٨٦٥

بدائع البحوث

في

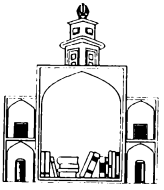
علم الأصول

يحتوي على قواعد جديدة
لها دخل في الاستنباط

الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

القسم الثاني

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



٨٦٥

بدائع البحوث في علم الأصول

يحتوي على قواعد جديدة
لها دَخَلٌ في الاستنباط

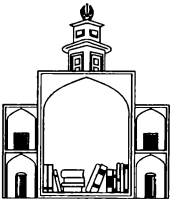
للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء الثاني

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 ٢)

■ **تأليف:** الأُستاذ الألمعي الشيخ علي‌أكبر السيفيّ المازندرانيّ □
■ **الموضوع:** الأُصول □
■ **طبع ونشر:** مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ **عدد الصفحات:** ٣٠٤ □
■ **الطبعة:** الثانية □
■ **المطبوع:** ٥٠٠ نسخة □
■ **التاريخ:** ١٤٢٩ هـ. ق. □
■ **شابك ج ٢:** ٥ ـ ١١١ ـ ٤٧٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ □
ISBN 978 - 964 - 470 - 111 - 5

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

تقـــديم



ألحـمد لِـلّهِ ربّ العـالمين. أَحـمَدُه أستتماماً لنـعمته، وأستسلاماً 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.

وأما بعد ففي طليعة هذا الكتاب ينبغي الاشارة إلى نكتة خطيرة ذات أهمية في سبيل الاجتهاد، واستنباط الأحكام، وهي مقدمات الاجتهاد فنقول: إنّ عمدة ما له دخل أساسي في تحصيل ملكة الاجتهاد وقوّة الفقاهة ما يلي:

«الف» فقه اللغة العربية. فعلى طالب الفقاهة ـ قبل أيّ شيءٍ ـ الوقوف على جذور اللغات العربية ومعانيها والتمييز بين معانيها الحقيقية والمجازية؛ لكي يفهم معاني الألفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية، ويستظهر منها معانيها المقصودة بسهولةٍ.

وقد دُوّنت في علم اللغة معاجم أقدمها ـ فيما وصلت إليه ـ الفروق اللغوية ومقائيس اللغة، وأحسنها وأمتنها مجمع البحرين والمفردات وصحاح اللغة والمصباح المنير وأساس البلاغة.

ومن الأسف أنّه ليس تعلُّم اللغة العربية ـ بما لها من الجذور والمعاني العديدة ـ شايعاً دارجاً بين المبتدئين من الطلاب.

«ب» فقه الصرف والنحو، بأن يتعلّم ما لمفردات الألفاظ وهيئاتها التركيبية من الخصوصيات والأحكام، والقواعد الأدبية الراجعة إلى تجزئة الكلمات وتركيبها بما لها من الهيئات والاعراب. وذلك لابتناء بيان المرادات وتفهيم المقاصد على هذه القواعد في المحاورات اليومية بين أهل العرف. وإنّ لهذه القواعد دخلاً تامّاً أساسياً في فهم المعنى المقصود من الخطابات الشرعية.

وعليه فطالب الاجتهاد مادام لم يقف على هذه القواعد

وقوفاً مركوزاً ثابتاً في مخزن ذهنه، ولم يستحكم هذا الركن الركين الأساسي إلى حدٍّ ملكة راسخة في النفس، لا يتمكّن من طيّ مسير الاجتهاد، ولا يقدر على الوصول إلى ذروة قمّة الفقاهة الرفيعة، بل لا فائدة لكل ما تحمَّله من الجُهد والسعي والتعب في طيّ هذا المسير الصعب وفي جهة النيل إلى هذا الهدف المقدس بدرجاته العالية.

«ج» فقه القواعد الدرائية والرجالية. ولا يخفى على السالك البصير في سبيل الاجتهاد ما لهذه القواعد من المنصّة الخطيرة.

وذلك لأنّ من أهم الأركان الأساسية للاجتهاد، ما ورد من الأحاديث والنصوص

عن النبيﷺ والأئمة المعصومين من آلهعليهم السلام. ولا ريب أنّ اعتبار ما روي عنهمعليهم السلام من الأحاديث يبتني على صحة أسنادها أو الوثوق بصدورها، وعلى عدم اضطرابها من جهة المتن.

وإنّ في علمي الدراية والرجال يبحث عن قواعد لا يمكن إحراز اعتبار الأحاديث المروية، إلّا بالوقوف على هذه القواعد والكبريات.

وإليك نماذج من هذه القواعد:

١ ـ طرق تحمّل الحديث ونقله بالمعنى وتقطيعه.

٢ ـ ملاكات صحة الحديث عند القدماءِ والمتأخرين.

٣ ـ انجبار ضعف سند الخبر بعمل المشهور ووهنه باعراضهم.

٤ ـ الأحاديث المعلّلة والمضمرة.

٥ ـ مرسلات مشايخ الثقات.

٦ ـ أصحاب الاجماع وأحاديثهم.

٧ ـ قاعدة التسامح في أدلّة السنن.

٨ ـ طبقات الرواة ودورها الأساسي في اعتبار الأحاديث.

٩ ـ المشايخ الذين هم الأصل في الجرح والتعديل.

١٠ ـ مدرك حجية قول الرجاليين.

١١ ـ ضوابط الجرح والتعديل.

١٢ ـ أمارات العدالة والوثاقة.

١٣ ـ التوثيقات العامة.

١٤ ـ التوثيقات الخاصة وألفاظها.

١٥ ـ قاعدة تبديل السند.

١٦ ـ ضابطة التمييز بين الأسماء المشتركة.

١٧ ـ سير التحقيق في أسناد الروايات من البدءِ إلى الختم.

١٨ ـ المصادر الأصلية للكتب والجوامع الرجالية والبحث عن اعتبار هذه المصادر.

وقد بحثنا عن هذه القواعد الأساسية وغيرها من القواعد المهمة الدرائية والرجالية في كتابنا «مقياس الرواية في علم الدراية» و«مقياس الرواة في كليات علم الرجال». وقد أقدمت مؤسسة النشر الاسلامي ـ التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة ـ على طبع هذين الكتابين.

«د» القواعد الفقهية الأساسية المفتاحية التي لها دور كبير جدّاً في تحصيل ملكة الاجتهاد وتشييد مباني الفقه الفعّال، وساريةٌ في مختلف الأبواب وجميع الفروع الفقهية.

وقد نظّمت هذه القواعد بعد البحث والدراسة، ودوّنتها في كتابنا «مباني الفقه الفعال»، وبحثنا فيه عن أهمِّ القواعد الفقهية التي يدور مدارها رحى الاجتهاد، مع تطبيقات فقهية أساسية في كل قاعدة استشهدنا لها بنص كلمات الفقهاء الفحول من شيخ الطائفة إلى الامام الخميني قدس سره.

«هـ» القواعد الأُصولية وهي تبحث عن قواعد وكبريات كلّية تقع نتيجتها في تحصيل الحجة على الأحكام الفرعية الكلية الشرعية.

وإنّ منصَّة علم الأُصول وأهميته لا يخفى على الفقيه في مقام الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلّتها 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 دُوِّنت قواعد لهذا العلم منذ عهد بعيد، ولكن أُضيفت إليها في الأزمنة المتأخّرة قواعد ومسائل أُخرى عقلية وجُعلت 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.

وفي خلال التحقيق والدراسة منذ سنوات صادفت قواعد وكبريات كثيرة استدل بها الفقهاءُ الفحول ـ من القدماءِ والمتأخرين ـ على فتاواهم ومبانيهم الاجتهادية في مطاوي الفروعات الفقهية. وهذه القواعد ليست من القواعد الفقهية ولا غيرها من القواعد. ولكن مع ذلك لا أثر للبحث عنها في علم الأُصول، والحال أنّها أكثر دخلاً في تحصيل الحجّة من كثيرٍ من القواعد المبحوث عنها في هذا العلم، وأشدّ مساساً منها بالاجتهاد والاستنباط.

وقد كنت منذ مدّة بصدد تجميع هذه القواعد الأساسية المفتاحية حتى وُفّقت الآن لتحقيقها ودراستها واستعراضها.

ودوّنت كثيراً من هذه القواعد في الجزءِ الأوّل من كتابنا «بدايع البحوث في مبادئ علم الأُصول». وبحثنا فيه عن قواعد جديدة أساسية مفتاحية لم يسبق بها في الكتب الأُصولية الدارجة إلى يومنا هذا.

وأدرجت بعض هذه القواعد في مسائل علم الأُصول.

وهذا الكتاب الذي بين يديك ـ مضافاً إلى اشتماله على هذه القواعد الجديدة المفتاحية ـ يشتمل على علاوات جيّدة نافعة أُخرى.

منها: التعرُّض إلى أقوال قدماءِ الأُصوليين، من السيد المرتضى والشيخ المفيد إلى العلّامة، ومتأخريهم، من العلامة إلى زماننا هذا، وتعيين رأي المشهور منهم في

غالب المسائل التي يمكن فيها تحصيل رأيهم.

ومنها: الاجتناب عن الغور في المسائل العقلية التي إمّا لا دخل لها في الاجتهاد أو تكون من المقدمات البعيدة عن قياس الاستنباط. وقد شاع اليوم البحث عن هذه القواعد العقلية الأجنبية عن غرض هذا العلم، ولاثمرة للبحث عنها والاطناب فيه، إلّا البعد عن طريق التفقه والاجتهاد الصحيح ومنهجه الأصلي المنتهي إلى الغرض.

ومنها: عقد عنوان التطبيقات الفقهية في ختام كل قاعدة أُصولية والاستشهاد لها بنص كلمات الفقهاءِ الفحول من شيخ الطائفة إلى الامام الخميني ﷺ.

وقد دوّنت هذا الكتاب بعد البحث عن مطالبه وإلقائها إلى عدّة من الفضلاء، ولا سيما بعض الأفاضل من أصدقائي. ومن هنا يشتمل على نكات دقيقة فنيّة أجبت بها عن أهمّ الاشكالات التي أُوردت في مجلس البحث.

وفي الختام أرجو من الله تعالى الغفران والقبول، ومن الفضلاءِ والعلماء الكرام التذكار والغموض في موارد لا تخلو في نظرهم من النقاش.

علي أكبر السيفي المازندراني

الحجج العقلائية

سبق في أوائل البحث عن المبادئ الأُصولية ـ بعد الاشارة إلى مختلف مباني الأُصوليين في تقسيم مباحث هذا العلم ـ أنّه حسب ما اخترناه من المبنى في تعريف المسألة الأُصولية بأنّها القواعد الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الكلي الشرعي، ينبغي تقسيم مسائل علم الأُصول حسب أنواع الحجة. وهي إمّا عقلائية أو عقلية أو شرعية، و كلٌّ منها إمّا أن تقوم على الحكم الواقعي أو على الحكم الظاهري. وإنّ الحجة على الحكم الكلي الشرعي إما أن تكون بلاواسطة، كالاجماع والكتاب والسنة، أو مع واسطة قياس أو قياسات أُخرىٰ واقعة في طريق الاستنباط. وذلك مثل مبحث الظواهر والأُصول اللفظية والمنطوق والمفهوم والمشتق والأوامر والنواهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبيّن، ونحو ذلك مما يُنقّح صغريات حجية الظواهر.

وعلى هذا الأساس يقع الكلام في ثلاثة مقاصد.

الأوّل: الحجج العقلائية.

الثاني: الحجج العقلية.

الثالث: الحجج الشرعية.

بناءُ العقلاءِ

أما الحجج العقلائية القائمة على الأحكام الواقعية، فهي تنقسم حسب الأقسام الثلاثة اللّاحقة الآتية للسيرة العقلائية.

وهي: ١ ـ السيرة العقلائية المحاورية، ٢ ـ السيرة العقلائية العملية التكليفية، ٣ ـ السيرة العقلائية الوضعية الاعتبارية. ومحلّ الكلام هاهنا القسم الأوّل.

أساس اعتبار الحجج العقلائية

ولا يخفى أنّ المقصود من الحجج العقلائية ما قامت سيرة العقلاء على الاحتجاج به في أُمورهم، بما هم عقلاءٌ مع قطع النظر عن سلائقهم وميولهم النفسانية وأهوائهم الغريزية وأغراضهم السياسية، كما هو واضحٌ. كما أنّ المقصود من بناء العقلاء استقرار عادة جميع العقلاء والعرف العام من كل ملّة ونحلة وتبانيهم العملي على فعل شيءٍ أو ترك شيءٍ. وأما خصوص المسلمين فيعبّر عن بنائهم بسيرة المتشرعة، وسيأتي البحث عنها في الحجج الشرعية. وإنّ سيرة العقلاء حجة إذا أحرزنا موافقة الشارع وإمضاءه لها.

وحيث إنّ الكلام واقع في الحجج العقلائية ويبتني اعتبارها على أساس السيرة العقلائية، ينبغي التعرض إلى السيرة العقلائية وحجيتها

إجمالاً. وأما تفصيل البحث عن ذلك سوف يأتي إن شاء الله في خلال مباحث الحجج العقلائية غير اللفظية. ويستدعي تحقيق ذلك رسم أُمور.

الفرق الأساسي بين بناء العقلاء وسيرة المتشرعة

يفترق بناءُ العقلاء عن سيرة المتشرعة بأنّ مردّه ومرجعه إلى تباني جميع العقلاء على سلوك معيّن بسبب عوامل غير شرعية مؤثّرة في انعقاد سيرتهم العملية. وأما سيرة المتشرعة فمرجعها إلى احتذاء خصوص المتدينين مسلكاً معيّناً من ناحية حكم الشارع بذلك. فهي وليدة البيان الشرعي بخلاف سيرة العقلاء التي لا يكون الدين من عوامل حدوثها وتكوُّنها. ومن هنا تكشف سيرة المتشرعة عن حكم الشارع بلا حاجة إلى دليل على إمضائه؛ حيث لا يحتمل عادةً اتفاق المتشرعة وتبانيهم العملي على فعل أو ترك من دون بيان شرعي يدل على ذلك. وهذا بخلاف بناء العقلاء، ولأجل ذلك لا يختص بناء العقلاء بسلوك المتدينين.

نعم لابد من إحراز اتصال سيرة المتشرعة بزمان الشارع، بأن لم يحدث بعد زمانه. وذلك لأنّ حدوثها بعد زمان الشارع لا يكشف عن حكم الشارع؛ حيث لم تنشأ من بيان شرعي. أللّهم إلّا أن يقال: إنّ بيان الشارع بعد ما دُوّن في القرآن والجوامع الروائية يمكن أن يكون سبباً لتكوّن سيرة المتشرعة حتى بعد زمان الشارع. ولكن يردّه أنّ السيرة الحادثة بعد زمان الشارع في معرض الانحراف والاعوجاج عن الدين لسوء فهم البيان الشرعي أو لتدخّل بعض العادات والسلائق الناشئ من ثقافة خاصة أو من الشهوات والميول النفسانية. ولمّا ليست سيرتهم هذه بمرآى المعصومين لا يمكن لهم عليهم السلام ردعها حتى يكشف عدم ردعها عن عدم تدخُّل بعض

العوامل المذكورة في نشأتها، فلا يمكن نفي احتمال ذلك، إلّا بعد إحراز معاصرتها للشارع. وهذا بخلاف السيرة المعاصرة لهم التي بمرآهم ومسمعهم.

ثم إنّ بناءَ العقلاء وإن يشترك مع سيرة المتشرعة في الاحتياج إلى عدم ردع الشارع، إلّا أنّ سيرة المتشرعة بنفسها حجة ما لم يثبت الردع؛ نظراً إلى أماريتها على وجود البيان الشرعي، بخلاف سيرة العقلاء؛ حيث إنّها لا حجية لها بنفسها، بل بما أنّما متعلّق إمضاءِ الشارع المكشوف بعدم الردع. وبعبارة أُخرى: يكون بناء العقلاء مورد تقرير المعصوم عليه السلام. فكيف أنّ عمل شخص بمحضر المعصوم عليه السلام يكون مورد تقريره عليه السلام بالسكوت وعدم الردع، فكذلك إذا اتّفق سلوك عام للناس واستقرّت سيرة العقلاء بمرآى ومسمع المعصوم عليه السلام وهو عليه السلام لم يردعهم في ذلك يكون سكوته تقريراً للعقلاء في سيرتهم، وعليه فليست سيرة العقلاء حجّة، بل الحجّة هي تقرير المعصوم عليه السلام، وإنما السيرة هي مورد تقرير الشارع ومتعلق إمضائه.

وأما وجه حاجة سيرة المتشرعة إلى عدم ردع الشارع، فلعدم احتياجها في الحجية إلى إمضاء الشارع، بل إنّما هو لأنّ بالردع يعلم عدم نشأتها عن البيان الشرعي، كما أنّ ذلك وجه اعتبار معاصرتها لزمان الشارع؛ نظراً إلى عدم تمكنه من الردع في عصر الغيبة.

فتحصّل أنّه ليس اعتبار المعاصرة في سيرة المتشرّعة لأجل دخلها في استكشاف إمضاء الشارع لها بعدم الردع، بل إنّما لأجل دخلها في نفي احتمال نشأة سيرة المتشرعة في طول عصر الغيبة بأحد أسباب غير شرعية، من سوء فهم الخطاب الشرعي أو سلائق وعادات شخصية أو قومية أو أهواء وميول نفسانية أو أغراض سياسية حكومية. وعليه فالسيرتان وإن تشتركان في اعتبار المعاصرة لزمان الشارع، إلّا أنهما

تفترقان في وجه اعتبار ذلك. فان في السيرة العقلائية تعتبر المعاصرة لاحتياجها في الحجية إلى إمضاء الشارع، وأما في سيرة المتشرّعة تعتبر المعاصرة لنفي احتمال نشأتها عن غير البيان الشرعي من أسباب وعوامل غير شرعية.

إن قلت: الالتزام بكون سيرة المتشرعة وليدة البيان الشرعي ينافي احتمال نشأتها بأسباب وعوامل غير شرعية ولا يلائم أماريتها وكاشفيتها عن حكم الشارع.

قلت: إنّ ما قلناه لا ينافي ثبوت الكاشفية الناقصة لسيرة المتشرعة عن البيان الشرعي، ومن هنا يتمّ كشفها عن ذلك وتتمّ أماريتها عليه بعدم ثبوت ردعٍ من الشارع بعد الفحص عنه.

أقسام السيرة العقلائية ونطاقها

سيرة العقلاءِ تارة: تجري في المحاورات والمكالمات وهي مرجع تعيين الظواهر وحجيتها. ويمكن التعبير عنها بالسيرة العقلائية المحاورية.

وأُخرى: فيما يرتبط بشؤون العيش من التكليفيات المنتزعة عن تبانيهم العملي في مجالات أُمورهم الفردية والإجتماعية. ويمكن التعبير عنها بالسيرة العقلائية العملية التكليفية. كرجوع الجاهل إلى العالم وأهل الخبرة في تعيين الوظيفة العملية والقانونية والشرعية والعرفية، وحمل فعل الغير على الصحة والأخذ بخبر الثقة.

وثالثة: في الوضعيات المحكّمة في سلوكهم العام المستقرّ في معاملاتهم ومبادلاتهم ومختلف شؤونهم الاقتصادية. وذلك كاعتبارهم الملكية والمالية والزوجية والشرطية، ونحو ذلك من الوضعيات وترتيبهم

الآثار عليها في سيرتهم العملية. ويمكن التعبير عن هذا القسم بالسيرة العقلائية الاعتبارية الوضعية.

ويستدلّ ببنائهم في القسم الأوّل لتعيين ظواهر الخطابات الشرعية وحجيتها، في القسم الثاني لاثبات حجية كبريات الأحكام التكليفية الشرعية المنبثّة في مختلف أبواب الفقه، وفي القسم الثالث لإثبات كبريات الأحكام الوضعية في مختلف أبواب المعاملات. ولكن يعتبر في الاستدلال بالسيرة العقلائية معاصرتها لزمان الشارع وامضائه لها، ولو بعدم الردع. وسيأتي بيان ذلك مفصّلاً.

ويظهر من السيد الشهيد الصدر على ما في تقريرات بحثه[١] أنّ قسماً من السيرة العقلائية تنقّح موضوع الحكم فقط، من دون أن يثبت الحكم نفسه.

ثم قسّم هذه السيرة إلى قسمين. أحدهما: ما ينقّح فرداً حقيقياً من الموضوع ثبوتاً، أي يحقّقه ويوجده في الخارج كمصداق المعروف من نفقة الزوجة أو المعروف من معاشرتها وإمساكها أو تسريحها. فهي تنقح موضوع وجوب الإنفاق والمعاشرة بالمعروف والإمساك والتسريح بالاحسان الوارد في لسان خطابات الكتاب والسنة.

ثانيهما: ما ينقّح موضوع الحكم إثباتاً وكشفاً، كأن تكشف السيرة عن كون الشرط المبني عليه العقد حفظ أصل مالية العوضين، بعد رفع اليد عن الخصوصيات، وعدم حدوث تفاوت فاحش بين العوضين بتغاير الخصوصيات.

---

(١) بحوث في علم الأُصول، للسيد محمود الهاشمي: ج ٤، ص ٢٣٤.

ثم رتّب على الفرق المذكور بين هاتين السيرتين عدم تأثير خروج الشخص عن السيرة في ما يقتضيه القسم الأوّل، بل هو باقٍ على حجّيته لإثبات الموضوع وترتيب الحكم الشرعي عليه كما كان. وهذا بخلاف القسم الثاني، كما لو أسقط شخصٌ خيار العيب أو الغبن أو الشرط، فليس ملزماً برعاية مقتضى السيرة حينئذٍ؛ لأنّ كشفها عن خصوصية الشرط إنما يعقل فيما إذا لم يُسقط ذو الخيار حقه، وهذا بخلاف ما لو تخلّف عن مقدار النفقة العرفية.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّه بعد أخذ عنوان المعروف أو الاحسان في موضوع الحكم في لسان الخطاب الشرعي، يكون المرجع في صدق عنوانهما تشخيص أهل عرف الزوجة أو الزوجين. وكلّما إذاصدق موضوع الحكم يصير الحكم فعلياً، كما هو شأن القضية الحقيقية، بلا فرق بين أنحاء الموضوعات. فاذا كان الموضوع من الموضوعات العرفية المحضة يكون المناط في صدقه نظر العرف والمحكم في ذلك عرف المكلّف بذلك الحكم؛ لأنّ الموضوع في القضية الحقيقية كلي طبيعي مقدر فاذا تحقق في أي زمان ومكان ووعاء وتحت أيّ شرائط وخصوصيات، يترتب عليه حكمه. ومن هنا يختلف صدق ذلك باختلاف أنظار الأعراف، من دون دخل للسيرة العقلائية، كما ادّعي في القسم الأوّل.

أللهم إلّا أن يكون الخطاب الشرعي إرشاداً إلى السيرة، ولكن الذي تفيده السيرة العقلائية في مثل المقام هو كون أصل إنفاق الزوجة ـ حسب شأنها المتعارف ـ على عاتق الزوج وعهدته على النحو الكلي. وأمّا تعيين مقدار نفقة الزوجة في كل بلد أو قبيلة، فانّما يعيّنه عرف بلد الزوجة أو قبيلتها أو عرف الزوج وقبيلته. وعليه فتنقيح موضوع الحكم يكون بيد

عرف بلد الزوجة أو الزوج، لا السيرة العقلائية العامّة.

وثانياً: أنّ مرجع السيرة في القسم الثاني إلى تباني العقلاءِ على الحكم بضمان كل من المتعاملين عوض المال الذي ملكه الطرف الآخر. فمصبّ السيرة في الحقيقة حينئذٍ هو الحكم بالضمان، لا تنقيح الموضوع.

وثالثاً: أنّ الفارق بين القسمين كون مفاد القسم الأوّل هو إثبات تكليف على الزوج؛ حيث إنّ مصبّ السيرة حينئذٍ كون نفقة الزوجة أو معاشرتها بالمعروف على عاتق الزوجة وعهدته. فلذا يقبّحونه لو امتنع من الإنفاق مع التمكن. ولكن الذي تفيده السيرة في القسم الثاني هو إثبات حق حفظ مالية العوضين لكلٍّ من المتعاقدين، كما جرت سيرتهم أيضاً على أنّ لكل ذي حق إسقاط حقّه. فلأجل هذا الفرق الماهوي بين مفاد السيرتين لا يؤثر الخروج والشذوذ عن السيرة في مقتضى القسم الأوّل دون الثاني، لا لأجل ما ذكر. ولمّا كان العرف هو المرجع في تنقيح موضوع الحكم التكليفي أو الحقوقي، يحكّم عرف كلّ مكان وزمان في تعيين موضوع ذلك الحكم؛ نظراً إلى كون الخطابات الشرعية على نحو القضايا الحقيقية وهي تخاطب عرف كل مكان وزمان على حسب فهمه من ألفاظ عناوين الموضوعات. وإنّما يكون ذلك في الموضوعات العرفية المحضة، كما نقّحنا ذلك مفصّلاً في مبادئ الأُصول من كتابنا «بدايع البحوث».

وقد نقل عن السيد الشهيد الصدر في تقريرات بحوثه[1] أقساماً أُخرى للسيرة لا ترجع إلى محصّل، وسنتعرض إليها عند البحث عن السيرة إن شاء الله.

---

(١) بحوث في علم الأُصول للسيد محمود الهاشمي: ج ٤، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ ومباحث الأُصول للسيد كاظم الحائري (الجزء الثاني من القسم الثاني): ص ١٠٠ ـ ١٠١.

السيرة الناشئة من حكم العقل

وهاهنا نكتة مهمة لا ينبغي الغفلة عنها، وهي: أنّه إذا كانت السيرة العقلائية ناشئة من حكم العقل العملي[1] لا ريب في حجيتها بنفسها دائماً من دون حاجة إلى إمضاءِ الشارع؛ لأنّ مرجعها حينئذٍ إلى حكم العقل، فيكون الدليل في الحقيقة هو العقل، لابناءُ العقلاء. وذلك فيما إذا كان مصبّ السيرة بنفسه متعلّقاً لحكم العقل، كالسيرة العقلائية الجارية على تقبيح الظلم والكذب وتحسين الصدق والعدل ورجوع الجاهل إلى العالم، ومثل بنائهم على فعل ما يحفظ به نظام الحياة والمعاش في مختلف شؤون عيشهم، وعلى الاجتناب عما يخلّ بالنظام، كايجاد النظم في أُمور الحياة والعيش.

وإنّما تحتاج السيرة العقلائية إلى إمضاء الشارع إذا لم تنشأمن حكم العقل، بأن نشأت من طبع البشر وغرائزه وفطرته وجبلّته المكنونة فيه أو من مشاهداته وتجرباته، أو استقراءاته، أو كان مما يتوقف عليه نظام حياة البشر ويتقوّم به عيشه المدني، أو كان مما ينتهي إلى حكم العقل بوسائط وقياسات عديدة، لا بالمباشرة. وأكثر موارد السيرة العقلائية من هذا القسم. وهو الذي يعدّ دليلاً مستقلاً عن العقل بعنوان بناءِ العقلاء، وإلّا فلو كان للعقل حكم مستقل في مورد سيرةٍ عقلائية بنفسه وبالمباشرة من

---

(١) إذا كان حكم العقل متعلقاً بالعمل يُعبّر عنه بحكم العقل العملي. ذلك بأن يحكم العقل بحسن فعل شيء وقبح تركه أو بالعكس، كحكم العقل بحسن الصدق والعدل وإعانة الضعيف والمظلوم وحكمه بقبح الكذب والظلم وإعانة الظالم. وإذا كان حكم العقل متعلقاً بوجود الشيءِ وأحكام الموجود يُعبّر عنه بحكم العقل النظري كحكمه بالامكان والوجوب والامتناع والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية والتضاد والتناقض، وغير ذلك من أحكام الوجود والعدم. وحكم العقل الثابت في مورد السيرة العقلائية من قبيل حكم العقل العملي.

غير واسطة، يندرج ذلك المورد تحت الدليل العقلي، لابناءِ العقلاء. وليس ذلك مرادهم من بناءِ العقلاءِ الذي حجّة في عرض الدليل العقلي.

نعم، كثيرٌ من السير العقلائية وإن كان لها جذور في حكم العقل بالمآل، ولكن لا حكم للعقل في موارد هذه السير بنفسها وبمالها من الاشكال والخصوصيات الخاصة، بل يفترق مصبّها بخصوصيتها الخاصة عن مورد حكم العقل من جهات، وإنّما ينتهي إلى حكم العقل بوسائط عديدة وقياسات مؤلّفة. ولا ريب أنّ هذا القبيل من السير العقلائية ـ وليس بقليل ـ يصير بامضاء الشارع دليلاً مستقلاً في عرض الدليل العقلي. وذلك لعدم حكم للعقل في موارد هذه السير بمالها من الخصوصية.

ما هي السيرة الارتكازية؟

ثم إنّه قد يتراءى في تعابير بعض الأعلام السيرة الارتكازية. وكأنّه يقصد بها الميل القلبي والبناء الاعتقادي على شيءٍ، وإن لم يبلغ إلى منصّة العمل في الخارج، إلّا أنّه مرتكزٌ في أذهان العقلاء أو عرف المتشرّعة. ولكن وقع العمل على نظائره التي تعدّ معه في ارتكاز العرف من وادٍ واحد.

وقد وجدت هذا التعبير في كلام الفقيه المحقق السيد الحكيم في مواضع:

منها: مسألة ثبوت الكرية بقول ذي اليد؛ حيث وجّه إشكال صاحب العروة على ذلك بندرة الابتلاء بالسؤال عن الكرية في عصر المعصومين عليهم السلام وعدم إحراز سيرة عملية في عصرهم. ثم ردّ هذا التوجيه وقوّى جانب ثبوت الكرية بقول ذي اليد بقوله: «والسيرة العملية في المقام وإن كانت غير ثابتة لندرة الابتلاء، لكن السيرة الارتكازية محققة. فانه لا ريب عند المتشرعة في جواز الاعتماد على خبر ذي اليد في الكرية

والنجاسة وغيرهما، مما يتعلق بما في اليد، من دون فرق بين الجميع، والسيرة الارتكازية حجة كالعملية».[١]

ورده المحقق الخوئي[٢] بما حاصله: أنّ الارتكاز المدّعى لو رجع إلى العقلاءِ أنفسهم بمقتضى احتياجاتهم في العيش وتقوّم نظام حياتهم واقتضاء أغراضهم المعاملية أو الاجتماعية ونحوها مما لا ينفك عن نظام حياتهم ومعاشهم، فهو معتبر، وإليه ينصرف إطلاق الخطابات. وذلك مثل التحفظ على تساوي العوضين في مقدار المالية في المعاملات أو معاملة الملكية الواقعية مع ما تحت اليد. وليس من هذا القبيل قبول قول ذي اليد في الكرية. ولمّا تعتبر المعاصرة للشارع في حجية السيرة، فمن أجل ذلك لا حجية لما لم يتحقق في الخارج بمرآى الشارع ومسمعه؛ لعدم إمكان استكشاف رضاه وإمضائه حينئذٍ.

ومنها: مسألة عدم جواز إجبار الزوجة على الجماع للزوج المعذور عن الصوم في يوم شهر رمضان. بقوله:«ويشهد بنفي الحق المذكور أنّه خلاف السيرة الارتكازية القطعية على عدم جواز منعالزوجة منالصوم والصلاة، ومقدماتهما، من طهارة حدثيةٍ أو خبثية أو نحوهما، وغيرها من الواجبات الشرعية».[٣] ولا يخفى أنّ محطّ نظره وإن كان سيرة المتشرعة، إلّا أنّ المستفاد من كلامه في الموردين أنّ المناط يأتي في سيرة العقلاء أيضاً. وذلك المناط هو الميل القلبي والبناءُ الاعتقادي على شيءٍ مرتكز في الأذهان، وإن لم يصل إلى منصّة العمل، إلّا أنّه وقع العمل على نظائره

---

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ٢١٥.

(٢) كتاب الطهارة: ج ١، ص ٣٢٩.

(٣) مستمسك العروة: ج ٨، ص ٣٦٦.

التي تعدّ معه من وادٍ واحد وملاك فارد، بلا فرق في ذلك بين السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة.

ومقتضى التحقيق أنّ في التعبير عن ارتكاز المتشرعة أو العقلاء بالسيرة الارتكازية مسامحة، وإن وقع عملهم على نظائر ذلك الأمر المرتكز. وذلك لأنه ما لم يتجاوز عن موطن الذهن ولم يصل إلى مرحلة العمل الخارجي لا يصح التعبير عنه بالسيرة، بل هو مجرد ارتكاز ذهني؛ نظراً إلى أنّ السيرة هي السلوك العملي العام المتحقق في الخارج، وأنّ الارتكاز لا موطن له إلّا الذهن. وأما من حيث الاعتبار فلو كان الارتكاز ناشئاً من السيرة العملية ـ للمتشرعة أو العقلاء ـ يعطي للخطابات اللفظية ظهوراً ما لم يثبت ردعٌ من الشارع لتلك السيرة، من غير فرق في ذلك بين ما يتقوّم به نظام حياتهم وبين غيره. وذلك لأنّ مجرّد جريان السيرة يوجب ارتكاز مصبّ السيرة في الأذهان، وإلّا فلو لم ينشأ الارتكاز من السيرة لا اعتبار به، بل هو في اعتباره بحاجة إلى مساعدة الدليل الشرعي. فاتضح بذلك عدم وجاهة تفصيل السيد الخوئي في ذلك.

ولا يخفى أنّ التعبير بالسيرة الارتكازية لم أره في كلام غير السيد الحكيم، ممن تقدّمه، بل من تأخّره.

نعم يوجد هذا المضمون في بعض تقريرات بحوث السيد الشهيد الصدر؛ حيث جعل مقصوده من السيرة ما يعم الارتكازات العقلائية، لكنه لم يعبّر عنها بالسيرة الارتكازية، بل عبّر عما يعمّها والسيرة العقلائية بالمواقف العقلائية؛ حيث قال: «السيرة العقلائية: ونقصد بها ما هو أعم من السلوك الخارجي، فهي تشمل أيضاً المرتكزات العقلائية، وإن لم يصدر منهم بالفعل سلوك خارجي على طبقها لعدم تحقق موضوعها بعد.

والعنوان الجامع المواقف العقلائية، سواءٌ تجسّدت في سلوك خارجي أم لا».[١] ولكن يرد عليه ما أوردناه على السيد الحكيم.

مناهج الاستدلال ببناء العقلاء

يظهر من كلمات المحققين في الاستدلال ببناءِ العقلاء مع عدم ردع الشارع تقريبان.

التقريب الأوّل: دلالة سكوت المعصوم عليه السلام عند المواجهة لسلوك عام اجتماعي في عصره على إمضائه لذلك السلوك. وذلك لفرض كون سيرة العقلاء وسلوكهم العام بمرآى المعصوم عليه السلام ومسمعه. فلو كان سلوكهم هذا خلاف الشرع لكان على الشارع تخطئة العقلاء وتنبيه المسلمين على خطئهم؛ لكي لا ينحرفوا عن الدين ولا يضلّوا عن طريقة الرشاد تبعاً لسيرة العقلاء. ومن هنا يُستكشف من سكوت الشارع وعدم ردعه عن سلوك اجتماعي عام في عصره إمضاؤه لذلك السلوك.

ويظهر من السيد الشهيد الصدر[٢] ابتناءُ هذا التقريب على أساسين. أحدهما: الأساس العقلي. والآخر: الأساس الاستظهاري الراجع إلى ظهور حال المعصوم عليه السلام.

أما الأساس العقلي: فإما بلحاظ كون المعصوم عليه السلام مكلفاً وبلحاظ ثبوت العصمة له عن العصيان والخطأ والزلل عقلاً. فيقال: لو كان ما بمرآى ومسمعه من السلوك العام باطلاً ومخالفاً لدين الله وحكمه، لوجب عليه تنبيه الناس على زللهم واعوجاجهم حفظاً لدين الله عن التغيّر والاندراس

---

(١) بحوث في علم الأُصول للسيد محمود الهاشمي: ج ٤، ص ٢٣٤.

(٢) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

أو صوناً للأُمّة عن الضلالة والانحراف أو نهياً عن المنكر أو إرشاداً للجاهل. فلو لم ينبِّههم على ذلك ـ والحال هذه ـ لتخلَّف عن الوظيفة الواجبة ولارتكب بذلك المعصية ووقع في الزلل والخطأ، وذلك مستحيل من المعصوم عليه السلام.

وإما بلحاظ كونه شارعاً وهادفاً، فلو سكت عن سلوك عام منحرف عن الدين ولم ينبّه الناس على اعوجاجهم عن الشريعة، لكان سكوته هذا نقضاً لغرضه من تشريع الدين وجعل الأحكام وبعث الناس إلى العمل بها. ونقض الغرض قبيح على العاقل الملتفت، فضلاً عن الحكيم المعصوم، بل هو مستحيل في حقه؛ لعدم إمكان تطرّق الخطأ والزلل والقبيح إلى ساحته.

وأما الأساس الإستظهاري فبلحاظ ظهور حال المعصوم عليه السلام عرفاً حينما سكت عند المواجهة لسلوك عامٍ باطلٍ عن تنبيه الناس على اعوجاجهم ـ مع كونه حافظاً للشريعة ومن شأنه تبليغ الدين ـ في رضائه بذلك المسلك، فيكشف ظاهر حاله هذا عن عدم انحراف ذلك السلوك عن الدين. وهذا التقريب بكلا اللحاظين متين لا غبار عليه.

ولكن يظهر من هذا العَلَم[1] بيان آخر لهذا التقريب.

وحاصله: أنّه إذا كان في العقلاءِ ميلاً إلى سلوك معين بمرآى المعصوم عليه السلام ومسمعه وسكت عنه ولم يردعهم عن ذلك، يكشف سكوته هذا عن رضاه بذلك الميل وعن إقراره بمطابقة ارتكازهم لحكم الشرع. وإنّ سكوت الشارع عن ردع ميل شخص خاص أو فرقة خاصّة وإن لا يكشف عن رضاه بذلك الميل؛ لاحتمال كون سكوته لغرض خاص أو

---

(١) وهو السيد الشهيد الصدر / راجع المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ١٧٧.

وجه مخصوص، من تقيةٍ أو علمه بعدم ارتداع ذلك الشخص بردعه وعدم انتهائه بنهيه، إلّا أنّ سكوته عن ميل عموم الناس كاشف عن رضاه بذلك الميل العام.

ولكن يرد عليه أنّه لا موضوعية للميل، وإنّما يتعلّق إمضاءُ الشارع بنفس السلوك والسيرة العملية للعقلاء. وإنّ كلّ سلوك وسيرة عملية وإن لا ريب في نشأتها من ميل باطني، ولكن الميل نفسه لا يتعلق به الإمضاء ما دام لم يصل إلى مرحلة العمل، كما لا يخفى. وإن كان مقصوده من الميل هو إرتكاز نكتة في أذهان العقلاءِ بحيث يجرّهم إلى تطبيق عملهم على تلك النكتة المركوزة، مثل غلبة ملكية ما تحت اليد لذي اليد واقعاً في الخارج وأمارية اليد على الملكية الواقعية. ففيه أنّ إرتكاز النكتة المركوزة في أذهان العقلاء إنما هو سببٌ لتكوّن سلوكهم العام ونشأة سيرتهم العملية، ولا تكون بنفسها مورد إمضاءِ الشارع مادام لم تبلغ إلى مرحلة العمل، بل إنما يتعلق إمضاؤه بنفس السيرة العملية والسلوك الاجتماعي المتحقق في الخارج بمرآى الشارع ومسمعه.

التقريب الثاني: أنّ الشارع لمّا كان من العقلاء بل رئيسهم وطليعتهم، فما جرت عليه سيرة العقلاءِ هو سيرته أيضاً. وعليه فاذا استقرّت منهم سيرة بمرآى المعصوم عليه السلام ومسمعه تكشف عن إمضائه لها، بل عن اتخاذه مسلكهم ما لم يعلم منه تخطئتهم وردعهم. فاذا وصل إلينا ردعٌ منه يكشف ذلك عن اتخاذه مسلكاً غير مسلك العقلاءِ وأنّه خطّأهم في ذلك بمقتضى رئاسته.

وأشكل عليه السيد الشهيد الصدر ـ بعد ما قوّى التقريب الأوّل ـ بأنّ كون الشارع رئيس العقلاء يوجب بنفسه احتمال افتراقه عنهم في بعض

المواقف وتخطئتهم في تلك المواضع، وهي تتفق في غير ما يرجع إلى المدركات السليمة الفطرية والعقلية. وحاصل هذا الإشكال أنّ رئاسة الشارع للعقلاء إنما تقتضي مغايرة مسلكه لمسلك العقلاءِ، لا اتحاد المسلكين.

وفيه: أنّ الاستدلال بهذا التقريب الثاني يبتني على أمرين. أحدهما: غلبة اشتراك الشارع مع العقلاء في سلوكهم العام وبنائه على ما جرت عليه سيرتهم؛ لأنه من أنفسهم، وهذا الأمر هو الذي يقتضي اتحاد الشارع مع العقلاء في المسلك، وهو كون الشارع من أحد العقلاء، لا أنّه رئيسهم. ثانيهما: عدم إحراز تخطئته إيّاهم ولا ردعه المتوقع منه بمقتضى سيادته ورياسته. وبملاحظة هذين الأمرين ينقلع إشكال السيد الشهيد من أساسه، فلا وجه له.

والفرق بين التقريبين أنّ الأوّل لا يفيد اتحاد الشارع مع ساير العقلاء في المسلك، بل إنما يفيد ارتضائه وإمضائه لمسلكهم بدليل عدم ردعه لهم. وهذا بخلاف التقريب الثاني؛ حيث يفيد أنّ ما سلكه العقلاء هو مسلك الشارع نفسه.

ولكن هذا التقريب الثاني إنّما يتم إذا كان مصبّ السيرة العقلائية قابلاً لأن يقع مورد عمل المعصوم عليه السلام كالعمل بخبر الثقة وترتيب آثار الملك على اليد، ولا يتمّ فيما لا قابلية له لذلك كالاستصحاب وأصالة الصحة ونحوهما مما موضوعه الشك؛ حيث لا يشك الشارع ليعمل بالأصل. وعليه فيكون الدليل بهذا التقريب أخص من المدّعى. أللهم إلّا أن يقصد بالاتحاد في المسلك ما يعمّ ارتضاءه بما واجهه من السيرة العملية المتحققة بمسمعه ومرآه بملاك النكتة العقلائية المشتركة بين جميع العقلاء، من غير توقّف على تحقق العمل بها من جانب الشارع نفسه وحينئذٍ ينتفي الفرق المذكور.

متى يثبت الامضاءُ بعدم الردع؟

وقع الكلام في أنّ إمضاءَ الشارع هل يثبت بمجرد عدم ردعه مطلقاً في جميع موارد بناءِ العقلاءِ، أو لا؟

مقتضى التحقيق: أنّ إمضاءَ الشارع يثبت بمجرّد عدم ردعه عند توفّر الشروط الثلاثة الآتية.

١ ـ كون السيرة العقلائية معاصرة لزمان الشارع وذلك لما سبقت الاشارة إليه وسيأتي مفصلاً، من عدم تمكن المعصوم عليه السلام من الردع في عصر الغيبة ومن هنا لا يمكن استكشاف رضاه بملاك عدم الردع في السير المستحدثة؛ لعدم تحققها في عصره، كما في العقود المستحدثة، كعقد التأمين وتقليد المجتهد الذي يجتهد اجتهاداً تفصيلياً مبتنياً على العلوم النظرية الفنّية الدقيقة، كما في عصرنا، ونحوذلك. فلا يكفي حينئذٍ مجرد عدم ثبوت الردع من الشارع في إمضاء مثل هذه السير.

٢ ـ عدم كون مصبّ السيرة مورد عمل الشارع نفسه ـ كالعمل بالأمارات من الظواهر وخبر الثقة ونحوه ـ وإلّا يكون عمله بنفسه إمضاءً عملياً، من غير حاجة إلى استكشافه بعدم الردع.

٣ ـ كون سيرتهم في محيط الشرع ومرتبطةً بالأُمور الشرعية بأن كان مصبّها موضوع حكم وأثر شرعي؛ حتى يكون بيان حكمه وتنبيه الناس على الاعوجاج عن الدين في العمل به من وظيفة الشارع. فانّ مصب السيرة حينئذٍ وإن لا يكون مورد عمل الشارع نفسه، إلّا أنّه لمّا كان موضوع حكم شرعي ويترتب عليه الأثر الشرعي، يدخل بيان حكمه وتنبيه الأُمّة على الخطأ والزلل في العمل به في وظيفة المعصوم عليه السلام، من

النهي عن المنكر وتنبية الأُمة على الانحراف عن الشريعة وتبليغ أحكامها. وذلك مثل سيرتهم على العمل بالاستصحاب وأصالة الصحة ونحو ذلك مما أُخذ في موضوعه الشك.

وهذا بخلاف ما كان من الأُمور التي لا مساس لها بأحكام الشريعة، حيث إنّه لا يكون التدخّل فيها والتعرّض إلى حكمها من شأن الشارع. ومن هنا لا يستكشف من سكوت المعصوم عليه السلام وعدم تعرّضه لها رضاه بالسير العقلائية الجارية في مثل هذه الأُمور فلا يثبت بعدم ردعه لها إمضاؤها. وذلك كسيرتهم في كيفية صنع الوسائل النقلية أو بناء المنازل والطرق والشوارع أو آلات الحرب والأسلحة وساير مناهج الصنايع التوليدية والاختراعات والاكتشافات في مختلف المجالات الثقافية والنظامية والاقتصادية وساير شؤون العيش، بل لا بد في مثل هذه السِيَر من إمضائه ببيان لفظي ولو بعمومه أو إطلاقه الشامل لمورد السيرة، أو بتقرير، كما ورد في الرجوع إلى أهل الخبرة في تقويم قيم المتلفات وتقدير قدر الكفاية في نفقة الزوجة والأقارب. فما دام لم يرد منه ما يدل على إمضاءِ سيرتهم في مثل هذه الموارد، لا يمكن استكشاف رضاه. بل يمكن أن يقال إنّه لا حجية لبناءِ العقلاءِ في مثل هذه الموارد ، وإنّما الاعتبار حينئذٍ لاثبات الحكم بذلك الدليل الوارد من الشرع.

أللهم إلّا أن يقال، إنّه ما من أمر من الأُمور الراجعة إلى عيش البشر بمختلف شؤونه ومجالاته، إلّا أن للشارع فيه حكماً كما دلّت على ذلك نصوص متواترة. وقد أشرنا إلى هذه النصوص في كتابنا ولاية الفقيه من دليل تحرير الوسيلة.

وعليه فالتعرض إلى حكم هذه الأُمور أيضاً ليس خارجاً عن شأن

الشارع. لكن فوّض أمرها إلى العقلاء أنفسهم اتكالاً لما أودع فيهم من العقل والغرائز والدواعي العقلائية الباعثة إلى صنعها وإحداثها وتنظيمها وفق ما يقتضيه حفظ نظام حياتهم ومعاشهم.

وعلى هذا البيان يكون هذا التفويض والايكال بنفسه كاشفاً عن إمضائه لسيرتهم في مثل هذه الأُمور على الوجه الكلي العام، بلا حاجة إلى كشف إمضائه لآحاد مواردها. وأما ما تعرض إلى امضائه بدليل لفظي من هذه السير، فهو لأجل الاجابة عن سؤال الأصحاب عن ذلك. وإلّا لكان يكتفي بالسكوت وعدم ردع السيرة.

إمضاءُ السيرة العقلائية كبرويٌ

إنّه لمّا كان بناءُ العقلاءِ وسلوكهم العام على فعل أو ترك ناشئاً من نكتة مركوزة في أذهانهم، وكانت تلك النكتة أوسع نطاقاً من السلوك الفعلي المتحقق في عصر الشارع، يحدث بذلك لحال المعصوم عليه السلام ظهورٌ يدل على كون إمضائه ـ المستكشف من سكوته ـ كبروياً، من غير اختصاص بذلك السلوك الفعلي المتحقق في زمانه، بل أوسع نطاقاً منه، فيشمل سلوكهم طيّ القرون ومضيّ الأعصار. والسر في ذلك أنّ سيرة العقلاء إذا استقرّت على شيءٍ في زمان لا تزول ولا تتغير في طي القرون وخلال الأعصار اللاحقة. وذلك لابتنائها على النكتة المرتكزة المشتركة والقريحة العامة بين جميع العقلاء، فلا دخل لطائفة خاصة منهم أو برهة من الزمان في تكوّنها حتى تزول أو تتغير بحدوث الأجيال الجديدة في القرون المتأخرة.

نعم في الموضوعات المستحدثة التي لم تكن متحقّقةً في القرون الماضية، تكون سيرة العقلاءِ حادثة بتبع حدوث موضوعاتها المستحدثة.

ولمّا يستفاد من سيرتهم حكمٌ خاصٌ في مثل هـذه المـوضوعات فـهو بحاجة إلى إمضاءِ الشارع. ولا يمكن استكشاف إمضائه بمجرد عدم الردع حينئذٍ؛ لعدم تحقق هذا القسم من السيرة في زمانه حتى يتمكّن من ردعه. وحيث لم يمكن للشارع ردعها لا يستكشف من عدم الردع إمضاؤه.

إن قلت: أو لا يكفي ما ورد من الاطلاقات والعمومات لردعها. قلت: لا بد في الردع من النظر إلى متعلقه، وهو خصوص السيرة حسب الفرض، وإلّا لا إشكال في تعيُّن الرجوع إلى الاطلاقات والعمومات الواردة مـن الشارع عند عدم إثبات حجية السير المستحدثة. وذلك كالسيرة العقلائية المستقرّة في زماننا على التلقيح الصناعي وتغيير الجنسية وبيع أعـضاءِ البدن وشرائها وزرعـها وتشـريحها. ومـثل عـقد التأمـين والسـرقفلية والمعاملة بالصك (چک)والكومبيالة(سفته) وبطاقاتاليانصيب (بليطهای بخت آزمایی) وكثير من أعمال البنوك الرائجة بين عقلاءِ زماننا.

ثم إنّ هذه الموضوعات المستحدثة قد تكون من مصاديق تلك النكتة الكلية العقلائية المرتكزة في أذهان عموم العقلاء؛ بأن كانت تلك النكتة العقلائية بعينها منشأ تكوّن السيرة فيها، ومن هنا وقع كثيرٌ من نظائر هذه الأُمور وأشباهها مورد عمل العقلاء الماضين؛ بحيث أحرزنا عدم دخـل شيءٍ آخر في نشأتها غير تلك النكتة المرتكزة، كما أنّـها مـنشأ تكـوُّن نظائرها من السير العقلائية المعاصرة لزمان الشارع. فقد يقال حينئذٍ إنّ في مثل هذا الموضوع يكون إمضاءُ الشارع لنظائره ـ التي هي مصاديق أُخرى من تلك النكتة المركوزة الكلية العقلائية ـ إمضاءً له أيضاً. ولكنه مـحلّ تأمّل؛ لفرض كون جريان سيرة العقلاء في الموضوع المستحدث مـنشأً لحكم خاص، وهو بحاجة إلى إمضاءِ الشارع؛ نظراً إلى ما يترتب عليه من الحكم الخاص المغاير للحكم الثابت لنظائره من السِيَر.

اشتراط معاصرة السيرة للشارع في حجّيتها

تحصّل مما ذكرناه في مناهج الاستدلال ببناءِ العقلاءِ أنّه على أيّ التقريبين السابقين لابد من إثبات معاصرة السيرة للمعصومين عليهم السلام؛ لأنّ السيرة المعاصرة هي التي ينعقد لسكوت المعصوم عنها ظهور في الإمضاء دون السيرة المتأخرة؛ نظراً إلى عدم تمكّن المعصوم عليه السلام من ردع السير المستحدثة في زمان الغيبة حتى يستكشف منه إمضاؤه. وذلك لأنّ المعصوم عليه السلام في زمان غيبته غير مكلّف بالنهي عن المنكر وتعليم الجاهل حتى يكون سكوته كاشفاً عن إمضائه. وعليه فاذا شاهدنا جريان سيرة العقلاءِ على فعل أو ترك أو اعتبار حكم وضعي وترتيب الآثار عليه، لا يمكن لنا الحكم بحجية هذه السيرة شرعاً، إلّا إذا أثبتنا معاصرتها للشارع.

وقد يستدل لعدم اعتبار معاصرة السير الموجودة في زماننا لزمان الشارع؛ بدعوى أنّه من عدم تصدّي الشارع لتشريع الأحكام وبيانها في موارد كانت للعقلاء فيها سيرة في عصر الشارع، يفهم أنّه ترك الأُمور العقلائية إلى العقلاءِ أنفسهم وفوّض تشخيص الوظيفة إليهم. فهو في الحقيقة أمضى بهذا المنوال جميع السير العقلائية، بلا فرق بينما ما كانت في عصره وبينما حدثت بعد زمانه.

وردّه السيد الشهيد الصدر[1] أولاً: بأنه لم يثبت عدم تعرّض الشارع لبيان حكم ما جرت عليه السيرة العقلائية في عهده، بل ثبت خلاف ذلك؛ حيث تعرّض لبيان حكم كثير من السير العقلائية المعاصرة له، مضافاً إلى ما ورد منه من عمومات وإطلاقات شاملة لموارد تلك السير.

---

(١) بحوث في علم الأُصول للسيد محمود الهاشمي: ج ٤، ص ٢٣٦.

وثانياً: إنّ سكوت الشارع إنّما هو عن سير زمانه الجارية في الخارج على نحو القضية الخارجية، فلا يمكن منه استكشاف إمضائه لمطلق السير العقلائية على نحو القضية الحقيقية، وليس السكوت من قبيل إطلاق أو عموم لفظي لكي يتمسك باطلاقه.

أقول: أما جوابه الأوّل فمتين لا غبار عليه؛ إذ ما من سيرة عقلائية معاصرة لزمان الشارع مما يرتبط بالأُمور الشرعية، إلّا وقد ورد من الشارع عموم أو إطلاق أو دليل لفظي متعرّض لما جرت عليه السيرة، كما في بنائهم على رجوع الجاهل إلى العالم، والتقليد ـ الذي في الحقيقة هو الأخذ بقول أهل الخبرة ـ، والأخذ بخبر الثقة، وقاعدة اليد، وتشكيل الحكومة ونصب الأمير والرئيس للقوم. فقد دلّ على مصبّ السيرة في الأوّل مثل قوله عليه السلام: «علّم الجاهل»[١] وخطاب «هلاّ تعلّمت»[٢] وفي الثاني قوله عليه السلام: «فأفت للمستفتي»[٣] وقوله عليه السلام: «اجلس مسجد المدينة وأفت للناس فاني أُحبّ أن يرى مثلك في شيعتي»[٤] وساير نصوص الارجاع. وفي الثالث قوله: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم».[٥] وغيره من الأخبار المتظافرة الدالة على ذلك. وفي الرابع قوله عليه السلام في معتبرة حفص: «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق».[٦] وقوله عليه السلام في موثقة

---

(١) نهج البلاغة / صبحي الصالح: ص ٤٥٧، الكتاب ٦٧ والمستدرك: ج ٧، ص ٣١٥.

(٢) أمالي الطوسي: ج ١، ص ٨.

(٣) نهج البلاغة / صبحي الصالح: ص ٤٥٧، الكتاب ٦٧ والمستدرك: ج ٧، ص ٣١٥.

(٤) الوسائل: ج ٢٠، ص ١١٦ باب الهمزة، ح ٤ ورجال النجاشي: ص ١٠ وفهرست الشيخ: ص ١٧.

(٥) الوسائل: ج ١٨، ص ٨٧، ب ٩ من صفات القاضي ح ٤١.

(٦) الوسائل: ج ١٨، ص ٢١٥ ب ٢٥ من ابواب كيفية الحكم ح ٢.

يونس بن يعقوب: «ومن استولى على شيء منه فهو له».[١] وفي الخامس قوله عليه السلام في معتبرة الفضل:

«إنّا لا نجد فرقة من الفرق وملّةً من الملل بقوا وعاشوا، إلّا بقيّم ورئيس؛ لما لا بدّ لهم منه في أمر الدين والدنيا. فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنّه لابد منه».[٢] إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة الواردة في مختلف أبواب الفقه، مما جرت عليه سيرةٌ من العقلاء.

وأما الجواب الثاني: فيمكن المناقشة فيه بأنّه بعد البناء على سكوت الشارع عن جميع السير العقلائية المعاصرة له وعدم تعرّضه لها، يمكن استكشاف إمضاء الشارع من ذلك لمطلق السير العقلائية، حتى الحادثة منها بعد زمانه بطريق الإنّ، لكشفه عن ايكال الشارع وتفويضه جميع موارد السير العقلائية إلى أنفسهم من غير حاجة لاثبات ذلك إلى إطلاق أو عموم لفظي، كما لا ينافي ذلك كون متعلّق السكوت قضايا خارجية.

وقد يستدل لنفي اعتبار المعاصرة بأنّ الشارع لعلمه بالغيب مطّلعٌ عن جميع السير المستحدثة بين المتشرعة، بل بين عقلاءِ العالم إلى يوم القيامة. ومن هنا تعرّض لردعها أو إمضائها بالقاءِ عمومات وإطلاقات لفظية على سبيل القضية الحقيقية. ولأجل ذلك ما من سيرة حادثة بعد زمان الشارع، إلّا ورد في الخطابات الشرعية عموم أو إطلاق لفظي موافق أو مخالف لتلك السيرة، فيثبت بها إمضاؤها أو ردعها من جانب الشارع. وعليه فلا اعتبار بمعاصرة السيرة لزمان الشارع في استكشاف رضاه

---

(١) الوسائل: ج١٧، ص٥٢٥ ب ٨، من ميراث الأزواج، ح ٣.

(٢) علل الشرايع: ص ٢٥٣ وعيون اخبار الرضا: ج ٢، ص ٩٩.

وإثبات إمضائه وردعه لها.

وفيه: أنّ المقصود من إمضاء السيرة أو ردعها تقرير سلوك عملي عام بالسكوت عند المواجهة معها أو اتخاذ مشيٍ ومنهج عمليٍ على خلافها، أو بخطاب لفظي متعرّض لها بعنوانها، وهذا لا يمكن في السير غير المعاصرة للشارع. هذا مع ما سبق منّا في توجيه ابتناءِ التقاريب المذكورة لحجية السيرة العقلائية على معاصرتها للشارع، فلا نعيد.

وأما الرجوع إلى العمومات أو الاطلاقات اللفظية عند المواجهة مع السير المستحدثة فلا خلاف فيه، بل ذلك مورد اتفاق الكل في المقام؛ إذ من المقطوع المسلّم أنّه ما من فعل أو مسلك عملي عام أو خاص، إلّا وللشارع فيه حكم مستفاد من خطاباته، ولكن لا تُعدّ هذه العمومات والاطلاقات إمضاءً أو ردعاً لسيرة خاصّة بعنوانها. أللّهم إلّا أن يقال إنّ إلقاء العمومات والاطلاقات على نحو القضية الحقيقية لا ينافي كونها إمضاءً أو ردعاً لما يدخل فيها من مصاديقها الثابتة بالسيرة العقلائية بلا فرق في ذلك بين زمان الحضور وبين عصر الغيبة فكيف أنّ كل مصداق ـ من مصاديق الكلي الطبيعي الواقع موضوعاً في خطاب ـ تحقّق في الخارج في أي زمان، يدخل بمجرد تحقّقه وحدوثه في موضوع ذلك الخطاب ويترتب عليه حكمه المستفاد من الخطاب، فكذلك كلّ ما تحقق في الخارج من السير العقلائية يدخل في موضوع الخطاب الشرعي الشامل له بالعموم أو الاطلاق فيصح للشارع أن يحتج بخطابه على المكلّفين في مورد تلك السيرة المستحدثة .وبناءً على ذلك ما من سيرة مستحدثة، إلّا وهي ممضاةٌ للشارع أو مردوع عنها، ولو بالقاء العمومات

والاطلاقات على نحو القضية الحقيقية الشاملة لها، ولا سيما بلحاظ علم الشارع بما يستحدث من السيرة العقلائية وبلحاظ جامعية الشريعة الاسلامية لجميع ما يحتاج إليه البشر من الأحكام. ولا يتوقف ذلك على كون الخطاب متعرضاً لمورد السيرة المستحدثة بعنوانها، فذلك لأنّ بمجرد صلاحيته للرجوع إليه في موردها يثبت الردع أو الامضاء.

فالأقوى في المقام عدم اشتراط المعاصرة في اعتبار سيرة العقلاء، بل التحقيق حجية أيّة سيرة مستحدثة ما لم يثبت من الشارع ردع شامل لها ولو بالاطلاق أو العموم، ولكن ذلك بعد الفحص عن مظانّ ورود الردع من نصوص الكتاب والسنة.

وبناءً على هذا الأساس يسقط اعتبار الأمر الثالث من الأُمور التي ذكرنا اعتبارها في اثبات إمضاء الشارع واستكشاف رضاه بعدم الردع، وهو عدم كون السيرة مستحدثة، كما يتوسع بهذا البيان نطاق مناهج الاستدلال بالسيرة العقلائية؛ نظراً إلى عدم توقف تمامية الاستدلال بها حينئذٍ على معاصرة السيرة لزمان الشارع، بل يتمكن المعصوم عليه السلام من ردع السير المستحدثة بالغاء الاطلاقات والعمومات على نحو يردع بها هذه السير؛ لما له من شأن تشريع الدين الاسلامي الجامع الذي هو أكمل الأديان، وبما أنّه عليه السلام عالم بجميع ما سيحدث من السير إلى يوم القيامة. ومن هنا أرجع الشيعة إلى رواة أحاديث أهل البيت عليهم السلام في جميع ما يحدث في زمان الغيبة بقوله عليه السلام:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا».[1]

---

(١) الوسائل: ج١٨، ص١٠١، ب ١١ من صفات القاضي ح ٩.

طرق إثبات معاصرة السيرة للشارع

ويمكن إثبات معاصرة السيرة العقلائية للشارع تارةً: بنقل تاريخي معتبر، ولو لاحتفافه بقرائن مورثة للاطمئنان النوعي.

وأُخرى: بما يدلّ على ذلك من النصوص الواردة عن أهل البيت، مثل ما ورد عنهم عليهم السلام في مختلف أبواب المعاملات وفروعاتها، فانّ هذه النصوص كاشفة عن رواج تلك المعاملات بين الناس في عصر الشارع.

وثالثة: بطريق الكشف والحدس بملاك النكتة العقلائية المرتكزة في أذهان العقلاء التي هي منشأ حدوث السيرة بينهم. فبما أنّ السيرة العقلائية تنشأ غالباً من ارتكازاتهم العقلائية وقريحتهم الفطرية العامة المشتركة بينهم، تكشف سيرتهم الجارية في زماننا عن جذور ارتكازية عقلائية فطرية أو قريحة غريزية مشتركة بين العقلاء الماضين والمعاصرين، فأوجبت سيرتهم المتسلسلة إلى زماننا.

فقد يقال إنّ بهذه الطريقة الثالثة يمكن إثبات اتصال السيرة العقلائية بزمان الشارع إذا شُكّ في معاصرتها لزمانه لاحتمال حدوثه بعداً، بل بعض ما علم بتأخّر حدوثه عن زمان الشارع من السير العقلائية أو المتشرعية.

وذلك مثل رجوع الأصحاب والمتدينين المعاصرين لزمان الأئمة عليهم السلام إلى الفقهاء الرواة، كزرارة ومحمد بن مسلم ويونس بن عبدالرحمن وغيرهم. وقد أرجع الأئمة عليهم السلام أصحابهم إلى هؤلاءِ. ولكن لمّا كان إرجاعهم إليهم في ذلك لأجل علم هؤلاء الرواة بالأحكام، وهذا الملاك مشترك بينهم وبين فقهاءِ عصرنا، يفهم من ذلك جواز الرجوع إليهم أيضاً في أخذ الأحكام والعمل بها ـ الذي هو التقليد ـ مع أنّ الاجتهاد أصبح في

عصرنا أمراً مستحدثاً لأنه استنباط الأحكام بالدليل التفصيلي المبتني على علوم مختلفة دقيقة في عصرنا وهو يفترق عن الاجتهاد البسيط في تلك الأعصار.

ولا يخفى أنّ كشف هذه الطريقة عن معاصرة السيرة للشارع إنّما يختصّ بما إذا لم يكن مصبّ السيرة ومجراها في أُمور مرتبطة بحالات وأغراض شخصية عمّت لغالب الناس صُدفة؛ حيث لا جهة اشتراك عقلائي حينئذٍ ليكشف عن جريان سيرة العقلاء المعاصرين في زمان الشارع.

وأما وجه اشتراك عقلاءِ الأعصار في السير العقلائية، نشأتها من ارتكازاتهم الفطرية وقرايحهم الجبلية وغرائزهم الطبعية المشتركة بينهم بما أنّهم مجبولون عليها. ولذلك تثبت معاصرة السيرة الفعلية للشارع، لا لكونها ناشئة عن حكم العقل، كما قد يُتوهّم.

هذا ولكن مقتضى التحقيق عدم إفادة هذه الطريقة أكثر من الظن والحدس بالمعاصرة ولا يصلح ذلك للدليلية على إثبات المطلوب.

وقد تُقرّب هذه الطريقة الثالثة وكشفها عن موافقة الشارع للسيرة وإمضائه لها: بأنّ ما جرت عليه سيرة العقلاء لمّا كان وفق ارتكاز العقلاء وطبعهم، يكون غير ما جرت عليه سيرتهم مخالفاً لطبع العقلاء وقريحتهم. وعليه فلو كان ذلك الأمر المخالف لطبع العقلاء متعلّقاً لتشريع الشارع وجعل الحكم عليه لكثرة السؤال والجواب حوله بين الأصحاب، ولوصلت إلينا الروايات المتعرّضة لذلك. وحيث لم يرد من الشارع نصّ يدل على ذلك، ينكشف بذلك عدم كونه مورداً للتشريع ولا متعلّقاً للحكم الشرعي. ولمّا كان المورد مما يعمّ به البلوى، ومن المقطوع عدم سكوت الشارع عن بيان حكم مثل هذه الأُمور الخطيرة، يدور الأمر لا محالة بين جعل الحكم على

وفق مقتضى السيرة وبين جعله على خلافها، فتكشف القرينة القطعية عدم كون خلاف السيرة متعلّقاً لحكم الشارع، ويثبت بذلك تشريع الحكم على وفق السيرة العقلائية وأنّ ما جرت عليه السيرة هو متعلّق الحكم الشرعي.

وفيه: أنّ غاية ما يثبت بهذا البيان عدم تعلق تشريع الشارع بما هو مخالف للسيرة بدليل عدم وجدان ما يدل على ذلك من بين النصوص بعد الفحص عن مظانها واما تعلق تشريع حكمه على وفقها فرع فرض المعاصرة، بل الملازمة المذكورة أيضاً تتوقف على فرض المعاصرة، وإلّا لا يتصور مخالفة الشارع للسيرة العقلائية ولا اتخاذ مسلك منه مخالف لقريحة عقلاء ذلك العصر.

ثم إنّه ذكر السيد الشهيد الصدر[1] طرقاً أُخرى لاثبات المعاصرة لا ترجع إلى محصّل، وليس هاهنا محلّ ذكرها. وسيأتي ذكرها عند البحث عن الحجج العقلائية غير اللفظية.

ماذا يعامل مع الدليل اللفظي الوارد مورد السيرة؟

لو ورد دليل لفظي من جانب الشارع في مورد بناءِ العقلاءِ، لابد من ملاحظة كيفية دلالته. فلو كان الدليل ممّا دلّ بالاطلاق على ما هو أوسع نطاقاً من مصبّ السيرة العقلائية، لابدّ من الأخذ بما يطابق المتيقن من معقد السيرة؛ لأنّه القدر المتيقن في مقام التخاطب. والوجه في ذلك أنّ إطلاق الخطاب يبتني على تمامية مقدمات الحكمة، ومن هذه المقدّمات عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، وليس ذلك لأجل كون الدليل اللفظي الموافق لبناءِ العقلاءِ إرشاداً إليه، وعدم اعتبار له في غير ما انعقدت

---

(١) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٤٦١.

عليه سيرتهم. وذلك لأنّ سيرة العقلاءِ لا حجية لها بنفسها مع قطع النظر عن إمضاء الشارع. وإنّما الحجية للدليل اللفظي الوارد من جانب الشارع إمضاءً لها، وإلّا لما كانت حجة بذاتها مع قطع النظر عن الدليل اللفظي الشرعي. ومن هنا يدور نطاق اعتبار السيرة مدار نطاق مدلول الدليل اللفظي، غاية الأمر لمّا لم يكن إطلاقه بالوضع بل يبتني على مقدمات الحكمة التي منها عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، وحيث كان التخاطب في مقام جرت فيه سيرة العقلاء يكون معقدها هو القدر المتيقّن في مقام التخاطب. وعليه فلا ينعقد الظهور الإطلاقي للدليل اللفظي في غير هذا المقدار لعدم تمامية مقدمات الحكمة. ولكن ذلك مبنيٌّ على كون وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب قرينةً مانعة من انعقاد الاطلاق.

وهذا بخلاف ما إذا كان دلالة الدليل اللفظي بالوضع من غير ابتناءٍ على مقدمات الحكمة، كما لو دلّ بالعموم على ما هو أوسع نطاقاً من بناءِ العقلاءِ أو بالدلالة المطابقية الصريحة. فحينئذٍ لا بدّ من الأخذ بمدلول الدليل اللفظي ـ من عموم أو نصٍّ ـ وتوسعة الحكم بقدر نطاق ظهوره، لا الاكتفاء بمعقد السيرة. وذلك لفرض أنّ سيرة العقلاء لا حجية لها بنفسها لو لا قول المعصوم عليه السلام أو تقريره، بل إنّما الإعتبار بالدليل اللفظي الوارد من جانب الشارع لا بنفس بناءِ العقلاءِ، فلابد من تحكيم ظاهر الدليل اللفظي في تعيين نطاق الحجّة الشرعية والحكم الثابت بها.

وعليه فلو كان ما دل عليه الدليل اللفظي بالوضع أوسع نطاقاً من معقد السيرة العقلائية، لا بد من تحكيمه على السيرة والالتزام بتوسعة نطاق الحكم الشرعي وتعميمه عن معقد السيرة حسب دلالة الدليل اللفظي، من غير فرق بين دلالته بالعموم أو بالصراحة.

أللهم إلّا أن يقال: إنّ الارتكاز الذي نشأت منه السيرة يعطي للدليل اللفظي الوارد على وفقها ظهوراً حسب ما استقرّت عليه السيرة، بلا فرق في ذلك بين كون ذلك الدليل مطلقاً أو عاماً؛ لأنّ الارتكاز العقلائي العرفي قرينة لبّية متصلة حافّة بالخطاب الشرعي وتعيّن ظهوره. وعليه فأيّ دليل لفظي ورد من الشارع في مورد سيرة عقلائية، ينعقد ظهوره على حسب ما جرت عليه السيرة. وذلك لوجود ارتكاز عرفي في موردها نشأت منه السيرة. وإنّ الخطابات الشرعية تلقى على أساس الارتكازات العرفية.

