

في علم الأصول

محاضرات

سلسلة المحاضرات العلمية

# في علم الأصول

شرح كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر

الجزء الثاني

الجزء الثاني

٢

بقلم

محمد علي الشيخ محراب علي الرحيمي

مقدم

محاضرات في علم الأصول

مُحَاضَرَات

# فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

شَرْحًا لِكِتَابِ أَصُولِ الْفَقْهِ لِلشَّيْخِ الْمُظْفَرِ

الْجُزْءُ الثَّانِي

بِقَلَمِ

مُحَمَّدٍ عَلِيِّ الشَّيْخِ مُحَرَّابِ عَلِيِّ الرَّحِيمِيِّ

سرشناسه	: رحيمي، محمد علي، ١٩٧٢ - م.
عنوان قراردادى	: اصول الفقه . شرح
عنوان و نام پديدآور	: محاضرات فى علم الاصول/ بقلم محمد علي محراب علي الرحيمي.
مشخصات نشر	: قم. دارالتفسير، ١٤٤٠ق.= ١٣٩٧.
مشخصات ظاهري	: ٢ج.
وضعيت فهرست نويسى	: فيفا
يادداشت	: عربي.
يادداشت	: كتاب حاضر شرح كتاب " اصول الفقه" تاليف محمدرضا مظفر است.
موضوع	: مظفر، محمدرضا، ١٩٠٤-١٩٦٤ م . اصول الفقه -- نقد و تفسير
موضوع	: اصول فقه
موضوع	: Islamic law -- Interpretation and construction
شناسه افزوده	: مظفر، محمدرضا، ١٩٠٤-١٩٦٤ م . اصول الفقه . شرح
رده بندى كنگره	: ١٣٩٧ ٦٠٢٢٤ الف م/١٥٥ BP
رده بندى ديويى	: ٢٩٧/٣١
شماره كتابشناسى ملى	: ٥٤٠٠٢٣٨



## محاضرات في علم الاصول ج ٢

بقلم: محمد علي الشيخ محراب علي الرحيمي

الناشر: دار التفسير

الطبعة: الاولى/ ١٤٤٠ هـ

المطبعة: سرمدي

عدد النسخ: ٢٠٠٠

ردمك: ٩٧٨-٩٦٤-٥٣٥-٦٠٧-٩

يطلب من دار البذرة

التجف الاشرف : امتداد شارع الرسول (ص) باتجاه شارع المدينة

قرب مدرسة النضال

٠٧٨٠٢٤٥٠٢٣٠



## بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمة الكتاب

الحمد لله ولي كلِّ نعمةٍ ، ومصدر كل رحمةٍ ، وصلواته الطيبة المباركة على سيد بريته ،  
محمدٍ وآله الطيبين الطاهرين .

﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ  
صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَذِلِّحْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴾ النمل: ١٩  
﴿ يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَّا الضُّرَّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ  
وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ ﴾ يوسف: ٨٨

وبعد ، فهذا هو الجزء الثاني من كتاب " محاضرات في علم الأصول شرحاً لكتاب  
أصول الفقه للشيخ المظفر " ، المشتمل على القسم الآخر من مباحث الألفاظ : من مبحث  
المفاهيم إلى نهاية مبحث المجمل والمبين ، وقد منَّ الله سبحانه وتعالى بإتمامه .  
وقد راعيتُ فيه ، الأسلوبَ المتَّبِعَ في الجزء الأول ، من عَرَضَ المحاضرة بشرحها ،  
مقتصرًا على ما هو المذكور في كتاب الشيخ المظفر طاب ثراه ، ثم توضيح بعض المفردات ،  
مما يحتاج لذلك .

مراعياً المستوى العلمي لطلبة هذه المرحلة ، فلذا اقتصرْتُ على عَرَضَ خصوص  
المطالب التي تعرَّض لها الشيخ المظفر طاب ثراه .

وفي الختام : لا يسعني إلا أن أقدم شكري وتقديري لكلِّ مَنْ استفدْتُ منه وأخذْتُ عنه  
هذا العلم ، سائلاً المولى القدير أن يجعل هذا الجهد المتواضع نافعاً للأخوة الأعزَّاء من

(٤) ..... محاضرات في علم الأصول

---

طلبة العلم ، وأن يتفضل عليّ بالقبول فهو غاية النجاح ومنتهى الأمل ، وأن يوصل ثوابه إلى روح والدي المغفور له ، ويعينني على إكمال سائر أجزائه ، إنه ولي التوفيق عليه توكلت وإليه أنيب ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

النجف الأشرف

ليلة عيد الغدير الأغر ١٤٣٩ هـ / ٣٠ / ٨ / ٢٠١٨ م

محمد علي الشيخ محراب علي الرحيمي

## المحاضرة ((١))

قال المصنّف طاب ثراه: ((الباب الرابع : المفاهيم

تمهيد:

في معنى كلمة " المفهوم " وفي النزاع في حجته، وفي أقسامه.

فهذه ثلاثة مباحث:

- ١ -

معنى كلمة المفهوم

تطلق كلمة " المفهوم " على ثلاثة معان:

١ - المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه، فيساق كلمة " المدلول " سواء

أكان مدلولاً لمفرد أم جملة، وسواء أكان مدلولاً حقيقياً أم مجازياً.

٢ - ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم، وإن لم يكن مدلولاً للفظ،

فيعم المعنى الأول وغيره.

٣ - ما يقابل المنطوق، وهو أخص من الأولين، وهذا هو المقصود بالبحث

هنا، وهو اصطلاح أصولي يختص بالمدلولات الالتزامية للجمل التركيبية سواء

أكانت إنشائية أم إخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد: " مفهوم " وإن كان من

المدلولات الالتزامية.

أما المنطوق فمقصودهم منه: ما يدل عليه نفس اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى وقالباً له، فيسمى المعنى "منطوقاً"؛ تسميةً للمدلول باسم الدال؛ ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط، وإن كان المعنى مجازاً قد استعمل فيه اللفظ بقرينة.

وعليه، فالمفهوم الذي يقابله: ما لم يكن اللفظ حاملاً له دالاً عليه بالمطابقة، ولكن يدل عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، ولأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي.

مثاله: قولهم: "إذا بلغ الماء كراً لا ينجسه شيء"، فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة، وهو عدم تنجس الماء البالغ كراً بشيء من النجاسات. والمفهوم - على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم - أنه إذا لم يبلغ كراً يتنجس.

وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلي:

المنطوق: "هو حكمٌ دل عليه اللفظ في محل النطق".

والمفهوم: "هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق".

والمراد من "الحكم" الحكم بالمعنى الأعم، لا خصوص أحد الأحكام الخمسة.

وعرفوهما أيضاً بأنهما: حكم مذكور وحكم غير مذكور، وأنها حكم لمذكور وحكم لغير مذكور. وكلها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل، والذي

يهون الخطب أنها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة في التعريف، والمقصود منها واضح، كما شرحناه)).

الكلام في الباب الرابع من أبواب مباحث الألفاظ، وهو ما يتعلق بمبحث " المفاهيم "، وقبل الولوج في المطالب الأساس ، يذكر الشيخ المظفر طاب ثراه تمهيداً يعرض من خلاله ثلاثة من المباحث : معنى كلمة " المفهوم " .. النزاع في حجية المفهوم .. أقسامه ..

أما الكلام فعلاً ، ففي المبحث الأول : ما معنى كلمة " المفهوم " ؟

وقد تعرّض طاب ثراه في هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : في المعاني التي تُطلق عليها كلمة المفهوم .

المطلب الثاني : في بيان مقصود الأصولي من تلك المعاني في المقام .

المطلب الثالث : في تعريفات المنطوق والمفهوم .

أما المطلب الأول ، فإنّ كلمة " المفهوم " تُطلق على ثلاثة معانٍ :

١ - المفهوم : هو المعنى المدلول للفظ الذي يُفهم منه .

وهذا ما يسمى بتسميات ثلاثة باعتبارات ثلاثة : أ - باعتبار ما يُفهم من اللفظ ،

فيسمّى مفهوماً . ب - وباعتبار ما يُقصد من اللفظ ، فيسمّى معنى . ت - وباعتبار ما يدل

عليه اللفظ ، فيسمّى مدلولاً .

ثم أنّ المفهوم بهذا المعنى سواء أكان مدلولاً للفظ مفردٍ ؛ من قبيل : لفظ زيد ، إنسان ،

أم كان مدلولاً للفظ مركبٍ ، وسواء أكان مدلولاً حقيقياً للكلام ؛ من قبيل : رأيت أسداً ،

أم كان مدلولاً مجازياً ؛ من قبيل : رأيت أسداً يرمي .



## ٢ - المفهوم: ما يحصل في الذهن .

وهذا ما يقابل المصداق ؛ فإنه ما يوجد في الخارج .  
ثم أنَّ المفهوم بهذا المعنى عام ، سواء أكان مدلولاً للفظ ، أم لم يكن كذلك ؛ كما لو حصلت صورة شيء في الذهن من خلال النظر إليه .

## ٣ - المفهوم: ما يدل عليه اللفظ لا في حد ذاته .

يعني : أنَّ المفهوم هو المعنى الذي لا يدل عليه نفس اللفظ بالمطابقة ، وإنما يدل عليه بالدلالة الالتزامية بنحو لزوم البين بالمعنى الأخص .  
وهذا في مقابل المنطوق ؛ حيث عرفوا المنطوق بأنه : المعنى والمضمون الذي يدل عليه نفس اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى وقابلاً له ومرآة له .

ومن هنا قالوا : إنَّ المنطوق يختص بالمدلول المطابقي فقط ، سواء أكان معنىً حقيقياً أم مجازياً قد استعمل فيه اللفظ بقرينة .

وعلى هذا ، فالمفهوم الذي يقابله هو : ما لم يكن اللفظ حاملاً له ودالاً عليه بالمطابقة ، وإنما يدل عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو لزوم البين بالمعنى الأخص ؛ ولأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي .

وأما المطلب الثاني ، فقد أفاد الماتن طاب ثراه بأنَّ مقصود الأصولي من المفهوم ، هو المعنى الثالث ، أي : ما يقابل المنطوق .

والمفهوم بهذا المعنى عند الأصوليين ، يختص بالمدلولات الالتزامية للجمال التركيبية ، سواء أكانت الجملة التركيبية إنشائية ؛ من قبيل : " إنَّ جاءك علي فأكرمه " ، أم كانت خبرية ؛ من قبيل : " إنَّ كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود " .

وأما المدلول الالتزامي للمفرد ، فهو خارج عن محل البحث ، وإن كان لزومه بيّناً .  
ثم مثل طاب ثراه بمثالٍ توضيحي ، وهو : إذا بلغ الماء كراً لا ينجسه شيء .  
فمنطوق هذه الجملة : مضمونها وهو ، أن الماء البالغ كراً لا يتنجس بشيء من النجاسات ، ومفهومها - على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهومٌ - : إذا لم يبلغ الماء كراً يتنجس .  
وأما المطلب الثالث ، فقد عُرِّفَ كُلٌّ من المنطوق والمفهوم في اصطلاح الأصوليين ، بتعريفات متعددة ، تعرّض الشيخ الماتن طاب ثراه لثلاثة منها :  
الأول : المنطوق هو " حكمٌ دلَّ عليه اللفظ في محل النطق - أي : بلا واسطة - " ، والمفهوم هو " حكمٌ دلَّ عليه اللفظ لا في محل النطق " .  
الثاني : المنطوق هو " حكمٌ مذكور " ؛ من قبيل : وجوب إكرام زيد ، والمفهوم هو " حكمٌ غير مذكور " ؛ من قبيل : عدم وجوب الإكرام .  
الثالث : المنطوق هو " حكمٌ لمذكورٍ " أي : لموضوعٍ مذكور ؛ من قبيل : مجيء محمد ، والمفهوم هو " حكمٌ لغير مذكورٍ " ؛ من قبيل : عدم مجيء محمد .  
والمراد من الحكم في هذه الإطلاقات ، الأعم من التكليفي والوضعي .  
ثم ذكر الماتن طاب ثراه : أن هذه التعريفات كلّها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل ، والذي يهوّن الخطب أنها تعريفات لفظية لا يُقصد منها الدقة في التعريف ، بل مجرد تبديل لفظٍ بلفظٍ أوضح ، وإلاّ فليس للأصوليين في هذا الباب اصطلاح خاص يُخصّهم ، وإنما المقصود منها واضح ، وعليه فلا مجال للمناقشات في مثل هذه التعريفات ؛ لأنّ موردّها التعريفات الحقيقية وليست اللفظية .

توضيح بعض مفردات الدرس : -

قوله طاب ثراه : (( تطلق كلمة المفهوم على ثلاثة معانٍ... إلخ )) هذا شروع في المطلب الأول من المطالب الثلاثة التي تعرّض الماتن طاب ثراه لها في المبحث الأول .

قوله طاب ثراه : (( وهذا هو المقصود... إلخ )) وهذا شروع في المطلب الثاني من تلك المطالب .

قوله طاب ثراه : (( وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلي : ... إلخ )) وهذا شروع في المطلب الثالث من تلك المطالب .

قوله طاب ثراه : (( فيعُمُّ المعنى الأول وغيره )) أشار طاب ثراه - ضمناً - إلى النسبة بين هذه المعاني الثلاثة للمفهوم من النسب الأربعة:

فبيّن طاب ثراه أنّ النسبة بين المعنيين الأول والثاني ، العموم والخصوص مطلقاً ؛ باعتبار أنّ الأول مختصّ بالصورة الحاصلة من اللفظ والمفهومة منه ، بينما الثاني أعم من ذلك ؛ إذ المراد منه كلّ معنى يفهم وإن لم يكن مدلولاً للفظ .

وقد بيّن طاب ثراه من خلال قوله : (( وهو أخص من الأولين )) : ١ - أنّ النسبة بين المعنيين الأول والثالث ، العموم والخصوص مطلقاً أيضاً ، فالأول أعم والثالث أخص ؛ بلحاظ أنّ الأول يشمل (أ) المدلولين المطابقي والالتزامي كليهما ، (ب) مدلولي المفرد والجملة التركيبية معاً ، بينما الثالث مختصّ بالمدلولات الالتزامية للجملة التركيبية سواء أكانت إنشائية أم إخبارية .

٢ - أنّ النسبة بين المعنيين الثاني والثالث ، العموم والخصوص مطلقاً أيضاً ، فالثاني أعم والثالث أخص ؛ باعتبار أنّ الثاني هو ، كلّ معنى يفهم ، سواء أكان مدلولاً للفظ أم لا

، وإذا كان مدلولاً للفظ سواء أكان مدلولاً مطابقاً أم التزامياً ، بينما الثالث مختص بالمدلول  
الالتزامي كما عرفت .

قوله طاب ثراه : (( تسمية للمدلول باسم الدال )) سموا المعنى " منطوقاً " ؛ تسميةً  
للمدلول باسم الدال ؛ باعتبار أن الذي يُنطق به حقيقةً ، إنما هو نفس اللفظ - الذي هو  
الدال - ، بينما المعنى - الذي هو المدلول - يُنطق به بوساطة اللفظ ، فسُمِّي المعنى منطوقاً ؛  
تسميةً للمدلول الذي هو المعنى باسم الدال الذي هو اللفظ .

قوله طاب ثراه : (( وعليه ، فالمفهوم ... ولكن يدل عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة  
بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص ؛ ولأجل هذا ... )) قد تسأل : أن لزوم المفهوم  
للمنطوق هل هو من اللزوم البين بالمعنى الأخص ، أو من اللزوم البين بالمعنى الأعم ؟  
أفاد طاب ثراه بأنه بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص ؛ ( والسبب في ذلك هو : أن اللازم  
إذا كان بيناً بالمعنى الأعم قد يغفل المتكلم عن إرادته ، كما أن المخاطب قد يغفل عنه ؛ نظراً  
إلى أنَّ الذهن لا ينتقل إليه من مجرد تصور ملزومه ولحاظه في أفق النفس ، بل لابد من  
تصوره وتصور اللازم والنسبة بينهما ، ومن الطبيعي أن اللازم بهذا المعنى لا ينطبق على  
المفهوم ؛ لوضوح أن معنى كون القضية الشرطية أو ما شاكلها ذات مفهوم ، هو أنها تدل  
على كون الشرط أو نحوه علّة منحصرة للحكم ، ومن الطبيعي أن مجرد تصورهما يوجب  
الانتقال إلى لازمهما وهو الانتفاء عند الانتفاء من دون حاجة إلى تصور أي شيء آخر ، وهذا  
معنى اللزوم البين بالمعنى الأخص )<sup>(١)</sup> .

فالتنتيجة : أن لزوم المفهوم للمنطوق من اللزوم البين بالمعنى الأخص ؛ ولأجل هذا  
يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي .

(١٢) ..... محاضرات في علم الأصول

---

قوله طاب ثراه : (( مثاله : قولهم " إذا بلغ الماء كراً لا ينجسه شيء " )) الوارد في الروايات بلفظ : ( إذا كان الماء قَدَرَكُرٍّ لم ينجسهُ شيء )<sup>(١)</sup> .

---

(١) الكافي - الكليني ٥ / ١٠ باب : الماء الذي لا ينجسه شيء ح ١ ، وسائل الشيعة - الحر العاملي ١ /

١١٧ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ١ .

## المحاضرة ((٢))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٢ - ٢ - النزاع في حجية المفهوم  
لا شك أنّ الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجةً  
من المتكلم على السامع ومن السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الأخرى.  
إذاً، ما معنى النزاع في حجية المفهوم حينما يقولون مثلاً: هل مفهوم الشرط  
حجة أو لا ؟

وعلى تقديره، فلا يدخل هذا النزاع في مباحث الألفاظ التي كان الغرض  
منها تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح صغريات حجية الظهور، بل ينبغي أن  
يدخل في مباحث الحجة كالبحث عن حجية الظهور وحجية الكتاب ونحو  
ذلك.

والجواب: أنّ النزاع هنا في الحقيقة إنما هو في وجود الدلالة على المفهوم، أي  
: في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها.  
وبعبارة أوضح: النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا في حجتيه بعد  
فرض حصوله.

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط - مثلاً - أنّ الجملة الشرطية مع قطع النظر  
عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ؟

وهل هي ظاهرة في ذلك ؟ ، لا أنه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجيته، فإنَّ هذا لا معنى له، وإنَّ أُوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم؛ كما يقولون مثلاً: " مفهوم الشرط حجة أم لا "، ولكن غرضهم ما ذكرنا.

كما أنه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم؛ فإنَّ هذا ليس موضع كلامهم، بل موضوع الكلام ومحل النزاع في دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.

### ٣ - أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

١ - مفهوم الموافقة: ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب - مثلاً - كان في المفهوم الوجوب أيضاً... وهكذا؛ كدلالة الأولوية في مثل قوله تعالى: " فلا تقل لهما أف " على النهي عن الضرب والشتم للأبوين ونحو ذلك مما هو أشد إهانة وإيلاماً من التأفيف المحرم بحكم الآية.

وقد يسمى هذا المفهوم " فحوى الخطاب "، ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الأولوية على تعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم، وله تفصيل كلام يأتي في موضعه.

٢ - مفهوم المخالفة: ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق. وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها، نذكرها بالتفصيل، وهي ستة:

١ - مفهوم الشرط

٢ - مفهوم الوصف

٣ - مفهوم الغاية

٤ - مفهوم الحصر

٥ - مفهوم العدد

٦ - مفهوم اللقب)).

الكلام في المبحث الثاني من المباحث الثلاثة التي عرضها الشيخ الماتن طاب ثراه في التمهيد، وهذا المبحث تحت عنوان: النزاع في حجية المفهوم.

والغرض من عقد هذا المبحث هو: أنَّ ظاهر بعض تعبيرات الأصوليين، عندما يقولون - مثلاً -: مفهوم الشرط حجة أم لا ؟ <sup>(١)</sup> ، يوهَّم بأنَّ نزاعهم في حجية المفهوم بعد فرض ظهوره وحصوله، والحال أنَّ الأمر ليس كذلك كما سيتضح، فجاء هذا المبحث مُزيحاً هذا الوهم، من خلال بيان الفهم الصحيح لحقيقة النزاع في حجية المفهوم، وحاصل ما أفاده طاب ثراه في هذا الصدد:

---

(١) كتعبير صاحب المعالم رحمه الله؛ حيث قال في صفحة ١٩١: ((بأن الاحتجاج به مبني على القول بحجيته))، وتعبير صاحب القوانين رحمه الله ١٧١؛ حيث قال: ((اختلف الأصوليون في حجية مفهوم الشرط)).



إنَّ الجمل ذات المفهوم، بطبيعة الحال لها ظهوران: أ - ظهور منطوق، ب - ظهور مفهومي، وكلا الظهورين حجة من المولى على العبد ومن العبد على المولى.

وعندها فقد يستشكل: بأنَّ النزاع في حجية المفهوم لا معنى له من جهتين:

١ - إنَّ الجملة التي لها مفهوم لا إشكال في حجيتها، وإذا كان كذلك فلماذا يبحث الأعلام في حجية المفاهيم؟ فيبحثون - مثلاً - في أنَّ مفهوم الشرط هل هو حجة أم لا؟؛ إذ لا معنى لهذا النزاع بعد أن كان الظهور المفهومي حجة بلا إشكال.

٢ - وعلى تقدير تمامية هذا البحث، فينبغي أن يدخل في مباحث الحجة، أعني: البحث عن الكبرى؛ كالبحث عن حجية الظهور، وحجية الكتاب ونحو ذلك، لا أن يدخل في مباحث الألفاظ التي كان الهدف منها تشخيص الظهور في الكلام، وتنقيح صغريات أصالة الظهور، وعليه: فلماذا جعلوا هذا البحث في مباحث الألفاظ؟

وقد أجاب طاب ثراه بما محصله: أنَّ نزاعنا هنا ليس في حجية المفهوم بعد الفراغ عن وجوده، بل النزاع إنما هو في أصل وجوده وتحقيقه خارجاً، بمعنى أنَّ الجملة الشرطية أو ما شاكلها هل هي ظاهرة في المفهوم أم لا؟ كما هي ظاهرة في المنطوق.

والنكتة في ذلك: أنَّ البحث في جميع مباحث الألفاظ إنما هو عن ثبوت الصغرى - وهي إثبات الظهور لها - بعد الفراغ عن ثبوت الكبرى - وهي حجية الظواهر في الجملة -، ومعه فيرتفع الإشكال بكلتا جهتيه؛ لما عرفت من أننا لا نبحث في أنَّ المفهوم حجة أم لا؟ وإنما نبحث عن أصل وجود المفهوم، فلا معنى للنزاع ما دام المفهوم حجة، كما لا معنى للقول بإدخاله في مباحث الحجة؛ بعد أن كان بحثنا عن أصل وجود المفهوم وأنه هل الجملة ظاهرة فيه أم لا؟، لا عن حجتيه كي يدخل في مباحث الحجة.

نعم، ظاهر بعض تعبيرات الأعلام؛ كما يقولون - مثلاً -: مفهوم الشرط حجة أم لا ؟، أو هم كون النزاع في حجية المفهوم بعد دلالة الجملة على هذا المفهوم وظهورها فيه. ولكنَّ غرضهم ما ذكرنا.

ثم بيّن طاب ثراه محل النزاع في المسألة، فأفاد: أنَّ بعض الجمل لا إشكال في دلالتها على المفهوم؛ لمعونة قرينة خاصة على ذلك؛ من قبيل: "إن استطعت فيجب عليك الحج". مفهوم ذلك: عدم وجوب الحج عند عدم الاستطاعة؛ وإلاَّ لاستلزم التكليف بالمحال.

