليس الحكم شيئاً منهما، بل إنما هو القانون المجعول الذي اعتبره المعتبر الجاعل، والقرار المقرَّر الذي وضعه المقنِّن. فالحكم هو متعلق الجعل والاعتبار، لا نفسُهما.

منهج الشارع في تشريع الأحكام

تشريع الحكم تارة: يكون على نحو القضايا الحقيقية. واُخرى: على نحو القضايا الخارجية.

والقضية الحقيقية: هي ما فُرِض فيه الموضوع وحُكِم بثبوت المحمول للموضوع المقدّر الذهني. والقضية الخارجية: ما حُكِم فيه بثبوت المحمول للموضوع الموجود في الخارج في أحد الأزمنة. فقد يحكم فيها بثبوت الحكم لموضوع خارجي موجود في الزمان الماضي. وقد يحكم بثبوت الحكم لموضوع خارجي موجود في حال إنشاء الحكم أو الاخبار عنه. وثالثةً: يحكم بثبوت الحكم لموضوع خارجي سيوجد في المستقبل.

وعليه فالقضايا الخارجية تنقسم بحسب زمان وجود الموضوع الخارجي إلى ثلاثة أقسام. ويُعبّر عن القضايا الخارجية أيضاً بالقضايا الشخصية بلحاظ أنّ موضوعها دائماً هو الشخصي الجزئي الخارجي، كما قد يُعبَّر عن القضايا الحقيقية بالقضايا الكلّية والطبيعية؛ بلحاظ أنّ موضوعها دائماً هو الطبيعي المقدَّر المفروض على النحو الكلّي.

ثم إن موارد تشريع الحكم على نحو القضية الخارجية في الخطابات الشرعية كثيرة، حيث إن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا كثيراً مّا يراجعونهم ويسألونهم عن حكم ما آبتلوا به في عيشهم وأفعالهم اليومية، من

التجارات والمحاورات والعبادات المعاشرات، وكان الأئمة (صلوات الله عليهم) يجيبونهم ببيان وظائفهم الدينية الأحكام الشرعية. فتارة: يُلقون إليهم الحكم بانشائه بالأمر والنهي، واُخرى: بالاخبار عنه.

وأما أمثلة القضايا الحقيقية في الخطابات الشرعية فهي كثيرة جدّاً.

بل إنما يبتني أساس تشريع الأحكام على هذا النوع من القضايا، وذلك لأن القضايا الشخصية الخارجية ربما لا يمكن تسرية مفادها الى غير الموضوع الشخصي الخارجي الواقع بشخصه موضوعاً أو متعلقاً للحكم في الخطاب الشرعي، وهذا بخلاف القضايا الحقيقية؛ حيث يتعلق الحكم فيه دائماً بطبيعي الموضوع ويُجعل لطبيعي الموضوع المقدَّر على النحو الكلي، فلذا يكون نطاق الخطاب الشرعي في هذا النوع من القضايا واسعاً شاملاً لجميع أفراد ذلك الموضوع.

ثم إنّ تشريع الحكم على نحو القضايا الكلية الحقيقية يكون في الغالب بالجملة الخبرية، مثل قوله ﷺ: «كل مسكر حرامٌ».[١] وقوله ﷺ: «وكل شيءٍ نظيف حتى تعلم أنّه قذر».[٢] وقوله ﷺ: «الماءُ كلّه طاهر حتى يُعلم أنّه قذر».[٣] وقوله ﷺ: «من صام ونسي، فأكل شرب، فلا يفطر».[٤] وقوله ﷺ: «من تقيّأ متعمداً وهو صائمٌ، فقد أفطر».[٥]

وربما يكون بنحو الجملة الانشائية بالأمر والنهي. وقد ورد كثيراً في

---

(١) الوسائل: ج١٧، ص٢٥٩ و٢٦٠، ب ١٥، من الأشربة المحرّمة ح ١ و٣ و٥.

(٢) الوسائل: ج ٢، ص ١٠٥٤، ب ٣٧، من النجاسات ح ٤.

(٣) الوسائل: ج ١، ص ١٠٠، ب ١، من الماء المطلق ح ٥.

(٤) الوسائل: ج٧، ص ٣٤، ب ٩، ممّا يمسك عنه الصائم ح ٩.

(٥) المصدر: ج٧، ص٦١، ب ٢٩، ح ٦.

الكتاب السنَّة. كقوله (تعالىٰ): «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة...». وقوله عليه السلام: «لايرتمس المحرم في الماء ولا الصائم».[١] وقوله عليه السلام: «صوموا للرؤية وافطروا للرؤية».[٢]

وقد يكون بنحو القضية الشرطية، مثل قوله (تعالىٰ): «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم».[٣]

وقوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرٍّ لم يُنَجّسه شيءٌ».[٤]

وقوله عليه السلام: «فاذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فافطروا».[٥]

وقد يكون تشريع الحكم على نحو القضية الحقيقية الكلية بصورة التعليل. كقوله عليه السلام: «ماءُ البئر واسعٌ لا يفسده شيءٌ، إلاّ أن يتغيّر ريحه أو طعمه، فينزح حتي يذهب الريح يطيب طعمه؛ لأنّ له مادّة».[٦]

وقوله عليه السلام: «فمن أكل قبل أن يدخل الليل فعليه قضاؤه؛ لأنّه أكل متعمّداً».[٧] فإن الأول أفاد كلية عاصمية ماله المادة، والثاني أفاد مفطرية كلِّ أكل عمدي.

وقوله عليه السلام: «لاتنظر في المرآة وأنت محرم؛ لأنه من الزينة».[٨] فأفاد كلية حرمة الزينة على كل مُحرم في الحج.

ثم إن الخطابات الواردة على نحو القضية الشخصية، إذا لم تُحتمل في موضوع الحكم أو متعلقه خصوصية ينوط بها ثبوت الحكم، يمكن استفادة

---

(١) الوسائل: ج٧، ص٢٢ و٢٤، ب ٣، ممّا يمسك عنه الصائم ح ١ و٨.

(٢) الوسائل: ج٧، ص١٨٣ و١٨٤، ب ٣، من أحكام شهر رمضان ح ٥ و١٣.

(٣) سورة المائدة: الآية ٦.

(٤) الوسائل: ج١، ص١١٧ و١١٨، ب ٩، من الماء المطلق ح ١ و٢ و٦.

(٥) الوسائل: ج٧، ص١٨٢، ب ٣، من أحكام شهر رمضان ح ٢.

(٦) الوسائل: ج١، ص١٠٥، ب ٣، من الماء المطلق ح ١٢.

(٧) فروع الكافي: ج ٤، ص ١٠٠، ح ١٦٣٩٦.

(٨) فروع الكافي: ج ٤، ص ٣٥٦، ح ١٧٣١٤.

ثبوت الحكم لطبيعي ذلك الموضوع أو المتعلق. فتكون القضية الشخصية حينئذٍ من قبيل القضية الحقيقية، من حيث تعميم الحكم وتسريته إلى غير الموضوع المذكور في القضية.

ثم إنهُ إذا ثبت حكم في الشرايع السابقة وشُك في ثبوته في شرعنا، يكون مقتضى الأصل بقاءَه. وذلك للعلم ببقاء كثيرٍ من أحكام الأديان السالفة في شرعنا. لعدم قيام دليل يدل على نسخ جميع أحكام الشرايع السابقة في شرعنا، بل يستفاد من بعض نصوص الكتاب والسنة إمضاء بعضها. وعليه فما لم يُعلم النسخ فالأصل بقاؤه؛ لما قلناه وبمقتضى الاستصحاب. وقد رتّب جماعة من الفقهاء ثمرات فقهية على ذلك. منها الاخلاص في كل واجب؛ لقوله (تعالى) ـ حكايةً عن تكليف أهل الكتاب ـ: «وما أُمروا إلاّ ليعبدوا الله مخلصين له الدين...».[1] ومنها: جواز الجهالة في مال الجعالة. لقوله (تعالى): «ولمن جاء به حِمْلُ بعيرٍ وأنا به زعيم».[2] وغير ذلك من الثمرات، وقد ذكرها الشيخ الأعظم في رسائله وأشكل على ترتّبها[3].

وإن للوحيد البهبهاني ﷺ في المقام كلاماً نافعاً؛ حيث قال ﷺ: «الحكم الشرعي الثابت من الشرع السابق على شرعنا، يكون الأصل بقاءَهُ إلى زماننا؛ إلّا أن يثبت خلافه؛ لأنّ رسول الله ﷺ ما نسخ جميع الأحكام السابقة، بل معلوم من الأخبار والإجماع بقاء كثير منها، بل ربّما صرّحوا ﷺ: «بأنّ هذا ملّة إبراهيم ﷺ، وهذا شرع آدم ﷺ». على أنّ نسخ الجميع لم يثبت، وهذا القدر يكفي. ومن هذا يستدلّ الفقهاء بكثير ممّا ورد في الشرع

---

(١) سورة البينة: الآية ٤.

(٢) سورة يوسف: الآية ٧٢.

(٣) راجع فرائد الأُصول / طبع مجمع الفكر الاسلامي: ج ٣، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٢.

السابق، مع أنّه ربّما يظهر حسنه الآن أيضاً؛ لأنّه (تعالىٰ) يذكره في مقام مدحهم على وجه يظهر أنّ حسنه ذاتيّ، وأنّه كذلك في جميع الشرائع، وكذا الحال في القبح الذم».[١]

صدور الحكم تقيةً

لا إشكال ولا خلاف بين علمائنا في أنّه إذا صدر حكمٌ عن الامام عليه السلام تقيةً لاحجية له. وهذا لاكلام فيه. ومن هنا اتفقوا على اعتبار جهة صدور الحكم في حجيّته، بأن لم يصدر تقيّةً.

وقد صدرت عن أئمّتنا المعصومين عليهم السلام أحكام تقيّةً. وذلك لجهتين.

إحداهما: الخوف على أنفسهم المطهّرة أو على نفوس شيعتهم، فصدرت عنهم روايات موافقة لآراء العامّة مخالفة لأحكام الله الواقعية؛ حفظاً لأنفسهم أو حقناً لدماء شيعتهم.

ثانيتهما: تحفّظهم عن إفشاء آرائهم وإذاعة أسرار أهل البيت عليهم السلام؛ صيانة للمذهب وحفظاً لسنّة النبي صلى الله عليه وآله، ولولا ذلك لربّما كان يقع المذهب في معرض التهجّم والزوال والانقراض. فان حفظ نفوسهم المكرّمة ونفوس شيعتهم وحقن دمائهم وصيانة المذهب من التهجم والانقراض إنّما كان سبب تقيتهم (عليهم السلام) في بيان الأحكام وتقية شيعتهم في جميع شؤونهم الدينية.

وقد دلّت على ذلك نصوص كثيرة، يشير بعضها الى الجهة الأُولى. مثل ما رواه الكليني بإسناده عن نضر الخثعمي قال:

«سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من عرف أنّا لا نقول إلّا حقّاً فليكتف بما يعلم منّا،

---

(١) الفوائد الحائرية / طبع مجمع الفكر الاسلامي: ص ٤١٣.

فان سمع منّا خلاف ما يعلم فليعلم أنّ ذلك دفاعٌ منّا عنه».[١]

وصحيحة الكناني قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: يا أبا عمرو أرأيت لو حدّثتك بحديث أو أفتيتك بفتوى، ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه، فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفتيتك بخلاف ذلك، بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر. فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله إلّا أن يُعبد سرّاً. أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخيرٌ لي ولكم. أبى الله (عزّوجلّ) لنا في دينه إلّا التقية».[٢]

وما رواه الصدوق في العيون باسناده عن الميثمي عن الرضا عليه السلام في حديث قال:

«فما جاء في النهي عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهي حرام، ثم جاء خلافه، لم يسع استعمال ذلك. وكذلك فيما أَمَر به؛ لأنّا لا نرخّص فيما لم يرخّص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله، إلّا لعلّة خوف ضرورة. فأمّا أن نستحلَّ ما حرّم رسول الله أو نحرِّمَ ما أستحلّ رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا يكون ذلك أبداً؛ لأنّا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله مسلّمون له، كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله تابعاً لأمر ربّه مسلّماً له. قال الله (عزّوجلّ): ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا...».[٣]

وما رواه حسن بن محمد الطوسي في مجالسه بسنده عن الامام علي ابن محمد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال:

«قال الصادق عليه السلام: ليس منّا من لم يَلزم التقية ويصوننا عن سفلة الرعية».[٤]

وبعض هذه النصوص يشير إلى الجهة الثانية، مثل مرفوعة أبي اسحاق، قال:

---

(١) الوسائل: ج١٨، ص٧٦، ب ٩، من صفات القاضي ح ٣.

(٢) المصدر: ج١٨، ص٧٩، ح ١٧.

(٣) المصدر: ج١٨، ص٨١ ح ٢١.

(٤) الوسائل: ج١١، ص٤٦٦، ب ٢٤، من الأمر والنهي ح ٢٧.

«قال أبو عبدالله عليه السلام: أتدري لِمَ أُمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامّة؟ فقلت: لا أدري فقال عليه السلام: إنّ علياً عليه السلام لم يكن يَدين الله بدين إلّا خالف عليه الأُمّة إلى غيره؛ إرادةً لابطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لايعلمونه، فاذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم ليلتبسوا على الناس».[١] فإنّ توجيهه عليه السلام للأمر بالأخذ بخلاف آراء العامّة توجيهٌ في الحقيقة لمخالفة ما صدر عنهم (عليهم السلام) تقيةً، من الروايات الموافقة لمذهبهم.

وصحيح هشام بن سالم وغيره عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله (عزّوجلّ): «اولئك يؤتون أجرهم مرّتين بما صبروا» قال: «بما صبروا على التقية «و يدرؤن بالحسنة السيئة» قال: الحسنة التقية، والسيئة الاذاعة. ورواه البرقي في (المحاسن) عن أبيه، عن ابن أبي عمير مثله، وزاد و قوله: ادفع بالتي هي أحسن السيئة قال: التي هي أحسن التقية».[٢]

وموثقة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«كلّما تقارب هذا الأمر كان أشدّ للتقية».[٣]

والظاهر أنّ مقصوده من هذا الامر أمر غيبة الامام الثاني عشر (عج).

وما رواه في بصائرالدرجات بسنده الصحيح عن معلّى بن خنيس، قال:

«قال لي أبو عبدالله: يا معلّى اكتُم أمرنا ولا تُذعه. فانّه من كتم أمرنا ولا يذيعه أعزّه الله في الدنيا، وجعله نوراً بين عينيه يقوده إلى الجنّة، يا معلّى إنّ التقية ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقية له، يا معلّى إنّ الله يُحبّ أن يعبد في السرّ، كما يحب أن

---

(١) الوسائل: ج١٨، ص٨٣، ب ٩، من صفات القاضي ح ٢٤.

(٢) الوسائل: ج ١١، ص٤٥٩، ب ٢٤، من الأمر والنهي ح ١.

(٣) المصدر: ج ١١، ص٤٦٢، ح ١١.

يعبد في العلانية، والمذيع لأمرنا كالجاحد له».[١]

وخبر سليمان بن خالد قال:

«قال أبو عبدالله عليه السلام: يا سليمان إنّكم على دينٍ من كتمه أعزّه الله ومن أذاعه أذلّه الله».[٢]

ومرسل ابن بكير عن أبي جعفر عليه السلام في حديث:

«أنّه أوصى جماعةً فقال: ليُقَوِّ شديدكم ضعيفكم، وليَعُد غنيكم على فقيركم، ولا تبثُّوا سرَّنا، ولا تُذيعوا أمرنا».[٣]

وقد عقد في الوسائل باباً بعنوان حرمة إذاعة الحق مع الخوف به فراجع.[٤]

ثم إنّه قد اتضح لك مما قلناه أنّ التقية إنّما تكون في موافقة العامة لغرض حقن الدماء وحفظ المذهب.

وأما إذا لم تكن الرواية موافقة لهم، فهل يمكن حملها على التقية؟ فقد ينسب ذلك إلى بعض الاخباريين؛ موجّهاً بتكثير المذهب بين الشيعة لغرض أن لا يُعرفوا ويُحفظوا بذلك.

وقد نقل كلامهم المحقق الأُصولي الوحيد البهبهاني وردَّهم بوجوه. ورأينا نقل كلامه بتمامه مناسباً؛ لما فيه من الفائدة.

قال رحمه الله: «توهَّم بعض الاخباريين فجوّز كونه تقيةً، وإن لم يكن موافقاً لمذهب أحد من العامة، بل لمجرد تكثير المذهب في الشيعة؛ كي لا يعرفوا، فيؤخذوا ويقتلوا.

---

(١) الوسائل: ج ١١، ص ٤٦٥، ب ٢٤، من الأمر والنهي ح ٢٣.

(٢) المصدر: ج ١١، ص ٤٨٣، ب ٣٢، ح ١.

(٣) المصدر: ج ١١، ص ٤٨٤، ب ٣٢، ح ٤.

(٤) الوسائل: ج ١١، ص ٤٩٢، ب ٣٤، من الأمر والنهي.

وهذا التوهّم فاسدٌ من وجوه:

الأول: إنّ الحكم إذا لم يكن موافقاً لمذهب أحدٍ من العامة يكون رشداً وصواباً؛ لما وَرَد في الاخبار: «فإنّ الرشد في خلافهم»، وفيما لم يذهبوا إليه، فكيف يكون مثل هذا تقيّة؟! لأنّ المراد من الرشد والصواب ما هو في الواقع رشدٌ وصواب، لا من جهة التقية ودفع الضرر، وإلّا فجميع ما ذهب إليه العامة يصير رشداً وصواباً. وأيضاً إذا كان رشداً وصواباً فَلِمَ حكمتَ بأنّه تقية، ومخالف لمذهب الشيعة؟!

الثاني: إنّه غير خفيّ على من له أدنى اطلاع وتأمّل أنّ العامة بأدنى شيء كانوا يتهمون الشيعة بالرفض، وأذيتهم للشيعة إنّما كانت بالتهمة غالباً، وهذه كانت طريقتهم المستمرّة في الأعصار والأمصار، فكيف يكون الحال إذا رأوا أنهم يفعلون فعلاً لا يوافق مذهباً من مذاهبهم ولا يقول به أحد منهم؟! إذ لا شبهة في أنّهم كانوا يتّهمون بذلك، بل بمثل ترك التكتُّف في الصلاة كانوا يتهمون؛ مع أنّه مذهب مالك رئيسهم الأقدم الأعظم في ذلك الزمان وغيره.

والأئمة عليهم السلام كانوا يأمرون بمثل التكتّف وأدونَ منه كما لا يخفى على متتبّع الأخبار، وكانوا يبالغون في احترازهم عن أسباب التهمة، فكيف كانوا يأمرون بما لم يوافق مذهباً من مذاهبهم.

بل غير خفي أنّ العامّة ما كانوا مطلعين على مذهب الشيعة في ذلك الزمان من الخارج إلّا نادراً، وكانوا كلّما يرون مخالفاً لمذهبهم يعتقدون أنّه مذهب الشيعة، ويبادرون بالاذيّة، وما كانوا يصبرون إلى أن يروا ما يخالف ذلك منه أو من غيره من الشيعة مع أنّ رؤيته من غيره كيف تنفع؟! هذا سيّما

إذا كان[١] موافقاً لمذهب أهل السنة كلِّهم أو بعضِهم. بل لو كان الكل مخالفاً لمذهبهم ورأوه منه لا ينفع؛ لأنّ الكل خلاف الحقّ عندهم، وهم ربّما كانوا يؤذون من هو سنّيّ عندهم جزماً بمخالفته للحقّ، فكيف غيره؟!

الثالث: إنّ الحق عندنا واحدٌ، والباقي باطل، (فماذا بعد الحق إلّا الضلال)، وفي المَثَل: «الكفر ملّة واحدة» فأيُّ داعٍ إلى مخالفة التقية، وآرتكاب الخطر الذي هو أعظم[٢] لأجل تحقق التقية التي هي أخفّ أسهل؟! فتأمّل.

الرابع: أنّ التقية اعتبرت لأجل ترجيح الخبر الذي هو الحق على الذي ليس بحقّ ورشد ـ على ما يظهر من الأخبار وما عليه الفقهاء في الأعصار والأمصار ـ. وهذا الفاضل المتوهّم أيضاً اعتبر ما ادّعاه من التقية التي توهَّمها؛ لأجل الترجيح، وبنىٰ عليه المسألة الفقهية، فإذا لم يكن موافقاً لمذهب أحد من العامة؛ فبأيّ نحو يعرف أنّه هو التقية؛ حتى يعتبر في مقام الترجيح، ويقال: إنّ مُعارضَه حقٌّ ومذهب الشيعة؟

فإن قلت: إذا رأينا المُعارِض مشتهراً بين الأصحاب يحصل الظنّ بأنّه مذهب الشيعة.

قلت: على تقدير التسليم يكفي مجرّد الشهرة، فلا حاجة إلى اعتبار التقية؛ لأنّ المفروض ظهور مذهب الشيعة، والشهرة مرجّح علىٰ حدة، فعلى هذا لو لم يُوجّه الخبر الذي تُوهِّم منه ما توهم لا يضرّ. فتأمّل.

ومضمون الخبر: انّي أوقعت الخلاف بين شيعتي إذ لو كانوا على طريقة

---

(١) أي كان العمل المرئي من ذلك الغير.

(٢) و هو البدعة وترويج الباطل، بالقاء ما هو باطل باسم الدين.

واحدة لعُرفوا وأُخِذوا».[١]

وإن كلامه متينٌ لا غبار عليه وهو مقتضى التحقيق وقد دلّ على ذلك معتبرة عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«ما سمعتَه منّي يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه».[٢]

هذا، ولكن لا يكفي مجرد موافقة العامة في الحمل على التقية، بل لا بد من صدور رواية عنهم(عليهم السلام) أو تحقق اجماع من فقهائنا على خلاف تلك الرواية الموافقة للعامة، بحيث لم يمكن الجمع بين مدلول الطائفتين. وسيأتي الكلام في ذلك مفصّلاً في مسألة التعادل والترجيح، إن شاءالله. وأما ما أشار إليه هذا العَلَم، من مضمون الخبر، فغاية ما يفيده بيان حكمة صدور الروايات المتعارضة عنهم(عليهم السلام) تقيةً. وعند ذلك تصل النوبة إلى ترجيح ما خالف العامة. والحاصل: أنّ ايقاع الخلاف بين الأصحاب لغرض حفظهم يتحقق بالقاءِ ما يوافق العامة تقيةً. فلايثبت ذلك صدور ما يخالف كلا الفرقين عنهم (عليهم السلام) مما ليس بحقٍّ.

مراتب الحكم

وقع الكلام في مراتب الحكم، أهي أربع أو ثلاث أو اثنتان أو مرتبةٌ واحدة. يستفاد من كلام المحقق الخراساني أنّ لها أربع مراتب.

الأُولى: مرتبة الشأنية والاقتضاء. وهي مرتبة وجود مصلحةٍ أو مفسدة في الموضوع تقتضي استعداده وشأنيته لتشريع الحكم له. الثانية: مرتبة

---

(١) الفوائد الحائرية /طبع مجمع الفكر الاسلامي: ص ٣٥٣ ـ ٣٥٦.

(٢) الوسائل: ج١٨، ص٨٨، ب ٩، من صفات القاضي ح ٤٦.

الانشاء والجعل. وهي مرتبة تشريع الحكم وجعله، بالقاء الخطاب والمتضمّن لانشاء التكليف أو الاخبار عن تشريعه على نحو القضية الحقيقية الكلية، مع قطع النظر عن تحقق موضوعه وعن علم المكلّف أو جهله بالحكم.

الثالثة: مرتبة الفعلية. وهي مرتبة توجُّه التكليف إلى المكلّفين واستقراره الحكم في عُهدتهم بتحقق موضوعه وتحقق شرائط التكليف، من القدرة والبلوغ والعقل، وفقد موانعه، من الضرر والحرج.

الرابعة: مرتبة التنجُّز. وهي مرتبة قطعية الحكم وتحتُّمه على المكلّف وبحيث يثاب على فعله ويعاقب على تركه. وذلك إنّما بعلم المكلف بفعلية الحكم ووصوله وتوجّه التكليف إليه، وجداناً أو بالحجةالمعتبرة.

وإنّما يترتب الثواب على فعل التكليف والعقاب على تركه في هذه المرتبة.

قال﵀ في حاشيته على الفرائد في الجواب عن إشكال التعبّد بالظن ما لفظه: «إنّ الحكم بعد ما لم يكن شيئاً مذكوراً يكون له مراتب من الوجود، أولها: أن يكون له شأنه، من دون أن يكون بالفعل بموجود أصلاً. ثانيها: أن يكون له وجودٌ إنشاءً، من دون أن يكون له بعثاً وزجراً وترخيصاً فعلاً. ثالثها: أن يكون له ذلك، مع كونه كذلك فعلاً، من دون أن يكون منجزاً بحيث يعاقب عليه. رابعها: أن يكون له ذلك كالسابقه، مع تنجّزه فعلاً. وذلك لوضوح إمكان اجتماع المقتضي لانشائه وجعله مع وجود مانع أو فقد شرط، كما لا يبعد أن يكون كذلك قبل بعثته ﷺ. واجتماع العلة التامة له مع وجود المانع من أن ينقدح في نفسه البعث أو الزجر؛ لعدم استعداد الأنام لذلك، كما في صدر الاسلام بالنسبة إلى غالب الأحكام. ولا يخفى

أنّ التضاد بين الأحكام إنّما هو فيما إذا صارت فعلية ووصلت إلى المرتبة الثالثة، و لا تضاد بينها في المرتبة الأُولى والثانية».[١] ومرجع كلامه في الفرق بين الانشائي والفعلي إلى حصول شرائط قرار التكليف في عهدة المكلّفين وفقد موانعه في مرتبة الفعلية، دون الانشاء.

وذهب المحقق الاصفهاني إلى أنّ للحكم ثلاث مراتب، بدعوى أنّه لمّا كان المراد من الفعلي ما كان فعلياً من قِبَل المولى بتشريعه وإلقائه إلى المكلّفين في ضمن الخطاب، فيكون الحكم الفعلي عين الانشائي. وأمّا الفعلي على النحو المطلق حتى من ناحية المكلّف بوصوله إليه وثبوته في عهدته واستقراره في ذمّته بفقد موانعه وحصول شرائطه، فهو عين التنجُّز. وعليه فمرتبة الفعلية إما تندرج في مرتبة الانشاء أو في مرتبة التنجّز.

قال ﷺ: بعد توضيح كل مرتبة وبيان بعض خصوصياتها: «و سيجيئ إن شاء الله (تعالى) ما عندنا من أن المراد بالفعلي ما هو الفعلي من قبل المولى، لا الفعلي بقول مطلق، فمثله ينفكّ عن المرتبة الرابعة، لكنّه عين مرتبة الانشاء؛ حيث إنّ الإنشاء بلا داع محال، وبداع آخر غير جعل الداعي ليس من مراتب الحكم الحقيقي، وبداعي جعل الداعي عين الفعلي من قبل المولى، وإن أُريد من الفعلي ما هو فعلي بقول مطلق، فهو متقوّم بالوصول وهو مساوق للتَّنجُّز، فالمراتب على أي حال ثلاث».[٢]

ويظهر من السيد البروجردي أنّه ليس للحكم إلّا مرتبة واحدة وهي الفعلية؛ حيث أشكل على المحقق الخراساني ﷺ في سائر المراتب بخروجها عن حقيقة الحكم وذاته. وأنّه يُعتبر في اختلاف مراتب الشيء

---

(١) حاشية الفرائد / من منشورات مكتبة بصيرتي: ص ٣٦.

(٢) نهاية الدراية / طبع آل البيت الطبعة الأُولى: ج ٣، ص ٢٧.

حفظ ذاته، فانّ المرتبة الأُولى مجرّد كون موضوع الحكم ذا مصلحة أو مفسدة تقتضي جعل الحكم. والثانية: مجرّد إنشاءٍ من غير تمامية حدوده واستقراره وقابليته للامتثال. والرابعة: مجرد وصف عقلي اعتباري للحكم بلحاظ تعلّق علم المكلّف به وعدمه. فليس الحكم في الحقيقة إلّا المرتبة الثالثة وهي الفعلية.

وقد قرّر الامام الراحل كلام هذا العلم ببيان جامع ينبغي نقله. قالﷺ: «و لا يخفى أنه لا يصير الشيء ذا مراتب إلّا إذا كان محفوظاً بذاته في جميع المراتب، ويختلف شدة وضعفاً، كمراتب البياض والسواد، أو زيادة ونقصاً كالكمّ، وأما مع عدم محفوظيته فيها فلا يكون ذا مراتب.

ومن ذلك يتضح أنّ ما ذكره من المراتب للحكم منظور فيه:

لأنّ مقام الاقتضاء ـ أي كون موضوع الحكم ذا مصلحة أو مفسدة ـ لا يكون من مراتب الحكم؛ لعدم تحققه في هذا المقام، ولا يكون الاقتضاء قوةً واستعداداً بالنسبة إلى الحكم، كالنطفة بالنسبة إلى الصورة الانسانية؛ فإنّها استعداد بالنسبة إلى الصورة، ولها امكان استعداديّ بالنسبة إلى النطفة، فيمكن أن يقال: إنّ الاستعداد من مراتب وجود الشيء.

وأمّا الاقتضاء، فلا يكون كذلك، ولا يتبدّل بالحكم كما هو واضح، فعدّه من مراتبه ممّا لا وجه له، كما أنّ إطلاق (الحكم) عليه غير صحيح.

وكذا الحال في الحكم الانشائيّ على اصطلاحه ـ أي ما يكتبه الحاكم في الدفاتر لأجل النظر إليه والحكّ والاصطلاح حتى تتم حدوده، ثم يحكم حكماً فعلياً ـ فانه أيضاً لو أُطلق عليه (الحكم) لا يكون من مراتبه؛ بمعنى صيرورته حكماً فعلياً بعد كونه انشائياً، بحيث تكون ذات واحدة لها مرتبتان.

وكذا التنجّز ليس من مراتب الحكم؛ فانه وصف عقليّ اعتباريّ للحكم الفعليّ، لأجل تعلق علم المكلّف به، أو قيام الحجّة عليه، من غير أن تكون للحكم مرتبتان شدة وضعفاً؛ فإنّ الحكم الفعليّ لا يكون ناقصاً قبل العلم، لا يصير بعده تامّاً أو مؤكداً، بل الحكم على ما هو عليه، لكنه قبل تعلق العلم لا يمكن أن يكون باعثاً فعلياً ومحركاً، بخلافه بعد تعلقه، وليست له إلّا مرتبة واحدة؛ منجّزة بعد تعلق العلم به، وغير منجّزة قبله».[1]

وذهب السيد الامام الراحل نفسه إلى أن للحكم مرتبتين.

الأُولى: مرتبة الانشاء، وهي رتبة جعل الحكم وتشريعه.

الثانية: مرتبة الفعلية وهي استقرار الحكم بتحقق موضوعه وحصول شرائط التكليف وفقد موانعه. وقد نفى المرتبة الأُولى والرابعة، بدعوى أنّ الاقتضاء من مقدمات الحكم والتنجّز من لوازمه؛ حيث قال: «و لا يخفى أنّ المرتبة الأُولى والأخيرة لم تكونا من مراتب الحكم؛ فانّ الاقتضاء من مقدمات الحكم لا مراتبه، والتنجّز من لوازمه لا مراتبه».

نعم مرتبة الانشاء ـ بمعنى جعل الحكم القانوني بنعت العموم والإطلاق، بلا ملاحظة تخصيصاته وتقييداته وموانع إجرائه ـ من مراتب الحكم، كما أنّ مرتبة الفعلية ـ أيضاً ـ من مراتبه.

وهاتان المرتبتان محققتان في جميع القوانين الموضوعة في السياسات المدنية، فإنّ المقننين ينشؤون الأحكام بنعت الكلية والقانونية، ثم تراهم باحثين في مستثنياتها ويراعون مقتضيات اجرائها، فإذا تمّ نصاب المقدمات وارتفعت موانع الاجراء يصير الحكم فعلياً واقعاً بمقام الاجراء.

---

(١) لمحات الأُصول: ص ٤١١ ـ ٤١٢.

فتحصَّل: أن للحكم مرتبتين لا أربع مراتب».[١]

ومقتضى التحقيق في المقام: عدم كون الشأنية والاقتضاء من مراتب الحكم، فانّ الحكم إنّما يحدث بالتشريع والجعل، لا بمجرد الاقتضاء والشأنية ووجود المصلحة في الموضوع، كما هو واضحٌ. وأمّا بتنجز الحكم فلمّا كان بلحاظ تحتُّمه وترتّب الثواب على فعله والعقاب على تركه ويدور ذلك مدار علم المكلّف به، ولو تعبّداً، فلا ينبغي عدّه من مراتب الحكم، بل يكون من حالاته ولوازمه. وعليه فليس للحكم إلّا مرتبتان، وهما مرتبة الانشاء ومرتبة الفعلية، كما ذهب إليه السيد الامام ﷺ. ثم لا يخفى عليك أنّ موسم الحج فليس من شرائط تنجز أصل التكليف، بل يعتبر في تنجُّز فعل الواجب نفسه. فالواجب المنجّز الذي هو مقابل الواجب المعلّق لا ربط له بالمقام؛ لأن الكلام في تنجُّز الحكم وأصل التكليف، لا فعل الواجب.

أقسام أفعال المكلّفين في نظر الشارع

لا ريب أنّه لا يصدر من المكلّف فعل، إلّا وله حكم في الشريعة، إمّا تكليفاً، أو وضعاً، أو من كلتا الجهتين.

وأما تكليفاً فتنقسم أفعال المكلّفين إلى مباح ومندوب ومكروه وواجب وحرام.

فالفعل المباح أو الحلال: ما يستوي طرفاه ولا رجحان عند الشارع لفعله وتركه، وإن كان في ذاته حسناً.

---

(١) أنوار الهداية: ج ١، ص ٣٩.

والفعل المندوب أو المستحب: ما كان في فعله رجحان عند الشارع، مضافاً إلى حُسنه الذاتي، بأن وعد الشارع عليه الثواب.

والفعل المكروه: ما كان في تركه رجحانٌ عند الشارع، وإن لم يكن قبيحاً في ذاته. ولا يستحق فاعله ذمّاً ولا عقوبة عند الشارع. وقد يُعرَّف بأنّ ما كان في تركه رجحان غير مانعٍ من النقيض، فهو يلائم جواز الفعل عند الشارع. ومن هنا يقال: إنّ الجامع لهذه الثلاثة أي المباح والمندوب والمكروه هو الجواز بالمعنى الأعم. فكلّها جائزةٌ بهذا المعنى، وإنّ المباح هو الجائز بالمعنى الأخص. وعليه فالجواز التكليفي على ضربين، إحداهما: الجواز بالمعنى الأعم، وهو ثابت لكلٍّ من المباح والمندوب والمكروه، ثانيهما: الجواز بالمعنى الأخص ويتصف به المباح خاصّة.

أما الفعل الواجب: فهو ما كان الاتيان به راجحاً لازماً عند الشارع، بمعنى كون تركه مبغوضاً عنده بحيث يعاقب المكلّف على تركه. وقد يقال في تعريفه: إنّه ما كان في الاتيان به عند الشارع رجحان مانعٌ من النقيض، أي الترك، فلا يلائم جواز الترك.

وأما الحرام: فهو عكس الواجب.

هذا كلّه في أقسام أفعال المكلّفين من جهة اتصافها بالحكم التكليفي.

وأما وضعاً فتنقسم الأفعال إلى صحيح وباطل ونافذ وغير نافذ. وصحة كل فعل بحسبه.

والتعريف الجامع للصحيح في أبواب العبادات والمعاملات، أنّ الفعل الصحيح ما تمّت أجزاؤه وكَمُلت شرائطه، أو ماكملت شرائطه، فالأول في المركبات والثاني في غيرها.

ويمكن تعريفه في العباديات بأنه ما يُجزي عن الاعادة والقضاء، وفي

المعامليّات بأنه ما يؤثّر أثره الشرعي، من الملكية والزوجية والطلاق. وفي الجزائيات والقضاء والشهادات تكون الصحة بمعنى النفوذ، فالحكم الصحيح ما كان نافذاً وواجباً إجراؤه، والشهادة الصحيحة هي النافذة التي يجب على الحاكم ترتيب الأثر عليها. ويمكن تعريف الصحيح في جميع الأبواب ما يؤثّر أثره الشرعي، لكن الأثر الشرعي في كل باب بحسبه. ففي العبادات هو سقوط الاعادة والقضاء والكفارة. وفي المعاملات بالمعنى الأخص مثل الملكية والزوجية والرقية وفي الجزائيات هو نفوذ الحكم ووجوب إجرائه. ثم لا يخفى أنّ الاباحة والجواز يتعلّقان بفعل المكلّف بمعناه المصدري فيوصَف بالمباح والجائز. ولكن الصحيح والباطل يوصف بهما حاصل الفعل المعبّر عنه باسم المصدر.