فاتضح بهذا البيان أنّ نطاق ظواهر الأدلّة اللفظية ـ الواردة على وفق السير العقلائية ـ يطابق مصبّ السيرة الموافقة لها دائماً، بل لا ينعقد ظهور للخطاب الشرعي إلّا على أساس السيرة.

هذا إذا كان الدليل اللفظي موافقاً لسيرة العقلاء. وأما إذا كان مخالفاً لها فيؤخذ مطلقاً، بلا فرق بين العموم والإطلاق؛ نظراً إلى استهجان الاطلاق باخراج مورد السيرة من تحته واختصاص النهي بغير مورد السيرة، هذا مع وضوح عدم كون غير مورد السيرة متيقناً في مقام التخاطب ليتكل عليه المتكلم لشذوذه وندوره.

ثم إنّ هذا كلُّه إذا كان إمضاءَ الشارع للسيرة العقلائية بالدليل اللفظي، وأما إذا كان بمجرّد عدم الردع، فلا بد من الاقتصار بالمتيقن من معقد السيرة لكونها دليلاً لبّياً ولعدم ورود دليل لفظي من الشارع حتى يعيّن مورد الإمضاء بالدلالة اللفظية الوضعية.

هذا مجمل الكلام في الضابطة الكلية لحجية بناءِ العقلاءِ التي هي أساس الحجج العقلائية. وسيأتي تفصيل ذلك في تقريب الاستدلال ببناء العقلاء لاثبات حجية آحادها.

الحجج
العقلائية المحاورية

الظواهر

الحجج العقلائية المحاورية

وهي التي جرت سيرة العقلاء في محاوراتهم على الاحتجاج بها لاستظهار مقاصد المتكلّمين من كلامهم. ويمكن التعبير عنها بالحجج العقلائية المحاورية.

ومن أهم هذه الحجج مسائل الظواهر اللفظية، وهي كلّها من المسائل الأُصولية؛ نظراً إلى تمهيدها لتحصيل الحجة على الأحكام الكلية الشرعية.

وذلك لأنّ البحث عن دلالة الاقتضاء ـ مثلاً ـ ينتج أنّ مدلول اللفظ بدلالة الاقتضاء ظاهر الكلام، فاذا انضمّت نتيجته إلى كبرى حجية الظهور تنتج قيام الحجة على الحكم الشرعي. فمثلاً نقول: قوله عليه السلام: «من صلّى الخمس في جماعة فظنّوا به كلّ خير»[1] يدل بدلالة الاقتضاء على قبول شهادة من صلى الخمس جماعةً، والمدلول بدلالة الاقتضاء ظاهر الكلام، وكل ظاهر حجة، فقوله عليه السلام في الرواية المزبورة حجّةٌ، على قبول شهادة من صلى الخمس جماعةً. وكذا الكلام في باقي الظواهر.

---

(١) الوسائل: ج١٨، ص ٢٩١، ب ٤١، من الشهادات، ح ١٢.

الظهور التصوري والتصديقي

سبق في أوائل البحث عن الدلالات تقسيمها إلى تصورية وتصديقية. وعرفت تعريف كلّ واحد منهما. وبناءً على هذا الأساس يثبت للّفظ ظهوران.

أحدهما: ظهور تصوري ثابت لكل لفظ بالدلالة التصورية. وهوانسباق المعنى الموضوع له إلى الذهن من سماع اللفظ، وهو أسرع انسباقاً من ساير معاني اللفظ، من دون توقف على قصد استعمال اللفظ في المعنى، ولا على إرادة التفهيم من جانب المتكلّم.

ثانيهما: ظهور تصديقي ثابتٌ للكلام بمجموع أجزائه بالدلالة التصديقية. والمدلول التصديقي تارةً: يكون ثابتاً للكلام بالارادة الاستعمالية التفهيمية، بأن يكتفي المتكلم بتفهيم معنى اللفظ باستعماله لأجل هزل أو استهزاء أو نحو ذلك، من غير إرادة جدية للمعنى المستعمل فيه.

وأُخرى: يكون بالارادة الجدية بأن لا يكتفي المتكلم بمجرد تفهيم معنى اللفظ بالارادة الاستعمالية، بل يريد إلقاء معنى اللفظ إلى المخاطب جداً، فيكون المعنى المستعمل فيه مراده الجدي. فينعقد للكلام حينئذٍ ظهور تصديقي. وعليه فالظهور التصديقي هو دلالة الكلام التصديقية على المعنى المراد بالارادة الجدية لا الاستعمالية التفهيمية وحدها. وهذه الدلالة إنّما تنشأ من ظاهر حال المتكلّم حيث إنّه يوجب كشف الكلام عن كون مدلوله مراداً للمتكلم بالارادة الجدّية بحيث تركن إلى ذلك نفس المخاطب وتصدّقه. ولأجل ذلك سمّي بالمدلول أو الظهور التصديقي. وهو ثابت بأنحاءِ الدلالات السابق ذكرها في أوائل هذا الكتاب. ويمكن الفرق

بين الظهورين بأنّ الظهور التصوري عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية، وهو ناشٍ من الوضع، من دون فرق بين كونه مراداً للمتكلم وبين كونه خارجاً عن مقصوده الجدي.

وأما الظهور التصديقي فهو دلالة مجموع الكلام وجملته على ما يتضمّنه من المعنى المراد. وهذا الظهور لا يستقر إلّا بعد فراغ المتكلم من كلامه، ومن هنا يقال: إنّ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاءَ. فمادام هو مشغول بالكلام لا ينعقد لكلامه ظهور تصديقيٌ. وهذا بخلاف الظهور التصوري.

ومن أنكر كون الدلالة التصورية داخلةً في حقيقة الدلالة ينكر لا محالة وجود الظهور التصوري، ونحن لمّا أثبتنا في محله كونها داخلةً في حقيقة الدلالة فلذا نرى الظهور التصوري قسيماً للظهور التصديقي، كما هو الظاهر من الشيخ الأعظم[1] حيث جعل للظهور قسمين أحدهما: الظهور الناشي من وضع اللفظ ثانيهما: الظهور الناشي من التصديق بكون الظهور الوضعي مراداً للمتكلّم.

فانه جعل الأُصول اللفظية قسمين أحدهما: ما يُعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ. ثانيهما: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلّم ثم قال:« وبالجملة: فالمطلوب في هذا القسم أنّ اللفظ ظاهرٌ في هذا المعنى أو غير ظاهر؟ وفي القسم الأوّل أنّ الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مرادٌ أو لا؟

والشكّ في الأوّل مسبّب عن الأوضاع اللغوية والعرفية،وفي الثاني عن اعتماد المتكلّم على القرينة وعدمه.

فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد».[2]

---

(١) فرائد الأُصول /طبع مجمع الفكر الاسلامي: ج ١، ص ١٣٦.

(٢) فرائد الأُصول: ج ١، ص ١٣٦.

بل المستفاد من كلامه جعل المدلول الوضعي التصوري ظاهر الكلام وجعل المدلول التصديقي من المعنى المراد، فقد يكون موافقاً للظاهر وأُخرى خلافه، ومن هنا جعل القسم الثاني من الأمارات لاثبات كون ظاهر الكلام مراداً للمتكلم، لا لأجل اثبات أصل الظهور.

ولكن التحقيق أنّ ظاهر الكلام يساوق المعنى المراد دائماً إما واقعاً وحقيقةً أو في الظاهر تعبّداً بالحجة العقلائية، وهي حجية الظواهر. وذلك لأنه لا اعتبار بخلاف الظاهر ولو كان مراداً واقعاً، فيكون الظاهر مساوقاً للمعنى المراد، بل حتى لو يعلم المراد بقرينة قطعية يكون هو ظاهر الكلام، إلّا أن تكون القرينة الموجبة للعلم بالمراد بحيث لا تجعله ظاهرالكلام في نظر أهل العرف فينفكّ الظهور حينئذٍ عن المعنى المراد. وعليه فمقتضى التحقيق خلاف ما يستفاد من كلام الشيخ وذلك لأنّ ظاهر الكلام ما تركن إليه نفس المخاطب وتصدّقه بأنّه مراد المتكلم، وإن شئت فقل ما يستقرّ إليه ذهن المخاطب بأنه مراد المتكلم، وهذا الاستقرار والركون إمّا بمقتضى وضع اللفظ أو بمعونة القرائن بلا فرق بين كونه مراداً له واقعاً وحقيقةً وبين عدمه. وممّن صرّح بذلك، أي تقسيم الظهور إلى التصوري والتصديقي، هو السيد الشهيد الصدر.[1]

والذي يكون موضوعاً للحجية هو هذا الظهور؛ لأنه الذي يكشف عن مراد المتكلم ومقصوده الجدّي، لا الظهور التصوري الوضعي؛ لأنه تابع لأُنس اللفظ بالمعنى الناشئ من العلقة الوضعية، ولا ملازمة بين المراد الجدي وبين المعنى الموضوع له؛ لوضوح اختلافهما كثيراً بتعلق الارادة التصديقية الجدية بغير المعنى الموضوع له، كما في الاستعمالات المجازية

---

(١) المجموعة الكاملة: ج٣، ص ٤٨٣ ـ ٤٨٤ وج ٤، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

المبتنية على وجود القرائن.

ثم إنّ البحث عن الظواهر يقع في ثلاث مراحل:

المرحلة الأُولى: في طرق إثبات الظواهر صغروياً مع قطع النظر عن الشك في المراد.

المرحلة الثانية: في إثبات ظاهر الكلام صغروياً عند الشك في المراد.

المرحلة الثالثة: في إثبات حجية الظواهر كبروياً وبيان وجه حجيتها.

أما المرحلة الأُولى: فسيأتي البحث عنها مفصلاً. فانّ عمدة مباحث الألفاظ معقودة لأجل ذلك.

ولكن ينبغي هاهنا إشارة إجمالية إلى طرق إثبات الظواهر فنقول: إنّ من أحسن الطرق وأهمّها في تشخيص ظواهر الخطابات الشرعية، هو التتبع في استعمالات العرب، والفحص عن موارد استعمال اللفظ في المعنى المطلوب بدون أية قرينة، وملاحظة القواعد الأدبية والنحوية والنكات البيانية والبلاغية، ولا سيّما الالتفات الخاص إلى ما استقرّ عليه دأب الشارع في استعمالاته وخطاباته. ويمكن تعيين موارد استعمال اللفظ في لغة العرب بالرجوع إلى كلمات أهل اللغة، وتمييز المعنى الحقيقي من غيره بالتبادر، وتشخيص المعنى المناسب للكلام بقرينة سياق الكلام ومناسبة الحكم والموضوع.

الأُصول اللفظية

يقع الكلام هاهنا عن المرحلة الثانية من المراحل الثلاث في البحث عن الظواهر. وهي إثبات ظاهر الكلام عند الشك في مراد المتكلم. وهذا البحث كسابقه صغروي؛ لرجوعه إلى إثبات الظاهر الذي هو موضوع الحجية ويقع صغرى لكبرى حجية الظهور.

وقد وضعت لتعيين كل واحد من ظهوري التصوري والتصديقي علامات وأُصول يرجع إليها عند الشك. فاذا شكّ في المعنى الموضوع له لتردّده بين عدّة معان يرجع إلى علامات الوضع لتعيين الظهور التصوري. كالتبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب وغلبة الاستعمال. والبحث عن ذلك فقد سبق في الحقيقة والمجاز وخارج عن محل الكلام.

وأما إذا شك في مراد المتكلم ومقصوده الجدي من الكلام فيرجع حينئذٍ لتعيين الظهور التصديقي وتعيين المراد الجدّي إلى أُصولٍ يعبّر عنها بالأُصول اللفظية. وهي الأُصول التي تجري عند الشك في مقصود المتكلّم من اللفظ لتشخيص مراده. المقصود من الشك هاهنا احتمال الخلاف غير المانع من ظهور الكلام، وإلّا لا معنى لارجاع الأُصول اللفظية كلها إلى أصالة الظهور.

وعمدة هذه الأُصول ما يلي:

١ ـ أصالة الحقيقة: ومواردها ما إذا شك في أنّ مراد المتكلّم من اللفظ هل هو معناه الحقيقي أو المجازي؟ لاحتمال وجود قرينة على إرادة المجاز. فحينئذٍ يحمل الكلام على معناه الحقيقي بدليل أصالة الحقيقة.

٢ ـ أصالة العموم. ومواردها ما إذا شك في أنّ المتكلّم هل أراد من اللفظ العام معناه الواسع الشامل لجميع أفراده أو أراد بالخاص؟ لاحتمال ورود التخصيص. فيحمل الكلام حينئذٍ على العموم بدليل اصالة العموم، ولا يعتنى باحتمال ارادة الخصوص.

٣ ـ أصالة الاطلاق. ومواردها ما إذا شكّ في أنّ المتكلّم هل أراد من اللفظ المطلق معناه الواسع الساري إلى جميع أفراده وحالاته أو أراد بعض أفراده أو حالاته؟ لاحتمال ورود التقييد. فيحمل الكلام على اطلاقه بدليل أصالة الاطلاق، بلا اعتناء باحتمال إرادة المقيّد.

٤ ـ أصالة عدم التقدير. وموردها ما إذا شكّ في مراد المتكلم لاحتمال التقدير في الكلام. فيقال: الأصل عدم التقدير أو إنّ التقدير خلاف الأصل، ويحمل الكلام على غير المقدّر.

٥ ـ أصالة عدم الاشتراك. وموردها ما إذا احتمل وجود معنى ثان للفظ ـ غير ما هو الظاهر ـ بحيث يكون اللفظ مشتركاً فيهما. فيقال حينئذٍ الأصل عدم الاشتراك ويحمل الكلام على المعنى الظاهر فيه اللفظ.

٦ ـ أصالة عدم النقل. وموردها عين الفرض السابق مع احتمال هجر اللفظ عن المعنى الأوّل ونقله إلى الثاني. فيقال الأصل عدم وقوع النقل، ويحمل الكلام على المعنى الأوّل الظاهر فيه اللّفظ.

٧ ـ أصالة الظهور وموردها ما إذا كان للّفظ ظاهرٌ واحتمل إرادة خلاف الظاهر ـ كما هو شأن أيّ ظاهر ـ فيحمل الكلام حينئذٍ على ظاهره ولا يعتنى باحتمال خلاف الظاهر بدليل أصالة الظهور.

ولا يخفى أنّ جميع هذه الأُصول ترجع في الواقع إلى أصالة الظهور. وذلك لأنّ المعنى الحقيقي هو ظاهر اللفظ؛ لأنه المتبادر من اللفظ عند عدم القرينة. وكذا العموم والاطلاق؛ لظهور اللفظ العام والمطلق فيهما بحسب التبادر والمتفاهم العرفي مادام لم يثبت المخصّص والمقيد بدليل. وأما التعبير بالشك في المراد فليس بمعناه الحقيقي، بل المقصود منه احتمال الخلاف غير المانع من الظهور.

وكذا عدم التقدير والاشتراك والنقل. فان اللفظ في جميع هذه الموارد يحمل على ظاهره ما لم يثبت خلاف الظاهر بقرينة لفظية أو مقامية أو غيرها من القرائن العقلائية.

هذا كله في موارد الأُصول اللفظية وبيان مفادها. وأما وجه حجيتها

فهو بناء العقلاء؛ حيث جرت سيرتهم في المحاورات والخطابات على الأخذ بظاهر كلام المتكلّم وعدم الاعتناء بخلافه ما لم يثبت بدليل، ومن هنا لا يعتنون باحتمال إرادة المجاز أو الخاص أو المقيد أو احتمال التقدير أو النقل أو الاشتراك ما لم يصل إلى حد الظهور ولم تركن إليه النفس ومن هنا تراهم لو كان اللفظ ظاهراً في الخاص أو المقيّد أو المجاز يأخذون به ولا يعتنون باحتمال إرادة العموم أو الاطلاق أو الحقيقة، فيعلم من ذلك أنّ ملاك الحجية عندهم ظهور الكلام، فاذا كان اللفظ ظاهراً في أيّ معنى يأخذون به ويلغون احتمال خلافه.

ثم إنّ في المقام نكات ينبغي الالتفات إليها.

منها: أنّه لو شكّ في مراد المتكلم ولم يكن اللفظ ظاهراً في أيّ معنى من المذكورات يصير الكلام مجملاً، ويخرج عن محل الكلام؛ لأنّ الكلام فيما إذا نشأ الشك من احتمال خلاف ظاهر الكلام.

ومنها: أنّ المدلول التصوري ثابتٌ للّفظ بما له من المعنى الحقيقي دائماً ولكن لا يستقر بل يزول بالقرينة على الخلاف. فاذا قيل «رأيت أسداً يرمي» أو «إذهب إلى البحر وخذ العلم منه» ينتقل إلى الذهن أيضاً المدلول التصوري، وهو الحيوان المفترس في لفظ الأسد والمعنى المعروف من لفظ البحر. ولكن لا يستقرّ في الذهن، بل ينقلب إلى الظهور التصديقي الجدي في المعنى المجازي؛ حيث يكشف بها عدم تعلّق الإرادة الجدية بالمعنى الحقيقي.

ومنها: أنّه بناءً على تبعية أصالة الظهور يؤخذ بالظهور عند احتمال إرادة المجاز لاحتمال وجود القرينة عليه في الكلام ما لم يخلّ بالظهور.

وأما بناءً على أصالة الحقيقة يحكم بكون المعنى الحقيقي هو المراد،

حتى مع إخلال احتمال القرينة في الظهور. ومن هنا يعلم أنّ أصالة الحقيقة خلاف ما جرى عليه بناءُ العقلاء وذلك؛ لما أشرنا إليه آنفاً من استقرار سيرتهم في المحاورات على الأخذ بظاهر الكلام عدم اعتنائهم باحتمال خلاف الظاهر مطلقاً، سواءٌ كان المحتمل هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي، ولا يرتّبون أيّ أثر على ما ليس بظاهر الكلام ولو كان هو المعنى الحقيقي.

ومنها: أنّ من تتبّع في موارد التمسك بأصالة عدم القرينة في كلمات الفقهاء، يجد أنّ غالب مواردها من قبيل الشك في قرينية ما هو موجود في الكلام، لا الشك في أصل وجود القرينة، كما يلوح من بعض كلمات السيد الامام الراحل قدس سره[1]. وذلك لأنّ في أغلب هذه الموارد تدّعي جماعةٌ من الفقهاء انصراف المطلق إلى بعض أفراده لأجل وجود قرينة يرونها صالحة لصرف الكلام إليه، وينكر الآخرون صلاحيتها للقرينية ويتمسّكون لنفي قرينيتها بأصالة عدم القرينة. وحيث إنّ مدّعى القرينية ترجع دعواه في الحقيقة إلى دعوى وجود القرينة الصارفة، ولكنّ النافي لمّا لم يحرز صلاحية ما ادُّعيت قرينيتها للقرينية وصرف الكلام عن ظاهره، يشك بالمآل في قيام القرينة على خلاف الظاهر ويتمسّك لنفيها بأصالة عدم القرينة.

ومنها: أنّ أصالة عدم النقل عند احتمال نقل اللفظ عن معناه السابق إلى معنى آخر ترجع في الحقيقة إلى أصالة الظهور؛ لأنّ ظواهر الألفاظ هي المعوّل عليها في سيرة العقلاء عند احتمال الخلاف، لا استصحاب عدم

---

(١) مناهج الوصول: ج ١، ص ١٣١.

النقل القهقرائي؛ لبعده عن ارتكاز أذهانهم في المحاورات، بل لا يخطر ذلك ببالهم الساذج. فلا يصغى إلى مقالة من أطنب الكلام في تقريب هذا الاستصحاب، ولاحاجة إلى تفصيل صُوَره، لعدم ترتّب أيّة فائدة على ذلك.

هذه النكتة تستفاد من كلام السيد الامام الراحل ﷺ في المقام. ولكن يمكن المناقشة فيها بأنّ احتمال النقل ليس مخالفاً للظاهر، كيف وانعقاد الظهور للكلام في المعنى المتبادر إلى الذهن مسبَّبٌ وناشٍ من النقل.

بيان ذلك: أنّ انعقاد ظهور الكلام في المعنى المنسبق إلى ذهن الفقيه من لفظ الخطاب في عصرنا، إما هو مسبّب من نقل اللفظ عن المعنى الأوّل المنقول عنه المهجور إلى المعنى الثاني المنقول إليه، بأن صار معناه الأوّل مهجوراً بكثرة استعمال اللفظ في المعنى الثاني في طيّ القرون فصار اللفظ حقيقةً فيه.

وإما هو مسبّبٌ من الوضع الأوّل وعدم النقل، بأن اللفظ حقيقةٌ في معناه الأوّل، كما كان من دون تغيير وعليه فظهور اللفظ يلائم كلاًّ من النقل وعدمه، ويحتمل كونه مسبّباً عن النقل، كما يحتمل عدمه. وحينئذٍ كيف يكون احتمال النقل خلاف الظاهر؟! وبناءً على ذلك لا مناص لنفي احتماله من التمسك باستصحاب عدم النقل القهقرائي إلى زمان صدور الخطاب؛ لأنه أمر حادث والأصل عدمه عند الشك فيه، بمعنى أنّ كلّ زمان احتمل فيه حدوث النقل ـ من زماننا إلى زمان صدور الخطاب ـ تجري أصالة عدم حدوثه فيثبت بذلك صدور الخطاب في زمان محكوم بعدم النقل.

التطبيقات الفقهية

هذه المسألة من أهم المسائل الأُصولية وأكثرها ثمرةً وأشدّها دخلاً في استنباط الأحكام. وموارادها أكثر من أن تحصى، فانّها منبثّةٌ في مختلف أبواب الفقه. وهاهنا نكتفي بذكر نماذج من التطبيقات الفقهية للأُصول اللفظية.

أما أصالة الاطلاق فمن مواردها: إطلاق صحيح محمد بن مسلم، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال؛ الطعام والشراب والنساءُ والارتماس في الماء».[١]

فانه دلّ باطلاقه اللفظي على عدم مفطرية غير الثلاثة المذكورة. فاذا شكّ في مفطرية فعل أو شيءٍ للصوم ـ غير الثلاثة المذكورة ـ لأجل احتمال ورود دليلٍ دالٍّ على مفطريته، نتمسك بأصالة الاطلاق ونحكم بعدم مفطرية غير الثلاثة إلّا أن يثبت المقيد، كما في الكذب على الله ورسوله والبقاء على الجنابة إلى الفجر وايصال الغبار أو الدخان الغليظين إلى الحلق.

ومنها: إطلاق قوله عليه السلام: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم».[٢]

فانه دلّ باطلاقه على نفي التكليف عن الصبي. فاذا شككنا في ثبوت التكليف في حق الصبي قبل الاحتلام ببلوغه العشر أو ثلاثة عشر أو بالاشعار أو الانبات للتشكيك في تمامية ما دلّ من ذلك سنداً أو دلالةً، نتمسك عند ذلك بأصالة الاطلاق وننفي ثبوت القيد ونحكم بعدم ثبوت

---

(١) الوسائل: ج ٧، ص١٨، ب ٢ من ابواب ما يمسك عنه الصائم ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١، ص٣٢، ب ٤ من مقدمة العبادات ح ١١ والجواهر: ج ٢٦، ص ١٠.

التكليف لمن لم يحتلم، إلّا أن يثبت التكليف بدليل، كما ورد في بلوغه خمسة عشر وإنبات الشعر على العانة.

وأما أصالة العموم؛ فمثل ما ورد عن أبي جعفر عليه السلام في صحيح علي بن مهزيار: «فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام».[١]

وفي موثقة سماعة قال: «سألت أبا الحسن عن الخمس. فقال عليه السلام في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير».[٢]

فانه دلّ بعمومه المستفاد من الجمع المحلّى بالألف واللام في الصحيح وبلفظ «كلّ» في الموثقة على وجوب الخمس في جميع أنواع الفوائد والغنائم. فاذا شككنا في وجوب الخمس في شيءٍ من الفوائد لاحتمال استثنائه، مثل ما آغتنم في عصر الغيبة أو ما شكّ في كونه من المؤونة. فنرجع حينئذٍ إلى أصالة العموم في الشبهات المفهومية لدليل الخاص، وننفي ثبوت التخصيص ونحكم بثبوت الخمس في الموارد المشكوكة.

ومن ذلك عموم حرمة النظر إلى الأجنبية في قوله تعالى: «قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم...».[٣] فقد دلّ بعمومه على وجوب غض النظر عن النساء الأجنبيات وثبوت حرمة النظر إليهنّ في حق جميع المؤمنين. فاذا شككنا في خروج بعض الأفراد عن هذا العموم كمُرِيد التزويج أو المعالجة أو الشهادة في بعض الصور والحالات؛ لأجل الشك في دخل بعض الخصوصيات في الاستثناء، مقتضى القاعدة حينئذٍ تحكيم أصالة العموم على المبنى في محله، من تحكيم أصالة العموم في الشبهات المفهومية

---

(١) الوسائل: ج ٦، ص ٣٤٩، ب٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٢) الوسائل: ج٦، ص ٣٥٠، ب٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح٦.

(٣) النور: الآية ٣١.

مطلقاً وفي الشبهات المصداقية إذا كان المخصص لبّياً ففي المقام نتمسّك بعموم الآية المزبورة في موارد الشك ونحكم فيها بوجوب الغض وحرمة النظر.

وأما أصالة الحقيقة ففي مثل قوله تعالى: «فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيّباً»، فاذا شككنا في أنّ المقصود من الصعيد هل هو مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص؟ نرجع إلى ما وضع له لفظ الصعيد. فان كان معناه الحقيقي خصوص التراب الخالص، نحكم بعدم جواز التيمّم على ما احتمل كونه مراداً من لفظ الصعيد وشُكّ في جواز التيمم به من ساير وجه الأرض تمسكاً بأصالة الحقيقة.

وإن بنينا على أنّه وضع لمطلق وجه الأرض، كما يؤيده إطلاق الأرض عليه في قوله تعالى: «فتصبح صعيداً زلقاً»، نحكم بصحة التيمّم على ما شك في أنّه تراب وعلى ساير مصاديق وجه الأرض تمسكاً بأصالة الحقيقة؛ لعدم خروج ذلك كلّه عن وجه الأرض.

وأما أصالة عدم القرينة فجارية في أكثر موارد التمسك بالاطلاق؛ نظراً إلى ابتنائه على مقدمات الحكمة التي إحداها عدم وجود قرينة على خلاف الاطلاق. وذلك في أيّ موردٍ ادّعي انصراف المطلق إلى بعض أفراده؛ إما لغلبة وجود بعض الأفراد وندور غيره من ساير أفراد المطلق، أو للزوم محذور عقلي أو عقلائي أو عرفي، أو أيّ محذور آخر من إرادة جميع الأفراد، فعند ذلك ينصرف المطلق إلى بعض أفراده الذي لا محذور فيه. فاذا احتمل كون المراد ذلك البعض لاحتمال قرينية أحد هذه الأُمور، تنفي قرينيته تمسكاً بأصالة الإطلاق ويؤخذ بالظاهر من إطلاق أو عام.

وذلك نظير إطلاق النصوص الدالة على مفطرية الأكل والشرب.[١] فقد ادّعي انصراف هذه الاطلاقات إلى ما تعارف أكله وشربه، دون ما لا يتعارف؛ كالتراب وعصارة الأشجار. ولكن قد ثبت في محلّه عدم تمامية هذه الدعوى وأنّ ملاك الافطار صدق الأكل والشرب عرفاً، وصدق ذلك أعمّ مما تعارف أكله وشربه وعلى أي حال فانّ وجه هذا الانصراف دعوى وجود القرينة العرفية المنفية بأصالة عدمها.

ومن ذلك: دعوى انصراف إطلاقات نصوص المسح في أفعال الوضوء إلى المسح من الأعلى أو المسح بباطن الكفّ. فلو كانت في مقام التخاطب قرينة عرفية موجبة لانصراف هذه النصوص إلى ذلك، فهي محكمة وينعقد الظهور بمقتضى تلك القرينة وأما لو شك في قرينتها وصلاحيتها لصرف الاطلاق تجري أصالة عدم القرينة وينفى الانصراف.

ومنه: دعوى انصراف إطلاقات مشروعية التيمم إلى الصلوات المفروضة.

ومنه: دعوى انصراف إطلاقات النصوص الناهية عن الصلاة في وَبَر ما لا يؤكل لحمه وفي شعره وجلده إلى ذي النفس السائلة. وجه الانصراف ظاهراً عدم شعر ولا وبر لغير ذي النفس السائلة، ولطهارة جلده بلا توقف على التذكية، وهذا بخلاف ما له نفس سائلة.

ومنه: دعوى انصراف إطلاقات حرمة الغناء إلى الغناءِ المتعارف المعهود في زمن بني أُمية وبني العباس، كما عن المحدّث الكاشاني والفقيه الخراساني. إلى غير ذلك مما لا يحصى من موارد دعوى انصراف إطلاقات النصوص إلى بعض أفراد المطلق؛ إما لغلبةٍ في الوجود أو الاستعمال، أو

---

(١) الوسائل: ج٧، ص١٨، ب ١ من ابواب مايمسك عنه الصائم.

لارتكاز المتشرعة أو أهل العرف، أو لسيرة المتدينين أو عرف العقلاء، أو لحكم العقل، أو لظهور طوائف أُخر من نصوص الكتاب والسنّة، أو لغير ذلك من القرائن.

ويرجع الكلّ في الحقيقة إلى أصالة الظهور؛ بمعنى ظهور الخطاب في المعنى الحقيقي، ما لم تثبت قرينة على المجاز. وظهور الخطاب العام في العموم بالوضع والمطلق في الاطلاق بمقدّمات الحكمة، ما لم تقم قرينة على التخصيص أو التقييد. فانّ ظهور الكلام محكّم ومتبّع مالم تثبت قرينة صارفة.

وأما أصالة عدم النقل والاشتراك، فمن مواردها اختلاف الفقهاء في القدر المحرّم من المماسّة في قوله تعالى:

«والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبةٍ من قبل أن يتماسّا ذلكم توعدون به، والله بما تعملون خبير. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسّا...».[1] في من ظاهر امرأته. فلاإشكال في أصل حرمة التّماس عليه قبل إتيانه بالكفارة.

ولكن وقع الاختلاف في أنّ الحرام هل هو خصوص الوطي أو مطلق المماسة، ولو ما دون الوطي، كالقبلة والملامسة؟ ومناط الاختلاف في ذلك هو الاختلاف في مدلول قوله: «من قبل أن يتماسّا...»؛ بأنّ المقصود هل هو مطلق المماسة بمعناها اللغوي الشامل لمطلق الملامسة ولو ما دون الوطي، أو خصوص الوطي؟

فقال بعض الفقهاء بالثاني؛ نظراً إلى استعمال هذا اللفظ في الوطي في قوله: «من قبل أن تمسُّوهن»[2]، وأنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة، كما عن

---

(١) المجادلة: ٣ و ٤.

(٢) البقرة: ٢٣٧.

السرائر[١] وقوّاه في المختلف.[٢] وقال آخرون بالأول؛ نظراً إلى أنّ لفظي التماسّ والمسيس في اللّغة حقيقة في تلاقي الأبدان وعند الشك في نقله إلى الوطي تجري أصالة عدم النقل، كما أنّه لو شك في اشتراك لفظ المسيس أو التماس بين المعنين تجري أصالة عدم الاشتراك وتخرج بها الآية عن الاجمال، كما عن الشيخ في المبسوط.[٣] وقد حرّر ذلك في المسالك بقوله: «اختلف العلماءُ في القدر المحرّم منها(المعبّر عنه بالمسيس)، هل هو الوطي أم جميع الاستمتاعات المحرّمة على غير الزوج، كالقبلة واللّمس بشهوة وغيرها. فقال بعضهم بالثاني؛ لأنّ المسيس في قوله تعالى: «من قبل أن يتماسّا» حقيقة في تلاقي الأبدان لغةً والأصل عدم النقل والاشتراك. وقال بعضهم بالأول؛ لأنّ المسيس يطلق على الوطي في قوله تعالى: «من قبل أن تمسوهنّ». والأصل في الاطلاق الحقيقة. وأُجيب باستلزامه النقل أو الاشتراك؛ إذ لا خلاف في عموم معناه لغةً، وجاز استعماله في بعض أفراده مجازاً، وهو أولى منهما. وكثيراً ما يعدل في القرآن عما يستهجن به التصريح إلى المجاز لذلك».[٤]

والحاصل: أنّ القول بحرمة مطلق التماس البدني على الزوج المظاهر قبل الاتيان بالكفّارة منوط باصالة عدم النقل والاشتراك.

ومنها: اختلاف الفقهاء في إلحاق ماءِ الزبيب والحنطة بماءِ الشعير في النجاسة والحرمة. وملاك الالحاق دخولهما في عنوان الفقّاع. فمن قال

---

(١) السرائر: ج ٢، ص ٧١١.

(٢) المختلف / الطبع الحجري ص ٦٠٠.

(٣) المبسوط: ج ٥، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٤) مسالك الافهام: ج ٩، ص ٥٣٠.

بصدقه على ماءِ الزبيب والحنطة حقيقةً أفتى بنجاستهما وحرمتهما؛ مستدلاً بأنّ الفقّاع يطلق فعلاً على ماءِ الزبيب، وإذا شك في كونه كذلك في زمان الشارع تجري أصالة عدم النقل، ويحكم بشمول عنوان الفقّاع ـ الواقع موضوعاً للحكم في النصوص ـ لماء الزبيب والحنطة، فيتمسك باطلاق نصوص حرمة الفقّاع.[1]

والحاصل: أن القول بحرمة ماء الحنطة والزبيب وإلحاقهما بماء الشعير وضعاً وتكليفاً منوط أولاً: بصدق عنوان الفقّاع عليهما حقيقةً في الأزمنة المتأخّرة عن الشارع، وثانياً: بجريان أصالة عدم النقل، فعند ذلك يمكن التمسك باطلاق ما دلّ من النصوص على حرمة الفقّاع والحكم بحرمة شرب ماء الحنطة والزبيب.

أما صورة تعارض الأحوال وتقدّم بعضها على غيره، فيمكن التمثيل له بقوله تعالى: «ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء»؛[2] نظراً إلى مجيء لفظ النكاح بمعنيين؛ أحدهما: الوطي، والآخر: العقد. فاحتمل كونه حقيقة في العقد ومجازاً في الوطي، وكونه مشتركاً بينهما. وقيل بنقله عن معناه اللغوي إلى الشرعي. وحينئذٍ فقد يقال بتقديم الاشتراك على النقل. وقيل: بالعكس. ولمّا تتعارض الاحتمالات وتتكافؤ في المقام يتوقّف، كما قال في الوافية: «وكذا إذا دار بينهما (أي الحقيقة والمجاز) وبين النقل أو التخصيص، أو الاشتراك، أو الاضمار. ولكن إن وقع التعارض بين واحد من هذه الخمسة مع آخر منها، كما قيل في آية «ولاتنكحوا مانكح آباؤكم من النساء»؛ حيث إنّ الحكم بتحريم معقودة الأب على الابن من الآية موقوف

---

(١) الوسائل: ج١٧، ص ٢٨٧ و٢٩٢، ب ٢٧ من الاشربة المحرّمة وب ٢٨.

(٢) النساء: ٢٢.

على مجازية النكاح في الوطء، إذ على تقدير الاشتراك يجب التوقف، كما يتوقف في حمل كل مشترك على واحد من معانيه بدون القرينة. فقد قيل بتقديم المجاز على الاشتراك وغيره عدا التخصيص، وبتقديم الاشتراك على النقل، وقيل بالعكس، وبتقديم التخصيص على غيره، وبتساوي الاضمار والمجاز.

والأولى: التوقف في صورة التعارض، إلّا مع أمارة خارجية أو داخلية توجب صرف اللفظ إلى أمر معين؛ إذ مما ذكروا في ترجيح البعض على البعض ـ من كثرة المؤنة وقلّتها، وكثرة الوقوع وقلته، ونحو ذلك ـ لا يحصل الظنّ بأنّ المعنى الفلاني هو المراد من اللفظ في هذا الموضع. وبعد تسليم الحصول ـ أحياناً ـ لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الأحكام الشرعية، فإنّها ليست من الظنون المسببة عن الوضع».[1]

والحاصل: أنّه عند تعارض الأحوال وتكافؤ الاحتمالات المزبورة يتوقف في استكشاف المقصود في غير المتيقّن. والمتيقن من الحرمة في مورد المثال عقد الابن امرأةً عقد عليها الاب ووطئها. وأما إذا عقدها من دون وطي فالآية مجملة من حيث تعارض الأحوال المزبورة ويتوقف في الحكم بمقتضى القاعدة، إلّا أن يرد دليل خاص من النصوص فيدل على الحكم.

هذا، ولكن مقتضى التحقيق عدم التوقف في مورد الآية ونحوه. وذلك لأنه لا تعارض بين الأُصول اللفظية، وإنما التعارض بين الأحوال من الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز، بل يرتفع باجراء الأُصول، بيان ذلك: أن

---

(١) الوافية: ص ٦١ ـ ٦٢.

لفظ «النكاح» لا ريب في كونه حقيقةً في العقد. فاذا احتملنا كونه في عهد الشارع حقيقةً في خصوص الوطي ثم نقل في العقد في الأزمنة المتأخرة، ننفيه بأصالة عدم النقل، ونحكم بكونه في عهد الشارع أيضاً بمعنى العقد.

وإذا احتملنا كونه مشتركاً في عهده بين العقد وبين الوطي ننفيه بأصالة عدم الاشتراك. فهذان الأصلان كلاهما يثبتان كون لفظ النكاح حقيقة في العقد تعييناً كماأن أصالة الحقيقة فيما إذا احتملنا إرادة المعنى المجازي ـ هو الوطي ـ تثبت كون معنى العقد هو المراد تعييناً. نعم يكون التعارض بين الاشتراك وبين النقل، وكذا بينه وبين الحقيقة والمجاز، وهاهنا قالوا: المجاز خيرٌ من الاشتراك، والنقل خير من الاشتراك أو بالعكس وهذا التعارض هو المعبّر عنه بتعارض الأحوال، وهذا مقصود الفاضل التوني وغيره. ولكن لا أصل لنا بعنوان أصالة الاشتراك لكي يعارض أصالة الحقيقة أو أصالة عدم النقل. فلا تعارض أبداً بين الأُصول اللفظية؛ إذ جميعها تفيد عدم إرادة خلاف الظاهر. ومن هنا لا يستقر تعارض الأحوال، بل يرتفع باجراء الأُصول اللفظية العقلائية ويحكم في مورد الآية بتحريم معقودة العقد على الابن بمجرد عقدها. وهذا هو مقتضى الصناعة في مثل المقام، لا التوقف كما توهّمه هذا العَلَم.

حجية الظواهر

يقع الكلام في هذه المسألة عن المرحلة الثالثة من المراحل الثلاث للبحث عن الظواهر. والبحث في المقام كبروي؛ نظراً إلى وقوع حجية الظواهر كبرى لصغريات الظواهر في قياس الاستنباط.

فنقول: «صيغة إفعل في قوله تعالىٰ: «أقيموا الصلاة» ظاهرة في الوجوب،

وكل ظاهر حجة فقوله تعالىٰ: «أقيموا الصلاة»، حجة في وجوب الصلاة». فترى في هذا المثال وقوع مسألة تعيين ظاهر صيغة الأمر في صغرى قياس الاستنباط، ومسألة حجية الظواهر في كبراه، وبهذا المنوال تقع المسألتان في طريق تحصيل الحجة على الحكم الكلي الشرعي.

والبحث هاهنا واقع في مقامين.

أحدهما: في أدلة إثبات حجية الظواهر.

ثانيهما: في التفاصيل التي ذكروها في حجية الظواهر.

أدلّة حجية الظواهر

استدلّوا لاثبات حجية الظواهر بوجوه، أحسنها وأمتنها بناءُ العقلاء.

بتقريب: أنّه لا ريب في جريان سيرة العقلاء في محاوراتهم ومناهجهم الكلامية على اعتماد كلّ متكلّم في تفهيم مقاصده على ظواهر كلامه، ولا يوجبون عليه أن يتكلّم بكلام قطعي صريح في مطلوبه. وأيضاً جرت سيرتهم ـ تبعاً للسيرة الأُولى ـ على العمل بظاهر كلام المتكلّم والأخذ به في فهم مقاصده، من غير انتظار لأن يأتي بكلام صريح في مطلوبه، بل يحتجّون عليه بظاهر كلامه ولا يقبلون منه حمل كلامه على خلاف الظاهر. وكذا يحتجّ المتكلم على مخاطبه بظاهر كلامه ولا يقبل منه الحمل على خلاف الظاهر. ومن أجل ذلك يؤخذ المقرّ بظاهر إقراره ولولم يكن كلامه صريحاً في المقرّ به. وعليه فظواهر الكلام حجّة في سيرة العقلاء لكلّ من المتكلّم والسامع على الآخر. ولا ريب أنّ الشارع لم يسلك في محاوراته وخطاباته غير مسلك أهل المحاورة من العقلاء، بل استقرّ دأبه وديدنه في تفهيم مقاصده وبيان أحكامه على ما جرت عليه سيرة العقلاء في محاوراتهم،

فهو متحد المسلك معهم في ذلك؛ حيث لم يرد منه أيّ منع وردع لسيرتهم. وهذا كاف لاثبات تقريره وإمضائه لسيرتهم؛ لأنه رئيس العقلاء وقائدهم، فلو كان مخالفاً لسيرتهم في ذلك لنبّههم على خطئهم وانحرافهم.

هذا مضافاً إلى ماورد من الشارع من النصوص الدالة على إمضاء هذه السيرة.

فمن هذه النصوص ما دلّ على التمسك بالقرآن ونصوص أهل البيت عليهم السلام، مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين[1] عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال:

«إنّي تاركٌ فيكم الثقلين، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنّهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض».[2]

فان قوله صلى الله عليه وآله: «ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا» صريح في حجية الكتاب بجميع آياته وحجية السنّة بجميع نصوصها ومن الواضح أنّ دلالة غالب الآيات والنصوص على مضامينها إنّما هي بالظهور، لا بالصراحة. فلا يمكن التمسّك بهما إلّا بأخذ ظواهرها.

ومنها: مادلّ على جواز نقل الحديث بالمعنى، كصحيح ابن مسلم قال:

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص قال عليه السلام: إن كنت تريد معانيه فلابأس».[3]

وصحيح داوود بن فرقد قال:

«قلت: لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أسمع الكلام منك فأُريد أن أرويه كما سمعته منك فلايجيءُ، قال عليه السلام: فتعمد ذلك؟ قلت لا. فقال عليه السلام: تريد المعاني؟ قلت: نعم، قال عليه السلام:

---

(١) راجع الوسائل: ج١٨، ص ١٩، ب ٥ من صفات القاضي ح ٩ ومسند أحمد بن حنبل: ج ٣، ص ١٤.

(٢) المصدر.

(٣) الكافي: ج ١، ص ٥١، ب رواية الكتب والحديث ح ٢.

فلابأس».[١]

فيعلم من ذلك أنّ موضوع الحجية هو ظاهر الكلام الكاشف عن المعنى المراد، وأنّه لا يجب نقل اللفظ بعينه، بل يجوز نقل كلام الامام عليه السلام بأيّ لفظ يفيد ظاهره ويكشف عن المعنى المراد.

ومنها: ما أمر فيه بكتابة الأحاديث وحفظ كتب الحديث. مثل صحيح أبي بصير، قال:

«سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: اُكتبوا فانّكم لا تحفظون حتى تكتبوا».[٢]

وموثق عبيد بن زرارة، قال:

«قال: أبو عبدالله عليه السلام: احتفظوا بكتبكم؛ فإنّكم سوف تحتاجون إليها».[٣]

ومن الواضح أنّ الاحتياج إلى كتب الحديث ليس إلّا للعمل بالأحاديث المكتوبة والاحتجاج بها، مع وضوح عدم كون أكثرها نصّاً صريحةً في مداليلها، بل إنّما هي ظاهرةٌ فيها، كما يشهد لذلك الوجدان.

ومن هذه النصوص ما دلّ على عرض الأخبار المتعارضة، بل ومطلق الأحاديث على القرآن.[٤] مع أنّ دلالة آيات الأحكام لا تكون غالباً إلّا بالظهور.

ومنها: ما دلّ على ردّ الشروط المخالفة للكتاب والسنة في العقود والمعاوضات[٥]؛ حيث من الواضح أنّ المخالفة تتحقق بمخالفتها لظواهر الكتاب والسنة.

---

(١) الكافي: ج١، ص ٥١، ب رواية الكتب والحديث ح ٢.

(٢) المصدر: ح ٩، ص ٥٢.

(٣) المصدر: ح ١٠، ص ٥٢.

(٤) راجع الوسائل: ج١٨، ص ٧٥ و٧٨ و ٨٠، ب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١ و١١ و١٨ و١٩ وغيرها.

(٥) راجع الوسائل: ج١٢، ص ٣٥٢ ب ٦ من أبواب الخيار.

ومنها: استدلال الامام الباقر عليه السلام بظاهر الكتاب في جواب زرارة، حينما سأله عن وجه وجوب المسح ببعض الرأس والرجلين. قال زرارة:

«قلت انّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال: يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله، ونزل به الكتاب من الله عزوجل، لأنّ الله عزوجل قال فاغسلوا وجوهكم، فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل ثم قال: «وأيديكم إلى المرافق» فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه فعرفنا أنّه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثم فصّل بين الكلام فقال «وامسحوا برؤسكم» 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».[1]

فعرّف الامام عليه السلام زرارة مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

ومنها: استدلاله عليه السلام ـ لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذاراً بأنّه لم يكن شيئاً أتاه برجله ـ بقوله:

«أما سمعت قول الله عزوجل: إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً».[2]

ولا يخفى أنّ ظهور الآية في حرمة استماع الغناء إنّما هو بقرينة المقام؛ حيث وقع جواباً للسؤال عن ذلك وإلّا فغاية مدلولها حرمة استماع المحرّمات، حيث إنّه لولم يكن الاستماع حراماً لم يكن السمع مسؤولاً عنه يوم القيامة وإنما طبّقها الامام عليه السلام على مورد السؤال.

ومنها: استدلاله عليه السلام بظاهر الكتاب لجواز المسح على المرارة لمن عثر فوقع ظفره في حسنة عبد الاعلى مولى آل سام قال:

---

(١) الوسائل: ج ١، ص ٢٩٠، ب ٢٣ من أبواب الوضوء ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٢، ص ٩٥٧، ب ١٨ من الأغسال المسنونة ح ١.

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل. قال الله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج، امسح عليه».[١]

ومنها: قوله عليه السلام في صحيح هشام: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأُصول وعليكم أن تفرّعوا» ومثله في صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام: «علينا إلقاء الأُصول وعليكم التفريع».[٢]

ومن الواضح أنّ التفريع على الأُصول ليس إلّا استظهار الأحكام الشرعية الفرعية من الكبريات الكلية الملقاة من جانب الأئمة المعصومين عليهم السلام في النصوص والخطابات الواردة عنهم لبيان الأحكام.

ومنها: ما رواه الصدوق في 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، فلوشاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء، ولايكذب».[٣]

فانّ من الواضح أنّ معرفة معاني كلامهم وفهم مقصودهم من بين الوجوه المحتملة في مدلول الحديث الصادر منهم عليهم السلام لا يكون إلّا باستظهار مرادهم من خطاباتهم وأحاديثهم. إلى غير ذلك من الأحاديث والنصوص الوافرة الدالة على حجية ظواهر الكتاب والسنة، ولا حاجة إلى ذكرها في المقام.

إن قلت: هذه الأخبار كلها ظاهرة في مداليلها. ومن الواضح أنّ الاستدلال بظواهرها لاثبات حجية الظاهر مصادرة بالمطلوب. فالاستدلال

---

(١) الوسائل: ج١، ص٣٢٧، ب ٣٩ من الوضوء ح ٥.

(٢) الوسائل: ج١٨، ص٤٠ و٤١، ب ٦ من صفات القاضي ح ٥١ و٥٢.

(٣) الوسائل: ج١٨، ص٨٤، ب ٩ من صفات القاضي ح ٢٧.

بهذه النصوص لامضاء سيرة العقلاء وإثبات حجّية، الظواهر غير تامّ.

قلت: نمنع كون هذه النصوص ظاهرة في مداليلها، فان قول النبي صلى الله عليه وآله: «ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا» في النبوي المتواتر صريح في حجية جميع الآيات القرآنية ونصوص السنة، بلا فرق بين صريحهما وبين ظواهرهما، ولمّا كانت دلالتهما على مضامينهما في الأغلب بالظهور، لا بالصراحة، فلايمكن كون المقصود خصوص الصريح.

وقول أبي عبدالله عليه السلام: «لا بأس» في صحيحي ابن مسلم وداوود بن فرقد صريح في جواز نقل الحديث بأيّ لفظ مفيد للمعنى المراد، بأن يفهم منه عرفاً المعنى المراد. وهذا لا يلائم إلّا حجية ظواهر الألفاظ.

وأمره عليه السلام بكتابة الأحاديث في صحيح أبي بصير بقوله: «أكتبوا» وبحفظ الكتب الروائية معلّلاً بالاحتياج إليها في موثق عبيد بن زرارة بقوله: «احتفظوا بكتبكم؛ فانكم سوف تحتاجون إليها» صريحٌ في جواز العمل بالروايات المكتوبة في الجوامع والأُصول الروائية وحجيتها، بلا فرق بين الصريح وبين الظاهر منها. وبما أنّ دلالتها في الأغلب بالظهور، فلا يمكن إرادة خصوص الصريح منها.

وما أمر فيه بعرض الأخبار على الكتاب صريحٌ في حجية الآيات القرآنية مطلقاً صريحةً كانت أم ظاهرة. ولا يمكن إرادة خصوص الصريحة منها؛ نظراً إلى كون دلالة أكثرها بالظهور.

وقول الباقر عليه السلام: «فعرفنا حين قال تعالى: برؤوسكم، أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء» ـ إلى آخر كلامه عليه السلام ـ صريح في حجية الظواهر؛ لعدم دلالة الباء على التبعيض إلّا بالظهور، وكذا عطف «أرجلكم» على «برؤوسكم». وكذا استدلاله عليه السلام بإطلاق قوله تعالى: «إن السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه

مسؤولاً» لحرمة استماع الغناء، واستدلاله عليه السلام باطلاق قوله تعالى: «ما جعل عليكم في الدين من حرج» لجواز مسح من وقع ظفره على المرارة في حسنة عبد الأعلى، فانه صريحٌ في حجية الظواهر، كيف؟ وهو عليه السلام نفسه استدلّ بظاهر الكتاب؟.

وكذا قوله عليه السلام: «علينا إلقاءُ الأُصول وعليكم التفريع» صريح في حجية الظواهر؛ لأنّ التفريع على الأُصول الكلية ليس إلّا استظهار الفروع واستنباطها من الأُصول.

وكذا قوله عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتنصرف على وجوه...» صريح في حجية الظواهر؛ لوضوح أنّ معرفة معاني كلامهم وفهم مقصودهم من بين الوجوه المحتملة في مدلول الحديث الصادر عنهم عليهم السلام، لا يكون لا باستظهار مرادهم من أحاديثهم.

وعليه فليس الاستدلال في المقام بظواهر هذه النصوص لكي يكون من قبيل المصادرة بالمطلوب.

وممّا يؤكّد ذلك سيرة المتشرعة، فان سيرتهم لا تزال مستقرة من سالف الزمان على الأخذ بظواهر النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام والعمل بظواهر فتاوي فقهائهم من غير نكير عليهم في ذلك. ولا يخفى أنّه بعد الجزم باستقرار بناءِ العقلاءِ على ذلك وعدم وصول ردع من الشارع، بل إمضائه بدليل النصوص المتواترة ـ المشار إلى بعضها آنفاً ـ لا حاجة إلى جعل سيرة المتشرعة دليلاً مستقلاً لذلك، بل لا وجه له بعد إحراز أنّ لها جذراً في السيرة العقلائية.

فتحصّل أنّ عمدة الدليل لاثبات حجية الظواهر هي بناءُ العقلاءِ وسيرتهم الممضاة بعدم الردع وبالنصوص المتواترة.

تفاصيل في حجية الظواهر

ذكر في حجية الظواهر تفاصيل واختارها جماعة من الأُصوليين. وعمدتها ما يلي:

١ ـ التفصيل بين ظاهر حصل به الظن الفعلي بالمراد، فهو حجة، وبين غيره فليس بحجّة.

٢ ـ التفصيل بين ظاهر لم يحصل الظنّ بخلافه، فهو حجّة وبينما حصل الظنّ بخلافه فليس بحجّة. والمقصود من الظن هاهنا هو الظنّ الشخصي، بأن كان لشخص المخاطب خصوصية ذهنية توجب الظن الفعلي بخلاف ما ينسبق إلى أذهان أهل العرف من الكلام. وإلّا فلو قطع نظره عن تلك الخصوصية الذهنية وانسلخ ذهنه عنها لانسبق إلى ذهنه ما ينسبق إلى أذهان أهل العرف.

٣ ـ التفصيل بين من قُصد إفهامه وبين غيره، فيكون الظاهر حجة للأوّل دون الثاني، إلى غير ذلك من التفاصيل. ولكن لا اعتبار لشيءٍ من هذه التفاصيل. وذلك لأنّ سيرة العقلاءِ لا اختصاص لها بصورة خاصة، ولا مقيّدة بقيد خاص، بل هي مستقرّة على الأخذ بظواهر الكلام ما لم يثبت خلافها بدليل من ناحية المتكلّم. والسر فيه أنّ الظهور لا ينعقد للكلام إلّا بعد أُنس وعلقة بين اللفظ والمعنى الظاهر منه في ذهن المخاطب بالوضع أو كثرة الاستعمال أو وجود قرينة موجبة لانسباق المعنى إلى الذهن وركون النفس إليه وتصديقها بكونه مراداً للمتكلّم. وهذا الوثوق النوعي حجّة مأخوذة عند العقلاء من دون أن يحتاج إلى حصول ظنّ فعلي آخر بالوفاق أو إلى عدم حصول ظن بالخلاف، وغير ذلك من

الشرائط المذكورة. ولم يرد من الشارع نصٌّ يدل على ردع سيرة العقلاء في بعض مواردها، كما لا يخفى. وقد اتضح بهذا البيان عدم وجاهة شيءٍ من الوجوه المذكورة للتفاصيل في حجية الظواهر ولا حاجة إلى الاطناب في النقض والابرام لذلك.

قواعد في تعيين ظواهر الألفاظ

قلنا في المرحلة الأُولى من مراحل البحث عن الظواهر: إنّ البحث في هذه المرحلة صغرويٌ؛ نظراً إلى كون البحث فيها عن إثبات أصل الظهور لأنحاء الجمل والخطابات. وقد أشرنا هناك إجمالاً إلى طرق إثبات الظواهر، وأوكلنا البحث التفصيلي عن ذلك إلى المباحث القادمة. وهاهنا محل الوفاء بذلك الوعد.

وفي المقام يقع الكلام تفصيلاً في طرق إثبات ظواهر الكلام وتعيين ظواهر أنواع الجمل والهيئات.

والغرض في جميع هذه المباحث تنقيح صغريات حجية الظواهر. وإنّما أخّرنا البحث عن هذه المرحلة لطولها.

مناسبة الحكم والموضوع

التعريف:

من القرائن التي يستكشف بها مراد الشارع من خطاباته ويستظهر بها مداليل الأدلّة اللفظية في مختلف أبواب الفقه، هي مناسبة الحكم والموضوع.وهذا الاصطلاح ـ أي مناسبة الحكم والموضوع ـ إنّما يوجد غالباً في كلمات المحقق النائيني ومن بعده من المحققين.

والمقصود أنّ أيّ حكم من الأحكام يناسب موضوعاً ويلائمه حسب جريان عادة العرف وارتكاز أذهانهم، يكون الكلام ظاهراً في ذلك الحكم، فهي قرينة تُعيّن ظاهر الكلام ومراد المتكلّم. في قوله تعالى: «حرمت عليكم أمهاتكم»[1] ـ مثلاً ـ بما أنّ التحريم أُسند إلى الأُمّ يكون الموضوع المناسب له هو النكاح، وبذلك يدل على حرمة نكاح الأُم. وفي قوله: «أحلّت لكم الأنعام»[2] يكون موضوع حكم الحلية هو الأكل؛ لأنه المناسب للحلية إذا أُسندت إلى ما تعارف أكله، و لا يناسبه النكاح لعدم جريان عادة العرف على نكاح الحيوان حتى يتبادر ذلك إلى أذهانهم من الخطاب.

---

(١) النساء: ٢٣.

(٢) الحج: ٣٠.

والحاصل: أنّ مناسبة الحكم للموضوع تدور مدار جريان عادة العرف وما يرتكز في أذهانهم، فاذا كان حكم مناسباً لموضوع في نظر أهل العرف ـ حسب ما جرت عليه عادتهم وارتكز في أذهانهم ـ يكون هو ظاهر الكلام. وفي الحقيقة تندرج هذه الدلالة في دلالة الاقتضاء؛ نظراً إلى توقف صدق الكلام أو صحته على تعلّق الحكم بموضوعه المناسب له، وإلّا لما صحّ الكلام.

الحجّية:

اتضح بما قلنا أنّ مناسبة الحكم والموضوع هي في الحقيقة أساس دلالة الاقتضاء، فما سيأتي من الكلام في حجية دلالة الاقتضاء يأتي بعينه في مناسبة الحكم والموضوع.

وعليه فيصح أن يقال، إنّ مناسبة الحكم والموضوع هي القرينة التي يحتجّ بها على دلالة الكلام وظهوره في المعنى المطلوب. فتكون حجة على استظهار المعنى المقصود من الدليل اللفظي.

نعم هي ليست بنفسها من الأدلة والحجج، إلّا أنّها قرينة على استكشاف مقصود الشارع واستظهاره من الخطاب وحجة على إثبات تعيين ظواهر الكلام.

وبهذا البيان يتبيّن ما أراده المحقق النائيني بقوله: «إنّ مناسبة الحكم والموضوع إنّما نقول بها فيما إذا كان هناك دليل توجب المناسبة انعقاد ظهوره في مورد المناسبة، وإلّا هي بنفسها ليست من الأدلة».[1] فانّ كلامه راجع إلى ما قلناه.

---

(١) كتاب الصلاة تقرير بحث المحقق النائيني للكاظمي: ج ٢، ص ٣٢٦.

التطبيقات الفقهية

قد استدل الفقهاء بمناسبة الحكم والموضوع لاستظهار فتاواهم من الأدلة اللفظية واستكشاف مراد الشارع من خطاباته وتأسيس بعض القواعد اللفظية الأُصولية عليها.

فمنها: مايظهر من المحقق النائيني، من الاستدلال بمناسبة الحكم والموضوع، تارةً: على كون الوصف العنواني المأخوذ في موضوع الحكم دخيلاً فيه حدوثاً وبقاءً. كقوله: «أعط الزكاة الفقير» وقوله: «قلِّد المجتهد العادل»، وأُخرى: على كونه معرِّفاً ومن قبيل علّة الحكم حدوثاً، كقوله: «الماء المتغير نجسٌ».

قال: «إنّ الوصف العنواني الذي يؤخذ في موضوع دليل الحكم»، تارة: ـ بمناسبة الحكم والموضوع ـ يكون المتفاهم منه عرفاً أنّ للوصف العنواني دخلاً في موضوع الحكم حدوثاً وبقاءً، كما في قوله: «أعط الزكاة الفقير»، فإنّ العرف يرى بمناسبة الحكم والموضوع أنّ لوصف الفقر دخلاً في الحكم بإعطاء الزكاة، فلو زال الفقر يكون من باب زوال الموضوع، وكذلك قوله: «قلّد المجتهد العادل» وأمثال ذلك ممّا يكون للوصف في نظر العرف دخلاً في الحكم.

وأُخرى لا يرى العرف للوصف العنواني دخلاً في الموضوع بحسب مرتكزاته وما يراه من مناسبة الحكم والموضوع، بل يرى الوصف معرّفاً ومن قبيل العلّة للحكم، لا أنّه جزء الموضوع له، كقوله: الماء المتغيّر نجس، فإنّ العرف يفهم أنّ معروض النجاسة إنّما هو جسم الماء لا وصف التغيّر، وإنّما أُخذ التغيّر علّة لعروض هذا الحكم على نفس الماء، ومن هنا يرى

النجاسة باقية ببقاء الماء، وإن زال التغيّر، بحيث لو فرض حكم الشارع بالطهارة عند زواله يُرى من باب ارتفاع الحكم عن موضوعه مع بقائه، لا ارتفاعه بارتفاعه».[١]

ومنها: ما يظهر من المحقق المزبور من استدلاله بمناسبة الحكم والموضوع لاشتراط الستر في جميع حالات الصلاة من أجزائها وأكوانها، حتى السكونات المتخلّلة، بخلاف الطهارة من الخبث؛ حيث تكون شرطاً في خصوص الأجزاء، فانه بعدما استظهر ذلك من أدلة اعتبار الستر في الصلاة، قال: «هذا مع أنّ مناسبة الحكم والموضوع يقتضي ذلك؛ حيث إنّه لا يناسب الوقوف بين يدي الجبار مع كونه مكشوف العورة ولو في آنٍ من الآنات».[٢]

ومنها: استدلال بعضهم بمناسبة الحكم والموضوع لاستظهار كون المراد من الضمان في قوله ﷺ: «الخراج بالضمان» الضمان الاختياري الذي هو التعهّد المعاوضي بمعناه المصدري؛ حيث إنّه بنفس عقد البيع ينتقل كلٌّ من العوضين إلى ملك الآخر، فكلٌّ منهما بعد التقابض يضمن ما انتقل إليه. فلو تلف يذهب من كيسه لا من الطرف الآخر. فحينئذٍ لو حصل لذلك المال نماءٌ تكون له ؛ لأنّ من عليه الغُرم فله الغنم. فهذا هو المقصود من الضمان في هذا النبوي، وهو ثابت بنفس إنشاءِ العقد وينتقل بالقبض إلى القابض، كما أشار إليه الشيخ الأعظم ﷺ في أحكام القبض بقوله:«من أحكام القبض انتقال الضمان عمن نقله إلى القابض، فقبله يكون مضموناً عليه بعوضه إجماعاً مستفيضاً، بل محقّقاً ويسمّى ضمان المعاوضة».[٣] وليس

---

(١) كتاب الصلاة تقرير بحث النائيني للكاظمي: ج ١، ص ١٧٣.

(٢) راجع المصدر المزبور: ص ٣٩٣.

(٣) المكاسب: ص ٣١٣.

المقصود منه الضمان الذي هو مجرّد كون العين في العهدة باستيلاءٍ أو تلف بمعناه الاسم المصدري، كما هو مفاد قاعدة على اليد والاتلاف.

وعليه فلو اشترى حيواناً وحدث له نماءٌ من لبن أو ولد ثم وجد فيه عيباً قبل ثلاثة أيام، يردّ الحيوان لعيبه وأما النماءُ فتكون للمشتري؛ حيث إنّ الحيوان لو تلف أو حدث به عيب جديد بعد العقد كان على المشتري غرمه، فيكون نماؤُه له؛ لأنّ من عليه الغرم فله الغنم، ولأنّ الخراج بالضمان، كما علّل به شيخ الطائفة بقوله:«إذا اشترى جارية حاملاً فولدت في ملك المشتري عبداً مملوكاً، ثم وجد بالأُم عيباً، فانه يرد الأُمّ دون الولد... دليلنا قوله: الخراج بالضمان».[1]

ويشهد لذلك كلام صاحب الجواهر؛ حيث قال في تفسير هذا النبوي: «معناه أنّ الربح في مقابلة الخسران. فانّ الخراج اسمٌ للفائدة الحاصلة من المبيع، والمراد أنّها للمشتري، كما أنّ الضرر الحاصل بالتلف عليه»[2] ثم طبّق ذلك على خيار الحيوان الثابت للمشتري إلى ثلاثة أيام وملكية النماء الحادثة في خلالها له.

بل ترقّى الشيخ إلى ما قبل القبض، فحكم بكون النماء للبايع لو تلف المبيع عنده قبل القبض؛ نظراً إلى ضمانه له حينئذٍ، حيث قال:« وإن حصل من المبيع نماءٌ قبل القبض كان ذلك للبايع إذا أراد الردّ بالعيب؛ لأنّ ضمانه على البايع لظاهر الخبر».[3] لكنه مبنيٌ على ما بنى عليه من عدم اعتبار القبض في استقرار الملك، وهو خلاف المشهور.

---

(١) كتاب الخلاف: ج ٣، ص ١٠٨.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٣، ص ٨١.

(٣) المبسوط: ج ٢، ص ١٢٦.

وقد استدل لذلك السيد محمد بحر العلوم بقوله: «فانّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي جعل ملكية المنافع والنماء بدلاً أو مسبباً عن إقدام الشخص على التعهد والضمان المعاوضي ببذل العوض، فان الغرض المهم للمتعهد بذلك كون المنافع والنماء له مجاناً، ولا مناسبة في جعل ملكية المنافع ونظيرها بدلاأو مسبباً عن الضمان بمعناه الاسم المصدري، ومجرد كون العين في العهدة ولو لم يكن ذلك بجعل واختيار من الضامن، بل بحكم من الشارع بمقتضى عموم «على اليد» وقاعدة الاحترام».[1]

ولا يخفى أنّ المقصود من الضمان في هذا النبوي وإن كان هو الضمان الاختياري الذي أقدم عليه الضامن بالتزامه الشيء على نفسه وفي عهدته، فله منفعة ذلك الشيء وغنمه بسبب ما تحمّله من خسارته وغرمه، إلّا أنّ هذه الكبرى غير قابلة للالتزام باطلاقها؛ لأنها منقوضة بموارد، كما أشار إليه الشيخ الأعظم ﷺ، فانه بعد ما أذعن واعترف بكون الضمان في النبوي المزبور بهذا المعنى، أي الضمان الذي أقدم عليه شخص الضامن بالتزامه الشيء على نفسه وأخذه في عهدته، قال ﷺ: «فالمراد بالضمان الذي بازائه الخراج التزام الشيء على نفسه وتقبّله له، مع إمضاء الشارع له، وربما ينتقض ما ذكرنا في معنى الرواية بالعارية المضمونة؛ حيث إنّه أقدم على ضمانها مع أنّ خراجها ليس له؛ لعدم تملّكه للمنفعة وإنّما تملّك الانتفاع الذي عيّنه المالك».[2]

وأما نقض الكبرى المزبورة بضمان البايع المبيع للمشتري قبل إقباضه؛ لقاعدة: «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه»؛ نظراً إلى أنّ من

---

(١) بلغة الفقيه: ج ١، ص ٧٤ وج ٢، ص ١١٧.

(٢) كتاب المكاسب / الطبع الحجري: ص ١٠٤.

المتسالم عليه بينهم، كون منافع العين قبل قبضها ملكاً للمشتري المنتقل إليه المبيع بنفس إنشاء العقد، دون البايع مع أن البايع هوالذي عليه غرامة عين المبيع وخسارته حينئذٍ ولكن ليس له غنمها ومنفعتها.

فغير وجيه؛ لأنّ مرجع هذه القاعدة بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع ودلالة الاقتضاء إلى انفساخ العقد آناً ما قبل تلف المبيع، ورجوع التالف إلى ملكه آناً ما فيكون من قبيل تلف ماله، لا من باب تحمّل الغرامة لتلف مال الغير وضمان دركه وخسارته له، وإلّا لا يعقل مالكية البايع للتالف ووقوع تلفه في ملكه، كما هو ظاهر الرواية. وقد صرّح بذلك الشيخ الأعظم﵀ بقوله: «فلا بد أن يكون المراد بالنبوي ان المبيع يكون تالفاً من مال البايع ومرجع هذا إلى انفساخ العقد قبل التلف آناًما ليكون التالف مالا للبايع. والحاصل أنّ مفاد الرواية صيرورة المبيع مالاً للبايع بعد التلف لكن لما لم يتعقل ذلك تعيّن إرادة وقوع التلف على مال البايع ومرجعه إلى ما ذكره في التذكرة وتبعه من تاخر عنه من انّه يتجدد انتقال الملك إلى البايع قبل الهلاك بجزء لا يتجزى من الزمان».[1] ولكن هذا الانفساخ ليس انفساخاً تامّاً بحيث يبطل به عقد البيع رأساً لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها ولما كان التقدير خلاف الأصل فلا بد من ارتكابه بقدر الضرورة ومن هنا حكموا بكون نماء المبيع قبل قبضه ملكاً للمشتري، كما أشار إليه الشيخ بقوله:«فلا خلاف في المسألة، أعني بطلان البيع عند التلف لا من أصله لأنّ تقدير مالكية البايع قبل التلف مخالف لأصالة بقاء العقد وانما احتيج إليه لتصحيح ما في النص من الحكم بكون التالف من مال البايع

---

(١) مكاسب الشيخ: ص ٣١٣.

فيرتكب بقدر الضرورة ويترتب على ذلك كون النماء قبل التلف للمشتري».[١]

والحاصل: أنّ الالتزام بعموم النبويّ «الخراج بالضمان» مشكل ولعلّه ناظرٌ إلى ثبوت خراج الأرض الخراجية على من ضمنها بالقبالة وتكفّل استثمارها والانتفاع منها فيكون المعنى ثبوت خراج الأرض المفتوحة عنوة بسبب قبالتها كما احتمل ذلك المحقق الخراساني في الحاشية.[٢]

ومنها: استدلال المحقق الاصفهاني بها على قصر صلاة من كان شغله السفر فيما دون المسافة واتفق له المسافرة إلى ما يبلغ حد المسافة، ولو صدق على مثل هذا الشخص عنوان المكاري أو الراعي أو المتجوّل أو السائق.

بتقريب أنّ الحكم باتمام صلاة من كان شغله السفر إنّما يناسب ما لو صار السفر الموجب للقصر شغلاً، وإلّا لا دخل لاتخاذه شغلاً في إتمام الصلاة. فانه ﷺ علّل لذلك بقوله: «مقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع أنّ السفر الموجب للقصر إذا صار عملاً وشغلاً له يجب الاتمام فيه، لا أنّه صار شيءٌ آخر حرفة له يوجب الاتمام في سفره، فلا عبرة بمجرّد صدق عناوين المكاري والحطّاب في كونه موجباً للاتمام في سفره».[٣]

ومنها: استدلال المحقق المزبور على تنوع المعنى المراد من اسم الجنس الواقع متعلّقاً للحكم أو موضوعاً له في القضايا والخطابات، فإنه

---

(١) مكاسب الشيخ: ص ٣١٣.

(٢) حاشية المكاسب / للمحقق الخراساني / طبع وزارة الارشاد: ص ٣٤.

(٣) بحوث في الفقه / صلاة المسافر: ص ٩٥.