وبعض الجمل لا إشكال في عدم دلالتها على المفهوم؛ لمعونة قرينة خاصة على ذلك؛ من قبيل: "إن كان هذا إنساناً كان حيواناً"، فإنَّ عدم كونه حيواناً لم يكن معلّقاً على عدم كونه إنساناً؛ بداهة أنَّ إثبات الأخص يستلزم إثبات الأعم، إلاَّ أنَّ انتفاء الأخص لا يستلزم منه انتفاء الأعم.

إنما النزاع في نوع الجمل الشرطية وأمثالها مع تجردها عن القرائن الخاصة، هل تدل على المفهوم ؟ وهل هي ظاهرة في ذلك، أو لا ؟.

فاتضح - إذاً - محل البحث في المقام، وعندها فلا بد من تغيير صياغة البحث.

### ٣- أقسام المفهوم

الكلام في المبحث الثالث من المباحث الثلاثة التي عرضها الشيخ الماتن طاب ثراه في التمهيد، وهو تحت عنوان: أقسام المفهوم.

ينقسم المفهوم إلى قسمين: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة.

١ - مفهوم الموافقة: ما كان الحكم المفهوم من الكلام، موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب - مثلاً - كان في المفهوم الوجوب

أيضاً؛ من قبيل: "أكرم خادم العالم" فإنه يدل بطريقٍ أولى على وجوب إكرام العالم نفسه؛ باعتبار أنَّ إكرام خادم العالم لا خصوصية فيه، إنما احترامه لأجل العالم. فإذن: إكرام العالم نفسه واجبٌ بالأولوية.

وإن كان الحكم في المنطوق التحريم، كان في المفهوم التحريم كذلك؛ من قبيل قوله تعالى: "فَلَا تَقُلْ هَكَأُفٍّ"<sup>(١)</sup> فإنه دالٌّ بطريقٍ أولى على حرمة الضرب والشتم للأبوين ونحو ذلك مما هو أشدُّ إهانةً وإيلاًماً من التأفيف المحرم بحكم الآية.

وهذا القسم من المفهوم، قد يسمى بـ (فحوى الخطاب)؛ لأنَّ الفحوى هو ما يُفهم من الكلام بنحو القطع، ومعلومٌ أنَّ وجوب إكرام العالم يُفهم قطعاً من وجوب إكرام خادمه.

وقد يسمى بـ (مفهوم الأولوية) كما هو واضح، ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة.

٢ - مفهوم المخالفة: ما كان الحكم المفهوم من الكلام، مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فإن كان أحدهما إيجاباً كان الآخر سلباً؛ مثل: "إنَّ جاءك زيد فأكرمه"، مفهومه: وإنَّ لم يحنك فلا يجب إكرامه، فيكون عدم وجوب الإكرام على تقدير عدم المجيء.

وهذا القسم من المفهوم، قد يسمى بـ (دليل الخطاب)؛ لأنه مدلول للخطاب بالالتزام.

ثم بعد ذلك نقول: إنَّ بحثنا في هذا الباب، إنما يرتبط بهذا القسم أعني: مفهوم المخالفة، وله موارد كثيرة وقع الكلام والبحث فيها، وقد ذكر الشيخ الماتن طاب ثراه أهمَّ

تلك الموارد، وهي ستة: مفهوم الشرط.. مفهوم الوصف.. مفهوم الغاية.. مفهوم الحصر.. مفهوم العدد.. مفهوم اللقب.

توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله طاب ثراه: ((ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الأولوية... إلخ))  
إن مفهوم الموافقة على قسمين: تارة يكون ثابتاً بالأولوية، وأخرى بالمساواة.

أما القسم الأول: فالأولوية قد تكون عرفية ارتكازية، وقد تكون عقلية، و (الأول)؛ كمفهوم قوله تعالى: " فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ " <sup>(١)</sup>، فإنه يدل على حرمة الأف بالمطابقة وعلى حرمة الضرب بالأولوية العرفية الارتكازية؛ باعتبار أن ملاك الحرمة في طرف المفهوم أقوى منه في طرف المنطوق، وهذه الأقوائية والأشدية سبب للأولوية العرفية.

و (الآخر) - وهي الأولوية العقلية - مبني على إدراك العقل ملاك الحكم في موضوع آخر بنحو أقوى وأكد، فإذا أدرك ذلك فلا محالة يحكم بثبوت الحكم له بالأولوية تطبيقاً للكبرى القائلة: بأن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات في الواقع، إلا أن هذه الأولوية العقلية لا مورد لها في مقام التطبيق، وإنما هي ثابتة نظرياً فحسب.

وأما القسم الآخر: فمنشأ المساواة قد يكون العلة المنصوصة، وقد يكون العلة المستنبطة المنقحة عقلاً، و " الأول " حجة؛ كما إذا علل في الدليل حرمة شرب الخمر بالإسكار، فتدور الحرمة مدار الإسكار، فإذا كان المانع الآخر مسكراً حُكم بحرمة وإن لم يصدق عليه عنوان الخمر.

وأما " الآخر "، فلا مورد له ولا أثر له؛ لما عرفت من أنه لا طريق للعقل إلى ملاكات الأحكام الشرعية في الواقع<sup>(١)</sup>.

وهذا البيان يمكننا أن نفهم التقييد الوارد في كلام الماتن طاب ثراه لحجية هذا المفهوم، عندما قال: ((ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الأولوية على تعدّي الحكم... إلخ)) مما يعني: أنه إذا لم يكن مفهوم الموافقة بهذا المعنى، بل كان من نحو قياس المساواة المستنبط العلة فلا حجية له عندنا.

قوله طاب ثراه: ((وله تفصيل كلام يأتي في موضعه)) عند الحديث عن قياس الأولوية من مباحث المقصد الثالث من هذا الكتاب.

---

(١) ينظر: المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٦ / ٤٨٠ - ٤٨١.

## المحاضرة ((٣))

قال المصنّف طاب ثراه: ((الأول - مفهوم الشرط تحرير محل النزاع:

لا شك في أنّ الجملة الشرطية يدل منطوقها - بالوضع - على تعليق التالي

فيها على المقدّم الواقع موقع الفرض والتقدير، وهي على نحوين:

١ - أن تكون مسوقةً لبيان موضوع الحكم، أي: أنّ المقدم هو نفس

موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط في المقدم على وجه

لا يعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: "إن رزقت ولداً فاختنه"، فإنه في

المثال لا يعقل فرض ختان الولد إلاّ بعد فرض وجوده، ومنه قوله تعالى: "ولا

تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصّناً" فإنه لا يعقل فرض الإكراه على

البغاء إلاّ بعد فرض إرادة التحصّن من قبل الفتيات.

وقد اتفق الأصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية؛ لأنّ

انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على

تقدير انتفاء المقدم إلاّ على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، ولا حكم حينئذٍ

بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم، فلا مفهوم للشرطية في المثالين، فلا يقال: "إن لم

ترزق ولداً فلا تختنه"، ولا يقال: "إن لم يردن تحصّناً فأكرهوهن على البغاء".

٢ - ألاّ تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالي منوطاً

بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: "إن أحسن

صديقك فأحسن إليه " فإنَّ فرض الإحسان إلى الصديق، لا يتوقف عقلاً على فرض صدور الإحسان منه، فإنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن، وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا، ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلاً - على تقدير انتفاء الشرط ؟ وإنما قلنا: " نوع الحكم "؛ لأنَّ شخص كل حكم في القضية الشرطية أو غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن)).

الكلام في المورد الأول من موارد مفهوم المخالفة، وهو مفهوم الشرط، وأول بحث تعرض له الشيخ الماتن طاب ثراه هو: (تحرير محل النزاع).  
وحاصل ما أفاده طاب ثراه: أنَّ آية جملة شرطية لها معنى منطوق تدل عليه بالوضع، وهو: تعليق الجزاء على الشرط، أو تعليق التالي على المقدم، بحيث لو حصل المقدم حصل التالي، وهذا المقدار مما لا خلاف ولا كلام فيه، وإن اختلفوا في أنَّ هذا التعليق وربط الجزاء بالشرط، هل هو مستفاد من أداة الشرط، أو من هيئة الجملة الشرطية ؟  
المعروف والمشهور بين علماء الأدب أنَّ ذلك مستفاد من أداة الشرط؛ فإنَّها (موضوعة للدلالة على الربط والعلاقة بين الشرط والجزاء، وأنَّ هذا الربط هو المتبادر والمركز منها عند الإطلاق)<sup>(١)</sup>.

إلا أن المحقق الأصفهاني طاب ثراه قد خالفهم في ذلك<sup>(١)</sup>، فذهب إلى أن أداة الشرط موضوعة للدلالة على أن مدخولها - وهو الشرط - واقع موقع الفرض والتقدير، والموضوع بإزاء الربط والعلاقة بين الشرط والجزاء هيئة الجملة الشرطية.

ولدى التأمل في تعبير الشيخ الماتن طاب ثراه، يُفهم أن الصحيح لديه طاب ثراه هو ما اختاره المحقق الأصفهاني طاب ثراه؛ حيث قال: (لا شك في أن الجملة الشرطية يدل منطوقها - بالوضع - على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير).

إنما الكلام فعلاً في: أن الجملة الشرطية هل لها مفهوم، بحيث تدل على انتفاء الحكم والجزاء عند انتفاء الشرط، أم لا ؟

وقبل أن يتعرض طاب ثراه لأقوال المسألة واختيار القول الحق في المسألة، تعرّض لمطلبين في مقام تعيين محل النزاع وتحريره:

المطلب الأول: - ما أشار إليه بقوله طاب ثراه: (لا شك في أن الجملة الشرطية... وهي على نحوين...) - وحاصله: أن توقف الجزاء على الشرط في الجملة الشرطية، على نحوين: أ - توقف عقلي وتكويني.. ب - توقف جعلي وتشريعي.

النحو الأول، موره: ما لو كان تمام الموضوع للجزاء نفس الشرط، ولا موضوع آخر له أصلاً، بحيث لو انعدم الشرط لكان وجود الجزاء من المحالات وأمرًا غير معقول.

وهذا القسم، ما يعبر عنه في كلمات الأصوليين، بأنه متمثل في القضية الشرطية التي هي مسوقة لبيان تحقق موضوعها؛ كما أشار إليه الماتن طاب ثراه بقوله: ((١ - أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم...)).

أمثلة هذا النحو:



أ - قولك: " إن ركب الأمير فخذ ركابه "، فأخذ الركاب متوقفٌ - عقلاً - على ركوب الأمير، بحيث لو انعدم ركوب الأمير فلا معنى لأخذ الركاب، فإذا الشرط - ركوب الأمير - هو تمام الموضوع في القضية الحقيقية؛ لأنَّ موضوع أخذ الركاب فيها ركوب الأمير، والشرط محقق له وليس أجنبياً عنه.

ب - قولك: " إن رزقت ولداً فاختنه "، فالختان في هذه القضية متوقفٌ - عقلاً - على وجود الولد، فإنه لا يُعقل فرض ختان الولد إلا بعد فرض وجوده كما هو واضح.

ت - قوله تعالى: " وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا " <sup>(١)</sup>، فالإكراه متوقفٌ - عقلاً - على إرادة التحصُّن والتعفف؛ بداهة عدم تعقل فرض الإكراه على البغاء إلا بعد فرض إرادة التحصُّن من قبل الفتيات.

#### حكم هذا النحو:

إنَّ هذا القسم من الجملة الشرطية، خارج عن محل البحث ولا يدل على المفهوم؛ لأنه مع انتفاء الشرط في أمثال هذه الموارد، ينتفي تمام موضوع الحكم، ومع انتفاء الموضوع لا معنى لبقاء الحكم، حتى يُبحث ويُقال: هل ينتفي الحكم بانتفاء الشرط، أم لا ؟.

فإذن: انتفاء الحكم فيها إنما هو بانتفاء موضوعه، وهو عقلي لا يرتبط بدلالة اللفظ عليه، ومحل الكلام في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، إنما هو فيما إذا كان الحكم فيها مرتبطاً بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، وأما إذا لم يكن كذلك فهو خارجٌ عن محل الكلام.

وإلى هذا الحكم يشير قول الماتن طاب ثراه: ((وقد اتفق الأصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية؛ لأنَّ انتفاء الشرط... إلخ))، وعليه: فلا مفهوم للشرطية في الأمثلة المتقدمة، فلا يُقال: (إنَّ لم يركب الأمير، فلا تأخذ ركابه)، ولا يُقال: (إنَّ لم ترزق

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٥)

ولداً، فلا تحتنه)، ولا يُقال: (إن لم يردن تحصناً، فأكرهوهنَّ على البغاء)، إلا من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

النحو الآخر، مورده: ما لو لم يكن تمام الموضوع للجزاء نفس الشرط، حتى يكون الجزء متوقفاً - عقلاً - على الشرط، بل الجملة الشرطية متكونة من ثلاثة عناصر: الموضوع، والشرط، والجزاء؛ فلهذا يكون ارتباط الجزء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، من دون أدنى توقُّفٍ للجزاء - عقلاً - على الشرط، وإنما الشارع المقدس أو جاعل آخر جعله متوقفاً على الشرط، على نحو إذا انتفى هذا الشرط كانت للجزاء والحكم قابلية البقاء.

وهذا القسم، ما أشار إليه الماتن طاب ثراه بقوله: ((٢ - ألا تكون مسوقةً لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم...بدونه)).

أمثلة هذا النحو:

أ - قولك: "إن كان زيد عالماً، فأكرمه"، فإنَّ وجوب الإكرام لم يكن متوقفاً - عقلاً - على كون زيد عالماً، بل بدون ذلك له قابلية البقاء أيضاً، نعم توقف الجزء على الشرط في المثال، بجعل جاعلٍ واعتبار معتبرٍ.

ب - قولك: "إن أحسنَ صديقك، فأحسن إليه"، فإنَّ فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقف عقلاً، على فرض صدور الإحسان منه، بل الشارع المقدس جعله متوقفاً على ذلك، وإلاَّ فيمكن للإنسان الإحسان إلى الصديق، أحسنَ الصديق أم لم يحسن.

حكم هذا النحو:

إنَّ هذا النوع من الجملة الشرطية، هو محل النزاع في مسألتنا وداخلٌ في محل الكلام بين الأصوليين، فسؤال البحث إذاً: في دلالة الشرطية من هذا النحو، على انتفاء الحكم عند

انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يُستكشف من طبع التعليق على الشرط، انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلاً - على تقدير انتفاء الشرط، أم لا ؟.

وإلى هذا يشير قول الماتن طاب ثراه: ((وهذا النحو الثاني من الشرطية، هو محل النزاع في مسألتنا، ومرجعه إلى النزاع... إلخ)).

إلى هنا تحصل: أنَّ محل النزاع بين الأعلام في مسألتنا، إنما هو في النحو الثاني من الجمل الشرطية، لا النحو الأول منها.

المطلب الآخر: - ما أشار إليه بقوله طاب ثراه: ((وإنما قلنا " نوع الحكم "؛ لأنَّ شخص كل حكم في القضية... إلخ)) - وحاصله: أنه قد ذُكر في سؤال البحث عنوان " نوع الحكم "، وهذا ما يستدعي التنبيه على أمرٍ مهم في المقام، وهو بيان أنَّ المفهوم المتنازع في ثبوته وعدمه، إنما هو انتفاء نوع الحكم وسنخه عند انتفاء ما علق عليه دون شخص الحكم، فلا بد من توضيح المراد من سنخ الحكم ومن شخص الحكم.

(وتمهيداً لذلك نقول: إنه لا ريب في أنَّ الحكم المنشأ في القضية الشرطية؛ كقولنا: " إنَّ جاءك زيد، فأكرمه "، هو طبيعي الوجوب المتعلق بطبيعي الإكرام، وحيث إنه قد عُلِّق على المجيء فقد تشخَّص هذا الوجوب به وصار كقيدٍ له.

ومن البين: أنَّ الطبيعي إذا تَخَصَّص بشيءٍ فقد تَخَصَّص وصار حصّةً وقد تشخَّص بسبب الخصوصية التي تَخَصَّص بها)<sup>(١)</sup>.

وبعد ذلك نقول: إنَّ شخص الحكم عبارةً عن الحكم المنشأ في القضية الشرطية؛ كوجوب الإكرام المعلق على مجيء زيد في مثال: " إنَّ جاءك زيد، فأكرمه ".

وسنخ الحكم عبارةً عن مطلق وجوب الإكرام في أي حالٍ من حالات زيد، فأحد أفراد وجوب الإكرام، وجوب الإكرام على تقدير مجيء زيد، والفرد الثاني من أفراد، وجوب الإكرام على تقدير كونه عالماً، والفرد الثالث، وجوب الإكرام على تقدير كونه هاشمياً، و... إلى غير ذلك من حالات زيد.

ونحن في القضية الشرطية عندما نبحت ونقول: إنه مع انتفاء الشرط، هل ينتفي الحكم في الجزء أم لا ؟ ليس مرادنا شخص الحكم المنشأ في القضية الشرطية المقيّد بحال المجيء؛ بداهة أن شخص الحكم أو فقل: شخص وجوب الإكرام المعلق على المجيء لا شبهة في انتفائه بانتفاء أصل الموضوع - وهو زيد في المثال -، وبانتفاء قيد من قيود الموضوع - أعني: المجيء في المثال -، وانتفاء شخص الحكم أمرٌ عقلي ضروري عند انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، سواء أكان للقضية الشرطية مفهومٌ أم لم يكن.

إنما النزاع حول انتفاء سنخ الحكم وكلي وجوب الإكرام وأنه بعد تشخيص هذا الوجوب بهذا التعليق، يكون للوجوب فردٌ آخر - وهو الإكرام في حال عدم المجيء - فإنه فردٌ آخر من الوجوب غير الفرد الذي تشخص بتعليقه على المجيء، والكلام في المفهوم هو: أنه هل تدل القضية الشرطية على أن المجيء هو العلة المنحصرة لطبيعي الوجوب المتعلق بالإكرام من دون لحاظ تشخيصه بالمجيء، أم لا تدل على ذلك ؟

فإن دلت فلازمها أن ينتفي الوجوب من رأس حتى في حال عدم المجيء، أي: سواء أكان عالماً أم لا، كان هاشمياً أم لا،... إلى غير ذلك من حالات عدم مجيء زيد.

وإن لم تدل فلا ينتفي إلا الوجوب المعلق على المجيء، دون الوجوب في حال عدم المجيء، فلا دلالة للقضية الشرطية على انتفائه.

فتحصل مما ذكرنا: أنَّ الوجوب المعلق على المجيء بما هو مُعلَّق عليه، هو شخص الحكم، والوجوب المطلق الذي يمكن أن يثبت حتى في حال عدم المجيء، هو سنخ الحكم ونوعه، والنزاع في المفهوم إنما هو في دلالة القضية على انتفاء الوجوب مطلقاً (سنخ الحكم) وعدم دلالتها على ذلك، لا في انتفاء الوجوب المعلق على المجيء بما هو مُعلَّق على المجيء - شخص الحكم -؛ فإنه لا بد من انتفائه.

ولا يخفى أنه لا خصوصية للقضية الشرطية في انتفاء شخص الحكم بانتفاء المجيء، بل كلُّ حكمٍ له موضوعٌ لا بد وأن يتنفي بانتفاء موضوعه؛ لوضوح ثبوت الحكم بثبوت موضوعه وانتفائه بانتفاء موضوعه.

فالتنتيجة النهائية: أنَّ النزاع في انتفاء سنخ الحكم ونوعه عند انتفاء الشرط، لا شخص الحكم.

#### توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((الواقع موقع الفرض والتقدير)) والمراد من وقوع المقدم - أي: مدخول أداة الشرط - موقع الفرض والتقدير، هو: (نظير ما اشتهر في علم الميزان في القضية الحقيقية من أن موضوعها ينطبق على الأفراد المحققة والمقدرة؛ فإذا قيل " كل إنسان ضاحك " لا يختص الموضوع بما صدق عليه الإنسان محققاً في أحد الأزمنة؛ لعدم اختصاص المحمول به، بل يعم كل ما لو وجد وكان إنساناً، فكل ما فرضه وقدره العقل مصداقاً لطبيعة الإنسان يراه مصداقاً لعنوان الضاحك، فليس المفروض بما هو مصداق الموضوع، بل الفرض فرض مصداق الموضوع؛ إذ الموضوع الحقيقي كل ما هو إنسان بالحمل الشائع، وهو كما يكون محققاً يكون مقدراً؛ إذ كما للعقل قوة لحاظ الشيء بالحمل الأولي له قوة لحاظ الشيء بالحمل الشائع بنحو المحاكاة كما في الخارج فعلاً أو بنحو الفرض

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٩)

---

والتقدير... وكذا الحال في القضايا الشرطية، فإنَّ الملازمة حيث لم تكن مختصة بطرفين موجودين تحقيقاً؛ فلذا جُعِلَ المقدم واقعاً موقعَ الفرض والتقدير كي يعلم أنه كلما فرض المقدم كان التالي ثابتاً، لكنه بنحوٍ من الثبوت المناسب لثبوت المقدم، بمعنى أنَّ فرض ثبوت طلوع الشمس فرض ثبوت لازمه وهو وجود النهار، كما أنَّ ثبوته المحقق سبب لثبوت لازمه كذلك<sup>(١)</sup>.

---

(١) نهاية الدراية - الأصفهاني ١ / ٣٣٠.

## المحاضرة ((٤))

قال المصنّف طاب ثراه: ((وفي مفهوم الشرطية قولان، أقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

المناط في مفهوم الشرط:

إنّ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها - بالوضع أو بالإطلاق - على أمور ثلاثة مترتبة:

١ - دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي.

٢ - دلالتها - زيادةً على الارتباط والملازمة - على أنّ التالي معلّق على المقدم ومتربّب عليه وتابع له، فيكون المقدم سبباً للتالي.

والمقصود من السبب هنا، هو: كلّ ما يترتب عليه الشئ وإن كان شرطاً ونحوه، فيكون أعم من السبب المصطلح في فن المعقول.

٣ - دلالتها - زيادةً على ما تقدم - على انحصار السببية في المقدم، بمعنى

أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي، وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الأمور الثلاثة واضح؛ لأنه لو كانت الجملة اتفاقية، أو كان التالي غير مترتب على المقدم، أو كان مترتباً ولكن لا على نحو الانحصار فيه، فإنه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي، وإنما الذي ينبغي إثباته هنا، هو أنّ الجملة ظاهرة في هذه الأمور

الثلاثة وضعاً أو إطلاقاً لتكون حجةً في المفهوم.

والحق ظهور الجملة الشرطية في هذه الأمور وضعاً في بعضها وإطلاقاً في

البعض الآخر.

١ - أما دلالتها على الارتباط ووجود العلة اللزومية بين الطرفين، فالظاهر

أنه بالوضع بحكم التبادر، ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتى ينكر

وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها.

وعليه، فاستعمالها في الاتفاقية يكون بالعناية وادعاء التلازم والارتباط بين

المقدّم والتالي إذا اتفقت لهما المقارنة في الوجود.

٢ - وأما دلالتها على أنّ التالي مترتب على المقدّم بأي نحوٍ من أنحاء

الترتب، فهو بالوضع أيضاً، ولكن لا بمعنى أنها موضوعة بوضعين: وضع

للتلازم ووضع آخر للترتب، بل بمعنى أنها موضوعة بوضعٍ واحدٍ للارتباط

الخاص وهو ترتب التالي على المقدّم؛ والدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالي

على المقدّم عنها، فإنها تدل على أنّ المقدّم وضع فيها موضع الفرض والتقدير،

وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعاً، أي: يتلوه في الحصول.

أو فقل: إنّ المتبادر منها لا بدية الجزاء عند فرض حصول الشرط، وهذا لا

يمكن أن ينكره إلاّ مكابر أو غافل، فإن هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد

الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره.



ومن هنا سموا الجزء الأول منها شرطاً ومقدماتاً، وسموا الجزء الثاني جزءاً وتالياً)).