وربما يكون الفعل واجباً تكليفاً وصحيحاً جائزاً وضعاً، كما لو وجب عقد التزويج لعارضٍ، وكذا حكم القاضي وشهادة الشاهد.

ثم إنّ للشيخ الطوسي﵀ كلاماً جامعاً ينفع في المقام، وإن كان في بعض مواضعه إيهام، ولكن بعد التأمل في ما قلناه تعرف المقصود من كلامه.

قال﵀ في العدّة: «أفعال المكلّف إذا كان عالماً بها، أو متمكّناً من العلم بها، وهو غيرُساهٍ عنها، ولا مُلجأٌ إليها، لا تخلو من أن تكون حسنة أو قبيحة، وإنّما قلنا ذلك لأنّ فعل الساهي والنائم لا يوصَف بذلك. وقال قومٌ: يوصف بذلك إذا كان فيه جهة الحسن أو القبح.

فالحَسَن على ضربين:

ضربٌ منه: ليس له صفةٌ زائدةٌ على حُسنه، وذلك يوصف بأنّه مباح، إذا دُلَّ فاعله على حُسنه، ويوصف ـ أيضاً ـ في الشرع بأنّه حلال وطِلقٌ وغير ذلك.

والضرب الآخر: له صفةٌ زائدةٌ على حسنه، وهو على ضربين:

أحدهما: أن يستحق المدح بفعله، ولا يستحق الذم بتركه، فيوصف بأنّه مُرغّب فيه، ومندوب إليه ، ونفلٌ وتطوّعٌ، وهذا الضرب إذا تعدَّى إلى الغير سُمّي بأنّه إحسان وإنعام.

والضرب الثاني: هو ما يستحق الذم بتركه، وهو أيضاً على ضربين:

أحدهما: أنّه متى لم يفعله بعينه آستحقّ الذم، وذلك مثل ردّ الوديعة. والصلوات المعيّنة المفروضة، فيوصف بأنّه واجب مضيّق.

والضرب الثاني: هو ما إذا لم يفعله، ولا ما يقوم مقامه آستحقّ الذم، فيوصف بأنّه واجب مخيّر فيه، وذلك نحو الكفارات في الشريعة، وأداء الصلوات في الأوقات المخيّر فيها، وقضاء الدين من أي درهم شاء، وما شاكل ذلك.

ومن الواجب ما يقوم فعل الغير مقامه، وذلك نحو الجهاد والصلاة على الاموات ودفنهم، وغسلهم، ومواراتهم، فيوصف بأنّه فرضٌ على الكفاية.

وأما القبيح: فلا ينقسم انقسام الحَسَن، بل هو قسمٌ واحد، وهو كل فعلٍ يستحق فاعله الذم على بعض الوجوه ويوصف في الشرع بأنّه محظور،هو محرمٌ إذا دلّ فاعله عليه أو أعلمه.

وفي الأفعال ما يوصف بأنّه مكروهٌ، وإن لم يكن قبيحاً، وهو كلّ فعلٍ كان الأولى تركه واجتنابه، وان لم يكن قبيحاً يستحق بفعله الذم، فيوصف بأنّه مكروه.

وفي أفعال الشريعة ما يوجب على غير فاعلها حكماً، كفعل الطفل، والمجنون، وما أشبههما، فإنّه يلزم المكلّف أن يأخذ من مال الطفل والمجنون عوض ما أتلفه ويرده على صاحبه، ويأخذ الزكاة مما يجب فيه

من جملة ماله عند من قال بذلك.

وفي الأفعال ما يوجب على فاعلها أحكاماً، وذلك على أقسامٍ:

منها: قولهم «إنّ الصلاة باطلةٌ» فمعناه أنّه يجب علينا اعادتها.

وقولهم: «إنّ الشهادة باطلة» أنّه لا يجوز للحاكم تنفيذ الحكم عندها، و إذا قالوا: «إنها صحيحةٌ» معناه أنّه يجوز تنفيذ الحكم عندها.

وقول من قال: «إنّ الوضوء بالماء المغصوب غير جائزٍ» أنّه يجب عليه إعادته ثانياً بماءٍ طلقٍ، وعند من قال: «إنّه جائزٌ» معناه أنّه وقع موقع الصحيح.

وقولهم: «إنّ البيع صحيحٌ» معناه أنّ التمليك وقع به، وقولهم: «إنّه فاسدٌ» خلاف ذلك، وأنّه لا يصحّ التملك به، ولا استباحة التصرّف به.

وهذه الألفاظ إذا تُؤُمِّلتْ رجع معناها إلى ما قدّمناه من الأقسام، غير أنّ لها فوائد في الشريعة تكشف عن أسباب أحكامها».[1]

قاعدة عقلية فيمن له الولاية على الحكم

إن مقتضى الأصل الأولي العقلي انحصار الولاية على الحكم في الله (تعالىٰ).

ويمكن الاستدلال لذلك بوجهين:

الأول: لا يشك العقل في عدم نفوذ حكم أحدٍ ـ غير الله (تعالىٰ) ـ في حق غيره؛ حيث لا يرى حق الطاعة والمولوية إلّا لله (تعالىٰ). وذلك لحكمه بأنّه موجدهم ورازقهم ووليّ نعمهم ومالكهم، فلا يَرىٰ لغيره حق سلطنةٍ على العباد إلّا من أذنه الله (تعالىٰ) للحكومة عليهم.

---

(١) العدّة/طبع مطبعة ستارة بقم: ص ٢٥ ـ ٢٧.

والسرُّ في ذلك: أنّ في نظر العقل إنّما يجب طاعة من يرى ملاك وجوب الطاعة حاصلاً في حقه. وملاك وجوب الطاعة إنّما هو ثابت بنظر العقل في حق الله(تعالىٰ). حيث يرى جميع النعمات (من أصل الوجود إلى جميع ما يحتاج إليه البشر في حياته ومعاشه، من أُصول النعم) من جانب خالق الوجود وربّ العالمين؛ فلذا يحكم بوجوب حمده وشكر نعمه ويستقل بطاعة ذاته المقدّسة؛ شكراً لنعمائه.

ومن هنا يُحمل الأمر بالطاعة في قوله(تعالىٰ): «و أطيعوا الله ...»، والامر بالعبادة في قوله (تعالىٰ): «يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ...»، ونحوهما من الآيات الآمرة بطاعة الله وعبادته على الارشاد إلى حكم العقل بذلك؛ شكراً لنعمته(تعالىٰ)؛ أو إلى مقتضى الفطرة، من دفع الضرر والعقاب الأُخروي الدائم الناشئ من عصيان أمرالله (تعالىٰ) مخالفة حكمه.

توضيح ذلك: أنّ العقل لايرى حق المولوية والتكليف، إلّا للمنعم بما يوجب له ذلك في نظره. قال الشيخ الطوسيﷺ: في بيان صفات من له التكليف وحق الطاعة ـ: «أما صفات المكلِّف فيجب أن يكون حكيماً مأموناً منه فعل القبيح... ليعلم انتفاء وجه القبح عن التكليف... وأن يكون قادراً على الثواب... ويجب أن يكون منعماً بما يجب له به العبادة. والعبادة لاتُستحق إلّا بأُصول النعم من خلق الحياة والشهوة والبقاء والقدرة وكمال العقل وخلق المشتهى غير ذلك، مما لايدخل نعمة كل منعمٍ في كونها نعمة إلّا بعد تقدمها. ولذلك لايَستحق بعضُنا على بعض العبادة، وإن استحقّ عليه الشكر؛ لأنّه لايقدر على ما هو أُصول النعم. ويختص الله(تعالىٰ) بالقدرة على ذلك، فلذلك اختص (تعالىٰ) بالعبادة».[1]

---

(١) الاقتصاد: ص ٦٤

وقد صرّح في العُدّة[١] بأن وجوب شكر المنعم من الضروريات العقلية.

وقال الشيخ الاعظم في المكاسب:[٢] «مقتضى الأصل عدم ثبوت الولاية لأحد... خرجنا عن هذا الأصل في خصوص النبي والأئمة عليهم السلام بالأدلة الأربعة». ثم عدّ من الأدلة استقلال العقل في حكمه بوجوب شكر المنعم، بعد معرفة أنّهم عليهم السلام اولياء النعم. ولكن فيه نظر؛ اذ العقل وإن يحكم بوجوب شكر المنعم؛ إلّا أنّه لا يرى حق المولوية والطاعة، إلّا للمنعم بأُصول النعم، كما جاء في كلام الشيخ الطوسى، لا في فروعها ولا في الوسائط.

وقد أشكل المحقق الخراساني والمحقق الاصفهانى في حاشيتهما على المكاسب على الشيخ، بما حاصله: أن غاية مقتضى حكم العقل بوجوب شكر المنعم وجوب طاعته في أوامره ونواهيه، لا ثبوت ولايته على الأنفس؛ اذ هي ليست من مصاديق شكر النعمة. وإنّ إشكالهما عليه وإن كان في ثبوت الولاية للنبي صلى الله عليه وآله الامام عليه السلام، إلّا أنّ المستفاد من كلامهما توجّه الاشكال على أصل الاستدلال بوجوب شكر المنعم على ثبوت الولاية.

وفيه: أنّ الولاية ليست إلّا حق المولوية وشأنية الأمر والتكليف. ولما كان هذا الحق ثابتاً في نظر العقل للمنعم بأُصول النعم؛ فيستقلّ بلزوم طاعته؛ لأنه يرى طاعته عبوديته في جميع الجهات أداءً لشكر نعمة وقضاءً لحقّ ربوبيته. وأداءُ شكر نِعَم المنعم إنّما هو بصرفها في جهة طلب المنعم وأمره ونهيه. ولذا يستقلّ العقل بلزوم صرف القدرة والعقل وساير قُوى البدن في جهة طاعته؛ شكراً لنعمائه، بلا فرق بين ما يتعلّق بنفسه أو بغيره

---

(١) العدة / طبع مطبعة ستارة: قم ج ٢ / ص ٧٥٩.

(٢) المكاسب / طبع موسسة الهادي: ج ٣، ص ٥٤٦.

من العباد. ولعلّ هذا معنى ماورد في الحديث عن الصادق عليه السلام: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية».[١]

فان العقل لايرى استحقاق المولوية والعبودية إلّا للرّب. وإليه يشير قوله (تعالىٰ): «يا أيها الناس أعبدوا ربّكم الذي خلقكم...»، أي الرّب الذي أنعم عليكم بأصل الوجود.

الوجه الثاني: قد يستدل لحصر الولاية في الله بأنّ العقل لايجوِّز لأحدٍ التصرف في سلطان الله وملكه، إلّا باذنه وإنّ ثبوت الولاية على العباد تجويز التصرف في ملكه (تعالىٰ)؛ لأنّ جميع الموجودات ملكه. وقد خرجنا عن هذا الأصل في غير الانسان من الحيوانات والنباتات والأمتعة والأشياء بمثل قوله: «وخلق لكم ما في الأرض جميعاً». وأما التصرف في الإنسان، فخرج خصوص تصرف المولى في عبده بدليل الكتاب والسنّة. وأما الانسان الحُرّ فيبقى تحت عموم المنع العقلي.

ولكن لا يخفى انّ ملكية الله (تعالىٰ) حقيقية، لا أعتبارية، وإنّما يناقض سلطانه ملكيته التصرف التكويني الحقيقي في الانسان ،لا الاعتباري. وذلك إنّما يتحقق بالقهر التكويني، كالاجبار والضرب والجرح والقتل، لابمجرد الأمر مادام لم ينجرّ إلى ذلك.

وعلى أيّ حال يرد على هذا الاستدلال أنّ العقل لا يحكم بمنع التصرف في ملك الله إلاّ بملاكٍ. وذلك الملاك لا يكون إلاّ الظلم. ومن هنا لا حكم للعقل بمنع التصرف في الناس إذا كان لاجراء العدل وإحقاق الحق. وإنّما يحكم به إذا كان من مصاديق الظلم والجور. ومن الواضح أنّ

---

(١) مصباح الشريعة المنسوب إلى الامام الصادق عليه السلام / طبع مؤسسة الأعلمي: ص ٧.

الكلام في ثبوت الولاية لغير الله لغرض إجراء العدل وإحقاق الحق. وما يكون من الظلم والجور خارجٌ عن محل الكلام.

ولكن يمكن تقريب هذا الاستدلال بوجه آخر.

وهو أنّ العقل لايرى الولاية على التصرف في شيءإلّا لمالكه. وإنه لايرى المالكية الحقيقية للموجودات، إلّا لخالقها وموجدها. وإنّ الله (تعالىٰ) هو المالك الحقيقي للموجودات بنظرالعقل؛ لأنّه خلقها وأوجد مالَها من الكمالات والخصوصيات.

وعليه فله (تعالىٰ) حق التصرف في جميع الموجودات والولاية على العباد في نظر العقل. ولمّا لا حظّ لغيره في ذلك، لايرى لأحدٍ الولاية على أحدٍ من الناس، إلّا من ثبتت له الولاية عليهم باذنه (تعالىٰ) وإعطائه الولاية إليه.

وعليه فلايرى العقل لغير الله(تعالىٰ) من العباد ملاكاً لوجوب طاعته، إلاّ من ورد له إذن الله(تعالىٰ) بالحكومة والولاية على الناس، من الأنبياء والائمة عليهم السلام، كما ورد في صريح الكتاب والسنة المتواترة. وكذا ثبتت للفقيه الجامع لشرائط الفتوى بالدليل. وقد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في كتابنا« دليل تحرير الوسيلة».

أقسام الحكم

يستفاد من تضاعيف كلمات الفقهاء والأُصوليين أقسامٌ للحكم بلحاظ ذات الحكم وماهيته، وبلحاظ متعلقه وموضوعه وجاعله.

ويمكن تقسيم الحكم إلى ثمانية أقسام رئيسية وهي:

١ و ٢ ـ الحكم القضائي (الولائي) والحكم الفتوائي.

٣ و ٤ ـ الحكم التكليفي والوضعي.

٥ و ٦ ـ الحكم الواقعي والظاهري.

٧ و ٨ ـ الحكم الأوّلي والثانوي.

وينقسم الحكم التكليفي إلى الأحكام الخمسة، وهي:

الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة. وينقسم الواجب إلى عشرين قسماً، وهي:

١ و ٢ ـ العيني والكفائي، ٣و ٤ ـ التعييني والتخييري، ٥ و ٦ ـ الموقّت وغيرالموقت، ٧ و ٨ ـ المضيق وغيرالمضيق، ٩ و ١٠ ـ المطلق والمشروط، ١١و ١٢ ـ المعلق والمنجّز، ١٣و ١٤ ـ التعبدي والتوصلي، ١٥و ١٦ ـ النفسي والغيري، ١٧ و ١٨ ـ الأصلي والتبعي، ١٩و ٢٠ ـ المولوي والارشادي.

وينقسم الوضعي إلى أقسام شتّى مثل: الصحة والبطلان (الفساد)، الطهارة والنجاسة، الملكية واللزوم، الزوجية والطلاق، الرقية والحرّية والولاية ونحو ذلك.

وسيجيءُ تعريف كل واحدٍ من هذه الأقسام. ولكن الذي لا ينبغي الغفلة عنه هاهنا هو أن الأقسام الستّة الأخيرة تكون في الحقيقة من أقسام الحكم الفتوائي، أي الذي شرّعه الشارع وأنشأه بالخطابات اللفظية.

الحكم الفتوائي والولائي (الحكومي)

قد عرّفهما الشهيد الثاني ﷺ في المسالك بقوله: «إنّ الحكم إنشاء قول في حكم شرعي يتعلق بواقعة شخصية، كالحكم على زيد بثبوت دين لعمرو في ذمته. والفتوى حكم شرعي على وجه كلي، كالحكم بأنّ قول ذي اليد مقدم على الخارج مع اليمين. أو إخبار عن حكم معين بحيث يمكن جعله كلّياً، كقوله: «صلاة زيد باطلة لأنّه تكلّم فيها عمداً» فإنّه وإن كان حكماً

جزئياً، لكن يمكن جعله كلياً، بحيث يكون هذا الجزئي من جملة أفراده، كقوله: «كلّ من تكلّم في صلاته عمداً بطلت صلاته» بخلاف الحكم.[١]

وعرّفهما صاحب الجواهر ﷺ في كتاب القضاء بقوله: «و الظاهر أنّ المراد بالأولى الاخبار عن الله (تعالى) بحكم شرعي متعلق بكلي، كالقول بنجاسة ملاقي البول أو الخمر، وأما قول: هذا القدح نجس لذلك، فهو ليس فتوى في الحقيقة، وإن كان ربما يتوسع باطلاقها عليه، وأما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لامنه (تعالى) لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص».[٢] وتراه أنّه خالف الشهيد هاهنا؛ حيث حكم بأنّ مثل قوله: «صلاة زيد باطلة؛ لأنه تكلّم فيه عمداً» ليس من قبيل الفتوى في الحقيقة، كما يظهر من الشهيد، بل تطبيق الفتوى ـ وهي بطلان الصلاة بالتكلّم العمدي ـ على مورد جزئي. وهذا هو مقتضى التحقيق في المقام.

ولكنه وافق الشهيد ﷺ في كتاب الأمر بالمعروف؛ حيث قال: «الحكم إنشاء قول في حكم شرعي متعلق بواقعة مخصوصة، كالحكم بأنّ الدار ملك لزيد، وأن هلال شهر رمضان سنة كذا قد حصل، ونحو ذلك مما هو في قضايا شخصية. والفتوى حكم شرعي على وجه كلي، كقوله: المعاطات جائزة، أو شخصي يرجع إلى كلي، كقوله لزيد إنّ صلاتك باطلة، لأنك تكلمت فيها مثلاً، إذ مرجعه إلى بطلان صلاة من تكلّم في صلاته، وزيدٌ منهم».[٣]

والظاهر أنّه وافق الشهيد في تعريف الفتوى ثم عدل وخالفه في كتاب القضاء. والحق ما قال في كتاب القضاء.

---

(١) مسالك الأفهام/طبع مؤسسة المعارف الاسلامية: ج ٣، ص ١٠٨.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ١٠٠.

(٣) جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٤٠٣.

وقد تردّد صاحب الجواهر في اختصاص الحكم بباب المرافعات وفصل الخصومات مستشهداً بذهاب الفقهاء إلى ثبوت الهلال بحكم الحاكم واتفاقهم على نفوذ حكمه في الحدود التي لا مخاصمة فيها؛ حيث قال: «ولكن هل يشترط فيه مقارنته لفصل خصومة، كما هو المتيقن من أدلته، لا أقلّ من الشك، والأصل عدم ترتب الآثار على غيره، أو لا يشترط؛ لظهور قوله عليه السلام: «إنّي جعلته حاكماً» في أنّ له الانفاذ والالزام مطلقاً، ويندرج فيه قطع الخصومة التي هي مورد السؤال ومن هنا لم يكن إشكال عندهم في تعلق الحكم بالهلال والحدود التي لا مخاصمة فيها».[1] ويلوح من استشهاده باتفاق الفقهاء على ثبوت الهلال الحدود بحكم الحاكم، ميله إلى عدم اختصاصه بباب الخصومات والمرافعات. كما يستفاد ذلك من كلامه في تعريف الحكم؛ حيث اعتبر فيه تعلّقه بواقعةٍ مخصوصة. وهي أعمّ من باب المرافعات. وهو الأقوىٰ.

وعليه فمقتضى التحقيق أنّ الحكم الولائي في اصطلاح السنّة وكلمات الفقهاء لا يختص بباب القضاء وفصل الخصومات. كما أنّه في أصل اللغة بمعنى مطلق المنع أو المنع لاصلاح، وإن يظهر من بعضهم أنّه بمعنى القضاء، إلّا أنّ لفظ القضاء أيضاً لا يختصّ بالخصومات كما عُبِّر به عن الحكم بثبوت الهلال في الروايات، فراجع.

ويستفاد عدم الاختصاص أيضاً من كلام الشهيد الثاني رحمه الله؛ حيث عمّمه إلى مطلق الوقائع الشخصية، ونفى بذلك اختصاصه بباب المرافعات.

ولا يخفى أنّ مقصودهم من الحكم المقابل للفتوى هو الحكم الولائي

---

[1] جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ١٠٠.

الحكومي. وستعرف مزيد توضيح في تعريفهما في بيان الفرق بين الحكم والفتوى.

الفرق بين الحكم والفتوى

قال الشهيد الأوّل في قواعده: «الفرق بين الفتوى والحكم، مع أنّ كلاً منهما إخبار عن حكم الله (تعالىٰ) يلزم المكلف اعتقاده من حيث الجملة: أنّ الفتوى مجرد إخبار عن الله (تعالىٰ) بأنّ حكمه في هذه القضية كذا. والحكم إنشاء إطلاق أو إلزام في المسائل الاجتهادية وغيرها، مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش.

فبالانشاء: تخرج الفتوى؛ لأنها اخبار، والاطلاق والالزام نوعان للحكم، وغالب الأحكام إلزام.

وبيان الاطلاق فيها: الحكم باطلاق مسجون، لعدم ثبوت الحق عليه، ورجوع أرض حجّرها شخص ثم أعرض عنها وعطّلها، وباطلاق حرٍّ من يد من ادعى رقّه ولم يكن له بينة.

وبتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية: يخرج ما ضعف مدركه جدّاً كالعول، والتعصيب، وقتل المسلم بالكافر، فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه.

وبمصالح المعاش: تخرج العبادات، فانه لا مدخل للحكم فيها، فلو حكم الحاكم بصحة صلاة زيد لم يلزم صحتها، بل إن كانت صحيحة في نفس الأمر فذاك، وإلّا فهي فاسدة. وكذا الحكم بأنّ مال التجارة لا زكاة فيه، أو أنّ الميراث لا خمس فيه، فان الحكم به لا يرفع الخلاف، بل لحاكم

غيره أن يخالفه في ذلك. نعم لو اتصل بها أخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب ـ مثلاً ـ لم يجز نقضه. فالحكم المجرد عن اتصال الأخذ إخبار، كالفتوى، وأخذه للفقراء حكم باستحقاقهم، فلا ينقض إذا كان في محل الاجتهاد.

ولو اشتملت الواقعة على أمرين: أحدهما من مصالح المعاد والآخر من مصالح المعاش، كما لو حكم بصحة حجّ من أدرك اضطراري المشعر وكان نائباً، فانه لا أثر له في براءة ذمة النائب في نفس الأمر، ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالأُجرة.

وبالجملة. فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة مقتضاها من المفتي ولا من المستفتي، أما من المفتي فظاهر، وأما من المستفتي فلأن المستفتي له أن يستفتي آخر، وإذا اختلفا عمل بقول الأعلم، ثم الأورع، ثم يتخير مع التساوي.

والحكم لمّا كان إنشاءً خاصاً في واقعة خاصةٍ وقع الخلاف في تلك الواقعة، بحيث لا يجوز لغيره نقضها، كما لو حكم حاكم بتوريث ابن العم، منع العم للأب، وفي المسألة خال، فانّه يقتضي بخصوصه منع حاكم آخر بتوريث العم والخال في هذه المسألة، لأنّه لو جاز له نقضها لجاز لآخر نقض الثانية وهلم جراً، فيؤدي إلى عدم استقرار الأحكام، وهو مناف للمصلحة التي لأجلها شرع نصب الحكام من نظم أُمور أهل الاسلام، ولا يكون ذلك رفعاً للخلاف في سائر الوقائع المشتملة على مثل هذه الواقعة».[1]

---

(١) القواعد والفوائد: ج ١، ص ٣٢١.

حاصل كلامه: أنّ الحكم وإن كان إنشاءً، إلّا أنّ مرجعه إلى الاخبار عن حكم الله، أي إخبار عن حكم الشارع في قالب الانشاء؛ لأنّ الحاكم لا يُنشئ الحكم إلّا باستناده إلى مدرك شرعي ينبئ عن حكم الله (تعالى).

وأما الفتوى فهو إخبارٌ محضٌ أي بيان مفاد دليل الحكم الشرعي في قالب الافتاء بصيغة الاخبار. فالحكم يصدر عن الحاكم بالانشاء في مقام فصل الخصومة رفع النزاع. والفتوى تصدر عن الفقيه في مقام الاجتهاد والاستنباط لمجرّد الاخبار عن حكم الشارع.

ثم قسَّم الحكم إلى حكم بالاطلاق والترخيص وحكم بالالزام والتكليف.

ثم اشترط تمامية مدرك كلٍّ من الفتوى والحكم. ولكن لا يخفى عليك أنّ ذلك لا دخل له في ماهية كلّ واحدٍ منهما ولا في الفرق بينهما. نعم ما يستفاد من كلامه ﷺ من تعلّق الحكم بمصالح المعاش لا مصالح المعاد وتعلّق الفتوى بالأعم منهما، صحيح ويمكن به التمييز بين الحكم والفتوى ومن هنا لا ينفذ حكم الحاكم في العبادات، كحكمه بصحة صلاة شخص أو بطلان حج أحد أو نفي الزكاة أو الخمس عن متعلّقهما من الأموال، بل وحتى في مثل الحجّ النيابي. فلو استقر رأي الحاكم على بطلان حجّه أو صحته لا اعتبار بحكمه ببطلان حج النائب أو صحته، بل إنما ينفذ حكمه برجوع المنوب عنه عليه بالأُجرة في فرض البطلان أو عدم رجوعه في فرض الصحة. وأمّا الصحة والبطلان فيدوران مدار مفاد الأدلّة الشرعية حسب استنباطه.

وأما ما قال من أنّ الحكم منع الغير دون الفتوى، ففيه أنّ الفتوى أيضاً تتضمّن نهي المكلّف ومنعه عن الحرام، نعم لا تختصّ بغير الحاكم كما في

الحكم. فيشمل المنع المستفاد من فتوى الحاكم وغيره على حدٍّ سواءٍ، كما هو مقتضى القضية الحقيقية، وهذا بخلاف الحكم.

وأمّا ما أشار إليه من وقوع الخلاف في توريث ابن العم ومنعه العم للأب وفي المسألة خالٌ، فتوضيحه أنّه لا يرث ابن عمٍّ مع عمٍّ ولا ابن خالٍ مع خالٍ أو عمٍّ؛ لأنّ ابن العم وابن الخال أبعد عن الميت من العمّ والخال، إلّا في مسألة واحدة إجماعية، وهي ما لو اجتمع ابن عم لأب وأمّ مع عمٍّ لأب، فابن العم أولى حينئذٍ بلا خلاف، كما صرّح به في الجواهر.[1] ولكن لا خلاف في حكم هذه المسألة ما دام لم ينضمّ إليهما الخال، وإلّا وقع الخلاف. فاختار جماعة من الفقهاء رجوع المسألة إلى مقتضى القاعدة حينئذٍ، وهو سقوط ابن العم، كما صرّح به في الشرايع وحكى في الجواهر عن أكثر[2] المحققين. وذهب بعضٌ إلى تقديم الخال؛ نظراً إلى حجب العم للأب بابن العم من الأب والأمّ وحجب ابن العم بالخال. واحتمل ثالث تقديم ابن العم؛ لأنّ العم محجوب بابن العمّ، فكذا الخال؛ لتساويهما في الدرجة. واختار رابعٌ شركة ابن العم مع الخال؛ نظراً إلى حجبه لخصوص العمّ ولكن المشهور هو القول الأوّل.

وحاصل مقصود الشهيد من ذلك أنّ في المسألة الخلافية لا يجوز نقض حكم الحاكم، بخلاف الفتوى، فيجوز فيها الرجوع إلى فتوى الفقيه الأخر، إذا لم يكن الأوّل أعلم.

وقال الشهيد الثاني في المسالك: «والفرق بينهما أنّ الحكم إنشاء قول في حكم شرعي يتعلق بواقعة شخصية، كالحكم على زيد بثبوت دين

---

(١) جواهر الكلام: ج ٣٩، ص ١٧٦.

(٢) جواهر الكلام: ج ٣٩، ص ١٧٩.

لعمرو في ذمته. والفتوى حكم شرعي على وجه كلي، كالحكم بأنّ قول ذي اليد مقدم على الخارج مع اليمين. أو إخبار عن حكم معين بحيث يمكن جعله كلّياً، كقوله: صلاة زيد باطلة، لأنّه تكلّم فيها عمداً. فإنّه وإن كان حكماً جزئياً، لكن يمكن جعله كلياً، بحيث يكون هذا الجزئي من جملة أفراده، كقوله: كلّ من تكلّم في صلاته عمداً بطلت صلاته. بخلاف الحكم».[١]

ويمتاز تعريفه عن تعريف الشهيد الأوّل بعدم اختصاص الحكم بباب المرافعات والخصومات، بل يكون في مطلق الوقايع الشخصية.

وقال في الجواهر: «والفرق بينهما أنّ الحكم إنشاء قول في حكم شرعي متعلق بواقعة مخصوصة، كالحكم بأنّ الدار ملك لزيد، وأن هلال شهر رمضان سنة كذا قد حصل ونحو ذلك مما هو في قضايا شخصية، والفتوى حكم شرعي على وجه كلي، كقوله: المعاطاة جائزة، أو شخصي يرجع إلى كلي، كقوله لزيد إنّ صلاتك باطلة، لأنك تكلمت فيها مثلاً، إذ مرجعه إلى بطلان صلاة من تكلّم في صلاته، وزيد منهم».[٢]

وقال ﷺ في كتاب القضاء: «و الظاهر أنّ المراد بالأُولى الاخبار عن الله (تعالى) بحكم شرعي متعلق بكلي، كالقول بنجاسة ملاقي البول أو الخمر، وأما القول: هذا القدح نجس لذلك، فهو ليس فتوى في الحقيقة، وإن كان ربما يتوسع باطلاقها عليه، وأما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لامنه (تعالى) لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيءٍ مخصوص».[٣]

وأنت إذا تأمّلت في كلامه تعرف أنّه يرجع إلى ما قال الشهيد، إلّا أنّ

---

(١) مسالك الأفهام / طبع مؤسسة المعارف الاسلامية: ج ٣، ص ١٠٨.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٤٠٣.

(٣) جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ١٠٠.

في كلامه خصوصيَّتين، إحداهما: أنّ الفتوى تتعلّق بالحكم الكلّي، وأنّ ما يُلقى منها على نحو القضية الشخصية الخارجية ليس بفتوى حقيقة، بل إنما يطلق عليه لفظ الفتوى توسُّعاً ومجازاً. وقد عرفت بيان ذلك سابقاً. ثانيتهما: أنّ الفتوى حكم مجعولٌ من الله (تعالى) والحكم مجعولٌ بانشاء الحاكم.

وقال السيد الخوئي في الفرق بين الحكم والفتوى: «والفرق بينه وبين الفتوى هو أنَّ الفتوى عبارة عن بيان الأحكام التكليفية من دون نظر إلى تطبيقها على موردها، وهي أي الفتوى لا يكون حجة إلّا على من يجب عليه تقليد المفتي بها؛ وأما القضاء فهو الحكم بالقضايا الشخصية التي هي مورد الترافع والتشاجر، فيحكم القاضي بأنّ المال الفلاني لزيد أو ان المرأة الفلانية زوجة فلان وما شاكل ذلك، وهو نافذ على كل حال حتى إذا كان أحد المتخاصمين أو كلاهما مجتهداً».[1]

ولا يخفى عليك أنّ كلّ من تعرّض لبيان الفرق بين الحكم والفتوى، مقصوده من الحكم هو الحكم الولائي الحكومي، لا الحكم التكليفي المنقسم إلى الأحكام الخمسة ولا الحكم الوضعي كالصحة والفساد والملكية والزوجية والطهارة والنجاسة ونحو ذلك.

مقتضى التحقيق

مقتضى التحقيق والتأمّل في مجموع كلماتهم أنّ الحكم يفترق عن الفتوى بأُمور.

أحدها: أنّ الحكم إنشاء إلزام وإنفاذٍ من جانب القاضي بالاستناد إلى دليل شرعي، ولكن الفتوى إخبار الفقيه عمّا استنبطه من الأدلّة من الحكم

---

(١) مباني تكملة المنهاج: ج ١، ص ٣.

الشرعي الكلي في مقام الاجتهاد.

ثانيها: أنّ الحكم يرجع في الحقيقة إلى تطبيق حكم كلّي على مورد جزئي وقع فيه النزاع والخصومة بين المترافعين، فإنّ إنشاء الانفاذ من جانب الحاكم يبتني على تطبيقه الحكم الشرعي الكلي الذي استنبطه من الأدلة على مورد الانشاء والانفاذ. ولكن الفتوى ترجع إلى استنباط المجتهد حكماً شرعياً كلياً من أدلّته التفصيلية وإعلانه للمقلدين على نحو القضية الحقيقية، وإن كانت أحياناً بصورة التطبيق على مورد بالقاء قضية شخصية خارجية باقتضاء سؤال السائل، إلّا أنّها ترجع في الحقيقة إلى إعلان حكم كليٍّ.

ثالثها: أنّ الحكم يرجع إلى مصالح المعاش وقلع مادة النزاع والخصومة بين الناس في أُمورهم اليومية الراجعة إلى عيشهم وترابطهم أو إثبات موضوع خارجي كالهلال أو إجراء حدٍّ من حدود الله (تعالىٰ). ولا يتعلّق بالعبادات، بل وليس مشروعاً فيها. وأما الفتوى فتتعلق بالأعم من العبادات والمعاملات. ولذا لا نفوذ للحكم في العبادات، بخلاف الفتوى فانها لا اختصاص لحجيتها بمورد دون مورد.

رابعها: أن الحكم لا يجوز نقضها للغير، حتى في المسائل الخلافية بل ولو كان المحكوم عليه مجتهداً، إلّا إذا ادّعى جور الحاكم في حكمه وشكا في ذلك إلى حاكم آخر. فيجوز له حينئذٍ نقضه، إذا ثبت له شرعاً جور الحاكم الأول في حكمه، أو بان خطأُ مستنده في الحكم، كما أشار إلى الأول في الجواهر بقوله: «ليس على الحاكم تتبع حكم من كان قبله... لكن لو زعم المحكوم عليه أنّ الأوّل حكم عليه بالجور... لزمه النظر فيه، أي في

حكمه بلا خلاف أجده بين من تعرّض له منّا...».[١]

وقد أشار إلى الثاني بقوله: «و كذا كل حكم قضى به الأوّل وبان للثاني فيه الخطأ ـ ولو لفساد الاجتهاد من الأول ـ فإنّه ينقضه. وكذا لو حكم هو ثم تبيّن الخطأ فإنّه يبطل الأوّل ويستأنف الحكم بما عَلِمَه».[٢] وهذا بخلاف الفتوى فيجوز للمقلّد نقضه بالرجوع إلى مجتهد آخر، إلّا إذا كان الأوّل أعلم. هذا إذا كان الغير عاميّاً مقلّداً، وأمّا إذا كان مجتهداً، فله أن يعمل بفتوى نفسه وإن كان ناقضاً بذلك فتوى مجتهد آخر، بل يجب عليه ذلك مطلقاً وإن كان المجتهد الآخر أعلم منه.

وعليه فالحكم لا يجوز نقضه مطلقاً لا بحكم آخر ولا بفتوى مجتهد آخر. وإنّ للسيد اليزدي كلاماً جامعاً في المقام ينبغي نقله. قال ﷺ: «لا يجوز نقض الحكم بالحكم كذلك لا يجوز نقضه بالفتوى... وأما الفتوى فيجوز نقضها بالفتوى وبالحكم، أما الأول فكما إذا مات مجتهد أو تغيّر رأيه فانه يجب عليه وعلى مقلديه العمل بالفتوى الثانية فيما يأتي، دون ما مضى فانه صحيح، فالأعمال السابقة محكومة بالصحة، بل إذا كان ما مضى عقداً أو إيقاعاً أو نحوهما ممّا من شأنه الدوام والاستمرار، يبقى على صحته فيما يأتي أيضاً، بالنسبة إلى تلك الواقعة الخاصة. فاذا تزوّج بكراً باذنها ـ بناءً على كون أمرها بيدها ـ ثم تبدّل رأيه أو رأي مجتهده إلى كون أمرها بيد أبيها، تكون باقية على زوجيتها وإن كان لا يجوز له نكاح مثلها بعد ذلك. وأما الثاني فكما إذا كان مذهبه اجتهاداً أو تقليداً نجاسة الغسالة أو عرق الجنب من الحرام مثلاً، واشترى مايعاً، فتبيَّن أنّه كان ملاقياً للغسالة

---

(١) جواهر الكلام ج ٤٠ / ص ١٠٣ / المسألة الرابعة.

(٢) المصدر ص ٩٤.