بعد ما قسّم المعاني إلى ماله وجود ذهني وعينيٌ وماله وجود إنشائي وحقيقيٌ، قال ما حاصله: إنّ المستعمل فيه في كلا القسمين وإن كان هو نفس الطبيعي المجرد، إلّا أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي كون المراد منه في الأوّل تارة: الوجود الذهني كما في تعاريف العناوين، واُخرى: الوجود العيني الخارجي كقوله: «اسقني الماء»، كما أنّها تقتضي في القسم الثاني كون المراد تارة: نفس الطبيعي كما في تحديد البيع وغيره من العقود والايقاعات، واُخرى: وجوده الانشائي، وهو فيما إذا كان المحمول مناسباً للسبب، كالصحة والفساد والنفوذ وعدمه والشرطية والمانعية، وثالثة: وجوده الحقيقي، وهو فيما إذا كان المحمول مناسباً للمسبب، كجواز التصرفات ـ تكليفاً أو وضعاً ـ المترتبة على البيع بالمعنى المسبب، فيفهم من الخطاب التمليك الانشائي في الأوّل والتمليك الحقيقي في الثاني.

وكلامه في المقام وإن كان طويلاً، لكن لا يخلو نقله من فائدة. قال﵀: «والتحقيق أنّ المعاني كما مرَّ على قسمين:

أحدهما: ماله وجود ذهني ووجود عيني.

وثانيهما: ما له وجود انشائي ووجود حقيقي يختص به في نظام الوجود، وهو في المعاملات وشبهها عين كونها معاني اعتبارية باعتبار العرف أو الشرع مثلاً، فالمستعمل فيه في الطائفتين وإن كان نفس الطبيعي المجرد، إلّا أنّه في الأُولى بمناسبة الحكم والموضوع تارة: يستفاد إرادة نفس الطبيعي كما في باب الحدود وشرح الماهية، واُخرى يستفاد إرادة الموجود الخارجي كقوله: «اسقني الماء» فإنَّه لوحظ المعنى المستعمل فيه فانياً في مطابقه الذي هو بالحمل الشائع ماءٌ.

وكذلك في الطائفة الثانية تارة؛ يستفاد إرادة نفس الطبيعي، كما في

تحديد البيع أو تفسيره بلفظ أعرف منه. وأُخرى: يراد منه الموجود بأحد النحوين من الوجود الانشائي أو الوجود الحقيقي، الذي هو فيه عين الاعتباري بنحو فناء المفهوم في مطابقه أو العنوان في معنونه، ففي ما إذا كان المحمول مناسباً لمقام السبب ـ كالصحة والنفوذ والفساد وعدم النفوذ، أو أنّه مشروط بكذا ـ يستفاد إرادة الانشائي، فإنَّ هذا كله من لوازم السبب والمقتضي لا من لوازم المسبب وأحكامه، فإنَّ التمليك الحقيقي لا نفوذ له، بل له وجود وعدم بديل له، وفيما إذا كان المحمول مناسباً لمقام المسبب كجواز التصرفات المترتبة على البيع تكليفاً ووضعاً ارادة الحقيقي، فإنَّ ذلك من لوازم التمليك الحقيقي دون الانشائي، فيفهم التمليك الانشائي في الأوّل، والتمليك الحقيقي في الثاني بمناسبة المقام».[١]

ومنها: استدلال الفقيه المحقق السيد الحكيم بمناسبة الحكم والموضوع على إلغاء خصوصية مورد النص الدال على مفطرية إيصال الغبار إلى الحلق وتعميمه إلى مطلق الغبار الغليظ، سواءٌ كان من الحلال كغبار الدقيق، أو من الحرام كغبار التراب ونحوه. فانه ﷺ بعد ما حكم بهذا التعميم، قال: «وخصوصية مورد النص ملغاة في نظر العرف؛ إذ المفهوم عندهم بقرينة مناسبة الحكم والموضوع، هو دخول نفس الغبار».[٢]

إلى غير ذلك من كلمات الفقهاء الواردة في ذلك، ولا سيما المحقق النائيني ومن عاصره ومن تأخّر عنه من المحققين. فانّ كلماتهم مشحونة من الاستدلال بمناسبة الحكم والموضوع لاستظهار فتاواهم من الأدلة اللفظية.

---

(١) حاشية المكاسب: ج ١، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) المستمسك: ج ٨، ص ٢٦١.

الغلبة في الاستعمال والوجود

تحرير محل النزاع:

وقع الخلاف في أنّ غلبة استعمال اللفظ في صنف أو فرد من الكلّي الموضوع له، أو غلبة وجود ذلك الفرد أو الصنف في الخارج، هل توجب انصراف اللفظ عن الكلي الموضوع له ـ الذي هو المعنى الحقيقي ـ إلى ذلك الفرد أو الصنف الخاص وظهوره فيه أم لا؟

ولا يخفى أنّ محل الكلام ليس فيما إذا لم يعلم كون اللفظ حقيقةً في المعنى المستعمل فيه؛ وإلّا لا وجه لدعوى الانصراف عن المعنى الموضوع له إلى غيره. وإنّما الكلام في ظهور اللفظ في فرد أو صنفٍ من طبيعي المعنى الكلّي الموضوع له، إمّا لغلبة استعماله في ذلك الفرد أو الصّنف، أو لغلبة وجود ذلك الفرد أو الصنف. وعليه فما يتراءىٰ من كلام بعض من عدم علامية غلبة الاستعمال للحقيقة لا ربط له بالمقام، كقول صاحب القوانين:« فالتحقيق منع كون غلبة الاستعمال دليلاً للحقيقة»؛[1] حيث إنّ مقصوده عدم علامية غلبة الاستعمال للحقيقة، كالتبادر، لاعدم ظهور اللفظ فيما غلب استعماله فيه؛ إذ لا منافاة بينهما، بل الكلام فيما لم يكن اللفظ حقيقة فيه، وإلّا لاوجه للتمسك بغلبة الاستعمال لاثبات الظهور.

ويظهر من جماعة من فحول المحققين أنّ الغلبة إذا كانت في استعمال اللفظ في المعنى توجب ظهور اللفظ في ذلك المعنى، وهو حجّة. وأما إذا كانت في الوجود الخارجي فلا يوجب ظهوره في الفرد الغالب. وذلك كقوله: «جئني بماءٍ» لمن كان في جنب الفرات، فانّ غلبة وجود ماءِ

---

(١) قوانين الأُصول: ص ١٩٦.

الفرات» لا توجب ظهور اللفظ فيه، ولا توجب ظهور اللفظ في ماءِ دجلة إذا قال بذلك لمن كان عند دجلة.

ومن هنا قالوا إنّ الانصراف إذا كان ناشئاً من الغلبة في الوجود لا يوجب ظهور اللفظ، كما يظهر ذلك من المحقق النائيني.[١] وقد رتّب على ذلك عدم كون انصراف المأخوذ في قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت...» إلى الأعيان، موجباً لظهور النبوي فيها ولا ينثلم به عمومه للمنافع. وعلّل ذلك بأنّ هذا انصراف بدويٌ منشؤه الغلبة في الوجود؛ حيث إنّ موارد الاستيلاء في الخارج لما كانت غالباً هي الأعيان، فأوجب أُنس الذهن والانصراف البدوي. وأما المفهوم من اللفظ مع قطع النظر عن هذا اللحاظ العارضي هو المعنى الأعم الشامل للمنافع.

وأيضاً يظهر ذلك من السيد البروجردي؛[٢] حيث قال: «إنّ انصراف اللفظ إلى فرد أوصنف لأكمليته أوغلبة وجوده لا يوجب ظهور اللفظ فيه بحيث يكون حجة وبياناً».

يظهر من السيد الامام الراحل ﷺ[٣] ـ في رد من تمسك لاثبات ظهور صيغة الأمر في الوحوب بانصرافها إليه ـ أنّ المنشأ الوحيد لظهور اللفظ في المعنى كثرة استعماله فيه، بحيث يوجب أُنس الذهن وتبادر المعنى عند الاطلاق.

وممن يظهر منه التفصيل بين الغلبة في الوجود وبين الغلبة في الاستعمال هوالسيد الخوئي؛ حيث قال: «إنّ الغلبة في الوجود لا تستوجب

---

(١) كتاب المكاسب / تقرير بحث النائيني للآملي: ج ١، ص ٣٣٤.

(٢) تقرير بحث السيد البروجردي للحجتي البروجردي: ج ١، ص ٦٠٠.

(٣) مناهج الوصول: ج ١، ص ٢٥١وتهذيب الاصول: ج ١، ص ١٠٦.

الانصراف ما لم تبلغ حد الغلبة في الاستعمال، كما تقرّر في محله».[١]

ولكنه لم يلتزم بهذا التفصيل في عنوان المؤونة؛ حيث التزم بانصرافه عرفاً إلى مؤونة السنة. وأنّها ظاهرة فيها لأجل قيام التعارف الخارجي ـ ولا سيما في الأزمنة السابقة التي هي زمان صدور الروايات وبالأخص في القرى ـ على تهيئة مؤونة سنتهم وادّخارها لطول السنة في فصل الحصاد.[٢]

ويظهر من بعض كلمات هذا العَلَم[٣] التفصيل بينما لو كان صدق الماهية على أفرادها بالتواطي والتساوي فحكم بعدم انصراف لفظ الطبيعي إلى فرد بمجرد الشيوع والغلبة في الوجود، وبينما لو كان صدقها على أفرادها بالتشكيك حسب المتفاهم العرفي، فقال بانصراف اللفظ حينئذٍ إلى الفرد الأدنى أو الأعلى، وذلك كانصراف لفظ الحيوان إلى غير الانسان ولفظ الماء إلى الماء المطلق.

ولكنه لا أساس لهذا التفصيل لوضوح انصراف اللفظ إلى بعض الافراد المتواطية أيضاً بكثرة الاستعمال، بل بكثرة الوجود مع جريان عادة العرف، كمؤونة السنة والغسل باليد وبالماء.

ويظهر نفي التفصيل بين الغلبتين من صاحب الجواهر[٤]؛ حيث قال بانصراف اللفظ إلى الفرد الشايع والغالب المتعارف مطلقاً، وقد صرّح بذلك في مواضع عديدة في مختلف أبواب الفقه.

---

(١) مستند العروة الوثقى: ج ٢، ص ٣٢٦ كتاب الصلاة.

(٢) راجع مستند العروة الوثقى: ص ٢٠٩ كتاب الخمس.

(٣) راجع المحاضرات: ج ٥، ص ٣٧٢.

(٤) جواهر الكلام: ج ٥، ص ١٢١ وج ٢، ص ٣٢ وج ١٤، ص ٣٥٥ وج ٣١، ص ٢١، وغير ذلك.

ويظهر ذلك أيضاً من صاحب الحدائق[١]؛ حيث صرح في مواضع عديدة بأنّ اللفظ ينصرف عند الاطلاق إلى الفرد الغالب المتكثر في الوجود، وأنّ إطلاق الخطابات الشرعية يحمل على الافراد الشايعة المتكثرة الغالبة في الوجود. وعلل ذلك بأنها المتبادرة عند إطلاق اللفظ.

وممن صرح بذلك الوحيد البهبهاني،[٢] إلّا انّه لم يدّع ذلك على النحو المطلق، بل يظهر منه أنّ اللفظ الكلي غالباً ينصرف عند الاطلاق إلى الفرد الغالب. فلم يوافق صاحب الجواهر والحدائق على النحو الموجبة الكلية.

ويظهر من بعض المحققين أنّ الفرد الغالب هو المتيقن من إطلاق اللفظ، كما قال في الرياض[٣] ويظهر ذلك من المحقق النراقي في المستند.[٤]

ويظهر من الشيخ الأنصاري أنّ غلبة وجود الفرد الغالب إنّما توجب خطوره في الذهن من إطلاق اللفظ، لا ظهور اللفظ فيه وكونه مراد المتكلم؛ حيث قال: «والتبادر لأجل غلبة الوجود فهو مجرّد خطور الفرد الغالب في الذهن لا على أنّه المراد ولذا لا يعتمد عليه في غسل الوجه واليدين ولا بالنسبة إلى باطن الكف».[٥]

وردّه المحقق الهمداني بأنّ غلبة وجود الفرد الغالب الشايع إذا كانت مسببة عن جريان العادة والتعارف توجب الانصراف والظهور، ومثّل لذلك بغلبة المسح بباطن الكف وغسل الثوب بالماء المطلق، ولأجل ذلك ادّعى

---

(١) الحدائق الناظرة: ج ١١، ص ٤٢٠ وج ١٩، ص ٤٣٠، وج ٢١، ص ٧٨، وج ٢٥، ص ١٣٠، وص ٣٩٤.

(٢) حاشية مجمع الفائدة / طبع مطبعة أمير: ص ٦٩٠.

(٣) الرياض: ج ١، ص ٤١٦ وج ٧، ص ٥٧.

(٤) المستند: ج ١٢، ص ١٢٦.

(٥) طهارة الشيخ / طبع مؤسسة الهادي: ج ٢، ص ٢٢٤ وطبع مؤسسة آل البيت: ج ١، ص ١١٩.

انصراف الأمر بمسح الرأس والرجلين في الوضوء إلى المسح بباطن الكف، ومن الأمر بغسل الثوب الغسل بالماء المطلق دون المضاف؛ نظراً إلى عدم تعارف المسح بغير الكف ولا الغسل بغير الماء المطلق. فانه﵀ بعد ما صرّح بحمل مطلقات أوامر المسح وتنزيلها على إرادة ايجاده بامرار خصوص الكف على النحو المتعارف بقوله: «والحاصل :أنّه لو لم نقل بظواهر مطلقات أوامر المسح في حد ذاتها في إرادة إيجاده بامرار خصوص الكف على النحو المتعارف، أي بباطنها فلا محيص عن تنزيلها عليها بعد العلم بعدم إرادة مطلق المسح».[١] وبعد ما نقل مناقشة الشيخ الأعظم في ذلك بما عرفت من كلامه آنفاً. قال:« وفيه أنّ غلبة وجوده بهذه الكيفية مسبّبة عن تعارفه، لا عن تعذّر حصوله بغير اليد، أو تعسره، ومثلها يوجب الانصراف جزماً، كما لو أمر المولى عبده بغسل ثوبه أو بدنه يحمل على إرادة غسله بالماء المطلق دون المضاف؛ لكونه هو الفرد الذي توجد طبيعة الغسل في ضمنه غالباً.

نعم لا يختص ذلك بماء بلده أو بغير ماء الكبريت مما يعز وجوده؛ لأنّ منشأ انسباق الذهن إلى ما عداه عدم حضوره عند المكلف أو ندرة وجوده لا عدم تعارف الغسل به».[٢]

هذه عمدة كلمات الأصحاب ذكرناها باقتضاء المقام.

---

(١) مصباح الفقيه / طبع مكتب الاعلام الاسلامي: ج ٢، ص ٣٧١.

(٢) المصدر: ص ٣٧٢.

مقتضى التحقيق

ومقتضى التحقيق: أنّ الغلبة في الاستعمال توجب ظهور اللفظ في الفرد المستعمل فيه مطلقاً. وأما الغلبة في الوجود فانما توجب ظهور اللفظ في الفرد الغالب إذا كانت بحيث أوجبت انسباق ذلك الفرد إلى الذهن عند الاطلاق، كما لو جرت عليه عادة العرف، مثل انصراف مسح الرأس والرجل إلى المسح بباطن الكف، وانصراف الغسل بالماء إلى الغسل بالماء المطلق، كما سبق في كلام المحقق الهمداني، ومن هذا القبيل كل غلبة وجودية كانت بحد نشأ منها تبادر ذلك المعنى إلى الذهن.

بيان ذلك: أنّ غلبة فرد من المعنى الكلي أو صنف أو نوع خاص منه، في الوجود الخارجي تارة: تبلغ إلى حدٍ من الكثرة أو تكون بحيث توجب انسباق ذلك الفرد الغالب إلى الذهن وانصراف اللفظ إليه بمجرد سماع اللفظ عند الاطلاق بلا أية قرينة، وأُخرى: لا توجب ذلك لعدم بلوغه إلى هذه المرتبة من الغلبة. فعلى الأوّل تكون غلبة الوجود موجبة لظهور اللفظ في ذلك الفرد الغالب وتكشف عن مراد المتكلم وتكون حجة. وأما على الثاني لا توجب ظهوراً للكلام ولا تكشف عن مراده ولاحجية لها لتعيين المعنى المقصود.

والضابطة في ذلك: أنّه كلّما إذا بلغت غلبة الوجود إلى حد من الوفور والكثرة بحيث أوجبت ارتكاز ذلك الفرد الغالب الشايع في الأذهان وانسباقه إليها عند إطلاق اللفظ بلا قرينة، توجب ظهور الكلام فيه، كما إذا كانت مما جرت عادة العرف عليه، كما جاء في كلام المحقق الهمداني في ردّ كلام الشيخ الأعظم. وذلك لأنه بجريان عادة العرف يرتكز في أذهانهم

وينسبق إليها عند إطلاق اللفظ بلاقرينة ويكون متفاهماً عرفاً. وهذا بخلاف ما إذا لم تكن غلبة الوجود من هذا القبيل، ولأجل ذلك يقال بعدم كون مجرد غلبة الوجود معيّنة للظهور. ولا يبعد أن يقال بعدم انفكاك هذا النوع من غلبة الوجود عن غلبة الاستعمال في الغالب، لو لم نقل بالملازمة بينهما دائماً. ولا فرق في هذه الضابطة بين الغلبة في الاستعمال وبين الغلبة في الوجود، إلّا أنّ الملاك المذكور حاصلٌ في جميع موارد الغلبة في الاستعمال، لا جميع موارد الغلبة في الوجود.

نعم يظهر من بعض كلمات صاحب الجواهر[1] عدم حصول الملاك المزبور في جميع موارد غلبة الاستعمال، بل فيما إذا كانت بحيث تورث الظن بالمراد على وجه يكون هو المفهوم عرفاً؛ حيث خصّ حمل الاطلاق على الفرد الغالب بما إذا كانت الغلبة في الاستعمال مورثةً للظن بالمراد من الاطلاق على وجهٍ يكون هو المفهوم منه عرفاً.[2]

ويفهم من كلامه هذا أنّ مجرد غلبة الاستعمال لا توجب الظهور، مادام لم تكن بمرتبةٍ موجبة لأُنس الذهن، بحيث يتبادر ذلك الفرد إلى الذهن عند إطلاق اللفظ.

وفيه: أنّ هذا لا يمكن الالتزام به في غلبة الاستعمال؛ لأنها دائماً توجب الانصراف، وإنّما يمكن الالتزام به في غلبة الوجود؛ لأنها لا توجب الانصراف دائماً، كما قلنا في المقام.

وقد طالت كلمات الأعلام في المقام. ولكن ما بيّناه لك من الضابطة في ذلك، وابتناء التفصيل المزبور عليها، يُسهّل الأمر، بل بذلك يقع التصالح

---

١) الجواهر: ج ٣٥، ص ١٤.

٢) المصدر: ص ١٤.

بين الأعلام في الجملة.

وقد اتضح بما نقلناه عن الأعلام موارد جريان هذه القاعدة و تطبيقاتها الفقهية، فلا حاجة إلى عقد عنوان لذلك على حدة.

الظهور الوضعي والانصرافي

قال الشيخ الأعظم ـ في توجيه انصراف كلام الموصي إلى المحلّل فيما إذا أوصىٰ بما يُطلق اسمه على المحلّل والمحرّم، من دون نصّ على أحدهما مع غلبة استعماله في المحرّم: «يمكن الفرق بين الظهور الوضعي والظهور الانصرافي ـ الموجود في المطلقات والمشتركات من جهة غلبة الاستعمال ـ فيُلغى هذا الظهور إذا وقع اللفظ في مقام لا يقتضي حال المسلم إرادة ذلك المعنى، بل يكون الغالب في هذه المقامات إرادة غيره وبعبارة أُخرى غلبة استعمال هذا اللفظ في المحرّم معارضة بغلبة إرادة المحلّل في مقام التمليك».[1]

مقصوده أنّ الظهور إذا كان مستنداً إلى الدلالة اللفظية الوضعية وناشئاً من وضع اللفظ، لا يمكن إلغاؤه بمجرد اقتضاء حال المتكلم أو اقتضاء قرينة المقام، بخلاف ما إذا كان الظهور لأجل غلبة الاستعمال فانه يُلغى لأجل ذلك، كما في مورد المثال؛ لفرض غلبة استعمال اللفظ في المحرّم، ولكن يُلغى هذا الظهور الناشي من غلبة الاستعمال بقيام قرينة المقام والحال على الخلاف.

ولكن لا يخفى ما فيه من المناقشة. وذلك أولاً: لوضوح إلغاء الظهور

---

(١) كتاب الوصايا والمواريث للشيخ الانصاري / طبع مطبعه باقري: ص ٩١.

الوضعي أيضاً كثيراً باقتضاء القرينة الحالية والمقامية، كما لو أشرت إلى رجل فقلت: «جاءَ الأسد»، وإلّا فلا فرق بين الظهور الوضعي والانصرافي في إلغائه وصرف الكلام إلى ما تقتضيه القرينة القطعية المقامية، عرفيةً كانت أو عقلية، كقولك لمن يعدو بسرعة شديدة: «فلانٌ يطير».

وثانياً: لأنه مع وجود القرينة الحالية والمقامية على الخلاف، ـ كاقتضاء حال المسلم في المقام ـ لا ينعقد الظهور الانصرافي من أصله، لكي يلغى ويرفع اليد عنه.

إذا وقع كلام الامام جواباً للسؤال

إذا كان الامام عليه السلام في مقام الجواب عن سؤال السائل، فتارة: يجيب ببيان كبرى كلية يكون مورد السؤال من أحد مصاديقها، وأُخرى: يقتصر في الجواب ببيان حكم مورد السؤال بحيث لا يشمل غير مورد السؤال.

أما الصورة الأُولى: فيكون مدلول كلام الامام أوسع من مورد السؤال، ولا اعتبار بخصوصية سؤال السائل حينئذٍ؛ لكي يتضيّق به نطاق مدلول كلام الامام عليه السلام، بل هو ظاهر في الأعم من مورد السؤال وحجّة بنطاقه الواسع.

مثال ذلك ماذكره ابن إدريس في السرائر والعلاّمة في المختلف عن قول أمير المؤمنين عليه السلام ـ في جواب من سأله عن حكم دم السمك ـ: «لا بأس بدم مالم يذكّ».[1] فان قوله عليه السلام في الجواب يدل على طهارة دم كلِّ حيوان لا يُذكّىٰ بالذبح. ولا وجه لاختصاص الجواب حينئذٍ بالسؤال، ولا اعتبار

---

(١) السرائر: ج ٣، ص ٩٠ و المختلف: ج ٨، ص ٢٦٣.

لمطابقته له بحسب المورد.

ومن هذا القبيل استدلال الشهيد الثاني[١] بقول الامام الصادق عليه السلام: «فاني قد جعلته حاكماً» على ثبوت مطلق المناصب الجليلة ـ التي هي وظيفة الامام، ولو من غير سنخ الحكم، كاقامة صلاة الجمعة ـ للفقيه الشيعي العادل، مع أنّ مورد السؤال في المقبولة هو الحكم. وقد دفع توهم اختصاص جواب الامام بمورد السؤال وعدم جواز التعدي إلى غير الحكم بقوله: «لا يقال: مدلول الاذن هو الحكم بين الناس؛ لأنه هو موضع سؤال السائل، والصلاة خارجة؛ لأنّا نقول: موضع الدلالة كونه منصوباً من قبلهم عليهم السلام مطلقاً فيدخل فيه موضع النزاع ـ أي صلاة الجمعة ـ».[٢]

والذي يفهم من تعليل الشهيد لتعميم جواب الامام عليه السلام، نكتة مهمّة ينبغي بيانها لاعطاء الضابطة في المقام. وهي أنّ ما يعطي الظهور لكلام الامام ويحدّد نطاقه هو موضع الدلالة، أي المعنى الذي دلّ سياق كلام الامام على أنه عليه السلام بصدد بيانه في مقام الجواب، وإن كان هو كبرى كلية شاملة للأعم من مورد السؤال وكان مورد السؤال من أحد مصاديقه.

هذا، ولكن يحتمل أن يكون مقصوده فهم ذلك بالقرينة الخارجية وهي دلالة الفحوى والاولوية؛ نظراً إلى ما للقضاء من الخطر والاهمية، بلحاظ الدماء والفروج فاعطاء الولاية على الحكم والقضاء مستلزمٌ للولاية على غيرها بالفحوى.

وأما الصورة الثانية: وهي ما إذا كان الجواب بياناً لحكم خصوص مورد السؤال. وذلك مثل قول الامام الصادق عليه السلام: «يُتِمّ صومه» في جواب سؤال

---

(١) رسائل الشهيد الثاني / طبع مكتبة بصيرتي: ص ٨٧.

(٢) المصدر المزبور.

السائل: «عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يُصبح»[١] في صحيح رفاعة؛ حيث يختص جوابه عليه السلام بمورد السؤال، وهو ما إذا اتفق له السفر قبل الزوال من غير تبييت النية، فلا يمكن تعميم حكمه إلى غير مورد السؤال، وهو ما إذا اتفق له السفر بعد الزوال مع تبييت النية، بناءً على كون المراد من «حين يصبح» قبل الزوال.

وربما يكون جواب الامام عليه السلام في هذه الصورة بحرف التصديق أو النفي (مثل نعم أو لا) ونحو ذلك مما ظاهره الاكتفاء ببيان حكم مورد السؤال. فلا يجوز حينئذٍ التعدي عن مورد السؤال بتوهم ثبوت الاطلاق لكلام الامام عليه السلام، إلّا أن يقطع بعدم خصوصية لمورد السؤال وأنّ اكتفاء الامام عليه السلام به لأجل مراعاة مناسبة السؤال أو لوجه آخر.

هل الاستعمال يوجب الظهور؟

تحرير محل النزاع:

وقع الكلام في أنّ مجرّد استعمال اللفظ في المعنى هل يكون علامة الحقيقة لكي يوجب ظهور الكلام في ذلك المعنى المستعمل فيه اللفظ أولا؟

وبعبارة أُخرى: وقع النزاع في أنّه إذا ورد في الخطاب لفظ شُكَّ في إرادة معنى من ذلك اللفظ، فهل يكون مجرد استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى في غير مورد الخطاب موجباً لظهور الخطاب فيه، أو لا يوجبه مالم يتبادر منه ذلك المعنى عند عدم القرينة.

ومرجع هذا النزاع إلى أنّ مجرد الاستعمال هل يكون دليلاً لكون اللفظ

---

(١) الوسائل: ج٧، ص١٣٢، ب ٥ ممن يصح منه الصوم، ح ٥.

حقيقة في المعنى المستعمل فيه؛ لكي يوجب ظهور الكلام فيه، أو لا؟

وعليه فمحل النزاع ما إذا استعمل لفظ له معنيان ولم نعلم أنّ المتكلّم هل أراد خصوص أحدهما أو المعنى الأعم الجامع منهما. وذلك كصيغة الأمر،إذا لم نعلم أنّ المراد منها هل هو خصوص الوجوب أو الأعم منه والاستحباب، أوكان أحدهما متيقّناً من مدلول الكلام، ولكن المعنى الآخر ـ الذي هو أكثر نطاقاً ـ لم يعلم كونه مراداً، مثل قوله «ثلاثة أيام» الوارد في تحديد أقل أيام الاعتكاف أو الحيض، فشككنا في دخول الليل فيها.

فهل نستطيع من نفي الوجوب في المثال الأول لمجرد استعمال صيغة الأمر في الاستحباب كثيراً، ومن الحكم بدخول الليل في أيام الاعتكاف والحيض ـ في المثال الثاني ـ لأجل استعمال اليوم فيما يعمّ الليل؟ فلو قلنا باثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال نستطيع من ذلك تمسكاً بأصالة الحقيقة، فنحكم بأنّ المراد هو الأعم من الوجوب في المثال الأوّل ومن الليل في الثاني، وإلّا فلا.

تنقيح الأقوال ومقتضى التحقيق:

قد اشتهر في ألسنة الأُصوليين والفقهاء أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز. واستدلوا بذلك لاثبات مقاصدهم وفتاواهم، وشيّدوا عليه مبانيهم الأُصولية والفقهية، وبه أشكلوا على فتاوى غيرهم وردّوا قول المخالف.

فهذا صاحب المعالم[1] تراه أجاب من ذهب إلى عدم ظهور ألفاظ العموم ـ كالنكرة في سياق النفي أو النهي في العموم معلّلاً باستعمالها في الخصوص أيضاً، بأنّ مطلق الاستعمال أعمُ من الحقيقة والمجاز وآية

---

(١) المعالم: ص ٤٦ ـ ٤٧ و١٠٥.

الحقيقة هي التبادر، والمتبادر منها هو العموم. وكذا أجاب بذلك عن احتجاج السيد المرتضى لنفي ظهور صيغة الأمر في الوجوب باستعمالها في الاستحباب أيضاً.

وقال الميرزا القمي: «إذا استُعمل لفظٌ في معنى أو معان لم يُعلم وضعه له، فهل يحكم بكونه حقيقة فيه أو مجازاً، أو حقيقة إذا كان واحداً دون المتعدد أو التوقف؛ لأنّ الاستعمال أعمٌّ؟ المشهور الأخير، وهو المختار؛ لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة. والسيد المرتضى(رحمة الله عليه) على الأوّل لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع»[1]. ثم نقل القول الثاني والثالث عن جماعة وأشكل عليه.

ومقتضى التحقيق أنّ مجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة ولا يوجب ظهوراً للكلام في المعنى المستعمل فيه عند الاطلاق ما لم يصل إلى حد التبادر، كما هو واضح.

التطبيقات الفقهية

قد استدل الفقهاء بهذه القاعدة في موارد كثيرة من مختلف أبواب الفقه على فتاواهم أو ردّ فتوى الغير.

منها: الاستدلال بقوله (تعالى): «واتبعت ملة آبائي إبراهيم واسحاق ويعقوب»،[2] وقوله: «ملّة أبيكم إبراهيم»،[3] على وجوب نفقة آباء الأبوين وإن عَلَوا، بتقريب أنّ لفظ الأب استُعمل في هاتين الآيتين في الأجداد البعيدة،

---

(١) قوانين الأُصول: ص ٢٩.

(٢) يوسف: ٣٨.

(٣) الحج: ٧٨.

فضلاً عن القريبة منهم.

ورُدّ ذلك بأنّ الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، وبه وجّه الشهيد﵀[١] تردّد صاحب الشرايع في وجوب إنفاق الأجداد.

منها: مسألة دخول الليالي في أيام الاعتكاف؛ حيث ورد في النصوص عدم كونها أقل من ثلاثة أيام، كصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله﵇ قال: «لا يكون اعتكاف أقلّ من ثلاثة أيام».[٢] وحكي عن العلامة دخول الليالي في الأيام مستدلاً باستعمال لفظ اليوم في الشامل للّيل في بعض النصوص.

وردّه في المدارك[٣] بأنه استدلالٌ ضعيف؛ لأنّ الاستعمال أعم من الحقيقة.

ومنها: تأسيس أصل عدم النقل والحكم ببطلان معاملة شك في ترتيب آثار البيع عليها؛ لأجل عدم إحراز دخوله في البيع الشرعي.

فوقع الكلام في أنّ مجرّد إطلاق لفظ البيع عليه عند أهل العرف هل يكفي في صحة تلك المعاملة وترتيب آثار الصحة والنقل عليها، أو لا؟ فحكم المحقق الأُصولي الوحيد البهبهاني ببطلان المعاملة وعدم ترتيب آثار النقل؛ مستدلاً بأنّ مجرد إطلاق البيع عليه لا يقتضي أن يكون حقيقة؛ لأنّ الاستعمال أعم من الحقيقة عند معظم المحققين من الفقهاء.[٤]

ومنها: ما يظهر من جماعة من كون جميع الصور المعاطاتيّة عند المشهور بيعاً مع الاقباض؛ مستدلاً باطلاق البيع عليها عرفاً.

---

(١) المسالك: ج ٨، ص ٤٨٣.

(٢) لوسائل: ج٧، ص٤٠٥، ب ٤ من أبواب الاعتكاف ح ٥.

(٣) المدارك: ج ٦، ص ٣١٧.

(٤) الرسائل الفقهية / طبع مطبعة أمير: ص ٢٩٩.

وقد ردّهم الوحيد البهبهاني بأنّ مجرد إطلاقه لا يكفي في ترتيب آثار البيع شرعاً؛ لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، بل يعتبر أن يصل إلى حدّ تبادر المعنى إلى الذهن بمجرد إطلاق اللفظ، من دون أيّة قرينة.

منها: ثبوت الكفارة في غير الأكل والشرب من المفطرات التي لم يُنصّ على الكفارة فيه، مثل الارتماس والكذب على الله ورسوله ﷺ وتعمد القيء. فقد عُلّل لوجوب الكفارة في هذه المفطرات بعمومات وجوب الكفارة على من تعمد بالافطار في شهر رمضان بدعوى كونها من المفطرات.

ولكن ذهب جماعة من الفقهاء، كصاحب الرياض[1] بعدم وجوب الكفارة فيها مستدلاً بأنّ المتبادر من الافطار إفساد الصوم بالأكل والشرب، لا مطلق إفساده وأنّ اللفظ يحمل عند الاطلاق على المعنى الحقيقي. ولكن يرد عليهم إشكال وهو أنّ لفظ الافطار والمفطر أُطلق في النصوص على هذه المفطرات.

وقد تخلّصوا عن هذا الاشكال بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز. كما صرّح به في الرياض بقوله: «مع أنّ المتبادر من الإفطار إفساد الصوم بالأكل والشرب، فيجب الحمل عليه خاصّة، لأنّ اللفظ إنّما يحمل على الحقيقة. وإطلاق الوصف عليه ـ فيما مرّ من النصوص ـ لا يستلزم كونه من أفرادها، لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة».[2] قد أجبنا عنهم مفصلاً في كتاب الصوم من دليل تحرير الوسيلة. إلى غير ذلك من الموارد والمسائل الفقهية المنتشرة في مختلف أبواب الفقه، لا حاجة إلى ذكرها هاهنا.

---

(١) الرياض: ج ٥، ص ٣٧٨.

(٢) المصدر.

قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة

تحرير مفاد القاعدة:

المقصود من هذه القاعدة أنّ المولى إذا أمر عبده بفعل شيءٍ يقبح له أن يؤخّر في بيان خصوصيات المأمور به عن وقت العمل أو عن وقت التعلّم للعمل. وذلك لعدم قدرة المكلّف على امتثال أمره ما لم يعلم المأمور به، فيرجع ذلك إلى التكليف بما لا يطاق، وهو قبيح.

بيان ذلك: أنّ المولى إذا أمر عبده بشيءٍ، تارة: يبيّن الفعل المأمور به بخصوصياته وشرائطه وحدوده حينما يخاطب عبده ويأمره به، فلا إشكال ولا كلام في هذه الصورة.

وأُخرى: يؤخِّر في بيان خصوصيات المكلّف به عن زمان الخطاب ـ الذي هو ظرف أصل التكليف والأمر ـ إلى وقت الحاجة، الذي هو زمان العمل أو التعلّم لأجله، حينما يسأله عن ذلك. بمعنى أنّ المولى حينما يخاطب عبده ويأمره بفعل شيءٍ لم يبيّن كيفية التكليف وخصوصيات الفعل المكلّف به، بل يُلقي إليه أصل التكليف ويأمره بفعل شيءٍ على الوجه المجمل في زمان الخطاب، ولكنّه يبيّن ذلك قبل مجيء وقت العمل، حينما يسأله العبد عن كيفية التكليف وخصوصيات المكلّف به لأجل العمل. وهو المعبّر عنه بوقت الحاجة.

وثالثة: يفرض التأخير في بيان خصوصيات المكلّف به عن ذلك، بأن لا يبيّنه حتى في وقت العمل، أو حين سؤال العبد عن ذلك لأجل العمل.

ويُعبّر عن الصورة الثانية بتأخير البيان عن وقت الخطاب وعن

الصورة الثالثة بتأخير البيان عن وقت الحاجة. وهاتان الصورتان هما محل النزاع والبحث في المقام. مثال ذلك ما ورد في النصوص من السؤال عن طهارة الأرض المتنجّسة بضوءِ الشمس، فأجاب الامام عليه السلام بجواز الصلاة عليها إذا يبست بضوء الشمس، أو ما سئل فيه عن كيفية مسح الرأس والرجلين فأهمل الامام عليه السلام في الجواب كيفيته من حيث كونه مقبلاً أو مدبراً، فلو كان الموضع من الأرض نجساً، أو كان المسح مقبلاً واجباً، لكان على الامام عليه السلام بيانه، وإلّا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. وسيأتي توضيح ذلك في التطبيقات الفقهية.

وهذه القاعدة يمكن إدراجها في المسائل الأُصولية. وذلك لأنّ الغرض الأصلي منها هو الاحتجاج بها على عدم اعتبار كل قيد وأيّة خصوصية في المأمور به ممّا أهمل الشارع عن بيانه، مع كونه في مقام بيان ماله دخلٌ في المأمور به وحان وقت الحاجة والعمل به. وبعبارة أُخرى: إنّ الغرض من البحث عن هذه القاعدة هو تحصيل الحجة على جواز ترك ما أهمل الشارع عن بيانه من القيود والخصوصيات للمأموربه. والحكم بصحة المأتي به عارياً عنها. وعليه فتكون هذه القاعدة من القواعد الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الكلّي الشرعي.

مقتضى التحقيق في المقام:

أما تأخير البيان عن وقت الحاجة في خطابات الشارع فلا خلاف بين الفقهاء في عدم جوازه.

وقد علّلوه بأنّ ذلك من قبيل التكليف بما لا يطاق وأنّه قبيحٌ عقلاً ويستحيل صدوره من الشارع الحكيم.

قال الشيخ الطوسي: «وأما تأخير البيان عن وقت الحاجة: فلا خلاف في أنّه لا يجوز، والوجه في ذلك، أنّ تأخيره عن وقت الحاجة يجري مجرىٰ تكليف ما لا يُطاق، لأنه يتعذَّر عليه فعل ما كلّف به، وذلك يمنع من صحّة الأداء، لأنّ الأداءَ لا يصحّ إلّا بعد أن يعرف المكلّف ما كلّف به، أو يتمكّن من معرفته، أو معرفة ما يجب عليه من سببه».[١]

وقال السيد المرتضى: «إعلم أنّ هذه المسألة لاخلاف فيها، والذي يدلُّ ـ مع ذلك ـ على صحة ما ذكرناه أنّ تعذر العلم بالواجب أو بسببه يقتضي قبح التكليف ويجري مجرى تكليف ما لا يطاق. ولا فرق عند العقلاء في القبح بين تكليف من لا يقدر ومن لا يتمكن من العلم والتبيُّن».[٢]

وقال المحقق الحلّي (صاحب الشرايع): «لا خلاف بين أهل العدل أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز، إذا لم يكن للمكلف طريق إلى معرفة ما كلف به إلّا بالبيان، وإلّا لكان تكليفاً بما لا يطاق».[٣] قوله: «إذا لم يكن للمكلف طريق...» إشارة إلى جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان المكلّف متمكناً من معرفة خصوصيات التكليف والمكلّف به بغير بيان الشارع؛ بأن كان موضوع التكليف من الموضوعات العرفية المحضة التي يتمكن المكلّف من معرفته بالرجوع إلى أهل العرف، أو يستطيع أن يعرف ذلك بفعل المعصوم عليه السلام أو تقريره، ونحو ذلك من غير البيان اللفظي، من أسباب معرفة خصوصيات المأمور به، من قرائن حالية أو مقامية أو عقلية.

---

(١) العُدّة / طبع مطبعة ستارة: ج ٢، ص ٤٤٨.

(٢) الذريعة: ج ١، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٣) معارج الأُصول: ص ١١١.

وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب فجوّزه جماعة من الشافعية وأنكره أبو علي وأبو هاشم وأهل الظاهر مطلقاً. وفصّل أبو الحسن البصري بينما له ظاهرٌ كالعام وبين ما هو مجمل، فجوّز تأخير البيان عن وقت الحاجة في الثاني دون الأوّل. هذه الأقوال الثلاثة نقله الشيخ الطوسي في العدة[١] والمحقق صاحب الشرايع.[٢]

وذهب جماعة من فقهاءِ الامامية إلى القول بالتفصيل المزبور، كالشيخ المفيد والسيد المرتضى وشيخ الطائفة.

قال الشيخ الطوسي في العدة بعد نقل الأقوال الثلاثة: «والذي أذهب إليه: أنّه لا يجوز تأخير بيان العموم، ويجوز تأخير بيان المجمل، وهو الذي اختاره سيّدنا المرتضى، وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبدالله رحمهما الله».[٣]

واستدل لذلك بما حاصله: أنّ العقلاء يستحسنون خطاب بعضهم لبعض بالمجمل مع عدم تبيين المراد في حال الخطاب، فيؤخّرونه لغرض تمهيد المخاطب وتهيُّئه للعزم على الامتثال وتوطين النفس على الاتيان بجميع ما يأمره المولى ويبيّنه في وقت الحاجة. ثم استشهد لذلك ببعض الأمثلة العرفية. وإليك نصّ كلامه.

قال ﷺ: «والذي يدل على ذلك: أنّ العقلاءَ يستحسنون خطاب بعضهم لبعضٍ بالمُجمل، وإن لم يبيّنوا المراد به في الحال، ألا ترىٰ أنّ القائل يقول لغلامه: إذا كان يوم الجمعة أُدخل السّوق، واشتر الثياب، والفاكهة، وغير ذلك من الحوائج ما أثبته لك في رُقعة. وإن لم يكتب الرّقعة في الحال.

---

(١) العدة: ج ٢، ص ٤٤٩ ـ ٤٥٠.

(٢) معارج الأُصول: ص ١١١.

(٣) العدة: ج ٢، ص ٤٥٠.

وكذلك يقول بعض الرؤساء لوكيل له: اخرج إلى القرية الفلانية أو البلد الفلاني وتولّ العمل بها، واعمل في جباية الأموال، واستخراج الحقوق ما أكتب لك به تذكرة، وأثبّتها لك. ويكون ذلك حسناً، وان لم يكتب التذكرة في الحال، ويكون الغرض بجميع ذلك أن يعزم المخاطب وينطوي على امتثال جميع ما يأمره به ويُبيّنه فيما بعد، وإذا كان ذلك حسناً في الشّاهد وجب أن يكون حسناً في كل خطاب».[١]

وهذا بخلاف الخطاب بالمبيّن الذي له ظهورٌ، فلا يجوز للمتكلّم أن يؤخّر بيان مقصوده ـ المخالف لظاهر الكلام ـ عن وقت الخطاب؛ حيث إنّ الظاهر حجة، فللمخاطب أن يأخذ به ويحتج به على المتكلم، وليس للمتكلّم أن يحتج على المخاطب بالبيان المتأخر عن الخطاب الظاهر.

قال الشيخ المفيد: «ولا يجوز تأخير بيان العموم؛ لأنّ العموم موجب بمجرّده الاستيعاب، فمتى أطلقه الحكيم ومراده التخصيص ولم يبين ذلك، فقد أتى بإلغاز. وليس هذا كتأخير بيان المجمل من الكلام، وبينهما فرقٌ».[٢]

وقال الشيخ الطوسي: «فأما الذي يدلّ على أنّ تأخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب فهو: إنّا قد دللنا على أنّ العموم له صيغة تختصّ به وله ظاهرٌ، فمتىٰ خاطب الحكيم به ينبغي أن يحمل على ظاهره، لأنّه لو أراد غير ظاهره، أو أراد بعضه لبيّنه، وإلّا كان قد دلّ على الشيء بخلاف ما هو به، وذلك لا يجوز».[٣]

---

(١) العدة: ج٢ ص ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٢) التذكرة باصول الفقه للشيخ المفيد / طبع مطبعة دار المفيد / الطبعة الثانية ص ٤٠.

(٣) العدة: ج ٢، ص ٤٦٣.

ولكن في ذلك اشكال؛ نظراً إلى ما ورد في نصوص أهل البيت عليهم السلام من تخصيص العام بالمخصص المنفصل المتأخر عن العام قبل وقت العمل، ولمّا يبتني ذلك على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيكشف عن جوازه، بل هو أدلّ دليلٍ عليه.

قال المحقق صاحب الشرايع: «إذا تقدّم العامّ وتأخر الخاصّ: فان كان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام، فانه يكون نسخاً، وان كان قبله، كان تخصيصاً للعام عند من يجيز تأخير بيان العام».[1] وإنّه رحمه الله في فصل تأخير البيان عن وقت الخطاب[2] اكتفى بنقل الأقوال والجواب عنها وسكت عن ترجيح التفصيل وظاهره عدم موافقة الشيخين والسيد في التفصيل.

وقد خالف في المعالم [3] عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب واختار جوازه مطلقاً؛ معلّلاً بامكان وجود مصلحة في التأخير توجب حسنه عند العقل، كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل إلى وقت الحاجة.

وهذا هو مقتضى التحقيق بدليل ما جاء في كلام صاحب المعالم فانَّ مصلحة التأخير لا يختص بالمجمل، بل ربما تكون في إلقاء العام أيضاً.

وأما ظهور العامّ في العموم والاستيعاب وإن كان حجة كسائر الظواهر، إلّا أنه بعد الفحص عن المخصص؛ لما عُلم من دأب الشارع من كثرة تخصيص العمومات حتى بالمخصّص المنفصل، كما اشتهر بينهم أنّه ما من عامّ إلّا وقد خُصّ. ومن هنا حكم الأُصوليون والفقهاء بعدم جواز الأخذ بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص بلا فرق بين المتصل وبين المنفصل.

---

(١) معارج الأُصول: ص ٩٨.

(٢) معارج الأُصول: ص ١١١.

(٣) المعالم: ص ١٥٩.

التطبيقات الفقهية

قد استدل الفقهاء بهذه القاعدة على فتاواهم في مختلف أبواب الفقه.

منها: استدلال العلامة بهذه القاعدة على استظهار طهارة الأرض والحُصُر والبواري باصابة ضَوءِ الشمس وتجفيفها من موثقة عمّار الساباطي عن الصادق عليه السلام:

«سئل عن الشمس هل تطهر الأرض؟ قال عليه السلام: إذا كان الموضع قَذِراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة».[١]

وقال في توجيه الاستدلال بها: «وجه الاستدلال أن نقول: السؤال وقع عن الطهارة، فلو لم يكن في الجواب ما يفهم السائل منه الطهارة أو عدمها، لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو محالٌ، ولكن الجواب الذي وقع لا يناسب النجاسة فدلّ على الطهارة».[٢]

ومنها: استدلاله بهذه القاعدة على استظهار جواز مسح الرأس والرجلين في الوضوء مقبلاً ومدبراً من إهمال الامام عليه السلام كيفية المسح في النصوص البيانية؛ حيث قال: «ولأنّ أبا جعفرٍ عليه السلام لمّا حكى وضوءَ رسول الله صلى الله عليه وآله ذكر البدأة بالمرفقين لما كان واجباً، وأهمل كيفية المسح، بل قال عليه السلام: ثم مسح رأسه ورجليه. ولو كان استقبال الشعر حراماً لوجب بيانه؛ لأنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز».[٣] وكذا قال رحمه الله في المضمضة

---

(١) تهذيب الأحكام: ج ١، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣، ح ٨٠٢.

(٢) مختلف الشيعة / طبع جماعة المدرسين: ج ١، ص ٤٨٣.

(٣) منتهى المطلب: ج ١، ص ٦١ وج ٢، ص ٥٠.

والاستنشاق.[١]

ومنها: استدلال الشهيد بهذه القاعدة على استظهار جواز مساواة المأموم مع الامام من النصوص الواردة في بيان أحكام الجماعة، كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام: «الرجلان يؤمّ أحدهما صاحبه يقوم عن يمينه».[٢]

حيث إنّ في هذه النصوص لم يتعرّض الأئمة عليهم السلام لوجوب تأخرّ المأموم عن الامام. فانه قدس سره قال: «ولو وجب التأخّر لذكره، وإلّا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة».[٣]

ومنها: استدلال المحقق الكركي بهذه القاعدة لاستظهار نفي اعتبار يمين المشهود له في إثبات ربع الوصية بشهادة المرأة؛ نظراً إلى خلوّ نصوص المقام عن ذلك: قال قدس سره: «وهل يفتقر في الحكم بالمشهود به في هذه المواضع إلى اليمين من المشهود له؟ فيه اشكال: من إطلاق النص بالثبوت من غير تقييد باليمين فلو اعتبر لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة».[٤]

وكذا قال الشهيد في المسالك[٥] الى غير ذلك من الفروعات والمسائل الفقهية التي استدلّ لها الفقهاء بهذه القاعدة، وهي أكثر من حدّ الاحصاء. ويكفي لنا ذكر هذا المقدار.

ولكن الذي يظهر من كلماتهم في جميع موارد استدلالهم بهذه القاعدة

---

(١) منتهى المطلب: ج ١، ص ٣٠٤.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤١١ ب ٢٣ من صلاة الجماعة ح ١.

(٣) الذكرى / الطبع الحجري: ص ٢٧٤.

(٤) جامع المقاصد: ج ١١، ص ٣٠٨.

(٥) المسالك: ج ٦، ص ٢٠٥.

أنّ مصبّها ما إذا كان الامام في مقام بيان ما يُعتبر في المكلّف به بالحكم التكليفي أو الوضعي، ومع ذلك لم يتعرّض إلى بيان بعض القيود والشرائط وأهمله، فاستفادوا بهذه القاعدة عدم اعتباره، واستدلوا بها على أنّ ذلك القيد المتوقّع ثبوته غير ثابت شرعاً، وإلّا فلو كان ثابتاً للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ إذ لم يبيّنه الامام عليه السلام مع كونه في مقام بيان شرائط المكلّف به وأجزائه وكل ما له دخل فيه شرعاً.

المنطوق والمفهوم

تعريف المنطوق والمفهوم

عرّف المشهور المنطوق بما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، والمفهوم بما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق، كما نسب إليهم هذا التعريف في القوانين[1] والفصول[2]، ومن نسب ذلك إلى المشهور هو السيد البروجردي.[3] وفسّر الدلالة لا في محل النطق بأنها وإن تفهم من اللفظ، إلّا أنه لا يمكن الاحتجاج على المتكلّم بأنه نطق بها. ولكن فسّره في الفصول بقوله:«إنّ المراد بكون الدلالة في محلّ النطق أن تكون ناشئةً من اللفظ ابتداءً، أي بلا واسطة المعنى المستعمل فيه، ومن كونها لا في محلّ النطق أن لا تكون ناشئةً من اللفظ ابتداءً، بل بواسطة المعنى المستعمل فيه فإن قولنا إن جاءك زيدٌ فأكرمه يدل على تعليق وجوب الاكرام على المجيء وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم المجيء لكن يدل على التعليق الأوّل بلا واسطة وعلى التعليق الثاني بواسطة دلالته على التعليق الأوّل».[4]

---

(١) القوانين: ج ١، ص ١٦٧، السطر ٢١.

(٢) الفصول: ص ١٤٥، السطر ٢٠.

(٣) لمحات الأُصول: ص ٢٦٥ و٢٦٨.

(٤) الفصول: ص ١١٩، س ١٤ ـ ١٦.

وتبعه في ذلك الشيخ الأعظم وأضاف في ضابطة الفرق بين المنطوق والمفهوم بقوله:« فالمعيار في الفرق هو الاستفادة الابتدائية وعدمها».[١]

هذا، ولكن الذي يقتضيه التأمل أنّ الفارق الأساسي الذي لأجله سمّى المنطوق منطوقاً والمفهوم مفهوماً هو استفادة أحدهما من حاق اللفظ الذي نطق به المتكلّم واستفادة الآخر من معنى اللفظ ومفهومه، لا من حاق اللفظ المتلفّظ به. فسمّى المعنى الأوّل منطوقاً لأنه مستفادٌ من حاقّ اللفظ وترجمة عين ما نطق به المتكلّم وتلفّظ به فهو حكمٌ لما ذكر في لفظ الكلام. وسمى الثاني مفهوماً لأنه مستفادٌ من معنى اللفظ ومفهومه فهو حكم لمعنى ومفهوم غير مذكور في الكلام بمعنى أنّ المخاطب يفهمه بطريق ما انسبق إلى ذهنه من حاق اللفظ وبسبب المعنى الذي أدركه مما نطق به المتكلّم. وبعبارة أُخرى يفهم المنطوق من لفظ مانطق به المتكلم بلا واسطة، ولكن المفهوم يستفاد من معناه وبالمآل يستفاد من اللفظ بواسطة إدراك معناه وإن شئت فقل إنّه حكم للمعنى، كما عرّف بأنه حكم لغير مذكور.

ويظهر من الشيخ الأعظم[٢] أنّ المفهوم في الاصطلاح يطلق على مفهومي المخالفة والأولوية دون غيرهما.

والفرق بين تعريف المشهور وبين ما ذكره الشيخ واضح. فانّ ما دلّ عليه اللفظ في غير محل النطق أعم من مفهوم المخالفة والأولوية التي هي فحوى الخطاب. ومن المدلول الثابت بالملاك في خارج محل النطق، كمدلول دلالة التنبيه الثابت بالاشتراك في علّة الحكم بقرينة التعليل

---

(١) مطارح الأنظار: ص ١٦٨، س ٢٢.

(٢) مطارح الانظار: ص ١٦٨، السطر الأخير.

المذكور في النص أو بتنقيح الملاك القطعي، كما سيأتي بيان ذلك في ذكر موارد دلالة التنبيه. ولكن الأنسب ما يظهر من الشيخ، وهو الحق المطابق للاصطلاح. وذلك لما يرد من النقض على التعريف الأوّل بدلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة، لأنها من قبيل ما يدلّ عليه اللفظ في غير محل النطق مع أنها ليست من قبيل المفهوم في اصطلاحهم، بل إنّهم عدّوها من المنطوق غير الصريح. ويمكن التمثيل لما هو ثابت بتنقيح الملاك القطعي بحرمة شتم الوالدين الثابت بملاك حرمة الايذاء، فانها خارجةٌ عن محل النطق الذي هو حرمة التأفيف، وليست من الفحوى كحرمة الضرب والفحش والايلام.

وعرَّف المحقق النائيني المنطوق بأنه المدلول المطابقي للجملة، والمفهوم بأنه مدلولها الالتزامي البيّن بالمعنى الأخص.

وبذلك فسّر تعريف المشهور؛ حيث قال:«والمقصود في المقام بيان أنّ المراد من المنطوق: هو المدلول المطابقي للجملة التركيبيّة، والمراد من المفهوم: هو المدلول الالتزامي لها على وجه يكون بيّناً بالمعنى الأخصّ. ولعلّه إلى ذلك يرجع ما عن بعض من تعريف المنطوق بما دلّ عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم بما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق بأن يكون المراد من محلّ النطق ولامحلّه هو المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي. وبعد ذلك لا يهمّنا البحث وإطالة الكلام في التعريفات التي ذكروها للمنطوق والمفهوم».[1]

ويظهر ذلك أيضاً من السيد الامام الراحل؛ حيث قال:«فالدلالة على

---

(١) فوائد الاصول: ج ١، ص ٤٧٧ ـ ٤٧٨.

المعنى المطابقي دلالة منطوقيّة، وعلى الالتزامي مفهومية. وكذا في جانب المدلول، فانّه إمّا منطوق يفهم من محل النطق أو مفهوم».[١]

ولكنه خلاف ما يظهر من قدماء الأُصوليين ومتأخريهم؛ حيث إنّهم قسّموا المنطوق إلى صريح وغير صريح، وعرّفوا المنطوق الصريح بما دل عليه اللفظ بالدلالة المطابقية، وجعلوا المنطوق غير الصريح من قبيل المدلول الالتزامي، كما صرّح بذلك الفاضل التوني في الوافية.[٢] ويظهر ذلك من صاحب الفصول[٣]، وصاحب القوانين[٤]، وهداية المسترشدين،[٥] والشيخ الأعظم،[٦] وغيرهم. بل نسب السيد البروجردي[٧] إلى قدماء الأُصوليين أنّهم عدّوا دلالة المفهوم خارجة عن الدلالة اللفظية بأقسامها الثلاثة، حيث جعلوا المفهوم مستفاداً من فعل المتكلّم أي اتيانه بالقيد، لا من اللفظ المتلفظ به وسيأتي بيانه.

وعليه فما صرّح به جماعة، كالمحقق النائيني[٨] والمحقق العراقي[٩] بأنّ المفهوم ما دلّ عليه اللفظ بالدلالة الالتزامية على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، بل يظهر من الثاني أن بناءَ الأُصوليين على اختصاص المفهوم بهذا النوع من الدلالة، غير قابل للالتزام.

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٧٨.

(٢) الوافية / طبع مجمع الفكر الاسلامي: ص ٢٢٨.

(٣) الفصول: ص ١٤٦.

(٤) القوانين: ص ١٦٨.

(٥) هداية المسترشدين: ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٦) مطارح الأنظار: ص ١٦٩، س ١٩.

(٧) لمحات الاصول: ص ٢٦٧.

(٨) فوائد الاصول: ج ١، ص ٤٧٧.

(٩) مقالات الاصول: ج ١، ص ٣٩٥.

وذلك أولاً: لعدم حصول تصوّر المفهوم بمجرّد تصور المنطوق، بل ـ بناءً على ما سيأتي من هذه الأعلام في تقريب دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ـ إنّما يستفاد المفهوم من المنطوق بواسطة تصديق سببية الشرط لثبوت التالي للمقدم في الجملة الشرطية، وتصديق الانحصار في السببية. وعليه فلا يكون المفهوم من قبيل اللازم البين، فضلاً عن كونه من اللازم البين بالمعنى الأخص. وذلك لعدم حصول اللازم بمجرّد تصوّر الملزوم، بل هو في ذلك بحاجة إلى الواسطة التي ليست بديهية، بل هي نظرية؛ حيث يتوقف إثباتها على إقامة دليل وبرهان.

وثانياً: إنّ مانسبه المحقق العراقي إلى بناءِ الأُصوليين خلاف الواقع؛ بل ظاهر قدماءِ الأُصوليين كون المفهوم خارجاً عن الدلالة اللفظية، حتى الالتزامية منها، كما نقل عنهم السيد البروجردي[1] وأشار إليه السيد الامام الراحل[2].

والسر في ذلك أنّ المفهوم عندهم مستفادٌ من ذكر القيد؛ لأنّ الاتيان بالقيد بما أنه فعل اختياري عمدي صادر عن المتكلّم العاقل الملتفت، ظاهرٌ في دخل القيد في الحكم. وإلّا كان الاتيان به لغواً. وهذا معنى قولهم: إنّ الأصل في القيود كونها احترازية. وهذه الدلالة خارجة عن الدلالة اللفظية الالتزامية؛ لخروجها عن دلالة لفظ الكلام.

والحاصل: أنّ ما يظهر من متأخري الأُصوليين خروج عما جرى عليه اصطلاح قدماءِ الأُصوليين في تعريف المنطوق والمفهوم. ولا يمكن التلاؤم بينهم. والذي قال به المحقق النائيني في التلاؤم بينهم خلاف

---

(١) لمحات الأُصول: ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

(٢) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٧٦.

ما صرّحوا به من شمول المنطوق للدلالة اللفظية الالتزامية، كما عرفت.

وعلى أيّ حال لامشاحّة في الاصطلاح.

ولكن التحقيق، بناءً على ما سيأتي في تقريب دلالة الجملة الشرطية على المفهوم وفقاً لصاحب المعالم، دخول المفهوم ـ موافقه كان أو مخالفه ـ في الدلالة الالتزامية باللزوم البين بالمعنى الأعم، بمعنى أنّه من تصوّر اللازم ـ وهو التالي ـ وتصوّر ملزومه ـ وهو المقدّم ـ وتصوّر النسبة بينهما ـ وهي سببية المقدم للتالي على نحو الانحصار ـ يحصل الجزم بالملازمة بينهما والانتفاء عند الانتفاء وهذا هو المفهوم، وليست الدلالة حينئذٍ عقلية؛ لأنّ اللازم والملزوم والنسبة بينهما ـ وهو المقدم والتالي وسببية المقدّم للتالي ـ كلّها لما كانت مستفادةً من وضع أداة الشرط يستند الجزم بالملازمة ـ أي الانتفاء عند الانتفاء الحاصل من تصور الأُمور الثلاثة بالبداهة ـ إلى وضع اللفظ أيضاً، ومن هنا يدخل في المدلول اللفظي الالتزامي، ولأجل ذلك عدّ حصول الجزم بانتفاء التالي عند انتفاء المقدم من تصوّر تلك الأُمور الثلاثة من قبيل الدلالة اللفظية والالتزامية. ولا اختصاص لذلك بالمفهوم المصطلح، بل بنفس هذا البيان يدخل في الدلالة اللفظية ما كان من المداليل بالاقتضاء والتنبيه والاشارة من قبيل البين بالمعنى الأعم؛ لأنّ الدال في جميع ذلك هو اللفظ ولو كانت دلالتها بواسطة مقدمة عقلية وبمجرد حاجته في الدلالة إلى مقدمة عقلية لا تصير الدلالة عقلية، كما توهم المحقق النائيني[1]، وقد اتضح بهذا البيان عدم وجاهة ما يظهر من هذا العَلَم، من أنّ الدلالة إذا كانت على نحو اللزوم البين

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٤٧٧.

بالمعنى الأعم تخرج عن الدلالة اللفظية وتكون من قبيل الدلالة العقلية لاحتياج اللفظ في الدلالة عليه إلى مقدمة عقلية.[١]

ولا يخفى أنّه لا يختص المنطوق بما دلّ عليه اللفظ بالمطابقة؛ لكي نقع لأجل إدراج دلالة التنبيه والاقتضاء والاشارة في المنطوق أو المفهوم في حيص وبيص ونلتزم بثبوت الواسطة بينهما، كما يظهر من المحقق النائيني[٢]، بل المنطوق يشمل بعض أنحاء الدلالة الالتزامية، كما عليه القدماء إلّا أنّ دلالة المنطوق الالتزامية من قبيل المنطوق غير الصريح كما جاء في كلمات قدماءِ الأُصوليين.

ويشهد لذلك كلام الشيخ الأعظم؛ حيث قال: «أما الالتزامي فعن بعض الأفاضل كونه مفهوماً مطلقاً. ولازمه عدّ دلالة الأمر على الوجوب ووجوب المقدمة وحرمة الضدّ من المفهوم، فضلاً عن مثل دلالة الايماء والاشارة والتنبيه. وحيث إنّ المرجع في تشخيص هذه الأُمور الاصطلاحية ـ كما تقدّم ـ هو الرجوع إلى كلماتهم، فالظاهر أن المقسم هو مطلق المدلول، ولكن المدلول المطابقي والتضمّني لا يكون إلّا منطوقاً. والمدلول الالتزامي ينقسم إليهما»[٣]؛ أي إلى المنطوق والمفهوم.

وقد تبيّن مما قلنا أنّ دلالة اللفظ الالتزامية على معناه ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: دلالة المنطوق غير الصريح، وهي تشمل دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة. ثانيهما: دلالة المفهوم، وهي تشمل مفهوم المخالفة

---

(١) فوائد الاصول: ج ١، ص ٤٧٧.

(٢) فوائد الاصول: ج ١، ص ٤٧٧.

(٣) مطارح الأنظار: ص ١٦٧.

ومفهوم الاولوية المعبّر عنه بفحوى الخطاب. فما ذهب إليه الشيخ الأعظم في المقام هو مقتضى التحقيق، وهو الذي جرى عليه اصطلاح مشهور الأُصوليين، القدماء منهم والمتأخّرين.

الأقسام الثلاثة للمنطوق

ثم إنّه قسّم الأُصوليون دلالة المنطوق غير الصريح إلى: دلالة التنبيه والايماء، ودلالة الاقتضاء، ودلالة الاشارة. وسبق آنفاً أنّ دلالة الاشارة ليست من قبيل الالتزامية البيّنة بالمعنى الأخص؛ لتوقفها على ملاحظة دليل آخر والمقايسة بينهما،بل وكذلك بعض أنحاء دلالة الاقتضاء والتنبيه.

وينبغي قبل الورود في البحث عن كل واحد من هذه الدلالات الثلاث تفصيلاً، بيان موجز فيأساس هذا التقسيم وتعريفإجمالي لهذه الدلالات.

وأساس هذا التقسيم ـ على ما بُيّن فيالكتب الأُصولية، كالفصول[١] والقوانين[٢] والوافية[٣] وهداية المسترشدين[٤] وغير ذلك ـ أنّ ما يدل عليه منطوق الكلام بالدلالة الالتزامية إما أن يكون مقصوداً للمتكلّم في خطابه أولا.

والأوّل: إما أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليه، فهو المدلول بدلالة الاقتضاء كقوله ﷺ: «رفع عن امتي الخطأ والنسيان» وقوله تعالى: «واسأل القرية». فدلّ الأوّل على رفع العقاب والمؤاخذة أو التكليف، والثاني

---

(١) الفصول: ص ١٤٦.

(٢) القوانين: ص ١٦٨.

(٣) الوافية: ص ٢٢٨.

(٤) هداية المسترشدين: ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

على أنّ المسؤول أهل القرية، وإلّا لما صدق الكلام في الأوّل ولما صحّ في الثاني.

وإما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه، ولكن يقترن بما يعطي للكلام ظهوراً في كونه ملاك الحكم وعلته. وهو المدلول بدلالة التنبيه والايماء. وسيأتي ذكر أمثلتها.

والثاني: وهو ما لا يكون مقصوداً للمتكلّم بالارادة الاستعمالية ولا التصديقية، ولكن يلزم من مدلول الكلام باللزوم غير البين أو البين بالمعنى الأعم، وذلك إمّا بملاحظته مع الكلام الآخر الصادر من ذلك المتكلّم والمقايسة بينهما، مثل دلالة قوله تعالى: «والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين» على أقل زمان الحمل، إذا لوحظ وقويس مع قوله تعالى: «وحمله وفصاله ثلاثون شهراً»؛ حيث إنّه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة أشهر، فيُعلم بذلك أنّه أقل مدّة الحمل.

وإما لأنّه لازمٌ عقلي للمنطوق باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، أو غير البيّن، ويُفهم منه بالتبع. مثل دلالة دليل وجوب الشيء على وجوب مقدمته أو حرمة ضدّه. فان وجوب المقدمة وحرمة الضد غير مقصودين من دليل وجوب الشيءِ، وإنّما يفهم بالقرينة العقلية بتبع وجوب الشيءِ.

ثم إنّا قد أشرنا آنفاً إلى أنّ متأخري الأُصوليين لمّا خصّوا المنطوق بالمدلول المطابقي وقعوا في تعيين منصّة هذه الدلالات الثلاث في حيص وبيص، لأنّها بناءً على هذا المسلك لا تدخل في شيءٍ من المنطوق والمفهوم.

ولم يستبعد المحقق النائيني إثبات الواسطة بينهما وإدراج هذه

الدلالات فيها.[١] وقد سمّاها الشيخ المظفر[٢] بالدلالة السياقية؛ نظراً إلى استفادتها من سياق الكلام، وجَعَلها قسماً مستقلاً من الدلالات في عرض المنطوق والمفهوم.

والتحقيق: اندارجها في دلالة المنطوق الالتزامية، كما يظهر من مشهور الأُصوليين من القدماءِ والمتأخرين. وقد جعلوها من قبيل دلالة المنطوق غير الصريح. ونقلنا ذلك آنفاً عن بعضهم. والظاهر كونها من قبيل اللزوم البين بالمعنى الأعم؛ لتوقف الجزم بالملازمة فيها على تصور عدم صدق الكلام بدونها أو تصور الملاك والعلة، بل بعض أنحائها كدلالة الاشارة من قبيل غير البيّن، ولكنّها لاتخرج بذلك عن الدلالة اللفظية، كما قد يتوهم. ثم إنّي بعد ما حققت ذلك صادفت كلام الشيخ الأعظم. ولقد أجاد في بيان ذلك؛ حيث قال: «وهل المدلول ينحصر في المفهوم والمنطوق أولا؟ ظاهر الأكثر ـ كما يظهر من الحدود الآتية ـ هو الأوّل؛ لاعتبارهم النفي والاثبات فيها. ويظهر من محكي النهاية ثبوت الواسطة؛ حيث جعل الايماء والاشارة قسماً ثالثاً، مع أنّ المشهور دخولهما في المنطوق، خلافاً للتفتازاني؛ حيث جعلهما من المفهوم. فان أراد بذلك جعل اصطلاح جديد فلا ينبغي التشاح، وإن أراد بيان ما هو المصطلح فالظاهر خلافه، كما يظهر بالرجوع».[٣]

---

(١) راجع فوائد الاصول: ج ١، ص ٤٧٧.

(٢) أُصول الفقه: ج ١ ـ ٢، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٣) مطارح الأنظار: ص ١٦٧.

دلالة الاقتضاء

التعريف والحجّية:

قد اتضح مما سبق في بيان أساس تقسيم دلالة المنطوق غير الصريح إلى هذه الدلالة ودلالة التنبيه والاشارة، أنّ ما يدل عليه منطوق الكلام بالدلالة الالتزامية إذا كان مقصوداً للمتكلّم في خطابه وكان صدق الكلام أو صحته متوقفاً عليه، هو المدلول بدلالة الاقتضاء.

فتبين من ذلك: أولاً: أنّ دلالة الاقتضاء تكون داخلة في منطوق اللفظ، لا في مفهومه.

وثانياً: أنّها تكون من قبيل المنطوق غير الصريح، لا الصريح؛ إذ الصريح هو المدلول المطابقي للمنطوق. فهي داخلة في المنطوق غير الصريح الذي يدل عليه منطوق الكلام بالالتزام، كما يظهر ذلك من كلمات قدماءِ الأُصوليين بل متأخريهم كصاحب الفصول ومن عاصره؛ حيث إنّهم قسّموا المنطوق إلى صريح وغير صريح وعرّفوا المنطوق الصريح بما دلّ عليه المنطوق بالمطابقة وأدرجوا هذه الدلالات الثلاث في غير الصريح، وقد سبق نقل كلماتهم.

ومثّلوا لهذه الدلالة بما ورد عن النبي ﷺ: «رفع عن أُمّتي: الخطأ والنسيان».[١] وقوله تعالى: «واسأل القرية»[٢] فدلّ الأوّل على رفع العقاب والمؤاخذة أو رفع التكليف، والثاني على أنّ المسؤول أهل القرية، وإلّا لما صدق الكلام في الأوّل ولما صحّ في الثاني، كما مثل بهما الفاضل التوني[٣]

---

(١) الكافي: ج ٢، ص ٤٦٢/ الفقيه: ج ١، ص ٥٩، ح ١٣٢ / الخصال: ج ٢، ص ٤١٧.

(٢) يوسف: ٨٢.

(٣) الوافية / طبع مجمع الفكر الاسلامي: ص ٢٢٨.

وصاحب الفصول[١] والمحقق النائيني[٢]، ومن ذلك قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام».[٣] وقوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»[٤] فان صدق الكلام وصحته يتوقّف في الأوّل على تقدير الحكم؛ أي لا حكم ضرري، فالمنفي هو الضرر والضرار الناشئان من حكم الشارع. ويتوقف في الثاني على تقدير (كاملة) أي؛ لا صلاة كاملة، وإلّا فمن الواضح المشاهد بالوجدان عدم رفع النسيان والخطأ عن الأُمّة ولا الضرر والضرار عن بينهم في الخارج، وعدم قابلية القرية نفسها لأن تقع مورداً للسؤال، وعدم اشتراط وقوع الصلاة في المسجد في صحة صلاة جاره. وجميع الدلالات الالتزامية في أنحاء المجازات في الكلمة والاسناد من قبيل دلالة الاقتضاء.