كان الكلام في مفهوم الشرط، وبعد أن فرغ الشيخ الماتن طاب ثراه من تحرير محل النزاع وتشخيصه، يَبَيِّنُ أَنَّ الأصحاب قد اختلفوا في دلالة القضية الشرطية على المفهوم وعدم دلالتها عليه، على أقوالٍ، غير أَنَّ المعروف في كلماتهم قولان، كما تعرض الماتن طاب ثراه لذكرهما في المتن:

أحدهما: دلالة القضية الشرطية على المفهوم، وهذا هو الرأي المشهور بين الأصوليين في المسألة.

وثانيهما: عدم دلالتها على المفهوم، وهو الرأي المقابل للمشهور.

وقد اختار الشيخ المظفر طاب ثراه الرأي الأول؛ حيث قال: ((أقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء))، ولإثبات هذا المدعى، يَبَيِّنُ - أولاً - المناط والميزان في دلالة القضية الشرطية على المفهوم، وأنه متى تدل الجملة الشرطية على المفهوم ؟.

وحاصل ما أفاده طاب ثراه: أنه لِيُعْلَمَ أَنَّ دلالة القضية الشرطية على المفهوم، تتوقف على دلالتها على أمور ثلاثة مترتبة:

الأمر الأول: دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي، بمعنى أنه كلما وُجِدَ أحدهما وُجِدَ الآخر، وبعبارةٍ منطقية: لا بد أن تكون القضية الشرطية متصلةً لزوميةً لا اتفاقيةً؛ إذ لو كانت اتفاقية؛ من قبيل: " كلما كان زيد ناطقاً، كان الحمار ناهقاً "، فلا مفهوم لها قطعاً؛ لوضوح أَنَّ انتفاء المقدم لا يستلزم انتفاء التالي، بل من الممكن ألا يكون زيد ناطقاً، إلاَّ أَنَّ الحمار يكون ناهقاً، الأمر الذي اعتبروا في الشرطية أن تكون لزوميةً.

الأمر الثاني: دلالتها - زيادةً على الارتباط والملازمة - على أن التالي معلق ومتوقفٌ على المقدم ومرتّبٌ عليه، ترتّب المسبب على السبب بالتوضيح الذي سيأتي إن شاء الله. والدليل على ذلك: أنه لو لم يكن التالي مترتباً على المقدم ومتوقفاً عليه، فلا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط والجزاء، بل يمكن أن يكون الشرط منتفياً، إلا أن الجزء موجود.

الأمر الثالث: دلالتها - مضافاً إلى ما تقدم - على انحصار المقدم في السببية، بمعنى دلالتها على أن العلة المنحصرة والسبب المنحصر للتالي، هو المقدم المذكور في الكلام، فليس هناك سببٌ بديلٌ للمقدم يترتب عليه التالي؛ كمجئ زيد - مثلاً - في: "إن جاءك زيد، فأكرمه"؛ إذ لو لم تدل على الانحصار، بأن كان هناك بديلٌ في عرض ذلك المقدم؛ كأن يكون - مثلاً -: "إن جاءك زيد أو كان عالماً، فأكرمه"، فلا دلالة على المفهوم أيضاً؛ لأنه مع انتفاء مجئ زيد، ينتفي ذلك الفرد من وجوب الإكرام الذي كان متعلقاً بمجيئه، وأما الفرد الآخر من وجوب الإكرام الذي كان ثابتاً على تقدير كون زيد عالماً فهو باقٍ على حاله، الأمر الذي اعتبروا في السببية أن تكون منحصرةً.

فتحصل: أن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، تركز على هذه الركائز والأمر الثلاثة بالبيان المتقدم، وقد أشار الماتن طاب ثراه إلى الوجه الذي ذكرناه في كل واحدٍ من الأمور الثلاثة، بعبارةٍ جامعةٍ مقتضيةٍ من خلال قوله: ((وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الأمور الثلاثة واضح؛ لأنه لو كانت الجملة اتفافية... إلخ)).

هذه هي المحطة الأولى من البحث، ثم يقع الكلام في المحطة الأخرى من البحث، والتي أشار طاب ثراه إليها بقوله: ((وإنما الذي ينبغي إثباته هنا...))، وقد أفاد طاب ثراه ما حاصله: أن الكلام في أن الجملة الشرطية هل هي ظاهرة في هذه الأمور الثلاثة وضعاً -

بمعنى أنها موضوعة بإزاء كل واحدٍ من تلك الأمور -، أو إطلاقاً وبتوسط مقدمات الحكمة، لتكون حجةً في المفهوم؟.

ذكر الشيخ الماتن طاب ثراه: أنَّ الحق ظهور الجملة الشرطية في هذه الأمور وضعاً في بعضها (وهما الأمران الأولان)، وإطلاقاً في البعض الآخر (وهو الأمر الثالث).

بيان ذلك: ١ - أما دلالة الجملة على الارتباط ووجود العلة الزومية بين المقدم والتالي، فقد استظهر طاب ثراه أنها بالوضع؛ وذلك بحكم التبادر، بتقريب: أنَّ المتبادر من الجملة الشرطية عند استعمالها مطلقةً ومجردةً عن القرينة، هو الارتباط والملازمة، سواء أكان الارتباط تكوينياً وحقيقياً أم تشريعياً وجعلياً، والتبادر آيةً من آيات الحقيقة كما تقدم سابقاً.

غاية ما في البين، أنه هناك اختلاف بين الأعلام في: أنَّ دلالة الجملة الشرطية على التلازم، هل هي مستندة إلى أداة الشرط ومستفادة منها، أم أنها مستندة إلى الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها؟.

أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه - تبعاً للمحقق الأصفهاني طاب ثراه - بقوله: ((ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتى يُنكر...))، أنَّ هذه الدلالة ليست مستفادةً من أداة الشرط بخصوصها، وأنَّ أداة الشرط بمفردها قد وضعت للدلالة على ذلك، حتى يُنكر وضعها لذلك، بل هذه الدلالة مستفادةٌ من الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها المتكون من: أداة الشرط، وفعل الشرط، وفاء الجزائية، وجزاء الشرط، فهذه الجملة الشرطية بمجموعها العام تكون هي الدالة على ذلك الارتباط الخاص بين الشرط والجزاء، وأما أداة الشرط بمفردها، فهي موضوعة لإفادة أنَّ مدخولها - الذي هو الشرط - واقعٌ موقع الفرض والتقدير، حالها حال سائر أدوات الاستفهام والترجي وغيرهما، فكما أنَّ أداة

الاستفهام موضوعة لإفادة أنَّ مدخولها واقع موقع الاستفهام، وأداة الترجي موضوعة لإفادة أنَّ مدخولها واقع موقع الترجي، كذلك أداة الشرط موضوعة لإفادة وقوع مدخولها موقع الفرض والتقدير.

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة: أنَّ القضية الشرطية حقيقة في الشرطية اللزومية، وعليه فاستعمالها في الشرطية الاتفاقية يكون مجازاً وبالعناية، وأنه هناك في الاتفاقيات ندعي التلازم والارتباط بين المقدم والتالي، وإلاَّ حقيقة لا تلازم في البين، وإطلاق اسم القضية الشرطية عليها، من باب التشبيه لها بالمتصلة اللزومية.

وعلى هذا، فتقسيم المناطقة القضية الشرطية إلى اللزومية والاتفاقية، لم يبتنِ على أساسٍ صحيح<sup>(١)</sup>، فإنَّ هذا كتقسيم الأسد إلى الحيوان المفترس، والرجل الشجاع، وهو كما ترى.

٢ - وأما دلالة الجملة الشرطية على ترتُّب التالي على المقدم، فهذه بالوضع أيضاً؛ بدليل التبادر، وأنَّ المتبادر من ظاهر الجملة الشرطية هو الترتب.

---

(١) ذكر السيد الخوئي طاب ثراه كما في تقرير بحثه الشريف، أنَّ (دلالة القضية الشرطية على كون العلاقة بين الجزاء والشرط علاقةً لزوميةً،... تامةٌ؛ وذلك لأنَّ استعمالها في موارد الاتفاق وعدم العلاقة في أية لغة كان، لو لم يكن غلطاً فلا شبهة في أنه نادرٌ جداً؛ لوضوح أنه لا يصح تعليق كل شيء على كل شيء من دون علاقةٍ وارتباطٍ بينهما، وكيف كان فلا شك في أنَّ الاستعمال في تلك الموارد لو صح فإنه يحتاج إلى رعاية علاقةٍ وإعمالٍ عنائيةٍ، وبدونها فالقضية ظاهرةٌ في وجود العلاقة اللزومية بينهما.

ومن ضوء هذا البيان يظهر أنَّ تقسيم المناطقة القضية الشرطية إلى لزومية واتفاقية، لا يقوم على أساسٍ صحيحٍ (محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفياض ٥ / ٦٠ - ٦١).

ولكن لا يُتوهم بأنَّ الجملة الشرطية قد وُضعت بوضعين: وضع للتلازم، ووضع آخر للترتب، فتكون مشتركاً كسائر المشتركات التي وُضعت بوضعين؛ لأنَّ هذا المعنى واضح الفساد؛ فإنَّ الجملة الشرطية عند إطلاقها، يتبادر منها المعنيان المذكوران - التلازم، والترتب - معاً بشهادة الوجدان، وهذا بخلاف الوضع في المشتركات التي يُراد بها تارةً هذا المعنى، وأخرى يراد بها المعنى الآخر، وتعيين المراد منهما منوط بنصب القرينة.

وإنما المراد أنَّ الجملة الشرطية موضوعة بوضعٍ واحدٍ، للارتباط الخاص، ألاَّ وهو ترتُّب التالي على المقدم.

ثم أقام طاب ثراه الدليل على أنَّ الجملة الشرطية موضوعة لترتُّب التالي على المقدم، ألاَّ وهو التبادر؛ باعتبار أنَّ مفاد الجملة الشرطية هي الدلالة على التعليق، وليس لها مفاد غيره، ونعني من التعليق ذلك التلازم والارتباط الخاص، أعني: ترتُّب التالي على المقدم، وأنه على تقدير حصول المقدم فالتالي حاصلٌ عنده تبعاً أي: يتلوه في الحصول، أو - كما في تعبير المتن - ((أنَّ المتبادر من الجملة الشرطية لابدئية الجزاء عند فرض حصول الشرط، وهذا لا يمكن أن ينكره إلاَّ مكابر أو غافل)).

وعلى هذا الأساس، سموا الجزء الأول من القضية الشرطية "مقدِّماً"؛ لأنه فُرِض وجوده في الرتبة السابقة، وسموا الجزء الثاني "تالياً"؛ لحصوله وتحقيقه تبعاً لحصول المقدم.

فالتنتيجة: دلالة الجملة الشرطية على ترتُّب التالي على المقدم وضعاً.

توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((والمقصود من السبب هنا هو: كلُّ ما يترتَّب عليه الشيء وإن كان شرطاً ونحوه، فيكون أعمَّ من السبب المصطلح في فنِّ المعقول)) بين الماتن طاب ثراه عند

بيانه للأمر الثاني، أن مقصود الأصولي - هنا - من السبب يختلف عما هو المراد من السبب المصطلح في فن المعقول؛ حيث إنَّ السبب في اصطلاح أهل المعقول يأتي بمعنى: العلة التامة التي بوجودها يُوجد المعلول وبانعدامها ينعدم المعلول، بينما المراد من السبب هنا أعمُّ من ذلك، فإنه يشمل كلَّ جزءٍ من أجزاء العلة التامة من: المقتضي، والشرط، وعدم المانع، فيكون الترتب - على هذا - أعمُّ من ترتب المسبب على السبب، أو ترتب المشروط على الشرط، أو المقتضى على المقتضي، وإلى هذا المعنى العام يشير قول الماتن طاب ثراه لاحقاً: ((٢ - وأما دلالتها على أنَّ التالي مترتبٌ على المقدم بأي نحوٍ من أنحاء الترتب)).

قوله طاب ثراه: ((لو كانت الجملة اتفافية)) قسِّم المناطقة القضية الشرطية المتصلة إلى: اللزومية والاتفافية، وذكروا في الاتفافية (هي التي ليس بين طرفيها اتصالاً حقيقي؛ لعدم العلة التي توجب الملازمة، ولكنه يتفق حصول التالي عند حصول المقدم؛ كما لو اتَّفَق أنَّ محمداً الطالب لا يحضر الدرس إلاَّ بعد شروع المدرس، فتؤلف هذه القضية الشرطية: " كلما جاء محمدٌ، فإنَّ المدرس قد سبق شروعه في الدرس "، وليس هنا أية علاقة بين مجيئ محمد وسبق شروع المدرس، وإنما ذلك بمحض الصدفة المتكررة، ومن لم يتنور بنور العلم والمعرفة كثيراً ما يقع في الغلط فيظن في كثير من الاتفاقيات أنها قضايا لزومية لمجرد تكرار المصادفة)<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتى...)) هذا تعريضٌ بما هو المعروف والمشهور بين علماء الأدب من أنَّ أداة الشرط، موضوعة للدلالة على الربط والملازمة بين الشرط والجزاء<sup>(٢)</sup>.

(١) المنطق - العلامة المظفر ١٧١ - ١٧٢.

(٢) وللمزيد ينظر: المباحث الأصولية - الفياض ٦ / ١١٦ وما بعدها.

(٣٨) ..... محاضرات في علم الأصول

---

قوله طاب ثراه: ((ترتب التالي على المقدم عنها)) في بعض الطباعات (منها) أي: من القضية الشرطية.

## المحاضرة ((٥))

قال المصنّف طاب ثراه: ((فإذا كانت جملةً إنشائيةً - أي: أنّ التالي متضمن لإنشاء حكم تكليفي أو وضعي - فإنها تدل على تعليق الحكم على الشرط، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم، وإذا كانت جملةً خبريةً - أي: أنّ التالي متضمن لحكاية خبر - فإنها تدل على تعليق حكايته على المقدم، سواء كان المحكي عنه خارجاً وفي الواقع مترتباً على المقدم، فتتطابق الحكاية مع المحكي عنه؛ كقولنا: "إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود"، أو مترتب عليه بأن كان العكس؛ كقولنا: "إن كان النهار موجوداً، فالشمس طالعة"، أو كان لا ترتّب بينهما؛ كالمتضائين في مثل قولنا: "إن كان خالد ابناً لزيد فزيد أبوه".

٣ - وأما دلالتها على أنّ الشرط منحصر، فبالإطلاق؛ لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط، وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان معاً شرطاً للحكم، لاحتاج ذلك إلى بيانٍ زائدٍ، إما بالعطف بـ "أو" في الصورة الأولى، أو العطف بـ "الواو" في الصورة الثانية؛ لأنّ الترتب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص مستقلاً هو الشرط المعلق عليه الجزاء، فإذا أُطلق تعليق الجزاء على الشرط، فإنه يستكشف منه أنّ الشرط مستقل لا قيد آخر معه، وأنه منحصر لا بديل ولا عدل له، وإلا لوجب على الحكيم بيانه، وهو - حسب



الفرض - في مقام البيان، وهذا نظير ظهور صيغة " افعل " بإطلاقها في الوجوب التعيُّني والتعيني، وإلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الأمور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

وعلى كل حال، إنَّ ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا ينبغي أن يتطرق إليه الشك إلا مع قرينة صارفة، أو تكون واردة لبيان الموضوع، ويشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويُهراق منها دم كثير عبيط، فقال: " لا تأكل، إنَّ علياً كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل "، فإنَّ استدلال الإمام بقول علي عليه السلام لا يكون إلا إذا كان له مفهوم، وهو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل)).

كان الكلام وما زال حول بيان الشيخ الماتن طاب ثراه أنَّ ظهور الجملة الشرطية في الأمر الثاني - أعني: دلالتها على ترتب التالي على المقدم -، إنَّها هو بالوضع، وتحصل أخيراً: دلالتها على ذلك وضعاً.

وأما الآن فبيِّن طاب ثراه أنَّ الجملة الشرطية - في بعض تقسيماتها - على قسمين: إنشائية، وخبرية.

أ - أما الجملة الشرطية الإنشائية، فهي: الجملة الشرطية التي يكون التالي فيها متضمناً لإنشاء حكمٍ من الأحكام الشرعية؛ على أساس أنَّ المولى في مقام الإنشاء، تارة يُنشئ الحكم مطلقاً من دون أن يُقيِّده بقيدٍ وشرطٍ؛ كأن يقول - مثلاً -: " صلَّ "، وأخرى يُنشئ الحكم مشروطاً ومعلّقاً على أمرٍ؛ كأن يقول - مثلاً -: " إذا دخل الوقت، فصلَّ ".

وما نحن فيه من قبيل القسم الثاني، بلا فرق في الحكم المنشأ في هذه الشرطية الإنشائية بين أن يكون حكماً تكليفاً؛ من قبيل: "إن جاءك زيد، فأكرمه"، وأن يكون حكماً وضعياً؛ من قبيل: "الماء إذا بلغ كراً، لا ينجسه شيء".

وعلى أي حال، فهذا النحو من الجمل الشرطية، تدل بمنطوقها على كون الحكم في الجزاء معلقاً على الشرط المذكور في المقدم، وبمفهومها - إن كان لها مفهوم - على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم.

ب - وأما الجملة الشرطية الخبرية، فهي: الجملة الشرطية التي يكون التالي فيها متضمناً لحكاية خبرٍ والإخبار عن أمرٍ، غاية الأمر أن المخبر في مقام الإخبار، تارةً يُخبر بنحو الجزم؛ كأن يقول - مثلاً -: "جاء فلانٌ، سافر فلانٌ، وما شاكل ذلك"، وأخرى بنحو التعليق؛ كأن يقول - مثلاً -: "إن جئتني إلى الدار، فأفعل لك كذا وكذا".

وما نحن فيه من قبيل القسم الثاني، وحيثُ في الجملة الشرطية الخبرية مقامان من البحث:

أحدهما: مقام الثبوت والواقع والخارج الذي هو المحكي عنه.

والآخر: مقام الإثبات والإخبار والحكاية عن الواقع.

أما بحسب مقام الإخبار والحكاية، فالجملة الشرطية - الدالة على الترتب - تدل على ترتب حكاية التالي على المقدم وتعليقها عليه.

وأما بحسب مقام الواقع والخارج، فلا يخلو: إما أن يكون التالي - كمقام الحكاية - مترتباً على المقدم؛ كما في العلة والمعلول؛ من قبيل: "إن كانت الشمس طالعةً، فالنهار موجود"، وإما أن تكون القضية بالعكس، بأن كان المقدم مترتباً على التالي؛ كما لو كان التالي علةً لوجود المقدم، عكس المثال المتقدم، وإما أن يكون المقدم والتالي كلاهما في الواقع

متلازمين، بأن كانا معلولين لعلّةٍ ثالثةٍ ولا ترتّب بينهما؛ من قبيل: "إن كان النهار موجوداً، كان العالم مضيئاً"، فإن كليهما معلولان لطلوع الشمس، وإما أن يكونا في الواقع متضائفين؛ من قبيل: "إن كان خالد ابناً لزيد، فزيد أبوه".

هذا كله في الأمر الثاني من الأمور الثلاثة.

٣ - وأما دلالة الجملة الشرطية على أن الشرط منحصر، فقد أفاد طاب ثراه أن هذه الدلالة بالإطلاق، وهذا ما يحتاج إلى شيءٍ من التوضيح، فنقول: إن الترتّب الحاصل للجزاء على الشرط في الجملة الشرطية، ظاهرٌ في:

أ - أن الشرط بعنوانه الخاص واسمه المخصوص مستقلاً، هو الشرط المعلق عليه الجزاء، من دون حاجةٍ إلى انضمام شيءٍ آخر معه كي يحصل الترتّب المذكور، وإن شئت فقل: إن الشرط بعنوانه الخاص العلة التامة للجزاء لا جزء العلة.

ب - أن الشرط هو السبب الوحيد الذي يترتب عليه الجزاء المذكور، ولا يوجد هناك سببٌ آخر في عرضه يكون بديلاً وعدلاً له، وإن شئت فقل: إن الشرط هو العلة الوحيدة والمنحصرة للجزاء.

هذا هو معنى الانحصار، وعندها فدلالة الجملة الشرطية على هذا المعنى، إنما هي بتوسط الإطلاق ومقدمة الحكمة، بتقريب: أن المولى في مقام البيان، فلو كان يرى أن الجزاء متوقف على الشرط بضميمة شيءٍ آخر، وأن الشرط جزء السبب وهناك جزء آخر في الين بحيث أن حكمة المولى قائمة على الجمع بينهما، لوجب عليه بيانه من خلال العطف بالواو؛ كما لو كان وجوب الإكرام متوقفاً - مثلاً - على صفة العلم مضافاً إلى المجيء، فهنا كان عليه أن يقول: "إن جاءك زيد وكان عالماً، فأكرمه".

وهكذا لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديلٌ لذلك الشرط في ترتُّب الجزاء عليه، لكان لزاماً على المولى بيان ذلك من خلال العطف بـ " أو "؛ كأن يقول - مثلاً -: " إن جاءك زيد أو كان عالماً، فأكرمه ".

فإذن: كلٌّ من هذين المرادين بحاجةٍ إلى بيانٍ زائدٍ، وحيث إنَّ المولى في مقام البيان لم يأتِ بقيدٍ زائدٍ، فيُتمسَّك بإطلاق كلامه ويُستكشف منه أنَّ حكمة المولى قائمةٌ على وجود هذا الشرط المذكور مستقلاً ولا قيد آخر معه، وأنَّ هذا الشرط منحصرٌ لا بديل ولا عدل له يقوم مقامه، وإلاَّ لوجب على الحكيم بيانه وهو - حسب الفرض - في مقام البيان.

وبالجملة: إذا كان المتكلم في مقام البيان، فكما أنَّ إطلاقه الشرط وعدم تقييده بشيءٍ بمثل العطف بالواو - مثلاً - يدلُّ على عدم كون الشرط مركَّباً من المذكور في القضية وغيره، كذلك إطلاق الشرط وعدم تقييده بشيءٍ بمثل العطف بـ " أو " يدلُّ على انحصار الشرط بما هو مذكورٌ في القضية، وليس له شرطٌ آخر، وإلاَّ لكان عليه ذكره.

هذا ما اعتمده الشيخ الماتن طاب ثراه من البيان في الاستدلال بالإطلاق على كون الشرط سبباً منحصرّاً في ترتُّب الجزاء عليه؛ وبه يثبت المفهوم للجملة الشرطية.

ثم نظر طاب ثراه ما نحن فيه، بظهور صيغة " افعل " بإطلاقها في الوجوب العيني والوجوب التعيني، فقد ذكرنا سابقاً<sup>(١)</sup> أنَّ المحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة، هو كون الواجب كفائياً، وكونه تخييراً، وعندها فإذا كان المولى الحكيم في مقام البيان، وأطلق صيغة افعل مع عدم نصب قرينةٍ على الخلاف، فيستفاد من إطلاق كلامه الوجوب العيني والتعيني.

(١) ينظر: الجزء الأول من هذا الشرح، ص ٢٨٦ وص ٢٨٨.

وفيمّا نحن فيه كذلك، فإنَّ إطلاق الشرط في المقام، يقتضي انحصار قيد الحكم بما هو مذكور في القضية، فيثبت به أنه لا بدل له في ترتّب الحكم عليه.

فالنّتيجة في نهاية المطاف: أنَّ ظهور الجملة الشرطية في المفهوم - مع أخذ دلالتها على تلك الأمور الثلاثة المتقدمة بنظر الاعتبار - مما لا ينبغي أن يُتطرق إليه الشك، إلّا في حالتين:

أ- ما لو كانت هناك قرينة صارفة، بحيث تصرف الجملة عن انعقاد مفهوم لها؛ كقول القائل - مثلاً -: "إنَّ كان هذا إنساناً، كان حيواناً"، فإنه لا مفهوم لهذه الجملة الشرطية كما لا يخفى.