أو عرق الجنب، فتنازع مع البايع في صحة البيع وعدمها، وترافعا إلى مجتهد كان مذهبه عدم النجاسة وصحة البيع فحكم بصحته، فانّ اللازم على المشتري العمل بهجواز التصرف في ذلك المايع، ففي خصوص هذا المورد يعمل بمقتضى الطهارة ويبني عليها وينقض الفتوى بالنسبة إليه بذلك الحكم. وأمّا بالنسبة إلى سائر الموارد فعلى مذهبه من النجاسة، حتى أنّه إذا لاقى ذلك المايع بعد الحكم بطهارة الغسالة أو عرق الجنب يبقى على تقليده الأول فيبني على نجاسته، وهكذا في ساير المسائل الظنية في غير الصورتين المذكورتين».[١]

خامسها: إنّ الحاكم في الحكم هو القاضي؛ نظراً إلى صدور الحكم بانشائه. وأما الفتوى فالحاكم فيه هو الشارع، وإنّما الفقيه يخبر بالفتوى عن حكمه.

وعليه فالحكم الفتوائي يشرّعه الشارع وينشئُه بالخطابات اللفظية، ولكن الحكم الحكومي ينشئه الحاكم في مقام القضاء والالزام.

دليل مشروعية الحكم الولائي ونفوذه

قد دلّ على مشروعية الحكم الحكومي الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل.

أما الكتاب كقوله (تعالى): «فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليماً».[٢] حيث صرّح بأنّ إنفاذ حكمالنبي ﷺ طاعته، بل عقد القلب عليه شرطٌ فيأصل الايمان.

---

(١) العروة الوثقى: ج ٣، ص ٢٧، م ٣٥.

(٢) سورة النساء: الآية ٦٥.

وقوله (تعالىٰ): «إنّما كان قول المؤمنين إذا دُعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون».[١]

وقوله (تعالىٰ): «إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله».[٢] وقد بُيّن الحكم بين الناس غرضاً لانزال الكتاب في هذه الآية.

وقوله (تعالىٰ): «يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم».[٣]

دلالة هذه الآيات على المطلوب ـ وهو أصل مشروعية الحكم الولائي ونفوذه ـ واضحة.

وقد دلّت النصوص المتواترة وأجمع فقهاؤنا على أنّ أُولى الأمر هم الأئمة المعصومون ومن نصبوه للحكم بين الناس من فقهاء الشيعة. ولا ريب أنّ المقصود من إطاعة الرسول وأُولى الأمر هو طاعتهم في الأحكام الصادرة منهم في مقام إعمال الولاية والحكومة، لا طاعتهما في الأحكام الالهية؛ لأنّ مرجع الثاني إلى طاعة الله، لا طاعتهم، كما قال السيد الإمام الراحل: «ليس المراد بها اطاعتهما في الأحكام الإلهية ضرورة أن إطاعة الأوامر الالهية إطاعة الله لا إطاعتهما، فلو صلّى قاصداً إطاعة رسول الله ﷺ أو الامام عليه السلام بطلت صلاته».[٤]

إلى غير ذلك من الآيات لا مجال للتعرّض إليها في المقام.

وأما النصوص فهي كثيرة، بل متواترة معنىً. وأمّا الاجماع فلم يرتاب

---

(١) سورة النور: الآية ٥١.

(٢) سورة النساء: الآية ١٠٥.

(٣) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٤) كتاب البيع: ج ٢، ص ٤٧٧.

فيه أحدٌ من الفقهاء. وأما العقل فلأنّه يحكم بلزوم حفظ النظام وهو يتوقف على وجود حكومة بين الناس، ولازم ذلك اعتبار الحكم ونفوذه.

هذا كله في أصل الاعتبار ومشروعية الحكم في الجملة. وأما نفوذ حكم الفقيه العادل ومشروعيته في خصوص القضاء أو مطلق شؤون الحكومة، فتتكفّل لاثباته أدلّة الولاية العامة للفقيه في عصر الغيبة.

وقد أفردنا رسالة مستقلة في ذلك، وهي في ضمن مجموعة كتبي، المسمّاة بدليل تحرير الوسيلة. وقد بحثنا هناك حول هذا الموضوع مفصّلاً فراجع. ونكتفي هاهنا بذكر كلام بعض أعاظم الفقهاء من كبار القدماء. قال الشيخ المفيد في المقنعة: «أما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الاسلام المنصوب من قبل الله (تعالىٰ) وهم أئمة الهدى من آل محمد عليهم السلام ومن نصبوه لذلك، من الأمراء والحكام. وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الامكان». ثم قال بعد أسطر: «و للفقهاء من شيعة الأئمة عليهم السلام... أن يقضوا بينهم بالحق... ويفعلوا جميع ما جُعِل إلى القضاة في الاسلام؛ لأنّ الأئمة عليهم السلام قد فوّضوا إليهم ذلك عند تمكّنهم منه بما ثبت عنهم...».[1]

وقال الشيخ الطوسي في النهاية: «و أما الحكم بين الناس والقضاء بين المحتلفين فلا يجوز أيضاً، إلّا لمن أذِنَ له سلطان الحق في ذلك. وقد فوّضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم في حال يتمكنون فيه تولّيه بنفوسهم...».[2]

وقال سلّار في المراسم: «فقد فوّضوا عليهم السلام إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدوا واجباً ولا يتجاوزوا واحداً. أمروا

---

(١) المقنعة / طبع جماعة المدرسين: ص ٨١٠ و٨١١.

(٢) النهاية / طبع انتشارات قدس بقم: ص ٣٠٢ و٣٠٣.

عامّة الشيعة بمعاونة الفقهاء على ذلك ما استقاموا على الطريقة».[١]

تقدّم الحكم الولائي على الفتوى عند التزاحم

لا إشكال في تقدّم الحكم الحكومي على الفتوى عند المزاحمة في المسائل الخلافية. وذلك لوضوح توقف فصل الخصومات وحفظ النظام وإجراء الحدود وقلع مادة النزاع والفساد على نفوذ الحكم، وإلّا لا يستقرّ حجر على حجر ولا يزال الناس في التخاصم والمنازعة، وهذا يوجب الفساد والاختلال في نظام معاش الناس وحياتهم. ولأجل ذلك لا يجوز نقض حكم الحاكم بأي شيءٍ، لا بالفتوى ولا بحكم حاكم آخر. هذا مضافاً إلى إطلاق دليل الحكم الكلي الفتوائي واختصاص الحكم الولائي بواقعة جزئية. ومقتضى القاعدة تخصيص عموم دليل الحكم الفتوائي بدليل الحكم الحكومي.

وقد صرّح الفقهاء بتقدّم الحكم. وإليك نصّ كلام بعضهم.

قال السيد في العروة: «كما لا يجوز نقض الحكم بالحكم، كذلك لا يجوز نقضه بالفتوى».[٢] وقد تقدّم كلامه آنفاً بالتفصيل.

وإنّ لصاحب الجواهر كلاماً جامعاً في المقام ينبغي نقله بطوله؛ لما فيه من النكات المهمة. قال ﷺ ـ بعد بيان مفصّل في ذلك ـ : «و قد بان لك من جميع ما ذكرنا أن الحكم يُنقض ولو بالظن إذا تراضى الخصمان على تجديد الدعوى وقبول حكم الحاكم الثاني، ويُنقض إذا خالف دليلاً علمياً لا مجال للاجتهاد فيه أو دليلاً اجتهادياً لا مجال للاجتهاد بخلافه إلّا غفلة

---

(١) المراسم: ص ٥٩٢.

(٢) العروة الوثقى: ج ٣، ص ٢٧، م ٣٥.

ونحوها، ولا يُنقض في غير ذلك، لأنّ الحكم بالاجتهاد الصحيح حكمهم، فالراد عليه رادٌّ عليهم عليهم السلام والراد عليهم على حد الشرك بالله (تعالى)، من غير فرق بين اقتضائه نقض فتوى وعدمه للإطلاق. ومن هنا جاز نقض الفتوى بالحكم دون العكس.

والمراد بنقضها إبطال حكم الكلي في خصوص الجزئي الذي كان مورد الحكم بالنسبة إلى كل أحد، من غير الفرق بين الحاكم ومقلدته وبين غيرهم من الحكام المخالفين له ومقلدتهم. ويبطل حكم الاجتهاد والتقليد في خصوص ذلك الجزئي.

كما أنه لا فرق في ذلك بين العقود والايقاعات والحلّ والحرمة والأحكام الوضعية حتى الطهارة والنجاسة. فلو ترافع شخصان على بيع شيءٍ من المائعات، وقد لاقى عرق الجنب من زنا مثلاً، عند من يرى طهارته، فحكم بذلك، كان طاهراً مملوكاً للمحكوم عليه، وان كان مجتهداً يرى نجاسته أو مقلد مجتهد كذلك؛ لاطلاق ما دل على وجوب قبول حكمه وأنه حكمهم عليهم السلام والرادُّ عليه رادٌّ عليهم. ويخرج حينئذٍ هذا الجزئي من كلي الفتوى بأنّ المائع الملاقي عرق الجنب نجس في حق ذلك المجتهد مقلدته. وكذا في البيوع والأنكحة والطلاق والوقوف وغيرها. وهذا معنى وجوب تنفيذ الحاكم الثاني ما حكم به الأوّل، وإن خالف رأيه ما لم يعلم بطلانه.

وأما عدم نقض الحكم بالفتوى حتى من ذلك الحاكم لو فرض تغير رأيه عن الفتوى بعد حكمه في جزئي خاص؛ فلأصالة بقاء أثر الحكم ظهور أدلته في عدم جواز نقضه مطلقاً، وعدم اقتضاء دليل الفتوى أزيدَ من العمل بأفراد كليّ متعلّقها من حيث إنها كذلك، فلا تنافي خروج بعض أفرادها

بالحكم لدليلها، بل لعله ليس من متعلق كلّيها المراد به ما عدا المحكوم عليه من أفرادها.

نعم هي إنّما تنقض بالفتوى على معنى بطلان الفتوى برجوع صاحبها عنها فيما لم يعمل به من أفرادها، أما ما عمل به فيه منها، فلا نقض فيما لا يتصور النقض فيه، كما إذا كان فعلاً قد فعله أو مالاً أكله أو شربه بل لو كان... نقض الفتوى به».[1]

قوله: «الحكم يُنقض ولو بالظن...»، أراد به جواز نقض حكم الحاكم الأوّل إذا تراضى الخصمان على تجديد الدعوى ورفعها إلى قاضٍ آخر واتفقا على قبول حكمه، وبان للثاني خطأُ الأوّل في مستنده.

ولا يخفى أنّ هذا المورد ثاني الموردين اللّذَين سبق نقلهما عنه أحدهما: مالو ادعى المحكوم عليه جور الحاكم في حكمه وشكا إلى حاكم آخر، ثانيهما: مالو بان خطأُ مستند الحاكم في حكمه. فأشار إلى الثاني هاهنا أيضاً.

أما قوله: «فلأصالة بقاءِ أثر الحكم...» فمقصوده أنّ الحكم الشرعي الثابت بالفتوى إذا شككنا في ارتفاعه بتبدّل رأي المجتهد، مقتضى الاستصحاب بقاؤه، هذا مضافاً إلى أنّ أدلّة مشروعية الحكم الولائي ونفوذه ظاهرةٌ في عدم جواز نقضه مطلقاً، ولو خالفته فتوى آخر.

وأما إطلاق دليل حجّية الفتوى بالنسبة إلى أفراد متعلّقها ـ الذي هو الكلّي الطبيعي ـ فيمكن تقييده بدليل حجّية الحكم الولائي؛ نظراً إلى أنّ مورده واقعة جزئية، وهي بعض مصاديق متعلّق الفتوى. ولمّا كان دليل

---

(١) جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٩٧ ـ ٩٩.

حجّية الحكم أخصَّ موضوعاً عن دليل اعتبار الفتوى، فمقتضى الصناعة تقييد دليل الفتوى بدليل الحكم؛ إذاً الضابطة في أخذ النسبة بين دليلين متخالفين ملاحظة النسبة بين موضوعهما.

وعليه فمقتضى الأدلّة الاجتهادية والأصل العملي عدم جواز نقض الحكم بالفتوى. ولا يخفى أن الرجوع إلى الاستصحاب إنّما هو في فرض عدم تمامية دلالة الأدلة الاجتهادية.

أقسام الحكم الولائي

يمكن تقسيم الحكم الحكومي الانشائي تارة: بلحاظ الحاكم؛ حيث قد يصدر عن النبي صلى الله عليه وآله، وأُخرى: عن الامام عليه السلام، وثالثه: يصدر عن الفقيه.

وأُخرى: من جهة زمان صدوره؛ حيث قد يصدر في زمان استقرار الحكومة العادلة الاسلامية وقد يصدر في غير زمانها.

وثالثة: من جهة مورد صدوره، ومن هذه الحيثية ينقسم الحكم إلى أقسام عديدة، وهي:

١ ـ الحكم الصادر من الفقيه الحاكم في موارد إجراء الأحكام الجزائية، من الحدود والقصاص والديات.

٢ ـ الحكم الصادر منه في الأُمور السياسية، مما يرتبط بشؤون الحكومة، كنصب الأُمراء والوزراء ومسؤولي الحكومة وعمّالها وعزلهم. والحكم بقطع الرابطة من بعض الدُّول والحكومات وبايجادها مع بعض آخر.

٣ ـ الحكم الصادر في جهة عمران البلاد وتخطيط المُدُن، كالحكم باحداث الطرق وتوسيع الشوارع في أملاك الناس باقتضاء المصلحة والضرورة. وتخريب المساجد والبيوت والأماكن الواقعة في مسير الطرق.

٤ ـ الحكم الصادر في الأُمور النظامية، كالحكم باجبار الشباب على الخدمة العسكرية، والاعزام الاجباري إلى جبهات الدفاع والقتال، ومنع عموم الناس من حمل السلاح.

٥ ـ الحكم الصادر في الأُمور القضائية، كالحكم في المرافعات لفصل الخصومات وقلع مادة النزاع.

٦ ـ الحكم الصادر لدفع المفاسد ومنع المنكرات بأنواعها.

٧ ـ الحكم الصادر في الأُمور الاقتصادية، كالحكم بتعزير المحتكر، وتقييم الأجناس، والمنع من إخراج العُملة والأمتعة الأساسية عن المملكة الاسلامية. ومثل الحكم في تحديد الاجراءات الجمركية، وأخذ الضرائب المالية، والحكم بمصادرة الأموال الربوية، ونحو ذلك مما يكون دخيلاً في حفظ النظام الاقتصادي.

إذا عرفت ما ذكرناه من موارد الحكم الولائي تتضح لك سعة نطاق الولاية المطلقة.

ابتناء الحكم الحكومي على المصلحة

إنّ الحكم الحكومي من جهة ابتنائه على المصلحة يمكن تقسيمه إلى قسمين.

الأول: ما لا ابتناءَ له على المصلحة بأيّ وجهٍ، بل إنّما يبتني على اجتهاده الصحيح في الأحكام الالهية المقرّرة في الشريعة، من دون دخلٍ لرعاية المصلحة في مشروعية هذا النوع من الأحكام ونفوذه. وهو الحكم الصادر في الأُمور القضائية وفصل الخصومات والمرافعات، وكذا الأحكام الصادرة لإجراء الحدود والقصاص والديات. ونحو ذلك من توقيفيات.

فيدور اعتبار هذا الأحكام ونفوذها مدار مطابقتها للأحكام الشرعية التي جعلها الشارع في موازين القضاء وأبواب الحدود والديات والقصاص. فأيّ حكم لم يطابقها لااعتبار ولا مشروعية له. وإن كان في إنفاذ هذه الأحكام مصالح واقعيةٌ يبتني عليها تشريع الأحكام الشرعية الأوّلية، كما أشار الكتاب المجيد بقوله (تعالىٰ): «ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب»[1]، إلّا أنّ المقصود من المصلحة هاهنا ما هو مصلحة الاسلام والمسلمين بنظر شخص الحاكم، لا المصالح الواقعية الكائنة في تشريع الأحكام الأولية.

الثاني: ما يبتني على المصلحة وهي قد تكون شخصية، وذلك كابتناء تعيين مقدار التعزير ونوعه على المصلحة الراجعة إلى شخص المجرم حسب تشخيص الحاكم، من طاقة بدن المجرم وشدّة جرمه وحصول التنبيه ومنعه عن الفساد والمنكر.

وأُخرى: تكون المصلحة اجتماعية، وثالثة: سياسية، ورابعة: اقتصادية، وخامسة: ثقافية، وسادسة: نظامية، إلى غير ذلك من جهات المصالح المترتبة على إنشاء الحكم وإنفاذه بنظر الحاكم.

وهذا القسم من الحكم يدور اعتباره ونفوذه مدار المصلحة. والوجه فيه ابتناء أصل ولاية الحاكم على رعاية مصالح الاسلام والمسلمين بشؤونها المختلفة.

وإن للامام الخميني كلاماً جامعاً في ذلك نكتفي هاهنا بذكره.

قال ﷺ: «فالاسلام أسّس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكَّم فيه رأي الفرد وميوله النفسانية على الجمع، ولا على نهج المشروطة أو

---

(١) البقرة: ١٧٩.

الجمهورية المؤسسة على القوانين البشرية التي تُفرِض تحكيم آراء جماعة من البشر على المجتمع، بل حكومةً تستوحي وتستمدُّ في جميع مجالاتها من القانون الالهي، وليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجري في الحكومة وشؤونها ولوازمها لابد وأن يكون على طبق القانون الالهي حتىّ الاطاعة لولاة الأمر.

نعم للوالي أن يعمل في الموضوعات على طبق الصلاح للمسلمين أو لأهل حوزته، وليس ذلك استبداداً بالرأي، بل هو على طبق الصلاح، فرأيه تبعٌ للصلاح كعمله».[١]

وقال: «فللفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة عليهم السلام ممّا يرجع إلي الحكومة والسياسة، ولا يعقل الفرق؛ لأنّ الوالي ـ أيّ شخص كان ـ هو مجري أحكام الشريعة والمقيم للحدود الالهية والآخذ للخراج وسائر الماليات والمتصرف فيه بما هو صلاح المسلمين، فالنبي صلى الله عليه وآله يضرب الزاني مائة جلدة والامام عليه السلام كذلك والفقيه كذلك، ويأخذون الصدقات بمنوال واحد، ومع اقتضاء المصالح يأمرون الناس بالأوامر التي للوالي ويجب إطاعتهم».[٢]

نطاق نفوذ الحكم الولائي

وقع الخلاف في أنّ الحكم الولائي هل يكون نافذاً عند مخالفته ومزاحمته للأحكام الأولية، أو يختص نفوذه بخصوص الأحكام التي لم يجعل الشارع فيها حكماً إلزامياً، من وجوب أو حرمة. وبعبارة أُخرى: هل الحكم الحكومي مقدمٌ على جميع الأحكام عند المزاحمة أو يقدّم على

---

(١) كتاب البيع: ج ٢، ص ٤٦١.

(٢) المصدر: ص ٤٦٧.

خصوص الأحكام غير الزامية؟ فقد يستفاد من كلام بعض اختصاص نفوذه بغير الالزاميات من الأحكام. كما يظهر ذلك من السيد الشهيد الصدر؛ حيث قال: «فأيّ نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه يُسمح لولي الأمر باعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الامام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حراماً، وإذا أمر به، أصبح واجباً. وأما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام، كالربا مثلاً، فليس من حق ولي الأمر، الأمربها. كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كانفاق الزوج على زوجته، لايمكن لولي الأمر المنع عنه، لأنّ طاعة أُولي الأمر مفروضة في الحدود التي لاتتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة».[1] فانّ كلامه وإن كان صحيحاً في تشريع الأحكام الاولية. ولكن باطلاقه يشمل إنشاءَ الحكم الولائي بالمناط الذي ذكره. ولكن أوّل ما يرد عليه أنَّ الآية التي استشهد لكلامه وهي: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم» لا تدل على مطلوبه؛ لما قلنا سابقاً أنّ ظاهر إطاعة الرسول وأولي الأمر طاعتهم في أوامرهم و أحكامهم الولائية، وإلّا يكون من قبيل طاعة الله لا طاعتهم؛ لأنهم في تشريع الأحكام الأولية يُخبرون عن حكم الله، من دون أن ينشؤونها. وأما الإشكال على إطلاق كلامه فستعرفه في ترجيح القول الآخر.

ويستفاد من كلمات بعض آخر عدم اختصاص اعتبار الحكم الولائي ونفوذه بذلك، بل هو مقدمّ على جميع الأحكام، حتىٰ الالزامية، وأنّه نافذٌ مطلقاً، سواءٌ خالف حكماً غير إلزامي أو حكماً إلزامياً، كما هو المستفاد

---

(١) اقتصادنا/ المجموعة الكاملة: ج ١٠، ص ٦٨٤.

من كلام صاحب الجواهر وصاحب العروة في توجيه تقدّم الحكم على الفتوى، وقد سبق آنفاً. وقد صرّح بذلك السيد الامام الخميني في مواضع عديدة من كلماته[١].

وهذا القول هو الأصح. وذلك أولاً: للزوم اختلال النظام من عدم نفوذ الحكم في مطلق الموارد بتقديم الحكم الأولي الفتوائي عليه في موارد التزاحم، كما سبقت الإشارة إليه، ولا سيّما في موارد كان حكم الفقيه على أساس رعاية مصالح الاسلام والمسلمين ويبتني عليه حفظ كيان الاسلام ونواميس المسلمين وعزّتهم، فحينئذٍ يُقدّم على جميع الأحكام الفرعية الأولية؛ نظراً إلي القطع بأهمية ذلك عند الشارع عنها، كيف؟ وإنّ لأجل حفظ هذا المهم وتحصيله تباح الدماء، بل يجب القتال وبذل النفوس. وإنّ بذلك يتضح موقف الولاية من بين الأحكام الالهية ودورها الأساسي في حفظ جميع الأحكام الشرعية الأولية، كما جاء في النصوص أنّه لم يُناد أحدٌ ما نودي بالولاية؛ لأنها حافظة لجميع الأحكام ومفتاحهنّ.[٢] وثانياً: لاطلاق دليل نفوذ الحكم ومشروعيته، فيشمل باطلاقه موارد مخالفته للأحكام الأوّلية، ولا يلزم إلغاء تشريع الأحكام الأولية. وذلك لأنّ متعلقها كليٌّ على نحو القضية الحقيقية وأما الحكم الولائي فمورده بعض مصاديق ذلك الحكم الأوّلي الكلّي. ومقتضى الصناعة حينئذٍ تخصيص دليل الحكم الأوّلي بدليل وجوب إنفاذ الحكم الولائي. وقد سبقت الاشارة إلى ذلك في كلام صاحب الجواهر آنفاً.

---

(١) راجع صحيفة النور: ج ٢٠، ص ٧٤.

(٢) الوسائل: ج ١، ص ٧ و ١٠ و ١٨، ب ١، من مقدمة العبادات ح ٢، ١٠، ٣٥ والمحاسن: ج ١، ص ٢٨٦.

نماذج من الأحكام الصادرة عن النبي والأئمة عليهم السلام

لا ريب أن بعض الأحكام الصادرة عن النبي والأئمة عليهم السلام كان مختصاً بزمانهم وباقتضاء المصالح التي كانوا يرونها في إنفاذ تلك الأحكام التي أنشؤوها على أساس ولايتهم التي جعلها الله لهم، فيُعملون ولايتهم بانشاء الأحكام الولائية الحكومية في جهة مصالح الاسلام والمسلمين. وقد صدرت الأحكام الولائية عن النبي والأئمة عليهم السلام كثيراً ونكتفي هاهنا بذكر نماذج منها.

أما الأحكام الولائية الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله:

فمنها: حكم النبي صلى الله عليه وآله على أصحابه بتغيير الشيب بخضاب اللحية. وقد علّله أمير المؤمنين عليه السلام بغربة الدين وقلّة أهله ولذا خصّه بزمانه، كما جاءَ عنه في نهج البلاغة:

«وسُئل عليه السلام عن قول الرسول صلى الله عليه وآله: غيِّروا الشيب ولا تشبّهوا اليهود، فقال عليه السلام: إنّما قال صلى الله عليه وآله: ذلك والدين قُلٌّ. فأمّاالآن وقداتّسع نطاقه وضرب بجرانه. فامرءٌ وماأختار».[1]

ومنها: حكمه صلى الله عليه وآله بوجوب الحضور في صلاة الجماعة، وباحراق بيوت الذين لايحضرون الجماعة من جيران المسجد[2]. مع استحباب الخضاب والحضور في صلاة الجماعة بالأدلة القطعية من النصوص والاجماع.

ومنها: حكمه صلى الله عليه وآله باحراق مسجد ضرار، كما نزل في شأن ذلك قوله (تعالى): «والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين».[3]

---

(١) نهج البلاغة صبحي الصالح: ص ٤٧١، الحكمة ١٧.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٣٧٦ و ٣٧٧، ب ٢، من صلاة الجماعة ح ٤ و ٦ و ٩ و ١٠.

(٣) سورة التوبة: الآية ١٠٧.

وقال في مجمع البيان في تفسيره: «قال المفسرون: إنّ بني عمرو بن عوف اتخذوا مسجد قباء وبعثوا إلى رسول‌الله ﷺ أن يأتيهم فأتاهم وصلّى فيه. فحسدهم جماعة من بني غنم بن عوف، فقالوا نبني مسجداً فنصلي فيه ولا نحضر جماعة محمد، وكانوا اثني عشر رجلاً، وقيل خمسة عشر رجلاً، منهم ثعلبة بن حاطب ومعتب بن قشير ونبتل بن الحرث. فبنوا مسجداً إلى جنب مسجد قباء. فلما فرغوا منه أتوا رسول‌الله ﷺ ـ وهو يتجهّز إلي تبوك ـ فقالوا: يا رسول‌الله ﷺ إنا قد بنينا مسجداً لذي العلة والحاجة والليلة المطيرة والليلة الشاتية[1]، وإنا نحبّ أن تأتينا فتصلي فيه لنا وتدعو بالبركة فقال ﷺ: إني على جناح سفر، ولوقدمنا أتيناكم إن شاءالله فصلينا لكم فيه. فلما انصرف رسول الله من تبوك نزلت عليه الآية في شأن المسجد... فوجه رسول الله عند قدومه من تبوك عاصم بن عوف العجلاني ومالك بن الدخشم وكان مالك من بني عمرو بن عوف، فقال لهما: انطلقا إلي هذا المسجد الظالم أهلُه فاهدماه وحرّقاه. وروي انه بعث عمار بن ياسر ووحشياً فحرّقاه. وأمر بأن يُتخذ كناسة يُلقى فيها الجيف».[2]

فان أمره ﷺ بهدم هذا المسجد وإحراقه وإيجابه ذلك حكم ولائيٌ صدر منه ﷺ.

ومنها: حكمه ﷺ بتحريم لحوم الحُمُر الأهلية ونكاح المتعة، كما دلّت عليه حسنة زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال:

«حرّم رسول الله ﷺ يوم خيبر لحوم الحُمُر الأهلية ونكاح المتعة».[3]

---

(١) يعني الليلة الباردة الشتائية.

(٢) تفسير مجمع البيان / طبع بيروت: ج ٥، ص ٧٢ و٧٣.

(٣) الوسائل: ج ١٤، ص ٤٤١، ب ١، من أبواب المتعة ح ٣٢.

هذه الرواية وإن حملها الشيخ وغيره على التقية، إلّا أنّ الظاهر كون حكمه ﷺ يوم خيبر بذلك حكماً ولائياً باقتضاء المصلحة.

ومنها: حكمه ﷺ بقتل بعض المنافقين، كما نقل في مجمع البيان: «أنّه ﷺ أمر الأصحاب بقتل أربعة نفر: عبدالله بن سعد بن أبي سرح والحُوَيرث بن نُقَيل وابن خَطَل ومقبس بن ضبابة، وأمرهم بقتل قينتَيْن كانتا تُغَنِّيان بهجاء رسول‌الله ﷺ وقال اقتلوهم وان وجدتموهم متعلِّقين بأستار الكعبة. فقتل علي عليه السلام الحويرث بن نفيل وإحدى القينتين وأفلتت الأُخرى وقتل مقبس بن ضبابة في السوق».[1]

ومن ذلك حكمه ﷺ بقتل كعب الأشراف وهو الذي كان يُحرّض الناس على رسول الله ﷺ. ويبكي على قتلىٰ بدر. وكان يَشُبُّ على نساء المسلمين، فقتله محمد بن مسلمة بأمر النبي ﷺ.[2]

ومنها: حكمه ﷺ بقلع نخلة سمرة بن جندب، كما دلّ عليه ما رواه الصدوق بسنده الصحيح أنّه قال أبو جعفر عليه السلام:

«كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان فكان إذا جاء إلي نخلته ينظر إلى شيءٍ من أهل الرّجل. يكرهه الرّجل قال: فذهب الرجل إلى رسول‌الله وقال: إنَّ سمرة يدخل عليّ بغير إذني فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتّى تأخذ أهلي حذرها منه، فأرسل إليه رسول‌الله ﷺ فدعاه، فقال: ياسمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير إذني فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سمرة استأذن إذا أنت دخلت. ثُمَّ قال رسول الله ﷺ: يسرُّك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثة؟ قال: لا، قال ﷺ: ما أراك يا سمرة إلا مضارّاً إذهب يا فلان فاقطعها(فاقلعها) واضرب بها

---

(١) تفسير مجمع البيان / طبع دار إحياء التراث العربي / بيروت: ج ٩ـ١٠، ص ٥٥٧.

(٢) سفينة البحار: ج ٢، ص ٤٨٣.

وجهه».[١]

ومنها: حكمه ﷺ بين أهل البادية أن لا يمنعوا من فضل ماءٍ ولا كلاءٍ، كما دل عليه ماروا ه في الكافي بسنده عن الصادق عليه السلام:

«قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في مشارب النخل أنّه لايمنع نفع الشيء، وقضى ﷺ بين أهل البادية أنّه لايمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاءٍ».[٢]

أما الأحكام الولائية الصادرة عن الأئمة عليهم السلام:

فمنها: حكم الامام الصادق عليه السلام بتحريم المتعة على عمّار وسليمان بن خالد ماداما في المدينة. كما جاء في رواية الكليني بسنده عن عمّار، قال:

«قال أبو عبدالله عليه السلام لي ولسليمان بن خالد: قد حرّمت عليكما المتعة من قبلي مادمتما بالمدينة، لأنّكما تكثران الدّخول عليّ وأخاف أن تؤخذا، فيقال: هؤلاء أصحاب جعفر».[٣]

ومنها: حكم أميرالمؤمنين علي عليه السلام بتسعير الأثمان وتحديد القِيَم في كتابه إلى مالك؛ حيث أمَرَهُ بقوله:

«وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل، وأَسعارٍ لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع. فمن قارف حكرةً بعد نهيك إياهُ فنكِّل به، وعاقبهُ في غيرِ إسراف».[٤]

ومنها: حكمه عليه السلام بردّ ما أخذه عثمان من الرعايا، من القطائع والأموال إلى بيت المال، كما أشار إليه بقوله:

«والله لو وجدتُهُ قد تُزُوِّجَ بِهِ النِّسَاءُ، وَمُلِكَ بِهِ الْإِمَاءُ؛ لَرَدَدْتُه».[٥]

---

(١) الوسائل: ج١٧، ص ٣٤٠، ب ١٢، من إحياء الموات ح ١.

(٢) الكافي: ج ٥، كتاب المعيشة، باب الضرار، ص ٢٩٣، ح ٦.

(٣) الوسائل: ج ١٤، ص ٤٥٠، ب ٥، من أبواب المتعة ح ٥.

(٤) نهج البلاغة صبحي الصالح: ص ٤٣٨، الكتاب ٥٣.

(٥) نهج البلاغة صبحي الصالح: ص ٥٧، خ ١٥.

وفي دعائم الاسلام عن علي عليه السلام أنّه لمّا بايعه النّاس أمر بكلّ ما كان في دار عثمان من مال و سلاح، وكل ما كان من أموال المسلمين، فقبضه، وترك ما كان لعثمان ميراثاً لورثته... وقال عليه السلام في خطبةٍ:

«ألا، وكلّ قطعة أقطعها عثمانُ أو مال أعطاه من مال الله فهو ردٌّ على المسلمين في بيت مالهم».(١)

وقال ابن ابى الحديد ـ بعد ذكر موارد رُدّت فيها قطايع عثمان وأمواله إلى بيت المال بأمر علي عليه السلام ـ «وأمر عليه السلام أن ترتجع الأموال التي أجاز بها عثمان حيث اَصيبت أو أُصيبت صاحبها».(٢)

ومنها: حكمه عليه السلام باسترداد أموال الأشعث بن قيس. كما روي في دعائم الاسلام:

«أنّه عليه السلام أحضر الأشعث بن قيس، وكان عثمان استعمله على أذربيجان، فأصاب مائة ألف درهم، فبعضٌ يقول: أقطعه عثمان إيّاها، وبعض يقول: أصابها الأشعث في عمله. فأمره عليّ عليه السلام بإحضارها فدافعه. وقال: يا أمير المؤمنين، لم أُصِبها في عملك. قال: والله لئن أنت لم تُحضِرها بيتَ مال المسلمين، لأضربنك بسيفي هذا أصاب منك ما أصاب. فأحضرها وأخذها منه وصيرها في بيت مال المسلمين. وتتبع عُمَّال عثمان، فأخذ منهم كلَّ ما أصابه قائماً في أيديهم وضمَّنهم ما أتْلفوا».(٣)

ومنها: حكم الامام الحسن المجتبىٰ عليه السلام بقتل جاسوسَي معاوية لمّا اطّلع على أنّه أرسلهما للتجسُّس والاستخبار، وهما الحميري والقيني، كما

---

(١) دعائم الاسلام: ج ١، ص ٣٩٦.

(٢) شرح ابن أبي الحديد: ج ١و٢، ص ٢٧٠.

(٣) دعائم الاسلام: ج ١، ص ٣٩٦.

روى المجلسي في البحار[١] عن إرشاد المفيد:

«لمّا بلغ معاوية بن أبي سفيان وفاة أمير المؤمنين عليه السلام وبيعة الناس ابنه الحسن عليه السلام، دسّ رجلاً من حمير إلى الكوفة، ورجلاً من بني القين إلى البصرة ليكتبا إليه بالأخبار، ويفسدا على الحسن الأُمور، فعرف ذلك الحسن (عليه السلام) فأمر باستخراج الحميري من عند لحّام (حجام / غ.ل) بالكوفة، فأُخرج وأمر بضرب عنقه، وكتب إلى البصرة باستخراج القيني من بني سليم، فأُخرج وضرب عنقه».

ومنها: حكم الصادق عليه السلام بقتل قاتل معلّى بن خنيس، كما ورد في الرواية أنّه عليه السلام أمر ابنه اسماعيل بقوله:

«يا اسماعيل، شأنك به فخرج إسماعيل والسيف معه حتى قتله في مجلسه».[٢]

ومنها: حكم الامام الجواد عليه السلام بايجاب الخمس في خصوص الذهب والفضّة في سنة خاصّة وعفوه عما سواهما من الأمتعة والأرباح والفوائد. وإيجابه في ساير الأمتعة والأرباح نصف السدس لخصوص من تقوم ضيعته بمؤونته وإباحة باقي الخمس عليهم عفواً وتخفيفاً لهم، كما ورد في صحيحة علي بن مهزيار. قال:

«كتب إليه أبو جعفر عليه السلام إنّ الذي أوجبت في سنتي هذه ـ سنة عشرين ومائتين فقط ـ لمعنى من المعاني، أكره تفسير المعنى كلّه؛ خوفاً من الانتشار، وسأُفسّر لك بعضه إن شاء الله. إنّ مواليَّ أسأل الله صلاحهم أو بعضهم قصَّروا فيما يجب عليهم؛ فعلمت ذلك فأحببت أن أطهّرهم وأزكّيهم بما فعلت من أمر الخمس في عامي هذا... ولم أوجب عليهم ذلك في كّل عام ولا أوجب عليهم إلا الزّكاة التي فرضها الله عليهم، وإنّما اوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذّهب والفضّة التي قد حال عليهما

---

١) بحارالانوار: ج ٤٤، ص ٤٥.

٢) بحارالانوار: ج ٤٧، ص ٣٥٢.

الحول، ولم اوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دوابّ ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة، إلّا في ضيعة سأُفسّر لك أمرها؛ تخفيفاً منّي عن مواليَّ ومنّاً مني عليهم لما يغتال السّلطان من أموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم... فأما الذي أوجب من الضّياع والغلات في كلّ عام فهو نصف السّدس ممّن كانت ضيعته تقوم بمؤنته، ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف السدس ولا غير ذلك».[1]

إلى غير ذلك من الأحكام الولائية الصادرة عنهم عليهم السلام بمقتضى المصلحة الضرورة مما ليس إجراءً للحكم الالهي الأوّلي، الثابت في الشريعة للأشياء بعناوينها الأولية، بل هي من الأحكام الولائية الصادرة عمّن له الولاية على إصدار الحكم من جانب الله (تعالىٰ).

