

٨٦٥

بِدْلَاجُ الْجَوَافِي

عَلَمُ الْأَصْوَاتِ

يحتوي على قواعد جديدة
لها دخل في الاستنباط

للشيخ على أكابر التسفي المازندراني

الطبع الثاني

مؤسسة التراث الإسلامي
التابعة لجمعية المترشحين للمقابة

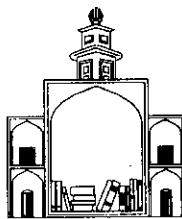
جمعداري اموال

مركز تحقیقات کامپیوتري علوم اسلامی

٥٠٩١٩

شـ - اموالـ :

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



بدائع البحوث في علم الأصول (ج ٢)

الأستاذ الألمعي الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني □
الأصول □

مَوْسِسَةُ النَّشْرِ الْإِسْلَامِيِّ

٣٠٤

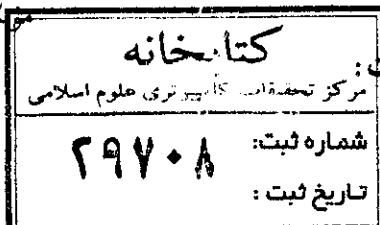
الثانية □

٥٠٠ نسخة □

١٤٢٩ هـ ق . □

٩٧٨ - ٩٦٤ - ٤٧٠ - ١١١ - ٥

ISBN 978 - 964 - 470 - 111 - 5



- تأليف:
- الموضوع:
- طبع ونشر:
- عدد الصفحات:
- الطبعة:
- المطبع:
- التاريخ:
- شابك ج ٢:

مؤسسة النشر الإسلامي
تابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة

تقديم



الحمد لله رب العالمين. أحمدُه أستتماماً لذعْمَتِه، وأستسلاماً لعزْتِه،
وأستعصاماً من معصيته. وأستعينه فاقهَةاً إلى كفايته.

والصلة على محمدٍ عبده ورسوله المصطفى، أرسله بالهدى ودين الحق، وجعله
بلاغاً لرسالته، وكرامة لأمته، وأنزل عليه القرآن نوراً لاطفاء مصابيحه، وبحراً
لابدراك قعره، ومنهاجاً لا يضل نهجه، وفرقاناً لا يخمد برهانه.

والسلام على الله المعصومين المكرّمين الذين هم معادن الإيمان وبحبوحاته،
وبنابيع العلم، وأساس الدين، وعماد اليقين.
ونسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمعرفتهم وطاعتهم، ونشر علومهم ومعارفهم،
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: إن عدة ماله دخل
أساسي في تحصيل ملحة الاجتهاد وقوّة الفقاهة ما يلي:

«الف» فقه اللغة العربية، فعلى طالب الفقاهة - قبل أي شيء - الوقوف على جذور اللغات العربية ومعانيها والتمييز بين معانيها الحقيقة والمجازية؛ لكي يفهم معاني الألفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية، ويستظهر منها معانيها المقصودة بسهولة.

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

ومن الأسف أنه ليس تعلم اللغة العربية - بما لها من الجذور والمعانى العديدة - شایعاً دارجاً بين المبتدئين من الطلاب.

«ب» فقه الصرف والنحو، بأن يتعلم ما لمفردات الألفاظ وهياكلها التركيبية من الخصوصيات والأحكام، والقواعد الأدبية الراجعة إلى تجزئة الكلمات وتركيبها بما لها من الهيئات والاعراب. وذلك لابتناء بيان المرادات وتفهم المقاصد على هذه القواعد في المحاورات اليومية بين أهل العرف. وإن لهذه القواعد دخلاً تاماً 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 حد ملكة راسخة في النفس، لا يتمكّن من طيّ مسیر الاجتهاد، ولا يقدر على الوصول إلى ذروة قمة الفقاهة الرفيعة، بل لا فائدة لكل ما تحمله من الجهد والسعى والتعب في طيّ هذا المسير الصعب وفي جهة النيل إلى هذا الهدف المقدس بدرجاته العالية.

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

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

عن النبي ﷺ والأئمة المعصومين من آلـه ﷺ. ولا ريب أن اعتبار ما روی عنهم ﷺ من الأحاديث يبني على صحة أسنادها أو الوثوق بصدورها، وعلى عدم اضطرابها من جهة المتن.

وإنّ في علمي الدرایة والرجال يبحث عن قواعد لا يمكن إحراز اعتبار الأحاديث المروية، إلّا بالوقوف على هذه القواعد والكبريات. وإليك نماذج من هذه القواعد:

- ١- طرق تحمل الحديث ونقله بالمعنى وتقطيعه.
- ٢- ملاكات صحة الحديث عند القدماء والمتّاخرين.
- ٣- انجبار ضعف سند الخبر بعمل المشهور ووهنه باعراضهم.
- ٤- الأحاديث المعلّلة والمضمرة.
- ٥- مرسلات مشايخ الثقات.
- ٦- أصحاب الاجماع وأحاديثهم.
- ٧- قاعدة التسامح في أدلة السنن.
- ٨- طبقات الرواية ودورها الأساسي في اعتبار الأحاديث.
- ٩- المشايخ الذين هم الأصل في الجرح والتعديل.
- ١٠- مدرك حجية قول الرجالين.
- ١١- ضوابط الجرح والتعديل.
- ١٢- أمارات العدالة والوثاقة.
- ١٣- التوثيقات العامة.
- ١٤- التوثيقات الخاصة وألفاظها.
- ١٥- قاعدة تبديل السند.
- ١٦- ضابطة التمييز بين الأسماء المشتركة.

- ١٧- سير التحقيق في أسناد الروايات من البدء إلى الختم.
- ١٨- المصادر الأصلية للكتب والجوامع الرجالية والبحث عن اعتبار هذه المصادر.

وقد بحثنا عن هذه القواعد الأساسية وغيرها من القواعد المهمة الدرائية والرجالية في كتابنا «مقاييس الرواية في علم الدراسة» و«مقاييس الرواية في كليات علم الرجال». وقد أقدمت مؤسسة النشر الإسلامي - التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة - على طبع هذين الكتابين.

«د» القواعد الفقهية الأساسية المفتاحية التي لها دور كبير جدًا في تحصيل ملكرة الاجتهاد وتشييد مباني الفقه الفعال، وسارية في مختلف الأبواب وجميع الفروع الفقهية.

وقد نظمت هذه القواعد بعد البحث والدراسة، ودونتها في كتابنا «مباني الفقه الفعال»، وبحثنا فيه عن أهم القواعد الفقهية التي يدور مدارها رحى الاجتهاد، مع تطبيقات فقهية أساسية في كل قاعدة استشهدنا بها بنص كلمات الفقهاء الفحول من شيخ الطائفة إلى الإمام الخميني عليه السلام.

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

وإن منصة علم الأصول وأهميته لا يخفى على الفقيه في مقام الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلةها 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 - المبحوث عنها في هذا العلم - بالاجتهاد، وشدة ارتباطها ودخلها في استنباط الأحكام.

وعليه فكل قاعدة كانت أكثر دخلاً وأشد مساساً في هذا الغرض الأساسي - وهو تحصيل الحجة على الحكم - يكون أولى بالبحث وأجدر بالتحقيق والدراسة. وقد دُوّنت قواعد لهذا العلم منذ عهد بعيد، ولكن أضيفت إليها في الأزمنة المتأخرة قواعد ومسائل أخرى 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 الفقهاء الفحول - من القدماء والمتاخرين - 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 الأصول، والحال أنها أكثر دخلاً في تحصيل الحجة من كثيرٍ من القواعد المبحوث عنها في هذا العلم، وأشد مساساً منها بالاجتهاد والاستنباط.

وقد كنت منذ مدة بصدور تجميع هذه القواعد الأساسية المفتاحية حتى وفقت الآن لتحقيقها ودراستها واستعراضها.

ودوّنت كثيراً من هذه القواعد في الجزء الأول من كتابنا « بدايـع البحـوث في مبـادئ عـلـم الأـصـول ». وبحثنا فيه عن قواعد جديدة أساسية مفتاحية لم يسبق بها في الكتب الأصولية الدارجة إلى يومنا هذا.

وأدرجت بعض هذه القواعد في مسائل علم الأصول.

وهذا الكتاب الذي بين يديك - مضافاً إلى اشتتماله على هذه القواعد الجديدة المفتاحية - يشتمل على علاوات جيدة نافعة أخرى.

منها: التعرُّض إلى أقوال قدماء الأصوليين، من السيد المرتضى والشيخ المفيد إلى العلامة، ومتاخرיהם، من العلامة إلى زماننا هذا، وتعيين رأي المشهور منهم في

غالب المسائل التي يمكن فيها تحصيل رأيهـم.

ومنها: الاجتناب عن الغور في المسائل العقلية التي إما 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، ولا ثمرة للبحث عنها والاطناب فيه، إلا بعد عن طريق التفقـه والاجـتـهـاد الصـحـيـحـ وـمـنـهـجـهـ الأـصـلـيـ المـنـتـهـيـ إـلـىـ الغـرـضـ.

ومنها: عقد عنوان التطبيقات الفقهية في ختام كل قاعدة أصولية والاستشهاد لها

بنصـ كـلـمـاتـ الـفـقـهـاءـ الـفـحـولـ مـنـ شـيـخـ الطـائـفـةـ إـلـىـ الـإـمامـ الـخـمـيـنـيـ ^{رض}.

وقد دوّنت هذا الكتاب بعد البحث عن مطالبه ولقائـهـاـ إـلـىـ عـدـةـ مـنـ الـفـضـلـاءـ، وـلـاسـيـماـ بعضـ الـأـفـاضـلـ مـنـ أـصـدـقـائـيـ. وـمـنـ هـنـاـ يـشـتـملـ عـلـىـ نـكـاتـ دـقـيقـةـ فـنـيـةـ أـجـبـتـ بـهـاـ عـنـ أـهـمـ الـاشـكـالـاتـ الـتـيـ أـورـدـتـ فـيـ مـجـلسـ الـبـحـثـ.

وفي الختام أرجو من الله تعالى الغفران والقبول، ومن الفضلاء والعلماء الكرام التذكـارـ وـالـغـمـوضـ فـيـ مـوـارـدـ لـاتـخـلـوـ فـيـ نـظـرـهـمـ مـنـ النـقـاشـ.

عليـ أـكـبـرـ السـيـفـيـ المـازـنـدـرـانـيـ

الحجج العقلائية

سبق في أوائل البحث عن المبادئ الأصولية - بعد الاشارة إلى مختلف مباني الأصوليين في تقسيم مباحث هذا العلم - أنه حسب ما اخترناه من المبني في تعريف المسألة الأصولية بأنّها القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الكلي الشرعي، ينبغي تقسيم مسائل علم الأصول حسب أنواع الحجة. وهي إما عقلائية أو عقلية أو شرعية، وكل منها إما أن تقوم على الحكم الواقعي أو على الحكم الظاهري. وإن الحجة على الحكم الكلي الشرعي إما أن تكون بـلا واسطة، كالاجماع والكتاب والسنة، أو مع واسطة قياس أو قياسات أخرى واقعة في طريق الاستنباط. وذلك مثل مبحث الظواهر والأصول اللفظية والمنطقية والمفهوم والمشتق والأوامر والنواهي والعام والخاص والمطلق والمقييد والمجمل والمبين، ونحو ذلك مما ينفتح صغريات حجية الظواهر.

وعلى هذا الأساس يقع الكلام في ثلاثة مقاصد.

الأول: **الحجج العقلائية**.

الثاني: **الحجج العقلية**.

الثالث: **الحجج الشرعية**.

بناءُ العقلاء

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

وهي: ١ - السيرة العقلائية المحاورية، ٢ - السيرة العقلائية العملية التكليفية، ٣ - السيرة العقلائية الوضعية الاعتبارية. ومحلّ الكلام هنا القسم الأول.

أساس اعتبار الحجج العقلائية

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

وحيث إنّ الكلام واقع في الحجج العقلائية ويبيّني 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 أمور.

الفرق الأساسي بين بناء العقلاء وسيرة المتشرعة

يفترق بناء العقلاء عن سيرة المتشرعة بأنّ مردّه ومرجعه إلى تبني جميع العقلاء على سلوك معين بسبب عوامل غير شرعية مؤثرة في انعقاد سيرتهم العملية. وأما سيرة المتشرعة فمرجعها إلى احتذاء خصوص المتدينين مسلكاً معيناً من ناحية حكم الشارع بذلك. فهي ولidea البيان الشرعي بخلاف سيرة العقلاء التي لا يكون الدين من عوامل حدوثها وتكونُها. ومن هنا تكشف سيرة المتشرعة عن حكم الشارع بلا حاجة إلى دليل على إمضائه؛ حيث لا يحتمل عادةً اتفاق المتشرعة وتبانיהם 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، لأنّ لم يحدث بعد زمانه. وذلك لأنّ حدوثها بعد زمان الشارع لا يكشف عن حكم الشارع؛ حيث لم تنشأ من بيان شرعي. **اللهُم إِنَّ بِيَانَ الشَّارِعِ** بعد ما دُون في القرآن والجواجم الروائية يمكن أن يكون سبباً لتكون سيرة المتشرعة حتى بعد زمان الشارع. ولكن يردّه أنّ **السِّيَرَةُ الْحَادِثَةُ** بعد زمان الشارع في معرض الانحراف والاعوجاج عن الدين لسوء فهم البيان الشرعي أو لتدخل بعض العادات والسلائق الناشئ من ثقافة خاصة أو من الشهوات والميلول النفسيّة. ولما ليست سيرتهم هذه بمرأى المعصومين لا يمكن لهم **اللهُم إِنَّ** ردّها حتى يكشف عدم ردعها عن عدم تدخل بعض

العوامل المذكورة في نشأتها، فلا يمكن نفي احتمال ذلك، إلاّ بعد إحراز معاصرتها للشارع. وهذا بخلاف السيرة المعاصرة لهم التي يمرأهم ويسمعهم. ثم إنّ بناء العقلاء وإن يشتراك مع سيرة المتشرعة في الاحتياج إلى عدم ردع الشارع، إلاّ أنّ سيرة المتشرعة بنفسها حجة ما لم يثبت الردع؛ نظراً إلى أماراتها على وجود البيان الشرعي، بخلاف سيرة العقلاء؛ حيث إنّها لا حجية لها بنفسها، بل بما أنّما متعلق إيمانه الشارع المكشوف بعدم الردع. وبعبارة أخرى: يكون بناء العقلاء مورداً تقرير المعصوم عليه السلام. فكيف أنّ عمل شخص بمحضر المعصوم عليه السلام يكون مورداً تقريره عليه السلام بالسكتوت وعدم الردع، فكذلك إذا اتفق سلوك عام للناس واستقرّت سيرة العقلاء بمرأى وسمع المعصوم عليه السلام وهو عليه السلام لم يردعهم في ذلك يكون سكوته تقريراً للعقلاء في سيرتهم، وعليه فليست سيرة العقلاء حجة، بل الحجة هي تقرير المعصوم عليه السلام، وإنما السيرة هي مورد تقرير الشارع ومتصلة به. وأما وجه حاجة سيرة المتشرعة إلى عدم ردع الشارع، فلعدم احتياجها في الحجية إلى إيمانه الشارع، بل إنّما هو لأنّ بالردع يعلم عدم نشأتها عن البيان الشرعي، كما أنّ ذلك وجه اعتبار معاصرتها لزمان الشارع؛ نظراً إلى عدم تمكّنه من الردع في عصر الغيبة.

فتحصلّ أنّه ليس اعتبار المعاصرة في سيرة المتشرعة لأجل دخلها في استكشاف إيمانه 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 وميل نفسيانية أو أغراض سياسية حكومية. وعليه فالسيرتان وإن تشتراطان في اعتبار المعاصرة لزمان الشارع، إلاّ أنهما

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

إن قلت: الالتزام بكون سيرة المتشرّعة ولidea 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 المتشرّعة عن البيان الشرعي، ومن هنا يتمّ كشفها عن ذلك وتتنّمّ أماريتها عليه بعدم ثبوت ردعٍ من الشارع بعد الفحص عنه.

أقسام السيرة العقلائية ونطاقها

سيرة العقلاءٌ تارة: تجري في المحاورات والمكالمات وهي مرجع تعين الظواهر وحجيتها. ويمكن التعبير عنها بالسيرة العقلائية المحاورية. وأخرى: فيما يرتبط بشؤون العيش من التكليفيات المنتزعة عن تبنيهم العملي في مجالات أمرهم الفردية والإجتماعية. ويمكن التعبير عنها بالسيرة العقلائية العملية التكليفية. كرجوع الجاهل إلى العالم وأهل الخبرة في تعين الوظيفة العملية والقانونية والشرعية والعرفية، وحمل فعل الغير على الصحة والأخذ بخبر الثقة.

وثلاثة: في الوضعيّات المحكّمة في سلوكهم العام المستقرّ في معاملاتهم ومبادلاتهم و مختلف شؤونهم الاقتصادية. وذلك كاعتبارهم الملكية والمالية والزوجية والشرطية، ونحو ذلك من الوضعيّات وترتيبهم

الآثار عليها في سيرتهم العملية. ويمكن التعبير عن هذا القسم بـ **السيرة العقلائية الاعتبارية الوضعية**.

ويستدلّ بينماهم في القسم الأول لتعيين ظواهر الخطابات الشرعية وحجيتها، في القسم الثاني لإثبات حجية كبريات الأحكام التكليفية الشرعية المنبأة 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 بعد الردع. وسيأتي بيان ذلك مفصلاً.

ويظهر من السيد الشهيد الصدر على ما في تقريرات بحثه^(١) أنّ قسماً من السيرة العقلائية تنقح موضوع الحكم فقط، من دون أن يثبت الحكم نفسه.

ثم قسم هذه السيرة إلى قسمين. أحدهما: ما ينْقَح فرداً حقيقةً من الموضوع ثبوتاً، أي يتحققه ويوجده في الخارج كمصدق المعرف من نفقة الزوجة أو المعرف من معاشرتها وإمساكها أو تسريعها. فهي تنقح موضوع وجوب الإنفاق والمعاشرة بالمعرف والإمساك والتسريع بالاحسان الوارد في لسان خطابات الكتاب والسنة.

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

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

ثم رُتّب على الفرق المذكور بين هاتين السيرتين عدم تأثير خروج الشخص عن السيرة في ما يقتضيه القسم الأول، 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 تختلف عن مقدار النفقة العرفية.

ولكن يرد عليه أولاً: أنه بعدأخذ عنوان المعروف أو الاحسان في موضوع الحكم في لسان الخطاب الشرعي، يكون المرجع في صدق عنوانهما تشخيص أهل عرف الزوجة أو الزوجين. وكلما إذا صدق موضوع الحكم يصير الحكم فعلياً، كما هو شأن القضية الحقيقية، بلا فرق بين أنواع الموضوعات. فإذا كان الموضوع من الموضوعات العرفية المحضة يكون المناط في صدقه نظر العرف والمحكم في ذلك عرف المكمل بذلك الحكم؛ لأنّ الموضوع في القضية الحقيقية كلي طبيعياً مقدر فإذا تحقق في أي زمان ومكان ووعاء وتحت أي شرائط وخصوصيات، يتربّ عليه حكمه. ومن هنا يختلف صدق ذلك باختلاف أنظار الأعراف، من دون دخل للسيرة العقلائية، كما ادعى في القسم الأول.

اللهم إلا أن يكون الخطاب الشرعي إرشاداً إلى السيرة، ولكن الذي تفيده السيرة العقلائية في مثل المقام هو كون أصل إنفاق الزوجة - حسب شأنها المتعارف - على عاتق الزوج وعهده على النحو الكلي. وأمّا تعين مقدار نفقة الزوجة في كل بلد أو قبيلة، فأنّما يعنيه عرف بلد الزوجة أو قبيلتها أو عرف الزوج وقبيلته. وعليه فتنقيح موضوع الحكم يكون بيد

عرف بلد الزوجة أو الزوج، لا السيرة العقلائية العامة.

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

وثالثاً: أنّ الفارق بين القسمين كون مفاد القسم الأول هو إثبات تكليف على الزوج؛ حيث إنّ مصب السيرة حينئذٍ كون نفقة الزوجة أو معاشرتها بالمعروف على عاتق الزوجة وعهدها. فلذا يقتبسوه 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 حقه. فلأجل هذا الفرق الماهوي بين مفاد السيرتين لا يؤثر الخروج والشذوذ عن السيرة في مقتضى القسم الأول دون الثاني، لا لأجل ما ذكر. ولما كان العرف هو المرجع في تنقيح موضوع الحكم التكليفي أو الحقوقي، يحكم عرف كلّ مكان وزمان في تعين موضوع ذلك الحكم؛ نظراً إلى كون الخطابات الشرعية على نحو القضايا الحقيقة وهي تخاطب عرف كلّ مكان وزمان على حسب فهمه من ألفاظ عناوين الموضوعات. وإنما يكون ذلك في الموضوعات العرفية الممحضة، كما نقحنا ذلك مفصلاً في مبادئ الأصول من كتابنا « بدايع البحث ».

وقد نقل عن السيد الشهيد الصدر في تقريرات بحوثه^(١) أقساماً أخرى للسيرة لا ترجع إلى محصل، وسنعرض إليها عند البحث عن السيرة إن شاء الله.

(١) بحوث في علم الأصول للسيد محمود الهاشمي: ج ٤، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ ومباحث الأصول للسيد كاظم الحارثي (الجزء الثاني من القسم الثاني): ص ١٠١ - ١٠٠

السيرة الناشئة من حكم العقل

وهـا هـنـا نـكـتـة مـهـمـة لـا يـنـبـغـي الغـفـلـة عـنـهـا، وـهـيـ: أـنـهـ إـذـا كـانـتـ السـيـرةـ العـقـلـائـيةـ نـاـشـئـةـ مـنـ حـكـمـ العـقـلـ العـمـليـ^(١) لـاـ رـيـبـ فـيـ حـجـيـتـهاـ بـنـفـسـهـ دـائـمـاـ مـنـ دـوـنـ حـاجـةـ إـلـىـ إـمـضـاءـ الشـارـعـ؛ لـأـنـ مـرـجـعـهاـ حـيـثـنـذـ إـلـىـ حـكـمـ العـقـلـ،ـ فـيـكـونـ الدـلـيلـ فـيـ الـحـقـيقـةـ هـوـ العـقـلـ،ـ لـاـ بـنـاءـ العـقـلـاءـ.ـ وـذـكـ فـيـمـاـ إـذـاـ كـانـ مـصـبـ السـيـرةـ بـنـفـسـهـ مـتـعـلـقاـ لـحـكـمـ العـقـلـ،ـ كـالـسـيـرةـ العـقـلـائـيةـ الجـارـيـةـ عـلـىـ تـقـيـيـحـ الـظـلـمـ وـالـكـذـبـ وـتـحـسـينـ الصـدـقـ وـالـعـدـلـ وـرـجـوعـ الـجـاهـلـ إـلـىـ الـعـالـمـ،ـ وـمـثـلـ بـنـائـهـمـ عـلـىـ فـعـلـ ماـ يـحـفـظـ بـهـ نـظـامـ الـحـيـاةـ وـالـمـعـاـشـ فـيـ مـخـتـلـفـ شـؤـونـ عـيـشـهـمـ،ـ وـعـلـىـ الـاجـتـنـابـ عـمـاـ يـخـلـ بـالـنـظـامـ،ـ كـاـيـجـادـ النـظـمـ فـيـ أـمـورـ الـحـيـاةـ وـالـعـيـشـ.

وـإـنـماـ تـحـتـاجـ السـيـرةـ العـقـلـائـيةـ إـلـىـ إـمـضـاءـ الشـارـعـ إـذـاـ لـمـ تـنـشـأـ مـنـ حـكـمـ العـقـلـ،ـ بـأـنـ نـشـأـتـ مـنـ طـبـعـ الـبـشـرـ وـغـرـائـزـهـ وـفـطـرـتـهـ وـجـبـلـتـهـ المـكـنـونـةـ فـيـهـ أوـ مـنـ مـشـاهـدـاتـهـ وـتـجـربـيـاتـهـ،ـ أـوـ اـسـتـقـرـاءـاتـهـ،ـ أـوـ كـانـ مـاـ يـتـوقـفـ عـلـيـهـ نـظـامـ حـيـاةـ الـبـشـرـ وـيـتـقـوـمـ بـهـ عـيـشـهـ الـمـدـنـيـ،ـ أـوـ كـانـ مـاـ يـنـتـهـيـ إـلـىـ حـكـمـ العـقـلـ بـوـسـائـطـ وـقـيـاسـاتـ عـدـيدـةـ،ـ لـاـ بـالـمـباـشـرـةـ.ـ وـأـكـثـرـ مـوـارـدـ السـيـرةـ العـقـلـائـيةـ مـنـ هـذـاـ الـقـسـمـ.ـ وـهـوـ الـذـيـ يـعـدـ دـلـيـلاـ مـسـتـقـلاـ مـعـ حـكـمـ العـقـلـ بـعـنـوانـ بـنـاءـ العـقـلـاءـ،ـ وـإـلـاـ فـلـوـ كـانـ لـلـعـقـلـ حـكـمـ مـسـتـقـلـ فـيـ مـوـرـدـ سـيـرـةـ عـقـلـائـيةـ بـنـفـسـهـ وـبـالـمـباـشـرـةـ مـنـ

(١) إذا كان حكم العقل متعلقاً بالعمل يُعتبر عنه بحكم العقل العملي، ذلك بأن يحكم العقل بحسن فعل شيء وقبح تركه أو بالعكس، كحكم العقل بحسن الصدق والعدل وإعانته الضعيف والمظلوم وحكمه بقبح الكذب والظلم وإعانته الفظالم، وإذا كان حكم العقل متعلقاً بوجود الشيء وأحكام الموجود يُعتبر عنه بحكم العقل النظري كحكمه بالأمكان والوجوب والامتناع والتقدم والتأخر والعلية والمعلولة 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، لبناء العقلاء. وليس ذلك مرادهم من بناء العقلاء الذي حجّة في عرض الدليل العقلي.

نعم، كثيرٌ من السير العقلائية وإن كان لها جذور في حكم العقل بالمال، ولكن لا حكم للعقل في موارد هذه السير بنفسها وبماليها من الاشكال والخصوصيات الخاصة، بل يفترق مصبهما بخصوصيتها الخاصة عن مورد حكم العقل من جهات، وإنما ينتهي إلى حكم العقل بوسائل عديدة وقياسات مؤلفة. ولا ريب أنَّ هذا القبيل من السير العقلائية - وليس بقليل - يصيِّر بامضه الشارع دليلاً مستقلاً في عرض الدليل العقلي. وذلك لعدم حكم للعقل في موارد هذه السير بمالها من الخصوصية.

ما هي السيرة الارتكازية؟

ثم إنَّه قد يتراهى في تعبير بعض الأعلام السيرة الارتكازية. وكأنَّه يقصد بها الميل التلبي والبناء الاعتقادي على شيءٍ، وإن لم يبلغ إلى منصة العمل في الخارج، إلا أنَّه مرتکزٌ في أذهان العقلاء أو عرف المتشرعة. ولكن وقع العمل على نظائره التي تعدَّ معه في ارتكاز العرف من واحدٍ واحده.

وقد وجدت هذا التعبير في كلام الفقيه المحقق السيد الحكيم في موضع: منها: مسألة ثبوت الكريمة بقول ذي اليد؛ حيث وجَّه إشكال صاحب العروة على ذلك بندرة الابتلاء بالسؤال عن الكريمة في عصر المعصومين عليهم السلام وعدم إثبات سيرة عملية في عصرهم. ثم ردَّ هذا التوجيه وقوى جانب ثبوت الكريمة بقول ذي اليد بقوله: «والسيرة العملية في المقام وإن كانت غير ثابتة لندرة الابتلاء، لكن السيرة الارتكازية محققة. فإنه لا ريب عند المتشرعة في جواز الاعتماد على خبر ذي اليد في الكريمة

والنجـاسـة وغـيرـهـما، مـا يـتـعلـق بـما فـي الـيدـ، مـن دـوـن فـرـق بـيـن الجـمـيعـ،
وـالـسـيـرـة الـارـتكـازـية حـجـةـ كـالـعـمـلـيـةـ».^(١)

ورـدـهـ المـحـقـقـ الخـوـئـيـ^(٢) بـما حـاـصـلـهـ: أـنـ الـارـتكـازـ المـذـكـورـ لـو رـجـعـ إـلـىـ
الـعـقـلـاءـ أـنـفـسـهـ بـمـقـضـيـ اـحـتـيـاجـاتـهـ فـيـ العـيـشـ وـتـقـوـمـ نـظـامـ حـيـاتـهـ
وـاقـتضـاءـ أـغـرـاضـهـ الـمـعـاـمـلـيـةـ أـوـ الـاجـتمـاعـيـةـ وـنـحـوـهـاـ مـاـ لـاـ يـنـفـكـ عـنـ نـظـامـ
حـيـاتـهـ وـمـعـاشـهـمـ، فـهـوـ مـعـتـبـرـ، وـإـلـيـهـ يـنـصـرـفـ إـطـلاقـ الـخـطـابـاتـ. وـذـلـكـ مـثـلـ
الـتـحـفـظـ عـلـىـ تـسـاوـيـ الـعـوـضـيـنـ فـيـ مـقـدـارـ الـمـالـيـةـ فـيـ الـمـعـاـمـلـاتـ أـوـ مـعـاـمـلـةـ
الـمـلـكـيـةـ الـوـاقـعـيـةـ مـعـ ماـ تـحـتـ الـيـدـ. وـلـيـسـ مـنـ هـذـاـ القـبـيلـ قـوـلـ ذـيـ الـيـدـ
فـيـ الـكـرـيـةـ. وـلـمـ تـعـتـبـرـ الـمـعاـصـرـةـ لـلـشـارـعـ فـيـ حـجـيـةـ السـيـرـةـ، فـمـنـ أـجـلـ ذـلـكـ
لـاـ حـجـيـةـ لـمـ لـمـ يـتـحـقـقـ فـيـ الـخـارـجـ بـمـرـأـيـ الشـارـعـ وـمـسـمـعـهـ؛ لـعـدـمـ إـمـكـانـ
استـكـشـافـ رـضـاهـ وـإـمـضـائـهـ حـيـئـنـيـ.

وـمـنـهـ: مـسـأـلـةـ دـعـمـ جـوـازـ إـجـبارـ الزـوـجـ عـلـىـ الجـمـاعـ لـلـزـوـجـ الـمـعـذـورـ
عـنـ الصـومـ فـيـ يـوـمـ شـهـرـ رـمـضـانـ. بـقـوـلـهـ: «وـيـشـهـدـ بـنـفـيـ الـحـقـ الـمـذـكـورـ أـنـهـ
خـلـافـ السـيـرـةـ الـارـتكـازـيـةـ الـقـطـعـيـةـ عـلـىـ دـعـمـ جـوـازـ مـنـعـ الزـوـجـ مـنـ الصـومـ
وـالـصـلـاةـ، وـمـقـدـمـاتـهـمـ، مـنـ طـهـارـةـ حـدـثـيـةـ أـوـ خـبـشـيـةـ أـوـ نـحـوـهـمـ، وـغـيرـهـاـ مـنـ
الـوـاجـبـاتـ الـشـرـعـيـةـ».^(٣) وـلـاـ يـخـفـيـ أـنـ مـحـطـ نـظـرهـ وـإـنـ كـانـ سـيـرـةـ الـمـتـشـرـعـةـ،
إـلـأـ أـنـ الـمـسـتـفـادـ مـنـ كـلـامـهـ فـيـ الـمـوـرـدـيـنـ أـنـ الـمـنـاطـ يـأـتـيـ فـيـ سـيـرـةـ الـعـقـلـاءـ
أـيـضـاـ. وـذـلـكـ الـمـنـاطـ هـوـ الـمـيـلـ الـقـلـبـيـ وـالـبـنـاءـ الـاعـتـقـادـيـ عـلـىـ شـيـءـ مـرـتـكـزـ
فـيـ الـأـذـهـانـ، وـإـنـ لـمـ يـصـلـ إـلـىـ مـنـصـةـ الـعـمـلـ، إـلـأـ أـنـهـ وـقـعـ الـعـمـلـ عـلـىـ نـظـائـرـهـ

(١) مستمسك العروفة: ج ١، ص ٢١٥.

(٢) كتاب الطهارة: ج ١، ص ٣٢٩.

(٣) مستمسك العروفة: ج ٨، ص ٣٦٦.

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

ومقتضى التحقيق أنّ في التعبير عن ارتكاز المتشرعة أو العقلاء بالسيرة الارتكازية مسامحة، وإنّ وقع عملهم على نظائر ذلك الأمر المرتكز. وذلك لأنّه 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 ارتكاز ناشئاً من السيرة العملية - للمتشرعة أو العقلاء - يعطي للخطابات اللفظية ظهوراً ما لم يثبت ردعُ من الشارع لتلك السيرة، من غير فرق في ذلك بين ما يتقوّم به نظام حياتهم وبين غيره. وذلك لأنّ مجرد جريان السيرة يوجب ارتكاز مصبّ السيرة في الأذهان، وإلّا فلو لم ينشأ ارتكاز 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، ومن 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 يعبر عنها بالسيرة الارتكازية، بل عبّر عما يعمّها والسيرة العقلائية بالمواقف العقلائية؛ حيث قال: «السيرة العقلائية: وتقصد 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، سواءً تجسدت في سلوك خارجي أم لا». (١) ولكن يرد عليه ما أوردناه على السيد الحكيم.

مناهج الاستدلال ببناء العقلاة

يظهر من كلمات المحققين في الاستدلال ببناء العقلاة مع عدم ردع الشارع تقريباً.

التقريب الأول: دلالة سكوت المعصوم عليهما السلام عند المواجهة لسلوك عام اجتماعي في عصره على إمضائه لذلك السلوك. وذلك لفرض كون سيرة العقلاة وسلوكهم العام بمرأى المعصوم عليهما السلام ومسمعه. فلو كان سلوكهم هذا خلاف الشرع لكان على الشارع تخطئة العقلاة وتنبيه المسلمين على خطئهم؛ لكي لا ينحرفوا عن الدين ولا يضلوا عن طريقة الرشاد تبعاً لسيرة العقلاة. ومن هنا يُستكشف من سكوت الشارع وعدم ردّه عن سلوك اجتماعي عام في عصره إمضاوه لذلك السلوك.

ويظهر من السيد الشهيد الصدر (٢) ابتناءً لهذا التقريب على أساسين. أحدهما: الأساس العقلي. والآخر: الأساس الاستظهاري الراجع إلى ظهور حال المعصوم عليهما السلام.

أما الأساس العقلي: فإما بلحاظ كون المعصوم عليهما السلام مكلفاً وبلحاظ ثبوت العصمة له عن العصيان والخطأ والرذل عقلاً. فيقال: لو كان ما بمرأى وسمعه من السلوك العام باطلًا ومخالفاً لدين الله وحكمه، لوجب عليه تنبيه الناس على زللهم وأعو جاجهم حفظاً لدين الله عن التغيير والاندرس.

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

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

أو صوناً لللامة عن الضلاله والانحراف أو نهيأً عن المنكر أو إرشاداً للجاهل. فلو لم ينبههم على ذلك - والحال هذه - لتخلف عن الوظيفة الواجبة ولارتكب بذلك المعصية وقع في الزلل والخطأ، وذلك مستحيل من المعصوم عليه السلام.

وإما بلحاظ كونه شارعاً وهادفاً، فلو سكت عن سلوك عام منحرف عن الدين ولم يتبّه الناس على اعوجاجهم عن الشريعة، لكان سكوته هذا تقضى لغرضه من تشريع الدين وجعل الأحكام وبعث الناس إلى العمل بها. وتقضى الغرض قبيح على العاقل الملتفت، فضلاً عن الحكيم المعصوم، بل هو مستحيل في حقه؛ لعدم إمكان تطرق الخطأ والزلل والقبيح إلى ساحته. وأما الأساس الإستظهاري فبحلاظ ظهور حال المعصوم عليه السلام عرفاً حينما سكت عند المواجهة لسلوك عام باطلٍ عن تنبيه الناس على اعوجاجهم - مع كونه حافظاً للشريعة ومن شأنه تبليغ الدين - في رضائه بذلك المسلك، فيكشف ظاهر حاله هذا عن عدم انحراف ذلك السلوك عن الدين. وهذا التقريب بكل اللحاظين متين لا غبار عليه.

ولكن يظهر من هذا العلم^(١) بيان آخر لهذا التقريب.

وحاصله: أنه إذا كان في العقلاء ميلاً إلى سلوك معين بمرأى المعصوم عليه السلام ومسمعه وسكت عنه ولم يردعهم عن ذلك، يكشف سكوته هذا عن رضاه بذلك الميل وعن إقراره بمطابقة ارتکازهم لحكم الشرع. وإن سكوت الشارع عن رد ميل شخص خاص أو فرقة خاصة 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 تقىٰ أو علمه بعدم ارتداع ذلك الشخص بردّه وعدم انتهاءه بنهاية، إلا أنّ سكوته عن ميل عموم الناس كاشف عن رضاه بذلك الميل العام.

ولكن يرد عليه أنه لا موضوعية للميل، وإنما يتعلق إمضاء الشارع بنفس السلوك والسيرة العملية للعقلاء. وإن كلّ سلوك وسيرة عملية وإن لا ريب في نشأتها من ميل باطني، ولكن الميل نفسه لا يتعلّق به الإمضاء ما دام لم يصل إلى مرحلة العمل، كما لا يخفى. وإن كان مقصوده من الميل هو إرتکاز نكتة في أذهان العقلاء بحيث يجرّهم إلى تطبيق عملهم على تلك النكتة المركوزة، مثل غلبة ملكية ما تحت اليد لذى اليد واقعاً في الخارج وأمارية اليد على الملكية الواقعية. ففيه أنّ إرتکاز النكتة المركوزة في أذهان العقلاء إنما هو سبب لتكوين سلوكهم العام ونشأة سيرتهم العملية، ولا تكون بنفسها مورد إمضاء الشارع مادام لم تبلغ إلى مرحلة العمل، بل إنما يتعلق إمضاوه بنفس السيرة العملية والسلوك الاجتماعي المتحقق في الخارج بمرأى الشارع وسمعيه.

التقرّيب الثاني: أنّ الشارع لما كان من العقلاء بل رئيسهم وطليعتهم، فما جرت عليه سيرة العقلاء هو سيرته أيضاً. وعليه فإذا استقرّت منهم سيرة بمرأى المعصوم عليه السلام وسمعيه تكشف عن إمضائه لها، بل عن اتخاذه مسلكهم ما لم يعلم منه تخطّيّتهم وردّهم. فإذا وصل إلينا ردّ منه يكشف ذلك عن اتخاذه مسلكاً غير مسلك العقلاء وأنه خطأهم في ذلك بمقتضى رئاسته.

وأشكل عليه السيد الشهيد الصدر - بعد ما قوى التقرّيب الأول - بأنّ كون الشارع رئيس العقلاء يوجب بنفسه احتمال افتراقه عنهم في بعض

الموافق و تخطيّتهم في تلك الموضع، وهي تتفق في غير ما يرجع إلى المدركات السليمة الفطرية والعقلية. وحاصل هذا الإشكال أنّ رئاسة الشارع للعقلاء إنما تقتضي مغایرة مسلكه لسلوك العقلاء، لا اتحاد المسلمين. وفيه: أنّ الاستدلال بهذا التقريب الثاني يتنبى على أمرتين. أحدهما: غلبة اشتراك الشارع مع العقلاء في سلوكهم العام وبنائه على ما جرت عليه سيرتهم؛ لأنّه من أنفسهم، وهذا الأمر هو الذي يقتضي اتحاد الشارع مع العقلاء في المسلك، وهو كون الشارع من أحد العقلاء، لا أنّه رئيسهم. ثانيةهما: عدم إحراز تخطيّته إياهم ولا ردعه المتوقع منه بمقتضى سيادته ورياسته. وبملاحظة هذين الأمرين ينطلي إشكال السيد الشهيد من أساسه، فلا وجه له.

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

ولكن هذا التقريب الثاني إنما يتم إذا كان مصباً السيرة العقلائية قابلاً لأنّ يقع مورد عمل المعصوم عليه السلام كالعمل بخبر الثقة وترتيب آثار الملك على اليد، ولا يتم 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 المدعى. اللهم إلا أن يقصد بالاتحاد في المسلك ما يعمّ ارتضاءه بما واجهه من السيرة العملية المتحققة بمسمعه ومرأه بملك النكتة العقلائية المشتركة بين جميع العقلاء، من غير توقيف على تحقق العمل بها من جانب الشارع نفسه وحيثئذٍ ينتفي الفرق المذكور.

متى يثبت الامضاء بعدم الردع؟

وقع الكلام في أنّ إمضاء الشارع هل يثبت بمجرد عدم ردعه مطلقاً في جميع موارد بناء العقلاء، أو لا؟
مقتضى التحقيق: أنّ إمضاء الشارع يثبت بمجرد عدم ردعه عند توفر الشروط الثلاثة الآتية.

١ - كون السيرة العقلائية معاصرة لزمان الشارع وذلك لما سبقت الاشارة إليه وسيأتي مفصلاً، من عدم تمكّن المقصوم ^{بليلاً} من الردع في عصر الغيبة ومن هنا لا يمكن استكشاف رضاه بملك عدم الردع في السير المستحدثة؛ لعدم تتحققها في عصره، كما في العقود المستحدثة، كعقد التأمين وتقليد المجتهد الذي يجتهد اجتهاداً تفصيلياً مبنياً على العلوم النظرية الفنية الدقيقة، كما في عصمنا، ونحو ذلك. فلا يكفي حينئذٍ مجرد عدم ثبوت الردع من الشارع في إمضاء مثل هذه السير.

٢ - عدم كون مصب السيرة مورد عمل الشارع نفسه - كالعمل بالأمرات من الظواهر وخبر الثقة ونحوه - وإنّ يكون عمله بنفسه إمضاءً عملياً، من غير حاجة إلى استكشافه بعدم الردع.

٣ - كون سيرتهم في محيط الشرع ومرتبطة بالآمور الشرعية بأنّ كان مصبتها 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، إلا أنه لمّا كان موضوع حكم شرعي ويترتب عليه الأثر الشرعي، يدخل بيان حكمه وتنبيه الأمة على الخطأ والزلل في العمل به في وظيفة المقصوم ^{بليلاً}، من

النهي عن المنكر وتنبيه الأمة على الانحراف عن الشريعة وتبلیغ أحکامها. وذلك مثل سيرتهم على العمل بالاستصحاب وأصالة الصحة ونحو ذلك مما أخذ في موضوعه الشك.

وهذا بخلاف ما كان من الأمور التي لا مساس لها بأحكام الشريعة، حيث إنّه لا يكون التدخل 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 الأمور فلا يثبت بعدم ردعه لها إمضاؤها. وذلك كسيرتهم في كيفية صنع الوسائل النقلية أو بناء المنازل والطرق والشوارع أو آلات الحرب والأسلحة وساير مناهج الصناعات التوليدية والاختراعات والاكتشافات في مختلف المجالات الثقافية والنظمية والاقتصادية وساير شؤون العيش، بل لا بد في مثل هذه السير من إمضائه ببيان لفظي ولو بعمومه أو إطلاقه الشامل لمورد السيرة، أو بتقرير، كما ورد في الرجوع إلى أهل الخبرة في تقويم قيم المتنفسات وتقدير قدر الكفاية في نفقة الزوجة والأقارب. فما دام لم يرد منه ما يدل على إمساء سيرتهم في مثل هذه الموارد، لا يمكن استكشاف رضاه. بل يمكن أن يقال إنّه لا حجية لبناء العقلاء في مثل هذه الموارد ، وإنما الاعتبار حينئذٍ لاثبات الحكم بذلك الدليل الوارد من الشرع.

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

وعليه فالتعرض إلى حكم هذه الأمور أيضاً ليس خارجاً عن شأن

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

وعلى هذا البيان يكون هذا التفويض والإيكال بنفسه كافياً عن إمضائه لسيرتهم في مثل هذه الأمور على الوجه الكلي العام، بلا حاجة إلى كشف إمضائه لآحاد مواردها. وأما ما تعرض إلى إمضائه بدليل لفظي من هذه السير، فهو لأجل الاجابة عن سؤال الأصحاب عن ذلك. وإنما لكان يكتفي بالسكتوت وعدم ردّع السيرة.

إمضاء السيرة العقلائية كبروئي

إنّه لمّا كان بناء العقلاء 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 الظہور يدل على كون إمضائه - المستكشف من سكوته - كبروياً، من غير اختصاص بذلك السلوك الفعلي المتحقق في زمانه، بل أوسع نطاقاً منه، فيشمل سلوكهم طيّ القرون ومضي الأعصار. والسر في ذلك أنّ سيرة العقلاء إذا استقررت على شيء في زمان لا تزول ولا تتغير في طيّ القرون وخلال الأعصار اللاحقة. وذلك لا بنتائها على النكتة المرتكزة المشتركة والقريحة العامة بين جميع العقلاء، فلا دخل لطائفة خاصة منهم أو برهة من الزمان في تكوينها حتى تزول أو تتغير بحدوث الأجيال الجديدة في القرون المتأخرة.

نعم في الموضوعات المستحدثة التي لم تكن متحققة في القرون الماضية، تكون سيرة العقلاء حادثة يتبع حدوث موضوعاتها المستحدثة.

ولما يستفاد من سيرتهم حكمٌ خاصٌ في مثل هذه الموضوعات فهو بحاجة إلى إمضاء 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، وإلا لا إشكال في تعين الرجوع إلى الاطلاقات والعمومات الواردة من الشارع عند عدم إثبات حجية السير المستحدثة. وذلك كالسيرة العقلانية المستقرة في زماننا على التلقيح الصناعي وتغيير الجنسية وبيع أعضاء البدن وشرائها وزراعتها وتشريحتها. ومثل عقد التأمين والسرقة الفعلية والمعاملة بالصلك (چک) والكومبيالة (سفته) وبطاقات الياضيب (بلطيهاى بخت آزمایی) وكثير من أعمال البنوك الرائجة بين عقلاء زماننا.

ثم إن 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 الأمور وأشباهها مورد عمل العقلاء الماضين؛ بحيث أحرزنا عدم دخل شيء آخر في نشأتها غير تلك النكتة المرتكزة، كما أنها منشأ تكوّن نظائرها من السير العقلائية المعاصرة لزمان الشارع. فقد يقال حينئذ إنَّ في مثل هذا الموضوع يكون إمضاء الشارع لنظائره - التي هي مصاديق أخرى من تلك النكتة المركزة الكلية العقلائية - إمضاءً له أيضاً. ولكنه محل تأمل؛ لفرض كون جريان سيرة العقلاء في الموضوع المستحدث منشأ لحكم خاص، وهو بحاجة إلى إمضاء الشارع؛ نظراً إلى ما يترب عليه من الحكم الخاص المغاير للحكم الثابت لنظائره من السير.

اشتراط معاصرة السيرة للشارع في حجيتها

تحصلّ مما ذكرناه في مناهج الاستدلال بناءً العقلاءً أنّه على أيّ التقرّيبين السابقين لابد من إثبات معاصرة السيرة للمعصومين عليهما؛ لأنّ السيرة المعاصرة هي التي ينعدّ لسكتوت المعصوم عنها ظهور في الإمضاء دون السيرة المتأخرة؛ نظراً إلى عدم تمكّن المعصوم عليهما من ردّع السير المستحدثة في زمان الغيبة حتّى يستكشف منه إمضاؤه. وذلك لأنّ المعصوم عليهما في زمان غيبته غير مكلّف بالنهي عن المنكر وتعليم الجاهم حتّى يكون سكتونه كاشفاً عن إمضائه. وعليه فإذا شاهدنا جريان سيرة العقلاء على فعل أو ترك أو اعتبار حكم وضعفي وترتيب الآثار عليه، لا يمكن لنا الحكم بحجية هذه السيرة شرعاً، إلا إذا أثبتتنا معاصرتها للشارع. وقد يستدلّ 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 الأمور العقلائية إلى العقلاء أنفسهم وفوض 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^(١) 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) بحـوث فـي عـلـم الأـصـول للـسيد مـحمـود الـهاـشـمي: جـ ٤، صـ ٢٣٦.

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

أقول: أما جوابه الأول فمتين لا غبار عليه؛ إذ ما من سيرة عقلائية معاصرة لزمان الشارع مما يرتبط بالأمور الشرعية، إلا وقد ورد من الشارع عموم أو إطلاق أو دليل لفظي متعرض لما جرت عليه السيرة، كما في بناهم على رجوع الجاهل إلى العالم، والتقليد - الذي في الحقيقة هو الأخذ بقول أهل الخبرة - ، والأخذ بخبر الثقة، وقاعدة اليد، وتشكيل الحكومة ونصب الأمير والرئيس للقوم. فقد دلّ على مصبّ السيرة في الأول مثل قوله عليه السلام: «علم الجاهل»^(١) وخطاب «هلاً تعلمت»^(٢) وفي الثاني قوله عليه السلام: « فأفت للمستفي»^(٣) وقوله عليه السلام: «اجلس مسجد المدينة وأفت للناس فاني أحبّ أن يرى مثلك في شيعتي»^(٤) وساير نصوص الارجاع. وفي الثالث قوله: «إذا سمعت من أصحاب الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم»^(٥) وغيره من الأخبار المتظافرة الدالة على ذلك. وفي الرابع قوله عليه السلام في معتبرة حفص: «لولم يجز هذا لم يقم المسلمين سوق».^(٦) وقوله عليه السلام في موثقة

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

(٢) أمالى 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 المهمزة، 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 أبواب كيفية الحكم ح ٢

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

«إِنَّا لَا نَجِد فِرْقَةً مِنَ الْفُرَقِ وَمَلَةً مِنَ الْمَلَلِ بَقَوا وَعَاشُوا، إِلَّا بِقِيمٍ وَرَئِيسٍ؛ لِمَا لَابَدَّ
لَهُمْ مِنْهُ فِي أَمْرِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا. فَلَمْ يَجِزْ فِي حِكْمَةِ الْحَكِيمِ أَنْ يَتَرَكَ الْخَلْقُ مَا يَعْلَمُ أَنَّهُ
لَابَدَ مِنْهُ». ^(٢) إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ النَّصوصِ الْكَثِيرَةِ الْوَارِدَةِ فِي مُخْتَلَفِ أَبْوَابِ
الْفَقْهِ، مَا جَرَتْ عَلَيْهِ سِيرَةٌ مِنَ الْعُقَلَاءِ.

وأما الجواب الثاني: فيمكن المناقشة فيه بأنه بعد البناء على سكت 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 ايصال الشارع وتفويضه جميع موارد السير العقلائية إلى أنفسهم من غير حاجة لاثبات ذلك إلى إطلاق أو عموم لفظي، كما لا ينافي ذلك كون متعلق السكت قضايا خارجية.

وقد يستدل لنفي اعتبار المعاصرة بأن الشارع لعلمه بالغيب مطلقاً عن جميع السير المستحدثة بين المتنشرة، بل بين عقلاء العالم إلى يوم القيمة. ومن هنا تعرّض لردعها أو إمضائتها بالقاء عمومات وإطلاقات لفظية على سبيل القضية الحقيقة. 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: ج ١٧، ص ٥٢٥ ب ٨، من ميراث الأزواج، ح ٣.

(٢) علل الشريعة: ص ٢٥٣ وعيون أخبار الرضا: ج ٢، ص ٩٩.

وإثبات إمضائه وردعه لها.

وفيه: أنّ المقصود من إمضاء السيرة أو ردعها تقرير سلوك عملي عام بالسکوت عند المواجهة معها أو اتخاذ مشيٍّ ومنهج عمليٍّ على خلافها، أو بخطاب لفظي متعرّض لها بعنوانها، وهذا لا يمكن في السير غير المعاصرة للشارع. هذا مع ما سبق منّا في توجيهه ابتناء 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 المسلم أنّه ما من فعل أو مسلك عملي عام أو خاص، إلّا وللشارع فيه حكم مستفاد من خطاباته، ولكن لا تُعدّ هذه العمومات والاطلاقات إمساءً أو ردعاً لسيرة خاصة بعنوانها. اللهم إلّا أن يقال إنّ إلقاء العمومات والاطلاقات على نحو القضية الحقيقة لا ينافي كونها إمساءً أو ردعاً لما يدخل فيها من مصاديقها الشابة بالسيرة العقلائية بلا فرق في ذلك بين زمان الحضور وبين عصر الغيبة فكيف أنّ كل مصدق - من مصاديق الكلي الطبيعي الواقع موضوعاً في خطاب - تتحقق في الخارج في أي زمان، يدخل بمجرد تحققه 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 المكلفين في مورد تلك السيرة المستحدثة . وبناءً على ذلك ما من سيرة مستحدثة، إلّا وهي مضادة للشارع أو مردوع عنها، ولو بالقاء العمومات

والاطلاقات على نحو القضية الحقيقة الشاملة لها، ولا سيما بلحاظ علم الشارع بما يستحدث من السيرة العقلائية ويلحاظ 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 أية 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 الأمور التي ذكرنا اعتبارها في إثبات إمضاء الشارع واستكشاف رضاه بعدم الردع، وهو عدم كون السيرة مستحدثة، كما يتوضّع بهذا البيان نطاق مناهج الاستدلال بالسيرة العقلائية؛ نظراً إلى عدم توقف تمامية الاستدلال بها حينئذٍ على معاصرة السيرة لزمان الشارع، بل يتمكن المعصوم عليهما 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 أنه عليهما عالم بجميع ما سيحدث من السير إلى يوم القيمة. ومن هنا أرجع الشيعة إلى رواة أحاديث أهل البيت عليهما في جميع ما يحدث في زمان الغيبة بقوله عليهما:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا». (١)

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ١، ١٠١، ب ١١ من صفات القاضي ح ٩

طرق إثبات معاصرة السيرة للشارع

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

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

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

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

وذلك مثل رجوع الأصحاب والمتدينيين المعاصرين لزمان الأئمة عليهما السلام إلى الفقهاء الرواة، كزراراة ومحمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم. وقد أرجع الأئمة عليهما السلام أصحابهم إلى هؤلاء. ولكن لما كان إرجاعهم إليهم في ذلك لأجل علم هؤلاء الرواة بالأحكام، وهذا الملك مشترك بينهم وبين فقهاء عصرنا، يفهم من ذلك جواز الرجوع إليهم أيضاً فيأخذ الأحكام والعمل بها - الذي هو التقليد - مع أنّ الاجتهاد أصبح في

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

ولا يخفى أنّ كشف هذه الطريقة عن معاصرة السيرة للشارع إنما يختصّ بما إذا لم يكن مصتب السيرة ومجراها في أمور مرتبطة بحالات وأغراض شخصية عمت لغالب الناس صدفة؛ حيث لا جهة اشتراك عقلائي حينئذٍ ليكشف عن جريان سيرة العقلاء المعاصرین في زمان الشارع.

وأما وجه اشتراك عقلاء الأعصار في السير العقلائية، نشأتها من ارتكازاتهم الفطرية وقراءيهم الجبلية وغرائزهم الطبيعية المشتركة بينهم بما أنّهم مجبولون عليها. ولذلك ثبتت معاصرة السيرة الفعلية للشارع، لا لكونها ناشئة عن حكم العقل، كما قد يتوهم.

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

وقد تقرّب هذه الطريقة الثالثة وكشفها عن موافقة الشارع للسيرة وإمضائه لها: بأنّ ما جرت عليه سيرة العقلاء لما كان وفق ارتكاز العقلاء وطبعهم، يكون غير ما جرت عليهم سيرتهم مخالفًا لطبع العقلاء وقراءيهم. وعليه فلو كان ذلك الأمر المخالف لطبع العقلاء متعلّقاً لتشريع الشارع وجعل الحكم عليه لكثره السؤال والجواب حوله بين الأصحاب، ولو صلت إلينا الروايات المتعرّضة لذلك. وحيث لم يرد من الشارع نصّ يدل على ذلك، ينكشف بذلك عدم كونه مورداً للتشرع ولا متعلّقاً للحكم الشرعي. ولما كان المورد مما يعمّ به البلوى، ومن المقطوع عدم سكوت الشارع عن بيان حكم مثل هذه الأمور الخطيرة، يدور الأمر لا محالة بين جعل الحكم على

وفق مقتضى السيرة وبين جعله على خلافها، فتكشف القرينة القطعية عدم كون خلاف السيرة متعلقاً لحكم الشارع، ويثبت بذلك تشرع الحكم على وفق السيرة العقلائية وأنّ ما جرت عليه السيرة هو متعلق الحكم الشرعي. وفيه: أنّ غاية ما يثبت بهذا البيان عدم تعلق تشريع الشارع بما هو مخالف للسيرة بدليل عدم وجود 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، وإلا لا يتصور مخالفة الشارع للسيرة العقلائية ولا اتخاذ مسلك منه مخالف لقريحة عقلاء ذلك العصر.

ثم إنّه ذكر السيد الشهيد الصدر^(١) طرقاً أخرى لاثبات المعاصرة لا ترجع إلى محضّل، وليس هنا محلّ ذكرها. وسيأتي ذكرها عند البحث عن الحجج العقلائية غير اللفظية.

مَاذَا يعامل مع الدليل اللفظي الوارد مورد السيرة؟

لو ورد دليل لفظي من جانب الشارع في مورد بناء العقلاء، لابد من ملاحظة كيفية دلالته. فلو كان الدليل مما 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 يبنتي على تمامية مقدمات الحكمة، ومن هذه المقدمات عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، وليس ذلك لأجل كون الدليل اللفظي الموافق لبناء العقلاء إرشاداً إليه، وعدم اعتبار له في غير ما انعقدت

(١) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٤٦١

عليه سيرتهم. وذلك لأنّ سيرة العقلاء لا حجية لها بنفسها مع قطع النظر عن إيمضاء الشارع. وإنّما الحجية للدليل اللفظي الوارد من جانب الشارع إيمضاءً لها، وإلاّ 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 بيتنى 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 المتيقن في مقام التخاطب. وعليه فلا ينعقد الظهور الإطلاقي للدليل اللفظي في غير هذا المقدار لعدم تامة مقدمات الحكمة. ولكن ذلك مبنيٌ على كون وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب قرينةً مانعة من انعقاد الاطلاق.

وهذا بخلاف ما إذا كان دلالة الدليل اللفظي بالوضع من غير ابتناء على مقدمات الحكم، كما لو دلّ بالعموم على ما هو أوسع نطاقاً من بناء العقلاء أو بالدلالة المطابقية الصريحة. فحينئذٍ لا بدّ من الأخذ بمدلول الدليل اللفظي - من عموم أو نصٍّ - وتوسيعة الحكم بقدر نطاق ظهوره، لا الاكتفاء بمعقد السيرة. وذلك لفرض أنّ سيرة العقلاء لا حجية لها بنفسها لو لا قول المعصوم عليه أو تقريره، بل إنّما الإعتبار بالدليل اللفظي الوارد من جانب الشارع لا بنفس بناء العقلاء، فلا بدّ من تحكيم ظاهر الدليل اللفظي في تعين نطاق الحجة الشرعية والحكم الثابت بها.

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

اللهم إلا أن يقال: إن ارتكاز الذي نشأت منه السيرة يعطي للدليل اللغظي الوارد على وفقها ظهوراً حسب ما استقررت عليه السيرة، بلا فرق في ذلك بين كون ذلك الدليل مطلقاً أو عاماً؛ لأن ارتكاز العقلائي العرضي قرينة لبيّة متصلة حافة بالخطاب الشرعي وتعين ظهوره. وعليه فأي دليل لغظي ورد من الشارع في مورد سيرة عقلائية، ينعقد ظهوره على حسب ما جرت عليه السيرة. وذلك لوجود ارتكاز عرضي في موردها نشأت منه السيرة. وإن الخطابات الشرعية تلقى على أساس ارتكازات العرضية. فاتضح بهذا البيان أن نطاق ظواهر الأدلة اللغظية - الواردة على وفق السير العقلائية - يطابق مصب السيرة الموافقة لها دائماً، بل لا ينعقد ظهور للخطاب الشرعي إلا على أساس السيرة.

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

ثم إن هذا كله إذا كان إمضاء الشارع للسيرة العقلائية بالدليل اللغظي، وأما إذا كان بمجرد عدم الردع، فلا بد من الاقتصار بالمتيقن من معقد السيرة لكونها دليلاً لبيّاً ولعدم ورود دليل لغظي من الشارع حتى يعين مورد الإمضاء بالدلالة اللغظية الوضعية.

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

الحج

العقلائية المحاورية

الظواهر

الحجج العقلائية المحاورية

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

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

وذلك لأنّ البحث عن دلالة الاقتضاء - مثلاً - ينبع أنّ مدلول اللفظ بدلالة الاقتضاء ظاهر الكلام، فإذا انضمت نتيجته إلى كبرى حجية الظهور تنتج قيام الحجة على الحكم الشرعي. فمثلاً نقول: قوله عليه السلام: «من صلّى الخمس في جماعة فظنوا به كلّ خير»^(١) يدل بدلالة الاقتضاء على قبول شهادة من صلّى الخمس جماعة، والمدلول بدلالة الاقتضاء ظاهر الكلام، وكلّ ظاهر حجة، فقوله عليه السلام في الرواية المزبورة حجة، على قبول شهادة من صلّى الخمس جماعة. وكذا الكلام في باقي الظواهر.

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ٢٩١، ب ٤، من الشهادات، ح ١٢.

الظهور التصوري والتصديقي

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

أحدهما: ظهور تصوري ثابت لكل لفظ بالدلالة التصورية. وهو انسياق المعنى الموضوع له إلى الذهن من سمع اللفظ، وهو أسرع انسياقاً من ساير معاني اللفظ، من دون توقف على قصد استعمال اللفظ في المعنى، ولا على إرادة التفهم من جانب المتكلم.

ثانيهما: ظهور تصدّيقي ثابت للكلام بمجموع أجزائه بالدلالة التصدّيقية. والمدلول التصدّيقي تارةً يكون ثابتاً للكلام بالارادة الاستعملية التفهمية، بأن يكتفي المتكلم بتفهيم معنى اللفظ باستعماله لأجل هزل أو استهزاء أو نحو ذلك، من غير إرادة جدية للمعنى المستعمل فيه.