وأما حجية هذه الدلالة فلا إشكال فيها؛ حيث إنّها توجب ظهور الكلام في مدلولها. وكلّ ظاهر حجّة، كما ثبت في محلّه. وجعل الفاضل التوني حجية هذه الدلالة ظاهرةً إذا كان الموقوف عليه مقطوعاً به ومقصوده ظاهراً عدم كون ما يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته على عدّة محتملات يصح توجيه الكلام بكل واحدٍ منها؛ حيث يجوز للمتكلم قصد كل واحد منها من كلامه من دون ارتكاب كذب أو غلط في كلامه. وهذا بخلاف ما لو لم يصح توجيه الكلام إلّا بمحتمل واحد لوضوح عدم كون قصد غيره معقولاً حينئذٍ ومرجع ذلك إلى العلم بكون مايتوقف صحة الكلام عليه مراداً للمتكلم. دون ما لا يتوقف صحة الكلام أو صدقه عليه،

---

(١) الفصول / الطبع الحجري: ص ١٤٦.

(٢) كتاب المكاسب والبيع تقرير الآملي: ج ١، ص ٤٢٢.

(٣) الوسائل: ج ١٢، ص ٣٦٤، ب ١٧ من أبواب الخيار، ح ٣ و٤ و٥.

(٤) الوسائل: ج ٣، ص ٤٧٨، ب ٢ من أحكام المساجد، ح ١ والتهذيب: ج ١، ص ٩٢، ح ٢٤٤ / ٩٣.

وإن صحّ توجيه الكلام به، كما في الصورة الأُولى.

ولكن لا يخفى أنّ دلالة الاقتضاء أولى من دلالة التنبيه في الحجية؛ نظراً إلى توقف صدق الكلام وصحته عليها، بخلاف التنبيه والايماء. فتحصّل أنّه لا إشكال في حجية دلالة الاقتضاء.

التطبيقات الفقهية

قد استدل أكابر الفقهاءِ وفحول المحققين بهذه الدلالة في موارد عديدة. ونعرف من ذلك أهمية هذه الدلالة ومنصّتها الخطيرة في استنباط الأحكام الشرعية.

فمن هذه الموارد ما استدل العلّامة على عدم جواز إزالة النجاسة بالماء المضاف بما دل على عدم جواز ازالة الحدث إلّا بالماء الطاهر في الماء المطلق: حيث انه نجاسة حكمية فدل على ذلك في النجاسة الخبثية الحقيقية بالفحوى. ثم قال: «لا يقال: هذا قياس فلا يكون حجة؛ لأنّا نقول: نمنع كونه قياساً، وإنما هو استدلال بالاقتضاء، فان التنصيص على الأضعف يقتضي أولوية ثبوت الحكم في الأقوى، كما في دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب».[1]

هذا، ولكنه لو أراد من قوله: «بالاقتضاء» دلالة الاقتضاء فهو خروج عما جرى عليه اصطلاح الأُصوليين في تعريف دلالة الاقتضاء، وظاهره إرادة مفهوم الأولوية وفحوى الخطاب الثابت للنص بالقرينة العقلية، ولا سيّما بقرينة تمثيله بآية التأفيف.

---

(١) مختلف الشيعة: ج ١، ص ٢٢٤.

ومنها: استدلال الشيخ الأعظم بقوله عليه السلام: «من صلّى الخمس في جماعة فظنّوا به كلّ خير».

وقوله عليه السلام في رواية أُخرى: «فظنّوا به خيراً وأجيزوا به شهادته» على قبول شهادة من صلّى الخمس جماعةً بهذه الدلالة.[١]

حيث إنّ الأمر بالظن لا يعقل؛ لعدم كونه اختيارياً، فيدل بدلالة الاقتضاء على الأمر بترتب آثار ظنّ الخير وأحكامه، ومن آثاره إنفاذ شهادته.[٢]

ومنها: استدلال المحقق الآشتياني بقوله تعالى: «عبداً مملوكاً لا يقدر على شيءٍ»[٣] على عدم سقوط حق المدّعي بحلف العبد؛ حيث إنّه دل على نفي القدرة من العبد بالنسبة إلى ما يسمّى شيئاً. وإنّ المقصود منه بدلالة الاقتضاء نفي جميع الآثار المترتبة على فعل القادر شرعاً عن فعل العبد. ولهذا استدل الامام عليه السلام على فساد طلاقه بأنه شيء.[٤]

والوجه في اندراج دلالتها على ذلك في دلالة الاقتضاء أنّ صحة قوله تعالى: «لايقدر على شيءٍ» إنّما تتوقف على ارادة نفي الآثار عن فعله شرعاً، وإلّا فهو خلاف الوجدان؛ لأنّ العبد كساير الناس فاعل مختار قادر على أي شيءٍ في الخارج. ولذلك يدل بالاقتضاء على نفي الآثار. أللّهم إلّا أن يقال إنّ ذكر لفظ «مملوكاً» قرينة على ارادة نفي قدرة العبد على خصوص ما ينافي مالكية مولاه. ولا يلائم ذلك إلّا نفي كلّ ما يترتب على فعل الحرّ من الآثار الوضعية. وعليه تدخل هذه الدلالة في دلالة التنبيه

---

(١) الوسائل: ج١٨، ص ٢٩١، ب ٤١ من الشهادات ح ١٢.

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري / طبع آل البيت: ج ٢، ص ٤١٥.

(٣) النحل: ٧٥.

(٤) كتاب القضاء للمحقق الآشتياني: ص ٢١٠.

لاستفادتها بقرينة ما يقترن بالكلام.

ومنها: إفتاؤهم بجواز تبديل متعلقات الزكاة والخمس بالقيمة؛ حيث استدلّوا لذلك بأن أدلتها تدل على ذلك بدلالة الاقتضاء؛ إذ ربما لا يمكن صرف أعيانها في مصارفها المذكورة، فحيث إن الغالب تعذّر صرف أعيانها أو تعسّره من غير تبديل، تدل نصوصها على جواز تبديلها بالقيمة بدلالة الاقتضاء، كما استدل بذلك المحقق الهمداني لجواز تبديل متعلق الزكاة بالقيمة واستغنى بهذا الوجه عن التشبّث بساير الوجوه المذكورة لذلك؛ حيث قال:«مع أنّ الحق عدم الحاجة في إثبات جواز إخراج القيمة إلى التشبّث بشيء من الأُمور المزبورة، بل يستفاد جواز إبدالها بالقيمة بل وجوبه غالباً لمن يتولّى صرفها إلى مصارفها من الأصناف الثمانية التي ستعرفها من الكتاب والسنة الآمرة بصرفها إلى هذه المصارف بدلالة الاقتضاء، حيث إنّ الغالب تعذّر صرف عين الفريضة أو تعسّره من غير تبديل أو تغيير، خصوصاً إذا كانت من جنس الأنعام، إلى تلك المصارف؛ إذ كيف يتمكّن من صرف بنت المخاض أو بنت اللبون بعينها في عمارة المساجد وبناء القناطر ومعونة الحاج وغير ذلك من وجوه البر، أو في أداء مال الكتابة وفكاك الرقاب ووفاء دَين الغارمين الذين لا يبلغ دينهم هذا المبلغ، أو لا يرضى صاحبه إلّا بحقّه.

فليس الأمر بصرف الزكاة إلى هذه الوجوه إلّا كالوصية بصرف ثلث تركته من المواشي والعقار والغلاّت إلى استئجار العبادات، أو شيء من مثل هذه الوجوه، فإنّ مفادها عرفاً ليس إلّا إرادة صرف ثلثه إلى هذه المصارف بأيّ وجه تيسّر».[1]

---

(١) مصباح الفقيه: ج ١٣، ص ٢٢٠ / طبع جماعة المدرسين.

ومنها: ما استدل به المحقق النائيني بقوله: «لو دل دليل على صحة تعلق إجازة المالك بأيّ عقد من العقود، لقلنا: صحة إجازة العقد الوسط تقتضي صحة العقد السابق عليه بدلالة الاقتضاء. وأما لو لم يكن هناك دليل خاص فدلالة الاقتضاء غير جارية».[١] مقصوده أنّ العقد السابق وإن لم تصدر اجازة من المالك بالنسبة إليه، ولكن تثبت صحته باجازة العقد الوسط بدلالة الاقتضاء.

ومنها: ما استدل به السيد الشهيد الصدر على ثبوت الاطلاق لدليل كان لسانه الامتنان بدلالة الاقتضاء في كل مورد لا يمكن تصحيح اللسان الامتناني بدون افتراض الاطلاق للدليل.[٢] ومقصوده ثبوت الاطلاق في حق كل من يتصور في حقه الامتنان، وإلّا لا يمكن الالتزام بلسان الامتنان لذلك الدليل.

ومنها: ما استدل به المحقق الفقيه الخوانساري، من دلالة التعليل في قوله عليه السلام: «لأنّ له أن يتزوّج أربع نسوة»[٣] على ثبوت حق القسم للزوجة ابتداءً ـ ولو كانت واحدة ـ بدلالة الاقتضاء.[٤]

تقريب الاستدلال: أنّ المقصود من التعليل المزبور وإن كان هو كون اختيار باقي الليالي ـ فيما إذا كان عند الزوج أقل من أربع نسوة ـ بيد الزوج، وليس ثبوت حق القسم للزوجة ابتداءً المقصود من التعليل، كما يقتضيه سياق السؤال والجواب، إلّا أنّ صحة التعليل لمّا تتوقف على ثبوت حق القسم للزوجة ابتداءً بليلة واحدة في كل أربعة ليال، فمن هنا دلّ التعليل على ذلك بدلالة الاقتضاء.

---

(١) منية الطالب: ج ٢، ص ١٥٢.

(٢) شرح العروة: ج ١، ص ٢٤.

(٣) الوسائل: ج ١٥، ص ٨٠، ب ١ من القسم والنشوز ح ٢.

(٤) جامع المدارك: ج ٤، ص ٤٢٨.

ومنها: ما استدل به الفقيه المحقق السيد الخوئي على طهارة ملاقي غسالة المتنجس بالأدلة الآمرة بغسل المتنجّس بدلالة الاقتضاء؛ إذ لولا ذلك لامتنع تطهير المتنجسات لسراية الغسالة المتخلّفة إلى أطراف الموضوع المتنجس المغسول قال ﷺ ـ بعد الاستدلال لذلك بالسيرة ـ : «على أنّه يمكننا الاستدلال على طهارة الملاقي في مفروض الكلام بالادلة الواردة في تطهير المتنجسات وذلك بدلالة الاقتضاء، وبالاطلاق المقامي حيث دلّت على طهارة البدن أو الثوب بغسل الناحية التي أصابها دم أو مني أو غيرهما من النجاسات.

فلو قلنا بنجاسة ملاقي الغسالة لم يمكن تطهيرهما ولا تطهير غيرهما من المتنجسات بصب الماء على الموضع المتنجس منهما وغسله إذ كلما طهرنا جانباً نجسنا جانباً آخر فلا تتيسر الطهارة إلّا بغسلهما بأسرهما ومعه تصبح الأدلة الدالة على كفاية غسل الناحية المتنجسة منهما لغواً ظاهراً فانه أي فائدة في غسل تلك الناحية مع عدم حصول الطهارة به».[1]

إلى غير ذلك من كلمات أعاظم الفقهاء وفحول المحققين يطول ذكرها.

دلالة التنبيه

التعريف وتحرير محل الكلام:

وقد عرّفهما العلّامة الحلّي بدلالة اللفظ على التعليل بالالتزام، لا بالوضع؛ حيث قال: «إن اللفظ إذا لم يكن دالا بوضعه على التعليل، لكن يكون التعليل لازماً من مدلوله، كان دالّاً على العلية بالتنبيه والايماء».[2] فأخرج بذلك دلالة أداة التعليل الموضوعة له على ذلك بالوضع مثل «لأنّ»

---

(١) التنقيح / كتاب الطهارة: ج ٣، ص ١٠٧.

(٢) نهاية الأُصول: البحث الثالث من الفصل الثالث من المقصد العاشر / وأيضاً نقل عنه الشعراني في كتابه المدخل إلى عذب المنهل ص ١٨٢.

و«لأجل» ونحوه.

وعدّ لها موارد، أهمها ما يلي:

١ ـ المترتب بالفاء. مثل: «من أحيى أرضاً مواتاً فهي له».[١] فدل بدلالة التنبيه على علية إحياء الأرض لملكيتها.

٢ ـ الجواب بعد السؤال، كقوله ﷺ: «كفّر» جواباً لمن سأله بقوله: «واقعت أهلي في نهار رمضان»[٢] فدلّ بدلالة التنبيه على عليّة المواقعة في نهار رمضان لوجوب الكفارة.

٣ ـ ذكر كلام لا فائدة في ذكره إلّا العلية.

كقوله ﷺ: «أينقص الرُّطَب إذا جفّ؟» حينما سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقالوا: «نعم. قال ﷺ: فلا إذن»[٣] فدل على علية النقصان لمنع البيع. وكقوله ﷺ للحارثة الخثعمية ـ حينما سألته عن حكم حجّها عن جانب أبيها ـ: «أرأيت لو كان على أبيك دينٌ فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ فقالت: نعم قال ﷺ: فدين الله أحق بالقضاء».[٤] وقوله ﷺ: «لايقض القاضي وهو غضبان».[٥]

وعرّفها الفاضل التوني: (المتوفّى: سنة ١٠٧١.) بما يقترن بحكم على وجه يُفهم منه أنّه علة لذلك الحكم، فيلزمه جريان هذا الحكم في غير هذا المورد، ممّا اقترنت به. ويسمّى بدلالة التنبيه والايماء[٦] وهذا التعريف يرجع إلى تعريف العلامة. وإن لم يصرّح بما أخذه العلامة في دلالة التنبيه،

---

(١) الوسائل: ج١٧، ص٣٢٧، ب ١ من إحياء الموات ح ٥ و٦ وص٣٢٨، ب ٢، ح ١.

(٢) الوسائل: ج٧، ص٢٩ و٣٠، ب ٨ مما يمسك عنه الصائم: ح ٢ و٥.

(٣) عوالي اللئالي: ج٢، ص ٢٥٤.

(٤) الحدائق: ج ١١، ص ٣٩.

(٥) الوسائل: ج١٨، ص١٥٦، ب ٢ من آداب القاضي ح ١ و٢.

(٦) الوافية: ص ٢٢٨.

من دلالة اللفظ على التعليل بالالتزام، لا بالوضع.

وعن المحقق الميرزا القمي في القوانين [١] ما حاصله: أنّ الدلالة إما أن تكون مقصودة للمتكلم أو لا، وعلى الأوّل اما يتوقف صدق الكلام عليه أو لا يتوقف، فالأول دلالة الاقتضاء والثاني دلالة التنبيه والايماء. ثم زاد في تعريفه بقوله: «ولكنه كان مقترناً بشيءٍ لولم يكن ذلك الشيء علة لَبَعُد الاقتران، فيفهم منه التعليل، فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع» [٢] وجعلها في مقابل منصوص العلة ومثّل له بقوله ﷺ: «كفّر» بعد سؤال الأعرابي: «واقعت أهلي في نهار رمضان» وقال انه في قوة أن يقال: «إذا واقعت فكفّر».

ويفترق كلامه عن كلام العلامة والفاضل التوني بزيادة قيد في التعريف. وهو عدم توقف صدق الكلام على دلالة التنبيه. وقوله: «لولم يكن ذلك الشيء علّةً، لبعد الاقتران، فيُفهم منه التعليل» إشارة إلى ما أخذه العلامة في تعريفهما، من دلالة اللفظ على التعليل بالالتزام، لابالوضع.

ونظيره عن صاحب الحدائق، فانه بعد ما جعل الدلالة الالتزامية غير صريحة، قسمها إلى ثلاثة أقسام، وجعل دلالة التنبيه من القسم الثاني، وقال: الثاني: مالا يتوقف عليه صدق المعنى ولا صحته، لكنه اقترن بحكم على وجه يفهم منه أنه علة لذلك الحكم، فيلزم حينئذٍ جريان الحكم المذكور في غير هذا المورد مما اقترن بتلك العلة، ويسمى بدلالة التنبيه والايماء، نحو قوله ﷺ: «اعتق رقبة» حين قال له الأعرابي: واقعت أهلي في شهر رمضان. فانه يفهم منه أنّ علة وجوب العتق هي المواقعة، فتجب في كل موضع تحقّقت. [٣]

---

١) قوانين الاصول: ص ١٦٨.

٢) المصدر.

٣) الحدائق الناظرة: ج ١، ص ٥٦.

وقد أجاد الشيخ المظفر[١] في ذلك؛ حيث عرّفها بالدلالة الالتزامية الثابتة بقرينة سياق الكلام من دون توقف صدق الكلام أو صحته عليها. وذكر أهمّ مواردها، وهي ثلاثة:

١ ـ ما يلازم المنطوق عقلاً أو عرفاً، فيراد بذكر ملزومه، كقولهم: «دَقَّت الساعة العاشرة»؛ تنبيهاً على حد الموعد، أو قولهم: «طلعت الشمس» تنبيهاً على فوت صلاة الغداة، أو قولهم «إنّي عطشان» للدلالة على طلب الماء. وألحق بذلك الكنايات.

٢ ـ اقتران الكلام بشيءٍ يفيد تعليل الحكم بعلّة، أو تعليقه وجوداً أو عدماً على شيءٍ للتنبيه على علة الحكم، أو شرطاً لواجب أو جزءً أو مانعاً. كقول المفتي: «أعد الصلاة» لمن سأله عن حكم الشك في ركعات الثنائية، أو قوله: «كفّر» لمن قال له: واقعت أهلي في نهار شهر رمضان. أو قوله: «بطل البيع» لمن قاله: بعت السمك في النهر. أو قوله: «لا تُعد الصلاة» لمن سأله عن حكم الصلاة في الحمام.

فيُفهم من الأوّل عليّة الشك في ركعات الثنائية للبطلان، ومن الثاني عليّة المواقعة في نهار شهر رمضان لوجوب الكفارة، ومن الثالث اشتراط القدرة على تسليم المبيع في صحة البيع، ومن الرابع: عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة.

هذا، ولكن كلام العلامة في ذلك أحسن من غيره؛ حيث اشترط في دلالة التنبيه كون التعليل مدلولاً للّفظ بالالتزام، لا بالوضع.

٣ ـ اقتران الكلام بشيءٍ يفيد بعض متعلّقات الفعل، كقولهم: «وصلت إلى النهر وشربت» أي شربت من الماء. وقوله: «قمت وخطبت» أي خطبت قائماً.

---

(١) أُصول الفقه: ج ١، ص ١٣٣.

ولكن يظهر من العلامة في المختلف ـ كما سيأتي كلامه ـ أنّ دلالة التنبيه هو مفهوم الموافقة وأنّ المقصود منهما واحد. ولكنّه عمّمها إلى صورة مساواة المفهوم مع المنطوق.

وقد خالفه المحقق الأردبيلي في التعميم، وقال باعتبار الأولوية في دلالة التنبيه. فانه بعد ما وافق العلامة في اتحاد دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة في اصطلاح الأُصوليين، خالفه بدعوى اختصاصها بمفهوم الأولوية وفحوى الخطاب واختصاص دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة بما إذا كانت علّة الحكم منصوصة في المنطوق وأُحرز وجودها في المفهوم، دون ما إذا لم تكن العلة معلومة في المنطوق بالتنصيص أو لم يحرز وجودها في المفهوم؛ حيث يلحق حينئذٍ بالقياس المحرّم.

فانه أشكل على العلامة ـ في استدلاله بدلالة التنبيه ومفهوم الموافقة لوجوب ركعتين وثلاثاً على المسافر الذي فاتته صلاة واحدة فنسيها، كما سيأتي بيانه ـ بقوله: «على أنّ ذلك ليس بالتنبيه ومفهوم الموافقة؛ لاعتبار أولوية الحكم المذكور في المنطوق في المسكوت عنه، كما في التأفيف[١]، ورؤية مثقال ذرة[٢] والامانة بدينار وقنطار[٣] وهو ظاهر ومصرح في موضعه، خصوصاً مختصر ابن‌حاجب وشرحه. وإنه إنّما يعتبر مفهوم الموافقة ودليل التنبيه، إذا علم العلة المقتضية للحكم وتعليله بها فقط في المنطوق، مع وجودها في المفهوم، وهو أيضاً مصرّح».[٤] قوله: وهو أيضاً

---

(١) اشارة إلى قوله تعالىٰ:(فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً) الاسراء:٢٣.

(٢) اشارة إلى قوله تعالىٰ:(فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) الزلزلة: ٧ـ٨.

(٣) اشارة إلى قوله تعالىٰ(ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك) آل عمران: ٧٥.

(٤) مجمع الفائدة: ج ٣، ص ٢٢٩.

مصرّح، أي يُعتبر كونه منصوصاً في المنطوق.

والتحقيق في تعريفها ما قاله العلامة في كتابه الأُصولي (وهو نهاية الاصول) وتبعه الفاضل التوني والمحقق القمي وصاحب الحدائق.

وأما ما يظهر منه في المختلف لا ينافيه إذا كان ثابتاً على النحو الذي جاء في التعريف. من دلالة اللفظ التزاماً على تعليل الحكم بعلّة وإناطته بملاك قطعي.

وأما ما عن الأردبيلي من اختصاص دلالة التنبيه بمفهوم الأولوية ومنصوص العلة، فهو خلاف ما جرى عليه اصطلاح الأُصوليين، كما عرفت.

ولا يخفى أنّ دلالة التنبيه قد يعبّر عنها بدلالة الايماء، وأُخرى: بمفهوم الموافقة، وثالثة: بدليل الخطاب. ثم إنّه وقع الكلام في أنّ دلالة التنبيه هل هي حجة مطلقاً أو لا أو يُفصّل في حجيتها. وسيأتي تنقيح الآراء في ذلك وبيان مقتضى التحقيق.

حجية هذه الدلالة

حكي عن العلامة عدم حجية شيءٍ من أنحاء دلالة التنبيه[1]، بل قد يقال: إنّ الغرض من التعرّض لها بيان عدم كونها من أقسام الدلالات ولا من الظواهر التي هي حجّة. ويُستدّل لذلك بأنّ في موارد التنبيه والايماء لايفيد اللفظ أكثر من الظنّ بمراد الشارع وإنّه لا يُغني من الحق شيئاً، وكون اللفظ موجباً للظنّ بالمراد شيءٌ وكونه دالّاً على ذلك شيءٌ

---

(١) حكاه المحقق الشعراني (عن نهاية الأُصول للعلامة) في كتابه المدخل إلى عذب المنهل / طبع مطبعة باقري: ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

آخر، كما يظهر هذا الاستدلال من المحقق الشعراني.[١]

ولكنه خلاف ما بنى عليه العلامة في كتبه من حجية دلالة التنبيه والايماء والاستناد إليها في فتاواه، بل احتجّ بها على من جعلها في عداد القياس المحرّم، كما عرفت آنفاً بعض المواضع من كلماته في التطبيقات الفقهية.

ويظهر من الفاضل التوني[٢] حجية هذه الدلالة إذا عُلم علّية ما اقترن بالكلام للحكم وقُطع بعدم مدخلية خصوص المورد.

قال: «هو حجّة إذا عُلم العليّة، وعدم مدخليّة خصوص الواقعة، فإنّ مدار الاستدلال في الكتب الفقهيّة عليه - أي العلم بعدم مدخليّة خصوصية الواقعة -، وهذا هو مراد المحقّق في المعتبر؛ حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعيّ، كما إذا قيل له عليه السلام: صلّيت مع النجاسة؟ فيقول عليه السلام: أعد صلاتك، فإنّه يعلم منه، أنّ علّة الإعادة هي النجاسة في البدن أو الثوب، ولا مدخليّة لخصوص المصلّي، أو الصلاة».[٣]

والتحقيق في المقام أنّ دلالة التنبيه لمّا كانت لها ظهورٌ في عليّة ما اقترن بالكلام للحكم، تكون حجة، وإن لم يُنصّ في المنطوق على عليّته، بل إنّما استفيد ذلك من سياق الكلام؛ بأن يُعطي للكلام ظهوراً في دوران الحكم مداره من دون دخل لخصوصيّة المورد. وحيث إنّ ظاهر الكلام حجّةٌ في بناءِ العقلاءِ ونظر الشارع، فلا إشكال في حجية دلالة التنبيه والايماء.

وهذا الملاك للحجية لا يطّرد في جميع الأقسام التي ذكروها لدلالة التنبيه، ولكن الأمر سهل بعد إعطاء الضابطة في ذلك. فكل قسم تحقق فيه

---

(١) حكاه المحقّق (عن نهاية الأُصول للعلّامة) في كتابه المدخل الى عذب المنهل /طبع مطبعة باقرى: ص ١٨٤.

(٢) الوافية: ص ٢٢٨.

(٣) الوافية: ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

الملاك المزبور تكون دلالة التنبيه حجّة في ذلك القسم. والذي أظنّه: أنّ كل دلالة تدخل في تعريف دلالة التنبيه هذا الظهور لها ثابتٌ، وما ليس له هذا الظهور كآية السرقة ـ التي عدّها العلامة[١] من دلالة التنبيه وأشكل في ظهورها ـ ليس في الحقيقة من قبيل دلالة التنبيه. لعدم كون اقتران الماء بالكلام لغير العلّة ببعيد واما لفظ السارق والسارقة فهو موضوع الحكم، لا علته.

التطبيقات الفقهية

تظهر ثمرة هذه المسألة في فروعات كثيرة:

منها: ما إذا فاتت المسافر صلاة واحدة ونسيها، فقد أفتى العلامة في المختلف[٢] بأنه يصلي ركعتين وثلاثاً وينوي بالثلاث المغرب وبالركعتين إحدى الأربع الباقية وصلاة الصبح.

واستند في هذه الفتوى إلى دلالة التنبيه:

حيث إنه استدل لذلك بما رواه علي بن أسباط عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله قال عليه السلام:

«من نسي صلاةً من صلاة يومه واحدة ولم يدر أي صلاة هي صلّى ركعتين وثلاثاً وأربعاً».[٣]

بتقريب أنّ هذه الصحيحة وإن وردت في الحاضر، إلّا أنها دلّت على المطلوب في المسافر بدلالة التنبيه. وذلك لأنّ المسافر في هذه المسألة يساوي الحاضر في الملاك، وهو وحدة الفائتة وتساوي العدد في

---

(١) نقل عنه الشعراني في المدخل إلى عذب المنهل / طبع مطبعة باقري: ص ١٨٥.

(٢) مختلف الشيعة / طبع مكتب الاعلام الاسلامي: ج ٢، ص ٤٥٤.

(٣) التهذيب: ج ٢، ص ١٩٧، ح ٧٧٤.

الرباعيات أو الثنائيات. فكما أنّ للحاضر يجوز الاكتفاء بأربع بدلاً عن الظهرين والعشاء لتساويها في الركعات ووحدة الفائتة فكذلك المسافر يجوز له الاكتفاء بركعتين بدلاً عن الظهرين والعشاء والصبح لأجل ذلك.

وبذلك ردّ ابن إدريس بقوله: «إنّ هذا ليس بقياس وإنّما حكم ثبت في صورة لثبوته في أُخرى مساوية لها من كلّ وجه، وذلك يسمى دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة، كما في تحريم التأفيف وما ساواه أو زاد عليه».[1]

والحق في ذلك مع العلامة، إلّا أنّ ذلك من قبيل دلالة التنبيه، لامفهوم الموافقة. وذلك لأنّ قوله عليه السلام: «يصلي أربعاً...» في الحاضر يدل بالالتزام على أنّ علته هي وحدة الفائتة وتساوي الرباعيات في الركعات، وإلّا لم يَجُز الاكتفاء بالأربع. وهذا المناط متحقق في المسافر قطعاً. وهذا الاستدلال يُعبّر عنه أيضاً بتنقيح الملاك القطعي.

ومنها: من كان عليه قضاء من شهر رمضان فلم يقضه مع التمكن منه حتى دخل رمضان آخر، فقد حكم العلامة بوجوب الكفارة عليه إذا أخّره للتواني والتهاون، لالأجل المرض. وعلّل ذلك بأنّ ما دلّ على وجوب الكفارة عليه إذا كان تأخيره لمرض فقد دلّ على وجوبها مع التهاون بدلالة التنبيه.

بيان ذلك: أنّ في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال:

«من أفطر شيئاً من رمضان في عذر ثم أدرك رمضاناً آخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم».[2]

وإنّ المرض من أعظم الأعذار، فاذا وجبت الكفارة فيه وجبت في التهاون ـ الذي هو أدون عذراً من المرض ـ بالفحوى. وسمّاه بدلالة التنبيه.

---

(١) المختلف: ج ٢، ص ٤٥٤.

(٢) التهذيب: ج ٤، ص ٢٥٢، ح ٧٤٨ والاستبصار: ج ٢، ص ١١٢ ـ ١١٣، ح ٣٦٧.

وبذلك ردّ ابن إدريس بقوله: «أما وجوب الكفارة مع التهاون: فلأنّها وجبت في أعظم الأعذار وهو المرض، ففي الأدون أولى، وليس ذلك من باب القياس في شيءٍ، كما توهمه بعضهم، بل هو من باب دلالة التنبيه».[١]

وفي المدارك[٢] بعد نقل كلام العلامة حكى عن بعض أنه استجود ذلك، ثم قال: «وهو غير بعيد».

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ الذي جاء في كلامه على النحو الذي قـرّبه يكون من باب دلالة الفحوى ومفهوم الأولوية، لا دلالة التنبيه.

وثانياً: إنّ دلالة التنبيه تقتضي عكس ما قاله. وذلك لأنا لمّا علمنا أنّ المرض عذرٌ والتهاون والتواني ليس بعذر، ينعقد لكلامه عليه السلام ظهورٌ في أنّ المرض لما كان عذراً، كان تأخير القضاء لأجله إلى الرمضان الآتي موجباً لسقوط القضاء والاكتفاء بالتصدق بمدٍّ لكل يوم في نظر الشارع، فيفهم منه بالالتزام عليّة العذر لسقوط القضاء والاكتفاء بالتصدق.

فدلّ كلامه عليه السلام بدلالة التنبيه على أنّ فيما ليس بعذر كالتواني والتهاون لا يكتفي بالتصدق بدلاً عن القضاء، بل إنّما يبقى القضاءُ على وجوبه كما كان. وأما وجوب التصدق أيضاً عند التهاون مضافاً إلى القضاء، فيحتاج إثباته إلى دليل؛ لأنها ثبتت حال المرض بدلاً عن القضاء الساقط، فـاذا لم يسقط القضاء انتفى عنوان البدليّة.

ومنها: تطهير ما تلصق به النجاسة المطروحة على الأرض من الرجل بالمشي في الأرض اليابسة. فقد استدل المحقق النراقي بالنص الدال على ذلك بدلالة التنبيه. وذلك النص صحيحة الحلبي المروية في آخر السرائر

---

(١) المختلف: ج ٣، ص ٣٩١.

(٢) المدارك: ج ٦، ص ٢٢٠.

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: إنّ طريقي إلى المسجد في زقاق يبال فيه، فربما مررت فيه وليس عليَّ حذاءٌ، فيلصق برجلي من نداوته، فقال عليه السلام: أليس تمشي بعد ذلك في أرض يابسة؟ قلت: بلى، قال عليه السلام: فلا بأس، إنّ الأرض تطهّر بعضها بعضاً».[1]

فانه قدس سره قال بعد ذكر هذه الصحيحة: «دلّت بالتنبيه على انتفاء البأس ـ الذي هو حقيقة في العذاب ـ مع المشي في الأرض اليابسة، فبدونه يكون فيه الموجب للحرمة».[2] ويمكن تقريب دلالة التنبيه لهذه الرواية بأنّ البأس لمّا كان حقيقة في العذاب ـ كما أشار إليه هذا العَلَم ـ يدلّ نفي البأس بدلالة التنبيه على انتفاء الموجب للعذاب وهو بطلان الصلاة حينئذٍ. ولازمه تطهُّر الرجل بالمشي في الأرض اليابسة وجواز الصلاة.

وعليه فقوله: «إنّ الأرض تُطَهّر بعضها بعضاً» يدل بدلالة التنبيه على طهارة الرجل الملاقي للقطعة المتنجسة من الأرض الرطبة برطوبة البول بالمشي على الأرض اليابسة. كطهارة ملاقي الغسالة. والعمدة في دلالة هذه الصحيحة على المطلوب هي ظهور نفي البأس في الجواز بسبب كثرة استعماله في ذلك في النصوص.

هذا، ولكن الأنسب دلالته بالتنبيه على عدم تطهر الرجل المتنجس بالمشي على الأرض الرطبة؛ حيث إنّ سؤاله عليه السلام: «أليس تمشي بعد ذلك في أرض يابسة؟» دلّت بالالتزام على عليّة المشي في الأرض اليابسة لحصول الطهارة فدلّ بالتنبيه على عدم تطهّر الرجل المتنجسة بالمشي على الأرض الرطبة.

---

(١) الوسائل: ج ٢، ص ١٠٤٨، ب ٣٢ من النجاسات ح ٩.

(٢) المستند: ج ١، ص ٢٣٣.

ومنها: حرمة البنت الرضاعي، فاستدل العلّامة في التذكرة[١] على ذلك بما دل على حرمة الأُخت الرضاعي ـ مع عدم نصّ في البنت ـ بدلالة التنبيه، بقوله: «تحريم الأُم والأُخت من الرضاع ثابت بالنص. وتحريم البنت من الرضاعة بدلالة التنبيه؛ لأنّ الأُخت إذا حرمت فالبنت أولى بالتحريم».[٢]

وأنت تعرف في كلامه أنه أطلق دلالة التنبيه على مفهوم الأولوية، وهو خروج عن الاصطلاح. حيث إنهم عدّوا دلالة التنبيه من قبيل المنطوق غير الصريح.

دلالة الاشارة

التعريف:

سبق أنّ دلالة الاشارة هي: دلالة المنطوق بالالتزام على ما لا يكون مقصوداً للمتكلّم، وإنّما يلزم منه بالقرينة العقلية أو العرفية.

وذلك إمّا بملاحظة كلامين صادرين من متكلّم واحد والمقايسة بينهما. كقوله تعالى: «والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين»، وقوله تعالى: «وحمله وفصاله ثلاثون شهراً»؛ حيث يستفاد منهما أنّ أقلّ مدة الحمل ستة أشهر مع عدم كونه مقصوداً؛ لأنّ المقصود من الآية الأُولى تعيين مدّة الارضاع ومن الثانية تعيين مجموع مدة الحمل والفصال من الرضاعة. وإنّما يستفاد أقل مدة الحمل من تفريق مدة الارضاع ـ المصرّح بها في الآية الأُولى ـ من مجموع مدة الحمل والارضاع المصرّح به في الثانية.

وإما لكونه لازماً للمنطوق عقلاً ـ ولو في كلام واحد ـ باللزوم غير

---

(١) تذكرة الفقهاء: ج ٢، ص ٦١٤.

(٢) المصدر السابق.

البين أو البيّن بالمعنى الأعم، فيُفهم منه بالتبع، مثل دلالة دليل وجوب الشيء على وجوب مقدّمته أو حرمة ضدّه. فانّ وجوب المقدّمة وحرمة الضدّ غير مقصودين من دليل وجوب الشيء، وإنّما يُفهم بالقرينة العقلية تبعاً لوجوب الشيء.

ثم إنّه مثّل الشهيد لدلالة الاشارة في قواعده[1] بقول المصلي: «أدخلوها بسلام آمنين» في حال الصلاة بقصد التلاوة والأمر بالدخول أو بالسلام لمن يزيد دخول البيت. واحتجّ لذلك بما روي أنّ النبي ﷺ أمر أُبياً بفتح القراءة على من يرتجّ عليه.

قال ﷺ: «و منها: قول المصلّي أُدخلوها بسلام آمنين وقصد التلاوة والأمر، فان صلاته لاتبطل، لما روي أن النبي صلى الله عليه وآله أمر أبياً بفتح القراءة على من يرتجّ عليه».[2]

ويرد عليه: أنّ في تعريف دلالة الاشارة حسب اصطلاح القوم اعتبر عدم كون مدلولها مقصوداً للمتكلّم، ولكن الأمر بالدخول أو السلام في قول المصلي، وكذا التذكار للقراءة الصحيحة لمن يرتجّ قد قصد المصلّي كليهما في مدلول الرواية، بلاريب ولاإشكال.

الحجية:

لا ريب في حجيتها إذا كانت في حدٍ من الظهور يأخذه العقلاء وأهل العرف ويحتجّوا به على المتكلّم، فانّها كساير الظواهر حجّة. ويشهد لذلك استدلال أميرالمؤمنين ﷺ بالآيتين المزبورتين على أقل مدة الحمل فيما رواه الفريقان عن يونس عن الحسن أنّ عُمَر: «أُتي بامرأة قد ولدت لستّة

---

(١) القواعد والفوائد: ج ١، ص ٢٤٥، القاعدة: ٨١.

(٢) المصدر.

أشهر فهمّ برجمها، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام:

«إن خاصمتك بكتاب الله خصمتك، إن الله تعالى يقول: «وحمله وفصاله ثلاثون شهراً» ويقول:«و الوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين» لمن أراد أن يتمّ الرّضاعة» فاذا تمّت «أتمّت خ» المرأة الرّضاعة سنتين وكان حمله وفصاله ثلاثون شهراً كان الحمل منها ستّة أشهر، فخلّا عمر سبيل المرأة».[١]

إن قلت: إذا لم يكن المدلول بالاشارة مقصوداً للمتكلّم فكيف يمكن أن يحتج به عليه؟ قلت: إن ملاك الحجية هو الظهور، فاذا كان الكلام ظاهراً في معنى يصح الاحتجاج به عليه، سواءٌ قصده المتكلّم أم لم يقصده، وسواءٌ كان الظهور لجملة واحدة أو لمجموع جملتين أو جُمَل، بملاحظة صدور مجموعها من متكلّم واحد. ولذا يؤخذ بأقارير المجرمين في المحكمة، ولو لم يقصدوا المعنى المقَرَّ به. وليس ذلك إلّا لكون موضوع الحجية في بناءِ العقلاءِ هو ظهور الكلام لا قصد المتكلّم.

نعم إذا لم تبلغ دلالة الاشارة إلى حدّ الظهور لا اعتبار بها. فالملاك في حجيتها بلوغها إلى حّد الظهور. لأنّ الدلالة ـ أية دلالة كانت ـ إذا بلغت حد الظهور النوعي تكون حجّة في سيرة العقلاء. ولكن ربما لا تبلغ دلالة الاشارة إلى حد الظهور.

التطبيقات:

وقد استدل الفقهاء بدلالة الاشارة على فتاواهم في مسائل عديدة فقهية نكتفي هاهنا بذكر بعضها.

منها: ما استدل به الميرزا القمي في جامع الشتات[٢] على ملكية

---

(١) الوسائل: ج ١٥، ص ١٧٧، ب ١٧، من أحكام الأولاد، ح ٩.

(٢) جامع الشتات / فارسي: ج ٣، ص ٢٦٤.

الحريم؛ حيث استدل لذلك بقولهم عليهم السلام: «من أحيىٰ أرضاً مواتاً فهي له» بدعوى أنه يدل على ملكية حريم الأرض المحياة بدلالة الاشارة؛ ووجّه ذلك بأنّ ملكيته مدلول تبعي لتملك الأرض المحياة.

وفيه: أنّ ثبوت دلالة الاشارة للرواية المذكورة وإن لا إشكال فيه، إلّا أنّ في ظهورها في ملكية الحريم إشكال؛ لأن تملّك الأرض يتوقف على مجرد تصرّف الحريم الحاصل بإباحته وثبوت الحق له فيه، لا على ملكيته، كما أشار هذا العَلَم إلى ذلك في ذيل كلامه فراجع المصدر المزبور.

وعليه فالذي تدل عليه هذه الرواية بالاشارة، هو جواز الانتفاع بالحريم في جهة إعمال السلطة في الأرض المملوكة بمقدار يتوقف عليه الانتفاع بالأرض المملوكة، لا ملكية الحريم.

منها: ما استدل به المحقق النراقي على طهارة ظرف العصير العنبي المغلي بذهاب ثلثيه؛ حيث استدل بما دلّ من النصوص على طهارة العصير المغلي بذهاب ثلثيه على طهارة ظرف العصير بدلالة الاشارة لعدم انفكاكه عن الخمر الذي فيه، في الطهارة والنجاسة.[1]

بيان ذلك: أنّ الظرف لاينفك عن العصير المظروف في الطهارة والنجاسة؛ نظراً إلى سراية النجاسة من أحدهما إلى الآخر، فلا يعقل الحكم بطهارة العصير بذهاب ثلثيه مع بقاء الظرف على نجاسته كما كان، ومن هنا حكموا بطهارة الظرف بالتبعية. ولمّا كان طهارة الظرف غير مقصودة من دليل طهارة العصير بعد ذهاب ثلثيه، تندرج هذه الدلالة في الدلالة بالاشارة؛ حيث لايدل عليها الكلام بوضع اللفظ ولا بهيئته التركيبية وشكله وأسلوبه الخاص؛ لكي تكون مقصودة من الكلام.

---

(١) راجع المستند: ج ١، ص ٣٣٤.

ومن هنا يعلم أنّ ما سبق آنفاً من السيد الخوئي من الاستدلال لطهارة ملاقي الغسالة، ليس من قبيل دلالة الاقتضاء كما قال، بل من قبيل دلالة الاشارة؛ لما قلناه في المقام.

الدلالة السياقية

التعريف والحجية:

الدلالة السياقية ـ كما تعرف من عنوانها ـ هي دلالة سيق لأجلها الكلام، وإن شئت قلت إنها ما يستفاد من سياق الكلام. سواءٌ توقّفت صحة الكلام عليه أم لا، كما ستعرف من كلمات الفقهاء في التطبيقات الفقهية.

توضيح ذلك: أنّ دلالة الكلام على المعنى المقصود، تارة: تكون بسبب وضع اللفظ للمعنى ودلالته على المعنى الموضوع له، وهي الدلالة المطابقية والتضمنية.

وأُخرى: تكون بدلالة اللفظ على غير المعنى الموضوع له.

وإنّ دلالة اللفظ على غير المعنى الموضوع له تارة: تكون بسبب الملازمة العقلية أو العادية والعرفية بين المعنى الموضوع له وبين المعنى الخارج اللازم. وهذه الملازمة اما هي بيّنة بالمعنى الأخص أو بيّنة بالمعنى الأعم. وقلنا سابقاً إنّ دلالتا الاقتضاء والتنبيه، بل غالب المفاهيم من هذا القبيل وهذا القسم يندرج في الحقيقة في الدلالة الوضعية؛ لأنّ لها جِذراً في الوضع؛ حيث إنّ المدلول حينئذٍ لازماً للمعنى الموضوع له.

وأُخرى: تكون بقرائن حالية أو مقامية أو مقالية أو بسبب الهيئة التركيبية وأُسلوب الكلام وشكله الخاص الذي يوجده المتكلّم وينظّمه ويشكّل به مقالته ليسوق بذلك كلامه نحو مقصوده ويُبيّن به مراده. وذلك

مثل إلقاء الجملة الخبرية ـ الاسمية أو الفعلية ـ في مقام الانشاء، أو الأمر عند توهم الحظر أو في مقام التعجيز والتهديد والاستهزاء أو النكرة في سياق النهي أو النفي، أو تقديم ما حقه التأخير في مقام بيان الحصر أو أهمية ما قدّمه، أو تنسيق الكلمات المفردة وإردافها وتنظيم الجملات وترتيبها بكيفية خاصّة لغرض إفادة المعنى المقصود، وايجاد ارتباط معنوي خاص بين الجملات ومفرداتها لبيان المراد، كما أنّ بهذا الأُسلوب يتحقق تفهيم المعاني الحرفية الرابطة بين المعاني الاسمية غير المرتبطة.

وهذا القسم الأخير هو الأنسب إلى الدلالة السياقية حسب تعريفها وبمقتضى معنى لفظ السياق في اللغة، فهي دلالة الكلام على المعنى المقصود بهيئَته التركيبية وشكله وأُسلوبه الخاص وبتنظيم مفرداته وتنسيقها إرداف الجملات بكيفية مخصوصة. وهذا هو المراد من سياق الكلام في مباحث الدلالات، وهو المعنى المتبادر إلى الذهن من قولهم: ساق فلان كلامه إلى ذلك. ومن هنا يكون المدلول بالدلالة السياقية مقصوداً للمتكلّم.

وربما يراد من الدلالة السياقية القسمان الأخيران كلاهما، فتطلق بازاء دلالة اللفظ وضعاً على معناه الموضوع له، كما ستعرف ذلك من كلمات بعض الأعلام الأُصوليين، حيث جعل دلالة صيغة الأمر على الاستهزاء أو التهديد أو التعجيز سياقية معلّلاً بعدم وضعها لذلك، وكذا دلالة النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي على العموم وغير ذلك من الموارد الآتية.

ويظهر من بعض كالشيخ المظفّر[1] جعل الدلالة السياقية قسماً ثالثاً

---

(١) اصول الفقه: ج ١، ص ١٣٢.

من الدلالة في عرض دلالة المنطوق والمفهوم.

ولا يخفى أنّ الدلالة السياقية تندرج غالباً في الدلالة الالتزامية؛ نظراً إلى عدم كون المدلول السياقي من قبيل المعنى الموضوع له في الغالب، بل هو معنى خارج عنه و انما يفهم بواسطة تصور بعض القرائن المقامية والمقالية. نعم يندرج بعض أقسامه في المدلول المطابقي بلحاظ وضع بعض الهيئات التركيبية له، فيُفهم من دلالة الهيئة التركيبية على معناها الموضوعة لها تلك الهيئة.

ومقتضى التحقيق في المقام: أن الأنسب عدّ كلّ قسم من أقسام الدلالات الالتزامية وُجد فيه ما بيّناه من الملاك، من قبيل الدلالة السياقية كما قلنا؛ نظراً إلى مناسبته لمعنى لفظ السياق في قولهم: «ساق كلامه وسياق كلامه»، بل هو الظاهر غالباً من كلمات الفقهاء في استدلالهم بسياق نصوص الكتاب والسنّة على فتاواهم، كما ستعرف في التطبيقات الفقهية. وعليه فالدلالة السياقية تشتمل على أنحاء الدلالات الالتزامية، من المنطوق غير الصريح، بل المفاهيم إذا وجد فيه ما بيّناه من الملاك فلا ينبغي عدها قسماً مستقلاً في مقابل الدلالات السابقة ذكرها آنفاً.

وأما ما يظهر من بعض ـ كالشيخ المظفّر ـ من تسمية دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة بالدلالة السياقية، فالوجه في ذلك ما بنى عليه من عدم كون هذه الدلالات الثلاث من قبيل المنطوق ولا من قبيل المفهوم، بل دلالة أُخرى غيرهما. ولكنّكَ قد عرفت آنفاً ما يرد عليه من أنّ هذه الدلالات من قبيل المنطوق غير الصريح.

وعليه فالدلالة السياقية تشمل دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة والمفاهيم إذا وجد فيها الملاك المزبور. وقد سبق أنهما من دلالة المنطوق

غير الصريح ومن الدلالة اللفظية الالتزامية.

ولكن يظهر من بعض متأخري الأُصوليين عدم كون الدلالة السياقية من قبيل الدلالة اللفظية. كما يظهر من المحقق العراقي[١] أنّ دلالة صيغة الأمر على التعجيز والتهديد والاستهزاء من باب الظهورات السياقية، لا اللفظية، وعلّل ذلك بأنّ استعمال صيغة الأمر في هذه المعاني غلط؛ لعدم مناسبة لها بالمعاني الحرفية، وأن أمثال هذه الدلالات من الظهورات السياقية؛ لاستفادتها من سياق الكلام، لا اللفظية.

ونظيره ما عن المحقق النائيني وتلميذه السيد الخوئي من أنّ استفادة كون القضية خارجية أو حقيقية من الكلام واستفادة الإخبار والإنشاء من هيئة الفعل الماضي[٢] ليست من باب الدلالة اللفظية، وإنما هي من قبيل الدلالة السياقية.

ومثله ما جاء في كلامه، من أنّ استفادة العموم من النكرة في سياق النهي أو النفي إنّما هو بالدلالة السياقية ولا ربط له بالدلالة اللفظية؛ لعدم لفظٍ موضوع لذلك، بل لأنّ عدم الطبيعة لمّا لا يعقل إلّا بعدم جميع أفرادها، فبهذه القرينة العقلية يستفاد منها العموم.[٣]

وأنت إذا تأملت في كلمات هؤلاء الأعلام تعرف أولاً: أنهم لم يعدّوا الدلالة السياقية من الدلالات اللفظية.

وثانياً: أنّ ملاك الدلالة السياقية هو عين مناط دلالة الاقتضاء، لتوقف صحة الكلام عليها كما عرفت ذلك من كلام السيد الخوئي.

---

(١) مقالات الأُصول: ج ١، ص ٢٢٢.

(٢) راجع أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٥٠ و المحاضرات: ج ٥، ص ١٦٥.

(٣) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦١.

فان استفادة الدعاء والتعجيز والتهديد والاستهزاء من صيغة الأمر أو فعل الماضي وكون القضية حقيقة أو خارجية، لو كان بالدلالة اللفظية لتلزم عدم صحة الكلام؛ حيث لم يوضع لفظ صيغة الأمر ولا هيئة فعل الماضي ولا الجملة الخبرية لشيءٍ من هذه المداليل، فلا يصح الكلام، إلّا باستعمال لفظه فيما وضع له من معنى الأمر والماضي والاخبار وأن تستفاد المعاني المذكورة من سياق الكلام الخارج عن وضع اللفظ، كما صرّح به المحقق العراقي.

ولكنّك عرفت ما يرد عليهم من الاشكال مما بيّناه سابقاً.

حيث قلنا ـ تبعاً لقدماء الأُصوليين والفقهاء وعمدة متأخريهم ـ أنّ دلالة الاقتضاء والتنبيه من سنخ دلالة المنطوق غير الصريح. وانّهما من قبيل الدلالة اللفظية الالتزامية. ويظهر من كلمات الفقهاء كما ستعرف في التطبيقات الفقهية، أنّ الدلالة السياقية تعمّ دلالة الاقتضاء والتنبيه، وغيرهما، كما هو مقتضى التحقيق. ووجه تعميم الدلالة السياقية إلى دلالة الاقتضاء والتنبيه بعناية صدق قولهم: «ساق فلان كلامه إلى ذلك» عرفاً في موارد دلالة الاقتضاء والتنبيه ونظراً إلى استفادتهما أيضاً من هيئة الكلام وكيفية تنسيق اجزائه، ولكن دلالة الاشارة خارجة عن الدلالة السياقية حيث لم يُسَق الكلام لها، كما عرفت في تعريفها أنها غير مقصودة من الكلام. أما حجية الدلالة السياقية فالكلام فيها عين ما سبق من الكلام في حجية دلالة الاقتضاء والتنبيه. ولاريب في حجية ما يندرج منها في المدلول المطابقي الموضوعة لها هيئة الكلام؛ لأنّ الكلام حينئذٍ نصٌّ في معناه الموضوع له.

التطبيقات الفقهية

من تتبع في كلمات الفقهاء يجد كثيراً أنّهم يستدلّون على فتاواهم في مختلف أبواب الفقه بالدلالة السياقية، ويستظهرون مراد الشارع في خطاباته من سياق كلامه.

ونكتفي هاهنا بذكر نماذج من هذه الموارد.

فمنها: استدلال ابن زهرة في الغنية[١] بالدلالة السياقية على أنّ المراد من قوله تعالى: «أيّاماً معدودات» وقوله «ولتكملوا العدّة»[٢] صيام تمام الشهر كاملاً ووجوب إكمال عدد أيّامه في قضاء الفائت من الصوم كائناً ما كان.

وأنت تعرف بالتأمّل في هذه الدلالة أنّها من قبيل القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة، وإن لا تخلو من مناسبة لدلالة التنبيه؛ نظراً إلى أنّ هاتين الفقرتين لا فائدة لذكرها، إلّا التنبيه على وجوب قضاء جميع ما فات صيامه من أيام شهر رمضان، وإلّا لا تستكمل عدّتها.

ومنها: استدلال صاحب الحدائق بهذه الدلالة على استظهار معنى الغسل (بالفتح) من لفظ «يتوضّأُ» في صحيح عبد الله بن مسكان عن محمد ابن ميسّر، قال:

«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه، وليس معه إناءٌ يغرف به، ويداه قذرتان. قال عليه السلام: يضع يده ويتوضّأ ثمّ يغتسل، هذا مما قال الله عزّوجلّ: ما جعل عليكم في الدين من حرج».[٣]

---

(١) الغنية: ص ١٣٤.

(٢) البقرة: ١٨٤ و ١٨٥.

(٣) الوسائل: ج ١، ص ١١٣، ب ٨ من الماء المطلق ح ٥.

قال في الحدائق: «فالظاهر أنّ الوضوء فيه ليس بالمعنى المعروف، وإنّما هو بمعنى الغسل كما يدل عليه سياق الكلام».[١] وهذا الاستظهار منه هو الصحيح المطابق للذّوق السليم والمتفاهم العرفي. ومنه يتضح أنه لا وجه لحمل هذه الرواية على التقية أو على ان المراد بالقذر الوسخ، لا النجاسة أو على إرادة الكُرّ من الماء القليل، كما قال في الوسائل في ذيل الرواية.

وهذه الدلالة أيضاً من قبيل القسم الثالث من الثلاثة المذكورة؛ حيث إنّ قول السائل «ليس معه إناءٌ يَغرف به» تعطي لقوله عليه السلام: «يتوضّأ» ظهوراً في أن المراد به غَسل اليد ليغترف به ـ كالاغتراف بالاناء ـ فيغتسل بغُرَف الماء. وإلّا فلو كان مراده عليه السلام من الوضوء في الجواب معناه المعهود؛ لما يناسب السؤال. فيستفاد ذلك من تنسيق الجملات في السؤال والجواب وترتيبها على الوجه الخاص.

ومنها: استدلاله بهذه الدلالة في قوله عليه السلام: «من أقرض قرضاً ولم يردّ عليه عند انقضاء الأجل كان له من الثواب في كل يوم صدقة دينار».[٢]

على بطلان تأويل الخبر بما لو وقع الأجل في عقد آخر لازمٍ غير عقد القرض وقال إنه لا يتجشّم بهذا التأويل من له أدنى فهم ومعرفة بسياق الكلام.[٣]

مقصوده من التأويل المزبور أن يقترض الرجل من شخص مبلغاً ثم يبيعه متاعاً أو يؤاجره شيئاً ويشترط على المقرض في ضمن ذلك العقد أن يَضرب أجلاً معيناً لوقت أداء القرض.

وأنت تعرف أنّ هذا التأويل تجشُّم بلا شاهد، فانّ سياق هذه الرواية

---

(١) الحدائق الناظرة: ج ٣، ص ١٢٩.

(٢) المستدرك: ج ٢، ص ٤٩٠.

(٣) الحدائق الناظرة: ج ٢٠، ص ١٣١.

وما شابهها يأبى عن هذا التأويل؛ حيث لم يفرض فيها عقد آخر، بل ولا اشارة لها إلى ذلك بأيّ وجه، بل المستفاد من تنسيق جملاته وترتيبها على مالها من الأُسلوب والشكل الخاص هو جواز التأجيل في نفس عقد القرض وترتب الثواب على الاغماض عن التأخير في الأداء رعاية لحال المقترض وعُسره.

ومنها: ما يظهر من الشهيد الثاني في المسالك؛ حيث جعل إرادة عدم نقض الوصية بموت الموصىٰ له أنسب بأُسلوب الكلام ـ أي سياقه ـ في صحيح محمد بن مسلم وأبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجل أوصى لرجلٍ فمات الموصىٰ له قبل الموصي قال عليه السلام: ليس بشيء»،[١] أي ليس موته بشيءٍ، أي لا يضرّ بصحة الوصية.

ولذا أشكل في الحدائق[٢] على الشيخ الطوسي بأنّ توجيهه الخبرين بأنّ الوصية ليست بشيءٍ وحملهما على ما لو رجع الموصي بعد موت الموصىٰ له عن وصيته غير منطبق على سياق الكلام في الخبرين.

ومنها: استدلال المحقق النراقي بهذه الدلالة على بطلان ماقيل في الخبر الآمر بالتغنّي في قراءة القرآن ـ وهو قوله عليه السلام: «فاذا قرأتموه (أي القرآن) فابكوا فان لم تبكوا فتباكوا وتغنُّوا به، فمن لم يتغنّ بالقرآن فليس منّا» ـ[٣]، من تأويل قوله «تغنّوا» بطلب الغناء، واستثناء أدلة حرمة الغناء بذلك. واستدلّ على بطلان هذا التأويل بأنّه يستبعد عن سياق الكلام غاية الاستبعاد.[٤]

---

(١) الوسائل: ج ١٣، ص ٤١٠ ب ٣٠ من أحكام الوصايا، ح ٤ والتهذيب: ج ٩، ص ٢٣١، ح ٩٠٦.

(٢) الحدائق: ج ٢٢، ص ٣٩٧.

(٣) مجمع البيان: ج ١، ص ١٦.

(٤) مستند الشيعة: ج ١٤، ص ١٥٠.

واستظهر من سياقه الترغيب إلى تحسين الصوت ترجيعه في ترتيل القراءة وأداء مخارج الحروف.

إلى غير ذلك من المسائل الفرعيّة التي استدل فيها الفقهاء بالدلالة السياقية على فتاواهم في مختلف أبواب الفقه. والمتأمل في كلماتهم وموارد استدلالهم يجد أنّ ما عبّروا عنه بسياق الكلام أو الدلالة السياقية واستدلوا به ـ على اختلاف تعابيرهم ـ، يرجع في الحقيقة إلى القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة، وإن لا تخلو من مناسبةٍ لدلالة الاقتضاء أو التنبيه.

والحاصل: أنّ مقصودهم من مدلول سياق الكلام ومن الدلالة السياقية هو ما دلّ عليه اللفظ بهيئته التركيبية وشكله الخاص، وما يُفهم من الكلام بأُسلوبه الخاص الحاصل من تنسيق الجملات وترتيب مفرداتها على كيفية مخصوصة وربما يراد به دلالة التنبيه أو الاقتضاء، لا دلالة الاشارة؛ لكونها خارجةً عن مقصود المتكلّم، فكيف يمكن كون الكلام مسوقاً لأجلها؟!

المفاهيم

قد سبق في تعريف المفهوم والفرق بينه وبين المنطوق أنّ ما يظهر من بعض المحققين من كون دلالة المفهوم من قبيل الالتزامية البيّنة بالمعنى الأخص، لادليل عليه، بل إنّها من قبيل البيّنة بالمعنى الأعم، بل قد يكون من قبيل غير البيّن كمفهوم الشرط مثلاً؛ لما وقع بين الأعلام من الخلاف في دلالة الجملة الشرطية على الانحصار في السببية الذي هو واسطة ثبوت المفهوم لملزومه، وهو المنطوق.

فلو كانت الواسطة في ثبوت اللّازم لملزومه (أي المفهوم لمنطوقه) بديهية لم يقع فيه الخلاف. إن قلت: الانحصار في السببية نفس المنطوق. قلت: المنطوق هو مدلوله الوضعي المطابقي وهو أصل دخل الشرط، لاالانحصار، ولذا يستدلّ له بمقدمات الحكمة. وانّه لا يعتبر في الدلالة اللفظية الالتزامية كون المدلول الالتزامي من قبيل اللازم البيّن بالمعنى الأخص. وقد بيّنا وجه ذلك كلّه هناك، فلا نعيد الكلام؛ حذراً من الإطناب.

والذي ينبغي الكلام فيه ـ قبل الورود في آحاد المفاهيم ـ هو تحرير محل النزاع في المقام.

تحرير مصبّ النزاع في حجية المفاهيم

إذا كان للكلام ظهور في المفهوم لا ريب في حجيته، كحجّية أيّ ظاهر، فإذن ما هو مقصود الأُصوليين من النزاع في حجية المفهوم بقولهم مثلاً: هل مفهوم الشرط حجة أم لا؟ حيث عقدوا عنوان المسألة بذلك.

فأجاب عن هذا السؤال جماعةٌ بأنّ النزاع في الحقيقة في أصل ثبوت المفهوم وظهور الكلام فيه، لا في حجيته بعد فرض ثبوته.

و عليه فمصبّ النزاع في مفهوم الشرط ـ مثلاً ـ أنّ الجملة الشرطية هل هي ظاهرة في المفهوم، بمعنى أنّها هل تدل بالالتزام على انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عند انتفاء الشرط أو لا؟، لا أنّه بعد فرض ظهورها في المفهوم يتنازع في حجية مفهومها.

كما أجاب بذلك الشيخ الأعظم[١] والمحقق الخراساني[٢] والمحقق النائيني عن السؤال المزبور؛ حيث قال: «و ينبغي أن يُعلم: أنّ النزاع في المقام إنّما يكون صغرويّاً، أي إنّه بحث عن أصل ثبوت المفهوم واللازم، لا عن حجيّته؛ لأنّ حجّيته بعد ثبوته مفروغ عنها ولا كلام فيها».[٣]

وقد يقال في المقام: إنّه لا وجه لتأويل البحث الكبروي عن حجية المفاهيم إلى الصغروي عن أصل ثبوت المفهوم لهذه الجُمل وعن ظهورها فيه، بناءً على رأي القدماء، بل البحث بناءً على مسلكهم كبرويٌّ، كما صرّح بذلك السيد البروجردي[٤]. و قد وجّه ذلك بأنّ المفهوم ليس عند قدماء

---

(١) مطارح الانظار: ص ١٦٩، س ٢٦.

(٢) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٣٠٢.

(٣) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٤٧٨.

(٤) لمحات الأُصول: ص ٢٦٩.

الأُصوليين من الدلالات اللفظية، وإلّا فلو كانت دلالة لفظية التزامية لم يكن مجالٌ للاختلاف في حجيتها.

واستشهد لذلك بأنّ القدماء استدلوا على حجية المفاهيم بكون إيراد المتكلم القيد الزائد في كلامه ظاهراً في اختصاص الحكم بمورد القيد، وإلّا لزم كون فعله ذلك ـ أي إيراد القيد في الكلام ـ لغواً محضاً. فوقع الكلام بينهم في أنّ دلالة فعل المتكلم وظهوره في ذلك هل هو حجّة أم لا؟ فليس كلامهم في حجيّة ظهور اللفظ في المفهوم بالدلالة اللفظية الوضعية الثابتة للأداة، مثل أداة الشرط والحصر و نحوها.

وأما المتأخّرون فلمّا استدلّوا على حجية المفاهيم بدلالة الأدوات على العلية المنحصرة وضعاً فلم يرتابوا في حجيتها؛ نظراً إلى اندراج دلالة الكلام على المفهوم حينئذٍ في الدلالة اللفظية الوضعية الالتزامية البيّنة بالمعنى الأخص، ولاريب في حجيتها.

ثم إنّ المحقق المزبور[1] قوّى مانسب إلى القدماء في المقام واعترض به على المتأخرين. وقد وجّه ذلك بما حاصله: أنّ دلالة المفهوم إنّما هي ثابتة بالأصل العقلائي الحاكم بأنّ فعل العاقل ـ وهو إتيان القيد في الكلام ـ لا يصدر منه إلّا لأجل غرضٍ، وعدم كونه لغواً. وهذا معنى ما اشتهر في الألسن من أنّ الأصل في القيود كونها احترازية؛ حذراً من اللغوية. فهي من قبيل دلالة فعل المتكلّم على كون إتيانه بالقيد في الكلام لغرض الاحتراز، وإلا لصار لغواً. وإنّها ليست بدلالة الأداة وضعاً لكي تكون لفظية، حتى لم يكن وجهاً للكلام في حجيتها.

---

(١) راجع لمحات الأُصول: ص ٢٧٣.

ويرد عليه أولاً: أنّ الأصل العقلائي الذي أشار إليه في فعل المتكلّم ـ وهو إيراد القيد ـ إنّما يجري بعد دلالة القيد على المفهوم؛ لوضوح أنّه لولا ظهوره في الاحتراز لايكون إتيانه لغير المفهوم من دون قرينةٍ لغواً؛ لوضوح إمكان كونه لغرض آخر حينئذٍ كبيان الموضوع ونحوه.

وهذا الظهور إنّما هو بوضع الأداة ودلالتها الوضعية أو بسياق الكلام المعبّر عنه بالدلالة السياقية، كما في بعض المفاهيم. فحيث إنّ أداة الشرط أو الحصر ـ مثلاً ـ تعطي للكلام ظهوراً في المفهوم بدلالتها الوضعية، فلو لم يُرده المتكلم، رغماً لما استقرت عليه سيرة العقلاء وبناؤهم في محاوراتهم، من إرادة ظواهر كلامهم والاحتجاج بها، لكان لغواً؛ حيث لا يفهم معنى آخر بدون القرينة، كما هو مفروض الكلام. فمن هنا يكون ذلك منه منفياً بالأصل العقلائي ويؤخذ بظاهر كلامه في ثبوت المفهوم. وعليه فيكون النزاع صغروياً؛ حيث يقع في دلالة الكلام على المفهوم بالدلالة اللفظية.

وثانياً: إنّ إتيان القيد في الكلام لا يفيد أكثر من أصل دخل الشرط وسببيته لترتب الحكم على موضوعه؛ لأنه معناه الموضوع له. وأما الانحصار في السببية ـ الذي هو المناط في ثبوت المفهوم ـ فلا دلالة لفعل المتكلم وإتيانه بالقيد عليه، كما اعترف به هذا العَلَم.[١]

وثالثاً: يرد عليه ما أشكل به الامام الراحل﵀[٢] على كلام هذا العَلَم. وحاصله: أنّ نزاع القدماء إنّما هو في ثبوت المفهوم لاتيان القيد في الكلام، لا في حجيته بعد ثبوت المفهوم له. بمعنى أن اتيان القيد بما أنّه فعل

---

(١) لمحات الأُصول: ص ٢٨١.

(٢) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٧٨.

اختياري للمتكلّم الحكيم هل يدل على كون القيد مأخوذاً في موضوع الحكم بحيث ينتفي الحكم بانتفائه؛ حذراً من اللغوية، أو لا يدل على ذلك؟

واستشهد لذلك بكلام السيدالمرتضىٰ؛ حيث علّل نفي ثبوت المفهوم للشرط بقوله: «لأنّ تأثيرالشرط أن يتعلّق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب عنه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج من أن يكون شرطاً».[1]

وجه الاستشهاد ظهور كلامه في إنكار ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، لا انكار حجية مفهومها بعد ثبوته لها؛ حيث إنّه أثبت ظهورها في دخل الشرط ونفي ظهورها في عدم دخل شرط آخر. كما يظهر من كلامه أنّ القائل بالمفهوم يدّعي ظهورها في عدم دخل شرط آخر، وهو الانحصار في السببية.

ما هو الملاك في ثبوت المفهوم؟

إنّ ثبوت المفهوم للكلام يتوقف على ظهوره في أمرين، أحدهما: ظهوره في دخل القيد المذكور في ترتُّب الحكم على موضوعه، بمعنى عدم كون ذات الموضوع مجرّدةً عن القيد تمام الموضوع للحكم، بل تمام الموضوع للحكم هو الموضوع المقيد بذلك القيد بما هو مقيّدٌ.

ثانيهما: ظهوره في كون القيد المذكور منحصراً في السببية، بأن يدلّ على عدم دخل شيء آخر ـ غير القيد المذكور ـ في ترتّب الحكم على موضوعه.

توضيح ذلك: أنّه ـ مثلاً ـ قوله ﷺ: «إذا بلغ الماءُ قدر كرٍّ لا ينجّسه شيءٌ» يدل

---

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة: ج ١، ص ٤٠٦.

على دخل وصف الكرية في ترتّب العاصمية على الماء، بمعنى أنّ وصف الكرية إذا ثبت للماء يثبت له حكم الاعتصام وعدم الانفعال بملاقاة النجس. ومرجع ذلك إلى دلالة الشرطية المذكورة على دخل وصف الكرية في ثبوت الاعتصام وعدم الانفعال للماء.

ولكن هذه الدلالة لا تكفي لاثبات المفهوم، بل إنّما يثبت له المفهوم إذا دلّ على عدم دخل غير الكرية ـ من سائر الأوصاف ـ في عاصمية الماء وعدم انفعاله.

فاذا كان للكلام ظهور في كون القيد المذكور سبباً منحصراً لترتب الحكم على موضوعه يثبت له المفهوم.

وبعبارة أُخرى: يُشترط في ثبوت المفهوم للكلام أمران: أحدهما: ظهوره في سببية القيد المذكور ودخله في ثبوت الحكم للموضوع. ثانيهما: ظهوره في انحصار السببية في القيد المذكور.

وعمدة الملاك في ثبوت المفهوم للكلام هو الأمر الثاني. وعليه فكلُّ خطاب وكلام تحقق فيه هذا الملاك، بأن كان ظاهراً فيه يثبت له المفهوم وإلّا فلا.

اعتبار عدم كون القيد مسوقاً لبيان الموضوع

قد يكون الاتيان بالقيد في الكلام لغرض بيان أصل وجود الموضوع. كقولك لصديقك: «إن رُزِقتَ ولداً فاختنه» فانّ قيد المرزوقية للولد لا يفيد إلّا أصل وجود الولد. فليس قيداً زائداً على ذات الموضوع وأصل وجوده؛ نكي يدور ثبوت الحكم مداره، بل إنّما يفيد دوران الحكم على أصل وجود

موضوعه. كما لوقال قائل مثلاً: «اصنع شكلاً رباعياً قائم الزاوية متساوي الأضلاع» فغاية مدلوله أنّ المطلوب صنع المربّع؛ إذاً ليست القيود المذكورة إلّا مقوّمات نفس الموضوع، المأخوذة في ذاته فكما لوقال: «اصنع مربعاً» لا مفهوم له، كذلك لو قال بما في معناه، بذكر القيود المقوّمة لذات المربّع. وذلك لأنّ إثبات حكمٍ لموضوعٍ لا يدل على نفي ذلك الحكم عن سائر الموضوعات. وعليه فذكر هذا النوع من القيد من قبيل ذكر أصل الموضوع.

أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة.

مفهوم الموافقة: ماوافق المنطوق في سنخ الحكم، بمعنى أنّه لو كان الحكم في المنطوق الوجوب ـ مثلاً ـ كان في المفهوم الوجوب أيضاً، وهكذا في ساير الأحكام.

ويمكن تقسيم هذا القسم من المفهوم إلى قسمين.

أحدهما: ما دلّ عليه منطوق الكلام بالفحوى والأولوية القطعية، بأن كان أولى من المنطوق في ثبوت الحكم له باقتضاء علة الحكم وملاكه القطعي. وقد يسمّى بفحوى الخطاب.

وذلك كدلالة قوله(تعالىٰ): «و لا تقل لهما أفٍّ» على حرمة الضرب والشتم؛ حيث إنّ الحكم في المنطوق وإن كان هو حرمة التأفيف، إلّا أنه لمّا علمنا يقيناً بأنّ ملاكها هو حرمة الاهانة والهتك وايذاءِ الوالدين، وأنّ الضرب والشتم أشدّ إهانةً وإيذاءً من التأفيف، فنقطع لذلك بثبوت الحرمة لهما بالأولوية والفحوى.