نماذج من الأحكام الولائية الصادرة من الفقهاء

إنّ فقهاءنا وإن لم يكونوا مبسوطي الأيدي في عصر الغيبة؛ حيث كانت الحكومة تحت سيطرة سلاطين الجور والطوغيت؛ إلاّ أنّهم قد يتدخلون في الأُمور السياسية والثقافية والاجتماعية، حسب ما كانوا يعتقدونه من عدم انفكاك الدين عن السياسة أنّ الشارع الأقدس أعطى إليهم الولاية على إنفاذ أُمور المسلمين. وقد صدر منهم في طول زمن الغيبة الكبرى أحكامٌ ولائيةٌ؛ حفظاً لبيضة الاسلام ومصالح المسلمين، ونحن نكتفي هاهنا بذكر نماذج منها.

فمنها: حكم جماعة من الفقهاء بتحريم ثياب الدُّول الخارجية الكافرة وأجناسهم وأمتعتهم وبخلع هذه الألبسة ونزعها ولبس الألبسة الاسلامية، فمن هذه الجماعة السيد محمد كاظم اليزدي صاحب العروة وشيخ

---

(١) الوسائل: ج٦، ص٣٤٩، ب ٨، من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ٥.

الشريعة الاصبهاني وميرزا فتح الله الشيرازي والمحقق الآخوندالخراساني والشيخ محمد حسن المامقاني وغيرهم.[١]

ومنها: حكم جماعة منهم بالجهاد والقتال في مقابل تجاوز بعض دول والكُفر، كحكم السيد محمد كاظم اليزدي والسيد عبد الحسين لاري بقتال إنكلترا وإيطاليا وروسيا.[٢]

ومنها: حكم السيد الحسيني القمي بالكفاح والنضال ضدّ الطاغوت بكشف الحجاب عن النساء في ايران.[٣]

ومنها: حكم السيد محمد تقي الخونساري بتأميم صناعة النفط، مع تصريحه بأن ردّ هذا الحكم ردّ قول النبي صلى الله عليه وآله ولا عذر لأحد في ذلك.[٤]

ومنها: حكم جماعة من الفقهاء بتحريم الانتخابات حينما أقدمت دولة الانكليز على ترشيح فيصل في عراق بعد هزيمتها الشنعاء وفشلها في الحرب. ومن هذه الجماعة المحقق النائيني؛ حيث حكم صريحاً بتحريم هذه الانتخابات وبأنّ الحضور فيها مخالفة الله (تعالى) والرسول والائمة عليهم السلام.[٥]

ومنها: ذلك الحكم المعروف الصادر من الميرزا الشيرازي بقوله: «اليوم استعمال التوتون والتنباكو بأي نحو كان في حكم محاربة الامام الحجة صاحب الأمر (عج)».[٦]

---

(١) راجع مجلّة نور العلم: الرقم الخامس، المرحلة الثانية، ص ١٨ و٢١.

(٢) مجلة نور العلم: الرقم السادس، المرحلة الثالثة ونهضت روحانيون ايران: ج ١، ص ٢٠٩.

(٣) مجلة نور العلم: الرقم الأول، المرحلة الثانية، ص ٨٤.

(٤) كتاب روحانيت وملى شدن صنعت نفت ص ٥٦

(٥) مجلة نور العلم: الرقم الخامس، المرحلة الثانية، ص ٢١.

(٦) كتاب تحريم تنباكو تأليف الزنجاني ص ١٠٠

ومنها: الأحكام الولائية الكثيرة الصادرة من الامام الراحل ﷺ، كحكمه بتشكيل مجلس قيادة الثورة ونصب رؤساء الجمهور وأمراء الجيش ورئيس القوّة القضائية وساير مسؤولي النظام الاسلامي وحكمه بمصادرة أموال الطواغيت البهلوية وعائلتهم، وحكمه باعدام سلمان رشدي؛ لإهانته بساحة النبي ﷺ والقرآن الكريم، بتأليف كتاب الآيات الشيطانية، وإن كان الأخير من قبيل إعلان الحكم الشرعي الأوّلي. إلى غير ذلك من الأحكام الولائية الصادرة من الفقهاء العظام(قدس الله أسرارهم).

ولا ريب أنّ ولاية الفقهاء على الحكم بين الناس لو كانت في إطار الأحكام الفرعية الشرعية الأولية، لا معنى لتفويض الولاية المطلقة الثابتة للنبي الأئمة(صلوات الله عليهم) إليهم، بل لا يعقل ثبوت الولاية لهم على الحكومة وحفظ نظام الاسلام مصالح المسلمين؛ لوضوح توقف ذلك على انفاد كثير من الأحكام الثانوية المخالفة للأحكام الاولية. وذلك كالحكم بالخدمة العسكرية الاجبارية، وإيجاد الطرق وتوسيع الشوارع ولو انجر إلى التصرف في ملك الغير، والحكم بمنع خروج العُملة من المملكة الاسلامية وورودها فيها، والحكم بأخذ الضرائب المالية من التجار وأصناف الكسبة، وبالاجراءات الجمركية وتقييم الأجناس، وبحبس عوامل توزيع الموادّ المخدّرة وإعدامهم، إلى غير ذلك من الأحكام الولائية الصادرة من الحاكم لأجل حفظ النظام أو لمصالح الاسلام والمسلمين، ممّا يخالف الأحكام الشرعية الكلية الأولية، وإن للامام الراحل بياناً جامعاً في ذلك فراجع.[1]

---

(١) صحيفة النور: ج ٢٠، ص ١٧٠.

الحكم التكليفي وأقسامه

الحكم التكليفي: حكم تعلق بأفعال المكلّفين ويرد على هذا التعريف أنّ من الأحكام الوضعية أيضاً ما يتعلق بفعل المكلّف كصحة المعاملة وبطلانها بمعنى السبب؛ إذاً المعاملة بمعنى المسبب لاتتطرّق إليها الصحة والبطلان، بل يكون متعلقهما في العبادات عين متعلق الوجوب والحرمة. فليس هذا التعريف مانعاً. وعرّفه بعض بالاعتبار النفساني الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخيير.[1] ولكن يشكل الالتزام بكون اعتبار التخيير والترخيص داخلاً في الأحكام التكليفية حيث إنّ اعتبار ذلك لا يدعو إلى فعل أو ترك يثقل على المكلّف ولا يقتضي كلفة عليه.

وعرّف السيد الشهيد الصدر الحكم التكليفي بأنّه: «الحكم الشرعي المتعلق بأفعال الانسان والموجِّه لسلوكه مباشرة في مختلف جوانب حياته الشخصية والعادية والعائلية والاقتصادية والسياسية التي عالجتها الشريعة ونظَّمتها جميعاً، كحرمة شرب الخمر ووجوب الصلاة ووجوب الانفاق على بعض الأقارب وإباحة إحياء الأرض ووجوب العدل على الحاكم».[2]

وأمّا قيد المباشرة فاحتراز عن الحكم الوضعي؛ لأنّه وإن يتعلّق بذوات الأشياء بالمباشرة، إلّا أنّه يتعلّق بافعال المكلّفين من غير المباشرة؛ نظراً إلى أنّ غرض الشارع من خطاباته الوضعية ليس إلّا تشريع أحكام أفعال المكلّفين لتنظيم سلوكه في مختلف جوانب حياته. هذا، ولكن يرد عليه ما أشكلنا به على التعريف الأوّل. وقيد المباشرة لا يغني

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٧٨.

(٢) المجموعة الكاملة: ج ٣ ودروس في علم الأُصول، ج ١، ص ١٠٤.

لرفع الاشكال؛ نظراً إلى تعلّق الصحة والبطلان بفعل العبادات أو انشاء عقد المعاملات بالمباشرة من دون توسّط الواسطة.

وأما قيد اختلاف جهات أفعال الانسان المتعلّقة للحكم، فتوضيحي وليس بمقوم لأصل التعريف. والأصح في تعريف الحكم التكليفي أن يقال: إنّه اعتبار قانوني من الشارع داع إلى فعل أو ترك أو زاجرٌ عنهما، مستتبعٌ لكلفة على العبد.

ولا يخفى أنّ القيد الاخير توضيحي؛ لأنّ غالب الأوامر والنواهي الشرعية لا ينفكّ عن كلفة؛ نظراً إلى عدم كون الاتيان بالواجبات والسنن وترك المحرّمات والمكروهات ملائماً لطبع البشر وشهواته. كما ورد في الحديث عن علي عليه السلام «اُكره نفسك على الفضائل» و«حُفّت الجنة بالمكاره والنار بالشهوات» على الفضائل فان الرذائل أنت مطبوع عليها.[1]

وعن النبي صلى الله عليه وآله: «تكلّفوا فعل الخير وجاهدوا نفوسكم عليه فان الشر مطبوع عليه الانسان»[2] وما ورد في الحديث عنه صلى الله عليه وآله: «حُفّت الجنة بالمكاره وحفّت النار بالشهوات».[3]

وأما أقسامه الخمسة:

فالوجوب: هو الحكم المتضمّن للبعث إلى الفعل أو الترك على نحو الالزام، بلافرق بين العبادات والمعاملات والجزئيات، وإن يتضمّن الباعث منه نحو الترك معنى التحريم في الحقيقة.

والاستحباب: هو حكم يتضمّن البعث نحو العمل من غير إلزامٍ.

---

(١) غرر الحكم: ح ٢٤٧٧.

(٢) تنبيه الخواطر: ج ٢، ص ١٢٠.

(٣) المجازات النبوية: ص ٣٨٧ / بحار الانوار: ج ٦٧، ص ٧٨، وج ٦٨، ص ٧٢.

والحرمة: حكم يزجر عن الفعل الذي تعلق به ويتضمّن النهي عنه أو عن تركه على نحو الالزام، وإن يرجع الزاجر منه عن الترك إلى الوجوب في المعنى المقصود.

والكراهة: حكم يتضمّن الزجر عن فعل شيءٍ أو تركه، بدرجة دون الالزام، وفي العبادات تكون بمعنى نقصان الثواب أو رجحان الاتيان بالفعل العبادي عارياً عن تلك الصفة التي تعلق به النهي التنزيهي لأجلها.

والاباحة: هي الحكم المتضمّن لجواز كل من الفعل والترك، على حد سواء، من دون رجحان لأحدهما على الآخر في نظر الشارع.

ولكن يشكل بأنه لا كلفة في الاباحة حتى يدخل في الأحكام التكليفية. وقد يجاب بأنّ تسمية هذه الأحكام الخمسة وإن كان منشؤها ما يرد على العبد من الكلفة لأجل تشريع الوجوب والحرمة في حقّه، ولكن حدّ الحكم التكليفي ما ذكرناه آنفاً. وإنّ الاباحة داخلة في هذا الحد؛ نظراً إلى تعلّقها بأفعال المكلفين وليست قابلة للتعلّق بالذوات ومن هنا تكون في قبال الحكم الوضعي ويشترك ساير الاقسام في التعريف. هذا مع أنّ الاشكال المزبور لا يختصّ بالاباحة، بل يرد في الكراهة والاستحباب أيضاً، كما يدفع فيهما على الوجه المزبور. وواضحٌ أنه لم يؤخذ في تعريف كثير من العناوين الفقهية مناشئها اللغوية. وهذا الجواب يمكن ردّه بأنّ توصيف هذه الأحكام بالتكليفية مشعرٌ بأخذ الكلفة في تشريعها. وإنّ في الكراهة والاستحباب أيضاً نوعٌ من الكلفة لمن أراد الاتيان بهما قربةً إلى الله وابتغاءً لمرضاته.

وأما تعريف أقسام الواجب فسيأتي البحث عنها بآحادها في مبحث الأوامر، إن شاء الله.

الحكم الوضعي وأقسامه

قد عُرّف الحكم الوضعي بتعاريف واختلف الآراء في أقسامه.

منها: ما عن الشهيد الأوّل في قواعده؛ حيث قال: «والوضع هو الحكم على الشيء بكونه سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً».[١] وماجاء في كلامه من الحكم بكون الشيء سبباً كالزوجية التي سبباً لجواز الاستمتاع ووجوب انفاق الزوج وطاعة الزوجة. ومن هذا القبيل الملكية التي هي سبب جواز تصرف المالك وحرمة تصرف غيره في ماله من دون اذنه.

واما الحكم بكون شيء شرطاً فمثل شرطية الاستطاعة في صحة الحج وشرطية الطهارة لصحة العبادة وشرطية الاستقبال والتسمية لصحة الذبح.

واما الحكم بكون شيءٍ مانعاً فمثل الحكم بمانعية الكلام والقهقهة والنجاسة في الصلاة وعيب أحد العوضين في صحة البيع.

منها: ما عن الشهيد الصدر حيث عّرف الحكم الوضعي: «بأنه كل حكم يشرّع وضعاً معيناً يكون له تأثير غير مباشر على سلوك الانسان، من قبيل الأحكام التي تنظم علاقات الزوجية، فانها تشرِّع بصورة مباشرة علاقة معينة بين الرجل والمرأة تؤثر بصورة غير مباشرة على السلوك وتوجِّهه؛ لأن المرأة بعد أن تصبح زوجة مثلاً تلزم بسلوك معين تجاه زوجها، ويسمى هذا النوع من الأحكام بالأحكام الوضعية».[٢]

ثم قسّم الأحكام الوضعية على قسمين: «الأوّل: ماكان واقعاً موضوعاً للحكم التكليفي، كالزوجية الواقعة موضوعاً لوجوب الانفاق، والملكية

---

(١) القواعد والفوائد / طبع مكتبة المفيد: ج ١، ص ٣٩.

(٢) المجوعة الكاملة: ج ٣، ص ١٠٥ و١٠٦.

الواقعة موضوعاً لحرمة تصرف الغير في المال بدون إذن المالك».

الثاني: ما كان منتزعاً عن الحكم التكليفي، كجزئية السورة للواجب، المنتزعة عن الأمر بالمركب منها، وشرطية الزوال للواجب المجعول لصلاة الظهر، المنتزعة عن جعل الوجوب المشروط بالزوال».[1]

ولكن أحسن ما قيل في تعريف الحكم الوضعي وأقسامه كلام السيد الإمام الراحل، ونكتفي هاهنا بذكره. قال﵀: «إنّ الأحكام الوضعية عبارة عن كلّية المقررات الشرعية ما عدى الأحكام التكليفية، حتىٰ أنّ الاباحة الواقعية لوكان لها جعل، تكون من الوضعيات. والأحكام الوضعية بعد اشتراك كلّها في إمكان جعلها استقلالا، وليس حكماً وضعياً ولا يمكن أن يتطرق إليه الجعل الاستقلالي، على انحاء:

منها: ما يكون مجعولاً بتبع التكليف بمعنى انتزاعه منه كالجزئية للمكلف به غالباً والشرطية والمانعية له.

ومنها: مايكون مجعولاً بتبع اشتراط التكليف به أي ينتزع من اشتراطه به، كقوله (تعالى): لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا؛ فان الاستطاعة لم تكن قبل هذا الجعل شرطاً للتكليف، وبعد تقييد التكليف به انتزع منه الشرطية. ويمكن أن يكون دلوك الشمس من هذا القبيل، كما يمكن أن يكون من قيود المكلف به، كما هو الأظهر، فان الصلاة كما أنها مشروطة بالستر، مشروطة بوقوعها من دلوك الشمس إلى غسق الليل.

ومنها: ما يكون مجعولاً أصالة وهو على أنحاء:

منها: ما يكون متعلق الجعل ابتداءً، من غير تخلل واسطة تكوينية أو

---

١) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ١٤.

تشريعية، كالخلافة والنبوة والامامة والقضاوة والسببية والشرطية والمانعية والقاطعية احياناً، ومن ذلك جعل المواقيت والموقفين وجعل الصفا والمروة والمسعى من شعائر الله وامثال ذلك، وان يمكن ان يقالَ بانتزاع بعضها من الحكم التكليفي.

ومنها: ما يكون مجعولاً عقيب شيءٍ اعتباري أو تكويني كضمان اليد والاتلاف، وكحق السبق والتحجير، وكحق الرهان في باب السبق والرماية، وكالملكية عقيب الاحياء والحيازة، ومن قبيله جميع الحدود الشرعية وأحكام القصاص والديات.

ومنها: ما يكون مجعولاً عقيب أمر تشريعي قانوني، كالعهدة عقيب عقد الضمان، ومن ذلك مفاد العقود والايقاعات، فان كل ذلك من التشريعيات والجعليات الشرعية والعرفية التي أنفذها الشارع، والمراد من الأحكام التشريعية أعم من العرفيات التي أنفذها الشارع أو لم يردع عنها.

ثم اعلم أنّ في العقود والايقاعات وساير الوضعيات وذوات الاسباب يمكن أن يلتزم بجعل السببية؛ فيقال: بأنّ الشارع جعل الحيازة سبباً للملكية؛ واليد سبباً للضمان، وعقد البيع والنكاح سببين لمسببهما، ويمكن أن يلتزم بجعل المسبب عقيب السبب، والأول هو الأقرب بالإعتبار وأسلم من الاشكال، لكن في كل مورد لا بد من ملاحظة مقتضى دليله.

فقد اتضح مما ذكرنا النظر في كثير مما أفاده المحقق الخراساني وغيره[1] في المقام. منه ما أفاده رحمه الله في النحو الأول من الوضع، قال ﷺ: «والتحقيق أنّ ما عُدّ من الوضع على أنحاءٍ. منها: ما لا يكاد يتطرق إليه

---

(١) كفاية الاصول: ج ٢، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣ وفوائد الاصول: ج ٣، ص ١٧ و١٠٥ وج ٤، ص ٣٩٢.

الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً... منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعي إلّا تبعاً للتكليف. ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه وتبعاً للتكليف... أما النحو الأوّل: فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية...».[1] فانه مع تسليم عدم تطرق الجعل التشريعي مطلقاً إلى شيء لا وجه لعدّه من الأحكام الوضعية، فان الأحكام الوضعية ـ أي الأحكام الجعلية والمقررات الشرعية ـ لا معنى لعدّ ما لا يتطرق إليه الجعل منها.

مع أنه قد عرفت النظر في عد السببية للتكليف مما لا يتطرق إليه الجعل، فان السببية كالمانعية والشرطية والرافعية لأصل التكليف أيضاً من الوضعيات المتطرقة إليها الجعل. فان نفس دلوك الشمس إلى غسق الليل أو سببيته للجعل وإن لم يكن مجعولاً، لكن سببيته للوجوب يمكن أن يكون مجعولاً ومقرراً شرعياً، كما أنّ الاضطرار وإن لم يكن مجعولاً لكن يمكن جعل السببية لرفع التكليف له، كما يمكن رفع التكليف عقيبه، كما هو ظاهر قوله: رفع ما اضطروا إليه، الرافع لحرمة الخمر في صورة الاضطرار العرفي. هذا، كما أنّ عدّ بعضهم الكاشفية والطريقية والحجية وأمثال ذلك من الوضعيات في غير محله، فان الحجية سواء كانت بمعنى منجزية التكليف أو بمعنى قاطعية العذر ليست من المجعولات، كما أنّ الطريقة والكاشفية للكاشف والطريق ليستا بمجعولتين كما مرّ ذكره في محله».[2]

قوله: «حتى أنّ الاباحة الواقعية لو كان لها جعل تكون من الوضعيات»، مقصوده من الاباحة الواقعية هو الاباحة الثابتة في متن الواقع التي تعلقت بها إرادة الشارع واقعاً، دون ما يُستظهر من الخطاب أو يحكم

---

(١) كفاية الاصول: ج ٢، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٢) الرسائل: ج ١، ص ١١٩ـ١٢١. والاستصحاب، طبع مؤسسة نشر آثار الامام الخميني: ص ٧٣ ـ ٧٥.

به بمقتضى الأصل العملي ظاهراً. وفي تعلّق الجعل بالاباحة نظرٌ من ثبوت الرخصة والجواز في الأشياء بمقتضى الطبع الأولي بلا حاجة إلى جعل وتشريع. وإنّما يحتاج إلى الجعل حكمٌ يدعو إلى فعل أو ترك، ومن ظهور مثل قوله «أحلّ الله البيع» و«أحل لكم ما في الأرض جميعاً» «كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم أنه حرام» في جعل الحلية، ولأنّ الترخيص في التناول يحتاج إلى إذن الشارع وتشريعه الجواز والحلية كما في الوجوب والحرمة.

وأما كون الاباحة من الوضعيات فقد تبيّن وجهه مما قلناه آنفاً في توجيه خروجها عن الأحكام التكليفية.

وأما ما يستفاد من كلامه من الفرق بين جعل التكليف ورفعه في السببية بأنّ سببية دلوك الشمس لجعل التكليف غير موضوعة ولكن سببية الاضطرار لرفع التكليف موضوعه، فلم يُعلم وجهه؛ لأنّ كلّاً من الجعل والرفع فعل الشارع وأمرٌ تكوينيٌ، فكما لا يعقل سببية الدلوك لجعل التكليف فكذا لا يُعقل سببية الاضطرار لرفعه، نعم يكون الاضطرار سبباً للاباحة باعتبار الشارع كما أنّ الدلوك سببٌ للوجوب باعتباره وجعله. وأما ما ورد في الحديث «رفع ما اضطروا إليه» فمعناه اعتبار اباحة الحرام المضطر إليه.

ثم انه وقع الخلاف في أنّ الحكم الوضعي هل هو مجعول مستقلاً أم لا، بل إنّما ينتزع من الحكم التكليفي. فذهب جماعةٌ إلى الأول. منهم العلامة في النهاية[١] والشهيد الثاني في تمهيد القواعد[٢] والشيخ البهائي في الزبدة[٣]

---

(١) النهاية: ص ٩.

(٢) تمهيد القواعد: ص ٣٧.

(٣) زبدة الأُصول: ص ٣٠.

والفاضل التوني في الوافية[١] والوحيد البهبهاني في الفوائد[٢] الحائرية والسيد بحر العلوم في فوائده والميرزا القمي في القوانين[٣]. ويظهر ذلك أيضاً من هداية المسترشدين وصاحب الفصول وغيرهما.[٤]

وذهب عدّةٌ من الفقهاء إلى الثاني، كالشهيد الأوّل في الذكرى[٥] وفي القواعد والفوائد[٦] وشريف العلماء في تقرير درسه[٧] والفاضل الجواد في شرح الزبدة[٨] والسيد صدرالدين في شرح الوافية.[٩]

وقد مال إليه الشيخ الأعظم ونسبه إلى المشهور.[١٠]

ويُستفاد من كلام الشهيد الأول في القواعد[١١] أيضاً ذهاب المشهور إلى ذلك.

قال الشيخ الأعظم في الفرائد: «المشهور ـ كما في شرح الزبدة ـ بل الذي استقرّ عليه رأي المحققين ـ كما في شرح الوافية للسيّد صدرالدين ـ: أنّ الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي، وأنّ كون الشيء سبباً لواجبٍ هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء. فمعنى

---

(١) الوافية: ص ٢٢.

(٢) الفوائد الحائرية: ص ٩٥.

(٣) القوانين: ج ٢، ص ٥٤ وج ١، ص ١٠٠.

(٤) راجع فرائد الأُصول/طبع مجمع الفكر الاسلامي: ج ٣، ص ١٢٥، التعليقة ٣.

(٥) الذكرى: ج ١، ص ٤٠.

(٦) القواعد والفوائد: ج ١، ص ٣٠.

(٧) ضوابط الأُصول: ص ٦.

(٨) غاية المأمول في شرح زبدة الأُصول مخطوطة: الورقة ٥٩.

(٩) شرح الوافية / مخطوط: ص ٣٥٠.

(١٠) راجع فرائد الأُصول / طبع مجمع فكر الاسلامي: ج ٣، ص ١٢٦.

(١١) القواعد والفوائد: ج ١، ص ٣٠.

قولنا: «إتلاف الصبيّ سببٌ لضمانه»، أنّه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسِرَ بقوله: «اغرم ما أتلفته في حال صغرك»، انتُزع من هذا الخطاب معنىً يعبّر عنه بسببيّة الإتلاف للضمان، ويقال: إنّه ضامن، بمعنى أنّه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف... وكذا الكلام في غير السبب؛ فإنّ شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولةً بجعلٍ مغايرٍ لانشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، وكذا مانعيّة النجاسة ليست إلّا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس، وكذا الجزئية منتزعةٌ من الأمر بالمركّب... هذا كلّه في السبب والشرط والمانع والجزء. وأمّا الصحة والفساد، فهما في العبادات موافقة الفعل المأتيِّ به للفعل المأمور به ومخالفتُه له، ومن المعلوم أنّ هاتين ـ الموافقة والمخالفة ـ ليستا بجعل جاعلٍ.

وأمّا في المعاملات، فهما: ترتّب الأثر عليها وعدمه، فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لأثرها وعدم سببيّة تلك».[1]

ولكن يرد عليه أنّ ما قرّره الشارع واعتبره سبباً أو شرطاً أو تامّاً أو ناقصاً أو مانعاً أو ملكية أو زوجية أو طهارة أو نجاسة، بل ولايةً، لا ريب في كونه مجعولاً بجعل الشارع واعتباره. وليس الحكم إلّا ما جعله الشارع وقرّره بالاعتبار، سواءٌ كان بلسان الأمر والنهي ضمن المركب أو بلسان تعليق صحة الواجب أو بطلانه عليه أو الحكم بطهارة شيءٍ أو نجاسته. ولقد أجاد في بيان ذلك السيد الامام الخميني؛ حيث قال: «لا إشكال في

---

(١) فرائد الأُصول/ طبع مجمع الفكر الاسلامي: ج ٣، ص ١٢٦ ـ ١٢٩.

تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي، والظاهر أنّه ينقسم إليهما بالاشتراك المعنوي فلا بدّ من جامع بينهما، والظاهر أنّه هو كونهما من المقررات الشرعية، لانّ كل مقرَّر وقانون من مقنِّن نافذ في المجتمع يطلق عليه الحكم، فيقال: حكم الله تعالىٰ بحرمة شرب الخمر ووجوب صلاة الجمعة، وحكمه بضمان اليد والاتلاف، وحكمه بنجاسة الكلب والخنزير، وحكمه بأنّ المواقيت خمسة أو ستة، وكذا يقال: حكم السلطان بأن جزاء السارق كذا و سعر الأجناس كذا وكذا.

وبالجملة كل مقرّر وقانون عرفي أو شرعي ـ ممن له أهلية التقرير والتقنين ـ حكم، تكليفاً كان أو وضعاً. ولا تخرج المقررات الشرعية أو العرفية من واحد منهما ولا ثالث لهما. فمثل الرسالة والخلافة والامامة والحكومة والامارة والقضاوة من الأحكام الوضعية. قال تعالىٰ: «و كلاً جعلنا نبياً». وقال تعالىٰ: «إنّي جاعل في الارض خليفة». وقال تعالى: «إنّى جاعلك للناس اماماً، قال: ومن ذريتي، قال: لا ينال عهدي الظالمين». فقد نصب رسول الله صلى الله عليه وآله أميرالمؤمنين عليه السلام إماماً وأميراً على الناس يوم الغدير. وجعل القضاة من ناحية السلطان كجعل الأمير والحاكم معروف ومعلوم.

وبالجملة لا إشكال في كون النبوة والامامة والخلافة من المناصب الالهية التي جعلها الله وقرّرها. فهي من الأحكام الوضعية أو من الوضعيات، وإن لم يصدق عليها الأحكام. فاستيحاش بعض أعاظم العصر عليه السلام[1]، من كون أمثال ذلك من الأحكام الوضعية في غير محله، إلّا أن

---

(١) فوائد الاصول: ج ٤، ص ٣٨٥.

يرجع إلى بحث لغوي، وهو عدم صدق الحكم عليها، وهو كما ترى، كاستيحاشه من كون المهية المخترعة ـ كالصلاة والصوم ـ؛ منها فانها قبل تعلق الأمر بها وإن لم تكن من الأحكام الوضعية، لكنها لم تكن قبله من المهيات المخترعة أيضاً؛ لعدم كونها حينئذ من المقررات الشرعية. وإنما تصير مخترعات شرعية بعد ما قررها الشارع في شريعته بجعلها متعلقة للأوامر. وحينئذ تصير كالجزئية والشرطية والمانعية للمأمور به من الأحكام الوضعية. ولا فرق بين الجزئية والكلية، من كونهما أمرين منتزعين عن الأوامر المتعلقة بالطبايع المركبة. فمن جعل الجزئية للمأمور به من الأحكام الوضعية مع اعترافه بكونها انتزاعية، فليجعل المأموربهية أيضاً كذلك. وكذا لا مانع من جعل الماهيات الاختراعية من الأحكام الوضعية، أي من المقررات الشرعية والوضعيات الالهية، نعم إطلاق الحكم عليها كاطلاقه على كثير من الوضعيات يحتاج إلى التأويل.

نعم نفس الصلاة والصوم كنفس الفاتحة والركوع والسجود مع قطع النظر عن تعلق الأمر بهما وصيرورتهما من المقررات الشرعية لاتعدان من الأحكام الوضعية ولا من المهيات المخترعة.

فالتحقيق أنّ جميع المقررات الشرعية تنقسم إلى الوضع والتكليف ولا ثالث لهما. نعم صدق الحكم على بعضها أوضح من صدقه على الآخر، بل في بعضها غير صادق، لكن كلامنا ليس في صدق الحكم وعدمه، بل في مطلق الوضعيات، صدق عليها أو لا؟».[1]

ويعلم من مجموع كلامه ـ صدراً أو ذيلاً ـ أنّ الحكم الوضعي هو كلّ

---

(١) الرسائل: ج ١، ص ١١٤ ـ ١١٥.

مقرّر ومجعول شرعي ما عدا الأحكام التكليفية.

فاتضح بهذا البيان الحق في المسألة، وهو أنّ الحكم الوضعي كالحكم التكليفي مجعول. وقد عرفت ذلك من كلام السيد الشهيد الصدر وغيره في تعريف الحكم الوضعي، بل الظاهر أنّه المشهور بين المتأخرين والمعاصرين.

وقد اتضح أيضاً من جميع ما ذكرناه أنّ الفرق بين الحكم الوضعي والتكليفي في ثلاثة أُمور. وهي:

١ ـ إنّ فعلية الحكم التكليفي مشروطة بالشرائط العامة للتكليف، وهي البلوغ العقل والقدرة والعلم. وهذا بخلاف الأحكام الوضعية.

٢ ـ يترتب الثواب على الاتيان بالحكم التكليفي والعقاب على مخالفته، بخلاف الحكم الوضعي.

٣ ـ جميع الأحكام التكليفية تتعلق بأفعال المكلفين مستقيماً وبالمباشرة، بخلاف الاحكام الوضعية، فانّ كثيراً منها تتعلق بالذوات مباشرة، كالطهارة والنجاسة والملكية والزوجية.

في التضاد بين الأحكام الخمسة

المشهور بين الأُصوليين أنّ الأحكام الخمسة التكليفية متضادّة، كما نسب إليهم المحقق الاصفهاني.[١]

وقد أنكره المحقق المزبور نفسه، وادّعى أنّه مما لا أصل له. ووجّه ذلك بما حاصله: أنّ التضاد والتماثل إنّما هما في أوصاف الأحوال الخارجية العينية، لا في الأُمور الاعتبارية. وإنّ حقيقة الحكم هي البعث

---

(١) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٣٠٨.

والزجر. وإنّهما معنيان اعتباريان منتزعان عن الانشاء بداعي جعل الداعي وقائمان بالمعتبر، وإنّ متعلقهما ليس من الموجودات العينية، بل من المعاني العنوانية.[١]

ولكن التأمل يقتضي خلاف ما قال هذا العلم. فان الأحكام وإن كانت من الأُمور الاعتبارية، إلّا أنّ غاية ما يثبت بالبيان المزبور عدم التضاد بينها في أنفسها. وأما من حيث المبدأ ـ أي المصلحة والمفسدة المقتضيتين لجعل الحكم ـ، وكذا من حيث المنتهى ـ أي مقام الامتثال ـ لا ريب في وجود التضاد بين الوجوب والحرمة، وبين كلٍّ واحد منهما والإباحة.

وإنّ للمحقق الأُصولي السيد الخوئي بياناً جامعاً ينفع نقله في المقام. قال ﷺ: «إنّ الأحكام الشرعية لا مضادّة بينها في أنفسها؛ إذ الحكم ليس إلّا الاعتبار، أي اعتبار الشيء في ذمة المكلّف من الفعل أو الترك، كاعتبار الدين في ذمة المديون عرفاً وشرعاً، ولذا عُبّر في بعض الأخبار عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين، كما في قوله ﷺ «ان دين الله أحق أن يقضى. ومن الواضح عدم التنافي بين الأُمور الاعتبارية، وكذا لا تنافي بين إبرازها بالألفاظ، بأن يقول المولى: إفعل كذا أو لا تفعل كذا، كما هو ظاهر. إنّما التنافي بينها في موردين: المبدأ والمنتهى. والمراد بالمبدأ ما يعبّر عنه بعلة الحكم مسامحة من المصلحة والمفسدة، كما عليه الامامية والمعتزلة، أو الشوق والكراهة، كما عليه الأشاعرة المنكرين لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. والمراد من المنتهى مقام الامتثال.

أما التنافي من حيث المبدأ؛ فلأنّه يلزم من اجتماع الحكمين

---

(١) راجع نهاية الدراية: ج ٢، ص ٣٠٨ ـ ٣١٢.

ـ كالوجوب والحرمة مثلاً ـ اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلق، بلا كسر وانكسار، وهو من اجتماع الضدين. ولا اشكال في استحالته. وكذا الحال في اجتماع الترخيص مع الوجوب أو الحرمة، فانه يلزم وجود المصلحة الملزمة وعدم وجودها في شيء واحد، أو وجود المفسدة الملزمة وعدم وجودها، وهو من اجتماع النقيضين المحال.

وأما التنافي من حيث المنتهى؛ فلعدم تمكّن المكلّف من امتثال كلا الحكمين، كما هو ظاهر. فيقع التنافي والتضاد في حكم العقل بلزوم الامتثال، و يلزم أن يحكم العقل بالفعل؛ امتثالاً للوجوب، وبالترك امتثالاً للحرمة، أو يلزم أن يحكم العقل بالفعل امتثالاً للوجوب، وإن لا يحكم به للاباحة. وكذا يلزم أن يحكم بالترك امتثالاً للحرمة، وأن لا يحكم به للاباحة. وكل ذلك بديهي الاستحالة.

وإن شئت قلت: إنه مع وصول كلا الحكمين إلى المكلف، إن كان كلاهما إلزامياً ـ كما في اجتماع الوجوب والحرمة ـ لزم حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل والترك وعدم الاستحقاق على الفعل والترك. أما الاستحقاق على الفعل؛ فلكونه ارتكاب حرام. وأما على الترك؛ فلكونه ترك واجب، وأمّا عدم الاستحقاق على الفعل؛ فلكونه فعل واجب، وأما على الترك؛ فلكونه ترك حرام. وإن كان أحدهما إلزامياً لزم حكم العقل باستحقاق العقاب على الفعل أو على الترك وعدم الاستحقاق عليه. والوجه في جميع ذلك ظاهر، كظهور استحالته».[1]

---

[1] مصباح الأُصول: ج ٣، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

الحكم الواقعي والظاهري

الحكم الواقعي: هو الحكم الذي جعله الشارع لذات الشيء في الواقع ونفس الأمر على أساس المصالح والمفاسد الواقعية التي تقتضيها ذات الشيء المجعول له الحكم، مع قطع النظر عن علم المكلف وجهله به. فقد يكون معلوماً للمكلف وقد يكون مجهولاً. وذلك كوجوب الصلاة والصوم والحج والخمس والزكاة وحرمة الخمر والميتة والدم. وهو قد يثبت بالعلم الوجداني وأُخرى بالتعبد بدليل الأمارات.

والحكم الظاهري: حكم جعله الشارع في ظرف الشك في الحكم الواقعي والجهل به وتحير المكلف في مقام العمل. وذلك كالأحكام الفرعية الشرعية المتفرّعة من أدلة الأُصول العملية الأربعة، وأصالة الحلية والطهارة، وساير الأُصول والقواعد المقرَّرة للشاك.

ولقد أجاد الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ في تعريفهما وبيان منشأ هذا الاصطلاح. قال ﷺ: «و أمّا الشك فلمّا لم يكن فيه كشفٌ أصلاً لم يعقل أن يعتبر، فلو ورد في مورده حكمٌ شرعيّ ـ كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا ـ كان حكماً ظاهرياً؛ لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض. ويُطلق عليه الواقعي الثانوي أيضاً؛ لأنّه حكمٌ واقعيٌ للواقعة المشكوك في حكمها، وثانويٌ بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه؛ لأنّ موضوع هذا الحكم الظاهري ـ وهي الواقعة المشكوك في حكمها ـ لا يتحقق إلّا بعد تصوّر حكم نفس الواقعة والشك فيه.