وأخرى: يكون بالارادة الجدية بأن لا يكتفي المتكلم بمجرد تفهمي معنى اللفظ بالارادة الاستعملية، بل يريد إلقاء معنى اللفظ إلى المخاطب جداً، فيكون المعنى المستعمل فيه مراده الجدي. فينعقد للكلام حينئذ ظهور تصدّيقي. وعليه فالظهور التصدّيقي هو دلالة الكلام التصدّيقية على المعنى المراد بالارادة الجدية لا الاستعملية التفهمية وحدها. وهذه الدلالة إنما تنشأ من ظاهر حال المتكلم حيث إنّه يجب كشف الكلام عن كون مدلوله مراداً للمتكلم بالارادة الجدية بحيث ترکن إلى ذلك نفس المخاطب وتصدقه. ولأجل ذلك سمى بالمدلول أو الظهور التصدّيقي. وهو ثابت بأنّهاء الدلالات السابق ذكرها في أوائل هذا الكتاب. ويمكن الفرق

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

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

ومن أنكر كون الدلالة التصورية داخلةً في حقيقة الدلالة ينكر لا محالة وجود الظهور التصوري، ونحن لما أثبتنا في محله كونها داخلةً في حقيقة الدلالة فلذا نرى الظهور التصوري قسيماً للظهور التصدقّي، كما هو الظاهر من الشيخ الأعظم^(١) حيث جعل للظهور قسمين أحدهما: الظهور الناشي من وضع اللفظ ثانيهما: الظهور الناشي من التصديق بكون الظهور الوضعي مراداً للمتكلّم.

فإنه جعل الأصول اللفظية قسمين أحدهما: ما يُعمل لتشخيص أو ضاع الألفاظ. ثانيهما: ما يُعمل 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 مراداً أو لا؟

والشك في الأوّل مسبب عن الأوضاع اللغوية والعرفية، وفي الثاني عن اعتماد المتكلّم على القرينة وعدمه.

فالقسمان من قبيل الصغرى والكبيرى لتشخيص المراد».^(٢)

(١) فرائد الأصول / طبع مجمع الفكر الإسلامي: ج ١، ص ١٣٦.

(٢) فرائد الأصول: ج ١، ص ١٣٦.

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

ولكن التحقيق أنَّ ظاهر الكلام يساوق المعنى المراد دائماً إما واقعاً وحقيقةً أو في الظاهر تعبدأ بالحججة العقلائية، وهي حجية الظواهر. وذلك لأنَّه لا اعتبار بخلاف الظاهر ولو كان مراداً واقعاً، فيكون الظاهر مساوياً للمعنى المراد، بل حتى لو يعلم المراد بقرينة قطعية يكون هو ظاهر الكلام، إلا أن تكون القرينة الموجبة للعلم بالمراد بحيث لا تجعله ظاهر الكلام في نظر أهل العرف فينفكُّ الظهور حينئذٍ عن المعنى المراد. وعليه فمقتضى التحقيق خلاف ما يستفاد من كلام الشيخ وذلك لأنَّ ظاهر الكلام ما تركن إليه نفس المخاطب وتصدقه بأنه مراد المتكلم، وإن شئت فقل ما يستقرر إلى ذهن المخاطب بأنه مراد المتكلم، وهذا الاستقرار والركون إما بمقتضى وضع اللفظ أو بمعونة القرائن بلا فرق بين كونه مراداً له واقعاً وحقيقةً وبين عدمه. وممن صرّح بذلك، أي تقسيم الظهور إلى التصوري والتصديقي، هو السيد الشهيد الصدر.^(١)

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

(١) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٤٨٣ - ٤٨٤ وج ٤، ص ١٥٩ - ١٦٠

المبتنية على وجود القرائن.

ثم إنّ البحث عن الظواهر يقع في ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: في طرق إثبات الظواهر صغرياً مع قطع النظر عن الشك في المراد.

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

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

أما المرحلة الأولى: فسيأتي البحث عنها مفصلاً. فان عمدة مباحث الألفاظ معقودة لأجل ذلك.

ولكن ينبغي هنا 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 البينية والبلاغية، ولا سيّما الالتفات الخاص إلى ما استقرّ عليه دأب الشارع في استعمالاته وخطاباته. ويمكن تعين 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 والموضع.

الأصول اللفظية

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

وقد وضعت لتعيين كل واحد من ظهوري التصورى والتصديقى علامات وأصول يرجع إليها عند الشك. فإذا شك في المعنى الموضوع له لترددّه بين عدّة معانٍ يرجع إلى علامات الوضع لتعيين الظهور التصورى. كالتبادر وصحة العمل وعدم صحة السلب وغلبة الاستعمال. والبحث عن ذلك فقد سبق في الحقيقة والمجاز وخارج عن محل الكلام.

وأما إذا شك في مراد المتكلم ومقصوده الجدى من الكلام فيرجع حينئذٍ لتعيين الظهور التصديقى وتعيين المراد الجدى إلى أصولٍ يعبر عنها بالأصول اللغوية. وهي الأصول التي تجري عند الشك في مقصود المتكلّم من النّفط لتشخيص مراده. المقصود من الشك هنا احتمال الخلاف غير المانع من ظهور الكلام، وإلاًّا معنى لارجاع الأصول اللغوية كلها إلى أصلّة الظهور. وعمدة هذه الأصول ما يلي:

- ١ - أصلّة الحقيقة: وموردها ما إذا شك في أنّ مراد المتكلّم من النّفط هل هو معناه الحقيقى أو المجازى؟ لاحتمال وجود قرينة على إرادة المجاز. فحينئذٍ يحمل الكلام على معناه الحقيقى بدليل أصلّة الحقيقة.
- ٢ - أصلّة العموم. وموردها ما إذا شك في أنّ المتكلّم هل أراد من النّفط العام معناه الواسع الشامل لجميع أفراده أو أراد بالخاص؟ لاحتمال ورود التخصيص. فيحمل الكلام حينئذٍ على العموم بدليل أصلّة العموم، ولا يعنى باحتمال إرادة الشخصوص.
- ٣ - أصلّة الاطلاق. وموردها ما إذا شك في أنّ المتكلّم هل أراد من النّفط المطلق معناه الواسع الساري إلى جميع أفراده وحالاته أو أراد بعض أفراده أو حالاته؟ لاحتمال ورود التقييد. فيحمل الكلام على اطلاقه بدليل أصلّة الاطلاق، بلا اعتناء باحتمال إرادة المقيد.

٤ - أصالة عدم التقدير. وموردها ما إذا شك في مراد المتكلم لاحتمال التقدير في الكلام. فيقال: الأصل عدم التقدير أو إنّ التقدير خلاف الأصل، ويحمل الكلام على غير المقدر.

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

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

٧ - أصالة الظهور وموردها ما إذا كان للفظ ظاهرٌ واحتُمل إرادة خلاف الظاهر - كما هو شأن أيّ ظاهر - فيحمل الكلام حينئذٍ على ظاهره ولا يعترض باحتمال خلاف الظاهر بدليل أصالة الظهور.

ولا يخفى أنّ جميع هذه الأصول ترجع في الواقع إلى أصالة الظهور. وذلك لأنّ المعنى الحقيقي هو ظاهر اللفظ؛ لأنّه المتبادر من اللفظ عند عدم القرينة. وكذا العموم والاطلاق؛ لظهور اللفظ العام والمطلق فيهما بحسب التبادر والمتفاهم العرجي مادام لم يثبت المخصوص والمقييد 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 الأصول اللفظية وبيان مفادها. وأما وجه حجيتها

فهو بناء العقلاء؛ حيث جرت سيرتهم في المباحثات 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 المقيد أو المجاز يأخذون به ولا يعتنون باحتمال إرادة العموم أو الاطلاق أو الحقيقة، فيعلم من ذلك أن ملوك الحجية عندهم ظهور الكلام، فإذا كان اللفظ ظاهراً في أيّ معنى يأخذون به ويلغون احتمال خلافه.

ثم إنّ في المقام نكّات ينبغي الالتفات إليها.

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

ومنها: أنّ المدلول التصوري ثابت للفظ بما له من المعنى الحقيقي دائمًا ولكن لا يستقر بل يزول بالقرينة على الخلاف. فإذا قيل «رأيتأسداً يرمي» أو «إذهب إلى البحر وخذ العلم منه» ينتقل إلى الذهن أيضًا المدلول التصوري، وهو الحيوان المفترس في لفظ الأسد والمعنى المعروف من لفظ البحر. ولكن لا يستقر في الذهن، بل ينقلب إلى الظهور التصديقي الجدي في المعنى المجازي؛ حيث يكشف بها عدم تعلق الإرادة الجدية بالمعنى الحقيقي.

ومنها: أنه بناءً على تبعية أصالة الظهور يؤخذ بالظهور عند احتمال إرادة المجاز لاحتمال وجود القرينة عليه في الكلام ما لم يخل 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 بناءً العقلاء وذلك؛ لما أشرنا إليه آنفًا من استقرار سيرتهم في المعاورات على الأخذ بظاهر الكلام عدم اعتنائهم باحتمال خلاف الظاهر مطلقاً، سواءً كان المحتمل هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي، ولا يرتبون أيّ أثر على ما ليس بظاهر الكلام ولو كان هو المعنى الحقيقي.

ومنها: أنّ من تتبع 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 الإمام الراحل^(١). وذلك لأنّ في أغلب هذه الموارد تدعى جماعةً من الفقهاء انصراف المطلق إلى بعض أفراده لأجل وجود قرينة يرونها صالحة لصرف الكلام إليه، وينكر الآخرون صلاحيتها للقرنية ويتمسكون لنفي قرينتها بأصالة عدم القرينة. وحيث إنّ مدّعى القرنية ترجع دعواه في الحقيقة إلى دعواي وجود القرينة الصرافية، ولكن النافي لم يحرز صلاحية ما أدعى قرينتها للقرنية وصرف الكلام عن ظاهره، يشك بالمال في قيام القرينة على خلاف الظاهر ويتمسك 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 المعول عليها في سيرة العقلاء عند احتمال الخلاف، لا استصحاب عدم

(١) مناهج الوصول: ج ١، ص ١٣١

النقل القهقري؛ لبعده عن ارتکاز أذهانهم في المعاورات، بل لا يخطر ذلك ببالهم الساذج. فلا يصغى إلى مقالة من أطيب الكلام في تقریب هذا الاستصحاب، ولا حاجة إلى تفصیل صوره، لعدم ترتب أية فائدة على ذلك.

هذه النکتة تستفاد من کلام السيد الإمام الراحل رحمه الله في المقام. ولكن يمكن المناقشة فيها بأنّ احتمال النقل ليس مخالفًا للظاهر، كيف وانعقاد الظهور للكلام في المعنى المتبادر إلى الذهن مسببٌ وناشٍ من النقل.

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

وإما هو مسببٌ من الوضع الأول وعدم النقل، بأن اللفظ حقيقةً في معناه الأول، كما كان من دون تغيير وعليه ظهور اللفظ يلائم كلاً من النقل وعده، ويتحمل كونه مسبباً عن النقل، كما يتحمل عدمه. وحينئذٍ كيف يكون احتمال النقل خلاف الظاهر؟! وبناءً على ذلك لا مناص لنفي احتماله من التمسك باستصحاب عدم النقل القهقري إلى زمان صدور الخطاب؛ لأنّه أمر حادث والأصل عدمه عند الشك فيه، بمعنى أنّ كلّ زمان احتمل فيه حدوث النقل - من زماننا إلى زمان صدور الخطاب - تجري أصلالة عدم حدوثه فيثبت بذلك صدور الخطاب في زمان محکوم بعدم النقل.

التطبيقات الفقهية

هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية وأكثرها ثمرةً وأشدّها دخلاً في استنباط الأحكام. ومواردها أكثر من أن تحصى، فانّها منبثةٌ في مختلف أبواب الفقه. وها هنا نكتفي بذكر نماذج من التطبيقات الفقهية للأصول اللفظية.

أما أصلّة الاطلاق فمن مواردّها: إطلاق صحيح محمد بن مسلم، قال: «سمعت أبا جعفر^{عليه السلام} يقول: لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتب ثلاث خصال: الطعام والشراب والنساء والارتفاع في الماء».^(١)

فإنه دلّ باطلاقه اللفظي على عدم مفترضة غير الثلاثة المذكورة. فإذا شك في مفترضة فعل أو شيء للصوم - غير الثلاثة المذكورة - لأجل احتمال ورود دليلٍ دالٍ على مفترضته، نتمسّك بأصلّة الاطلاق ونحكم بعدم مفترضة غير الثلاثة إلا أن يثبت المقيد، كما في الكذب على الله ورسوله والبقاء على الجناة إلى الفجر وايصال الغبار أو الدخان الغليظين إلى الحلق.

ومنها: إطلاق قوله^{عليه السلام}: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم».^(٢)

فإنه دلّ باطلاقه على نفي التكليف عن الصبي. فإذا شكّنا في ثبوت التكليف في حق الصبي قبل الاحتلام بيلوغه العشر أو ثلاثة عشر أو بالأشعار أو الانبات للتشكيك في تمامية ما دلّ من ذلك سندًا أو دلالةً، نتمسّك عند ذلك بأصلّة الاطلاق وننفي ثبوت القيد ونحكم بعدم ثبوت

(١) الوسائل: ج ٧، ص ١٨، ب ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١، ص ٣٢، ب ٤ من مقدمة العبادات ح ١١ والجواهر: ج ٢٦، ص ١٠.

التكليف لمن لم يحتمل، إلا أن يثبت التكليف بدليل، كما ورد في بلوغه خمسة عشر وإنبات الشعر على العادة.

وأما أصالة العموم؛ فمثل ما ورد عن أبي جعفر عليه السلام في صحيح علي بن مهزيار: «فَأَمَّا الْفَنَائِمُ وَالْفَوَائِدُ فَهِيَ وَاجِبَةٌ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ».^(١)

وفي موثقة سماعة قال: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسْنِ عَنِ الْخَمْسِ. قَالَ عليه السلام فِي كُلِّ مَا أَفَادَ النَّاسَ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ».^(٢)

فانه دلّ بعمومه المستفاد من الجمع المحلّي بالآلف واللام في الصحيح وبلفظ «كلّ» في الموثقة على وجوب الخمس في جميع أنواع الفوائد والفنائم. فإذا شكنا في وجوب الخمس في شيءٍ من الفوائد لاحتمال استثنائه، مثل ما أعتقد في عصر الغيبة أو ما شكّ في كونه من المؤونة. فرجع حينئذٍ إلى أصالة العموم في الشبهات المفهومية لدليل الخاص، ونفي ثبوت التخصيص ونحكم بثبوت الخمس في الموارد المشكوكة.

ومن ذلك عموم حرمة النظر إلى الأجنبية في قوله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ...»^(٣) فقد دلّ بعمومه على وجوب غض النظر عن النساء الأجنبية وثبوت حرمة النظر إليهن في حق جميع المؤمنين. فإذا شكنا في خروج بعض الأفراد عن هذا العموم كمُرِيدٍ للتزويج أو المعالجة أو الشهادة في بعض الصور والحالات؛ لأجل الشك في دخل بعض الخصوصيات في الاستثناء، مقتضى القاعدة حينئذٍ تحكيم أصالة العموم على المبني في محله، من تحكيم أصالة العموم في الشبهات المفهومية

(١) الوسائل: ج ٦، ص ٣٤٩، ب ٨٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٥.

(٢) الوسائل: ج ٦، ص ٣٥٠، ب ٨٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ٦.

(٣) النور: الآية ٣١

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

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

وإنّ بنينا على أنه وضع لمطلق وجه الأرض، كما يؤيده إطلاق الأرض عليه في قوله تعالى: «فتصبح صعيداً زلقاً»، نحكم بصحة التيمم على ما شك في أنه تراب وعلى ساير مصاديق وجه الأرض تمسّكاً بأصالة الحقيقة؛ لعدم خروج ذلك كله عن وجه الأرض.

وأما أصالة عدم القرينة فجارية في أكثر موارد التمسك بالاطلاق؛ نظراً إلى ابتنائه على مقدمات الحكمـة التي إحداها عدم وجود قرينة على خلاف الاطلاق. وذلك في أيّ موردٍ ادعى انصراف المطلق إلى بعض أفراده؛ إما لغبـة وجود بعض الأفراد وندور غيره من ساير أفراد المطلق، أو للزوم محذور عقلي أو عرفي، أو أيّ محذور آخر من إرادة جميع الأفراد، فعند ذلك ينصرف المطلق إلى بعض أفراده الذي لا محذور فيه. فإذا احتمل كون المراد ذلك البعض لاحتمال قرینـية أحد هذه الأمور، تنفي قرینـيته تمـسـكاً بأصالة الإطلاق ويؤخذ بالظاهر من إطلاق أو عام.

وذلك نظير إطلاق النصوص الدالة على مفطريّة الأكل والشرب.^(١) فقد ادّعى انصراف هذه الاطلاقات إلى ما تعارف أكله وشربه، دون ما لا يتعارف؛ كالتراب وعصارة الأشجار. ولكن قد ثبت في محله 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 المنافية بأصله عدمها.

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

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

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

(١) الوسائل: ج ٧، ص ١٨، ب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم.

لارتكاز المتشرعة أو أهل العرف، أو لسيرة المتدينين أو عرف العقلاة، أو لحكم العقل، أو لظهور طوائف آخر من نصوص الكتاب والسنة، أو لغير ذلك من القرآن.

ويرجع الكل 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 الإطلاق بمقدّمات الحكم، ما لم تقم قرينة على التخصيص أو التقييد. فان ظهور الكلام محكم ومتبّع ^٦ مالم تثبت قرينة صارفة. وأما أصالة عدم النقل والاشتراك، فمن مواردّها اختلاف الفقهاء في القدر المحرم من المماسة في قوله تعالى:

«والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتّمسّا ذلكم توعدون به، والله بما تعملون خبير. فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتّمسّا...»^(١) في من ظاهر أمراته. فلا إشكال في أصل حرمة التّمسّ عليه قبل إتيانه بالكافرة.

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

فقال بعض الفقهاء بالثاني؛ نظراً إلى استعمال هذا اللفظ في الوطى في قوله: «من قبل أن تمسوهن»^(٢)، وأنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة، كما عن

(١) المجادلة: ٣ و ٤.

(٢) البقرة: ٢٣٧.

السراير^(١) وقوّاه في المختلف.^(٢) وقال آخرون بالأول؛ نظراً إلى أنّ لفظي التماـسـ والـمسـيسـ في اللـغـةـ حـقـيقـةـ في تـلاـقـيـ الأـبـدـانـ وعـنـدـ الشـكـ في نـقـلـهـ إلىـ الوـطـيـ تـجـريـ أـصـالـةـ عـدـمـ النـقـلـ، كـمـاـ أـتـاهـ لـوـ شـكـ فـيـ اـشـتـرـاكـ لـفـظـ الـمسـيسـ أوـ التـماـسـ بـيـنـ الـمـعـنـيـنـ تـجـريـ أـصـالـةـ عـدـمـ الـاشـتـرـاكـ وـتـخـرـجـ بـهـاـ الآـيـةـ عـنـ الـأـجـمـالـ، كـمـاـ عـنـ الشـيـخـ فـيـ الـمـبـسوـطـ.^(٣) وقد حـرـرـ ذـلـكـ فـيـ الـمـسـالـكـ بـقـوـلـهـ: «اـخـتـلـفـ الـعـلـمـاءـ فـيـ الـقـدـرـ الـمـحـرـمـ مـنـهـاـ(الـمـعـبـرـ عـنـهـ بـالـمـسـيسـ)، هـلـ هـوـ الـوـطـيـ أـمـ جـمـيعـ الـاستـمـتـاعـاتـ الـمـحـرـمـةـ عـلـىـ غـيـرـ الـزـوـجـ، كـالـقـبـلـةـ وـالـلـمـسـ بـشـهـوـةـ وـغـيـرـهـاـ. فـقـالـ بـعـضـهـمـ بـالـثـانـيـ، لـأـنـ الـمـسـيسـ فـيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ: «مـنـ قـبـلـ أـنـ يـتـمـاسـ»ـ حـقـيقـةـ فـيـ تـلاـقـيـ الـأـبـدـانـ لـغـةـ وـالـأـصـلـ عـدـمـ الـنـقـلـ وـالـاشـتـرـاكـ. وـقـالـ بـعـضـهـمـ بـالـأـولـ، لـأـنـ الـمـسـيسـ يـطـلـقـ عـلـىـ الـوـطـيـ فـيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ: «مـنـ قـبـلـ أـنـ تـمـسـوـهـنـ». وـالـأـصـلـ فـيـ الـاطـلـاقـ الـحـقـيقـةـ. وـأـجـبـ باـسـتـلـازـمـهـ الـنـقـلـ أـوـ الـاشـتـرـاكـ؛ إـذـ لـاـ خـلـافـ فـيـ عـمـومـ مـعـنـاهـ لـغـةـ، وـجـازـ استـعـمـالـهـ فـيـ بـعـضـ أـفـرـادـ مـجـازـاـ، وـهـوـ أـوـلـيـ مـنـهـمـاـ. وـكـثـيرـاـ مـاـ يـعـدـلـ فـيـ الـقـرـآنـ عـمـاـ يـسـتـهـجـنـ بـهـ التـصـرـيـحـ إـلـىـ الـمـجـازـ لـذـلـكـ»ـ.^(٤)

والـحاـصـلـ: أـنـ القـوـلـ بـحـرـمـةـ مـطـلـقـ التـماـسـ الـبـدـنـيـ عـلـىـ الـزـوـجـ الـمـظـاـهـرـ قـبـلـ الـاـتـيـانـ بـالـكـفـارـةـ منـوطـ بـاـصـالـةـ عـدـمـ الـنـقـلـ وـالـاشـتـرـاكـ.

وـمـنـهـ: اـخـتـلـافـ الـفـقـهـاءـ فـيـ إـلـحـاقـ مـاءـ الرـبـيبـ وـالـحـنـطةـ بـمـاءـ الشـعـيرـ فـيـ النـجـاسـةـ وـالـحـرـمـةـ. وـمـلـاـكـ الـإـلـحـاقـ دـخـولـهـمـاـ فـيـ عـنـوانـ الـفـقـاعـ. فـمـنـ قـالـ

(١) السـرـائرـ: جـ ٢ـ، صـ ٧١١ـ.

(٢) المـخـتـلـفـ / الطـبـعـ العـجـرـيـ صـ ٦٠٠ـ.

(٣) المـبـسوـطـ: جـ ٥ـ، صـ ١٥٤ـ - ١٥٥ـ.

(٤) مـسـالـكـ الـأـفـهـامـ: جـ ٩ـ، صـ ٥٣٠ـ.

بصدقه على ماء الزبيب والحنطة حقيقةً أفتى بنجاستهما وحرمتهم؛ مستدلاً بأنّ الفقاع يطلق فعلاً على ماء الزبيب، وإذا شك في كونه كذلك في زمان الشارع تجري أصالة عدم النقل، ويحكم بشمول عنوان الفقاع - الواقع موضوعاً للحكم في النصوص - لماء الزبيب والحنطة، فيتمسك باطلاق نصوص حرمة الفقاع.^(١)

والحاصل: أن القول بحرمة ماء الحنطة والزبيب وإلحاقيهما بما في الشعير وضعاً وتکليفاً منوط أولًا: بصدق عنوان الفقاع عليهما حقيقةً في الأزمنة المتأخرة عن الشارع، وثانياً: بجريان أصالة عدم النقل، فعند ذلك يمكن التمسك باطلاق ما دلّ من النصوص على حرمة الفقاع والحكم بحرمة شرب ماء الحنطة والزبيب.

أما صورة تعارض الأحوال وتقدم بعضها على غيره، فيمكن التمثيل له بقوله تعالى: «ولا تنكحوا مانعك آباءكم من النساء»^(٢) نظراً إلى مجيء لفظ النكاح بمعنىين؛ أحدهما: الوطى، والآخر: العقد. فاحتمل كونه حقيقة في العقد ومجازاً في الوطى، وكونه مشتركاً بينهما. وقيل بنقله عن معناه اللغوي إلى الشرعي. وحيثـٰ فقد يقال بتقديم الاشتراك على النقل. وقيل: بالعكس. ولما تتعارض الاحتمالات وتتكافؤ في المقام يتوقف، كما قال في الوافيـة: «وكذا إذا دار بينهما (أي الحقيقة والمجاز) وبين النقل أو التخصيص، أو الاشتراك، أو الاضمـار. ولكن إن وقع التعارض بين واحد من هذه الخمسة مع آخر منها، كما قيل في آية «ولا تنكحوا مانعك آباءكم من النساء»؛ حيثـٰ إنـّ الحكم بتحريم معقودة الأـب على الـبن من الآية موقفـ

(١) الوسائل: ج ١٧، ص ٢٨٧ و ٢٩٢، ب ٢٧ من الأشربة المحـرمة وب ٢٨.

(٢) النساء: ٢٢.

على مجازية التكاح في الوطء، إذ على تقدير الاشتراك يجحب 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.

وال الأولى: التوقف في صورة التعارض، إلا مع أمارة خارجية أو داخلية توجب صرف اللفظ إلى أمر معين؛ إذ مما ذكروا في ترجيح البعض على البعض - من كثرة المؤنة وقلتها، وكثرة الوقع وقلته، ونحو ذلك - لا يحصل الظنّ بأنّ المعنى الفلاّني هو المراد من اللفظ في هذا الموضوع. وبعد تسليم الحصول - أحياناً - لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الأحكام الشرعية، فإنّها ليست من الظنون المسببة عن الوضع».^(١)

والحاصل: أنه 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 وطى فالآلية مجملة من حيث تعارض الأحوال المزبورة ويتوقف في الحكم بمقتضى القاعدة، إلا أن يرد دليل خاص من النصوص فيدل على الحكم.

هذا، ولكن مقتضى التحقيق عدم التوقف في مورد الآية ونحوه. وذلك لأنّه لا تعارض بين الأصول اللغوية، وإنما التعارض بين الأحوال من الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز، بل يرتفع بإجراء الأصول، بيان ذلك: أن

(١) الوافيـة: ص ٦١-٦٢

لفظ «النکاح» لا ريب في كونه حقيقةً في العقد. فإذا احتملنا كونه في عهد الشارع حقيقةً في خصوص الوطى ثم نقل في العقد في الأزمنة المتأخرة، نفيه بأصله عدم النقل، ونحكم بكونه في عهد الشارع أيضاً بمعنى العقد. وإذا احتملنا كونه مشتركاً في عهده بين العقد وبين الوطى نفيه بأصله عدم الاشتراك. فهذا الأصلان كلاهما يثبتان كون لفظ النکاح حقيقة في العقد تعيناً كمأن أصلة الحقيقة فيما إذا احتملنا إرادة المعنى المجازي – هو الوطى – تثبت كون معنى العقد هو المراد تعيناً. نعم يكون التعارض بين الاشتراك وبين النقل، وكذا بينه وبين الحقيقة والمجاز، وهذا هنا المجاز خير من الاشتراك، والنجل خير من الاشتراك أو بالعكس وهذا التعارض هو المعبر عنه بتعارض الأحوال، وهذا مقصود الفاضل التسوني وغيره. ولكن لا أصل لنا بعنوان أصلة الاشتراك لكي يعارض أصلة الحقيقة أو أصلة عدم النقل. فلا تعارض أبداً بين الأصول اللغوية؛ إذ جميعها تفيد عدم إرادة خلاف الظاهر. ومن هنا لا يستقر تعارض الأحوال، بل يرتفع باجراء الأصول اللغوية العقلائية ويحكم في مورد الآية بتحريم معقودة العقد على الابن بمجرد عقدها. وهذا هو مقتضى الصناعة في مثل المقام، لا التوقف كما توهّمه هذا العلم.

حجية الظواهر

يقع الكلام في هذه المسألة عن المراحل 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 تعالى: «أقيموا الصلاة» ظاهرة في الوجوب،

وكل ظاهر حجة قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاة»، حجة في وجوب الصلاة». فترى في هذا المثال وقوع مسألة تعين ظاهر صيغة الأمر في صغرى قياس الاستنباط، ومسألة حجية الظواهر في كبراه، وبهذا المنوال تقع المسألتان في طريق تحصيل الحجة على الحكم الكلبي الشرعي. والبحث هنا واقع في مقامين.

أحدهما: في أدلة إثبات حجية الظواهر.

ثانيهما: في التفاصيل التي ذكروها في حجية الظواهر.

أدلة حجية الظواهر

استدلّوا لاثبات حجية الظواهر بوجوه، أحسنها وأمنتها بناءً العقلاء. بتقريب: أنه لا ريب في جريان سيرة العقلاء في محاوراتهم ومناهجهم الكلامية على اعتماد كلّ متكلّم في تمهيم مقاصده على ظواهر كلامه، ولا يوجبون عليه أن يتكلّم بكلام قطعي صريح في مطلوبه. وأيضاً جرت سيرتهم - تبعاً للسيرة الأولى - 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 يتحجّج المتكلّم على مخاطبته بظاهر كلامه ولا يقبل منه الحمل على خلاف الظاهر. ومن أجل ذلك يؤخذ المقرّ بظاهر إقراره ولو لم يكن كلامه صريحاً في المقرّ به. وعليه فظواهر الكلام حجة في سيرة العقلاء لكلّ من المتتكلّم والسامع على الآخر. ولا ريب أنّ الشارع لم يسلك في محاوراته وخطاباته غير مسلك أهل المعاورة من العقلاء، بل استقرّ دأبه ودينه في تمهيم مقاصده وبيان أحکامه على ما جرت عليه سيرة العقلاء في محاوراتهم،

فهو متحد المسلك معهم في ذلك؛ حيث لم يرد منه أي منع وردع لسيرتهم. وهذا كاف لاثبات تقريره وإمضائه لسيرتهم؛ لأنَّه رئيس العقلاء وقائدهم، فلو كان مخالفًا لسيرتهم في ذلك لنبيهم على خطئهم وانحرافهم. هذا مضافاً إلى ما ورد من الشارع من النصوص الدالة على إمساء هذه السيرة.

فمن هذه النصوص ما دلَّ على التمسك بالقرآن ونصوص أهل البيت عليهم السلام، مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقيين^(١) عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه أنَّه قال: «إِنِّي تارَكُ فِيكُمُ الثَّقْلَيْنِ، مَا إِنْ تَمْسَكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوْا، كِتَابُ اللَّهِ وَعَرْتَقِي أَهْلَ بَيْتِي وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقاَ حَتَّى يَرْدَا عَلَيْهِ الْحَوْضُ».^(٢) فان قوله صلوات الله عليه وآله وسلامه: «ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا» صريح في حجية الكتاب بجميع آياته وحجية السنة بجميع نصوصها ومن الواضح أنَّ دلالة غالب الآيات والنصوص على مضامينها إنما هي بالظهور، لا بالصراحة. فلا يمكن التمسك بهما إِلَّا بأخذ ظواهرها.

ومنها: مادلَّ على جواز نقل الحديث بالمعنى، ك الصحيح ابن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله صلوات الله عليه وآله وسلامه: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص قال صلوات الله عليه وآله وسلامه: إنَّ كنت تريد معانيه فلا بأس».^(٣)

وصحيَّ داود بن فرقد قال: «قلت: لأبي عبد الله صلوات الله عليه وآله وسلامه: إنَّي أسمع الكلام منك فأريد أن أرويه كما سمعته منك فلأيجيُّه، قال صلوات الله عليه وآله وسلامه: فتعمد ذلك؟ قلت لا. فقال صلوات الله عليه وآله وسلامه: تريد المعاني؟ قلت: نعم، قال صلوات الله عليه وآله وسلامه:

(١) راجع الوسائل: ج ١٨، ص ١٩، ب ٥ من صفات القاضي ح ٩ ومستد أحمد بن حنبل: ج ٣، ص ١٤.

(٢) المصدر.

(٣) الكافي: ج ١، ص ٥، ب روایة الكتب والحديث ح ٢.

فلا يأس»).^(١)

فيعلم من ذلك أنّ موضوع الحجية هو ظاهر الكلام الكاشف عن المعنى المراد، وأنه لا يجب نقل النطق بعينه، بل يجوز نقل كلام الإمام 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: أكتبوا فانكم لا تحفظون حتى تكتبوا». ^(٢)

وموثق عبيد بن زرار، قال:

«قال: أبو عبدالله عليه السلام: احتفظوا بكتبكم؛ فإنكم سوف تحتاجون إليها». ^(٣)

ومن الواضح أنّ الاحتياج إلى كتب الحديث ليس إلا للعمل بالأحاديث المكتوبة والاحتجاج بها، مع وضوح عدم كون أكثرها نصاً صريحةً في مداليلها، بل إنّما هي ظاهرة فيها، كما يشهد لذلك الوجдан.

ومن هذه النصوص ما دلّ على عرض الأخبار المتعارضة، بل ومطلق الأحاديث على القرآن. ^(٤) مع أنّ دلالة آيات الأحكام لا تكون غالباً إلا بالظهور.

ومنها: ما دلّ على رد الشروط المخالفة للكتاب والسنّة في العقود والمعاوضات ^(٥)؛ حيث من الواضح أنّ المخالفة تتحقق بمخالفتها لظواهر الكتاب والسنّة.

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

(٢) المصدر: ح ٩، ص ٥٢.

(٣) المصدر: ح ١٠، ص ٥٢.

(٤) راجع الوسائل: ج ١٨، ص ٧٥ و ٧٨ و ٨٠، ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١ و ١٨ و ١٩ وغيرها.

(٥) راجع الوسائل: ج ١٢، ص ٣٥٢ ب ٦ من أبواب الخيار.

ومنها: استدلال الإمام الباقر عليهما السلام بظاهر الكتاب في جواب زراره، حينما سأله عن وجہ وجوب المسح ببعض الرأس والرجلين. قال زراره: «قلت أن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال: يا زراره قاله رسول الله عليهما السلام، ونزل به الكتاب من الله عزوجل، لأن الله عزوجل قال فاغسلوا وجوهكم، فعرفنا أن الوجه كلّه ينبغي أن يغسل ثم قال: «رأيكم إلى المرافق» فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه فعرفنا أنّه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثم فصل بين الكلام فقال «وامسحوا برؤسكم» فعرفنا حين قال: «برؤسكم» أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال «وأرجلكم إلى الكعبين» فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما». ^(١)

فعرف الإمام علي عليهما السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب. ومنها: استدلاله عليهما السلام - لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذاراً بأنّه لم يكن شيئاً أتااه برجله - بقوله: «أما سمعت قول الله عزوجل: إن السمع والبصر والرؤا كل أولئك كان عنده مسؤولاً». ^(٢)

ولا يخفى أن ظهور الآية في حرمة استماع الغناء إنما هو بقرينة المقام؛ حيث وقع جواباً للسؤال عن ذلك وإلا فغاية مدلولها حرمة استماع المحرمات، حيث إنّه لولم يكن الاستماع حراماً لم يكن السمع مسؤولاً عنه يوم القيمة وإنما طبقها الإمام علي عليهما السلام على مورد السؤال.

ومنها: استدلاله عليهما السلام بظاهر الكتاب لجواز المسح على المرأة لمن عنده فوج ظفره في حسنة عبد الأعلى 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 الأغفال المسنونة ح ١.

«قلت لأبي عبد الله عَلِيهِ الْكَفَافُ عثرة 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 عَلِيهِ الْكَفَافُ في صحيح هشام: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا» ومثله في صحيح البزنطي عن الرضا عَلِيهِ الْكَفَافُ: «عليينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع». ^(٢)

ومن الواضح أن التفريع على الأصول ليس إلا استظهار الأحكام الشرعية الفرعية من الكبريات الكلية الملقة من جانب الأئمة المعصومين عَلِيهِم السَّلَامُ في النصوص والخطابات الواردة عنهم لبيان الأحكام. ومنها: ما رواه الصدوق في معاني الأخبار بسانده عن داود بن فرقد، قال: «سمعت أبا عبد الله عَلِيهِ الْكَفَافُ يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتنصرف على وجوه، فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء، ولا يكذب». ^(٣)

فإن من الواضح أن معرفة معاني كلامهم وفهم مقصدودهم من بين الوجوه المحتملة في مدلول الحديث الصادر منهم عَلِيهِ الْكَفَافُ لا يكون إلا 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 مدعى لها. ومن الواضح أن الاستدلال بظواهرها لاثبات حجية الظاهر مصادرة بالمطلوب. فالاستدلال

(١) الوسائل: ج ١، ص ٣٢٧، ب ٣٩ من الوضوء ح ٥.

(٢) الوسائل: ج ١٨، ص ٤٠ و ٤١، ب ٦ من صفات القاضي ح ٥٢ و ٥١.

(٣) الوسائل: ج ١٨، ص ٨٤، ب ٩ من صفات القاضي ح ٢٧.

بهذه النصوص لامضاء سيرة العقلاء وإثبات حجية، الظواهر غير تامّ. قلت: نمنع كون هذه النصوص ظاهرة في مدليلها، فان قول النبي ﷺ: «ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا» في النبوي المتواتر صريح في حجية جميع الآيات القرآنية ونصوص السنة، بلا فرق بين صريحتهما وبين ظواهريهما، ولما كانت دلالتهما على مضامينهما في الأغلب بالظهور، لا بالصراحة، فلا يمكن كون المقصود خصوص الصريح.

وقول أبي عبد الله عليه السلام: «لَا بَأْسُ» في صحيحي ابن مسلم وداود 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 بكتابه الأحاديث في صحيح أبي بصير بقوله: «أكتبوا» وبحفظ الكتب الروائية معللاً بالاحتياج إليها في موئق عبيد بن زرارة بقوله: «احتفظوا بكتبكم؛ فانكم سوف تحتاجون إليها» صريح في جواز العمل بالروايات المكتوبة في الجوامع والأصول 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 صريح 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، أنَّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء» - إلى آخر كلامه عليه السلام - صريح في حجية الظواهر؛ لعدم دلالة الباء على التبييض إلّا بالظهور، وكذا عطف «أرجلكم» على «برؤوسكم». وكذا استدلاله عليه السلام بإطلاق قوله تعالى: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلَّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ

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

وكذا قوله عليه السلام: «عليينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع» صريح في حجية الظواهر؛ لأنّ التفريع على الأصول الكلية ليس إلا استظهار الفروع واستنباطها من الأصول.

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

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

وممّا يؤكد ذلك سيرة المتشرعة، فإن سيرتهم لا تزال مستقرة من سالف الزمان على الأخذ بظواهر النصوص الواردة عن أهل البيت عليهما السلام والعمل بظواهر فتاوي فقهائهم من غير نكير عليهم في ذلك. ولا يخفى أنه بعد الجزم باستقرار بناء العقلاء على ذلك وعدم وصول ردع من الشارع، بل إمضائه بدليل النصوص المتواترة - المشار إلى بعضها آنفًا - لا حاجة إلى جعل سيرة المتشرعة دليلاً مستقلاً لذلك، بل لا وجه له بعد إحراز أنّ لها جذرًا في السيرة العقلائية.

فتتحصل أنّ عمدة الدليل لإثبات حجية الظواهر هي بناء العقلاء وسيرتهم الممضاة بعدم الردع وبالنصوص المتواترة.

تفاصيل في حجية الظواهر

ذكر في حجية الظواهر تفاصيل واختارها جماعة من الأصوليين.

وعدمتها ما يلي:

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

٢ - التفصيل بين ظاهر لم يحصل الظن بخلافه، فهو حجّة وبينما حصل الظن بخلافه فليس بحجّة. والمقصود من الظن هنا هو الظن الشخصي، بأنّ كان لشخص المخاطب خصوصية ذهنية توجب الظن الفعلي بخلاف ما ينسق إلى أذهان أهل العرف من الكلام. وإلا فلو قطع نظره عن تلك الخصوصية الذهنية وانسلخ ذهنه عنها لانسق إلى ذهنه ما ينسق إلى أذهان أهل العرف.

٣ - التفصيل بين من قُصد إفهامه وبين غيره، فيكون الظاهر حجة للأول دون الثاني، إلى غير ذلك من التفاصيل. ولكن لا اعتبار لشيءٍ من هذه التفاصيل. وذلك لأنّ سيرة العقلاء لا اختصاص لها بصورة خاصة، ولا مقيدة بقييد خاص، بل هي مستقرّة على الأخذ بظواهر الكلام ما لم يثبت خلافها بدليل من ناحية المتكلّم. والسر فيه أنّ الظهور لا ينعد للكلام إلا بعد أنس وعلقة بين اللفظ والمعنى الظاهر منه في ذهن المخاطب بالوضع أو كثرة الاستعمال أو وجود قرينة موجبة لانسياق المعنى إلى الذهن وركون النفس إليه وتصديقها بكونه مراداً للمتكلّم. وهذا الالتفاق النوعي حجّة مأكولة عند العقلاء من دون أن يحتاج إلى حصول ظنّ فعلي آخر بالوقاي أو إلى عدم حصول ظن بالخلاف، وغير ذلك من

الشرائط المذكورة. ولم يرد من الشارع نص 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 تعين ظواهر الألفاظ

قلنا في المرحلة الأولى من مراحل البحث عن الظواهر: إن البحث في هذه المرحلة صغروي؛ نظراً إلى كون البحث فيها عن إثباتات أصل الظهور لأنحاء الجمل والخطابات. وقد أشرنا هناك إجمالاً إلى طرق إثبات الظواهر، وأوكلنا البحث التفصيلي عن ذلك إلى المباحث القادمة. وها هنا محل الوفاء بذلك الوعد.

وفي المقام يقع الكلام تفصيلاً في طرق إثبات ظواهر الكلام وتعيين ظواهر أنواع الجمل والهيئات. والغرض في جميع هذه المباحث تنقية صغريات حجية الظواهر. وإنما أخرنا البحث عن هذه المرحلة لطولها.

مناسبة الحكم والموضوع

التعريف:

من القرائن التي يستكشف بها مراد الشارع من خطاباته ويستظهر بها مداليل الأدلة اللغوية في مختلف أبواب الفقه، هي مناسبة الحكم والموضوع. وهذا الاصطلاح - أي مناسبة الحكم والموضوع - إنما يوجد غالباً في كلمات المحقق النائيي 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»^(١) - مثلاً - بما أنّ التحريرم أُسند إلى الأمّ يكون الموضوع المناسب له هو النكاح، وبذلك يدل على حرمة نكاح الأم. وفي قوله: «أحلت لكم الأنعام»^(٢) يكون موضوع حكم الحلية هو الأكل؛ لأنّه المناسب للحلية إذا أُسندت إلى ما تعارف أكله، ولا 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، فإذا كان حكم مناسباً لموضوع في نظر أهل العرف - حسب ما جرت عليه عادتهم وارتکز في أذهانهم - يكون هو ظاهر الكلام. وفي الحقيقة تدرج هذه الدلالة في دلالة الاقتضاء؛ نظراً إلى توقف صدق الكلام أو صحته على تعلق الحكم بموضوعه المناسب له، وإلا لما صحّ الكلام.

الحجـية:

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

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

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

وبهذا البيان يتبيّن ما أراده المحقق النائي بقوله: «إنّ مناسبة الحكم والموضوع إنّما تقول بها فيما إذا كان هناك دليل توجب المناسبة انعقاد ظهوره في مورد المناسبة، وإلا هي بنفسها ليست من الأدلة». (١) فانّ كلامه راجع إلى ما قلناه.

(١) كتاب الصلاة تقرير بحث المحقق النائي للكاظمي: جـ ٢، ص ٣٢٦.

التطبيقات الفقهية

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

فمنها: ما يظهر من المحقق النائيني، من الاستدلال بمناسبة الحكم والموضوع، تارةً على كون الوصف العناني المأخذ في موضوع الحكم دخيلاً فيه حدوثاً وبقاءً. قوله: «أعط الزكاة الفقير» وقوله: «قلد المجتهد العادل»، وأخرى: على كونه معرفاً ومن قبيل علة الحكم حدوثاً، قوله: «الماء المتغير نجس».

قال ^{رحمه الله}: «إنَّ الوصف العناني الذي يؤخذ في موضوع دليل الحكم»، تارة: - بمناسبة الحكم والموضوع - يكون المتفاهم منه عرفاً أنَّ للوصف العناني دخلاً في موضوع الحكم حدوثاً وبقاءً، كما في قوله: «أعط الزكاة الفقير»، فإنَّ العرف يرى بمناسبة الحكم والموضوع أنَّ لوصف الفقر دخلاً في الحكم بإعطاء الزكاة، ولو زال الفقر يكون من باب زوال الموضوع، وكذلك قوله: «قلد المجتهد العادل» وأمثال ذلك مما يكون للوصف في نظر العرف دخلاً في الحكم.

وأخرى لا يرى العرف للوصف العناني دخلاً في الموضوع بحسب مرتكراته وما يراه من ب المناسبة الحكم والموضوع، بل يرى الوصف معرفاً ومن قبيل العلة للحكم، لأنَّه جزء الموضوع له، قوله: الماء المتغير نجس، فإنَّ العرف يفهم أنَّ معروض النجاسة إنَّما هو جسم الماء لا وصف التغيير، وإنَّما أُخذ التغيير علة لعراض هذا الحكم على نفس الماء، ومن هنا يرى

النجاسة باقية ببقاء الماء، وإن زال التغيير، 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 المتخللة، بخلاف الطهارة من الخبث؛ حيث تكون شرطاً في خصوص الأجزاء، فإنه بعدما استظرف ذلك من أدلة اعتبار الستر في الصلاة، قال: «هذا مع أنّ مناسبة الحكم والموضوع يقتضي ذلك؛ حيث إنّه لا يناسب الوقوف بين يدي العبار مع كونه مكشوف العورة ولو في آنٍ من الآنات».^(٢)

ومنها: استدلال بعضهم بمناسبة الحكم والموضوع لاستظهار كون المراد من الضمان في قوله عَزَّ وَجَلَّ: «الخراج بالضمان» الضمان الاختياري الذي هو التعهد المعاوضي بمعناه المصدري؛ حيث إنّه بنفس عقد البيع ينتقل كلّ من العوضين إلى ملك الآخر، فكلّ منها بعد التقادم يضمن ما انتقل إليه. فلو تلف يذهب من كيسه لا من الطرف الآخر. فحينئذٍ لو حصل لذلك المال نماءٌ تكون له؛ لأنّ من عليه الغرم فله الغنم. وهذا هو المقصود من الضمان في هذا النبوي، وهو ثابت بنفس إنشاء العقد وينتقل بالقبض إلى القبض، كما أشار إليه الشيخ الأعظم في أحكام القبض بقوله: «من أحكام القبض انتقال الضمان عمن نقله إلى القبض، فقبله يكون مضموناً عليه بعوضه إجماعاً مستفيضاً، بل محققاً ويستثنى ضمان المعاوضة».^(٣) وليس

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

(٢) راجع المصدر المزبور: ص ٣٩٣.

(٣) المكاسب: ص ٣١٣.

المقصود منه الضمان الذي هو مجرد كون العين في العهدة باستيلاء أو تلف بمعناه الاسم المصدري، كما هو مفاد قاعدة على اليد والاتفاق.

وعليه فلو اشتري حيواناً وحدث له نماءٌ من لبن أو ولد ثم وجد فيه عيباً قبل ثلاثة أيام، يرد الحيوان لعيبه وأما النماء ف تكون للمشتري؛ حيث إنّ الحيوان لو تلف أو حدث به عيب جديد بعد العقد كان على المشتري غرمه، فيكون نماءً له؛ لأنّ من عليه الغرم فله الغنم، ولأنّ الخراج بالضمان، كما علّل به شيخ الطائفه^(١) بقوله: «إذا اشتري جارية حاملاً فولدت في يد المشتري عبداً مملوكاً، ثم وجد بالأم عيباً، فإنه يرد الأم دون الولد... دليلنا قوله عليه السلام: الخراج بالضمان».^(٢)

ويشهد لذلك كلام صاحب الجواهر؛ حيث قال في تفسير هذا النبوى: «معناه أنّ الربح في مقابلة الخسران. فإنّ الخراج اسمُ للقائدة الحاصلة من المبيع، والمراد أنها للمشتري، كما أنّ الضرر الحاصل بالتلف عليه»^(٣) ثم طبق ذلك على خيار الحيوان الثابت للمشتري إلى ثلاثة أيام وملكية النماء الحادثة في خلالها له.

بل ترقى الشيئ إلى ما قبل القبض، فحكم بكون النماء للبائع لو تلف المبيع عنده قبل القبض؛ نظراً إلى ضمانه له حينئذٍ، حيث قال: «وإن حصل من المبيع نماء قبل القبض كان ذلك للبائع إذا أراد الرد بالعيوب؛ لأنّ ضمانه على البائع لظاهر الخبر».^(٤) لكنه مبنيٌ على ما بنى عليه من عدم اعتبار القبض في استقرار الملك، وهو خلاف المشهور.

(١) كتاب الخلاف: ج ٢، ص ١٠٨

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٨١

(٣) الميسوط: ج ٢، ص ١٢٦

وقد استدل لذلك السيد محمد بحر العلوم بقوله: «فإن مناسبة الحكم والموضع تقتضي جعل ملكية المنافع والنماء بدلاً أو مسبباً عن إقدام الشخص على التعهد والضمان المعاوضي ببذل العوض، فإن الغرض المهم للتعهد بذلك كون المنافع والنماء له مجاناً، ولا مناسبة في جعل ملكية المنافع ونظيرها بدلاً أو مسبباً عن الضمان بمعناه الاسم المصدري، ومجرد كون العين في العهدة ولو لم يكن ذلك يجعل اختيارياً من الضامن، بل بحكم من الشارع بمقتضى عموم «على اليد» وقاعدة الاحترام». ^(١)

ولا يخفى أن المقصود من الضمان في هذا النبوي وإن كان هو الضمان الاختياري الذي أقدم عليه الضامن بالتزامه الشيء على نفسه وفي عهده، فله منفعة بذلك الشيء وغنمته بسبب ما تحمله من خسارته وغرمه، إلا أن هذه الكبرى غير قابلة للالتزام باطلاقها؛ لأنها منقوضة بموارد، كما أشار إليه الشيخ الأعظم ^{رحمه الله}، فإنه بعد ما أذعن واعترف بكون الضمان في النبوي المزبور بهذا المعنى، أي الضمان الذي أقدم عليه شخص الضامن بالتزامه الشيء على نفسه وأخذه في عهده، قال ^{رحمه الله}: «فالمراد بالضمان الذي بازاهه الخراج التزام الشيء على نفسه وتقبيله له، مع إمضاء الشارع له، وربما ينتقض ما ذكرنا في معنى الرواية بالعارية المضمونة؛ حيث إنه أقدم على ضمانها مع أن خراجها ليس له؛ لعدم تملكه للمنفعة وإنما تملك الانتفاع الذي عينه المالك». ^(٢)

وأما نقض الكبرى المزبورة بضمان البائع المبيع للمشتري قبل إقراضه؛ لقاعدة: «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايده»؛ نظراً إلى أن من

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

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

المتسالم عليه بينهم، كون منافع العين قبل قبضها ملكاً للمشتري المنتقل إلينه المباع بنفس إنشاء العقد، دون البائع مع أن البائع هو الذي عليه غرامة عين المباع وخسارته حينئذٍ ولكن ليس له غنمتها ومنفعتها.

غير وجيه؛ لأنّ مرجع هذه القاعدة بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع ودلالة الاقتضاء إلى انفساخ العقد آناً ما قبل تلف المباع، ورجوع التالف إلى ملكه آناً ما فيكون من قبيل تلف ماله، لا من باب تحمل الغرامة لتلف مال الغير وضمان دركه وخسارته له، وإلا لا يعقل مالكية البائع للتالف ووقوع تلفه في ملكه، كما هو ظاهر الرواية. وقد صرّح بذلك الشيخ الأعظم ^{رحمه الله} بقوله: «فلا بد أن يكون المراد بالنبوي ان المباع يكون تالفاً من مال البائع ومرجع هذا إلى انفساخ العقد قبل التلف آناً ما ليكون التالف مالاً للبائع. والحاصل أن مفاد الرواية صيغة المباع مالاً للبائع بعد التلف لكن لما لم يتعقل ذلك تعين إرادة وقوع التلف على مال البائع ومرجعه إلى ما ذكره في التذكرة وتبعه من تأخر عنه من انه يتجدد انتقال الملك ليس انفساخاً تاماً 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 المباع قبل قبضه ملكاً للمشتري، كما أشار إليه الشيخ بقوله: «فلا خلاف في المسألة، أعني بطلان البيع عند التلف لا من أصله لأنّ تقدير مالكية البائع قبل التلف مخالف لأصله بقاء العقد وإنما احتاج إليه لتصحيح ما في النص من الحكم بكون التالف من مال البائع

(١) مكاسب الشيخ: ص ٣١٣

فـيرتكـب بـقدر الـضرورـة ويـترتب عـلـى ذـلـك كـون النـماء قـبـل التـلـف
لـلـمشـتـري».^(١)

وـالـحاـصـل: أـنـ الـالتـزـام بـعـمـوم النـبوـي «الـخـرـاج بـالـضـمـان» مشـكـل ولـعـله
نـاظـرـاً إـلـى ثـبـوت خـرـاج الـأـرـض الـغـرـاجـية عـلـى مـن ضـمـنـها بـالـقـبـالـة وـتـكـفـلـ
استـشـمارـهـا وـالـإـنـتـفـاعـمـنـهاـفـيـكـونـالـمـعـنىـثـبـوتـخـرـاجـالـأـرـضـالـمـفـتوـحةـ
عـنـوـنةـبـسـبـبـقـبـالـتـهـاـكـماـاحـتـمـلـذـلـكـالـمـحـقـقـالـخـرـاسـانـيـفـيـالـحـاشـيـةـ.^(٢)
وـمـنـهـاـ: استـدـلـالـالـمـحـقـقـالـاـصـفـهـانـيـبـهـاـعـلـىـقـصـرـصـلـاةـمـنـكـانـشـغـلـهـ
الـسـفـرـفـيـمـاـدـوـنـالـمـسـافـةـوـاتـفـقـلـهـمـسـافـرـإـلـىـمـاـيـبـلـغـحدـالـمـسـافـةـ،ـولـوـ
صـدـقـعـلـىـمـثـلـهـذـاـشـخـصـعـنـوـنـالـمـكـارـيـأـوـالـرـاعـيـأـوـالـمـتـجـوـلـأـوـ
الـسـائـقـ.

بـتـقـرـيبـأـنـالـحـكـمـبـاـتـمـامـصـلـاةـمـنـكـانـشـغـلـهـالـسـفـرـإـنـمـاـيـنـاسـبـمـاـلـوـ
صـارـالـسـفـرـمـوـجـبـلـلـقـصـرـشـغـلـاـ،ـوـإـلـاـلـاـدـخـلـلـاتـخـاذـهـشـغـلـاـفـيـإـتـمـامـ
الـصـلـاةـ.ـفـاـنـهـعـلـىـعـلـلـلـذـلـكـبـقـولـهـ:ـ«مـقـتضـىـالـمـنـاسـبـةـبـيـنـالـحـكـمـوـالـمـوـضـوعـ
أـنـالـسـفـرـمـوـجـبـلـلـقـصـرـإـذـاـصـارـعـمـلـاـوـشـغـلـاـلـهـيـجـبـالـإـتـمـامـفـيـهـ،ـلـأـنـهـ
صـارـشـيـءـآـخـرـحـرـفـةـلـهـيـجـبـالـإـتـمـامـفـيـسـفـرـهـ،ـفـلاـعـبـرـةـبـمـجـرـدـصـدـقـ
عـنـاوـينـالـمـكـارـيـوـالـحـطـابـفـيـكـونـهـمـوـجـبـاـلـلـإـتـمـامـفـيـسـفـرـهـ.^(٣)

وـمـنـهـاـ: استـدـلـالـالـمـحـقـقـالـمـزـبـورـعـلـىـتـنـوـعـالـمـعـنىـالـمـرـادـمـنـاـسـمـ
الـجـنـسـالـوـاقـعـمـتـعـلـقاـلـلـحـكـمـأـوـمـوـضـوعـاـلـهـفـيـالـقـضـاـيـاـوـالـخـطـابـاتـ،ـفـإـنـهـ

(١) مـكـاـسـبـالـشـيـخـ: صـ٣١٣.

(٢) حـاشـيـةـالـمـكـاـسـبـ/ـلـلـمـحـقـقـالـخـرـاسـانـيـ/ـطـبـعـوـزـارـةـالـاـرـشـادـ: صـ٣٤.

(٣) بـحـوـثـفـيـالـفـقـهـ/ـصـلـاةـالـمـسـافـرـ: صـ٩٥.

بعد ما قسم المعاني إلى ماله وجود ذهني وعيني وماله وجود إنشائي وحقيقي، قال ما حاصله: إن المستعمل فيه في كلا القسمين وإن كان هو نفس الطبيعي المجرد، إلا أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي كون المراد منه في الأول تارة: الوجود الذهني كما في تعاريف العناوين، وأخرى: الوجود العيني الخارجي كقوله: «اسقني الماء»، كما أنها تقتضي في القسم الثاني كون المراد تارة: نفس الطبيعي كما في تحديد البيع وغيره من العقود والايقاعات، وأخرى: وجوده الانشائي، وهو فيما إذا كان المحمول مناسباً للسبب، كالصحة والفساد والنفوذ وعدمه والشرطية والمانعية، وثالثة: وجوده الحقيقي، وهو فيما إذا كان المحمول مناسباً للسبب، كجواز التصرفات - تكليفاً أو وضعاً - المترتبة على البيع بالمعنى العسبي، فيفهم من الخطاب التمليلك الانشائي في الأول والتمليلك الحقيقي في الثاني.

وكلامه في المقام وإن كان طويلاً، لكن لا يخلو نقله من فائدة. قال ^{رحمه الله}:

«والتحقيق أن المعاني كما مرّ على قسمين:

أحدهما: ماله وجود ذهني وجود عيني.

وثانيهما: ماله وجود إنشائي وجود 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، إلا أنه في الأولى بمناسبة الحكم والموضوع تارة: يستفاد إرادة نفس الطبيعي كما في باب الحدود وشرح الماهية، وأخرى يستفاد إرادة الوجود الخارجي كقوله: «اسقني الماء» فإنه لوحظ المعنى المستعمل فيه فانياً في مطابقه الذي هو بالحمل الشائع ماءً.

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

تحديد البيع أو تفسيره بلفظ أعرف منه. وأخرى: يراد منه الموجود بأحد النحوين من الوجود الانشائي أو الوجود الحقيقى، الذى هو فيه عين الاعتبارى بنحو فناء المفهوم فى مطابقه أو العنوان فى معونه، ففي ما إذا كان المحمول مناسباً لمقام السبب - كالصحة والنفوذ والفساد وعدم النفوذ، أو أنه مشروط بهذا - يستفاد إرادة الانشائى، فإنَّ هذا كله من لوازם السبب والمقتضى لا من لوازם المسبب وأحكامه، فإنَّ التمليل الحقيقى لا نفوذه له، بل له وجود وعدم بديل له، وفيما إذا كان المحمول مناسباً لمقام المسبب كجواز التصرفات المترتبة على البيع تكليفاً ووضعياً إرادة الحقيقى، فإنَّ ذلك من لوازם التمليل الحقيقى دون الانشائى، فيفهم التمليل الانشائى في الأول، والتمليل الحقيقى 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 وتعيمه إلى مطلق الغبار الغليظ، سواءً كان من الحال كغبار الدقيق، أو من الحرام كغبار التراب ونحوه. فإنه ^{يُثبت} بعد ما حكم بهذا التعيم، 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 تأخر عنه من المحققين. فإنَّ كلماتهم مشحونة من الاستدلال بمناسبة الحكم والموضوع لاستظهار فتاواهم من الأدلة اللغوية.

(١) حاشية المكاسب: ج ١، ص ٧٤-٧٥.

(٢) المستمسك: ج ٨، ص ٢٦١.

الغلبة في الاستعمال والوجود

تحرير محل النزاع:

وقد اختلف 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 الكلّي الموضوع له - الذي هو المعنى الحقيقي - 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؛ وإنّا 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 لغبته استعماله في ذلك الفرد أو الصنف، أو لغبته وجود ذلك الفرد أو الصنف. وعليه فما يتراءى من كلام بعض من عدم علامية غلبة الاستعمال للحقيقة لا ربط له بالمقام، كقول صاحب القوانين: «فالتحقيق منع كون غلبة الاستعمال دليلاً للحقيقة»؛^(١) حيث إنّ مقصوده عدم علامية غلبة الاستعمال للحقيقة، كالتبادر، لعدم ظهور اللفظ فيما غالب استعماله فيه؛ إذ لا منافاة بينهما، بل الكلام فيما لم يكن اللفظ حقيقة فيه، وإنّا لا وجه للتمسّك 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 ماءٍ

(١) قوانين الأصول: ص ١٩٦.

الفرات» لا توجب ظهور اللفظ فيه، ولا توجب ظهور اللفظ في ماء 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 النائي ^(١). وقد رتب على ذلك عدم كون انصراف المأمور في قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت...» إلى الأعيان، موجباً لظهور النبوي فيها ولا ينثلم به عمومه للمنافع. وعلل ذلك بأنّ هذا انصراف بدويٌّ منشؤه الغلبة في الوجود؛ حيث إنّ موارد الاستيلاء في الخارج لما كانت غالباً هي الأعيان، فأوجب أنس 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 أو صنف لا يكمليته أو غلبة وجوده لا يوجب ظهور اللفظ فيه بحيث يكون حجة وبياناً».

يظهر من السيد الإمام الراحل ^(٣) - في رد من تمسك لاثبات ظهور صيغة الأمر في الوجوب بانصرافها إليه - أنّ المنشأ الوحيد لظهور اللفظ في المعنى كثرة استعماله فيه، بحيث يجب أنس الذهن وتبادر المعنى عند الاطلاق.

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

(١) كتاب المكاسب / تقرير بحث النائي للأملي: ج ١، ص ٣٣٤.

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

(٣) منهاج الوصول: ج ١، ص ٢٥١ وتهذيب الأصول: ج ١، ص ١٠٦.

الانصراف مالم تبلغ حد الغلبة في الاستعمال، كما تقرر في محله»^(١).
ولكنه لم يلتزم بهذا التفصيل في عنوان المؤونة؛ حيث التزم بانصرافه
عرفاً إلى مؤونة السنة. وأنها 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 وادخارها لطول السنة في فصل
الحصاد.^(٢)

ويظهر من بعض كلمات هذا العلم^(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 الإنسان
ـ ولفظ الماء إلى الماء المطلق.

ولكنه لا أساس لهذا التفصيل لوضوح انصراف اللفظ إلى بعض الأفراد
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 الشائع والغالب المتعارف مطلقاً، وقد صرّح بذلك
في مواضع عديدة في مختلف أبواب الفقه.

(١) مستند العروة الوثقى: ج ٢، ص ٢٢٦ 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 صرَح في مواضع عديدة بأنَّ اللفظ ينصرف عند الإطلاق إلى الفرد الغالب المتكرر في الوجود، وأنَّ إطلاق الخطابات الشرعية يحمل على الأفراد الشائعة المتكررة الغالبة في الوجود. وعلل ذلك بأنها المبادرَة عند إطلاق اللفظ.