ب - أو ما لو كانت الجملة الشرطية مسوقةً لبيان تحقق الموضوع؛ كقولنا: "إنَّ رزقتَ ولداً، فاختنه"، و "إنَّ جاء الأمير، فخذ ركابه"، وما شاكل ذلك، فإنَّ القضية الشرطية في أمثال هذه الموارد تكون مسوقةً لبيان تحقق الحكم عند تحقق موضوعه، فيكون حال الشرط المذكور فيها حال اللقب، فلا تدل على المفهوم أصلاً.

ثم ذكر طاب ثراه أخيراً شاهداً، بقوله: ((ويشهد لذلك... إلخ))، وحاصله: أنَّ الماتن طاب ثراه بعد أن بيّن المطلب الأساس، عبّد مطلبه بذكر شاهد، وهو استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير - يعني المرادي - وأنه سأل (أبا عبد الله عليه السلام) "عن الشاة تُذبح فلا تتحرك ويُهراق منها دم كثير عبيط، فقال عليه السلام: لا تأكل، إنَّ علياً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل" (١)، فإنَّ استدلال الإمام الصادق عليه السلام بقول علي عليه السلام، لا يكون إلّا إذا كان له مفهوم، وهو: "إذا لم تركض الرجل أو لم

(١) من لا يحضره الفقيه - الصدوق ٣ / ٢٠٩ باب الصيد والذبائح ح ٥٢، وعنه في وسائل

الشيعة - الحر العاملي ١٦ / ٢٦٤ باب ١٢ ح ١.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٤٥)

تطرف العين، فلا تأكل"، فجواب الإمام الصادق عليه السلام بـ "لا تأكل" استدلالٌ بهذا المفهوم.

توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((فإنها تدل على تعليق الحكم على الشرط)) هذه الدلالة بمنطوقها.

قوله طاب ثراه: ((فتدل على انتفاء... المعلق عليه الحكم)) هذه الدلالة بمفهومها.

قوله طاب ثراه: ((أو مترتب عليه)) هكذا في الطبقات التي لاحظتها، وفي نظري:

(مترتباً عليه)؛ باعتبار أنه معطوف على خبر (كان).

قوله طاب ثراه: ((أن الشرط منحصر)) وقد بينا في الشرح معنى الانحصار.

قوله طاب ثراه: ((فبالإطلاق؛ لأنه لو كان هناك... إلخ)) وهذا التقريب في الواقع

يعود للميرزا النائيني طاب ثراه<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((في الوجوب التعيُّني)) كذا في الطبقات، ولكنَّ المراد هو

الوجوب العيني، على ما يستفاد من تنظير المقام بظهور صيغة افعَل عند إطلاقها.

---

(١) ينظر: أجود التقريرات ٢ / ٢٥١-٢٥٢.

## المحاضرة ((٦))

قال المصنّف طاب ثراه: ((إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء: ومن لواحق مبحث " مفهوم الشرط " مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحداً، وهذا يقع على نحوين:

- ١ - أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار؛ نحو التقصير في السفر فيما ورد: " إذا خفي الأذان فقصر "، و " إذا خفيت الجدران فقصر ".
- ٢ - أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار؛ كما في نحو " إذا أجنبت فاغتسل "، " إذا مسست ميئاً فاغتسل ".

أما النحو الأول: فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناءً على مفهوم الشرط، ولكن التعارض إنما هو بين مفهوم كلٍّ منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح، فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن نقيد كلاً من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببية - ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق (كما سبق) الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو - فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين، وكل منهما يكون جزء السبب، والجملتان تكونان حينئذٍ كجملة واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: " إذا خفي الأذان والجدران معاً فقصر ".

وربما يكون لهاتين الجملتين معاً حينئذٍ مفهومٌ واحدٌ، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معاً أو أحدهما، كما لو كانا جملة واحدة.

الوجه الثاني: أن نقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار - ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بـ أو - وحينئذٍ يكون الشرط أحدهما على البدلية، أو الجامع بينهما على أن يكون كلٌّ منهما مصداقاً له، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفياً.

وإذ يدور الأمر بين الوجهين في التصرف، فأيُّهما أولى ؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال، أو تقييد ظهورهما في الانحصار ؟ قولان في المسألة: والأوجه - على الظاهر - هو التصرف الثاني؛ لأنَّ منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر، كما تقدم، فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطية الأخرى؛ لأنَّ ظهور المنطوق أقوى، أما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه، وإذا ترجح القول الثاني - وهو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار - يكون كل من الشرطين مستقلاً في التأثير، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم، وإن حصل معاً، فإنَّ كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق، وإنَّ تقارنا كان الأثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد؛ لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض)).



بعد أن أنهى الشيخ المظفر طاب ثراه المبحث الأساس لمفهوم الشرط، تعرض لمبحث يُعدُّ من لواحق مبحث (مفهوم الشرط)، ألا وهو مبحث: تعدُّ الشرط واتِّحاد الجزاء. وتوضيح المطلب: أنَّ الجملة الشرطية تارة تكون جملةً واحدةً، وأخرى تأتي متعددة. وإذا كانت متعددة، فتارة: يكون كلُّ من الشرط والجزاء فيها متعدداً ومتفاوتاً أيضاً، وأخرى: يكون الجزاء فيها متعدداً بينما الشرط متحداً، وثالثة: يكون الشرط متعدداً والجزاء واحداً.

وبحثنا - فعلاً - في الشق الأخير، ما إذا تعدَّد الشرط واتَّحد الجزاء، وقد أفاد طاب ثراه في ذلك ما حاصله: أنه إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحداً، فهاهنا نحوان وقسمان:

**النحو الأول:** ما لو لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار؛ كما في المثال المعروف من قوله: "إذا خفي الآذان، فقصر"، و "إذا خفيت الجدران، فقصر"، فالملاحظ أنَّ الشرط متعدد؛ حيث إنَّه في الجملة الأولى خفاء الآذان، بينما في الثانية خفاء الجدران، وأما الجزاء فيهما واحدٌ، وهو وجوب التقصير، وهذا الجزاء غير قابلٍ للتكرار والتعدد؛ لأنَّ المطلوب صرف وجود طبيعة صلاة القصر، وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر.

والمراد من عدم قابلية التكرار، إنما هو في مقام الامتثال وبقصد القرية؛ باعتبار أنَّ الواجب على المكلف صلاةً واحدةً لا صلاتان، فإذا أتى بالفريضة الواحدة مرتين، فلا يخلو إما أن يأتي بها ثانيةً بقصد القرية، كان ذلك بدعةً، وإما أن يأتي بها لا بقصد القرية، كان ذلك لغواً وعبثاً؛ فلذلك لا يقبل الجزاء التكرار والتعدد.

النحو الآخر: ما لو كان الجزاء قابلاً للتكرار؛ كما في نحو "إذا أجنبْتَ، فاغتسل"، و "إذا مسستَ ميئاً، فاغتسل"، فالملاحظ أنَّ الجزاء - وهو الاغتسال - قابلٌ للتكرار والتعدد في مقام الامتثال، فيأتي به مرةً بنية الجنابة، ومرةً أخرى بنية مسِّ الميت.

أما فعلاً، فتناول طاب ثراه النحو الأول في البحث، فأفاد: أنه إن لم نقل بدلالة الجملة الشرطية على المفهوم، فلا تنافي بين هاتين الشرطيتين؛ لعدم دلالة الجملة على المفهوم، وأما بناءً على دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، فلا محالة تقع المعارضة بين إطلاق مفهوم كل منهما ومنطوق الأخرى، فيكون المفهوم بإطلاقه في إحدى الشرطيتين منافياً للمنطوق في الشرطية الأخرى؛ فإنَّ مفهوم الجملة الأولى هو: "إذا لم يخف الأذان، فلا تقصّر سواء أخفيت الجدران أم لا"، وهذا المعنى يتنافى ويتعارض مع منطوق الجملة الأخرى "إذا خفيت الجدران، فقصر"، والتعارض بينهما بنحو العموم والخصوص مطلقاً.

وفي المقابل مفهوم الجملة الثانية هو: "إذا لم تخف الجدران، فلا تقصّر سواء أخفي الأذان أم لا"، وهذا يتنافى ويتعارض مع منطوق الجملة الأولى القائل: "إذا خفي الأذان، فقصر".

فإذن: بناءً على مفهوم الشرط، لا محالة يقع التعارض بين الدليلين، ولكن ليس مطلقاً، وإنما هو بالخصوص بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، وعندها فلا بد من رفع هذا التعارض وحله.

ولا بأس أن نذكر مقدمةً، وهي: أنَّ أية جملةٍ شرطيةٍ لها ظهوران: ظهور من ناحية الشرط، وآخر من ناحية الجزاء، أما من ناحية الجزاء، فسيأتي الكلام حوله إن شاء الله تعالى.

وأما من ناحية الشرط، فأيضاً للجملة الشرطية ظهوران:

أ - ظهورٌ في الاستقلال بالسببية، ويعني: أنَّ الشرط المذكور في الجملة الشرطية ظاهره، أنَّ له السببية التامة مستقلاً، لا أنه جزء السبب وهناك جزءٌ آخر، بحيث أنَّ مصلحة الحكم في الجزاء مترتبة عليهما، غير أنَّ المولى الحكيم لم يذكره، ليس الأمر كذلك. وبكلمة: أنَّ كل واحدٍ من الشرطين علة تامة للجزاء.

ب - ظهورٌ في الانحصار في السببية، ويعني: أنَّ الشرط المذكور في الجملة الشرطية ظاهره، انحصار السببية في هذا الشرط، وأنه هو السبب الوحيد لترتب الجزاء، وليس هناك شرطٌ آخر في عرضه يحل محله، بحيث تكون مصلحة الحكم في الجزاء مترتبة عليه أيضاً، غير أنَّ المولى الحكيم لم يذكره.

وهذان الظهوران يُستفادان من إطلاق الكلام وبوساطة مقدمات الحكمة كما ذكرنا سابقاً، والظهور الأول يقابله التقييد بـ "الواو"، والظهور الثاني يقابله التقييد بـ "أو". وبعد أخذ هذه المقدمة بنظر الاعتبار، نقول: لأجل رفع التعارض الواقع بين إطلاق مفهوم كلٍّ من الجملتين الشرطيتين ومنطوق الأخرى، لا بد من ارتكاب التصرف في أحد ذينك الظهورين ورفع اليد عن أحدهما:

١ - إما أنَّ نرفع اليد عن ظهور الشرط في الاستقلال بالسببية، ومقتضى هذا التصرف: لزوم تقييد كلٍّ من الشرطين المذكورين في الجملتين، بالعطف بالواو، أي بانضمامه إلى الشرط الآخر، وعليه فلا استقلال للشرطين المذكورين في الجملتين، بل كلٌّ واحدٍ منهما جزء السبب، فيقال: إنَّ الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين وكلٍّ منهما يكون جزء السبب، فتكون الجملتان في حكم جملةٍ شرطيةٍ واحدةٍ مقدّمة مركّبة من الأمرين، فشرط وجوب القصر في المثال، يكون مركّباً من خفاء الأذان وخفاء الجدران معاً، فكأنَّ المولى قال: "إذا خفي الأذان والجدران معاً، فقصر".

٢ - وإما نرفع اليد عن ظهور الشرط في الانحصار بالسببية، ومقتضى هذا التصرف: لزوم تقييد كل من الشرطين المذكورين في الجملتين، من ناحية ظهورهما في الانحصار، ويقال: إنَّ كل واحدٍ من الشرطين لم يكن منحصراً في السببية، بل الشرط في الحقيقة:

أ - إما أحد الشرطين على البدل، بحيث إذا انتفى أحدهما لم ينتفِ سنخ الحكم، بل يمكن أن يكون باقياً بقاء الشرط الآخر، ففي المثال المتقدم عند خفاء الأذان يجب التقصير، وإن لم تخف الجدران، وعند خفاء الجدران يجب التقصير وإن لم يخف الأذان.

ب - وإما القدر الجامع بين الأمرين، فكل واحدٍ من الشرطين المذكورين في الجملتين محقق له ومصادقه، غاية ما في الأمر أن ذلك مشروطٌ بوجود قدرٍ جامعٍ في البين، كما بين ذلك الماتن طاب ثراه، بقوله: ((وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفياً))، وتوضيحه: أن الجامع قد يكون - تارةً - جامعاً حقيقياً وماهوياً؛ كعنوان الإنسان، وثانيةً يكون جامعاً انتزاعياً؛ كعنوان أحد الأمرين أو الأمور أو الأشياء، وثالثةً يكون جامعاً عرفياً، وأنَّ العرف يتصور قدراً جامعاً؛ من قبيل: عنوان الحيوان، فإنَّ العرف يراه قدراً جامعاً بين أفرادهِ ماعدا الإنسان.

وفما نحن فيه لعلَّ ذلك الجامع، هو عنوان حدِّ الترخص، وكأنَّ المولى قال: "إذا بلغ حدُّ الترخص، فقصر"، فالملاحظ أنَّ عنوان حدِّ الترخص شاملٌ لمصداقين: أحدهما خفاء الأذان والآخر خفاء الجدران.

أو يقال: (إنَّ الميزان في القصر مقدارٌ من البعد؛ بحيث إذا أراد المسافر تشخيصه بحسِّ بصره خفيت الجدران عنه، وإذا أراد تشخيصه بحسِّ سمعه خفي أعلى صوت البلد عنه؛ أي أذان المؤذنين)<sup>(١)</sup>.

(١) لمحات الأصول - تقرير بحث البروجردى للسيد الخميني ٢٩٠.

وحيث إنَّ الأمر دائرٌ بين رفع اليد عن أحد الظهورين المذكورين، فأيهما أولى ؟ هل الأولى رفعُ اليد عن الظهور الأول فنقيّد ظهور الشرطيتين في الاستقلال ونحفظ الظهور الثاني، أم العكس ؟.

في المسألة قولان: قولٌ على أنَّ الأولى، هو التصرف الأول. وقولٌ آخر على أنَّ الأولى، هو التصرف الثاني.

استوجه الشيخ الماتن طاب ثراه، التصرف الثاني وأنَّ الأوجه، هو رفع اليد عن ظهور الشرط في الاستقلال، والنكته في ذلك: أنَّ المشكلة - في حقيقتها - التي من أجلها نشأ التعارض المتقدم، إنما هو ظهور الشرطين المذكورين في الجملتين في الانحصار، فلا بد من رفع اليد عن ظهور كلٍّ منهما في الانحصار، وأما الظهور في الاستقلال فليس منشأً للتعارض.

بيان ذلك: أنَّ مجرد كون كلٍّ من الشرطين دالاً على الاستقلال في الشرطية، لا يوجب للكلام ظهوراً في المفهوم حتى يقع التعارض بين مفهوم كلٍّ منهما مع منطوق الأخرى، وبالتالي يلزمنا أن نتصرف في الظهور المذكور.

بل الظهور في الاستقلال غاية ما يدلُّ عليه، إنه يدلُّ على أنَّ كلَّ واحدٍ من الشرطين إذا تحقق، فيثبت وجوب التقصير لا غير.

وأما الظهور في الانحصار، فهو الذي يلزم منه الظهور في المفهوم لكلٍّ من الجملتين الشرطيتين، فيكون هو المنشأ لوقوع التعارض بين مفهوم كلٍّ منهما مع منطوق الأخرى كما تقدم، فإذا لابد من رفع اليد عن ظهور كلٍّ منهما في الانحصار، ونقول: إنَّ الحصر المستفاد من ظاهر الشرط، ليس حصراً حقيقياً حتى يكون المعنى هكذا: أنَّ وجوب القصر معلقٌ - منحصراً - على خفاء الأذان أو خفاء الجدران، بل الحصر إضافي، ومعنى ذلك: أنه

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٥٣)

بالإضافة إلى ما عدا خفاء الأذان والجدران فالحصر ثابت، وأنه ليس هناك أمر آخر دخيل في ميزان وجوب القصر على المسافر، أما بالإضافة إلى خفاء الأذان والجدران أنفسهما، فلا حصر في اليين.

ونتيجة ذلك: رفع اليد عن الظهور في الانحصار، وأنه " إذا خفي الأذان أو خفيت الجدران، فقصر "، وأما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال، فلا معارض له حتى تُرفع اليد عنه.

فتحصل: أن ظهور الشرط في الاستقلال محفوظٌ وبارق على حاله من دون أن تناله يد التصرف، فيكون كل من الشرطين مستقلاً في التأثير، وعلى هذا: فإذا انفرد أحدهما في الوجود كان له التأثير في ثبوت الحكم، وأما إن حصل معاً:

أ - فتارةً يكون حصولهما بالتعاقب؛ بأن حصل أولاً خفاء الأذان - مثلاً - ثم خفاء الجدران، أو بالعكس، ففي هذا الفرض كان التأثير في الحكم للسابق، وأما المتأخر فوجوده كالعدم.

ب - وأخرى يكون حصولهما مقارنين، ففي هذا الفرض كان الأثر لهما معاً ويكونان بمنزلة السبب الواحد؛ لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض، وإلا لو كان الجزاء قابلاً للتكرار لما كانا بمنزلة السبب الواحد، بل كان كل منهما مؤثراً مستقلاً.

توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: (( ١ - أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار )) لا وجوداً ولا مرتبة؛ لقيام الإجماع والضرورة على عدم تعدد القصر عند تعدد الأسباب وخفائهما، بل وعدم تأكده وجوبه<sup>(١)</sup>.

---

(١) ينظر: نهاية الأفكار - تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردي ١، ٢ / ٤٨٤.

قوله طاب ثراه: ((فيما ورد: " إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفيت الجدران فقصر ")) هذا هو المثال المعروف في البحث (ولم يرد هذا المضمون في الروايات، وما ورد في الأخبار إنما هو تواري المسافر عن البلد، الذي أرجعوه إلى تواري البلد عنه وعدم سماعه للأذان)<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((٢ - أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار)) أي: أن يكون الجزاء واحداً بحسب الحقيقة، ولكنه كان قابلاً للتعدد والتكرار وجوداً<sup>(٢)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق - كما سبق - الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو)) أشار طاب ثراه بذلك إلى المقدمة التي ذكرناها في مستهل هذا البحث، وهكذا قوله طاب ثراه الآتي في الوجه الثاني؛ عندما قال: ((ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بـأو)).

قوله طاب ثراه: ((لأنَّ ظهور المنطوق أقوى)) وهذا تعليل لزوم رفع اليد عن ظهور كلٍّ من الشرطين المذكورين في الجملتين في الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذي دلَّ عليه منطوق الشرطية الأخرى، ومحصله: (أن المنطوق مع قطع النظر عن أخصيته، هو أقوى دلالةً من المفهوم؛ فإنه بالنسبة إليه كالنص بالنسبة إلى الظاهر، فيقدَّم عليه فيكون مرجع هذا الوجه لدى التأمل إلى علّة كلٍّ من خفاء الأذان وخفاء الجدران لوجوب القصر بنحو الاستقلال، فإذا تحقق أحدهما كفى في وجوب القصر، وإذا انتفى كلاهما جميعاً انتفى وجوب القصر)<sup>(٣)</sup>.

---

(١) دراسات في علم الأصول - تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي ٢ / ٢٠٣.

(٢) ينظر: نهاية الأفكار - تقرير بحث المحقق العراقي للبروجردى ١، ٢ / ٤٨٤.

(٣) عناية الأصول - السيد مرتضى الفيروزآبادي ٢ / ١٨٨.

## المحاضرة ((٧))

قال المصنّف طاب ثراه: ((وأما النحو الثاني - وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار - فهو على صورتين:

١ - أن يثبت بالدليل أنّ كلاً من الشرطين جزء السبب، ولا كلام حينئذٍ في أنّ الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معاً.

٢ - أن يثبت من دليلٍ مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أنّ كلاً من الشرطين سببٌ مستقل، سواء أكان للقضية الشرطية مفهومٌ أم لم يكن، فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معاً في وقتٍ واحدٍ أو متعاقبين أنّ القاعدة أي شيءٍ تقتضي؟ هل تقتضي تداخل الأسباب فيكون لها جزاء واحد؛ كما في مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما، أم تقتضي عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرر الشروط؛ كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد أسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الآيات؟

أقول: لا شبهة في أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل، وأما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف.

والحق أنّ القاعدة فيه عدم التداخل.

بيان ذلك: إنّ لكل شرطية ظهورين:



- ١ - ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية، وهذا الظهور يقتضي أن يتعدد الجزاء في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الأسباب.
- ٢ - ظهور الجزاء فيها في أنَّ متعلق الحكم فيه صرف الوجود، ولما كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاءً واحد وحكمٌ واحد عند فرض اجتماعها، فتتداخل الأسباب.
- وعلى هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فإذا قدمنا الظهور الأول لا بد أن نقول بعدم التداخل، وإذا قدمنا الظهور الثاني لا بد أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟ والأرجح: أن الأولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء؛ لأنَّ الجزاء لما كان معلّقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً وإثباتاً، فإن كان واحداً كان الجزاء واحداً وإن كان متعدداً كان متعدداً، وإذا كان المقدم متعدداً - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تبعاً له.
- وعليه، لا يستقيم للجزاء ظهورٌ في وحدة المطلوب، فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعدد رافعاً للظهور في الوحدة؛ لأنَّ الظهور في الوحدة لا يكون إلاّ بعد فرض سقوط الظهور في التعدد أو بعد فرض عدمه، أما مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة، فالقاعدة في المقام - إذاً - هي عدم التداخل، وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام قدس الله تعالى أسرارهم)).

كان كلامنا في مسألة ما لو تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، وكانت هذه المسألة ذات نحوين، تقدم الكلام مفصلاً في النحو الأول منهما، وهو عدم قابلية الجزاء للتكرار والتعدد، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى:

النحو الآخر: ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار؛ كما في نحو: "إذا أجنبْتَ، فاغتسل"، و "إذا مسستَ ميتاً، فاغتسل"، وهذا النحو بدوره على صورتين:

الصورة الأولى: أن نستفيد من دليلٍ خاص، أن كلاً من الشرطين المذكورين في الجملتين الشرطيتين جزء السبب، وشئٌ منهما لا استقلالية له؛ من قبيل: "إذا توضأت، فصل"، و "إذا استقبلت القبلة، فصل" و "إذا سترت، فصل" و...، ففي هذه الصورة لا إشكال في أن الجزاء واحدٌ يحصل عند حصول جميع الشروط.

الصورة الأخرى: أن نستفيد من دليلٍ مستقلٍ - كما لو كانت هناك قرينة منفصلة - أو من ظاهر دليل الجملة الشرطية، أن كلاً من الشرطين المذكورين تمام السبب، وكلٌّ منهما سببٌ مستقلٌ لا جزء السبب، ففي هذه الصورة أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه: أولاً، بأنّ المسألة المذكورة لا تُناط بدلالة القضية الشرطية على المفهوم، بل ((سواء أكان للقضية الشرطية مفهومٌ أم لم يكن))؛ إذ البحث المذكور يمكن أن يتصور من ناحية المنطوق دون المفهوم.

وثانياً، أنه إذا اتفق وقوع الشرطين معاً في وقتٍ واحدٍ، أو متعاقبين فما هي الوظيفة؟

يقع البحث المذكور في مقامين:

المقام الأول: ما هو مقتضى القاعدة والأصل الأولي في المسألة؟

والمقام الآخر: ما هو مقتضى الأصل العملي فيها؟، أما المقام الثاني مما يتعلق بالأصل

العملي، فسيأتي البحث حوله في مستقبل الكلام إن شاء الله تعالى.

أما الآن فالكلام - فعلاً - في المقام الأول - مقتضى القاعدة - والبحث في هذا يستدعي التكلم ضمن مقامين أيضاً:

المقام الأول: تداخل الأسباب أو الشروط.