مثلاً: شرب التتن في نفسه له حكمٌ فرضنا في ما نحن فيه شك المكلّف فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعيٍّ لهذا الفعل المشكوك حكمه، كان هذا

الحكم الوارد متأخّراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم واقعيٌّ بقولٍ مطلق، وهذا الوارد ظاهريٌّ؛ لكونه المعمول به في الظاهر. وواقعي ثانويّ؛ لأنّه متأخّر عن ذلك الحكم؛ لتأخّر موضوعه عنه.

ويسمّى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهريّ أصلاً. وأمّا ما دلّ على الحكم الأوّل ـ علماً أو ظنّاً معتبراً ـ فيختصّ باسم «الدليل». وقد يقيّد بـ «الاجتهادي»، كما أنّ الأوّل قد يسمّى بـ «الدليل» مقيّداً بـ «الفقاهتي». وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني؛ لمناسبةٍ مذكورةٍ في تعريف الفقه والاجتهاد».[1] ولا يخفى أنّ الواقعي الثانوي بالمعنى المذكور في كلام الشيخ ـ وهو الحكم الظاهري ـ غير ما هو المعروف بهذا العنوان بين الأُصوليين المتأخرين عنه، كما سيأتي بيانه. وإن يصح إطلاق الواقعي الثانوي على الحكم الظاهري بضرب من العناية، على ما أشار إليه الشيخ ويؤيده الجمع بين الحكم الظاهري وبين الثانوي ـ بالمعنى المعروف الآتي ـ في حديث الرفع، كما في صحيحة حريز الآتي عن أبي عبدالله عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله.[2] فان ما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه من العناوين الثانوية، ولكن جُعلا في عداد المجهول حكمه والمنسي بلسان الرفع، لا الوضع. ويمكن ردّ هذا التاييد بان الحكم الثانوي ـ حتى بالمعنى الآتي ـ لا يثبت للعنوان الطاري إلّا بعد ارتفاع الحكم الأولى، فهو أيضاً يشترك الحكم الظاهري في ارتفاع الحكم الواقعي الأوّلي.

وإنّ للأُصوليين بحوثٌ مفصّلة في كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بلحاظ شبهة التضاد والتناقض بينهما والاجزاء عند المخالفة.

---

(١) فرائد الأُصول / طبع مجمع الفكر الاسلامي: ج ٢، ص ١٠.

(٢) الوسائل: ج ١١، ص ٢٩٥، ب ٥٦، من جهاد النفس ح ١.

سيأتي البحث عن ذلك في محله إن شاء الله.

الحكم الأولي والثانوي

الحكم الواقعي تارة: يتعلّق بالشيء بعنوانه الذاتي الأولي أي بما أنّه شيء من الأشياء يُجعل الحكم لذاته، كحرمة الخمر وإباحة شرب الماء، وأُخرى: يتعلّق بالشيء بما أنه معروضٌ للحالة الطارئة وموصوف بالوصف العارض، أي بعنوانه العارضي الثانوي، كما لوكان شرب الماء مضرّاً للمريض فيكون شربه حراماً عليه بعنوان أنّه مُضرٌّ. ومالو كان الوضوء أو الغسل ضررياً أو حرجياً فيحرمان بعنوان الشيء المضرّ أو الحرجي فينقلبان إلى التيمم.

وعليه فالأحكام الثانوية قد جعلها الشارع الأقدس عند عدم تمكّن المكلف من العمل بالأحكام الأولية، إما عقلاً؛ لعجزه وجداناً، أو لمنع الشارع.

فالحكم الأولي: حكم جعله الشارع لذات الشيء بعنوانه الأولي مع قطع النظر عن عروض أيّ وصف أو طروّ أية حالة عارضية ثانوية.

والحكم الثانوي: حكم جعله الشارع للشيء بعنوانه العارضي الثانوي، بلحاظ عروض وصف أو طروّ حالة، وبما أنّه معروض لذلك الوصف وتلك الحالة ومعنونٌ بهما.

وقد جاء الحكم الثانوي في الكتاب والسنة.

أما الكتاب: كما في قوله تعالى: «انما حُرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهل بهِ لغير الله، فمن اضطرّ غير باغٍ ولاعاد فلا إثم عليه».[1]

---

(١) البقرة: الآية ١٧٢.

وقوله تعالى: «فمن اضطرّ في مخمصة غير متجانف لإثم فانّ الله غفورٌ رحيم».[١]

وقوله تعالى: «و ما لكم ألّا تأكلوا ممّا ذُكِر اسم الله عليه وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم إلّا ما اضطُرِرتم إليه».[٢]

فانّ هذه الآيات قد دلّت على ثبوت الحلية والجواز لما اضطُرَّ إليه بما أنّه معنون بهذا العنوان العارضي الثانوي، لا بعنوانه الذاتي الأولي.

وأما السنة: فالنصوص الواردة في ذلك أكثر من أن تُحصىٰ. ونكتفي هاهنا بذكر بعضها.

فمنها: صحيحة حريز عن أبي عبدالله عن النبي صلى الله عليه وآله قال:

«رفع عن اُمّتي تسعة أشياء: الخطاء، والنسيان، ومااكرهوا عليه، ومالايعلمون، وما لايطيقون، ومااضطروا اليه...».[٣]

ولا يخفى أنّ ما لا يعلمون والمنسيّ من قبيل الحكم الظاهري، وإن كان هذان أيضاً من الواقعي الثانوي بناءً على ما قال الشيخ آنفاً في تعريف الحكم الظاهري.

ومنها صحيحة محمد بن مسلم وغيره عن الباقر عليه السلام:

«و كلّ شيء اضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له».[٤]

ومنها قوله عليه السلام: «الصائم إذا خاف على عينيه من الرمد أفطر» في صحيحة حريز[٥]. وقوله عليه السلام: «كما أضرّ به الصوم فالافطار له واجبٌ» في مرسل

---

(١) سورة المائدة: الآية ٣.

(٢) سورة الانعام: الآية ١١٩.

(٣) الوسائل: ج ١١، ص ٢٩٥، ب ٥٦، من جهاد النفس ح ١.

(٤) المحاسن: ج ١، ص ٢٥٩، ح ٣٠٨.

(٥) الوسائل: ج ٧، ص ١٥٥، ب ١٩، ممن يصح منه الصوم ح ١.

الصدوق[١] وقول الكاظم عليه السلام: «كل شيءٍ من المرض أضرّ به الصوم فهو يسعه تركه»، في صحيحة على بن جعفر.[٢] فان ثبوت الجواز للفعل الحرام عند الاضطرار وثبوت وجوب الافطار عند الخوف من مرض أو ضرر، إنّما هو بالعنوان العارضي الثانوي، وهو المضطر إليه والخائف على نفسه.

الأحكام التأسيسية والامضائية

الحكم التأسيسي: حكم جعله الشارع ابتداءاً واختراعاً في دين الاسلام من دون حالة سابقة له في الشرايع السابقة ولا بين العقلاء، كما في العبادات المخترعة في الاسلام.

والحكم الامضائي: حكمٌ كان مجعولاً في الشرايع السالفة أو جرت سيرة العقلاء على العمل به، وإنما أمضاه الشارع، ككثير من أحكام المعاملات. وإن للمحقق النائيني بياناً في ذلك فراجع.[٣]

الحكم المولوي والارشادي

الحكم المولوي: حكم جعله الشارع ويجب العمل به بما أنّ المولى أمر به قضاءً لحق العبودية والمولوية. ومثاله الأحكام الخمسه المتعلقة بالعبادات.

والحكم الارشادي: ما يحكم به العقل، وإنّما أمر الشارع به لغرض إرشاد المكلّف إلى حكم عقله بذلك، كوجوب طاعة الله. ففي الحقيقة يكون الحكم الارشادي بحكم العقل، لا بجعل الشارع، وإنّما الشارع ينبّه

---

(١) الوسائل: ج ٧، ص ١٥٦، ب ٢٠، ممن يصح منه الصوم ح ٢.

(٢) المصدر: ج ٧، ص ١٥٦، ب ٢٠، ح ٩.

(٣) فوائد الاصول: ج ٤، ص ١٤٠.

عليه بالقاء الخطاب.

وهذا التقسيم ثابت أيضاً للأوامر والنواهي الواردة من الشارع. فالتي يستفاد منها الحكم المولوي يعبّر عنها بالأوامر والنواهي المولوية كالأوامر والنواهي الواردة في العبادات. والتي يستفاد منها الحكم الارشادي يعبّر عنها بالأوامر والنواهي الارشادية. مثل قوله تعالىٰ: «أطيعوا الله...»[١] وقوله: «يا ايها الناس أعبدوا ربّكم الذي خلقكم».[٢]

متعلق الحكم وموضوعه

لكل حكم محوران أساسيان:

أحدهما: المتعلَّق، وهو ما كُلّف العبد بفعله أو تركه. وإن شئت فقل: كلّ ما نَدَب الخطاب الشرعي إلى فعله أو تركه، أو دلّ على الرخصة فيهما وسُمّي به لأن الحكم يتعلق به. والحاصل: أنّ متعلق الحكم التكليفي هو المكلّف به. وأمّا أنّه هل يكون وجود المأمور به المتحقق في الخارج بفعل المكلّف كما يظهر من المحقق الخراساني[٣]، أو هو طبيعته بما هي مرآة للوجود الخارجي كما عن المحقق النائيني،[٤] أو هو طبيعته بما هي كما عن السيد الامام الراحل[٥] ففيه بحث مفصّل سيأتي في محله، وهو مسألة اجتماع الأمر والنهي إن شاء الله.

وحاصل كلام السيد الامام قدس سره أنّ متعلق الحكم هو الطبيعة بما هي

---

(١) النساء: ٩٥ والمائدة: ٩٢.

(٢) البقرة: ٢١.

(٣) كفاية الاصول: ج ١، ص ٢٤٩.

(٤) فوائد الاصول: ج ٢، ص ٤٠١.

(٥) مناهج الاصول: ج ٢، ص ١٣٠.

المعبّر عنها بالماهية اللاّبشرط ـ وأمّا طلب الاتيان بها أو تركه في الخارج فيفهم من مدلول صيغة الأمر والنهى. وبعبارة أُخرى إنّ متعلق الحكم هو مفاد مادّة الخطاب، وإنّ مفاد المادة هو مدلول لفظ عنوان المأمور به الذي هو اسم الجنس، بلا فرق بين خطاب «صلّ» و«أقم الصلاة».

وأما البعث إلى ايجاده في الخارج أو تركه، أو الزجر عنهما، فانّما يُفهم من مدلول هيئة الخطاب. وأما الفعل الخارجي فلا يمكن البعث إليه إلّا في ظرف تحقّقه، وذلك مستلزم للبعث إلى ايجاد المتحقق، وهو تحصيل الحاصل، كما يمتنع الزجر عمّا وُجد في الخارج. وردّ المحقق النائيني بأنّ الطبيعة ليست قابلة للحكاية عن الفعل الخارجي ويمكن تأييد ذلك بان الطبيعة بما هي مرآة خلاف ظاهر لفظ اسم الجنس. فانّ ظاهره الطبيعة المرسلة من حيث هي. نعم تدل هيئة الامر والنهي على طلب ايجادها في الخارج أو تركها، ولا يتحقق ذلك إلّا بايجاد أفرادها.

وفيه: أنّ الحكم إنّما هو مفاد الهيئة، ومفاد الهيئة ليس إلّا طلب ايجاد الطبيعة المأمور بها، كما اعترف به السيد الامام. ولازم ذلك كون متعلق الحكم ايجاد طبيعة المأموربه. والقرينة العقلية حاكمة بأنّ ايجادها لا يمكن إلّا في ظرف الخارج؛ لأنّ وجود الطبيعي إنّما هو بوجود افراده في الخارج. وأما الفعل المتحقق بوصف أنّه متحقق في الخارج فهو غير ايجاده فان الشيء لا يصير متحققاً إلّا بعد ايجادها فهو متأخرٌ عن الايجاد. ومتعلق الحكم إنما هو ايجاد الطبيعة في الخارج أو كفّ النفس عن ايجادها، لا الفعل المتحقق بعثاً أو زجراً، والفرق بينهما واضحٌ. وعليه فمتعلق الحكم ليس الفعل بوصف أنّه متحقق ولا الطبيعة بما هي أو بما هي حاكية ومرآة، بل هو ايجاد الطبيعة والاتيان بها. وأما الطبيعة من حيث هي

فليست إلّا مفاد المادّة، لا مدلول الهيئة الذي هو الحكم، لأنّ مدلولها هو طلب ايجاد الطبيعة.

وكما أنّ ايجادها هو متعلق الطلب فكذلك هو متعلق الحكم؛ لأنّ حقيقة الحكم هي الطلب.

ثم إنّ المتعلق إما أن يدعو خطاب الشارع إلى الاتيان به، مثل الصلاة والصوم والحج والزكاة والجهاد وساير الواجبات والمندوبات، أو يدعو إلى تركه كالكذب والبهتان والاغتياب والنميمة وغير ذلك من أنحاءِ المنكرات.

هذا في التكليفيات. وأما الوضعيات فهو ما يدل الخطاب الشرعي على صحته وجوازه وحليته، كعقد البيع والاجارة والنكاح، أو على بطلانه وفساده كالربا وساير العقود الفاسدة، بمعنى المسبّبات، أو على ملكيته أو طهارته أو نجاسته، وهذا النوع من الأحكام الوضعية ثابت لذوات الأشياء.

ثانيهما: الموضوع وهو كل ما فرض وجوده وقُدِّر تحقُّقه في تشريع الحكم وكان دخيلاً في فعلية الحكم، بأن تتوقّف عليه. وهو وجود المكلّف وما يؤخذ فيه من الصفات والخصوصيات، كصفة «المستطيع» في الحج وصفة الحاضر في الصوم. فان موضوع وجوب الحج هو المكلف المستطيع وموضوع وجوب الصوم هو المكلّف الحاضر، دون المسافر. وكذا الأشياء الخارجية المتعلِّق بها الحكم، كالبول والدم والميتة والخمر ولحم الخنزير المتعلق بها حكم النجاسة وحرمة الأكل، أو الأشياء التي يتعلق بها متعلق الحكم كالقبلة التي يتعلق بها الاستقبال، وهو متعلق الوجوب. أو العقد الذي يتعلق به الوفاء الذي هو متعلّق الوجوب.

قال المحقق النائيني: «لا إشكال في أنّ كلّ حكم له متعلّق وموضوع.

والمراد من المتعلّق هو ما يطالب به العبد من الفعل او التّرك، كالحج، والصلاة، والصّوم، وغير ذلك من الأفعال. والمراد بالموضوع هو ما أخذ مفروض الوجود في متعلّق الحكم، كالعاقل البالغ المستطيع مثلاً. وبعبارة أُخرى: المراد من الموضوع هو المكلّف الّذي طولب بالفعل أو التّرك بما له من القيود والشّرائط: من العقل والبلوغ وغير ذلك».[١] وقال: «فعلية الحكم عبارة عن تحقُّق موضوعه بجميع ما اعتبر فيه من القيود والشرائط وعدم الموانع ولا نعقل لفعلية الحكم معنىً غير ذلك.[٢]

وقال: «فعلية الحكم عبارة عن تحقُّق موضوعه بجميع ما اعتبر فيه من القيود والشرائط وعدم الموانع ولا نعقل لفعلية الحكم معنى غير ذلك».[٣]

وأيضاً صرّح المحقق العراقي بأن فعلية الحكم بفعلية موضوعه[٤] وعدّ العنب موضوعاً في خطاب «العنب إذا غلى يحرم» وجعل الغليان قيده.

ويظهر تغاير الموضوعات والمتعلقات في كل من التكليفيات والوضعيات من المحقق النراقي أيضاً؛ حيث قال في تنقيح محلّ القرعة: «إنّما القرعة تكون في موضوعات الأحكام الشرعية أو الوضعية أو متعلقات أحدهما إذا دخل فيه الجهل أو الشاذ»[٥] فانّ ظاهر هذا الكلام تغاير موضوعات الأحكام ومتعلقاتها في كل من التكليفيات والوضعيات. فان مراده من الأحكام الشرعية هو التكليفية بقرينة تقابلها للوضعية.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ١٤٥.

(٢) فوائد الاصول: ج ٣، ص ١٠٣، وبمثله قال في: ج ١، ص ١٤٦.

(٣) فوائد الاصول: ج ٣، ص ١٠٣، وبمثله قال في : ج ١، ص ١٤٦.

(٤) نهاية الافكار: ج ١، ص ٢٨١ وج ٣، ص ١٦٧، وج ٤، ص ١٥٤.

(٥) عوائد الايام: ص ٢٣٠.

واتضح بذلك الفرق بين الموضوع والمتعلق. فانّ الأوّل دخيل في ثبوت التكليف وسببٌ لفعلية الحكم. ولكن الثاني مسببٌ ومترتّب على الحكم. فانّ فعل الصلاة والزكاة والحج مثلاً إنّما يصير متعلقاً للحكم بعد ثبوت التكليف. فتكون صيرورته متعلقاً للحكم ناشئة من ثبوت التكليف. ولكن التكليف نفسه إنمّا يصير فعلياً بسبب وجود المكلّف المستطيع في الحج والمكلّف الواجد للمال البالغ حد النصاب المضي عليه الحول في الزكاة والمكلّف الداخل عليه الوقت في الصلاة.

وقد يُعبّر عن متعلّق المتعلق بالموضوع؛ حيث يتعلق به متعلق الحكم. قال الشهيد الصدر: «أن الأحكام الشرعية لها متعلقات وهي الأفعال التي يكون الحكم الشرعي مقتضياً لإيجادها أو الزجر عنها كالصلاة في «صلّ» وشرب الخمر في «لا تشرب الخمر». ومتعلق المتعلقات، وهي الأشياء الخارجية التي يتعلق بها المتعلق الأوّل، كالقبلة والوقت في الصلاة والخمر في «لا تشرب الخمر» والعقد في «أوفوا بالعقود» وهذا ما يسمّى بالموضوع».[1] بيانه أنّ الوجوب يتعلق بالاستقبال والوفاء ولكنهما يتعلّقان بالقبلة والعقد.

ويعبّر عن الصفات والخصوصيات المأخوذة في الموضوع بقيود الموضوع كالقدرة والعقل والبلوغ. وقد يُعبّر عنها بشرائط التكليف. ويُعبّر عن المتعلّق في التكليفيات بالمكلّف به أيضاً، ويُعبّر عما يعتبر فيه من القيود والخصوصيات بشرائط المكلف به.

هذا، ولكن يظهر من أكثر الفقهاء والأُصوليين عدم الفرق بين متعلقات

---

(١) مجموعه: ج ٤، ص ٧٥، ح ١٠. بحوث في علم الاصول: ج ٢، ص ٧٧.

الأحكام وبين موضوعاتها؛ حيث أطلقوا لفظ الموضوع أيضاً على ما يُعدّ متعلقات الأحكام حسب التعريف المزبور في مواضع عديدة هي أكثر من أن تحصى. وإليك نماذج منها: فقد مثل في القوانين[١] لموضوعات الأحكام في المعاملات بالبيع الارش وفي العبادات بالصلاة والغسل.

وعدّ في الرياض[٢] والجواهر[٣] دم الحيض والمني والبول والغائط والبلوغ من الموضوعات.

ومثل صاحب الحدائق ـ في بيان دوران حكم الله الواقعي مدار علم المكلّف وجهله ـ لموضوعات الأحكام بالشيء المعلوم أو المشكوك طهارته والصلاة الواجدة لشرائطها. وسيأتي ذكر كلماتهم في بيان انواع موضوعات الأحكام، إن شاء الله.

ومن هنا تراهم يمثلون للشبهات الموضوعية بما إذا كان الشك في تحقق متعلق الحكم وصدق عنوانه.

وأيضاً في قاعدة كون الخطابات الشرعية من قبيل القضايا الحقيقية المقدّر فيها موضوع الحكم وعدم تكفّل الخطاب الشرعي لاثبات موضوعه يمثّلون لموضوعات الأحكام بما هو اعم من المتعلقات حسب التعريف المزبور. وأظنّ أنّ أكثر الفقهاء والاصوليين لم يفرّق بين موضوعات الأحكام ومتعلقاتها.

بل يعبّرون عن كل واحدٍ منهما بالآخر. وكذا في مسألة الشرط المسوق لبيان الموضوع. وانهم يعبّرون غالباً عن المخاطب بالتكليف

---

(١) القوانين: ص ٣٩.

(٢) الرياض: ج ١، ص ٣٥ و٣٣٠.

(٣) الجواهر: ج ٣، ص ١٣٥، وج ٢٦، ص ١٢.

بالمكلّف وعن المكلّف به بموضوع الحكم ومتعلقه. وكأنه جرى اصطلاحهم على ذلك. وأما وجه التعبير عنه بالموضوع فانما هو لوقوعه موضوعاً في الخطاب مثل الصلاة واجبة وفي مثل «صلّ» أو «اقم الصلاة» أو «يجب الصلاة» يؤوّل إلى قضية كلّية حقيقية موضوعها المكلّف به. واما إطلاق لفظ المتعلق عليه فبلحاظ تعلق الحكم به وجعله له.

وأظن أنّ التفريق بين الموضوع والحكم في التعريف اصطلاح جديد حدث من المحقق النائيني والعراقي ومن بعدهما ولعله قد يتراءى في مطاوي كلمات المحقق الخراساني والشيخ الأعظم ولكن لم أجد لهما كلاماً صريحاً في تعريف الموضوع والتفريق بينه وبين الحكم.

وأما أبواب المعاملات فالمتعلّق فيها هو المعاملة بمعناها السببي، كعقد البيع والنكاح والطلاق وساير المعاملات المتعلّقة للأحكام الوضعية، من الصحة والفساد والجواز واللزوم.

والوجه في ذلك أنّ المعاملة بمعناها المسبّبي لا تتّصف بالصحة والفساد، فانّها إمّا أن توجد أو تنعدم، بل القابل للاتصاف بذلك هو المعاملة بمعناها السبّبي، أي فعل الايجاب والقبول، كما أنّ الوفاء أيضاً متعلق للوجوب في العقود اللازمة وهو فعل المتعاقدين. فانّ الصحة والفساد والوجوب دائماً تتعلّق بفعل المكلّف، بلا فرق بين العبادات والمعاملات.

نعم ساير الأحكام الوضعية ـ مثل الطهارة والنجاسة والملكية والزوجية ـ يتعلّق بالذوات والأشياء، كطهارة الثوب والبدن والماء أو نجاستها. وملكية المال وزوجية الرجل والمرأة.

ثم إنّ المعاملة بالمعنى السببي ـ أي الايجاب والقبول ـ بلحاظ كونه سبباً لايجاد المعاملة بالمعنى المسببي، تكون موضوعاً. وعليه فالعقد

موضوع للمعاملة بمعناها المسبّبي وللملكية بلحاظ كونه سبباً لا يجادهما، ومن ناحية أُخرى متعلق للصحة والفساد بمعنى التمام والنقص.

ولا فرق في تعريف الموضوع بين موضوع الحكم التكليفي وبين موضوع الحكم الوضعي، كما يرجع السبب والشرط إلى الموضوع؛ لاشتراك الكل في معنى واحد، وهو ما رُتِّب عليه حكم الشرعي. نعم جرى الاصطلاح على التعبير عن الموضوع في الوضعيات بالسبب. وقد أجاد المحقق النائيني في بيان ذلك؛ حيث قال: «لا يخفى عليك أنّ مرجع الموضوع والسبب والشرط في باب التكاليف وفي باب الوضعيّات إلى معنى واحد وهو الأمر الذي رتّب الحكم الشرعي عليه، فقد يعبّر عنه بالموضوع وأُخرى يعبّر عنه بالسبب، كما انّه قد يعبّر عنه بالشرط... نعم جرى الإصطلاح على التعبير عن الأمر الذي رتّب الحكم الوضعي عليه بالسبب.. وعن الأمر الذي رتّب الحكم التكليفي عليه بالموضوع او بالشرط».[1]

ثم إن لكل من الموضوع والمتعلق أقسام عقلية قبل تعلق الحكم وجعل التكليف وأقسام بلحاظ بعد تعلق الحكم. كما أشار إليه المحقق النائيني؛ حيث قال: «ثم إنّ كلاّ من الموضوع والمتعلّق له انقسامات عقليّة سابقة على مرحلة ورود الحكم عليه، وهذه الانقسامات تلحق له بحسب الامكان العقلي ولو لم يكن هناك شرع ولا حكم، ككون المكلّف عاقلاً، بالغاً، قادراً، رومياً، زنجياً، أحمر، أبيض، أسود، وغير ذلك من الانقسامات الّتي يمكن أن تفرض له. وككون الصلاة مثلا إلى القبلة، أو في المسجد، أو

(١) فوائد الاصول / طبع انتشارات المصطفوي: ج ٤، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

الحمّام، مقرونة بالطهارة، إلى غير ذلك من الانقسامات الّتي يمكن أن تفرض لها في حدّ نفسها ولولم تكن متعلّقة لحكم أصلاً.

ولكلّ منهما أيضاً انقسامات تلحقهما بعد ورود الحكم عليهما، بحيث لولا الحكم لما أمكن لحوق تلك الانقسامات لهما، ككون المكلّف عالماً بالحكم، أو جاهلاً به؛ بداهة انّ العلم بالحكم لا يمكن إلّا بعد الحكم. وهذا بخلاف العلم بالموضوع، فانّه يمكن لحوقه بدون الحكم. هذا بالنّسبة إلى الموضوع. وامّا بالنّسبة إلى المتعلّق، ككون الصلاة ممّا يتقرّب ويمتثل بها، فانّ هذا انّما يلحق الصلاة بعد الأمر بها؛ إذ لولا الأمر لما كان عروض هذا الوصف لها ممكناً».[1] والظاهر أنّ مقصوده من الصلاة في ذيل كلامه هو الصلاة المأتي بها، لا طبيعيها المتعلق به الأمر.

---

(١) فوائد الاصول: ج ١، ص ١٤٥.

موضوع الحكم وأقسامه

أقسام الموضوعات

سبق آنفاً أنّ لموضوعات الأحكام الشرعية انقسامات أولية قبل تعلق الحكم وانقسامات ثانوية بعد تعلق الحكم، وعرفت بيان ذلك في كلام المحقق النائيني. وإنّ لها تقسيماً آخر، وذلك بلحاظ اختراعها وتأسيسها من جانب الشارع باعتبار قيود وخصوصيات فيها وتحديدها بذلك، أو عدم تصرف وتحديد فيها وإيكال تشخيصها إلى فهم العرف. وإنّ لانقسامها بهذا اللحاظ دوراً كبيراً في الاجتهاد. وقد قسّم المحقق النائيني موضوعات الأحكام ـ تكليفية كانت أو وضعية ـ إلى تأسيسية كالمسافر والحاضر في الصوم والصلاة والمستطيع في الحج والسيادة والفقر المأخوذين موضوعاً لتملّك السادات الفقراء في الخمس والزكاة. وقد تكون عرفية غير تأسيسية كالزوج والزوجة والنسب الأقارب والأرحام في وجوب الانفاق والطاعة وتملّك الارث وكالعقد والحيازة والسبق للملكية. والموضوعات العرفية تارة: تكون عرفية محضة لم يعتبر فيها الشارع أيّ قيد، واُخرى: تكون عرفية غير محضة اعتبر الشارع فيه بعض القيود والخصوصيات.

قال المحقق النائيني: «و أما موضوعات الأحكام الوضعية فقد تكون تأسيسية وقد تكون إمضائية كنفس الحكم الوضعي فالأوّل كأخذ السّيادة

والفقر موضوعاً لتملّك السادات والفقراء الخمس والزكاة فانّه لو لم يعتبر الشارع ذلك لا تكاد تكون السّيادة والفقر موضوعاً للتملّك والثاني كالعقد والسّبق والرماية وحيازة المباحات ونحو ذلك من الموضوعات والاسباب العرفية للملكية ونحوها من الاعتباريات فان السبب الشرعي للملكية في هذه الأُمور هو سبب العرفي غايته أنّ الشارع تصرف فيه بزيادة قيد ونقصانه وليست ماهية السبب من المخترعات الشرعية وعلى جميع التقادير المجعول الشرعي تأسيسياً أو إمضائياً انّما هو معنى كلي مترتب على موضوعه نحو ترتّب المعلول على علته والعرض على معروضه.[1]

فنقول: يمكن تقسيم موضوعات الأحكام الشرعية بهذا اللحاظ إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأوّل: الموضوعات والعناوين التي اخترع لها الشارع معاني جديدة غير معانيها اللغوية الثابتة قبل الاسلام. ويُعبّر عن هذا القسم بالعناوين الشرعية المخترعة، مثل الغسل والوضوء والصلاة والصوم والحج والخمس والزكاة والاعتكاف، و نحو ذلك من العناوين العبادية المخترعة التأسيسية. وقد يُعبّر عنها بالموضوعات المستنبطة، بلحاظ أنّ تحديدها و تعيينها يدور مدار استنباطها من الأدلة الشرعية وينوط بفتوى الفقيه في ذلك.

القسم الثاني: العناوين العرفية التي حدَّدها الشارع باعتبار قيود وخصوصيات فيها. فلم يلاحظها في خطاباتها بمالها من المعاني اللغوية ولا العرفية الساذجة المحضة، بل إنما اعتبرها موضوعات الأحكام الشرعية بمالها من القيود المعتبرة في نظره. وذلك مثل الغناء والمسافر والبلوغ والنكاح والطلاق والبيع، ونحو ذلك من العناوين العرفية التي اعتبر الشارع

---

(١) فوائد الاصول: ج ٤، ص ١٤١.

لها قيوداً وخصوصيات في أخذها موضوعات الأحكام الشرعية.

وهذا القسم لا نضايق أن نعبّر عنها أيضاً بالموضوعات المستنبطة؛ نظراً إلى إناطة تشخيصها باستنباط الفقيه؛ حيث يدور تعيينها مدار ما استنبطه الفقيه من الأدلة الشرعية الواردة في تحديدها، لكنّها موضوعات مستنبطة عرفية أو لغوية، كما أنّ القسم الأوّل موضوعات مستنبطة شرعية، كما صرح به السيد اليزدي في العروة.[1] كذا السيد الحكيم والمحقق الخوئي في حاشيتهما.

ولا يجوز في تشخيص هذا القسم من الموضوعات أيضاً الرجوع إلى فهم العرف العام، بل يجب على المقلدين الرجوع إلى فتاوى الفقهاء في ذلك، كما يجب على الفقهاء الرجوع إلى الأدلة والأمارات المعتبرة الشرعية الواردة في تحديد هذه الموضوعات. نعم إذا كان اعتبار قيد شرعي في موضوع عرفي بارتكاز عرف المتشرعة لا يجوز فيه التقليد كالعرفية المحضة؛ لأن المرجع حينئذٍ ما يتبادر إلى أذهان عرف المتشرعة من غير حاجة إلى استنباطه من دليل لفظي لكي يجب التقليد.

وأما إذا لم يُعلم من الشارع اعتبار قيد فيها أو شُكَّ في ذلك لضعف الدليل أو إجماله وقصوره عن إثبات ذلك، يكون المرجع حينئذٍ فهم العرف العام؛ نظراً إلى كون هذا القسم من الموضوعات حقائق عرفيةً، لا معاني مخترعة، كالقسم الأوّل المتعين فيه الرجوع إلى إطلاقات الأدلة الشرعية عند الشك.

القسم الثالث: العناوين العرفية المحضة التي لم يعتبر الشارع فيها قيداً، بل أخذها موضوعات الأحكام بمالها من المعاني العرفية الساذجة. وهي تشمل كلّ موضوع لم يخترعه الشارع ولم يعتبر فيه قيداً ولا خصوصية

---

(١) راجع العروة الوثقى: المسألة ٦٧ من الاجتهاد والتقليد.

غير ما اعتبره العرف في ماهيته. إليك نبذة من كلمات الفقهاء لذكر نماذج من هذا القسم وإعطاء الضابطة في تشخيصها.

قال صاحب الجواهر: «المرجع في الإناء والأواني إلى العرف، كما صرح به غير واحدٍ».[١]

وقال: «وفي المدارك ينبغي أن يكون المرجع في الدلو إلى العرف العام، فانه الحكم فيما لم يثبت فيه وضع من الشارع، ولا عبرة بما جرت العادة باستعماله في ذلك البئر إذا كان مخالفاً له. قلت: كلام من تقدمه قد يظهر منه الارادة بالعادة العرف العام».[٢]

وقال: «أمر الاطلاق والاضافة يرجع إلى العرف».[٣] وقال: «والمرجع في تحقق الغسلة الثانية إلى العرف».[٤] وقال: «يُرجع في مسمى القروح والجروح إلى العرف».[٥] وقال: «والمرجع في معنى السُّكر، وفي الفرق بينه بين الاغماء ونحوه العرف».[٦] وقال: «والمرجع في القيام إلى العرف».[٧] وقال: «إن المرجع فيهما (الجهر والاخفات) إلى العرف، كما هو الضابط في كل ما لم يرد به تحديد شرعي».[٨] وقال في تعيين مصاديق المدعي والمنكر: «وعلى كلّ حال فالمرجع فيهما العرف على حسب غيرهما من الألفاظ التي لم تثبت لها حقيقة شرعية ولا قرينة على إرادة معنى مجازي

---

(١) جواهر الكلام: ج ٦، ص ٣٣٤.

(٢) المصدر: ج ١، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٣) المصدر ج ١، ص ٨٠.

(٤) المصدر: ج ١، ص ٢٧٥.

(٥) المصدر: ج ٦، ص ١٠٧.

(٦) المصدر: ج ٦، ص ١٣.

(٧) المصدر: ج ٩، ص ٢٤٥.

(٨) المصدر: ج ٩، ص ٣٨٠.

خاص».[١] وقال: «وعلى كل حال فيُرجع في تقدير الرضعة إلى العرف الذي هو المرجع في كل لفظٍ لم يعيّن له الشارع حدّاً مضبوطاً».[٢] وقال في مفهوم المكره: «و المرجع فيه ـ كغيره من الألفاظ التي هي عنوان لحكم شرعي ـ إلى العرف واللغة؛ إذ ليس له وضع شرعي ولا مراد».[٣]

وقال الفقيه السبزواري: «الاحياءُ ورد في الشرع مطلقاً من غير تعيين، فلا بد فيه من الرجوع إلى العرف والتعويل فيه على ما يُسمّى في العرف إحياءً».[٤]

وإلى القسم الثاني من الموضوعات ينظر كلام الامام الراحل؛ حيث قال: «فان الزوجية من الأُمور العقلائية ومن الاعتبارات التي يكون أساس الحياة الاجتماعية ونظامها متوقّفاً عليها، ولا تكون من المخترعات الشرعيّة. نعم إنّ الشرائع قد تصرّفت فيها نوع تصرّفات في حدودها، لا أنّها اخترعتها».[٥]

هل يجوز التقليد في الموضوعات؟

لا ريب أنّ أيّ موضوع أخذ فيه الشارع قيداً بدليل لفظيٍ، يحتاج في تشخيص مفهومه و تعيين حدوده وخصوصياته إلى استظهار ذلك من دلالة دليل اعتباره الوارد من جانب الشارع، ويكون تشخيصه خارجاً عن وسع العامي، بل يكون في عهدة الفقيه. وذلك لأن تلك الخصوصية التي أخذها

---

(١) جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٣٧١.

(٢) المصدر: ج ٢٩، ص ٢٩٠.

(٣) المصدر: ج ٣٢، ص ١١.

(٤) كفاية الأحكام: ص ٢٤٠.

(٥) أنوار الهداية: ج ١، ص ٢٠٨.

الشارع في موضوع الحكم يتوقف تعيين حدّها وكيفية أخذها على دلالة الدليل وظهوره. والمرجع في ذلك ما استنبطه الفقيه واستظهره من دليل اعتبار ذلك القيد، فيجب على العوام في ذلك تقليد الفقهاء. ومن هذا القبيل القسمان الأوّلان من الأقسام الثلاثة السابقة، وهما الموضوعات المخترعة ـ أي المستنبطة الشرعية ـ والموضوعات المستنبطة العرفية واللغوية.

وقد اتضح بما بيّناه عدم صحة ما يظهر من السيد في العروة،[1] من عدم الفرق بين الموضوعات العرفية المستنبطة وبين الموضوعات العرفية الصرفة في عدم جواز التقليد، كما اعترض بذلك السيد الحكيم والمحقق الخوئي [2] نعم إذا كان أخذ قيد شرعي في موضوع بارتكاز عرف المتشرعة، لا بالدليل اللفظي، يكون من قبيل العرفية الصرفة في عدم جواز التقليد؛ حيث لا يحتاج إلى استنباط. ولا نطيل الكلام في ذلك.