ثانيهما: ما دل عليه المنطوق بتسرية المناط وتنقيح الملاك القطعي، بأن أُحرز مناط الحكم في المنطوق وعُلم ملاكه القطعي، لكن لا بالأولوية والفحوى فيستدل به لثبوت الحكم في غير مورد المنطوق.

و هذا القسم وإن لم يُعبّر عنه بالمفهوم، إلّا أنّه في الحقيقة داخلٌ في تعريف مفهوم الموافقة. وذلك أولاً: لعدم كونه منطوق الكلام كما هو واضحٌ. وثانياً: لكونه موافقاً لحكم المنطوق.

وأما مفهوم المخالفة: فهو ما كان مخالفاً للمنطوق في سنخ الحكم. وهو على أقسام، وقد وقع الكلام في كل واحد منها من حيث ثبوت المفهوم وظهور الكلام فيه. وهي:

١ ـ مفهوم الشرط.	٢ ـ مفهوم الوصف.
٣ ـ مفهوم الغاية.	٤ ـ مفهوم الحصر.
٥ ـ مفهوم العدد.	٦ ـ مفهوم اللقب.
٧ ـ مفهوم التحديد.	٨ ـ مفهوم التعليل.

أمثلة لأقسام المفاهيم من الكتاب والسنة

هذه المفاهيم بمالها من الأقسام قد دلّت عليها نصوص كثيرةٌ من الكتاب والسنة، بل النصوص المتضمّنة لها أكثر من أن تحصى، وهي لأجل مالها من الكثرة والانتشار في مختلف أبواب الفقه تكون من أهمّ أُسُس تشريع الأحكام. ومن هنا ينبغي عدّ مسألة المفاهيم من أهم المسائل الأُصولية بلحاظ شدّة دخلها في الغرض من هذا العلم، وهو تحصيل الحجة على الحكم الكلي الشرعي.

ونذكر هاهنا نماذج من أقسام المفاهيم الواردة في نصوص أهل البيت عليهم السلام.

أما مفهوم الشرط:

فمثاله قول الباقر عليه السلام في صحيح زرارة: «فان أدْرَكت شيئاً منها وعين تطرف أو قائمة تركض أو ذَنَبٌ يمصعُ فقد أدركت ذكاته، فكُلْه».[١]

مفهومه: إن ادركت شيئاً منها لا تطرف عين منه ولا تركض قائمة منه ولا يمصع ذنبٌ منه، فلم تدرك ذكاته، فلا تأكله. وقوله:«ذنبٌ يمصع»؛ أي يتحرّك ويضرب على الأرض من المَصْع؛ أي الحركة و الضرب، كما قال في مجمع البحرين.

وقوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن مسلم ذبح وسمّىٰ فسبقته السكّين بحدّتها فأبان الرأس. فقال عليه السلام إن خرج الدم فكُلْه».[٢]

وقول أبي عبدالله عليه السلام في صحيح زيد الشحام: «إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلابأس».[٣]

وقد استدل الامام الصادق عليه السلام بمفهوم «إذا» الشرطية في صحيح أبي بصير؛ حيث قال:

«سألت أباعبدالله عليه السلام عن الشاة تُذبح فلا تتحرّك، فيهراق منها دمٌ كثير عبيط. فقال عليه السلام: لاتأكل. إنّ علياً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرِّجل أوطرفت العين فكُلْ».[٤]

أما مفهوم الوصف:

فمثاله قوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكاةٌ».[٥] السائمة: هي التي ترعى بنفسها في قبال المعلوفة.

---

(١) الوسائل: ج١٦، ص ٢٦٢، ب ١١، من الذبائح، ح ١.

(٢) الوسائل: ج١٦، ص٢٥٩، ب ٩، من الذبايح، ح ٢.

(٣) الوسائل: ج١٦، ص٢٦٥، ب ١٢، من الذبايح، ح ٣.

(٤) الوسائل: ج١٦، ص ٢٦٤، ب ١٢، من الذبايح، ح ١.

(٥) الوسائل: ج٦، ص٣٥، ب ٨، مما تجب فيه الزكاة، ح ٩.

وقول الباقر عليه السلام: «الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن لاحرج عليهما أن تُفطرا في شهر رمضان...».[١]

وما ورد عن الصادق عليه السلام في قوله تعالىٰ: «وآتوا حقَّه يوم حصاده، قال عليه السلام: تعطي منه المساكين الذين يحضرونك، تأخذ بيدك القبضة بعد القبضة، حتى تفرغ».[٢]

فان لقوله: «الذين يحضرونك» مفهوم الوصف ويدل على اختصاص الاعطاء بهم، بناءً على مفهوم الوصف، وكذا وصفي المقرب والقليلة اللبن في قول الباقر عليه السلام. ومثله ما روى عبدالله بن سنان عنه عليه السلام: «تعطي منه المساكين الذين يحضرونك، ولو لم يَحضرك إلّا المشرك».[٣]

وأما مفهوم الغاية:

فمثل قوله تعالىٰ: «كلوا وأشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر».[٤]

وقوله تعالىٰ: «ثُمَّ أتمّوا الصيام إلى الليل».[٥]

وقول أبي جعفر الباقر عليه السلام: «والغلام لايجوز أمره في الشراء والبيع، ولا يخرُجُ من اليُتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة...»[٦]، أي إنّما يجوز بعد بلوغه ذلك.

وماورد عن علي عليه السلام مخاطباً لعمر بن الخطاب: «أما علمت أنّ القلم يُرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستقيظ».[٧]

---

(١) الوسائل: ج٧، ص١٥٣، ب ١٧، من ابواب من يصح منه الصوم، ح ١.

(٢) الوسائل: ج٦، ص١٣٥، ب ١٣، من زكاة الغلاّت، ح ٨.

(٣) الوسائل: ج٦، ص١٤٣، ب ٢٠، من زكاة الغلات، ح ٣.

(٤) سورة البقرة / الآية: ١٨٧.

(٥) سورة البقرة / الآية: ١٨٧.

(٦) الوسائل: ج١، ص٣٠، ب ٤، من مقدمة العبادات ح ٢.

(٧) الوسائل: ج١، ص٣٢، ب ٤، من مقدمة العبادات، ح ١١.

وما ورد عن الامام الصادق عليه السلام: «كل شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».[١]

وما ورد عنه عليه السلام: «الماءُ كلّهُ طاهرٌ حتى تعلم أنّه قذر».[٢]

أما مفهوم الحصر:

فيختلف حاله باعتبار اختلاف أدوات الحصر. والدالة منها على المفهوم هي:

١ ـ لفظة «إلّا» الاستثنائية: مثل ما ورد في موثّقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «سُئل عن أعمال السلطان يخرج فيه الرجل. قال عليه السلام: لا، إلّا أن لا يقدر على شيءٍ يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلةٍ».[٣]

وما ورد عنه عليه السلام قال في كتاب علي عليه السلام: «إنّ الولد لا يأخذ من مال والده شيئاً، إلّا بإذنه...».[٤]

وما رواه الصدوق باسناده عن الأصبغ بن نباتة، قال: «سمعت في كتاب أمير المؤمنين عليه السلام يقول:... التاجر فاجر والفاجر في النار، إلّا من أخذ الحق وأعطى الحق».[٥]

٢ ـ لفظة «إنّما» مثل ما ورد عن الصادق عليه السلام: «إنّ الزكاة إنّما تجب جميعها في تسعة أشياء...».[٦]

وما في صحيح عبدالرحمان بن الحجاج، قال: «سألت أبا الحسن

---

(١) الوسائل: ج ١٢، ص ٥٩، ب ٤، من ابواب ما يكتسب به، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١، ص ١٠٠، ب ١، من الماء المطلق، ح ٥. والوسائل: ج ١، ص ١٠٦، ب ٤، من الماء المطلق، ح ٢.

(٣) الوسائل: ج ١٢، ص ١٤٦، ب ٤٨، مما يكتسب به، ح ٣.

(٤) الوسائل: ج ١٢، ص ١٩٤، ب ٧٨، مما يكتسب به، ح ١.

(٥) الوسائل: ج ١٢، ص ٢٨٢، ب ١، من آداب التجارة، ح ١.

(٦) الوسائل: ج ٦، ص ٣٨، ب ٨، مما تجب فيه الزكاة، ح ١٦.

الرضاعليه السلام عن رجل يُنفق على رجل ليس من عياله إلّا أنّه يتكلّف له نفقته وكسوته، أتكون عليه فطرته؟ فقالعليه السلام: لا إنّما تكون فطرته على عياله صدقةً، دونه. وقالعليه السلام: العيال: الولد و المملوك والزوجة وأم الولد».[١] وإن كان قولهعليه السلام: «دونه» تصريحٌ بالمفهوم.

وما ورد عن الباقرعليه السلام، قال: «ليس بين الرجل وولده، وبينه وبين عبده، ولابين أهله ربا، إنّما الربا فيما بينك وبين ما لاتملك».[٢]

وما ورد عنهعليه السلام في بيان مواضع الغَسل الواجب من الوضوء، قالعليه السلام: «إنّما عليك أن تغسل ما ظهر».[٣]

وما ورد عن الصادقعليه السلام في بيان قاعدة التجاوز: «إنّما الشك إذا كنتَ في شيءٍ لم تَجُزْه».[٤]

٣ ـ لفظة «بل» الموضوعة للردع وإبطال ما سبق: مثل قوله تعالىٰ: «أم يقولون به جِنَّة، بل جائهم بالحق».

وما ورد في صحيح زرارة، قال:

«قلت لأبي عبداللهعليه السلام: رجلٌ دفع إلى رجل مالاً قرضاً، على من زكاته؟ على المقرض أو على المقترض؟ قالعليه السلام: لا، بل زكاته ـ إن كان موضوعاً عنده حولاً ـ على المقترض».[٥]

فانّ قوله: «لا» يدل على نفي الزكاة مطلقاً أي عن المقرض والمقترض

---

(١) الوسائل: ج٦، ص٢٢٧، ب ٥، من زكاة الفطرة، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج١٢، ص٤٣٦، ب٧، من ابواب الربا، ح ٣.

(٣) الوسائل: ج١، ص٣٠٣، ب ٢٩، من ابواب الوضوء، ح ٦.

(٤) الوسائل: ج١، ص٣٣٠، ب ٤٢، من الوضوء، ح ٢.

(٥) الوسائل: ج٦، ص٦٧، ب ٧، من ابواب من تجب عليه الزكاة، ح ١.

كليهما، ثم عدل عنه وأثبت الزكاة على المقترض في خصوص صورة كون مال القرض موضوعاً عنده حولاً كاملاً.

٤ ـ لفظة «إيّاك»:

مثل قوله تعالىٰ: «إيّاك نعبد وإيّاك نستعين».

وما ورد عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقْبِل فأقبَلَ. ثم قال له: أدْبِر فأدبَرَ. ثم قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منكَ ولا أكملْتك إلّافيمن أُحِبُّ. أمّاإنّي إيّاك آمُرُ وإيّاك أنهىٰ وإيّاك أُعاقب وإيّاك أُثيب».[١]

وأما مفهوم العدد:

فمثل ما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الخُمس على خمسة أشياء...».[٢]

وما ورد عن الامام الكاظم عليه السلام قال:

«الخمس من خمسة أشياء من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة، يؤخذ من كلِّ هذه الصنوف الخمس فيُجعل لمن جعله الله له، ويقسم الأربعة الأخماس بين من قاتل عليه ووَلي ذلك. ويقسم بينهم الخمس على ستة أسهُمٍ سهمُ لله وسهمُ لرسول الله صلى الله عليه وآله وسهمُ لذي القربىٰ و سهم لليتامى وسهمُ للمساكين وسهمُ لأبناء السبيل».[٣]

وما ورد عن الامام الرضا عليه السلام في حديث قال: «و الزكاة على تسعة أشياء؛ على الحنطة والشعير والإبل والبقر والغنم والذهب والفضّة».[٤]

---

(١) الوسائل: ج١، ص٢٧، ب ٣، من مقدمة العبادات، ح ١.

(٢) الوسائل: ج٦، ص٣٤٤، ب ٣، مما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٣) الوسائل: ج٦، ص٣٥٨، ب ١، من ابواب قسمة الخمس، ح ٨.

(٤) الوسائل: ج٦، ص٣٣، ب ٨، من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح ٢.

وأما اللقب: فحيث انّه من المقطوع عدم ثبوت المفهوم له، لا فائدة في التمثيل له. ثم إنّه توجد في لغة العرب أدوات وهيئآت أُخر لافادة الحصر وقد استعملت في الروايات وتُعرف بالتتبع في مقام الاجتهاد والاستنباط. وذلك مثل مفهوم التحديد ومفهوم التعليل.

أما مفهوم التحديد:

فمثل ما استفاض عن الصادق عليه السلام ـ من تحديد الرضاع المحرِّم ـ في الصحيح: «ما يحرِّم من الرضاع؟ قال عليه السلام: ما أنبت اللحم وشدّ العظم». فقد جعله في الجواهر[١] من قبيل مفهوم التحديد.

وما رواه يونس بن عمّار، قال:

«سمعت الصادق عليه السلام يقول: يحرم الزكاة على من عنده قوت السنة ويجب الفطرة على من عنده قوت السنة».[٢]

فدلَّ بمفهوم التحديد على جواز إعطاء الزكاة إلى من ليس له قوت سنة، وعلى عدم وجوب زكاة الفطرة عليه، كما صرّح بذلك الشيخ الأعظم.[٣]

منها: ما ورد في النصوص[٤] من تحديد الأنفال بالأراضي الخربة (أي الموات) التي باد أهلها. فانّها دلّت بمفهوم التحديد على عدم كون الأراضي المحياة من الأنفال وإن باد أهلها. وبها تقيّد مطلقات هذه النصوص الدالة على كون مطلق الأرض التي باد أهلها من الأنفال، ولو كانت محياةً. وقد صرّح بذلك الشيخ الأعظم،[٥] وعلّل ذلك بقوله: «لأنّ المقام مقام التحديد،

---

(١) الجواهر: ج ٢٩، ص ٢٧١.

(٢) الوسائل: ج٦، ص ١٦٠، ب ٨، من المستحقين للزكاة، ح ١٠.

(٣) كتاب الزكاة للشيخ الأنصاري / طبع مطبعة باقري: ص ٢٦٤.

(٤) الوسائل: ج٦، ص ٣٦٥ و ٣٧١ و ٣٧٢، ب ١، من الأنفال، ح ٤ و ٢٠ و ٢٤ و ٢٩.

(٥) كتاب الخمس / طبع مطبعة الباقري: ص ٣٥٣.

فلا يتوهم عدم المنافاة».[١] أي عدم المنافاة بين مقيّدات هذه النصوص وبين مطلقاتها.

وأما مفهوم التعليل:

فمثل ما ورد عن الصادق عليه السلام في صحيح أبي ولاّد، قال: «قلت: قد علفته بدراهم، فلي عليه علفه؟ قال عليه السلام: لا؛ لأنّك غاصب»[٢]؛ حيث دلّ بمفهوم التعليل على أنّ غير الغاصب ـ كالأمين مثلاً ـ يجوز له الرجوع إلى مالك الدابة بما أنفق على الدابّة.

وما ورد في جواب السؤال عن جواز أكل الصيد الذي صاده المحرم، قال عليه السلام: «لا، لأنه صيد في الحرم».[٣] فانه دلّ بمفهوم التعليل على جواز أكل المحل ما صاده المحرم في غير الحرم. كما صرّح به المحقق النراقي.[٤]

ومنه قوله عليه السلام في تعليل عدم وجوب الغسل على من أجنب في ليلة الصيام: «لا شيءَ عليه؛ وذلك أنّ جنابته كانت في وقت حلال».[٥]؛ حيث دلّ بمفهوم التعليل على فساد الصوم بالجنابة في الوقت الحرام، أي بعد طلوع الفجر.

ولا يخفى أنّ مفهوم التحديد يراد به في كلمات الفقهاء ـ ولا سيما القدماء منهم ـ ما هو الأعمّ من التحديد بالعدد والتعليل وغيرهما. ومقصودنا منها هو التحديد بغير إحدى أدوات المفهوم، كما سيأتي.

---

(١) كتاب الخمس / طبع مطبعة الباقرى: ص ٣٥٣.

(٢) الوسائل: ج ١٣، ص ٢٥٥، ب ١٧، من أبواب الاجارة، ح ١.

(٣) الوسائل: ج ٩، ص ٧٩، ب ٤، من تروك الاحرام، ح ١.

(٤) مستند الشيعة: ج ١١، ص ٣٤٣.

(٥) الوسائل: ج ٧، ص ٣٨، ب ١٣، مما يمسك عنه الصائم، ح ١.

مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع:

لا يخفى أنّ معنى ثبوت المفهوم للجملة الشرطية هو انتفاءُ الحكم عند انتفاء الشرط. ولا يخفى أنّ المراد منه هو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط، لا انتفاء شخص الحكم بانتفائه.

والمقصود من شخص الحكم هو الحكم الجزئي المتعلّق بالموضوع الشخصي الخارجي والمصداق الجزئي الواقع فيه الكلام. وأما سنخ الحكم فهو الحكم الكلي المتعلق بطبيعة الموضوع، لا حصّة منه الثابتة للموضوع المقيد، مثل طبيعي وجوب الاكرام الممكن ثبوته لزيد في مطلق حالاته.

والوجه في ذلك بداهة انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه الشخصي الذي يتقوّم به الحكم الجزئي، كانتفاء أي حكم جزئي بانتفاء موضوعه الشخصي، بلا اختصاص لذلك بالجملة الشرطية.

فان انتفاء حصّة من وجوب الاكرام الثابت لزيد الجائي بعدم مجيئه من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه كما هو واضح.

ثم إنّ الجملة الشرطية تارة: تكون مسوقة لبيان الموضوع، وأُخرى: مسوقة لبيان تعليق الحكم على الشرط. وإنما النزاع في القسم الثاني.

بيان ذلك: أنّ الجملة الشرطية ربما تكون مسوقة لبيان تحقق أصل وجود الموضوع، بحيث لا وجود لموضوع الحكم عند انتفاء الشرط. فلا يتصوّر ثبوت الحكم حينئذٍ عند انتفاء الشرط، بل هو ينتفي لا محالة بانتفاءِ موضوعه. وهذا القسم من الجملة الشرطية لا يعقل ثبوت المفهوم له. وذلك لأنّ المفهوم دلالة اللفظ على انتفاء الحكم المذكور في المنطوق

عن موضوعه المجرّد عن الشرط. فلابد في ثبوت المفهوم أولاً: من فرض تحقق الموضوع مجرداً عن الشرط. وثانياً: إمكان ثبوت حكم المنطوق للموضوع العاري عن الشرط.

فاذا لم يعقل أصل وجود الموضوع مجرداً عن الشرط ـ فضلاً عن إمكان ثبوت الحكم له ـ، فكيف يمكن ثبوت المفهوم حينئذٍ؟! وانّ الجملة الشرطية المسوقة لبيان الموضوع من هذا القبيل؛ لأنّ الشرط المذكور فيها إنّما هو مقوّم لأصل وجود الموضوع، بحيث لا وجود للموضوع بدونه لكي يمكن ثبوت حكم المنطوق له.

وذلك مثل قولهم: «إن رزقت ولداً فاختنه». فاذا لم يُرزق ولداً لا موضوع للختان لكي يمكن ثبوت وجوب الختان له. ومن هذا القبيل قوله(تعالى): «**لا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصّناً**»؛[1] حيث لا يعقل الاكراه على البغاء عند عدم إرادة التحصّن؛ لكي يمكن ثبوت حرمة إكراههن حينئذٍ حتى تنتفي بانتفاء الشرط. ومن هنا يكون هذا القسم من الجملة الشرطية خارجاً عن محل النزاع؛ حيث لا يعقل ثبوت المفهوم له. فلا كلام في ذلك.

وإنما الكلام فيما إذا لم تكن الجملة الشرطية من هذا القبيل، بل كانت مسوقة لبيان تعليق الحكم على الشرط، بأن كان ثبوت الحكم للموضوع ممكناً في صورتي وجود الشرط وعدمه، ولكن سيقت الجملة الشرطية لتعليق الحكم على الشرط. كقولهم: «إن سلّم عليك مؤمنٌ فسلّم عليه»، فانّ السلام على الأخ المؤمن يمكن في صورتي سلامه وعدمه، ولكن

---

١) النور: ٣٣.

الأمر به في هذه الشرطية عُلّق على ابتدائه بالسلام.

فوقع الكلام في أنّ هذا القسم من الجملة الشرطية هل هو ظاهر في المفهوم ـ أي انتفاءُ حكم المنطوق عند انتفاءِ الشرط ـ أو لا مفهوم لها؟.

فاختار أكثر المحققين، من القدماء والمتأخرين ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، كما نسب ذلك إليهم في الفصول؛ حيث قال:« اختلفوا في أنّ التقييد بالشرط هل يقتضي نفي الحكم عند انتفائه أو لا، فذهب إلى كلٍّ فريقٌ والأكثرون على الأوّل».[١] بل يمكن نسبة ذلك إلى مشهور الأُصوليين، كما نسب إليهم في المعالم وغيره. وممّن ذهب إلى ذلك هو الشيخ الطوسي والعلامة في كتبه. ومنهم: الشيخ الأعظم الانصاري؛ حيث قال:«الحق كما عليه المحققون أنّ تقييد الحكم بواسطة كلمة «إن» وأخواتها يفيد انتفائه عند انتفاء مدخولها».[٢] ومنهم: صاحب الفصول؛ حيث قال: «ثم الظاهر من أكثر المثبتين القول بدلالته على انتفاء الجزاء عن انتفاء الشرط مطلقاً. والظاهر من النافين نفي دلالته على ذلك مطلقاً والتحقيق أنّه يدل بالالتزام على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بالوضع في الجملة وبالاطلاق مطلقاً»[٣] ومقصوده من في الجملة اصل العلّية والترتب. ومنهم: المحقق الأُصولي الوحيد البهبهاني؛ حيث قال: «إعلم أنّ الأمر وغيره من الخطابات إذا علّق على شرط يدل ذلك على انّه عند انتفاء الشرط ينتفي المشروط».[٤] ومنهم: المحقق النائيني، فانه اختار ثبوت

---

(١) الفصول: ص ١١٨.

(٢) مطارح الانظار: ص ١٦٩.

(٣) الفصول: ص ١١٩.

(٤) الفوائد الحائرية: ص ١٨٣.

المفهوم للجملة الشرطية لكن لا بالوضع، ولا باطلاق المقدّم والشرط، بل باطلاق الجزاء؛ حيث إنّه بعد بحث طويل في ذلك قال في ختام البحث: «ومقتضى كونه في مقام البيان وعدم تقييد الجزاء بقيد آخر هو أنّ الجزاء مترتب على ذلك الشرط، فقط من دون ان يشاركه شرط آخر أو ينوب عنه. وبعد ذلك لا ينبغي التوقف في ثبوت المفهوم للقضية الشرطيّة التي لا يتوقف الجزاء فيها على الشرط عقلاً، فتأمّل جيّداً».[١]

ومنهم: المحقق العراقي فانه اختار ثبوت المفهوم للجملة الشرطية بدعوى ظهور إطلاق الشرط في تعيّنه وانحصاره في التأثير بتقريبين وبعد ردّ إشكال صاحب الكفاية، قال في الختام: «فان معنى تعيُّن الشرط انما هو كونه مؤثراً بالاستقلال بخصوصيته الشخصية في المشروط ولازم ذلك هو ترتّب الانتفاء عند انتفائه على الاطلاق، كان هناك أمر آخر أم لا؟ فاذا ثبت ذلك حينئذٍ بقضية الاطلاق وكان الحكم أيضاً سنخياً فقهراً يلزمه الانتفاءُ عند الانتفاء».[٢] ومنهم السيد الخوئي[٣] فانه صرح بثوت مفهوم الوصف على مبناه بعد رد مبنى استاذه المحقق النائيني بقوله: «قدوصلنا في نهاية الشوط إلى هذه النتيجة وهي أنّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم بناء على وجهة نظريتنا في بابي الاخبار والانشاء من الواضحات[٤].

وخالفهم السيد المرتضى،[٥] حيث نفى ظهور الجملة الشرطية في

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢ ص ٤٨٤.

(٢) نهاية الافكار / طبع جماعة المدرسين: ج ١ ـ ٢، ص ٤٨٢.

(٣) المحاضرات: ج ٥، ص ٨٢.

(٤) المصدر.

(٥) الذريعة: ج ١، ص ٣٩٢.

انحصار الشرط في السببية بقوله: «إنّ الشرط عندنا كالصفة في أنّه لا يدل على أنّ ما عداه بخلافه، وبمجرد الشرط لا يعلم ذلك، وإنّما نعلمه في بعض المواضع بدليل منفصلٍ؛ لأنّ تأثير الشرط أن يتعلق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب عنه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج من أن يكون شرطاً».[١] فانه وإن صرّح بعدم ثبوت المفهوم للوصف، إلّا أنّ المستفاد من مجموع كلامه عدم ثبوت المفهوم لجميع ما قيل بثبوت المفهوم له من الأقسام. وتبعه ابن زهرة، وقد نسبه في المعالم[٢] إلى جماعة من العامة. وممن أنكر ثبوت المفهوم للجملة الشرطية المحقق الخراساني؛ حيث قال: «وأما المنع عن أنّه بنحو الترتب على العلّة ـ فضلاً عن كونها منحصرة ـ فله مجال واسع».[٣] وتبعه في ذلك بعض تلامذته ومحشّي الكفاية. واحتجوا لذلك بوجوه غير ناهضة، ولا حاجة إلى نقلها وإطالة الكلام لأجلها.

والعمدة في المقام هي ما استُدِلّ به من الوجوه لاثبات المفهوم للجملة الشرطية. فنقول:

أحسن الوجوه المستدل بها في المقام ما استدل به في المعالم[٤] لاثبات المفهوم للجملة الشرطية.

وتحريره: أنّ أداة الشرط ـ بمقتضى الوضع اللغوي وبحسب الفهم العرفي ـ تدل على شرطية شيءٍ لشيءٍ، ومعنى ذلك دوران المشروط مدار الشرط وجوداً وعدماً، ومقتضى ذلك انتفاء المشروط بانتفاء الشرط.

---

(١) الذريعة: ج ١، ص ٤٠٦.

(٢) معالم الدين: ص ٨٠.

(٣) كفاية الأُصول: ص ٣٠٣.

(٤) المصدر.

وبعبارة أُخرى: يكون قولك ـ مثلاً ـ : «إن أكرمك، أو إذا أكرمك زيدٌ، فأعطه درهماً» في معنى قولك: «أعط زيداً درهماً، بشرط أن يكرمك» أو قولك: «الشرط في إعطائك زيداً درهماً أن يكرمك» أو«يشترط فيه أن يكرمك».

ومقتضى ذلك أولاً: استقلال الشرط في سببيته لتحقق المشروط، وإلّا فلو كان هناك شرط آخر يكون التاثير لهما معاً لا يكون هو الشرط، بل يكون هو جزء الشرط، و إنّما الشرط هو مجموعهما حينئذٍ.

وثانياً: كون الشرط منحصراً في سببيته للجزاء. وذلك لأنّه معنى انتفاء المشروط عند انتفاء ا لشرط؛ حيث إنّه لو لم يكن سبب تحقق المشروط منحصراً في الشرط المذكور في المنطوق لتحقَّق بسبب شرطٍ آخر غير المذكور في المنطوق،و لو مع انتفاءِ الشرط المذكور. وعليه فمرجع دلالة أداة الشرط على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط إلى دلالتها على انحصار الشرط في السببية للمشروط. وهذا الظهور ثابت لها بمقتضى الوضع اللغوي، أي وضع أداة الشرط لشرطية مدخولها، وبحسب الفهم العرفي.

وحاصل هذا التقريب: أنّ أداة الشرط تدل على المفهوم بحسب الوضع والفهم العرفي. وقد أجاد في بيان ذلك الوحيد البهبهاني.[1] وهذا التقريب باجماله واختصاره حسنٌ تامٌ لا غبار عليه.

وقد استدل جملة من الفحول في المقام بما حاصله: أنّ الجملة الشرطية تدل على ثلاثة أُمور مترتبة يثبت بها المفهوم.

احدها: سببية الشرط للجزاء، بحيث يكون الجزاء مترتباً عليه وتابعاً

---

(١) الفوائد الحائرية / طبع مجمع الفكر الاسلامي: ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

له، ودلالة الجملة الشرطية على هذا الأمر إنما هو بالوضع، إما بوضع أداة الشرط أو وضع هيئة الجملة الشرطية لذلك.

والدليل على ذلك هو التبادر؛ حيث يتبادر من الجملة الشرطية ترتب التالي وتعليقه على المقدّم. وهذا أمر يشهد له الوجدان ولا يمكن إنكاره، ومن هنا سُمّي الجزءُ الأوّل من الشرطية شرطاً ومقدماً والجزءُ الثاني جزاءً وتالياً؛ لأنه يتلو الجزء الأوّل ويتبعه وجوداً وعدماً. وواضح أن هذا الظهور ثابت عند عدم قرينة خاصة، ولا ينافي ذلك استعمال الجملة الشرطية في غير السبب مع وجود القرينة الخارجية أو المقامية، كما لو فرض مصاحبة صديقين وملازمتهما غالباً، فيقال:«إن جاء أحدهما يجيء الآخر»، فلا يصح النقض بذلك في المقام، كما عن السيد الامام ﷺ.[1]

ثانيها: استقلال الشرط في السببية، بأن لا يحتاج إلى شيء آخر في تأثيره، بحيث يكونا معاً مؤثرين في ترتب الجزاء، على نحو مفاد العطف بالواو. بل كان مؤثراً في ترتب الجزاء وحده.

ثالثها: انحصار الشرط في سببيته للجزاء، بأن يدل على نفي وجود سببٍ آخر هناك يترتب عليه الجزاءُ أيضاً، على نحو مفاد العطف بأو.

وإنّما يكون ثبوت المفهوم للجملة الشرطية متوقفاً على ظهورها في هذا الأمر الثالث. وذلك لأنّه لو كان وجود سبب آخر هناك للجزاء ـ بحيث يتحقق الجزاء بتحقق كل واحد من السببين ـ لم يكن تحقق الجزاء حينئذٍ دائراً مدار الشرط المذكور في المنطوق وحده؛ لكي ينتفي بانتفائه، حتى يثبت المفهوم. وأما الأمر الثاني فلا يثبت به المفهوم. وذلك بأنّ غاية مقتضاه

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٨٦.

كون الشرط مستقلاً في السببية بلا احتياج إلى شيءٍ آخر في التأثير، وهذا لا ينافي أن يكون هناك شرط آخر مستقلٌ في السببية كذلك، بحيث يكفي تحقّق كل واحدٍ منهما للسببيّة في ترتّب الجزاء.

فالعمدة في إثبات المفهوم للجملة الشرطية هي ظهورها في كون سبب الجزاء منحصراً في الشرط المذكور في المنطوق ودلالتها على نفي سببية غيره للجزاء. واستدل لذلك بأنّ ظهور الجملة الشرطية في هذين الأمرين ثابتٌ بحكم الاطلاق، فانه ينفي وجود شرط آخر هناك بديلٍ للشرط المذكور في المنطوق في السببية، بحيث يترتب الجزاء على كل واحد منهما، وكذا ينفي وجود قيد آخر دخيلٍ في سببية الشرط المذكور وتأثيره؛ بحيث يترتب الجزاء عليهما معاً. وذلك لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء دخيلٌ في ترتّبه لاحتاج إلى بيان زائد إما بالعطف بأو في صورة البدلية، أو بالعطف بالواو في صورة الجزئية.

فاذا أطلق المتكلم في تعليق الجزاء على شرط ولم يُشر إلى دخل شيءٍ آخر في ترتّب الجزاء، يستكشف منه أنّ الشرط المذكور مستقلٌّ لا قيد آخر معه وأنّه منحصر في السببية لا بديل ولا عدل له في ذلك.

وعليه فاطلاق الشرطية يقتضي التعينية من قبيل إطلاق صيغة الأمر المقتضي للتعينية، وكذا إطلاق الجزاء في التالي المقتضي لتعينيّة السبب المؤثر فيه. فان إطلاق الشرطية يقتضي شرطية الشرط المذكور للجزاء مطلقاً سواءٌ كان هناك شرط آخر أم لا، كما سبق من المحقق النائيني وإنّ إطلاق التالي يقتضي ترتبه على الشرط المذكور سواءٌ كان هناك سبب آخر أم لا؟ كما سبق من المحقق النراقي.

وبهذا البيان استدلوا لاثبات ظهور الجملة الشرطية في المفهوم.

مقتضى التحقيق:

مقتضى التأمل في التقريب المزبور أنّه يرجع في الحقيقة إلى دلالة فعل المتكلم ـ و هو الاكتفاء بقيد واحد ـ على عدم دخل قيد آخر، أو يبتني على قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، بتقريب أنه لو كان هناك قيد آخر دخيل في التكليف لكان على المتكلم الحكيم بيانه، وإلّا للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. وعلى أيّ حال ليست هذه الدلالة وضعيّة بل هي ثابتة بالاطلاق إما الاطلاق اللفظي المبتني على مقدمات الحكمة أو الاطلاق المقامي المبتني على قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بالاطلاق اللفظي المبتني على المقدمات إنما يثبت للجمل الشرطية الواردة في الخطابات بعد الفحص وعدم الظفر بالقيد وكذا الاطلاق المقامي؛ حيث إنّه ليس مدلولاً للفظ الخطاب، بل يبتني على ظهور فعل المتكلم الحكيم ودلالة اكتفائه بقيد واحد لبيان ما له دخل في التكليف على عدم دخل قيد آخر في المأمور به، وإلّا للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة والتكليف بالمجهول وهو قبيح لرجوعه إلى التكليف بغير المقدور وأمّا نفس فعل المتكلم وإتيانه بالقيد فلا يفيد أكثر من أصل دخل الشرط وسببيّته لترتب الحكم على موضوعه، كما اعترف به السيد البروجردي.[1]

وهذا الظهور الاطلاقي لا يجوز التمسك به قبل الفحص عن المقيّد بخلاف الظهور الوضعي بل لا ينعقد للكلام ظهور إطلاقي قبل الفحص عن القيد ومن هنا قالوا: ما هو بالوضع مقدّم على ما هو بمقدمات الحكمة.

---

(١) لمحات الأُصول: ص ٢٨١.

وإنّ التقريب الأوّل الذي ذكره في المعالم يثبت الظهور الوضعي للجملة الشرطية في المفهوم بنفسها مع قطع النظر عن العلم بعدم قيد آخر بقرينة خارجية. وهذا بخلاف الظهور الاطلاقي وبعد ثبوت الظهور الوضعي بالتقريب الذي بيّناه لا تصل النوبة إلى أصالة الاطلاق.

نظرة إلى مسلك السيد البروجردي

وقد ذكر السيد البروجردي وجهاً آخر لاثبات المفهوم، وهو: أنّ الشرط لا يكون منحصراً في السببية، إلّا إذا كان مؤثّراً في تحقق الجزاء بخصوصيته الخاصّة؛ لوضوح أنّه مع عدم الانحصار لا تختص الخصوصية المؤثّرة بذلك الشرط، بل تشترك بينه وبين السبب الآخر المؤثر فيه. فالمؤثر في ترتب الجزاء حينئذٍ هو الجهة الجامعة بينهما، ولما كان ظاهر تعليق الجزاء على شرطٍ كونه بخصوصيته مؤثراً في ترتب الجزاء، فيدل بذلك على انحصاره في السببيّة. ثم قال ـ بعد بيان هذا الوجه ـ : «لقد أبديت هذا الوجه لدى المحقّق الخراساني ﷺ فأجاب عنه: أنّ ذلك حكمٌ عقليّ بحسب الدّقّة العقليّة، مخالف للأنظار العرفيّة المتّبعة في أمثال المقامات».[1]

تحرير الجواب أنّ السببية في الأحكام الشرعية ليست من قبيل العلل التكوينية، بحيث يصدر أحدهما من الآخر حقيقة؛ لكي تجري فيها قاعدة السنخية بين العلّة والمعلول. فان اشتراط أُمور متباينة بخصوصياتها المختلفة في حكم بمكان من الامكان بحسب الاعتبار، بل هو واقعٌ كثيراً في تشريع شرائط الواجبات التكليفية والأحكام الوضعية، كما هو واضح.

---

(١) لمحات الاصول: ص ٢٨٣.

فلا يمكن قياس الأحكام الشرعية بالأُمور التكوينية، وهذا هو المقصود ممّا أجاب به المحقق الخراساني من ابتناء الأحكام الشرعية على الاستظهارات العرفية والمحاورات المتعارفة، لا الدقائق العقلية.

حكم ما إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء

إذا وردت في النصوص جملتان شرطيتان وتعدد الشرط فيهما وكان الجزاء فيهما واحداً، يتصوّر وقوعهما على نحوين.

أحدهما: أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار مثل قوله عليه السلام: «إذا خفي الأذان فقصّر» و«إذا خفي الجدران فقصّر»، وكقوله عليه السلام: «إذا رأيت الهلال فأفطر» و«إذا مضى ثلاثون يوماً من رمضان فأفطر».

فان قصر الصلاة وإفطار الصوم غير قابل للتكرار، كما هو واضحٌ، وقد مثّل لذلك المحقق النائيني بالقتل والخيار.

ثانيهما: أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار مثل قوله عليه السلام: «إذا أجنبت فاغتسل» و«إذا مسست ميتاً فاغتسل»، وقوله عليه السلام: «إذا نمت فتوضّأ» وقوله: «إذا بلت فتوضّأ».

فيقع الكلام في مقامين:

أما المقام الأوّل: وهو ما إذا لم يكن الجزاءُ قابلاً للتكرار، فبناءً على ثبوت المفهوم للجملة الشرطية ـ كما هو الحق ـ يقع التعارض بين الشرطيتين. وذلك لأنّ كل واحد منهما ينفي بظاهره سببية الشرط الآخر للجزاء؛ حيث إنّ مقتضى ظهور الشرطية في انحصار الشرط في السببية. وهذا الظهور موجب لوقوع التعارض بين الشرطيتين في مفروض الكلام. وأما ظهورها في أصل سببية الشرط واستقلاله في السببية للجزاء فلا تأثير

له في التعارض؛ حيث إنه لا مانع من تأثير سببين مستقلين في حكم واحد؛ نظراً إلى ما في الأُمور الاعتبارية من التوسّع من هذه الجهة، كما سبق آنفاً. ومن الواضح أنّه لا منافاة بين سببين مستقلّين لمسبّب واحد في الاعتباريات، وعليه فاستقلال الشرطين لحكم واحد في التأثير والسببية لا يوجب تعارض الشرطيتين، بل الموجب للتعارض بينهما هو ظهور كل منهما في انحصار الشرط في السببية؛ نظراً إلى دلالته على نفي سببية الشرط الآخر، وإلّا لا يعقل الانحصار في السببية، كما هو واضح. وعليه فالذي يوجب التهافت في كلام الشارع في مفروض الكلام هو ظهور الشرطيتين في انحصار الشرط في السببية لا استقلاله فيها.

وبناءً على هذا الأساس فالذي يرتفع به التهافت والتعارض هو رفع اليد عن ظهور كل شرطية في انحصار الشرط في السببية بقرينة منطوق الأُخرى الصريح في سببية الشرط الآخر، فيرفع اليد عن مفهوم كل منهما ـ وهو نفي سببية الشرط الآخر ـ بمنطوق الآخر، فيحكم بسببية كلٍّ شرط للحكم المذكور في الجزاء. وأما استقلال كل من الشرطين فلا تأثير له في التعارض؛ لكي نرفع اليد عن ظهور الشرطيّة فيه.

والحاصل: أنّ مقتضى القاعدة حينئذٍ ترتب الجزاء على كل واحد من الشرطين، بمعنى أنه إذا تحقق واحدٌ منهما ترتّب الجزاءُ عليه. ففي المثال يترتب وجوب القصر على كل واحد من خفاء الأذان وخفاء الجدران، وكذا يترتب وجوب الافطار على كل واحد من رؤية الهلال ومضي ثلاثين يوماً من رمضان.

ولكن في المقام نكتة لا ينبغي الغفلة عنها، وهي أنّ الجزاءَ في هذه الصورة لمّا فرض عدم قابليته للتكرار، فلا محالة يتحقق بتحقق أحد الشروط.

وبعد تحققه بأوّل ما تحقق من الشروط، لا يعقل تحققه ثانياً وثالثاً بتحقق سايرالشروط متعاقباً. كما لو تحقق الافطار بارتكاب واحد من المفطرات، فلايعقل تحققه ثانياً وثالثاً في يوم واحد بتحقق سايرالمفطرات؛ لأنّ حقيقة الافطار هي نقض الصوم ولا يعقل نقضه إلّا مرّة واحدة. وكذا في القصر وانتقاض الوضوء والغسل. ومن هنا لا مجال لتداخل الأسباب حينئذٍ حتى يقال بعدم تداخلها. وعليه فلا يأتي البحث عن مسألة تداخل الأسباب والمسببات أو عدم تداخلهما في هذه الصورة. وذلك لفرض استحالة اقتضاء سايرالشروط جزاءً لنفسها بعد تحقق الجزاء بتحقق أحد الشروط.

وأما المقام الثاني: وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار، فيقع على نحوين، أحدهما، أن يثبت بالدليل كون كلٍّ من الشرطين جزءَ السبب فلا كلام حينئذٍ في وحدة الجزاء وترتبه على حصول الشرطين معاً، وهذا خارج عن محل الكلام. وذلك كقوله:«إذا استطعت فحجّ» و«إذا تحقق الموسم فحجّ»: حيث نعلم بالدليل أنّ الاستطاعة وتحقق الموسم كليهما شرط في وجوب الحج، بحيث يكون كل واحد منهما جزءَ السبب فلا يجب الحج بتحقق كل واحد من الاستطاعة والموسم مرّتين. ومثله كل فعل واجب دلّ الدليل على اشتراط وجوبه بعدة شرائط بحيث لو لم يحصل واحدٌ منهالارتفعالوجوب، كمافيالكفّارات والحدود. ومن هذا القبيل شرطيةالحضور في شهر رمضان وعدم الاطاقة والسلامة من المرض في وجوب صوم شهر رمضان.

ثانيهما: ما إذا عُلم كون كل واحد من الشرطين أو الشروط المتعدّدة مستقلاً في التأثير ولم يُعلم كونه منحصراً في السببية، فيدور الأمر حينئذٍ بين الاكتفاء بجزاءٍ واحدٍ للجميع وبين أن يكون لكلّ شرط جزاءٌعلىحدة،

كما هو مقتضى إطلاق الاستقلال. وأمّا وجه كون فرض الكلام في عدم العلم بالانحصار، فهو أن مع العلم به لا ينعقد للشرطية الأُخرى ظهور في إنحصار السببية في شرط آخر ليقع التعارض بين الشرطيتين. وحينئذٍ فالأخذ بظهور كل من الشرطيتين في ذلك موجباً لوقوع التعارض بينهما ويتوقف الجمع بينهما على رفع اليد عن ظهور كل منهما في ذلك.

فاذا اتفق في هذه الصورة وقوع الشرطين معاً في وقت واحد أو متعاقبين، وقع الكلام في أنّ القاعدة هل تقتضي تداخل الأسباب بأن يكون لها بجميعها جزاءٌ واحد، كما في تداخل موجبات الوضوء، من النوم والبول والغائط والريح، أو أنّها تقتضي عدم التداخل، بأن يتكرّر الجزاء بتعدد الشروط، كتعدد الكفارة بتعدد موجباتها المتنوّعة، من الظهار وحنث اليمين والنذر والتعمد بالافطار في شهر رمضان. ولا يخفى أنّ هذه المسألة لا تختصّ بالجمل الشرطية، بل تأتي في كل خطاب يتكفّل لتعليق حكم وضعي أو تكليفي على سبب من الأسباب، ولذلك تعرّض بعض الأُصوليين لهذه المسألة في غير الجمل الشرطية.

قال الشيخ الأعظم في المطارح «إذا تعدّدت الأسباب واتحد الجزاءُ.... اختلفوا فيه على أقوال فالمشهور على عدم التداخل وذهب جماعة منهم المحقق الخوانساري إلى التداخل على ما يظهر منه في المشارق، وعن الحلّي (و هو ابن إدريس) التفصيل بين اتحاد الجنس وتعدّده».[1]

مقتضى التحقيق في المقام عدم التداخل، ويمكن الاستدلال لذلك بتقريبين.

---

(١) مطارح الانظار: ص ١٧٥، س ٢٢.

التقريب الأوّل: أنّ لكل جملة شرطية ظهورين.

أحدهما: ظهور المقدّم في كون الشرط سبباً مستقلاً للجزاء. وهذا الظهور يقتضي تعدد الجزاء عند تعدد الشرط؛ معنى الاستقلال في السببية تحقق جزاء على حدة بتحقق كل واحد من الشروط. ومقتضاه عدم تداخل الأسباب.

ثانيهما: ظهور التالي في كون الجزاء متعلقاً للحكم بصرف وجوده. كظهور أيّ خطاب دال على تعلق حكمٍ بموضوع. ومقتضى هذا الظهور تداخل الأسباب؛ نظراً إلى استحالة تكرّر صرف وجود الشيءِ وتعدّده، لكي يتعلق بكل واحد حكمٌ. ومقتضى ذلك أن يكون لجميع الأسباب المتعددة حكمٌ واحدٌ عند فرض اجتماعهما. و معنى ذلك تداخل الأسباب.

وبناءً على ذلك يقع التنافي بين هذين الظهورين للجملة الشرطية. فان قدّمنا ظهور الشرط لا مناص لنا من الالتزام بعدم تداخل الاسباب، وإذا قدمنا ظهور الجزاء لابدّ أن نقول بالتداخل.

فعند ذلك نقول: لا ريب في ظهور الجملة الشرطية في كون الجزاء معلقاً على الشرط وتابعاً له في الوجود والعدم ودائراً مداره ثبوتاً وإثباتاً. ومقتضى ذلك أنّ في كل شرطية يتطلب الشرط لنفسه جزاءً يتبعه ويدور مداره وجوداً وعدماً. وعليه فيثبت لكل شرط من الشروط المتعددة جزاءٌ يختص به.

وحاصل الكلام: أنّ ظهور الشرط مقدم على ظهور الجزاء، فيكون متّبعاً في دلالته على تعدد الجزاء، فيثبت بذلك عدم تداخل الأسباب. ومقتضاه تحقق جزاءٍ على حدة بتحقق كلٍّ واحد من الشروط المتعددة.

التقريب الثاني: أنّ تعلّق الطلب، بصرف الوجود وإن كان هو ظاهر الأمر في نفسه، إلّا أنه فيما إذا لم يكن للخطاب ظهورٌ في التكرار. ولمّا

كانت الشرطية ظاهرة في أنّ الشرط المذكور فيها يتطلّب الجزاء لنفسه، يكشف ذلك عن عدم تعلّق الطلب بصرف وجود المأمور به مع تعدد الشرط؛ حيث لا يعقل تكرّر صرف وجود الشيء عند تعدُّد الشروط واجتماعها. ويفترق هذا التقريب عن الأوّل بابتناء الأوّل على استقرار التعارض بين ظهور المقدّم وبين ظهور التالي وتقديم ظهور المقدّم؛ ولكن لا تعارض بينهما على التقريب الثاني.

وبهذين التقريبين يتمّ الاستدلال لاثبات عدم تداخل الأسباب. مثال ذلك كقوله: «إذا أجنبت فاغتسل وإذا مسست ميتاً فاغتسل». فمقتضى القاعدة فيه عدم تداخل السببين ووجوب الغسل بكل من الجنابة ومسّ الميت.

وفي المقام تقريب ثالث عن المحقق النائيني قدس سره[1] حاصله: أنّ تعلق الطلب بصرف وجود الطبيعة وإن كان مدلولاً لفظياً، إلّا أنّ عدم قابلية صرف الوجود للتكرّر ليس هو مدلولاً لفظياً، بل هو لأجل حكم العقل بعدم إمكان حصول امتثال الأمر ثانياً بعد تحقق امتثاله باتيان صرف وجود المأمور به.

وعليه فغاية ما يدل عليه لفظ الأمر في الجزاء هو طلب إيجاد طبيعي المأمور به، و أما عدم قابلية إيجاده للتكرار فانما هو بحكم العقل. وهذا لا ينافي كون المطلوب تكرار إيجاد الطبيعة بدليل لفظي، كما هو ظاهر الشرطيتين المتكرّر فيهما الجزاء.

وفيه: أنّ تكرّر الجزاء إذا كان مدلولاً لفظياً للشرطيتين وظاهرهما، يكشف ذلك لا محالة عن عدم تعلق الطلب بصرف وجود المأمور به، لبداهة استحالة تكرر صرف وجود الطبيعة، كما قلنا في التقريب الثاني.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٤٩٣.

فاتضح بما قلنا أنّ التقريب الثاني هو الأتمّ؛ حيث إنّ ظهور المقدّم هادمٌ لاطلاق الجزاء، فلا ظهور إطلاقي للتالي في التداخل حتى يعارض ظهور المقدّم.

وقد استدل العلامة في المختلف[١] لعدم تداخل الأسباب بأنّه إذا تعاقب السببان أو اقترنا، فاما أن يقتضيا مسبّبين مستقلّين أو مسبّباً واحداً، أو لا يقتضيا شيئاً أو يقتضي أحدهما شيئاً دون الآخر، والثلاثة الاخيرة باطلة فتعيّن الأوّل. وقال الشيخ الأعظم على ما في تقريراته:« إنّ محصّل الوجه المذكور..... تعدد الفعل».[٢] ويمكن تحريره بتمهيد ثلاث مقدمات:

الأُولى: ظهور كل شرطية في كون الشرط مؤثراً في الجزاء.

الثانية: ظهور كل شرط في كون أثره غير أثر الشرط الآخر؛ لأنه معنى استقلال الشرط في السببية والتأثير.

الثالثة: ظهور التأثير في تعدّد الوجود لا تأكّد المطلوب، وإلّا ليرجع في الحقيقة إلى وحدة الأثر، فلا يكون لكل شرط تأثير حينئذٍ، بل يكون لمجموع الشروط المتعددة تأثير واحد في الحقيقة.

ثم نقل الشيخ[٣] في المقدمة الأُولى بابتنائها على كون العلل الشرعية مؤثرات؛ حيث إنه بناءً على كونها معرفات لا تأثير للشرط في الجزاء.

ويرد عليه أولاً: انه لا يبتني عدم تداخل الأسباب في المقام على تأثيرها في الجزاء تكويناً، بل إنّما يبتني على ظهور الخطاب في اقتضاء كلّ واحد منها جزاء على حدة حسب المتفاهم العرفي. وثانياً: لا محصّل لهذا النزاع؛ لأنّ العلل الشرعية كلها من قبيل المعرّفات وليست من قبيل

---

(١) مختلف الشيعة: ج٢، ص٤٢٨.

(٢) مطارح الانظار: ص١٧٧، س٢٢.

(٣) المصدر: ص١٧٧، س٢٦.

العلل التكوينية لكي تكون مؤثرة في معاليلها. نعم تدور فعلية الأحكام مدار تحقق موضوعاتها؛ لكنها أيضاً من قبيل المعرفات من دون تأثير لها في الأحكام، بل الحكم والموضوع من قبيل المتلازمين والعارض والمعروض في الوجود باعتبار الشارع.

هذا جوابٌ عن مناقشة فخر المحققين، وأما استدلال العلامة فالمقدمة الثالثة غير تامة؛ لمنع ظهور تأثير الشرط في تعدّد وجود الجزاء عند اجتماع الشروط، نظراً إلى عدم اختصاص أثره بذلك، بل له معنى آخر وهو كفاية تحقق الشرط وحده لتحقق الجزاء، بمعنى أنّه لو لم يتحقق أيّ شرط آخر لكفىٰ تحقق شرط واحد وحده في ترتّب الجزاء. وبعبارة أُخرى: إنّ استقلال الشرط في السببية يكفي في تمامية أثره ويقتضي تعدد المسبب عند اجتماع الشروط.

فاتضح أنّ المقدمة الثانية من المقدمات الثلاث المزبورة كافية لاثبات المطلوب، إلّا أنّها بحاجة إلى التقريب الثاني من التقاريب الثلاثة السابقة في عدم تداخل الأسباب.

وقد ادّعى صاحب الحدائق أنّ قاعدة عدم تداخل الأسباب لا أساس لها، واستدل لتداخلها بما نقله عن الصادق عليه السلام:

«إذا اجتمعت عليك حقوق أجزأك عنها حق واحد»[1]

وفيه أوّلاً: أنّ الرواية الواردة ليست بهذا اللفظ، وإنّما الوارد فيها قوله عليه السلام في صحيح زرارة: «فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزأك عنها غسل واحد».[2] فهو دليل تعبّديٌ في خصوص الغسل؛ لو أُريد بالحقوق الأسباب المتنوّعة.

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ٨، ص ٣٤١.

(٢) الوسائل: ج ٢، ص ٩٦٣، ب ٣١ من الاغسال المسنونة، ح ١. وج ١، ص ٥٢٥، ب ٤٣ من الجنابة، ح ١.

وثانياً: إنّ الذي نقله مما لا يمكن الالتزام به؛ لوضوح نقضه بفروعات عديدة اجتمعت فيها حقوق من غير اجتزاءٍ بحق واحد.

التطبيقات الفقهية

قد اختلفت آراء الفقهاء في المقام، فذهب جماعة منهم إلى تداخل الأسباب، وآخرون إلى عدم تداخلها، وكلٌ منهم استدل بما اختاره من المبنى في المقام على فتواه في مختلف الفروعات الفقهية.

فمن هذه الفروعات ما ذهب إليه جماعة من الفقهاءِ فيمن سها في الصلاة عدّة أجزائها، من أنّه لا يلزمه إلّا سجدتان؛ نظراً إلى تداخل الأسباب. وقد احتاط الشيخ في الخلاف بأن يأتي لكل سهو سجدتين، وعلّله المحقق في المعتبر بقوله: «وجه ما ذكره الشيخ: أنّ كل واحد من تلك الأسباب لو انفرد أوجب سجدتي السهو، فمع الاجتماع يكون كذلك عملاً بمقتضى السبب؛ لأنّ تداخل الأسباب خلاف الظاهر».[١]

ومنها: ما لو كرّر الصائم الوطي في نهار شهر رمضان فاختُلف في تكرّر الكفارة بتكرار موجبها، فذهب جماعة من الفقهاء ـ منهم السيد المرتضى والمحقق الثاني والشهيد الثاني ـ[٢] إلى تكرّر الكفارة مطلقاً، بلا فرق بين اختلاف جنس الموجب وعدمه ولا بين تخلّل التكفير وعدمه، وعلّلوا ذلك بعدم تداخل الأسباب، كما علّل لذلك الشهيد بقوله: «و شهد له كون كل وطئ سبباً في الوجوب وتداخل الأسباب على خلاف الأصل، وإنّما الأصل أنّ اختلاف الأسباب يوجب اختلاف المسببات».[٣]

---

(١) المعتبر / طبع مدرسة الامام أمير المؤمنين: ج ٢، ص ٤٠٣.

(٢) نقله في مستند الشيعة: ج ١٠، ص ٥٢٨.

(٣) روض الجنان / طبع مؤسسة آل البيت: ص ٧٨.

ومنها: ما لو ارتكب المحرم في الحرم ما فيه الفداء فحكموا بوجوب الفداء ودفع القيمة عليه، وعلّلوا ذلك بعدم تداخل الأسباب. قال في كشف اللثام:[١] «يجب فيما له فداءٌ منصوص على المحرم في الحلّ الفداءُ للآية[٢] والأخبار،[٣] وعلى المحلّ في الحرم القيمة للأخبار.[٤] ويجتمعان على المحرم في الحرم؛ لعدم تداخل الأسباب بلا دليل».[٥] واستدل أيضاً في الرياض[٦] وغيره بهذا الأصل في هذا الفرع.

ومنها: استدلال المحقق النراقي بهذا الأصل على تضاعف مقدار الماء المنزوح من البئر بتضاعف النجس الواقع فيه وتكثره؛ حيث قال: «و في تضاعف النزح بتضاعف النجس أقوال، أظهرها التضاعف؛ لأصالة عدم تداخل الأسباب».[٧]

ولكن تمسُّكه بهذا الأصل في هذا الفرع خلاف ما بنى عليه من تداخل الأسباب و استدل به في فروع كثيرة، كما حكم بكفاية سجدتين عند تعدد موجب السجود واستدل له بقوله: «و لأصالة تداخل الأسباب كما بيّناها في موضعه».[٨] ونظير ذلك ما إذا تعدّد وجوه الصوم، ولكن أمكن تداخلها من دون اعتبار التعيين، فحكم حينئذٍ بكفاية صوم واحد بنية جميع تلك

---

(١) كشف اللثام / طبع جماعة المدرسين: ج ٦، ص ٤٢٠.

(٢) المائدة: الآية ٩٥.

(٣) الوسائل: ج ٩، ص ١٩٤، ب ٩، من كفارات الصيد.

(٤) الوسائل: ج ٩، ص ١٩٥، ب ١٠ من كفارات الصيد.

(٥) المصدر.

(٦) الرياض: ج ٧، ص ٢٨٤.

(٧) مستند الشيعة: ج ١، ص ٨٣.

(٨) المصدر: ج ٧، ص ٢٤٧.

الوجوه، وعلّل ذلك بقوله: «لما أثبتناه من أصالة تداخل الأسباب، بل يكفي قصد واحدٍ معيّن عن الجميع أيضاً، لما أثبتناه في موضعه من التداخل القهري فيما يمكن فيه التداخل».[١] وقد صرّح بذلك في مواضع عديدة من كتبه.

منها: مالو غصب ما له أُجرة ـ كالدابة ـ مدّةً وهزلت في خلال مدة الغصب فحكموا بضمان أُجرة المثل وضمان الأرش معاً من دون تداخل. أما الحكم بضمان أُجرة المثل بسبب تفويت منفعتها. وأما الحكم بضمان الأرش فبسبب إيجاد النقصان في مالية الدابة. وعلّل في الجواهر[٢] لعدم تداخلهما بقوله: «لأصالة عدم تداخل الأسباب؛ إذ فوات الأجزاء في يد الغاصب سببٌ لضمانها، والانتفاع سبب آخر لضمان الأُجرة، فلا يتداخلان». إلى غير ذلك من الفروعات الفقهية في مختلف الأبواب التي تمسك الفقهاء بهذا الأصل على فتاواهم، ويطول ذكرها في المقام.

عدم تداخل المسبّبات

تحرير محل النزاع:

بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب وقع الكلام في تداخل المسبّبات. والمقصود من المسبب هو الجزاء، أو كل حكم معلّق على شيءٍ في لسان الخطاب، ولو بغير هيئة الجملة الشرطية، كما أنّ المقصود من السبب هو الشرط، أو كل ما عُلّق عليه الحكم ولو في غير هيئة الجملة الشرطية.

تحرير ذلك: أنّه إذا تعدد المسبّب واشتركت المسبّبات في الماهية

---

(١) المصدر: ج ١٠، ص ١٧٩.

(٢) الجواهر: ج ٣٧، ص ١٤٧.

والعنوان، وقع الكلام ـ بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب ـ في أنّه هل يجوز أن يُكتفى عن تلك المسببات المتعددة باتيان واحدٍ منها، أو لايجوز؟ وعليه فمعنى تداخل المسببات هو عبارة عن الاكتفاء بايجاد الجزاء مرّةً في مقام العمل، وعدم وجوب الاتيان به متكرّراً، بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب واقتضاء كل سبب جزاءً. بمعنى أنّ ذمّته و إن اشتغلت بالمتعدّد بمقتضى ظهور المقدّم وتعدّد الشرط، إلّا أنّه في مقام الامتثال يجوز له الاكتفاء بجزاءٍ واحد ويصح تفريغ الذمة عن المتعدد باتيان مسبّب واحد؟ كما يستفاد تحرير المسألة بهذا التقريب من كلام المحقق النائيني[١] والسيد الامام الراحل.[٢] وغيرهما من الأعلام.

ولاريب أنّ محطّ البحث فيما إذا كان الجزاءُ قابلاً للتكرار، كالغسل والوضوء ونحوهما. وأما مع عدم قابليته للتكثّر والتكرار فلا مناص من التداخل، كالافطار والقصر. نعم ربما يكون الشيء بطبيعته غير قابل للتكرار، إلّا أنّه يصير ذات عناوين متعددةبتعدد القيود والأسباب الموجدة له، كالخيار فانه بطبعه لا يتعدد إلّا أنّه يتكثّر بلحاظ أسبابه المقيّدة له، كخيار الحيوان وخيار المجلس وخيار الشرط، فاذا سقط بعضها يبقى ساير الخيارات على حالها، كما نبّه على ذلك المحقق النائيني.[٣]

ومقتضى التحقيق: عدم تداخل المسببات، كما هو واضح؛ إذ لا دليل على الاكتفاء باتيان تكليف واحد بعد قيام الدليل ـ وهو ظهور الشرط في عدم تداخل الأسباب ـ على ثبوت تكاليف متعددة.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٤٩٠.

(٢) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٩٣.

(٣) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٤٩١.

الثمرة الفارقة
بين تداخل الأسباب والمسببات

تظهر الثمرة الفارقة بين تداخل الأسباب وبين تداخل المسببات في الرخصة والعزيمة.

بيان ذلك: انّه بناءً على عدم تداخل الأسباب لا يجوز الاكتفاء بجزاء واحد عن شروط متعددة، كما في قوله: «ان ظاهرت فكفّر» و«إن أفطرت صوم شهر رمضان متعمّداً فكفّر» و«إذا حَنِثْتَ في يمينك فكفّر»، فلا يجوز الاكتفاء بكفارة واحدة إذا تحقق الظهار والافطار والحِنث، بل تجب لكلّ من هذه الموجبات كفارة على حدة حسب اقتضاء موجبه. وأما بناءً على تداخل الأسباب لايجوز الاتيان بالجزاء متعدداً، بل يجب الاتيان به مرّةً. وذلك لعدم اشتغال ذمة المكلّف حينئذٍ إلّا بجزاءٍ واحد، فالاتيان بالزائد بقصد امتثال الأمر يكون تشريعاً محرّماً. وذلك كما لو قال ـ مثلاً ـ: «إذا قمت من النوم فتوضّأ» و«إذا بُلتَ فتوضّأ» و«إذا تغوّطت فتوضّأ»، فمن بال وتغوّط بعد قيامه من النوم من دون تخلُّل بوضوءٍ، لايجوز له الاتيان بالوضوء ثلاث مرّات بقصد إمتثال الأمر، لكونه تشريعاً محرّماً.

وأما بناءً على تداخل المسببات يجوز له الاكتفاء بجزاءٍ واحد، كما يجوز له الاتيان بالجزاء متعدداً. وذلك لأنّ معنى تداخل المسببات جواز الاكتفاء بمسبب واحد في مقام الامتثال بعد الفراغ عن ظهور الخطاب في اقتضاء كل شرط جزاءً على حدة لنفسه، ومعناه جواز الاكتفاء بالجزاء متعدّداً. ففي المثال المزبور لو قلنا بتداخل المسببات يكون مقتضى القاعدة جواز الاكتفاء بوضوء واحد للنوم والبول والغائط جميعاً، وأيضاً

جواز الاتيان بوضوء على حدة لكلّ واحد منها.

وقد أجاد المحقق النائيني في بيان ذلك؛ حيث قال: «و تظهر الثمرة بين تداخل الأسباب وتداخل المسببات بالرخصة والعزيمة فانه لو قلنا: بتداخل الأسباب، لا يجوز له إيجاد الجزاء متعدداً؛ إذ لم تشتغل ذمته إلّا بجزاءٍ واحد، فالزايد يكون تشريعاً محرّماً. ولو قلنا: بتداخل المسببات فله إيجاد الجزاء متعدّداً، وله أيضاً الاكتفاءُ بالواحد. وهذا بخلاف ما إذا قلنا: بعدم تداخل الأسباب والمسبّبات، فانه لابدّ له من إيجاد الجزاءِ متعدداً حسب تعدد السبب».[١]

لا فرق بين اختلاف الأسباب في الماهية والأفراد

ثم إنّ الشروط المتعدّدة قد تختلف في الماهية، كالبول والغائط والنوم والريح في الوضوء أو الافطار والحنث والظهار في الكفارة. وقد تتحد في الماهية، وإنّما يكون اختلافها في المصداق، مثل تكرّر الافطار أو الحنث أو الظهار، ونحو ذلك من الأسباب المتعددة بتكثّر فرد واحد.

وقد يفصّل في تداخل الأسباب بينما لو اختلفت الشروط المتعددة في الماهية، وبينما لو كانت من ماهية واحدة وكان تعدّدها بتكثّر الفرد، كما صرّح بذلك ابن إدريس،[٢] فاختار عدم التداخل في الأوّل والتداخل في الثاني؛ حيث قال:

«فإن سها المصلّي في صلاته بما يوجب سجدتي السهو مرّاتٍ كثيرة في صلاة واحدة، أيجب عليه بكل مرّةٍ سجدتا السهو، أو سجدتا السهو عن

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٤٩٠.

(٢) السرائر: ج ١، ص ٢٥٨.

الجميع؟ قلنا:إن كان المرّات من جنس واحد فمرةً واحدة يجب سجدتا السهو. مثلاً، لو تكلّم ساهياً في الركعة الأُولى وكذلك في باقي الركعات، فإنه لا يجب عليه تكرار السجدات، بل يجب عليه سجدتا السهو فحسب؛ لأنه لا دليل عليه، وقولهم عليهم السلام: من تكلّم في صلاته ساهياً يجب عليه سجدتا السهو، وما قالوا دفعة واحدة أو دفعات. فأما إذا اختلف الجنس، فالأولى عندي، بل الواجب الاتيان عن كل جنس بسجدتي السهو؛ لأنه لا دليل على تداخل الأجناس، بل الواجب إعطاءُ كل جنس ما تناوله اللفظ؛ لأنّ هذا قد تكلّم ـ مثلاً ـ، وقام في حال قعودٍ، وأخلّ باحدى السجدتين وشكَّ بين الأربع والخمس وأخلّ بالتشهد الأوّل ولم يذكره إلّا بعد الركوع في الثالثة وقالوا عليهم السلام: من فعل كذا يجب عليه سجدتا السهو، ومن فعل كذا في صلاته ساهياً يجب عليه سجدتا السهو. وهذا قد فعل الفعلين فيجب عليه امتثال الأمر، ولا دليل على تداخلهما؛ لأنّ الفرضين لا يتداخلان، بلا خلاف من محقق».[1] انتهى كلامه رحمه الله.

ولكن التحقيق عدم الفرق بينهما في عدم التدخل في الأسباب والمسببات. والوجه في ذلك أنّ ما استدلّ به لذلك من الوجوه التي ذكرناها آنفاً يتمّ الاستدلال به في كلا القسمين، كما يعلم بالتأمل.

وحاصل الكلام في الجواب: أنه بعد كون ظهور الشرط مانعاً عن انعقاد الظهور للجزاء في كلّ شرطية لا وجه لهذا التفصيل، بل يستقرّ للجمل الشرطية عند ما تعدّد الشرط واتحد الجزاء ظهور في عدم تداخل الأسباب والمسببات، بلا فرق بينما لو كان تعدّدها باختلاف الشروط في

---

(١) السرائر: ج ١، ٢٥٨.

الجنس والماهية، وبينما إذا اتحدت بحسب الماهية وكان تعدّدها بتكرار أفراد طبيعي واحد وشمول الشرطية لأفراده بالانحلال. ففي كلا القسمين يستقرّ للجمل الشرطية ظهورٌ في عدم تداخل الأسباب والمسببات. و ذلك لأنّ الملاك تعدّد الأسباب في الوجود الخارجي، فكما يتطلّب كل فرد من السبب في الخارج جزاءً لنفسه، فكذلك عندما تعدّد. فمن تكلّم في الصلاة عدة مرات ساهياً مقتضى القاعدة وجوب سجدتي السهو لكل مرّةٍ، ومثله ما لو صاد المحرم عدة مرات من أفراد صيد واحد يجب عليه الفداء بعدد دفعات الصيد ولو كان الصيد من أفراد نوع واحد من الحيوان.

وقد تحصّل من جميع ما بيّناه في المقام أنّ مقتضى التحقيق: عدم تداخل الأسباب والمسببات كليهما فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار. وكذا فيما إذا لم يكن قابلاً للتكرار ـ كإفطار الصوم وقصر الصلاة وانتقاض الوضوء والغسل ـ، لكن لا بالمعنى المراد فيما لو كان قابلاً للتكرار؛ حيث لا يعقل عدم تداخل الأسباب أو المسببات حينئذٍ، بمعنى اقتضاء كل شرط جزاءً لنفسه حتى بعد تحقق واحد من الشروط. فإن الصوم ـ مثلاً ـ إذا انتقض بتناول واحد من المفطرات لا يعقل انتقاضه ثانياً وثالثاً بتحقق سائر الشروط متعاقباً في يوم واحد، وكذلك في انتقاض الوضوء والغسل وقصر الصلاة.

نعم قبل تحقق واحد من الشروط يتحقق الجزاء بكل واحد من الشروط؛ لأنه مقتضى استقلاله في السببية حسب ظهور الشرطية. وهذا هو معنى عدم تداخل الأسباب والمسببات فيما إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار. فمعنى تداخل الأسباب حينئذٍ نفي الاستقلال في السببية، بأن كان كل شرط جزء السبب لتحقق الجزاء وترتبه على مجموع الأسباب ـ على نحو مفاد العطف بالواو ـ لا على كل واحد منها على نحو مفاد العطف بأو.

مقتضى الأصل العملي عند الشك

إذا لم نتمكن من استظهار شيءٍ من التداخل أو عدمه من الشرطية الواردة في الخطاب، تصل النوبة إلى جريان الأصل العملي، فما هو مقتضى الأصل حينئذٍ؟

مقتضى التحقيق حينئذٍ: التفصيل بين تداخل الأسباب وبين تداخل المسبّبات. فاذا كان الشك في تداخل الأسباب، مقتضى الأصل العملي جريان البراءة لرجوعه إلى الشك في ثبوت التكليف بالشرط الثاني زائداً عن التكليف الثابت بالشرط الأوّل. و عند الشك في ثبوت أصل التكليف تجري البراءة.

وأما إذا كان الشك في تداخل المسبّبات بعد الفراغ عن استظهار عدم تداخل الأسباب من الشرطية، فمقتضى الأصل العملي هو الاشتغال. وذلك لرجوعه حينئذٍ إلى الشك في فراغ الذمة باتيان جزاءٍ واحد في مقام الامتثال بعد العلم بثبوت التكليف باتيان الجزاء متعدداً؛ حيث إنّه مقتضى ظهور الشرطية في عدم تداخل الأسباب. وإذا كان الشك في فراغ الذمة عما اشتغلت به يقيناً، تجري أصالة الاشتغال.

و بعبارة أُخرى: يكون الشك حينئذٍ في فراغ الذمة باتيان تكليف واحد بعد العلم باشتغالها بتكاليف متعددة، ولا إشكال في جريان أصل الاشتغال حينئذٍ. وقد أجاد المحقق النائيني في بيان ذلك، فراجع.[1]

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٤٩٠.