ومن صرَح بذلك الوحيد البهبهاني،^(٢) إِلَّا أَنَّه لم يدع ذلك على النحو المطلق، بل يظهر منه أنَّ اللفظ الكلي غالباً ينصرف عند الإطلاق إلى الفرد الغالب. فلم يوافق صاحب الجوادر والحدائق على النحو الموجبة الكلية. ويظهر من بعض المحققين أنَّ الفرد الغالب هو المتيقن من إطلاق اللفظ،

كما قال في الرياض^(٣) ويظهر ذلك من المحقق النراقي في المستند.^(٤) ويظهر من الشيخ الأنصاري أنَّ غلبة وجود الفرد الغالب إنما توجب خطوره في الذهن من إطلاق اللفظ، لا ظهور اللفظ فيه وكونه مراد المتكلم؛ حيث قال: «والتبادر لأجل غلبة الوجود فهو مجرد خطور الفرد الغالب في الذهن لا على أَنَّ المراد ولذا لا يعتمد عليه في غسل الوجه واليدين ولا بالنسبة إلى باطن الكف». ^(٥)

وردَّه المحقق الهمданِي بـأَنَّ غلبة وجود الفرد الغالب الشائع إذا كانت مسببة عن جريان العادة والتعارف توجب الانصراف والظهور، ومثل لذلك بغلبة المسح بباطن الكف وغسل الثوب بالماء المطلق، ولأجل ذلك أدعى

(١) الحدائق الناظرة: ج ١١، ص ٤٢٠ وج ١٩، ص ٤٢٠، 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 ^{فيما} بعد ما صرّح بحمل مطلقات أوامر المسح وتنزيلها على إرادة إيجاده بأمرار خصوص الكف على النحو المتعارف بقوله: «والحاصل: أَنَّهُ لَوْلَمْ نُقْلِ بظواهر مطلقات أوامر المسح في حَدِّ ذاتِهَا فِي إِرَادَةِ إِيجادِهِ بِأَمْرَارِ خَصْوَصِ الْكَفِ عَلَى النَّحْوِ الْمُتَعَارِفِ، أَيْ بِيَاطِنِهَا فَلَا مُحِيصٌ عَنْ تَنْزِيلِهَا عَلَيْهَا بَعْدِ الْعِلْمِ بِعَدِ إِرَادَةِ مَطْلَقِ الْمَسْحِ».^(١) وبعد ما نقل مناقشة الشيخ الأعظم في ذلك بما عرفت من كلامه آنفاً. قال: «وفيه أَنَّ غَلْبَةَ وَجُودَهُ بِهَذِهِ الْكَيْفِيَّةِ مُسْبَبَةٌ عَنْ تَعَارِفِهِ، لَا عَنْ تَعْذُّرِ حَصْولِهِ بِغَيْرِ الْيَدِ، أَوْ تَعْسُرِهِ، وَمُثْلُهَا يَوْجِبُ الْاِنْصِرَافَ جَزْمًا، كَمَا لَوْ أَمْرَ الْمُولَى عَبْدَهُ بِغَسْلِ ثُوبِهِ أَوْ بَدْنِهِ يَحْمِلُ عَلَى إِرَادَةِ غَسْلِهِ بِالْمَاءِ الْمَطْلَقِ دُونَ الْمَضَافِ؛ لِكُونِهِ هُوَ الْفَرْدُ الَّذِي تَوْجِدُ طَبِيعَةُ الْغَسْلِ فِي ضَمْنِهِ غَالِبًاً.

نعم لا يختص ذلك بما في يده أو بغير ما في يديه الكبريت مما يعز و وجوده؛ لأنّ منشأ انساب 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 انسياق 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 الهمданى، ومن هذا القبيل كل غلبة وجودية كانت بحد نشأ منها تبادر ذلك المعنى إلى الذهن.

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

والضابطة في ذلك: أنه كلما إذا بلغت غلبة الوجود إلى حد من الوفور والكثرة بحيث أوجبت ارتکاز ذلك الفرد الغالب الشائع 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 الهمدانى في ردّ كلام الشيخ الأعظم. وذلك لأنّه بجريان عادة العرف يرتكز في أذهانهم

ويُنسب إلىها عند إطلاق اللفظ بلا قرينة ويكون متفاهمًا عرًّاً. وهذا بخلاف ما إذا لم تكن غلبة الوجود من هذا القبيل، ولأجل ذلك يقال بعدم كون مجرد غلبة الوجود معينة للظهور. ولا يبعد أن يقال بعدم انفكاك هذا النوع من غلبة الوجود عن غلبة الاستعمال في الغالب، لو لم نقل بالملازمة بينهما دائمًا. ولا فرق في هذه الضابطة بين الغلبة في الاستعمال وبين الغلبة في الوجود، إلا أنَّ الملاك المذكور حاصلٌ في جميع موارد الغلبة في الاستعمال، لا جميع موارد الغلبة في الوجود.

نعم يظهر من بعض كلمات صاحب الجوادر^(١) عدم حصول الملاك المزبور في جميع موارد غلبة الاستعمال، بل فيما إذا كانت بحيث تورث الظن بالمراد على وجه يكون هو المفهوم عرًّا؛ حيث خصَّ حمل الإطلاق على الفرد الغالب بما إذا كانت الغلبة في الاستعمال مورثةً للظن بالمراد من الإطلاق على وجهٍ يكون هو المفهوم منه عرًّا^(٢).

ويفهم من كلامه هذا أنَّ مجرد غلبة الاستعمال لا توجب الظهور، مadam لم تكن بمرتبةٍ موجبة لأنس الذهن، بحيث يتبدَّل ذلك الفرد إلى الذهن عند إطلاق اللفظ.

وفيه: أنَّ هذا لا يمكن الالتزام به في غلبة الاستعمال؛ لأنَّها دائمًا توجب الانصراف، وإنما يمكن الالتزام به في غلبة الوجود؛ لأنَّها لا توجب الانصراف دائمًا، كما قلنا في المقام.

وقد طالت كلمات الأعلام في المقام. ولكن ما بيته لك من الضابطة في ذلك، وابتلاء التفصيل المزبور عليها، يُسْهِل الأمر، بل بذلك يقع التصالح

(١) الجوادر: ج ٣٥، ص ١٤.

(٢) المصدر: ص ١٤.

بين الأعلام في الجملة.

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

الظهور الوضعي والانصرافي

قال الشيخ الأعظم - في توجيهه انصراف كلام الموصي إلى المحلّ فيما إذا أوصى بما يُطلق اسمه على المحلّ والمحرّم، من دون نصّ على أحدهما مع غلبة استعماله في المحرّم: «يمكن الفرق بين الظهور الوضعي والظهور الانصرافي - الموجود في المطلقات والمشتركات من جهة غلبة الاستعمال - فيلغى هذا الظهور إذا وقع اللفظ في مقام لا يقتضي حال المسلم إرادة ذلك المعنى، بل يكون الغالب في هذه المقامات إرادة غيره وبعبارة أخرى غلبة استعمال هذا اللفظ في المحرّم معارضة بغلبة إرادة المحلّ في مقام التمليك».^(١)

مقصوده أنَّ الظهور إذا كان مستنداً إلى الدلالة اللغوية الوضعية وناشتئاً من وضع اللفظ، لا يمكن إلغاؤه بمجرد اقتضاء حال المتكلّم 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 الناشيء 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 باقرى: ص ٩١

الوضعي أيضاً كثيراً باقتضاء القرينة الحالية والمقامية، كما لو أشرت إلى رجل فقلت: « جاءَ الأَسْدُ »، وإلا 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: « فلانُ يطيرُ ». وثانياً: لأنه مع وجود القرينة الحالية والمقامية على الخلاف، - كاقتضاء حال المسلم في المقام - لا ينعقد الظهور الانصرافي من أصله، لكي يلغى ويرفع اليدي عنه.

إذا وقع كلام الإمام جواباً للسؤال

إذا كان الإمام عليه السلام في مقام الجواب عن سؤال السائل، فتارة: يجيب ببيان كبرى كلية يكون مورد السؤال من أحد مصاديقها، وأخرى: يقتصر في الجواب ببيان حكم مورد السؤال بحيث لا يشمل غير مورد السؤال. أما الصورة الأولى: فيكون مدلول كلام الإمام أوسع من مورد السؤال، ولا اعتبار بخصوصية سؤال السائل حينئذٍ؛ لكي يتضيق به نطاق مدلول كلام الإمام عليه السلام، بل هو ظاهر في الأعم من مورد السؤال وحجّة بنطاقه الواسع.

مثال ذلك ما ذكره ابن إدريس في السرائر والعلامة في المختلف عن قول أمير المؤمنين عليه السلام - في جواب من سأله عن حكم دم السمك - : « لا بأس بدم مالم يذكّر ». ^(١) فان قوله عليه السلام في الجواب يدل على طهارة دم كلّ حيوان لا يذكّر بالذبح. ولا وجه لاختصاص الجواب حينئذٍ بالسؤال، ولا اعتبار

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

لما يقتضيه له بحسب المورد.

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

والذى يفهم من تعليل الشهيد لتفعيم جواب الامام عليه السلام، نكتة مهمة 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} بصدق 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 وال الاولوية؛ نظراً إلى ما للقضاء من الخطورة والأهمية، بل حافظ الدماء والفروج فاعطاء الولاية على الحكم والقضاء مستلزم^٣ للولاية على غيرها بالفحوى.

وأما الصورة الثانية: وهي ما إذا كان الجواب بياناً لحكم خصوص مورد السؤال. وذلك مثل قول الامام الصادق عليه السلام: «يتّم 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 بـ^{عليه السلام} بمورد السؤال، وهو ما إذا اتفق له السفر قبل الزوال من غير تبييت النية، فلا يمكن تعليم حكمه إلى غير مورد السؤال، وهو ما إذا اتفق له السفر بعد الزوال مع تبييت النية، بناءً على كون المراد من «حين يُصبح» قبل الزوال.

وربما يكون جواب الإمام ^{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 الإمام ^{عليه السلام}، إلا أن يقطع بعد خصوصية لمورد السؤال وأنّ اكتفاء الإمام ^{عليه السلام} به لأجل مراعاة مناسبة السؤال أو لوجه آخر.

هل الاستعمال يوجب الظهور؟

تحرير محل النزاع:

وقع الكلام في أنّ مجرد استعمال اللفظ في المعنى هل يكون علاماً الحقيقة لكي يوجب ظهور الكلام في ذلك المعنى المستعمل فيه اللفظ أولاً؟

وبعبارة أخرى: وقع النزاع في أنه 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: ج ٧، ص ١٣٢، ب ٥ من 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 أن المتكلّم
 هل أراد خصوص أحدهما أو المعنى الأعم الجامع منهما. وذلك كصيغة
 الأمر، إذا لم نعلم أن المراد منها هل هو خصوص الوجوب أو الأعم منه
 والاستحباب، أو كان أحدهما متيقناً من مدلول الكلام، ولكن المعنى الآخر
 – الذي هو أكثر نطاقاً – 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 – في المثال الثاني – لأجل استعمال اليوم فيما يعم الليل؟ فلو قلنا
 باثباتات الحقيقة بمجرد الاستعمال نستطيع من ذلك تمسكاً بأصالة الحقيقة،
 فنحکم بأن المراد هو الأعم من الوجوب في المثال الأول ومن الليل في
 الثاني، وإلا فلا.

تفنيح الأقوال ومقتضى التحقيق:

قد اشتهر في ألسنة الأصوليين والفقهاء أن الاستعمال أعم من الحقيقة
 والمجاز. واستدلوا بذلك لاثبات مقاصدهم وفتوا بهم، وشيدوا عليه مبانיהם
 الأصولية والفقهية، وبه أشكلوا على فتاوى غيرهم وردوا قول المخالف.
 فهذا صاحب المعالم^(١) تراه أجاب من ذهب إلى عدم ظهور الفاظ
 العموم – كالنكرة في سياق النفي أو النهي في العموم معللاً باستعمالها في
 الخصوص أيضاً، بأن مطلق الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز وأية

(١) المعالم: ص ٤٦ - ٤٧ و ٥٠.

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 استعمل لفظُ في معنى أو معانٍ لم يُعلم وضعه له، فهل يحکم بكونه حقيقة فيه أو مجازاً، أو حقيقة إذا كان واحداً دون المتعدد أو التوقف؛ لأنّ الاستعمال أعمّ؟ المشهور الأخير، وهو المختار، لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة. والسيد المرتضى (رحمه الله عليه) على الأول لظهور الاستعمال فيه وهو من نوع»^(١). ثم نقل القول الثاني والثالث عن جماعة وأشكال 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): «واتبعتم ملة آبائي إبراهيم واسحاق ويعقوب»^(٢) و قوله: «ملة أبيكم إبراهيم»^(٣) على وجوب نفقة آباء الآبوبين وإن علوا، بتقرير أنّ لفظ الأب استعمل في هاتين الآيتين في الأجداد البعيدة،

(١) قوانين الأصول: ص ٢٩.

(٢) يوسف: ٣٨.

(٣) الحج: ٧٨.

فضلاً عن القرية منهم.

ورد ذلك بأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، وبه وجّه الشهيد^(١) تردد صاحب الشراح 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 علیه السلام قال: «لا يكون اعتكاف أقل من ثلاثة أيام».^(٢) وحكي عن العالمة دخول الليالي في الأيام مستدلاً باستعمال لفظ اليوم في الشامل للليل في بعض النصوص. ورده في المدارك^(٣) بأنه استدلال ضعيف، لأن 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.

فوق الكلام في أن مجرد إطلاق لفظ البيع عليه عند أهل العرف هل يكفي في صحة تلك المعاملة وترتيب آثار الصحة والنقل عليها، أو لا؟ فحكم المحقق الأصولي الوحيد البهبهاني ببطلان المعاملة وعدم ترتيب آثار النقل؛ مستدلاً بأن مجرد إطلاق البيع عليه لا يقتضي أن يكون حقيقة؛ لأن الاستعمال أعم من الحقيقة عند معظم المحققين من الفقهاء.^(٤)

ومنها: ما يظهر من جماعة من كون جميع الصور المعاطاتية عند المشهور بيعاً مع الاقباس؛ مستدلاً بإطلاق البيع عليها عرفاً.

(١) المسالك: ج ٨، ص ٤٨٣.

(٢) الوسائل: ج ٧، ص ٤٠٥، ب ٤ من أبواب الاعتكاف ح ٥.

(٣) المدارك: ج ٦، ص ٢١٧.

(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 أية قرينة. منها: ثبوت الكفاراة في غير الأكل والشرب من المفطرات التي لم يُتصّن على الكفاراة فيه، مثل الارتماس والكذب على الله ورسوله ﷺ وتعمد القيء. فقد عُلّل لوجوب الكفاراة في هذه المفطرات بعمومات وجوب الكفاراة على من تعتمد بالافطار في شهر رمضان بدعوى كونها من المفطرات. ولكن ذهب جماعة من الفقهاء، كصاحب الرياض^(١) بعدم وجوب الكفاراة فيها مستدلاً بأنّ المتبادر من الافطار إفساد الصوم بالأكل والشرب، لا مطلق إفساده وأنّ اللفظ يحمل عند الإطلاق على المعنى الحقيقي. ولكن يرد عليهم إشكال وهو أنّ لفظ الافطار والمفطر أطلق في النصوص على هذه المفطرات.

وقد تخلّصوا عن هذا الإشكال بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز. كما صرّح به في الرياض بقوله: «مع أنّ المتبادر من الإفطار إفساد الصوم بالأكل والشرب، فيجب الحمل عليه خاصة، لأنّ اللفظ إنما يحمل على الحقيقة. وإطلاق الوصف عليه - فيما مرّ من النصوص - لا يستلزم كونه من أفرادها، لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة».^(٢) 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 هنا.

(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 يصبح له أن يؤخّر في بيان خصوصيات المأمور به عن وقت العمل أو عن وقت التعلم 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.

وأخرى: يؤخّر في بيان خصوصيات المكلّف به عن زمان الخطاب - الذي هو ظرف أصل التكليف والأمر - إلى وقت الحاجة، الذي هو زمان العمل أو التعلم 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 المعبر 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. ويعُبر 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 المنتجسة بضوء الشمس، فأجاب الإمام عليه السلام بجواز الصلاة عليها إذا بisteت بضوء الشمس، أو ما سئل فيه عن كيفية مسح الرأس والرجلين فأهلل الإمام عليه السلام في الجواب كييفيته من حيث كونه مقبلاً أو مدبراً، فلو كان الموضع من الأرض نجساً، أو كان المسح مقبلاً واجباً، لكان على الإمام عليه السلام بيانه، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. وسيأتي توضيح ذلك في التطبيقات الفقهية.

وهذه القاعدة يمكن إدراجها في المسائل الأصولية. وذلك لأنَّ الغرض الأصلي منها هو الاحتياج بها على عدم اعتبار كل قيد وأية خصوصية في المأمور به مما أهل الشارع عن بيانه، مع كونه في مقام بيان ماله دخلُ في المأمور به وحان وقت الحاجة والعمل به. وبعبارة أخرى: إنَّ الغرض من البحث عن هذه القاعدة هو تحصيل الحجة على جواز ترك ما أهل الشارع عن بيانه من القيود والخصوصيات للمأمور به. والحكم بصحَّة المأْتَى به عارِياً عنها. وعليه فتكون هذه القاعدة من القواعد الممهدَة لتحقِّيق الحجة 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 عللوا بأنَّ ذلك من قبيل التكليف بما لا يطاق وأنَّه قبيحٌ عقلاً ويستحيل صدوره من الشارع الحكيم.

قال الشيخ الطوسي ^{رض}: «وأما تأخير البيان عن وقت الحاجة: فلا خلاف في أنه لا يجوز ، والوجه في ذلك، أن تأخيره عن وقت الحاجة يجري مجرى تكليف ما لا يطاق، لأنّه يتعدّر عليه فعل ما كلف به، وذلك يمنع من صحة الأداء، لأنّ الأداء لا يصحّ إلا بعد أن يعرف المكلف ما كلف به، أو يتمكّن من معرفته، أو معرفة ما يجب عليه من سببه».^(١)

وقال السيد المرتضى: «إعلم أنّ هذه المسألة لخلاف فيها، والذي يدلُّ - مع ذلك - 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 يتمكّن من العلم والتبيّن».^(٢)

وقال المحقق الحلي (صاحب الشرایع): «لَا خلاف بین أهل العدل أَنْ تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز، إِذَا لم يكن للمكلف طریق إِلَى معرفة ما كلف به إِلَّا بالبيان، وَإِلَّا لكان تکلیفًا بما لا يطاق».^(٣) قوله: «إذا لم يكن للمكلف طریق...» إشارة إلى جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان المكلف متمكنًا من معرفة خصوصیات التكليف والمكلف به بغير بيان الشارع؛ بأنّ كان موضوع التكليف من الموضوعات العرفية المحضة التي يتمكّن المكلف 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 خصوصیات المأمور به، من قرائن حالیة أو مقامیة أو عقلیة.

(١) المدة / طبع مطبعة ستارة: ج ٢، ص ٦٤٨.

(٢) الدررية: ج ١، ص ٣٦١ - ٣٦٢.

(٣) معارج الأصول: ص ١١١.

وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب فجوازه جماعة من الشافعية وأنكره أبو علي وأبو هاشم وأهل الظاهر مطلقاً. وفضل أبو الحسن البصري بينما له ظاهر كالعام وبين ما هو محمل، فجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة في الثاني دون الأول. هذه الأقوال الثلاثة نقله الشيخ الطوسي في العدة^(١) والمحقق صاحب الشرائع.^(٢)

وذهب جماعة من فقهاء الإمامية إلى القول بالتفصيل المزبور، كالشيخ المفيد والسيد المرتضى وشیخ الطائفة.

قال الشيخ الطوسي في العدة بعد نقل الأقوال الثلاثة: «والذي أذهب إليه: أنه لا يجوز تأخير بيان العموم، ويجوز تأخير بيان المجمل، وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى، وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبدالله رحمهما الله». ^(٣) واستدل لذلك بما حاصله: أن العقلاء يستحسنون خطاب بعضهم لبعض بالمجمل مع عدم تبيين المراد في حال الخطاب، فيؤخرونه لغرض تمهيد المخاطب وتهيئه للعزم على الامتثال وتوطين النفس على الاتيان بجميع ما يأمره المولى ويبينه في وقت الحاجة. ثم استشهد لذلك ببعض الأمثلة العرفية. وإليك نصّ كلامه.

قال ^{عليه السلام}: «والذي يدل على ذلك: أن العقلاء يستحسنون خطاب بعضهم البعض بالمُجمل، وإن لم يبيّنوا المراد به في الحال، ألا ترى أن القائل يقول لغلامه: إذا كان يوم الجمعة أدخل السوق، واشتري الثياب، والفاكهة، وغير ذلك من الحاجات ما أثبتت لك في رُقعة. وإن لم يكتب الرّقعة في الحال.

(١) العدة: ج ٢، ص ٤٤٩ - ٤٥٠.

(٢) معارج الأصول: ص ١١١.

(٣) العدة: ج ٢، ص ٤٥٠.

وكذلك يقول بعض الرؤساء لوكيل له: اخرج إلى القرية الفلانية أو البلد الفلاني وتول العمل بها، واعمل في جبائية الأموال، واستخراج الحقوق ما أكتب لك به تذكرة، وأثبتتها لك. ويكون ذلك حسناً، وإن لم يكتب التذكرة في الحال، ويكون الغرض بجميع ذلك أن يعزّم المخاطب وينطوي على امتنال جميع ما يأمره به ويبيننه فيما بعد، وإذا كان ذلك حسناً في الشاهد وجوب أن يكون حسناً في كل خطاب».^(١)

وهذا بخلاف الخطاب بالمبين الذي له ظهور، فلا يجوز للمتكلّم أن يؤخّر بيان مقصوده - المخالف لظاهر الكلام - عن وقت الخطاب؛ حيث إنّ الظاهر حجة، فللمخاطب أن يأخذ به ويحتاج به على المتكلّم، وليس للمتكلّم أن يحتاج على المخاطب ببيان المتأخر عن الخطاب الظاهر.

قال الشيخ المفيد: «ولا يجوز تأخير بيان العموم؛ لأنّ العموم موجب بمحرّده الاستيعاب، فمتن أطلقه الحكيم ومراده التخصيص ولم يبين ذلك، فقد أتى بإلغاز. وليس هذا تأخير بيان المجمل من الكلام، وبينهما فرق».^(٢)

وقال الشيخ الطوسي: «فأما الذي يدلّ على أنّ تأخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب فهو: إنّا قد دلّنا على أنّ العموم له صيغة تختصّ به وله ظاهر، فمتن خطاب الحكيم به ينبغي أن يحمل على ظاهره، لأنّه لو أراد غير ظاهره، أو أراد بعضه ليبيّنه، وإلاّ كان قد دلّ على الشيء بخلاف ما هو به، وذلك لا يجوز».^(٣)

(١) العدة: ج ٢ ص ٤٥٠ - 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 بالشخص المنفصل المتأخر عن العام قبل وقت العمل، ولما يبنتي ذلك على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيكشف عن جوازه، بل هو أدل دليل عليه.

قال المحقق صاحب الشراح: «إذا تقدم العام وتأخر الخاص: فان كان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام، فإنه يكون نسخاً، وإن كان قبله، كان تخصيصاً للعام عند من يجيز تأخير بيان العام». ^(١) وإن في في فصل تأخير البيان عن وقت الخطاب ^(٢) اكتفى بنقل الأقوال والجواب عنها وسكت عن ترجيح التفصيل وظاهره عدم موافقة الشيوخين والسيد في التفصيل.

وقد خالف في المعالم ^(٣) عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب واختار جوازه مطلقاً؛ معللاً بامكان وجود مصلحة في التأخير توسيع حسنه عند العقل، كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل إلى وقت الحاجة. وهذا هو مقتضى التحقيق بدليل ما جاء في كلام صاحب المعالم فإن مصلحة التأخير لا يختص بالمجمل، بل ربما تكون في إلقاء العام أيضاً. وأما ظهور العام في العموم والاستيعاب وإن كان حجة كسائر الظواهر، إلا أنه بعد الفحص عن الشخص حتى بالشخص المنفصل، كما اشتهر بينهم أنه ما من تخصيص العمومات حتى بالشخص المنفصل، كما اشتهر بينهم أنه ما من عام إلا وقد خُصّ. ومن هنا حكم الأصوليون والفقهاء بعدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص بلا فرق بين المتصل وبين المنفصل.

(١) معارج الأصول: ص ٩٨.

(٢) معارج الأصول: 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 والخُصُر والبواري باصابة ضوء الشمس وتجفيفها من موئقَة عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام:

«سئل عن الشمس هل تطهر الأرض؟ قال عليه السلام: إذا كان الموضع قنراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلة 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 الإمام عليهما السلام كيفية المسح في النصوص البيانية؛ حيث قال: «ولأنّ أبا جعفر عليهما السلام حكى وضوء رسول الله عليهما السلام ذكر البداية 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 في المضمضة

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

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

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

والاستنشاق.^(١)

ومنها: استدلال الشهيد بهذه القاعدة على استظهار جواز مساواة المأمور مع الامام من النصوص الواردة في بيان أحكام الجماعة، كصحيفة محمد بن مسلم عن احدهما^(٢): «الرجلان يؤمّ أحدهما صاحبه يقوم عن يمينه».^(٣)

حيث إنّ في هذه النصوص لم يتعرّض الأئمة^(٤) لوجوب تأخير المأمور عن الامام. فانه^{يش} قال: « ولو وجب التأخير لذكره، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة».^(٥)

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^{يش}: « وهل يفتقر في الحكم بالمشهود به في هذه الموضع إلى اليدين من المشهود له؟ فيه اشكال: من إطلاق النص بالثبت من غير تقييد باليدين فلو اعتبر لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة».^(٦) وكذا قال الشهيد في المسالك^(٧) إلى غير ذلك من الفروعات والمسائل الفقهية التي استدلّ لها الفقهاء بهذه القاعدة، وهي أكثر من حدّ الاحصاء. ويكتفي لنا ذكر هذا المقدار.

ولكن الذي يظهر من كلماتهم في جميع موارد استدلالهم بهذه القاعدة

(١) متنه المطلب: ج ١، ص ٣٠٤.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤١١ ب ٢٢ من صلة الجماعة ح ١.

(٣) الذكرى / الطبع الحجري: ص ٢٧٤.

(٤) جامع المقاصد: ج ١١، ص ٢٠٨.

(٥) المسالك: ج ٦، ص ٢٠٥.

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

المنطق والمفهوم



تعريف المنطوق والمفهوم

عرف المشهور المنطوق بما دلّ عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم بما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق، كما نسب إليهم هذا التعريف في القوانين^(١) والفصل^(٢)، ومن نسب ذلك إلى المشهور هو السيد البروجردي.^(٣) وفسّر الدلالة لا في محل النطق بأنها وإن تفهم من اللفظ، إلا أنه لا يمكن الاحتجاج على المتكلّم بأنه نطق بها. ولكن فسّره في الفصول بقوله: «إن المراد بكون الدلالة في محل النطق أن تكون ناشئةً من اللفظ ابتداءً، أي بلا واسطة المعنى المستعمل فيه، ومن كونها لا في محل النطق أن لا تكون ناشئةً من اللفظ ابتداءً، بل بواسطة المعنى المستعمل فيه فإن قولنا إن جاءك زيد فأكرمه يدل على تعليق وجوب الأكرام على المعجمي، وعلى تعليق عدم الوجوب على عدم المعجمي، لكن يدل على التعليق الأول بلا واسطة وعلى التعليق الثاني بواسطة دلالته على التعليق الأول».^(٤)

(١) القوانين: ج ١، ص ١٦٧، السطر ٢١.

(٢) الفصول: ص ١٤٥، السطر ٢٠.

(٣) لمحات الأصول: ص ٢٦٥ و ٢٦٨.

(٤) الفصول: ص ١١٩، س ١٤ - 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 أن الفارق الأساسي الذي لأجله سُمي المنطوق منطوقاً والمفهوم مفهوماً هو استفادة أحدهما من حاق اللفظ الذي نطق به المتكلّم واستفادة الآخر من معنى اللفظ ومفهومه، لا من حاق اللفظ المتلقّط به. فسمى المعنى الأول منطوقاً لأنّه مستفادٌ من حاق اللفظ وترجمة عين ما نطق به المتكلّم وتلقّط به فهو حكمٌ لما ذكر في لفظ الكلام. وسمى الثاني مفهوماً لأنّه 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 أخرى يفهم المنطوق من لفظ مانطق به المتكلّم بلا واسطة، ولكن المفهوم يستفاد من معناه وبالمال 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. فإنّ ما دلّ عليه اللفظ في غير محل النطق أعم من مفهوم المخالفة والأولوية التي هي فحوى الخطاب. ومن المدلول الثابت بالملك في خارج محل النطق، كمدلول دلالة التبيه الثابت بالاشتراك في علة الحكم بقرينة التعليل

(١) مطروح الأنظار: ص ١٦٨، س ٢٢.

(٢) مطروح الأنظار: ص ١٦٨، السطر الأخير.

المذكور في النص أو بتنقيح الملاك القطعي، كما سبأته بيّان ذلك في ذكر موارد دلالة التنبية. ولكن الأئب ما يظهر من الشيخ، وهو الحق المطابق للاصطلاح. وذلك لما يرد من النقض على التعريف الأول بدلالة الاقتضاء والتنبية والاشارة، لأنها من قبيل ما يدلّ عليه اللفظ في غير محل النطق مع أنها ليست من قبيل المفهوم في اصطلاحهم، بل إنّهم عدوها من المنطوق غير الصريح. ويمكن التمثيل لما هو ثابت بتنقيح الملاك القطعي بحرمة شتم الوالدين الثابت بملك حرمة الإيذاء، فانها خارجةً عن محل النطق الذي هو حرمة التأفيض، وليس من الفحوى كحرمة الضرب والفحش والابلام.

وعرّف المحقق النائيني المنطوق بأنه المدلول المطابقي للجملة، والمفهوم بأنه مدلولها الالتزامي البين بالمعنى الأخضر.

وبذلك فسّر تعريف المشهور؛ حيث قال: «والمقصود في المقام بيان أنّ المراد من المنطوق: هو المدلول المطابقي للجملة التركيبية، والمراد من المفهوم: هو المدلول الالتزامي لها على وجه يكون بيّناً بالمعنى الأخضر. ولعله إلى ذلك يرجع ما عن بعض من تعريف المنطوق بما دلّ عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم بما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق بأن يكون المراد من محل النطق ولا محله هو المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي. وبعد ذلك لا يهمّنا البحث وإطالة الكلام في التعرّيفات التي ذكروها للمنطوق والمفهوم». (١)

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

(١) فوائد الاصول: ج ١، ص ٤٧٧ - ٤٧٨.

المعنى المطابقي دلالة منطقية، وعلى الالتزامي مفهومية. وكذا في جانب المدلول، فإنه إما منطق يفهم من محل النطق أو مفهوم».^(١) ولكن خلاف ما يظهر من قدماء الأصوليين ومتأنcriهم؛ حيث إنهم قسموا المنطق إلى صريح وغير صريح، وعرّفوا المنطق الصريح بما دل عليه اللفظ بالدلالة المطابقية، وجعلوا المنطق غير الصريح من قبيل المدلول الالتزامي، كما صرّح بذلك الفاضل التونسي في الواافية.^(٢) ويظهر ذلك من صاحب الفصول^(٣)، وصاحب القوانين^(٤)، وهداية المسترشدين،^(٥) والشيخ الأعظم،^(٦) وغيرهم. بل نسب السيد البروجردي^(٧) إلى قدماء الأصوليين أنهم عدّوا دلالة المفهوم خارجة عن الدلالة اللفظية بأقسامها الثلاثة، حيث جعلوا المفهوم مستناداً من فعل المتكلم 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 بناء الأصوليين على اختصاص المفهوم بهذا النوع من الدلالة، غير قابل للالتزام.

(١) منهاج الوصول: ج ٢، ص ١٧٨.

(٢) الواافية / طبع مجمع الفكر الإسلامي: ص ٢٢٨.

(٣) الفصول: ص ١٤٦.

(٤) القوانين: ص ١٦٨.

(٥) هداية المسترشدين: ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٦) مطارح الأنظار: ص ١٦٩، س ١٩.

(٧) لمحات الأصول: ص ٢٦٧.

(٨) فوائد الأصول: ج ١، ص ٤٧٧.

(٩) مقالات الأصول: ج ١، ص ٣٩٥.

وذلك أولاً: لعدم حصول تصور المفهوم بمجرد تصور المنطق، بل بناءً على ما سيأتي من هذه الأعلام في تقرير دلالة الجملة الشرطية على المفهوم - إنما يستفاد المفهوم من المنطق 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 الأخضر. وذلك لعدم حصول اللازم بمجرد تصور الملزم، بل هو في ذلك بحاجة إلى الواسطة التي ليست بدبيبة، بل هي نظرية؛ حيث يتوقف إثباتها على إقامة دليل وبرهان.

وثانياً: إنّ مأنسبه المحقق العراقي إلى بناء الأصوليين خلاف الواقع؛ بل ظاهر قدماء الأصوليين كون المفهوم خارجاً عن الدلالة اللغوية، حتى الالتزامية منها، كما نقل عنهم السيد البروجردي^(١) وأشار إليه السيد الإمام الراحل^(٢).

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

والحاصل: أنّ ما يظهر من متأخرى الأصوليين خروج عما جرى عليه اصطلاح قدماء الأصوليين في تعريف المنطق والمفهوم. ولا يمكن التلاؤم بينهم. والذي قال به المحقق النائيني في التلاؤم بينهم خلاف

(١) لمحات الأصول: ص ٢٦٨ - ٢٧٠.

(٢) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٧٦.

ما صرّحوا به من شمول المنطوق للدلالة اللفظية الالتزامية، كما عرفت.
وعلى أي حال لامساحة في الاصطلاح.

ولكن التحقيق، بناءً على ما سبأته في تقرير دلالة الجملة الشرطية على المفهوم وفقاً لصاحب المعالم، دخول المفهوم - موافقه كان أو مخالفه - في الدلالة الالتزامية بالتزوم البين بالمعنى الأعم، بمعنى أنه من تصور اللازم - وهو التالي - وتصور ملزمته - وهو المقدم - وتصور النسبة بينهما - وهي سبيبة المقدم للتالي على نحو الانحصر - يحصل الجزم بالملازمة بينهما والانتفاء عند الانتفاء وهذا هو المفهوم، وليس الدلالة حينئذ عقلية؛ لأنَّ اللازم والملزوم والنسبة بينهما - وهو المقدم والتالي وسبيبة المقدم للتالي - كلُّها لما كانت مستفاده من وضع أداة الشرط يستند الجزم بالملازمة - أي الانتفاء عند الانتفاء العاصل من تصور الأمور الثلاثة بالبداهة - إلى وضع اللفظ أيضاً، ومن هنا يدخل في المدلول اللفظي الالتزامي، ولأجل ذلك عد حصول الجزم بانتفاء التالي عند انتفاء المقدم من تصور تلك الأمور الثلاثة من قبيل الدلالة اللفظية والالتزامية.

ولا اختصاص لذلك بالمفهوم المصطلح، بل بنفس هذا البيان يدخل في الدلالة اللفظية ما كان من المداليل بالاقتناء والتبنيه والاشارة من قبيل البين بالمعنى الأعم؛ لأنَّ الدال في جميع ذلك هو اللفظ ولو كانت دلالتها بواسطة مقدمة عقلية وب مجرد حاجته في الدلالة إلى مقدمة عقلية لا تصير الدلالة عقلية، كما توهم المحقق النائيني^(١)، وقد اتضح بهذا البيان عدم وجاهة ما يظهر من هذا القول، من أنَّ الدلالة إذا كانت على نحو التزوم البين

(١) فوائد الأصول: 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 أنه لا يختص المنطوق بما دلّ عليه اللفظ بالمطابقة، لكي تقع لأجل إدراج دلالة التنبيه والاقتضاء والاشارة في المنطوق أو المفهوم في حيص وبيص ونلتزم بشروط الواسطة بينهما، كما يظهر من المحقق النائيني^(٢)، بل المنطوق يشمل بعض أنواع الدلالة الالتزامية، كما عليه القدماء إلا أن دلالة المنطوق الالتزامية من قبيل المنطوق غير الصريح كما جاء في كلمات قدماء الأصوليين.

ويشهد لذلك كلام الشيخ الأعظم؛ حيث قال: «أما الالتزامي فعن بعض الأفضل كونه مفهوماً مطلقاً. ولازمه عدّ دلالة الأمر على الوجوب ووجوب المقدمة وحرمة الضد من المفهوم، فضلاً عن مثل دلالة اليماء والاشارة والتنبيه. وحيث إن المرجع في تشخيص هذه الأمور الاصطلاحية - كما تقدم - هو الرجوع إلى كلماتهم، فالظاهر أن المقسم هو مطلق المدلول، ولكن المدلول المطابقي والتضمني لا يكون إلا منطوقاً. والمدلول الالتزامي ينقسم إليهما»^(٣)؛ أي إلى المنطوق والمفهوم.

وقد تبيّن مما قلنا أن 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 الأصول: ج ١، ص ٤٧٧.

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٤٧٧.

(٣) مطروح الأنظار: ص ١٦٧.

ومفهوم الاولوية المعتبر عنه بفتحي الخطاب. فما ذهب إليه الشيخ الأعظم في المقام هو مقتضى التحقيق، وهو الذي جرى عليه اصطلاح مشهور الأصوليين، القدماء منهم والمتاخرين.

الأقسام الثلاثة للمنطق

ثم إنّه قسم الأصوليون دلالة المنطق غير الصریح إلى: دلالة التنبيه والایماء، ودلالة الاقتضاء، ودلالة الاشارة. وب Vick أنّ دلالة الاشارة ليست من قبيل الالتزامية البيئية بالمعنى الشخص؛ لتوقفها على ملاحظة دليل آخر والمقاييس بينهما، بل وكذلك بعض أنحاء دلالة الاقتضاء والتنبيه. وينبغي قبل الورود في البحث عن كل واحد من هذه الدلالات الثلاث تفصيلاً، بيان موجز في أساس هذا التقسيم وتعريف إجمالي لهذه الدلالات. وأساس هذا التقسيم - على ما يُبيّن في الكتب الأصولية، كالالفصل^(١) والقوانين^(٢) والوافية^(٣) وهداية المسترشدين^(٤) وغير ذلك - أنّ ما يدل عليه منطق الكلام بالدلالة الالتزامية إما أن يكون مقصوداً للمتكلّم في خطابه أولاً.

والأول: إما أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليه، فهو المدلول بدلالة الاقتضاء كقوله عليه السلام: «رفع عن امتيا الخطأ والنسيان» وقوله تعالى: «وسائل القرية». فدلّ الأول على رفع العقاب والمؤاخذة أو التكليف، والثاني

(١) الفصل: ص ١٤٦.

(٢) القوانين: ص ١٦٨.

(٣) الوافية: ص ٢٢٨.

(٤) هداية المسترشدين: ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

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

وإما لا ينوقف صدق الكلام ولا صحته عليه، ولكن يفترن بما يعطي للكلام ظهوراً في كونه ملاك الحكم وعلته. وهو المدلول بدلالة التنبية والایماء. وسيأتي ذكر أمثلتها.

والثاني: وهو ما لا يكون مقصوداً للمتكلّم بالارادة الاستعمالية ولا التصديقية، ولكن يلزم من مدلول الكلام باللزم غير البين أو البين بالمعنى الأعم، وذلك إما بمحضه مع الكلام الآخر الصادر من ذلك المتكلّم والمقاييس بينهما، مثل دلالة قوله تعالى: «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين» على أقل زمان العمل، إذا لوحظ وقويس مع قوله تعالى: «وحمله وفصاله ثلاثون شهراً»: حيث إنّه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكونباقي ستة أشهر، فيعلم بذلك أنه أقل مدة العمل.

وإما لأنّه لازم عقلي للمنطق باللزم بين المعنى الأعم، أو غير البين، ويُفهم منه بالتبع. مثل دلالة دليل وجوب الشيء على وجوب مقدمته أو حرمة ضدّه. فان وجوب المقدمة وحرمة الضد غير مقصودين من دليل وجوب الشيء، وإنّما يفهم بالقرينة العقلية بتبع وجوب الشيء. ثم إنّا قد أشرنا آنفاً إلى أنّ متأخري الأصوليين لما خصوا المنطق بالمدلول المطابقي وقعوا في تعين منصة هذه الدلالات الثلاث في حيص وبیص، لأنّها بناءً على هذا المسلك لا تدخل في شيءٍ من المنطق والمفهوم.

ولم يستبعد المحقق النائيني إثبات الواسطة بينهما وإدراج هذه

الدلالات فيها.^(١) وقد سماها الشيخ المظفر^(٢) بالدلالة السياقية؛ نظراً إلى استفادتها من سياق الكلام، وجعلها قسماً مستقلاً من الدلالات في عرض المنطوق والمفهوم.

والتحقيق: اندارجها في دلالة المنطوق الالتزامية، كما يظهر من مشهور الأصوليين من القدماء والمتاخرين. وقد جعلوها من قبيل دلالة المنطوق غير الصريح. ونقلنا ذلك آنفأً عن بعضهم. والظاهر كونها من قبيل اللزوم البين بالمعنى الأعم؛ لتوقف الجزم بالملازمة فيها على تصور عدم صدق الكلام بدونها أو تصور العلاك والعلة، بل بعض أنحائها كدلالة الاشارة من قبيل غير البين، ولكنها لا تخرج بذلك عن الدلالة اللغوية، كما قد يتواهم. ثم إني بعد ما حرقت ذلك صادفت كلام الشيخ الأعظم. ولقد أجاد في بيان ذلك؛ حيث قال: «وهل المدلول ينحصر في المفهوم والمنطوق أولاً؟ ظاهر الأكثر - كما يظهر من الحدود الآتية - هو الأول؛ لاعتبارهم النفي والاثبات فيها. ويظهر من محكي النهاية ثبوت الواسطة؛ حيث جعل الإيماء والاشارة قسماً ثالثاً، مع أن المشهور دخولهما في المنطوق، خلافاً للتقتا زاتي؛ 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 الأصول: ج ١، ص ٤٧٧.

(٢) أصول الفقه: ج ١ - ٢، ص ١٣١ - ١٣٢.

(٣) مطابق الأنظار: ص ١٦٧.

دلالة الاقضاء

التعريف والحجية:

قد اتضح مما سبق في بيان أساس تقسيم دلالة المنطق غير الصريح إلى هذه الدلالة ودلالة التنبية والاشارة، أنَّ ما يدل عليه منطق الكلام بالدلالة الالتزامية إذا كان مقصوداً للمتكلِّم في خطابه وكان صدق الكلام أو صحته متوقعاً عليه، هو المدلول بدلاله الاقضاء.

فتبيين من ذلك: أولاً: أنَّ دلالة الاقضاء تكون داخلة في منطق اللفظ، لا في مفهومه.

وثانياً: أنها تكون من قبيل المنطق غير الصريح، لا الصريح؛ إذ الصريح هو المدلول المطابقي للمنطق. فهي داخلة في المنطق غير الصريح الذي يدل عليه منطق الكلام بالالتزام، كما يظهر ذلك من كلمات قدماء الأصوليين بل متأخر لهم كصاحب الفصول ومن عاصره؛ حيث إنَّهم قسموا المنطق إلى صريح وغير صريح وعرَّفوا المنطق الصريح بما دلَّ عليه المنطق بالمطابقة وأدرجوا هذه الدلالات الثلاث في غير الصريح، وقد سبق نقل كلماتهم.

ومثَّلوا لهذه الدلالة بما ورد عن النبي ﷺ: «رفع عن أمتي: الخطأ والنسيان». ^(١) وقوله تعالى: «واسأْل القرية» ^(٢) فدلَّ الأوَّل على رفع العقاب والمؤاخذة أو رفع التكليف، والثاني على أنَّ المسؤول أهل القرية، وإلا لما صدق الكلام في الأوَّل ولما صحَّ في الثاني، كما مثل بهما الفاضل التونسي ^(٣)

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

(٢) يوسف: ٨٢

(٣) الوافي / طبع مجمع الفكر الإسلامي: ص ٢٢٨.

وصاحب الفصول^(١) والمحقق النائيني^(٢)، ومن ذلك قوله عَزَّلَهُ اللَّهُ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». ^(٣) وقوله عَزَّلَهُ اللَّهُ: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» ^(٤) فان صدق الكلام وصحته يتوقف في الأول 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، وإلا فمن الواضح المشاهد بالوجدان عدم رفع النسيان والخطأ عن الأمة 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 إنها توجب ظهور الكلام في مدلولها. وكلّ ظاهر حجة، كما ثبت في محله. وجعل الفاضل التونني حجية هذه الدلالة ظاهرةً إذا كان الموقوف عليه مقطوعاً به ومقصوده ظاهراً عدم كون ما يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته على عدة محتملات يصح توجيه الكلام بكل واحدٍ منها؛ حيث يجوز للمتكلم قصد كل واحد منها من كلامه من دون ارتکاب كذب أو غلط في كلامه. وهذا بخلاف ما لو لم يصح توجيه الكلام إلا بمحتمل واحد لوضوح عدم كون قصد غيره معقولاً حينئذٍ ومرجع ذلك إلى العلم بكون ما يتوقف صحة الكلام عليه مراداً للمتكلم. دون ما لا يتوقف صحة الكلام أو صدقه عليه،

(١) الفصول / الطبع الحجري: ص ١٤٦.

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

(٣) الوسائل: ج ١٢، ص ٣٦٤، ب ١٧ من أبواب الخيار، ج ٣ و ٤ و ٥.

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

وإن صح توجيه الكلام به، كما في الصورة الأولى. ولكن لا يخفى أن دلالة الاقتضاء أولى من دلالة التنبية في الحجية؛ نظراً إلى توقف صدق الكلام وصحته عليها، بخلاف التنبية والإيماء. فتحصل أنه لا إشكال في حجية دلالة الاقتضاء.

التطبيقات الفقهية

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

فمن هذه الموارد ما استدل العلامة على عدم جواز إزالة النجاسة بالماء المضاف بما دل على عدم جواز إزالة الحدث إلا بالماء الظاهر في الماء المطلق؛ حيث انه نجاسة حكمية فدل على ذلك في النجاسة الخبئية الحقيقة بالفحوى. ثم قال: «لا يقال: هذا قياس فلا يكون حجة؛ لأنّا نقول: نمنع كونه قياساً، وإنما هو استدلال بالاقتضاء، فإن التنصيص على الأضعف يقتضي أولوية ثبوت الحكم في الأقوى، كما في دلالة تحريم التأaffيف على تحريم النضر»^(١).

هذا، ولكنه لو أراد من قوله: «بالاقتضاء» دلالة الاقتضاء فهو خروج عما جرى عليه اصطلاح الأصوليين في تعريف دلالة الاقتضاء، وظاهره إرادة مفهوم الأولوية وفحوى الخطاب الشابت للنص بالقرينة العقلية، ولا سيما بقرينته تمثيله بآية التأaffيف.

(١) مختلف الشيعة: ج ١، ص ٢٤٦.

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

وقوله عليه السلام في رواية أخرى: «فظنوا به خيراً وأجزوا به شهادته» على قبول شهادة من صلّى الخمس جماعةً بهذه الدلالة.^(١)

حيث إنّ الأمر بالظن لا يعقل؛ لعدم كونه اختيارياً، فيدلّ بدلةة الاقتضاء على الأمر بترتّب آثار ظنّ الخير وأحكامه، ومن آثاره إفاذ شهادته.^(٢)

ومنها: استدلال المحقق الأشتياني بقوله تعالى: «عبدًا مملوكاً لا يقدر على شيء»^(٣) على عدم سقوط حق المدعى بحلف العبد، حيث إنّه دلّ على نفي القدرة من العبد بالنسبة إلى ما يسمّى شيئاً. وإنّ المقصود منه بدلةة الاقتضاء نفي جميع الآثار المترتبة على فعل القادر شرعاً عن فعل العبد. ولهذا استدلّ الإمام عليه السلام على فساد طلاقه بأنه شيء.^(٤)

والوجه في اندراج دلالتها على ذلك في دلالة الاقتضاء أنّ صحة قوله تعالى: «لا يقدر على شيء» إنما تتوقف على ارادة نفي الآثار عن فعله شرعاً، وإلا فهو خلاف الوجdan؛ لأنّ العبد كسائر الناس فاعل مختار قادر على أي شيء في الخارج. ولذلك يدلّ بالاقتضاء على نفي الآثار. اللهم إلا أن يقال إنّ ذكر لفظ «مملوكاً» قرينة على ارادة نفي قدرة العبد على خصوص ما ينافي مالكيّة مولاه. ولا يلائم ذلك إلا نفي كلّ ما يتترتّب على فعل الحرّ من الآثار الوضعيّة. وعليه تدخل هذه الدلالة في دلالة التنبية

(١) الوسائل: ج ١٨، ص ٢٩١، ب ٤١ من الشهادات ح ١٢.

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

(٣) التحلّل: ٧٥.

(٤) كتاب القضاة للمحقق الأشتياني: ص ٢١٠.

لاستفادتها بقرينة ما يقترن بالكلام.

ومنها: إفتاؤهم بجواز تبديل متعلقات الزكاة والخمس بالقيمة؛ حيث استدلّوا لذلك بأن أدتها تدل على ذلك بدلالة الاقتضاء؛ إذ ربما لا يمكن صرف أعيانها في مصارفها المذكورة، فحيث إن الغالب تعذر صرف أعيانها أو تعسره 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 التشبيث بساير الوجوه المذكورة لذلك؛ حيث قال: «مع أن الحق عدم الحاجة في إثبات جواز إخراج القيمة إلى التشبيث بشيء من الأمور المزبورة، بل يستفاد جواز إيدالها بالقيمة بل وجوبه غالباً لمن يتولى صرفها إلى مصارفها من الأصناف الثمانية التي سترفها من الكتاب والسنة الآمرة بصرفها إلى هذه المصارف بدلالة الاقتضاء، حيث إن الغالب تعذر صرف عين الفريضة أو تعسره من غير تبديل أو تغيير، خصوصاً إذا كانت من جنس الأنعام، إلى تلك المصارف؛ إذ كيف يتمكن 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 دين الغارمين الذين لا يبلغ دينهم هذا المبلغ، أو لا يرضي صاحبه إلا بحقة».

فليس الأمر بصرف الزكاة إلى هذه الوجوه إلا كالوصية بصرف ثلث تركته من الماشي والعقار والغلالت إلى استئجار العبادات، أو شيء من مثل هذه الوجوه، فإن مفادها عرفاً ليس إلا إرادة صرف ثلثه إلى هذه المصارف بأي وجه تيسّر».^(١)

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

ومنها: ما استدل به المحقق النائيني بقوله: «لو دل دليل على صحة تعلق إجازة المالك بأي 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 أن العقد السابق وإن لم تصدر اجازة من المالك بالنسبة إليه، ولكن ثبتت 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، وإلا لا يمكن الالتزام بلسان الامتنان لذلك الدليل.

ومنها: ما استدل به المحقق الفقيه الخوانساري، من دلالة التعليل في قوله تعالى: «لأنَّه أَنْ يَتَزَوَّجَ أَرْبَعَ نِسَوَةً»^(٣) على ثبوت حق القسم للزوجة ابتداءً – ولو كانت واحدة – بدلالة الاقتضاء.^(٤)

تقريب الاستدلال: أن المقصود من التعليل المذبور وإن كان هو كون اختيار باقي الليالي – فيما إذا كان عند الزوج أقل من أربع نسوة – بيد الزوج، وليس ثبوت حق القسم للزوجة ابتداءً المقصود من التعليل، كما يقتضيه سياق السؤال والجواب، إلا أن صحة التعليل لما توقف على ثبوت حق القسم للزوجة ابتداءً بليلة واحدة في كل أربعة ليال، فمن هنا دل 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 والشوزح ٢.

(٤) جامع المدارك: ج ٤، ص ٤٢٨.

ومنها: ما استدل به الفقيه المحقق السيد الخوئي على طهارة ملاقي غسالة المتنجس بالأدلة الآمرة بغسل المتنجس بدلالة الاقتضاء؛ إذ لو لا ذلك لامتنع تطهير المتنجسات لسرابية الغسالة المختلفة إلى أطراف الموضوع المتنجس المغسول قال ^(١) - بعد الاستدلال بذلك بالسيرة - : «على أنه يمكننا الاستدلال على طهارة الملاقي في مفروض الكلام بالأدلة الواردة في تطهير المتنجسات وذلك بدلالة الاقتضاء، وبالاطلاق المقامي حيث دلت على طهارة البدن أو التوب بغسل الناحية التي أصابها دم أو مني أو غيرهما من النجاسات.

فلو قلنا بنجاسة ملاقي الغسالة لم يمكن تطهيرهما ولا تطهير غيرهما من المتنجسات بحسب الماء على الموضوع المتنجس منهما وغسله إذ كلما ظهرنا جانباً نجسنا جانباً آخر فلا تتبسر الطهارة إلا بغسلهما بأسرهما ومعه تصبح الأدلة الدالة على كفاية غسل الناحية المتنجسة منهما لغوياً ظاهراً فانه أي فائدة في غسل تلك الناحية مع عدم حصول الطهارة به». ^(٢) .
إلى غير ذلك من كلمات أعلام الفقهاء وفحول المحققين يطول ذكرها.

دلالة التنبية

التعريف وتحrir محل الكلام:

وقد عرّفهما العلامة الحلبي بدلالة اللفظ على التعليل بالالتزام، لا بالوضع؛ حيث قال: «إن اللفظ إذا لم يكن دالاً بوضعه على التعليل، لكن يكون التعليل لازماً من مدلوله، كان دالاً على العلية بالتنبيه والايماء». ^(٣) فأخرج بذلك دلالة أدلة التعليل الموضوعة له على ذلك بالوضع مثل «لأن»

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

(٢) نهاية الأصول: البحث الثالث من الفصل الثالث من المقصد العاشر / وأيضاً نقل عنه الشعري في كتابه المدخل إلى عذب المهل ص ١٨٢.

و«لأجل» ونحوه.

وعدّ لها موارد، أهمها ما يلي:

١ - المترتب بالفاء. مثل: «من أحى أرضاً مواتاً فهي له». (١) فدل بدلالة التنبيه على علية إحياء الأرض لملكيتها.

٢ - الجواب بعد السؤال، كقوله عليه السلام: «كفر» جواباً لمن سأله بقوله: «واقع أهل في نهار رمضان» (٢) فدل بدلالة التنبيه على علية المواقعة في نهار رمضان لوجوب الكفارة.

٣ - ذكر كلام لا فائدة في ذكره إلا العلية. كقوله عليه السلام: «أينقض الرطب إذا جف؟» حينما سُئل عن بيع الرطب بالتمر، فقالوا: «نعم. قال عليه السلام: فلا إذن» (٣) فدل على علية النقصان لمنع البيع. وكقوله عليه السلام للحارثة الخثعمية - حينما سأله عن حكم حجتها عن جانب أبيها - : «رأيت لو كان على أبيك دينٌ قضيته أكان ينفعه ذلك؟» فقالت: نعم قال عليه السلام: «فدين الله أحق بالقضاء». (٤) وقوله عليه السلام: «لا يقض القاضي وهو غضبان». (٥)

وعرّفها الفاضل التونسي: (المتوفى: سنة ١٠٧١). بما يقترن بحكم على وجه يفهم منه أنه علة لذلك الحكم، فيلزم منه جريان هذا الحكم في غير هذا المورد، مما اقترن به. ويسمى بدلالة التنبيه والإيماء (٦) وهذا التعريف يرجع إلى تعريف العلامة. وإن لم يصرّح بما أخذه العلامة في دلالة التنبيه،

(١) الوسائل: ج ١٧، ص ٣٢٧ ب ١ من إحياء الموات ح ٥ و ٦ وص ٣٢٨ ب ٢ ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٧، ص ٢٩ و ٣٠ ب ٨ مما يمسك عنه الصائم: ح ٢ و ٥.

(٣) عوالي اللثالي: ج ٢، ص ٢٥٤.

(٤) الحدائق: ج ١١، ص ٢٩.

(٥) الوسائل: ج ١٨، ص ١٥٦، ب ٢ من آداب القاضي ح ١ و ٢.

(٦) الواقية: ص ٢٢٨.

من دلالة اللفظ على التعليل بالالتزام، لا بالوضع.

وعن المحقق الميرزا القمي في القوانين^(١) ما حاصله: أن الدلالة إما أن تكون مقصودة للمتكلم أو لا، وعلى الأول إما يتوقف صدق الكلام عليه أو لا يتوقف، فال الأول دلالة الاقتضاء والثاني دلالة التنبية والإيماء. ثم زاد في تعريفه بقوله: «ولكنه كان مقترناً بشيءٍ لولم يكن ذلك الشيء علةً تَبْعُدُ الاقتران، فيفهم منه التعليل، فالدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع»^(٢) وجعلها في مقابل منصوص العلة ومثل له بقوله^(٣): «كفر» بعد سؤال الأعرابي: «وأقعت أهلي في نهار رمضان» وقال انه في قوة أن يقال: «إذا وقعت فكفر».

ويفترق كلامه عن كلام العلامة والفضل التونسي بزيادة قيد في التعريف. وهو عدم توقف صدق الكلام على دلالة التنبية. وقوله: «لولم يكن ذلك الشيء علةً، بعد الاقتران، فيفهم منه التعليل» إشارة إلى ما أخذته العلامة في تعريفهما، من دلالة اللفظ على التعليل بالالتزام، لا بالوضع.

ونظيره عن صاحب الحدائق، فإنه بعد ما جعل الدلالة الالتزامية غير صريحة، قسمها إلى ثلاثة أقسام، وجعل دلالة التنبية من القسم الثاني، وقال: الثاني: ما لا يتوقف عليه صدق المعنى ولا صحته، لكنه اقترن بحكم على وجه يفهم منه أنه علة لذلك الحكم، فيلزم حينئذ جريان الحكم المذكور في غير هذا المورد مما اقترن بتلك العلة، ويسمى بذلك دلالة التنبية والإيماء، نحو قوله^(٤): «اعتق رقبة» حين قال له الأعرابي: واقعت أهلي في شهر رمضان. فإنه يفهم منه أن علة وجوب العتق هي المواقعة، فتوجب في كل موضع تحققت.^(٥)

(١) قوانين الأصول: 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 أهم موارداتها، وهي ثلاثة:

١ - ما يلازم المنطق عقلاً أو عرفاً، فيراد بذلك ملزومه، كقولهم: «دَقَّتِ الساعَةُ الْعَاشِرَةُ»؛ تنبئهاً على حد الموعد، أو قولهم: «طَلَعَتِ الشَّمْسُ» تنبئهاً على فوت صلاة الغداة، أو قولهم «إِنِّي عَطْشَانٌ» للدلالة على طلب الماء. وألحق بذلك الكنایات.

٢ - اقتران الكلام بشيءٍ يفيد تعلييل الحكم بعلة، أو تعليقه وجوداً أو عدماً على شيءٍ للتتبّيه على علة الحكم، أو شرطاً لواجد أو جزءاً أو مانعاً. كقول المفتى: «أَعْدَ الصَّلَاةَ» لمن سأله عن حكم الشك في ركعات الثنائي، أو قوله: «كَفَرَ» لمن قال له: واقعت أهلي في نهار شهر رمضان. أو قوله: «بَطَلَ الْبَيْعُ» لمن قاله: بعث السمك في النهر. أو قوله: «لَا تُعَدُ الصَّلَاةُ» لمن سأله عن حكم الصلاة في الحمام.

فيؤديهم من الأول على الشك في ركعات الثنائي للبطلان، ومن الثاني على المواقعة في نهار شهر رمضان لوجوب الكفاره، 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 دلالته التتبّيه كون التعلييل مدلولاً للفظ بالالتزام، لا بالوضع.

٣ - اقتران الكلام بشيءٍ يفيد بعض متعلقات الفعل، كقولهم: «وَصَلتَ إِلَى النَّهَرِ وَشَرَبْتَ» أي شربت من الماء. قوله: «قَمْتَ وَخَطَبْتَ» أي خطبت قائماً.

(١) أصول الفقه: ج ١، ص ١٣٣

ولكن يظهر من العلامة في المختلف - كما سيأتي كلامه - أن دلالة التنبية هو مفهوم الموافقة وأن المقصود منها واحد. ولكن عمّها إلى صورة مساواة المفهوم مع المنطوق.

وقد خالفه المحقق الأردبيلي في التعليم، وقال باعتبار الأولوية في دلالة التنبية. فإنه بعد ما وافق العلامة في اتحاد دلالة التنبية ومفهوم الموافقة في اصطلاح الأصوليين، خالفه بدعوى اختصاصها بمفهوم الأولوية وفحوى الخطاب واحتصاص دلالة التنبية ومفهوم الموافقة بما إذا كانت علة الحكم منصوصة في المنطق وأحرز وجودها في المفهوم، دون ما إذا لم تكن العلة معلومة في المنطق بالتنصيص أو لم يحرز وجودها في المفهوم؛ حيث يلحق حينئذٍ بالقياس المحرّم.

فإنه أشكل على العلامة - في استدلاله بدلالة التنبية ومفهوم الموافقة لوجوب ركعتين وثلاثًا على المسافر الذي فاتته صلاة واحدة فنسيها، كما سيأتي بيانه - بقوله: «على أن ذلك ليس بالتنبيه ومفهوم الموافقة؛ لاعتبار أولوية الحكم المذكور في المنطق في المسكت عنده، كما في التأليف^(١)، ورؤيه مثقال ذرة^(٢) والامانة بدینار وقطار^(٣) وهو ظاهر ومصرح في موضعه، خصوصاً مختصر ابن حاجب وشرحه. وإنه إنما يعتبر مفهوم الموافقة ودليل التنبية، إذا علم العلة المقتضية للحكم وتعليقه بها فقط في المنطق، مع وجودها في المفهوم، وهو أيضاً مصرّح». ^(٤) قوله: وهو أيضاً

(١) إشارة إلى قوله تعالى: (فلا تقل لهما إف ولا تنهرهما وقل لهم قولًا كريماً) الاسراء: ٢٣.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شرًّا يره) الزمر: ٨-٧.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى (ومن أهل الكتاب من ان تأمهه بقطار يؤده اليك ومنهم من ان تأمهه بدینار لا يؤده اليك)آل عمران: ٧٥.