اختلاف الموضوع بتبدُّل القيود والحالات

لا شكّ أنّ موضوعات الأحكام الشرعية إذا أُخذت فيها قيود وخصوصيات لا تتحقق ما لم تتوفّر فيها تلك الخصوصيات والقيود المعتبرة فيها. وعليه فاذا تغيّر بعض تلك الخصوصيات وتبدّل إلى خصوصيات أُخرى يسري هذا التغيّر إلى الموضوع ويتبدّل بتبعه ذلك الموضوع إلى موضوع آخر وينتفي الحكم المترتب عليه بانتفاء الموضوع الأوّل قهراً. وذلك لأن معنى أخذ خصوصية في موضوع الحكم اعتبارها فيه حدوثاً وبقاءً، ولازمه عدم تحقق الموضوع ما لم تتحقق تلك

---

(١) العروة الوثقى: ٦٧ من الاجتهاد والتقليد.

(٢) راجع المستمسك والتنقيح ذيل المسألة: ٦٧ من الاجتهاد والتقليد.

الخصوصية. وإذا تحققت يدوم الموضوع بدوام تلك الخصوصية ومهما انتفت ينتفي الموضوع؛ لأنّ ذلك مقتضى أخذها فيه حدوثاً وبقاءً.

وقد علّل المحقق العراقي ذلك بقوله: «لأنّ موضوع الأحكام الكلية إنّما هو المفاهيم الكلية فباختلاف القيود وتبادل الحالات يختلف المفهوم المأخوذ موضوعاً للحكم».[1]

مثال ذلك حرمة العصير العنبي المغلي ما لم يذهب ثلثاه، فحيث أُخذ في موضوع الحرمة الغليان وعدم ذهاب الثلثين تنتفي الحرمة إذا تبدلّ العصير المغلي بذهاب الثلثين.

ومن ذلك الزوجة إذا طُلّقت وصارت أجنبية، فتنتفي عنها أحكام الزوجية. وذلك لأنّ بتبدُّل حالة الزوجة وصيرورتها أجنبية ينتفي موضوع الحكم. ومثل ذلك انتفاء نجاسة دم النفس السائلة بانتقاله إلى حيوان طاهر كالبق والقُمّل ونحوهما. فانّ موضوع النجاسة ـ وهو دم النفس السائلة ـ ينتفي بتبدلها وصيرورتها دم النفس غير السائلة بالانتقال، كما أشار إلى ذلك المحقق الخوئي ـ على ما في تقريراته ـ بقوله: «إنّ النجس كدم الانسان أو غيره مما له نفس سائلة قد ينتقل إلى حيوان طاهر ليس له لحم ولا دم سائل كالبق والقمل، أو أن له لحماً ولا نفس سائلة له كالسمك، على نحو تنقطع اضافته الأولية عن المنتقل عنه وتتبدل إلى اضافة ثانوية إلى المنتقل إليه بحيث لا يقال إنّه دم انسان ـ مثلاً ـ بل دم بق أو سمكة و نحوها لصيرورته جزء من بدنهما بالتحليل بحيث لا يمكن اضافته إلى الانسان إلّا على سبيل العناية والمجاز، فالدم وان كان هو الدم الأوّل بعينه إلّا أن

---

(١) نهاية الافكار / طبع جماعة المدرسين: ج ٤، ص ١٠.

الاضافة إلى الانسان في المثال تبدلت بالاضافة إلى البق أو السمكة. فهو ليس من الاستحالة في شيء؛ لأنّه يعتبر في الاستحالة تبدل الحقيقة إلى حقيقة أُخرى مغايرة مع الأُولى والحقيقة الدموية لم تتبدل بحقيقة أُخرى في المثال بل تبدلت إضافته فحسب. ولا اشكال حينئذٍ في الحكم بطهارة ذلك النجس؛ لأنّه دم حيوان لا نفس له. ومقتضى عموم ما دل على طهارة دمه أو إطلاقه هو الحكم بطهارته».[1]

العوامل الأصلية في تغيُّر الحكم

قد اتضح بما سبق آنفاً أنّ من أهم عوامل تغيُّر الحكم هو تغيُّر الموضوع بتبدّل القيود والحالات المأخوذة فيه.

ومن العوامل الأصلية لتغيُّر الأحكام اختلاف المتعلق بتبدّل الخصوصيات والحالات المقوّمة لعنوانه، كماأنّ لاختلاف الغرض الداعي إلى جعل الحكم وملاك تشريعه حظّاً وافراً في تغيّرالأحكام المعلّلة بالعلّة المنصوصة المستنبطة المعبّر عنها بالملاك القطعي. وأيضاً لاختلاف الزمان والمكان الرسوم والعادات دورٌ كبيرٌ في تغيّر الأحكام.

وعليه فالعوامل الأصلية لتغيّر الأحكام الشرعية أربعة، وهي:

١ ـ اختلاف الموضوع، ٢ ـ اختلاف المتعلّق، ٣ ـ اختلاف الأغراض وملاكات التشريع، ٤ ـ اختلاف الزمان والمكان.

أما اختلاف الأحكام بتغيُّر موضوعاتها: فقد عرفت آنفاً في بيان اختلاف الموضوع بتبدّل الحالات والقيود وأنّ الحكم يتغيّر بتبعه. والوجه

---

(١) التنقيح: ج ٤، ص ٢١٦.

في ذلك أنّ الخطابات الشرعية إنّما تُلقىٰ على نحو القضية الحقيقية. وشأنها جعل الحكم لطبيعي الموضوع المقدّر. ومقتضى ذلك ترتب الحكم على أيّ مصداق من طبيعي الموضوع تحقَّق في الخارج.

وذلك لأنّ موضوع الحكم وإن كان طبيعي عنوانه، إلّا أنّ وجود الطبيعي لمّا كان بوجود مصاديقه وجُعِل الحكم للطبيعي الموجود بوجود أفراده، فلذا تدور فعلية الحكم مدار تحقق مصداق ذلك الطبيعي الواقع موضوعاً في لسان الخطاب. وعليه فموضوع الحكم في الواقع الخارجي ليس إلّا مصداق ذلك الطبيعي، من بلوغ ورشد وسفر وحضر ومرض وفقر وغنى.

وبناءً على هذا الأساس يتضح معنى ما اشتهر أنّ الخطاب لا يتكفّل لاثبات موضوعه، بل إنّما يتكفّل لاثبات الحكم وفعليته على فرض تحقق موضوعه بتبعه. ومرجع ذلك إلى دوران الحكم مدار تحقق موضوعه حدوثاً وبقاءً. ولازم ذلك أنّه كلّما إذا تغيَّر الموضوع بتبدّل الحالات والخصوصيات المقوّمة له ينتفي الحكم بتبعه. وقد عرفت آنفاً بعض الأمثلة لذلك.

وأما اختلاف الحكم بتغيّر المتعلّق فانما هو بعروض العناوين الثانوية عليه.

بيان ذلك: أنّ المتعلق كما عرفت سابقاً هو ما دعا الخطاب الشرعي إلى فعله أو تركه في التكليفيات، وما دلّ الدليل الشرعي على جوازه وصحته أو على منعه وفساده في الوضعيات. وقد يَطرأُ على ما دُعي إلى فعله أو تركه عناوين ثانوية من الضرر المرض والحرج والنسيان والخطأ والعجز والاضطرار، فيتغيّر ذلك العنوان الأوّلي الذي تعلّق به الحكم التكليفي أو الوضعي، فيصير الفعل المتعلق للوجوب أو الاستحباب أو الاباحة حراماً لطرو عنوان الضرر والمرض، بل الحرج. ويصير الفعل المتعلق للحرمة والمنع جائزاً حلالاً بطروّ عنوان الخطأ والنسيان والاكراه والاضطرار ونحو ذلك

من العناوين الثانوية الرافعة للتكليف. وأمثلة ذلك في مختلف أبواب الفقه أكثر من أن تحصى، ولا تخفى على المحصلين فضلاً عن الفضلاء والمحققين.

وأما اختلاف الحكم باختلاف الأغراض والملاكات، فتارةً: يكون باجتماع حكمين متخالفين في مورد واحد. بيان ذلك أن النهي المتعلّق بشيءٍ قد يتفق اجتماعه مع أمر أقوىٰ منه ملاكاً فيصادمه.

مثاله ما إذا أشرف الانسان على الهلاك بالجوع والعطش فحينئذ يقع التزاحم بين دليلين، أحدهما: حرمة التصرف في مال الغير بغير رضاه. ثانيهما: وجوب حفظ النفس وإنجائها من الهلاك.

وهذان الحكمان يتزاحمان. ولمّا أحرزنا كون الحكم الثاني أقوى ملاكاً من الأوّل في نظر الشارع فحينئذٍ ينتفي الحكم الأوّل ويتنجّز الحكم الثاني. وقد يكون الأمر بالعكس، فيترجح جانب النهي، كاجتماع الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب، فيما إذا اتفق الصلاة في المكان المغصوب.

وأُخرى: يكون بتزاحم حكمين متماثلين بأن يتفق ابتلاء الحكم بمزاحمة حكم مثله أقوى منه ملاكاً كابتلاء وجوب إزالةالنجاسة عن المسجد بمزاحمة وجوب انجاء النفس المحترمة باجتماعهما في زمان واحد وعدم تمكن المكلّف من إتيانهما معاً.

وحينئذٍ يسقط وجوب الازالة؛ لكونه أضعف ملاكاً ويتنجّزُ وجوب الانجاء؛ لأنّه أقوى ملاكاً في نظر الشارع.

وثالثةً: يكون باختلاف غرض التشريع وملاك جعل الحكم بأن أحرزنا في مورد ملاك الحكم وعلّته إما بنصّ الشارع على علته أو بالقطع بملاكه لأجل وجود قرينة مقامية أو لدلالة سياقية أو لتناسب الحكم والموضوع وغير ذلك من القرائن المحاورية الموجبة لظهور الكلام.

فحينئذٍ كلما إذا انتفى ذلك الملاك ينتفي الحكم. مثال ذلك ما ورد عن علي عليه السلام:

«وسُئل عليه السلام عن قول الرسول صلى الله عليه وآله غَيِّرُوا الشَّيْبَ ولاَ تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ فقال عليه السلام: إنّما قال صلى الله عليه وآله ذلك والدين قُلٌّ، فأَمَّا ٱلآن وقد ٱتَّسع نطاقه وضرب بجرانِهِ فَامرءٌ وما أختار».[1]

الجران: مقدّم عنق البعير يضرب به على الأرض عند الاستراحة، كُنّي به عن زمان راحة الاسلام لقدرته.

حيث علّل الامام عليه السلام حكم النبي صلى الله عليه وآله بتغيير الشيب وخضاب اللحية بقلّة أهل الاسلام في ذلك الزمان ثم حكم بانتفاء ذلك الحكم في زمانه عليه السلام؛ نظراً إلى ٱتساع نطاق الاسلام وانتشار صولته.

ومن هذا القبيل ما جاء في كلام صاحب الجواهر، فانه رحمه الله؛ ـ بعد نقل رواية واردة في ذم احتيال أصحاب السبت للفرار من تحريم الصيد فيه ـ وجّه ذلك بقوله: «أو لمعلومية منافاة ذلك للغرض المراد من النهي عن الاصطياد وهو الطاعة والامتثال في مقام الاختبار لهم.

ولعل من ذلك ما يتعاطاه بعض الناس في هذه الأزمنة من التخلص مما في ذمته من الخمس والزكاة ببيع شيء ذي قيمة ردية بألف دينار مثلاً من فقير برضاه ليحتسب عليه ما في ذمته عن نفسه، ولو بأن يدفع له شيئاً فشيئاً، مما هو مناف للمعلوم من الشارع من كون المراد بمشروعية ذلك نظم العباد وسياسة الناس في العاجل والآجل بكف حاجة الفقراء من مال الأغنياء، بل فيه نقض للغرض الذي شرع له الحقوق، وكل شيء تضمن

---

(١) نهج البلاغة: الحكمة ١٧.

نقض غرض أصل مشروعية الحكم يحكم ببطلانه، كما أومأ إلى ذلك غير واحد من الأساطين».[١]

ومن ذلك أيضاً ما جاء في كلام السيد الامام الراحل في بيان ردّ حيل الربا بقوله: «وفي المقام إذا كانت الحكمة في حرمة الربا ما ذكر من المفاسد، لا يجوز التخلّص عنها في جميع الموارد؛ بحيث لا يشذّ منها مورد، للزوم اللغو في الجعل.

فتحريم الربا لنكتة الفساد والظلم وترك التجارات، وتحليله بجميع أقسامه وأفراده ـ مع تغيير عنوان لا يوجب نقصاً في ترتّب تلك المفاسد ـ من قبيل التناقض في الجعل، أو اللغوية فيه».[٢]

وأما تغيُّر الحكم الشرعي باختلاف الزمان والمكان والرسوم والعادات فسيأتي الكلام فيه مفصّلاً.

---

(١) جواهر الكلام: ج ٣٢، ص ٢٠٢.

(٢) كتاب البيع / طبع مؤسسة نشر آثار الامام: ج ٢، ص ٥٤٥.

منصّة العرف
في استنباط الأحكام

مقدّمة:

لا ريب أنّ المرجع في تشخيص مفاهيم جميع موضوعات الأحكام وتعيين مصاديقها وكيفية صدقها فهم أهل العُرف، بمعنى أنّ العناوين والألفاظ التي استعملت في الآيات والأحاديث لبيان موضوعات الأحكام الشرعية ومتعلّقاتها يكون المعيار في المعنى المقصود منها وتعيين ظواهرها نظر العرف، وأنّه المرجع في تشخيص مداليلها.

وذلك لأنّ الشارع لم يسلك مسلكاً ولم يتخذ منهجاً غير طريق أهل العرف في تشريع الأحكام وبيان التكليف، بل من المسلّم أنّه سلك في ذلك المنهج المتداول بين متعارف الناس وما يتداول بينهم من سُنن المحاورات، بل لامناص له من ذلك؛ لكي يفهموا كلامه ويعرفوا وظائفهم الشرعية ويعلموا بها على النحو الذي قرّر لهم الشارع. والسّر فيه أنّه لا يمكن حصول انبعاث الناس من بعث الشارع ولا امتثالهم لأوامره وانزجارهم من زجره وانتهائهم من نهيه، الاّ بعد فهمهم كلامه وعلمهم بمقصوده من خطاباته.

وإن بعثهم على الواجب وزجرهم ومنعهم عن الحرام يبتني على هذا الأساس، وإلا فما دام لم يفهم الناس مقصود الشارع من خطاباته، فكيف يمكن لهم الإنبعاث من بعثه وأمره والانتهاء والانزجار من نهيه وزجره؟!.

وقد دلّ على ذلك قوله تعالىٰ: «و ما أرسلنا من رسولٍ إلّا بلسان قومه ليبيّن لهم».[١]

وعليه فلاريب أنّ الشارع لابد أن يتخذ في تشريع الأحكام وبيان التكاليف الشرعية المنهج المحاوري المتداول بين أهل العرف، ويلقي خطاباته على أساس قوانينهم المحاورية ويتكلّم معهم على أساليب مكالماتهم المتداولة بينهم. فانّه ولو اتخذ مسلك عرف المقنّنين في ذلك، إلا أنّه منهج رائج معمول بين العقلاء كما أشرنا إليه آنفاً، وعليه يبتني استظهار مراد الشارع من خطاباته. هذا في منهج المحاورة.

وأما استعمال اللغات والألفاظ فلا ريب في ابتنائه على أساس ارتكازات أهل العرف في الموضوعات العرفية المحضة.

فكيف أنه لو قال أحدهم لاخر: اجتنب عن التلوّث بالدم أو عن بيع العذرة والدم وشرائهما، يفهمون من كلامه الاجتناب عما يكون دماً وعذرةً عند متعارف الناس فكذلك يفهمون من كلام الشارع. وكما أنّ هذا الفهم يُشكِّل ظواهر كلامهم ويكون حجة بينهم فكذلك حجة بالنسبة إلى كلام الشارع.

فقوله تعالىٰ: «فول وجهك شطر المسجد الحرام»[٢] مثلاً، أو قوله تعالىٰ: «فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق»[٣]، لابد أن يكون مقصود الشارع من عنوان الاستقبال والغسل والوجه واليد ما يفهمه أهل العرف، أي ما يصدق عليه هذه العناوين عرفاً، لا الاستقبال الدقي العقلي الذي لا انحراف له عن

---

(١) ابراهيم: الآية ٤

(٢) البقرة: الآية ١٤٤.

(٣) المائدة: الآية ٦.

المسجد الحرام بالدقة العقلية، وكذا الغسل والوجه واليد؛ نظراً إلى خروج ذلك عن متفاهم أهل العرف. ولا فرق في مرجعية نظر أهل العرف وتحكيمه بين تشخيص موضوعات الأحكام وبين تطبيقها على مصاديقها الخارجية. ومن هنا ما لا يكون مصداقاً لموضوع الحكم الشرعي في نظر أهل العرف خارجٌ عن مقصود الشارع من كلامه. ولا اعتبار للدقة العقلية في هذا المجال؛ حيث لا ربط له بالفهم العرفي وارتكاز أذهان متعارف الناس.

فمثلاً إذا بقي لون الدم في الثوب بعد غسله يكون من أجزاء الدم في نظر العقل؛ لأنّ حقيقة الدم بالدقة العقلية هي الذرّات المِجهَرية من أجزاء الدم التي تُشكل ماهية الدم وتتخلّف في الثوب بعد الغسل بصورة اللون. ولكن لا يطلق عليه الدم في نظر أهل العرف. وبالعكس قد يصدق الموضوع بنظر العرف دون العقل، كالكلب الميتة؛ فان عنوان الكلب يصدق عليه عرفاً، ولكن في نظر العقل يكون من الجمادات؛ نظراً إلى زوال الروح الحيواني وصورته النوعية بالموت. وعليه فما هو المرتكز في أذهان أهل العرف من عناوين الموضوعات غير ماهياتها الثابتة بالدقة العقلية التي يُعرفها العقل بالحد والرسم المنطقي.

والحاصل: أنّ منهج الشارع الأقدس في تشريع الأحكام وبيان التكاليف الشرعية هو استعمال الألفاظ وإلقاء الخطابات على أساس المعاني المرتكزة المتبادرة في أذهان متعارف الناس. ومن هنا لا مرجع في تعيين ظواهر الخطابات الشرعية وفهم مقصود الشارع منها؛ إلاّ فهم أهل العرف.

وقد أشار إلى ما قلناه السيد الامام الراحل ببيان موجز بليغ حيث قال: «لا إشكال في أنّ الميزان في تشخيص جميع المفاهيم ومصاديقها وكيفية صدقها عليها هو العرف؛ لأنّ الشارع كأحد من العرف في

المخاطبات والمحاورات وليس له اصطلاح خاص ولا طريقة خاصة في إلقاء الكلام إلى مخاطب. فكما يفهم أهل المحاورات من قول بعضهم: اجتنب عن الدم أو اغسل ثوبك من البول، يفهم من قول الشارع أيضاً. وليس مخاطبة الشارع مع الناس إلاّ كمخاطبة بعضهم بعضاً. فاذا قال: اغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، لا يكون المراد منه إلاّ الغسل بنحو المتعارف، لا الغسل من الأعلى فالأعلى بنحو الدقة العقلية، فكما أنّ العرف محكّم في تشخيص المفاهيم، محكّم في صدقها على المصاديق وتشخيص مصاديقها، فما ليس بمصداق عرفاً ليس بمصداق للموضوع المحكوم بالحكم الشرعي، فما أفاده المحقق الخراساني من أنّ تشخيص المصاديق ليس موكولاً إلى العرف وتبعه غيره ليس على ما ينبغي».[1]

أقسام العرف

يمكن تقسيم العرف حسب موارد استعماله في كلمات الفقهاء إلى:

١ ـ العرف العام والعرف الخاص. ٢ ـ عرف المتشرعة وغير المتشرّعة.

٣ ـ العرف العملي والعرف القولي المحاوري.

والمقصود من العرف العام هو عرف عموم الناس. ومن العرف الخاص هو عرف صنف خاص من الناس. فقد يراد من العرف الخاص عرف خصوص العلماء والفقهاء ومن العرف العام عرف عموم الناس المتشرّعين. وقد يراد من العرف الخاص عرف المتشرعة، ومن العرف العام عرف عموم الناس الشامل لغير المتشرعة. وقد يراد من الأوّل عرف بلد خاص أو قبيلة

---

(١) الرسائل: ج ١، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

خاصة ومن الثاني عرف أغلب البلاد أو الطوائف، كما سيأتي الاشارة إلى ذلك في البحث عن تخالف الأعراف.

والمراد من العرف العملي هو بناءُ أهل العرف وسيرتهم العملية، ويعبّر عنه ببناء العقلاء والسيرة العقلائية. ومن العرف القولي بناءُ أهل العرف في خصوص المحاورات وما استقرّ عليه دأبهم في استظهار مراداتهم من مكالماتهم الرائجة بينهم.

ولا فرق في العرف العملي بين العرف الجديد وبين العرف القديم المعاصر لزمان الشارع في الاعتبار والحجية؛ نظراً إلى ما للبناء العملي الجاري بين أهل العرف الجديد من الجذور في البناء العقلائي ومن وجود نظائره في زمان الشارع. وعليه فبناء العرف العام وسيرتهم العملية حجة حتى في المسائل المستحدثة مالم يردع عنها الشارع بلفظ عام شامل له. وبما لسيرة العرف الامام من الجذور العقلائية يحرز اتصالها بزمان المعصوم عليه السلام.

ولايخفى أنّ البناء العملي الجاري بين أهل العرف غير فهمهم ومرتكزات أذهانهم من العناوين والألفاظ الواردة في الخطابات. وذلك لأنّ الأوّل من قبيل الجري العملي والثاني من قبيل التبادر والارتكاز الذهني. ولأنّ ملاك الاعتبار في الأوّل هو سيرة العرف الفعلي المعاصر لزمان الاستنباط، ولكن العبرة في الثاني بفهم العرف المعاصر لزمان الشارع وما هو المرتكز في أذهانهم من معنى اللفظ في عصر صدور الرواية. وتوهم وحدة مفاهيم جميع الألفاظ في جميع الأعصار وعدم تغيرها في خلال القرون ومضي الدهور، مما لا أساس له؛ لوضوح أنّ كثيراً من الألفاظ تغيّرت معانيها الأولية في خلال تطوّرات استعمالات الأجيال

المختلفة وانتقالها إلى معان أُخرى جديدة. كما سيأتي بيان ذلك مفصّلاً. ويُعبَّر عن البناء العملي الجاري بين عرف المتدينين والمؤمنين بسيرة المتشرّعة. والمراد منها سيرة المتدينين الملتزمين بالأحكام الشرعية، فلا عبرة بسيرة عوام الناس غير المبالين بالشرع، كما أشار إليه المحقق النائيني بقوله: «نعم يعتبر في حجية السيرة أن تكون من الملتزمين بالشريعة والمتدينين بها، فلا عبرة بسيرة العوام الذين لا يبالون بمخالفة آداب الشريعة ويصغون إلى كل ناعق؛ لوضوح أنّ سيرتهم لا تكشف عن رضا المعصوم لعدم ارتداعهم بردعه».[1]

ثم لا يخفى أنّه لا اعتبار لبناء العرف العملي في الأحكام التوقيفية التأسيسية، بل إنّما يعتبر في الأُمور غير التوقيفية التي لاحكم تاسيسيّ للشارع فيها، كالمعاملات ونحوها من الأُمور العرفية غير المخترعة من جانب الشارع.

وأما في فهم الألفاظ والعناوين العرفية المحضة، التي لم يعتبر الشارع فيها قيداً، فالمرجع في تشخيص مفاهيمها وتعيين معانيها هو فهم أهل العرف العام؛ وذلك لأنّهم كانوا مخاطبي النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام في خطاباتهم وبيان التكاليف. و لا دخل لا رتكاز المتشرعة بما أنّهم متشرّعة في ذلك.

كما أنّ المحكّم في تعيين ظواهر الخطابات الشرعية هو بناء العرف العام وارتكازاتهم في استفادة القانون واستظهار المضمون من كلام المقننين، فما يعامله العرف العام مع كلمات المقننين هو المحكّم في تعيين

---

(١) الرسائل: ج ١، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

ظواهر الخطابات الشرعية؛ حيث إنّ الشارع لم يتخذ مسلكاً غير ما سلكه عرف المقنّنين في بيان الأحكام، كما قلنا سابقاً.

دور العرف في القواعد الاصولية

قد اتضح بما أسلفناه دور العرف في القواعد الأُصولية وما له من التأثير في حجيتها واستنباطها من الأمارات الشرعية، بل يكون بناءُ العرف العام بنفسه من الأدلّة. وذلك لأنّ من أهم الأدلة المستندة إليه حجية كثير من القواعد والأدلة الأُصولية هو بناءُ العقلاء وسيرتهم العملية، وهي ليست إلّا بناءً عملياً من العرف العام، كما سبقت الاشارة إلى ذلك في كلام المحقق النائيني قدس سره.

فانّ حجية أكثر الأمارات والأدلّة الشرعية تنتهي إلى بناء العرف العام، مثل حجية الظواهر الشاملة لظواهر الكتاب والسنّة، بل يُستَدلّ به لحجية خبرالواحدودلالة صيغة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة واقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، بل وحجّية الاستصحاب وأصالة الصحة وكثير من القواعد الأُصولية والفقهية الأُخرى. كما أنّ المعيار في استظهار مراد الشارع من خطاباته وفي الجمع بين النصوص المتعارضة هو بناء العرف العام وسيرتهم في المحاورات الرائجة فيما بينهم.

وبهذا البيان تستطيع أن تعرف أهمية العرف العملي والقولي المحاوري ودورهما الأساسي في تشييد أساس القواعد الأُصولية وكثير من القواعد الفقهية.

ما هي الضابطة في تحكيم نظر العرف؟

تبيّن مما سبق أنّ فهم العرف العام هو المعيار في تشخيص مراد الشارع من ألفاظ خطاباته وتعيين مفاهيم العناوين العرفية الواردة في الكتاب والسنّة. ولكن الذي نحن بصدد بيانه هاهنا هو أنّ الضابطة في ذلك هو الرجوع إلى فهم عرف زمان الشارع، لا عرف زمان الاستنباط.

بيان ذلك: أنّه إذا عُلم تغيُّر فهم عرف زمان الشارع، بأنّ تبدَّل المعنى المرتكز في أذهانهم إلى معنى آخر جديد في الأعراف المتأخِّرة لا ريب في كون المعيار في تشخيص مراد الشارع ماكان يفهمه عرف زمان الشارع من اللفظ الوارد في الخطابات، نعم إذا لم يُعلم النقل يصح الرجوع إلى المعنى المرتكز في أذهان أهل العرف المعاصر لزمان الاستنباط، لأصالة عدم النقل الراجعة إلى الأخذ بالظواهر المبتني على بناءِ العقلاء، كما حققنا ذلك في بعض المباحث السابقة.

وإلى هذه الضابطة أشار في مفتاح الكرامة بقوله: «وينبغي أن يعلم أن الحقيقة العرفية يعتبر منها ما كان في حمل إطلاق لفظ الشارع عليها. فلو تغيرت في عصر بعد استقرارها فيما قبله فالمعتبر هو السابق. ولا أثر للتغير الطاري للاستصحاب وظاهر قوله ﷺ: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة».[1]

مقصوده أنّ الاستدلال بالاستصحاب القهقرائي وبقول النبي ﷺ لتحكيم العرف الحادث المعاصر، غير نافع. والوجه فيه أنّ العبرة في فهم الألفاظ الواردة في الخطابات الشرعية بفهم عرف زمان الشارع؛ لأن أهله

---

(١) مفتاح الكرامة: ج ٤، ص ٢٢٩.

كانوا هم المخاطبين لخطابات الشارع. ولا ينفع الاستصحاب القهقرائي بعد العلم بالتغير في الجملة. وأما قول النبيّ ﷺ المزبور فانّما ينظر إلى اشتراك الكلّ في التكليف والحكم؛ لا في المعنى المتبادر من الألفاظ والعناوين الواردة في الخطابات الشرعية.

نعم مفاهيم بعض الألفاظ المتأصلة في العقل والفطرة لا يتغير في خلال تمادي الأعصار ومضي الأزمان، بل له دوام وثبوت إلى الأبد، كالعدالة والظلم والصدق والكذب ونحو ذلك. وعليه يمكن أن يقال: إن لعنصر الزمان تأثيراً في تشخيص مفاهيم القسم الأوّل من الألفاظ بخلاف القسم الثاني.

ثم إنّه يُعبر عن بناء العرف العملي العام ببناء العقلاء، كما أشار إليه المحقق النائيني بقوله: «قد يعبر عن الطريقة العقلائية ببناء العرف والمراد منه العرف العام، كما يقال: إنّ بناء العرف في المعاملة الكذائية على كذا، وليس بناء العرف شيئاً يقابل الطريقة العقلائية. ولا اشكال أيضاً في اعتبار الطريقة العقلائية وصحة التمسك بها».[1]

ويُعبر عنه بسيرة العقلاء أيضاً.

ولقد أجاد في بيان ذلك الفقيه المحقق الشيخ جعفر كاشف الغطاء؛ حيث قال: «إنّه لمّا اتضح أنّ فهم الخطاب مبنيٌّ على فهم أهل اللغة أو العرف العام أو الخاص، وكل واحدة مرآة للآخر في ساير اللغات، فان اتضح الحال بالنسبة إلى زمان صدور الخطاب، بأن عُرِف الحال بالنسبة إلى وقت الاستعمال، لزم البناءُ على ذلك العرف ولا اعتبار بغيره. فخطاب كل وقت محمول على عرفه. فان علم الاتحاد فلا بحث، وإنّ جهل الحال

---

(١) فوائد الاصول / طبع مؤسسة النشر الاسلامي: ج ٣، ص ١٩٢.

في أحدهما وعلم الآخر. بني المجهول على المعلوم. فما صدر من الأوايل محمول على العرف المعلوم عند الأواخر وبالعكس. وإن علم اختلافهما كان خطاب كل وقت محمولاً على عرفه. فما ورد من الشرع يحمل على عرف يوم الورود. فإن كان فيه مصطلح شرعي عُمِل عليه، وإلّا فعلى الحقيقة العرفية العامة، ثم اللغة. ففي مسألة الغناء قد ظهر في العرف الجديد تخصيصه بما لم يكن في قرآن أو تعزية أو ذكر أو دعاءٍ.. فلا يحمل لفظ الغناء على المعنى الجديد. كما لا يحمل ألفاظ التربة والقهوة واللبن والنهر والكر والبحر والحجر والساعة والكعب، المِئزَر والمثقال والوزنة والرطل والأوقية والفرسخ والسيد والمؤمن والفاسق ونحوها على المعاني الجديدة؛ لأنّها إن نُقِلَت أو غلط العرف فيها، لا يحمل لفظ زمن الخطاب عليها». [1]

حكم ما إذا تخالفت الأعراف

قد عرفت آنفاً مقتضى الضابطة فيما لو تخالف عرف زمان الشارع وعرف زمان الاستنباط، من تحكيم عرف زمان الشارع في تعيين مداليل الخطابات وتشخيص مفاهيم العناوين الواردة فيها، وأنّه إذا عُلِم اتحادهما أو لم يعرف الاختلاف بينهما فالمحكّم هو فهم العرف العام المعاصر لزمان الاستنباط. وهذا لا كلام فيه، إذا اتحد بناءُ أهل العرف المعاصر لزمان الشارع في جميع الأمكنة والأقطار، وأما إذا أختلفت عادات الأعراف في البُلدان والأقطار، فوقع الكلام فيما هو المعتبر، كما عُلم هذا الاختلاف في

---

(١) كشف الغطاء / الطبعة الحجرية: ج ١، ص ٢٢.

تعيين مفهوم المكيل والموزون في مباحث العوضين ومسألة الربا. كما أشار إلى ذلك صاحب الجواهر، بعد بحث طويل في ذلك والنقض والابرام بقوله: «وبالجملة فمحل الاشكال فيما يجهل حاله في زمنهم من كون العرف العام لا انضباط له، فان لكل قطر عرفاً وعادة، والأحكام متحدة لا اختلاف فيها ولا تناط بالأُمور الغير المنضبطة».[١] ثم قال: «ومن ذلك كله يعرف ما في شرح الاستاذ؛ حيث قال: ثم الرجوع إلى العادة مع اتفاقها إتفاقي، ولو اختلفت فلكل بلد حكمه، كما هو المشهور».[٢]

والذي يظهر من الأكثر في المقام ويقتضيه التحقيق هو الرجوع إلى العرف الغالب. وإذا لم تكن الغلبة مع واحد من الأعراف المتعارضة، فلكل شخصٍ الرجوع إلى عرف بلده. وتفصيل هذا البحث موكول إلى محلّه.

وأما إذا تعارض عرف المتشرعة مع العرف العام في تعيين مفاهيم العناوين الواردة في الخطابات الشرعية، فلا ريب في تقدّم عرف المتشرعة؛ لأنّ بتبادر معنى خاص إلى أذهان المتشرّعة من إطلاق لفظ تثبت الحقيقة المتشرعة ويكون ذلك اللفظ ظاهراً في ذلك المعنى في عرفهم عند الاطلاق وعدم القرينة على إرادة المعنى اللغوي، فهو الحجّة؛ وذلك لأنّهم مخاطبون بالخطابات الشرعية، إلّا إذا ثبت معنى آخر لذلك اللفظ في عصر الشارع فهو المتعيّن ولا يُعتنى بالمعنى المستحدث بعد زمانه. وعليه فما قلنا من الرجوع إلى العرف العام في تشخيص مفاهيم الألفاظ وفهم مداليل الخطابات الشرعية، إنما هو فيما إذا لم يكن فهمهم

---

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٤٢٦.

(٢) المصدر: ص ٤٢٩.

مخالفاً لارتكاز المتشرّعة.

وأما إذا تخالف العرف العام واللغة في مورد، بأن ذُكر للفظ معنى في الجوامع اللغوية وكان المتبادر منه في المحاورات العرفية معنى آخر، فلا ريب في تعيُّن ما هو المتبادر في محاورات العرف العام، كما أشار إليه المحقق النائيني على ما في تقريراته، حيث قال: «لا اشكال في أنّ المرجع في مفاهيم الألفاظ ومداليلها إنّما هو العرف العام سواء وافق عرف اللغة أو خالفه، ولا عبرة باللغة إذا كان العرف العام على خلافها فانّ الألفاظ تنصرف إلى مفاهيمها العرفيّة بحسب الإرتكاز في اذهان أهل المحاورات فعند تعارض العرف واللّغة في مفهوم اللّفظ يحمل على المفهوم العرفي سواء كان أعم من المفهوم اللّغوي أو أخص منه، بل ولو كان مباينا معه لو اتّفق ذلك فلا بد من الرجوع إلى العرف في تشخيص مفهوم الحنطة والزّبيب والعنب والحطب وغير ذلك من الموضوعات الخارجية».[1]

المسامحات العرفية

كلُّ ما قلناه في تحكيم نظر العرف إنما هو في موارد لم يتسامح أهل العرف في تشخيص مفاهيم الموضوعات وتطبيقها على مصاديقها. بأن يفهم معنى العنوان المأخوذ في موضوعات الأحكام بماله من الخصوصيات والقيود والحدود ويطبّقه على مصاديقها بالدقة من دون مسامحة. كما في غالب الموضوعات العرفية وأما إذا تسامح العرف في تعيين المفاهيم وتشخيصها أو في تطبيقها على المصاديق، فقد يقال: إنّ

(١) فوائد الاصول / طبع انتشارات المصطفوي: ج ٤، ص ٢١٢.

موضوعات الأحكام الشرعية في نظر الشارع الأقدس هي ما يرتكز في أذهان أهل العرف من مفاهيمها الدقية غير المسامحية. وإنّ مسامحة العرف في تشخيص المفاهيم وتطبيقها على المصاديق لا يعتبر عند الشارع، إلّا في موارد كان المتبادر إلى أذهانهم من عنوان الموضوع معنىً مسامحيّاً، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

وعليه فتحديد موضوع أيّ حكم شرعي ـ سعةً وضيقاً ـ من جانب العرف إذا كان مبتنياً على مسامحته، لا اعتبار به عند الشارع. وذلك لأن الشارع يستعمل الألفاظ في معانيها الحقيقية المتبادرة إلى أذهان أهل العرف، ولا مسامحة منهم في المعاني الحقيقية.

فمثلاً إذا حدّد الشارع مقدار الكرّ بما يساوي ألفاً ومائتي رطل عراقي، وكذا عنوان الميل والفرسخ ونحو ذلك، يكون مقصوده ما هو المتبادر من هذه المقادير إلى أذهان أهل العرف. ولا ريب أن المتبادر منها هو معانيها الحقيقية غير المسامحية، فهي مقصودة بمالها من المعنى العرفي الدقي غير المسامحي. وهو المعتبر في تعيين ظواهر ألفاظ الخطابات وتشخيص مفاهيم موضوعات الأحكام، بل وتطبيقهاعلى مصاديقها؛ لأنّ ما هو مقصود الشارع يجب على المكلّف الإتيان به في مقام الامتثال.