المقام الآخر: تداخل المسببات.

وحدثنا - فعلاً - حول تداخل الأسباب، وقبل الدخول في أصل البحث، لا بأس - أولاً - ببيان المراد من تداخل الأسباب، فإنَّ المراد منه: (أنَّ اجتماع الأسباب المتعددة لا يقتضي إلاَّ إيجاد جزء واحد، بمعنى أنَّ الأسباب التي هي عند الانفراد تقتضي إيجاد جزء واحد، فعند الاجتماع لا تقتضي أيضاً إلاَّ إيجاد جزء واحد، لا أنها يقتضي كلَّ سببٍ إيجاد جزء حتى يتعدد الجزء حسب تعدد الأسباب. وهذا من غير فرق بين أن تكون الأسباب المجتمعة مندرجة تحت نوعٍ واحدٍ - كما إذا تعدد منه النوم أو البول - أو أنها غير مندرجة تحت نوعٍ واحدٍ - كما إذا نام، وبال - فهذا معنى تداخل الأسباب)<sup>(١)</sup>.

وسؤال البحث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزء، وكان الجزء هذا قابلاً للتكرار وثبت من الخارج أو من نفس ظهور الدليلين، كون كلِّ شرطٍ مستقلاً في ترتُّب الجزء عليه، فقد وقع الخلاف بين الأعلام فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معاً في وقتٍ واحدٍ أو متعاقبين، أنَّ القاعدة أي شيءٍ تقتضي؟ فهل القاعدة تقتضي تداخل الشروط والأسباب في تأثيرها أثراً واحداً فيكون لها جزءٌ واحدٌ فيما إذا تقارنت زماناً أو تقدَّم بعضها على بعض، أم تقتضي عدم التداخل فيتعدد الأثر عند تعدد مؤثره ويتكرر الجزء بتكرُّر الشروط؟.

أفاد الماتن طاب ثراه بقوله: ((أقول: لا شبهة... إلخ)) ما حاصله: أنه في بعض الموارد، دلَّ الدليل الخاص على تداخل الأسباب؛ كما هو الحال في باب الوضوء؛ حيث

---

(١) فوائد الأصول - تقرير بحث الميرزا النائيني للشيخ الكاظمي ١، ٢ / ٤٨٩ - ٤٩٠.

عُلِمَ من الخارج<sup>(١)</sup> أنه لا يجب على المكلف عند اجتماع أسبابه إلا وضوءٌ واحدٌ، فعندئذٍ يجب الأخذ بذلك الدليل، وهذا الفرض خارجٌ عن محل الكلام.

وفي بعض الموارد، دلّ الدليل الخاص على عدم التداخل؛ كما هو الحال في باب الصلاة؛ فإنَّ وجوب الصلاة يتعدّد بتعدّد أسبابه، من دخول وقت اليومية، وحصول الآيات، والنذر، و...، ففي هذا الفرض أيضاً يجب الأخذ بذلك الدليل، ويكون خارجاً عن محل الكلام.

فإذن: لا شبهة في أنه إذا ورد دليلٌ خاصٌّ على التداخل أو عدمه، فهو خارجٌ عن محل الكلام.

وعلى هذا: فيتعيّن محل الكلام والخلاف، في صورة عدم ورود الدليل الخاص على شيءٍ منهما؛ كما إذا أفطر الصائم - مثلاً - في نهار شهر رمضان بالأكل أو الشرب أو الجماع مرات عديدة، فما هو مقتضى القاعدة؟، هل تقتضي تداخل الأسباب، فتلزم كفارة واحدة، أم تقتضي عدم التداخل، فتتعدد الكفارة بتعدّد أسبابها؟، هذا هو محل البحث والنزاع.

---

(١) ومنشأ هذا العلم، هو: الروايات الدالة على ذلك في باب الوضوء؛ باعتبار أن (الوارد في لسان عامة رواياته هو التعبير بالنقض؛ مثل: لا ينقص الوضوء إلا حدث وما شاكل ذلك، ومن الطبيعي أن صفة النقض لا تقبل التكرار والتكثير، وعليه فبطبيعة الحال يكون المتحصل من نصوص الباب: أن أسباب الوضوء إنما تؤثر في وجود صفة واحدة وهي المعبر عنها بالحدث إن اقترنت أثر مجموعها في هذه الصفة، على نحو يكون كلّ واحدٍ منها جزء السبب لا تمامه، وإن ترتبت تلك الأسباب استند الأثر إلى المتقدم منها دون المتأخر؛ كما هو الحال في العلل المتعددة التي لها معلول واحد. فالنتيجة على ضوء هذا البيان: أن التداخل في باب الوضوء، إنما هو في الأسباب).

الذي عليه مذهب أساطين العلماء الأعلام قدس الله أسرارهم - وهو المختار عند الشيخ الماتن طاب ثراه - هو: عدم التداخل.

بيان ذلك: أن لكل جملة شرطية ظهورين:

الأول: ظهور الشرط في الجملة الشرطية، في الاستقلال بالسببية - ذلك الظهور الثابت بتوسط الإطلاق ومقدمات الحكمة -، وأن كل شرط مستقل في ترتب الجزاء عليه مطلقاً.

وهذا الظهور يقتضي تعدد الجزاء عند تعدد الشرط؛ فإن ظاهر قضية "إذا أجنبت، فاغتسل" - مثلاً - هو: أن وجوب الغسل مترتب على وجود الجنابة ولو قارنها أو سبقها مس الميت مثلاً، وكذلك ظاهر قضية "إذا مسست ميتاً، فاغتسل" - مثلاً - هو: ترتب وجوب الغسل على مس الميت ولو قارنه أو سبقه وجود الجنابة مثلاً، فإطلاق كل من القضيتين يستفاد منه استقلال كل من الجنابة ومس الميت في ترتب وجوب الغسل عليه على جميع التقادير، ولازم ذلك هو تعدد وجوب الغسل عند حصول الشرطين في الخارج. فالنتيجة: أن مقتضى القاعدة، هو عدم تداخل الأسباب.

الآخر: ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف وجود الطبيعة، فكما أثبتنا في سائر الجمل الإنشائية - مما لم يكن معلقاً على الشرط -، أن الأمر أو النهي ظاهر في صرف الوجود وأن متعلق الحكم صرف وجود الطبيعة، كذلك الحال في الجمل الشرطية، فإن الجزاء فيها ظاهر في صرف الوجود، ولما كان متعلق الحكم صرف الوجود، فيستحيل أن يكون صرف الوجود محكوماً بحكمين، بمعنى أنه عند تحقق الشرطين المذكورين في الشرطيتين، يحدث وجوبان كلاهما يتعلّقان بصرف الوجود؛ إذ أن صرف الوجود يُوجد بأول الوجود ولا يقبل الإيجاد بوجودين.

فإذن: صرف الوجود لا يتحمل حكمين؛ لاستحالة اجتماع المثلين في الشيء الواحد، كاجتماع المتضادين.

وحفظ هذا الظهور يقتضي أن يكون لجميع الأسباب جزاءً واحداً وحكماً واحداً عند فرض اجتماعها، وبالنتيجة فمقتضى القاعدة، تداخل الأسباب.

فتحصل: أن الظهور الأول، يدلُّ على عدم التداخل في الأسباب، والظهور الثاني يدلُّ على التداخل فيها، فإذا: تقع المنافاة والمعارضة بين هذين الظهورين؛ باعتبار أن مقتضى الظهور الأول، ترتب الجزاء على الشرط وثبوته عند ثبوته، ونتيجة ذلك هي: تعدُّد الحكم بتعدُّد الشرط وعدم التداخل، ومقتضى الظهور الثاني، التداخل ووحدة الحكم وعدم تعدُّده بتعدُّد الشرط، وعليه فلا بد من علاج هذا التعارض.

وعندها فتساءل: هل نقدم ظهور الشرط ونقول بعدم تداخل الأسباب، أم نقدم ظهور الجزاء ونقول بتداخلها؟.

وإذ يدور الأمر بين تقديم أحد الظهورين والحفاظ عليه ورفع اليد عن الظهور الآخر، فأيهما أولى بالتقديم؟.

أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه، أن الأرجح بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء. والسرُّ في ذلك: أن الجزاء في القضية الشرطية، معلقٌ على الشرط ومرتَّبٌ عليه، ولما كان الجزاء كذلك، فالشرط - إذاً - في رتبة سابقةٍ بينما الجزاء في رتبة لاحقةٍ، وعندها فالجزاء تابعٌ للشرط ثبوتاً وإثباتاً، ولما كان الجزاء تابعاً، فأئني حكمٌ كان المتبوع مشتملاً عليه كان التابع مشتملاً عليه كذلك.

وعلى هذا، فإن كان الشرط - وهو المتبوع - متعدداً كان الجزاء متعدداً، وإن كان واحداً كان واحداً أيضاً، وحيث إن الشرط فيما نحن فيه متعدّد؛ لفرض أن لكلٍّ من

الشرطين ظهوراً في الاستقلال بالشرطية، كان الجزء يتبعه للشرط متعدداً أيضاً، وعندها فلا تصل النوبة إلى ظهور الجزء في صرف الوجود.

وإن شئت قلت: إن هذين الظهورين، ليسا في عرضٍ واحدٍ حتى يقع التنافي والتعارض بينهما، بل ظهور الشرط في الرتبة المتقدمة وظهور الجزء في الرتبة المتأخرة، وقد استقرَّ ظهور الشرط في التعدد في الرتبة المتقدمة، عندها لا تصل النوبة إلى ظهور الجزء في وحدة المطلوب وصرف الوجود، وبالنتيجة: فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين أصلاً، بل يكون ظهور الشرط في التعدد رافعاً لظهور الجزء في الوحدة؛ لأنَّ ظهور الجزء في وحدة المطلوب وصرف الوجود، لا يكون إلا: أ - بعد فرض سقوط ظهور الشرط في التعدد؛ على إثر تنافيه مع أمرٍ آخر في عرضه مما أدى إلى سقوطه.

ب - أو بعد فرض عدم ظهورٍ للشرط في التعدد من الابتداء.

وأما مع وجود الظهور للشرط في التعدد، فلا تصل النوبة إلى ظهور الجزء في وحدة المطلوب؛ لتبعيته - بنظر العرف - للشرط ثبوتاً وإثباتاً.

فالنتيجة التي خرج بها الشيخ الماتن طاب ثراه في المقام الأول من البحث، هي: أنَّ مقتضى القاعدة الأولية، عدم تداخل الأسباب.

توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((سواء أكان للقضية الشرطية مفهومٌ أم لم يكن)) وحاصله: أنه (لا) ربط بين هذه المسألة والمسألة السابقة بوجه؛ فإنَّ الكلام هناك بعد تسليم المفهوم، وهاهنا غير مربوط به، بل لو فرضنا عدم المفهوم يقع البحث في أنَّ القضية الشرطية - الظاهرة في

الحدوث عند الحدوث - إذا تعددت مع وحدة الجزء، هل تكون ظاهرة في لزوم الإتيان به متعدداً، أو تتداخل الأسباب؟ فلا جهة اشتراك بين المسألتين.

هذا، مضافاً إلى أنّ خفاء الأذان والجدران ممّا لا سببية لهما لوجوب القصر، بل لتحديد البعد الموجب لذلك، فلا يكون خفاء الأذان سبباً للقصر، وخفاء الجدران سبباً آخر له، بخلاف المسألة السابقة؛ فإنّ كلّ شرط سبب مستقلّ، له سببيته<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((فيتكرر الجزء بتكرّر...)) في الطبعة الثانية للكتاب - دار النعمان بالنجف الأشرف سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م، الموجود (بتكرار).

قوله طاب ثراه: ((متعلق الحكم فيه صرف الوجود)) الضمير في (فيه) راجع إلى الجزء.

قوله طاب ثراه: ((ثبوتاً وإثباتاً)) ثبوتاً، يعني بحسب الواقع؛ إذ المولى طالما لم يفرض وجود الشرط، فالحكم لم يكتسب مصلحةً حتى يُنشأ بسببها، وإثباتاً، يعني بحسب مقام البيان وإظهار الحكم، فإنّ الجزء أيضاً تابع للشرط.

قوله طاب ثراه: ((بل يكون الظهور في التعدد...)) الموجود في الطبعة الثانية للكتاب: (التعداد)، وكذا في قوله طاب ثراه الآتي: (سقوط الظهور في التعداد أو بعد فرض عدمه).

قوله طاب ثراه: ((وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام...)) منهم: الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار<sup>(٢)</sup>، والمحقق صاحب الكفاية<sup>(٣)</sup>، والميرزا النائيني في فوائد

---

(١) لمحات الأصول - تقرير بحث السيد البروجردى للسيد الخميني ٢٩١.

(٢) ص ١٧٥.

(٣) ص ٢٠٤.



(٦٤) ..... محاضرات في علم الأصول

---

الأصول<sup>(١)</sup> وأجود التقريرات<sup>(٢)</sup>، والمحقق العراقي في نهاية الأفكار<sup>(٣)</sup>، والسيد البجنوردي في منتهى الأصول<sup>(٤)</sup>، وغيرهم قدس الله أسرارهم.

---

(١) ٢ / ٤٩٣ .

(٢) ٢ / ٢٦٦ .

(٣) ٢ / ٤٨٨ - ٤٨٩ .

(٤) ١ / ٤٣٠ .

## المحاضرة ((٨))

قال المصنّف طاب ثراه: ((تنبيهان:

١ - تداخل المسببات:

إنّ البحث في المسألة السابقة إنما هو عما إذا تعددت الأسباب، فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها يقتضي المغايرة في الجزاء وتعدد المسببات - بالفتح - أو لا يقتضي فتتداخل الأسباب؟ وينبغي أن تسمى بـ "مسألة تداخل الأسباب".

وبعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك، ينبغي أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالأغسال هل يصح أن يُكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يُكتفى؟ وهذه مسألة أخرى غير ما تقدم، تسمى بـ "مسألة تداخل المسببات" وهي من ملحقات الأولى، والقاعدة فيها أيضاً عدم التداخل؛ والسّر في ذلك: أن سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد وإن أُتي به بنية امتثال الجميع، يحتاج إلى دليل خاص؛ كما ورد في الأغسال بالاكْتفاء بغسل الجنابة عن باقي الأغسال، وورد أيضاً جواز الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعددة، ومع عدم ورود الدليل الخاص فإنّ كلّ وجوبٍ يقتضي امتثالاً خاصاً به لا يغني عنه امتثال الآخر وإن اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة.

نعم، قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم والخصوص من وجه وكان دليل كلّ منهما مطلقاً بالإضافة إلى مورد الاجتماع؛ كما إذا قال

مثلاً: " تصدَّق على مسكين " وقال ثانياً: " تصدَّق على ابن سبيل " فجمع العنوانين شخصً واحدً - بأنَّ كان فقيراً وابنَ سبيلٍ - فإنَّ التصدق عليه يكون مسقطاً للتكليفين.

- ٢ - الأصل العملي في المسألتين: إنَّ مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب هو التداخل؛ لأنَّ تأثير السببين في تكليف واحد متيقَّن، وإنما الشك في تكليف ثانٍ زائد. والأصل في مثله البراءة.

وبعكسه في مسألة تداخل المسببات، فإنَّ الأصل يقتضي فيه عدم التداخل كما مرت الإشارة إليه؛ لأنه بعد ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الأسباب يشك في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلاً واحداً، ومقتضى القاعدة في مثله الاشتغال، بمعنى أنَّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا يُكتفى بفعلٍ واحدٍ في مقام الامتثال)).

الكلام في المقام الثاني من مقامي البحث في المقام الأول المعقود لبيان مقتضى القاعدة والأصل الأولي؛ حيث إنَّ البحث في أجواء مقتضى القاعدة، يستدعي - كما ذكرنا في الدرس السابق - التكلم ضمن مقامين أيضاً، كان الأول منهما "مسألة تداخل الأسباب"، والذي انتهينا منه مفصلاً، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى المقام الثاني منهما، والذي هو معقودُ لبيان "مسألة تداخل المسببات".

وقبل الدخول في أصل البحث، ينبغي تقديم أمرين:

١ - ما المراد من تداخل المسببات ؟ والمراد منه: (عبارة عن الاكتفاء بإيجاد جزاءٍ واحدٍ وعدم وجوب التعدد، بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب واقتضاء كل سبب

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٦٧)

جزاء، إلا أنه في مقام الامتثال يُكتفى بجزاء واحد، فإنّ ذمته وإن اشتغلت بالمتعدد، إلا أنه صحّ تفريغها عن المتعدد بالواحد<sup>(١)</sup>.

وبتعبير أخصر: هو (الاكتفاء في مقام الامتثال بإتيان فرد واحد من الطبيعة المأمور بها مع افتراض تعدد الحكم في مرحلة الجعل)<sup>(٢)</sup>.

٢- يبين الماتن طاب ثراه، أنّ البحث في مسألة تداخل المسببات متفرّع على البحث في المسألة السابقة - أعني: تداخل الأسباب -؛ فإنّ هذا البحث إنما تنعقد له موضوعية، فيما إذا قلنا في المسألة السابقة بعدم تداخل الأسباب وتعدّد الحكم، وإلاّ لو قلنا هناك بتداخل الأسباب، فلا يتأتّى لنا البحث في تداخل المسببات؛ بعد فرض كون الأسباب كلّها - بعد التداخل - سبباً واحداً وهي تقتضي مسبباً واحداً أيضاً، لا غير.

فإذن: البحث في هذه المسألة إنما يُعقل بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب وتسليم أنّ الحكم في المسألة السابقة متعدد، فعندئذٍ يقع الكلام في هذه المسألة في: أنّ مقتضى القاعدة فيها، هل هو تداخل المسببات في مرحلة الامتثال أم عدم التداخل؟.

ومن هنا يظهر الفرق بين الباحثين جليّاً: أنه في "تداخل الأسباب" لم تكن ذمة المكلف مشغولة - من الابتداء - بعدة تكاليف، بل الخطاب الموجّه إليها ليس إلاّ خطاب تكليف واحد، وهذا التكليف الواحد - بطبيعة الحال - يتطلّب امتثالاً واحداً.

بينما في "تداخل المسببات" فذمة المكلف من الابتداء - أي في مقام الجعل - مشغولة بتكاليف متعددة، إلاّ أنه في مقام الامتثال والأداء، يريد أن يمثل جميع تلك التكاليف بعمل واحد.

---

(١) فوائد الأصول - تقرير بحث النائي للشيخ الكاظمي ١، ٢ / ٤٩٠.

(٢) المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٦ / ١٩٠.

ثم بعد التوجه لهذين الأمرين، نأتي إلى بيان أصل البحث، فنقول: إن بحثنا في أنه بعد القول بعدم تداخل الأسباب، فتساءل: ماذا تقتضي القاعدة الأولية في المسببات المتعددة؟ هل تقتضي تداخل المسببات المتعددة وأن المكلف في مقام امتثال التكليف المتعددة، يتسنى له أن يكتفي بفعل واحد بنية امتثال الجميع، أم تقتضي عدم تداخلها وأن المكلف لا يتسنى له الاكتفاء بفعل واحد في مرحلة الامتثال، بل عليه امتثالات متعددة بتعدد الأسباب؟.

وينبغي - أولاً - تحرير محل البحث والنزاع، فنقول:

إن المسببات، تارة: تتفاوت في الاسم والمسمى معاً؛ كما لو كان - مثلاً - أحدها صلاة، والثاني غسلاً، والثالث صوماً، ففي هذا القسم لم يقل أحد بالتداخل، بل التداخل أساساً في هذا القسم لا يحمل مفهوماً محصلاً.

وثانية: تشترك في الاسم، ولكنها تتفاوت في المسمى والحقيقة؛ كما لو كان الجميع - مثلاً - صلاة، إلا أن أحدها صلاة اليومية، والثانية صلاة الآيات، والثالثة صلاة الميت، ونحوها مما كان البعض مختلفاً عن البعض الآخر في المسمى، ففي هذا القسم أيضاً لا معنى محصل للتداخل.

وثالثة: تشترك في الاسم والمسمى كليهما؛ كالأغسال، من غسل الجنابة، ومس الميت، والنذر،... وغير ذلك مما يكون الجميع غسلاً وذا حقيقة واحدة.

هذا القسم، هو مورد البحث والنزاع في تداخل المسببات وأنه يصح أن يُكتفى عنها بوجود واحد لها، وعدم تداخلها وأنه لا يُكتفى؟؛ ومن أجل ذلك ترى أن الشيخ المظفر طاب ثراه قيّد في كلامه، بقوله: ((... إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة؛ كالأغسال...)) مشيراً بذلك إلى ما هو محل البحث في هذه المسألة.

وبعد أن حرّر طاب ثراه وعيّن محل البحث، أفاد ما حاصله: أن مقتضى القاعدة في هذه المسألة أيضاً - كالمسألة السابقة - عدم التداخل في مرحلة الامتثال.

والسرّ في ذلك: أنه لا شبهة في أن تعدّد التكليف - بعد أن كان المفروض عدم تداخل الشروط واقتضاء كل شرطٍ جزاءً وتكليفاً مستقلاً - يقتضي تعدّد الامتثال، وسقوط التكاليف المتعددة بامتثالٍ واحدٍ وإن كان ذلك بقصد امتثال الجميع، يحتاج إلى دليلٍ خاص؛ كما قام الدليل على ذلك في باب الغسل؛ نظراً إلى أن الوارد في لسان عدةٍ من رواياته<sup>(١)</sup>، هو الاكتفاء بغسل الجنابة عن باقي الأغسال، وإجزاء غسلٍ واحدٍ عن أغسالٍ متعددة.

---

(١) كما رواه الشيخ الكليني في الصحيح عن زرارة، أنه قال: (إِذَا اغْتَسَلْتَ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ أَجْزَأَكَ غُسْلُكَ ذَلِكَ لِلْجَنَابَةِ وَالْجُمُعَةِ وَعَرَفَةِ وَالنَّحْرِ وَالْخَلْقِ وَالذَّبْحِ وَالزَّبَارَةِ، وَإِذَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْكَ حُقُوقُ أَجْزَأَها عَنْكَ غُسْلٌ وَاحِدٌ، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: وَكَذَلِكَ الْمَرْأَةُ يُجْزِئُهَا غُسْلٌ وَاحِدٌ لِلْجَنَابَةِ وَإِحْرَامِهَا وَجُمُعَتِهَا وَغُسْلِهَا مِنْ حَيْضِهَا وَعِيدِهَا) الكافي: ٣ / ٤١ ح ١.

وما رواه الكليني أيضاً عن جميل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليهما السلام أنه قال: (إِذَا اغْتَسَلَ الْجُنُبُ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ أَجْزَأَ عَنْهُ ذَلِكَ الْغُسْلُ مِنْ كُلِّ غُسْلٍ يُلْزَمُهُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ) المصدر نفسه ح ٢.

وما رواه الكليني أيضاً في الصحيح عن شهاب بن عبد ربّه، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: (سَأَلْتُهُ عَنِ الْجُنُبِ يُغَسِّلُ الْمَيِّتَ، أَوْ مَنْ غَسَلَ مَيِّتًا، لَهُ أَنْ يَأْتِيَ أَهْلَهُ ثُمَّ يَغْتَسِلَ فَقَالَ: سَوَاءٌ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِذَا كَانَ جُنُبًا غَسَلَ يَدَهُ وَتَوَضَّأَ وَغَسَلَ الْمَيِّتَ، فَإِنْ غَسَلَ مَيِّتًا ثُمَّ تَوَضَّأَ ثُمَّ أَتَى أَهْلَهُ يُجْزِئُهُ غُسْلٌ وَاحِدٌ لهُمَا) المصدر نفسه ٣ / ٢٥٠ ح ١.