(٤) مجمع الفتاوى ج ٢٢٩ ص ٣.

مصرّح، أي يُعتبر كونه منصوصاً في المنطوق. والتحقيق في تعريفها ما قاله العلامة في كتابه الأصولي (وهو نهاية الأصول) وتبعه الفاضل التونسي والمحقق القمي وصاحب الحدائق. وأما ما يظهر منه في المختلف لا ينافيه إذا كان ثابتاً على التحو الذي جاء في التعريف. من دلالة اللفظ التزاماً على تعليل الحكم بعلة وإناطته بملأ قطعي.

وأما ما عن الأرديبيلي من اختصاص دلالة التنبية بمفهوم الأولوية ومنصوص العلة، فهو خلاف ما جرى عليه اصطلاح الأصوليين، كما عرفت.

ولا يخفى أن دلالة التنبية قد يعبر عنها بدلاله الايماء، وأخرى: بمفهوم الموافقة، وثالثة: بدليل الخطاب. ثم إنّه وقع الكلام في أن دلالة التنبية هل هي حجة مطلقاً أو لا أو يفصل في حجيتها. وسيأتي تنقيح الآراء في ذلك وبيان مقتضى التحقيق.

حجية هذه الدلالة

حكي عن العلامة عدم حجية شيءٍ من أنحاء دلالة التنبية^(١)، بل قد يقال: إنَّ الغرض من التعرّض لها بيان عدم كونها من أقسام الدلالات ولا من الظواهر التي هي حجّة. ويُستدلّ لذلك بأنَّ في موارد التنبية والإيماء لا يفيد اللفظ أكثر من الظنّ بمراد الشارع وإنَّه لا يعني من الحق شيئاً، وكون اللفظ موجباً للظنّ بالمراد شيءٌ وكونه دالاً على ذلك شيءٌ

(١) حكاٰ المحقق الشعراي (عن نهاية الأصول للعلامة) في كتابه المدخل إلى عذب المنهل / طبع مطبعة باقري: ص ١٨٤ - ١٨٥.

آخر، كما يظهر هذا الاستدلال من المحقق الشعراي.^(١)
ولكنه خلاف ما بنى عليه العلامة في كتبه من حجية دلالة التبيه والإيماء
والاستناد إليها في فتاواه، بل احتاج بها على من جعلها في عداد القياس
المحرّم، كما عرفت آنفاً بعض الموضع من كلماته في التطبيقات الفقهية.
ويظهر من الفاضل التونسي^(٢) حجية هذه الدلالة إذا علمت علية ما اقترن
بالكلام للحكم وقطع بعدم مدخلية خصوص المورد.

قال: «هو حجّة إذا علمت علية، وعدم مدخلية خصوص الواقع، فإنّ
مدار الاستدلال في الكتب الفقهية عليه - أي العلم بعدم مدخلية
خصوصية الواقع -، وهذا هو مراد المحقق في المعتبر؛ حيث حكم بحجية
تنقح المناطق القطعي، كما إذا قيل له عليه: صليت مع النجاسة؟ فيقول عليه: أعد
صلاتك، فإنه يعلم منه، أنّ علة الإعادة هي النجاسة في البدن أو الثوب،
ولا مدخلية لخصوص المصلي، أو الصلاة».^(٣)

والتحقيق في المقام أنّ دلالة التبيه لمّا كانت لها ظهورٌ في علية ما
اقترن بالكلام للحكم، تكون حجة، وإن لم يُنْصَ في المنطق على عليةته،
بل إنما استفيد ذلك من سياق الكلام؛ بأن يعطى للكلام ظهوراً في دوران
الحكم مداره من دون دخل لخصوصية المورد. وحيث إنّ ظاهر الكلام
حجّة في بناء العقلاء ونظر الشارع، فلا إشكال في حجية دلالة التبيه والإيماء.
وهذا الملاك للحجية لا يطرد في جميع الأقسام التي ذكروها لدلالة
التبيه، ولكن الأمر سهل بعد إعطاء الضابطة في ذلك. فكل قسم تحقق فيه

(١) حكايات المحقق (عن نهاية الأصول للعلامة) في كتابه المدخل إلى عذب المنهل /طبع مطبعة باقرى: ص ١٨٤.

(٢) الوافيّة: ص ٢٢٨.

(٣) الوافيّة: ص ٢٢٩ - ٢٢٨.

الملأ المذبور تكون دلالة التنبيه حجّة في ذلك القسم. والذى أظنه: أنّ كل دلالة تدخل في تعريف دلالة التنبيه هذا الظهور لها ثابتٌ، وما ليس له هذا الظهور كآلية السرقة - التي عدّها العلامة^(١) من دلالة التنبيه وأشكل في ظهورها - ليس في الحقيقة من قبيل دلالة التنبيه. لعدم كون اقتران الماء بالكلام لغير العلة يبعد واما لنفط 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 يصلّي ركعتين وثلاثًا 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 يدرأ أي صلاة هي صلّى ركعتين وثلاثًا وأربعًا».^(٣)

بنقريب أنّ هذه الصحيحة وإن وردت في الحاضر، إلا أنها دلت على المطلوب في المسافر بدلالة التنبيه. وذلك لأنّ المسافر في هذه المسألة يساوي الحاضر في الملأ، وهو وحدة الفائدة وتساوي العدد في

(١) نقل عنه الشعراي في المدخل إلى عذب المنهل / طبع مطبعة باقرى: 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 الفائدة فكذلك المسافر يجوز له الاكتفاء بركتعين بدلاً عن الظهرين والعشاء والصبح لأجل ذلك. وبذلك ردّ ابن إدريس بقوله: «إنّ هذا ليس بقياس وإنّما حكم ثبت في صورة لثبوته في أخرى مساوية لها من كلّ وجه، وذلك يسمى دلالة التنبية ومفهوم الموافقة، كما في تحرير التأليف وما سواه أو زاد عليه».^(١)

والحق في ذلك مع العلامة، إلا أنّ ذلك من قبيل دلالة التنبية، لامفهوم الموافقة. وبذلك لأنّ قوله عليه السلام: «يصلّى أربعاً...» في الحاضر يدل بالالتزام على أنّ علته هي وحدة الفائدة وتساوي الرباعيات في الركعات، وإلا لم يجُز الاكتفاء بالأربع. وهذا المنطاق متحقق في المسافر قطعاً. وهذا الاستدلال يُعتبر عنه أيضاً بتنقیح الملاك القطعي.

ومنها: من كان عليه قضاء من شهر رمضان فلم يقضه مع التمكّن منه حتى دخل رمضان آخر، فقد حكم العلامة بوجوب الكفارة عليه إذا أخره للتواني والتهاون، لا لأجل المرض. وعلل ذلك بأنّ مادل على وجوب الكفارة عليه إذا كان تأخيره لمرض فقد دلّ على وجوبها مع التهاون بدلالة التنبية.

بيان ذلك: أنّ في صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال: «من أفتر شيئاً من رمضان في عذر ثم أدرك رمضان آخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم».^(٢)

وإنّ المرض من أعظم الأعذار، فإذا وجبت الكفارة فيه وجبت في التهاون - الذي هو أدون عذراً من المرض - بالفحوى. وسمّاه بدلالة التنبية.

(١) المختلف: ج ٢، ص ٤٥٤.

(٢) التهذيب: ج ٤، ص ٢٥٢، ح ٧٤٨ والاستبصار: ج ٢، ص ١١٢ - 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 توهّمه 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 قرّبه يكون من باب دلالة الفحوى ومفهوم الأولوية، لا دلالة التنبيه.

وثانياً: إنّ دلالة التنبيه تقتصى عكس ما قاله. وذلك لأنّا لمنا أنّ المرض عذرٌ والتهاون والتواني ليس بعذر، ينعقد لكلامه ظهورٌ في أنّ المرض لما كان عذراً، كان تأخير القضاء لأجله إلى رمضان الآتي موجباً لسقوط القضاء والاكتفاء بالتصدق بمدّ لكل يوم في نظر الشارع، فيفهم منه بالالتزام عليه العذر لسقوط القضاء والاكتفاء بالتصدق.

فدلّ بكلامه^{عليه} بدلالة التنبيه على أنّ فيما ليس بعذر كالتواني والتهاون لا يكتفى بالتصدق بدلاً عن القضاء، بل إنّما يبقى القضاء على وجوبه كما كان. وأما وجوب التصدق أيضاً عند التهاون مضافاً إلى القضاء، فيحتاج إثباته إلى دليل؛ لأنّها ثبتت حال المرض بدلاً عن القضاء الساقط، فإذا لم يسقط القضاء انتفى عنوان البطلية.

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 صحيحـة الحلبـي المرويـة في آخر السـرائر

(١) المختلف: جـ ٢، صـ ٣٩١.

(٢) المدارك: جـ ٦، صـ ٢٢٠.

عن أبي عبد الله عليهما السلام: «قلت له: إن طريقي إلى المسجد في زقاق يبال فيه، فربما مررت فيه وليس على حذاء، فيلصق برجلي من نداوته، فقال عليهما السلام: أليس تمشي بعد ذلك في أرض يابسة؟ قلت: بلى، قال عليهما السلام: فلا بأس، إن الأرض تظهر بعضها بعضاً».^(١)

فاته عليهما السلام قال بعد ذكر هذه الصحيحة: «دللت بالتنبيه على انتفاء البأس – الذي هو حقيقة في العذاب – مع المشي في الأرض اليابسة، فبدونه يكون فيه الموجب للحرمة».^(٢) ويمكن تقرير دلالة التنبيه لهذه الرواية بأنّ البأس لما كان حقيقة في العذاب – كما أشار إليه هذا العلم – يدلّ نفي البأس بدلالة التنبيه على انتفاء الموجب للعذاب وهو بطلان الصلاة حينئذٍ. ولازم تطهّر الرجل بالمشي في الأرض اليابسة وجواز الصلاة.

وعليه فقوله: «إن الأرض تُظهر بعضها بعضاً» يدل بدلالة التنبيه على طهارة الرجل الملaci للقطعة المنتجسة من الأرض الرطبة ببرطوبة البول بالمشي على الأرض اليابسة. كطهارة ملaci الغسالة. والعمدة في دلاله هذه الصحيحة على المطلوب هي ظهور نفي البأس في الجواز بسبب كثرة استعماله في ذلك في النصوص.

هذا، ولكن الأنسب دلالته بالتنبيه على عدم تطهّر الرجل المنتجس بالمشي على الأرض الرطبة؛ حيث إنّ سؤاله عليهما السلام: «أليس تمشي بعد ذلك في أرض يابسة؟» دللت بالالتزام على علية المشي في الأرض اليابسة لحصول الطهارة فدلّ بالتنبيه على عدم تطهّر الرجل المنتجسة بالمشي على الأرض الرطبة.

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

(٢) المستند: ج ١، ص ٢٣٣.

ومنها: حرمة البنت الرضاعي، فاستدل العلامة في التذكرة^(١) على ذلك بما دل على حرمة الأخت الرضاعي - مع عدم نصّ في البنت - بدلالة التنبيه، بقوله: «تحرىم الأم والأخت من الرضاع ثابت بالنص، وتحرىم البنت من الرضاعة بدلالة التنبيه؛ لأنّ الأخت إذا حرمت فالبنت أولى بالتحرىم».^(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، وإنما يلزم منه بالقرينة العقلية أو العرفية. وذلك إما بمحلاحة كلامين صادرين من متكلّم واحد والمقاييس بينهما. كقوله تعالى: «وَالوَالدَّاتِ يَرْضَعُنَّ أُولَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ»، وقوله تعالى: «وَحَمْلَهُ وَفَصَالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»؛ حيث يستفاد منهما أنّ أقلّ مدة الحمل ستة أشهر مع عدم كونه مقصوداً؛ لأنّ المقصود من الآية الأولى تعين مدة الارضاع ومن الثانية تعين مجموع مدة الحمل والفصال من الرضاعة. وإنما يستفاد أقلّ مدة الحمل من تفريق مدة الارضاع - المصرّح بها في الآية الأولى - من مجموع مدة الحمل والارضاع المصرّح به في الثانية. وإنما لكونه لازماً للمنطوق عقلاً - ولو في كلام واحد - بالزروم غير

(١) تذكرة الفقهاء: ج ٢، ص ٦١٤.

(٢) المصدر السابق.

البين أو البين بالمعنى الأعم، فيفهم منه بالتبغ، مثل دلالة دليل وجوب الشيء على وجوب مقدمته أو حرمة ضدّه. فان وجوب المقدمة وحرمة الضد غير مقصودين من دليل وجوب الشيء، وإنما يُفهم بالقرينة العقلية تبعاً لوجوب الشيء.

ثم إنّه مثل الشهيد لدلالة الاشارة في قواعده^(١) يقول المصلي: «أدخلوها بسلام آمنين» في حال الصلاة بقصد التلاوة والأمر بالدخول أو بالسلام لمن يزيد دخول البيت. واحتج لذلك بما روي أنّ النبي ﷺ أمر أياً بفتح القراءة على من يرتج عليه.

قال رض: «و منها: قول المصلي أدخلوها بسلام آمنين وقصد التلاوة والأمر، فإن صلاته لا تبطل، لما روي أن النبي صلى الله عليه وآله أمر أياً بفتح القراءة على من يرتج عليه». ^(٢)

ويرد عليه: أنّ في تعريف دلالة الاشارة حسب اصطلاح القوم اعتبار عدم كون مدلولها مقصوداً للمتكلّم، ولكن الأمر بالدخول أو السلام في قول المصلي، وكذا التذكّار للقراءة الصحيحة لمن يرتج قد قصد المصلي كلّيّهما في مدلول الرواية، بلا ريب ولا إشكال.

الحجية:

لا ريب في حجيتها إذا كانت في حدٍ من الظهور يأخذه العقلاء وأهل العرف ويتحجّوا به على المتكلّم، فإنّها كساير الظواهر حجّة. ويشهد لذلك استدلال أمير المؤمنين عليه السلام بالأيتين المزبورتين على أقل مدة الحمل فيما رواه الفريقيان عن يونس عن الحسن أنّ عمر: «أُتي بأمرأة قد ولدت لستة

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

(٢) المصدر.

أشهر فهمٍ بترجمتها، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام:

«إن خاصمتك بكتاب الله خصمتك، إن الله تعالى يقول: «وَحَمْلَهُ وَفَصَالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» ويقول: «وَالوَالِدَاتُ يَرْضَعْنَ أُولَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامْلَيْنِ» لمن أراد أن يتم الرضاعة فإذا تمت «أَتَتْ خَ» المرأة الرضاعة سنتين وكان حمله وفصاله ثلاثة شهراً كان الحمل منها ستة أشهر، فخلال عمر سبيل المرأة». (١)

إن قلت: إذا لم يكن المدلول بالإشارة مقصوداً للمتكلّم فكيف يمكن أن يحتاج به عليه؟ قلت: إن ملاك الحجية هو الظهور، فإذا كان الكلام ظاهراً في معنى يصح الاحتجاج به عليه، سواءً قصده المستكمل أم لم يقصد، سواءً كان الظهور لجملة واحدة أو لمجموع جملتين أو جمل، بمحاضة صدور مجموعها من متكلّم واحد. ولذا يؤخذ بأقارب المجرمين في المحكمة، ولو لم يقصدوا المعنى المقرّ به. وليس ذلك إلا لكون موضوع الحجية في بناء العقلاء هو ظهور الكلام لا قصد المتكلّم.

نعم إذا لم تبلغ دلالة الاشارة إلى حدّ الظهور لا اعتبار بها. فالملائكة حجيّتها بلوغها إلى حدّ الظهور. لأنّ الدلالة -أيّة دلالة كانت- إذا بلغت حد الظهور النوعي تكون حجّة في سيرة العقلاء. ولكن ربما لا تبلغ دلالة الاشارة إلى حد الظهور.

التطبيقات:

وقد استدلّ الفقهاء بدلالة الاشارة على فتاواهم في مسائل عديدة فقهية نكتفي هنا بذكر بعضها.

منها: ما استدلّ 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 أحين أرضاً مواتاً فهي له» بدعوى أنه يدل على ملكية حريم الأرض المحيبة بدلاله الاشاره؛ ووجه ذلك بأن ملكيته مدلول تبعي لتملك الأرض المحيبة.

وفيه: أن ثبوت دلاله الاشاره للروايه المذكورة وإن لا إشكال فيه، إلا أنّ في ظهورها في ملكية الحريم إشكال؛ لأن تمّلك الأرض يتوقف على مجرد تصرف الحريم الحاصل بإياحته وثبتوت الحق له فيه، لا على ملكيته، كما أشار هذا العلم إلى ذلك في ذيل كلامه فراجع المصدر المزبور. وعليه فالذى 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 العنبى المغلى بذهاب ثلثيه؛ حيث استدل بما دلّ من النصوص على طهارة العصير المغلى بذهاب ثلثيه على طهارة ظرف العصير بدلاله الاشاره لعدم انفكاكه عن الخمر الذى فيه، في الطهارة والنجاسة.^(١)

بيان ذلك: أنّ الظرف لا ينفك عن العصير المظروف في الطهارة والنجاسة؛ نظراً إلى سراية النجاسة من أحد هما إلى الآخر، فلا يعقل الحكم بطهارة العصير بذهاب ثلثيه مع بقاء الظرف على نجاسته كما كان، ومن هنا حكموا بطهارة الظرف بالتبعية. ولما كان طهارة الظرف غير مقصودة من دليل طهارة العصير بعد ذهاب ثلثيه، تندرج هذه الدلاله في الدلاله بالاشارة؛ حيث لا يدل 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 آنفًا من السيد الخوئي من الاستدلال لظهوره ملقي الغسالة، ليس من قبيل دلالة الاقتضاء كما قال، بل من قبيل دلالة الاشارة؛ لما قلناه في المقام.

الدلالة السياقية

التعريف والحجية:

الدلالة السياقية - كما تعرف من عوانها - هي دلالة سيق لأجلها الكلام، وإن شئت قلت إنها ما يستفاد من سياق الكلام. سواءً توفرت صحة الكلام عليه أم لا، كما سترى 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 المطابقة والتضمنية.

وأخرى: 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 أما هي بيّنة بالمعنى الأخص أو بيّنة بالمعنى العام. وقلنا سابقاً إنّ دلالتا الاقتضاء والتبيه، بل غالب المفاهيم من هذا القبيل وهذا القسم يندرج في الحقيقة في الدلالة الوضعية؛ لأنّ لها ِذرراً في الوضع؛ حيث إنّ المدلول حينئذٍ لازماً للمعنى الموضوع له.

وأخرى: تكون بقرائن حالية أو مقامية أو مقالية أو بسبب الهيئة التركيبية وأسلوب الكلام وشكله الخاص الذي يوجده المتكلّم وينظممه ويشكّل به مقالته ليسوق بذلك كلامه نحو مقصوده ويبيّن به مراده. وذلك

مثل إلقاء الجملة الخبرية - الاسمية أو الفعلية - في مقام الإنشاء، أو الأمر عند توهם الحظر أو في مقام التمجيز 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 وإردادها وتنظيم الجملات وترتيبها بكيفية خاصة لغرض إفاده المعنى المقصود، وإيجاد ارتباط معنوي خاص بين الجملات ومفرداتها لبيان المراد، كما أنّ بهذا الأسلوب يتحقق تفهيم المعاني الحرافية 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 بهيئته التركيبية وشكله وأسلوبه الخاص وتنظيم مفرداته وتنسيقاتها إرداد الجملات بكيفية مخصوصة. وهذا هو المراد من سياق الكلام في مباحث الدلالات، وهو المعنى المتบรรد إلى الذهن من قولهم: ساق فلان كلامه إلى ذلك. ومن هنا يكون المدلول بالدلالة السياقية مقصوداً للمتكلّم.

وربما يراد من الدلالة السياقية القسمان الآخرين كلاهما، فتطلق بازاء دلالة اللفظ وضعاً على معناه الموضوع له، كما سترى ذلك من كلمات بعض الأعلام الأصوليين، حيث جعل دلالة صيغة الأمر على الاستهزاء أو التهديد أو التمجيز سياقية معللاً بعدم وضعها لذلك، وكذا دلالة النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي على العموم وغير ذلك من الموارد الآتية. ويظهر من بعض كالشيخ المظفر^(١) جعل الدلالة السياقية قسماً ثالثاً

(١) أصول الفقه: ج ١، ص ١٢٢.

من الدلالة في عرض دلالة المنطوق والمفهوم. ولا يخفى أنّ الدلالة السياقية تدرج غالباً في الدلالة الالتزامية؛ نظراً إلى عدم كون المدلول السياقي من قبيل المعنى الموضوع له في الغالب، بل هو معنى خارج عنه و إنما يفهم بواسطة تصور بعض القرائن المقامية والمقالية. نعم يندرج بعض أقسامه في المدلول المطابقي بلاحظ 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 يبيّنه 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 والستة على فتاواهم، كما سترى في التطبيقات الفقهية. وعليه فالدلالة السياقية تشتمل على أنحاء الدلالات الالتزامية، من المنطوق غير الصريح، بل المفاهيم إذا وجد فيه ما يبيّنه من الملاك فلا ينفي عدها قسماً مستقلّاً في مقابل الدلالات السابقة ذكرها آنفاً.

وأما ما يظهر من بعض - كالشيخ المظفر - من تسمية دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة بالدلالة السياقية، فالوجه في ذلك ما بني عليه من عدم كون هذه الدلالات الثلاث من قبيل المنطوق ولا من قبيل المفهوم، بل دلالة أخرى غيرهما. ولذلك قد عرفت آنفاً ما يرد عليه من أنّ هذه الدلالات من قبيل المنطوق غير الصريح.

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

غير الصريح ومن الدلالة اللفظية الالتزامية.

ولكن يظهر من بعض متأخري الأصوليين عدم كون الدلالة السياقية من قبيل الدلالة اللفظية. كما يظهر من المحقق العراقي^(١) أن دلالة صيغة الأمر على التعجيز والتهديد والاستهزاء من باب الظهورات السياقية، لا اللفظية، وعلل ذلك بأن استعمال صيغة الأمر في هذه المعاني غلط؛ لعدم مناسبة لها بالمعاني الحرافية، وأن أمثل هذه الدلالات من الظهورات السياقية؛ لاستفادتها من سياق الكلام، لا اللفظية.

ونظيره ما عن المحقق النائيني وتلميذه السيد الخوئي من أن استفاداة كون القضية خارجية أو حقيقة من الكلام واستفاداة الإخبار والإشارة من هيئة الفعل الماضي^(٢) ليست من باب الدلالة اللفظية، وإنما هي من قبيل الدلالة السياقية.

ومثله ما جاء في كلامه، من أن استفاداة العموم من النكرة في سياق النهي أو النفي إنما هو بالدلالة السياقية ولا ربط له بالدلالة اللفظية؛ لعدم لفظٍ موضوع لذلك، بل لأن عدم الطبيعة لمّا لا يعقل إلاّ بعدم جميع أفرادها، ف بهذه القرينة العقلية يستفاد منها العموم.^(٣)

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

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

(١) مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٢٢.

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

(٣) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٦١.

فإن استفاده 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، إلا باستعمال لفظه فيما وضع له من معنى الأمر والماضي والأخبار وأن تستفاد المعاني المذكورة من سياق الكلام الخارج عن وضع اللفظ، كما صرّح به المحقق العراقي.

ولكتّك عرفت ما يرد عليهم من الاشكال مما بيّناه سابقاً.
حيث قلنا - تبعاً لقدماء الأصوليين والفقهاء وعمدة متأخرتهم - أن دلالة الاقتضاء والتتبّيه من سنخ دلالة المنطوق غير الصريح. وأنهما من قبيل الدلالة اللفظية الالتزامية. ويظهر من كلمات الفقهاء كما سترى في التطبيقات الفقهية، أن الدلالة السياقية تعم دلالة الاقتضاء والتتبّيه، وغيرهما، كما هو مقتضى التحقيق. ووجه تعميم الدلالة السياقية إلى دلالة الاقتضاء والتتبّيه بعنایة صدق قولهم: «ساق فلان كلامه إلى ذلك» عرفاً في موارد دلالة الاقتضاء والتتبّيه ونظرأً إلى استفادتهما أيضاً من هيئة الكلام وكيفية تنسيق اجزائه، ولكن دلالة الاشارة خارجة عن الدلالة السياقية حيث لم يُسوق 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 والتتبّيه. ولاريـب في حجية ما يندرج منها في المدلول المطابقي الموضوعة لها هيئة الكلام؛ لأنّ الكلام حينئذٍ نصٌ في معناه الموضوع له.

التطبيقات الفقهية

من تتبع في كلمات الفقهاء يجد كثيراً أنهم يستدلون على فتاواهم في مختلف أبواب الفقه بالدلالة السياقية، ويستظهرون مراد الشارع في خطاباته من سياق كلامه. ونكتفي هنا بذكر نماذج من هذه الموارد.

فمنها: استدلال ابن زهرة في الغنية^(١) بالدلالة السياقية على أن المراد من قوله تعالى: «أَيَّامًا معدودات» وقوله «ولتكموا العدة»^(٢) صيام تمام الشهر كاملاً ووجوب إكمال عدد أيامه في قضاء الفائت من الصوم كائناً ما كان. وأنت تعرف بالتأمل في هذه الدلالة أنها من قبيل القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة، وإن لاتخلو من مناسبة لدلالة التنبيه؛ نظراً إلى أن هاتين الفقرتين لا فائدة لذكرها، إلا التنبيه على وجوب قضاء جميع ما فات صيامه من أيام شهر رمضان، وإلا لا تستكمل عدتها.

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

«سألت أبا عبدالله^{عليه السلام} عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغسل منه، وليس معه إنسان يعرف به، ويداه قدرتان. قال^{عليه السلام}: يضع يده ويتوضأ ثم يغسل، هذا مما قال الله عز وجل: ما جعل عليكم في الدين من حرج». ^(٣)

(١) الغنية: ص ١٢٤.

(٢) البقرة: ١٨٤ و ١٨٥.

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

قال في الحدائق: «فالظاهر أنَّ الوضوء فيه ليس بالمعنى المعروف، وإنما هو بمعنى الغسل كما يدل عليه سياق الكلام».^(١) وهذا الاستظهار منه هو الصحيح المطابق للذوق السليم والمتناهِم العرفي. ومنه يتضح أنه لا وجه لحمل هذه الرواية على التقىة أو على أن المراد بالقدر الواسع، لأن الجاسة أو على إرادة الكُرْ من الماء القليل، كما قال في الوسائل في ذيل الرواية.

وهذه الدلالة أيضاً من قبيل القسم الثالث من الثلاثة المذكورة؛ حيث إنَّ قول السائل «ليس معه إناءٌ يغرس به» تعطي لقوله عللاً: «يتوضأ» ظهوراً في أن المراد به غَسل اليَد ليغترف به - كالاغتراف بالإناء - فيغتسل بغُرف الماء. وإلاً فلو كان مراده عللاً 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 عللاً: «من أقرض قرضاً ولم يرد عليه عند انقضاء الأجل كان له من الثواب في كل يوم صدقة دينار».^(٢)

على بطلان تأويل الخبر بمال الواقع الأجل في عقد آخر لازم غير عقد القرض وقال إنه لا يتتجشّم بهذا التأويل من له أدنى فهم ومعرفة بسياق الكلام.^(٣) مقصوده من التأويل المزبور أن يفترض الرجل من شخص مبلغاً ثم يبيعه متاعاً أو يؤجره شيئاً ويشترط على المقرض في ضمن ذلك العقد أن يضرب أجلاً معيناً لوقت أداء القرض.

وأنت تعرف أنَّ هذا التأويل تجشّم بلا شاهد، فانَّ 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 مانها من الأسلوب والشكل الخاص هو جواز التأجيل في نفس عقد القرض وترتيب الثواب على الاغمام عن التأخير في الأداء رعاية لحال المقترض وعُسره.

ومنها: ما يظهر من الشهيد الثاني في المسالك؛ حيث جعل إرادة عدم تفاصيل الوصية بموت الموصى له أنساب بأسلوب الكلام - أي سياقه - في صحيح محمد بن مسلم وأبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام :
 «في رجل أوصى لرجل فمات الموصى له قبل الموصي قال عليه السلام: ليس بشيء»^(١)،
 أي ليس موته بشيء، أي لا يضرّ بصحة الوصية.

ولذا أشكل في الحدائق^(٢) على الشيخ الطوسي بأنّ توجيهه الخبرين بأنّ الوصية ليست بشيء وحملهما على ما لو رجع الموصي بعد موت الموصى له عن وصيته غير منطبق على سياق الكلام في الخبرين.

ومنها: استدلال المحقق النراقي بهذه الدلالة على بطلان ما قبل في الخبر الأمر بالتنغّي في قراءة القرآن - وهو قوله عليه السلام: «فاما قرأتموه (أي القرآن) فابكون لم تبكوا فتبكون وتغنووا به، فمن لم يتغنّ بالقرآن فليس منا»^(٣)، من تأويل قوله «تغنووا» بطلب الغناء، واستثناء أدلة حرمة الغناء بذلك. واستدلّ على بطلان هذا التأويل بأنه يستبعد عن سياق الكلام غاية الاستبعاد.^(٤)

(١) الوسائل: ج ١٣، ص ٤١٠، ب ٣٠ من أحكام الوصايا، ح ٤ والتهديب: ج ٩، ص ٢٢١، 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 ترجيجه في ترتيل القراءة وأداء مخارج الحروف.

إلى غير ذلك من المسائل الفرعية 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 – على اختلاف تعابيرهم –، يرجع في الحقيقة إلى القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة، وإن لاتخلو 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 بأسلوبه 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 أنَّ ما يظهر من بعض المحققين من كون دلالة المفهوم من قبيل الالتزامية البيّنة بالمعنى الأَخْص، لا دليل عليه، بل إنّها من قبيل البيّنة بالمعنى الأَعْمَ، 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 اللازم لملزومه (أي المفهوم لمنطوقه) بديهيّة لم يقع فيه الخلاف. إن قلت: الانحصار في السببية نفس المنطوق. قلت: المنطوق هو مدلوله الوضعي المطابقي وهو أصل دخل الشرط، لا الانحصار، ولذا يستدلّ به مقدمات الحكمة. وانّه لا يعتبر في الدلالة اللفظية الالتزامية كون المدلول الالتزامي من قبيل اللازم البيّن بالمعنى الأَخْص. وقد بيّنا وجه ذلك كله هناك، فلا نعيد الكلام؛ حذراً من الإطناب. والذي ينبغي الكلام فيه - قبل الورود في آحاد المفاهيم - هو تحرير محل النزاع في المقام.

تحرير مصب النزاع في حجية المفاهيم

إذا كان للكلام ظهور في المفهوم لاريب في حجيتها، كحجية أي ظاهر، فإذا ذُكر ما هو مقصود الأصوليين من النزاع في حجية المفهوم بقولهم مثلاً: هل مفهوم الشرط حجة أم لا؟ حيث عقدوا عنوان المسألة بذلك.

فأجاب عن هذا السؤال جماعةً بأنَّ النزاع في الحقيقة في أصل ثبوت المفهوم وظهور الكلام فيه، لا في حجيتها بعد فرض ثبوته.

وعليه فمصب النزاع في مفهوم الشرط - مثلاً - أنَّ الجملة الشرطية هل هي ظاهرة في المفهوم، بمعنى أنها هل تدل بالالتزام على انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عند انتفاء الشرط أو لا؟، لأنَّه بعد فرض ظهورها في المفهوم يتنازع في حجية مفهومها.

كما أجاب بذلك الشيخ الأعظم^(١) والمحقق الخراساني^(٢) والمحقق النائيني عن السؤال المذبور؛ حيث قال: «وينبغي أن يعلم: أنَّ النزاع في المقام إنما يكون صغروياً، أي إنَّه بحث عن أصل ثبوت المفهوم واللازم، لا عن حجيتها؛ لأنَّ حجيتها بعد ثبوته مفروغ عنها ولا كلام فيها». ^(٣)

وقد يقال في المقام: إنَّه لا وجيه لتأويل البحث الكبوري عن حجية المفاهيم إلى الصغري عن أصل ثبوت المفهوم لهذه الجمل وعن ظهورها فيه، بناءً على رأي القدماء، بل البحث بناءً على مسلكهم كبوري، كما صرَّح بذلك السيد البروجردي^(٤). وقد وجَّه ذلك بأنَّ المفهوم ليس عند قدماء

(١) مطارح الانظار: ص ١٦٩، س ٢٦.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٠٢.

(٣) فوائد الأصول: ج ١، ص ٤٧٨.

(٤) لمحات الأصول: ص ٢٦٩.

الأصوليين من الدلالات اللفظية، وإلا فلو كانت دلالة لفظية التزامية لم يكن مجالاً للاختلاف في حجيتها.

واستشهد لذلك بأنّ القدماء استدلوا على حجية المفاهيم بكون إيراد المتكلم القيد الزائد في كلامه ظاهراً في اختصاص الحكم بمورد القيد، وإلا لزم كون فعله ذلك - أي إيراد القيد في الكلام - لغوًّا محضاً. فوقع الكلام بينهم في أنّ دلالة فعل المتكلم وظهوره في ذلك هل هو حجة أم لا؟ فليس كلامهم في حجية ظهور اللفظ في المفهوم بدلالة اللفظية الوضعية الثابتة للأداة، مثل أداة الشرط والحصر ونحوها.

وأما المتأخرون فلما استدلو على حجية المفاهيم بدلالة الأدوات على العلية المنحصرة وضعأً فلم يرتابوا في حجيتها؛ نظراً إلى اندراج دلالة الكلام على المفهوم حينئذٍ في الدلالة اللفظية الوضعية التزامية البيّنة بالمعنى الأخص، ولا ريب في حجيتها.

ثم إنّ المحقق المزبور^(١) قوى مانسب إلى القدماء في المقام واعتراض به على المتأخرین. وقد وجّه ذلك بما حاصله: أنّ دلالة المفهوم إنما هي ثابتة بالأصل العقلائي الحاكم بأنّ فعل العاقل - وهو إتيان القيد في الكلام - لا يصدر منه إلا لأجل غرضٍ، وعدم كونه لغوًّا. 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 لغوًّا. وإنّها ليست بدلالة الأداة وضعأً لكي تكون لفظية، حتى لم يكن وجهاً للكلام في حجيتها.

(١) راجع لمحات الأصول: ص ٢٧٣.

ويرد عليه أولاً: أنّ الأصل العقلائي الذي أشار إليه في فعل المتكلّم – وهو إبراد القيد – إنّما يجري بعد دلالة القيد على المفهوم؛ لوضوح أنه لولا ظهوره في الاحتراز لا يكون إتيانه لغير المفهوم من دون قربة لغوأ، 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 أدلة الشرط أو الحصر – مثلاً – تعطي للكلام ظهوراً في المفهوم بدلالتها الوضعية، فلو لم يُرد المتكلّم، رغمًا لما استقرت عليه سيرة العقلاء وبناؤهم في محاوراتهم، من إرادة ظواهر كلامهم والاحتجاج بها، لكان لغوأ؛ 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 اللغطية.

وثانياً: إنّ إتيان القيد في الكلام لا يفيد أكثر من أصل دخل الشرط وسببيته لترتّب الحكم على موضوعه؛ لأنّه معناه الموضوع له. وأما الانحصار في السببية – الذي هو المناط في ثبوت المفهوم – فلا دلالة لفعل المتكلّم وإتيانه بالقيد عليه، كما اعترف به هذا العلم.^(١)

وثالثاً: يرد عليه ما أشكل به الإمام الراحل ^{رحمه الله}^(٢) على كلام هذا العلم. 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 أنه فعل

(١) لمحات الأصول: ص ٢٨١.

(٢) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٧٨.

اختياري للمتكلّم الحكيم هل يدل على كون القيد مأخوذاً في موضوع الحكم بحيث ينتفي الحكم باتفاقه؛ حذراً من اللغوية، أو لا يدل على ذلك؟ واستشهد لذلك بكلام السيد المرتضى؛ حيث علل نفي ثبوت المفهوم للشرط بقوله: «لأنَّ تأثير الشرط أن يتعلق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب عنه شرط آخر يجري مجرأه، ولا يخرج من أن يكون شرطاً».^(١) وجّه الاستشهاد ظهور كلامه في إنكار ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، لا انكار حجية مفهومها بعد ثبوته لها؛ حيث إنَّه أثبت ظهورها في دخل الشرط ونفي ظهورها في عدم دخل شرط آخر. كما يظهر من كلامه أنَّ القائل بالمفهوم يدعي ظهورها في عدم دخل شرط آخر، وهو الانحصار في السببية.

ما هو الملاك في ثبوت المفهوم؟

إنَّ ثبوت المفهوم للكلام يتوقف على ظهوره في أمرين، أحدهما: ظهوره في دخل القيد المذكور في ترتُّب الحكم على موضوعه، بمعنى عدم كون ذات الموضوع مجردةً عن القيد تمام الموضوع للحكم، بل تمام الموضوع للحكم هو الموضوع المقيد بذلك القيد بما هو مقيد. ثانيهما: ظهوره في كون القيد المذكور منحصراً في السببية، بأن يدل على عدم دخل شيء آخر - غير القيد المذكور - في ترتُّب الحكم على موضوعه.

توضيح ذلك: أنه - مثلاً - قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كُلِّ لاينجسْه شيء» يدل

(١) الدررية إلى أصول الشريعة: ج ١، ص ٤٠٦.

على دخل وصف الكريمة في ترتيب العاخصية على الماء، بمعنى أنّ وصف الكريمة إذا ثبت للماء يثبت له حكم الاعتصام وعدم الانفعال بصلة النجس. ومرجع ذلك إلى دلالة الشرطية المذكورة على دخل وصف الكريمة في ثبوت الاعتصام وعدم الانفعال للماء.

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

فإذا كان الكلام ظهور في كون القيد المذكور سبباً منحصرأً لترتيب الحكم على موضوعه يثبت له المفهوم.

وبعبارة أخرى: 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 فكل خطاب وكلام تحقق فيه هذا الملاك، بأن كان ظاهراً فيه يثبت له المفهوم وإنّما فلا.

اعتبار عدم كون القيد مسوقاً لبيان الموضوع

قد يكون الاتيان بالقيد في الكلام لغرض بيان أصل وجود الموضوع. كقولك لصديفك: «إن رُزقت ولداً فاختنه» فإنّ قيد المرزوقة للولد لا يفيد إلاّ 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 لو قال قائل مثلاً: «اصنع شكلًا رباعيًّا قائم الزاوية متساوي الأضلاع» فغاية مدلوله أنّ المطلوب صنع المرربع؛ إذًا ليست القيود المذكورة إلّا مقومات نفس الموضوع، المأخوذة في ذاته فكما لو قال: «اصنع مربعاً لا مفهوم له، كذلك لو قال بما في معناه، بذكر القيود المقومة لذات المربيع. 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 سinx الحكم، بمعنى أنه لو كان الحكم في المنطوق الوجوب - مثلاً - كان في المفهوم الوجوب أيضًا، وهكذا في سائر الأحكام.

ويمكن تقسيم هذا القسم من المفهوم إلى قسمين.

أحدهما: ما دلّ عليه منطوق الكلام بالفحوى والأولوية القطعية، بأنّ كان أولى من المنطوق في ثبوت الحكم له باقتضاء علة الحكم وملاكه القطعى. وقد يسمى بفتحوى الخطاب.

وذلك كدليله قوله تعالى: «و لا تقل لهما أَفْ» على حرمة الضرب والشتم؛ حيث إنّ الحكم في المنطوق وإن كان هو حرمة التأليف، إلّا أنه لما علمنا يقيناً بأنّ ملاكها هو حرمة الإهانة والهتك وإيذاء الوالدين، وأنّ الضرب والشتم أشدّ إهانةً وإيذاءً من التأليف، فنقطع لذلك بثبوت الحرمة لهما بالأولوية الفحوى.

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

وهذا القسم وإن لم يعبر عنه بالمفهوم، إلا أنه في الحقيقة داخلُ في
تعريف مفهوم الموافقة. وذلك أولاً: لعدم كونه منطق الكلام كما هو واضح.
وثانياً: لكونه موافقاً لحكم المنطق.

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

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

أمثلة لأقسام المفاهيم من الكتاب والسنة

هذه المفاهيم بمالها من الأقسام قد دلت عليها نصوص كثيرة من
الكتاب والسنة، بل النصوص المتضمنة لها أكثر من أن تحصى، وهي لأجل
مالها من الكثرة والانتشار في مختلف أبواب الفقه تكون من أهم أسس
تشريع الأحكام. ومن هنا ينبغي عدّ مسألة المفاهيم من أهم المسائل
الأصولية بلحظ شدّة دخلها في الغرض من هذا العلم، وهو تحصيل
الحججة على الحكم الكلبي الشرعي.

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

أما مفهوم الشرط:

فمثاله قول الباقر عليه السلام في صحيح زرار: «فإن أدركت شيئاً منها وعين تطرف أو قائمة تركض أو ذنب يمتص فقد أدركت ذكاته، فكُلْه». ^(١)
 مفهومه: إن ادركت شيئاً منها لا تطرف عين منه ولا تركض قائمة منه ولا يمتص ذنب منه، فلم تدرك ذكاته، فلا تأكله. قوله: «ذنب يمتص»: أي يتحرّك ويضرب على الأرض من المَصْبَح؛ أي الحركة والضرب، كما قال في مجمع البحرين.

وقوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم، قال: «سألت أبي جعفر عليه السلام عن مسلم ذبح وسمى فسبيته السكين بحدتها فأبان الرأس. فقال عليه السلام: إن خرج الدم فكُلْه». ^(٢)
 وقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيح زيد الشحام: «إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلباس». ^(٣)

وقد استدل الإمام الصادق عليه السلام بمفهوم «إذا» الشرطية في صحيح أبي بصير؛ حيث قال:
 «سألت أبي عبد الله عليه السلام عن الشاة تُذبح فلا تتحرّك، فيهراق منها دم كثير عبيط. فقال عليه السلام: لا تأكل. إنَّ علِيًّا عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرَّجل أو طرحت العين فكُلْه». ^(٤)
 أما مفهوم الوصف:

فمثاله قوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكاة». ^(٥) السائمة: هي التي ترعى بنفسها في قبال المعلوفة.

(١) الوسائل: ج ١٦، ص ٢٦٢، ب ١١، من الذبائح، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١٦، ص ٢٥٩، ب ٩، من الذبائح، ح ٢.

(٣) الوسائل: ج ١٦، ص ٢٦٥، ب ١٢، من الذبائح، ح ٣.

(٤) الوسائل: ج ١٦، ص ٢٦٤، ب ١٢، من الذبائح، ح ١.

(٥) الوسائل: ج ٦، ص ٣٥، ب ٨، مما تجب فيه الزكاة، ح ٩.

وقول الباقر عليه السلام: «الحاصل المقرب والمرضع القليلة اللبن لاخرج عليهما أن تُقطرا في شهر رمضان...».^(١)

وما ورد عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: «وَأَتَوْا حَقَّهُ يَوْمَ حِصَادِهِ، قَالَ عليه السلام: تَعْطِي مِنْهُ الْمَسَاكِينَ الَّذِينَ يَحْضُرُونَكُمْ، تَأْخُذْ بِيَدِكُمْ الْقَبْضَةَ بَعْدَ الْقِبْضَةِ، حَتَّى تَفَرَّغُ». ^(٢)
فإن لقوله: «الذين يحضرونك» مفهوم الوصف ويدل على اختصاص
الاعطاء بهم، بناءً على مفهوم الوصف، وكذا وصفي المقرب والقليله اللبن
في قول الباقر عليه السلام. ومثله ما روى عبدالله بن سنان عنه عليه السلام: «تعطي منه
المساكين الذين يحضرونك، ولو لم يحضرك إلا المشرك».^(٣)

وأما مفهوم الغاية:

فمثل قوله تعالى: «كُلُوا وَاشْرِبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخِيطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخِيطِ
الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ».^(٤)

وقوله تعالى: «ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ».^(٥)

وقول أبي جعفر الباقر عليه السلام: «والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع، ولا يخرج
من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة...»^(٦)، أي إنما يجوز بعد بلوغه ذلك.
وما ورد عن علي عليه السلام مخاطباً لعمر بن الخطاب: «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلْمَنْ يُرْفَعُ عَنْ
ثَلَاثَةَ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمْ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفْقِيقَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَقِنِطُ».^(٧)

(١) الوسائل: ج ٧، ص ١٥٣، ب ١٧، من أبواب من يصح منه الصوم، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٦، ص ١٢٥، ب ١٣، من زكاة الغلات، ح ٨.

(٣) الوسائل: ج ٦، ص ١٤٣، ب ٢٠، من زكاة الغلات، ح ٣.

(٤) سورة البقرة / الآية: ١٨٧.

(٥) سورة البقرة / الآية: ١٨٧.

(٦) الوسائل: ج ١، ص ٣٠، ب ٤، من مقدمة العبادات، ح ٢.

(٧) الوسائل: ج ١، ص ٣٢، ب ٤، من مقدمة العبادات، ح ١١.

وما ورد عن الإمام الصادق ع: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال
أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه». (١)
وما ورد عنه ع: «الماء كله ظاهر حتى تعلم أنه قذر». (٢)
أما مفهوم الحصر:

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

١ - لفظة «إلا» الاستثنائية: مثل ما ورد في موثقة عمار عن أبي عبد الله ع: «سئل عن أعمال السلطان يخرج فيه الرجل. قال ع: لا، إلا أن لا يقدر على شيء يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة». (٣)

وما ورد عنه ع: قال في كتاب علي ع: «إنَّ الولد لا يأخذ من مال والده شيئاً،
إلا باذنه...». (٤)

وما رواه الصدوق بسانده عن الأصيغ بن نباتة، قال: «سمعت في كتاب
أمير المؤمنين ع يقول: ... التاجر فاجر والفارج في النار، إلا من أخذ الحق وأعطى
الحق». (٥)

٢ - لفظة «إنما» مثل ما ورد عن الإمام الصادق ع: «إنَّ الزكاة إنما تجب جميعها
في تسعه أشياء...». (٦)

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

(١) الوسائل: ج ١٢، ص ٥٩، ب ٤، من أبواب 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 الزكوة، ح ١٦.

الرضا^{عليه} عن رجل يُنفق على رجل ليس من عياله إلا أنه يتكلّف له نفقته وكسوته، أتكون عليه فطرته؟ فقال^{عليه}: لا إنما تكون فطرته على عياله صدقة، دونه. وقال^{عليه}: العيال: الولد والمملوك والزوجة وأم الولد^(١). وإن كان قوله^{عليه}: «دونه» تصریح بالمفهوم.

وما ورد عن الباقر^{عليه}، قال: «ليس بين الرجل ولده، وبينه وبين عبده، وبين أهله ربا، إنما الربا فيما بينك وبين ما لا تملك»^(٢).
وما ورد عنه^{عليه} في بيان مواضع الغسل الواجب من الوضوء، قال^{عليه}: «إنما عليك أن تغسل ما ظهر»^(٣).

وما ورد عن الصادق^{عليه} في بيان قاعدة التجاوز: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»^(٤).

٣ - لفظة «بل» الموضوعة للردع وإبطال ما سبق: مثل قوله تعالى: «أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جُنَاحٌ، بَلْ جَائِهِمْ بِالْحَقِّ».

وما ورد في صحيح زراره، قال:
«قلت لأبي عبدالله^{عليه}: رجل دفع إلى رجل مالاً قرضاً، على من زكاته؟ على المقرض أو على المقترض؟ قال^{عليه}: لا، بل زكاته - إن كان موضوعاً عنده حولاً - على المقرض»^(٥).

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

(١) الوسائل: ج٦، ص٢٧، ب٥، من زكاة الفطرة، ح٣.

(٢) الوسائل: ج١٢، ص٤٣٦، ب٧، من أبواب الربا، ح٢.

(٣) الوسائل: ج١، ص٣٠٣، ب٢٩، من أبواب الوضوء، ح٦.

(٤) الوسائل: ج١، ص٣٢٠، ب٤٢، من الوضوء، ح٢.

(٥) الوسائل: ج٦، ص٦٧، ب٧، من أبواب من تجب عليه الزكاة، ح١.

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

٤ - لفظة «إِيَّاك»:

مثل قوله تعالى: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينَ».

وما ورد عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبِلْ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبِرْ، ثُمَّ قَالَ: وَعَزِّتِي وَجْلَالِي مَا خَلَقْتَ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ، أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ آمُرُ وَإِيَّاكَ أَنْهِي وَإِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ».^(١)

وأما مفهوم العدد:

فمثل ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الخمس على خمسة أشياء...».^(٢)

وما ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام قال:

«الخمس من خمسة أشياء من الغنائم والغوض ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة، يؤخذ من كل هذه الصنوف الخمس فيجعل لمن جعله الله له، ويقسم الأربعية الأخماس بين من قاتل عليه وولي ذلك. ويقسم بينهم الخمس على ستة أسمؤم سهم الله وسهم رسول الله عليه السلام وسهم لذى القربي وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لأبناء السبيل».^(٣)

وما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام في حديث قال: «و الزكاة على تسعه أشياء؛ على الحنطة والشعير والإبل والبقر والغنم والذهب والفضة».^(٤)

(١) الوسائل: ج ١، ص ٢٧، ب ٣، من مقدمة العبادات، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٦، ص ٣٤٤، ب ٣، مما يجب فيه الخمس، ح ٧.

(٣) الوسائل: ج ٦، ص ٣٥٨، ب ١، من أبواب قسمة الخمس، ح ٨.

(٤) الوسائل: ج ٦، ص ٣٣، ب ٨، من أبواب ما يجب فيه الزكاة، ح ٢.

وأما اللقب: فحيث أنه من المقطوع عدم ثبوت المفهوم له، لافائدة في التمثيل له. ثم إنّه توجد في لغة العرب أدوات و هيئات أخرى لافادة الحصر وقد استعملت في الروايات و تُعرَف بالتبني في مقام الاجتهاد والاستنباط. وذلك مثل مفهوم التحديد و مفهوم التعليل.

أما مفهوم التحديد:

فمثل ما استفاض عن الصادق عليه - من تحديد الرضاع المحرم - في الصحيح: «ما يحرّم من الرضاع؟ قال عليه: ما أنبت اللحم وشد العظم». فقد جعله في الجواهر^(١) من قبيل مفهوم التحديد.

وما رواه يونس بن عمّار، قال:

«سمعت الصادق عليه يقول: يحرم الزكاة على من عنده قوت السنة ويجب الفطرة

على من عنده قوت السنة»^(٢).

فدلل 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. فإنّها دلت بمفهوم التحديد على عدم كون الأرضي المحيّة من الأنفال وإن باد أهلها. وبها تقيد مطلقات هذه النصوص الدالة على كون مطلق الأرض التي باد أهلها من الأنفال، ولو كانت محيّةً. وقد صرّح بذلك الشيخ الأعظم،^(٥) وعلّل ذلك بقوله: «لأنّ المقام مقام التحديد،

(١) الجواهر: ج ٢٩، ص ٢٧١.

(٢) الوسائل: ج ٦، ص ١٦٠، ب ٨، من المستحقين للزكاة، ح ١٠.

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

(٤) الوسائل: ج ٦، ص ٣٦٥ و ٣٧١ و ٣٧٢، ب ١، من الأنفال، ح ٤ و ٢٠ و ٢٤ و ٢٩.

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

فلا يتوهم عدم المنافاة». ^(١) أي عدم المنافة بين مقيّدات هذه النصوص وبين مطلقاتها.

وأما مفهوم التعليل:

فمثل ما ورد عن الصادق عليه السلام في صحيح أبي ولاد، قال: «قلت: قد علّفته بدرّاهم، فلي عليه علّفه؟ قال عليه السلام: لا؛ لأنّك غاصب» ^(٢)؛ حيث دلّ بمفهوم التعليل على أنّ غير العاصب - كالآمين مثلاً - يجوز له الرجوع إلى مالك الدابة بما أنفق على الدابة.

وما ورد في جواب السؤال عن جواز أكل الصيد الذي صاده المحرّم، قال عليه السلام: «لا، لأنّه صيد في الحرم» ^(٣)؛ فإنه دلّ بمفهوم التعليل على جواز أكل المحل ما صاده المحرّم في غير الحرم. كما صرّح به المحقق النراقي ^(٤) ومنه قوله عليه السلام في تعليل عدم وجوب الغسل على من أُجنب في ليلة الصيام: «لا شيء عليه؛ وذلك أن 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 - ولا سيما القدماء منهم - ما هو الأعمّ من التحديد بالعدد والتّعليل وغيرهما. ومقصودنا منها هو التحديد بغير إحدى أدوات المفهوم، كما سأّلتني.

(١) كتاب الخامس / طبع مطبعة الباقي: ص ٣٥٣.

(٢) الوسائل: ج ١٢، ص ٢٥٥، ب ١٧، من أبواب الإجارة، ح ١.

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

(٤) مستند الشيعة: ج ١١، ص ٣٤٣.

(٥) الوسائل: ج ٧، ص ٣٨، ب ١٢، مما يمسك عنه الصائم، ح ١.

مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع:

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

والمقصود من شخص الحكم هو الحكم الجزئي المتعلق بالموضوع الشخصي الخارجي والمصدقجزئي الواقع فيه الكلام. وأما سند الحكم فهو الحكم الكلي المتعلق بطبيعة الموضوع، لا حصة منه الثابتة للموضوع المقيد، مثل طبيعي وجوب الاقرارات الممكن ثبوته لزيـد في مطلق حالاته. والوجه في ذلك بـداهـة انتفاء شخص الحكم بـانتفاء موضوعـه الشخصـي الذي يتـقـوـم بهـ الحكمـ الجزـئـيـ،ـ كـانتـفاءـ أيـ حـكمـ جـزـئـيـ بـانتـفاءـ مـوـضـوعـهـ الشـخـصـيـ،ـ بلاـ اختـصـاصـ لـذـلـكـ بـالـجـمـلـةـ الشـرـطـيةـ.

فـانـ اـنـتـفـاءـ حـصـةـ مـنـ وجـوبـ الـاـكـرـامـ الثـابـتـ لـزيـدـ الجـائـيـ بـعـدـ مجـيـئـهـ منـ قـبـيلـ اـنـتـفـاءـ حـكـمـ بـانـتـفـاءـ مـوـضـوعـهـ كـمـاـ هـوـ وـاضـحـ.

ثم إنّ الجملة الشرطية تارة تكون مسوقة لبيان الموضوع، وأخرى: 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 يتـصورـ ثـبوـتـ الحـكـمـ حـيـثـ نـيـئـرـ عنـدـ اـنـتـفـاءـ الشـرـطـ،ـ بلـ هـوـ يـنـتـفـيـ لـمـحـالـةـ بـانـتـفـاءـ مـوـضـوعـهـ.ـ وـهـذـاـ القـسـمـ مـنـ الجـمـلـةـ الشـرـطـيةـ لـاـ يـعـقـلـ ثـبوـتـ المـفـهـومـ لـهـ.ـ وـذـلـكـ لـأـنـ المـفـهـومـ دـلـالـةـ الـلـفـظـ عـلـىـ اـنـتـفـاءـ حـكـمـ المـذـكـورـ فـيـ الـمـنـطـوـقـ

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

فإذا لم يعقل أصل وجود الموضوع مجردًا عن الشرط - فضلاً عن إمكان ثبوت الحكم له -، فكيف يمكن ثبوت المفهوم حينئذ؟! وإن الجملة الشرطية المسوقة لبيان الموضوع من هذا القبيل؛ لأنّ الشرط المذكور فيها إنما هو مقوم لأصل وجود الموضوع، بحيث لا وجود للموضوع بدونه لكي يمكن ثبوت حكم المنطوق له.

وذلك مثل قولهم: «إن رزقت ولدًا فاختنه». فإذا لم يُرزق ولدًا لا موضوع للختان لكي يمكن ثبوت وجوب الختان له. ومن هذا القبيل قوله (تعالى): «لا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصّنًا»^(١); حيث لا يعقل الإكراه على البغاء عند عدم إرادة التحصّن؛ لكي يمكن ثبوت حرمة إكراهن 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 سلم عليك مؤمنٌ فسلم عليه»، فإن السلام على المؤمن يمكن في صورتي سلامه وعدمه، ولكن

(١) التور: .٢٣

الأمر به في هذه الشرطية علّق على ابتدائه بالسلام. فوقع الكلام في أنّ هذا القسم من الجملة الشرطية هل هو ظاهر في المفهوم - أي انتفاء حكم المنطق عند انتفاء الشرط - أو لا مفهوم لها؟. فاختار أكثر المحققين، من القدماء والمتاخرين ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، كما نسب ذلك إليهم في الفصول؛ حيث قال: «اختلفو في أنّ التقييد بالشرط هل يقتضي نفي الحكم عند انتفائـه أو لا، فذهب إلى كلّ فريق والأكثرـون على الأول».^(١) بل يمكن نسبة ذلك إلى مشهور الأصوليين، كما نسب إليهم في المعالـم وغيرـه. وممن ذهب إلى ذلك هو الشيخ الطوسي والعلامة في كتبـه. ومنهم: الشيخ الأعظم الانصارـي^(٢)؛ حيث قال: «الحق كما عليه المحققـون أنّ تقييد الحكم بواسـطة كلمة «إن» وأخواتـها يفيد انتـفائه عند انتـفـاء مـدخلـتها».^(٣) ومنهم: صاحـبـ الفـصـولـ، حيث قال: «ثم الظـاهـرـ من أكـثـرـ المـثـبـتـينـ القـولـ بـدـلـالـتـهـ عـلـىـ اـنـتـفـائـهـ الـجـزـاءـ عـنـ اـنـتـفـائـهـ الشـرـطـ مـطـلـقاًـ.ـ وـالـظـاهـرـ مـنـ النـافـيـنـ نـفـيـ دـلـالـتـهـ عـلـىـ ذـلـكـ مـطـلـقاًـ وـالـتـحـقـيقـ أـنـ يـدـلـ بـالـلـتـزـامـ عـلـىـ اـنـتـفـائـهـ الـجـزـاءـ عـنـ اـنـتـفـائـهـ الشـرـطـ بـالـوـضـعـ فـيـ الـجـمـلـةـ وـبـالـاطـلاقـ مـطـلـقاًـ»^(٤) وـمـقـصـودـهـ مـنـ فـيـ الـجـمـلـةـ اـصـلـ الـعـلـيـةـ وـالـتـرـتـبـ.ـ وـمـنـهـ:ـ الـمـحـقـقـ الـأـصـوليـ الـوـحـيدـ الـبـهـبـهـانـيـ؛ـ حيثـ قـالـ:ـ «إـلـمـ أـنـ الـأـمـرـ وـغـيرـهـ مـنـ الـخـطـابـاتـ إـذـاـ عـلـقـ عـلـىـ شـرـطـ يـدـلـ ذـلـكـ عـلـىـ أـنـهـ عـنـ اـنـتـفـائـهـ الشـرـطـ يـنـتـفـيـ الـمـشـروـطـ»^(٥).ـ وـمـنـهـ:ـ الـمـحـقـقـ النـائـيـنـيـ،ـ فـاـنـهـ اـخـتـارـ ثـبـوتـ

(١) الفـصـولـ: صـ ١١٨ـ.

(٢) مـطـارـحـ الـاظـهـارـ: صـ ١٦٩ـ.

(٣) الفـصـولـ: صـ ١١٩ـ.

(٤) الـفـوـائدـ الـحـائـرـيـةـ: صـ ١٨٣ـ.

المفهوم للجملة الشرطية لكن لا بالوضع، ولا باطلاق المقدم والشرط، بل باطلاق الجزاء؛ حيث إنّه بعد بحث طويل في ذلك قال في ختام البحث: «ومقتضى كونه في مقام البيان وعدم تقيد الجزاء بقيد آخر هو أنّ الجزاء مترب على ذلك الشرط، فقط من دون أن يشاركه شرط آخر أو ينوب عنه. وبعد ذلك لا ينبغي التوقف في ثبوت المفهوم للقضية الشرطية التي لا يتوقف الجزاء فيها على الشرط عقلاً، فتأمل جيداً».^(١)

ومنهم: المحقق العراقي فانه اختار ثبوت المفهوم للجملة الشرطية بدعوى ظهور إطلاق الشرط في تعينه وانحصره في التأثير بتقريبيين وبعد رد إشكال صاحب الكفاية، قال في الختام: «فإن معنى تعين الشرط إنما هو كونه مؤثراً بالاستقلال بخصوصيته الشخصية في المشروع ولازم ذلك هو ترتيب الانتفاء عند انتفاءه على الإطلاق، كان هناك أمر آخر أم لا؟ فإذا ثبت ذلك حينئذ بقضية الإطلاق وكان الحكم أيضاً سنجياً فقهراً يلزم الانتفاء عند الانتفاء».^(٢) ومنهم السيد الخوئي^(٣) فانه صرخ بثبوت مفهوم الوصف على مبناه بعد رد مبني استاذة المحقق النائيني بقوله: «قد وصلنا في نهاية الشوط إلى هذه النتيجة وهي أنّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم بناء على وجهة نظرتنا في بابي الاخبار والانشاء من الواضحات».^(٤)

وخلالفهم السيد المرتضى،^(٥) حيث نفى ظهور الجملة الشرطية في

(١) فوائد الأصول: ج ١ - ٢ ص ٤٨٤.

(٢) نهاية الأفكار / طبع جماعة المدرسين: ج ١ - ٢، ص ٤٨٢.

(٣) المحاضرات: ج ٥، ص ٨٢.

(٤) المصدر.

(٥) الذريعة: ج ١، ص ٣٩٢.