ومن هنا لو علم بوقوع نكاح المطلقة أو المتوفى عنها زوجها قبل انقضاء زمان العدّة ولو بلحظة، يبطل العقد بلا خلاف. وذلك لعدم تطرّق مسامحة العرف في زمان العدة الشرعية بوجه. وكذا لو علم بكون الماء أقل من قدر الكر، ولو بغرفةٍ يحكم بانفعاله. وكذلك إذا كانت المسافة أقلّ من حدّها الشرعي، ولو بخطوة أو خطوتين يحكم بإتمام الصلاة على المسافر،

مع صدق هذه العناوين في نظر أهل العرف بالمسامحة حينئذ، ولكنهم لو التفتوا إلى حدّ الموضوع الواقعي وتفاوته مع الموضوع المسامحي لا يرون المسامحي موضوعاً للحكم الشرعي.

قال السيد الامام الراحل﵀: «ليس المراد من كون تشخيص المفاهيم مصاديقها موكولاً إلى العرف هو التسامح العرفي... ضرورة أن الألفاظ كما انها وضعت للمعاني النفس الامرية تكون مستعملة فيها ايضاً عند القاء الأحكام. فالكر والميل والفرسخ والدم والكلب وساير الالفاظ المتداولة في القاء الأحكام الشرعية لا تكون مستعملة إلّا في المعاني الواقعية الحقيقية، فالكر بحسب الوزن الف ومائتا رطل عراقي من غير زيادة ونقيصة لا الاعم منه وما يسامح العرف وكذا الدم ليس إلّا المادة السيالة في العروق التي تكون بها الحياة الحيوانية لا الاعم منها وما يطلق عليه اسم الدم مسامحة. وليس التسامح العرفي في شيء من الموارد ميزاناً لا في تعيين المفاهيم ولا في تشخيص المصاديق، بل المراد من الأخذ من العرف هو العرف مع دقّته في تشخيص المفاهيم والمصاديق».[1]

وبناءً على ذلك لا اعتبار بمسامحة العرف في تشخيص مفاهيم موضوعات الأحكام وتطبيقها على مصاديقها مطلقاً، وإنما يعتبر فيما إذا كان المتبادر إلى أذهان أهل العرف خصوص المعنى المسامحي أو الأعم منه والدقي، وكان محاوراتهم على أساس ذلك؛ حيث إنّ الشارع يلقي خطاباته على أساس ما هو المتبادر في أذهان أهل العرف، بل يبتني عليه تشريع الأحكام وبيان التكاليف. فلو كان هو المعنى المسامحي يبتني عليه

---

(١) الرسائل: ج ١، ص ٢٢٧ و٢٢٨.

خطابات الشارع.

فمثلاً يتسامح العرف في مفهوم الاستقبال من البعيد وكذا في صدقه، ولا يرى اعتباراً لمحاذاة مقاديم البدن، نحو المسجد الحرام بالدقة العلمية. فلذا لا يرى انحراف البعيد عنه بمقدار درجة أو درجتين مانعاً من صدق الاستقبال. وكذا في مقادير الأوزان والطول والسطح.

نعم لو تأمّل العرف في المعنى الحقيقي الدقي وفي المعنى المسامحي لالتفت إلى الفرق بينهما ويرون المعنى المسامحي مغايراً للمعنى الدقي، إلّا أنه لا يرى هذا المقدار من التفاوت الجزئي مانعاً من صدق العنوان، ولا خارجاً عن المعنى الحقيقي المتبادر إلى الذهن، فلذا يراه داخلاً في ظاهر الخطاب.

ويشهد لما قلناه ما قال السيد الامام الراحل ﷺ: «نعم قد يكون بين المتكلم المخاطب في عرف التخاطب وتعارف التكلم بعض المسامحات التي تكون مغفولة عنها لديهم حال التكلم ويبتني عليه محاوراتهم اليومية، يحتاج التوجه إليها إلى زيادة نظر ودقة ومع الدقة والنظرة الثانية يتوجه المتكلم المخاطب إلى التسامح، ففي مثل ذلك يكون المعنى المتفاهم ابتداء موضوعاً للحكم، فاذا قال المولى: إذا قمت إلى الصلاة فولّ وجهك شطر المسجد الحرام، لا يفهم المخاطب من هذا الكلام إلّا استقبال المسجد بنحو المتعارف وإن كانت الدقة العرفية أيضاً تقتضي كونه أضيق».[1]

وقد فصّل المحقق النائيني في ذلك بين تعيين المفاهيم وبين تطبيقها على المصاديق. فقال بعدم العبرة بالمسامحات العرفية في تطبيق المصاديق، لا تعيين المفاهيم؛ حيث قال: «لا عبرة بالمسامحات العرفية

---

(١) الرسائل: ج ١، ص ٢٢٨.

في شيءٍ من الموارد ولا يرجع إلى العرف في تشخيص المصاديق بعد تشخيص المفهوم فقد يتسامح العرف في استعمال الألفاظ وإطلاقها على ما لا يكون مصداقاً لمعانيها الواقعية. فانّه كثيراً ما يطلق لفظ الكرّ والفرسخ والحقّة وغير ذلك من ألفاظ المقادير والأوزان على ما ينقص عن المقدار والوزن أو يزيد عنه بقليل فالتعويل على العرف إنّما يكون في باب المفاهيم ولا أثر لنظر العرف في باب المصاديق، بل نظره إنّما يكون متّبعاً في مفهوم الكرّ والفرسخ والحقّة ونحو ذلك. وأمّا تطبيق المفهوم على المصداق فليس بيد العرف بل هو يدور مدار الواقع فان كان الشيء مصداقاً للمفهوم ينطبق عليه قهراً وان لم يكن مصداقاً له فلا يمكن أن ينطبق عليه ولو فرض أنّ العرف يتسامح أو يخطئ في التطبيق فلا يجوز التعويل على العرف في تطبيق المفهوم على المصداق مع العلم بخطائه أو مسامحته أو مع الشكّ فيه، بل لا بد من العلم بكون الشيء مصداقاً للمفهوم في مقام ترتيب الآثار».[1]

ويمكن إرجاع كلام السيد الامام إلى ما قاله المحقق النائيني بأنّ تسامح العرف في تعيين مفاهيم الألفاظ لمّا كان معناه تبادر المعنى المسامحي إلى الذهن كما في مثل الاستقبال، ولمّا كان خطاب الشارع مبنيّاً على المعنى المتبادر إلى أذهان العرف ـ أيّا كان، مسامحياً أو دقّياً ـ، فلذا يرجع ما جاء في كلام السيد الامام ـ من استدراك ما لو كان معنى المسامحي المتبادر في أذهان العرف العام ـ إلى اعتبار مسامحة العرف في تعيين المفاهيم، كما قاله المحقق النائيني.

---

(١) فوائد الاصول / طبع انتشارات المصطفوي: ج ٤، ص ٢١٢.

مقتضى التحقيق

هذا، ولكن الذي يقتضيه التحقيق في المقام، أنّ العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام قد تكون من قبيل المقادير وأُخرى من غيرها.

أمّا المقادير: فقد تؤخذ في موضوع الأحكام التوقيفية التي يُعبّر عنها في الاصطلاح بالعبادات بالمعنى الأعم. مثل عنوان «الكُر» ـ وهو مقدار حجم من الماء الذي لا ينفعل بملاقات النجس ـ، وكالمسافة الشرعية ـ وهي التي تقصر الصلاة بقطعها ـ، وكأيام الاعتكاف والعدة والعشرة في السفر وأيام الحيض والاستحاضة ونحو ذلك من المقادير المعتبرة في موضوعات الأحكام التوقيفية التعبدية. ومن هذا القبيل الصاع والمد والرطل.

وأُخرى: تؤخذ في موضوع الأحكام غير التوقيفية، كمقادير الأوزان (الكيلو الغرام، والمن والصاع والمُدّ)، المأخوذة في الأحكام المعاملية والقرارات الاقتصادية التي جرت عليهما سيرة أهل العرف.

ففي الصورة الأُولى: يعتبر النظر الدقي في تشخيص المفاهيم وتطبيقها على مصاديقها، لا المسامحي، بخلاف الصورة الثانية، فالمعيار فيها النظر المسامحي لأهل العرف في تشخيص مفاهيم الموضوعات وتحديد عناوين الخطابات الشرعية تعيين ظواهرها.

وذلك أولاً: لأنّ الأحكام التوقيفية إنّما أسّسها الشارع واخترعها، من دون جريان سيرة من العرف عليها، فلابد في موضوعاتها من اعتبار معانيها الحقيقية الدقّية التي هي المتبادرة إلى الأذهان من عناوين هذه الموضوعات. وثانياً: لأنه ليس غرض الشارع وملاك الحكم لنا معلوماً، فنحتمل دخل المقادير المأخوذة في موضوع هذه الأحكام بتمامها، الذي

لا يحصل مع فقدان مقدار قليل منها. فلذا لا يسامح عرف المتشرعة في تشخيص مفاهيم هذه العناوين وتطبيقها على مصاديقها، بل يُعمل الدقة في ذلك.

ومايُتراءىٰ من المسامحة من العرف العام في مقادير الأزمان كالسنة والشهر والأسبوع واليوم ونحو ذلك، لا اعتبار به في نظر الشارع إذا أُخذت في موضوعات الأحكام التوقيفية بلا فرق في ذلك بين تشخيص المفاهيم وبين تطبيقها على مصاديقها.

وأما في النوع الثاني من الأحكام؛ فحيث يكون غرض الشارع من تشريع الحكم معلوماً لأهل العرف، فلذا لا يرون فقدان ذرّة قليلة من المقدار أو زيادتها مضرّاً في صدق العنوان ولا مخالفاً لظاهر الخطاب. مثل نقصان مقدار المبيع أو زيادتها بقدر غرام أو غرامين في بيع منٍّ من الحنطة. فلذا يكون المعيار في تعيين ظواهر الخطابات في هذا النوع من الأحكام الشرعية هو المعنى العرفي المسامحي من مقادير الأوزان أو المسافة أو الزمان، هذا بخلاف الأحكام التوقيفية.

هذا كله في المقادير. وأما في غير المقادير، ففي الموضوعات العرفية المحضة لا فرق بين القسمين من الأحكام لأنّ المعيار في تعيين ظواهر الخطابات الشرعية، ما يتبادر إلى أذهان العرف من مفاهيم الموضوعات ومعاني العناوين بحقائقها العرفية، ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان المعنى المتبادر إلى الذهن مسامحياً كالاستقبال، أو كان دقّياً كالدم والماء والبول والغائط والمعدن والكنز ونحو ذلك. فالمعنى المتبادر إلى أذهان العرف ـ أياً ما كان ـ هو الواقع موضوعاً للأحكام في خطابات الشارع.

هذا في تشخيص المفاهيم وأما تطبيقها على المصاديق، فالظاهر عدم

مسامحة العرف في تطبيق العناوين على مصاديقها في غير المقادير، إلّا بنحو من الادعاء والمجاز ولايصار إليه بدون قرينة قطعية؛ لانه خلاف الظاهر، كما سيأتي في بيان رجوع أصالة الحقيقة إلى أصالة الظهور في مبحث الأُصول اللفظية.

وأما في الموضوعات التي حدّدها الشارع في خطابه بالتحديد الشرعي التعبدي ـ المعبر عنها بالموضوعات المستنبطة، وقد سبق تعريفها ـ فيتعبّد عرف المتشرعة بتلك التحديدات التعبدية بالدقة الكاملة، من دون تطرّق أيّة مسامحة لعرف المتشرعة في تشخيص مفاهيم القيود الشرعية المأخوذة في هذه الموضوعات ولا في تطبيقها على مصاديقها وذلك لعدم كونها من مرتكزات أذهانهم ولا مماجرت سيرتهم على العمل بها. وذلك كعناوين الغناء والغيبة والضالّة واللقطة واللقيط.

ولكن في المقام نكتة مهمة، لا ينبغي الغفلة عنها. وهي أنّه قد يُتخيّل أنه مع تحكيم نظر العرف في تشخيص موضوعات الأحكام الشرعية يتمكن كل فرد عامي من تشخيص موضوعات جميع الأحكام. ولكنه خطأٌ كبير، وصار منشأ انحرافات كثيرة لكثير من أهل القلم.

والحق أنّ الذي يكون لأيّ فرد عامي حق النظر والتشخيص هو تطبيق العناوين العرفية المحضة على مصاديقها الخارجية، وذلك مثل عناوين البول والغائط والدم والمعدن والكنز ونحو ذلك، ولافرق بينه وبين الفقيه في هذه الجهة وإنّهما سيّان في ذلك.

وأما تشخيص مفاهيم العناوين المأخوذة في موضوعات جميع الموضوعات التي حدّدها الشارع واعتبر فيها خصوصيات وقيوداً ـ وهي الموضوعات العرفية المستنبطة ـ كعنوان الغناء والغيبة والضالّة واللقطة

واللقيط ونحو ذلك. فانما المعيار في تشخيص مفاهيمها هو رأي الفقيه وفهمه العرفي. وذلك لأنّ تحديد العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام حتى العرفية المحضة وتشخيص مفاهيمها يبتني على تشخيص مقصود الشارع من هذه العناوين في خطاباته.

ولا ريب أنّ بيانه يبتني على ارتكازات أهل زمانه من هذه العناوين، ويبتني أيضاً على القواعد الأدبية العربية والقوانين المحاورية المحكمة بين أهل المحاورة. وإنّ المطلع عن هذه القواعد هو الفقيه دون العامي؛ لأنه الذي يعرف أُسلوب كلام الشارع ومنهج تشريعه الأحكام وبيان الوظائف الشرعية، وهو الذي يطلع على القواعد الأدبية والقوانين المحاورية وكذا القرائن الموجودة في كلام الشارع التي قد تمنع عن تعلق إرادته الجدية بالمعنى الحقيقي وانصراف كلامه إلى المعنى المجازي. وهذه القرائن قد تكون داخلية وأُخرى خارجية مبيّنة في روايات أُخرى. بل يتوقف تعيين المعنى المقصود من العنوان الوارد في الخطاب على الفحص الكامل عن المعاني المستعمل فيها لفظ ذلك العنوان والتمييز بين المعنى الحقيقي والمجازي، وهذا خارج عن وسع العامي. ولذا يعتبر تشخيص الفقيه في فهم هذه الموضوعات وتحديدها على أساس القواعد الأدبية واللغوية والمحاورية المقرّرة في محلّها. ولا يخفى أنّ مقصودنا من العامي من لم يكن مجتهداً في الفقه ومقدماته، وإن كان من أهل الخبرة في سائر العلوم. وبذلك عرفت أنه لا ينبغي لمن يكون من أهل الخبرة في سائر العلوم التدخّل في تشخيص مفاهيم الموضوعات العرفية المستنبطة.

دور الزمان و المكان في الاجتهاد

مقدّمة:

من العوامل المهمة التي تساعد الفقيه وتعينُه على معرفة موضوعات الأحكام وما يطرأُ عليها من التغيُّرات هو اطّلاعُه على حوادث زمانه والتحوّلات الجارية في مختلف أبعاد مجتمع عصره، من الأُمور السياسية والثقافية والاجتماعيةوالاقتصادية.

وذلك لأنّ الفقيه وإن كان شأنه وشغله الأصلي الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية، إلّا أنّ لاطّلاعه على الموضوعات وإحاطته بأوضاع زمانه ومقتضيات عصره حظاً وافراً في تطوّرات آرائه الفقهية ودوراً كبيراً في قوة استنباطه وجامعية اجتهاده وجودة فهمه، وبذلك تنفتح له نافذة جديدة إلى حقائق الدين وأحكامه.

وإلى هذه النكتة المهمة يشير قول الصادق عليه السلام:

«العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس».[1]

وقوله عليه السلام: «في حكمة داوود عليه السلام: على العاقل أن يكون عارفاً بزمانه، مقبلاً على شأنه» في صحيحة منصور بن يونس البزرج.[2]

---

(١) الكافي: ج ١، ص ٢٦، ح ٢٩ وتحف العقول/ طبع بيروت: ص ٢٦١ وطبع جماعة المدرسين ص: ٣٥٦.
(٢) الكافي: ج ٢، ص ١١٦، ح ٢٠.

ومثله ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: «على العاقل أن يكون بصيراً بزمانه».[١]

ومن الواضح أنّ أحكام الشريعة لم توضع لزمان خاص، بل إنّما وضعت كليّات أحكامها بكيفية عائمة منطبقة على الموضوعات المستحدثة في أيّ عصر من الأعصار إلى يوم القيامة، فهي تجري مجرى الدهور وتُثمر في طيّ العصور.

وعلى هذا الأساس أرجع صاحب الأمر «عج» الأُمّة في عصر الغيبة إلى فقهاء الشيعة بقوله عليه السلام: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا».[٢] فلو لا جامعية أحاديث أهل البيت عليهم السلام وجريان مداليلها في خلال الأعصار وانطباقها على جميع الوقايع والحوادث المستحدثة في عصر الغيبة، لم يكن معنى لهذا الارجاع.

ومن هنا يجب على الفقيه أن يطّلع على حوادث زمانه ومقتضيات عصره ويحيط بما يتّفق في مجتمعه من الأُمور المستحدثة والوقايع الجديدة؛ لكي يكون اجتهاده عن بصيرة كافية ومعرفة وافية بموضوعات الأحكام التي يريد أن يستنبطها من الأدلة والأمارات الشرعية.

ومن النكات المهمة التي لا ينبغي للفقيه أن يتغافل عنها في هذا المجال دخل عنصري الزمان والمكان في ذلك. فان لهما دوراً كبيراً في معرفة الموضوعات متعلقات الأحكام، بل في ملاكاتها وأغراض تشريعها. فان كل موضوع مستحدث جديد بماله من الخصوصيات يتطلّبُ حكماً يختصّ به. وليس معنى ذلك جعل حكم جديد، بل مرجعه إلى تحقق

---

(١) رواه في الخصال/ طبع جماعة المدرسين: ص ٥٢٥، وفي معاني الأخبار/ طبع الانتشارات الاسلامي: ص ٣٣٤، وفي الأمالي طبع دار الثقافة ـ قم: ص ٥٤٠، وفي غوالي اللئالي: ج ١، ص ٩٣.

(٢) الوسائل: ج١٨، ص١٠١، ب ١١، من صفات القاضي ح ٩.

مصداق جديد لموضوع كليٍّ وُضِع له الحكم في الشريعة.

وعلى الفقيه أن يتأمّل ويعرف حدود ذلك المصداق وخصوصياته كما هو عليه واقعاً؛ لكي يستطيع أن يطبِّقه على طبيعيه الذي وضع له الحكم. وهو لا يستطيع من ذلك، إلّا إذا كان عالماً بشرائط زمانه ومكانه وخصوصيات مجتمعه الذي يعيش فيه وكان عالماً بمواقع الأُمور الجارية في عصره.

وعليه فمعرفة الفقيه بهذا الأمر الخطير ينبغي أن يُعدّ في هذه الأزمنة من شرايط أهليته لتصدي المرجعية والزعامة الدينية، كما يشير إلى ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام:

«لا يحمل هذا الأمر إلّا أهل الصبر والبَصَر والعلم بمواقع الأُمور».[١]

تغيُّر الأحكام باختلاف العادات والأزمان

قد تقدّم في بعض المباحث السابقة أنّ الأحكام الشرعية تتغيّر باختلاف الموضوعات والمتعلقات والأغراض. ولكن لا ينبغي الغفلة عن نكتةٍ في هذا المجال، وهي أنّ لاختلاف الزمان والمكان والعادات دخلاً أساسياً في اختلاف جميع ذلك.

ويشهد لما قلنا ما أشار إليه الشهيد في قواعده؛ حيث قال: «يجوز تغيُّر الأحكام بتغيُّر العادات، كما في النقود المتعاورة[٢] والأوزان المتداولة، ونفقات الزوجات والأقارب فانها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه، وكذا تقدير العواري بالعوائد»[٣].

---

(١) بحار الانوار: ج ٣٢، ص ١٧، وشرح نهج البلاغة ابن أبي الحديد: ج ٧، ص ٣٦.

(٢) أي الرائجة المتداولة.

(٣) القواعد والفوائد: ج ١، ص ١٥١.

وما أشار إليه المحقق الخراساني بقوله: «وبالجملة لا محيص في استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها من الرجوع إلى ما بنى عليه من المسائل الأُصولية وبدونه لا يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد مجتهداً كان أو اخبارياً، نعم يختلف الإحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والأزمنة والأشخاص، ضرورة خفة مؤنة الإجتهاد في الصدر الأوّل وعدم حاجته إلى كثير مّما يحتاج إليه في الأزمنة اللاحقة».[1]

تفاسير تأثير الزمان والمكان

قد فُسّر تأثير الزمان والمكان في تغيُّر الأحكام الشرعية واستنباطها من الأدلة بتفاسير، بعضها مخالف لأُصول الدين وضرورة المذهب.

وينبغي تنقيح هذه التفاسير لتمييز سقيمها عن صحيحها.

الأوّل: ما قد يتوهم من أن مُضيّ الأعصار وتمادي القرون وتبدّل الأجيال بنفسه موجب لتغيُّر الأحكام مع قطع النظر عن تغيُّر موضوعاتها أو متعلقاتها أو ملاكاتها، كما قد يتفوّه بذلك بعض المتنوّرين ومتمدّني هذه العصور المتأخّرة، فيزعمون في هذا الإطار أنّ أحكام الحجاب والستر والنظر كانت وظيفة شرعية لخصوص أهل صدر الاسلام باقتضاء ذلك الزمان، ولا تناسب العصر الحاضر والجوامع المتمدّنة والملل المترقية العصرية بزعمهم.

ولكن هذا التفسير من تأثير الزمان والمكان خلاف ضرورة الدين. فانّ ما جاءَ به النبيﷺ لم يُشرَّع لخصوص زمانه، بل حلاله حلال إلى يوم

---

(١) الكفاية / طبع مؤسسة آل البيت: ص ٤٦٨.

القيامة وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة.

الثاني: أنّ بعض الأزمنة والأمكنة المخصوصة بماله من الخصوصيات من الشرف والتقدّس والحرمة أثر خاصّ في بعض الأحكام فتختلف باختلافها.

وهذا النوع من التأثير لا يمكن إنكاره في الجملة. وذلك مثل كراهة الصلاة في بعض الأمكنة، كالحمّام وبين القبور وأمام التماثيل، واستحبابها في بعض الأمكنة، كالمساجد والبقاع المتبركة. وكذا في بعض الأزمنة من أيام السنة ولياليها، ولا سيما ليالي القدر. وكذا يُضاعف بعض الحدود والعقوبات الشرعية في هذه الأزمنة والأمكنة.

ويشهد لذلك ما قال في الشرايع: «من زنى في شهر رمضان نهاراً كان أو ليلاً عوقب زيادة على الحد بحسب ما يراه الحاكم لانتهاكه الحرمة، وكذا لو كان في مكان شريف». وقال في الجواهر في ذيله: «بلا خلاف أجده فيه».[١]

وقال: «ولو قتل في الشهر الحرام رجب وذي القعدة وذي الحجة والمحرم، أُلزم دية وثلثاً من أي الأجناس كان تغليظاً».[٢] وقد ادّعىٰ في الجواهر عليه الاجماع بقسميه.

الثالث: أنّ للزمان والمكان تأثيراً في تغيُّر بعض موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها، بل وأحياناً في ملاكاتها ومصالح جعلها والغرض من تشريعها، كما قلنا، وستعرف موارد منها في الأحاديث والفتاوىٰ.

---

(١) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣٧٤.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤٣، ص ٢٦.

نظرة إلى الروايات

قد دلّت روايات كثيرة واردة في مختلف أبواب الفقه على تأثير الزمان والمكان في تشريع الأحكام الشرعية، بلا فرق بين العبادات والمعاملات.

واليك نماذج منها:

فمن هذه النصوص ما وردت في تعيين نوع الدية مثل صحيح عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال:

«كان عليّ يقول: الدية ألف دينار، ـ قيمة الدينار عشرة دراهم ـ وعشرة آلاف لأهل الأمصار، وعلى أهل البوادي مائة من الإبل، ولأهل السّواد مائة بقرة، أو ألف شاة».[1]

وصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال:

«فالدية اثنا عشر ألفاً، أو ألف دينار أو مائة من الابل، وإن كان في أرض فيها الدّنانير فألف دينار، وإن كان في أرض فيها الابل فمائة من الابل، وإن كان في أرض فيها الدّراهم فدراهم بحساب ذلك اثنا عشر ألفاً».[2]

لا إشكال في دلالة هاتين الصحيحتين ونحوهما على تأثير المكان في تشريع مقدار الدية ونوعها؛ حيث إنّه صُرِّح فيهما بدوران تغيّر جنس ديةالقتل وتعيين مقدارها مدار اختلاف أوطان القاتلين وأمكنة عيشهم.

ومن ذلك رواية حكم بن عتيبة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال:

«قلت له: إنّ الدّيات إنّما كانت تؤخذ قبل اليوم من الابل والبقر والغنم، قال: فقال: عليه السلام إنّما كان ذلك في البوادي، قبل الاسلام، فلما ظهر الاسلام وكثرت الورق في

---

(١) الوسائل: ج ١٩، ص ١٤١، ب ١، من ديات النفس ح ١.

(٢) المصدر: ج ١٩، ص ١٤٤، ح ٩.

الناس قسَّمها أميرالمؤمنين على الورق».[١]

لا إشكال في دلالة هذه الرواية على تأثير تغيُّر الزمان في اختلاف نوع الدية.

ومنها: ما دلّ على تغليظ دية القتل الواقع في أشهر الحُرُم، وكذا القتل الواقع في الحرم الشريف.

مثل صحيح كليب الأسدي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرّجل يقتل في الشهر الحرام ما ديته؟ قال عليه السلام: دية وثلث».[٢]

وصحيح زرارة قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قتل رجلاً خطأً في أشهر الحرم، فقال: عليه الدّيّة وصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم».[٣]

وفي صحيحه الآخر، قال: «قلت: لأبي جعفر عليه السلام رجل قتل في الحرم؟ قال: عليه دية وثلث، و يصوم شهرين متتابعين من أشهر الحُرم».[٤]

وأما احتمال قراءة لفظ «الحرم» بضم الحاء والراء في هذه الرواية، كما في الجواهر[٥] فهو خلاف الظاهر؛ لأنّ «الحرم» بالضمّ إنّما استعمل في الكتاب والسنة وصفاً للأشهر.

هذا مضافاً إلى فتوى المفيد في المقنعة والشيخ في المبسوط والخلاف والنهاية بذلك، وهما من أعاظم القدماء، ولا سيما المفيد الذي هو من أقدمهم وأقربهم إلى ارتكاز أصحاب الأئمة عليهم السلام.

---

(١) الوسائل: ج١٩، ص١٤٨، ب ٢، من ديات النفس ح ٨.

(٢) الوسائل: ج١٩، ص١٤٩، ب ٣، من ديات النفس ح ١.

(٣) المصدر: ج١٩، ص ١٥٠ ح ٤.

(٤) المصدر: ج١٩، ص ١٥٠، ح ٣.

(٥) جواهر الكلام: ج ٤٣، ص ٢٧.

وعلى أي حال لا إشكال في دلالة هذه الصحيحة على تأثير مكان الحرم الشريف في تغليظ الدية.

منها: ما دلّ على تغليظ حد شرب الخمر لأجل وقوعه في شهر رمضان.

مثل ما رواه المشايخ الثلاثة بأسنادهم عن جابر، رفعه عن أبي مريم، قال: «أُتي أمير المؤمنين عليه السلام بالنجاشي الحارثي الشاعر قد شرب الخمر في شهر رمضان، فضربه ثمانين، ثم حبسه ليلة ثم دعا به من الغد، فضربه عشرين. فقال له: يا أمير المؤمنين هذا ضربتني ثمانين في شرب الخمر وهذه العشرون ماهي؟ قال: هذا لتجرئك على شرب الخمر في شهر رمضان».[1]

دلّت هذه الرواية على تغليظ حدّ شرب الخمر؛ لأجل وقوعه في شهر رمضان، بل يمكن تعميم التغليظ إلى غير مورد الرواية بدليل تعليل الامام عليه السلام، كما نسبه في الجواهر إلى فهم الأصحاب.

قال قدس سره: «ومن التعليل يستفاد الحكم لغير مورده كما فهمه الأصحاب، ويشهد له الاعتبار، بل لا يبعد ملاحظة الخصوصيات أيضاً في الأزمنة والأمكنة، كليلة القدر من شهر رمضان وقرب المضاجع المعظمة من الشاهد مثلاً، إلى غير ذلك مما يكون فيه هتك حرمة أو زيادة هتك».[2]

ومنها: ما صُرِّح فيه باختصاص نهي النبي صلى الله عليه وآله عن حبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام في منى وجوب إخراجها منها بعد الثلاثة، بزمان النبي صلى الله عليه وآله لفقر الناس وشدة حاجتهم إلى اللحم وقلّته في ذلك الزمان وارتفاع هذا النهي في زمن الأئمة عليهم السلام؛ لانتفاءِ الملاك المزبور. ولا ريب في تأثير اختلاف الأزمان ومضي الأعصار في ذلك، كما هو واضح، وان كان

---

(١) الوسائل: ج١٨، ص٤٧٤، ب ٩، من حدّ المسكر ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣٧٤.

مرجعه إلى تغيُّر موضوع التكليف وشرائطه باختلاف الزمان.

مثل صحيح محمدبن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«كان النبي صلى الله عليه وآله نهى أن تحبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام من أجل الحاجة. فأمّا اليوم فلا بأس به».[١]

وصحيح جميل بن درّاج قال:

«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن حبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيّام بمنىٰ، قال: لابأس بذلك اليوم إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله إنّما نهى عن ذلك أولاً لأنّ الناس كانوا يومئذ مجهودين، فأمّا اليوم فلا بأس».[٢]

ومنها: ما دلّ على اختصاص نهي النبي صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمر الأهلية بزمانه صلى الله عليه وآله؛ لأنّ الحُمُر الأهلية كانت حمولة الناس ويُخاف فُقدانها باعتياد المسلمين على أكلها، وليس كذلك في ساير الأزمان.

مثل صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام:

«أنّهما سألاه عن أكل لحوم الحُمر الأهلية. فقال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكلها يوم خيبر وإنّما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنّها كانت حمولة الناس».[٣]

ومثله الصحيحة الأُخرى لمحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمير. وإنما نهى عنها من أجل ظهورها مخافة أن يفنوها وليست الحمير بحرام».[٤]

ومنها: ما دل على اختصاص حرمة بيع السلاح للمخالفين بزمان

---

(١) الوسائل: ج ١٠، ص١٤٨، ب ٤١، من الذبح ح ٤.

(٢) المصدر: ج ١٠، ص١٤٩، ح ٥.

(٣) الوسائل: ج١٦، ص ٣٢٢، ب ٤، من الأطعمة المحرمة ح ١.

(٤) المصدر: ج١٦، ص ٣٢٤، ح ٦.

المباينة المنازعة وارتفاعها في زمان الهدنة.

مثل حسنة أبي بكر الحضرمي قال:

«دخلنا على أبي عبدالله عليه السلام فقال له حكم السّراج: ما تقول فيمن يحمل إلى الشام السّروج وأداتها؟ فقال عليه السلام: لا بأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله إنّكم في هدنة، فاذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السّروج والسلاح».[١]

ومنها: ما دل على اختلاف حكم لبس الثياب باختلاف الأزمان، وأنّه لابد في اختيار نوع الثياب وجنسه من مراعاة أهل الزمان الذي يعيش فيه الانسان.

مثل صحيح حماد بن عثمان قال:

«كنت حاضراً عند أبي عبدالله عليه السلام إذ قال له رجل: أصلحك الله ذكرت أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس الخشن، يلبس القميص بأربعة دراهم، وما أشبه ذلك ونرى عليك اللّباس الجيّد؟ قال: فقال عليه السلام له: إنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس ذلك في زمان لا يُنكر، ولو لبس مثل ذلك اليوم لشُهر به. فخير كل زمان لباس أهله، غير أنّ قائمنا إذا قام لبس لباس علي عليه السلام وسار بسيرته».[٢]

وصحيح عبدالله بن سنان قال:

«سمعت أبا عبدالله يقول: بينا أنا في الطواف وإذا برجل يجذب ثوبي، وإذا هو عباد بن كثير البصري. فقال: يا جعفر بن محمد تلبس مثل هذه الثياب وأنت في هذا الموضع مع المكان الذي أنت فيه من علي عليه السلام؟ فقلت: ثوب فرقبيّ اشتريته بدينار، وكان علي عليه السلام في زمان يستقيم له ما لبس فيه، ولو لبست مثل ذلك اللّباس في زماننا لقال الناس. هذا مرائي مثل عباد».[٣]

---

(١) الوسائل: ج ١٢، ص ٦٩، ب ٨، مما يكتسب به ح ١.

(٢) فروع الكافي: ج ٦، ص ٤٤٤، كتاب الزي والتجمل: ب اللباس: ح ١٥.

(٣) المصدر: ح ٩.

ومثلهما خبر مسعدة ومرفوعة محمدبن‌علي وخبر معلّى بن خنيس.[١]

ومنها: ما دل على أنّ ما ورد من أنّ النبي ﷺ كان يستلم الحجر في كل طواف فريضة ونافلة كان يختص به في زمانه لقلّة عدد المسلمين، فكان الأصحاب يُفرّجون له ولم يكن استلامه موجباً للازدحام، وكان ذلك يوجب الازدحام في زمن الأئمة؛ لكثرة الناس فارتفعت هذه السنة وقتئذٍ.

مثل صحيحة معاوية بن عمار قال:

قال أبو عبدالله عليه السلام: «كنّا نقول: لا بدّ أن نستفتح بالحجر ونختم به، فأمّا اليوم فقد كثر الناس عليه».[٢]

ومثله صحيحه الآخر.[٣]

وصحيحة عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«كنت أطوف وسفيان الثوري قريب منّي، فقال: يا أبا عبدالله عليه السلام كيف كان رسول‌الله ﷺ يصنع بالحجر إذا انتهى إليه؟ فقلت: كان رسول‌الله ﷺ يستلمه في كل طواف فريضة ونافلة، قال: فتخلّف عنّي قليلاً، فلمّا انتهيت إلى الحجر جزت ومشيت فلم أستلمه، فلحقني فقال: يا أبا عبدالله ألم تخبرني أنّ رسول‌الله ﷺ كان يستلم الحجر في كل طواف فريضة ونافلة؟ قلت: بلى، قال: فقد مررت به فلم تستلم، فقلت إنّ الناس كانوا يرون لرسول‌الله ﷺ ما لا يرون لي، وكان إذا انتهى إلى الحجر أفرجوا له حتّى يستلمه وإنّي أكره الزحام».[٤]

---

(١) فروع الكافي: ج ٥، ص ٦٥، كتاب المعيشة: ب ١، ح ١، ج ٦، ص ٤٤٢، كتاب الزي والتجمل: ب اللباس: ح٨، ص ٤٥٦ ب تشمير الثياب: ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ٩، ص ٤٠٩، ب ١٦، من الطواف ح ١.

(٣) المصدر: ج ٩، ص ٤١١، ح ١١.

(٤) المصدر: ج ٩، ص ٤٠٩، ح ٣.

ومن هذا القبيل النصوص الواردة لأجل التقية في المسائل الفقهية المختلفة. وما ورد منها في سيرة الامام الحجة﴿عج﴾ في زمانه، وما دلّ منها على اختصاص أمر النبيﷺ بتغير الشيب في زمانه.

وما ورد منها في ثبوت خيار الحيوان إلى ثلاثة أيام، إلى غير ذلك من المسائل المنبثّة في مختلف أبواب الفقه، يجدها المحقق في مظانّها خلال الفحص والتحقيق.

واكتفينا هاهنا بذكر نماذج منها؛ حذراً من الاطالة.

نظرة إلى الفتاوىٰ

إنّ تأثير الزمان والمكان في استنباط الأحكام الشرعية مشهود في فتاوى الفقهاء. وقد سبق في بعض المباحث الماضية ذكر موارد منها. ويمكن تقسيم هذه الأحكام إلى ثلاثة اقسام.

الأوّل: الأحكام التي يكون للزمان والمكان تأثيرٌ في صدق موضوعاتها. وهي بين مايكون لنظر أهل العرف دخل تامّ في تشخيص موضوعها، لكونه من الموضوعات العرفية العائمة بذاتها، فتتغيّر باختلاف العادات والرسوم والأزمنة والأمكنة، مثل عنوان المؤونة ولباس الشهرة والنفقة والأوزان والزينة في مسألة الحداد والحرز في حفظ الوديعة والرشد والسفاهة.