وما رواه الشيخ الطوسي في الموثّق عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: (إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ وَهِيَ جُنُبٌ أَجْزَأُهَا غُسْلٌ وَاحِدٌ) تهذيب الأحكام: ١ / ٣٩٥ ح ٤٨. ونحوها غيرها.

فالمستفاد - إذاً - من روايات باب الأغسال، هو: أنَّ التداخل في باب الأغسال إنما هو في المسببات؛ فلذلك يكون باب الأغسال خارجاً عن هذه المسألة، ولا مجال للبحث عن أنَّ مقتضى القاعدة فيها التداخل أو لا؟.

وأما مع عدم قيام الدليل الخاص على ذلك، فلا مناص من الالتزام بتعدد الامتثال؛ (كما إذا وجبت على المكلف كفارة متعددة من ناحية أنه أتى بأهله - مثلاً - في نهار شهر رمضان مرات متعددة، أو من ناحية أخرى، ففي مثل ذلك لا تكفي كفارة واحدة عن الجميع؛ حيث قد عرفت أنَّ مقتضى الأصل عدم سقوط التكاليف المتعددة بامتثال واحد) <sup>(١)</sup>؛ باعتبار أنَّ كلَّ وجوبٍ يقتضي امتثالاً خاصاً به لا يُغني عنه امتثال الآخر، وإن اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة.

فالتنتيجة لحد الآن: أنَّ مقتضى القاعدة في هذه المسألة، عدم تداخل المسببات أيضاً. ثم استثنى طاب ثراه من ذلك مورداً واحداً، بقوله: ((نعم، قد يُستثنى من ذلك... إلخ))، وحاصله: أنه يُستثنى من مقتضى القاعدة، موردٌ واحدٌ، وهو ما لو كانت النسبة بين الواجبين عموماً وخصوصاً من وجه، وكان دليل كلٍّ من الواجبين بالنسبة لمادة الاجتماع مطلقاً شاملاً لها بإطلاقه، ففي هذا المورد تتداخل المسببات ويتسنى للمكلف الاكتفاء بفعل واحدٍ.

مثال ذلك: إذا قال المولى - مثلاً -: "تصدق على مسكين"، ثم قال - ثانياً -: "تصدق على ابن سبيل"، وكان في الخارج شخصٌ واحدٌ قد جمع العنوانين؛ بأن كان فقيراً وابن سبيل، فحينئذٍ التصديق على هذا الشخص - الذي هو مورد الاجتماع للخطابين - يكون

مُسْقِطاً لكلا الخطابين، ويكون المتصدّق ممثلاً للتكليفين؛ (لانطباق متعلّق كلّ منهما عليه، ولا يعتبر - عقلاً - في تحقّق الامتثال إلاّ الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأمر في الخارج) <sup>(١)</sup>.

فالنتيجة: أنه في خصوص هذا المورد تتداخل المسبّبات ويجوز الاكتفاء بامتثال واحد، وإلاّ ففي سائر الموارد لا مناص من الالتزام بتعدّد الامتثال ولا يجوز الاكتفاء بفعل واحد. إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة: أنّ مقتضى القاعدة والأصل، هو عدم التداخل في كلتا المسألتين، الأسباب والمسبّبات، إلاّ ما خرج بالدليل.

وبذلك ننهي الكلام في المقام الأول من مقامي أصل البحث، المعقود لبيان مقتضى القاعدة والأصل الأولي، وبعد ذلك يقع الكلام في:

المقام الآخر: ما مقتضى الأصل العملي في المسألتين؟، والذي بيّنه الماتن طاب ثراه، بعنوان التنبيه الثاني، بقوله: ((٢ - الأصل العملي في المسألتين)).

وحاصل ما أفاده طاب ثراه: إلى هنا قد تبيّن أنّ مقتضى القاعدة، عدم تداخل الأسباب والمسبّبات، وأما الآن فنقول: لو أنّنا ما استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة من خلال هذا الطريق؛ بأن كان التعارض مستقراً - مثلاً - بين ظهوري الشرط والجزاء بما أدّى إلى التساقط، وما استطعنا أن نستنتج تداخل الأسباب أو عدم تداخلها، وهكذا في جانب المسبّبات، فعندها نلتجئ إلى باب الأصل العملي، فتساءل: ما مقتضى الأصل العملي في المسألتين؟.

أفاد طاب ثراه: أنه يختلف الحال في جريان الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب والمسبّبات، فإنه إذا شكّ في تداخل الأسباب، كان مقتضى الأصل تداخلها؛ من جهة أنّ السببين في تكليف واحد متيقّن، سواء أقلنا بتداخل الأسباب أم لم نقل، وإنما



الشك في ثبوت تكليف ثانٍ زائد على التكليف الواحد المتيقن، وفي مثله - أي: عند الشك في التكليف الزائد - يكون مقتضى القاعدة، هو الرجوع إلى البراءة عقلاً ونقلاً، لنفي التكليف الزائد المشكوك، وهذا معنى تداخل الأسباب.

ومثال ذلك: (ما إذا علم المكلف بحدوث وجوب الموضوع عند حدوث سببه؛ كما إذا بال أو نام، ولكن شك في ثبوته زائداً على هذا المتيقن؛ كما إذا بال أو نام مرة ثانية، فحينئذ لا محالة يكون مقتضى الأصل عدم ثبوته)<sup>(١)</sup>.

وأما إذا شك في تداخل المسببات، كان مقتضى الأصل عدم تداخلها؛ بدليل أنه بعد فرض ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الأسباب، يُشكُّ في جواز امتثالها وسقوطها بفعل واحد، ومقتضى القاعدة - في مثله - الاشتغال والاحتياط، وقاعدة الاشتغال تقضي بعدم جواز الاكتفاء بفعل واحد في مقام امتثال جميع تلکم التكاليف؛ إذ الاشتغال يقيني وهو يستدعي الفراغ اليقيني، والفراغ كذلك لا يتم إلا بتعدد الامتثال وعدم الاكتفاء بفعل واحد في مقام الامتثال.

فالحاصل: أنَّ مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب، هو التداخل، وعند الشك في تداخل المسببات، هو عدم التداخل.

### توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله طاب ثراه: ((تنبيهان: ١ - تداخل المسببات)) وتظهر الثمرة بين تداخل الأسباب وتداخل المسببات بـ (الرخصة والعزيمة، فإنه لو قلنا: بتداخل الأسباب، لا

---

(١) محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفيض ٥ / ١١١.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٧٣)

يجوز له إيجاد الجزاء متعدداً؛ إذ لم تشتغل ذمته إلاّ بجزء واحد، فالزائد يكون تشريعاً محرماً - إن كان بقصد الامتثال، وإلاّ لكان لغواً وعبثاً -.

ولو قلنا: بتداخل المسببات، فله إيجاد الجزاء متعدداً، وله أيضاً الاكتفاء بالواحد. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بعدم تداخل الأسباب والمسببات، فإنه لا بد له من إيجاد الجزاء متعدداً حسب تعدد السبب<sup>(١)</sup>؛ (مثلاً: إذا ورد الأمر بالصلاة عقيب كل واحد من الزلزلة والخسوف، فقال: "إذا ترزلت الأرض، فصلّ ركعتين"، و "إذا انخسف القمر، فصلّ ركعتين"، فعلى القول بالتداخل بين الأسباب يكون الواجب واحداً، ولا يجوز حينئذ الصلاة في مقام الامتثال مراراً، لأنه من الصلاة بلا أمر.

وعلى القول بعدم التداخل يتعدد الوجوب والواجب، ويكون المكلف ذمته مشغولة بالصلاتين، وحينئذ إن قلنا بتداخل المسببات، يجوز له الاكتفاء بواحدة، كما يجوز له التكرار، فيكون له الرخصة في ذلك، وإن قلنا بعدم تداخلها يتعين عليه التكرار<sup>(٢)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((إن مقتضى الأصل العمليّ عند الشك في تداخل الأسباب، هو التداخل؛ لأن... إلخ)) وبيان آخر: أن مقتضى الأصل العمليّ (عند الشك في تداخل الأسباب، هو البراءة؛ لرجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف؛ لأن الشك في تداخل الأسباب يرجع إلى الشك في اقتضاء السبب الثاني لتعقّبه بالجزاء وتوجّه التكليف به زائداً على التكليف المتوجّه بالسبب الأول.

(١) فوائد الأصول - تقرير بحث المحقق النائيني للشيخ الكاظمي ١، ٢ / ٤٩٠.

(٢) تحريرات في الأصول - السيد مصطفى الخميني ٥ / ٧٦.

وأما الشك في تداخل المسببات، فالأصل فيه يقتضي الاشتغال؛ لرجوع الشك فيه إلى الشك في فراغ الذمة بإيجاد جزاء واحد، مع أنها قد كانت مشغولة بالمتعدد، والمرجع في ذلك هو الاشتغال ليس إلا<sup>(١)</sup>.

---

(١) فوائد الأصول - تقرير بحث المحقق النائيني للشيخ الكاظمي ١، ٢ / ٤٩٠.

## المحاضرة ((٩))

قال المصنّف طاب ثراه: ((الثاني - مفهوم الوصف

موضوع البحث:

المقصود بالوصف هنا: ما يعم النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف.

كما أنه يختص بما إذا كان معتمداً على موصوفٍ، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم نحو: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)؛ فإنّ مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب.

والسر في ذلك: أنّ الدلالة على انتفاء الوصف لا بد فيها من فرض موضوع ثابتٍ للحكم يقيّد بالوصف مرةً ويتجرد عنه أخرى، حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه، ويعتبر - أيضاً - في المباحث عنه هنا، أن يكون أخص من الموصوف مطلقاً أو من وجه؛ لأنه لو كان مساوياً أو أعم مطلقاً لا يوجب تضييقاً وتقييداً في الموصوف حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

وأما دخول الأخص من وجه في محل البحث، فإنما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال: " في الغنم السائمة زكاة " يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي

المعلوفة، وأما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف، فلا دلالة له على المفهوم قطعاً، فلا يدل المثال على عدم الزكاة في غير الغنم، السائمة أو غير السائمة؛ كالإبل مثلاً؛ لأنَّ الموضوع - وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال - يجب أن يكون محفوظاً في المفهوم، ولا يكون متعرضاً لموضوع آخر لا نفياً ولا إثباتاً، فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة، لا وجه له قطعاً)).

الكلام في المورد الثاني من موارد مفهوم المخالفة، وهو مفهوم الوصف، وفيه عدة مباحث:

#### المبحث الأول: عنوان المسألة

إنه إذا قُيِّد موصوفٌ في الكلام بوصفٍ، وكان قد ثبت حكمٌ لذلك الموصوف والموضوع، فهذه الجملة الوصفية تدل بمنطوقها على ثبوت الحكم لهذا الموضوع طالما كان الوصف المذكور موجوداً في الكلام، ولكن نتساءل: هل الجملة هذه بمفهومها تدل على انتفاء الحكم عن هذا الموضوع عند انتفاء الوصف، أم لا؟<sup>(١)</sup>.

---

(١) ثم أن المراد بالمفهوم في المقام، هو ما نبهنا عليه في مفهوم الشرط من أن (المقصود على القول بالمفهوم ليس رفع الحكم الشخصي الثابت بالكلام؛ فإنَّ ذلك ليس من المفهوم في شيء فإنَّ قولك: "أكرم زيداً"، لا يدلُّ إلَّا على وجوب إكرام زيد، وغير زيد لا يكون فيه ذلك الحكم قطعاً بالخطاب المذكور، بل المقصود رفع سنخ الحكم عن غير محل الوصف على وجه تكون القضية المشتملة على الوصف منحلَّة إلى: عقدٍ إيجابي، وهو الثبوت في محل الوصف، وعقدٍ سلبي في غير محله) مطروح الأنظار - الشيخ الأنصاري ١٨٢.

مثال ذلك: " في الغنم السائمة زكاة "، مما جعل حكم الزكاة للغنم الموصوفة بأنها سائمة، فهل تدلُّ هذه الجملة على عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة - أي: المعلوفة - أم لا؟.

### المبحث الثاني: موضوع المسألة

وبعد التعرُّف على بيان عنوان البحث، ينبغي التعرُّف على موضوع ومحل البحث، ولتنقيح محل البحث والنزاع، أفاد الماتن طاب ثراه ما حاصله: إنَّ الوصف الذي ينبغي أن يقع مورداً للبحث، يركز على ركائز ثلاثة:

الركيزة الأولى: أنَّ المقصود بالوصف - هنا -، ما يعمُّ الوصف في اصطلاح النحويين؛ باعتبار أنَّ الوصف في اصطلاحهم، مرادفٌ للنعت؛ فإنَّ (النعت والوصف بمعنى واحد)<sup>(١)</sup>، فهما - في الاصطلاح - متساويان مترادفان<sup>(٢)</sup>.

وأما الوصف عند الأصوليين، فهو عبارةٌ عن كل قيدٍ يعرض موضوع التكليف ومما يصلح أن يكون قيداً للموضوع، بحيث يضيق دائرة الموضوع، سواء أطلق عليه في اصطلاح النحويين بـ " النعت " أم لا، وعندها فالوصف الأصولي يشمل:

---

(١) البهجة المرضية في شرح الألفية - السيوطي ١٥٠.

(٢) مكررات المدرس في شرح السيوطي - المدرس الأفغاني ٣ / ٩١، وإنَّ كان هناك خلافاً يُذكر بين النعت والوصف؛ فـ (قيل: الوصف يطلق على ما لا يتغير، والنعت لا يطلق إلا على ما يتغير، فهما على هذا متباينان. وقيل: النعت يطلق على ما يفيد المدح، والوصف يطلق على هذا وعلى ما يفيد الذم أيضاً، فهما أعم وأخص مطلقاً).

وقيل: إنَّ النعت يستعمل فيما ذكر، ولكنَّ الصفة تستعمل فيما يتغير وغيره؛ فلذلك لا يقال: نعت الله، ويقال: صفة الله، فالنسبة بينهما على هذا أيضاً عموم وخصوص مطلق). مكررات المدرس في شرح السيوطي ٣ / ٩١.

(أ) النعت النحوي؛ من قبيل: "أكرم عالماً عادلاً".

(ب) الحال؛ من قبيل: "جاءني زيدٌ ركباً".

(ت) التمييز؛ من قبيل: "جئني برطلٍ زيتاً".

(ث) الظرف؛ من قبيل: "أكرم زيداً يوم الجمعة".

(ج) الجار والمجرور؛ من قبيل: "أكرم زيداً في المجلس".

الركيزة الثانية: إنَّ محل الكلام بين الأصحاب في دلالة الوصف على المفهوم وعدم دلالته عليه، إنما هو في الوصف المعتمد على موصوفه في الجملة الوصفية، بأن يكون مذكوراً فيها؛ كالأمثلة المتقدمة.

وأما الوصف غير المعتمد على موصوفه، - أي: أنَّ الوصف في الجملة لم يُذكر معه موصوفه، ليعتمد عليه ويكون الموصوف هو موضوع الحكم والوصف قيداً له، وإنما كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم مستقلاً ومجرداً عن الموصوف -؛ كما في قوله تعالى: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" <sup>(١)</sup>؛ بلحاظ أنَّ وصفي "السارق، والسارقة" لم يعتمدا على موصوفٍ مذكورٍ في الجملة، وإنما جُعِلَا بنفسهما موضوعاً للحكم، وهو وجوب القطع، فهو خارج عن محل الكلام ولا شبهة في عدم دلالته على المفهوم.

والسرُّ في لابدية اعتماد الوصف على موصوفه هو: أنَّ الجملة الوصفية كي تدلَّ على المفهوم، فلا بد فيها من فرض موضوعٍ وموصوفٍ ثابت للحكم يُقَيَّد بالوصف مرةً، ويتجرَّد عنه أخرى، حتى يتسنى لنا البحث في أنه مع انتفاء هذا الوصف فهل يبقى الحكم ثابتاً للموصوف أيضاً أم لا؟، وأما إذا كان الوصف نفسه تمام الموضوع، فعندئذٍ مع ذهاب

الوصف، لا موضوع أصلاً في البين حتى يُبحث عن أن له مفهوماً أو لا، إلا من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وبالجملة: فهذا النوع من الجمل الوصفية، خارج عن محل الكلام؛ (ضرورة أنه لو كان داخلياً في محل الكلام لدخل اللقب فيه أيضاً؛ لوضوح أنه لا فرق بين اللقب وغير المعتمد من الوصف من هذه الناحية، فكما أن الأول لا يدل على المفهوم من دون خلافٍ - كما سيأتي الكلام فيه - فكذا الثاني، ومجرد أن الوصف ينحل بتعمُّلٍ من العقل إلى شيئين: ذات، ومبدأ كما هو الحال في جميع العناوين الاشتقاقية، لا يوجب فارقاً بينه وبين اللقب في هذه الجهة؛ حيث إنَّ هذا الانحلال لا يتعدى عن أفق النفس إلى أفق آخر، فلا أثر له في القضية في مقام الإثبات والدلالة أصلاً؛ حيث إنَّ المذكور فيها شئٌ واحدٌ - وهو الوصف دون موصوفه - ...

فالتيجة: أنه لا فرق بين اللقب وغير المعتمد من الوصف؛ فإنَّ ملاك عدم الدلالة فيها واحد<sup>(١)</sup>.

الركيزة الثالثة: أن يكون الوصف المبحوث عن مفهومه، أخصَّ من الموصوف مطلقاً أو من وجه، بتقريب: أن الوصف تارةً يكون مساوياً لموصوفه؛ كقولنا: "أكرم إنساناً ناطقاً"، وأخرى يكون أعمَّ منه مطلقاً؛ كقولنا: "أكرم إنساناً ماشياً"، وثالثةً يكون أخصَّ منه كذلك؛ كقولنا: "أضف إنساناً عالماً"، ورابعةً يكون أعمَّ منه من وجه؛ كما في مثال: "في الغنم السائمة زكاة"، فهذه صور أربعة لبيان النسبة بين الوصف وموصوفه.

ومحل البحث والنزاع في المقام، خصوص الصورتين الأخيرتين: أ - ما لو كان الوصف أخصَّ من الموصوف مطلقاً.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفيض ٥ / ١٢٧ - ١٢٨.



ب - ما لو كان الوصف أخص منه من وجه.

وأما صورتان الأولى والثانية، فلا إشكال في خروجهما عن محل النزاع؛ والوجه فيه ظاهرٌ وهو: أنَّ تقييد الموصوف بالوصف في هاتين الصورتين، لا يوجب تضيقاً لدائرة عموم الموضوع أو إطلاقه، حتى تكون للوصف دلالة على المفهوم؛ على أساس أنَّ معنى دلالة الوصف على المفهوم، هو انتفاء سنخ الحكم عن الموصوف المذكور في القضية بسبب انتفاء الوصف، وهذا فيما لا يوجب انتفاء الوصف انتفاء الموصوف، والمفروض في هاتين الصورتين أنَّ انتفاء الوصف يكون موجباً لانتفاء الموصوف، فلا موضوع أصلاً لدلالته على المفهوم، أما الأولى؛ فلوضوح انتفاء الموضوع بانتفاء الوصف؛ وإلا لما كان مساوياً، فقول القائل - مثلاً -: " أكرم إنساناً ناطقاً "، لا مفهوم له؛ لأنه بانتفاء الوصف يزول الموضوع وهو الإنسان، ولم يبق للحكم - حينئذٍ - موضوعٌ كي يُبحث في ثبوت الحكم له أو نفيه عنه، فلا يمكن أن يقال: الإنسان غير الناطق لا يجب إكرامه، كما هو واضح.

وأما الثانية؛ فكَذلك لانتفاء الموضوع بانتفاء الوصف، فقول القائل - مثلاً -: " أكرم رجلاً ماشياً "، لا مفهوم له؛ لأنه بانتفاء الوصف ينتفي الموصوف، فلا يُقال: الرجل غير الماشي لا يجب إكرامه.

فتحصل: أنَّ مورد البحث متعين في الصورتين الثالثة والرابعة، أما الثالثة - ما لو كان الوصف أخص مطلقاً -، فلا إشكال في دخولها في محل البحث والنزاع؛ لأنَّ ما ذكرناه من الملاك لدلالة الوصف على المفهوم موجودٌ فيها.

وأما الرابعة - ما لو كانت النسبة بين الوصف وموصوفه العموم والخصوص من وجه؛ من قبيل الغنم والسائمة -، فهي أيضاً داخلة في محل البحث؛ نظراً إلى أنَّ تقييد الموصوف بالوصف يفيد تضيق دائرة الموصوف من جهة، فيُقيّد الغنم - وهو الموصوف في

المثال المتقدم - بخصوص السائمة، فعلى القول بدلالة الوصف على المفهوم يدل على انتفاء وجوب الزكاة عن الموضوع المذكور في القضية بسبب انتفاء الوصف، فلا زكاة - إذاً - في الغنم المعلوفة.

وهذا المورد قد أشار إليه الماتن طاب ثراه بمورد افتراق الموصوف عن الوصف؛ حيث قال طاب ثراه: ((وأما دخول الأخص من وجه في محل البحث، فإنها هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال: " في الغنم السائمة زكاة " يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المعلوفة)).

نعم، لا يدل على انتفاء وجوب الزكاة عن غير هذا الموضوع المذكور؛ كالإبل المعلوفة مثلاً، كما نُسب ذلك إلى بعض الشافعية<sup>(١)</sup>، حيث نفى وجوب الزكاة عن الإبل المعلوفة؛ استناداً إلى دلالة وصف الغنم بالسائمة على انتفاء حكمها - يعني: وجوب الزكاة - عن فاقد هذا الوصف مطلقاً ولو كان موضوعاً آخر غير المذكور في المنطوق.

ووجه عدم دلالة ذلك واضح؛ لما عرفت من أن معنى دلالة الوصف على المفهوم، هو انتفاء الحكم عن الموصوف المذكور في القضية بسبب انتفاء الوصف، وأما غير المذكور فيها، فلا يكون فيه تعرّض لحكمه لا نفياً ولا إثباتاً، ففيما نحن فيه، جملة " في الغنم السائمة زكاة "، لا علاقة ولا تعرّض لها لموضوع آخر غير المذكور في الجملة؛ كالإبل - مثلاً - سواء أكانت سائمة أم معلوفة.

وعلى هذا، فما نُسب إلى بعض الشافعية لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً.

---

(١) يراجع: كتاب الأم - الإمام الشافعي ج ٢ / ص ٥ و ص ٢٥، المجموع شرح المذهب - النووي ٦ / ٣٥٦ - ٣٥٨.

وهذا المورد قد أشار إليه الماتن طاب ثراه بمورد افتراق الوصف عن الموصوف؛ حيث قال طاب ثراه: ((وأما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف، فلا دلالة له على المفهوم قطعاً، فلا يدل المثال على عدم الزكاة في غير الغنم، السائمة أو غير السائمة؛ كالإبل - مثلاً -؛ لأن الموضوع - وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال - يجب أن يكون محفوظاً في المفهوم... إلخ)).

فالنتيجة في نهاية المطاف: أن النزاع في مفهوم الوصف، يبتني على ركنين: أحدهما: أنه لا بد أن يكون موصوفه مذكوراً في الكلام. والآخر: إنَّ الوصف لا بد أن يكون أخصَّ من الموصوف بحيث لا يتنفي بانتفاء الوصف، سواء أكان أخصَّ مطلقاً أم من وجه.

#### توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله طاب ثراه: ((المقصود بالوصف - هنا -: ما يعم...)) إشارة منه طاب ثراه إلى الركيزة الأولى مما بُيِّن في الشرح.

قوله طاب ثراه: ((كما أنه يختصُّ بما...)) إشارة منه طاب ثراه إلى الركيزة الثانية مما بُيِّن في الشرح.

قوله طاب ثراه: ((ويُعتبر - أيضاً - في المبحوث عنه هنا...)) إشارة منه طاب ثراه إلى الركيزة الثالثة مما بُيِّن في الشرح.