انحصر الشرط في السببية بقوله: «إنّ الشرط عندنا كالصفة في أنه لا يدل على أنّ ما عداه بخلافه، وب مجرد الشرط لا يعلم ذلك، وإنّما نعلمـهـ في بعض المـواضـعـ بـدـلـيلـ منـفـصـلـ؛ لأنـ تـأـثـيرـ الشـرـطـ أـنـ يـتـعـلـقـ الـحـكـمـ بـهـ، وـلـيـسـ يـمـتـنـعـ أـنـ يـخـلـفـهـ وـيـنـوـبـ عـنـ شـرـطـ آـخـرـ يـجـريـ مـجـراـهـ، وـلـاـ يـخـرـجـ مـنـ أـنـ يـكـونـ شـرـطاًـ». (١) فـإـنـهـ وـإـنـ صـرـحـ بـعـدـ ثـبـوتـ المـفـهـومـ لـلـوـصـفـ، إـلـاـ أـنـ الـمـسـتـفـادـ مـنـ مـجـمـوعـ كـلـامـهـ عـدـمـ ثـبـوتـ المـفـهـومـ لـجـمـيعـ مـاـ قـيـلـ بـثـبـوتـ المـفـهـومـ لـهـ مـنـ الـأـقـاسـامـ. وـتـبـعـهـ اـبـنـ زـهـرـةـ، وـقـدـ نـسـبـهـ فـيـ الـمـعـالـمـ (٢)ـ إـلـىـ جـمـاعـةـ مـنـ الـعـامـةـ. وـمـنـ أـنـكـرـ ثـبـوتـ المـفـهـومـ لـلـجـمـلـةـ الـشـرـطـيـةـ الـمـحـقـقـ الـخـرـاسـانـيـ؛ حـيـثـ قـالـ: «وـأـمـاـ الـمـنـعـ عـنـ أـنـهـ بـنـحـوـ التـرـتبـ عـلـىـ الـعـلـةــ فـضـلـاًـ عـنـ كـوـنـهـ مـنـحـصـرـةــ فـلـهـ مـجـالـ وـاسـعـ». (٣) وـتـبـعـهـ فـيـ ذـلـكـ بـعـضـ تـلـامـذـتـهـ وـمـحـشـيـ الـكـفـاـيـةـ. وـاحـتـجـواـ لـذـلـكـ بـوـجـوهـ غـيـرـ نـاهـضـةـ، وـلـاـ حـاجـةـ إـلـىـ نـقـلـهـاـ وـإـطـالـةـ الـكـلـامـ لـأـجلـهــ. وـالـعـدـمـ فـيـ الـمـقـامـ هـيـ مـاـ اـسـتـدـلـ بـهـ مـنـ الـوـجـوهـ لـاـثـبـاتـ المـفـهـومـ لـلـجـمـلـةـ الـشـرـطـيـةـ. فـنـقـولـ:

أـحـسـنـ الـوـجـوهـ الـمـسـتـدـلـ بـهـ فـيـ الـمـقـامـ مـاـ اـسـتـدـلـ بـهـ فـيـ الـمـعـالـمـ (٤)ـ لـاـثـبـاتـ المـفـهـومـ لـلـجـمـلـةـ الـشـرـطـيـةـ.

وـتـحـرـيرـهـ: أـنـ أـدـاـةـ الشـرـطــ بـمـقـتضـيـ الـوـضـعـ الـلـغـوـيـ وـبـحـسـبـ الـفـهـمـ الـعـرـفـيــ تـدـلـ عـلـىـ شـرـطـيـةـ شـيـءـ لـشـيـءـ، وـمـعـنـىـ ذـلـكـ دـوـرـانـ الـمـشـروـطـ مـدارـ الشـرـطـ وـجـودـاًـ وـعـدـمـاًـ، وـمـقـتضـيـ ذـلـكـ اـنـتـفـاءـ الـمـشـروـطـ بـاـنـتـفـاءـ الشـرـطــ.

(١) الذريعة: جـ ١، صـ ٤٠٦.

(٢) معالم الدين: صـ ٨٠.

(٣) كفاية الأصول: صـ ٢٠٣.

(٤) المصدر.

وبعبارة أخرى: يكون قوله - مثلاً - «إن أكرمك، أو إذا أكرمك زيداً، فأعطيه درهماً» في معنى قوله: «أعط زيداً درهماً، بشرط أن يكرمك» أو قوله: «الشرط في إعطائك زيداً درهماً أن يكرمك» أو «يشترط فيه أن يكرمك».

ومقتضى ذلك أولاً: استقلال الشرط في سببيته لتحقق المشروع، وإلا فلو كان هناك شرط آخر يكون التأثير لهما معاً لا يكون هو الشرط، بل يكون هو جزء الشرط، وإنما الشرط هو مجموعهما حينئذٍ.

وثانياً: كون الشرط منحصراً في سببيته للجزاء. وذلك لأنّه معنى انتفاء المشروع عند انتفاء الشرط؛ حيث إنّه لو لم يكن سبب تحقق المشروع منحصراً في الشرط المذكور في المنطوق لتحقيق بسبب شرطٍ آخر غير المذكور في المنطوق، ولو مع انتفاء الشرط المذكور. وعليه فمرجع دلالة أدلة الشرط على انتفاء المشروع بانتفاء الشرط إلى دلالتها على انحصار الشرط في السببية للمشروع. وهذا الظهور ثابت لها بمقتضى الوضع اللغوي، أي وضع أدلة الشرط لشرطية مدخلها، وبحسب الفهم العرفي.

وحاصل هذا التقريب: أنّ أدلة الشرط تدل على المفهوم بحسب الوضع والفهم العرفي. وقد أجاد في بيان ذلك الوحيد البهبهاني.^(١) وهذا التقريب باجماله واختصاره حسنٌ تامٌ لا غبار عليه.

وقد استدل جملة من الفحول في المقام بما حاصله: أنّ الجملة الشرطية تدل على ثلاثة أمور مترتبة يثبت بها المفهوم. أحدها: سببية الشرط للجزاء، بحيث يكون الجزاء متربتاً عليه وتاتياً

(١) الفوائد الحازمة / طبع مجمع الفكر الإسلامي: ص ١٨٣ - 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 المقدم. وهذا أمر يشهد له الوجdan ولا يمكن إنكاره، ومن هنا سُمي الجزء الأول من الشرطية شرطاً مقدماً والجزء الثاني جزاءً وتالياً؛ لأنّه يتلو الجزء الأول ويتبعه وجوداً وعدماً. وواضح أنّ هذا الظهور ثابت عند عدم قرينة خاصة، ولا ينافي ذلك استعمال الجملة الشرطية في غير السبب مع وجود القريئة الخارجية أو المقامية، كما لو فرض مصاحبة صديقين وملازمتهم غالباً، فيقال: «إن جاء أحدهما يجيء الآخر»، فلا يصح النقض بذلك في المقام، كما عن السيد الإمام رحمه الله.^(١)

ثانيها: استقلال الشرط في السببية، بأن لا يحتاج إلى شيء آخر في تأثيره، بحيث يكونا معاً مؤثرين في ترتب الجزاء، على نحو مفاد العطف باللواو. بل كان مؤثراً في ترتب الجزاء وحده.

ثالثها: انحصر الشرط في سببيته للجزاء، بأن يدل على نفي وجود سبب آخر هناك يترتب عليه الجزاء أيضاً، على نحو مفاد العطف بأو. وإنما يكون ثبوت المفهوم للجملة الشرطية متوقفاً على ظهورها في هذا الأمر الثالث. وذلك لأنّه لو كان وجود سبب آخر هناك للجزاء - بحيث يتحقق الجزاء بتحقق كل واحد من السببين - لم يكن تتحقق الجزاء حينئذٍ دائراً مدار الشرط المذكور في المنطق وحده؛ لكي ينتهي بانتفائيه، حتى يتثبت المفهوم. وأما الأمر الثاني فلا يثبت به المفهوم. وذلك لأنّ غاية مقتضاه

(١) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٨٦.

كون الشرط مستقلًا في السببية بلا احتياج إلى شيء آخر في التأثير، وهذا لا ينافي أن يكون هناك شرط آخر مستقل في السببية كذلك، بحيث يكفي تحقق كل واحدٍ منهما للسببية في ترتيب الجزاء.

فالعمدة في إثبات المفهوم للجملة الشرطية هي ظهورها في كون سبب الجزاء منحصرًا في الشرط المذكور في المنطق ودلالتها على نفي سببية غيره للجزاء. واستدل لذلك بأنَّ ظهور الجملة الشرطية في هذين الأمرين ثابتٌ بحكم الاطلاق، فإنه ينفي وجود شرط آخر هناك بدليل للشرط المذكور في المنطق في السببية، بحيث يترتيب الجزاء على كل واحدٍ منهما، وكذا ينفي وجود قيد آخر دخيلٍ في سببية الشرط المذكور وتأثيره؛ بحيث يترتيب الجزاء عليهما معاً. وذلك لأنَّه لو كان هناك شرط آخر للجزاء دخيلٍ في ترتبيه لاحتاج إلى بيان زائد إما بالاعطف بأو في صورة البديلية، أو بالاعطف بالواو في صورة الجزئية.

فإذا أطلق المتكلم في تعليق الجزاء على شرط ولم يُشر إلى دخل شيء آخر في ترتيب الجزاء، يستكشف منه أنَّ الشرط المذكور مستقلٌ لا قيد آخر معه وأنَّه 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 لتعينية السبب المؤثر فيه. فان إطلاق الشرطية يقتضي شرطية الشرط المذكور للجزاء مطلقاً سواءً كان هناك شرط آخر أم لا، كما سبق من المحقق النائي وain إطلاق التالي يقتضي ترتبيه على الشرط المذكور سواءً كان هناك سبب آخر أم لا؟ كما سبق من المحقق النراقي.

وبهذا البيان استدلوا على إثبات ظهور الجملة الشرطية في المفهوم.

مقتضى التحقيق:

مقتضى التأمل في التقرير المزبور أنه يرجع في الحقيقة إلى دلالة فعل المتكلم - و هو الاكتفاء بقيد واحد - على عدم دخل قيد آخر، أو بيتنى على قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، بتقرير أنه لو كان هناك قيد آخر دخيل في التكليف لكان على المتكلم الحكيم بيانه، وإلا للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. وعلى أي حال ليست هذه الدلالة وضعية بل هي ثابتة بالاطلاق إما الاطلاق اللغطي المبتنى على مقدمات الحكم أو الاطلاق المقامي المبتنى على قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بالاطلاق اللغطي المبتنى على المقدمات إنما يثبت للجملة الشرطية الواردة في الخطابات بعد الفحص وعدم الظفر بالقيد وكذا الاطلاق المقامي؛ حيث إنه ليس مدلولاً للفظ الخطاب، بل بيتنى على ظهور فعل المتكلم الحكيم ودلالة اكتفائة بقيد واحد لبيان ماله دخل في التكليف على عدم دخل قيد آخر في المأمور به، وإلا للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة والتکليف بالمجھول وهو قبيح لرجوعه إلى التكليف بغير المقدور وأمّا نفس فعل المتكلم وإتيانه بالقيد فلا يفيد أكثر من أصل دخل الشرط وسببيته لترتباً الحكم على موضوعه، كما اعترف به السيد البروجردي.^(١)

وهذا الظهور الاطلاقي لا يجوز التمسك به قبل الفحص عن المقيد بخلاف الظهور الوضعي بل لا ينعقد للكلام ظهور إطلاقي قبل الفحص عن المقيد ومن هنا قالوا: ما هو بالوضع مقدم على ما هو بمقدمات الحكم.

(١) لمحات الأصول: ص ٢٨١

وإن التقريب الأول 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 الأطلاقي وبعد ثبوت الظهور الوضعي بالتقريب الذي بيته لا تصل النوبة إلى أصالة الأطلاق.

نظرة إلى مسلك السيد البروجردي

وقد ذكر السيد البروجردي وجهاً آخر لآيات المفهوم، وهو: أن الشرط لا يكون منحصراً في السبيبة، إلا إذا كان مؤثراً في تحقق الجزاء بخصوصيته الخاصة؛ لوضوح أنه مع عدم الانحصار لا تختص الخصوصية المؤثرة بذلك الشرط، بل تشتراك بينه وبين السبب الآخر المؤثر فيه. فالمؤثر في ترتيب الجزاء حينئذٍ هو الجهة الجامعة بينهما، ولما كان ظاهر تعليق الجزاء على شرطٍ كونه بخصوصيته مؤثراً في ترتيب الجزاء، فيدل بذلك على انحصاره في السبيبة. ثم قال - بعد بيان هذا الوجه - : «لقد أبدىت هذا الوجه لدى المحقق الخراساني ^{٢٨٣} فأجاب عنه: أن ذلك حكمٌ عقليٌ بحسب الدقة العقلية، مخالف للأنوار العرفية المتتبعة في أمثال المقامات». ^(١) تحرير الجواب أن السبيبة في الأحكام الشرعية ليست من قبيل العلل التكوينية، بحيث يصدر أحدهما من الآخر حقيقة؛ لكي تجري فيها قاعدة السنخية بين العلة والمعلول. فان اشتراط أمور متبانية بخصوصيتها المختلفة في حكم بمكان من الامكان بحسب الاعتبار، بل هو واقعٌ كثيراً في تشريع شرائع الواجبات التكليفية والأحكام الوضعية، كما هو واضح.

(١) المحات الاصول: ص ٢٨٣

فلا يمكن قياس الأحكام الشرعية بالأمور التكوينية، وهذا هو المقصود مما أجاب به المحقق الخراساني من ابتناء الأحكام الشرعية على الاستنطهارات العرفية والمحاورات المتعارفة، لا الدقائق العقلية.

حكم ما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء

إذا وردت في النصوص جملتان شرطيتان وتعدد الشرط فيها وكان الجزاء فيما واحداً، يتضور وقوعهما على نحوين.

أحدهما: أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار مثل قوله عليه السلام: «إذا خفي الأذان فقصر» و«إذا خفي الجدران فقصر»، وكقوله عليه السلام: «إذا رأيت الهلال فأفطر» و«إذا مضى ثلاثة أيام من رمضان فأفطر».

فإن قصر الصلاة وإفطار الصوم غير قابل للتكرار، كما هو واضح، وقد مثل لذلك المحقق النائيني بالقتل والخيار.

ثانيهما: أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار مثل قوله عليه السلام: «إذا أجبت فاغتسل» و«إذا مسست ميتاً فاغتسل»، وقوله عليه السلام: «إذا نمت فتوضاً» وقوله: «إذا بلت فتوضاً».

فيقع الكلام في مقامين:

أما المقام الأول: وهو ما إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار، فبناءً على ثبوت المفهوم للجملة الشرطية - كما هو الحق - يقع التعارض بين الشرطيتين. وذلك لأنّ كل واحد منها ينفي بظاهره سببية الشرط الآخر للجزاء؛ حيث إنّ مقتضى ظهور الشرطية في انحصر 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 الأمور الاعتبارية من التوسيع من هذه الجهة، كما سبق آنفاً. ومن الواضح أنه لا منافاة بين سببين مستقلين لسبب 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، وإلا لا يعقل الانحصار في السببية، كما هو واضح. وعليه فالذى يوجب التهافت في كلام الشارع في مفروض الكلام هو ظهور الشرطيتين في انحصار الشرط في السببية لا استقلاله فيها.

وبناءً على هذا الأساس فالذى يرتفع به التهافت والتعارض هو رفع اليد عن ظهور كل شرطية في انحصار الشرط في السببية بقرينة منطوق الأخرى الصریح في سببية الشرط الآخر، فيرفع اليد عن مفهوم كل منها - وهو نفي سببية الشرط الآخر - بمنطق الآخر، فيحكم بسببية كلٌّ شرط للحكم المذكور في الجزاء. وأما استقلال كل من الشرطين فلا تأثير له في التعارض؛ لكي نرفع اليد عن ظهور الشرطية فيه.

والحاصل: أنَّ مقتضى القاعدة حينئذٍ ترتُّب الجزاء على كل واحد من الشرطين، بمعنى أنه إذا تحقق واحدٌ منهما ترتُّب الجزاء 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 ثلاثة يوماً من رمضان.

ولكن في المقام نكتة لا ينبغي الغفلة عنها، وهي أنَّ الجزاء في هذه الصورة لما فرض عدم قابليته للتكرار، فلا محالة يتحقق بتحقق أحد الشروط.

وبعد تتحققه بأوّل ما تتحقق من الشروط، لا يعقل تتحققه ثانياً وثالثاً بتحقق سائر الشروط متعاقباً. كما لو تتحقق الافطار بارتكاب واحد من المفطرات، فلا يعقل تتحققه ثانياً وثالثاً في يوم واحد بتحقق سائر المفطرات؛ لأنّ حقيقة الافطار هي نقض الصوم ولا يعقل نقضه إلاّ مرّة واحدة. وكذا في القصر وانتقاض الوضوء والغسل. ومن هنا لا مجال لتدخل 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 سائر الشروط جزاءً لنفسها بعد تتحقق الجزاء بتحقق أحد الشروط.

وأما المقام الثاني: وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار، فيقع على نحوين، أحدهما، أن يثبت بالدليل كون كلّ من الشرطين جزءاً السبب فلا كلام حينئذٍ في وحدة الجزاء وترتبه على حصول الشرطين معاً، وهذا خارج عن محل الكلام. وذلك كقوله: «إذا استطعت فحج» و«إذا تحقق الموسم فحج»: حيث نعلم بالدليل أنّ الاستطاعة وتحقيق الموسم كليهما شرط في وجوب الحج، بحيث يكون كل واحد منهما جزءاً السبب فلا يجب الحج بتحقق كل واحد من الاستطاعة والموسم مرتين. ومثله كل فعل واجب دلّ الدليل على اشتراط وجوبه بعده شرائط بحيث لو لم يحصل واحد منها لا رتفع الوجوب، كما في الكفارات والحدود. ومن هذا القبيل شرطية الحضور في شهر رمضان وعدم الاطaque والسلامة من المرض في وجوب صوم شهر رمضان.

ثانيهما: ما إذا عُلم كون كل واحد من الشرطين أو الشروط المتعددة مستقلاً في التأثير ولم يُعلم كونه منحصراً في السببية، فيدور الأمر حينئذٍ بين الاكتفاء بجزءٍ واحدٍ للجميع وبين أن يكون لكلّ شرط جزاءً على حدة،

كما هو مقتضى إطلاق الاستقلال. وأمّا وجه كون فرض الكلام في عدم العلم بالانحصار، فهو أن مع العلم به لا ينعقد للشرطية الأخرى 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.

فإذا اتفق في هذه الصورة وقوع الشرطيين معاً في وقت واحد أو متعاقبين، وقع الكلام في أنّ القاعدة هل تقتضي تداخل الأسباب بأن يكون لها بجميعها جزاءً واحد، كما في تداخل موجبات الموضوع، من النوم والبول والغائط والريح، أو أنها تقتضي عدم التداخل، بأن يتكرّر الجزاء بتنوع الشروط، كتعدد الكفارة بتعدد موجباتها المتنوعة، من الظهار وحث التيمين والنذر والتعمد بالافطار في شهر رمضان. ولا يخفى أنّ هذه المسألة لا تختص بالجمل الشرطية، بل تأتي في كل خطاب يتکفل لتعليق حكم وضعي أو تكليفي على سبب من الأسباب، ولذلك تعرّض بعض الأصوليين لهذه المسألة في غير الجمل الشرطية.

قال الشيخ الأعظم في المطراح «إذا تعددت الأسباب واتحد الجزاء.... اختلروا فيه على أقوال فالمشهور على عدم التداخل وذهب جماعة منهم المحقق الخوانساري إلى التداخل على ما يظهر منه في المشارق، وعن الحلى (وهو ابن إدريس) التفصيل بين اتحاد الجنس وتعدده». (١) مقتضى التحقيق في المقام عدم التداخل، ويمكن الاستدلال لذلك بتقريرين.

(١) مطراح الانظار: ص ١٧٥، م ٢٢

التقريب الأول: أنّ لكل جملة شرطية ظهورين.

أحدهما: ظهور المقدم في كون الشرط سبباً مستقلّاً 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 أي خطاب دال على تعلق حكمٍ بموضع. ومقتضى هذا الظهور تداخل الأسباب؛ نظراً إلى استحالة تكرّر صرف وجود الشيء وتعدده، لكي يتصل بكل واحد حكمٍ. ومقتضى ذلك أن يكون لجميع الأسباب المتعددة حكمٌ واحدٌ عند فرض اجتماعهما. ومعنى ذلك تداخل الأسباب. وبناءً على ذلك يقع التنافي بين هذين الظهورين للجملة الشرطية. فان قدمنا ظهور الشرط لا مناص لنا من الالتزام بعدم تداخل الأسباب، وإذا قدمنا ظهور الجزاء لابدّ أن نقول بالتدخل.

فعند ذلك نقول: لا ريب في ظهور الجملة الشرطية في كون الجزاء متعلقاً على الشرط وتابعاً له في الوجود والعدم ودائرةً مداره ثبوتاً وإثباتاً. ومقتضى ذلك أنّ في كل شرطية يتطلب الشرط لنفسه جزاءً يتبعه ويدور مداره وجوداً وعدماً. وعليه فيثبتت لكل شرط من الشروط المتعددة جزاءً يختص به.

وحاصل الكلام: أنّ ظهور الشرط مقدم على ظهور الجزاء، فيكون متبعاً في دلالته على تعدد الجزاء، فيثبت بذلك عدم تداخل الأسباب. ومقتضاه تحقق جزاءٍ على حدة بتحقق كلٍّ واحد من الشروط المتعددة. التقريب الثاني: أنّ تعلق الطلب، بصرف الوجود وإن كان هو ظاهر الأمر في نفسه، إلا أنه فيما إذا لم يكن للخطاب ظهورٌ في التكرار. ولما

كانت الشرطية ظاهرة في أن الشرط المذكور فيها يتطلب الجزاء لنفسه، يكشف ذلك عن عدم تعلق الطلب بصرف وجود المأمور به مع تعدد الشرط؛ حيث لا يعقل تكرر صرف وجود الشيء عند تعدد الشروط واجتماعها. ويفترق هذا التقريب عن الأول بابتنا الأول على استقرار التعارض بين ظهور المقدم وبين ظهور التالي وتقديم ظهور المقدم؛ ولكن لا تعارض بينهما على التقريب الثاني.

وبهذين التقريبين يتم الاستدلال لاثبات عدم تداخل الأسباب. مثال ذلك كقوله: «إذا أجبت فاغتسل وإذا مسست ميتاً فاغتسل». فمقتضى القاعدة فيه عدم تداخل السببين ووجوب الغسل بكل من الجناة ومن الميت. وفي المقام تقريب ثالث عن المحقق النائي^(١) حاصله: أن تعلق الطلب بصرف وجود الطبيعة وإن كان مدلولاً لفظياً، إلا أن عدم قابلية صرف الوجود للتكرر ليس هو مدلولاً لفظياً، بل هو لأجل حكم العقل بعدم إمكان حصول امتحان الأمر ثانياً بعد تحقق امتحانه ببيان صرف وجود المأمور به. وعليه فغاية ما يدل عليه لفظ الأمر في الجزاء هو طلب إيجاد طبيعي المأمور به، وأما عدم قابلية إيجاده للتكرار فانما هو بحكم العقل. وهذا لا ينافي كون المطلوب تكرر إيجاد الطبيعة بدليل لفظي، كما هو ظاهر الشرطيتين المتكرر فيهما الجزاء.

وفيه: أن تكرر 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 الأصول: ج ١، ص ٤٩٣.

فانـتـضـحـ بـمـا قـلـنـا أـنـ التـقـرـيبـ الثـانـي هوـ الـأـتـمـ؛ حـيـثـ إـنـ ظـهـورـ المـقـدـمـ هـادـمـ لـاـطـلـاقـ الـجـزـاءـ، فـلـاظـهـورـ إـطـلـاقـيـ لـلـتـالـيـ فـيـ التـدـاخـلـ حـتـىـ يـعـارـضـ ظـهـورـ المـقـدـمـ. وـقـدـ اـسـتـدـلـ العـلـامـةـ فـيـ الـمـخـتـلـفـ^(١) لـعـدـمـ تـدـاخـلـ الـأـسـبـابـ بـأـنـ إـذـاـ تـعـاقـبـ السـبـبـانـ أـوـ اـقـتـرـنـاـ، فـاـمـاـ أـنـ يـقـتـضـيـ مـسـبـبـيـنـ مـسـتـقـلـيـنـ أـوـ مـسـبـبـيـاـ وـاحـدـاـ، أـوـ لـاـ يـقـتـضـيـ شـيـئـاـ أـوـ يـقـتـضـيـ أـحـدـهـماـ شـيـئـاـ دـوـنـ الـآـخـرـ، وـالـشـلـاثـةـ الـآـخـرـةـ باـطـلـةـ فـتـعـيـنـ الـأـوـلـ. وـقـالـ الشـيـخـ الـأـعـظـمـ عـلـىـ مـاـ فـيـ تـقـرـيرـاتـهـ: «إـنـ مـحـصـلـ الـوـجـهـ الـمـذـكـورـ..... تـعـدـدـ الـفـعـلـ».^(٢) وـيمـكـنـ تـحـرـيرـهـ بـتـمـهـيدـ ثـلـاثـ مـقـدـمـاتـ:

الـأـوـلـىـ: ظـهـورـ كـلـ شـرـطـيـةـ فـيـ كـوـنـ الـشـرـطـ مـؤـثـرـاـ فـيـ الـجـزـاءـ.

الـثـانـيـةـ: ظـهـورـ كـلـ شـرـطـ فـيـ كـوـنـ أـثـرـهـ غـيـرـ أـثـرـ الشـرـطـ الـآـخـرـ؛ لـأـنـهـ مـعـنـيـ استـقـلـالـ الـشـرـطـ فـيـ السـبـبـيـةـ وـالـتأـثـيرـ.

الـثـالـثـةـ: ظـهـورـ الـثـائـرـ فـيـ تـعـدـدـ الـوـجـودـ لـاـ تـأـكـدـ الـمـطـلـوبـ، إـلـاـ لـيـرـجـعـ فـيـ الـحـقـيقـةـ إـلـىـ وـحدـةـ الـأـثـرـ، فـلـاـ يـكـوـنـ لـكـلـ شـرـطـ تـأـثـيرـ حـيـثـيـدـ، بلـ يـكـوـنـ لـمـجـمـوعـ الـشـرـوـطـ الـمـتـعـدـدـةـ تـأـثـيرـ وـاحـدـ فـيـ الـحـقـيقـةـ.

ثـمـ نـقـلـ الشـيـخـ^(٣) فـيـ الـمـقـدـمـةـ الـأـوـلـىـ بـاـبـتـنـائـهاـ عـلـىـ كـوـنـ الـعـلـلـ الـشـرـعـيـةـ مـؤـثـرـاتـ؛ حـيـثـ إـنـهـ بـنـاءـ عـلـىـ كـوـنـهـاـ مـعـرـفـاتـ لـاـ تـأـثـيرـ لـلـشـرـطـ فـيـ الـجـزـاءـ. وـيـرـدـ عـلـيـهـ أـوـلـاـ: أـنـ لـاـ يـبـتـنـيـ عـدـمـ تـدـاخـلـ الـأـسـبـابـ فـيـ الـمـقـامـ عـلـىـ تـأـثـيرـهـاـ فـيـ الـجـزـاءـ تـكـوـيـنـاـ، بلـ إـنـمـاـ يـبـتـنـيـ عـلـىـ ظـهـورـ الـخـطـابـ فـيـ اـقـتضـاءـ كـلـ وـاحـدـ مـنـهـاـ جـزـاءـ عـلـىـ حـدـةـ حـسـبـ الـمـتـفـاهـمـ الـعـرـفـيـ. وـثـانـيـاـ: لـاـ مـحـصـلـ لـهـذـاـ النـزـاعـ؛ لـأـنـ الـعـلـلـ الـشـرـعـيـةـ كـلـهـاـ مـنـ قـبـيلـ الـمـعـرـفـاتـ وـلـيـسـتـ مـنـ قـبـيلـ

(١) مـخـتـلـفـ الشـيـخـةـ: جـ٢، صـ٤٢٨.

(٢) مـطـارـحـ الـأـظـارـ: صـ١٧٧، سـ٢٢.

(٣) المـصـدـرـ: صـ١٧٧، سـ٢٦.

العلل التكوينية لكي تكون مؤثرة في معاليها. نعم تدور فعليه 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 تعدد وجود الجزاء عند اجتماع الشروط، نظراً إلى عدم اختصاص أثره بذلك، بل له معنى آخر وهو كفاية تتحقق الشرط وحده لتحقيق الجزاء، بمعنى أنه لو لم يتحقق أيٌّ شرط آخر لكتفى تتحقق شرط واحد وحده في ترتيب الجزاء. وبعبارة أخرى: إن استقلال الشرط في السببية يكفي في تمامية أثره ويقتضي تعدد المسبب عند اجتماع الشروط.

فباتضح أنَّ المقدمة الثانية من المقدمات الثلاث المزبورة كافية لاتباع المطلوب، إلا أنها بحاجة إلى التقرير الثاني من التقارير الثلاث السابقة في عدم تداخل الأسباب.

وقد ادعى صاحب الحدائق أنَّ قاعدة عدم تداخل الأسباب لا أساس لها، واستدل لتدليلها بما نقله عن الصادق عليه السلام:

«إذا اجتمعت عليك حقوق أجزاك عنها حق واحد»^(١)

وفيه أولاً: أنَّ الرواية الواردة ليست بهذا اللفظ، وإنما الوارد فيها قوله عليه السلام في صحيح زراره: «إذا اجتمعت عليك حقوق أجزاك عنها غسل واحد». ^(٢) فهو دليل تعبيديٌّ في خصوص الغسل؛ لو أرد بالحقوق الأسباب المتنوعة.

(١) الحدائق الناصرة: ج ٨، ص ٣٤١.

(٢) الوسائل: ج ٢، ص ٩٦٣، ب ٣١ من الأغسال المنسوبة، ج ١، ص ٥٢٥، وج ١، ب ٤٣ من الجنابة، ج ١.

و ثانياً: إنَّ الذي نقله مما لا يمكن الالتزام به؛ لوضوح نقضه بفروعات عديدة اجتمعت فيها حقوق من غير اجتناءٍ بحق واحد.

التطبيقات الفقهية

قد اختلفت آراء الفقهاء في المقام، فذهب جماعة منهم إلى تداخل الأسباب، وأخرون إلى عدم تداخلها، وكلُّ منهم استدل بما اختاره من المبني في المقام على فتواه في مختلف الفروعات الفقهية.

فمن هذه الفروعات ما ذهب إليه جماعة من الفقهاء فيمن سها في الصلاة عدة أجزاءها، من أنه لا يلزم إلَّا سجدةان؛ نظراً إلى تداخل الأسباب. وقد احتاط الشيخ في الخلاف بأن يأتي لكل سهو سجدتين، وعلَّله المحقق في المعتبر بقوله: «وجه ما ذكره الشيخ: أنَّ كلَّ واحد من تلك الأسباب لو انفرد أوجب سجدة السهو، فمع الاجتماع يكون كذلك عملاً بمقتضى السبب؛ لأنَّ تداخل الأسباب خلاف الظاهر».^(١)

و منها: ما لو كرر الصائم الوطني في نهار شهر رمضان فاختُلَّ في تكرر الكفارة بتكرار موجبهما، فذهب جماعة من الفقهاء - منهم السيد المرتضى والمتحقق الثاني والشهيد الثاني -^(٢) إلى تكرر الكفارة مطلقاً، بلا فرق بين اختلاف جنس الموجب و عدمه ولا بين تخلُّ التكفير و عدمه، و عللوا ذلك بعدم تداخل الأسباب، كما علل لذلك الشهيد بقوله: «و شهد له كون كل وطئ سبباً في الوجوب و تداخل الأسباب على خلاف الأصل، وإنما الأصل أنَّ اختلاف الأسباب يوجب اختلاف المسبيبات».^(٣)

(١) المعتبر / طبع مدرسة الإمام 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، وعللوا ذلك بعدم تداخل الأسباب. قال في كشف اللثام: ^(١) «يجب فيما له فداء منصوص على المحرم في الحل الفداء للآية ^(٢) والأخبار، ^(٣) وعلى المحل 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 وتکثره؛ حيث قال: «و في تضاعف النزح بتضاعف النجس أقوال، أظهرها التضاعف؛ لأصالة عدم تداخل الأسباب». ^(٧)

ولكن تمسّكه بهذا الأصل في هذا الفرع خلاف ما بني عليه من تداخل الأسباب واستدل 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 تعدد وجوه الصوم، ولكن أمكن تداخلها من دون اعتبار التعيين، فحكم حينئذٍ بكفاية صوم واحد بنية جميع تلك

(١) كشف اللثام / طبع جماعة المدرسین: 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 الشیعة: ج ١، ص ٨٣.

(٨) المصدر: ج ٧، ص ٢٤٧.

الوجوه، وعلل ذلك بقوله: «لما أثبناه من أصالة تداخل الأسباب، بل يكفي قصد واحدٍ معين عن الجميع أيضاً، لـما أثبناه في موضعه من التداخل القهري فيما يمكن فيه التداخل».^(١) وقد صرّح بذلك في مواضع عديدة من كتبه.

منها: ما لو غصب ما له أجراً - كالدابة - مدةً وهزلت في خلال مدة الغصب فحكموا بضمان أجراً المثل وضمان الأرش معاً من دون تداخل. أما الحكم بضمان أجراً المثل بسبب تفويت منفعتها. وأما الحكم بضمان الأرش بسبب إيجاد النقصان في مالية الدابة. وعلل في الجواهر^(٢) لعدم تداخلهما بقوله: «لأصالة عدم تداخل الأسباب؛ إذ فوات الأجزاء في يد الغاصب سبب لضمانها، والانتفاع سبب آخر لضمان الأجرا، فلا يتداخلان». إلى غير ذلك من الفروعات الفقهية في مختلف الأبواب التي تمسك الفقهاء بهذا الأصل على فتاواهم، ويطول ذكرها في المقام.

عدم تداخل المسبيبات

تحرير محل النزاع:

بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب وقع الكلام في تداخل المسبيبات. والمقصود من المسipp هو الجزء، أو كل حكم معلق على شيء في لسان الخطاب، ولو بغير هيئة الجملة الشرطية، كما أن المقصود من السبب هو الشرط، أو كل ما معلق عليه الحكم ولو في غير هيئة الجملة الشرطية. تحرير ذلك: أنه إذا تعدد المسipp واشتركت المسبيبات في الماهية

(١) المصدر: ج ١٠، ص ١٧٩.

(٢) الجواهر: ج ٣٧، ص ١٤٧.

والعنوان، وقع الكلام - بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب - في أنه هل يجوز أن يكتفى عن تلك المسببات المتعددة باتيان واحدٍ منها، أو لا يجوز؟ وعليه فمعنى تداخل المسببات هو عبارة عن الاكتفاء بايجاد الجزء مرتّةً في مقام العمل، وعدم وجوب الاتيان به متكرراً، بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب واقتضاء كل سبب جزءاً. بمعنى أنّ ذمته وإن اشتغلت بالمتعدد بمقتضى ظهور المقدم وتعدد الشرط، إلا أنه في مقام الامتناع يجوز له الاكتفاء بجزءٍ واحدٍ ويصبح تفريغ الذمة عن المتعدد باتيان مسبب واحد؟ كما يستفاد تحرير المسألة بهذا التقريب من كلام المحقق النائيني^(١) والسيد الامام الراحل^(٢) وغيرهما من الأعلام.

ولاريب أنّ محظّ البحث فيما إذا كان الجزء قابلاً للتكرار، كالغسل والوضوء ونحوهما. وأما مع عدم قابليته للتكرار فلا مناص من التداخل، كالافطار والقصر. نعم ربما يكون الشيء بطبعته غير قابل للتكرار، إلا أنه يصير ذات عناوين متعددة بتعدد القيود والأسباب الموجدة له، كالخيار فإنه بطبعه لا يتعدد إلا أنه يتكرّر بلحاظ أسبابه المقيدة له، كخيار الحيوان وخيار المجلس وخيار الشرط، فإذا سقط بعضها يبقى سائر الخيارات على حالها، كما نبه على ذلك المحقق النائيني.^(٣)

ومقتضى التحقيق: عدم تداخل المسببات، كما هو واضح؛ إذ لا دليل على الاكتفاء باتيان تكليف واحد بعد قيام الدليل - وهو ظهور الشرط في عدم تداخل الأسباب - على ثبوت تكاليف متعددة.

(١) فوائد الأصول: ج ١، ص ٤٩٠.

(٢) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٩٣.

(٣) فوائد الأصول: ج ١، ص ٤٩١.

الشمرة الفارقة بين تداخل الأسباب والمسببات

تظهر الشمرة الفارقة بين تداخل الأسباب وبين تداخل المسببات في الرخصة والعريمة.

بيان ذلك: إنّه بناءً على عدم تداخل الأسباب لا يجوز الاكتفاء بجزء واحد عن شروط متعددة، كما في قوله: «ان ظاهرت فكّر» و«إن أفترت صوم شهر رمضان متعمّداً فكّر» و«إذا حَنِثْتَ في يمينك فكّر»، فلا يجوز الاكتفاء بكفارة واحدة إذا تحقق الظهار والافطار والحنث، بل تجب لكل من هذه الموجبات كفارة على حدة حسب اقتضاء موجبه. وأما بناءً على تداخل الأسباب لا يجوز الاتيان بالجزء متعدداً، بل يجب الاتيان به مرّة. وذلك لعدم اشتغال ذمة المكلّف حينئذٍ إلّا بجزء واحد، فالاتيان بالزائد يقصد امثال الأمر يكون تشريعاً محرّماً. وذلك كما لو قال - مثلاً - : «إذا قمت من النوم فتوضاً» و«إذا بُلْتَ فتوضاً» و«إذا تغوطت فتوضاً»، فمن بال وتغوط بعد قيامه من النوم من دون تخلّل بوضوء، لا يجوز له الاتيان بالوضوء ثلاث مرات يقصد إمثال الأمر، لكونه تشريعاً محرّماً.

وأما بناءً على تداخل المسببات يجوز له الاكتفاء بجزء واحد، كما يجوز له الاتيان بالجزء متعدداً. وذلك لأنّ معنى تداخل المسببات جواز الاكتفاء بمسبب واحد في مقام الامثال بعد الفراغ عن ظهور الخطاب في اقتضاء كل شرط جزء على حدة لنفسه، ومعناه جواز الاكتفاء بالجزء متعدداً. في المثال المذبور لو قلنا بتداخل المسببات يكون مقتضى القاعدة جواز الاكتفاء بوضوء واحد للنوم والبول والغائط جميعاً، وأيضاً

جواز الاتيان بوضوء على حدة لكل واحد منها.

وقد أجاد المحقق النائيني في بيان ذلك؛ حيث قال: «و تظهر الشمرة بين تداخل الأسباب وتدخل المسببات بالرخصة والعزمية فانه لو قلنا: بتدخل الأسباب، لا يجوز له إيجاد الجزاء متعددًا؛ إذ لم تشتعل ذمته إلا بجزاءٍ واحد، فالزيادة يكون تبريعاً محرّماً. ولو قلنا: بتدخل المسببات فله إيجاد الجزاء متعددًا، وله أيضاً الاكتفاء بالواحد. وهذا بخلاف ما إذا قلنا: بعدم تداخل الأسباب والمسببات، فانه لابد له من إيجاد الجزاء متعددًا حسب تعدد السبب».^(١)

لا فرق بين اختلاف الأسباب في الماهية والأفراد

ثم إن الشروط المتعددة قد تختلف في الماهية، كالبول والغائط والنوم والريح في الوضوء أو الافطار والحنث والظهور في الكفارة. وقد تتحدد في الماهية، وإنما يكون اختلافها في المصدق، مثل تكرر الافطار أو الحنث أو الظهور، ونحو ذلك من الأسباب المتعددة بتكرر فرد واحد.

وقد يفصل في تداخل الأسباب بينما لو اختلفت الشروط المتعددة في الماهية، وبينما لو كانت من ماهية واحدة وكان تعددتها بتكرر الفرد، كما صرّح بذلك ابن إدريس،^(٢) فاختار عدم التداخل في الأول والتدخل في الثاني؛ حيث قال:

«إإن سها المصلي في صلاته بما يوجب سجدي السهو مراتٍ كثيرة في صلاة واحدة، أيجب عليه بكل مرّةٍ سجدتا السهو، أو سجدتا السهو عن

(١) فوائد الأصول: ج ١، ص ٤٩٠.

(٢) السرائر: ج ١، ص ٢٥٨.

الجميع؟ قلنا: إن كان المـرات من جنس واحد فمرةً واحدة يجب سجـدةـا السهوـ. مثلاًـ، لو تـكلـمـ سـاهـيـاًـ في الرـكـعةـ الأولىـ وكـذـلـكـ في باـقـيـ الرـكـعـاتـ، فإـنهـ لا يـجبـ عـلـيـهـ تـكرـارـ السـجـدـاتـ، بلـ يـجبـ عـلـيـهـ سـجـدـةـا السـهـوـ فـحـسـبـ؛ لأنـهـ لا دـلـيلـ عـلـيـهـ، وـقـولـهـمـ عليـهـمـ الـحـلـلـ: منـ تـكـلمـ فيـ صـلـاتـهـ سـاهـيـاًـ يـجبـ عـلـيـهـ سـجـدـةـا السـهـوـ، وـمـاـ قـالـواـ دـفـعـةـ وـاحـدـةـ أوـ دـفـعـاتـ. فأـمـاـ إـذـاـ اـخـتـلـفـ الجـنـسـ، فـالـأـوـلـىـ عـنـديـ، بلـ الـوـاجـبـ الـاتـيـانـ عـنـ كـلـ جـنـسـ بـسـجـدـتـيـ السـهـوـ؛ لأنـهـ لا دـلـيلـ عـلـىـ تـدـاخـلـ الـأـجـنـاسـ، بلـ الـوـاجـبـ إـعـطـاءـ كـلـ جـنـسـ ماـ تـنـاـوـلـهـ الـلـفـظـ؛ لأنـ هـذـاـ قـدـ تـكـلمـ -ـ مـثـلاًـ -ـ وـقـامـ فـيـ حـالـ قـعـودـ، وـأـخـلـ بـأـحـدـيـ السـجـدـتـينـ وـشـكـ بـيـنـ الـأـرـبـعـ وـالـخـمـسـ وـأـخـلـ بـالـتـشـهـدـ الـأـوـلـ وـلـمـ يـذـكـرـهـ إـلـاـ بـعـدـ الرـكـوعـ فـيـ النـالـةـ وـقـالـهـمـ عـلـيـهـمـ الـحـلـلـ: منـ فـعـلـ كـذـاـ يـجـبـ عـلـيـهـ سـجـدـةـا السـهـوـ، وـمـنـ فـعـلـ كـذـاـ فـيـ صـلـاتـهـ سـاهـيـاًـ يـجـبـ عـلـيـهـ سـجـدـةـا السـهـوـ. وـهـذـاـ قـدـ فـعـلـ الـفـعـلـيـنـ فـيـجـبـ عـلـيـهـ اـمـتـشـالـ الـأـمـرـ، وـلـاـ دـلـيلـ عـلـىـ تـدـاخـلـهـمـ؛ لأنـ الـفـرـضـيـنـ لـاـ يـتـدـاخـلـانـ، بلاـ خـلـافـ مـنـ مـحـقـقـ». ^(١) اـنـتـهـيـ كـلـامـهـ عـلـيـهـ.

ولـكـ التـحـقـيقـ عـدـمـ الـفـرـقـ بـيـنـهـمـ فـيـ عـدـمـ التـدـخـلـ فـيـ الـأـسـبـابـ وـالـمـسـبـباتـ. وـالـوـجـهـ فـيـ ذـلـكـ أـنـ مـاـ اـسـتـدـلـ بـهـ لـذـلـكـ مـنـ الـوـجـوهـ التـيـ ذـكـرـنـاـهـ آـنـفـاًـ يـتـمـ الـاسـتـدـلـالـ بـهـ فـيـ كـلـ الـقـسـمـيـنـ، كـمـاـ يـعـلـمـ بـالـتـأـمـلـ.

وـحـاـصـلـ الـكـلامـ فـيـ الـجـوابـ: أـنـهـ بـعـدـ كـوـنـ ظـهـورـ الشـرـطـ مـانـعـاًـ عـنـ انـقـادـ الـظـهـورـ لـلـجـزـاءـ فـيـ كـلـ شـرـطـيـةـ لـاـ وـجـهـ لـهـذـاـ التـفـصـيلـ، بلـ يـسـتـقـرـ لـلـجـمـلـ الشـرـطـيـةـ عـنـدـ مـاـ تـعـدـدـ الشـرـطـ وـاتـحـدـ الـجـزـاءـ ظـهـورـ فـيـ عـدـمـ تـدـاخـلـ الـأـسـبـابـ وـالـمـسـبـباتـ، بلاـ فـرـقـ بـيـنـمـاـ لـوـ كـانـ تـعـدـدـهـ بـاـخـتـلـافـ الشـرـوطـ فـيـ

(١) السـائـرـ: جـ1، ٢٥٨ـ.

الجنس والماهية، وبينما إذا اتحدت بحسب الماهية وكان تعددها بتكرار أفراد طبيعي واحد وشمول الشرطية لأفراده بالانحلال. ففي كلا القسمين يستقر للجمل الشرطية ظهورُ في عدم تداخل الأسباب والمسبيات. وذلك لأنَّ الملاك تعدد الأسباب في الوجود الخارجي، فكما يتطلب كل فرد من السبب في الخارج جزاءً لنفسه، وكذلك عندما تعدد. فمن تكلم في الصلاة عدة مرات ساهياً مقتضى القاعدة وجوب سجدة السهو لكل مرّة، 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 تحصل من جميع ما بيئاه في المقام أنْ مقتضى التحقيق: عدم تداخل الأسباب والمسبيات كليهما فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار. وكذا فيما إذا لم يكن قابلاً للتكرار - كافطار الصوم وقصر الصلاة وانتقاض الوضوء والغسل -، لكن لا بالمعنى المراد فيما لو كان قابلاً للتكرار؛ حيث لا يعقل عدم تداخل الأسباب أو المسبيات حينئذٍ، بمعنى انتفاء كل شرط جزاءً لنفسه حتى بعد تحقق واحد من الشروط. فإن الصوم - مثلاً - إذا انتقض بتناول واحد من المفترضات لا يعقل انتقاده ثانياً وثالثاً بتحقق سائر الشروط متعاقباً في يوم واحد، وكذلك في انتقاد الوضوء والغسل وقصر الصلاة.

نعم قبل تحقق واحد من الشروط يتحقق الجزاء بكل واحد من الشروط؛ لأنَّه مقتضى استقلاله في السببية حسب ظهور الشرطية. وهذا هو معنى عدم تداخل الأسباب والمسبيات فيما إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار. فمعنى تداخل الأسباب حينئذٍ نفي الاستقلال في السببية، بأنَّ كان كل شرط جزء السبب لتحقق الجزاء وترتبه على مجموع الأسباب - على نحو مفاد العطف بالواو - 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 المسببات. فإذا كان الشك في تداخل الأسباب، مقتضى الأصل العملي جريان البراءة لرجوعه إلى الشك في ثبوت التكليف بالشرط الثاني زائدًا عن التكليف الثابت بالشرط الأول. وعند الشك في ثبوت أصل التكليف تجري البراءة.

وأما إذا كان الشك في تداخل المسببات بعد الفراغ عن استظهار عدم تداخل الأسباب من الشرطية، فمقتضى الأصل العملي هو الاشتغال. وذلك لرجوعه حينئذٍ إلى الشك في فراغ الذمة ببيان جزءٍ واحدٍ في مقام الامتنال بعد العلم بثبوت التكليف ببيان الجزء متعددًا؛ حيث إنّه مقتضى ظهور الشرطية في عدم تداخل الأسباب. وإذا كان الشك في فراغ الذمة عمما اشتغلت به يقينًاً، تجري أصالة الاشتغال.

وبعبارة أخرى: يكون الشك حينئذٍ في فراغ الذمة ببيان تكليف واحد بعد العلم باشتغالها بتتكاليف متعددة، ولا إشكال في جريان أصل الاشتغال حينئذٍ. وقد أجاد المحقق النائيني في بيان ذلك، فراجع.^(١)

(١) فوائد الأصول: 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 أمور:

١ - عدم اختصاصه بالنعت، بل يعم غيره، فيشمل الحال والتمييز والصلة، وعطف البيان، ونحو ذلك مما يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف.

٢ - اعتبار اعتماده على موصوف في لفظ الخطاب . فلا يشمل الوصف الخالي عن ذكر الموصوف، مثل قول القائل: «لا تكرم ظالماً» وقوله: «لم ينجح غبي في الامتحان التحريري» أو قوله: «نجاح غبي في الامتحان الشفوي». وأما تمثيلهم للوصف غير المعتمد على الموصوف بقوله: «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما». ^(١) أو قوله: «الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منها مائة جلدة» ^(٢) ، ففي غير محله لأنّ «أَل» الداخلة على اسم الفاعل والمفعول (بمعنى اسم الجنس) موصولة. وهي بمنزلة قوله: الذي سرق أو زنى والتي سرقت أو زنت. وقلنا آنفًا أنّ الصلة مع موصولها من قبيل الوصف المعتمد على الموصوف. نعم إذا لم يكن اسم الفاعل والمفعول بمعنى اسم الجنس، بأن كان اسمًا أو لقبًا لا تكون أَل الداخلة عليها موصولة، فيكون مدخلوها حينئذ من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف وداخل في مفهوم اللقب كما قلنا.

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) التور: ٢.

فلا كلام في عدم دلالة مثل هذا الوصف (أي غير المعتمد على الموصوف) على المفهوم.

والوجه في ذلك: أن دلالة الوصف على انتفاء الحكم بانتفاءه لا معنى له، إلا بعد فرض موضوع للحكم يتقيّد بالوصف تارةً ويتجزّد عنه أخرى، حتى يمكن فرض دخل الوصف بما هو وصفٌ في ثبوت الحكم لذلك الموضوع. وعليه فما يتراوّى من التمثيل للمقام بالوصف غير المعتمد على الموصوف، بل الاستدلال بمفهومه، كما في كلمات بعض الفقهاء، لا ينبغي عده من قبيل مفهوم الوصف؛ حيث إنّه لا كلام في اعتبار حفظ ذات الموضوع في ثبوت المفهوم؛ لوضوح انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه مع عدم حفظ الموضوع، لا بانتفاء وصفه، فيخرج عن محل 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 المعلوّفة، لا الإبل المعلوّفة، كما سبق بيان وجه ذلك في الأمر الثالث.

٣- كون الوصف أخصّ من الموصوف مطلقاً أو من وجهٍ.^(١)
لأنه لو كان مساوياً أو أعمّ منه مطلقاً لا يجب تضييقاً وتقييداً في

الموصوف حتى يتصرّر انتفاء الحكم عنه بانتفاء الوصف.

وأما دخول الأخص من وجه في محل الكلام، فانعا هو بلحاظ مورد افتراق الموصوف عن الوصف، كالغنم غير السائمة في مثال: «في الغنم السائمة زكاة»، 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.

مفهوم الوصف بلحاظ افتراقه عن الموصوف. وذلك لأنّ الموصوف - الذي هو موضوع الحكم - لابد من حفظه، ليتصور انتفاء الحكم عنه عند تجريدّه 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 معرفة الأبل».^(١)

٤ - عدم استفادة المفهوم من قرينة أخرى، غير مجرد الوصفية، كالنص على عليّته أو وقوعه في الحدّ والتعريف.

ومن هنا لا يصح ما حكي عن العلامة^(٢) من التفصيل بين ما لو علم كون الوصف علة لثبتوت الحكم - كما في منصوص العلة - وبين غيره، فحكم بثبوت المفهوم في الأول دون الثاني.

وجه الإشكال - كما قال الشيخ الأعظم -^(٣) أنه خروج عن محل البحث؛ إذ الكلام في استفادة المفهوم من الوصف بما هو وصف، لا بقرينة النص على العلة، وإلا فهو يندرج في مفهوم العلة. 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 - عدم ورود الوصف مورد الغالب، كما في قوله تعالى: «وربائكم 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 مطارات الانظار: ص ١٨٢، س ٢٢ - ٢٣ وأيضاً نقله في كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٢٤.

(٢) مطارات الانظار: ص ١٨٢.

(٣) المصدر: ص ١٨٢ و ١٨٥.

عن دلالته على انتفاء الحكم عن الموضوع بانتفاءه. ومن هنا لا مفهوم للوصف في الآية المزبورة؛ لأنَّ المنصرف إلى الذهن من ذكر وصف «اللائي في حجوركم» كونه لأجل غلبة تربية الرببية في الحجور والبيوت، من دون نظر إلى تخصيص الحكم بهنَّ ونفيه عن اللاتي لَسْنَ في الحجور. وهكذا كل وصف دلت القرينة الخارجية - آية قرينة كانت - على عدم ثبوت المفهوم له، فهو خارج عن محل الكلام. وإنما الكلام فيما إذا تجرَّد الخطاب عن آية قرينة أخرى - غير الوصف - دالة على ثبوت المفهوم أو عدمه.

٦ - المقصود من المفهوم - كما سبق في مفهوم الشرط - انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف فلا كلام في انتفاء شخص الحكم بانتفاء الوصف. والمراد بشخص الحكم هو حصَّةٌ من الحكم المتعلقة بموضوعه الخاص المقيد بالوصف. وإنما الكلام في دلالة الوصف على انتفاء طبيعي الحكم وسنخه عن سائر 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 الأول.

والوجه في ذلك واضح؛ لأنَّ أي حكم متعلق بموضوع خاص ينتفي بانتفاء موضوعه الخاص قهراً، بلا فرق في ذلك بين ما له مفهوم وبين غيره. وهذا هو المراد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ولا كلام في ذلك. وإنما الكلام في انتفاء سنخ الحكم عن سائر أصناف طبيعي الموضوع بانتفاء الوصف، بمعنى عدم ثبوت الحكم للموضوع الموصوف بسائر الأوصاف والخصوصيات.

تحرير الأقوال ومقتضى التحقيق

إذا عرفت تحرير محل النزاع بما بيته فنقول: وقع الخلاف في ثبوت المفهوم للوصف. والمشهور عدم ثبوت المفهوم له، كما صرّح باشتئار ذلك الشيخ الأعظم،^(١) ونسبة 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 – بحسب اختلاف الموارد – أو هو قيد للحكم، بأن يدل على إنطة الحكم به؟

فإن كان من قبيل الأول لا دلالة للوصف على انتفاء الحكم بانتفائـه، فلا مفهوم له حينئذٍ. والوجه في ذلك أنّ في هذه الصورة لا يكون موضوع الحكم في لسان الخطاب ذات الموصوف ليكون الوصف قيـداً له، بل الموضوع حينئذٍ هو العنوان المتشكّل من مجموعهما، وإنما يكون التعبير بالوصف لمجرد تحديد الموضوع فقط، مثل أن يقول القائل: «اصنع شكلاً رباعياً قائم الزاوية متساوي الأضلاع» فإنه بمنزلة قوله: «اصنع مربعاً». فكيف أنّ الأمر بصنع المربيع لا مفهوم له؟ فكذلك فيما عبر عنه بمجموع قيود وخصوصيات مؤلفة من الموصوف والوصف. ولا يخفى أنّ شخص الحكم الثابت لخصوص الموضوع المتقوم بالوصف وإن ينتفي بانتفاء الوصف؛ حيث ينتفي بذلك موضوعه، إلا أنّ ذلك ليس من باب المفهوم وخارج عن محل الكلام. وإنما الكلام في سinx الحكم، كما أشرنا إلى الفرق

(١) مطروح الانظار ص ١٨٢.

(٢) راجع الفصول في مفهوم الوصف.

بينهما آنفًا. وهو لا ينتفي بانتفاء الوصف حينئذٍ.

وإن كان من قبيل الثاني فيدل الوصف على انتفاء الحكم عند انتفائه؛ لفرض إناظة الحكم به ودلالته على ثبوت الحكم لخصوص الموضوع الموصوف بالوصف، لالساير أصناف طبيعي الموضوع بأوصاف وخصوصيات أخرى، غير الوصف المذكور. وذلك بمقتضى ظهوره حينئذٍ في الانحصار في السبيبية الذي هو ملاك المفهوم، كما سبق بيانه.

والتحقيق أنَّ الوصف لا يكون من قبيل الثاني؛ لأنَّه لو خلَّي وطبعه من دون قرينة لا ظهور له بحسب الارتكاز والتبارد في المعنى الثاني، بل ظاهر في الأوَّل. فلا مفهوم للوصف، كما عليه المشهور. ويشهد لذلك ما ترى في وجданك من الفرق بين قول القائل: «إِنْ جَاءَكَ زِيدٌ فَأَكْرِمْهُ» وبين قوله: «أَكْرِمْ زِيدًا الْجَائِي»، فإنَّ في الأوَّل علَّق وجوب الإِكْرَام على مجيء زيد وفي الثاني تعلق بموضوعه الذي هو زيد الجائي، كتعلق أي حكم بموضوعه. ويكتفي لاثبات ذلك عدم صلاحية ما ذكر من الوجوه لاثبات المفهوم، منها: أنَّه لو لم يدل الوصف على المفهوم لصار تقييد الموضوع به لغوًّا؛ حيث لا تبقى فائدة له.

والجواب: أنَّ الفائدة لا تنحصر في رجوع قيد الوصف إلى الحكم، بل في تحديد الموضوع أيضًا فائدة، وهي دلالة الخطاب على ثبوت الحكم للموضوع المحدَّد بالوصف المذكور، من دون دلالة له على ثبوته لذلك الموضوع مجرَّدًا عن وصفه أو إذا اتصف بوصف آخر، فتكون فائدة الوصف تضيق نطاق مدلول الكلام. ولا يخفى أنَّ عدم دلالة الخطاب على ثبوت الحكم لغير الموصوف بالوصف أو الموصوف بوصف آخر، غير دلالته على عدم ثبوت الحكم لغيرهما، وإنَّ المفهوم من الثاني، لا الأوَّل.

ومنها: أنَّ الوصف مشعرٌ بالعلية. وفيه: أنَّ هذا الاشعار مسلمٌ، ولكن ليس في حدَّ الظهور.

ومنها: دلالة مثل قوله عليه السلام: «مطل الغني ظلمٌ» و«لي الواجد يُحل عقوبته».^(١) وفيه: أنَّه على فرض ثبوت المفهوم له فانما هو بالقرينة، وذلك خارج عن محل الكلام كما أشرنا إليه آنفًا. ففي المثال نفهم بقرينة مناسبة الحكم والموضع أنَّ سبب الحكم بالظلم كون المدين غنيًّا فيكون مطله ظلماً بخلاف المدين الفقير.

ومنها: أنَّ الأصل في القيود كونها احترازية. وفيه: أنَّ الاحتراز يتحقق بتضيق دائرة الموضوع أيضاً كما بينا، فليس معنى احترازية القيد رجوعه إلى الحكم لكي يساوق المفهوم.

تفصيل الشيخ البهائي في مفهوم الوصف

وقد أشكل الشيخ البهائي في مفهوم الوصف على إطلاق القول بعدم حجية مفهوم الوصف بأنَّ المشهور القائلين بعدم حجية مفهوم الوصف قيَّدو الإطلاق في نحو الأمر^(٢) بعتق رقبة -الوارد في كفارة الظهار- بما دل من النصوص على وجوب عتق رقبة مؤمنة فيها،^(٣) فلو لم يكن مفهوم الوصف عندهم حجة، فكيف التزموا بهذا التقييد؟ وليس هذا إلَّا التناقض.

ثم أجاب عن هذا الإشكال بأنَّ مفهوم الوصف إما أن يكون في مقابله

(١) هاتان الروايتان من النبويات العاميات. راجع صحيح مسلم: ج ٣، ص ٣٨٣ وسنن النسائي: ج ٧، ص ٣١٦ و ٣١٧ ومسند احمد: ج ٤، ص ٢٢٢.

(٢) المجادلة: ٣، والوسائل: ج ١٥، ص ٥٤٨، ب ١ من الكفارات.

(٣) المصدر: ص ٥٥٥، ب ٧.

مطلق، كما في المثال المذكور، أو لا، ففي الصورة الأولى قالوا بحجية مفهوم الوصف، وفي الصورة الثانية قالوا بعدم الحجية، فلا تناقض.

وأشكّل عليه الشيخ الأعظم ^{رحمه الله} بأنّ حمل المطلق على المقيد في نظر مورد المثال إنما هو من جهة المنطق لا المفهوم، بل يمكن القول بعدم الحمل على فرض ثبوت المفهوم. وذلك لأنّ معنى الحمل أنّ المراد من المطلق هو المقيد، 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 الأصول العملية. هذا حاصل كلام الشيخ ^(١) في المقام.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ حمل المطلق على المقيد لـما كان يعني أنّ المراد من المطلق هو خصوص المقيد، لامناص حينئذٍ من الالتزام بالمفهوم؛ إذ يعني ذلك عدم ثبوت حكم المطلق لغير المقيد بذلك القيد من سایر أفراده كالرقبة الكافرة في المثال. وهذا عين المفهوم.

وثانياً: بأنّ التعارض بين مفهوم الوصف في المقيد وبين الاطلاق بدويٌ غير مستقرٌ؛ نظراً إلى ما يراه العرف بينهما من الجمع العرفي بحمل المطلق على المقيد بالقييد 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 الظهور ونصوّصه لم يذكر وصف للرقبة، بل إما للأجماع المحكي على عدم جواز عتق الرقبة الكافرة، أو

(١) مطابخ الأنظار: ص ١٨٣.

لخبر سيف بن عميرة، قال: «سألت أبا عبد الله عليهما السلام أيجوز لل المسلم أن يعتق مملوكاً مشركاً؟ قال لا»^(١)، بعد ان جبار ضعف سنته بعمل المشهور، كما قال في الجواهر^(٢) أو دلالة نصوص المقام، بالخصوص على اعتبار الایمان بدلالة مفهوم التحديد والشرط، كما في صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليهما السلام في حديث الظهار:

«والرقبة يجزي عنها صبيٌّ ممن ولد في الإسلام»^(٣).

وقوله عليهما السلام في صحيح معمر بن يحيى: «ويجزي في الظهار صبيٌّ ممن ولد في الإسلام»^(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 الإسلام أجزاء»^(٥).

هذه النصوص وإن لا مفهوم لها بالنسبة إلى البالغين من المؤمنين؛ لوضوح كون الإمام عليهما السلام بقصد بيان أن الصبي أقل ما يجزي عتقه، إلا أن قوله عليهما السلام: «ممن ولد في الإسلام» في الصحيحين ظاهر في مفهوم التحديد، وقوله عليهما السلام: «إذا كان مولوداً ولد في الإسلام» في خبر علي بن جعفر ظاهر في مفهوم الشرط، وقوله «ولد في الإسلام» وإن كان وصفاً للمولود، إلا أنه واقع بعد أداة الشرط، ولا إشكال في دلالة الوصف على المفهوم بقرينة، كوروده في مقام التحديد أو بعد أداة الشرط.

(١) الوسائل: ج ١٦، ص ٢٠، ب ١٧ من العتق ح .٥

(٢) جواهر الكلام: ج ٣٣، ص ١٩٥، ١٩٦.