مفهوم الوصف

تحرير محل النزاع:

ينبغي قبل الورود في البحث تحرير محل الكلام، فنقول: يعتبر في الوصف المبحوث عنه في المقام أُمور:

١ ـ عدم اختصاصه بالنعت، بل يعم غيره، فيشمل الحال والتمييز والصلة، وعطف البيان، ونحو ذلك ممّا يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف.

٢ ـ اعتبار اعتماده على موصوف في لفظ الخطاب. فلا يشمل الوصف الخالي عن ذكر الموصوف، مثل قول القائل:«لا تكرم ظالماً» وقوله:«لم ينجح غبيٌّ في الامتحان التحريري» أو قوله:«نجح غبيٌّ في الامتحان الشفوي». وأما تمثيلهم للوصف غير المعتمد على الموصوف بقوله: «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما».[١] أو قوله: «الزانية والزاني فاجلدوا كلَّ واحد منهما مائة جلدة»[٢]، ففي غير محلّه لأنّ «أل» الداخلة على اسمي الفاعل والمفعول (بمعنى اسم الجنس) موصولة. وهي بمنزلة قولك: الذي سرق أو زنى والتي سرقت أو زنت. وقلنا آنفاً أنّ الصلة مع موصولها من قبيل الوصف المعتمد على الموصوف. نعم إذا لم يكن اسم الفاعل والمفعول بمعنى اسم الجنس، بأن كان اسماً أو لقباً لا تكون أل الداخلة عليها موصولة، فيكون مدخولها حينئذ من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف وداخل في مفهوم اللقب كما قلنا.

---

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) النور: ٢.

فلا كلام في عدم دلالة مثل هذا الوصف (أي غير المعتمد على الموصوف) على المفهوم.

والوجه في ذلك: أنّ دلالة الوصف على انتفاءِ الحكم بانتفائه لا معنى له، إلّا بعد فرض موضوع للحكم يتقيّد بالوصف تارةً ويتجرّد عنه أُخرى، حتى يمكن فرض دخل الوصف بما هو وصفٌ في ثبوت الحكم لذلك الموضوع. وعليه فما يتراءى من التمثيل للمقام بالوصف غير المعتمد على الموصوف، بل الاستدلال بمفهومه، كما في كلمات بعض الفقهاء، لا ينبغي عدّه من قبيل مفهوم الوصف؛ حيث إنّه لا كلام في اعتبار حفظ ذات الموضوع في ثبوت المفهوم؛ لوضوح انتفاءِ الحكم بانتفاءِ موضوعه مع عدم حفظ الموضوع، لا بانتفاء وصفه، فيخرج عن محلّ الكلام. ومن هنا يخرج الموضوعات عن نطاق المفهوم. فان قوله: «في الغنم السائمة زكاة» على فرض ثبوت المفهوم للوصف، يدل على نفي وجوب الزكاة عن الغنم المعلوفة، لا الابل المعلوفة، كما سبق بيان وجه ذلك في الأمر الثالث.

٣ ـ كون الوصف أخصّ من الموصوف مطلقاً أو من وجهٍ.[١]

لأنه لو كان مساوياً أو أعمّ منه مطلقاً لا يوجب تضييقاً وتقييداً في الموصوف حتى يتصوّر انتفاء الحكم عنه بانتفاءِ الوصف.

وأما دخول الأخص من وجه في محل الكلام، فانما هو بلحاظ مورد افتراق الموصوف عن الوصف، كالغنم غير السائمة في مثال: «في الغنم السائمة زكاةٌ»، لا بلحاظ مورد افتراق الوصف عن الموصوف كالسائمة من غير الغنم، فضلاً عن غير السائمة منه. وعليه فلا كلام في عدم ثبوت

---

(١) إنما يكون الأعم والأخص مطلقاً، نظراً إلى ثبوت الخصوص أو العموم لأحد الطرفين مطلقاً لا لكل منهما من جهة لحاظ الطرف الآخر، كما في العموم والخصوص من وجه.

مفهومٍ للوصف بلحاظ افتراقه عن الموصوف. وذلك لأنّ الموصوف ـ الذي هو موضوع الحكم ـ لابد من حفظه، ليتصور انتفاء الحكم عنه عند تجرّده عن الوصف. فاتضح بهذا البيان فساد ما عن بعض الشافعية من جريان النزاع في مورد الافتراق من جانب الوصف؛ حيث قال:«إنّ قولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على عدم زكاة في معلوفة الابل».[١]

٤ ـ عدم استفادة المفهوم من قرينة أُخرى، غير مجرد الوصفية، كالنص على عليّته أو وقوعه في الحدّ والتعريف.

ومن هنا لا يصح ما حكي عن العلاّمة[٢] من التفصيل بين ما لو علم كون الوصف علّة لثبوت الحكم ـ كما في منصوص العلة ـ وبين غيره، فحكم بثبوت المفهوم في الأوّل دون الثاني.

وجه الإشكال ـ كما قال الشيخ الأعظم ـ[٣] أنّه خروج عن محلّ البحث؛ إذ الكلام في استفادة المفهوم من الوصف بما هو وصف، لا بقرينة النص على العلة، وإلّا فهو يندرج في مفهوم العلّة. وكذا الكلام في سائر القرائن كوقوع الوصف في الحدود والتعاريف، ومن القرائن مفهوم التحديد، كما سيأتي بيانه. وقد عدّ الشيخ من أوضح القرائن كون الوصف عدمياً، كقولك: أكرم رجلاً لا يكون جاهلاً أو غير جاهل.

٥ ـ عدم ورود الوصف مورد الغالب، كما في قوله تعالى: «وربائبكم اللاتي في حجوركم». وذلك لأنّ الذي ينصرف إلى الذهن كون ذكر الوصف حينئذ لأجل جريان العادة وغلبة وجوده، لا لدخله في ثبوت الحكم. وهذا مانع

---

(١) نقله في مطارح الانظار: ص ١٨٢، س ٢٢ ـ ٢٣ وأيضاً نقله في كفاية الأُصول: ج ١، ص ٣٢٤.

(٢) مطارح الانظار: ص ١٨٢.

(٣) المصدر: ص ١٨٢ و ١٨٥.

عن دلالته على انتفاء الحكم عن الموضوع بانتفائه. ومن هنا لا مفهوم للوصف في الآية المزبورة؛ لأنّ المنصرف إلى الذهن من ذكر وصف «اللاّتي في حجوركم» كونه لأجل غلبة تربية الربيبة في الحجور والبيوت، من دون نظر إلى تخصيص الحكم بهنّ ونفيه عن اللاتي لَسْنَ في الحجور.

وهكذا كل وصف دلّت القرينة الخارجية ـ أية قرينة كانت ـ على عدم ثبوت المفهوم له، فهو خارج عن محل الكلام. وإنّما الكلام فيما إذا تجرّد الخطاب عن أيّة قرينة أُخرى ـ غير الوصف ـ دالّة على ثبوت المفهوم أو عدمه.

٦ ـ المقصود من المفهوم ـ كما سبق في مفهوم الشرط ـ انتفاءُ سنخ الحكم بانتفاء الوصف فلا كلام في انتفاء شخص الحكم بانتفاء الوصف. والمراد بشخص الحكم هو حصّةٌ من الحكم المتعلّقة بموضوعه الخاص المقيد بالوصف. وإنّما الكلام في دلالة الوصف على انتفاء طبيعي الحكم وسنخه عن ساير أصناف طبيعي الموضوع بانتفاء الوصف، لا انتفاء خصوص تلك الحصة من الحكم عن خصوص الصنف الموصوف بالوصف. كما هو المراد من مفهوم الوصف، لا المعنى الأوّل.

والوجه في ذلك واضح؛ لأنّ أيّ حكم متعلق بموضوع خاص ينتفي بانتفاء موضوعه الخاص قهراً، بلا فرق في ذلك بين ما له مفهوم وبين غيره. وهذا هو المراد من انتفاءِ الحكم بانتفاءِ موضوعه ولا كلام في ذلك. وإنما الكلام في انتفاءِ سنخ الحكم عن ساير أصناف طبيعي الموضوع بانتفاءِ الوصف، بمعنى عدم ثبوت الحكم للموضوع الموصوف بساير الأوصاف والخصوصيات.

تحرير الأقوال ومقتضى التحقيق

إذا عرفت تحرير محل النزاع بما بيّناه فنقول: وقع الخلاف في ثبوت المفهوم للوصف. والمشهور عدم ثبوت المفهوم له، كما صرّح باشتهار ذلك الشيخ الأعظم،[١] ونسبه في الفصول إلى جماعة منهم السيد والمحقق والعلامة. وقد نسب إلى ظاهر الشيخ الطوسي ومحكي الشهيد ثبوت المفهوم.[٢]

والسر في الخلاف يرجع إلى الاختلاف في أنّ الوصف هل هو قيد لنفس الموضوع أو متعلّقه ـ بحسب اختلاف الموارد ـ أو هو قيد للحكم، بأن يدل على إناطة الحكم به؟

فإن كان من قبيل الأوّل لا دلالة للوصف على انتفاء الحكم بانتفائه، فلا مفهوم له حينئذٍ. والوجه في ذلك أنّ في هذه الصورة لا يكون موضوع الحكم في لسان الخطاب ذات الموصوف ليكون الوصف قيداً له، بل الموضوع حينئذٍ هو العنوان المتشكّل من مجموعهما، وإنّما يكون التعبير بالوصف لمجرّد تحديد الموضوع فقط، مثل أن يقول القائل:«اصنع شكلاً رباعياً قائم الزاوية متساوي الأضلاع» فإنه بمنزلة قوله:«اصنع مربعاً». فكيف أنّ الأمر بصنع المربّع لا مفهوم له؟ فكذلك فيما عبّر عنه بمجموع قيود وخصوصيات مؤلّفة من الموصوف والوصف. ولا يخفى أنّ شخص الحكم الثابت لخصوص الموضوع المتقوم بالوصف وإن ينتفي بانتفاء الوصف؛ حيث ينتفي بذلك موضوعه، إلّا أنّ ذلك ليس من باب المفهوم وخارج عن محل الكلام. وإنّما الكلام في سنخ الحكم، كما أشرنا إلى الفرق

---

(١) مطارح الانظار ص ١٨٢.

(٢) راجع الفصول في مفهوم الوصف.

بينهما آنفاً. وهو لا ينتفي بانتفاء الوصف حينئذٍ.

وإن كان من قبيل الثاني فيدل الوصف على انتفاء الحكم عند انتفائه؛ لفرض إناطة الحكم به ودلالته على ثبوت الحكم لخصوص الموضوع الموصوف بالوصف، لا لسايرأصناف طبيعي الموضوع بأوصاف وخصوصيات أُخرى، غير الوصف المذكور. وذلك بمقتضى ظهوره حينئذٍ في الانحصار في السببية الذي هو ملاك المفهوم، كما سبق بيانه.

والتحقيق أنّ الوصف لا يكون من قبيل الثاني؛ لأنه لو خلّي وطبعه من دون قرينة لا ظهور له بحسب الارتكاز والتبادر في المعنى الثاني، بل ظاهر في الأوّل. فلا مفهوم للوصف، كما عليه المشهور. ويشهد لذلك ماترى في وجدانك من الفرق بين قول القائل: «إن جاءك زيدٌ فأكرمه» وبين قوله: «أكرم زيداً الجائي»، فإنّ في الأوّل علّق وجوب الإكرام على مجيء زيد وفي الثاني تعلق بموضوعه الذي هو زيد الجائي، كتعلق أي حكم بموضوعه.

ويكفي لاثبات ذلك عدم صلاحية ما ذكر من الوجوه لاثبات المفهوم.

منها: أنّه لو لم يدل الوصف على المفهوم لصار تقييد الموضوع به لغواً؛ حيث لا تبقى فائدة له.

والجواب: أنّ الفائدة لا تنحصر في رجوع قيد الوصف إلى الحكم، بل في تحديد الموضوع أيضاً فائدة، وهي دلالة الخطاب على ثبوت الحكم للموضوع المحدّد بالوصف المذكور، من دون دلالة له على ثبوته لذلك الموضوع مجرّداً عن وصفه أو إذا اتّصف بوصف آخر، فتكون فائدة الوصف تضيق نطاق مدلول الكلام. ولا يخفى أنّ عدم دلالة الخطاب على ثبوت الحكم لغير الموصوف بالوصف أو الموصوف بوصف آخر، غير دلالته على عدم ثبوت الحكم لغيرهما، وإنّ المفهوم من الثاني، لا الأوّل.

ومنها: أنّ الوصف مشعرٌ بالعلية. وفيه: أنّ هذا الاشعار مسلّمٌ، ولكن ليس في حدّ الظهور.

ومنها: دلالة مثل قولهﷺ: «مطل الغني ظلمٌ» و«ليُّ الواجد يُحلّ عقوبته».[١] وفيه: أنّه على فرض ثبوت المفهوم له فانما هو بالقرينة، وذلك خارج عن محل الكلام كما أشرنا إليه آنفاً. ففي المثال نفهم بقرينة مناسبة الحكم والموضوع أنّ سبب الحكم بالظلم كون المدين غنياً فيكون مطله ظلماً، بخلاف المدين الفقير.

ومنها: أنّ الأصل في القيود كونها احترازية. وفيه: أنّ الاحتراز يتحقق بتضيق دائرة الموضوع أيضاً كما بيّنا، فليس معنى احترازية القيد رجوعه إلى الحكم لكي يساوق المفهوم.

تفصيل الشيخ البهائيﷺ في مفهوم الوصف

وقد أشكل الشيخ البهائيﷺ على إطلاق القول بعدم حجية مفهوم الوصف بأنّ المشهور القائلين بعدم حجية مفهوم الوصف قيّدوا الإطلاق في نحو الأمر[٢] بعتق رقبة ـ الوارد في كفارة الظهار ـ بما دل من النصوص على وجوب عتق رقبة مؤمنة فيها،[٣] فلو لم يكن مفهوم الوصف عندهم حجّة، فكيف التزموا بهذا التقييد؟ وليس هذا إلّا التناقض.

ثم أجاب عن هذا الإشكال بأنّ مفهوم الوصف إمّا أن يكون في مقابله

---

(١) هاتان الروايتان من النبويات العاميات. راجع صحيح مسلم: ج ٣، ص ٣٨٣ وسنن النسائي: ج ٧، ص٣١٦ و٣١٧ ومسند احمد: ج ٤، ص ٢٢٢.

(٢) المجادلة: ٣، والوسائل: ج ١٥، ص٥٤٨، ب ١ من الكفارات.

(٣) المصدر: ص٥٥٥، ب ٧.

مطلق، كما في المثال المذكور، أو لا، ففي الصورة الأُولى قالوا بحجية مفهوم الوصف، وفي الصورة الثانية قالوا بعدم الحجية، فلا تناقض.

وأشكل عليه الشيخ الأعظم بأنّ حمل المطلق على المقيد في نظير مورد المثال إنما هو من جهة المنطوق لا المفهوم، بل يمكن القول بعدم الحمل على فرض ثبوت المفهوم. وذلك لأنّ معنى الحمل أنّ المراد من المطلق هو المقيّد، فلو قلنا بثبوت مفهوم الوصف يقع التعارض بين ظهوري المطلق والمقيد، فلا سبيل إلى الحمل حينئذٍ؛ لأنه فرع عدم المعارضة، بل لا بد من التوقف والرجوع إلى مقتضى الأُصول العملية. هذا حاصل كلام الشيخ[1] في المقام.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ حمل المطلق على المقيد لمّا كان بمعنى أنّ المراد من المطلق هو خصوص المقيد، لامناص حينئذ من الالتزام بالمفهوم؛ إذ معنى ذلك عدم ثبوت حكم المطلق لغير المقيد بذلك القيد من سائر أفراده كالرقبة الكافِرة في المثال. وهذا عين المفهوم.

وثانياً: بأنّ التعارض بين مفهوم الوصف في المقيد وبين الاطلاق بدويٌ غير مستقرٍّ؛ نظراً إلى ما يراه العرف بينهما من الجمع العرفي بحمل المطلق على المقيد بالتقييد بالبيان المزبور.

والجواب الصحيح عن الشيخ البهائي أنّ فتوى الأصحاب بعدم إجزاء عتق الرقبة غير المؤمنة على فرض ابتنائها على حمل المطلق على المقيد، ليس لأجل مفهوم الوصف؛ إذ في آية الظهار ونصوصه لم يذكر وصف للرقبة، بل إمّا للاجماع المحكي على عدم جواز عتق الرقبة الكافرة، أو

---

(١) مطارح الأنظار: ص ١٨٣.

لخبر سيف بن عميرة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام أيجوز للمسلم أن يعتق مملوكاً مشركاً؟ قال عليه السلام لا»،[١] بعد انجبار ضعف سنده بعمل المشهور، كما قال في الجواهر[٢] أو لدلالة نصوص المقام، بالخصوص على اعتبار الايمان بدلالة مفهوم التحديد والشرط، كما في صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث الظهار:

«والرقبة يجزي عنها صبيٌ ممن ولد في الاسلام».[٣]

وقوله عليه السلام في صحيح معمّر بن يحيى: «ويجزي في الظهار صبيٌ ممن ولد في الاسلام».[٤]

وخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال:

«سألته عن الظهار هل يجوز فيه عتق صبي؟ فقال: إذا كان مولوداً ولد في الاسلام أجزأه».[٥]

هذه النصوص وإن لا مفهوم لها بالنسبة إلى البالغين من المؤمنين؛ لوضوح كون الامام عليه السلام بصدد بيان أنّ الصبي أقل ما يجزي عتقُه، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «ممن ولد في الاسلام» في الصحيحين ظاهرٌ في مفهوم التحديد، وقوله عليه السلام: «إذا كان مولوداً ولد في الاسلام» في خبر علي بن جعفر ظاهرٌ في مفهوم الشرط، وقوله «وُلد في الاسلام» وإن كان وصفاً للمولود، إلّا أنّه واقع بعد أداة الشرط، ولا إشكال في دلالة الوصف على المفهوم بقرينة، كوروده في مقام التحديد أو بعد أداة الشرط.

---

(١) الوسائل: ج١٦، ص٢٠، ب ١٧ من العتق ح ٥.

(٢) جواهر الكلام: ج ٣٣، ص ١٩٥، ١٩٦.

(٣) الوسائل: ج ١٥، ص٥٤٩، ب ١ من الكفارات ح ٣.

(٤) المصدر: ب ٧، ح ٦.

(٥) المصدر: ح ٩.

هذا في كفارة الظهار الذي صرّح الشيخ البهائي بمورده. وإنّ نسبته ذلك إلى المشهور وإن كان في مطلق موارد حمل المطلق على المقيد، إلّا أنّ نسبة ذلك ـ أي تقييد المطلق بفهوم الوصف ـ إلى المشهور لا دليل على إثباته، بل دون إثباته خرط القتاد بل في ساير الموارد أيضاً ثبت التقييد بساير القرائن والأدلة القطعية.

تفصيل المحقق الخوئي

ثم إنّ للمحقق الخوئي تفصيلاً في مفهوم الوصف، وحاصله: أنّ لمفهوم الوصف معنيين، أحدهما: دلالته على نفي الحكم الثابت له عن موضوعه الموصوف بوصف آخر، كدلالة «أكرم رجلاً عالماً» على عدم وجوب إكرام الرجل الشاعر أو التاجر. ثانيهما: دلالته على نفي الحكم الثابت له عن طبيعي الموضوع وذاته العارية عن أيّ وصف.

فان كان مفهوم الوصف بالمعنى الأوّل فلا مفهوم له، كما هو المشهور. وعلّل ذلك بعدم منافاة بين قول القائل:« أكرم عالماً عادلاً» وبين قوله:«أكرم عالماً هاشمياً» في نظر أهل العرف. وعدم المنافاة بينهما يكشف عن عدم ثبوت المفهوم لكل واحد، من الوصفين، وإلّا لكان ينافي بمفهومه ثبوت الحكم للوصف الآخر. وأماإذا كان بالمعنى الثاني فالحق أنّ المفهوم ثابت للوصف حينئذٍ. وذلك لظهور القيد في الاحتراز. ومن هنا لو قال القائل:«أكرم رجلاً عالماً» يدل على عدم ثبوت وجوب الاكرام لطبيعي الرجل مطلقاً، ولو كان جاهلاً، بل لحصّة من الطبيعي وهو خصوص الرجل العالم. هذا حاصل كلام هذا العَلَم.[1]

---

(١) المحاضرات: ج ٥، ص ١٣٣ ـ ١٣٥.

ولم يفرّق هذا العَلَم بينما إذا أُحرز وحدة الحكم، كما في مورد المثال، وبينما إذا كان المطلوب متعدداً بانحلال التكليف إلى آحاد أفراد العام الموضوع للحكم في لسان الخطاب بلحاظ الخصوصيات والأوصاف والحالات الشامل لها الخطاب بالعموم، كما في المحلّى بالألف واللام الظاهر في الاستغراق أو العموم المجموعي. كما لو قال: «أكرم العالم» ثم قال: «أكرم العالم العادل» أو قال: «أكرم العلماء» ثم قال:«أكرم العلماءَ العدول». ولم يفرّق أيضاً بين ما إذا ورد قبال المقيد خطاب مطلق ـ كما هو المفروض في كلام الشيخ البهائي ـ وبينما إذا لم يرد قباله مطلقٌ.

ويرد عليه أولاً: ما سبق آنفاً من عدم انحصار فائدة ذكر الوصف في الاحتراز، فربما يذكر لغرض تضييق نطاق الموضوع. وغايته عدم دلالة الكلام حينئذٍ على ثبوت الحكم لذات الموضوع العاري عن الوصف، لا الدلالة على عدم ثبوت الحكم له؛ لكي يثبت له المفهوم.

وثانياً: لو كان للقيد ظهور في الاحتراز يثبت له المفهوم مطلقاً، من غير فرق في نظر العرف بين المعنيين المذكورين للمفهوم.

وثالثاً: أنّ الخطابات الشرعية الحقيقية مرآة دائماً إلى أفراد موضوعاتها ومصاديقها الخارجية. ومن الواضح أنّ الطبيعي المطلق العاري عن أيّ وصف ومميّز وجودي لا وجود له في الخارج، بل لا يوجد إلّا في ضمن وصف من الأوصاف، كما اشتهر أنّ وجود الطبيعي إنّما هو في ضمن فرد من أفراده المتصف بصفة من الصفات. و من هنا لا يكون الطبيعي المطلق العاري عن أيّ وصف مراداً جدّياً للشارع حتى ينعقد للخطاب ظهور تصديقيٌ فيه. وعليه فمفهوم الوصف دائماً يكون من قبيل المعنى الأوّل أي نفي الحكم الثابت له عن الموضوع الموصوف بغيره من الأوصاف.

وبعبارة أُخرى: إنّ الطبيعي إمّا هو ملحوظ مستقلاً في ذاته عارياً عن أيّ وصف ومع قطع النظر عن أفراده، أو يلاحظ موصوفاً بصفة من الصفات ومرآة إلى أفراده الخارجية. فالأول غير مقصود في الخطابات الشرعية. وأما الثاني فيرجع مفهوم الوصف بالنسبة إليه دائماً إلى ما نفاه المشهور.

التطبيقات الفقهية

استدل جمعٌ من الفقهاء بمفهوم الوصف لفتاواهم في موارد. واعترض عليهم آخرون بعدم حجية مفهوم الوصف.

من تلك الموارد استدلال جماعة من الأُصوليين بقوله: «إن جاءَكم فاسق بنباءٍ فتبيّنوا»[١] لحجية خبر العادل بدلالة مفهوم الوصف، وهو «فاسق». وردّه آخرون بعدم حجية مفهوم الوصف. مضافاً إلى عدم اعتماده على الموصوف، وكونه أشبه بمفهوم اللقب، ثم استدلوا بهذه الآية على المطلوب بدلالة مفهوم الشرط. وهو الحق. ولا يرد عليه الإشكال بأنّ هذه الشرطية مسوقة لبيان الموضوع، وذلك بقرينة مناسبة الحكم والموضوع والمتفاهم العرفي من التعليل الوارد في ذيله الظاهر في دخل الفسق في حاجة الخبر إلى التبيُّن.

ومنها: استدلال الشيخ ﷺ في الاستبصار بقوله عليه السلام: «كلّ ما أُكل لحمه فتوضّأ من سؤره وأشرب» في موثقة عمّار؛[٢] حيث قال ﷺ: «هذا يدل على أنّ ما لا يؤكل لحمه لا يجوز التوضّوء به والشرب منه». ونقل في الحدائق ردّه[٣] بابتنائه على حجية مفهوم الوصف، والأصح عدم حجيته.

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) الوسائل: ج ١، ص١٦٦، ب ٤ من الأسئار ح ٢.

(٣) الحدائق: ج ١، ص ٤٣٢.

أقول: لعلّ الشيخ استفاد المفهوم من وقوع الوصف في سياق التحديد، وإلّا فهو نفسه صرّح بعدم حجية مفهوم الوصف في كتاب العدّة[١]، من دون فرق بين كونه مبتدأً في الكلام وبين كونه بياناً.

ومنها: استدلال بعضهم بقوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكاة» بدلالة مفهوم الوصف، لاثبات عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة. وهي غير الراعية التي يعلفها صاحب الغنم من ملكه، بخلاف الغنم السائمة التي ترعى بنفسها، من غير أن يعلفها صاحبها من ملكه.

وفيه: أنّ هذا التعبير لم يرد في نصوص الزكاة، بل إنّما الوارد فيها إمّا نصوص دلّت على اختصاص وجوب الزكاة بالسائمة بمفهوم الحصر، مثل صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام في حديث زكاة الإبل: «وإنما الصدقة على السائمة الراعية».[٢] ولا كلام في ثبوت المفهوم للوصف بقرينة وقوعه في سياق الحصر، فهومن قبيل مفهوم الحصر، لا الوصف. وإمّا هو ما صرّح فيه بعدم وجوب الزكاة في شيءٍ من غير التسعة التي عدّت منها الغنم السائمة، كما في صحيح زرارة، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن صدقات الأموال، فقال عليه السلام: في تسعة أشياء ليس في غيرها شيءٌ: في الذهب والفضّة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم السائمة و هي الراعية، وليس في شيءٍ من الحيوان ـ غير هذه الثلاثة الأصناف ـ شيءٌ، وكل شيءٍ كان من هذه الثلاثة الأصناف فليس فيه شيءٌ حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج»[٣]. وعليه فليست دلالة نصوص باب الزكاة على عدم وجوب

---

(١) عدة الأُصول / طبع مطبعة ستارة بقم: ج ٢، ص ٤٧٩.

(٢) الوسائل: ج٦، ص ٨٠ و٨١، ب ٧ من زكاة الانعام ح ١ و٢ و٣ و٥.

(٣) الوسائل: ج٦، ص ٣٥، ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الزكاة ح ٩.

الزكاة في الغنم المعلوفة، بمفهوم الوصف، بل هي إمّا بمفهوم الحصر أو بصراحة النص.

إلى غير ذلك من الفروعات الكثيرة الفقهية. ولا حاجة إلى تفصيل البيان في ذلك، و لا سيما بعد البناء على عدم حجية مفهوم الوصف.

مفهوم الغاية

إذا ورد خطاب وقيّد فيه الأمر أو النهي بغاية، بلفظ «إلى» أو «حتى»، نحو قوله تعالى: «كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، ثمّ أتمّوا الصيام إلى الليل»،[1] وقع الكلام في جهتين. إحداهما: في المنطوق بأنّه هل يفيد دخول الغاية في حكم المغيّى أو لا يفيد؟ ثانيتهما: في ثبوت المفهوم للغاية.

وقبل الورود في البحث ينبغي أن يعلم أولاً: أنّ محلّ الكلام في المقام هو «حتى» الجارّة، دون العاطفة، ولو تدخل العاطفة على الغاية أيضاً، إلّا أنّ الغاية، بل وما بعدها داخلٌ في حكم ما قبلها دائماً؛ لأنّ ذلك هو معنى العطف، بل ربما يكون هو أولى ممّا قبلها في الدخول في الحكم، مثل قولهم: «مات الناس حتى الأنبياء»، كما قد يكون أضعف كقولهم: «جاء الحاج حتى المشاة».

وثانياً: أنّ المقصود بالغاية هو المذكور بعد أداتها وبالمغيّى هو المذكور قبله.

---

(١) البقرة: ١٨٧.

هل الغاية داخلة في حكم المغيّى؟

وقع الكلام في أنّ منطوق الجملة المغيّاة بغايةٍ هل يفيد دخول الغاية في حكم المغيّى؟ أو يفيد عدم دخولها فيه، أو لا يفيد شيئاً منهما، بل إنّما يستفاد ذلك من القرائن؟ فاختلفوا في ذلك على أقوال، رابعها: التفصيل بين ما إذا كانت الغاية من جنس المغيّى فتدخل في حكم المغيّى، كقول القائل: «قرأت القرآن إلى سورة الجمعة»، وبينما إذا كانت من غير جنسه فلا تدخل، كقوله تعالى: «أتمّوا الصيام إلى الليل».

وخامسها: التفصيل بين كون الغاية قيداً لموضوع الحكم كآية الوضوء، أو للفعل المتعلّق به كقوله عليه السلام: «أتمّوا الصيام إلى الليل». فتدخل في حكم المغيّى، وبين كونها قيداً للحكم كقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف...» وقوله تعالى: «كلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم...». فلا تدخل الغاية في حكم المغيّى حينئذٍ، كما عن العلامة الحائري و غيره.[١]

وسادسها: التفصيل بين وقوع الغاية بعد كلمة «حتى» فظاهرة في دخولها في حكم المغيّى وبين كونها واقعة بعد كلمة «إلى»، فلا دلالة لها على الدخول، كما عن المحقق العراقي.[٢]

وينبغي قبل الورود في هذا البحث التنبيه على أمر، وهو انه قد يقال: إنّ كلام الأصحاب في المقام إنّما هو فيما إذا كانت الغاية قيداً للموضوع، مثل قوله تعالى: «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق»،[٣] أو ما إذا كانت غاية

---

(١) دُرر الفوائد: ج ١، ص ١٧٤.

(٢) مقالات الأُصول / طبع مجمع الفكر الاسلامي: ج ١، ص ٤١٥.

(٣) المائدة: ٦.

للمتعلّق، كقوله تعالى: «أتموا الصيام إلى الليل»،[١] دون ما إذا كانت غاية للحكم، كقوله عليه السلام: «كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم أنّه حرام»[٢] و «كل شيءٍ نظيف حتى تعلم أنّه قذر»،[٣] وعلّل ذلك بوضوح عدم دخول الغاية في حكم المغيّى حينئذٍ بالقرينة القطعية الخارجية؛ حيث لا معنى لدخول معلوم الحرمة في حكم الحلال ولا دخول معلوم القذارة في حكم النظيف الطاهر.

ولكن التحقيق يقتضي خلاف ذلك، بل النزاع يجري في غاية الحكم أيضاً، كما يجري في غاية الموضوع والمتعلّق، كما أشار إلى ذلك السيد الامام الراحل.[٤] فيقع الكلام في مثل قوله:«صم إلى الليل» أنّ الغاية هل هي داخلة في المغيّى؛ لكي يبقى وجوب الصوم بعد دخول مقدار من الليل، أو هي خارجة عنه فينقطع وجوب الصوم بانتهاء اليوم. وفي مثل قوله تعالى: «كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»[٥] يقع الكلام في أنّ جواز الأكل والشرب ـ المستفاد من الأمر بهما الوارد في موضع توهم الحظر ـ هل يبقى إلى دخول مقدار من زمان تبيّن الفجر الصادق؟ نظراً إلى دخول الغاية في حكم المغيّى، أو لا يبقى، بل ينتهي بانتهاء الليل؟ لعدم استفادة ذلك من منطوق الجملة المغيّاة.

وأما في مثل قوله «كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم أنّه حرام» فانما يعلم خروج الغاية بالقرينة الخارجية، لا من دلالة الكلام المغيّى، من حيث هو مغيّى.

---

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) الوسائل: ج١٢، ص٦٠، ب ٤، مما يكتسب به ح ٤.

(٣) الوسائل: ج ١، ص١٠٦، ب ٤ من الماء المطلق ح ٢.

(٤) مناهج الوصول: ج ٢، ص ٢٢٣.

(٥) البقرة: ١٨٧.

ومقتضى التحقيق هو القول الثالث، وهو عدم ظهور الجملة المغيّاة في شيء من الدخول وعدم الدخول، كما استقرّ عليه رأي فحول المحققين من الأُصوليين. وعليه فلا دلالة للجملة المغيّاة بغاية على دخول الغاية في حكم المغيّى، ولا على عدم دخولها فيه، بل انّما يعلم ذلك بالقرينة الخارجية. وأما ساير الأقوال والتفاصيل فلا يمكن مساعدة شيءٍ منها.

فلنا في المقام دعويان لابد من إثباتهما.

إحداهما: صحة المبنى المختار. ثانيتهما: بطلان ساير المباني.

أما المبنى المختار فالدليل على صحته هو عدم انسباق دخول الغاية في المغيّى من منطوق الجملة المغياة عند عدم القرينة حسب فهم أهل العرف وارتكازهم، وإنّ المعيار في تعيين ظواهر الكلام ومداليل الألفاظ هو الفهم العرفي الساذج مع قطع النظر عن أيّة قرينة.

وذلك لا يفهم أهل العرف من الجملة المغيّاة في مثل قوله تعالى: «كلوا واشربوا حتى يتبيّن...» و«فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق» دخول الغاية في حكم المغيّى مطلقاً، سواءٌ وقعت الغاية بعد لفظة «إلى» أو بعد «حتى»، وسواءٌ كانت الغاية من جنس المغيّى أو من غير جنسه. وسواءٌ كانت الغاية قيداً للحكم أو لموضوعه أو لمتعلقه، بل الذي ينسبق إلى الذهن ويفهمه أهل العرف من منطوق الآية الأُولى ـ مثلاً ـ ثبوت إباحة الأكل والشرب إلى آخر الليل، لا ثبوتها بعد دخول الفجر، وفي الثانية هو وجوب الغسل إلى المرافق، لا وجوب غسل المرفق نفسه أيضاً. نعم قد يعلم دخول الغاية في حكم المغيّى بالقرينة، كما علم بها في الآية الثانية أنّ لفظ «إلى» بمعنى مع ومن هذا القبيل قولك «قرأت القرآن إلى سورة الجمعة»، فانّ المتفاهم العرفي ليس هو قراءة الجمعة نفسها أيضاً. كما أنّ المتفاهم العرفي في مثل

قول القائل:«أكلت السمكة حتى رأسها» و«أكلت البطّيخ حتى قشرها» وقوله «غسلت بدني من القرن إلى القدم»، دخولها في المغيّى. وعليه فالموارد مختلفة ولا يمكن دعوى ظهور الغاية في الدخول، بل المتيقن من منطوقها شمول الجملة المغيّاة لما قبل الغاية. ولا دلالة لها على دخولها في حكم ما قبلها، ولا على عدم دخولها فيه بل إنّما يعلم ذلك بالقرينة.

وأما سائر الأقوال فقد اتضح لك بما بيّناه عدم وجاهة شيءٍ منها؛ حيث لا فرق في فهم أهل العرف بين موارد الغاية ولا بين أداتها الواردة في التفاصيل المذكورة، وإن كان بعضها أكثر استعمالاً في دخول الغاية كالواقعة منها بعد «حتى» والتي تكون قيداً للموضوع أو المتعلق، أو في خروج الغاية كالواقعة منها بعد « إلى» أو التي تكون قيداً للحكم. ولكن لا تبلغ ذلك حدّ غلبة الاستعمال الموجبة للظهور، بل إنما يعلم ذلك بالقرائن الخارجية، كما أشرنا آنفاً.

هل المفهوم ثابت للغاية؟

قبل الورود في البحث ينبغي التنبيه على أُمور:

أحدها: أنّ المقصود من مفهوم الغاية دلالة الجملة المغياة بغايةٍ على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم، كما يظهر من المعالم والفصول، أو على ارتفاع حكم ماقبل الغاية عما بعدها، كما يظهر من الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية، ولعلّ المقصود واحد، وإن كانت الدلالة على ارتفاع حكم ما قبل الغاية غير الدلالة على ثبوت الحكم المخالف لما بعدها بالدقة، فإنّ الأوّل ربّما لا ينافي بقاء الحكم السابق بدليل آخر، بخلاف الثاني. ولكن يمكن نفي هذا الفرق المتوهّم بأنّ المفهوم إذا اقتضى ارتفاع

الحكم الثابت لما قبل الغاية عمّا بعدها، فلو دلّ دليل على عدم ارتفاعه عمّا بعد الغاية وبقائها يكون منافياً للمفهوم لا محالة، فيرجع البيانان إلى مفهوم واحد. وعلى أيّ حال كلاهما من قبيل المفهوم. وذلك لعدم فهم شيءٍ منهما من محلّ النطق، لأنّ الذي يفهم من محلّ النطق هو ثبوت الحكم المذكور لما قبل الغاية، لا ارتفاعه عمّا بعدها ولا ثبوت الحكم المخالف له.

ثانيها: أنّ المقصود من الحكم المرتفع هو سنخ الحكم، فمعنى ثبوت المفهوم للغاية دلالتها على انتفاءِ سنخ الحكم رأساً عمّا بعدها، على وجه لو دلّ دليل آخر على ثبوت مثل ذلك الحكم لما بعد الغاية كان معارضاً للجملة المغيّاة، وإلّا فانتفاءُ شخص الحكم ضروريٌّ بانتفاءِ موضوعه، بلا اختصاص بالغاية. ولقد أجاد الشيخ الأعظم في التنبيه على ذلك؛ حيث قال:«و لا ريب في أنّ اعتبار المفهوم في المقام ـ على القول به ـ إنّما هو مثل اعتباره في الشرط، من انتفاء سنخ الحكم في جانب المفهوم، وإلّا فانتفاءالحكمالشخصي ثابت في اللقب والوصف أيضاً، بل وذلك ضروري؛ ضرورة اختصاص كل حكم مختصٍّ بموضوع بذلك الموضوع».[1]

وثالثها: أنّ المقصود من الغاية في المقام هي التي تكون قيداً للحكم، لا الذي، هو قيدٌ للموضوع. وهذا واضح لمن تأمّل في كلمات القوم من القدماء والمتأخرين؛ حيث جعلوا محلّ الكلم تعليق الحكم أو تقييده بغاية، كما صرّح به الشيخ الطوسي[2] والشيخ الأنصاري.[3]

والسرّ في ذلك أولاً: أنّ الغاية إذا كانت قيداً للموضوع لا يفيد أكثر من

---

(١) مطارح الأنظار: ص ١٨٦، س ١٤ ـ ١٦.

(٢) عدة الأُصول: ج ٢، ص ٤٧٨.

(٣) مطارح الأنظار :ص ١٨٦.

تحديد موضوعه وبيان خصوصياته، ولا ربط لذلك بتقييد الحكم أو تعليقه عليه، كما عرفت تفصيل ذلك في الشرط المسوق لبيان الموضوع. وإلى ذلك يرجع كلام الشيخ الأعظم من كون اعتبار المفهوم في المقام بمعنى انتفاءِ سنخ الحكم. وبهذا البيان اتضح انه لا أساس لما سيأتي عن بعض الأعاظم من جعل النزاع في المقام صغروياً، بأنّ الغاية هل ترجع إلى الحكم أو إلى الموضوع؟

وثانياً: أنّ المتفاهم من الخطابات المغيّاة كلها، رجوع الغاية إلى الحكم؛ لأنه الغرض الأصلي لالقاءِ هذه الخطابات من جانب الشارع، وإن تُذكر الغاية قيداً للموضوع أو المتعلّق في لفظ الخطاب، ومن هنا لا يرى العرف فرقاً بين مثل «أتمّوا الصيام إلى الليل» وبين «صوموا إلى الليل»، في كون الغاية قيداً للحكم.

إذا عرفت ذلك فاعلم:

انه قد نسب إلى أكثر المحققين ثبوت المفهوم للغاية، كما صرّح بذلك في المعالم والفصول، بل نسب ذلك إلى المشهور، بل المعظم، كما صرّح به الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية. ويظهر من جماعة منهم السيد المرتضى[1] والشيخ الطوسي[2] عدم ثبوت المفهوم للغاية. قال شيخ الطائفة ﷺ: «والصحيح أنّ الحكم إذا علّق بغاية أو عدد فإنه لا يدلّ بنفسه على أنّ ماعداه بخلافه ـ إلى أن قال ـ: فأمّا تعليق الحكم بغاية فانما يدل على ثبوته إلى تلك الغاية، وما بعدها يعلم انتفاؤه أو إثباته بدليل. وإنّما علمنا في قوله: «وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من

---

(١) الذريعة: ج ١، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

(٢) عدّة الأُصول / طبع مطبعة ستارة: ج ٢، ص ٤٧٨.

الفجر»[١] وقوله تعالى: «ثم أتموا الصيام إلى الليل»[٢] وقوله تعالى: «حتى يطهرن»[٣] أنّ ما بعد الغاية بخلافها بدليلٍ، وما يعلم بدليل غير ما يدل اللفظ عليه، كما يعلم أنّ ما عدا السّائمة بخلافها في الزكاة بدليلٍ. ومن فرّق بين تعليق الحكم بصفةٍ وبين تعليقه بغايةٍ ليس معه إلّا الدّعوى، وهو كالمناقض لفرقه بين أمرين لا فرق بينهما».[٤]

وفصّل جماعةٌ بين الغاية التي هي قيدٌ للموضوع وبين الغاية التي هي قيدٌ للحكم، فاختاروا عدم ثبوت المفهوم في الأوّل وأنّ حال الغاية حينئذٍ حال الوصف، وفي الثاني حكموا بثبوت المفهوم للغاية. وقد اختار هذا التفصيل المحقق الخراساني.

وأمّا المحقق النائيني[٥]، فإنه ـ بعد الفراغ عن اختصاص المفهوم بقيد الحكم ـ جعل البحث صغروياً، بأنّ الغاية هل هي ظاهرة في رجوعها إلى الحكم أو إلى الموضوع؟ ورجّح الأوّل، وتبعه تلميذه السيدالخوئي. وقدعرفت آنفاً ظهورالخطابات المغيّاة في كون الغاية قيداً للحكم، وإن كانت في ظاهر اللفظ قيداً للموضوع أو المتعلق، وقلنا أنّ ذلك مما لا يرتاب فيه أهل العرف، فلا ينبغي النزاع فيه. بل محل النزاع ينبغي أن يكون بعد الفراغ عن كون الغاية في الخطابات قيداً للحكم.

ومقتضى التحقيق ظهور الغاية في المفهوم. وأحسن الوجوه لاثبات

---

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) البقرة: ١٨٧.

(٣) البقرة: ٢٢٢.

(٤) المصدر.

(٥) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

ذلك ما استدل به في المعالم[١] لاثبات المفهوم للغاية. وحاصله: أنّ قول القائل: «صوموا إلى الليل» معناه حسب الفهم العرفي أنّ آخر وجوب الصوم مجيءُ الليل. وعليه فلو كان وجوبه ثابتاً بعد مجيء الليل لم يكن الليل آخراً. ومرجع هذا الاستدلال إلى أنّ انتهاء حكم ما قبل الغاية إليها وارتفاعه عما بعدها هو المتبادر إلى الذهن مع عدم القرينة وأنّه المتفاهم العرفي من الجملة المغيّاة بغاية.

وهذا الاستدلال متين لا غبار عليه. وأنت تعرف من سياق استدلاله أنّ مصبّ كلامه فيما إذا كانت الغاية قيداً للحكم وخروج قيد الموضوع عن محلّ الكلام.

وقد يشكل بأنّ الثابت قبل الغاية هو الحكم الجزئي المتقوم بالايجاب الجزئي الذي هو فعل الموجب، وأنّ الذي يرتفع بعد الغاية بالمفهوم هو هذا الحكم الجزئي، لا سنخ الحكم؛ لكي يثبت المفهوم.

ومرجع هذا الإشكال إلى دعويين إحداهما: كون الحكم المتقوّم بالانشاء الجزئي جزئياً. ثانيتهما: دعوى الملازمة بين جزئية الحكم الثابت لما قبل الغاية وبين جزئية المرتفع عمّا بعد الغاية.

ولكن يرد على الدعوى الأُولى: أنّ فعل الايجاب والانشاء الصادر من الموجب و إن كان جزئياً، إلّا أنّ ذلك لا ينافي كون مدلول الانشاء طبيعي الحكم المنشأ حسب فهم العرف من ظاهر الخطاب. وإلّا فجميع القضايا الحقيقية يلزم أن تكون جزئية لتقوّمها بفعل الانشاء الجزئي الصادر من المتكلم.

---

(١) معالم الدين: ص ٨٤.

ويرد على الدعوى الثانية: أنّ الحكم الثابت للموضوع المقيد بالغاية وإن كان شخصياً، إلّا أنه لا ينافي كون المرتفع عما بعد الغاية سنخ الحكم وطبيعيه بدلالة مفهوم الغاية حسب المتفاهم العرفي، كما سبق بيان ذلك في تحرير محلّ النزاع. فان المعيار في تعيين ظواهر الخطابات ومداليلها هو فهم العرف.

وأما الوجه الذي استدل به النافون، فحاصله عدم كون إنشاء الحكم المخالف للجملة المغياة مناقضاً لها. ولكن يمنعه شهادة الوجدان والارتكاز العرفي على خلافه. أللّهم إلّا ان كان إنشاء الحكم المناقض مقيداً بقيد فتحمل الجملة المغياة على الموضوع العاري عن ذلك القيد، مثل أن تقول لشخص «اجلس من الصبح إلى الزوال» ثم تقول:« إن جاء زيدٌ فاجلس من الزوال إلى الغروب»، فتحمل الجملة الأُولى على ما إذا لم يجئ زيدٌ، وإلّا لا إشكال في المناقضة بينهما عرفاً.

ولا يخفى أنّ محلّ الكلام فيما إذا ورد الخطاب الثاني قبل مضيِّ وقت العمل بالخطاب الأوّل، وإلّا فلو ورد بعده لا منافاة بينهما قطعاً.

التطبيقات الفقهية

وقد استدل الفقهاء بمفهوم الغاية على فتاواهم في موارد عديدة.

منها: ما اشتهر بين الأصحاب من جواز وطي الحائض إذا طهرت قبل الاغتسال. فقد استدل المحقق الكركي لذلك بقوله تعالى: «ولا تقربوهن حتى يطهرن».[1] قال: «لنا قوله تعالى: ولا تقربوهن حتى يطهرن، بالتخفيف

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

ـ كما قرأ به السبعة ـ أي حتى يخرجن من الحيض. جعل سبحانه غاية التحريم خروجهنّ من الحيض، فثبت الحل بعده بمقتضى الغاية».[١] وكذا الشهيد الثاني في روض الجنان[٢] ومن بعده من الفقهاء.

ومنها: تحريم الأكل والشرب للصائم بعد طلوع الفجر. فقد استدل له جماعة من الفقهاء بقوله تعالى: «كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»، كما صرّح به المحقق الأردبيلي في زبدة البيان؛ حيث قال: «وتحريم الأكل والشرب بعد الفجر للغاية؛ لأنّ مفهوم الغاية حجّة، كما هو الحق المبيّن في الأُصول».[٣]

وقد شاع التمثيل بهذه الآية لمفهوم الغاية بين الأُصوليين، ولا سيّما المتأخرين منهم. ولكن عرفت مخالفة الشيخ الطوسي لذلك؛ حيث صرّح بأنّ تحريم الأكل والشرب بعد الفجر ليس لدلالة الآية بمفهوم الغاية، بل لدليل آخر.[٤] وممن خالف ذلك صاحب الحدائق[٥] فانه انكر حجية مفهوم غير الشرط بدعوى عدم دلالة شيءٍ من الكتاب والسنة على ذلك. وأنّه لا يتمّ شيءٌ ممّا استدلّ به الأُصوليون من الوجوه.

ومنها: وجوب الاتمام على المسافر الذي دخل عليه الوقت ولم يصلّ حال السفر حتى رجع إلى بيته، كما عليه المشهور. فقد استدل المحقق النراقي لذلك بعد الاستدلال ببعض النصوص بقوله: «ويدلّ عليه أيضاً

---

(١) جامع المقاصد: ج ١، ص ٣٣٣.

(٢) روض الجنان: ص ٧٩.

(٣) زبدة البيان: ص ١٧٣.

(٤) عدة الأُصول: ج ٢، ص ٤٧٨.

(٥) الحدائق الناضرة: ج ٣، ص ٢٤٥.

مفهوم الغاية في الأخبار المتكثّرة من الصحاح وغيرها الناطقة بأنّ المسافر يقصر حتى يدخل بيته أو أهله أو منزله».[١]

ومنها: حكمهم بوجوب سجدة السهو على المصلّي بالتكلّم في أثناء الصلاة؛ مستدلاً لذلك بقول الصادق عليه السلام: «ليس عليه سجدة السهو حتى يتكلّم بشيءٍ» في موثقة عمار[٢] بدلالة مفهوم الغاية. وممن استدل بها لذلك المحقق النراقي. قال قدس سره بعد ذكر هذه الموثقة للتعليل:«دلّت بمفهوم الغاية ـ الذي هو أقوى المفاهيم ـ على وجوب سجدة السهو بعد التكلّم».[٣]

ومنها: حكمهم باشتراط قبض المال الزكوي في تعلّق الزكاة به؛ مستدلاً لذلك بقول أبي عبدالله عليه السلام: «ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك» في صحيحة ابن سنان، وقوله عليه السلام: «فاذا كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاةٌ حتى يقبضه» في صحيحة عمر بن يزيد،[٤] بدلالة مفهوم الغاية. قال المحقق المزبور بعد ذكرهما: «دلّتا بمفهوم الغاية على وجوب الزكاة بعد الأخذ».[٥]

وكذا في اعتبار مضيّ الحول بمثل قوله عليه السلام: «ليس في صغار الإبل شيءٌ حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج» في صحيحة زرارة وغيرها[٦] قال قدس سره: «دلّت هذه الأخبار بمفهوم الغاية على وجوب الزكاة في الأنعام بعد مضي

---

(١) مستند الشيعة: ج ٨، ص ٣٣٤ وأما النصوص المشار إليها ففي الوسائل ب ٧ من صلاة المسافر.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٣٤٦، ب ٣٢ من الخلل في الصلاة ح ٢.

(٣) مستند الشيعة: ج ٧، ص ٢٣١.

(٤) الوسائل: ج ٦، ص ٦٢، ب ٥ من أبواب من تجب عليه الزكاة ح ٦ وص ٦٤، ب ٦، ح ٧.

(٥) مستند الشيعة: ج ٩، ص ٤٤.

(٦) الوسائل: ج ٦، ص ٨٣، ب ٩ من زكاة الانعام.

الحول من يوم النتاج».[١] إلى غير ذلك من الفروعات في مختلف أبواب الفقه، وهي أكثر من حدّ الاحصاء، مع عدم مناسبة تفصيل البحث عن ذلك في علم الأُصول.

مفهوم الحصر

تحرير محل النزاع:

الحصر في المقام يعمّ القصر والاستثناء، فيشمل القصر المصطلح عند علماءِ البلاغة. وهو إمّا قصر الصفة على الموصوف نحو «لا فتى إلّا علي ولاسيف إلّا ذوالفقار»، أو قصر الموصوف على الصفة، نحو «وما محمّدٌ إلّا رسول»[٢] و«إنّما أنت منذرٌ»[٣].

وهل النزاع واقعٌ في كون الحصر قيداً للموضوع أو الحكم أو واقع في ثبوت المفهوم لأداة الحصر بعد الفراغ عن رجوع الحصر إلى الحكم؟ يظهر من المحقق النائيني الأوّل؛ حيث قال:«إنّ النزاع فيه أيضاً يرجع إلى أنّ الحصر حصرٌ للحكم أو الموضوع ثم قال بعد أسطر ـ: فالنزاع في الحقيقة راجع في قوله: جاء القوم إلّا زيد ـ إلى ان قوله (إلّا زيد) من قيود القوم؟ حتى تكون (إلّا) صفتية، فيكون محصّل المعنى: أنّ القوم الذين هم غير زيد جاءوا، فلا يكون لهذه القضيّة مفهوم؛ لأنّ إثبات حكم لموضوع خاصّ لا يدل على انتفاء سنخه عن غير هذا الموضوع. أو من قيود الحكم، حتى تكون (إلّا) استثنائية ويكون للقضية مفهوم؟».[٤]

---

(١) مستند الشيعة: ج ٩، ص ٩٢.

(٢) آل عمران: ١٤٤.

(٣) الرعد: ٧.

(٤) فوائد الأُصول: ج ١ و٢، ص ٥٠٦.

وظاهر الأكثر الثاني؛ حيث بحثوا عن أصل دلالة هذه الأداة وظهورها في الحصر وثبوت المفهوم لها. نعم لم يختلفوا في ثبوت المفهوم لها بعد ظهورها في الحصر؛ وذلك لعدم انفكاك المفهوم عن الحصر، لكونه لازماً له باللزوم البيّن بالمعنى الأخص، كما هو واضحٌ.

فيرجع النزاع في الحقيقة إلى دلالة هذه الأداة على الحصر وظهورها فيه حتى يثبت لها المفهوم. وأما تعيين كون الحصر للموضوع أو الحكم صغروياً، فلا معنى لوقوع النزاع فيه؛ حيث إنّ ما فرض كونه للحصر لا يمكن أن يكون قيداً للموضوع؛ لأنّ قيد الموضوع مقوّم له، من دون إناطة الحكم به. فلا يفيد الكلام حينئذٍ مفهوم الحصر لكي يبحث عن رجوع الحصر إلى الحكم أو الموضوع.

وأما وجه كون الحصر مساوقاً للمفهوم أنّ إثبات حكم لجميع أفراد عامٍّ وإخراج فرد منه عن الحكم الثابت لجميع أفراد ذلك العام عين المفهوم، كما أشار إليه المحقق النائيني.[1]

ولا يخفى أنّه لا معنى لكون المحصور الحكم الشخصي؛ لوضوح اختصاصه بموضوعه الخاص ـ الذي هو حصّة من الطبيعي ـ فلا قابلية له لاخراج ساير أفراد، فكل حصر بنفسه قرينة على كون المحصور طبيعي الحكم ونوعه. وعليه فالخارج بمفهوم الحصر دائماً هو سنخ الحكم عن ساير أفراد طبيعي العام المستثنى أو ساير أصنافه مما يدخل في المستثنى.

ثم إنّ أداة الحصر لمّا تختلف في الدلالة على الحصر والمفهوم حسب تنوّعها واختلاف أقسامها، فلذا ينبغي البحث عن آحادها على حدة.

---

(١) فوائد الأُصول ج ١ وج ٢ ص ٥٠٦.

لفظة «إلّا»

وقد ذكر لها أنواع، أهمّها نوعان:

أحدهما: الوصفية، وهي تقع مع ما بعدها وصفاً لما قبلها، وتدخل في مفهوم الوصف من هذه الجهة. ولمّا سبق أنّه لا مفهوم للوصف، فلا مفهوم لها حينئذٍ. وعليه فاذا قال المقرّ، مثلاً :« في ذمّتي لزيد عشرة دراهم إلّا درهمٌ»، بجعل «إلّا درهمٌ» وصفاً، يدل كلامه على أنّ في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم. ولا ريب في خروج «إلّا» الوصفية عن محل الكلام في المقام. لكونها من قيود الموضوع كساير الأوصاف والحدود المبيّنة للموضوع.

ثانيهما: الاستثنائية. والتحقيق دلالتها على المفهوم وضعاً؛ حيث وضعت للاستثناء الظاهر في الحصر المساوق للمفهوم، كما أشرنا إليه. وذلك لأنّها وضعت لاخراج ما بعدها عمّا قبلها حكماً، بعد ما كان داخلاً فيما قبلها موضوعاً. ولازم هذا الاخراج ـ باللزوم البين بالمعنى الأخص ـ كون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه. وهذا ظاهرٌ في المفهوم.

وذلك إمّا لما أشار إليه المحقق النائيني، من أنّ إثبات حكم لجميع أفراد عام وإخراج فردٍ منه عن الحكم الثابت لساير أفراد العام عين المفهوم. وإمّا لتبادر معنى الحصر من «إلّا» الاستثنائية؛ لأنّ المنسبق منها اختصاص الخروج بمدخولها وعدم خروج غيره عن المستثنى منه. والشاهد لذلك ماترى في ارتكازك من الفرق بين قول القائل:« جاء القوم ولم يجئ زيد» وبين قوله:« جاء القوم إلّا زيداً»، فان مفاد «إلّا زيداً» ليس مجرد عدم مجيئ زيد كما يفيده القول الأوّل، بل يفيد مجيء جميع أفراد القوم غير زيد

واختصاص عدم المجيء بزيدٍ، فهو بمعنى قول القائل: «جاء القوم ولم يجئ زيدٌ فقط». فهذه الخصوصية مرتكزةٌ في الذهن من لفظة «إلّا» الاستثنائية وتنسبق إلى الذهن عند إطلاقها. وعليه فمفهوم الحصر ثابت لها بالتبادر.

ثم إنّه يفهم كون «إلّا» استثنائيةً بعلامة إعرابها. فلو كان ما بعدها في المثال المزبور منصوباً يفهم أنها استثنائية، كأن يقال: «له عليّ عشرةٌ إلّا درهماً». وذلك لأنّ المستثنى في الكلام الموجب منصوبٌ، فالمرجع في تعيين نوع إلّا هو القواعد العربية.

وأمّا إذا جاز الوجهان (أي كون «إلّا» وصفية واستثنائية) بحسب القواعد العربية، كأن يكون مدخولها مرفوعاً في الكلام المنفي في مثال «ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلّا درهمٌ»، فمقتضى القاعدة حملها على الاستثنائية، فيحكم في المثال بثبوت درهم واحد في الذمة.

والوجه في ذلك تبادر معنى الاستثناء من لفظ «إلّا» لكثرة استعمالها فيه. فمادام لم يعلم الخلاف بقرينة تحمل على الاستثناء.

مدلول «إلّا» الاستثنائية من المفهوم أو المنطوق؟

قد يقال:[1] إنّ كون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه لمّا كان لازماً للاستثناء ـ الذي هو إخراج ما بعد «إلّا» عمّا قبلها ـ باللزوم البين بالمعنى الأخص، يدخل مدلول «إلّا» في المفهوم، وليس من المنطوق، ولمّا كان هذا اللزوم بيّناً توهّم بعض أنّه من قبيل المنطوق.

ولكنّه غير وجيه؛ لأنّ المدلول الالتزامي البيّن بالمعنى الأخص يدخل

---

(١) والقائل هو الشيخ المظفّر في اصول الفقه: ج ١، ص ١٢٦.

في المنطوق إذا دلّ عليه لفظ الخطاب بالوضع؛ نظراً إلى استفادته من محل النطق الذي هو لفظ الخطاب المتلفّظ به. فان المدلول إذا كان من قبيل اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ يُعدّ من شؤون المنطوق ولفظ الخطاب عرفاً.

وليس المفهوم من قبيل اللازم البيّن بالمعنى الأخص، بل هو من اللازم البيّن بالمعنى الأعم. وذلك لأنّ المعيار في صدق المفهوم عدم وجود لفظ في محل النطق يدل بالوضع على المعنى المخالف، كما سبق بيان ذلك كلّه مفصّلاً في تعريف المفهوم ووجه المقابلة بينه وبين المنطوق في طليعة البحث عن المنطوق والمفهوم.

وعليه فلو قلنا إنّ الحصر مستفادٌ من الاستثناء نفسه بوضع «إلّا» المنطوق بها في الكلام، يستفاد الحكم المخالف أيضاً ـ كالحكم الموافق ـ من محلّ النطق، بخلاف ما إذا استفدنا ذلك من خصوصية حكم المستثنى منه بدلالة الجملة الاستثنائية بالملازمة، فيكون من قبيل المفهوم حينئذٍ، كما أشار إلى ذلك في الكفاية.[١]

والتحقيق أنه لا يبعد كون دلالة الجملة المستثناة على ثبوت الحكم المخالف للمستثنى من قبيل المنطوق، كما قال في الكفاية[٢]، بل يقوى ذلك في النظر؛ لأنّ لفظة «إلّا» مع مدخولها تدل بالوضع على نفي حكم ما قبلها عمّا بعدها الذي هو المستثنى، وكون ذلك لازم معنى الاستثناء لزوماً بيّناً بالمعنى الأخص لا يخرجه عن المنطوق. وممن صرّح بذلك المحقق الأُصولي كاشف الغطاء.[٣]

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٣٢٨.

(٢) المصدر.

(٣) كشف الغطاء: ج ١، ص ٣١.

إن قلت: لو كان الأمر كما قلتم لابد أن يكون مفهوم الشرط أيضاً من قبيل المفهوم؛ حيث تدل أداة الشرط على المفهوم أيضاً بالوضع.

قلت: إنّ الذي تدل عليه أداة الشرط بالوضع هو أصل التعليق والاشتراط، وأما المفهوم فيتوقف على الانحصار في سببية الشرط، وهي إنّما تستفاد بالاطلاق. وعلى فرض استفادة المفهوم هناك من وضع أداة الشرط وبحكم التبادر كما يظهر من كلام صاحب المعالم، فانما المستفاد من الوضع هو أصل الشرطية، وأما الحكم المخالف فهو ثابت هناك لموضوع غير مذكور، بخلاف المقام فانّ موضوع الحكم المخالف للمستثنى منه مذكور في عقد المستثنى، وهو مدخول أداة الحصر. وعليه فالحكم المخالف للمنطوق في الحصر يستفاد أيضاً من محل النطق كالمنطوق.

ثم إنّه لمّا كان الاستثناء إخراج ما بعد «إلّا» عما قبلها حكماً، يفيد الاستثناء من النفي الاثبات، وبالعكس. وقد عرفت أنّ دلالة «إلّا» على معنى الحصر ـ المساوق للمفهوم ـ ثابتة بحكم التبادر الكاشف عن الوضع.

إشكال أبي حنيفة

وقد ناقش شرذمة في دلالة لفظ «إلّا» على الحصر وأنكر ثبوت المفهوم له، منهم أبو حنيفة، على ما نسب إليه. واستدل بقوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور»،[1] بتقريب أنه لو ثبت له المفهوم لدلّ على صحة الصلاة مع الطهور مطلقاً، ولو مع فقد ساير الشرائط؛ لأنّ الاستثناء من النفي يوجب إثبات المستثنى، وهو في المثال صحة الصلاة مع الطهور مطلقاً. وهذا خلاف ضرورة الفقه وغير قابل للالتزام.

---

(١) الوسائل: ج ١، ص ٢٥٦، ب ١ من الوضوء ح ١.

وأُجيب عن ذلك بوجوه، أمتنها وجهان:

أحدهما: أنّ مثل هذا التعبير إرشادٌ إلى شرطية مدخول إلّا في الصلاة، نظير قوله «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب».[١]

ثانيهما: أنّ المراد من مثل هذا التعبير بقرينة السياق ومناسبة الحكم والموضوع أنّه لا صلاة صحيحة تامّةً ـ مع حصول سائر الأجزاء والشرائط المعتبرة ـ إلّا بالطهور. بمعنى أنّه لا تتمّ الصلاة حينئذٍ ولا تصح بإتيان شيءٍ إلّا بفعل الطهور، وإنّما تتوقف تمامية الصلاة وصحتها في هذا الفرض على فعل الطهور فقط. وعلى أيّ حال فاستعمال مثل هذا التركيب مع القرينة في الارشاد إلى الشرطية، كما يفيده الوجه الأوّل، أو في الحصر، كما يفيده الوجه الثاني، لا يستلزم المحذور الذي توهّمه أبو حنيفة.

ثم إنّه قد يُستدلّ لظهور «إلّا» في إخراج ما بعدها عمّا قبلها حكماً وإثبات عكس حكم المستثنى منه للمستثنى بقبول رسول الله ﷺ إسلام من قال «لا إله إلّا الله»؛ بتقريب أنّه لولا دلالة «إلّا» على المفهوم في عقد المستثنى بعد نفي أُلوهيّة غيره في عقد المستثنى منه، لم تدل كلمة التوحيد على إثبات الأُلوهيّة لله تعالى في عقد المستثنى بعد نفي أُلوهيّة غيره في عقد المستثنى منه، ولما تفيد الاعتراف والتصديق بوجود الباري تعالىٰ.

ونوقش في هذا الاستدلال بوجوه.

منها: ما عن المحقق الخراساني [٢] من إمكان دعوى كون دلالة كلمة «لا إله إلّا الله» على التوحيد في عصر النبي ﷺ بقرينة حال أو مقال، كالقرينة العقلية الحاكمة على أنّ المراد من الإله في كلمة التوحيد هو

---

(١) الوسائل: ج ١، ص ٢٥٦، ب ١ من الوضوء ح ٦.

(٢) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٣٢٧.

واجب الوجود. وإنّما الكلام في دلالة «إلّا» على المفهوم، مع قطع النظر عن أيّة قرينة.

ولكن يرد عليه أنّ دلالة كلمة «لا إله إلّا الله» على التوحيد لو كانت بالقرينة الحالية لما دلّت بدونها على التوحيد. وأمّا دلالتها بمعونة القرينة العقلية، فهي بعيدة عن أذهان العرف العام الساذجة. ولا ريب أنّ دلالة هذه الكلمة على التوحيد في عهد النبي ـ ولا سيما بين أعراب البادية ـ كانت حسب المتفاهم العرفي، لا الدقة العقلية.

ويلزم من ذلك كلّه عدم دلالة هذه الكلمة على التوحيد في زماننا لانتفاءِ تلك القرينة ـ الحالية الحافّة بها في عهد النبي ﷺ ـ عندنا، ولعدم التفات العرف العام إلى الدقة العقلية، بل لعدم كونها في حدّ وسع فهمهم حتى توجب ظهورها في التوحيد. وهذا خلاف ما نشاهده بالوجدان من تبادر معنى التوحيد إلى أذهان عرف زماننا من سماع كلمة «لا إله إلّا الله».

أللّهم إلّا أن يقال بارتكاز معنى التوحيد منها في أذهان المسلمين وغيرهم بكثرة استعمالها في ذلك طي القرون المتمادية منذ ظهور الاسلام.

ومنها: ما أشار إليه السيد الامام الراحل قدس سره.[1] وحاصله: أنّ مشركي عهد النبي ﷺ كانوا معتقدين بالله تعالىٰ ولكن جعلوا الأوثان وسائط وكانوا يعبدونها لتقرّبهم إلى الله زلفى، كما صرّح بذلك في قوله تعالى: «ما نعبدهم إلّا ليقرّبونا إلى الله زلفى».[2]

وعليه فقبول النبي ﷺ إسلامهم بكلمة التوحيد، إنّما هو لأجل نفي الآلهة المعبودين ـ المستفاد من منطوق هذه الكلمة في عقد المستثنى منه ـ لا من

---

(١) مناهج الأُصول: ج ٢، ص ٢٢٦.

(٢) الزمر: ٣.

جهة إثبات وجود الله تعالىٰ، المستفاد من مفهوم الحصر في عقد المستثنى.

ولكن جعل السيد الامام ذلك جواباً عن الإشكال في المقام، وأنت تعرف أنّه عين المناقشة؛ لأنّ الذي يدّعيه المستدل هو دلالة كلمة التوحيد، على إثبات أُلوهيّة الله تعالى المستفاد من مفهوم «إلّا» مع مدخولها في عقد المستثنى. وأمّا نفي الأُلوهيّة عن غير الله تعالى، فانّما يستفاد من المنطوق في عقدالمستثنى منه، كماهوواضح. وحاصل هذاالإشكال: أنّملاك قبول إسلام القائل بكلمة التوحيد لم يكن مجرد إثبات الأُلوهيّة للباري تعالىٰ، بل المهم في ذلك نفي أُلوهيّة غيره تعالى، وهو مستفادٌ من منطوق عقد المستثنى منه.

ومنها: المناقشة في أصل دلالتها على التوحيد. وحاصلها:أنّ الذي يجب الاعتقاد به من معنى التوحيد، وجوب وجود الباري تعالى وأُلوهيّته وحده وامتناع وجود إلهٍ غيره تعالى. ولا دلالة لكلمة التوحيد على ذلك. واستُدِل لذلك بأنّ المنفي بـ«لا» إما هو إمكان إله آخر أو وجوده. فعلى الأوّل لا دلالة لها إلّا على إمكان وجود الله تعالى، لا على وجوده، فضلاً عن وجوب وجوده. وعلى الثاني وإن تدلّ على وجوده تعالى في عقد المستثنى، ولكن لا تدل على وجوب وجوده تعالىٰ وحده وامتناع وجود ساير الآلهة.

و قد أجاب المحقق الخراساني عن هذا الإشكال بأنّ المقصود من الاله هو واجب الوجود. وإثبات وجود فرد منه يدلّ بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره؛ حيث إنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجب وجوده، لفرض عدم كونه ممكناً حتى يلائم عدم امتناعه مع عدم وجوده.

وفيه: أنّ هذا اللزوم البيّن إنّما هو ثابت بحكم العقل بمجرّد حكمه وفرضه وجود الواجب، بلا حاجة إلى دلالة اللفظ ولا إلى إفادة المفهوم باستعمال لفظة «إلّا»؛ لفرض حكم العقل بامتناع ساير الآلهة بمجرد حكمه

بوجود الباري تعالى.فلا ربط لذلك بدلالة اللفظ، بل لا دلالة للفظ الخطاب على وجوب وجوده تعالى ولا على امتناع سايرالآلهة بوجه،و إنما علمنا ذلك بحكم العقل .

هذا كلّه بناءً على كون مدلول «إلّا» مع مدخولها من قبيل المفهوم، وإلّا فبناءً على كونه من قبيل المنطوق، تكون دلالة كلمة التوحيد على الأمرين كليهما ـ أي إثبات الأُلوهيّة لله تعالى ونفيها عن غيره ـ من قبيل المنطوق ـ كما قوّيناه ـ وتنقلع مادة النزاع من أصلها؛ حيث تدل على ذلك كلّه بالمنطوق. وأما وجوب وجود الله تعالى وامتناع وجود آلهةٍ غيره تعالى فانّما هو بالقرينة العقلية.

لفظة «إنّما»

أمّا: لفظة «إنّما». فاختلفوا في ظهورها في الحصر. وقد نسب الشيخ الأعظم قدس سره [1] إلى المشهور دلالتها على الحصر. وجعل أقوى الدليل على ذلك تصريح بعض أهل اللغة بذلك كالأزهري، ونقل عن بعض عدم الظفر بمخالف فيه، وعن آخر إجماع النحاة على ذلك، وكذا نقله عن أئمة التفسير. ونسب إلى بعض عدم دلالتها على الحصر.

وأنكر الشيخ نفسه ظهور هذه اللفظة في الحصر؛ حيث قال: «والانصاف أنّه لا سبيل لنا إلى ذلك. فانّ موارد هذه اللفظة مختلفة. ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها، بخلاف ما هو بأيدينا من الألفاظ المترادفة قطعاً لبعض الكلمات العربية، كما في أداة الشرط. وأما النقل المذكور فاعتباره في المقام موقوف

---

(١) مطارح الأنظار: ص ١٨٨، س ٢٢.