وبين ما يكون لتطوّر الزمان وتغيّر المكان دخل أساسيٌ في تحقيق موضوعه وصدقه وتبدّله وإن كان لتشخيص أهل عرف كل زمان ومكان فيه دخلٌ أيضاً.

وذلك مثل تعيين عنوان السلاح المحرّم بيعُه للأعداء؛ حيث تتغيّر

مصاديقه باختلاف الأزمنة. ومن هذا القبيل مسقطات المروّة ومثبتاتها.

القسم الثاني: ماكان للزمان والمكان دخل في تحقق ملاك الحكم وغرض تشريعه، مثل ملاك جواز إجبار المحتكر، وضمان الثلج المغصوب في الصيف، وحرمة بيع الدم وجوازه، وتعيين نوع الدية. وعلى أيّ حال يكون لاختلاف الزمان والمكان تأثيرٌ في تغيُّر هذه الأحكام؛ إما لدخلهما في صدق موضوعها أو في صدق ملاكها ولو بتبع دخل أنظار أهل العرف وعاداتهم، كما في القسم الأوّل.

القسم الثالث: ما أخذ زمان أو مكان خاص في موضوع الحكم أو يقيد به متعلّقه تعبُّداً، بلا فرق بين العبادات والمعاملات، مثل أخذ ثلاثة أيام في خيار الحيوان، واستحباب الأدعية والصلوات في بعض الأمكنة والأزمنة الخاصة، كالمساجد والمشاهد المشرفة وليالي القدر والجمعة، وكراهتها في الحمام وبين القبور و أمام التماثيل. وكذا في الأحكام الجزائية، مثل تغليظ دية القتل الواقع في أشهر الحرام وتغليظ حدّ شرب الخمر في شهر رمضان وكذا تغليظ حدّ الزنا فيه.

وقد سبق بيان كثيرٍ من هذه الأمثلة مع بيان مصادرها الروائية.

وإليك نماذج أُخرى:

فمنها: توجيه مشروعية اجبار المحتكر على البيع باقتضاء المصلحة العامة السياسة المتغيّرة باختلاف الأمكنة والأزمنة كما عن صاحب الجواهر.

فانه بعد تعليل جواز إجبار المحتكر على البيع بقيام الاجماع ودلالة النصوص الخاصة، أجاب عن إشكال منافاة ذلك مع القول بكراهة الاحتكار بدلالة هذه النصوص على ذلك بالخصوص، ثم أيّدها بالتوجيه المزبور: حيث قال: «فلا يشكل ذلك بناء على الكراهة، لمنافاته قاعدة

عدم جبر المسلم على ما لا يجب عليه؛ لاحتمال اختصاص ذلك بالخروج عن القاعدة بالأدلة المزبورة، المؤيدة باقتضاء المصلحة العامة والسياسة ذلك في كثير من الأزمنة والأمكنة».[١]

ومنها: اختلاف نوع الحرز وخصوصياته باختلاف الأزمنة والأمكنة، كما ذكره صاحب الجواهر. فانه في مسألة حفظ الوديعة بعد ما جعل المعيار في تعيين خصوصيات الحرز مقتضى عادة العرف وجعل ذلك ضابطة في كلّ ما لا حدّ له في الشرع، صرّح باختلاف ذلك حسب اختلاف الأمكنة والأزمنة بقوله: «كما هو الضابط في كلّ ما لا حدّ له في الشرع الذي منه ما نحن فيه، ضرورة كون الوديعة استنابة في الحفظ، وليس له في الشرع حدّ مخصوص، فلا مناص عن الرجوع فيه إلى العادة ـ إلى أن قال ـ نعم، الظاهر اختلافه باختلاف الأزمنة والأمكنة، كاستيداع الدابة في البادية عند أهلها ونحو ذلك، كما أنّ من المعلوم إرادة الحفظ لها في الأماكن المخصوصة، إذا فرض كونها حرزاً لها في العادة».[٢]

ومنها: اختلاف ما تثبت به المروّة وما تسقط به باختلاف الأزمنة والأمكنة. كما أشار إليه في الجواهر. فانه ﷺ في مسألة عدالة إمام الجماعة ـ بعد تعريف العدالة وإعتبار المروّة فيها ـ بيّن المراد من المروّة بقوله: «وبالمروّة أن لا يفعل ما تنفّر النفوس عنه عادةً، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة».[٣]

ومنها: تعيين الضابطة في تفصيل حدّ المؤونة والعيال، كما صرّح به في

---

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٤٨٥.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ١٠٨.

(٣) جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٣٩٤.

الجواهر؛ حيث إنّه بعد ما أشار إلى خلوّ الأخبار عن تفصيل حدّ مؤونة السنة والعيال الواجبي النفقة، وجّه خلوَّها عن ذلك بعدم إمكان الإحاطة بحدّها لاختلافها باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة، وقال ﷺ في توجيه خلوّ الأخبار عن ذلك: «وهو في محلّه في كل منهما، سيما الأوّل؛ لعدم إمكان الاحاطة ببيان ذلك جميعه، خصوصاً مع ملاحظة الأشخاص والأزمنة والأمكنة وغيرها».[١] مقصوده من الأوّل تفصيل حدّ المؤونة ومن الثاني المراد من العيال الواجبي النفقة.

وقال في تعيين حدّ الفقر المجوّز لأخذ الزكاة: «وبالجملة على ما يناسب حاله حاجة وعزاً في جميع ذلك كمّاً وكيفاً، ويختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة».[٢]

ومنها: تعيين حدّ الزينة في المرأة المتوفّى عنها زوجها، المعروفة بمسألة الحداد في كلمات الفقهاء.

وقد نقل في الجواهر عن المبسوط ضوابط في ذلك، ثم أشكل عليها بأنّ ذلك يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، وأنّه لا مرجع في ذلك إلّاإلى العرف والعادة.

قال ﷺ: ـ بعد نقل كلام الشيخ ـ: «ولا يخفى عليك أنّه تطويل بلا طائل، ضرورة كون المدار على ما عرفت، وهو مختلف باختلاف الأزمنة والأمكنةالأحوال، ولا ضابط للزينة والتزين وما يتزين به، إلّا العرف والعادة التي يندرج فيها الهيئات وغيرها».[٣]

---

١) جواهر الكلام: ج ١٦، ص ٥٩.

٢) جواهر الكلام: ج ١٥، ص ٣٢٠.

٣) جواهر الكلام: ج ٣٢، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

وقد صرّح بذلك السيد الامام الراحل في تحرير الوسيلة بقوله: «ويختلف ذلك بحسب الأشخاص والأزمان والبلاد. فيلاحظ في كل بلد ما هو المعتاد والمتعارف فيه للتزيين».[١]

ومنها: تعيين حدّ الرشد والسفاهة وإعطاء الضابطة فيهما. وقد صرّح في الجواهر بأنّ المعيار في ذلك هو نظر أهل العرف، واختلاف ذلك باختلاف الأمكنة الأزمنة والأحوال. قالﷺ: «إنّ المدار في السفه والرشد على العرف، فقد يقال بتحقق الأوّل منهما فيه بصرف جميع المال في وجوه البر، خصوصاً بالنسبة إلى بعض الأشخاص، والأزمنة والأمكنة، والأحوال».[٢]

ومنها: ضمان الثلج المغصوب في الصيف، فحكموا بعدم براءة الذمة بردّه إلى صاحبه في الشتاء، وكذا الماء المغصوب في صحراء مُجدِبة مُقفرة، فلا تبرأ الذمّة بردّه إلى مالكه في قرب نهر أو مكان فيه الماء، كما نقله الشيخ الأعظم في المكاسب بقوله: «بل ربما احتمل بعضهم ذلك مع سقوط المثل في زمان الدفع عن المالية، كالماء على الشاطئ والثلج في الشتاء».[٣] قوله: ذلك، أي عدم براءة ذمّة الغاصب.

ومنها: تعيين السلاح المحرّم بيعه للأعداء.

فقد صرّح الامام الراحل باختلافه حسب اختلاف الأزمنة والأمكنة؛ حيث قال: «ينبغي تقديم أمر قبل النظر إلى الاخبار؛ وهو أنّ البحث ليس مطلق ما ينطبق عليه عنوان السلاح كائناً ماكان، بل الموضوع ما كان

---

(١) تحرير الوسيلة: ج ٢، ص ٣٣٩، م ٤.

(٢) جواهر الكلام، ج٢٦، ص ٥٤.

(٣) مكاسب الشيخ / الطبع الحجري: ص ١٠٧.

سلاح الحرب فعلاً وهو يختلف بحسب الأزمان، فربما كان شيء في زمان ومكان سلاح الحرب دون آخر، ففي الأزمنة القديمة كانت الأحجار الخاصة والفلاخن والأخشاب آلة له، ثم انقرض زمانها وخرجت تلك الآلات عن صلاحية السلاح، فقامت مقامها أسلحة أُخرى كالسيف والرمح والعمود والنيزك والترس والدرع ونحوها، ثم انقرضت هي وقامت مقامها غيرها إلى هذه الأعصار. فالمراد من السلاح في موضوع البحث سلاح اليوم أي الذي يستعمل في الحروب، لا ما انقرضت أيامه وخرجت عن الاستعمال فيها، فان أراد بعض أعداء الدين وأهل الحرب حفظ الأسلحة القديمة لقدمتها وكونها عتيقة لا مانع من بيعها وخارج عن موضوع بحث بيع السلاح من أهل الحرب بلا ريب كما لا يخفى».[١]

ومنها: اختلاف منفعة الدم باختلاف الأزمنة، فان ما للدم من المنافع الحياتية في العصر الحاضر لم يتمكّن أهل الأزمنة السابقة من الانتفاع بها. ولذا يمكن القول ببيعه لأجل ذلك في هذه الأعصار.

كما أشار إليه السيد الامام الراحل بقوله: «لم يكن في تلك الاعصار للدم نفع غير الاكل فالتحريم منصرف إليه ـ إلى أن قال ـ فلا شبهة في قصور الادلة عن اثبات حرمة ساير الانتفاعات من الدم ـ ثم قال ـ فالاشبه جواز بيعه إذا كان له نفع عقلائي في هذا العصر».[٢]

ومنها تعيين الشرط الضمني. فانه لمّا كان مبنياً على تباني طرفي العقد على حسب ارتكازهما، فيوكل تعيين ذلك إلى ماجرت عليه عادة أهل عرفهما، ولا محالة يختلف ذلك باختلاف الأزمنة والأمكنة، كما أشار إليه

---

(١) المكاسب المحرمة: ج ١، ص ١٥٢.

(٢) المكاسب المحرمة: ج ١، ص ٣٨.

السيد الشهيد الصدر.[١]

إلى غير ذلك من المسائل الفقهية الكثيرة المنبثة في خلال مختلف أبواب الفقه، ولا حاجة هنا إلى ذكرها.

إزاحة بعض الشبهات

قد أوردت على دور الزمان والمكان وتأثيرهما في تشريع الأحكام واستنباطها شبهات ينبغي بيانها ودفعها في المقام.

الشبهة الأُولى: أنّ تأثير الزمان والمكان في تشريع الأحكام واستنباطها ينافي ثباتها ودوامها إلى يوم القيامة.

وقد ثبت بضرورة الدين أنّ أحكام شريعة الاسلام لا تتغير أبداً إلى يوم القيامة، كما صرّح به في صحيحة زرارة، قال:

«سألت أباعبدالله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال: حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة».[٢]

والجواب: أنّ هذه الشبهة إنّما نشأت من سوء فهم المقصود من أمرين أساسيين في المقام.

أحدهما: المقصود من ثبات الأحكام وعدم تغيّرها.

ثانيهما: معنى تأثير الزمان والمكان في تشريع الأحكام واستنباطها.

ولتوضيح ذلك وبيان مقتضى التحقيق نقول.

قد فسّر ثبات الأحكام وعدم تغيّرها إلى يوم القيامة بتفاسير.

١ ـ ما فسّره بعض، وحاصله: أنّ المقصود عدم تغيّر خصوص الأحكام

---

(١) اقتصادنا: ص ٣٣٩.

(٢) أُصول الكافي: ج ١، ص ٥٨، ح ١٩.

العبادية، لا المعاملية؛ بداهة دوران كثير من أحكامها مدار عادة أهل العرف المختلفة باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال.

وفيه: أنّ تقييد إطلاق الصحيحة المزبورة بذلك لا مقيّد له، بل هو خلاف ما اتفق عليه الفقهاء؛ حيث لم يفصل واحدٌ منهم في ذلك، بل قد عرفت فيما سبق نقل تصريح كلمات الفقهاء في تأثير الزمان والمكان في تشريع الأحكام العبادية واستنباطها، وإن كان مرجع ذلك تأثيرهما في صدق موضوعاتها وتحقق ملاكاتها المتقوّمة بظرف زماني أو مكاني خاصّ.

٢ ـ إنّ المقصود عدم تغيّر خصوص الأحكام الأولية الثابتة لذوات الأشياء والأفعال، فانها لا يتطرّق إليها التغيّر إلى يوم القيامة.

وأما الأحكام الثانوية المجعولة للحالات والخصوصيات الطارئة فتتغيّر باختلاف الأزمنة والأمكنة بسبب تغيّر تلك الحالات الطارئة والخصوصيات العارضة المأخوذة في موضوعاتها.

وفيه أولاً: إنّه خلاف ما ثبت من أخذ الزمان أو المكان الخاص في بعض الأحكام العبادية، كما عرفت. وثانياً: إنّ هذا التفسير لا يرفع إبهاماً في المقام لرجوعه إلى قضية بشرط المحمول فهو أشبه بمصادرة المطلوب؛ حيث لم يستدل بدليلٍ غير فرض الدوام والثبات، مع أنّه تقييد بلا مقيد.

٣ ـ إنّ المقصود عدم تغيُّر أصل الدين وأُسُس أحكام الشريعة التي هي من ضروريات الدين والمذهب.

وفيه: أنّ هذا التقييد بلا مقيّد؛ حيث لا دليل على تقييد إطلاق الصحيحة بذلك، بل يكون تخصيص الدوام والثبات بخصوص عدّة أحكام قليلة معدودة من ضروريات الدين خلاف ما اتفق عليه الأصحاب، بل يُعد ذلك مخالفاً لضروري الدين. كما لا يخفى ذلك على من له أدنى معرفة

بمفاد نصوص الكتاب والسنة وكلمات الفقهاء.

٤ ـ أنّ المقصود عدم تغيّر خصوص الأحكام الأولية الفتوائية وهي الأحكام الشرعية المجعولة من جانب الشارع لذوات الأشياء على نحو القضية الحقيقية، لا الأحكام الولائية الصادرة من جانب النبي أو الامام أو الفقيه الحاكم في مقام الحكومة والقضاء. وذلك لما قلنا سابقاً من أنّه قد يكون الحكم الولائي بمقتضى المصلحة التي يراها الحاكم بحسب شرائط الزمان والمكان والأحوال، ولا ريب في اختلاف ذلك باختلاف الأزمنة والأمكنة.

وأما الأحكام الشرعية الفتوائية فلا تغيّر فيها أبداً إلى يوم القيامة كما هو ظاهر إطلاق الصحيحة المزبورة وعليه إتفاق الفقهاء.

وأما المسائل التي يختلف حكمها باختلاف الأزمنة والأمكنة فإنّ مرجع تأثير الزمان والمكان والأحوال والعادات فيها إلى أحد اُمور ثلاثة، كما قلنا سابقاً.

أحدها: تأثيرها في تحقق غرض تشريع الحكم وصدق ملاكه، لا في تغيّره. فالحكم المجعول في لسان الخطاب لموضوعه الكلي على نحو القضية الحقيقية لا تأثير للزمان والمكان في تغيّره بالمباشرة بل إنّما يؤثران في تحقق ملاك الحكم الذي أُخذ في موضوع الحكم بالمآل. فالحكم تدور فعليته مدار تحقق ملاكه، في أيّ زمان ومكان تحقّقَ.

نعم، لما كان ملاكه متغيراً بتغير الأزمنة والأمكنة يتبعه الحكم ثبوتاً وعدماً، كما عرفت في الأمثلة السابقة.

ثانيها: تأثيرها في اختلاف موضوعات الأحكام. وذلك باختلاف مصاديق الموضوع الكلي المجعول له الحكم الكلي الشرعي على سبيل

القضية الحقيقية، كما عرفت بعض مواردها في الأمثلة السابقة.

ثالثها: تأثيرها في اختلاف متعلقات الأحكام. وذلك باختلاف مصاديق المتعلق الكلي المجعول له الحكم الكلي الشرعي على سبيل القضية الحقيقية، كالنفقة المتعلقة لوجوب دفعها إلى العيال، ومثل الزينة في مسألة الحداد.

والوجه في ذلك أنّ ما أُخِذ من القيود والشرائط والخصوصيات في موضوعات الأحكام ومتعلقاتها قد يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والعادات والأحوال، وكلّما ذكرناه من موارد تأثير الزمان والمكان يرجع إلى أحد هذه الأُمور الثلاثة.

ولا يستلزم ذلك تغيُّر الحكم الكلي الشرعي المجعول لموضوعه الكلي المقدّر على نحو القضية الحقيقية، كما هي شأن الخطابات الشرعية المتكفّلة لتشريع الأحكام، بلا فرق في ذلك بين الأحكام الأولية والثانوية.

وبهذا البيان أتضح معنى قوله ﷺ: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة»، كما اتضح بذلك أنّ دور الزمان والمكان وتأثيرهما في تشريع الأحكام واستنباطها لا ينافي ثبات الأحكام الشرعية وعدم تغيُّرها أبداً إلى يوم القيامة.

الشبهة الثانية: لزوم تأسيس فقهٍ جديدٍ من تأثير الزمان والمكان في تشريع الأحكام واستنباطها. وهذا الاشكال نشأ من زعم أنّ تغيّر الأحكام الشرعية باختلاف الزمان والمكان يستلزم هدم أساس الفقه ومنهج الفقهاء الكبار والأساطين العظام ومشايخ الأصحاب في الاجتهاد واستنباط الأحكام؛ نظراً إلى إبتناء مسلكهم على الأُصول الضرورية الثابتة والقواعد المتلقّاة من الأدلة القطعية والأمارات المعتبرة، من الكتاب والسنة.

والإجماع والعقل والسيرة، وإنّ عنصري الزمان والمكان لا أثر لدليليتهما على الأحكام في شيءٍ من مبانيهم الأُصولية ومسالكهم الاجتهادية.

والجواب: أنّ تأثير الزمان والمكان لو كان مستلزماً لتغيّر أساس الاستنباط أُصول الاجتهاد ـ بمعنى إعطاء الاعتبار والحجية لأدّلةٍ غير ما كان يبتني عليها استنباط الفقهاء واجتهادهم منذ بداية عصر الغيبة إلى زماننا ـ، للزم من ذلك تأسيس فقه جديد، كما زعمه المستشكل. ولكن ليس تأثير الزمان والمكان في تشريع الأحكام واستنباطها بهذا المعنى، بل مرجعه إلى تأثيرهما في اختلاف موضوعات الأحكام ومتعلقاتها وصدق ملاكاتها.

وهذا لا يستلزم تغيُّرَ الحكم من أصله، بل الحكم الكلي الشرعي مجعولٌ على نحو القضية الحقيقية، ولمّا كانت فعليتها بتحقق موضوعاتها، فلذا تدور فعليتها وجوداً وعدماً مدار مصاديق موضوعاتها المقدّرة، وتتغيّر من هذه الجهة بتغيُّرها، كما سبق بيان ذلك آنفاً.

وهذا المعنى لا يستلزم الفقه الجديد ولا ينافي ثبات الأحكام وعدم تغيّرها بأيّ وجه.

الثالثة: إنّ تأثير الزمان والمكان يستلزم سلوك مسلك فقهاء العامة واتباع منهجهم في دخل الأقيسة والاستحسانات في استنباط الأحكام.

والجواب: أنّ اعتبار الأقيسة والاستحسانات في استنباط الأحكام وإعمالها في مقام الاجتهاد، وإن كان موجباً لتطرّق عنصري الزمان والمكان في أصل تشريع الأحكام وأساس الاستنباط، ومستلزماً لتغيُّر الأحكام باختلاف الأزمنة والأمكنة، إلّا أنّ هذا المسلك مختصٌّ بفقهاء العامّة وليس بمشروع عند فقهائنا؛ نظراً إلى دلالة النصوص المتواترة الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام على حرمة إعمال القياس والاستحسان في

استنباط الأحكام. ومقصود من تأثير الزمان والمكان في الاستنباط ليس على وجه القياس والاستحسان.

الرابعة: لزوم البدعة والتشريع المحرّم من تأثير الزمان والمكان في استنباط الأحكام.

والجواب: أنّ البدعة هي إدخال ما ليس من الدين في الدين، سواءٌ عُلِم المدخول بأنه ليس من الدين أم لم يُعلم. فعلى أيّ حال لا يلزم ذلك من تأثير الزمان والمكان بالمعنى الذي فسّرناه، من دخلهما في اختلاف موضوعات الأحكام ومتعلقاتها وملاكاتها المتلقّاة من نصوص الكتاب والسنة ومذاق الشارع.

وذلك لرجوع تأثيرهما بهذا المعنى إلى دوران فعلية نفس تلك الأحكام الكلية الثابتة ـ المجعولة على سبيل القضية الحقيقية ـ مدار تحقق موضوعاتها المستحدثة باقتضاء شرائط الزمان والمكان. ومن الواضح أنّ الالتزام بفعلية الحكم الشرعي بتحقق موضوعه ليس من قبيل إدخال ما ليس من الدين في الدين، لكي يلزم البدعة من تأثير الزمان والمكان.

ثم إنّه قد أوردت في المقام مناقشات وشبهات أُخرى يطول المقال بذكرها، ولا حاجة إلى بيانها؛ لوضوح جوابها بعد ما عرفت ما رسمناه لك آنفاً.

هذا تمام الكلام في مبادئ الاستنباط من كتابنا «بدايع البحوث». وقد تعرّفت في خلال مباحث هذا الكتاب على قواعد مهمّة أساسية. وهي ـ رغم مالها من الدور المفتاحي في الاجتهاد ووقوعها في قياس الاستنباط ـ لم يبحث عنها إلى الآن في الكتب الأُصولية الدارجة، بل ولا في مبادي هذا العلم، مع عدم دخولها في تعريف القواعد الفقهية؛ نظراً إلى وقوع

نتائجها في طريق استنباط الأحكام وتحصيل الحجّة عليها، من دون أن تكون نتائجها بنفسها أحكاماً شرعية، كما هو المعيار في القواعد الفقهية.

ولا يخفى أنّ للبحث والتحقيق حول هذه القواعد واستكشاف نظائرها من خلال كلمات الفقهاء الفحول مجالاً واسعاً. والرجاءُ أن يكون تأليف هذا الكتاب خطوة شاسعة في جهة استكمال هذا المهم.

وقد تمّ بعون الله تعالى وفضله في آخر شهر ربيع الأوّل
بسنة ١٤٢٣ هـ ق. العبد الخجلان من ساحة ربّه
الغفّار على أكبر السيفي المازندراني. وأرجو
منه تعالى رحمته ورضوانه، ومن العلماء
الكرام العفو والاغماض عن
زلاّتي في مطاوي الأبحاث.

فهرس مصادر التحقيق

١ ـ القرآن الكريم
٢ ـ أجود التقريرات للسيد الخوئي
٣ ـ الاستصحاب للسيد الخميني
٤ ـ الأسفار للشيخ صدرالدين الشيرازي
٥ ـ الأُصول الأصلية للسيّد عبدالله شبّر
٦ ـ أُصول الفقه للشيخ المظفّر
٧ ـ أُصول الفقه للخضري
٨ ـ الاقتصاد للشيخ الطوسي
٩ ـ الاعتقادات للعلّامة المجلسي
١٠ ـ اقتصادنا للشهيد الصدر
١١ ـ أمالي الصدوق
١٢ ـ أنوار الهداية للسيد الخميني
١٣ ـ بحارالأنوار للعلّامة المجلسي
١٤ ـ بحوث في علم الأُصول للسيد محمود الهاشمي
١٥ ـ بدايع الأفكار للشيخ ميرزا حبيب الرشتي
١٦ ـ بصائر الدرجات لمحمّد بن حسن القمّي
١٧ ـ تأسيس الشيعة للسيد حسن الصدر
١٨ ـ تحريرالوسيلة للسيد الخميني

١٩ ـ تحف العقول للشيخ أبومحمّد الحسن الحرّاني
٢٠ ـ تمهيد القواعد للشهيد الثاني
٢١ ـ تنبيه الخواطر لأبي‌الحسن ورّام المالكي
٢٢ ـ التنقيح للسيد الخوئي
٢٣ ـ تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي
٢٤ ـ تهذيب الأُصول للسيد الخميني
٢٥ ـ جامع الأسرار للسيّد حيدر الآملي
٢٦ ـ جواهر الكلام للشيخ محمّدحسن النجفي
٢٧ ـ الجوهر النضيد للعلّامة الحلّي
٢٨ ـ حاشية الفرائد للمحقّق الخراساني
٢٩ ـ الخصال للصدوق
٣٠ ـ درر الفوائد للشيخ عبدالكريم الحائري
٣١ ـ دروس في علم الأُصول للشهيد الصدر
٣٢ ـ دعائم الإسلام للقاضي النعمان التميمي المغربي
٣٣ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة للسيد المرتضى
٣٤ ـ الذكرى للشهيد الأول
٣٥ ـ رجال السيد بحرالعلوم
٣٦ ـ رجال النجاشي
٣٧ ـ الرسائل للسيد الخميني
٣٨ ـ رسائل الطلب والإرادة للسيد الخميني
٣٩ ـ رياض المسائل للسيد علي الطباطبائي
٤٠ ـ زبدة الأُصول للشيخ البهائي
٤١ ـ سفينة البحار للشيخ عبّاس القمّي
٤٢ ـ شرح المواقف للسيد الجرجاني

٤٣ ـ شرح نهج البلاغة لابن أبي‌الحديد
٤٤ ـ شرح الوافية للسيد صدرالدين القمّي
٤٥ ـ صحيفة النور للسيد الخميني
٤٦ ـ ضوابط الأُصول لشريف العلماء
٤٧ ـ عدّة الأُصول للشيخ الطوسي
٤٨ ـ العروة الوثقى للسيد اليزدي
٤٩ ـ علل الشرائع للصدوق
٥٠ ـ عوائد الأيام للمولى أحمد النراقي
٥١ ـ عوالي اللآلي لابن أبي‌جمهور
٥٢ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام للصدوق
٥٣ ـ غاية المأمول في شرح زبدة الأُصول للفاضل الجواد
٥٤ ـ غررالحكم لعبدالواحد الآمدي
٥٥ ـ الفتوحات المكّية لمحيي‌الدين ابن عربى
٥٦ ـ فرائد الأُصول للشيخ الأنصاري
٥٧ ـ الفصول للشيخ محمّد حسين الاصفهاني
٥٨ ـ الفهرست للشيخ الطوسي
٥٩ ـ فوائد الأُصول للكاظمي الخراساني
٦٠ ـ الفوائد الحائرية للوحيد البهبهاني
٦١ ـ القبسات للشيخ ميرداماد
٦٢ ـ قواعد الحديث للغُريفي
٦٣ ـ القواعد والفوائد للشهيد الأول
٦٤ ـ قوانين الأُصول للميرزا القمّي
٦٥ ـ الكافي للكليني
٦٦ ـ كتاب البيع للسيد الخميني

٦٧ ـ كتاب تحريم تنباكو للزنجاني
٦٨ ـ كتاب روحانيت وملى شدن صنعت نفت
٦٩ ـ كتاب الطهارة للسيد الخميني
٧٠ ـ كشف الغطاء للشيخ جعفر كاشف الغطاء
٧١ ـ كشف المراد للعلّامة الحلّي
٧٢ ـ كفاية الأحكام للسبزواري
٧٣ ـ كفاية الأُصول للآخوند الخراساني
٧٤ ـ الكنى والألقاب للشيخ عبّاس القمّي
٧٥ ـ لمحات الأُصول للسيد الخميني
٧٦ ـ مباني تكملة المنهاج للسيد الخوئي
٧٧ ـ المبسوط للشيخ الطوسي
٧٨ ـ المجازات النبويّة للسيد الرضي
٧٩ ـ مجلّة نورالعلم / الحوزة العلمية ـ قم
٨٠ ـ مجمع البيان للطبرسي
٨١ ـ المجموعة الكاملة للشهيد الصدر
٨٢ ـ المحاسن للبرقي
٨٣ ـ محاضرات في أُصول الفقه للفياض
٨٤ ـ المراسم للديلمي
٨٥ ـ مسالك الأفهام للشهيد الثاني
٨٦ ـ مستدرك الوسائل للنوري
٨٧ ـ مستمسك العروة الوثقى للسيد الحكيم
٨٨ ـ مصباح الأُصول للبهسودي
٨٩ ـ مصباح الشريعة المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام
٩٠ ـ مطارح الأنظار للشيخ الأنصاري

٩١ ـ معارج الأُصول للمحقّق الحلبي
٩٢ ـ معالم الدين للشيخ حسن جمال‌الدين
٩٣ ـ معاني الأخبار للصدوق
٩٤ ـ مفتاح الكرامة للسيد العاملي
٩٥ ـ مقالات الأُصول للمحقّق العراقي
٩٦ ـ المقنعة للشيخ المفيد
٩٧ ـ المكاسب للشيخ الأنصاري
٩٨ ـ المكاسب المحرّمة للسيد الخميني
٩٩ ـ ملخّص إبطال القياس لعليّ بن أحمد بن سعيد
١٠٠ ـ مناهج الوصول للسيد الخميني
١٠١ ـ منية الطالب للشيخ النجفي الخوانساري
١٠٢ ـ نضد القواعد الفقهيّة للفاضل المقداد
١٠٣ ـ النهاية للشيخ الطوسي
١٠٤ ـ نهاية الأحكام للعلّامة الحلّي
١٠٥ ـ نهاية الأُصول للشيخ المنتظري
١٠٦ ـ نهاية الأُصول للعلّامة
١٠٧ ـ نهاية الأفكار للشيخ العراقي
١٠٨ ـ نهاية الدراية للشيخ الغروي الاصفهاني
١٠٩ ـ نهج‌البلاغة، ضبط صبحي الصالح
١١٠ ـ نهج الحقّ وكشف الصدق للعلّامة الحلّي
١١١ ـ هداية المسترشدين للشيخ محمّدتقي الاصفهاني
١١٢ ـ الوافي للفيض الكاشاني
١١٣ ـ الوافية للفاضل التوني
١١٤ ـ وسائل الشيعة للحرّ العاملي

محتويات الكتاب

مبدأ علم الأصول تعريفه و مسائله

بدء نشأة علم الأصول ٩

تحوّل الأصول من بدء الغيبة إلى عصرنا ١١

وجه الحاجة إلى علم الأُصول ١٥

تداول الاجتهاد في عصر المعصومين عليهم السلام ١٦

منهج الأئمة عليهم السلام في بيان الأحكام ٢٠

تقسيم أبحاث هذا العلم ٢٧

تعريف علم الأصول وموضوعه و مسائله ٣٥

الفرق بين المسألةالأصولية والقاعدةالفقهية ٤١

اختلاف المباني الأُصولية ٤٥

رفع الاختلاف بين الأخباري و الأُصولي ٤٦

الدلالات

تعريف الدلالة و أقسامها ٥١

الفرق بين الدلالة و بين تداعي المعاني ٥٢

الدلالة التصوّرية و التصديقية ٥٢

المدلول الاستعمالي و الجدّي ٥٤

الدلالة المطابقية و التضمّنية و الالتزامية ٥٦

مباحث لغوية

المجاز و أقسامه ٦٣

الاستعمال المجازي في الكتاب و السنّة	٦٧
علائم الحقيقة و المجاز	٧١
التبادر	٧٣
صحّة الحمل	٧٥
الاطراد	٧٧
في الوضع	٧٨
أقسام الوضع	٨١
ما وقع من أقسام الوضع	٨٤
المعني الحرفي	٨٦
تنقيح المباني في وضع الحروف	٩٥
الحقيقة الشرعية	١٠٢
ثبوت الحقيقة الشرعية	١٠٤
في الصحيح و الأعمّ	
تنبيهات	١٠٩
ثمرة المسألة	١١٠
نظرة إلى كلام السيّد الإمام‌ﷺ	١١٧
تحرير محلّ النزاع	١٢١
هل الصحة أمرٌ إضافي؟	١٢٥
هل يدخل مطلق الأجزاء والشرائط في محلّ النزاع؟	١٢٨
مختار الإمام الراحلﷺ	١٣٠
تصوير الجامع	١٣١
كلام المحقّق الخراساني في تصوير الجامع	١٣١
كلام المحقّق العراقيﷺ	١٣٣
كلام المحقّق الاصفهاني	١٣٦

حاصل كلام الإمام الراحل قدس سره ١٣٨
مقتضى التحقيق في تصوير الجامع ١٣٩
دليل كلٍّ من الصحيحي و الأعمّي ١٤٢
صحّة السلب ١٤٣
استدلال الأعمّي بلزوم فساد نذر الصلاة ١٤٥
في المعاملات ١٤٧
حصيلة البحث ١٥٢
استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد ١٥٤
مباحث حول الإرادة
حقيقة الإرادة و منشؤها ١٦٣
هل الإرادة اختيارية أم لا؟ ١٦٦
هل تتعلق الإرادة بأمرٍ استقبالي؟ ١٧٠
الفرق بين الإرادة التكوينية و التشريعية ١٧٣
ملاكات الأحكام و التعليلات الشرعية
ما من شيءٍ إلّا و له حكمٌ في الاسلام ١٧٩
أحكام الإسلام عامّة من غير تغيّر ١٨٣
تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد ١٨٧
نظرة إلى آراء الفقهاء ١٩٠
ملاكات الأحكام و علل تشريعها ١٩٢
منصّة العقل في ملاكات الأحكام الشرعية ١٩٤
نظرة إلى كلمات الفقهاء و الأُصوليين ١٩٧
لا سبيل للعقل إلى ملاكات الأحكام التعبّدية ١٩٨
حرمة القياس ٢٠١
القياس المحرّم في الشريعة ٢٠٣

تعريف القياس ومبدأ العمل به ٢٠٤
الفرق بين العلّة والحكمة ٢٠٧
ضابطة الفرق بين العلّة و الحكمة ٢١٠
التعليل التعبّدي والإرشادي ٢٢٢
مباحث حول الحكم
تعريف الحكم ٢٢٧
منهج الشارع في تشريع الأحكام ٢٣١
صدور الحكم تقيةً ٢٣٥
مراتب الحكم ٢٤١
أقسام أفعال المكلّفين في نظر الشارع ٢٤٦
قاعدة عقلية فيمن له الولاية على الحكم ٢٥١
أقسام الحكم ٢٥٤
الحكم الفتوائي والولائي (الحكومي) ٢٥٥
الفرق بين الحكم والفتوى ٢٥٨
مقتضى التحقيق ٢٦٣
دليل مشروعية الحكم الولائي ونفوذه ٢٦٦
تقدّم الحكم الولائي على الفتوى عند التزاحم ٢٦٩
أقسام الحكم الولائي ٢٧٢
ابتناء الحكم الحكومي على المصلحة ٢٧٣
نطاق نفوذ الحكم الولائي ٢٧٥
نماذج من الأحكام الصادرة عن النبيّ والأئمة عليهم السلام ٢٧٨
نماذج من الأحكام الولائية الصادرة من الفقهاء ٢٨٤
الحكم التكليفي وأقسامه ٢٨٧
الحكم الوضعي وأقسامه ٢٩٠

في التضادّ بين الأحكام الخمسة ٢٩٩
الحكم الواقعي والظاهري ٣٠٢
الحكم الأوّلي والثانوي ٣٠٤
الأحكام التأسيسية و الإمضائية ٣٠٦
الحكم المولوي و الإرشادي ٣٠٦
متعلّق الحكم و موضوعه ٣٠٧
موضوع الحكم و أقسامه
أقسام الموضوعات ٣١٩
هل يجوز التقليد في الموضوعات؟ ٣٢٣
اختلاف الموضوع بتبدُّل القيود و الحالات ٣٢٤
العوامل الأصلية في تغيُّر الحكم ٣٢٦
منصّة العرف في استنباط الأحكام
أقسام العرف ٣٣٦
دور العرف في القواعد الأُصولية ٣٣٩
ما هي الضابطة في تحكيم نظر العرف؟ ٣٤٠
حكم ما إذا تخالفت الأعراف ٣٤٢
المسامحات العرفية ٣٤٤
مقتضى التحقيق ٣٤٩
دور الزمان و المكان في الاجتهاد
تغيُّر الأحكام باختلاف العادات و الأزمان ٣٥٧
تفاسير تأثير الزمان و المكان ٣٥٨
نظرة إلى الروايات ٣٦٠
نظرة إلى الفتاوى ٣٦٦
إزاحة بعض الشبهات ٣٧٢