(٣) الوسائل: ج ١٥، ص ٥٤٩، ب ١ من الكفارات ح .٣

(٤) المصدر: ب ٧، ح .٦

(٥) المصدر: ح .٩

هذا في كفارة الظهار الذي صرّح الشيخ البهائي بعورده. وإن نسبته ذلك إلى المشهور وإن كان في مطلق موارد حمل المطلق على المقيد، إلا أنّ نسبة ذلك - أي تقييد المطلق بفهم الوصف - إلى المشهور لا دليل على إثباته، بل دون إثباته خرط القتاد بل في سائر الموارد أيضاً ثبت التقييد بسائر الفرائن 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.

فإن كان مفهوم الوصف بالمعنى الأوّل فلا مفهوم له، كما هو المشهور. وعلّ ذلك بعدم منافاة بين قول القائل: «أكرم عالماً عادلاً» وبين قوله: «أكرم عالماً هاشميًّا» في نظر أهل العرف. وعدم المنافاة بينهما يكشف عن عدم ثبوت المفهوم لكل واحد، من الوضفين، وإلا لكان ينافي بمفهومه ثبوت الحكم للوصف الآخر. وأما إذا 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 الإكرام لطبيعي الرجل مطلقاً، ولو كان جاهلاً، بل لحصة من الطبيعي وهو خصوص الرجل العالم. هذا حاصل كلام هذا العلم.^(١)

(١) المحاضرات: ج ٥، ص ١٣٣ - ١٣٥.

ولم يفرق هذا العلم بينما إذا أحرز وحدة الحكم، كما في مورد المثال، وبينما إذا كان المطلوب متعددًا بانحلال التكليف إلى آحاد أفراد العام الموضوع للحكم في لسان الخطاب بلحاظ الخصوصيات والأوصاف والحالات الشامل لها الخطاب بالعموم، كما في المحلّي 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 العلماء العدول». ولم يفرق أيضًا بين ما إذا ورد قبالي المقيد خطاب مطلق—كما هو المفروض في كلام الشيخ البهائي— وبينما إذا لم يرد قبالي مطلق. ويرد عليه أولاً: ما سبق آنفًا من عدم انحصار فائدة ذكر الوصف في الاحتراز، فربما يذكر لغرض تضييق نطاق الموضوع. وغايته عدم دلالة الكلام جينثني على ثبوت الحكم لذات الموضوع العاري عن الوصف، لا الدلالة على عدم ثبوت الحكم له؛ لكي يثبت له المفهوم.

وثانيًا: لو كان للقييد ظهور في الاحتراز يثبت له المفهوم مطلقاً، من غير فرق في نظر العرف بين المعنيين المذكورين للمفهوم.

وثالثاً: أن الخطابات الشرعية الحقيقة مرآة دائمًا إلى أفراد موضوعاتها ومصاديقها الخارجية. ومن الواضح أن الطبيعي المطلق العاري عن أيّ وصف ومميّز وجودي لا وجود له في الخارج، بل لا يوجد إلا في ضمن وصف من الأوصاف، كما اشتهر أن وجود الطبيعي إنما هو في ضمن فرد من أفراده المنتصف بصفة من الصفات. ومن هنا لا يكون الطبيعي المطلق العاري عن أيّ وصف مرادًا جديًا للشارع حتى ينعقد للخطاب ظهور تصديقي فيه. وعليه فمفهوم الوصف دائمًا يكون من قبيل المعنى الأول أي نفي الحكم الثابت له عن الموضوع الموصوف بغيره من الأوصاف.

وبعبارة أخرى: إنَّ الطبيعى إِمَّا هُوَ ملحوظٌ مُسْتَقْلًا فِي ذَاتِهِ عَارِيًّا عَنْ أَيِّ وَصْفٍ وَمَعْ قَطْعِ النَّظرِ عَنْ أَفْرَادِهِ، أَوْ يُلَاحِظُ مُوصُوفًا بِصَفَةٍ مِّنَ الصَّفَاتِ وَمِنْهَا إِلَى أَفْرَادِهِ الْخَارِجِيَّةِ. فَالْأُولُّ غَيْرُ مَقْصُودٍ فِي الْخَطَابَاتِ الشَّرِعِيَّةِ. وَأَمَّا الثَّانِي فَيُرَجِعُ مَفْهُومَ الْوَصْفِ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ دَائِمًا إِلَى مَا نَفَاهُ الْمَشْهُورُ.

التطبيقات الفقهية

استدل جمُّعٌ من الفقهاء بمفهوم الوصف لفتواهُم في مواردٍ واعتراض عليهم آخرون بعدم حجية مفهوم الوصف.

من تلك الموارد استدلال جماعة من الأصوليين بقوله: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَيَاءٍ فَتَبَيَّنُوا»^(١) لحجية خبر العادل بدلالة مفهوم الوصف، وهو «فاسق». وردَ آخرون بعدم حجية مفهوم الوصف. مضافاً إلى عدم اعتماده على الموصوف، وكونه أشبه بمفهوم اللقب، ثم آستدلوا بهذه الآية على المطلوب بدلالة مفهوم الشرط. وهو الحق. ولا يرد عليه الإشكال بأنَّ هذه الشرطية مسوقة لبيان الموضوع، وذلك بقرينة مناسبة الحكم والموضع والمتفاهم العرفي من التعليل الوارد في ذيله الظاهر في دخل الفسق في حاجة الخبر إلى التبيين. ومنها: استدلال الشيخ رحمه الله في الاستبصار بقوله رحمه الله: «كُلُّ مَا أَكَلَ لَحْمَهُ فَتَوَضَّأَ مِنْ سُؤْرَهُ وَأَشْرَبَ» في موقعة عمار؛^(٢) حيث قال رحمه الله: «هذا يدل على أنَّ مَا لا يؤكل لحمه لا يجوز التوضوء به والشرب منه». ونقل في الحدائق ردَّه^(٣) بابتهائه على حجية مفهوم الوصف، والأصح عدم حجيته.

(١) الحجرات: ٦.

(٢) الوسائل: ج ١، ص ١٦٦، ب ٤ من الأسنار ح ٢.

(٣) العدائق: ج ١، ص ٤٣٢.

أقول: لعلَّ الشِّيخ استفاد المفهوم من وقوع الوصف في سياق التحديد، وإلا فهو نفسه صرّح بعدم حجية مفهوم الوصف في كتاب العدة^(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: أنَّ هذا التعبير لم يرد في نصوص الزكاة، بل إنما الوارد فيها إما نصوص دلت على اختصاص وجوب الزكاة بالسائمة بمفهوم الحصر، مثل صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام في حديث زكاة الإيل: « وإنما الصدقة على السائمة الراعية». ^(٢) ولا كلام في ثبوت المفهوم للوصف بقريئة وقوعه في سياق الحصر، فهو من قبيل مفهوم الحصر، لا الوصف. وإنما هو ما صرّح فيه بعدم وجوب الزكاة في شيءٍ من غير التسعة التي عدَّت منها الغنم السائمة، كما في صحيح زرار، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن صدقات الأموال، فقال عليه السلام: في تسعة أشياء ليس في غيرها شيءٌ في الذهب والفضة والشعير والتمر والزبيب والإبل والبقر والغنم السائمة وهي الراعية، وليس في شيءٍ من الحيوان -غير هذه الثلاثة الأصناف -شيءٌ وكل شيءٌ 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 الأصول / طبع مطبعة ستارة بقم: ج ٢، ص ٤٧٩.

(٢) الوسائل: ج ٦، ص ٨٠ و ٨١ و ٨٢ ب ٧ من زكاة الاعدام ح ١ و ٢ و ٣ و ٥.

(٣) الوسائل: ج ٦، ص ٣٥ ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الزكاة ح ٩.

الزكاة في الغنم المعلوقة، بمفهوم الوصف، بل هي إما بمفهوم الحصر أو بصراحة النص.

إلى غير ذلك من الفروعات الكثيرة الفقهية. ولا حاجة إلى تفصيل البيان في ذلك، ولا سيما بعد البناء على عدم حجية مفهوم الوصف.

مفهوم الغاية

إذا ورد خطاب وقيّد فيه الأمر أو النهي بغایة، بلفظ «إلى» أو «حتى»، نحو قوله تعالى: «**كُلُوا وَاشْرِبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخِيطُ الْأَبْيَضُ** من الخيط الأسود من الفجر، ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ»^(١) وقع الكلام في جهتين. إحداهما: في المنطوق بأنه هل يفيد دخول الغاية في حكم المغىي أو لا يفيد؟ ثانيةهما: في ثبوت المفهوم للغاية.

وقبل الورود في البحث ينبغي أن يعلم أولًا: أنّ محلّ الكلام في المقام هو «حتى» الجارّة، دون العاطفة، ولو تدخل العاطفة على الغاية أيضًا، إلا أنّ الغاية، بل وما بعدها داخلٌ في حكم ما قبلها دائمًا؛ لأنّ ذلك هو معنى العطف، بل ربما يكون هو أولى مما قبلها في الدخول في الحكم، مثل قولهم: «مات الناس حتى الأنبياء»، كما قد يكون أضعف كقولهم: « جاء الحاج حتى المشاة».

وثانيةً: أنّ المقصود بالغاية هو المذكور بعد أداتها وبالمغىي هو المذكور قبله.

هل الغاية داخلة في حكم المغنى؟

وَقَعَ الْكَلَامُ فِي أَنَّ مِنْطَقَةَ الْجَمْلَةِ الْمُغَنِّيَةِ بِغَايَةِ هَلْ يَفِيدُ دُخُولُ الْغَايَةِ فِي حَكْمِ الْمُغَنِّيِّ؟ أَوْ يَفِيدُ عَدْمُ دُخُولِهَا فِيهِ، أَوْ لَا يَفِيدُ شَيْئًا مِنْهُمَا، بَلْ إِنَّمَا يَسْتَفِدُ ذَلِكَ مِنَ الْقَرَائِنِ؟ فَاخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ عَلَى أَقْوَالٍ، رَابعُهَا: التَّفْصِيلُ بَيْنَ مَا إِذَا كَانَتِ الْغَايَةُ مِنْ جَنْسِ الْمُغَنِّيِّ فَتَدْخُلُ فِي حَكْمِ الْمُغَنِّيِّ، كَقُولُ الْقَائِلِ: «قَرَأْتَ الْقُرْآنَ إِلَى سُورَةِ الْجَمْعَةِ»، وَبَيْنَمَا إِذَا كَانَتِ مِنْ غَيْرِ جَنْسِهِ فَلَا تَدْخُلُ، كَقُولُهُ تَعَالَى: «أَتَقْوَا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ».

وَخَامِسُهَا: التَّفْصِيلُ بَيْنَ كَوْنِ الْغَايَةِ قِيَداً لِمَوْضِعِ الْحَكْمِ كَآيَةِ الْوَضُوءِ، أَوْ لِلْفَعْلِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِ كَقُولُهُ تَعَالَى: «أَتَقْوَا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ»، فَتَدْخُلُ فِي حَكْمِ الْمُغَنِّيِّ، وَبَيْنَ كَوْنِهَا قِيَداً لِلْحَكْمِ كَقُولُهُ تَعَالَى: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ...» وَقُولُهُ تَعَالَى: «كُلُوا وَشَرُبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ...». فَلَا تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِي حَكْمِ الْمُغَنِّيِّ حِينَئِذٍ، كَمَا عَنِ الْعَالَمَةِ الْحَاجِيِّ وَغَيْرِهِ.^(١)

وَسَادِسُهَا: التَّفْصِيلُ بَيْنَ وَقْعِ الْغَايَةِ بَعْدَ كَلِمَةِ «حَتَّى» فِي ظَاهِرَةِ فِي دُخُولِهَا فِي حَكْمِ الْمُغَنِّيِّ وَبَيْنَ كَوْنِهَا وَاقْعَةً بَعْدَ كَلِمَةِ «إِلَى»، فَلَا دَلَالَةُ لَهَا عَلَى الدُّخُولِ، كَمَا عَنِ الْمُحَقِّقِ الْعَرَقِيِّ.^(٢)

وَيَنْبَغِي قَبْلِ الْوَرُودِ فِي هَذَا الْبَحْثِ التَّتْبِيَّهُ عَلَى أَمْرٍ، وَهُوَ أَنَّهُ قَدْ يُقَالُ: إِنَّ كَلَامَ الْأَصْحَابِ فِي الْمَقَامِ إِنَّمَا هُوَ فِي مَا إِذَا كَانَتِ الْغَايَةُ قِيَداً لِمَوْضِعِ الْحَكْمِ، مِثْلُ قُولُهُ تَعَالَى: «فَاغْسِلُوهُنَّا وَجْهَهُنَّا وَأَيْدِيهِنَّا إِلَى الْمَرَافِقِ»^(٣) أَوْ مَا إِذَا كَانَتِ غَايَةُ

(١) دُرْرُ الْفَوَائِدِ: ج ١، ص ١٧٤.

(٢) مَقَالَاتُ الْأُصُولِ / طَبْعُ مَجْمِعِ الْفَكْرِ الْإِسْلَامِيِّ: ج ١، ص ٤١٥.

(٣) الْمَائِدَةُ: ٦.

للمتعلق، كقوله تعالى: «أتموا الصيام إلى الليل»^(١) دون ما إذا كانت غاية للحكم، كقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»^(٢) و «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»^(٣)، و علل ذلك بوضوح عدم دخول الغاية في حكم المغيّب حينئذ بالقرينة القطعية الخارجية؛ حيث لا معنى لدخول معلوم الحرمة في حكم الحلال ولا دخول معلوم القذارة في حكم النظيف الظاهر.

ولكن التحقيق يقتضي خلاف ذلك، بل النزاع يجري في غاية الحكم أيضاً، كما يجري في غاية الموضوع والمتعلق، كما أشار إلى ذلك السيد الإمام الراحل^(٤) فيقع الكلام في مثل قوله: «صم إلى الليل» أنّ الغاية هل هي داخلة في المغيّب؛ لكي يبقى وجوب الصوم بعد دخول مقدار من الليل، أو هي خارجة عنه فينقطع وجوب الصوم بانتهاء اليوم. وفي مثل قوله تعالى: «كروا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»^(٥) يقع الكلام في أنّ جواز الأكل والشرب - المستفاد من الأمر بهما الوارد في موضع توهّم الحظر - هل يبقى إلى دخول مقدار من زمان تبيّن الفجر الصادق؟ نظراً إلى دخول الغاية في حكم المغيّب، أو لا يبقى، بل ينتهي بانتهاء الليل؟ لعدم استفادة ذلك من منطوق الجملة المغيّبة.

وأما في مثل قوله «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» فانما يعلم خروج الغاية بالقرينة الخارجية، لا من دلالة الكلام المغيّب، من حيث هو مغيّب.

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) الوسائل: ج ١٢، ص ٦٠، ب ٤، مما يكتسب به ح ٤.

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

(٤) منهاج الوصول: ج ٢، ص ٢٢٣.

(٥) البقرة: ١٨٧.

ومقتضى التحقيق هو القول الثالث، وهو عدم ظهور الجملة المغيرة في شيء من الدخول وعدم الدخول، كما استقر عليه رأي فحول المحققين من الأصوليين. وعليه فلا دلالة للجملة المغيرة بغایة على دخول الغاية في حكم المغنى، ولا على عدم دخولها فيه، بل إنما يعلم ذلك بالقرينة الخارجية. وأما سائر الأقوال والتفاصيل فلا يمكن مساعدة شيء منها.

فلنا في المقام دعويان لابد من إثباتهما.

إحداهما: صحة المبني المختار. ثانيتها: بطلان سائر المباني.

أما المبني المختار فالدليل على صحته هو عدم انسياق دخول الغاية في المغنى من منطق الجملة المغيرة عند عدم القرينة حسب فهم أهل العرف وارتکازهم، وإنّ المعيار في تعين ظواهر الكلام ومدليل الألفاظ هو الفهم العرفي الساذج مع قطع النظر عن آية القرينة.

وذلك لا يفهم أهل العرف من الجملة المغيرة في مثل قوله تعالى: «كلو واشربوا حتى يتبيّن...» و«فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق» دخول الغاية في حكم المغنى مطلقاً، سواءً وقعت الغاية بعد لفظة «إلى» أو بعد «حتى»، سواءً كانت الغاية من جنس المغنى أو من غير جنسه. وسواءً كانت الغاية قيداً للحكم أو لموضوعه أو لمتعلقه، بل الذي ينسق إلى الذهن ويفهمه أهل العرف من منطق الآية الأولى -مثلاً- ثبوت إباحة الأكل والشرب إلى آخر الليل، لا ثبوتها بعد دخول الفجر، وفي الثانية هو وجوب غسل إلى المرافق، لا وجوب غسل المرفق نفسه أيضاً. نعم قد يعلم دخول الغاية في حكم المغنى بالقرينة، كما علم بها في الآية الثانية أن لفظ «إلى» بمعنى مع ومن هذا القبيل قوله «قرأت القرآن إلى سورة الجمعة»، فإنّ المتفاهم العرفي ليس هو قراءة الجمعة نفسها أيضاً. كما أنّ المتفاهم العرفي في مثل

قول القائل: «أكلت السمكة حتى رأسها» و«أكلت البطيخ حتى قشرها» وقوله «غسلت بدني من القرن إلى القدم»، دخولها في المغيبة. وعليه فالموارد مختلفة ولا يمكن دعوى ظهور الغاية في الدخول، بل المتيقن من منطوقها شمول الجملة المغيبة لما قبل الغاية. ولا دلالة لها على دخولها في حكم ما قبلها، ولا على عدم دخولها فيه بل إنما يعلم ذلك بالقرينة. وأما سائر الأقوال فقد اتضح لك بما بيّناه عدم وجاهة شيء 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 التتبّيه على أمور:

أحدها: أنّ المقصود من مفهوم الغاية دلالة الجملة المغيبة بغايةٍ على مخالفتها ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم، كما يظهر من المعالم والفصول، أو على ارتفاع حكم ما قبل 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 منافيًّا للمفهوم لا محالة، فيرجع البيانان إلى مفهوم واحد. وعلى أيّ حال كلاهما من قبيل المفهوم. وذلك لعدم فهم شيءٍ منهما من محل النطق، لأنَّ الذي يفهم من محل النطق هو ثبوت الحكم المذكور لما قبل الغاية، لا ارتفاعه عمّا بعدها ولا ثبوت الحكم المخالف له.

ثانيها: أنَّ المقصود من الحكم المرتفع هو سنخ الحكم، فمعنى ثبوت المفهوم للغاية دلالتها على انتفاء سنخ الحكم رأساً عمّا بعدها، على وجه نو دلّ دليل آخر على ثبوت مثل ذلك الحكم لما بعد الغاية كان معارضًا للجملة المغيبة، وإلاً فانتفاء شخص الحكم ضروريٌّ بانتفاء موضوعه، بلا اختصاص بالغاية. ولقد أجاد الشيخ الأعظم في التنبية على ذلك؛ حيث قال: «و لا ريب في أنَّ اعتبار المفهوم في المقام - على القول به - إنما هو مثل اعتباره في الشرط، من انتفاء سنخ الحكم في جانب المفهوم، وإنَّما فانتفاء الحكم الشخصي ثابت في اللقب والوصف أيضاً، بل وذلك ضروري؛

ضرورة اختصاص كل حكم مختصٌ بموضوع بذلك الموضوع».^(١)

وثالثها: أنَّ المقصود من الغاية في المقام هي التي تكون قيдаً للحكم، لا الذي، هو قيدٌ للموضوع. وهذا واضح لمن تأمل في كلمات القوم من القدماء والمتآخرين؛ حيث جعلوا محلَّ الكلم تعليق الحكم أو تقييده بغایة، كما صرَّح به الشيخ الطوسي^(٢) والشيخ الأنصاري.^(٣)
والسرّ في ذلك أولاً: أنَّ الغاية إذا كانت قيداً للموضوع لا يفيد أكثر من

(١) مطراح الأنظار: ص ١٨٦، س ١٤ - ١٦.

(٢) عدة الأصول: ج ٢، ص ٤٧٨.

(٣) مطراح الأنظار: ص ١٨٦.

تحديد موضوعه وبيان خصوصياته، ولاربط 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 انتفاء سبب الحكم. وبهذا البيان اتضحت انه لا أساس لما سيأتي عن بعض الأعظم من جعل النزاع في المقام صغرياً، بأنّ الغاية هل ترجع إلى الحكم أو إلى الموضوع؟

وثانياً: أنّ المتفاهم من الخطابات المغيبة كلها، رجوع الغاية إلى الحكم؛ لأنّه الغرض الأصلي لالقاء هذه الخطابات من جانب الشارع، وإن ثُذكر الغاية قياداً للموضوع أو المتعلق في لفظ الخطاب ، ومن هنا لا يرى العرف فرقاً بين مثل «أتّموا الصيام إلى الليل» وبين «صوموا إلى الليل»، في كون الغاية قياداً للحكم.

إذا عرفت ذلك فاعلم:

انه قد نسب إلى أكثر المحققين ثبوت المفهوم للغاية، كما صرّح بذلك في المعالم والفصل، بل نسب ذلك إلى المشهور، بل المعظم، كما صرّح به الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية. ويظهر من جماعة منهم السيد المرتضى^(١) والشيخ الطوسي^(٢) عدم ثبوت المفهوم للغاية. قال شيخ الطائفة^(٣): «والصحيح أنّ الحكم إذا علق بغایة أو عدد فإنه لا يدلّ بنفسه على أنّ ماعداه بخلافه - إلى أن قال - : فأماماً تعليق الحكم بغایة فاما يدل على ثبوته إلى تلك الغاية، وما بعدها يعلم انتفاءه أو إثباته بدليل. وإنما علمنا في قوله: «وكلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من

(١) الدررية: ج ١، ص ٤٠٧ - ٤٠٨.

(٢) عدة الأصول / طبع مطبعة ستارة: ج ٢، ص ٤٧٨.

الإجر»^(١) وقوله تعالى: «ثُمَّ أَتَمْوَا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ»^(٢) وقوله تعالى: «حَتَّى يَطَهَّرُنَّ»^(٣) أَنَّ مَا بَعْدَ الْغَايَةِ بِخَلَافَهَا بَدْلِيلٍ، وَمَا يَعْلَمُ بِدَلْلِيلٍ غَيْرَ مَا يَدْلِلُ الْفَظْوَ عَلَيْهِ، كَمَا يَعْلَمُ أَنَّ مَا عَدَ السَّائِمَةَ بِخَلَافَهَا فِي الزَّكَاةِ بَدْلِيلٍ. وَمِنْ فَرْقِ بَيْنِ تَعْلِيقِ الْحُكْمِ بِصَفَّةٍ وَبَيْنِ تَعْلِيقِهِ بِغَايَةٍ لَيْسَ مَعَهُ إِلَّا الدُّعُوِيُّ، وَهُوَ كَالْمَنَاقِضِ لِفَرْقِهِ بَيْنَ أَمْرَيْنِ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا». ^(٤)

وَفَصَّلَ جَمَاعَةُ بَيْنِ الْغَايَةِ الَّتِي هِيَ قِيَدٌ لِلْمَوْضُوعِ وَبَيْنِ الْغَايَةِ الَّتِي هِيَ قِيَدٌ لِلْحُكْمِ، فَاخْتَارُوا عَدْمَ ثَبَوتِ الْمَفْهُومِ فِي الْأُولَى وَأَنَّ حَالَ الْغَايَةِ حِينَئِذٍ حَالُ الْوَصْفِ، وَفِي الثَّانِي حَكَمُوا بِثَبَوتِ الْمَفْهُومِ لِلْغَايَةِ. وَقَدْ اخْتَارَ هَذَا التَّفْصِيلَ الْمَحْقُوقُ الْخَرَاسَانِيُّ.

وَأَمَّا الْمَحْقُوقُ النَّائِيُّ^(٥)، فَإِنَّهُ - بَعْدَ الفَرَاغِ عَنِ الْخِصَاصِ الْمَفْهُومِ بِقِيَدِ الْحُكْمِ - جَعَلَ الْبَحْثَ صَغْرِيًّا، بِأَنَّ الْغَايَةَ هُلْ هِيَ ظَاهِرَةٌ فِي رَجُوعِهَا إِلَى الْحُكْمِ أَوْ إِلَى الْمَوْضُوعِ؟ وَرَجَحَ الْأُولَى، وَتَبَعَهُ تَلَمِيذُهُ السَّيِّدُ الْخَوَوِيُّ. وَقَدْ عَرَفَتْ آنَفًا ظُهُورَ الْخِطَابَاتِ الْمُغَيَّبَةِ فِي كَوْنِ الْغَايَةِ قِيَدًا لِلْحُكْمِ، وَإِنْ كَانَتْ فِي ظَاهِرِ الْفَظْوِ قِيَدًا لِلْمَوْضُوعِ أَوِ الْمَتَعَلِّقِ، وَقُلْنَا أَنَّ ذَلِكَ مَا لَا يَرْتَابُ فِيهِ أَهْلُ الْعَرْفِ، فَلَا يَنْبَغِي النِّزَاعُ فِيهِ. بَلْ مَحْلُ النِّزَاعِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ بَعْدَ الفَرَاغِ عَنِ كَوْنِ الْغَايَةِ فِي الْخِطَابَاتِ قِيَدًا لِلْحُكْمِ.

وَمَقْتَضِي التَّحْقِيقِ ظُهُورُ الْغَايَةِ فِي الْمَفْهُومِ. وَأَحْسَنُ الْوِجْهِ لِاِثْبَاتِ

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) البقرة: ١٨٧.

(٣) البقرة: ٢٢٢.

(٤) المَصْدَرُ.

(٥) فوائد الأصول: ج ١، ص ٥٠٤ - 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 مجيء الليل. وعليه فلو كان وجوبه ثابتاً بعد مجيء الليل لم يكن الليل آخرًا. ومرجع هذا الاستدلال إلى أنّ انتهاء حكم ما قبل الغاية إليها وارتفاعه عما بعدها هو المتبدّل إلى الذهن مع عدم القرينة وأنّه المتفاهم العرفي من الجملة المغيبة بغایة.

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 الحكمجزئي المتنقّم بالايجاب الجزئي الذي هو فعل الموجب، وأنّ الذي يرتفع بعد الغاية بالمفهوم هو هذا الحكمجزئي، لا سنه الحكم؛ لكي يثبت المفهوم.

ومرجع هذا الإشكال إلى دعويين إحداهما: كون الحكم المتنقّم بالانشاءجزئياً. ثانيةهما: دعوى الملازمة بين جزئية الحكم الثابت لما قبل الغاية وبين جزئية المرتفع عما بعد الغاية.

ولكن يرد على الدعوى الأولى: أنّ فعل الايجاب والانشاء الصادر من الموجب وإن كان جزئياً، إلا أنّ ذلك لا ينافي كون مدلول الانشاء طبيعياً الحكم المنشاً حسب فهم العرف من ظاهر الخطاب. وإلا فجميع القضايا الحقيقية يلزم أن تكون جزئية لتقوّمها بفعل الانشاءجزئي الصادر من المتكلّم.

(١) معالم الدين: ص ٨٤.

ويرد على الدعوى الثانية: أنّ الحكم الثابت للموضوع المقيد بالغاية وإن كان شخصياً، إلا أنه لا ينافي كون المرتفع عما بعد الغاية سنسخ الحكم وطبيعيه بدلالة مفهوم الغاية حسب المتفاهم العرفي، كما سبق بيان ذلك في تحرير محل النزاع. فان المعيار في تعين ظواهر الخطابات ومداليلها هو فهم العرف.

وأما الوجه الذي استدل به النافون، فحاصله عدم كون إنشاء الحكم المخالف للجملة المغيرة مناقضاً لها. ولكن يمنعه شهادة الوجدان والارتكاز العرفي على خلافه. أللهم إلا ان كان إنشاء الحكم المناقض مقيداً بقيد فتحمل الجملة المغيرة 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 الأولى على ما إذا لم يجيء زيدٌ، وإلا لا إشكال في المناقضة بينهما عرفاً.
ولا يخفى أنّ محل الكلام فيما إذا ورد الخطاب الثاني قبل مضيّ وقت العمل بالخطاب الأول، وإلا 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 وطyi الحائض إذا ظهرت قبل الاغتسال. فقد استدل المحقق الكركي بذلك بقوله تعالى: «و لا تقربوهن حتى يطهرن». ^(١) قال تعالى: «لنا قوله تعالى: ولا تقربوهن حتى يطهرن، بالتحفيف

- كما قرأ به السبعة - أي حتى يخرجن من الحيض. جعل سبحانه غاية التحرير خروجهنّ من الحيض، فثبتت الحل بعده بمقتضى الغاية».^(١) وكذا الشهيد الثاني في روض الجنان^(٢) ومن بعده من الفقهاء.

ومنها: تحرير الأكل والشرب للصائم بعد طلوع الفجر. فقد استدل له جماعة من الفقهاء بقوله تعالى: «كُلُوا وَاشْرِبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخِيطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخِيطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ»، كما صرّح به المحقق الأردبيلي في زبدة البيان؛ حيث قال: «وتحرير الأكل والشرب بعد الفجر للغاية؛ لأنّ مفهوم الغاية حجّة، كما هو الحق المبين في الأصول».^(٣)

وقد شاع التمثيل بهذه الآية لمفهوم الغاية بين الأصوليين، ولا سيما المتأخرین منهم. ولكن عرفت مخالفـة الشـيخ الطـوسي لـذلك؛ حيث صـرـح بأنّ تحرـيرـ الأـكـلـ والـشـرـبـ بـعـدـ الفـجـرـ لـيـسـ لـدـلـالـةـ الآـيـةـ بـمـفـهـومـ الغـاـيـةـ، بل لـدـلـيلـ آـخـرـ.^(٤) ومـنـ خـالـفـ ذـلـكـ صـاحـبـ الـحدـائقـ^(٥) فـانـهـ انـكـرـ حـجـيـةـ مـفـهـومـ غـيـرـ الشـرـطـ بـدـعـوىـ عـدـمـ دـلـالـةـ شـيـءـ مـنـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ عـلـىـ ذـلـكـ. وـأـنـهـ لاـ يـتـمـ شـيـءـ مـمـاـ اـسـتـدـلـ بـهـ الأـصـولـيـوـنـ مـنـ الـوـجـوهـ.

ومنها: وجوب الاتمام على المسافر الذي دخل عليه الوقت ولم يصل 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 ٣٢٣.

(٢) روض الجنان: ص ٧٩.

(٣) زبدة البيان: ص ١٧٣.

(٤) عدة الأصول: ج ٢، ص ٤٧٨.

(٥) الحدائق الناضرة: ج ٣، ص ٢٤٥.

مفهوم الغاية في الأخبار المتکثرة من الصحاح وغيرها الناطقة بأن المسافر يقصر حتى يدخل بيته أو أهله أو منزله».^(١)

ومنها: حكمهم بوجوب سجدة السهو على المصلي بالتكلّم في أثناء الصلاة؛ مستدلاً^(٢) لذلك بقول الصادق عليه السلام: «ليس عليه سجدة السهو حتى يتكلّم بشيء» في موثقة عمار^(٣) بدلالة مفهوم الغاية. وممن استدل بها لذلك المحقق النراقي. قال^(٤) بعد ذكر هذه الموثقة للتعليق: «دللت بمفهوم الغاية - الذي هو أقوى المفاهيم - على وجوب سجدة السهو بعد التكلّم».^(٥)

ومنها: حكمهم باشتراط قبض المال الزكوي في تعلق الزكاة به؛ مستدلاً^(٦) لذلك بقول أبي عبد الله عليهما السلام: «ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك» في صحيحه ابن سنان، وقوله عليهما السلام: «فإذا كان لا يقدر على أخذه فليس عليه زكاة حتى يقبضه» في صحيحه عمر بن يزيد،^(٧) بدلالة مفهوم الغاية. قال المحقق المزبور بعد ذكرهما: «دللتا بمفهوم الغاية على وجوب الزكاة بعد الأخذ».^(٨)

وكذا في اعتبار مضيّ الحول بمثل قوله عليهما السلام: «ليس في صغار الإبل شيءٌ حتى يحول عليه الحول من ذي يوم ينتفع» في صحيحه زرارة وغيرها^(٩) قال^(١٠): «دللت هذه الأخبار بمفهوم الغاية على وجوب الزكاة في الأنعام بعد مضي

(١) مستند الشيعة: ج ٨، ص ٣٢٤ وأما النصوص المشار إليها ففي الوسائل ب ٧ من صلاة المسافر.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٣٤٦، ب ٣٢٢ من الخلل في الصلاة ح ٢.

(٣) مستند الشيعة: ج ٧، ص ٢٣١.

(٤) الوسائل: ج ٦، ص ٦٤، 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 الأنعام.

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 الأصول.

مفهوم الحصر

تحرير محل النزاع:

الحصر في المقام يعمّ القصر والاستثناء، فيشمل القصر المصطلح عند علماء البلاغة. وهو إما قصر الصفة على الموصوف نحو «لافتى إلا على ولاسيف إلا ذوالفقار»، أو قصر الموصوف على الصفة، نحو «وما محمد إلا رسول»^(٢) و«إنما أنت ممنذر»^(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 الأول؛ حيث قال: «إن النزاع فيه أيضاً يرجع إلى أنَّ الحصر حصر للحكم أو الموضوع ثم قال بعد أسطر - : فالنزاع في الحقيقة راجع في قوله: جاء القوم إلا زيد - إلى أن قوله (إلا زيد) من قيود القوم؛ حتى تكون (إلا) صفتية، فيكون محصل المعنى: أنَّ القوم الذين هم غير زيد جاءوا، فلا يكون لهذه القضية مفهوم؛ لأنَّ إثبات حكم لموضوع خاصٍ لا يدل على انتفاء سنته عن غير هذا الموضوع. أو من قيود الحكم، حتى تكون (إلا) استثنائية ويكون للقضية مفهوم؟».^(٤)

(١) مستند الشيعة: ج ٩، ص ٩٢.

(٢) آل عمران: ١٤٤.

(٣) الرعد: ٧.

(٤) فوائد الأصول: ج ١ و ٢، 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 البين بالمعنى الأخص، كما هو واضح.

فيرجع النزاع في الحقيقة إلى دلالة هذه الأداة على الحصر وظهورها فيه حتى يثبت لها المفهوم. وأما تعين كون الحصر للموضوع أو الحكم صغرياً، فلا معنى لوقوع النزاع فيه؛ حيث إنّ ما فرض كونه للحصر لا يمكن أن يكون قيداً للموضوع؛ لأنّ قيد الموضوع مقوّم له، من دون إناتة الحكم به. فلا يفيد الكلام حينئذٍ مفهوم الحصر لكي يبحث عن رجوع الحصر إلى الحكم أو الموضوع.

وأما وجه كون الحصر مساوياً للمفهوم أنّ إثبات حكم لجميع أفراد عامٌ وإخراج فرد منه عن الحكم الثابت لجميع أفراد ذلك العام عين المفهوم، كما أشار إليه المحقق التائياني.^(١)

ولا يخفى أنه لا معنى لكون المحصور الحكم الشخصي؛ لوضوح اختصاصه بموضوعه الخاص - الذي هو حصة من الطبيعي - فلا قابلية له لاخراج سائر أفراد، فكل حصر بنفسه قرينة على كون المحصور طبيعي الحكم ونوعه. وعليه فالخارج بمفهوم الحصر دائماً هو سنسخ الحكم عن سائر أفراد طبيعي العام المستثنى أو سائر أصنافه مما يدخل في المستثنى. ثم إنّ أدلة الحصر لمّا تختلف في الدلالة على الحصر والمفهوم حسب تنوعها واختلاف أقسامها، فلذا ينبغي البحث عن آحادها على حدة.

(١) فوائد الأصول ج ١ وج ٢ ص ٥٠٦.

لفظة «إلا»

وقد ذكر لها أنواع، أهمها نوعان:

أحدهما: الوصفية، وهي تقع مع ما بعدها وصفاً لما قبلها، وتتدخل في مفهوم الوصف من هذه الجهة. ولما سبق أنه لا مفهوم للوصف، فلا مفهوم لها حينئذٍ. وعليه فإذا قال المقرّ، مثلاً: «في ذمتني لزيد عشرة دراهم إلا درهم»، يجعل «إلا درهم» وصفاً، يدل كلامه على أنّ في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم. ولا ريب في خروج «إلا» 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 المساوٍ للمفهوم، كما أشرنا إليه. وذلك لأنّها وضعت لاخراج ما بعدها عمّا قبلها حكماً، بعد ما كان داخلاً فيما قبلها موضوعاً. ولازم هذا الارتجاع - باللزمون بيني بالمعنى الأخـص - كون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه. وهذا ظاهر في المفهوم. وذلك إما لما أشار إليه المحقق النائيني، من أنّ إثبات حكم لجميع أفراد عام وإخراج فردٍ منه عن الحكم الثابت لساير أفراد العام عين المفهوم. وإنما يتبارد معنى الحصر من «إلا» الاستثنائية؛ لأنّ المنسوب منها اختصاص الخروج بمدخلها وعدم خروج غيره عن المستثنى منه. والشاهد لذلك ماترى في ارتكازك من الفرق بين قول القائل: « جاء القوم ولم يجيء زيد» وبين قوله: « جاء القوم إلا زيداً»، فإن مفاد «إلا زيداً» ليس مجرد عدم مجئ زيد كما يفيده القول الأول، بل يفيده مجيء جميع أفراد القوم غير زيد

واختصاص عدم المجيء بزيدي، فهو بمعنى قول القائل: « جاء القوم ولم يجئ زيد فقط ». فهذه الخصوصية مرتكزة في الذهن من لفظة « إلا » الاستثنائية وتنسبق إلى الذهن عند إطلاقها. وعليه فمفهوم الحصر ثابت لها بالتبادر. ثم إنّه يفهم كون « إلا » استثنائية بعلامة إعرابها. فلو كان ما بعدها في المثال المزبور منصوباً يفهم أنها استثنائية، كأن يقال: « له علي عشرة إلا درهماً ». وذلك لأنّ المستثنى في الكلام الموجب منصوب، فالمرجع في تعبيين نوع إلا هو القواعد العربية.

وأمّا إذا جاز الوجهان (أي كون « إلا » وصفية واستثنائية) بحسب القواعد العربية، كأن يكون مدخلها مرفوعاً في الكلام المنفي في مثال « ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم »، فمقتضى القاعدة حملها على الاستثنائية، فيحكم في المثال بثبوت درهم واحد في الذمة. والوجه في ذلك تبادر معنى الاستثناء من لفظ « إلا » لكثره استعمالها فيه. فمادام لم يعلم الخلاف بقرينة تحمل على الاستثناء.

مدلول « إلا » الاستثنائية من المفهوم أو المنطوق؟

قد يقال: (١) إنّ كون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه لـما كان لازماً للاستثناء - الذي هو إخراج ما بعد « إلا » عما قبلها - باللزوم البين بالمعنى الأخى، يدخل مدلول « إلا » في المفهوم، وليس من المنطوق، ولـما كان هذا اللزوم يــتناً توهم بعض أنه من قبيل المنطوق. ولكنـه غير وجيه: لأنّ المدلول الالتزامي البين بالمعنى الأخى يدخل

(١) والسائل هو الشيخ المظفر في أصول الفقه: ج ١، ص ١٢٦.

في المنطق إذا دلّ عليه لفظ الخطاب بالوضع؛ نظراً إلى استفادته من محل النطق الذي هو لفظ الخطاب المتلفظ به. فان المدلول إذا كان من قبيل اللازم البين بالمعنى الأخص يُعدّ من شؤون المنطق ولفظ الخطاب عرفاً. وليس المفهوم من قبيل اللازم البين بالمعنى الأخص، بل هو من اللازم البين بالمعنى العام. وذلك لأنّ المعيار في صدق المفهوم عدم وجود لفظ في محل النطق يدل بالوضع على المعنى المخالف، كما سبق بيان ذلك كله مفصلاً في تعريف المفهوم ووجه المقابلة بينه وبين المنطق في طليعة البحث عن المنطق والمفهوم.

وعليه فلو قلنا إنّ الحصر مستفادٌ من الاستثناء نفسه بوضع «إلا» المنطق بها في الكلام، يستفاد الحكم المخالف أيضاً - كالحكم الموافق - من محل النطق، بخلاف ما إذا استفينا 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 المستثناء على ثبوت الحكم المخالف للمستثنى من قبيل المنطق، كما قال في الكفاية^(٢) ، بل يقوى ذلك في النظر؛ لأنّ لفظة «إلا» مع مدخلها تدل بالوضع على نفي حكم ما قبلها عمّا بعدها الذي هو المستثنى، وكون ذلك لازم معنى الاستثناء لزوماً بيّناً بالمعنى الأخص لا يخرجه عن المنطق. و من صرّح بذلك المحقق الأصولي كاشف الغطاء^(٣).

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٢٨.

(٢) المصدر.

(٣) كشف النطاء: 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: إن الذي تدل عليه أداة الشرط بالوضع هو أصل التعليق والاشترط، وأما المفهوم فيتوقف على الانحصار في سببية الشرط، وهي إنما 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 فإنّ موضوع الحكم المخالف للمستثنى منه مذكور في عقد المستثنى، وهو مدخل أداة الحصر. وعليه فالحكم المخالف للمنطق في الحصر يستفاد أيضاً من محل النطق كالمنطق.

ثم إنّه لما كان الاستثناء إخراج ما بعد «إلا» عما قبلها حكماً، يفيد الاستثناء من النفي الإثبات، وبالعكس. وقد عرفت أنّ دلالة «إلا» على معنى الحصر - المساوقة للمفهوم - ثابتة بحكم التبادر الكاشف عن الوضع.

إشكال أبي حنيفة

وقد ناقش شرذمة في دلالة لفظ «إلا» على الحصر وأنكر ثبوت المفهوم له، منهم أبو حنيفة، على ما نسب إليه. واستدل بقوله عليه السلام: «لا صلة إلا بظهور»^(١) بتقرير أنه لو ثبت له المفهوم لدلّ على صحة الصلاة مع الظهور مطلقاً، ولو مع فقد سائر الشرائط؛ لأنّ الاستثناء من النفي يوجب إثبات المستثنى، وهو في المثال صحة الصلاة مع الظهور مطلقاً. وهذا خلاف ضرورة الفقه وغير قابل للالتزام.

(١) الوسائل: ج ١، ص ٢٥٦، ب ١ من الوضوء ح ١.

وأجيب عن ذلك بوجوه، أمتها وجهان:
أحدهما: أنّ مثل هذا التعبير إرشادٌ إلى شرطية مدخلٍ إلّا في الصلاة،
نظير قوله «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب». (١)

ثانيهما: أنّ المراد من مثل هذا التعبير بقرينة السياق و المناسبة الحكم
وال موضوع أنه لا صلاة صحيحة تامةً - مع حصول سائر الأجزاء والشروط
المعتبرة - إلّا بالظهور. بمعنى أنه لا تتم الصلاة حينئذٍ ولا تصح بإثبات شيءٍ
إلّا بفعل الظهور، وإنّما تتوقف تمامية الصلاة و صحتها في هذا الفرض على
فعل الظهور 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 توهّم 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»؛ بتقرير أنه لو لا دلالة «إلّا» على المفهوم في عقد
المستثنى بعد نفي الْأُولَاهِيَّةِ غيره في عقد المستثنى منه، لم تدلّ كلمة التوحيد
على إثبات الْأُولَاهِيَّةِ لله تعالى في عقد المستثنى بعد نفي الْأُولَاهِيَّةِ غيره في عقد
المستثنى منه، ولما تفید الاعتراف والتصديق بوجود الباري تعالى.
ونوّقش 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 الأصول: ج ١، ص ٣٢٧.

واجب الوجود. وإنما الكلام في دلالة «إلا» على المفهوم، مع قطع النظر عن أية قرينة.

ولكن يرد عليه أنّ دلالة الكلمة «لا إله إلا الله» على التوحيد لو كانت بالقرينة الحالية لما دلت بدونها على التوحيد. وأمّا دلالتها بمعونة القراءة العقلية، فهي بعيدة عن أذهان العرف العام الساذجة. ولا ريب أنّ دلالة هذه الكلمة على التوحيد في عهد النبي - ولا سيما بين أعراب البادية - كانت حسب المتفاهم العرفي، لا الدقة العقلية.

ويلزم من ذلك كله عدم دلالة هذه الكلمة على التوحيد في زماننا لاتفاق تلك القراءة - الحالية الحافظة بها في عهد النبي ﷺ - عندنا، ولعدم التفات العرف العام إلى الدقة العقلية، بل لعدم كونها في حدّ وسع فهمهم حتى توجب ظهورها في التوحيد. وهذا خلاف ما نشاهد بالوجдан من تبادر معنى التوحيد إلى أذهان عرف زماننا من سماع كلمة «لا إله إلا الله». اللهم إلا أن يقال بارتباك معنى التوحيد منها في أذهان المسلمين وغيرهم بكثرة استعمالها في ذلك طي القرون المتمادية منذ ظهور الإسلام. ومنها: ما أشار إليه السيد الإمام الراحل ^{رحمه الله}.^(١) وحاصله: أنّ مشركي عهد النبي ^{صلوات الله عليه} كانوا معتقدين باله تعالى ولكن جعلوا الأوثان وسائط وكانوا يعبدونها لتقرّبهم إلى الله زلفى، كما صرّح بذلك في قوله تعالى: «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى».^(٢)

وعليه فقبول النبي ^{صلوات الله عليه} إسلامهم بكلمة التوحيد، إنّما هو لأجل نفي الآلهة المعبودين - المستفاد من منطق هذه الكلمة في عقد المستثنى منه - لا من

(١) مناهج الأصول: ج ٢، ص ٢٢٦.

(٢) الزمر: ٣.

جهة إثبات وجود الله تعالى، المستفاد من مفهوم الحصر في عقد المستثنى. ولكن جعل السيد الإمام ذلك جواباً عن الإشكال في المقام، وأنّ تعرف أنّه عين المناقشة؛ لأنّ الذي يدّعيه المستدل هو دلالة كلمة التوحيد، على إثبات الْأُلوهِيَّةِ الله تعالى المستفاد من مفهوم «إلا» مع مدخلها في عقد المستثنى. وأمّا نفي الْأُلوهِيَّةِ عن غير الله تعالى، فانّما يستفاد من المنطوق في عقد المستثنى منه، كما هو واضح. وحاصل هذا الإشكال: أنّ ملاك قبول إسلام القائل بكلمة التوحيد لم يكن مجرد إثبات الْأُلوهِيَّةِ للباري تعالى، بل المهم في ذلك نفي الْأُلوهِيَّةِ 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 وألوهيته وحده وامتناع وجود إلٍ غيره تعالى. ولا دلالة لكلمة التوحيد على ذلك. واستدِيل لذلك بأنّ المنفي بـ«لا» إما هو إمكان إله آخر أو وجوده. فعلى الأول لا دلالة لها إلا 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 تعالى وحده وامتناع وجود سائر الآلهة. وقد أجاب المحقق الخراساني عن هذا الإشكال بأنّ المقصود من الله هو واجب الوجود. وإثبات وجود فرد منه يدلّ بالملازمة البينة على امتناع تتحققه 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 الزووم البين إنّما هو ثابت بحكم العقل بمجرد حكمه وفرضه وجود الواجب، بلا حاجة إلى دلالة اللفظ ولا إلى إفادة المفهوم باستعمال لفظة «إلا»؛ لفرض حكم العقل بامتناع سائر الآلهة بمجرد حكمه

بوجود الباري تعالى. فلا ربط لذلك بدلالة للفظ الخطاب على وجوب وجوده تعالى ولا على امتناع ساير الآلهة بوجهه، وإنما علمنا ذلك بحكم العقل.

هذا كلّه بناءً على كون مدلول «إلا» مع مدخلوها من قبيل المفهوم، وإلا فبناءً على كونه من قبيل المنطوق، تكون دلالته كلمة التوحيد على الأمرين كليهما - أي إثبات الألوهية لله تعالى ونفيها عن غيره - من قبيل المنطوق - كما قوّينا - وتنقلع مادة النزاع من أصلها؛ حيث تدل على ذلك كلّه بالمنطوق. وأما وجوب وجود الله تعالى وامتناع وجود آلهة غيره تعالى فانّما هو بالقرينة العقلية.

لفظة «إنما»

أمّا: لفظة «إنما». فاختلقو في ظهورها في الحصر. وقد نسب الشیخ الأعظم ^(١) إلى المشهور دلالتها على الحصر. وجعل أقوى الدليل على ذلك تصريح بعض أهل اللغة بذلك كالأشهري، 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 الشیيخ نفسه ظهور هذه اللفظة في الحصر؛ حيث قال: «والانصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك. فإنّ موارد هذه اللفظة مختلفة. ولا يعلم بما هو مراد لها في عرفا حتى يستكشف منها ما هو المبتادر منها، بخلاف ما هو بأيديينا من الألفاظ المتراوحة قطعاً لبعض الكلمات العربية، كما في أداة الشرط. وأما النقل المذكور فاعتباره في المقام موقوف

(١) مطروح الأنظار: ص ١٨٨، س ٢٢.

على اعتبار قول اللغوي في تشخيص الأوضاع، على تقدير أن لا يكون ذلك منهم اجتهاداً. ولم يثبت ذلك إلا على تقدير اعتبار مطلق الظن، كما قرر في محله».^(١)

وردد المحقق الخراساني بعدم انحصر السبيل إلى التبادر في الانسياق إلى أذهاننا، بل الانسياق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيلاً. ومقصوده ظاهراً عرف العرب؛ لأنهم أهل اللسان.

وفيه: أنّ كلامات أهل اللغة أيضاً سبيلاً لنا - ونحن من غير أهل اللسان - إلى تشخيص المعنى المتبادر في أذهان أهل عرف العرب. وإنّ كلامات أكثرهم خالية عن ذلك؛ حيث إنّهم اختلفوا في مدلول هذه اللفظة، فقال بعضهم: إنّها ظاهرة في الحصر ومحتملة للتأكيد. وقال آخر: إنّها ظاهرة في التأكيد ومحتملة للحصر. ولم يرجح 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: «وإنّما: قيل تقتضي الحصر. قال الجوهري إذا زدت «ما» على «إنّ» صارت للتعيين، كقوله تعالى «إنّما الصدقات للفقراء» لأنّه 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 مجبيها لغيره على خلاف الأصل. ويحاجب عن قوله، بأن يقال لو كانت للتأكيد كان مجبيتها 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) مطروح الانظار: س ٢٦ - ٢٩

(٢) المصباح المنير: ص ٣٦ - ٣٧

ونفي ما عداه، كقول الشاعر (و إنما يدافع عن أحبابهم أئن أو مثلني). وإنما كانت لاثبات الشيء ونفي ما سواه من قبل. و«إن» لما كانت للتوكيد وانضاف إليها «ما» للتوكيد أيضاً أكدت إنّ من جهة التحقيق للشيء، وأكّدت «ما» من جهة نفي ما عداه. فإذا قلت إنّما أنا بشر فكأنك قلت: ما أنا إلا بشر. ولو كانت ما بمعنى «الذى» لكتبت ما مفصولة. ومثله قوله تعالى: «إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ إِلَّا هُوَ أَحَدٌ وَمِثْلَهُ أَنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ أَيْ لَا نَذِيرٌ إِلَّا أَنْتَ». ^(١) وقال الشهيد الثاني: «قد وقع استعمال إنّما في الكلام الفصيح مجردًا عن الحصر. وقد تقدم مثله في أخبار». ^(٢)

وي ينبغي 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 تجيء لتبسيط المطلب وتأكيده. مثل قوله عليه السلام: «إِنَّمَا فَرِضَ اللَّهُ الصِّيَامَ لِيُسْتَوِيَ بِهِ الْغَنِيُّ وَالْفَقِيرُ...» في صحيح هشام. ^(٣)

وقوله عليه السلام: «إِنَّمَا حَرَمَ اللَّهُ الرِّبَا كِيلَانِي مِنْ صَنَائِعِ الْمَعْرُوفِ» في صحيح هشام. ^(٤) وقوله: «إِنَّمَا حَرَمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الرِّبَا لِلَّذِينَ يَذْهَبُ الْمَعْرُوفُ». ^(٥) إلى غير ذلك من النصوص الواردة في بيان حكمة تشريع الواجبات والمحرمات 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 أي 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 والجمل لا يمكن إنكار ثبوت المفهوم له كما لو وقعت بعد «بل» أو عقب بالضمير المنفصل. كقول القائل: «يقال إن زيداً مات بحتف الأنف، بل إنما قتله بكر». وقوله: «إنما بكر هو القاتل». ونحو ذلك من القرائن الموجبة لدلالة إنما على الحصر. ولكن الكلام في ظهورها في ذلك بلا قرينة.

هذا غاية ما يمكن أن يستشكل به على ظهور لفظة «إنما» في الحصر. ولكن الإنصاف أنه لا مجال لإنكار غلبة استعمالها في الحصر بلا قرينة، كما لا يبعد دعوى إرتکاز معنى الحصر في أذهان العرف بسبب هذه الغلبة، فصارت منشأً لتباشر مفهوم الحصر من هذه اللفظة بلا آلية قرينة. ولا سيما في الآيات القرآنية والنصوص الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام لا يمكن إنكار غلبة استعمالها في الحصر ولو الحصر الإضافي. أما النصوص المبينة لحكم تشرع الأحكام وعلل الشريائع، فقد علمنا عدم حصر سبب تشرعها بالقرينة الخارجية، من نصّ صريح أو إجماع، وغير ذلك من الأدلة القطعية. فتحصل أن الأقوى ظهور لفظة «إنما» في مفهوم الحصر.

لفظة «بل»

هذه اللفظة تستعمل في الإضراب. والإضراب تارة: تجيء للدلالة على أن المضروب عنه وقع غفلةً أو خطأً، مثل قوله: جاء زيد، بل عمر. وأخرى: للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو: زيد فاضل، بل فقيه. وثالثة: للدلالة على الردع وإبطال المضروب عنه، نحو قوله تعالى: «أم

يقولون به جنة، بل جائهم بالحق».١)

لا كلام في عدم ثبوت المفهوم للقسمين الأولين. 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 زيدُ 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. وفصل بعضهم في ذلك بين ما لو كان الخبر خاصاً وبينما إذا كان عاماً من وجه أو مطلقاً فيفيد الحصر على الأول دون الثاني، كما أشار إليه الشيخ الأعظم.٢) وفصل 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) مطروح الأنظار، ص ١٨٨، س ٣٤

وكون لام التعريف بمعنى الاستغراق في مثل هذا الترکيب أول الكلام. ولعله للعهد الذهني كما لا يبعد، أي ذلك العالم المعهود في ذهن المخاطب أو المتكلم هو محمد. أو للعهد الذكري أو لغير ذلك.

نعم لو أحـرـزـ كـونـ الـلامـ لـلـاستـغـرـاقـ فـلاـ يـبعـدـ دـعـوىـ ظـهـورـ تـعـرـيفـ المسـنـدـ إـلـيـهـ - فـيـماـ إـذـاـ كـانـ المسـنـدـ خـاصـاـ - فـيـ الحـصـرـ،ـ لوـ نـمـ يـكـنـ اـحـتمـالـ قـصـدـ الـمـبـالـغـةـ وـالـادـعـاءـ قـوـيـاـ مـصـادـمـاـ لـلـحـصـرـ.

أمـاـ تـعـرـيفـ المسـنـدـ فـلاـ وـجـهـ لـدـعـوىـ ظـهـورـهـ فـيـ الحـصـرـ لـعدـمـ مـسـاعـدةـ التـبـادرـ لـوـ لـمـ يـكـنـ عـلـىـ خـلـافـهـ.

وحـاـصـلـ الـكـلامـ فـيـ المـقـامـ:ـ أـنـهـ يـشـكـلـ دـعـوىـ ثـبـوتـ المـفـهـومـ لـغـيرـ لـفـظـةـ «ـإـلـاـ»ـ وـ«ـإـنـماـ»ـ؛ـ وـأـمـاـ دـلـالـةـ سـابـرـ الـأـدـاـةـ عـلـىـ الحـصـرـ،ـ فـيـعـلـمـ بـالـقـرـائـنـ،ـ كـمـاـ أـنـ الـظـاهـرـ اـسـتـفـادـةـ الحـصـرـ مـنـ مـنـطـوقـ الـجـملـةـ الـمـسـتـثـنـةـ؛ـ نـظـرـاـ إـلـىـ وـضـعـ لـفـظـةـ «ـإـلـاـ»ـ لـذـلـكـ وـإـلـىـ ذـكـرـ مـوـضـوعـ الـحـكـمـ الـمـخـالـفـ فـيـ لـفـظـ الـخـطـابـ بـعـدـ هـذـهـ الـلـفـظـةـ،ـ فـيـكـونـ حـكـمـاـ لـمـذـكـورـ،ـ فـيـصـدـقـ عـلـيـهـ تـعـرـيفـ الـمـنـطـوقـ.ـ فـتـدـلـ مـعـ مـدـخـولـهـاـ عـلـىـ الحـصـرـ بـالـدـلـالـةـ الـلـفـظـيةـ الـوـضـعـيـةـ الـاـلـتـزـامـيـةـ فـيـ محلـ النـطقـ.ـ وـهـنـاكـ هـيـنـاتـ أـخـرـىـ تـدـلـ عـلـىـ الحـصـرـ كـتـقـدـيمـ الـمـفـعـولـ وـتـقـدـيمـ ماـ حـقـهـ التـأـخـيرـ وـضـمـيرـ الـفـصـلـ كـقـوـلـ الـقـائـلـ:ـ «ـزـيـدـ هـوـ الـقـاتـلـ»ـ وـ«ـعـمـرـ هـوـ الـضـارـبـ»ـ.ـ وـقـدـ يـبـيـّنـ ذـلـكـ فـيـ كـتـبـ النـحـوـ،ـ وـتـعـيـنـ ذـلـكـ خـارـجـ عـنـ الـمـسـأـلةـ الـأـصـولـيـةـ.ـ وـالـذـيـ يـرـتـبـطـ بـالـمـقـامـ أـنـ كـلـ مـاـ أـفـادـ الـحـصـرـ ظـاهـرـ فـيـ الـمـفـهـومـ سـوـاـ كـانـ دـلـالـتـهـ عـلـىـ الـحـصـرـ بـالـوـضـعـ أـوـ بـالـقـرـائـنـ.ـ وـسـوـاـ كـانـ الدـالـ منـ الـأـلـفـاظـ أـوـ مـنـ الـهـيـنـاتـ.ـ وـالـذـيـ يـقـنـصـيـهـ التـحـقـيقـ أـنـ أـكـثـرـ هـذـهـ الـأـدـاـةـ تـدـلـ عـلـىـ الـحـصـرـ بـالـقـرـيـنةـ،ـ غـيـرـ «ـإـلـاـ»ـ وـ«ـإـنـماـ»ـ،ـ وـلـاـ سـيـّـماـ إـذـاـ عـقـبـ مـدـخـولـهـ بـضـمـيرـ الـفـصـلـ،ـ كـقـوـلـ الـقـائـلـ:ـ «ـإـنـماـ زـيـدـ هـوـ الـقـاتـلـ»ـ.ـ وـكـذـاـ فـيـ مـدـخـولـ «ـإـنـ»ـ

مثل: «إنّ زيداً هو الذي قتل أخيه». وأيضاً لا يمكن إنكار ظهور بعض الهيئات في الحصر، مثل ضمير الفصل وتقديم المفعول.

التطبيقات الفقهية

وقد استدل الفقهاء 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 تعين صيغة الطلاق بقول المطلق «أنت طالق»، فهل تختص به أو يقع الطلاق بغيره من الألفاظ؟ مثل: خلية وبرية وبتة وبتلة. فالمعروف عندنا عدم وقوعه بسائر الألفاظ، خلافاً للعامة. فانهم أفتوا بوقوع الطلاق بجميع هذه الألفاظ. وخالف المشهور بعض فقهائنا، منهم الشهيد الثاني فرجح وقوع الطلاق بسائر الألفاظ، ومنع الاستدلال للمشهور بمفهوم الحصر في قوله عليه السلام: «إنما الطلاق أن يقول أنت طالق» في حسنة محمد بن مسلم^(١); حيث قال عليه: «ولا يضرنا مفهوم الحصر في قوله عليه السلام: إنما الطلاق أن يقول: أنت طالق». ثم علل ذلك بوجهيين وبين ثانهما بقوله: «و الثاني: إمكان حمله على مجرد التأكيد بقرينة قوله في رواية الحلببي: الطلاق أن يقول لها» من غير أدلة الحصر. ولا يرد على هذا حصر المبتدأ في خبره؛ لأن ذلك غير مطرد، كما هو محقق في محله. وقد وقع استعمال «إنما» في الكلام الفصيح مجرداً عن الحصر، وتقدم مثله في أخبار. ولو قيل بهذا القول لكان في غاية القوة. وتوهم أنه 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» متبنٍ جداً، إلا أنّ استعمال «إنما» في الكلام الفصيح مجردأ 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 الطلق بساير الألفاظ، كما قال في الحدائق.^(٢)

ومنها: تعين مصبّ قاعدة التجاوز فاستدلّ جماعة بقوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه». ^(٣) على عدم الاعتناء بالشك في أيّ شيء بعد التجاوز عن محله بدلالة مفهوم الحصر. ومفهومه: لا شك فيما إذا كنت في شيء جائزته. وخالف في ذلك جمعٌ بمنع إفاده «إنما» الحصر، منهم المحقق النراقي.^(٤)

ومنها: ما دلّ من النصوص على حصر ناقض الوضوء في النوم وما يخرج من الطرفين الأسفلين، ك الصحيح زراره عن أحد همام عليه السلام: «لا ينقض الوضوء، إلا ما خرج من طرفيك أو النوم» وفي رواية أديم «ليس ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك الأسفلين».^(٥)

فجعله في الجواهر من قبيل مفهوم القيد، وقال: إنّ حجيته معلومة، ولكنه جارٍ مجرى الغالب، فيخرج بذلك عن الحجية. واعتراض عليه في المستمسك بقوله: «ودعوى أنه 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 ٢٢٥.

(٥) الوسائل: ج ١، ص ١٧٧، ب ٢، من ناقض الوضوء ح ٢.

- كما في الجواهر - غير ظاهرة، لأنّه من مفهوم الحصر. كما أنّ دعوى أنه جار مجرى الغالب فيخرج عن الحجية - كما في الجواهر أيضاً، وعن العلامة - مدفوعة؛ بأنّ ذلك يوجب التشكيك في المطلقات، كما أنّ حمله على ما من شأنه أن يخرج من الطرفين حمل على خلاف الظاهر. اللهم إلا أن يراد بذلك أنّ الموصول لم يلحظ كونه عنواناً للموضوع ليكون قيداً، إذ لا ريب في عدم النقض بما يخرج منها مما لا يكون بولاً أو غائطاً، كالذى والوذى والدم والدود وغيرها، فلا بدّ أن يكون الموصول ملحوظاً مرأة وطريقاً إلى نفس البول والغائط، ويكون الكلام المذكور نظير قوله ^{عليه السلام} «لainقض الموضوع إلا البول والغائط».^(١)

مفهوم العدد واللقب

يقع الكلام تارة: في مفهوم العدد، وأخرى: في مفهوم اللقب.