على اعتبار قول اللغوي في تشخيص الأوضاع، على تقدير أن لا يكون ذلك منهم اجتهاداً. ولم يثبت ذلك إلّا على تقدير اعتبار مطلق الظن، كما قرّر في محله».[١]

وردّه المحقق الخراساني بعدم انحصار السبيل إلى التبادر في الانسباق إلى أذهاننا، بل الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيلٌ. ومقصوده ظاهراً عرف العرب؛ لأنّهم أهل اللسان.

وفيه: أنّ كلمات أهل اللغة أيضاً سبيل لنا ـ ونحن من غير أهل اللسان ـ إلى تشخيص المعنى المتبادر في أذهان أهل عرف العرب. وإنّ كلمات أكثرهم خالية عن ذلك؛ حيث إنّهم اختلفوا في مدلول هذه اللفظة، فقال بعضهم: إنّها ظاهرة في الحصر ومحتملة للتأكيد. وقال آخر: إنها ظاهرة في التأكيد ومحتملة للحصر. ولم يرجّح في المصباح المنير أحد القولين، وقال إنّها محتملة للحصر والتأكيد كليهما ولا ظهور لها في أحدهما، بل تحمل على ما يليق بالمقام. قال في المصباح المنير: «و إنّما: قيل تقتضي الحصر. قال الجوهري إذا زدت «ما» على «إنّ» صارت للتعيين، كقوله تعالى «إنّما الصدقات للفقراء» لأنه يوجب إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه. وقيل: ظاهرة في الحصر محتملة للتأكيد، نحو إنّما زيد قائم. وقيل: ظاهرة في التأكيد محتملة للحصر. قال الآمدي لو كانت للحصر كان مجيئها لغيره على خلاف الأصل. ويجاب عن قوله، بأن يقال لو كانت للتأكيد كان مجيئها لغيره على خلاف الأصل. والظاهر أنها محتملة لما تقدم فتحمل على ما يليق بالمقام».[٢] وقال الطبرسي: «إنّما تفيد إثبات الشيء الذي يذكر بعدها

---

(١) مطارح الانظار: س ٢٦ ـ ٢٩.

(٢) المصباح المنير: ص ٣٦ ـ ٣٧.

ونفي ما عداه، كقول الشاعر (و إنما يدافع عن أحسابهم أنّا أو مثلي). وإنّما كانت لاثبات الشيء ونفي ما سواه من قبل. و«إنّ» لمّا كانت للتوكيد وانضاف إليها «ما» للتوكيد أيضاً أكّدت إنّ من جهة التحقيق للشيءِ، وأكّدت «ما» من جهة نفي ما عداه. فاذا قلت إنّما أنا بشر فكأنّك قلت: ما أنا إلّا بشر. ولو كانت ما بمعنى «الذي» لكتبت ما مفصولة. ومثله قوله تعالى: «انما الله إله واحد أي لا إله إلّا الله إله واحد ومثله انما أنت نذير أي لا نذير إلّا أنت».[١] وقال الشهيد الثاني: «قد وقع استعمال إنّما في الكلام الفصيح مجرّداً عن الحصر. وقد تقدم مثله في أخبار».[٢]

وينبغي لتحقيق ذلك مراجعة الكتاب والسنة. ولا يخفى أنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة. فربما تأتي للحصر، وقد ذكرنا بعض أمثلتها من النصوص في أوائل البحث عن المفاهيم قد تجيءُ لتثبيت المطلب وتأكيده.

مثل قوله عليه السلام: «إنّما فرض الله الصيام ليستوي به الغني والفقير...» في صحيح هشام.[٣]

وقوله عليه السلام: «إنّما حرّم الله الربا كيلا يمتنعوا من صنائع المعروف» في صحيح هشام.[٤] وقوله: «إنّما حرّم الله عز وجل الربا لئلا يذهب المعروف».[٥] إلى غير ذلك من النصوص الواردة في بيان حكمة تشريع الواجبات والمحرّمات وغيرها من النصوص، كما أشار إليه الشهيد.

---

(١) مجمع البيان: ج ١، ص ٢٥٧.

(٢) مسالك الأفهام: ج ٩، ص ٧٩.

(٣) الوسائل: ج ٧، ص ٢، ب ١ من وجوب الصوم ح ١.

(٤) الوسائل: ج ١٢، ص ٤٢٤، ب ١ من الربا ح ٩.

(٥) المصدر: ح ١٠.

وعلى أيّ حال تختلف موارد استعمال هذه اللفظة في النصوص. ولذلك قد يشكل دعوى ظهورها في أحد المعنيين عند عدم القرينة. نعم لو وقعت في بعض التراكيب والجُمل لا يمكن إنكار ثبوت المفهوم له كما لو وقعت بعد «بل» أو عُقّب بالضمير المنفصل. كقول القائل:«يقال إنّ زيداً مات بحتف الأنف، بل إنّما قتله بكرٌ» وقوله:« إنما بكرٌ هو القاتل». ونحو ذلك من القرائن الموجبة لدلالة إنّما على الحصر. ولكن الكلام في ظهورها في ذلك بلا قرينة.

هذا غاية ما يمكن أن يستشكل به على ظهور لفظة «إنّما» في الحصر. ولكن الإنصاف أنّه لا مجال لإنكار غلبة استعمالها في الحصر بلاقرينة، كما لا يبعد دعوى إرتكاز معنى الحصر في أذهان العرف بسبب هذه الغلبة، فصارت منشأً لتبادر مفهوم الحصر من هذه اللفظة بلا أيّة قرينة. ولا سيما في الآيات القرآنية والنصوص الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام لا يمكن إنكار غلبة استعمالها في الحصر ولو الحصر الاضافي. أما النصوص المبيّنة لحكم تشريع الأحكام وعلل الشرايع، فقد علمنا عدم حصر سبب تشريعها بالقرينة الخارجية، من نصّ صريح أو إجماع، وغير ذلك من الأدلّة القطعية.

فتحصّل أنّ الأقوى ظهور لفظة «إنّما» في مفهوم الحصر.

لفظة «بل»

هذه اللفظة تستعمل في الاضراب. والاضراب تارة: تجيءُ للدلالة على أنّ المضروب عنه وقع غفلةً أو خطأً، مثل قولك: جاء زيدٌ، بل عمروٌ. وأُخرى: للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو: زيد فاضل، بل فقيهٌ. وثالثة: للدلالة على الردع وإبطال المضروب عنه، نحو قوله تعالى: «أم

يقولون به جنّة، بل جائهم بالحق».[١]

لا كلام في عدم ثبوت المفهوم للقسمين الأوّلين. وإنما الكلام في ثبوت المفهوم لهذا القسم الأخير فقد يقال بثبوت المفهوم له بحكم تبادر معنى الحصر منه.

ولكن مقتضى التحقيق عدم ظهورها في الحصر. وذلك لأنّ غاية مدلولها إبطال المضروب عنه والملازمة بين إبطال المضروب عنه وبين الحصر المفيد للمفهوم غير بيّنة، ودعوى التبادر ممنوعة لاختلاف موارد استعمالها حتى في القسم الأخير، وإنّما يعلم المفهوم بالقرينة. نعم إذا وقعت في بعض التراكيب تفيد الحصر، مثل أن تقع قبل «إنّما»، كقول القائل:«بل إنّما زيدٌ قتل أخاه»، ونحو ذلك. ولكن يفهم الحصر حينئذ بالقرينة، والكلام في مدلول لفظة «بل» مع قطع النظر عن أية قرينة.

الرابع: تعريف المسند إليه. قالوا أنّه يدل على الحصر المساوق للمفهوم. وفصّل بعضهم في ذلك بين ما لو كان الخبر خاصاً وبينما إذا كان عاماً من وجه أو مطلقاً فيفيد الحصر على الأوّل دون الثاني، كما أشار إليه الشيخ الأعظم.[٢] وفصّل آخرون بين تعريف المسند إليه وبين تعريف المسند، فخصّ المفهوم بالأول ونفاه عن الثاني.

والتحقيق: عدم إفادته الحصر مطلقاً؛ لأنّ دلالة التعريف على الحصر إنّما يتوقف على إرادة الاستغراق لكي يصدق المحمول الخاص على جميع أفراد الموضوع العام. كقول القائل: «العالم محمد»، فيفيد عدم كون غير محمد عالماً، وأنّه لا يصدق مصداق من مصاديق العالم على غير محمد.

---

(١) المؤمنون: ٧٠.

(٢) مطارح الأنظار: ص ١٨٨، س ٣٤.

وكون لام التعريف بمعنى الاستغراق في مثل هذا التركيب أوّل الكلام. ولعلّه للعهد الذهني كما لا يبعد، أي ذلك العالم المعهود في ذهن المخاطب أو المتكلم هو محمد. أو للعهد الذكري أو لغير ذلك.

نعم لو أحرز كون اللام للاستغراق فلا يبعد دعوى ظهور تعريف المسند إليه ـ فيما إذا كان المسند خاصاً ـ في الحصر، لو لم يكن احتمال قصد المبالغة والادعاء قوياً مصادماً للحصر.

أمّا تعريف المسند فلا وجه لدعوى ظهوره في الحصر لعدم مساعدة التبادر لو لم يكن على خلافه.

وحاصل الكلام في المقام: أنّه يشكل دعوى ثبوت المفهوم لغير لفظة «إلّا» و«إنما»؛ وأما دلالة سائر الأداة على الحصر، فيعلم بالقرائن، كما أنّ الظاهر استفادة الحصر من منطوق الجملة المستثناة؛ نظراً إلى وضع لفظة «إلّا» لذلك وإلى ذكر موضوع الحكم المخالف في لفظ الخطاب بعد هذه اللفظة، فيكون حكماً لمذكور، فيصدق عليه تعريف المنطوق. فتدل مع مدخولها على الحصر بالدلالة اللفظية الوضعية الالتزامية في محلّ النطق. وهناك هيئات أُخرى تدلّ على الحصر كتقديم المفعول وتقديم ما حقه التأخير وضمير الفصل كقول القائل:«زيدٌ هو القاتل» و«عمروٌ هو الضارب». وقد بيّن ذلك في كتب النحو، وتعيين ذلك خارج عن المسألة الأُصولية. والذي يرتبط بالمقام أنّ كل ما أفاد الحصر ظاهرٌ في المفهوم سواءٌ كانت دلالته على الحصر بالوضع أو بالقرائن. وسواءٌ كان الدال من الألفاظ أو من الهيئات. و الذي يقتضيه التحقيق أنّ أكثر هذه الأداة تدل على الحصر بالقرينة، غير «إلّا» و«إنّما»، ولا سيّما إذا عقّب مدخولها بضمير الفصل، كقول القائل:«إنما زيد هو القاتل». وكذا في مدخول «إنّ»

مثل: «إنّ زيداً هو الذي قتل أخاه». وأيضاً لا يمكن إنكار ظهور بعض الهيئات في الحصر، مثل ضمير الفصل وتقديم المفعول.

التطبيقات الفقهية

وقد استدل الفقهاءُ بأداة الحصر على فتاواهم واستظهارها من النصوص في موارد عديدة. وقد وقع الخلاف في ظهور بعض هذه الأداة في الحصر. ونكتفي في المقام بذكر نماذج منها.

فمن هذه الموارد اختلافهم في تعيين صيغة الطلاق بقول المطلّق «أنت طالق»، فهل تختصّ به أو يقع الطلاق بغيره من الألفاظ؟ مثل: خلية وبرّية وبتّة وبتلة. فالمعروف عندنا عدم وقوعه بساير الألفاظ، خلافاً للعامّة. فانهم أفتوا بوقوع الطلاق بجميع هذه الألفاظ. وخالف المشهور بعض فقهائنا، منهم الشهيد الثاني فرجّح وقوع الطلاق بساير الألفاظ، ومنع الاستدلال للمشهور بمفهوم الحصر في قوله عليه السلام: «إنما الطلاق أن يقول أنت طالق» في حسنة محمد بن مسلم[1]؛ حيث قال رحمه الله: «ولا يضرّنا مفهوم الحصر في قوله عليه السلام: إنّما الطلاق أن يقول: أنت طالق». ثم علّل ذلك بوجهين وبيّن ثانيهما بقوله:«و الثاني: إمكان حمله على مجرّد التأكيد بقرينة قوله في رواية الحلبي: الطلاق أن يقول لها» من غير أداة الحصر. ولا يرد على هذا حصر المبتدأ في خبره؛ لأنّ ذلك غير مطّرد، كما هو محقّق في محلّه. وقد وقع استعمال «إنما» في الكلام الفصيح مجرّداً عن الحصر، وتقدم مثله في أخبار. ولو قيل بهذا القول لكان في غاية القوة. وتوهّم أنّه خلاف الاجماع

---

(١) الوسائل: ج ١٥، ص ٢٩٥، ب ١٦ من مقدمات الطلاق ح ٣.

قد تكلّمنا عليه غير مرّة».[١] وكلامه في موارد استعمال لفظة «إنما» متينٌ جداً، إلّا أنّ استعمال «إنّما» في الكلام الفصيح مجرداً عن الحصر لا ينافي غلبة استعمالها في الحصر، كما هو الظاهر. هذا مع «أنّ» في خصوص الحسنة المزبورة ظاهرها إرادة الحصر بقرينة سبقها بنفي صحة الطلاق بساير الألفاظ، كما قال في الحدائق.[٢]

ومنها: تعيين مصبّ قاعدة التجاوز فاستدلّ جماعة بقوله عليه السلام «إنّما الشك إذا كنت في شيءٍ لم تجزه».[٣] على عدم الاعتناء بالشك في أيّ شيءٍ بعد التجاوز عن محله بدلالة مفهوم الحصر. ومفهومه: لا شك فيما إذا كنت في شيءٍ جاوزته. وخالف في ذلك جمعٌ بمنع إفادة «إنّما» الحصر، منهم المحقق النراقي.[٤]

ومنها: ما دلّ من النصوص على حصر ناقض الوضوء في النوم وما يخرج من الطرفين الأسفلين، كصحيح زرارة عن أحدهما عليه السلام: «لاينقض الوضوءَ، إلّا ما خرج من طرفيك أو النوم» وفي رواية أديم «ليس ينقض الوضوء إلّا ماخرج من طرفيك الأسفلين».[٥]

فجعله في الجواهر من قبيل مفهوم القيد، وقال: إنّ حجيته معلومة، ولكنه جارٍ مجرى الغالب، فيخرج بذلك عن الحجية. واعترض عليه في المستمسك بقوله: «ودعوى أنّه مفهوم القيد، والكلام في حجيته معلوم

---

(١) مسالك الأفهام: ج ٩، ص ٧٩.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ٢٥، ص ٢٠٣.

(٣) الوسائل: ج ١، ص ٣٣٠، ب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ٢.

(٤) مستند الشيعة: ج ٢، ص ٢٣٥.

(٥) الوسائل: ج ١، ص ١٧٧، ب ٢، من نواقض الوضوء ح ٣.

ـ كما في الجواهر ـ غير ظاهرة، لأنه من مفهوم الحصر. كما أنّ دعوى أنه جار مجرى الغالب فيخرج عن الحجية ـ كما في الجواهر أيضاً، وعن العلامة ـ مدفوعة؛ بأنّ ذلك يوجب التشكيك في المطلقات، كما أنّ حمله على ما من شأنه أن يخرج من الطرفين حمل على خلاف الظاهر. أللهم إلّا أن يراد بذلك أنّ الموصول لم يلحظ كونه عنواناً للموضوع ليكون قيداً، إذ لا ريب في عدم النقض بما يخرج منهما مما لا يكون بولا أو غائطاً، كالمذي والوذي والدم والدود وغيرها، فلا بدّ أن يكون الموصول ملحوظاً مرآة وطريقاً إلى نفس البول والغائط، ويكون الكلام المذكور نظير قوله ﷺ «لاينقض الوضوء إلّا البول والغائط».[١]

مفهوم العدد واللقب

يقع الكلام تارة: في مفهوم العدد، وأُخرى: في مفهوم اللقب.

أما العدد فالمعروف بين الأُصوليين عدم ثبوت المفهوم له، كما صرّح به غير واحد. ولكن نسب في الحدائق[٢] إلى جمع من الأُصوليين ذهابهم إلى حجية مفهوم العدد، بل نسب إلى الشهيد الثاني في تمهيده أنّه مذهب أكثر الأُصوليين. ولكن صرّح الشهيد الثاني نفسه في المسالك[٣] بأنّ مفهوم العدد ليس بحجّة. وإنّي بعد الفحص عن ذلك قلما وجدت قائلاً بثبوت المفهوم له من بين الأصحاب.

والتحقيق في المقام كما أشار إليه بعض الأعلام[٤]: أنّ تعيين متعلق

---

(١) المستمسك: ج ٢، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١٢، ص ٢٣٤.

(٣) المسالك: ج ٨، ص ٣٧٥.

(٤) وهو السيد الخوئي في تقريراته، المحاضرات: ج ٥، ص ١٥٠.

الأمر بالعدد تارة: يلاحظ من ناحية الأقلّ من ذلك العدد، وأُخرى: من ناحية الأكثر.

وأما من ناحية الأقل فلا ريب في دلالة الخطاب على عدم إجزاء الاتيان به؛ نظراً إلى عدم تحقق المأمور به حينئذ؛ حيث لا ينطبق على المأتي به، كما لو قال:« تصدّق بخمسة دراهم» فلا ينطبق على التصدق بأربعة دراهم. وذلك مثل ما لو أمر المولى بقوله:«أكرم زيداً يوم الجمعة»، فأكرمه يوم الخميس أو أمره بقوله: «صلّ إلى القبلة»، فصلّى إلى جهة أُخرى. فالتحديد بالعدد من ناحية الأقل تعييناً لموضوع الحكم في الحقيقة. وعليه فعدم شمول الخطاب لما دون ذلك العدد إنّما هو لأجل قصوره عن الشمول لغير موضوعه؛ لأنّ ما دون ذلك العدد خارج عن الموضوع، لا لأجل مفهوم العدد.

وأما من ناحية الأكثر فلو قامت قرينة على كون المولى في مقام التحديد بالعدد يثبت بها المفهوم، وإلّا فلا. وفي الحقيقة يكون ذلك من قبيل مفهوم التحديد، لا العدد؛ نظراً إلى استفادة المفهوم من وقوعه في سياق التحديد لا بنفسه. وذلك مثل قوله: «فاجلدوهم ثمانين جلدة»[١] وقوله: «فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»[٢] وكقوله: «أقلّ الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام».[٣] ومن ذلك ما إذا كان المتكلم في مقام إحصاءِ ما تعلّق به الحكم أو بيان أقسامه، كقوله ﷺ: «الخمس على خمسة أشياء» في

---

(١) النور: ٥.

(٢) النور: ٢.

(٣) الوسائل: ج٢، ص٥٥١، ب ١٠ من ابواب الحيض.

صحيح ابن أبي عمير[١]، إلّا أنّ ذلك كله من قبيل مفهوم التحديد، لا العدد.

أللهم إلّا أن يقال: إنّ العدد يؤتى به في الخطابات الشرعية ـ الواردة في تشريع الأحكام غالباً في مقام إحصاءِ ما تعلق به الحكم، وغلبة استعماله في ذلك صار موجباً لانسباق مفهوم التحديد منه إلى الذهن، فلا يبعد أن يقال بظهور العدد في مفهوم التحديد في الخطابات الشرعية، إلّا أن يثبت خلافه بقرينة.

وأمّا اللقب فهو كل اسم يراد به بيان وصف أو حالة لمن لُقِّب به. وقد يقال بدلالته على المفهوم. ولكن التحقيق عدم ثبوت المفهوم له. ووجه ذلك واضح؛ لعدم إفادة ذكره أكثر من بيان الموضوع للحكم. وإنّ إثبات حكمٍ لشيءٍ لا ينفيه عما عداه. ولا حاجة للتعرّض إلى التطبيقات الفقهية لمفهوم اللقب بعد وضوح عدم ثبوت المفهوم له وعدم قائل به من بين الأصحاب. وأما مفهوم العدد ففي ما ذكرناه ـ من بعض النصوص القرآنية هاهنا وما سبق في الأوائل من الأمثلة الروائية ـ كفاية، مع عدم الحاجة إلى ذكر تطبيقاتها الفقهية بعد قلّة القائل بثبوت المفهوم له، بل ندوره.

مفهوم التحديد والتعليل

يتراءى كثيراً ما في تعابير الفقهاء ـ ولا سيّما المتأخّرين ـ في مقام استنباط فتاواهم واستظهارها من النصوص، يستدلون لذلك بمفهومي التحديد والتعليل.

والمقصود بمفهوم التحديد دلالة اللفظ على عدم ثبوت الحكم المذكور

---

(١) الوسائل: ج٦، ص٣٤٤، ب ٣ مما يجب فيه الخمس ح ٧.

لغير المنطوق، لكن لا بدلالة إحدى الهيئات والأدوات المعهودة المذكورة، بل بقرينة اكتفاءِ المتكلم بذكر شيءٍ له دخل في الحكم ـ من الموضوع والمتعلّق والشرائط والأجزاء والموانع ـ مع كونه في مقام بيان كلِّ ما له دخل في ثبوت الحكم، أو في مقام إحصائه من بعض الجهات المذكورة أو جميعها حسب اقتضاءِ المقام أو سؤال السائل.

وليس مفهوم التحديد من قبيل مفهوم الحصر؛ لعدم كونه مدلولاً لإحدى أدوات الحصر، كما يشهد لذلك كلام الشيخ الأعظم﵀ الظاهر في المقابلة بينهما؛ حيث قال: قوله تعالى: «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلّا أن تكون تجارة عن تراض» دلّ بمفهوم الحصر أو سياق التحديد على أن غير التجارة عن تراض أو التجارة لا عن تراض غير مبيح لأكل مال الغير، وإن لحقها الرضا».[1] ثم منع دلالته بمفهوم الحصر؛ نظراً إلى انقطاع الاستثناء، ضرورة عدم كون التجارة عن تراض فرداً من الباطل خارجاً عن حكمه. وناقش في دلالته بسياق التحديد؛ نظراً إلى ورود القيد مورد الغالب في المقام.

ومما يشهد لما قلنا في تعريف مفهوم التحديد ـ من انه مدلول اللفظ بغير إحدى أدوات المفهوم ـ كلام المحقق الشهيد السيد محمد باقر الصدر في إشكاله على الاستدلال بقوله﵇: «كل ما ليس له دم فلا بأس». في موثقة عمار[2] لطهارة ميتة ما لا دم له، بقوله: «إنّ الجملة التي استعملها الامام﵇ مشتملة على أدوات المفهوم وغاية ما يوهم كونه مقتضياً للمفهوم استظهار سياق التحديد».[3]

---

(١) المكاسب: ص ١٢٦.

(٢) وسائل: ج ٢، ص ١٠٥١، ب ٣٥ من النجاسات ح ١.

(٣) شرح العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٢٦.

ويراد بمفهوم التعليل دلالته على عدم ثبوت الحكم في غير مورد التعليل. فيدل بعموم منطوقه على ثبوت الحكم في كل مورد وجدت فيه العلّة المنصوصة أو الملاك القطعي المستفاد من الدلالة اللفظية بالتنقيح. ويدل بعموم مفهومه على عدم ثبوت الحكم في كل مورد لم تتحقق فيه العلّة. وإنّما سمّي مفهوماً؛ لعدم النطق بالحكم في غير مورد التعليل والتحديد، بل هو ثابت في غير محلّ النطق.

وهذان المفهومان ـ أعني بهما مفهومي التحديد والتعليل ـ لا إشكال في ثبوتهما، بشهادة الوجدان والتبادر وفهم العرف.

وقد بحثنا عن تعليل الحكم بالعلّة المنصوصة وغير المنصوصة والملاك القطعي وغير القطعي المعبّر عنه بالحكمة، والفرق بين ذلك كلّه في كتابنا «مقياس الرواية» و«بدايع البحوث في مبادئ الأُصول».

وممن صرّح بحجية مفهوم التحديد هو المحقق النائيني؛ حيث قال:«كل وصف ورد في مقام التحديد يدل على اختصاص الحكم بمورد الوصف، وإن قلنا بأنّ الوصف لا مفهوم له. فانّ ذلك النزاع إنّما هو في غير مورد التحديد. وأما في مقام التحديد، فحيث إنّه يعتبر في الحدّ أن يكون جامعاً ومانعاً يدل على الحصر في مورد الوصف».[١] وقد صرّح بذلك أيضاً السيد الخوانساري[٢] والسيد الخوئي.[٣]

---

(١) منية الطالب: ج ٢، ص ٢٦.

(٢) جامع المدارك: ج ٣، ص ٨٦.

(٣) مصباح الفقاهة: ج ٤، ص ٧٨.

التطبيقات الفقهية

وقد ذكرنا في أوائل هذه المسألة بعض موارد مفهومي التحديد والتعليل.

ومن الموارد التي يمكن عدّها من قبيل مفهوم التحديد ما ورد في موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عما تشرب منه الحمامة. فقال عليه السلام: كل ما أُكل لحمه فتوضأ من سؤره وأشرب».[١]

وصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس أن تتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه».[٢]

فقد استدل السيد الشهيد الصدر[٣] بهما على حرمة شرب سؤر ما لا يؤكل لحمه وعدم جواز التوضي به بدلالة مفهوم التحديد. والسر في ذلك أنّ قوله: «يؤكل لحمه» وإن كان من قبيل الوصف وهو لا مفهوم له على التحقيق، إلّا أنّه إذا ورد في مقام التحديد لا إشكال في ثبوت المفهوم له، كما صرح به المحقق النائيني وغيره.

ومنها: استدلالهم بقوله تعالى: «إلّا أن تكون تجارة عن تراض» على اعتبار مقارنة الرضا للعقد بدلالة مفهوم التحديد، كما نقله الشيخ الأعظم قدس سره،[٤] عن بعضهم؛ بتقريب أنّ وصف «عن تراض» دلّ بالمنطوق على صحة التجارة المبنيّة على التراضي حين الانشاء. ولمّا كان في سياق التحديد، دلّ بمفهوم التحديد على عدم صحة التجارة التي لم تنشأ عن تراض من الطرفين.

وقد ردّه الشيخ قدس سره بأنّ التحديد على فرض تسليم ثبوت المفهوم له

---

(١) الوسائل: ج ١، ص١٦٦، ب ٤ من الأسئار ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ١، ص١٦٧، ب ٥ من الأسئار ح ١.

(٣) شرح العروة الوثقى: ج ٢، ص ٢٨٥.

(٤) المكاسب: ص ١٢٧.

مخصوص بما إذا لم تكن للقيد فائدة أُخرى كوروده مورد الغالب. وإنّ وصف مقارنة الرضا لانشاء العقد واردٌ مورد الغالب؛ نظراً إلى ابتناءِ غالب التجارات والمعاملات على التراضي حين إنشاء العقود، وقلّة لحوق الرضا به بعد ذلك، بل ندوره. فإنه ﷺ قال: «أما سياق التحديد الموجب لثبوت مفهوم القيد، فهو مع تسليمه مخصوص بما إذا لم يكن للقيد فائدة أُخرى؛ لكونه وارداً مورد الغالب، كما فيما نحن فيه، وفي قوله: «وربائبكم اللاتي في حجوركم».[١]

ولذا التزم الشيخ ﷺ بعدم اعتبار مقارنة الرضا للعقد. ولا يخفى أنّ اعتبار أصل الرضا إنّما دلّت عليه الآية بمفهوم الحصر، أو هو ثابت بالنصوص المتواترة، بل الضرورة، فلا يشتبه ذلك عليك مع اعتبار مقارنة الرضا بالعقد المدلول بمفهوم التحديد، كما قرّبناه.

وأمّا مفهوم التعليل فمن موارده ما رواه الراوندي بسنده في نوادره عن علي عليه السلام قال:

«يجوز التيمم بالجص والنورة ولا يجوز بالرماد؛ لأنه لم يخرج من الأرض».[٢]

فاستظهر منه في الرياض[٣] ـ بدلالة مفهوم التعليل ـ جواز التيمم على مطلق وجه الأرض، إلّا ما خرج بالاجماع.

ومنها: حكمهم بتعميم الاحتكار إلى غير الموارد المعيّنة المنصوصة بدلالة مفهوم التعليل في قوله عليه السلام: «فانه يكره أن يحتكر، ويترك الناس ليس لهم طعامٌ»[٤] فاستدل به في الرياض على تعميم موارد الاحتكار إلى غير مورد

---

(١) المكاسب: ص ١٢٧.

(٢) نوادر الراوندي: ص ٥٠.

(٣) الرياض: ج ٢، ص ٣٠٢.

(٤) الوسائل: ج ١٢، ص ٣١٣، ب ٢٧ من أبواب آداب التجارة ح ٢.

النص؛ نظراً إلى تحقق العلّة المنصوصة.[١] وهي ترك الناس فاقدين للطعام.

ومنها: حكمهم بجواز أكل المُحل ما صاده المحرم في غير الحرم. فاستدل المحقق النراقي لذلك بمفهوم التعليل في قوله عليه السلام: «لا، لأنّه صيد في الحرم» في جواب من سأله عن محرم أصاب صيداً وأهدى منه إليه[٢]؛ حيث قال قدس سره ـ بعد ذكر الحديث المزبور ـ: «فان مقتضى مفهوم التعليل جواز أكل المحل لو صاده المحرم في غير الحرم».[٣]

ومنها: تعميم حرمة بيع التمر بالرطب نسيئةً إلى النقد، مع ورود النص في النسيئة؛ مستدلاً بمفهوم التعليل. والنص الوارد صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام في حديث:

«أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كره أن يباع التمر بالرطب عاجلا بمثل كيله إلى أجل، من أجل أنّ التمر ييبس فينقص من كيله».[٤]

والعلة هي نقصان التمر بيبوسته، وهذه الخصوصية حاصلة في النسيئة أيضاً.

وعلّل في الجواهر تعميم الحرمة إلى النقد بعد الاشارة إلى الصحيح المزبور بقوله: «ضرورة ظهور شمول مفهوم التعليل للنقد والنسيئة».[٥] إلى غير ذلك من الموارد لا حاجة إلى ذكرها في المقام؛ نظراً إلى تحقق الغرض بهذا المقدار.

---

(١) الرياض: ج ٨، ص ١٧٤.

(٢) الوسائل: ج ٩، ص ٧٩، ب ٤ من تروك الاحرام ح ١.

(٣) مستند الشيعة: ج ١١، ص ٣٤٣.

(٤) الوسائل: ج ١٢، ص ٤٤٥، ب ١٤ من الربا ح ٢.

(٥) جواهر الكلام: ج ٢٣، ص ٣٦٩.

مسألة المشتق

تحرير محل النزاع

وقع الكلام في أنّ المشتق حقيقةٌ في خصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ في الحال و مجازٌ فيما انقضى عنه التلبس أو أنه حقيقة في كـليهما، بأن وُضِع للأعم منهما، بعد إتفاقهم على كونه مجازاً فيما سيتلبّس بالمبدأ في المستقبل.

هذه المسألة اُصولية

وقد جرت عادة الاُصوليين على البحث عن هذه المسألة في ضمن المبادئ الاُصولية، ويظهر منهم عدم كونها داخلة في المسائل الاُصولية.

ولكن مقتضى ما اخترناه في تعريف مسائل هـذا العـلم ـ مـن أنّـها المسائل الممهّدة لتحصيل الحجّة على الأحكام الفرعية الكـلية ـ إدراج هذه المسألة في ضمن المسائل الاُصولية. وذلك لأنّ مرجع البحث عنها إلى تعيين صغريات حجية الظواهر كمباحث الأوامر والنـواهـي والمـفاهيم ونحوها من المسائل المتكفّلة لتنقيح صغريات حجية الظواهر.

والوجه في ذلك أنّ مرجع البحث في هذهالمسألة إلىالبحث عن تعيين

ظاهر لفظ المشتق ـ الواقع في الخطابات الشرعية موضوعاً للحكم ـ بأنّه هل هو خصوص الذات المتلبسة بالمبدأ في الحال أو هو أعمّ منه ومما انقضى عنه التلبّس؟ وإلّا فمع قطع النظر عن هذه الجهة لا ربط لهذه المسألة بعلم الأُصول. وحيث إنّهم بحثوا عنها في هذا العلم، بل جعلوا المشتق المبحوث عنه في المقام المشتق الأُصولي، لا النحوي، فيفهم من ذلك أنّ لهم غرضاً أُصولياً لأجله عقدوا عنوان هذه المسألة.

وذلك الغرض الأُصولي ليس إلّا ما أشرنا إليه. ومن هنا نقلنا هذه المسألة عن المبادي إلى المسائل وبحثنا عنها في ضمن المسائل المنقّحة لصغريات حجية الظواهر.

وعلى أيّ حال فقد نسب إلى المعتزلة وجماعة من متأخّري أصحابنا وضع المشتق لخصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ في الحال، وإلى الأشاعرة وجماعة من متقدّمي أصحابنا وضعه للأعم منه وممّا انقضى عنه التلبّس.

و قد يشكل على وقوع النزاع في ذلك بأنه لا يعقل وضع المشتق للأعمّ؛ نظراً إلى عدم إمكان تصوّر جامع بين أجزاء الزمان لتصرّمه وانعدام الجزء السابق منه بتحقّق الجزء اللاحق. وعليه فلا يمكن تصور جامع بين زماني الماضي والحال؛ لكي يدّعى وضع المشتقّ للأعمّ من المتلبّس في الحال وما انقضى عنه التلبس.

والجواب: أنّ مرجع النزاع والبحث في المقام ليس إلى أخذ الزمان في عنوان المشتق بحيث يكون جزئَه حتى تتوقف دعوى وضعه للأعم على تصوّر جامع بين زماني الحال والماضي، بل لما كان التلبس بالمبدأ أمراً زمانياً ويكون الزمان ظرفه فلا محالة يكون واقعاً في أحد الأزمنة الثلاثة. وإنّ المأخوذ في الموضوع له لفظ المشتق هو الذات و تلبسها بالمبدأ الواقع

في أحد الأزمنة، وهي الجهة الجامعة؛ حيث إنّ الذات المتلبّسة بالمبدأ في الماضي نفس تلك الذات المتلبّسة بذلك المبدأ في الحال وكون الزمان ظرفاً للشيء الزماني ليس معناه أخذ الزمان في ماهيته وعنوانه.

النزاع في المقام لغوي

والحق أنّ النزاع لغوي. بمعنى أنّ لفظ المشتق هل وُضع للمتلبس الفعلي أو الأعمّ منه والمنقضي عنه التلبُّس؟ وإن كان مرجعه إلى تعيين ظاهر لفظ المشتق، وبهذا الاعتبار يؤول البحث في المقام إلى تنقيح صغرى حجية الظواهر، ولأجل ذلك قلنا تندرج هذه المسألة في المسألة الأُصولية. وليس النزاع عقلياً بداهة عدم احتمال صدق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ عقلاً؛ لرجوع ذلك إلى الحكم بتحقق شيءٍ في ظرف عدمه، واستحالته واضحة.

ويستفاد من بيان المحقق الإصفهاني أنّ النزاع عقليٌ؛ حيث صرّح بابتناء وجه الخلاف في المقام على اختلافهم في كون حمل المشتق من قبيل حمل هو هو (المواطاة) أو من قبيل حمل ذو هو. فعلى القول بوحدة سنخ الحمل في المشتقات والجوامد ـ من كون الحمل فيهما من قبيل حمل المواطاة ـ لا يعقل حمل المشتق على ما انقضى عنه المبدأ بهذا الحمل. وأمّا على فرض المغايرة بينهما في الحمل وكون حمل المشتقات من قبيل حمل ذو هو (كما هو الصحيح)، يكون حمل المشتق على ما انقضى عنه المبدأ معقولاً. وأنت ترى أنّ هذا النزاع عقلي.

وكذا يستفاد من بيان المحقق النائيني؛ حيث قال ماحاصله: إنّ المشتق لمّا كان عنواناً متولّداً من قيام العرض بموضوعه، فالخلاف واقع في أنّ

صدق عنوان المشتق حقيقةً، هل يعتبر فيه عقلاً بقاءُ القيام والتولد المزبورين أم يكفي مجرّد حدوثهما في ذلك؟ وهذا بخلاف ما إذا لم يتولد العنوان بعدُ، ولذا اتفقوا على مجازية المشتق فيما يتلبس بالمبدأ في الاستقبال.

وقد ردّهما الإمام الراحل بالبيان المزبور من رجوع ذلك إلى استحالة الحكم بتحقّق شيءٍ في ظرف عدمه، وكون النزاع لغوياً.

ولكن يخطر بالبال أنّ مرادهما من ذلك منع أصل وضع المشتق لما انقضى عنه المبدأ؛ نظراً إلى ما في حمله عليه حقيقةً من المحذور العقلي. فمقصودهم في الحقيقة منع الوضع بذلك.

ولكن يمكن ردّهما ـ وفاقاً للامام الراحل ﷺ ـ بأنّ الملاك في صحة الحمل هو استحسان ذوق أهل العرف، لا حكم العقل الدقيق. فالملاك في ذلك هو الوجدان العرفي والتبادر الحاكمان في وضع اللغات.

ثمرة المسألة

تظهر ثمرة هذه المسألة في كلّ عنوان مشتق وقع موضوعاً للحكم أو متعلّقاً للموضوع في خطاب من الخطابات الشرعية. والوجه في ذلك أنّ لفهم المعنى المقصود من الموضوع ومتعلّقاته دخل أساسي في تعيين ظواهر الخطابات الشرعية؛ نظراً إلى دوران نطاق الحكم المستفاد من الخطاب سعةً وضيقاً مدار سعة وضيق موضوعه. فبأيّ مقدار وسع عنوان المشتق الواقع موضوعاً في الخطاب الشرعي، وسع بذلك المقدار حكمه. وإنّ الخطابات الشرعية لمّا كانت من قبيل القضايا الحقيقية المقدّرة فيها موضوعات الأحكام، لا بدّ من تحقُّق موضوع الحكم في الخارج ليشمله الخطاب فيثبت به حكم ذلك الموضوع. فاذا كان موضوع الحكم أو

متعلّقاته من العناوين المشتقة، يتوقف تحقُّق الموضوع على صدق عنوان المشتق حقيقةً، بلا عناية ومجاز.

وعليه فاذا قلنا بوضع المشتق للأعم تكون دائرة تحقق موضوع الحكم أوسع؛ لعدم دخل التلبس الفعلي، فيترتب الحكم على موضوعه المتحقق، بصدق عنوان المشتق بعد انقضاء التلبس. وهذا بخلاف ما لو قلنا بوضعه لخصوص المتلبّس بالمبدأ أو المتهيّء له في الحال.

مثال ذلك: قوله عليه السلام: «لا تتوضّأ بالماء المسخّن بالشمس»[1] وقوله عليه السلام: «لاحرمة للفاسق المعلن بالفسق»،[2] فلوقلنا بصدق عنوان المسخّن بالشمس حقيقةً على ماءٍ بَردَ بعد التسخين، وصدق عنوان المتجاهر على من تجاهر بالفسق سابقاً في زمانٍ، يسري حكم كراهة التوضئ وجواز الغيبة إلى هذا الفرض. وبعبارة أُخرى: تظهر ثمرة هذه المسألة في تعيين ظاهر الخطاب ـ الذي وقع فيه المشتق موضوعاً للحكم ـ حيث ينوط تعيين ظهور كل خطاب بتعيين ظاهر اللفظ الواقع موضوعاً لحكم ذلك الخطاب.

فاتضح بذلك أن ثمرة هذه المسألة تظهر في تنقيح موضوعات الخطابات الشرعية. ومرجع ذلك إلى تنقيح مفاد الأدلّة وتحرير مؤدّيات الحجج الشرعية، كما تتضح بذلك أهمية ثمرة هذا المبحث.

وإنّ موارد تطبيق هذه المسألة في النصوص الواردة في مختلف أبواب الفقه أكثر من أن تحصى. وأنت ترى أنّ نتيجة هذه المسألة في تنقيح صغريات حجية الظواهر. ولا يخفى ما لذلك من الدور الأساسي في الاجتهاد واستنباط الأحكام. وبذلك تظهر أهمية ثمرة هذه المسألة.

---

(١) روي مضمون ذلك في الوسائل: ج ١، ص ١٥٠، ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ٨، ص ٦٠٥، ب ١٥٤ من احكام العشرة ح ٥.

فاتضح بهذا البيان أنّ هذا المبحث من المسائل الأُصولية، بناءً على المختار؛ نظراً إلى وقوع نتيجته في طريق تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي وتحرير مؤداها وتحديد نطاقها؛ لمالها من الدخل التام في تنقيح موضوع الحكم، ولوضوح دوران نطاق مفاد دليل الحكم مدار نطاق موضوعه سعة وضيقاً. وسيأتي زيادة توضيح لثمرة هذه المسألة في التطبيقات الفقهية.

المراد من المشتق المبحوث عنه في الأُصول

إنّ المشتق المبحوث عنه في المقام يشمل كل وصف محمول على الذات. فيعتبر فيه أولاً: جريه على الذات، بأن يكون حاكياً عنها وعنواناً لها، كاسماء الفاعل والمفعول والمكان والآلة والمبالغة والصفة المشبهة، بل يدخل فيه ما كانت فيه هذه الخصوصية من الجوامد في علم النحو، كلفظ الزوج والأخ والأب والأُمّ والرقّ، ونحو ذلك، ولأجل ذلك لا يشمل بعض ما يُعدّ في علم النحو مشتقاً، كالأفعال والمصادر؛ لعدم جريها على الذات، فتخرج عن مصبّ النزاع.

وقد يشكل على ذلك بأن الزمان لم يؤخذ في معنى الصفة المشبهة ولذا يقال إنها اخذ فيها الثبوت بخلاف الفعل وبذلك يفرّق بينها وبين الأفعال.

والجواب: أنّ كون الصفة المشبهة ثبوتية ليس معناه عدم حدوث تلبسها بالمبدأ في زمان من الأزمنة واقعاً، بل معناه عدم هيئة لها تدل على تلبسها بالمبدأ في زمان خاص بالوضع كما في الأفعال. وعليه فالصفة المشبهة كساير المشتقات عنوان لذات متلبسة بالمبدأ في أحد الأزمنة واقعاً. والكلام في وضع لفظها لخصوص الذات المتلبسة بالمبدأ في الحال أو للأعم منه وما انقضى عنه التلبّس.

وثانياً: قرار الذات وثباتهاو عدم زوالها بزوال تـلبُّسها بـالمبدأ، بأن تكون الذات باقية محفوظة إذا زال تلبسها بالوصف. وبعبارة اُخرى: يعتبر كون الوصف خارجاً عن الذات فتتلبّس به تارةً ولا تتلبَّس بـه اُخـرى، والذات تلك الذات، باقية في كلا الحالين. ولولا اعتبار ذلك في محل النزاع لا يُتعقّل انقضاءُ التلبس بالمبدأ مع بقاءِ الذات؛ لكي يـبحث فـي وضـع المشتق للأعم من المتلبس في الحال ومما انـقضى عـنه التـلبس، ولذا لا يجري النزاع في الأجناس والأنـواع والفـصول، كـالحيوان والجسـم والحساس والمتحرك بالارادة والناطق والصاهل؛ نظراً إلى زوال الذوات بزوال التلبس بمبادئها في هذا النوع من المشتقات.

وعليه فالبحث والنزاع إنّما في كل وصف جارٍ على الذات، ممّا كان خارجاً عنها، لا داخلاً فيها، بحيث تزول الذات بزوال الوصف، بلا فرق في ذلك بين كون المبدأ من الأعراض الخارجية المتأصلة التي لها وجود في نفسه، كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الاُمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر، أو من الاُمور الاعتبارية المـحضة كـالزوجية والملكية والوقف والحرية، أو من الأحداث والأفعال التكوينية الحقيقية كالقتل والضرب والرضاع ونحو ذلك.

نعم قد يشكل على ذلك بالنسبة إلى بعض المبادئ ولا سيّما الجوامد منها، بأنّه لا يتصوّر انفكاك المبدأ عن الذات إلّا بزوالها مـع زوال المـبدأ كالأب والأخ والأُم؛ حيث لا يتصوّر بقاء ذات الأب مع زوال تلبسه بالاُبوّة وكذا في الاخ والأُمّ ونحو ذلك من الأنساب.

ويمكن الجواب بأنه يمكن تصور الانقضاء بموت الولد والأخ فـان الاب الذي لا ولد له في الحال يمكن أن يقال إنه ليس متلبساً بالأُبوّة في

الحال وإنّه انقضى عنه التلبس بمبدأ الأُبوّة وكذا في الصفات المشبهة كالحسن والأكول فان حسن الوجه وكثرة الأكل قابل للزوال بلا إشكال.

نعم لا محيص عن هذا الاشكال في بعض الجوامد كالماء والثلج فان الثلج يزول ذاته بذوبه وصيرورته ماء لعدم صدق عنوان الثلج عليه وكذلك الماء يتغيّر عنوانه بانجماده وصيرورته ثلجاً. فلا بقاء للذات فيهما بعد زوال تلبسلها بمبدأ السيلان أوالانجماد حتى يتصور ما انقضى عنه التلبس.

ففي مثال ذلك نقول بخروجه عن محلّ النزاع، ولا يرد بذلك نقض او تهافت.

هل تدخل أسماءُ الزمان في محطّ البحث؟

وقع الكلام في خروج اسم الزمان عن محل النزاع؛ نظراً إلى عدم بقاءِ الذات بعد انقضاءِ المبدأ؛ لتصرّم ذات الزمان وعدم بقاءِ الجزء السابق منه في الآن اللاحق.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال لتوجيه دخول اسم الزمان في محل النزاع بوجوه.

منها: ما عن المحقق الخراساني من أنّ انحصار مفهوم عامّ في فرد كانحصار طبيعي المقتل في زمان خاص إذا أُضيف إلى شخص كمقتل زيد لا يوجب كون الوضع بازاء ذلك الفرد دون العام، كلفظ الواجب الموضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تعالىٰ.[1]

وردّه الإمام الراحل ﷺ أوّلاً: بأنّ الوضع إنّما هو للاحتياج إلى إفهام

---

(١) الكفاية: ج ١، ص ٦٠ ـ ٦١.

المعنى، وإلّا فهو لغوٌ. وإذا كان المعنى الذي يريد الواضع تفهيمه هو الفرد، فأيّ حاجة إلى وضع اللفظ للمفهوم العام؟ بل هو لغوٌ.

وثانياً: بأنّ انحصار مفهوم الواجب في الله (تعالى) لا نسلّمه، بل له مصاديق كثيرة من الواجب بالغير وبالقياس و...، نعم ينحصر مفهوم الواجب بالذات فيه (تعالى)، ولكنه غير الموضوع. ولفظ الجلالة عَلَمٌ لذاته.

وثالثاً: بأنّ الزمان لا مصداق خارجي لذاته بعد انقضاءِ المبدأ، بل لا مصداق عقلي له لتصرّمه وتقضّيه بالذات. وعليه فوضع اللفظ له لغوٌ. وبالجملة ماهية الزمان آبية عن البقاء مع انقضاء المبدأ، فلا تقاس بمفهوم الذات الجامعة للصفات.

منها: ما عن المحقق النائيني﵀ من وضع اسم الزمان لمعنى كلّي له أفراد غير مجتمعة في الوجود، فالمقتل موضوع لزمان كلّي متصف بالقتل وهو باق بوجود فرد آخر، مثل مقتل الحسين﵇ الموضوع لطبيعي اليوم العاشر من المحرّم المتكرّر وجوده في كل سنة إلى انقضاء العالَم.[1]

وردّه الإمام الراحل: بأنّ اسم الزمان وُضع للزمان الذي هو وعاءُ الحدث الجزئي الخاص، لا لكلِّ زمان مطلقاً. ومن الواضح أنّ وعاءَ الحدث الجزئي حصّة متصرِّمة من الزمان، وهي غير باقية بعد انقضاء الحدث، والزمان المصادف له في السنوات اللاحقة هو زمان آخر. فليس وعاءُ الحدث الجزئي كلّياً قابلاً للصدق على كثيرين، لكي يتصور بقاءُ ذات الزمان بعد زوال المبدأ، بل هو زمان خارجي.

وفيه: أنّ وضع اسم الزمان لزمان خاص جزئي الذي هو وعاءُ الحدث

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٨٩.

في الخارج ممنوع، بل وضع لطبيعي الزمان الواقع فيه أيّ قتل، نعم إذا أُضيف إلى شخص يراد منه في مقام الاستعمال الزمان الخاص الجزئي الواقع فيه قتل ذلك الشخص.

منها: ما عن السيد البروجردي‌ﷺ: من أنّ للزمان هويّة متصلة باقية بالوحدة الوجودية، وإلّا لزم تتالي الآنات (أي آنات متجزّئة متقطّعة إلى قطعات زمانية لا نهاية له)، وهو مستحيل كاستحالة الجزء الذي لا يتجزّى. وعليه فالزمان واحدٌ في ذاته، إلّا أنّ العرف قسّمه حسب احتياجاته وبمقتضى العوارض والحوادث الخارجية إلى أقسام كالنهار والليل والأُسبوع والشهر والفصل. وبهذا الاعتبار يبقى ذات الزمان (لما له من الوحدة والاتصال الذاتي)، مع انقضاء المبدأ الواقع في قسم منه.[1]

وأشكل عليه الإمام الراحلﷺ بأنّ العرف كما يرى للزّمان وحدة واتصالاً، فكذلك يرى له تجدّداً وتصرّماً وعدم اجتماع لاحقه بسابقه. فلا يرى الحصّة الأُولى من اليوم باقية في وسطه أو آخره؛ لكي يتصور بقاءُ ذاته بعد انقضاء المبدأ.

ولكن يخطر بالبال: أنّ اليوم يطلق في نظر العرف على مجموع الزمان الواقع بين الحُمرتين، من أوّل طلوع الشمس إلى آخر غروبها. وكذلك الليل والأُسبوع والشهر والفصل. ولا يرى أهل العرف الحدث الواقع في أيّ جزءٍ منه خارجاً عن مجموعه، بل يرونه واقعاً في ذلك اليوم، وليس ذلك إلّا لاعتبارهم مجموع اليوم أمراً واحداً.

منها: ما عن المحقق الإصفهانيﷺ: من كون اسم الزمان موضوعاً لوعاءِ

---

(١) نهاية الأُصول: ج ١، ص ٧٢.

الحدث من غير خصوصية للزمان والمكان، فيكون مشتركاً معنوياً للجامع بين الزمان والمكان الواقع فيه الحدث. ولمّا كان المكان باقياً بعد زوال المبدأ، وهو داخل في الموضوع له اسم الزمان؛ فلذا يجري فيه النزاع.[1]

وردّه الامام﵀ بأنّه لا جامع ذاتي بين الزمان والمكان، فانّ الزمان غير قارّ في ذاته ومتصرّم في وجوده دون المكان، وكذا لا جامع بين وعائيتهما لتباين سنخ الظرفية فيهما. فلا مناص من انتزاع جامع عَرَضي عُنواني بينهما، كمفهوم الوعاءِ والظرف، مع أنه خلاف المتبادر من أسماءِ الزمان والمكان؛ لبداهة عدم تبادر مفهوم الوعاء أوالظرف غيرالمنتسب إلى الحدث من لفظ المقتل ونحوه.

وحاصل كلام الامام﵀: أنّ أسماءَ الزمان والمكان مشتركة لفظاً، وأنّ ظرفية الزمان ليست على نحو الحقيقة، بل إطلاق الظرف عليه من باب تنظيره بالمكان المحيط بالمتمكّن. فتحصّل أنّ أسماء الزمان خارجة عن مصبّ النزاع؛ لعدم ملاكه فيها.

ولكن يخطر بالبال كون إطلاق اسم الزمان واستعماله في الخطابات العرفية والشرعية بلحاظ حال التلبس بالمبدأ. ومن هنا يستعمل دائماً بصورة المضاف إلى شخص. ولذا يكون خارجاً عن مصبّ النزاع، وإلّا فالتصرّم لا يوجب الخروج عن محل النزاع؛ حيث إنّ العرف يرى ذات الزمان باقيةً، فانّهم وإن لا يرون للحصّة الواقع فيها الحدث بقاءً، إلّا أنّ بعض الخصوصيات المشتركة بينهما كاف في صدق البقاء عندهم، مثل ذات الزمان والخصوصيات المنتزعة من العوارض، كالعاشر من شهر

---

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٧٢.

المحرّم. وإنّ الدقة العقلية لا يعبأبها في الخطابات العرفية المبنيّة عليها الخطابات الشرعية.

أقسام العناوين الجارية على الذات

حاصل ما ذكره الامام الراحل:

إنّه ينقسم العنوان الجاري على الذات إلى أقسامٍ.

الأوّل: ما ينتزع من حاقّ الذات من غير وساطة شيءٍ آخر، كالناطق للانسان والماشي والمتحرّك بالإرادة للحيوان. ومنه عنوان الوجود والموجود بالنسبة إلى الوجودات الخارجية.

الثاني: ما ينتزع بواسطة عارض وجودي، كالعالم والأبيض والأسود، أو اعتباري كالمالك والزوج والرِّقّ، أو عدمي كالممكن، لو فسّرنا الإمكان بسلب ضرورة الوجود والعدم، كما في الإمكان بالمعنى الأخص.

الثالث: ما كان ملازماً للذات خارجاً، كالحارّ للنار والبارد للثلج، أو خارجاً وذهناً، كطبيعي العالم والعادل ونحوهما، أو غير ملازم له، كالمفارقات من الأعراض، كالضحك والمشي والقيام والجلوس والكتابة ونحو ذلك.

الرابع: ما يكون من المشتقات في اصطلاح علم النحو، كالضارب والقاتل والجالس والمقتول والمضروب والرسول.

الخامس: ما يكون جامداً في الاصطلاح المزبور، كالانسان والماء والنار والأب و الزوج.

لا إشكال في عدم جريان النزاع في العناوين الجامدة الصادقة على الذوات بذاتها. وذلك لا لما ذكره المحقق النائيني ﷺ، من عدم بقاء الذات

بزوال الصورة وأنّ العنوان غير صادقة على المادة الباقية؛ لأنّه منقوض بمثل الخَلّ والخمر والماء والثلج؛ نظراً إلى بقاءِ الذوات فيهما مع تغيير الصورة وعدم صدق العنوان. فلا يصدق الخل على الخمر ولا الماء على الثلج بعد انقلاب صورة الخلّ بالخمر والماء بالثلج.(١)

بل إنّما الوجه في ذلك تسالم العرف وأهل اللغة على كون وضع هذه الجوامد لنفس العناوين، لا للذات المتلبس بها ولو في زمان.

ولا فرق في جريان النزاع في المشتقات بين ما كان منتزعاً من نفس الذات كالموجود من الوجود، أو كان المبدأ لازم الذات، بحيث تنتفي الذات بانتفائه كالممكن، أو مقوّماً للموضوع كالموجود بالنسبة إلى الماهية في مثل: زيد موجود. وذلك لأنّ محل النزاع في المشتقات هو الهيئات بوضعها النوعي، مثل زنة فاعل ومفعول ونحوه، من غير نظرٍ إلى الموادّ وخصوصياتها.

أما العناوين الجامدة المنتزعة من الذات بواسطة أمر وجودي واقعي أو اعتباري أو عدمي، فميزان جريان البحث فيها جواز بقاء الذات مع انقضاء المبدأ إذا كان الوضع شخصياً. وأما إذا كان وضعها نوعياً فيجري فيها النزاع مطلقاً، سواء بقت الذات أم لا، كالحمامي والحلاّق ونحو ذلك.

أقول: إنّ النزاع ـ حسب ما يظهر من كلمات الأعلام الأُصوليين ـ في المشتقات المستعملة في خطابات الشارع وأهل العرف بالحمل الشايع بموادّها في ظرف الاستعمال، لا مجرد الهيئة فانها ليست موضوعة لحكم من الأحكام.

---

(١) أقول: ولكن يمكن أن يقال: إنّ بالانقلاب المزبور لا تبقى الذات لوضوح عدم بقاء ذات الخلّ بعد صيرورتها خمراً ولا ذات الثلج بعد صيرورتها ماءً. فانّ لكلّ ذات خاصّة وماهية محدودة بحدٍّ خاصٍّ.

وأما بقاء الذات بعد زوال المبدأ معتبر في محلّ النزاع مطلقاً بلا فرق بين أنواع العناوين، وإلّا لا يتصوّر انقضاء المبدأ عن الذات، كما قلنا في طليعة البحث. وأمّا في الحمامي والحلاّق فالذات هو الشخص الباقي، لا الحمام والدّكان.

الفرق بين المشتق ومبدئه

يظهر من المحقق الخراساني في الفرق بين المشتق ومبدئه أنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل لاتحاده مع الموضوع، بخلاف المبدأ فانّه يأبىٰ عن الحمل، بل إذا قيس إليه كان غيره، فالفرق بينهما في المفهوم. وإليه يرجع ما عن أهل المعقول من أنّ المشتق يكون لا بشرط والمبدأ بشرط لا. قال ﷺ في الكفاية: «الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبّس بالمبدأ ولا يعصي عن الجري عليه؛ لما هما عليه من نحوٍ من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هوهو. وملاك الحمل والجري إنما هو نحوٌ من الاتحاد والهوهوية. وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أنّ المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا، أي يكون مفهوم المشتق غير آبٍ عن الحمل ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه».[1]

وأشكل عليه الامام الراحل ﷺ: بانّه لولا قوله «إلى ذلك يرجع...» كان كلامه مجملاً قابلاً للحمل على الصحة، بحيث لا يرجع إلى اجتماع المتناقضين. فانّ قابلية المشتق للحمل وعدم قابلية المبدأ لذلك أمر واضح.

---

(١) الكفاية: ج ١، ص ٨٣.

فكان عليه بيان وجه قابلية المشتق للحمل وعدم قابلية المبدأ لذلك، من كون منشأ ذلك سنخ وجودهما في متن الواقع نظراً إلى كون أحدهما من الذوات والآخر من الأحداث.

وإنّ نسبته إلى أهل المعقول لا تنحل به عقدةٌ. مع عدم صحته في نفسه، لأنّ أخذ المبدأ ـ الذي هو بشرط لا ـ في المشتق اللابشرط تناقض واضح: لاقتضاء أحدهما الحمل والآخر عدمه.

والتوجيه بأنّ الهيئة تقلب المادّة إلى اللا بشرط لا يرجع إلى محصل، إلّا أن يراد به استعمال المادة الواقعة في ضمن هيئة المشتق في الماهية اللا بشرط، وهو ـ مع استلزامه المجازية ـ يهدم الفرق المذكور بينهما، إلّا أن يكون مقصوده من المادة المصدر، ولكنه خروج عن محل البحث؛ لعدم أخذ المصدر في المشتق.

ثم قال ﷺ: والتحقيق أنّ مادة المشتقات ـ كنفس المادة بالنسبة إلى الهيئة ـ موضوعة لمعنى في غاية الابهام واللاّ تحصُّلية ويكون تحصّله بمعاني الهيئات. فمادّة «ضارب» لا يمكن أن تتحقق وتتحصّل إلّا في ضمن هيئةٍ مّا، ولذا لا تدل على معنى باستقلالها. وهي مع مالها من الابهام وعدم التحصُّل ليست قابلة للحمل الايجابي، حتى بنحو الايجاب العدولي أو سلب المحمول، مثل: المادة غير مشتقّة أو غير محمولة أو انها ليست مشتقة ولامحمولة على شيءٍ. وذلك لأنّ الاخبار عن ثبوت شيء لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، ولا ثبوت متحصّل للمادة؛ لكي تقبل الاخبار عنه بشيءٍ.

وفيه: أنه مناف لما بُيّن لها من الأحكام، فانها كلّها قضايا إيجابية عدولية أو سالبة المحمول، مع أنه لا تقصر عن العدم، إلّا أن يرجع الكل إلى السلب التحصيلي، نعم تقبل الحمل بنحو السلب التحصيلي، مثل: ليست

المادة قابلة للحمل ولا الاشتقاق و لا للنطق بها؛ لعدم شيئية لها بنحو التحصُّل والاستقلال.

وأما المصدر فانما يأبى عن الحمل الايجابي على المشتق ولا يأبى عن الحمل بالايجاب العدولي؛ نظراً إلى ما له من التحصّل بعروض الهيئة.

فالفرق بين مادّة المشتقات وبين المصادر وأسمائها بالتحصّل واللاّتحصل.

وأمّا الفرق الماهوي بينها وبين المشتقات القابلة للحمل، أنّ هذه المشتقات وُضعت للمعنون بالحدث، بما أنه ذاتٌ معنونٌ بالحدث، والمادّة موضوعة للعنوان المبهم لا بقيد الابهام؛ أي لنفس الحدث المبهم الذي لا تحصّل له في نفسه. وهيئة هذه المشتقات موضوعة لافادة معنونية شيءٍ مّا بمبدءٍ. فاذا تركّبت المادّة والهيئة بالتركيب الاتحادي الاندكاكي يدلّ المركّب منهما على المعنون بالحدث بما أنّه معنون واحد، لا بنحو التفصيل والكثرة.

ثم قالﷺ: ولا يخفى أنه ليس المراد من التحصّل هو الوجود، بل المراد هو التحصّل المصطلح في الماهيات النوعية مقابل الجنس. ويمكن أن يقال: إنّ تحصّل الحدث خروجه عن الابهام بالتهيُّؤ للهيئة، فالحدث المتحصّل هو المعنى المدلول عليه بالهيئة، كهيئة المصدر والمشتق. هذا كله بيان كلام الامام الراحل في المقام.

أقول: ولا يخفى أنّ هذه التدقيقات لا دخل لها في فهم ما هو المتبادر في أذهان أهل العرف من عنوان المشتق، كما لا دخل لها في تنقيح المسألة الأُصولية المبتنية على دخلها في استنباط الأحكام؛ حيث إنّ المرجع في تعيين موضوعات الأحكام الواقعة في الخطابات الشرعية هو ما يتبادر في

أذهان أهل العرف، وفهم ذلك سهلٌ لا يصعب على العوام، فضلاً على العلماء، وإلّا للزم تكليف الشارع بما هو خارج عن فهم عموم الناس. وقد سبق الكلام مفصّلاً عن منصّة العرف في فهم خطابات الشارع.

كلام صاحب الفصول والمناقشة فيه

قال في الفصول [1] ـ ردّاً للفرق بين المشتق وبين مبدئه باللّا بشرطية وبشرط لائية من الحمل ـ ما حاصله:

---

(١) الفصول: ص ٦٢، س ٥ ـ ١٤. قال قدس سره: «و تحقيق المقام أنّ حمل شيءٍ على شيءٍ يستدعي أن يكون بينهما مغايرةً باعتبار الذهن في لحاظ الحمل واتحاداً باعتبار الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس إليه من ذهن أو خارج . ثمّ التغاير قد يكون اعتبارياً والاتحاد حقيقياً، كقولك: هذا زيد، والناطق حساسٌ. وقد يكون التغاير حقيقياً والاتحاد اعتبارياً وبتنزيل الأشياء المغايرة منزلة شيءٍ واحد وملاحظتها من حيث المجموع والجملة، فيلحقه بذلك الاعتبار. وحدةٌ اعتبارية، فيصح حمل كل جزء من أجزائه ـ المأخوذة لا بشرط ـ عليه، وحمل كل واحد منهما على الآخر بالقياس إليه؛ نظراً إلى اتحادهما فيه، كقولك: الانسان جسم أو ناطق. فان الانسان مركب في الخارج حقيقة من بدن ونفس، لكن اللفظ إنما وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئاً واحداً، ولوباعتبار. فان أُخذ الجزءان بشرط لا ـ كما هو مفاد لفظ البدن والنفس ـ امتنع حمل أحدهما على الآخر وحملهما على الانسان؛ لانتفاء الاتحاد بينهما. وإن أُخذا لابشرط ـ كما هو مفاد الجسم والناطق ـ صحّ حمل أحدهما على الآخر وحملهما على الانسان؛ لتحقق الاتحاد المصحِّح للحمل.

فقد تحقق مما قرّرناه أنّ حمل أحد المتغايرين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغاير لا يصح إلّا بشروط ثلاثة: أخذ المجموع من حيث المجموع، وأخذ الأجزاء لا بشرط، واعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع. فنقول: أخذ العرض لا بشرط لا يصح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئاً واحداً ويعتبر الحمل بالقياس إليه. ولا خفاء في أنّا إذا قلنا: زيد عالم أو متحرك، لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم أو الحركة. وإنّما نريد به الذات وحدها، فيمتنع حمل العلم والحركة عليه، وإن اعتُبرا لابشرط. بل التحقيق أنّ مفاد المشتق باعتبار الهيئة مفاد ذو. ولا فرق بين قولنا ذو بياض وقولنا ذو مال. فكما أنّ المال إن اعتُبر لابشرط لا يصح حمله على صاحبه، فكذلك البياض. ومجرد استقلال أحدهما بالوجود دون الآخر لا يجدي فرقاً في المقام. فالحق أنّ الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء وذي الشيء. فمدلول المشتق أمر اعتباري منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدأ بها».

إنّ حمل شيءٍ على شيءٍ يستدعي مغايرةً بين الموضوع والمحمول من جهة واتحاداً بينهما من جهةٍ أُخرى.

أما المغايرة: فمن جهة اعتبار الذهن أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً حتى يتمكن من حمل أحدهما على الآخر. وأما الاتحاد بينهما فبلحاظ ظرف وجودهما ووعاء تلبس أحدهما بالآخر من ذهن أو خارج.

وقد يكون التغاير بين الموضوع والمحمول اعتبارياً واتحادهما حقيقياً، مثل «هذا زيد» و«الناطق حساس». وأُخرى يكون الأمر بالعكس مثل «الانسان ناطق أو جسم»؛ حيث إنّ الانسان مركّب من النفس والبدن، فيُعتبر متحداً ثم يُحمل عليه ناطقٌ أو جسمٌ. فحينئذٍ يشترط في صحة الحمل أمران، أحدهما: لحاظ المحمول والموضوع أمراً واحداً وتنزيلهما منزلة شيءٍ واحد ، والآخر: لحاظ كلٍّ من طرفي الحمل (أي الموضوع والمحمول) لا بشرطٍ.

وإنّ حمل المشتق على الذات المتلبس بالمبدأ ـ كقولنا زيد ضاربٌ ـ من هذا القبيل، فيشترط في صحته كلا الأمرين. فمضافاً إلى اعتبار كلٍّ من الذات والمبدأ لا بشرط، يلزم اعتبار مجموعهما شيئاً واحداً ليجعل محمولاً؛ نظراً إلى مغايرة العرض وموضوعه.

وهذا النحو من الاعتبار واللحاظ لا يمكن بين المبدأ والذات، حيث نرى بالوجدان عدم اعتبار مجموعهما واحداً؛ لأنّ موضوع الحمل هو الذات، فلا مناص من تمحّض المشتق في المبدأ فيكون بسيطاً.

والحال أنّ الحمل في المشتقات يبتني على اتحاد حقيقي بين المشتق والذات. فلا بدّ أن يكون المشتق دالّاً على أمر قابل للحمل، وهو عنوان انتزاعي من الذات، بلحاظ التلبس بالمبدأ. فيكون المشتق مساوقاً لقولنا:

ذي كذا. وهذا ملاك صحة حمل المشتق. هذا تحرير كلام صاحب الفصول.

ولا يخفى أولاً: أنّ مقصوده من الاتحاد الحقيقي غير الاتحاد المفهومي المعتبر في الحمل الأولي، وإلّا لم يناسب تمثيله بمثل «هذا زيد» و«الناطق حساسٌ» لوضوح تغاير الموضوع والمحمول فيهما مفهوماً. وثانياً إنّ ما افترضه من الاتحاد الاعتباري بين أجزاء الموضوع نفسه ومثّل له باعتبار الانسان متحداً بلحاظ تركّبه من النفس والبدن، غير ما اعتبروه من الاتحاد الوجودي بين الموضوع والمحمول في الحمل الشايع الصناعي فما يظهر من كلامه في تقسيم الحمل غير تقسيمه إلى الحمل الأولي والحمل الشايع.

وقد وافق صاحب الفصول المحقق النائيني[١] والمحقق الاصفهاني.[٢]

قال الامام الراحل: إنّ ما ذهب إليه صاحب الفصول راجع إلى ما قلناه، من اتحاد المبدأ والذات في المشتق واندكاكهما على نحو من الوحدة، بحيث يكون الاخبار بالمشتق إخباراً عن الذات المعنون بالمبدأ بما أنّه شيء واحد.

وقد أشكل المحقق الخراساني[٣] على صاحب الفصول: بأنّه اعتبر لحاظ مجموع المبدأ والذات أمراً واحداً في الحمل؛ لما زعم من أنّ مراد أهل المعقول من اللّا بشرطية وبشرط اللّائية اعتبار المشتق ومبدئه كذلك بحسب لحاظ العوارض الخارجة عنهما. فلذا أشكل في مثل الحركة والعلم بعدم قابليتهما للحمل على الذات حتى إذا لوحظا على نحو اللا بشرط. ولكن مقصودهم ليس ذلك في التحديدات، بل المراد أنّ المبدأ لمّا كان حدثاً مباينا للذات في نفسه مفهوماً وماهيةً، فلذا لا يكون قابلاً للحمل،

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٩٠.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٧٩.

(٣) الكفاية: ج ١، ص ٨٤ ـ ٨٥.

بخلاف المشتق؛ لعدم تغاير ماهوي بينه وبين الذات، بل هو الذات نفسه، وإنّما يفترق عنها بتلبُّسه بالمبدأ. فانّ «ضارب» في «زيد ضارب» ليس إلّا زيدٌ المتلبّس بالضرب. ومن هنا يكون التغاير بين المشتق والمبدأ من قبيل التغاير بين المادّة والصورة. فكيف أنّهما تأبيان عن الحمل ذاتاً؟ فكذلك المشتق والمبدأ.

وأجاب عنه الامام الراحلﷺ بأنّ صاحب الفصول لا يدّعي اعتبار لحاظ مجموع المبدأ والذات واحداً في مطلق الحمل، بل يقول به في خصوص حمل المتغايرين حقيقةً. ثم أوردﷺ على صاحب الفصول بأنّ مجرّد هذا الاعتبار لا يصحّح الحمل لدوران صحته مدار الواقع. ولكن لا يضرّ دعواه بما نحن في صدده؛ لعدم تغاير واقعي بين المبدأ والمشتق المتلبس به.

الصفات الجارية على ذات الباري

قد يشكل[1] في الصفات الجارية على الله (تعالىٰ) تارةً: بأنّ المشتق يقتضي بمفهومه مغايرة المبدأ لما يجري عليه المشتق، مع أنّ المذهب الحق عينية ذاته (تعالىٰ) لصفاته. فلا يصح استعمال المشتق بمفهومه في صفات الباري (تعالىٰ).

وأُخرى: بأنّ المبدأ في المشتقات وُضع للحدث، وإنّ ذاته (تعالىٰ) وصفاته فوق الجواهر والأعراض، فضلاً عن الأحداث. فلا يصح إطلاق المشتق بمفهومه على صفاته (تعالىٰ).

---

(١) كما في أجود التقريرات: ج ١، ص ٨٥.

ولحلّ الإشكال المزبور التزم بعضهم بالنقل والتجوز، كما عن صاحب الفصول،[١] فالتزم بأنّ المشتقات المستعملة في صفات الباري (تعالىٰ) سُلبت عن معناها الحقيقي واستُعملت في معنى آخر مجازاً.