قوله طاب ثراه: ((مورد افتراق الموصوف عن الوصف)) يعني: الافتراق من جانب الموصوف، بأن كان الموصوف مذكوراً دون الوصف؛ كما في الغنم غير السائمة، بأن كانت معلوفة.

قوله طاب ثراه: ((مورد افتراق الوصف عن الموصوف)) يعني: الافتراق من جانب الوصف، بأن كان الوصف مذكوراً من دون موصوفه؛ كما في سائمة غير الغنم، من الإبل - مثلاً..

قوله طاب ثراه: ((لأنَّ الموضوع - وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال - يجب...)) تعليلٌ للمطلب الذي ذكره طاب ثراه بقوله: وأما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف، فلا دلالة له على المفهوم قطعاً، فلا يدل المثال...، والذي وضَّحناه في الشرح بقولنا: نعم، لا يدل على انتفاء وجوب الزكاة عن غير هذا الموضوع...

قوله طاب ثراه: ((فما عن بعض الشافعية... لا وجه له قطعاً)) لأنَّ الإبل موضوعٌ آخر غير الغنم، وجملة " في الغنم السائمة " لا تعرَّض فيها لسائر الموضوعات التي لم تُذكر في القضية نفياً ولا إثباتاً.

## المحاضرة ((١٠))

قال المصنّف طاب ثراه: ((الأقوال في المسألة والحق فيها:

لا شك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة، ولا شك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجوداً وعدماً؛ نحو قوله تعالى: " وربائبكم اللاتي في حجوركم "، فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً؛ إذ يفهم منه أنّ وصف " الربائب " بأنها " في حجوركم " لأنها غالباً تكون كذلك، والغرض منه الإشعار بعلّة الحكم؛ إذ أنّ اللاتي تربى في الحجور تكون كالبنات.

وإنما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فإنهم اختلفوا في أنّ مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم - أي انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف - أو لا يدل ؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط، وفي المسألة قولان، والمشهور القول الثاني وهو عدم المفهوم.

والسر في الخلاف يرجع إلى أنّ التقييد المستفاد من الوصف، هل هو تقييد لنفس الحكم - أي أنّ الحكم منوط به -، أو أنه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف ؟ فإن كان الأول، فإنّ التقييد

بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق؛ لأنَّ الإطلاق يقتضي - بعد فرض إناطة الحكم بالوصف - انحصاره فيه، كما قلنا في التقييد بالشرط. وإنَّ كان الثاني، فإنَّ التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف؛ لأنَّه حينئذٍ يكون من قبيل مفهوم اللقب؛ إذ أنه يكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا أنَّ الموضوع ذات الموصوف، والوصف قيدٌ للحكم عليه؛ مثلما إذا قال القائل: " اصنع شكلاً رباعياً قائم الزاوية متساوي الأضلاع " فإنَّ المفهوم منه أنَّ المطلوب صنعه هو المربع، فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف، وهي في المثال " شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الأضلاع " وهي بمنزلة كلمة " مربع "، فكما أنَّ جملة " اصنع مربعاً " لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه؛ لأنَّه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن الظاهر في الوصف - لو خلي وطبعه من دون قرينة - أنه من قبيل الثاني - أي: أنه قيد للموضوع لا للحكم - فيكون الحكم من جهته مطلقاً غير مقيد، فلا مفهوم للوصف)).

كان الكلام ولا زال في مفهوم الوصف، وقد ذكرنا أنَّ فيه عدة مباحث، تقدم الكلام

حول مبحثين منها، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى:

المبحث الثالث: الأقوال في المسألة والحق فيها.

وقبل الورود في بيان الأقوال في المسألة، لابد من تحرير محل الخلاف، فأفاد الشيخ الماتن طاب ثراه: أنه لا ريب ولا شك في دلالة الجملة الوصفية على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة على ذلك؛ من قبيل: ما روي عن النبي الأكرم ﷺ، أنه قال: "مطل الغني ظلم" <sup>(١)</sup>، فإن القرينة في أمثاله هي: مناسبة الحكم والموضوع، بتقريب: أن الحكم هو "ظلم"، والموضوع هو "مطل الغني"، والقرينة على إناطة الحكم بالغني، موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم أن السبب في الحكم بالظلم، كون المدين غنياً، فيكون مطله ظلماً، بخلاف المدين الفقير؛ لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطله ظلماً.

كما لا شك في عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة على ذلك؛ من قبيل ورود الوصف مورد الغالب؛ (لأنه إذا علم من الخارج أن هذا الوصف وارد مورد الغالب، فهو من المواقع التي وردت فيه قرينة دالة على خلاف ما وُضعت الجملة الوصفية له) <sup>(٢)</sup>؛ وذلك مثل قوله تعالى: "وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ..." <sup>(٣)</sup>؛ فإن الموضوع في الآية المباركة هو "الربائب"، والوصف "اللاتي في حجوركم"، والحكم "حرمة النكاح"، وهذا النحو من الوصف لا مفهوم له مطلقاً، فلا دلالة له على انتفاء حكم الحرمة عن الربيبة التي لم تترب في حجر الزوج الجديد؛ فإن من

(١) تحف العقول - الحراني ٢٦٧ ح ٣٥، مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢ / ٧١. والمراد من (المطل: منَع قضاء ما استحق أدائه، فمطل الغني ظلم وحرام، ومطل غير الغني ليس بظلم ولا حرام؛ ... لأنه معذور) شرح صحيح مسلم - النووي ١٠ / ٢٢٧.

(٢) أصول الاستنباط في أصول الفقه - علي نقى الحيدري ١٢٣.

(٣) سورة النساء: ٢٣.

المعلوم (تحريم الريبة في غير الحجر أيضاً)<sup>(١)</sup>؛ وذلك لأن الوصف الوارد مورد الغالب لا يدل عندهم على المفهوم ولا يُنَاط الحكم به وجوداً وعدمًا<sup>(٢)</sup>، ولا ريب في أن وصف الريبة بكونها في الحجر، هو من الوصف الوارد مورد الغالب؛ باعتبار أن الغالب في الريبة أن تكون تابعةً لأمها، فتكون في حجر زوج أمها وتربّي في حجره، فتقييد الموضوع - إذاً - بالوصف، إنما هو لأجل بيان أن الموضوع غالباً يُوصَف بهذا الوصف، وليس لأجل إناطة الحكم بالوصف وجوداً وعدمًا، بحيث متى ما وُجد الوصف وُجد الحكم، ومتى ما انتفى الوصف انتفى الحكم، وإنما لأجل ورود الوصف لبيان غالب الأفراد، وإلاّ فمن الممكن أن تكون بنت المرأة من زوجها السابق، بالغّة رشيدة لم تربّي في حجر زوجها الجديد. فإذن: في الآية الكريمة، الريبة غالباً ما تكون في حجر زوج أمها، فلأجل ذلك: لم يكن ذِكْر الآية المباركة الوصف، لأجل تعليق حرمة النكاح من الريبة بوصف كونها في حجر الزوج الجديد، بحيث لو انتفى وصف كونها في حجره، جاز نكاحه منها.

---

(١) ينظر - مثلاً -: الخلاف - الطوسي ٤ / ٣٠٥، ونحوه في المؤلف من المختلف بين أئمة السلف - الطبرسي ٢ / ١٣١، فقه القرآن - الراوندي ٢ / ٨٤، فتح الوهاب - زكريا الأنصاري ٢ / ٧١ - ٧٢، المبسوط - السرخسي ٤ / ٢٠٠.

(٢) والوجه في ذلك: أنه (لما كان الإطلاق منصرفاً إلى الغالب وكان ذلك الوصف حاصلاً له في الغالب، كان الوصف مساوياً للموصوف، وحينئذٍ فلا يُراد بالوصف إفادة التخصيص، وإنما يُراد به نكتة أخرى غير الانتفاء بالانتفاء. وعلة بعض الأفاضل: بأن النادر هو المحتاج إلى التنبيه، والأفراد الشائعة حاضرة في الأذهان عند إطلاق اللفظ المعرّي، فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ، فإنّها يحصل في النادر، فالنكتة في الذكر لا بدّ أن تكون شيئاً آخر، لا تخصيص الحكم بالغالب) هداية المسترشدين - المحقق محمد تقي الأصفهاني ٢ / ٤٦٣، بتصرف يسير.



فالنتيجة: أنَّ هذين الموردين مما قامت القرينة الخاصة على دلالة الوصف على المفهوم أو عدم دلالته عليه، خارجان عن محل البحث والكلام.

وإنما البحث والخلاف عند تجرُّد القضية عن القرائن الخاصة؛ كما في مثال: " في الغنم السائمة زكاة "، فقد اختلف الأصوليون في أنَّ مجرد التقييد بالوصف، هل يدلُّ على المفهوم - أي: انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف - أو لا يدلُّ ؟.

في المسألة أقوال، عمدتها قولان:

القول الأول - وهو المشهور بين الأعلام <sup>(١)</sup> -: عدم المفهوم للجملة الوصفية، وهو المختار عند الشيخ الماتن طاب ثراه.

والقول الآخر: ثبوت المفهوم لها <sup>(٢)</sup>.

وأول ما بيَّنه طاب ثراه، هو بيان سرِّ هذا الخلاف ومنشئه؛ بقوله: (والسرُّ في الخلاف... إلخ)، وحاصل ما أفاده طاب ثراه: أنَّ منشأ هذا الخلاف، يرجع إلى أنَّ التقييد المستفاد من الوصف، هل هو تقييدٌ لنفس الحكم، أي: أنَّ الحكم الشرعي منوطٌ بالوصف ولا إطلاق له، أو أنه تقييدٌ لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع، بحيث يكون موضوع الحكم أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلَّف من المقيد وقيده معاً، وأما نفس الحكم الشرعي فمطلقٌ وكلي ؟

---

(١) ينظر: مطارح الأنظار - الشيخ الأعظم ١٨٢، هداية المسترشدين - المحقق الأصفهاني ٢ / ٤٧٦،

بل قال في المعالم ٧٩: (وكثير من الناس).

(٢) قال في المعالم ٧٩: (وهو الظاهر من كلام الشيخ - الطوسي -، وجنح إليه الشهيد في الذكرى)، وقال في هداية المسترشدين ٢ / ٤٧٦: (وقد حُكي القول به عن المفيد، وعن جماعة من العامة).

أ - فإن ثبت أن القيد، قيدٌ لنفس الحكم، فحينئذٍ تدلّ الجملة الوصفية على المفهوم، ومفهومها هو: انتفاء الحكم عند انتفاء هذا الوصف؛ إذ لو كان الحكم ثابتاً عند عدم القيد أيضاً، لما كان الحكم مقيداً به بالضرورة، وهو خلف.

فإذن: لو كان القيد قيداً لنفس الحكم، فمعناه: أن الوصف الوحيد لهذا الحكم، هو هذا القيد، فيفيد انحصار الحكم بهذا القيد، وإذا أفاد الحصر، دلّ على المفهوم بطبيعة الحال؛ إذ لو كان هناك وصفٌ آخر بحيث كان الحكم معه أيضاً، لكان على المولى الحكيم بيان ذلك، وحيث إنه في مقام البيان ولم يبيّن، فيُعلم من ذلك أن الحكم يدور مدار هذا القيد خاصة.

وهذا ما أفاده طاب ثراه؛ بقوله: (فإن كان الأول: فإن التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق؛...).

ب - وإن ثبت أن القيد، قيدٌ لنفس موضوع الحكم، فحينئذٍ لا تدلّ الجملة الوصفية على المفهوم - نظير باب اللقب -؛ وذلك لأنّ التعبير بالوصف والموصوف في هذه الصورة، إنما هو لتحديد وتعيين موضوع الحكم فقط، فلسان حال الوصف، هو أن موضوع هذا الحكم ليس هو ذات الموصوف، وإنما هو المجموع المركب من الموصوف ووصفه، ومن البين أنه إذا انتفى أحد جزئي المركب انتفى المركب كلّهُ، فلم يبقَ موضوع حينئذٍ لمتنازع عليه، وهذا من قبيل مفهوم اللقب، وعليه: فلا مفهوم للوصف.

وهذا ما أفاده طاب ثراه؛ بقوله: (وإن كان الثاني، فإن التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف؛...).

ثم مثل طاب ثراه بما حاصله: أنَّ المولى تارةً يقول: " اصنع مربعاً " مما صرَّح فيه بنفس الوصف، ففي هذه الحالة لم يقل أحدٌ بأنَّ مفهوم ذلك: فلا تصنع مستطيلاً، أو مثلثاً، أو سائر الأشكال؛ لأنَّ إثبات شيءٍ لشيءٍ لا ينفي ما عداه.

وأخرى يقول: " اصنع شكلاً رباعياً قائم الزوايا متساوي الأضلاع "، مما يكون المطلوب صنعه هو المربع، فعبر عنه بجميع قيوده وخصوصياته الدالة عليه، حيث يكون الموضوع، هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف، وهي في المثال: " شكلٌ رباعي قائم الزوايا متساوي الأضلاع "، وهي بمنزلة كلمة " مربع "، فكما أنَّ جملة " اصنع مربعاً " لا تدلُّ على: لا تصنع غير مربع، أي: لا تدلُّ على الانتفاء عند الانتفاء؛ بدهاة أنه إذا انتفى المربع، فلا يوجد شيءٌ كي نتنازع عليه، كذلك ما هو بمنزلتها لا تدلُّ عليه، فلا تدلُّ على: لا تصنع شكلاً غير رباعي، أو رباعياً غير قائم الزوايا؛ لأنه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف، نظير مفهوم اللقب.

فالتنتيجة: أنه لا مفهوم للوصف.

ومن هنا يظهر، أنَّ مَنْ استظهر من ظاهر الجملة الوصفية، كونَ الوصف قيداً لنفس الحكم، فقد قال بثبوت المفهوم للوصف، ومَنْ استظهر كونه قيداً للموضوع، فقد قال بعدم المفهوم للوصف.

ثم أفاد طاب ثراه: أنَّ ظاهر الوصف في الكلام - لو كنَّا نحن والوصف مجرداً عن القرينة -، كونه من قبيل الأمر الثاني، أي: أنه قيدٌ لنفس الموضوع، يعني - مثلاً -: الإنسان العالم يجب إكرامه، لا قيدٌ للحكم الشرعي، وفي ضوء هذا: فالحكم من جهة هذا الوصف لم يكن مقيداً، بل هو باقٍ على إطلاقه، فلا مفهوم للوصف.

وعليه: فلا يتسنّى لنا القول بأنّه مع انتفاء هذا الوصف يتنفي سنخ الحكم وطبيعي الحكم.

نعم، شخص الحكم المذكور في القضية يتنفي بانتفاء الوصف، أما سنخه فبقاؤه بمكانٍ من الإمكان.

#### توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((وصف الربائب بأنها في حجوركم...)) و "الربائب" جمع ربيبة من التريبة، وهي: بنت الزوجة من غير الزوج، ويدخل فيه أولادها وان نزلن، وسميت بذلك؛ لأنها في الغالب معرض لتربية الزوج لها في كفالته، ومعناها مربوبة. ويجوز أن تسمى ربيبة سواء تولى تربيتها وكانت في حجره أو لم تكن؛ لأنه إذا تزوج بأمرها سمي هو ربيبتها وهي ربيبتها، والعرب تسمى الفاعلين والمفعولين بما يقع بهم ويوقعونه، يقولون: هذا مقتول وهذا ذبيح وإن لم يُقتل بعد ولم يُذبح إذا كان يُراد قتله أو ذبحه،... فمن قال لا تُحرم بنت الزوجة إلا إذا تربت في حجره، فقد أخطأ<sup>(١)</sup>.

و "الحجور" (جمع حجر بفتح الحاء وكسرها، وهو في الأصل حضن الإنسان، وقولهم: أي "في تربيته" أو "كنفه" أو "حمائه" تفسير بالمعنى المجازي أو المكني عنه)<sup>(٢)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((والغرض منه الإشعار بعلّة الحكم؛...)) يعني: إنها جيء بهذا الوصف الوارد مورد الغالب، للإشعار بعلّة ووجه الحكم، وأنه لماذا حُرّم الزواج بالربائب

(١) ينظر: فقه القرآن - الراوندي ٢ / ٨٤، آلاء الرحمن في تفسير القرآن - البلاغي ٢ / ٧٩٧ - ٧٩٨.

(٢) آلاء الرحمن في تفسير القرآن ٢ / ٧٩٨.

؟ فكأنه جاء التعليل بأنها تكون كالبنات، كما أنَّ البنات محرَّمةٌ على الأب، فهذه - الربيبة - أيضاً محرَّمةٌ على المربي؛ لكونها مثل البنت.

قوله طاب ثراه: ((هل هو تقييدٌ لنفس الحكم...، أو أنه تقييدٌ لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد)) هنا مفردات ينبغي التعرّف عليها، وهي: "الحكم، وموضوع الحكم، ومتعلق الحكم، ومتعلق الموضوع".

أما "الحكم"، فيعني: مجعول الشارع المقدس، سواء أكان حكماً تكليفاً؛ كالوجوب - مثلاً - أم حكماً وضعياً؛ كالطهارة - مثلاً -، كما هو واضح.

وأما "موضوع الحكم، ومتعلق الحكم": فلا فرق بينهما في الأحكام الوضعية، وأما في الأحكام التكليفية، فمتعلق الحكم عبارة عن فعل الإنسان الاختياري؛ كالإكرام - مثلاً -، وموضوع الحكم عبارة عن متعلق المتعلق، أعني: متعلق الفعل؛ لأنَّ الوجوب - مثلاً - متعلّق بالإكرام، والإكرام متعلق بـ "زيد"، فزيد متعلق بالإكرام المتعلق للوجوب.

ففي مثال: "أكرم زيداً" الحكم هو الوجوب، وموضوع الحكم هو زيد، ومتعلق الحكم هو الإكرام.

وأما "متعلق الموضوع": فيظهر بمقارنته مع مفهوم اللقب، ففي باب مفهوم اللقب موضوع الحكم ومتعلق الموضوع، أمرٌ واحدٌ، يمكن التعبير عنهما بلفظٍ واحدٍ؛ من قبيل: "أكرم رجلاً".

وأما فيما نحن فيه، فيعبّر عنهما غالباً بلفظين؛ من قبيل: "أكرم هاشمياً عادلاً"، فالموضوع هو الهاشمي، ومتعلق الموضوع هو الإنسان، وأما "عادلاً" فهو قيده، وهذا الصدق - كما ذكر الماتن طاب ثراه - باختلاف الموارد، يعني: في مثل "أكرم إنساناً عالماً" يكون الوصف - أعني: عالماً - قيداً لنفس الموضوع، بينما في مثل: "أكرم عالماً هاشمياً"

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر..... (٩٣)

---

يكون الوصف قيداً لمتعلق الموضوع؛ على أساس أنَّ الموضوع في القضية، هو العالم،  
ومتعلق العالم هو الإنسان.

## المحاضرة ((١١))

قال المصنّف طاب ثراه: ((ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به  
لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية:

١ - إنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه.

والجواب: أنّ الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم، وكفى فائدة فيه  
تحديد موضوع الحكم وتقييده به.

٢ - إنّ الأصل في القيود أن تكون احترازية.

والجواب: أنّ هذا مسلم، ولكن معنى الاحتراز هو تضيق دائرة الموضوع،  
وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له، ونحن نقول به، وليس هذا  
من المفهوم في شيء؛ لأنّ إثبات الحكم لموضوع لا ينفي ثبوت سنخ الحكم لما  
عداه؛ كما في مفهوم اللقب.

والحاصل: أنّ كون القيد احترازياً، لا يلزم إرجاعه قيماً للحكم.

٣ - إنّ الوصف مشعر بالعلية، فيلزم إناطة الحكم به.

والجواب: أنّ هذا الإشعار وإن كان مسلماً، إلّا أنه ما لم يصل إلى حد  
الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

٤ - الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم؛ مثل قوله (صلى الله

عليه وآله وسلم): "مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ".

والجواب: أنَّ ذلك على تقديره لا ينفع؛ لأننا لا نمنع من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحياناً لوجود قرينة، وإنما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خلي ونفسه للمفهوم.

[ وفي خصوص المثال نجد القرينة على إناطة الحكم بالغنى موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم أنَّ السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنياً، فيكون مطله ظلماً، بخلاف المدين الفقير؛ لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطله ظلماً ]).

كان الكلام في مبحث مفهوم الوصف، وبعد أن ذكر الشيخ المظفر طاب ثراه: (أ) الأقوال في هذه المسألة وأنَّ عمدتها قولان، (ب) ومنشأ الخلاف في المسألة، متعرّضاً لبيان الحق فيها، وأنه لا مفهوم للوصف.

يأتي الآن طاب ثراه يستعرض أدلة الرأي الآخر في المسألة القائل: بدلالة الوصف على المفهوم، ويجيب عنها.  
وعمدة أدلتهم أربعة:  
الدليل الأول.

وحاصله: أنَّ التقييد بالوصف، لو لم يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لعرى الوصف عن الفائدة، وكان أخذه في الكلام من الحكيم لغواً وعبثاً، (وجرى مجرى قولك: " الإنسان الأبيض لا يعلم الغيوب، والأسود إذا نام لا يبصر " )<sup>(١)</sup>، وصدور اللغو من



الحكيم مستحيل، فصوصاً لكلام الحكيم عن اللغوية والعبث لا مناص من دلالة على المفهوم.

وقد أجاب الماتن طاب ثراه على ذلك، بما حاصله: أنَّ ما ذكره المستدل إنما يتم فيما إذا كانت فائدة الإتيان بالوصف في الكلام، منحصرةً فيما ذكر، إلا أنَّ الأمر ليس كما فهم؛ فإنَّ للتقييد بالوصف فوائدَ جمةً<sup>(١)</sup>، قد أشار طاب ثراه لواحدةٍ منها، وهي: أنه كفى فائدةً في الإتيان بالوصف، تحديدُ موضوع الحكم، ورسمُ حدوده، وتقييدُ الحكم به، مبيِّناً أنَّ وجوب الإكرام - مثلاً - إنما هو ثابتٌ لـ "زيد العالم"، وأما زيدٌ الذي لم يكن عالماً، فهل أنَّ طبيعي وجوب الإكرام ثابتٌ له أو لا، فلا علاقة له.

#### الدليل الثاني.

وحاصله: ما ذكره المحقق صاحب الحاشية طاب ثراه<sup>(٢)</sup>، من أنَّ المشتهر في الألسنة أنَّ الأصل في القيد، أنَّ يكون احترازياً، ولا يكون احترازياً إلاَّ بأنَّ يدلَّ على المفهوم، ولا يلاءم مع عدم المفهوم للوصف؛ فإنَّ معنى الاحترازية، عدم ثبوت الحكم للفاقد للقيد.

---

(١) (منها: شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف، إمَّا لاحتياج السامع إلى بيانه، كأنَّه يكون مالكاً للسائمة - مثلاً - دون غيرها، أو لدفع توهم عدم تناول الحكم له؛ كما في قوله تعالى: "ولا تقتلوا أولادكم خشيةً إملاق"، فإنه لولا التصريح بالخشية لأمكن أن يتوهم جواز القتل معها، فدلَّ بذكرها على ثبوت التحريم عندها أيضاً.

ومنها: أن تكون المصلحة مقتضية لإعلامه حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها: وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره، فيُجاب على طبقه، أو تقدَّم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل المصدر نفسه.

(٢) في هداية المسترشدين ٢ / ٤٧١.