أما العدد فالمعروف بين الأصوليين عدم ثبوت المفهوم له، كما صرّح به غير واحد. ولكن نسب في الحدائق^(٢) إلى جمّع من الأصوليين ذهابهم إلى حجية مفهوم العدد، بل نسب إلى الشهيد الثاني في تمهيده أنّه مذهب أكثر الأصوليين. 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 تعين متعلق

(١) المستمسك: ج ٢، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١٢، ص ٢٢٤.

(٣) المسالك: ج ٨، ص ٣٧٥.

(٤) وهو السيد الخوئي في تقريراته، المحاضرات: ج ٥، ص ١٥٠.

الأمر بالعدد تارة: يلاحظ من ناحية الأقل من ذلك العدد، وأخرى: 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 المأتمى به، كما لو قال: «تصدق 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: «صل إلى القبلة»، فصل إلى جهة أخرى. فالتحديد بالعدد من ناحية الأقل تعين لموضوع الحكم في الحقيقة. وعليه فعدم شمول الخطاب لما دون ذلك العدد إنما 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، وإلا 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: «فاجلدواهم ثمانين جلدة»^(١) وقوله: «فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلدة»^(٢) وكقوله: «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام».^(٣) ومن ذلك ما إذا كان المتكلّم في مقام إحصاء ما تعلق به الحكم أو بيان أقسامه، كقوله عليه السلام: «الخمس على خمسة أشياء» في

(١) التور: ٥.

(٢) التور: ٢.

(٣) الوسائل: ج ٢، ص ٥٥١، ب ١٠ من أبواب الحيض.

صحيح ابن أبي عمرير^(١)، إلا أن ذلك كله من قبيل مفهوم التحديد، لا العدد. أللهم إلا أن يقال: إن العدد يؤتى به في الخطابات الشرعية – الواردة في تشرع الأحكام غالباً في مقام إحصاء ما تعلق به الحكم، وغلبة استعماله في ذلك صار موجباً لانسياق مفهوم التحديد منه إلى الذهن، فلا يبعد أن يقال بظهور العدد في مفهوم التحديد في الخطابات الشرعية، إلا أن يثبت خلافه بقرينة.

وأما اللقب فهو كل اسم يراد به بيان وصف أو حالة لمن لُقب به. وقد يقال بدلاته على المفهوم. ولكن التحقيق عدم ثبوت المفهوم له. ووجه ذلك واضح؛ لعدم إفادته ذكره أكثر من بيان الموضوع للحكم. وإن إثبات حكمٍ لشيء 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 – من بعض النصوص القرآنية هنا وما سبق في الأمثلة الروائية – كفاية، مع عدم الحاجة إلى ذكر تطبيقاتها الفقهية بعد قلة القائل بشبوب المفهوم له، بل ندوره.

مفهوم التحديد والتعليق

يتراهى كثيراً ما في تعابير الفقهاء – ولا سيما المتأخرین – في مقام استنباط فتاواهم واستظهارها من النصوص، يستدلون لذلك بمفهومي التحديد والتعليق.

والمقصود بمفهوم التحديد دلالة النفظ على عدم ثبوت الحكم المذكور

(١) الوسائل: ج ٦، ص ٣٤٤، ب ٢ مما يجب فيه الخمس ج ٧.

لغير المنطق، لكن لا بد لالة إحدى الهيئات والأدوات المعهودة المذكورة، بل بقرينة اكتفاء المتكلم بذكر شيء له دخل في الحكم - من الموضوع والمتعلق والشرائط والأجزاء والموضع - مع كونه في مقام بيان كلّ ماله دخل في ثبوت الحكم، أو في مقام إحصائه من بعض الجهات المذكورة أو جميعها حسب اقتضاء المقام أو سؤال السائل.

وليس مفهوم التحديد من قبيل مفهوم الحصر؛ لعدم كونه مدلولاً لإحدى أدوات الحصر، كما يشهد لذلك كلام الشيخ الأعظم ^{رحمه الله} الظاهر في المقابلة بينهما؛ حيث قال: قوله تعالى: «لَا تأكُلوا أموالكم بینکم بالباطل إلَّا أَنْ تَكُونْ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» 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^(١). 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 - من أنه مدلول اللفظ بغیر إحدى أدوات المفهوم - كلام المحقق الشهید السيد محمد باقر الصدر في إشكاله على الاستدلال بقوله ^{عليه السلام}: «كل ما ليس له دم فلا بأس». في موثقة سمار^(٢) لطهارة ميّة ما لا دم له، بقوله: «إِنَّ الْجَمْلَةَ الَّتِي اسْتَعْمَلَهَا الْإِمَامُ ^{عليه السلام} غَيْرُ مُشْتَمَلَةٍ عَلَى أَدَوَاتِ الْمَفْهُومِ وَغَایَةُ مَا يَوْهِمُ كَوْنَهُ مُقْتَضِيًّا لِلْمَفْهُومِ اسْتَظْهَارُ سِيَاقِ التَّحْدِيدِ».^(٣)

(١) المكاسب: ص ١٢٦.

(٢) الوسائل: ج ٢، ص ١٠٥١، ب ٣٥ من النجاشات ح ١.

(٣) شرح العروة الوثقى: ج ٣، ص ١٢٦.

ويراد بمفهوم التعلييل دلالته على عدم ثبوت الحكم في غير مورد التعلييل. فيدل بعموم منطوقه على ثبوت الحكم في كل مورد وجدت فيه العلة المنصوصة أو الملاك القطعي المستفاد من الدلالة اللفظية بالتنقيح. ويدل بعموم مفهومه على عدم ثبوت الحكم في كل مورد لم تتحقق فيه العلة. وإنما سمي مفهوماً لعدم النطق بالحكم في غير مورد التعلييل والتحديد، بل هو ثابت في غير محل النطق.

وهذان المفهومان - أعني بهما مفهومي التحديد والتعليق - لا إشكال في ثبوتهما، بشهادة الوجدان والتبادر وفهم العرف.

وقد بحثنا عن تعلييل الحكم بالعلة المنصوصة وغير المنصوصة والملاك القطعي وغير القطعي المعبر عنه بالحكمة، والفرق بين ذلك كله في كتابنا «مقاييس الرواية» و« بدايع البحث في مبادئ الأصول».

ومن 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. فإنّ ذلك النزاع إنما هو في غير مورد التحديد. وأما في مقام التحديد، فحيث إنّه يعتبر في الحدّ أن يكون جاماً 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 مفهوم التحديد والتعليق. ومن الموارد التي يمكن عدّها من قبيل مفهوم التحديد ما ورد في موثقة عمار عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «سئل عما تشرب منه الحمام. فقال عليهما السلام: كل ما أكل لحمه فتوضاً من سُوره وأشرب».^(١)

وصحّح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: «لابأس أن تتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه».^(٢)

فقد استدل السيد الشهيد الصدر^(٣) بهما على حرمة شرب سُور 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، إلا أنّه إذا ورد في مقام التحديد لا إشكال في ثبوت المفهوم له، كما صرّح به المحقق النائيني وغيره.

ومنها: استدلالهم بقوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونْ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» على اعتبار مقارنة الرضا للعقد بدلالة مفهوم التحديد، كما نقله الشيخ الأعظم^(٤)، عن بعضهم؛ بتقرير أنّ وصف «عن تراضٍ» دلّ بالمنطق على صحة التجارة المبنية على التراضي حين الانشاء. ولما كان في سياق التحديد، دلّ بمفهوم التحديد على عدم صحة التجارة التي لم تنشأ عن تراضٍ من الطرفين. وقد ردّه الشيخ^(٥) بأنّ التحديد على فرض تسليم ثبوت المفهوم له

(١) الوسائل: ج ١، ص ١٦٦، ب ٤ من الأستار ٢.

(٢) الوسائل: ج ١، ص ١٦٧، ب ٥ من الأستار ١.

(٣) شرح العروة الوثقى: ج ٢، ص ٢٨٥.

(٤) المكاسب: ص ١٢٧.

مخصوص بما إذا لم تكن للقيد فائدة أخرى كوروده مورد الغالب. وإنّ وصف مقارنة الرضا لانشاء العقد وارداً مورد الغالب؛ نظراً إلى ابتناء غالباً التجارات والمعاملات على التراضي حين إنشاء العقود، وقلة لحقوق الرضا به بعد ذلك، بل ندوره. فإنه ^{يرى} قال: «أما سياق التحديد الموجب لثبت مفهوم القيد، فهو مع تسلیمه مخصوص بما إذا لم يكن للقيد فائدة أخرى؛ لكونه وارداً مورد الغالب، كما في ما نحن فيه، وفي قوله: «وربائبكم اللاتي في حجوركم».^(١) ولذا التزم الشيخ ^{يرى} بعدم اعتبار مقارنة الرضا للعقد. ولا يخفى أنّ اعتبار أصل الرضا إنما دلت عليه الآية بمفهوم الحصر، أو هو ثابت بالنصوص المتواترة، بل الضرورة، فلا يشتبه بذلك عليك مع اعتبار مقارنة الرضا بالعقد المدلول بمفهوم التحديد، كما قرّبناه.

وأمّا مفهوم التعلييل فمن موارده ما رواه الرواوندي بسنده في نوادره عن

علي ^{يرى} قال:

«يجوز التيمم بالجص والنورة ولا يجوز بالرماد؛ لأنّه لم يخرج من الأرض».^(٢)
فاستظهر منه في الرياض^(٣) - بدلالة مفهوم التعلييل - جواز التيمم على مطلق وجه الأرض، إلا ما خرج بالاجماع.

ومنها: حكمهم بتعيم الاحتكار إلى غير الموارد المعينة المنصوصة بدلالة مفهوم التعلييل في قوله ^{يرى}: «فإنه يكره أن يحتكر، ويترك الناس ليس لهم طعام»^(٤) فاستدل به في الرياض على تعيم موارد الاحتكار إلى غير مورد

(١) المكاسب: ص ١٢٧.

(٢) نوادر الرواوندي: 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 العلة المنصوصة.^(١) وهي ترك الناس فاقدين للطعام. ومنها: حكمهم بجواز أكل الم محل ما صاده المحرم في غير الحرم. فاستدل المحقق التراقي لذلك بمفهوم التعليل في قوله عليه السلام: «لا، لأنَّه صيد في الحرم» في جواب من سأله عن محرم أصاب صيداً وأهدى منه إليه^(٢)؛ حيث قال عليه السلام - بعد ذكر الحديث المذبور - : «فإنْ مقتضى مفهوم التعليل جواز أكل الم محل لو صاده المحرم في غير الحرم».^(٣)

ومنها: تعميم حرمة بيع التمر بالرطب نسبيَّة إلى النقد، مع ورود النص في النسبة؛ مستندًاً بمفهوم التعليل. والنصل الوارد صحيحـة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليهما السلام في حديث:

«أنَّ أميرَ المؤمنين عليهما السلام كره أن يباع التمر بالرطب عاجلاً بمثل كيله إلى أجل، من أجل أنَّ التمر يببس فينقص من كيله». ^(٤)

والعلة هي نقصان التمر بببوسته، وهذه الخصوصية حاصلة في النسبة أيضاً.

وعلى في الجوادر تعميم الحرمة إلى النقد بعد الاشارة إلى الصحيح المذبور بقوله: «ضرورة ظهور شمول مفهوم التعليل للنقد والنسبيَّة». ^(٥) إلى غير ذلك من الموارد لا حاجة إلى ذكرها في المقام؛ نظراً إلى تحقق الغرض بهذا المقدار.

(١) الرياض: ج ٨، ص ١٧٤.

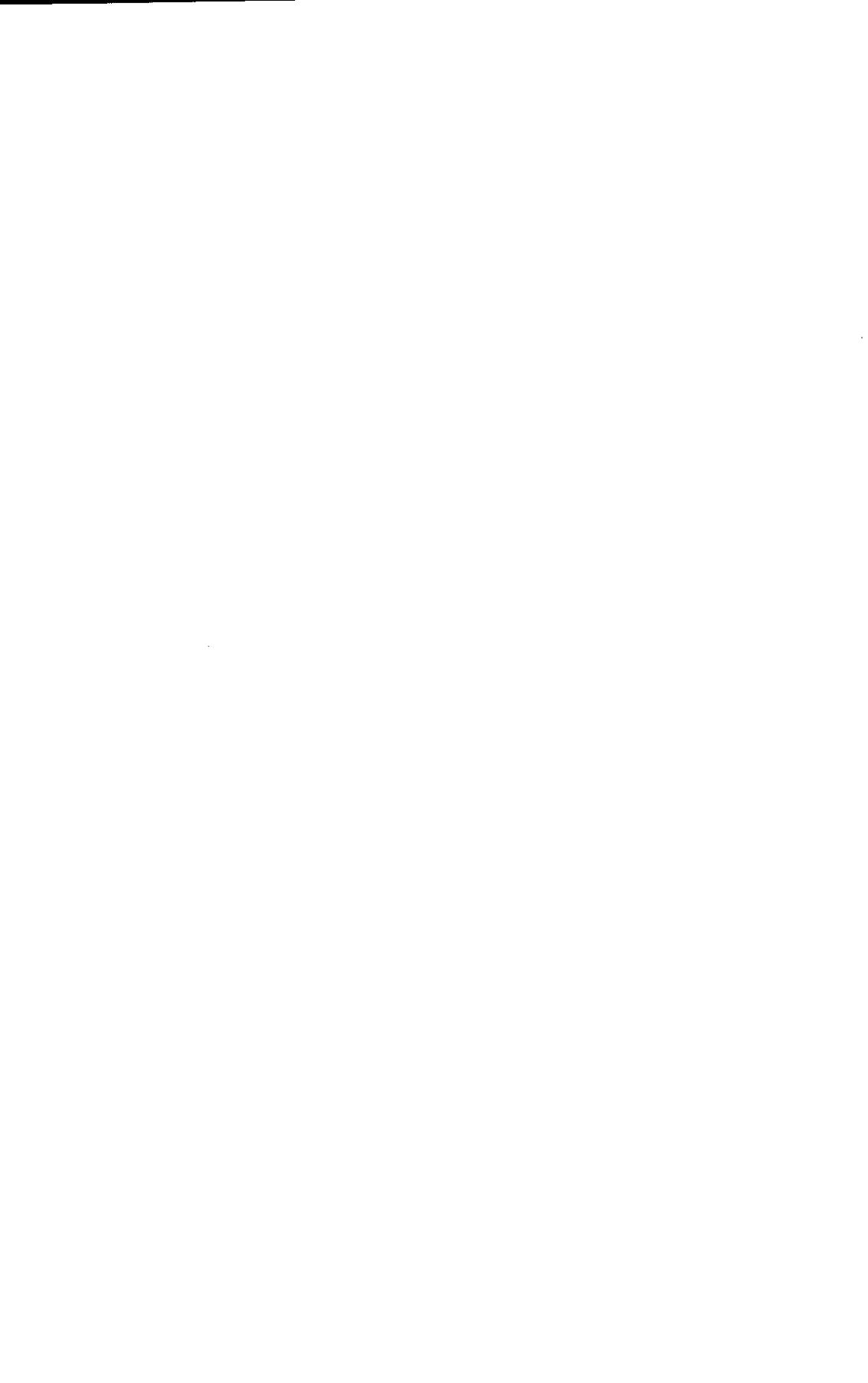
(٢) الوسائل: ج ٩، ص ٧٩، ب ٤ من تروك الأحرام ح ١.

(٣) مستند الشيعة: ج ١١، ص ٣٤٣.

(٤) الوسائل: ج ١٢، ص ٤٤٥، ب ١٤ من الرباح ٢.

(٥) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٣٦٩.

مسألة المشتق



تحرير محل النزاع

وقع الكلام في أنَّ المشتق حقيقةٌ في خصوص الذات المتلبسة بالمبداً في الحال و مجازٌ فيما انقضى عنه التلبس أو أنه حقيقة في كليهما، بأنَّ وضع للأعم منهما، بعد إتفاقهم على كونه مجازاً فيما سيتلبس بالمبداً في المستقبل.

هذه المسألة أصولية

وقد جرت عادة الأصوليين على البحث عن هذه المسألة في ضمن المبادئ الأصولية، ويظهر منهم عدم كونها داخلة في المسائل الأصولية. ولكن مقتضى ما اخترناه في تعريف مسائل هذا العلم - من أنها المسائل الممهدة لتحصيل الحجّة على الأحكام الفرعية الكلية - إدراج هذه المسألة في ضمن المسائل الأصولية. وذلك لأنَّ مرجع البحث عنها إلى تعيين صغريات حجية الظواهر كمباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم ونحوها من المسائل المتکفلة لتنقیح صغريات حجية الظواهر. والوجه في ذلك أنَّ مرجع البحث في هذه المسألة إلى البحث عن تعيين

ظاهر لفظ المشتق - الواقع في الخطابات الشرعية موضوعاً للحكم - بأنه هل هو خصوص الذات المتلبسة بالمبداً في الحال أو هو أعمّ منه ومما انقضى عنه التلبس؟ وإلا فمع قطع النظر عن هذه الجهة لا ربط لهذه المسألة بعلم الأصول. وحيث إنّهم بحثوا عنها في هذا العلم، بل جعلوا المشتق المبحوث عنه في المقام المشتق الأصولي، لا النحوي، فيفهم من ذلك أنّ لهم غرضاً أصولياً لأجله عقدوا عنوان هذه المسألة.

وذلك الغرض الأصولي ليس إلا ما أشرنا إليه. ومن هنا نقلنا هذه المسألة عن المبادي إلى المسائل وبحثنا عنها في ضمن المسائل المنقحة لصغريات حجية الظواهر.

وعلى أيّ حال فقد نسب إلى المعتزلة وجماعة من متأخّري أصحابنا وضع المشتق لخصوص الذات المتلبسة بالمبداً في الحال، وإلى الأشاعرة وجماعة من متقدّمي أصحابنا وضعه للأعمّ منه ومما انقضى عنه التلبس. وقد يشكل على وقوع النزاع في ذلك بأنه لا يعقل وضع المشتق للأعمّ؛ نظراً إلى عدم إمكان تصور جامع بين أجزاء الزمان لتصرّمه وانعدام الجزء السابق منه بتحقّق الجزء اللاحق. وعليه فلا يمكن تصور جامع بين زماني الماضي والحال؛ لكي يدّعى وضع المشتق للأعمّ من المتلبس في الحال وما انقضى عنه التلبس.

والجواب: أنّ مرجع النزاع والبحث في المقام ليس إلىأخذ الزمان في عنوان المشتق بحيث يكون جزئه حتى تتوقف دعوى وضعه للأعمّ على تصور جامع بين زماني الحال والماضي، بل لما كان التلبس بالمبداً أمراً زمانياً ويكون الزمان ظرفه فلا محالة يكون واقعاً في أحد الأزمنة الثلاثة. وإنّ المأْخوذ في الموضوع له لفظ المشتق هو الذات وتلبسها بالمبداً الواقع

في أحد الأزمنة، وهي الجهة الجامعة؛ حيث إنّ الذات المتلبسة بالمبأ في الماضي نفس تلك الذات المتلبسة بذلك المبدأ في الحال وكون الزمان ظرفاً للشيء الزماني ليس معناهأخذ 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 التلبّس؟ وإن كان مرجعه إلى تعين ظاهر لفظ المشتق، وبهذا اعتبار يؤول البحث في المقام إلى تنقيح صغرى حجية الظواهر، ولأجل ذلك قلنا تدرج هذه المسألة في المسألة الأصولية. وليس النزاع عقلياً بداعه 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 عقلي؛ حيث صرّح بابتنا وجّه الخلاف في المقام على اختلافهم في كون حمل المشتق من قبيل حمل هو هو (المواطاة) أو من قبيل حمل ذو هو. فعلى القول بوحدة سنج الحمل في المستعقات والجوامد - من كون الحمل فيهما من قبيل حمل المواطاة - لا يعقل حمل المشتق على ما انقضى عنه المبدأ بهذا الحمل. وأماماً على فرض المغايرة بينهما في الحمل وكون حمل المستعقات 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 لما كان عنواناً متولّداً من قيام العرض بموضوعه، فالخلاف واقع في أنّ

صدق عنوان المستقى حقّيّةً، هل يعتبر فيه عقلًا بقاءً للقيام والتولد المزبورين أم يكفي مجرد حدوثهما في ذلك؟ وهذا بخلاف ما إذا لم يتولد العنوان بعد، ولذا انفقوا على مجازية المستقى فيما يتلبّس 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 المستقى لما انقضى عنه المبدأ؛ نظراً إلى ما في حمله عليه حقّيّةً من المحذور العقلي. فمقصودهم في الحقيقة منع الوضع بذلك.

ولكن يمكن ردّهما - وفاصاً للإمام الراحل رحمه الله - بأنّ الملاك في صحة الحمل هو استحسان ذوق أهل العرف، لا حكم العقل الدقيق. فالملك في ذلك هو الوجدان العرفي والتبادر الحاكمان في وضع اللغات.

ثمرة المسألة

تظهر ثمرة هذه المسألة في كلّ عنوان مستقى وقع موضوعاً للحكم أو متعلقاً للموضوع في خطاب من الخطابات الشرعية. والوجه في ذلك أنّ لفهم المعنى المقصود من الموضوع ومتعلقاته دخل أساسياً في تعين خواص الخطابات الشرعية؛ نظراً إلى دوران نطاق الحكم المستفاد من الخطاب سعةً وضيقاً مدار سعة وضيق موضوعه. فبأيّ مقدار وسع عنوان المستقى الواقع موضوعاً في الخطاب الشرعي، وسع بذلك المقدار حكمه. وإنّ الخطابات الشرعية لما كانت من قبيل القضايا الحقيقة المقدرة فيها موضوعات الأحكام، لا بدّ من تتحقق موضوع الحكم في الخارج ليشمله الخطاب فيثبت به حكم ذلك الموضوع. فإذا كان موضوع الحكم أو

متعلقاته من العناوين المشتقة، يتوقف تحقق الموضوع على صدق عنوان المشتق حقيقةً، بلا عنایة ومجاز.

وعليه فإذا قلنا بوضع المشتق للأعم تكون دائرة تتحقق 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 المتلبس بالمبداً أو المتهيّء له في الحال.

مثال ذلك: قوله عليه السلام: «لا تتوضاً بالماء المسخن بالشمس»^(١) وقوله عليه السلام: «الحرمة للفاسق المعلن بالفسق»^(٢) فلو قلنا بصدق عنوان المسخن بالشمس حقيقةً على ماءٍ بردَّ بعد التسخين، وصدق عنوان المتباهر على من تجاوز بالفسق سابقاً في زمانٍ، يسري حكم كراهة التوضئ وجواز الغيبة إلى هذا الفرض. وبعبارة أخرى: تظهر ثمرة هذه المسألة في تعين ظاهر الخطاب – الذي وقع فيه المشتق موضوعاً للحكم – حيث ينوط تعين ظهور كل خطاب بتعين ظاهر اللفظ الواقع موضوعاً لحكم ذلك الخطاب.

فاتضح بذلك أن ثمرة هذه المسألة تظهر في تنقيح موضوعات الخطابات الشرعية. ومرجع ذلك إلى تنقيح مفad الأدلة وتحرير مؤديات الحجج الشرعية، كما تتضح بذلك أهمية ثمرة هذا المبحث.

وإنَّ موارد تطبيق هذه المسألة في النصوص الواردة في مختلف أبواب الفقه أكثر من أن تحصى. وأنت ترى أنَّ 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 أحكام العشرة ح ٥.

فاطبع بهذا البيان أنّ هذا المبحث من المسائل الأصولية، بناءً على المختار؛ نظراً إلى وقوع نتيجته في طريق تحصيل الحجة على الحكم الشرعي وتحريبر مؤداها وتحديد نطاقها؛ لمالها من الدخل التام في تنقيح موضوع الحكم، ولوهذا دوران نطاق مفاد دليل الحكم مدار نطاق موضوعه سعة وضيقاً. وسيأتي زيادة توضيح لشدة المسألة في التطبيقات الفقهية.

المراد من المشتق المبحوث عنه في الأصول

إنّ المشتق المبحوث عنه في المقام يشمل كلّ وصف محمول على الذات. فيعتبر فيه أولاً: جريه على الذات، بأن يكون حاكياً عنها وعنواناً لها، كأسماء الفاعل والمفعول والمكان والآلـة والمبالغة والصفة المشبهة، بل يدخل فيه ما كانت فيه هذه الخصوصية من الجوامد في علم النحو، كلفظ الزوج والأخ والأب والأم والرق، ونحو ذلك، ولاجل ذلك لا يشمل بعض ما يُعدّ في علم النحو مشتقاً، كالأفعال والمصادر؛ لعدم جريتها على الذات، فتخرج عن مصبّ النزاع.

وقد يشكل على ذلك بأن الزمان لم يؤخذ في معنى الصفة المشبهة ولذا يقال إنها أخذ فيها الثبوت بخلاف الفعل وبذلك يفرق بينها وبين الأفعال. والجواب: أنّ كون الصفة المشبهة ثبوتية ليس معناه عدم حدوث تلبسها بالمبـدأ في زمان من الأزمنـة واقعاً، بل معناه عدم هـيئة لها تدل على تلبسها بالمبـدأ في زمان خاص بالوضع كما في الأفعال. وعليـه فالصفـة المشـبهـة كـساـيرـ المـشـتـقـاتـ عنـوانـ لـذـاتـ متـلبـسـةـ بالـمبـدـأـ فيـ أحـدـ الأـزـمنـةـ وـاقـعاـ.ـ والـكـلامـ فيـ وضعـ لـفـظـهاـ لـخـصـوـصـ الذـاتـ المتـلبـسـ بالـمبـدـأـ فيـ الـحـالـ أوـ للـأـعـمـ مـنـ وـماـ انـقـضـيـ عـنـهـ التـلـبـسـ.

و ثانياً: قرار الذات و ثباتها و عدم زوالها بزوال تلبسها بالمبأ، بأن تكون الذات باقية محفوظة إذا زال تلبسها بالوصف. وبعبارة أخرى: يعتبر كون الوصف خارجاً عن الذات فتتلبس به تارةً ولا تتلبس به أخرى، والذات تلك الذات، باقية في كلا الحالين. ولو لا اعتبار ذلك في محل النزاع لا يتعقل انقضاض التلبس بالمبأ مع بقاء الذات؛ لكي يبحث في وضع المشتق للأعم من المتلبس في الحال وما انقضى عنه التلبس، ولذا لا يجري النزاع في الأجناس والأنواع والفصول، كالحيوان والجسم والحساس والمحرك بالإرادة والناطق والصا هل؛ نظراً إلى زوال الذوات بزوال التلبس بمبادئها في هذا النوع من المشتقات.

وعليه فالبحث و النزاع إنما في كل وصف جاري على الذات، متى 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 والسودان والقيام والقعود، أو من الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر، أو من الأمور الاعتبارية الممحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية، أو من الأحداث والأفعال التكوينية الحقيقية كالقتل والضرب والرضاع ونحو ذلك.

نعم قد يشكل على ذلك بالنسبة إلى بعض المبادئ ولا سيما الجوامد منها، بأنه لا يتصور انفكاك المبدأ عن الذات إلا بزوالها مع زوال المبدأ كالأب والأخ والأم؛ حيث لا يتصور بقاء ذات الأب مع زوال تلبسه بالأبوة وكذا في الاخ والأم ونحو ذلك من الأنساب.

ويتمكن الجواب بأنه يمكن تصور الانقضاض بموت الولد والأخ فان الأب الذي لا ولد له في الحال يمكن أن يقال إنه ليس متلبساً بالأبوة في

الحال وإنّه انقضى عنه التلبس بمبدأ الأبوة وكذا في الصفات المشبهة كالحسن والأكول فان حسن الوجه وكثرة الأكل قابل للزوال بلا إشكال. نعم لا محيد عن هذا الإشكال في بعض الجوامد كالماء والثلج فان الثلج يزول ذاته بذوبه وصيروته ماء لعدم صدق عنوان الثلوج عليه وكذلك الماء يتغير عنوانه بانجماده وصيروته ثلجاً. فلا بقاء للذات فيما بعد زوال تلبيسها بمبدأ السيلان أو الانجماد حتى يتصور ما انقضى عنه التلبس. ففي مثال ذلك تقول بخروجه عن محل النزاع، ولا يرد بذلك نقض او تهافت.

هل تدخل أسماء الزمان في محطة البحث؟

وقع الكلام في خروج اسم الزمان عن محل النزاع؛ نظراً إلى عدم بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ؛ لتصرّم ذات الزمان وعدم بقاء الجزء السابق منه في الآن اللاحق.

وقد أجب عن هذا الإشكال لتوجيهه دخول اسم الزمان في محل النزاع بوجهه.

منها: ما عن المحقق الخراساني من أنّ انحصار مفهوم عام في فرد كانحصار طبيعي المقتل في زمان خاص إذا أضيف إلى شخص كمقتل زيد لا يوجب كون الوضع بازاء ذلك الفرد دون العام، كلفظ الواجب الموضوع للمفهوم العام مع انحصره فيه تعالى.^(١)

وردة الإمام الراحل رحمه الله أولاً: بأنّ الوضع إنما هو للاحتياج إلى إفهام

(١) الكفاية: ج ١، ص ٦٠ - ٦١

المعنى، وإلا فهو لغو. وإذا كان المعنى الذي يريد الواضح تفهميه هو الفرد، فأي حاجة إلى وضع اللفظ للمفهوم العام؟ بل هو لغو.

وثانياً: بأنّ انحصر 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 الجملة عَلَمُ ذاته. وثالثاً: بأنّ الزمان لا مصدق خارجي لذاته بعد انتفاء المبدأ، بل لا مصدق عقلي له لتصرّمه وتقضيه بالذات. وعليه فوضع اللفظ له لغو. وبالجملة ماهية الزمان آية عن البقاء مع انتفاء المبدأ، فلا تقاس بمفهوم الذات الجامعة للصفات.

منها: ما عن المحقق النائيني رحمه الله من وضع اسم الزمان لمعنى كلّي له أفراد غير مجتمعة في الوجود، فالقاتل موضوع لزمان كلّي متصنّف بالقتل وهو باق بوجود فرد آخر، مثل مقتل الحسين رض الموضوع لطبيعي اليوم العاشر من المحرّم المتكرّر وجوده في كل سنة إلى انتفاء العالم.^(١)

وردّ الإمام الراحل: بأنّ اسم الزمان وضع لزمان الذي هو وعاء الحدث الجزئي الخاص، لا لكلّ زمان مطلقاً. ومن الواضح أنّ وعاء الحدث الجزئي حصة متصرّمة من الزمان، وهي غير باقية بعد انتفاء الحدث، والزمان المصادف له في السنوات اللاحقة هو زمان آخر. فليس وعاء الحدث الجزئي كلياً قابلاً للصدق على كثيرين، لكي يتصور بقاء ذات الزمان بعد زوال المبدأ، بل هو زمان خارجي.

وفيه: أنّ وضع اسم الزمان لزمان خاص جزئي الذي هو وعاء الحدث

(١) فوائد الأصول: ج ١، ص ٨٩

في الخارج ممنوع، بل وضع لطبيعي الزمان الواقع فيه أيّ قتــل، نعم إذا أضيف إلى شخص يراد منه في مقام الاستعمال الزمان الخاص الجــزئي الواقع فيه قــتل ذلك الشخص.

منها: ما عن السيد البروجردي ^{رحمه الله}: من أنّ للزمان هــوية متصلة باقــية بالوحدة الوجودــية، وإلا لزم تــتالي الآنــات (أي آنــات متــتجــزة متقطــعة إلى قــطــعــات زــمانــية لا نــهاــية لهــ)، وهو مستــحــيل كاستــحالــة الجزــء الذي لا يــتجــزــىــ. وعليــه فالزمان واحدٌ في ذاتــه، إلا أنــ العــرف قــسمــه حــسب اــحــتــياــجاــته وبمقتضــى العــوارــض والحوادــث الــخارــجــية إلى أــقــســامــ كالــنــهــارــ والــلــيلــ والأــســبــوــعــ والــشــهــرــ والــفــصــلــ. وبهــذا الــاعتــبار يــبــقــى ذاتــ الزــمانــ (لــمــا لــهــ مــنــ الــوــحــدــةــ والــاتــصالــ الذــاتــيــ)، مع انــقــضــاءــ المــبــدــأــ الــوــاقــعــ فــيــ قــســمــهــ. (١)

وأشــكــلــ عــلــيــهــ الإــمــامــ الرــاحــلــ ^{رحمه الله} بــأنــ العــرفــ كــماــ يــبــرــىــ لــلــزــمــانــ وــحدــةــ وــاتــصالــاًــ، فــكــذــلــكــ يــبــرــىــ لــهــ تــجــددــاًــ وــتــصــرــمــاًــ وــعــدــمــ اــجــتمــاعــ لــاحــقــهــ بــســابــقــهــ. فــلــاــ يــبــرــىــ الحــصــةــ الــأــولــىــ مــنــ الــيــوــمــ باــقــيــةــ فــيــ وــســطــهــ أوــ آخرــ؛ــ لــكــيــ يــتــصــورــ بــقــاءــ ذاتــهــ بــعــدــ انــقــضــاءــ المــبــدــأــ.

ولــكــ يــخــطــرــ بــالــبــالــ:ــ أــنــ الــيــوــمــ يــطــلــقــ فــيــ نــظــرــ العــرــفــ عــلــيــ مــجــمــوــعــ الزــمــانــ الــوــاقــعــ بــيــنــ الــحــمــرــتــيــنــ، مــنــ أــوــلــ طــلــوــعــ الشــمــســ إــلــىــ آــخــرــ غــرــوــبــهــ. وــكــذــلــكــ اللــلــيــلــ وــالــأــســبــوــعــ وــالــشــهــرــ وــالــفــصــلــ. وــلــاــ يــبــرــىــ أــهــلــ العــرــفــ الــحــدــثــ الــوــاقــعــ فــيــ أيــ جــزــءــ مــنــهــ خــارــجــاًــ عــنــ مــجــمــوــعــهــ، بــلــ يــبــرــونــهــ وــاقــعاــ فــيــ ذــلــكــ الــيــوــمــ، وــلــيــســ ذــلــكــ إــلــاــ لــاــعــتــبــارــهــمــ مــجــمــوــعــ الــيــوــمــ أــمــراــ وــاحــدــاًــ.

منها: ما عن المحقق الإصفهاني ^{رحمه الله}: من كــوــنــ اــســمــ الزــمــانــ مــوــضــوــعــاًــ لــوــعــاءــ

(١) نهاية الأصول: ج ١، ص ٧٢

الحدث من غير خصوصية للزمان والمكان، فيكون مشتركاً معمونياً للجامع بين الزمان والمكان الواقع فيه الحدث. ولما كان المكان باقياً بعد زوال المبدأ، وهو داخل في الموضوع له اسم الزمان؛ فلذا يجري فيه النزاع.^(١) وردة الإمام رض بأنّه لا جامع ذاتي بين الزمان والمكان، فإنّ الزمان غير قارٍ في ذاته ومتصرّم في وجوده دون المكان، وكذلك لا جامع بين وعائتيهما لتباين سبخ الظرفية فيهما. فلا مناص من انتزاع جامع عَرَضِي عُنوانِي بينهما، كمفهوم الوعاء والظرف، مع أنه خلاف المتبادر من أسماء الزمان والمكان؛ لبداية عدم تبادر مفهوم الوعاء أو الظرف غير المنتسب إلى الحدث من لفظ المقتول ونحوه.

وحاصيل كلام الإمام رض: أنّ أسماء الزمان والمكان مشتركة لفظاً، وأنّ ظرفية الزمان ليست على نحو الحقيقة، بل إطلاق الظرف عليه من باب تنظيره بالمكان المحيط بالمتمنّ. فتحصل 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، وإلا فالتصرّم لا يوجب الخروج عن محل النزاع؛ حيث إنّ العرف يرى ذات الزمان باقيةً، فإنّهم وإن لا يرون للحصة الواقع فيها الحدث بقاءً، إلا أنّ بعض الخصوصيات المشتركة بينهما كافٍ في صدق البقاء عندهم، مثل ذات الزمان والخصوصيات المنتزعة من العوارض، كالعاشر من شهر

(١) نهاية الدراسة: ج ١، ص ١٧٢.

المحرم. وإن الدقة العقلية لا يعبأ بها في الخطابات العرفية المبنية عليها الخطابات الشرعية.

أقسام العناوين الجارية على الذات

حاصل ما ذكره الإمام الراحل:

إنه ينقسم العنوان الجاري على الذات إلى أقسامٍ.

الأول: ما ينتزع من حاقَّ الذات من غير وساطة شيءٍ آخر، كالناطق للإنسان والماشي والمحرك بالإرادة للحيوان. ومنه عنوان الوجود والموجود بالنسبة إلى الوجودات الخارجية.

الثاني: ما ينتزع بواسطة عارض وجودي، كالعالم والأبيض والأسود، أو اعتباري كالمالك والزوج والرِّق، أو عدمي كالمعنى، لو فسّرنا الإمكان بسلب ضرورة الوجود وعدم، كما في الإمكان بالمعنى الأخضر.

الثالث: ما كان ملازماً للذات خارجاً، كالحرارَّ للنار والبارد للثلج، أو خارجاً أو ذهناً، كطبيعي العالم والعادل ونحوهما، أو غير ملازم له، كالمفارات من الأعراض، كالضحك والمشي والقيام والجلوس والكتابة ونحو ذلك.

الرابع: ما يكون من المستويات في اصطلاح علم النحو، كالضارب والقاتل والجالس والمقتول والمضروب والرسول.

الخامس: ما يكون جامداً في اصطلاح المزبور، كالإنسان والماء والنار والأب والزوج.

لا إشكال في عدم جريان النزاع في العناوين الجامدة الصادقة على الذوات بذاتها. وذلك لا لما ذكره المحقق التائيني ^ت، من عدم بقاء الذات

بزوال الصورة وأن العنوان غير صادقة على المادة الباقيه؛ لأنّه منقوص بمثل الخل والخمر والماء والثلج؛ نظراً إلى بقاء الذوات فيهما مع تغيير الصورة وعدم صدق العنوان. فلا يصدق الخل على الخمر ولا الماء على الثلج بعد انقلاب صورة الخل 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 المستويات بين ما كان منتزعًا من نفس الذات كالموحود من الوجود، أو كان المبدأ لازم الذات، بحيث تنتهي الذات بانتفائه كالممكّن، أو مقومًا للموضوع كالموحود بالنسبة إلى الماهية في مثل: زيد موجود. وذلك لأنّ محل النزاع في المستويات هو الهيئات بوضعها النوعي، مثل زنة فاعل ومفعول ونحوه، من غير نظرٍ إلى الموارد وخصوصياتها.

أما العناوين الجامدة المنتزعة من الذات بواسطة أمر وجودي واقعي أو اعتباري أو عدمي، فميزان جريان البحث فيها جواز بقاء الذات مع انتفاء المبدأ إذا كان الوضع شخصياً. وأما إذا كان وضعها نوعياً فيجري فيها النزاع مطلقاً، سواء بقت الذات أم لا، كالحمامي والحلّاق ونحو ذلك.

أقول: إنّ النزاع - حسب ما يظهر من كلمات الأعلام الأصوليين - في المستويات المستعملة في خطابات الشارع وأهل العرف بالحمل الشائع بموادّها في ظرف الاستعمال، لا مجرد الهيئة فإنّها ليست موضوعة لحكم من الأحكام.

(١) أقول: ولكن يمكن أن يقال: إنّ بالانقلاب المزبور لا تبقى الذات لوضوح عدم بقاء ذات الخل بعد صيروتها خمراً ولا ذات الثلج بعد صيروتها ماءً. فإنّ لكلّ ذات خاصةً و Mahmiaً محددة بحدٍ خاصٍ.

وأما بقاء الذات بعد زوال المبدأ معتبر في محل النزاع مطلقاً بلا فرق بين أنواع العناوين، وإلا لا يتصور انقضاء المبدأ عن الذات، كما قلنا في طبيعة البحث. وأما في الحمامي والحلّاق فالذات هو الشخص الباقي، لا الحمام والدّكان.

الفرق بين المشتق ومبئه

يظهر من المحقق الخراساني في الفرق بين المشتق ومبئه أنه بمفهومه لا يأبى عن العمل لاتحاده مع الموضوع، بخلاف المبدأ فإنه يأبى عن العمل، 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 ^{رحمه الله} في الكفاية: «الفرق بين المشتق ومبئه مفهوماً أنه بمفهومه لا يأبى عن العمل على ما تلبّس بالمبدأ ولا يعصي عن الجري عليه؛ لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو. ولماك العمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهووية. 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 العمل ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه».^(١)

وأشكـل عليه الإمام الراحل ^{رحمه الله}: بأنه لو لا قوله «إلى ذلك يرجع...» كان كلامـه مجملـاً قابـلاً للحمل على الصـحة، بحيث لا يرجـع إلى اجـتماع المـتناقضـين. فـآن قـابلـية المشـتق للـحمل وـعدـم قـابلــية المـبدأ لـذلك أـمر واضحـ.

(١) الكفاية: جـ ١، صـ ٨٣

فكان عليه بيان وجه قابلية المشتق للحمل وعدم قابلية المبدأ لذلك، من كون منشأ ذلك سبباً وجودهما في متن الواقع نظراً إلى كون أحدهما من الذوات والأخر من الأحداث.

وإن نسبته إلى أهل المعقول لا تتحل به عقدةٌ. مع عدم صحته في نفسه، لأنَّ أخذ المبدأ - الذي هو بشرط لا - في المشتق اللاشرط تناقض واضح؛ لاقتباسه أحدهما الحمل والأخر عدمه.

والتجييه بأنَّ الهيئة تقلب المادة إلى اللاشرط لا يرجع إلى محصل، إلا أن يراد به استعمال المادة الواقعـة في ضمن هيئة المشتق في الماهية اللاشرط، وهو - مع استلزمـه المجازـية - يهـدم الفـرق المـذكور بـينـهـما، إـلا أن يكون مقصودـهـ منـ المـادـةـ المـصـدرـ،ـ ولـكـنهـ خـرـوجـ عـنـ محلـ الـبـحـثـ؛ـ لـعدـمـ أـخـذـ المـصـدرـ فـيـ المشـتـقـ.

ثم قال ^ر: والتحقيق أنَّ مادة المشتقات - كنفس المادة بالنسبة إلى الهيئة - موضوعة لمعنى في غاية الإبهام واللا تحصيلية ويكون تحصيله بمعاني الهيئات. فمادة «ضارب» لا يمكن أن تتحقق وتحصل إلا في ضمن هيئة ما، ولذا لا تدل على معنى باستقلالها. وهي مع مالها من الإبهام وعدم التحصيل ليست قابلة للحمل الإيجابي، حتى بنحو الإيجاب العدولي أو سلب المحمول، مثل: المادة غير مشتقة أو غير محمولة أو أنها ليست مشتقة ولا محمولة على شيءٍ. وذلك لأنَّ الاخبار عن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، ولا ثبوت متاحصل للمادة؛ لكي تقبل الاخبار عنه بشيءٍ. وفيه: أنه مناف لما يُبين لها من الأحكام، فإنها كلها قضايا إيجابية عدolleyة أو سالبة المحمول، مع أنه لا تقتصر عن العدم، إلا أن يرجع الكل إلى السلب التحصيلي، نعم تقبل الحمل بنحو السلب التحصيلي، مثل: ليست

المادة قابلة للحمل ولا الاشتقاء ولا للنطق بها؛ لعدم شبيهية لها بنحو التحصُّل والاستقلال.

وأما المصدر فانما يأبى عن الحمل الإيجابي على المشتق ولا يأبى عن الحمل بالإيجاب العدولي؛ نظراً إلى ما له من التحصُّل بعرض الهيئة. فالفرق بين مادة المشتقات وبين المصادر وأسمائها بالتحصُّل واللاتّحصُّل.

وأما الفرق الماهوي بينها وبين المشتقات القابلة للحمل، أنَّ هذه المشتقات وُضعت للعنون بالحدث، بما أنه ذاتُ معنونٍ بالحدث، والمادة موضوعة للعنوان المبهم لا بقيد الإبهام؛ أي لنفس الحدث المبهم الذي لا تحصُّل له في نفسه. وهيئة هذه المشتقات موضوعة لافادة معنوية شيءٍ ممَّا بمبدئٍ. فإذا تركبَت المادة والهيئة بالتركيب الاتحادي الاندكاكِي يدلُّ المركبُ منها على المعنون بالحدث بما أنه معنون واحد، لا بنحو التفصيل والكثرة.

ثم قال^{١٧}: ولا يخفى أنه ليس المراد من التحصُّل هو الوجود، بل المراد هو التحصُّل المصطلح في الماهيات النوعية مقابل الجنس. ويمكن أن يقال: إنَّ تحصُّل الحدث خروجه عن الإبهام بالتهيؤ للهيئة، فالحدث المتحصُّل هو المعنى المدلول عليه بالهيئة، كهيءة المصدر والمشتق. هذا كله بيان كلام الإمام الراحل في المقام.

أقول: ولا يخفى أنَّ هذه التدقيرات لا دخل لها في فهم ما هو المتبادر في أذهان أهل العرف من عنوان المشتق، كما لا دخل لها في تنقيح المسألة الأصولية المبنية على دخلها في استنباط الأحكام؛ حيث إنَّ المرجع في تعين 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 مفصلاً عن منصة العرف في فهم خطابات الشارع.

كلام صاحب الفصول والمناقشة فيه

قال في الفصول^(١) - ردًا للفرق بين المشتق وبين مبدئه باللّا بشرطية وبشرط لائية من الحمل - ما حاصله:

(١) الفصول: ص ٦٢ س ٥ - ١٤. قال تعالى: «وَ تَحْقِيقُ الْمَقَامِ أَنْ حَمِلَ شَيْءٌ عَلَى شَيْءٍ يُسْتَدِعِي أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا مَغَايِرَةً باعتبار الذهن في لحاظ العمل واتحاداً باعتبار الظرف الذي يعتبر العمل بالقياس إليه من ذهن أو خارج . نعم التغير قد يكون اعتبارياً والاتحاد حقيقياً، كقولك: هذا زيد، والناطق حسامٌ . وقد يكون التغير حقيقياً والاتحاد اعتبارياً ويتزيل الأشياء المعايرة منزلة شيء واحد وملحوظتها من حيث المجموع والجملة، فيلحظه بذلك الاعتبار . وحدة اعتبارية، فيصح حمل كل جزء من أجزائه - المأخوذة لا بشرط - عليه، وحمل كل واحد منها على الآخر بالقياس إليه؛ ظراً إلى اتحادهما فيه، كقولك: الإنسان جسم أو ناطق . فإن الإنسان مركب في الخارج حقيقة من بدن ونفس، لكن اللفظ إنما وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئاً واحداً، ولو باعتبار . فإنأخذ الجزءان بشرط لا - كما هو مفاد لفظ البدن والنفس - امتنع حمل أحدهما على الآخر وحملهما على الإنسان؛ لاتفاق الاتحاد بينهما . وإنأخذا بشرط - كما هو مفاد الجسم والناطق - صح حمل أحدهما على الآخر وحملهما على الإنسان؛ لتحقق الاتحاد المصحح للحمل . فقد تحقق مما قررناه أن حمل أحد المعايرتين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغير لا يصح إلا بشرط ثلاثة:أخذ المجموع من حيث المجموع، وأخذ الأجزاء لا بشرط، واعتبار العمل بالنسبة إلى المجموع المركب منها شيئاً واحداً ويعتبر العمل بالقياس إليه . ولا خفاء في أنا إذا قلنا: زيد عالم أو متتحرك، لم نزد بزيد المركب من الذات وصفة العلم أو الحركة . وإنما نزيد به الذات ووحدها، فيمتنع حمل العلم والحركة عليه، وإن اعتبرا لا بشرط . بل التحقيق أن مفاد المشتق باعتبار الهيئة مفاد ذو . ولا فرق بين قولنا ذو بياض وقولنا ذو مال . فكما أن المال إن اعتبرا لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه، فذلك البساط . ومجرد استقلال أحدهما بالوجود دون الآخر لا يجدي فرقاً في المقام . فالحق أن الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء وذي الشيء . فمدلول المشتق أمر اعتباري متزع من الذات بملحوظة قيام المبدأ بها».

إن حمل شيء على شيء يستدعي مغايرةً بين الموضوع والمحمول من جهة واتحاداً بينهما من جهة أخرى.

أما المغایرة: فمن جهة اعتبار الذهن أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً حتى يتمكن من حمل أحدهما على الآخر. وأما الاتحاد بينهما فبلحاظ طرف وجودهما ووعاء تلبس أحدهما بالآخر من ذهن أو خارج.

وقد يكون التغاير بين الموضوع والمحمول اعتبارياً واتحادهما حقيقياً، مثل «هذا زيد» و«الناطق حساس». وأخرى يكون الأمر بالعكس مثل «الإنسان ناطق أو جسم»؛ حيث إن الإنسان مركب من النفس والبدن، فيعتبر متحدلاً ثم يحمل عليه ناطق أو جسم. فحينئذٍ يتشرط في صحة الحمل أمران، أحدهما: لحاظ المحمول والموضوع أمراً واحداً وتحليهما منزلة شيء واحد، والآخر: لحاظ كل من طرفي الحمل (أي الموضوع والمحمول) لا بشرطٍ.

وإن حمل المشتق على الذات المتلبس بالمبدأ - كقولنا زيد ضارب - من هذا القبيل، فيشترط في صحته كلا الأمرين. فمضافاً إلى اعتبار كل من الذات والمبدأ لا بشرط، يلزم اعتبار مجموعهما شيئاً واحداً ليجعل محمولاً؛ نظراً إلى مغايرة العرض وموضعه.

وهذا النحو من الاعتبار واللحاظ لا يمكن بين المبدأ والذات، حيث نرى بالوجودان عدم اعتبار مجموعهما واحداً؛ لأنّ موضوع الحمل هو الذات، فلا مناص من تمحض المشتق في المبدأ فيكون بسيطاً.

والحال أنّ الحمل في المشتقات يبنتي على اتحاد حقيقي بين المشتق والذات. فلا بدّ أن يكون المشتق دالاً على أمر قابل للحمل، وهو عنوان انتزاعي من الذات، بلحاظ التلبس بالمبدأ. فيكون المشتق مساوياً لقولنا:

ذى كذا. وهذا ملاك صحة حمل المشتق. هذا تحرير كلام صاحب الفضول. ولا يخفى أولاً: أنّ مقصوده من الاتحاد الحقيقى غير الاتحاد المفهومي المعتبر في الحمل الأولى، وإلا لم يناسب تمثيله بمثل «هذا زيد» و«الناطق حساس» لوضوح تغاير الموضوع والمحمول فيما مفهوماً. وثانياً إنّ ما افترضه من الاتحاد الاعتباري بين أجزاء الموضوع نفسه ومثل له باعتبار الإنسان متحدداً بلحاظ تركبـه من النفس والبدن، غير ما اعتبروه من الاتحاد الوجودي بين الموضوع والمحمول في الحمل الشائع الصناعي فما يظهر من كلامه في تقسيم الحمل غير تقسيمه إلى الحمل الأولى والحمل الشائع. وقد وافق صاحب الفضول المحقق النائيني^(١) والمحقق الاصفهاني^(٢).

قال الإمام الراحل: إنّ ما ذهب إليه صاحب الفضول راجع إلى ما قلناه، من اتحاد المبدأ والذات في المشتق واندكاكهما على نحو من الوحدة، بحيث يكون الأخبار بالمشتق إخباراً عن الذات المعنون بالمبدأ بما أنه شيء واحد. وقد أشـكل المحقق الخراساني^(٣) على صاحب الفضول: بأنه اعتبر لحاظ مجموع المبدأ والذات أمراً واحداً في الحمل؛ لما زعم من أنّ مراد أهل المعمول من اللـا بشرطـية وبشرطـة اللـائـية اعتبار المشتق ومبدئـه كذلك بحسب لحاظ العوارض الخارجـة عنـهما. فلـذا أـشـكل في مثلـ الحركةـ والـعلمـ بعدـم قـابلـيتـهما للـحملـ عـلىـ الذـاتـ حتـىـ إـذـاـ لـوـحـظـاـ عـلـىـ نـحـوـ اللـاـ بـشـرـطـ. ولـكنـ مـقـصـودـهـ لـيـسـ ذـلـكـ فـيـ التـحـديـدـاتـ، بلـ المرـادـ أنـ الـمـبـدـأـ لـمـاـ كانـ حدـثـاـ مـبـيـناـ لـلـذـاتـ فـيـ نـفـسـهـ مـفـهـومـاـ وـمـاهـيـةـ، فـلـذاـ لاـ يـكـونـ قـابـلاـ لـلـحملـ.

(١) فوائد الأصول: ج ١، ص ٩٠.

(٢) نهاية الدراء: ج ١، ص ٧٩.

(٣) الكفاية: ج ١، ص ٨٤ - ٨٥.

بخلاف المشتق؛ لعدم تغاير ما هو بينه وبين الذات، بل هو الذات نفسه، وإنما يفترق عنها بتلبيسه بالمبدأ. فأن «ضارب» في «زيد ضارب» ليس إلا زيد المتبني بالضرب. ومن هنا يكون التغاير بين المشتق والمبدأ من قبيل التغاير بين المادة والصورة. فكيف أنهما تأبيان عن العمل ذاتاً؟ فكذلك المشتق والمبدأ.

وأجاب عنه الإمام الراحل ^{رحمه الله} بأنَّ صاحب الفضول لا يدعى اعتبار لحاظ مجموع المبدأ والذات واحداً في مطلق العمل، بل يقول به في خصوص حمل المتغايرين حقيقةً. ثم أورد ^{رحمه الله} على صاحب الفضول بأنَّ مجرد هذا الاعتبار لا يصحح الحمل لدوران صحته مدار الواقع. ولكن لا يضر دعوه بما نحن في صدده: لعدم تغاير واقعي بين المبدأ والمشتق المتبني به.

الصفات الجارية على ذات الباري

قد يشكل ^(١) في الصفات الجارية على الله (تعالى) تارةً: بأنَّ المشتق يقتضي بمفهومه مغایرة المبدأ لما يجري عليه المشتق، مع أنَّ المذهب الحق عينية ذاته (تعالى) لصفاته. فلا يصح استعمال المشتق بمفهومه في صفات الباري (تعالى).

وآخر: بأنَّ المبدأ في المشتقات وضع للحدث، وإنَّ ذاته (تعالى) وصفاته فوق الجواهر والأعراض، فضلاً عن الأحداث. فلا يصح إطلاق المشتق بمفهومه على صفاته (تعالى).

(١) كما في أجود التقريرات: ج ١، ص ٨٥

ولحلّ الإشكال المزبور التزم بعضهم بالنقل والتجوز، كما عن صاحب الفصول،^(١) فالالتزام بأنّ المشتقات المستعملة في صفات الباري (تعالى) سُلّبت عن معناها الحقيقي واستعملت في معنى آخر مجازاً.

وأشكّل عليه المحقق الخراساني ^{فهو} بأنّ المشتقات المستعملة في صفاته (تعالى) وغيرها تجري على الذوات بمنوال واحد ولها مفهوم واحد. وإنّما تفترق في الموردين بحسب سinx الاتصاف وتلبّس الذات بالمبأ وكيفية التطبيق. ففي مثل ذات الباري (تعالى) يكون تلبّس الذات بالمبأ بنحو العينية وفي سائر الذوات بنحو الحلولي أو الصدوري...، من دون أن تستعمل في ذات الباري (تعالى) في غير معناها الحقيقي - كما التزم به صاحب الفصول - ، وإلا لصار بلا معنى ومجّرد لقلقة لسان. فإنه لا يخطر بالبال من إطلاق ألفاظ المشتقات على ذاته (تعالى) غير مفاهيمها العامة المتبدلة إلى الذهن.

ثم إنّ الإمام الراحل بعد إشكاله على المحقق الخراساني. قال ما حاصله: و التحقيق: أنّ المشتق لا يدلّ إلا على المعنون بعنوان المبدأ بما أنه معنون، فلا يفهم من لفظ «العالم» إلا المعنون به من حيث هو كذلك. وأما زيادة العنوان على المعنون وقيام المبدأ بالذات فهو خارج عن مفهوم المشتق. ولكن لما كان الغالب هو الزيادة تنسق الزيادة والمغايرة إلى الذهن لأجل التعارف الخارجي لا للدلالة المفهوم عليها. ويتعبير آخر تكون العينية والزيادة من خصوصيات المصدق. وهذه الغلبة لما كانت في الوجود الخارجي للمستعمل فيه لا يكون علامـة الوضع، وإنّما تكون علامـة

(١) الفصول: ص ٦٢، س ٢٨ - ٢٩.

له إذا كانت في الاستعمال إلى حدٍ يوجب التبادر. وعليه فهو (تعالى) موصوف بجميع الصفات الكمالية و معنون بها وهي جارية عليه (تعالى) بما لها من المعاني، من غير نقل. وإنْ انكار ذلك على فرض رجوعه إلى تغاير الذات والصفات إلـحـاد في أسمائه (تعالى). وعلى فرض رجوعه إلى سلب مفهوم المستقى خلاف المتبادر والارتكاز العـرـفي منه.

وقد احترزنا عن نقل الكلمات بطولها تفصيلاً، نظراً إلى أنَّ هذه التدقيقـاتـ الخارـجةـ عنـ فـهـمـ العـرـفـ والأـجـنبـيةـ عنـ اـرـتكـازـهـمـ لاـ دـخـلـ لهاـ فيـ الـاسـتـبـاطـ ولاـ رـبـطـ لهاـ بـتـقـيـعـ مـوـضـوـعـاتـ الـأـحـكـامـ فيـ الـخـطـابـاتـ الـشـرـعـيـةـ،ـ كماـ قـلـنـاـ آـنـفـاـ،ـ بلـ لـاـ رـبـطـ لهاـ بـهـذاـ بـحـثـ أـسـاسـاـ بـالـمـسـأـلـةـ الـأـصـولـيـةـ.

اختلاف مبادئ المشتقات

لا كلام في أنَّ اختلاف المشتقات من حيث كونها حرفة وصنعة أو قوة أو ملكة أو غير ذلك من أنواع المبادئ لا يوجب اختلافاً في الجهة المبحوث عنها، وإنما الفرق في أنحاء التلبـسـ والانـقـضـاءـ؛ـ حيث إنـاـ نـرـىـ بالـوـجـدانـ أنـّـ عـنـوـانـ التـاجـرـ وـالـصـائـغـ وـالـحـائـكـ وـنـحـوـهـاـ يـدـلـ عـلـىـ ذـيـ الـحـرـفـةـ وـالـصـنـعـةـ.ـ وـأـنـّـ أـسـمـاءـ الـآـلـاتـ وـالـمـكـانـ تـدـلـ عـلـىـ الشـيـءـ الـمـعـدـ لـتـحـقـقـ الـحـدـثـ بـهـ أـوـ فـيـهـ.ـ فـالـمـفـتـاحـ مـفـتـاحـ قـبـلـ أـنـ يـفـتـحـ بـهـ،ـ وـالـمـسـجـدـ مـسـجـدـ قـبـلـ أـنـ يـصـلـىـ فـيـهـ وـهـكـذـاـ،ـ بـلـ فـرـقـ بـيـنـ أـنـوـاعـ الـمـشـتـقـاتـ فـيـ مـاهـيـةـ الـمـشـتـقـ،ـ وـهـيـ الـذـاتـ الـمـتـلـبـسـةـ بـالـمـبـداـ.

وذلك لأنَّ انـقـضـاءـ كـلـ مـبـداـ عنـ الـذـاتـ الـمـتـصـفـ بـهـ إـنـماـ هوـ بـحـسبـ ماـ تـقـضـيـهـ مـادـتـهـ،ـ فـفـيـ بـعـضـ الـمـوـادـ يـكـونـ انـقـضـاءـ الـمـادـةـ بـزـوـالـ الـمـلـكـةـ،ـ مـثـلـ الـعـالـمـ وـالـعـادـلـ وـالـفـقـيـهـ وـنـحـوـ ذـلـكـ.ـ وـفـيـ بـعـضـهـاـ بـزـوـالـ الـحـرـفـةـ وـالـصـنـاعـةـ،ـ مـثـلـ

الطيب والنحاج والناجر. كما أنّ في بعضها بمضيّ الحدث الصادر من الذات، كالقاتل والضارب والضاحك ونحو ذلك. وإنّ مضيّ الحدث والفعل في النوعين الأوّلين لا يوجب صدق انتفاء التلبّس بالمبداً، لكي يقال: إنّهما خارجان عن محل الكلام بزعم وضوح صدق عنوان المشتق على ما انقضى عنه التلبّس فيهما؛ حيث لا دخل لمضي صدور الفعل وسبق زمان الحدث في انتفاء التلبّس في مثل هذه المواد، بل الذات متلبّسة بالمبداً دائمًا، سواءً صدر طبابة من الطبيب أو نجارة من النّحاج أو تجارة من الناجر بالفعل أم لم يصدر. وإنما يكون انتفاء تلبّس الذات بالمبداً بزوال الملكة أو الحرفة أو الصنعة أو الآلية في مثل أسماء الآلة كالمفتاح. فلا يدور صدق عنوانه مدار فتح الباب به، بل يدور مدار قابلية للفتح به وآلية ذلك. وكذا قابلية الظرفية في أسماء المكان، مثل المسجد والمجلس.

ثم إنّه قال المحقق الإصفهاني ما حاصله: أنّ أسماء المكان والزمان والآلة مستعملات في المعاني الحديثة كسائر المشتقات. وإنّما تختلف عن سائر 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 يدلّ على الحرفة والصناعة، فاطلاق المشتق عليه إنما بلحاظ أنّ الذات باتخاذ هذه المبادئ حرفة، فكأنّها صارت ملزمة لها.

وأشكّل عليه السيد الإمام رحمه الله بأنّ هذه المشتقات مع قطع النظر عن جري الحدث تقييد معاني غير معاني سائر المشتقات. فإنّ مثل المسجد والمفتاح والناجر 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 الحرفة والصناعات استعملت أولاً بنحو المجاز في هذه المعاني، ثم صارت حقائق فيها؛ إما باستعمال موادها في الحرفة والصناعات كثيراً، أو باستعمال مجموع المادة والهيئة مجازاً، بل لاحظ كون المستقى بأسره كلمة واحدة، مادة وهيئة، كساير العناوين البسيطة. وهذا أيضاً لا يخلو من بعدٍ.