وأشكل عليه المحقق الخراساني بأنّ المشتقات المستعملة في صفاته (تعالىٰ) وغيرها تجري على الذوات بمنوال واحد ولها مفهوم واحد. وإنّما تفترق في الموردين بحسب سنخ الاتصاف وتلبّس الذات بالمبدأ وكيفية التطبيق. ففي مثل ذات الباري (تعالىٰ) يكون تلبس الذات بالمبدأ بنحو العينية وفي سائر الذوات بنحو الحلولي أو الصدوري...، من دون أن تستعمل في ذات الباري(تعالىٰ) في غير معناها الحقيقي ـ كما التزم به صاحب الفصول ـ، وإلّا لصار بلا معنى ومجرّد لقلقة لسان. فانه لا يخطر بالبال من إطلاق ألفاظ المشتقات على ذاته (تعالىٰ) غير مفاهيمها العامّة المتبادرة إلى الذهن.

ثم إنّ الامام الراحل بعد إشكاله على المحقق الخراساني. قال ما حاصله:

و التحقيق: أنّ المشتق لا يدلّ إلّا على المعنون بعنوان المبدأ بما أنه معنون، فلا يُفهم من لفظ «العالم» إلّا المعنون به من حيث هو كذلك. وأما زيادة العنوان على المعنون وقيام المبدأ بالذات فهو خارج عن مفهوم المشتق. ولكن لمّا كان الغالب هو الزيادة تنسبق الزيادة والمغايرة إلى الذهن لأجل التعارف الخارجي لا لدلالة المفهوم عليها. وبتعبير آخر تكون العينية والزيادة من خصوصيات المصداق. وهذه الغلبة لمّا كانت في الوجود الخارجي للمستعمل فيه لا يكون علامة الوضع، وانّما تكون علامة

---

(١) الفصول: ص ٦٢، س ٢٨ ـ ٢٩.

له إذا كانت في الاستعمال إلى حدٍّ يوجب التبادر. وعليه فهو (تعالىٰ) موصوف بجميع الصفات الكمالية ومعنون بها وهي جارية عليه (تعالىٰ) بما لها من المعاني، من غير نقل. وإنّ انكار ذلك على فرض رجوعه إلى تغاير الذات والصفات إلحادٌ في أسمائه (تعالىٰ). وعلى فرض رجوعه إلى سلب مفهوم المشتق خلاف المتبادر والارتكاز العرفي منه.

وقد احترزنا عن نقل الكلمات بطولها تفصيلاً؛ نظراً إلى أنّ هذه التدقيقات الخارجة عن فهم العرف والأجنبية عن ارتكازهم لا دخل لها في الاستنباط ولا ربط لها بتنقيح موضوعات الأحكام في الخطابات الشرعية، كما قلنا آنفاً، بل لا ربط لهذا البحث أساساً بالمسألة الأُصولية.

اختلاف مبادئ المشتقات

لا كلام في أنّ اختلاف المشتقات من حيث كونها حرفة وصنعة أو قوّة أو ملكة أو غير ذلك من أنواع المبادئ لا يوجب اختلافاً في الجهة المبحوث عنها، وإنّما الفرق في أنحاء التلبّس والانقضاء؛ حيث إنّا نرى بالوجدان أنّ عنوان التاجر والصائغ والحائك ونحوها يدل على ذي الحرفة والصنعة. وأنّ أسماءَ الآلات والمكان تدلّ على الشيء المُعَدِّ لتحقق الحدث به أو فيه. فالمفتاح مفتاح قبل أن يُفتح به، والمسجد مسجد قبل أن يُصلّى فيه وهكذا، بلا فرق بين أنواع المشتقات في ماهية المشتق، وهي الذات المتلبسة بالمبدأ.

وذلك لأنّ انقضاءَ كلِّ مبدأٍ عن الذات المتصف به إنّما هو بحسب ما تقتضيه مادَّته، ففي بعض المواد يكون انقضاء المادة بزوال الملكة، مثل العالم والعادل والفقيه ونحو ذلك. وفي بعضها بزوال الحرفة والصناعة، مثل

الطبيب والنجار والتاجر. كما أنّ في بعضها بمضيّ الحدث الصادر من الذات، كالقاتل والضارب والضاحك ونحو ذلك. وإنّ مضيّ الحدث والفعل في النوعين الأوّلين لا يوجب صدق انقضاء التلبس بالمبدأ؛ لكي يقال: إنّهما خارجان عن محل الكلام بزعم وضوح صدق عنوان المشتق على ما انقضىٰ عنه التلبّس فيهما؛ حيث لا دخل لمضي صدور الفعل وسبق زمان الحدث في انقضاء التلبُّس في مثل هذه المواد، بل الذات متلبسة بالمبدأ دائماً، سواءٌ صدر طبابة من الطبيب أو نجارة من النّجار أو تجارة من التاجر بالفعل أم لم يصدر. وإنما يكون انقضاء تلبس الذات بالمبدأ بزوال الملكة أو الحرفة أو الصنعة أو الآلية في مثل أسماء الآلة كالمفتاح. فلا يدور صدق عنوانه مدار فتح الباب به، بل يدور مدار قابليته للفتح به وآليته لذلك. وكذا قابلية الظرفية في أسماء المكان، مثل المسجد والمجلس.

ثم إنّه قال المحقق الإصفهاني ما حاصله: أنّ أسماءَ المكان والزمان والآلة مستعملات في المعاني الحدثية كساير المشتقات. وإنّما تختلف عن ساير المشتقات في كيفية الجري على الذوات؛ حيث تُطلق عناوينها على ما يستعدّ لجري الحدث وله قابلية ذلك. فقولنا: هذا مسجد ومفتاح، من قبيل قولنا: هذا كاتب بالقوة. وأما ما يدل على الحرفة والصناعة، فاطلاق المشتق عليه إنما بلحاظ أنّ الذات باتخاذ هذه المبادئ حرفة، فكأنّها صارت ملازمة لها.

وأشكل عليه السيد الامام﵀ بأنّ هذه المشتقّات مع قطع النظر عن جري الحدث تفيد معاني غير معاني ساير المشتقات. فانّ مثل المسجد والمفتاح والتاجر بمفهومه التصوري يفيد المكان المتهيّئ للعبادة أو آلة فتح الباب أو من له الحرفة. وبعد عدم الالتزام بتعدد الوضع في المشتقات

فلا مناص من أن يقال: إنّ المشتقات الدالة على الحِرَف والصناعات استعملت أوّلاً بنحو المجاز في هذه المعاني، ثم صارت حقايق فيها؛ إمّا باستعمال موادّها في الحرف والصناعات كثيراً، أو باستعمال مجموع المادة والهيئة مجازاً، بلحاظ كون المشتق بأسره كلمة واحدة، مادّة وهيئة، كساير العناوين البسيطة. وهذا أيضاً لا يخلو من بُعدٍ.

وحيث إنّ المتبادر من هذه المشتقات هو الحرفة والصنعة، تلاحظ المناسبة بينها و بين المعنى الحقيقي في استعمالاتها بعناية مبادئها. ولا تُفرض الفترات (أي مواقع خلوّ الذات عن صدور الحدث والفعل) كالأعدام، بحيث يرى المستعمل مواقع صدور الحدث فقط.

وبعبارة أُخرى: لا تكون العناية المصحّحة للاستعمال المجازي ملاحظة حصول الحدث وتلبُّس الذات به بالفعل، بحيث يُقصر نظر المستعمل عليه، من دون اعتناءٍ بمواقع خلوّ الذات عن صدور الحدث وحصوله بالفعل. وذلك لأنّ تلبّس مثل هذه الذوات بالحدث دائماً خلاف ما هو المتبادر من إطلاق هذه المشتقات، بل لم يؤخذ تلبُّس الذات بالحدث وصدوره الفعلي في شيءٍ من عناوين هذه المشتقات؛ حيث لا يُفهم من مثل التاجر والنجّار والطبيب إلّا من كان حرفته ذلك، لا المشتغل بفعل التجارة أو النجارة أو الطبابة دائماً.

واتضح ممّا ذكرنا حال أسماء المكان والآلات. مع إمكان أن يقال بانقلاب الوصفية إلى الاسمية في مثل المسجد والمنبر والمحراب فكأنّها أسماء أجناسٍ لا يَفهم العرف منها إلّا ذات تلك الحقايق، من دون انسباق مباديها إلى الذهن رأساً.

بل يمكن أن يقال: إنّ المتفاهم عرفاً من مكان السجدة وآلة الفتح

ما كان مُعدّاً لهما، لا المكان الحقيقي (الذي اختلفت فيه آراء الحكماء والمتكلمين[١]) ولا الآلة الفعلية للفتح. ولكنه غير مطّرد في أسماءِ المكان؛ بداهة لحاظ حدوث المبدأ في مثل المقتل، فليس المتبادر منه مجرد المكان المعدّ للقتل، بل لوحظ فيه وقوع القتل.

أقول: يمكن تحرير المشتق المبحوث عنه في المقام بتعبير جامع، وهو الذات المتلبسة بالمبدأ أو المتهيّئة للتلبُّس به. فيشمل الشقَّ الثاني من التعريف، مثل أسماء المكان والزمان والآلة، بل تدخل فيه المشتقات الحاكية عن الحرف والصنعات كالتاجر والنّجار.

المراد من الحال

وقع الكلام في المراد من الحال حينما يقال: الذات المتلبسة بالمبدأ في الحال.

قال الامام الراحل‌ﷺ: ـ بعد الاشارة إلى كون الكلام في المشتقّ بمفهومه اللغوي التصوري ـ: ما حاصله: إنّ المراد بالحال (عندما يُقال: الذات المتلبس بالمبدأ في الحال) ليس زمان الجري والاطلاق ولا زمان النطق ولا النسبة الحكمية؛ لتأخّر كلٍّ ذلك عن محل البحث ـ الذي هو مقام الوضع ـ ولا يمكن دخلها في الوضع. وبما أنّ الزمان خارج عن مفهوم

---

(١) قال العلامة الطباطبائيﷺ في نهاية الحكمة: وقد اختلفوا في حقيقته (أي المكان) على أقوال خمسة. أحدها: أنّه هيولى الجسم. الثاني: انه الصورة. والثالث: انه سطح من جسم يلاقي المتمكن سواءٌ كان حاوياً أومحويّا له. و الرابع: انه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحويّ. وهو قول المعلم الأوّل وتبعه الشيخان الفارابي وابن سينا. والخامس: أنّه بُعْدٌ يساوي أقطار الجسم المتمكّن فيكون بُعداً جوهرياً مجرداً عن المادّة. وهو قول الأفلاطون والرواقيين، واختاره المحقق الطوسي وصدر المتألهين... فالمعتمد هو القول بالسطح أو البعد الجوهري المجرّد عن المادّة. نهاية الحكمة: ص ١١٥.

المشتق، لا يكون المراد زمان التلبس، بل المراد أنّ المشتق هل وضع لمفهوم لا ينطبق إلّا على المتّصف بالمبدأ أو لمفهوم أعمّ منه؟ وبعبارة أُخرى: إنّ العقل يرى بين أفراد المتلبس فعلاً جامعاً انتزاعياً. فالبحث في أن اللفظ هل وضع لهذا الجامع أو لمفهوم أعم منه؟

وبما ذكرنا من كون محط البحث هو المفهوم التّصوري، يندفع ما ربما يتوهم من أنّ الوضع للمتلبّس بالمبدأ ينافي عدم تلبس الذات به في الخارج، خصوصاً إذا كان التلبس ممتنعاً كالمعدوم والممتنع؛ للزوم انقلابهما إلى الموجود والممكن. وجه الاندفاع أنّ ذلك يلزم من كون البحث في المفهوم التصديقي، وسيأتي أنّه ليس مفهوم المشتق ذات ثبت له المبدأ، حتى يقال: إنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، حتى يلزم منه في ثبوت ووجود لذات المعدوم والممتنع؛ لكي يصدق أنّه شيءٌ له العدم والامتناع، فيلزم الانقلاب المذكور.

وبناءً على ذلك لا حاجة لدفع إشكال الانقلاب إلى التشبث بأنّ التلبس من قبيل الكون الرابط (الذي هو الربطُ والانتساب) الثابت في نفس الأمر وهو لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول ـ كما عن المحقق الكمپاني ـ ؛ نظراً إلى عدم دفع الإشكال المزبور بذلك؛ لأنّ الكون الرابط وإن لا ينافي فرضه التصوري عدم المحمول أو امتناعه، إلّا انه لا يمكن تحققه إذا كان المحمول معدوماً أو ممتنعاً. فان في مثل: «زيد معدوم» أو «شريك الباري ممتنع» لا تحقق للكون الرابط؛ حيث لا تأصُّل ولا تحقق للمعدوم لكي يتصور ربط شيءٍ به أو انتسابه إليه، بل مثل هذه القضايا من قبيل سوالب محصّلة؛ حيث لا ثبوت في هذه القضايا لأصل النسبة؛ لعدم

طرفيها. انتهى حاصل كلامه[1] مع تحرير منّا.

أقول: الظاهر أنّ ما يصحّح وضع لفظ المشتق لمعروض المبدأ والمتلبس به حال الاستعمال والجري هو فرض ذلك حين الوضع، لا واقعه؛ لكي يلزم ما ذكره من الإشكال،فلا يرد إشكال تقدّم ما هو متأخّر عن رتبة الوضع بناءً على كون المراد من الحال حال الجري والاسناد؛ نظراً إلى عدم كون فرض ما هو معروض للمبدأ ومتلبس به ـ في مقام الوضع ـ متوقفاً على تحقق التلبس واقعاً، بل شأنه على سبيل القضايا الحقيقية المبتنية على فرض الموضوع.

والذي يخطر بالبال أنّ المدار في صدق الاتصاف بالمبدأ، هو المعنى المتبادر من عنوان المشتق. فلو كان هو الأعم ممّا انقضى عنه التلبُّس، بالمبدأ أو التهيّؤ له، يكشف ذلك عن صدقه على الأعمّ مما انقضى عنه التلبس حقيقةً. والمراد من التلبس عروض المبدأ على الذات.

وعليه فالمقصود من المتهيّئ للتلبُّس أو المتلبّس في الحال، هو الذي تهيّأ أو عرض عليه المبدأ حال الاسناد والجري. وأمّا تأخّره عن الوضع رتبة لا ضيرفيه، فانّ وضع المشتق لما فُرض أنّه معروض للمبدأ ومتلبس به حال الاسناد والجري بمكان من الإمكان، من دون أخذ الزمان في مفهوم المشتق. والشاهد على ذلك تبادر الذات المتلبس بالمبدأ حال الجري والاسناد من إطلاق المشتق وظهوره فيه من دون قرينةٍ.

وبعبارة أُخرى: كلُّ ذات متصفة بأيّ مبدأٍ يمكن فرض تلبسها بالمبدأ واقعاً حال الاسناد ويمكن أيضاً فرض انقضاء تلبُّسها بالمبدأ وبلحاظ زواله عنها وخلوّ الذات عنه حال الاسناد والجري بعد ما كانت معروضةً له

---

(١) مناهج الوصول: ج ١، ص ٢١٠.

ومتصفةً به. وإنّ لحاظ ذلك في مقام وضع لفظ المشتق بمكان من الإمكان، هذا مع كون وضع ألفاظ المشتقات تعيُّنياً ناشئاً من كثرة الاستعمال غالباً.

خروج الملحوظ فيه حال التلبُّس عن محل النزاع

ربما يكون إطلاق المشتق في الذات بلحاظ حال تلبسها بالمبدأ، بمعنى أنّ المستعمل يلاحظ حال تلبّس الذات بالمبدأ وزمان اتصافها به حين إطلاق المشتق على الذات وحمله عليها في مثل قوله: «زيدٌ كان ضارباً أو سيكون ضارباً»، ونحو ذلك من التعابير الدالة على لحاظ حال التلبس، بلا فرق بين الماضي والحال والمستقبل.

ولا ريب في خروج المشتق الملحوظ فيه حال التلبس عن محل النزاع؛ إذ هو حقيقةٌ في الذات الملحوظ حال تلبسها بالمبدأ بلا كلام ولا إشكال، حتى في المستقبل. لوضوح تلبس الذات واتصافها بالمبدأ حقيقةً في ظرف التلبس. فلا كلام في ذلك.

وانّما الكلام في المشتق إذا لم يُلحظ في إطلاقه حال تلبّس الذات بالمبدأ.

في الوجوه التي استدل بها للأعم

استدل على وضع المشتق للأعم بوجوه.

منها: دعوى تبادر الأعم في مثل: المقتول والمضروب، بل التزم بعض[1] بخروج اسم المفعول عن محل النزاع؛ بدعوى وضعه لمطلق من وقع عليه الحدث وأنّه لا يعقل فيه الانقضاء.

---

(١) وهو الشيخ محمّد تقي الإصفهاني في هداية المسترشدين: ص ٨٤، س ٢١.

وردّه السيد الامام‌ﷺ: بمنع التبادر. ولكن استعمال «المضروب» و«المقتول» بلحاظ حال التلبّس، وإلّا فالضاربية والمضروبية متضايفان عرفاً فلا فرق في المتفاهم منهما، مع نقضه باسم الفاعل بأنّه وُضِع لمن صدر منه الضرب، وهو أيضاً لا يعقل فيه الانقضاء. هذا مضافاً إلى الإشكال في تصوير الجامع. والعجب من هذا العَلَم؛ حيث إنّه مع إشكاله في تصوير الجامع التزم بالوضع للأعم.

أقول: وفيه أنه بناءً على كون الاطلاق بلحاظ حال التلبس يلزم خروج سايرِ المشتقات عن محل النزاع أيضاً، وهوﷺ لا يلتزم به، مع كون إطلاق اسم المفعول وغيره ـ من دون قرينة ـ بلحاظ حال التلبّس خلافُ الإرتكاز والوجدان ما دام لم يكن في الكلام لفظ يدل عليه.

وأما عدم معقولية الانقضاءِ في اسمي الفاعل والمفعول فلا نسلّمه مطلقاً؛ حيث إنّا نرىٰ بالوجدان عدم صحة حمل عنوان المحبوس والمجنون والمديون حقيقةً على من انقضى حبسه وزال جنونه وأدّى دينه، ولا عنوان الضاحك والماشي والقاعد والجالس والصامت حقيقةً على من انقضت عنه هذه المبادئ، وتلبّس بأضدادها.

والحق في المقام اختلاف المعنى المتبادر من اسمي الفاعل والمفعول باختلاف الموادّ. ففي بعض المواد يتبادر الأعم كما في المضروب والمقتول وفي بعضها الآخر يتبادر خصوص المتلبس في الحال، كما في المحبوس والمجنون والمفلوك والمديون فيختلف المتبادر باختلاف أنواع المفاعيل، بل في الفواعل أيضاً، كما في الضاحك والمتكلم والصامت والجالس والماشي، فلا يطلق على المنقضي عنه التلبس، مع كونه متلبساً في الحال بالمبدأ المخالف. وهذا مما يشهد له الوجدان والتبادر والإرتكاز ولا يمكن

إنكاره. ولا محذور في الالتزام بذلك (أي التفصيل في وضع المشتقات)، فان الفقيه في مقام الاجتهاد واستنباط الحكم من خطاب الشارع في آية أو رواية يرجع إلى التبادر المرتكز في ذهنه لتشخيص مراد الشارع من عنوان المشتق المأخوذ موضوعاً للحكم في لسان الدليل، فايّ معنى تبادر إلى ذهنه عند الاطلاق هو الظاهر.

ومنها: التمسك بمثل قوله تعالى: «الزانية والزاني فاجلدوا...» و«السارق والسارقة فاقطعوا...». بتقريب أنّه لو لا صدق المشتق على ما انقضى عنه التلبّس، لم يكن موضوعاً لاجزاء الحد عليهما.

وردّه الامام الراحل: بأنّ المتفاهم من هذه الأحكام السياسية أنّ الموجب للسياسة هو العمل الخارجي، لا صدق العنوان الانتزاعي. فعنوان المشتق إشارة إلى موضوع الحكم مع التنبيه على علّته، وهي العمل الخارجي لا العنوان الانتزاعي. فكأنّه قال: الذي صدر منه السرقة تقطع يده لأجل صدورها منه.

ومنها: استدلال الامام بقوله تعالى: «لا ينال عهدي الظالمين» على عدم لياقة من عبد صنماً لمنصب الامامة؛ ردّاً على من تصدّى لها مع كونه عابداً للصنم مدّةً من عمره. وهذاالاستدلال منه إنّما يبتني على وضع المشتق للأعم. لأنهم غير عابدين للصنم حين التصدّي.

وأجاب عنه الامام الراحل: بأنّ الظلم يشمل المبادئ المتصرّمة كالشرك والمعصية، وغير المتصرّمة مثل غصب منصب الخلافة والسلطنة وغصب الأموال والحقوق والأملاك ونحو ذلك من الثوابت القارّة. فالظلم يطلق على المتلبس بالظلم (المتصرم في ذاته) آناًمّا وهو موضوع عهد الولاية في الآية، وهذا بخلاف منصب الامامة فانها أمر مستمرّ. حيث

لا يقال لمن تلبس بالرياسة في برهة من الزمن إنّه رئيس، بل يقال كان رئيساً. وعليه فمعنى الآية أنّ المتلبس بالظلم ولو آناً مّا لا يناله العهد مطلقاً. وهذا يفهم أيضاً بمناسبة الحكم والموضوع؛ نظراً إلى أنّ الامامة والزعامة بما لها من الأهمية (بحيث لا ينالها مثل إبراهيم خليل الرحمان إلّا بعد الابتلاء والامتحان)، لا يليق بها من ظلم وعبد الصنم ولو آناً مّا في برهة من عمره.

أقول: يخطر بالبال أنّ الضارب ونحوه قد اشتُقّ من المبادئ المتصرّمة أيضاً، لوضوح انقضاء فعل الضرب ونحوه بتصرّم الزمان. فلا فرق بين الظلم وبين غيره من هذه الجهة.

والجواب الصحيح: أنّا أحرزنا بالدليل أنّ المانع من نيل الولاية صدور الظلم (و هو الشرك) ولو في برهة من الزمان سابقاً نظير ما يقال في حدِّ السارق الثابت بعمل السرقة سابقاً.

رأي السيد الامام في وضع المشتق

حاصل كلام الامام ﷺ: أنّه لا بد للقائل بوضع المشتق للأعم من فرض جامع بين ما انقضى عنه التلبس وبين المتلبس بالمبدأ في الحال. ومع عدم إمكانه تسقط دعواه بلا حاجة إلى إقامة البرهان عليه؛ حيث إنّه يدعي الوضع لمعنى عام بنحو الاشتراك المعنوي، دون اللفظي، ولا بنحو عموم الوضع وخصوص الموضوع له، فلا مناص من وجود جامع يكون هو الموضوع له. ويستحيل وجود جامع ذاتي بينهما؛ حيث إنّ المدّعىٰ صدق عنوان المشتق على الذات حال فقدان تلبسه بالمبدأ؛ لأجل التلبّس السابق، بمعنى أنّ التلبّس السابق يكون مصحّحاً لاستعمال المشتق في

الذات العارية عنه، فكما كان الاستعمال من أوّل زمان التلبّس بالمبدأ حقيقياً، كذلك بعد مضيّه بلا فرق، وهذا مستحيل وليس الكلام في الجري عليه بلحاظ حال التلبّس؛ لخروجه عن محل النزاع؛ بداهة كون المشتق حقيقة في الملحوظ حال تلبسه مطلقاً، حتى في المستقبل، بلا كلام.

فالجامع لابد من فرضه بين الفاقد للتلبس وبين واجده وهو مما لا يعقل.

أمّا الجامع الانتزاعي البسيط المحض بين الواجد والفاقد ـ المنقضي عنه التلبس ـ فغير متصوّر، كما هو واضح. وأما الجامع البسيط المنحلّ إلى المركب فأيضاً غير معقول؛ لتوقفه على وجود المركّب الكذائي في الواقع ليؤخذ منه، والحال أنّه ليس في الواقع أثر لذلك.

فلا بد من الالتزام بالتركيب التفصيلي في الموضوع له، وهو راجع إلى الاشتراك اللّفظي (و لو بوضع واحد، بناءً على إمكان وضع اللفظ لمعنيين في آن واحد كإمكان استعماله في معنيين كذلك). بلا فرق في ذلك بين القول بأخذ الذات في مفهوم المشتق و بين عدم أخذها في مفهومه، بأن كان المشتق هو المبدأ المنتسب، أُخذ الزمان فيه أو لا؛ حيث إنّ الذات بما هي ليست موضوعة لعنوان المشتق ولا للزمان، بل لابد من تقييدها بالتلبّس أو عدمه، مع انقضائه خارجاً فيعود محذور عدم الجامع مطلقاً أو التركيب التفصيلي الراجع إلى الاشتراك اللفظي.

ثم قال: إذا عرفت ذلك يتضح لك أنّ المشتق حقيقة في المتلبس بالفعل؛ لاستلزام القول بالأعم فرض الجامع المستحيل أو الاشتراك اللفظي الخارج عن محل الكلام، مضافاً إلى أنّ التبادر هو الدليل الوحيد في مثل المقام الراجع إلى تعيين أوضاع الألفاظ، وهو يساعد الوضع للمتلبس لا الأعم. وأما صحة السلب ترجع إلى التبادر كما سبق في محلّه.

ويؤيّد ذلك تضاد المشتقات المتضادّة المأخوذة من المبادئ المتضادّة حسب معانيها المرتكزة في الأذهان؛ حيث إنه لولا تبادر الذات المتلبسة بالمبدأ لا تضادّ بينها ارتكازاً.

أقول: يخطر بالبال أنّ الجامع هو اتصاف الذات بالتلبس بحسب الجري والاسناد عرفاً، ولا ينافي ذلك فقدان المبدأ في الواقع حال الجري والاسناد، نظراً إلى أنّ اتصاف الذات به عرفاً بعلاقة تلبسه به سابقاً، بمكان من الامكان؛ لأن المدار فيه ـ كما قلنا ـ هو المعنى المتبادر عرفاً. فالدليل على ذلك هو التبادر، وتوكّده صحة الحمل وهي مستقلّة عن التبادر في العلامية للوضع بشهادة الارتكاز والوجدان.

وعليه: فالمدّعىٰ وضع المشتق للذات المتصفة بالتلبّس بالمبدأ، وإنّ الاتصاف بالمبدأ هو الجامع بين الفاقد وللتلبُّس وبين واجده حال الجري والاسناد.

هذا، ولكن مقتضى التحقيق اختلاف المشتقات في المعنى المتبادر منها باختلاف الموارد، كما قلنا. فلا يبعد دعوى كون المشتق حقيقةً في الأعم في مثل القاتل والسارق والظالم والزاني والجاني. وكونه حقيقة في المتلبس بالمبدأ حال الجري في مثل الجالس والضاحك والمحبوس والمديون ونحو ذلك. والدليل الفارق هو التبادر في كلا القسمين، فراجع ارتكازك ووجدانك. وعلى الأوّل تُحمل آيات السرقة والزنا و الولاية للظالمين.

وقد يستدل على وضع المشتق لخصوص الذات المتلبّسة بالمبدأ في الحال بوجهين عقليين:

أحدهما: أنّ حمل المشتق على الذات وجريه عليه لا بُدّ له من خصوصية تقتضيه، وإلّا لزم حمل أيّ شيءٍ على أيّ شيءٍ آخر. وتلك

الخصوصية المصحّحة لحمل المشتقات هي نفس المبادئ القائمة بالذوات. ولذا لا يصح الحمل على الفاقد المنقضي عنه المبدأ. وعليه فلا بد للقائل بالأعم: إمّا إنكار اعتبار الخصوصية في صحة الحمل والجري، وهو خلاف الضرورة والوجدان، أو دعوى بقاء الخصوصية بعد الانقضاء، والحال انه ليس بعد الانقضاء إلّا بعض العناوين الانتزاعية؛ حيث إنه لا جامع بين فاقد المبدأ وبين واجده إلّا ذلك.

وردّه الامام الراحل﵀: بأنّ هذا الوجه إن رجع إلى تبادر المتلبس بالفعل من عنوان المشتق فوجيه، وإلّا فالحمل والجري متأخّران عن مقام الوضع (الذي هو محل البحث) ودائران مداره. فلو وُضع لفظ المشتق لمعنى أعمّ يصح الحمل بعد الانقضاء على فرض تصوير الجامع، وإلّا فلا.

أقول: والظاهر رجوع كلام المستدل إلى عدم امكان تصوير الجامع في مقام الوضع وانما يؤول استدلاله إلى بيان وجه ذلك.

ثانيهما: ما عن المحقق الاصفهاني[1] من أنّ مفهوم الوصف بسيط ومع بساطة المشتق لا يعقل وضعه للأعم. وإنّ بساطته إمّا على رأي العلّامة الدواني[2] من اتحاد المبدأ والمشتق ذاتاً واختلافهما اعتباراً. أي المبدأ المنتسب إلى الذات، وعليه فليس المشتق في ذاته إلّا المبدأ الملوّن بلون الانتساب إلى الذات، من دون تركيب بينهما، أو على رأي السيد الشريف من وضع المشتق لصورة ذهنية وحدانية مبهمة متلبسة بالمبدأ بنحو التمثُّل الذهني، وإنّ وحدانيتهما في الذهن كوحدانيتها في الخارج؛ نظراً إلى انطباع الصورة الخارجية في مرآة الذهن. وهذه الصورة مقوّمة لعنوانية

---

(١) نهاية الدراية طبع آل البيت: ج ١، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) نقل كلامه بلفظه في نهاية الدراية: ج ١، ص ٢٢١.

عنوان المشتق بشهادة ما نجده في ارتكازنا من إطلاق لفظ المشتق. وقد نقله المحقّق الاصفهاني[١] ووافقه ورتب عليه عدم معقولية وضع المشتق للأعم؛ نظراً إلى أخذ الانتساب والتلبس في حقيقة الصورة الذهنية الوجدانية المقدمة لعنوانية عنوان المشتق فلا يعقل صدقها على فاقد التلبس.

وردّه الامام الراحل ﷺ: بأنّ بساطة مفهوم المشتق وتركيبه فرع الوضع وطريق إثباته التبادر، لا العقل. وإنّ مثل هذه الوجوه العقلية لا تصلح لاثبات مفهوم المشتق المنوط بالوضع والتبادر. كما سبق من أنّ هذه المسألة لغوية لا عقلية.

ثم قال ﷺ ما حاصله: إنّ لمادّة المشتقّات ـ السارية فيها ـ وضعاً مستقلاً. ولا يمكن أن يكون المصدر أو اسمه مادّة لها. نظراً إلى أنّ لكل منهما هيئة مختصّة، وهي لا تقبل هيئة أُخرى. فكيف يكونان مادة لساير المشتقات؟ بل لها وضع نوعي محفوظ في جميع المشتقات، كوضع الهيئات.

والدليل عليه أولاً: أنّ الالتزام بالوضع الشخصي لها في جميع الهيئات خلاف الوجدان ومستلزم للّغوية؛ حيث إنّ لكل هيئة وضع على حدة. وثانياً: إنّا قد نعلم معنى مادّةٍ ونجهل معنى الهيئة، كما لو فُرض الجهل بمعنى هيئة اسم الآلة في «مضراب»، ولكن نعلم معنى مادّة الضرب. فنفهم أنّ لمادة الضرب شأن وتطوّر فيها وليس هذا إلّا للوضع. وكما أنّ دلالة الهيئة على معناها، مع الجهل بمعنى المادّة دليلٌ على وضعها مستقلاً نوعياً، فكذلك دلالة المادّة على ذلك دليل على وضعها مستقلاً نوعياً.

وأُشكل أوّلاً: بأنّ المادة المجرّدة عن جميع هيئات المشتقّات ليست من مقولة اللفظ؛ لعدم إمكان النطق بها، فلا يعقل وضعها اللفظي، مع أنّه

---

(١) نهاية الدراية / طبع آل البيت: ج ١، ص ١٩٥ و٢١٩.

لو كانت المادة موضوعة لنفس الحدث يلزم كون المصدر واسمه غير مشتقّين من المادة؛ لأنهما أيضاً وُضعا لنفس الحدث، مع أنّ لهيئتهما وضعاً ودلالةً زائدين على المادة. مضافاً إلى أنه على فرض وضع المادة مجرداً عن الهيئات، يلزم دلالتها على معناها، ولو وُجدت في ضمن هيئة غير موضوعة.

فأجاب ﷺ عنه: بأنّ المواد موضوعة بالوضع التهيُّئي بمعنى تهيُّئها لأن تتلبّس بهيئة كذلك (أي هيئات المشتقات المعهودة). ومثل ذلك لا يلزم أن يكون من مقولة اللفظ مستقلاً وابتداءً، ولا ممّا يمكن به النطق كذلك، بل يكفي لوضعه القابلية والتهيؤ لذلك، ولو في ضمن هيئةٍ مّا. وأمّا الفرق بين المادة وبين المصدر واسمه أنّ هيئتهما موضوعة لغرض التمكّن من النطق بمعنى المادة (و هو نفس الحدث) في قبال هيئة ساير المشتقات. فكما أنّها تدل على الفاعلية أو المفعولية والفعل الخاص، فكذلك المصدر واسمه وُضعا ليدُلّا على معنى المادة دلالة لفظية. ومن هنا يصح أن يقال: إنّ المصدر أو اسمه أصل المشتقات.

وأما الاشكال بلزوم دلالة المادّة في ضمن أيّة هيئة فاتضح جوابه بما ذُكر؛ إذ الوضع التهيئي للازدواج مع هيئات المشتقات ويكون لها ضيق ذاتي لاتدلّ في ضمن غير هيئتها.

وثانياً: بأنّ وضع الهيئة والمادّة مستقلاً يستلزم دلالة المشتقات على معنيين مستقلّين، وهذا خلاف التحقيق، بل الضرورة.

فأجاب ﷺ بأنّ الوضع لمّا كان تهيّوئيّاً في كلٍّ من المادّة والهيئة للازدواج والتركّب، فكما تتحدّان باندكاكهما في الصورة، فكذلك في دلالتهما على المعنى، فلا استقلال في دلالتهما. كما أُجيب بذلك عن لزوم دلالة المادة في ضمن الهيئات المهملة.

أقول: يخطر بالبال إشكال في تعلُّق وضع على حدة بالمادة؛ نظراً إلى عدم تبادرها مجردةً عن الهيئة إلى الذهن، بل دائماً تتبادر إلى الذهن في ضمن هيئة. وذلك شاهد لعدم تصور المادة مجرّداً عن جميع الهيئات، كما لايمكن النطق بها، بخلاف الهيئة، فيمكن تصوّرها مجرّدة عن المادة الخاصة الشخصية، وإن لا مناص من تصورها أيضاً في ضمن مادة مّا ولو نوعية مهيئة الفعل وفعَلَ، يفعل، فاعل، مفعول. وعلى فرض إمكان تجريد المادة عن جميع الهيئات وتصوّر مفهوم مستقل عام جامع لها ـ غير المصدر واسمه ـ بحث يكون منسلخاً عن خصوصياتها المندكّة ضمن مختلف الهيئات، لايُثبت ذلك وضع لفظٍ لها.

هذا، ولكن لا يبعد دعوى وضع الحروف الأصلية المرتّبة على وجه خاص للمادّة ـ مثل الضاد والراء والباء ـ لمادة الضرب السارية في هيئات الصيغ حتى المصدر واسم‌المصدر. وذلك أولاً: للعلم بأنّ للمادة شأناً وتطوّراً في جميع الهيئات، ولا يتوقف ذلك على تجريد المادة عن جميع الهيئات وتصوّرها مستقلّةً ومجرّدةً عن أيّة مادّة، كما أنّ الأمر كذلك في وضع الهيئات ولتبادر معنى المادة ـ وهو الحدث الخاص ـ من الحروف الأصلية المرتّبة على ترتيب الفاء والعين واللام.

وضع الهيئات

حاصل كلام الامام الراحل﵀ في المقام:

أنّه لايلزم من وضع الهيئات إمكان تصورها مجردة عن المادة، بل يكفي تصورها في ضمن مادة. مثل: زنة «فاعلٌ» و«مفعول». وأنّ المشتقات: فعلية واسمية. والفعلية إمّا حاكيات كالماضي والمضارع أو

موجِدات كالأوامر. والاسمية مثل الفاعل والمفعول. إنّ لهيئات الأفعال معاني حرفيةً غير مستقلة في المفهوم، ولا في الوجود، ويكون وضعها كالحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً، على التفصيل السابق في الحروف. وذلك لانها وضعت لحكاية صدور الحدث من فاعلٍ على ما هو عليه في الخارج، من سبق تحقق الحدث، كما في الماضي أو لحوقه، كما في المضارع. ولاريب في أنّ صدور الحدث بأيّ نحو كان يتبع الفاعل ويتقوّم به. ففي الحقيقة هو الكون الرابط فليست معاني الأفعال بالحمل الشايع إلّا معاني هيئات ربطية. فلم توضع ألفاظها بازاءِ الزمان الماضي أو المستقبل ولا بازاء السبق واللحوق، بل إنّما وضعت لحصّة من التحقق الملازم للسبق واللحوق لزوماً بيّناً. ولا يبعد وضعها للسبق واللحوق الاضافيين بالحمل الشايع أي السبق واللحوق المتعلّقين بالحدث الواقع في الخارج على نحو الكون الرابط؛ حيث لا وجود لهما إلّا بتبع مناشئهما، ولا ينتقل من وجودهما الكذائي إلى الذهن إلّا معنى ربطي كما في المعنى الحرفي.

والتحقيق: أنّ دلالة الفعل على الحدث وعلى سبق صدوره في الماضي وعلى الحدث ولحوق صدوره في المضارع وعلى الحدث والبعث إلى صدوره في الأمر ليست دلالات مستقلّة، بل إنما يكون للدلالة على الحدث وعلى كيفية صدوره نحو وحدةٍ وهي وحدة المادة والهيئة في الدلالة على معنى واحد قابل للتحليل.

بيان ذلك: أنّ تحقق الصادر والصدور كتحقُّق الحالّ والحلول ليس تحقّقين لكنّهما قابلان للتحليل، ويُلحَظ كلٌّ واحد منهما مستقلاً عند التحليل، والاسم الموضوع لكل واحدٍ منهما حينئذٍ ـ كالصادر والصدور ـ مستقلٌّ في الدلالة. ولاربط بين الفاعل والمفعول ولابين الموضوع

والعرض في ظرف التحليل. ولاتكون حكاية الأسماء عن الواقع على طبقه. فان واقع الصادر والصدور والحال والحلول لاتكثُّر فيه؛ حيث إنّه ليس في الخارج إلّا الفاعل وفعله والموضوع وعرضه. والذي يحكي عن هذا الواقع (على ما هو عليه) هو الفعل، فلا يدل لفظ «ضرب» في «زيد ضرب» مثلاً على الحدث والحدوث والانتساب إلى الفاعل وسبق الصدور دلالات مستقلّة متكثّرة، بل لا يدلّ إلّا على فعل زيد، لكنّه قابل للتحليل، نظير لفظ «الجسم» الدال على معنى واحد قابل للتحليل إلى المادة والصورة، غاية الفرق أنّ لفظ «ضرب» أيضاً مركب من المادة والهيئة كمعناه المنحلّ إلى الصادر والصدور، بخلاف الجسم فان التركب في معناه دون لفظه. فكما أنّ وحدة حقيقة الجسم لا تُنافي التحليل، فكذلك وحدة الفعل واللّفظ الدال عليه. انتهى حاصل كلامه ﷺ في المقام مع تحرير منّا وهو متين لا غبار عليه.

كيفية دلالة الفعل المضارع على الحال

لا ريب في اختلاف دلالة الفعل المضارع بحسب تنوُّع المواد. فمنه: ما يدل على خصوص المستقبل، مثل يقوم ويقعد ويجيءُ ويذهب. ومنه: ما يدلّ على خصوص المتلبّس في الحال، مثل يعلم ويحسب ويقدر ويريد. ومنه الأفعال التي مبادئها تدريجية الوجود، مثل يصلّي ويذكر ويقرأُ ويتكلّم.

قال المحقق الحائري: إنّ إطلاق الفعل المضارع على المتلبّس بالمبدأ في مثل ـ يصلّي ويذكر ويقرأُ ويتكلّم من التدريجيات ـ إنّما بلحاظ الأجزاءِ التي لم توجَد بعدُ، كما أنّ إطلاق الماضي بلحاظ الأجزاء السابقة.

وأشكل عليه الامام ﷺ أولاً: بأنه منقوض في مثل «يصلّي»؛ حيث

لا يقال: «صلّى» لمن يكون مشتغلاً بالصلاة بلحاظ الأجزاء السابقة، وإن صحّ إطلاق الماضي بمثل «صلّى ركعتين» بلحاظ ما مضى من الركعتين. مع عدم فرق في إطلاق المضارع وجداناً من حيث المبدأ بين التدريجيات وبين غيرها، مثل يقدر ويعلم ممّا كانت مبادئها دفعية ولها بقاءٌ.

ثم قال ﷺ: ولا يبعد أن يقال إنّ هيئة المضارع وضِعت للصدور الاستقبالي، لكنّها صارت حقيقة في الحال في بعض المواد بكثرة الاستعمال فيه.

أقول: وعلى أيّ حال لا ريب في كون الفعل المضارع حقيقة في كلٍّ من الصدور الحالي والاستقبالي في غالب المواد، وهذا ثابت بشهادة الوجدان والتبادر والارتكاز. وأما هل هو بنحو الوضع التعييني أو التعيني أو بالاشتراك المعنوي أو اللفظي؟ فهو بحث آخر. والظاهر أنّ الوضع في الأفعال تعييني، فلم يكن المضارع لخصوص الاستقبال في زمان ليصير حقيقة في الأعم منه والحال بكثرة الاستعمال، ودعوى ذلك لا شاهد له.

ولا يبعد القول بالاشتراك المعنوي وكون الجامع الموضوع له هو صدور الحدث في غير زمان الماضي. وعليه وُضع الفعل المضارع لهذا الجامع الاعتباري الشامل للصدور الحالي والاستقبالي.

التطبيقات الفقهية

وقد فرّع الفقهاءُ على مسألة المشتق فتاواهم في فروع فقهية كثيرة، ونكتفي بذكر نماذج من هذه الفروع.

منها: ما حكي عن فخر المحققين والشهيد ﷺ في مسألة من كانت له كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، من ابتناء تحريم المرضعة الثانية على النزاع في المشتق.

وينبغي في المقام تحرير هذا الفرع لتتضح مواضع الابهام، فنقول:

قال العلامة في القواعد: «ولو أرضعت الصغيرة زوجتاه على التعاقب فالأقرب تحريم الجميع؛ لأنّ الأخيرة صارت أُم من كانت زوجته إن كان قد دخل بإحدى الكبيرتين، وإلّا حرمت الكبيرتان مؤبّداً وانفسخ عقد الصغيرة»[١].

وقال ابنه فخر المحققين في ذيل كلام والده: «أقول: تحرم المرضعة الأُولى والصغيرة مع الدخول باحدى الكبيرتين بالاجماع. وأمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف، واختار والدي المصنف وابن إدريس تحريمها لأنّ هذه يصدق عليها أنها أُم زوجته؛ لأنّه لا يشترط في صدق المشتق بقاءُ المعنى المشتق منه، فكذا هنا، ولأنّ عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق قبله كفى، فيدخل تحت قوله تعالى: وأُمّهات نسائكم،[٢] ولمساواة الرضاع النسب، وهو يحرِّم سابقاً ولاحقاً فكذا مساويه. وقال الشيخ في النهاية وابن الجنيد: لا يحرِّم لما رواه علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال: قيل له إنّ رجلاً تزوّج بجارية صغيرة، فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة أُخرى ـ إلى قوله ـ فقال عليه السلام: حرمت عليه الجارية و امرأته التي أرضعتها أوّلاً، وأمّا الأخيرة فلم تحرم عليه.[٣] (والجواب) المنع من صحة سند الرواية».[٤]

وقال المحقق الكركي في جامع المقاصد في شرح كلام العلامة: «لا نزاع في تحريم المرضعة الأُولى وكذا الصغيرة إن كان قد دخل بإحدى

---

(١) ايضاح الفوائد: ج ٣، ص ٥٢.

(٢) النساء: ٢٧.

(٣) الوسائل: ج ١٤، ص ٣٠٥، ب ١٤، من ابواب ما يحرم بالرضاع ح ١.

(٤) المصدر.

الكبيرتين، ونقل الشارح الفاضل فيه الاجماع، وينبّه عليه أنّ المرضعة أُم الزوجة والصغيرة بنت زوجة مدخول بها، سواء كانت المدخول بها هي الأُولى أو الثانية، وإنما النزاع في تحريم المرضعة الثانية.

وبالتحريم قال ابن إدريس وجمع من المتأخرين كأبي القاسم بن سعيد والمصنف، وهو المختار، ووجهه ما ذكره المصنف، من أنها أُم من كانت زوجته، ومن كانت زوجته فاسم الزوجة صادق عليها؛ لأنه لا يشترط في صدق المشتق بقاءُ المعنى المشتق منه على ما قُرّر في الأُصول، فيندرج في عموم قوله تعالى: «وامهات نسائكم».

وقال الشيخ في النهاية[١] وابن الجنيد[٢]: لا تحرم، لما رواه علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال قيل له: إن رجلاً تزوج بجارية صغيرة، فأرضعتها زوجته ثم أرضعتها أولاً، أما الأُخرى، ـ إلى قوله ـ فقال عليه السلام: «حرمت عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أولاً، أما الأخيرة لم تحرم عليه».

والمستمسك ضعيف؛ لأنّ سند الرواية غير معلوم، فلا يعارض حجة الأولين».[٣]

ويستفاد من كلامهم عدّة نكات:

الأُولى: حرمة المرضعة الأُولى على أيّ حال، من دون ابتناءٍ على مسألة المشتق ولا على الدخول بها؛ نظراً إلى صدق عنوان أُمّ الزوجة عليها، لفرض كون المرتضعة زوجته، فتدخل المرضعة الأُولى في «أُمهات نسائكم».

الثانية: توقف حرمة المرتضعة الصغيرة موبّداً على الدخول بإحدى

---

(١) النهاية: ص ٤٥٦.

(٢) كما عنه في المختلف: ص ٥٢١.

(٣) جامع المقاصد: ج ١٢، ص ٢٣٨.

الكبيرتين. وذلك لأنّ مفروض الكلام فيما إذا لم يكن اللبن للزوج الفعلي، كما صرّح به في جامع المقاصد في الفرع السابق، وهو ما لو أرضعت الكبيرة الصغائر.[١] ويشهد لذلك ذكر هذا الفرع في المحرّمات بالمصاهرة، كما أشار إليه المحقق النائيني.[٢] وإنما تحرم الربيبة إذا كانت أُمها مدخولاً بها. ولا فرق بين الدخول بالأُولى والثانية في المقام؛ لفرض ارتضاعها من كلتيهما.

الثالثة: انفساخ عقد الصغيرة وعدم حرمتها مؤبّداً مع عدم الدخول بكلتا المرضعتين الكبيرتين، فله تجديد العقد عليها.

وذلك لأنّها وإن صارت ربيبة بالإرضاع، إلّا أنّ أُمّها لما كانت غير مدخولة فلا تحرم مؤبّداً. وأما انفساخ عقدها فلأنها باكمال الرضعة الخامسة عشر تصير ربيبةً، وبذلك يتحقق الجمع بين الأُمّ والربيبة. وهذا غير جائز وموجب لانفساخ عقد اللاحقة منهما وهي الصغيرة حسب الفرض.

الرابعة: عدم صلاحية ما استدل به الشيخ وابن الجنيد على عدم حرمة المرضعة الثانية، وهو ما رواه محمد بن يعقوب، عن علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«قيل له: إنّ رجلا تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة له أُخرى: فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية و امرأتاه. فقال أبو جعفر عليه السلام: أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أوّلاً، فأما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنّها أرضعت ابنته».[٣]

هذه الرواية ضعّف سندها فخر المحققين، وتبعه في ذلك المحقق

---

(١) جامع المقاصد: ج ١٢، ص ٢٣٧.

(٢) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٨٦.

(٣) الوسائل: ج ١٤، ص ٣٠٥، ب ١٤ ممّا يحرم بالرضاع ح ١.

الكركي وجماعة من المحققين. ولكنّ الأقوى أنّها حسنة.[١]

وأما دلالةً فيمكن الإشكال بأنّها أجنبية عن المقام؛ إذ الكلام فيما إذا لم يكن لبن المرضعة من زوجها الفعلي، فدخلت الزوجة الصغيرة بالارتضاع منها في عنوان الربيبة. ويشهد لذلك ما جاء في كلام العلّامة من اشتراط الدخول باحدى الكبيرتين في حرمة المرتضعة مؤبّداً؛ حيث إنّه لو كان الكلام فيما إذا كان لبن المرضعة من هذا الزوج الفعلي يكون الدخول أمراً مفروغاً عنه، ولا معنى لاشتراطه حينئذ. وإنّ القياس بين المقامين مع الفارق؛ إذ الحرام هو أُم بنت الزوج نفسه لا أُم بنت زوجٍ آخر غيره، وفي مورد الرواية لمّا كان الارتضاع من لبن الزوج تصير الزوجة الصغيرة بالارتضاع من الزوجة الكبيرة بنتاً رضاعيةً للزوج الفعلي نفسه، بخلاف ما إذا لم يكن اللبن له. فإنّها تصير بالارتضاع حينئذ بنتاً رضاعيةً لزوجها السابق وبنتها من لبن زوجها السابق وربيبة للزوج الفعلي، وهي إنما تحرم على زوجها الفعلي بشرط الدخول، بدليل قوله تعالى: «وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ»،[٢] ولكن حرمة البنت ثابتة بالنسب، لا بالرضاع. نعم تثبت حرمة البنت الرضاعية بعموم قوله عليه السلام: «لحمة الرضاع

---

(١) حيث إنّ علي بن محمد الكليني ـ الواقع في سندها ـ من مشايخ الكليني وشهد النجاشي بأنّه ثقة عينٌ. وأما ما نقل من مخالفته لأمر الحجة (عج) بتوقفه عن الخروج إلى الحج في سنةٍ معيّنة لا ينافي وثاقته؛ لامكان أنّه لم يفهم من أمره عليه السلام المولوية، فلعلّه حمله على الارشاد، كما قيل إنّه الغالب في أوامرهم الشخصية لأصحابهم. نعم في صالح بن أبي حماد ـ المكنّى بأبي الخير ـ كلام؛ حيث قال النجاشي: إنّ أمره كان ملتبساً يعرف وينكر. وعن الغضائري في كتابه أنّه ضعيف. ولكن نقل الكشي عن القتيبي قال: كان الفضل بن شاذان يرتضيه ويمدحه ويقول: أبو الخير كما كُنّي. ولا يعارضه قول النجاشي؛لظهوره في عدم إحرازه وثاقة الرجل، فلا يعارض شهادة الفضل بالحُسن، مع معاصرته للرجل، دون النجاشي. وأما تضعيف ابن الغضائري فلا اعتبار به؛ لعدم ثبوت كتابه. فالأقوى أنّها حسنة؛ لشهادة الفضل بحسن حال الرجل ومدحه، فلا ضعف في سندها.

(٢) النساء: ٢٣.

كلحمة النسب» فكذلك في الربيبة. وبذلك تثبت حرمة الزوجة الصغيرة بارتضاعها من الكبيرة مع الدخول بها إذا لم يكن الارتضاع من لبن هذا الزوج الفعلي. وعليه فلا تصلح رواية ابن مهزيار للدلالة على ذلك بنفسها، وكذا لا دلالة لها على عدم حرمة المرتضعة الثانية؛ إذ هو فرع إرضاعها بنت الزوج الفعلي، لا بنت الزوج السابق، أللهم إلّا بمعونة العموم المزبور، ولا نظر لرواية ابن مهزيار إلى هذا العموم. ومثلها في الدلالة قوله عليه السلام في صحيحتي محمد بن مسلم والحلبي: «لو أنّ رجلاً تزوّج جارية رضيعة فأرضعتها امرأته فسد النكاح».[1] و ذلك لأنّ زوجية الصغيرة بعد ما ارتفعت بالارتضاع من الأُولى، لا تصدق عنوان أُم الزوجة على المرضعة الثانية بالارضاع؛ كأنها أرضعت بنت زوجها.

الخامسة: ابتناءُ حرمة المرتضعة الثانية الكبيرة على مسألة المشتق، بتقريب: أنّ عنوان أُم الزوجة إنّما يصدق حقيقةً على المرضعة الثانية بناءً على وضع المشتق للأعم؛ نظراً إلى مضي زمان تلبس الزوجة المرتضعة بالزوجية بالارتضاع من الأُولى. فلا مناص من ابتناء الحكم بحرمة المرضعة الثانية أيضاً على وضع المشتق للأعم.

ولكن مقتضى التحقيق أنّ عدم حرمة المرضعة الثانية ثابت بمقتضى القاعدة؛ نظراً إلى ارتفاع عنوان الزوجية بالارتضاع وحدوث عنوان البنتية. ومن الواضح عدم صدق عنوان الزوجية مع صدق عنوان البنتية. وأما مسألة المشتق فلا دخل لها في ذلك، بل حتى على القول بوضع المشتق للأعم لا نقول به في العناوين المتصفة بالمبدأ المتضادّ للسابق في الآن اللاحق، كما في المقام؛ حيث إنّ المرأة اتصفت بعنوان البنتية

---

(١) الوسائل: ج ١٤، ص ٣٠٢، ب ١٠، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح ١.

بالارتضاع، فكيف يمكن اتصافها بالزوجية حقيقةً حينئذٍ؟

ولم يظهر من الفخر خروج مسألة المرضعة الأُولى عن بحث المشتق لولا الاجماع والنص، فلولا ذلك لم يكن عنده فرق بين الأُولى والثانية. وإنّما الفارق بينهما هو الاجماع والنص.

وقد نقل السيد الامام الراحل إشكالاً في المقام، حاصله: أنّه قد يشكل في الفرق بين المرضعة الأُولى والثانية، بأنّ ملاك الحرمة واحد في المرضعتين؛ لتضايف أُمومة المرضعة الأُولى وبنتية المرتضعة في القوة والفعلية، وتضادّ بنتية المرتضعة وزوجيتها شرعاً. ولمّا كانت أُمومة المرضعة في مرتبة بنتية المرتضعة ـ وهي مرتبة زوال زوجيتها ـ، فلا تتحقق إضافةٌ بين أُمومة المرضعة وبين زوجية المرتضعة، حتى تحرم المرضعة لأجل صدق عنوان أمّ الزوجة عليها، بلا فرق في ذلك بين المرضعة الأُولى والثانية، بل موضوع الحرمة منتفٍ فيهما معاً.

وأُجيب عنه: بأنّ الرضاع المحرِّم علة لتحقق عنوان الأُمومة والبنتية في عرض واحد، وعنوان البنتية علّة لارتفاع عنوان الزوجية، فلا بد من اجتماع زوجية المرتضعة مع بنتيتها لترتفع الزوجية بمزاحمة عنوان البنتية. فتقع الزوجية في مرتبة الأُمومةِ أيضاً، ولو آناًمّا. فتحرم المرضعة لصدق أُم الزوجة بلا فرق بين الأُولى والثانية. ويؤيّده ما عن صاحب الجواهر، من اتصال آخر زمان الزوجية بأوّل زمان الأُمومة. وهذا كاف في الاندراج تحت «أُمهات نسائكم». ومن الواضح أنّ إضافة النساء إلى ضمير الخطاب ظاهر في الزوجة، فيكون المراد من «أُمهات نسائكم» أُم الزوجة، بل هما لفظان مترادفان حاكيان لمعنى واحد.

ومنها: مالو أقرّ شخصٌ بقوله: «أنا مقرٌّ به»، فهل يترتب عليه أحكام الاقرار؟

أنكره فخر المحققين في الايضاح؛ حيث قال:«و عندي في قوله: أنا مقرٌّ به، اشكالٌ أيضاً لجواز أن يريد في المستقبل. لا يقال: اسم الفاعل بمعنى الاستقبال مجاز ومنع أكثر الأُصوليين من صدق المشتق مع عدم قيام المشتق منه، بالنظر إلى المستقبل؛ لأنّا نقول: قد استعمل في لغة العرب والمجاز كثير ومسألة الخلاف لا يحكم فيها بلاقرينة».[1] فانه ﷺ مع اعترافه بوضع المشتق لخصوص المتلبس في الحال منع عن ظهوره فيه؛ نظراً إلى استعمال اسم الفاعل في المستقبل مجازاً، وشيوع الاستعمال المجازي في لغة العرب.

وفيه: أنّ مجرّد شيوع الاستعمال المجازي في لغة العرب لا يمنع ظهور اسم الفاعل في معناه الحقيقي، مالم يحرز كثرة استعماله في المستقبل بحيث توجب قوّة احتمال مصادمة للظهور في المعنى الحقيقي، أللهم إلّا بقرينة حالية أو مقامية.

منها: حكمهم بعدم صحة صوم الحائض والنفساء بعد حصول النقاء وقبل الاغتسال؛ مستدلاً بظهور عنوان المشتق في الأعم مما انقضى عنه التلبس، فتشملهما عمومات منع الحائض والنفساء عن الصلاة ما لم يثبت المخصّص، كما استدل بذلك المحقق الكركي؛ حيث قال: «إنّ الصوم من الحائض والنفساء غير صحيح، والوصفان ثابتان بعد النقاء؛ لما تقرّر من أنّ المشتق يصدق وإن انقضى أصله. خرج من ذلك ما أخرجه الدليل، وهو ما إذا فعلتا الطهارة للاجماع عليه، فيبقى على الأصل».[2] وقال في ردّ من زعم اشتراط بقاءِ التلبس في صدق عنوان المشتق:«و هذا من الأغلاط القطعية، فانّ المعروف من مذهب الامامية عدم اشتراط بقاء المعنى

---

(١) ايضاح الفوائد: ج ٢، ص ٤٢٥.

(٢) رسائل الكركي: ج ٢، ص ٨٢.

المشتق منه لصدق المشتق. وهذه مسألة لا تخفى على آحاد الطلبة فيما وقع بيننا وبين الأشاعرة من التشاجر فيها».[١]

ومنها: ثبوت حق الشفعة لأحد الشريكين بعد ما باعه الشريك الآخر حصته؛ حيث أُشكل بانتفاء الشركة بعد انتقال الملك فلا يترتب حكمها. وأجاب عنه الشهيد الثاني بقوله: «ولا عذر في أنّ الشريك بعد بيع حصته ليس بشريك؛ لمنع زوال اسم الشريك عنه، بناءً على أنّه لا يشترط في صدق المشتق حقيقة بقاءُ المعنى المشتق منه،و لا مخلص من ذلك، إلّا بالتزام كونه حينئذٍ مجازاً، كما يقوله بعض الأُصوليين، لكن الأصحاب لا يقولون به».[٢]

أقول: مضافاً إلى رجوع إشكال الخصم إلى أصل ثبوت حق الشفعة، وهو خلاف ضرورة فقه الشيعة.

إلى غير ذلك من الفروعات، وهي أكثر من أن تحصى، مع عدم مناسبة المقام للاطناب في الفروعات الفقهية.

هذا تمام الكلام في الجزء الثاني من كتابنا «بدايع البحوث» وهو يشتمل على القسم الأوّل من الحجج العقلائية المحاورية. والحمد الله أولاً وآخراً، وصلواته على محمد وآله سرمداً.

وقد تمّ بفضل الله تعالى في غرّة ربيع الثاني بسنة ١٤٢٤ هـ ق.

العبد الخجلان من ساحة ربّه الغفّار علي أكبر السيفي

المازندراني، راجياً منه تعالى رحمته ورضوانه،

ومن العلماء الكرام العفو عن الزّلات.

---

(١) المصدر: ج ٣، ص ١٨٨.

(٢) المسالك: ج ١٢، ص ٢٦.

فهرس مصادر التحقيق

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ أجود التقريرات للسيد الخوئي

٣ ـ الاستبصار للشيخ الطوسي

٤ ـ أُصول الفقه للشيخ المظفّر

٥ ـ أمالي الشيخ الطوسي

٦ ـ إيضاح الفوائد لفخرالمحقّقين

٧ ـ بحوث في علم الأُصول للسيد محمود الهاشمي

٨ ـ بحوث في الفقه للمحقّق الأصفهاني

٩ ـ بلغة الفقيه للسيد بحرالعلوم

١٠ ـ التذكرة بأُصول الفقه للشيخ المفيد

١١ ـ تذكرة الفقهاء للعلّامة الحلي

١٢ ـ تقرير بحث السيد البروجردي للحجّتي البروجردي

١٣ ـ التنقيح للسيد الخوئي

١٤ ـ تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي

١٥ ـ تهذيب الأُصول للسيد الخميني

١٦ ـ جامع الشتات للمحقّق القمّي

١٧ ـ جامع المدارك للمحقّق الخوانساري

١٨ ـ جامع المقاصد للمحقّق الكركي
١٩ ـ جواهر الكلام للشيخ محمد حسن النجفي
٢٠ ـ حاشية مجمع الفائدة للوحيد البهبهاني
٢١ ـ حاشية المكاسب للمحقّق الأصفهاني
٢٢ ـ حاشية المكاسب للمحقّق الخراساني
٢٣ ـ الحدائق الناضرة للبحراني
٢٤ ـ الخصال للصدوق
٢٥ ـ الخلاف للشيخ الطوسي
٢٦ ـ دررالفوائد للشيخ عبدالكريم الحائري
٢٧ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة للسيد المرتضى
٢٨ ـ الذكرى للشهيد الأول
٢٩ ـ رجال النجاشي
٣٠ ـ رسائل الشهيد الثاني
٣١ ـ الرسائل الفقهية للوحيد البهبهاني
٣٢ ـ رسائل المحقّق الكركي
٣٣ ـ روض الجنان للشهيد الثاني
٣٤ ـ رياض المسائل للسيد علي الطباطبائي
٣٥ ـ زبدة البيان للمحقّق الأردبيلي
٣٦ ـ السرائر لابن إدريس الحلّي
٣٧ ـ سنن النسائي
٣٨ ـ شرح العروة للشهيد الصدر
٣٩ ـ صحيح مسلم

٤٠ ـ العدة للشيخ الطوسي
٤١ ـ علل الشرايع للصدوق
٤٢ ـ عوالي اللآلي لابن أبي جمهور
٤٣ ـ عيون أخبار الرضا للصدوق
٤٤ ـ الغنية لابن زهرة
٤٥ ـ فرائد الأُصول للشيخ الأنصاري
٤٦ ـ الفصول للشيخ محمّد حسين الاصفهاني
٤٧ ـ الفقيه للصدوق
٤٨ ـ فهرست الشيخ الطوسي
٤٩ ـ فوائد الأُصول للكاظمي الخراساني
٥٠ ـ الفوائد الحائرية للوحيد البهبهاني
٥١ ـ القواعد والفوائد للشهيد الأوّل
٥٢ ـ قوانين الأُصول للميرزا القمّي
٥٣ ـ الكافي للكليني
٥٤ ـ كتاب الخمس للشيخ الأنصاري
٥٥ ـ كتاب الزكاة للشيخ الأنصاري
٥٦ ـ كتاب الصلاة للكاظمي الخراساني
٥٧ ـ كتاب الطهاره للسيد الخوئي
٥٨ ـ كتاب القضاء للمحقّق الآشتياني
٥٩ ـ كتاب الوصايا والمواريث للشيخ الأنصاري
٦٠ ـ كشف الغطاء للشيخ جعفر كاشف الغطاء
٦١ ـ كشف اللثام للفاضل الهندي

٦٢ ـ كفاية الأُصول للآخوند الخراساني
٦٣ ـ لمحات الأُصول للسيد الخميني
٦٤ ـ مباحث الأُصول للسيد كاظم الحائري
٦٥ ـ المبسوط للشيخ الطوسي
٦٦ ـ مجمع البيان للطبرسي
٦٧ ـ مجمع الفائدة للمحقّق الأردبيلي
٦٨ ـ المجموعة الكاملة للشهيد الصدر
٦٩ ـ محاضرات في أُصول الفقه للفياض
٧٠ ـ مختلف الشيعة للعلامة الحلي
٧١ ـ مدارك الأحكام للسيد الموسوي العاملي
٧٢ ـ المدخل إلى عذب المنهل للشعراني
٧٣ ـ مسالك الأفهام للشهيد الثاني
٧٤ ـ مستدرك الوسائل للنوري
٧٥ ـ مستمسك العروة الوثقى للسيد الحكيم
٧٦ ـ مستند الشيعة للمولى أحمد النراقي
٧٧ ـ مستند العروة الوثقى للسيد الخوئي
٧٨ ـ مسند أحمد
٧٩ ـ مصباح الفقاهة لميرزا محمّد علي التوحيدي التبريزي
٨٠ ـ مصباح الفقيه للمحقّق الهمداني
٨١ ـ المصباح المنير للفيومي
٨٢ ـ مطارح الأنظار للشيخ الأنصاري
٨٣ ـ معارج الأُصول للمحقّق الحلّي

٨٤ ـ معالم الدين للشيخ حسن جمال‌الدين
٨٥ ـ المعتبر للمحقّق الحلّي
٨٦ ـ مقالات الاُصول للمحقّق العراقي
٨٧ ـ المكاسب للشيخ الأنصاري
٨٨ ـ المكاسب لمحمّد تقي الآملي
٨٩ ـ مناهج الوصول للسيد الخميني
٩٠ ـ منتهى المطلب للعلّامة الحلّي
٩١ ـ منية الطالب للشيخ النجفي الخوانساري
٩٢ ـ نهاية الأحكام للعلّامة الحلّي
٩٣ ـ نهاية الاُصول للعلّامة الحلّي
٩٤ ـ نهاية الأفكار للشيخ العراقي
٩٥ ـ نهاية الحكمة للعلّامة الطباطبائي
٩٦ ـ نهاية الدراية للشيخ الغروي الاصفهاني
٩٧ ـ نهج البلاغة لصبحي الصالح
٩٨ ـ نوادر الراوندي
٩٩ ـ هداية المسترشدين للشيخ محمّد تقي الاصفهاني
١٠٠ ـ الوافية للفاضل التوني
١٠١ ـ وسائل الشيعة للحرّ العاملي

محتويات الكتاب

الحجج العقلائية

بناء العقلاء

أساس اعتبار الحجج العقلائية ١٣

الفرق الأساسي بين بناء العقلاء وسيرة المتشرّعة ١٤

اقسام السيرة العقلائية ونطاقها ١٦

السيرة الناشئة من حكم العقل ٢٠

ما هي السيرة الارتكازية؟ ٢١

مناهج الاستدلال ببناء العقلاء ٢٤

متى يثبت الامضاء بعدم الردع؟ ٢٨

امضاء السيرة العقلائية كبرويٌ ٣٠

اشتراط معاصرة السيرة للشارع في حجّيتها ٣٢

طرق إثبات معاصرة السيرة للشارع ٣٧

ماذا يعامل مع الدليل اللفظي الوارد مورد السيرة؟ ٣٩

الحجج العقلائية المحاورية

الظواهر

الحجج العقلائية المحاورية ٤٥

الظهور التصوّري والتصديقي ٤٦
الأُصول اللفظية ٤٩
التطبيقات الفقهية ٥٥
حجية الظواهر ٦٣
أدلة حجية الظواهر ٦٤
تفاصيل في حجية الظواهر ٧١

قواعد في تعيين ظواهر الألفاظ

مناسبة الحكم والموضوع ٧٥
التطبيقات الفقهية ٧٧
الغلبة في الاستعمال والوجود ٨٥
مقتضى التحقيق ٩٠
الظهور الوضعي والانصرافي ٩٢
إذا وقع كلام الإمام جواباً للسؤال ٩٣
هل الاستعمال يوجب الظهور؟ ٩٥
التطبيقات الفقهية ٩٧
قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ١٠٠
التطبيقات الفقهية ١٠٦

المنطوق والمفهوم

تعريف المنطوق والمفهوم ١١١
الأقسام الثلاثة للمنطوق ١١٨
دلالة الاقتضاء ١٢١
التطبيقات الفقهية ١٢٣

دلالة التنبيه ١٢٧
حجّية هذه الدلالة ١٣٢
التطبيقات الفقهية ١٣٤
دلالة الإشارة ١٣٨
الدلالة السياقية ١٤٢
التطبيقات الفقهية ١٤٧

المفاهيم

تحرير مصبّ النزاع في حجّية المفاهيم ١٥٤
ماهو الملاك في ثبوت المفهوم؟ ١٥٧
اعتبار عدم كون القيد مسوقاً لبيان الموضوع ١٥٨
أقسام المفهوم ١٥٩
أمثلةٌ لأقسام المفاهيم من الكتاب والسنّة ١٦٠
مفهوم الشرط ١٦٨
نظرة إلى مسلك السيّد البروجردي ١٧٧
حكم ما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء ١٧٨
التطبيقات الفقهية ١٨٦
عدم تداخل المسبّبات ١٨٨
الثمرة الفارقة بين تداخل الأسباب والمسبّبات ١٩٠
لافرق بين اختلاف الأسباب في الماهية والأفراد ١٩١
مقتضى الأصل العملي عند الشكّ ١٩٤
مفهوم الوصف ١٩٥
تحرير الأقوال ومقتضى التحقيق ١٩٩

تفصيل الشيخ البهائي ﷺ في مفهوم الوصف ٢٠١
تفصيل المحقق الخوئي ﷺ ٢٠٤
التطبيقات الفقهية ٢٠٦
مفهوم الغاية ٢٠٨
هل الغاية داخلة في حكم المغيّىٰ ٢٠٩
هل المفهوم ثابت للغاية؟ ٢١٢
التطبيقات الفقهية ٢١٧
مفهوم الحصر ٢٢٠
لفظة «إلّا» ٢٢٢
مدلول «إلّا» الاستثنائية من المفهوم أو المنطوق؟ ٢٢٣
إشكال أبي حنيفة ٢٢٥
لفظة «إنّما» ٢٢٩
لفظة «بل» ٢٣٢
التطبيقات الفقهية ٢٣٥
مفهوم العدد واللقب ٢٣٧
مفهوم التحديد والتعليل ٢٣٩
التطبيقات الفقهية ٢٤٢
مسألة المشتقّ
تحرير محل النزاع ٢٤٧
هذه المسألة أُصولية ٢٤٧
النزاع في المقام لغوي ٢٤٩
ثمرة المسألة ٢٥٠

المراد من المشتقّ المبحوث عنه في الأُصول ٢٥٢
هل تدخل أسماء الزمان في محطّ البحث؟ ٢٥٤
أقسام العناوين الجارية على الذات ٢٥٨
الفرق بين المشتق ومبدئه ٢٦٠
كلام صاحب الفصول والمناقشة فيه ٢٦٣
الصفحات الجارية على ذات الباري ٢٦٦
اختلاف مبادئ المشتقّات ٢٦٨
المراد من الحال ٢٧١
خروج الملحوظ في حال التلبّس عن محلّ النزاع ٢٧٤
في الوجوه التي استدلّ بها للأعمّ ٢٧٤
رأي السيّد الإمام في وضع المشتقّ ٢٧٧
وضع الهيئات ٢٨٣
كيفية دلالة فعل المضارع على الحال ٢٨٥
التطبيقات الفقهية ٢٨٦