وحيث إنّ المتبادر من هذه المشتقات هو الحرفة والصنعة، تلاحظ المناسبة بينها وبين المعنى الحقيقي في استعمالاتها بعنایة مبادئها. ولا تُفرض الفترات (أي موقع خلوّ الذات عن صدور الحدث والفعل) كالإعدام، بحيث يرى المستعمل موقع صدور الحدث فقط.

وبعبارة أخرى: لا تكون العناية المصححة للاستعمال المجازي ملاحظة حصول الحدث وتلبّس الذات به بالفعل، بحيث يقصر نظر المستعمل عليه، من دون اعتمادٍ بموقع 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 تلبّس الذات بالحدث وصدوره الفعلي في شيءٍ من عناوين هذه المشتقات؛ حيث لا يفهم من مثل التاجر والنّجار والطبيب إلّا من كان حرفته ذلك، لا المشتغل بفعل التجارة أو النّجارة أو الطبابة دائماً.

وأوضح مما ذكرنا حال أسماء المكان والآلات. مع إمكان أن يقال بانقلاب الوصفية إلى الاسمية في مثل المسجد والمنبر والمحراب فكأنّها أسماء أجنبية لا يفهم العرف منها إلّا ذات تلك الحقائق، من دون انسياق مبادبيها إلى الذهن رأساً.

بل يمكن أن يقال: إنّ المتفاهم عرفاً من مكان السجدة وألة الفتح

ما كان مُعدّاً لهما، لا المكان الحقيقي (الذي اختلفت فيه آراء الحكماء والمتكلمين^(١)) ولا الآلة الفعلية للفتح. ولكنه غير مطرد في أسماء المكان؛ بداعه لحظ 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 للتلبّس به. فيشمل الشقّ الثاني من التعريف، مثل أسماء المكان والزمان والآلة، بل تدخل فيه المشتقات الحاكية عن الحرف والصناعات كالناجر والتجار.

المراد من الحال

وقع الكلام في المراد من الحال حينما يقال: الذات المتلبسة بالمبدأ في الحال.

قال الإمام الراحل رحمه الله: - بعد الاشارة إلى كون الكلام في المشتق بمفهومه اللغوي التصوري - : ما حاصله: إنّ المراد بالحال (عندما يُقال: الذات المتلبس بالمبدأ في الحال) ليس زمان الجري والاطلاق ولا زمان النطق ولا النسبة الحكمية؛ لتأخر كل ذلك عن محل البحث - الذي هو مقام الوضع - ولا يمكن دخلها في الوضع. وبما أنّ الزمان خارج عن مفهوم

(١) قال العلامة الطباطبائي رحمه الله في نهاية الحكمة: وقد اختلفوا في حقيقته (أي المكان) على أقوال خمسة. أحدها: أنه هيولى الجسم. الثاني: أنه الصورة. والثالث: أنه سطح من جسم يلاقي المتمكن سواء كان حاوياً أو محظياً له. والرابع: أنه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى. وهو قول المعلم الأول وتبعه الشیخان الفارابي وابن سينا. والخامس: أنه يُعدُّ يساوي أقطار الجسم المتمكن فيكون بعدها جوهرياً مجرداً عن المادة. وهو قول الأفلاطون والرواقيين، واختاره المحقق الطوسي وصدر المتألهين... فالمعتمد هو القول بالسطح أو البعد الجوهري المجرد عن المادة. نهاية الحكمة: ص ١١٥.

المشتق، لا يكون المراد زمان التلبـس، بل المراد أنـ المشـتق هـل وضع لـمـفـهـوم لا يـنـطـبـق إـلـا عـلـى المـتـصـف بـالـمـبـدـأ أـو لـمـفـهـوم أـعـمـ منهـ؟ وـبـعـارـةـ أخرىـ: إـنـ العـقـل يـرـى بـيـنـ أـفـرـادـ المـتـلـبـس فـعـلـاـ جـامـعاـ اـنـتـزـاعـيـاـ. فـالـبـحـثـ فـيـ أـنـ الـلـفـظـ هـلـ وـضـعـ لـهـذـاـ الـجـامـعـ أـوـ لـمـفـهـومـ أـعـمـ منهـ؟

وـبـماـ ذـكـرـنـاـ مـنـ كـوـنـ مـحـطـ الـبـحـثـ هوـ الـمـفـهـومـ التـصـورـيـ، يـنـدـفعـ ماـ رـبـماـ يـتـوـهمـ مـنـ أـنـ الـوـضـعـ لـلـمـتـلـبـسـ بـالـمـبـدـأـ يـنـافـيـ عـدـمـ تـلـبـسـ الـذـاتـ بـهـ فـيـ الـخـارـجـ، خـصـوصـاـ إـذـاـ كـانـ تـلـبـسـ مـمـتـنـعـاـ كـالـمـعـدـومـ وـالـمـمـتـنـعـ؛ لـلـزـوـمـ اـنـقـلـابـهـاـ إـلـىـ الـمـوـجـودـ وـالـمـمـكـنـ. وـجـهـ الـانـدـفـاعـ أـنـ ذـلـكـ يـلـزـمـ مـنـ كـوـنـ الـبـحـثـ فـيـ الـمـفـهـومـ التـصـدـيقـيـ، وـسـيـأـتـيـ أـنـهـ لـيـسـ مـفـهـومـ الـمـشـتقـ ذاتـ ثـبـتـ لـهـ الـمـبـدـأـ، حـتـىـ يـقـالـ: إـنـ ثـبـوتـ شـيـءـ لـشـيـءـ فـرعـ ثـبـوتـ الـمـثـبـتـ لـهـ، حـتـىـ يـلـزـمـ مـنـهـ فـيـ ثـبـوتـ وـوـجـودـ لـذـاتـ الـمـعـدـومـ وـالـمـمـتـنـعـ؛ لـكـيـ يـصـدـقـ أـنـهـ شـيـءـ لـهـ الـعـدـمـ وـالـامـتنـاعـ، فـيـلـزـمـ اـنـقـلـابـ الـمـذـكـورـ.

وـبـنـاءـ عـلـىـ ذـلـكـ لـاـ حـاجـةـ لـدـفـعـ إـشـكـالـ الـانـقـلـابـ إـلـىـ التـشـبـثـ بـأـنـ التـلـبـسـ مـنـ قـبـيلـ الـكـوـنـ الـرـابـطـ (ـالـذـيـ هـوـ الـرـبـطـ وـالـانتـسـابـ)ـ الشـابـتـ فـيـ نـفـسـ الـأـمـرـ وـهـوـ لـاـ يـنـافـيـ الـامـتنـاعـ الـخـارـجـيـ لـلـمـحـمـولـ -ـكـمـاـ عـنـ الـمـحـقـقـ الـكـمـپـانـيـ -ـ؛ نـظـرـاـ إـلـىـ عـدـمـ دـفـعـ إـشـكـالـ الـمـزـبـورـ بـذـلـكـ؛ لـأـنـ الـكـوـنـ الـرـابـطـ وـإـنـ لـاـ يـنـافـيـ فـرـضـهـ التـصـورـيـ عـدـمـ الـمـحـمـولـ أـوـ اـمـتنـاعـهـ، إـلـاـ أـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ تـحـقـقـهـ إـذـاـ كـانـ الـمـحـمـولـ مـعـدـومـاـ أـوـ مـمـتـنـعـاـ. فـانـ فـيـ مـثـلـ: «ـزـيـدـ مـعـدـومـ»ـ أـوـ «ـشـرـيكـ الـبـارـيـ مـمـتـنـعـ»ـ لـاـ تـحـقـقـ لـلـكـوـنـ الـرـابـطـ؛ حـيـثـ لـاـ تـأـصـلـ وـلـاـ تـحـقـقـ لـلـمـعـدـومـ لـكـيـ يـتـصـورـ رـبـطـ شـيـءـ بـهـ أـوـ اـنـتـسـابـهـ إـلـيـهـ، بـلـ مـثـلـ هـذـهـ الـقـضاـيـاـ مـنـ قـبـيلـ سـوـالـبـ مـحـصـلـةـ؛ حـيـثـ لـاـ ثـبـوتـ فـيـ هـذـهـ الـقـضاـيـاـ لـأـصـلـ النـسـبةـ؛ لـعـدـمـ

^(۱) طرفها. انتهی حاصل کلامه ^ب مع تحریر متن.

أقول: الظاهر أنَّ ما يصحح وضع لفظ المشتق لمعروض المبدأ والمتبasis به حال الاستعمال والجري هو فرض ذلك حين الوضع، لا واقعه؛ لكي يلزم ما ذكره من الإشكال، فلا يرد إشكال تقدُّم ما هو متأخِّر عن رتبة الوضع بناءً على كون المراد من الحال حال الجري والاسناد؛ نظراً إلى عدم كون فرض ما هو معروض للمبدأ ومتبasis به - في مقام الوضع - متوقفاً على تحقق التلبس واقعاً، بل شأنه على سبيل القضايا الحقيقية المبنية على فرض الموضوع.

والذي يخطر بالبال أنَّ المدار في صدق الاتصاف بالمبدأ، هو المعنى المبادر من عنوان المشتق. فلو كان هو الأعم مما انقضى عنه التلبُّس، بالمبأداً أو التهيؤ له، يكشف ذلك عن صدقه على الأعم مما انقضى عنه التلبُّس حقيقةً. والمراد من التلبُّس عروض المبدأ على الذات.

وعليه فالمعنى من المقصود من المتهيئ للتبليس أو المتلبس في الحال، هو الذي تهيئاً أو عرض عليه المبدأ حال الاسناد والجري. وأمّا تأخّره عن الوضع رتبة لا ضير فيه، فانّ وضع المشتق لما فرض أنه معروض للمبدأ ومتلبس به حال الاسناد والجري بمكان من الإمكان، من دونأخذ الزمان في مفهوم المشتق. والشاهد على ذلك تبادر الذات المتلبس بالمبأدا حال الحرج، والاسناد من: اطلاق المشتق وظهوره فيه من دون فريبيه.

وبعبارة أخرى: كل ذات متصفه بأي مبدأ يمكن فرض تلبسها بالمبدأ واقعًا حال الاسناد ويمكن أيضًا فرض انتفاء تلبسها بالمبدأ وبلحاظ زواله عنها وخلوّ الذات عنه حال الاسناد والجري بعد ما كانت معروضة له

(١) مناهج الوصول: ج ١، ص ٢١٠.

ومتصفّةً به. وإنّ لاحظ ذلك في مقام وضع لفظ المشتق يمكن من الإمكان، هذا مع كون وضع الفاظ المشتقات تعينياً ناشئاً من كثرة الاستعمال غالباً.

خروج الملحوظ فيه حال التلبّس عن محل النزاع

ربما يكون إطلاق المشتق في الذات بلاحظ حال تلبسها بالمبأ، بمعنى أنّ المستعمل يلاحظ حال تلبس الذات بالمبأ وزمان اتصافها به حين إطلاق المشتق على الذات وحمله عليها في مثل قوله: «زيدُ كان ضاربًا أو سيكون ضاربًا»، ونحو ذلك من التعبير الدالة على لاحظ 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 بالمبأ بلا كلام ولا إشكال، حتى في المستقبل. لوضوح تلبس الذات واتصافها بالمبأ حقيقةٌ في ظرف التلبس. فلا كلام في ذلك.

وأنّما الكلام في المشتق إذا لم يلحظ في إطلاقه حال تلبس الذات بالمبأ.

في الوجوه التي استدل بها للأعم

استدل على وضع المشتق للأعم بوجهه.

منها: دعوى تبادر الأعم في مثل: المقتول والمضروب، بل التزم بعض^(١) بخروج اسم المفعول عن محل النزاع؛ بدعوى وضعه لمطلق من وقع عليه الحدث وأنّه لا يعقل فيه الانقضاء.

(١) وهو الشيخ محمد تقى الإصفهانى فى هداية المسترشدين: ص ٨٤، س ٢١.

وردّه السيد الإمام رحمه الله: يمنع التبادر. ولكن استعمال «المضروب» و«المقتول» بلحاظ حال التلبّس، وإلا فالضاربية والمضروبية متضايقان عرفاً فلا فرق في المتفاهم منهما، مع نقضه باسم الفاعل بأنه وضع لمن صدر منه الضرب، وهو أيضاً لا يعقل فيه الانقضاض. هذا مضافاً إلى الإشكال في تصوير الجامع. والعجب من هذا العلم؛ حيث إنّه مع إشكاله في تصوير الجامع التزم بالوضع للأعم.

أقول: وفيه أنه بناءً على كون الإطلاق بلحاظ حال التلبّس يلزم خروج سائر المستثنات عن محل النزاع أيضاً، وهو يُؤكِّد لا يلتزم به، مع كون إطلاق اسم المفعول وغيره - من دون قرينة - بلحاظ حال التلبّس خلاف الإرتکاز والوجدان ما دام لم يكن في الكلام لفظ يدل عليه.

وأما عدم معقولية الانقضاض في اسمي الفاعل والمفعول فلا نسلّمه مطلقاً؛ حيث إنّا نرى بالوجдан عدم صحة حمل عنوان المحبوس والمجنون والمديون حقيقةً على من انقضى حبسه وزال جنونه وأدى دينه، ولا عنوان الصاحك والماشي والقاعد والجالس والصامت حقيقةً على من انقضت عنه هذه المبادئ، وتلبّس بأضدادها.

والحق في المقام اختلاف المعنى المتبادر من اسمي الفاعل والمفعول باختلاف المواد. ففي بعض المواد يتبادر الأعم كما في المضروب والمقتول وفي بعضها الآخر يتبادر خصوص المتلبّس في الحال، كما في المحبوس والمجنون والمفلوك والمديون فيختلف المتبادر باختلاف أنواع المفاعيل، بل في الفواعل أيضاً، كما في الصاحك والمتكلم والصامت والجالس والماشي، فلا يطلق على المنقضي عنه التلبّس، مع كونه متلبساً في الحال بالطبع المخالف. وهذا مما يشهد له الوجдан والتبادر والإرتکاز ولا يمكن

إنكاره. ولا محذور في الالتزام بذلك (أي التفصيل في وضع المستعات)، فان الفقيه في مقام الاجتهاد واستنباط الحكم من خطاب الشارع في آية أو رواية يرجع إلى التبادر المترکز في ذهنه لتشخيص مراد الشارع من عنوان المشتق المأخذ موضوعاً للحكم في لسان الدليل، فايّ معنى تبادر إلى ذهنه عند الاطلاق هو الظاهر.

ومنها: التمسك بمثل قوله تعالى: «الزنانية والزاني فاجلدوا...» و«السارق والسارقة فاقطعوا...». بتقرير أنه لو لا صدق المشتق على ما انقضى عنه التلبّس، لم يكن موضوعاً لأجزاء الحد عليهما.

وردّه الإمام الراحل رحمه الله: 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 الإمام رحمه الله بقوله تعالى: «لا ينال عهدي الظالمين» على عدم لياقة من عبد صنّماً لمنصب الامامة؛ ردّاً على من تصدّى لها مع كونه عابداً للصنم مدةً من عمره. وهذا الاستدلال منه عليه إنما يبيّني على وضع المشتق للأعم. لأنّهم غير عابدين للصنم حين التصدّي.

وأجاب عنه الإمام الراحل رحمه الله: 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 المتلبّس بالظلم (المتصرّم في ذاته) آناماً وهو موضوع عهد الولاية في الآية، وهذا بخلاف منصب الامامة فإنّها 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 آنَّ مَا لا يناله العهد مطلقاً. وهذا يفهم أيضاً بمناسبة الحكم والموضع؛ نظراً إلى أنّ الامامة والزعامة بما لها من الأهمية (بحيث لا ينالها مثل إبراهيم خليل الرحمن إلا بعد الابلاء والامتحان)، لا يليق بها من ظلم وعبد الصنم ولو آنَّ مَا في برهة من عمره.

أقول: يخطر بالبال أنّ الضارب ونحوه قد اشتُقَّ من المبادئ المتصرّمة أيضاً، لوضوح انتقاء فعل الضرب ونحوه بتصرّم الزمان. فلا فرق بين الظلم وبين غيره من هذه الجهة.

والجواب الصحيح: أنا أحرزنا بالدليل أنّ المانع من نيل الولاية صدور الظلم (وهو الشرك) ولو في برهة من zaman سابقاً نظير ما يقال في حدّ السارق الثابت بعمل السرقة سابقاً.

رأي السيد الامام في وضع المشتق

حاصل كلام الامام عليه السلام: إنّه لا بد للسائل بوضع المشتق للأعم من فرض جامع بين ما القضى عنه التلبس وبين المتلبس بالمبدأ في الحال. ومع عدم إمكانه تسقط دعواه بلا حاجة إلى إقامة البرهان عليه؛ حيث إنّه يدعى 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 المدعى صدق عنوان المشتق على الذات حال فقدان تلبسه بالمبدأ؛ لأجل التلبس السابق، بمعنى أنّ التلبس السابق يكون مصححاً لاستعمال المشتق في

الذات العارية عنه، فكما كان الاستعمال من أول زمان التلبّس بالمبأ حقيقةً، 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 لا بد من فرضه بين الفاقد للتلبّس وبين واجده وهو مما لا يعقل.

أما الجامع الانتزاعي البسيط المحسّن بين الواجب والفاقد - المنقضي عنه التلبّس - فغير متصور، كما هو واضح. وأما الجامع البسيط المنحل إلى المركب فأيضاً غير معقول؛ لتوقفه على وجود المركب الكذائي في الواقع ليؤخذ منه، والحال أنه ليس في الواقع أثر لذلك.

فلا بد من الالتزام بالتركيب التفصيلي في الموضوع له، وهو راجع إلى الاشتراك اللّفظي (ولو بوضع واحد، بناءً على إمكان وضع اللّفظ لمعنىين في آن واحد كإمكان استعماله في معنيين كذلك). بلا فرق في ذلك بين القول بأخذ الذات في مفهوم المشتق وبين عدم أخذها في مفهومه، لأنّ كان المشتق هو المبدأ المنتسب، أخذ الزمان فيه أو لا؛ حيث إنّ الذات بما هي ليست موضوعة لعنوان المشتق ولا للزمان، بل لا بد من تقييدها بالتلبس أو عدمه، مع انتصائه خارجاً فيعود محذور عدم الجامع مطلقاً أو التركيب التفصيلي الراجع إلى الاشتراك اللّفظي.

ثم قال ^ش: إذا عرفت ذلك يتضح لك أنّ المشتق حقيقة في المتلبّس بالفعل؛ لاستلزم القول بالأعم فرض الجامع المستحيل أو الاشتراك اللّفظي الخارج عن محل الكلام، مضافاً إلى أنّ التبادر هو الدليل الوحيد في مثل المقام الرابع إلى تعين أوضاع الألفاظ، وهو يساعد الوضع للمتلبس لا الأعم. وأما صحة السلب ترجع إلى التبادر كما سبق في محله.

ويؤيد ذلك تضاد المستعيرات المتصادمة المأكولة من المبادئ المتصادمة حسب معاناتها المرتكزة في الأذهان؛ حيث إنه لو لا تبادر الذات المتلبسة بالمبادأ لا تضاد بينها ارتکازاً.

أقول: يخطر بالبال أنّ الجامع هو اتصف الذات بالتلبس بحسب الجري والاسناد عرفاً، ولا ينافي ذلك فقدان المبادأ في الواقع حال الجري والاسناد، نظراً إلى أنّ اتصف الذات به عرفاً بعلاقة تلبسه به سابقاً، بمكان من الامكان؛ لأن المدار فيه - كما قلنا - هو المعنى المتبادر عرفاً. فالدليل على ذلك هو التبادر، وتوگده صحة الحمل وهي مستقلة عن التبادر في العلامية للوضع بشهادة الارتكاز والوجودان.

وعليه: فالمدّعى وضع المشتق للذات المتصف بالتلبس بالمبادأ، وإن اتصف بالمبادأ هو الجامع بين الفاقد وللتلبس وبين واجده حال الجري والاسناد.

هذا، ولكن مقتضى التحقيق اختلاف المستعيرات 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 بالمبادأ حال الجري في مثل الجالس والضاحك والمحبوس والمديون ونحو ذلك. والدليل الفارق هو التبادر في كلا القسمين، فراجع ارتکازك ووجودانك. وعلى الأول تتحمل آيات السرقة والزنا والولاية للظالمين. وقد يستدل على وضع المشتق لخصوص الذات المتلبسة بالمبادأ في الحال بوجهين عقليين:

أحدهما: أنّ حمل المشتق على الذات وجريه عليه لا بُدّ له من خصوصية تقتضيه، وإلا لزم حمل أيّ شيء على أيّ شيء آخر. وتلك

الخصوصية المصححة لحمل المشتقات هي نفس المبادئ القائمة بالذوات. ولذا لا يصح الحمل على الناقد المنقضى عنه المبدأ. وعليه فلا بد للقائل بالأعم: إنكار اعتبار الخصوصية في صحة الحمل والجري، وهو خلاف الضرورة والوجdan، أو دعوىبقاء الخصوصية بعد الانقضاء، والحال انه ليس بعد الانقضاء إلا بعض العناوين الانتزاعية؛ حيث إنه لا جامع بين فاقد المبدأ وبين واجده إلا ذلك.

وردّه الإمام الراحل^(١): بأنّ هذا الوجه إن رجع إلى تبادر المتلبس بالفعل من عنوان المشتق فوجيه، وإنّ فالحمل والجري متأخّران عن مقام الوضع (الذي هو محل البحث) وتأثيران مداره. فلو وضع لفظ المشتق لمعنى أعمّ يصح الحمل بعد الانقضاء على فرض تصوير الجامع، وإنّ فلا. أقول: والظاهر رجوع كلام المستدل إلى عدم امكان تصوير الجامع في مقام الوضع وإنما يؤول استدلاله إلى بيان وجه ذلك.

ثانيهما: ما عن المحقق الاصفهاني^(٢) من أنّ مفهوم الوصف بسيط ومع بساطة المشتق لا يعقل وضعه للأعم. وإنّ بساطته إنما على رأي العلامة الدواني^(٣) من اتحاد المبدأ والمشتق ذاتاً واحتلافيهما اعتباراً. أي المبدأ المنتسب إلى الذات، وعليه فليس المشتق في ذاته إلا المبدأ الملون بلون الانتساب إلى الذات، من دون تركيب بينهما، أو على رأي السيد الشري夫 من وضع المشتق لصورة ذهنية وحدانية مبهمة متلبسة بالمبدأ بنحو التمثيل الذهني، وإنّ وحدانيتهما في الذهن كوحدانيتها في الخارج؛ نظراً إلى انطباع الصورة الخارجية في مرآة الذهن. وهذه الصورة مقوّمة لعنوانية

(١) نهاية الدررية طبع آل البيت: ج ١، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٢) نقل كلامه بلفظه في نهاية الدررية: ج ١، ص ٢٢١.

عنوان المشتق بشهادة ما نجده في ارتكاننا من إطلاق لفظ المشتق. وقد نقله المحقق الاصفهاني^(١) ووافقه ورتب عليه عدم معقولية وضع المشتق للأعم؛ نظراً إلىأخذ الاتساب والتلبس في حقيقة الصورة الذهنية الوجданية المقدمة لعنوانية عنوان المشتق فلا يعقل صدقها على فاقد التلبس.

وردّ الإمام الراحل^{رحمه الله}: بأنّ بساطة مفهوم المشتق وتركيبيه فرع الوضع وطريق إثباته التبادر، لا العقل. وإنّ مثل هذه الوجوه العقلية لا تصلح لإثبات مفهوم المشتق المنوط بالوضع والتبادر. كما سبق من أنّ هذه المسألة لغوية لا عقلية.

ثم قال^{رحمه الله} ما حاصله: إنّ لمادة المشتقات - السارية فيها - وضعًا مستقلًا. ولا يمكن أن يكون المصدر أو اسمه مادة لها. نظراً إلى أنّ لكل منها هيئة مختصة، وهي لا تقبل هيئة أخرى. 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 الهيئة خلاف الوجدان ومستلزم للغوية؛ حيث إنّ لكل هيئة وضع على حدة. وثانياً: إنّا قد نعلم معنى مادةٍ ونجهل معنى الهيئة، كما لو فرض الجهل بمعنى هيئة اسم الآلة في «مضراب»، ولكن نعلم معنى مادة الضرب. فنفهم أنّ لمادة الضرب شأن وتطور فيها وليس هذا إلا للوضع. وكما أنّ دلالة الهيئة على معناها، مع الجهل بمعنى المادة دليلٌ على وضعها مستقلًا نوعياً، فكذلك دلالة المادة على ذلك دليل على وضعها مستقلًا نوعياً.

وأشكل أولاً: بأنّ المادة المجردة عن جميع هيئات المشتقات ليست من مقوله اللفظ؛ لعدم إمكان النطق بها، فلا يعقل وضعها اللغطي، مع أنه

(١) نهاية الدراسة / طبع آل البيت: ج ١، ص ١٩٥ و ٢١٩.

لو كانت المادة موضوعة لنفس الحدث يلزم كون المصدر واسمه غير مشتقين من المادة؛ لأنهما أيضاً وُضعاً لنفس الحدث، مع أنّ لهيئتهما وضعاً ودلالة زائدين على المادة. مضافاً إلى أنه على فرض وضع المادة مجردأ عن الهيئات، يلزم دلالتها على معناها، ولو وُجدت في ضمن هيئة غير موضوعة. فأجاب ^ب عنه: بأنّ المواد موضوعة بالوضع التهييّي بمعنى تهييّتها لأن تتلبّس بهيئة كذلك (أي هيئات المشتقات المعهودة). ومثل ذلك لا يلزم أن يكون من مقوله اللفظ مستقلأً وابتداءً، ولا مما يمكن به النطق كذلك، بل يكفي لوضعه القابلية والتهييّ لذلك، ولو في ضمن هيئة ما. وأمّا الفرق بين المادة وبين المصدر واسمه أنّ هيئتهما موضوعة لغرض التمكّن من النطق بمعنى المادة (وهو نفس الحدث) في قبال هيئه سائر المشتقات. فكما أنها تدل على الفاعلية أو المفعولية والفعل الخاص، فكذلك المصدر واسمه وُضعاً ليدلّا على معنى المادة دلالة لفظية. ومن هنا يصح أن يقال: إن المصدر أو اسمه أصل المشتقات.

وأما الأشكال بلزوم دلالة المادة في ضمن آية هيئة فاتضح جوابه بما ذكر؛ إذ الوضع التهبي للازمدوج مع هيئات المشتقات ويكون لها ضيق ذاتي لا تدلّ في ضمن غير هيئتتها.

و ثانياً: بأنّ وضع الهيئة والمادة مستقلاً يستلزم دلالة المشتقات على معنيين مستقلّين، وهذا خلاف التحقيق، بل الضرورة.

فأجاب **بأنَّ الوضع لِمَا كان تهيئيًّا في كُلٍّ من المادَّة والهيئة للازدواج والتركيب، فكما تتحدَّان باندكاكهما في الصورة، فكذلك في دلالتهما على المعنى، فلا استقلال في دلالتهما. كما أجيِّب بذلك عن لزوم دلالة المادة في ضمن الهيئات المهمَّلة.**

أقول: يخطر بالبال إشكال في تعلق 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 مجردةً عن جميع الهيئات، كما لا يمكن النطق بها، بخلاف الهيئة، فيمكن تصوّرها مجردة عن المادة الخاصة الشخصية، وإن لا مناص من تصوّرها أيضاً في ضمن مادة مّا ولو نوعية مهيّئة الفعل وفعّل، يفعل، فاعل، مفعول. وعلى فرض إمكان تجريد المادة عن جميع الهيئات وتصوّر مفهوم مستقل عام جامع لها - غير المصدر واسمه - بحث يكون منسلاً عن خصوصياتها المندكّة ضمن مختلف الهيئات، لا يثبت ذلك وضع لفظٍ لها.

هذا، ولكن لا يبعد دعوى وضع الحروف الأصلية المرتبة على وجه خاص للمادة - مثل الضاد والراء والباء - لمادة الضرب السارية في هيئات الصيغ حتى المصدر واسم المصدر. وذلك أولاً: للعلم بأنّ للمادة شأنًا وتطوراً في جميع الهيئة، ولا يتوقف ذلك على تجريد المادة عن جميع الهيئة وتصوّرها مستقلةً مجردةً عن أيّة مادة، كما أنّ الأمر كذلك في وضع الهيئة وتتّبادر معنى المادة - وهو الحدث الخاص - من الحروف الأصلية المرتبة على ترتيب الفاء والعين واللام.

وضع الهيئة

حاصل كلام الإمام الراحل رحمه الله في المقام:

أنه لا يلزم من وضع الهيئة إمكان تصوّرها مجردة عن المادة، بل يكفي تصوّرها في ضمن مادة. مثل: زنة «فاعل» و«مفعول». وأنّ المستويات: فعلية واسمية. والفعلية إما حاكبات كالماضي والمضارع أو

موجّدات كالأوامر. والاسمية مثل الفاعل والمفعول. إنّ لهيئات الأفعال معاني حرفيةً غير مستقلة في المفهوم، ولا في الوجود، ويكون وضعها كالحروف عائتاً والموضوع له خاصاً، على التفصيل السابق في الحروف. وذلك لأنّها وضعت لحكاية صدور الحدث من فاعلٍ على ما هو عليه في الخارج، من سبق تتحقق الحدث، كما في الماضي أو لحوقه، كما في المضارع. ولاريب في أنّ صدور الحدث بأيّ نحو كان يتبع الفاعل ويترافق به. ففي الحقيقة هو الكون الرابط فليست معاني الأفعال بالحمل الشائع إلّا معاني هيئات ربطية. فلم توضع ألفاظها بازاء الزمان الماضي أو المستقبل ولا بازاء السبق واللحوق، بل إنّما وضعت لحصة من التتحقق الملازم للسبق واللحوق لزوماً بيّناً. ولا يبعد وضعها للسبق واللحوق الإضافيين بالحمل الشائع أي السبق واللحوق المتعلّقين بالحدث الواقع في الخارج على نحو الكون الرابط؛ حيث لا وجود لهما إلّا يتبع 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 مستقلة، بل إنّما يكون للدلالة على الحدث وعلى كيفية صدوره نحو وحدة وهي وحدة المادة والهيئة في الدلالة على معنى واحد قابل للتتحليل.

بيان ذلك: أنّ تتحقق الصادر والصدر كتحقّق الحال والحلول ليس تحقّقين لكنّهما قابلان للتتحليل، ويُلحوظ كلُّ واحد منها مستقلّاً عند التحليل، والاسم الموضوع لكلِّ واحدٍ منهما حينئذٍ - كالصادر والصدر - مستقلٌ في الدلالة. ولاربط بين الفاعل والمفعول ولا بين الموضوع

والعرض في ظرف التحليل. ولا تكون حكاية الأسماء عن الواقع على طبقه. فان واقع الصادر والصدور والحال والحلول لا تكُن فيه؛ حيث إنَّه ليس في الخارج إِلَّا الفاعل و فعله والموضع وعرضه. والذي يحكى عن هذا الواقع (على ما هو عليه) هو الفعل، فلا يدل لفظ «ضرب» في «زيد ضرب» مثلاً على الحدث والحدث والانتساب إلى الفاعل وسبق الصدور دلالات مستقلة متكررة، بل لا يدل إِلَّا على فعل زيد، لكنَّه قابل للتفسير، نظير لفظ «الجسم» الدال على معنى واحد قابل للتفسير إلى المادة والصورة، غاية الفرق أنَّ لفظ «ضرب» أيضاً مركب من المادة وال الهيئة كمعناه المنحلي إلى الصادر والصدور، بخلاف الجسم فان التركب في معناه دون لفظه. فكما أنَّ وحدةحقيقة الجسم لا تُنافي التفسير، فكذلك وحدة الفعل واللفظ الدال عليه. انتهى حاصل كلامه ^ر في المقام مع تحرير متنَّا وهو متين لا غبار عليه.

كيفية دلالة الفعل المضارع على الحال

لاريب في اختلاف دلالة الفعل المضارع بحسب تنوع المواد. فمنه: ما يدل على خصوص المستقبل، مثل يقوم ويقعد ويجيء ويذهب. ومنه: ما يدل على خصوص المتلبس في الحال، مثل يعلم ويحسب ويقدر ويريد. ومنه الأفعال التي مبادئها تدرِّيَّة الوجود، مثل يصلّي ويذكُر ويقرأ ويتكلّم. قال المحقق الحائزى: إنَّ إطلاق الفعل المضارع على المتلبس بالمبدا في مثل - يصلّي ويذكُر ويقرأ ويتكلّم من التدرِّيَّيات - إنَّما بلحاظ الأجزاء التي لم توجَد بعد، كما أنَّ إطلاق الماضي بلحاظ الأجزاء السابقة. وأشكَل عليه الإمام ^ر أولاً: بأنه منقوض في مثل « يصلّي»؛ حيث

لا يقال: «صلّى» لمن يكون مشتغلًا بالصلة بلحاظ الأجزاء السابقة، وإن صح إطلاق الماضي بمثل «صلّى ركعتين» بلحاظ ما مضى من الركعتين. مع عدم فرق في إطلاق المضارع وجدانًا من حيث المبدأ بين التدريجيات وبين غيرها، مثل يقدر ويعلم مما كانت مبادئها دفعية ولها بقاء.

ثم قال [﴿]: ولا يبعد أن يقال إن هيئة المضارع وضفت للصدر الاستقبالي، لكنّها صارت حقيقة في الحال في بعض المواد بكثرة الاستعمال فيه.

أقول: وعلى أي حال لا ريب في كون الفعل المضارع حقيقة في كل من الصدور الحالي والاستقبالي في غالب المواد، وهذا ثابت بشهادة الوجдан والتBADR والارتكاز. وأما هل هو بنحو الوضع التعيني أو التعيني أو بالاشتراك المعنوي أو اللغطي؟ فهو بحث آخر. والظاهر أنّ الوضع في الأفعال تعيني، 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 وضع الفعل المضارع لهذا الجامع الاعتباري الشامل للصدر الحالي والاستقبالي.

التطبيقات الفقهية

وقد فرع الفقهاء على مسألة المشتق فتاواهم في فروع فقهية كثيرة، ونكتفي بذكر نماذج من هذه الفروع.

منها: ما حكي عن فخر المحققين والشهيد ^{رحمه الله} في مسألة من كانت له كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، من ابتناء تحرير المرضعة الثانية على النزاع في المشتق.

ويتبغى في المقام تحرير هذا الفرع لتتضمن مواضع الابهام، فنقول:

قال العلامة في القواعد: «ولو أرضعت الصغيرة زوجته على التعاقب فالأقرب تحرير الجميع؛ لأنَّ الأخيرة صارت أم من كانت زوجته إنْ كان قد دخل بإحدى الكبيرتين، وإلا حرمت الكبيرتان مؤبدًا وانفسخ عقد الصغيرة»^(١)!

وقال ابنه فخر المحققين في ذيل كلام والده: «أقول: تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بأحدى الكبيرتين بالاجماع. وأما المرضعة الأخيرة ففي تحريرها خلاف، واختار والذي المصنف وابن إدريس تحريرها لأنَّ هذه يصدق عليها أنها أم زوجته؛ لأنَّه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه، فكذا هنا، ولأنَّ عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق قبله كفى، فيدخل تحت قوله تعالى: وأمهات 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^(٣) قال: قيل له إنَّ رجلاً تزوج بجارية صغيرة، فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة أخرى - إلى قوله - فقال^(٤): حرمت عليه الجارية و امرأته التي أرضعتها أولاً، وأما الأخيرة فلم تحرم عليه.

(والجواب) المنع من صحة سند الرواية»^(٥).

وقال المحقق الكركي في جامع المقاصد في شرح كلام العلامة:

«لا نزاع في تحرير المرضعة الأولى وكذا الصغيرة إنْ كان قد دخل بإحدى

(١) اياض الفوائد: ج ٣، ص ٥٢.

(٢) النساء: ٢٧.

(٣) الوسائل: ج ١٤، ص ٣٠٥، ب ١٤، من أبواب ما يحرم بالرضاع ١.

(٤) المصدر.

الكبيرتين، ونقل الشارح الفاضل فيه الاجماع، ويبيّنه عليه أنّ المرضعة أم الزوجة الصغيرة بنت زوجة مدخل بها، سواء كانت المدخل بها هي الأولى أو الثانية، وإنما النزاع في تحرير المرضعة الثانية.

وبالتحرير قال ابن إدريس وجمع من المتأخرین كأبی القاسم بن سعید والمصنف، وهو المختار، ووجهه ما ذكره المصنف، من أنها أم من كانت زوجته، ومن كانت زوجته فاسم الزوجة صادق عليها؛ لأنّه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه على ما قرر في الأصول، فيندرج في عموم قوله تعالى: «أمهات 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 ب悍ية صغيرة، فأرضعتها زوجته ثم أرضعتها أولًاً، أما الأخرى، - إلى قوله - فقال^{عليه السلام}: «حرمت عليه الجارية وأمرأته التي أرضعتها أولًاً، أما الأخيرة لم تحرم عليه».

والمستمسك ضعيف؛ لأنّ سند الرواية غير معالم، فلا يعارض حجة الأولين^(٣).

ويستفاد من كلامهم عدّة نکات :

الأولى: حرمة المرضعة الأولى على أيّ حال، من دون ابتناءٍ على مسألة المشتق ولا على الدخول بها؛ نظراً إلى صدق عنوان أم الزوجة عليها، لفرض كون المرضعة زوجته، فتدخل المرضعة الأولى في «أمهات نسائكم».

الثانية: توقف حرمة المرضعة الصغيرة مويّداً على الدخول باحدى

(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 الصغار^(١). ويشهد لذلك ذكر هذا الفرع في المحرّمات بالمحاورة، كما أشار إليه المحقق النائيني^(٢). وإنما تحرم الربيبة إذا كانت أمّها مدخلاً بها. ولا فرق بين الدخول بالأولى والثانية في المقام؛ لفرض ارتفاعها من كليتهما.

الثالثة: انفساخ عقد الصغيرة وعدم حرمتها مؤبداً مع عدم الدخول

بكلتا المرضعتين الكبيرتين، فله تجديد العقد عليها.

وذلك لأنّها وإن صارت ربيبة بالارضاع، إلا أنّ أمّها لما كانت غير مدخلة فلا تحرم مؤبداً. وأما انفساخ عقدها فلأنّها باكمال الرضعة الخامسة عشر تصير ربيبة، وبذلك يتحقق الجمع بين الأمّ والربيبة. وهذا غير جائز ووجب لانفساخ عقد اللاحقة منها 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^(٣) قال:

«قيل له: إنَّ رجلاً تزوج بحارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة له أخرى: فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامرأته. فقال أبو جعفر^(٤): أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أولاً، فاما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنّها أرضعت ابنته»^(٥).

هذه الرواية ضعف سندها فخر المحققين، وتبعه في ذلك المحقق

(١) جامع المقاصد: ج ١٢، ص ٢٣٧.

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٨٦

(٣) الوسائل: ج ١٤، ص ٣٠٥، ب ١٤ مـتا يحرم بالرضاع ح ١

الكركي وجماعة من المحققين. ولكن الأقوى أنها حسنة.^(١) وأما دلالةً فيمكن الإشكال بأنّها أجنبية عن المقام؛ إذ الكلام فيما إذا لم يكن لبني المرضعة من زوجها الفعلي، فدخلت الزوجة الصغيرة بالارتضاع منها في عنوان الربيبة. ويشهد لذلك ما جاء في كلام العلامة من اشتراط الدخول بحدى الكبيرتين في حرمة المرضعة مؤيداً، حيث إنّه لو كان الكلام فيما إذا كان لبني المرضعة من هذا الزوج الفعلي يكون الدخول أمراً مفروغاً عنه، ولا معنى لاشتراطه حينئذ. وإنّ القياس بين المقامين مع الفارق؛ إذ الحرام هو أم بنت الزوج نفسه لا أم بنت زوج آخر غيره، وفي مورد الرواية لما كان الارتضاع من لبني الزوج تصير الزوجة الصغيرة بالارتضاع من الزوجة الكبيرة بنتاً رضاعيةً للزوج الفعلي نفسه، بخلاف ما إذا لم يكن للبن له. فإنّها تصير بالارتضاع حينئذ بنتاً رضاعيةً لزوجها السابق وبنتها من لبني زوجها السابق وربيبة للزوج الفعلي، وهي إنما تحرم على زوجها الفعلي بشرط الدخول، بدليل قوله تعالى: «وربائكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن»^(٢)، ولكن حرمة البنت ثابتة بالنسبة، لا بالرضاع. نعم تثبت حرمة البنت الرضاعية بعموم قوله عليه السلام: «لحمة الرضاع

(١) حيث إنّ علي بن محمد الكليني - الواقع في سندـها - من مشايخ الكلينيــي وشــهد النجاشــي بأنه ثــقة عــيــنــ. وأما ما نقلــ من مخالفته لأمرــ الحجــة (عــجــ) بتوقفــه عنــ الخــروــجــ إلىــ الحــجــ فيــ ســنةــ مــعــيــتــةــ لاــ يــنــافــيــ وــنــاقــتــهــ؛ــ لــامــكــانــ أــنــ لــمــ يــفــهــمــ مــنــ أــمــرــهــ عــلــيــ الــمــوــلــوــيــةــ،ــ فــلــعــلــ حــمــلــهــ عــلــىــ الــإــرــاشــادــ،ــ كــمــاــ قــبــلــ إــنــهــ الــعــالــلــ فــيــ أــمــرــهــ الشــخــصــيــ لــأــصــحــاــبــيــمــ،ــ نــعــمــ فــيــ صــالــحــ بــنــ أــبــيــ حــمــادــ -ــ الــمــكــنــيــ بــأــبــيــ الــخــيــرــ -ــ كــلــامــ،ــ حــيــثــ قــالــ النــجــاشــيــ:ــ إــنــ أــمــرــهــ كــانــ مــلــتــبــســاــ يــعــرــفــ وــيــنــكــرــ،ــ وــعــنــ الــفــضــائــيــ فــيــ كــتــابــهــ أــنــهــ ضــعــيفــ،ــ وــلــكــنــ نــقــلــ الــكــشــيــ عــنــ الــقــتــيــيــ قــالــ:ــ كــانــ الــفــضــلــ بــنــ شــاذــانــ يــرــتــضــيــ وــيــمــدــحــهــ وــيــقــوــلــ:ــ أــبــوــ الــخــيــرــ كــمــاــ كــنــيــ.ــ وــلــاــ يــعــارــضــ قــوــلــ النــجــاشــيــ،ــ ظــهــورــهــ فــيــ عــدــمــ إــحــرــازــ وــثــاقــةــ الــرــجــلــ،ــ فــلــاــ يــعــارــضــ شــهــادــةــ الــفــضــلــ بــالــحــســنــ،ــ مــعــ مــعــاــصــرــتــهــ لــلــرــجــلــ،ــ دــوــنــ النــجــاشــيــ.ــ وــأــمــاــ تــضــيــفــ أــبــنــ النــضــائــيــ فــلــاــ اــعــتــبــارــ بــهــ؛ــ لــعــدــ ثــبوــتــ كــتــابــهــ،ــ فــالــأــقــوىــ أــنــهــ حــســنــ؛ــ لــشــهــادــةــ الــفــضــلــ بــحــســنــ حــالــ الــرــجــلــ وــمــدــحــهــ،ــ فــلــاــ ضــعــفــ فــيــ ســنــدــهــ.

(٢) النساء: ٢٣

كلحمة النسب» فكذلك في الريبيبة. وبذلك تثبت حرمة الزوجة الصغيرة بارتضاعها من الكبيرة مع الدخول بها إذا لم يكن الارتضاع من لدن هذا الزوج الفعلي. وعليه فلا تصلح رواية ابن مهزيyar للدلالة على ذلك بنفسها، وكذا لا دلالة لها على عدم حرمة المرضعة الثانية؛ إذ هو فرع إرضاعها بنت الزوج الفعلي، لا بنت الزوج السابق، اللهم إلا بمعونة العموم المزبور، ولا نظر لرواية ابن مهزيyar إلى هذا العموم. ومثلها في الدلالة قوله عليه السلام في صحيحتي محمد بن مسلم والحلبي: «لو أنَّ رجلاً تزوج جارية رضيعة فأرضعها امرأته فسد النكاح». ^(١) و ذلك لأنَّ زوجية الصغيرة بعد ما ارتفعت بالارتضاع من الأولى، لا تصدق عنوان أم الزوجة على المرضعة الثانية بالارتضاع؛ كأنها أرضعت بنت زوجها.

الخامسة: ابتناء حرمة المرضعة الثانية الكبيرة على مسألة المشتق، بتقرير: أنَّ عنوان أم الزوجة إنما يصدق حقيقةً على المرضعة الثانية بناءً على وضع المشتق للأعمم؛ نظراً إلى مضي زمان تلبس الزوجة المرضعة بالزوجية بالارتضاع من الأولى. فلا مناص من ابتناء الحكم بحرمة المرضعة الثانية أيضاً على وضع المشتق للأعمم.

ولكن مقتضى التحقيق أنَّ عدم حرمة المرضعة الثانية ثابت بمقتضى القاعدة؛ نظراً إلى ارتفاع عنوان الزوجية بالارتضاع وحدوث عنوان البنية. ومن الواضح عدم صدق عنوان الزوجية مع صدق عنوان البنية. وأما مسألة المشتق فلا دخل لها في ذلك، بل حتى على القول بوضع المشتق للأعمم لا تقول به في العناوين المتصفة بالمبداً المتضاد للسابق في الآن اللاحق، كما في المقام؛ حيث إنَّ المرأة اتصفـت بعنوان البنية

(١) الوسائل: ج ١٤، ص ٣٠٢، ب ١٠، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح ١.

بالارتضاع، فكيف يمكن اتصافها بالزوجية حقيقةً حينئذ؟
ولم يظهر من الفخر خروج مسألة المرضعة الأولى عن بحث المشتق
لولا الاجماع والنص، فلو لا ذلك لم يكن عنده فرق بين الأولى والثانية.
وإنما الفارق بينهما هو الاجماع والنص.

وقد نقل السيد الإمام الراحل إسحاقاً في المقام، حاصلاه: أنه قد يشكل
في الفرق بين المرضعة الأولى والثانية، بأنّ ملاك الحرمة واحد في
المرضعتين؛ لتنصيف أمومة المرضعة الأولى وبنتية المرضعة في القوة
والفعالية، وتضادّ بنتية المرضعة وزوجيتها شرعاً. ولما كانت أمومة
المرضعة في مرتبة بنتية المرضعة - وهي مرتبة زوال زوجيتها - ،
فلا تتحقق إضافةً بين أمومة المرضعة وبين زوجية المرضعة، حتى تحرم
المرضعة لأجل صدق عنوان أم الزوجة عليها، بلا فرق في ذلك بين
المرضعة الأولى والثانية، بل موضوع الحرمة منتفيٍ فيهما معاً.

وأجيب عنه: بأنّ الرضاع المحرم علة لتحقق عنوان الأمومة والبنتية
في عرض واحد، وعنوان البنتية علة لارتفاع عنوان الزوجية، فلا بد من
اجتماع زوجية المرضعة مع بنتيتها لترتفع الزوجية بمحاجمة عنوان
البنتية. فتتعزز الزوجية في مرتبة الأمومة أيضاً، ولو آناماً. فتحرم المرضعة
لصدق أم الزوجة بلا فرق بين الأولى والثانية. وبيؤيده ما عن صاحب
الجواهر، من اتصال آخر زمان الزوجية بأول زمان الأمومة. وهذا كاف في
الاندراج تحت «أمّهات نسائكم». ومن الواضح أنّ إضافة النساء إلى ضمير
الخطاب ظاهر في الزوجة، فيكون المراد من «أمّهات نسائكم» أم الزوجة،
بل هما لفظان مترادافان حاكيان لمعنى واحد.

ومنها: ما لو أقرَّ شخصٌ بقوله: «أنا مقرٌّ به»، فهل يتربّ عليه أحكام الإقرار؟

أنكره فخر المحققين في الإيضاح؛ حيث قال: «و عندي في قوله: أنا مقرّ به، إشكالًا أيضًا الجواز أن يرید في المستقبل. لا يقال: اسم الفاعل بمعنى الاستقبال مجاز ومنع أكثر الأصوليين من صدق المشتق مع عدم قيام المشتق منه، بالنظر إلى المستقبل؛ لأنّا نقول: قد استعمل في لغة العرب والمجاز كثير ومسألة الخلاف لا يحکم فيها بلاقرينة». ^(١) فإنه ~~يتوهم~~ مع اعترافه بوضع المشتق لخصوص التلبس في الحال منع ظهوره فيه؛ نظرًا إلى استعمال اسم الفاعل في المستقبل مجازًا، وشروع الاستعمال المجازي في لغة العرب. وفيه: أن مجرّد شروع 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، اللهم إلا بقرينة حالية أو مقامية.

منها: حكمهم بعدم صحة صوم الحائض والنساء بعد حصول النقاء قبل الاغتسال؛ مستدلاً بظهور عنوان المشتق في الأعم ما انقضى عنه التلبس، فتشملهما عمومات منع الحائض والنساء عن الصلاة ما لم يثبت المخصوص، كما استدل بذلك المحقق الكركي؛ حيث قال: «إن الصوم من الحائض والنساء غير صحيح، والوصفان ثابتان بعد النقاء؛ لما تقرر من أن المشتق يصدق وإن انقضى أصله. خرج من ذلك ما أخرجه الدليل، وهو ما إذا فعلتا الطهارة للأجماع عليه، فيبقى على الأصل». ^(٢) وقال في ردّ من زعم اشتراط بقاء التلبس في صدق عنوان المشتق: «و هذا من الأغлат القطعية، فإنّ المعروف من مذهب الإمامية عدم اشتراط بقاء المعنى

(١) إيضاح الفوائد: ج ٢، ص ٤٢٥.

(٢) رسائل الكركي: ج ٢، ص ٨٢.

المستق منه لصدق المشتق. وهذه مسألة لا تخفي على أحد الطلبة فيما وقع بيننا وبين الأشاعرة من التشاجر فيها». ^(١)

ومنها: ثبوت حق الشفعة لأحد الشركين بعد ما باعه الشرك الآخر حصته؛ حيث أشكل بانتفاء الشركة بعد انتقال الملك فلا يترتب حكمها. وأجاب عنه الشهيد الثاني بقوله: «ولا عذر في أن الشرك بعد بيع حصته ليس بشرك؛ لمنع زوال اسم الشرك عنه، بناءً على أنه لا يشترط في صدق المشتق حقيقة بقاء المعنى المستق منه، ولا مخلص من ذلك، إلا بالتزام كونه حينئذ مجازاً، كما ي قوله بعض الأصوليين، 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 «داعي البحوث» وهو يشتمل على القسم الأول من الحجج العقلائية المحاورية. والحمد لله أولاً وآخرأ، وصلواته على محمد وآلـه سرداً.

وقد تم بفضل الله تعالى في غرة ربيع الثاني سنة ١٤٢٤ هـ.

العبد الخجلان من ساحة ربـه الغفار على 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 - القرآن الكريم
- ٢ - أجود التقريرات للسيد الخوئي
- ٣ - الاستبصار للشيخ الطوسي
- ٤ - أصول الفقه للشيخ المظفر
- ٥ - أمالی الشيخ الطوسي
- ٦ - إيضاح الفوائد لفخر المحققين
- ٧ - بحوث في علم الأصول للسيد محمود الهاشمي
- ٨ - بحوث في الفقه للمحقق الأصفهاني
- ٩ - بلغة الفقيه للسيد بحر العلوم
- ١٠ - التذكرة بأصول الفقه للشيخ المفید
- ١١ - تذكرة الفقهاء للعلامة الحلبي
- ١٢ - تقرير بحث السيد البروجردي للحجتی البروجردي
- ١٣ - التنقیح للسيد الخوئی
- ١٤ - تهذیب الأحكام للشيخ الطوسي
- ١٥ - تهذیب الأصول للسيد الخمینی
- ١٦ - جامع الشتات للمحقق القمی
- ١٧ - جامع المدارک للمحقق الخوانساری

- ١٨ - جامع المقاصد للمحقق الكركي
- ١٩ - جواهر الكلام للشيخ محمد حسن النجفي
- ٢٠ - حاشية مجمع الفائدة للوحيد البهبهاني
- ٢١ - حاشية المكاسب للمحقق الأصفهاني
- ٢٢ - حاشية المكاسب للمحقق الخراساني
- ٢٣ - الحدائق الناضرة للبحراني
- ٢٤ - الخصال للصدوق
- ٢٥ - الخلاف للشيخ الطوسي
- ٢٦ - درر الفوائد للشيخ عبدالكريم الحائرى
- ٢٧ - الذريعة إلى أصول الشريعة للسيد المرتضى
- ٢٨ - الذكرى للشهيد الأول
- ٢٩ - رجال النجاشي
- ٣٠ - رسائل الشهيد الثاني
- ٣١ - الرسائل الفقهية للوحيد البهبهاني
- ٣٢ - رسائل المحقق الكركي
- ٣٣ - روض الجنان للشهيد الثاني
- ٣٤ - رياض المسائل للسيد علي الطباطبائي
- ٣٥ - زبدة البيان للمحقق الأردبيلي
- ٣٦ - السرائر لابن إدریس الحلّي
- ٣٧ - سنن النسائي
- ٣٨ - شرح العروة للشهيد الصدر
- ٣٩ - صحيح مسلم

- ٤٠ - العدة للشيخ الطوسي
- ٤١ - عفل الشرائع للصدوق
- ٤٢ - عوالي الالئي لابن أبي جمهور
- ٤٣ - عيون أخبار الرضا للصدوق
- ٤٤ - الغنية لابن زهرة
- ٤٥ - فرائد الأصول للشيخ الأنصاري
- ٤٦ - الفضول للشيخ محمد حسين الاصفهاني
- ٤٧ - الفقيه للصدوق
- ٤٨ - فهرست الشيخ الطوسي
- ٤٩ - فوائد الأصول للكاظمي الخراساني
- ٥٠ - الفوائد الحائرية للوحيد البهبهاني
- ٥١ - القواعد والفوائد للشهيد الأول
- ٥٢ - قوانين الأصول للميرزا القمي
- ٥٣ - الكافي للكليني
- ٥٤ - كتاب الخمس للشيخ الأنصاري
- ٥٥ - كتاب الزكاة للشيخ الأنصاري
- ٥٦ - كتاب الصلاة للكاظمي الخراساني
- ٥٧ - كتاب الطهاره للسيد الخوئي
- ٥٨ - كتاب القضاء للمحقق الاشتياني
- ٥٩ - كتاب الوصايا والمواريث للشيخ الأنصاري
- ٦٠ - كشف الغطاء للشيخ جعفر كاشف الغطاء
- ٦١ - كشف اللثام للفاضل الهندي

- ٦٢ - كفاية الأصول للأخوند الخراساني
٦٣ - لمحات الأصول للسيد الخميني
٦٤ - مباحث الأصول للسيد كاظم الحائري
٦٥ - المبسوط للشيخ الطوسي
٦٦ - مجمع البيان للطبرسي
٦٧ - مجمع الفائدة للمحقق الأردبيلي
٦٨ - المجموعة الكاملة للشهيد الصدر
٦٩ - محاضرات في أصول الفقه للفياض
٧٠ - مختلف الشيعة للعلامة الحلبي
٧١ - مدارك الأحكام للسيد الموسوي العاملي
٧٢ - المدخل إلى عذب المنهل للشغراني
٧٣ - مسائل الأفهام للشهيد الثاني
٧٤ - مستدرك الوسائل للنوري
٧٥ - مستمسك العروة الوثقى للسيد الحكيم
٧٦ - مستند الشيعة للمولى أحمد النراقي
٧٧ - مستند العروة الوثقى للسيد الخوئي
٧٨ - مسند أحمد
٧٩ - مصباح الفقاہۃ لمیرزا محمد علی التوحیدی التبریزی
٨٠ - مصباح الفقیہ للمحقق الهمدانی
٨١ - المصباح المنیر للفیومی
٨٢ - مطراح الانظار للشيخ الانصاری
٨٣ - معراج الأصول للمحقق الحلّی

- ٨٤ - معالم الدين للشيخ حسن جمال الدين
- ٨٥ - المعتبر للمحقق الحلي
- ٨٦ - مقالات الأصول للمحقق العراقي
- ٨٧ - المكاسب للشيخ الأنباري
- ٨٨ - المكاسب لمحمد تقى الآملى
- ٨٩ - مناهج الوصول للسيد الخميني
- ٩٠ - منتهى المطلب للعلامة الحلي
- ٩١ - منية الطالب للشيخ التجفى الخوانساري
- ٩٢ - نهاية الأحكام للعلامة الحلي
- ٩٣ - نهاية الأصول للعلامة الحلي
- ٩٤ - نهاية الأفكار للشيخ العراقي
- ٩٥ - نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائى
- ٩٦ - نهاية الدرایة للشيخ الغروي الاصفهانى
- ٩٧ - نهج البلاغة لصبحي الصالح
- ٩٨ - نوادر الرواندى
- ٩٩ - هداية المسترشدين للشيخ محمد تقى الاصفهانى
- ١٠٠ - الوافية للفاضل التونسي
- ١٠١ - وسائل الشيعة للحرر العاملى

محتويات الكتاب

الحجج العقلائية

بناء العقلاة

- | | |
|----|---|
| ١٣ | أساس اعتبار الحجج العقلائية |
| ١٤ | الفرق الأساسي بين بناء العقلاء وسيرة المترشّعة |
| ١٦ | اقسام السيرة العقلائية ونطاقها |
| ٢٠ | السيرة الناشئة من حكم العقل |
| ٢١ | ما هي السيرة الارتكازية؟ |
| ٢٤ | مناهج الاستدلال ببناء العقلاء |
| ٢٨ | متى يثبت الامضاء بعدم الردع؟ |
| ٣٠ | امضاء السيرة العقلائية كبروئي |
| ٣٢ | اشتراط معاصرة السيرة للشارع في حجيتها |
| ٣٧ | طرق إثبات معاصرة السيرة للشارع |
| ٣٩ | ماذا يعامل مع الدليل اللفظي الوارد مورد السيرة؟ |

الحجج العقلائية المحاورية

الظواهر

- | | |
|----|---------------------------|
| ٤٥ | الحجج العقلائية المحاورية |
|----|---------------------------|

٣٠١	
٤٦	الظهور التصوري والتصديقي
٤٩	الأصول اللغوية
٥٥	التطبيقات الفقهية
٦٣	حجية الظواهر
٦٤	أدلة حجية الظواهر
٧١	تفاصيل في حجية الظواهر
	قواعد في تعين ظواهر الألفاظ
٧٥	المناسبة الحكم والموضع
٧٧	التطبيقات الفقهية
٨٥	الغلبة في الاستعمال والوجود
٩٠	مقتضى التحقيق
٩٢	الظهور الوضعي والانصرافي
٩٣	إذا وقع كلام الإمام جواباً للسؤال
٩٥	هل الاستعمال يوجب الظهور؟
٩٧	التطبيقات الفقهية
١٠٠	قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة
١٠٦	التطبيقات الفقهية
	المنطق والمفهوم
١١١	تعريف المنطق والمفهوم
١١٨	الأقسام الثلاثة للمنطق
١٢١	دلالة الاقتضاء
١٢٣	التطبيقات الفقهية

١٢٧	دلالة التنبية
١٣٢	حجّية هذه الدلالة
١٣٤	التطبيقات الفقهية
١٣٨	دلالة الإشارة
١٤٢	الدلالة السياقية
١٤٧	التطبيقات الفقهية
	المفاهيم
١٥٤	تحرير مصب النزاع في حجّية المفاهيم
١٥٧	ما هو المالك في ثبوت المفهوم؟
١٥٨	اعتبار عدم كون القيد مسوقاً لبيان الموضوع
١٥٩	أقسام المفهوم
١٦٠	أمثلةً لأقسام المفاهيم من الكتاب والسنّة
١٦٨	مفهوم الشرط
١٧٧	نظرة إلى مسلك السيد البروجردي
١٧٨	حكم ما إذا تعدد الشرط وانحدالجزاء
١٨٦	التطبيقات الفقهية
١٨٨	عدم تداخل المسبيّات
١٩٠	الثمرة الفارقة بين تداخل الأسباب والمسبيّات
١٩١	لافرق بين اختلاف الأسباب في الماهية والأفراد
١٩٤	مقتضى الأصل العملي عند الشك
١٩٥	مفهوم الوصف
١٩٩	تحرير الأقوال ومقتضى التحقيق

٢٠١	تفصيل الشيخ البهائي في مفهوم الوصف
٢٠٤	تفصيل المحقق الخوئي
٢٠٦	التطبيقات الفقهية
٢٠٨	مفهوم الغاية
٢٠٩	هل الغاية داخلة في حكم المغتَبِّ
٢١٢	هل المفهوم ثابت للغاية؟
٢١٧	التطبيقات الفقهية
٢٢٠	مفهوم الحصر
٢٢٢	لفظة «إلا»
٢٢٣	مدول «إلا» الاستثنائية من المفهوم أو المنطوق؟
٢٢٥	إشكال أبي حنيفة
٢٢٩	لفظة «إنما»
٢٣٢	لفظة «بل»
٢٣٥	التطبيقات الفقهية
٢٣٧	مفهوم العدد واللقب
٢٣٩	مفهوم التحديد والتعليق
٢٤٢	التطبيقات الفقهية
	مسألة المشتق
٢٤٧	تحرير محل النزاع
٢٤٧	هذه المسألة أصولية
٢٤٩	النزاع في المقام لغوي
٢٥٠	ثمرة المسألة

٢٥٢	المراد من المُشتقّ المبحوث عنه في الأصول
٢٥٤	هل تدخل أسماء الزمان في محظّ البحث؟
٢٥٨	أقسام العناوين الجارية على الذات
٢٦٠	الفرق بين المُشتق ومبئته
٢٦٣	كلام صاحب الفضول والمناقشة فيه
٢٦٦	الصفحات الجارية على ذات الباري
٢٦٨	اختلاف مبادئ المُشتقات
٢٧١	المراد من الحال
٢٧٤	خروج الملحوظ في حال التلبّس عن محلّ النزاع
٢٧٤	في الوجوه التي استدلّ بها للأعمم
٢٧٧	رأي السيد الإمام في وضع المُشتقّ
٢٨٣	وضع الهيئة
٢٨٥	كيفية دلالة فعل المضارع على الحال
٢٨٦	التطبيقات الفقهية