وبكلمة: أنه إذا ثبت هذا الأصل، فمعناه أن إتيان المتكلم الوصف في الكلام لأجل الاحتراز عن كون الحكم شاملاً لغير محل الوصف، وهذا معنى: دلالة الوصف على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف، وهذا هو معنى المفهوم؛ قال المحقق صاحب الحاشية طاب ثراه: (ولا تزال تراهم يلاحظون ذلك في الحدود والتعريفات، ويناقشون في ذكر قيد لا يكون مخرجاً لشيء، وكذا لا يُعرف الخلاف بين الفقهاء في الأغلب إلا من جهة التقييدات المذكورة في كلامهم وعدمها؛ حيث إنه يُعرف اختلافهم في المسائل من جهة اختلافهم في القيود المأخوذة في فتاواهم، أو اختلافهم في الإطلاق والتقييد، وليس ذلك إلا من جهة ظهور التقييد في كونه احترازياً، وإلا لما أفاد ذلك أصلاً<sup>(١)</sup>).

والجواب على ذلك: (أولاً: أن ذلك أمرٌ جرت عليه الطريقة في المقامات المذكورة؛

فإنَّ

المتداول بينهم في الحدود والتعريفات هو ذلك، وقد بنوا على ملاحظة الاحتراز في التقييدات، وكذا الحال في بيان الأحكام المدونة في الكتب الفقهية، بل وفي سائر العلوم المدونة أيضاً، فجريان طريقتهم على ذلك كافٍ في إفادته له في كلامهم، وكان مقصودهم من الأصل المذكور هو ذلك؛ نظراً إلى ما عرفت من بنائهم عليه، ولا يقضي ذلك بكونه الأصل في الاستعمالات العرفية والمحاورات الدائرة في السنة العامة<sup>(٢)</sup>).

وثانياً: ما أفاده الشيخ الماتن طاب ثراه، وحاصله: أننا نسلّم أن الأصل في القيود أن تكون احترازيةً، وأن الوصف قيدٌ احترازي في الكلام، ولكن لا بد لنا من بيان معنى الاحترازية؛ فإن معناها: أن القيد إنما جيء به لأجل تضيق دائرة موضوع الحكم في

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

القضية وإخراج الفاقد للقيد عن حيِّز الحكم الشخصي في القضية، أي: الحكم المجعول للمقيّد، لا إخراجَه عن حيِّز سنخ الحكم الذي هو المفهوم.

فالقيد - إذاً - بمقتضى ظهوره في الاحتراز، وإن كان يدلُّ على أنَّ موضوع الحكم في القضية حصّةً خاصّةً لا الطبيعي المطلق، إلّا أنَّ هذا ليس من المفهوم في شيء، فإذا قال المولى - مثلاً -: " أكرم الطالب المتقي "، فالقيد فيه - المتقي - وإن كان ظاهراً في أنَّ موضوع وجوب الإكرام حصّةً خاصّةً من الطالب، وهي الطالب المقيّد بكونه متقيّاً، إلّا أنَّ لازم هذه الدلالة، هو انتفاء شخص الحكم المجعول فيها بانتفاء موضوعه، وهذا اللازم نحن أيضاً نقول به ولا نمانع منه، وقد ذكرنا مراراً أنَّ هذا الانتفاء عقلي لا يرتبط بعالم دلالة اللفظ على المفهوم.

محطُّ النزاع إنما هو في انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الوصف، وعدم انتفائه عند انتفائه ؟ وقد عرفت - في الدرس السابق - أنَّ القيد راجعٌ إلى موضوع الحكم، وأما نفس الحكم فهو باقٍ على إطلاقه، فلذا ثبوت الحكم لغير محل الوصف بمكانٍ من الإمكان؛ لأنَّ إثبات شيءٍ لشيءٍ لا ينفي ما عداه.

فالنتيجة: أنَّ كون القيد احترازياً، لا يلزم إرجاعه قيّداً للحكم، حتى يدل على المفهوم.

### الدليل الثالث.

وحاصله: الاستناد إلى القانون المطابق للقاعدة العرفية، وهي: أنَّ تعليق الحكم على الوصف، مشعّرٌ بعلية مأخذ اشتقاقه، ودوران الحكم مدارَ الوصف والعنوان؛ كما لو قال المولى: " قلّد العادل العالم "، فرتّب وجوب التقليد على العادل الموصوف بكونه عالماً، مما

يعني أن منشأ اشتقاق العالم - وهو العلم - لوجوده مدخلية في وجوب التقليد؛ و (لا يصح الخروج عن هذه القاعدة الاستظهارية العرفية، إلاّ بقرينة عقلية أو مقامية أو لفظية) <sup>(١)</sup>. وهذا التعليق وإن لم يكن صريحاً في بيان العلة، وأنه قلّد العادل؛ لكونه عالماً، إلاّ أنّه يُستشَمُّ منه رائحة العلية، وأنّ علة وجوب تقليد العادل، هي العالمية، وإذا كانت كذلك، فالحكم يدور مدار العلة وجوداً وعدمًا، فإنّ كانت العلة - أعني: الوصف - موجودة، كان الحكم موجوداً، وإن انتفت العلة، انتفى الحكم، وهذا هو معنى دلالة الوصف على المفهوم.

والجواب على ذلك: أنّا وإن سلّمنا هذا الإشعار، إلاّ أنّ مجرد الإشعار ما لم يصل إلى مرتبة الظهور العرفي، لا ينفع في دلالة الوصف على المفهوم؛ حيث إنه لا يكون من الدلالات العرفية التي تكون متبّعة عندهم، بل لابد في إثبات المفهوم له من إثبات ظهور القضية في كون الوصف علةً منحصرةً للحكم المذكور فيها، بحيث لو دلّ دليلٌ على ثبوت الحكم في غير مورد الوصف لكان معارضاً له، وأنّى لنا بإثبات ذلك؟!؛ باعتبار (أنّ مردّ هذا الظهور، إلى كون الوصف قيداً للحكم دون الموضوع أو المتعلق، وأنه يدور مداره وجوداً وعدمًا وبقاءً وارتفاعاً، وقد تقدّم أنّ القضية الوصفية ظاهرة، في كون الوصف قيداً للموضوع أو المتعلق دون الحكم، فالنتيجة: أنّ مجرد الإشعار بالعية، غير مفيد وما هو مفيد - وهو الظهور فيها - فهو غير موجود) <sup>(٢)</sup>.

والحاصل: (أنّه بعد تسليم - كون تعليق الحكم على الوصف، دليلٌ على علية مأخذ الاشتقاق - كون علية بنحو الانحصار، بحيث لو دلّ دليلٌ على ثبوت الحكم في غير مورد

(١) الرافد في علم الأصول - تقرير بحث السيد السيستاني للسيد منير ٢٥٧.

(٢) محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفياض ٥ / ١٣١.

الوصف لكان معارضاً له، ممنوعٌ؛ مثلاً لو قال: "أكرم العالم" نفس تعليق الحكم عليه يدلُّ على أنَّ العلم له دخلٌ في الإكرام، بحيث لو قال: أكرم الجاهل لكان معارضاً له، فلو كان مراد القائل بالمفهوم هذا المقدار فهو مسلّم، إلّا أنّه ليس من باب المفهوم، بل من جهة عدم المقتضي للحكم، ولو كان مراده أنّه لو قال: "أكرم الشاعر" وانطبق عنوان الشاعر على الجاهل كان معارضاً لـ: "أكرم العالم"، فهو ممنوع، ففي المثال المذكور نقول: بعدم وجوب إكرام الجاهل لا من جهة المفهوم، بل من جهة عدم ثبوت المقتضي لوجوب إكرامه، ولا نقول بعدم وجوب إكرام الجاهل الشاعر لو كان دليلٌ على وجوب إكرام الشاعر وبمعارضته مع أكرم العالم، كما هو لازم قول من يدّعي المفهوم<sup>(١)</sup>.

#### الدليل الرابع.

وحاصله: الاستدلال بالجملة الوصفية التي ثبتت دلالتها على المفهوم بتوسط الدليل الخاص؛ مثل قوله ﷺ: "مطلُّ الغني ظلمٌ"<sup>(٢)</sup>، فإنَّ مفهومه: مطلُّ غير الغني ليس بظلم. وقد أجاب طاب ثراه بما حاصله: أنّا ذكرنا سابقاً بأنَّ موضوع بحثنا، في اقتضاء طبع الوصف لو خلي ونفسه للمفهوم، يعني: مجرداً عن كلّ قرينةٍ خاصةٍ، وإلّا فإنّا أيضاً لا نمنع من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم في بعض الموارد لوجود القرينة الخاصة على ذلك، وما ذُكر من المثال، من تلك الموارد المحفوفة بالقرينة الخاصة.

---

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث السيد الأصفهاني للميرزا السبزواري ٣٤٦.

(٢) كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه - الصدوق ٤ / ٢٧٢ ح ٨ من ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وآله الموجزة باب ١٧٦، مسند أحمد بن حنبل ٢ / ٧١.

والقرينة في خصوص المثال، هي: مناسبة الحكم والموضوع، التي هي من القرائن الحالية والمقامية، ومفادها في المقام: أنَّ العرف يرى أنَّ إناطة الحكم بالغنى، وأنَّ المولى قال: مطلق الغني ظلم، إنما هي من جهة كون المدين غنياً، فيكون مطلقه - عندئذٍ - ظلماً وحراماً، وهذا بخلاف المدين الفقير، فحيث إنه عاجزٌ عن أداء الدين، فلا يكون مطلقه ظلماً وحراماً، وأين هذا من استفادة الانتفاء عند الانتفاء لمطلق القضايا الوصفية؟! فتحصل: أنَّ الوصف لو خلي وطبعه، لا يدلُّ على المفهوم؛ بنكته أنَّ القيد قيدُ الموضوع دون الحكم.

ونلخص هذا المبحث في ضمن نقاط:

النقطة الأولى: أنَّ محلَّ الكلام هنا كما عرفت، إنما هو في الوصف المعتمد على موصوفه، وأما غير المعتمد، فيكون حاله حال اللقب في عدم الدلالة على المفهوم. النقطة الثانية: أنَّ ملاك الدلالة على المفهوم، هو كونُ القيد راجعاً إلى الحكم، وأما إذا كان راجعاً إلى الموضوع أو المتعلق، فلا دلالة له عليه، وبما أنَّ الوصف من القيود الراجعة إلى الموضوع أو المتعلق دون الحكم فلا يدل على المفهوم. النقطة الثالثة: أنه قد استدل على المفهوم، بوجوه أربعة، وقد عرفت نقدها جميعاً.

توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((إنَّ الأصل في القيود أن تكون احترازية)) إنَّ المرحوم السيد أبا الحسن الأصفهاني طاب ثراه، قد ناقش في هذا الأصل؛ قال: (وأما التمسك للقول

بالمفهوم، بأنَّ الأصل في القيد الاحترازية، فهو أصل لا أصل له؛ إذ القيد يمكن أن يكون احترازياً وغير احترازي، وما وردت آية ولا رواية على أنَّ الأصل في القيد الاحترازية<sup>(١)</sup>.  
والتعبير بـ " الاحترازية " في مقابل القيود التوضيحية، والمراد بكون القيد احترازياً: (أن يكون مخرجاً لما لا يندرج فيه عما يشمل من الإطلاق، أو العموم الثابت لما انضم إليه ذلك القيد)<sup>(٢)</sup>؛ كما لو قيل - مثلاً -: " واجب الوجود لذاته "، فإنَّ قيد " لذاته " لإخراج واجب الوجود لغيره؛ لأنَّ ما هو القسم لممكن الوجود، إنما هو الواجب لذاته لا الواجب لغيره.

فإذن: قيد لذاته قيد احترازي، أخرج ما لا يندرج فيه - وهو الواجب لغيره - عما يشمل عموم " واجب الوجود ".

والمراد بالقيد التوضيحي: (ما لا يفيد إخراج شيء من الحد، وإنما ثمرته مجرد الإيضاح والبيان)<sup>(٣)</sup>، وهذا القيد هو (المتروك في الحدود غالباً)<sup>(٤)</sup>؛ كما لو قيل - مثلاً -: " ممكن الوجود لذاته "، فقيد " لذاته " - هنا - ليس إلا لتوضيح وبيان عنوان ممكن الوجود؛ فإنَّ الممكن بلحاظ الذات، هو ممكن دائماً، وليس له قسمان.

---

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث السيد الأصفهاني للميرزا السبزواري ٣٤٦.

(٢) هداية المسترشدين - المحقق الأصفهاني ٢ / ٤٧٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٠٣)

قوله طاب ثراه: ((إنَّ الوصف مشعرٌ بالعلية)) والمراد بالإشعار: (الدلالة الضعيفة التي كانت لتعليق الحكم على الوصف في نفسه على أنَّه العلة للحكم؛ كما قيل: إنَّ تعليق الحكم على الوصف مشعرٌ بعلية مأخذ الاشتقاق) <sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((فيلزم إناطة الحكم به)) وهذا الوجه (على الظاهر يجري فيما إذا علّق الحكم على الوصف أو على الموضوع المقيد بالوصف، ولا اختصاص له بأحدهما) <sup>(٢)</sup>.

---

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث السيد الأصفهاني للميرزا السبزواري



## المحاضرة ((١٢))

قال المصنّف طاب ثراه: ((الثالث - مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو " ثم أتموا الصيام إلى الليل "، ونحو " كل شيءٍ حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه "، فقد وقع خلاف الأصوليين فيه من جهتين:

الجهة الأولى: في دخول الغاية في المنطوق، أي: في حكم المغيبي، فقد اختلفوا في أنّ الغاية - وهي الواقعة بعد أداة الغاية نحو " إلى " و " حتى " - هل هي داخلية في المغيبي حكماً، أو خارجة عنه، وإنما ينتهي إليها المغيبي موضوعاً وحكماً؟ على أقوال:

منها: التفصيل بين كونها من جنس المغيبي فتدخل فيه؛ نحو " صمت النهار إلى الليل "، وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل؛ كمثال " كل شيءٍ حلال " .  
ومنها: التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد " إلى " فلا تدخل فيه، وبين كونها واقعة بعد " حتى " فتدخل؛ نحو " كل السمكة حتى رأسها " .  
والظاهر أنه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيبي ولا في عدمه، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصة الحافة بالكلام.

نعم، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غايةً للحكم؛ كمثال " كل شيءٍ حلال "، فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال.

ثم إنَّ المقصود من كلمة " حتى " التي يقع الكلام عنها هي " حتى الجارة "، دون العاطفة وإنَّ كانت تدخل على الغاية أيضاً؛ لأنَّ العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها؛ لأنَّ هذا هو معنى العطف، فإذا قلت: " مات الناس حتى الأنبياء " فإنَّ معناه: أنَّ الأنبياء ماتوا أيضاً، بل " حتى العاطفة " تفيد أنَّ الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيبي في القوة أو الضعف، فكيف يتصور ألاَّ يكون المعطوف بها داخلاً في الحكم، بل قد يكون هو الأسبق في الحكم؛ نحو " مات كلُّ أبٍ حتى آدم ")).

الكلام في المورد الثالث من موارد مفهوم المخالفة، وهو مفهوم الغاية، وتنقيح البحث موقوفٌ على رسم مقدمة، وهي:

أنَّ لفظ " الغاية " - في الأصل - (الراية) <sup>(١)</sup>؛ (وسميت بذلك لأنَّها تُظَلُّ مَنْ تَحْتَهَا) <sup>(٢)</sup>، ثم سميت نهاية الشئ غايةً؛ باعتبار أنَّ (غاية كلِّ شئٍ: منتهاه) <sup>(٣)</sup>؛ تشبيهاً لها بغاية الحرب، وهي الراية؛ (لأنَّ كلَّ قوم ينتهون إلى غايتهم في الحرب أي: رايتهم، ثم كثر حتَّى قيل لكل ما ينتهى إليه: غايةً، ولكل غاية نهايةً) <sup>(٤)</sup>.

---

(١) مقاييس اللغة - ابن فارس ٤ / ٤٠٠، الفروق اللغوية - العسكري ٣٨٢، المحكم - ابن سيده ٥ / ٣٢٢.

(٢) مقاييس اللغة - ابن فارس ٤ / ٤٠٠.

(٣) المحكم - ابن سيده ٥ / ٣٢٢.

(٤) الفروق اللغوية - العسكري ٣٨٢.

وقد تطلق " الغاية " ويراد بها (الفائدة المطلوبة من الشيء، على ما هو المنساق منها في مواضع إطلاقها على هذا المعنى والمصرح به في كلام أهل اللغة) <sup>(١)</sup>، وقد تطلق ويراد بها (المسافة؛ كما صرح به التفتازاني في قولهم: " من " لا ابتداء الغاية و " إلى " لانتهاى الغاية... والظاهر: أن المراد من المسافة، ليس خصوص المكان والزمان وإن كان يعطيه ظاهر بعض الكلمات في بعض المقامات، بل المراد مطلق الامتداد الحاصل في غير المكان والزمان أيضاً؛ كما في قولك: أنشدت القصيدة من أولها إلى آخرها، فإن المسافة المعقولة في ذلك ليست مكانية ولا زمانية كما لا يخفى) <sup>(٢)</sup>.

والمراد بالغاية في محل النزاع، هو المعنى الأول - النهاية -، لا المسافة، والأدوات موضوعه لبيان النهاية؛ قال المحقق الشيخ محمد حسين الحائري طاب ثراه: (والمراد بالغاية - هنا - غير الغاية في قول النحاة " إلى " لانتهاى الغاية؛ فإن المراد بها هناك، المسافة على ما صرح به بعضهم وهو الموافق لكلام نجم الأئمة... وإنما المراد بها هنا النهاية، وهي: عند التحقيق أمر اعتباري ينتزع من المغيى من حيث ينقطع استمراره) <sup>(٣)</sup>.

وبعد التعرّف على هذه المقدمة، نطرح - أولاً - عنوان البحث وهو:

إذا صدر كلامٌ من المولى، وكان مقيداً بغاية ونهاية؛ كقوله تعالى " ائْتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ " <sup>(٤)</sup> - فإن الغاية هي الليل -، وكقوله ﷺ: " كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ، حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ

---

(١) تعليقة على معالم الأصول - القزويني ٤ / ٣٧٣؛ قال في مجمع البحرين ١ / ٣٢٢: (و الغاية: العلة التي يقع لأجلها الشيء)، أي: الغرض الذي يقع لأجله الشيء، وقد يعبر عنها بالعلة الغائية أيضاً؛ كجلوس السلطان على السرير، فإنه الغرض الذي يُصنع لأجله السرير).

(٢) مطارح الأنظار - الأنصاري ١٨٥.

(٣) الفصول الغروية ١٥٣.

(٤) سورة البقرة: ١٨٧.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٠٧)

حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ " <sup>(١)</sup> - فَإِنَّ الغَايَةَ هِيَ مَعْرِفَةُ الحَرَامِ -، فهل الجمل الغائية ذات مفهوم أم لا ؟ يعني: هل تدلُّ على انتفاء سنخ الحكم عن الغاية وما بعدها، أم لا ؟

جهات البحث:

وقد وقع خلاف الأصوليين فيها من جهتين:

الأولى: من جهة المنطوق، وإن شئت فقل: من جهة تشخيص المنطوق، وهو أنَّ الغاية هل هي داخلية في المعنى ويشمله الحكم الثابت للمعنى أم لا ؟. والأخرى: من جهة المفهوم، وإن شئت فقل: من جهة تشخيص المفهوم، وهو أنَّ الحكم الثابت للمعنى هل يتنفي عما بعد الغاية أم لا ؟. أمَّا الجهة الأولى:

فقد اختلف الأصحاب في دخول الغاية في المنطوق، أي: في حكم المعنى وعدمه ؟ وينبغي - أولاً - تحرير محل الخلاف، وتحريره يكمن ضمن نقاط:

١ - أنه لا إشكال ولا خلاف في أنَّ الغاية - موضوعاً - خارجة عن المعنى؛ (ضرورة أنَّ غاية الشيء مغايرة له، وخارجة عنه قطعاً) <sup>(٢)</sup> ففي مثل قوله تعالى: " أَمْثَلُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ " <sup>(٣)</sup>، المعنى هو النهار، والغاية هو الليل، ومن البديهي أنَّ كلاهما موضوعٌ مستقلٌّ وله معنى مغايرٌ للآخر.

---

(١) الكافي - الكليني ٥ / ٣١٣ ح ٤٠.

(٢) الهداية في الأصول - تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ الصافي ٢ / ٢٨٥.

(٣) سورة البقرة: ١٨٧.

إنما الاختلاف من حيث الحكم، وأنَّ الغاية التي هي الواقعة بعد أداة الغاية؛ نحو " إلى " و " حتى "، هل هي داخلة في المغيى حكماً، أم لا ؟ بمعنى أنَّ الحكم الثابت للمغيى، هل هو ثابتٌ للغاية أيضاً، أم لا ؟.

وإلى هذه النكتة يشير قول الماتن طاب ثراه: (فقد اختلفوا في أن الغاية - وهي الواقعة بعد أداة الغاية نحو " إلى " و " حتى " - هل هي داخلة في المغيى حكماً، أو خارجة عنه، وإنما ينتهي إليها المغيى موضوعاً وحكماً ؟).

٢ - (الظاهر أنَّ هذا النزاع لا يختص بالغاية، بل يجري في المبتدأ أيضاً، فكما يمكن النزاع في مثل: " سر من الكوفة إلى البصرة " في أنَّ البصرة داخلة في المغيى أم لا، فكذلك يمكن النزاع في: أنَّ الكوفة داخلة أم لا، ولكن لا يخفى أنَّ النزاع في دخول الغاية أو المبتدأ وعدم دخولهما، إنما هو فيما إذا كانت الغاية أو البداية مركَّباً ذا أجزاء، وإلا فلا معنى للنزاع؛ كما لو قال: " صُم من الطلوع إلى الغروب "، فإنه لا معنى للنزاع في أنَّ الطلوع أو الغروب داخلٌ أو خارجٌ؛ إذ هو أمرٌ آني، ولا فرق فيما إذا كانت الغاية أو البداية ذات أجزاء بين كونها زماناً؛ كـ " صُم من يوم الجمعة إلى يوم كذا، أو شهر كذا "، أو مكاناً؛ كـ " سر من البصرة إلى الكوفة "، أو غيرهما<sup>(١)</sup>).

٣ - أنَّ الغاية، تارةً: تكون غايةً للموضوع، وثانيةً: للمتعلق، وثالثةً: لنفس الحكم، فإنَّ (كانت الغاية غايةً للموضوع؛ كما في آية الوضوء - قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ " )<sup>(٢)</sup> - فإنَّ قوله فيها « إلى المرافق »، تحديدٌ لما أخذ موضوعاً فيها وهو اليد،

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث السيد الأصفهاني للسبزواري ٣٥٢.

(٢) سورة المائدة: ٦.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٠٩)

يمكن النزاع في أنَّ الغاية - أعني: المرفق، وهو مجمع العظمين - داخلَةٌ في المغيِّ - أعني: الموضوع، وهو اليد - فتعمُّه حكمه - أعني به: « وجوب الغسل » -، أو خارِجَةٌ عنه.

وأما إذا كانت غايةً للمتعلِّق؛ كما في قولك: « صُم إلى الليل »، فلا معنى لكون الغاية - أعني: الليل - داخلَةً في المغيِّ، وهو الإمساك حقيقة.

نعم يمكن أن تكون داخلَةً فيه حكماً؛ بأن يكون محكوماً بحكمه.

وأما إذا كانت غايةً لنفس الحكم؛ كما لو قال: « الجلوس واجبٌ إلى الزوال »، فلا معنى لدخول الزوال في الحكم لا حقيقةً ولا حكماً<sup>(١)</sup>.

فتحصل: أنَّ الغاية إنَّ كانت راجعةً لنفس الحكم، فلا مجال للنزاع في كون الغاية داخلَةً في المغيِّ وعدمه.

وكيفما كان: فقد اختلفوا على أقوال خمسة:

القول الأول: عدم دخول الغاية في حكم المغيِّ مطلقاً، سواء أكانت الغاية من جنس المغيِّ أم من غير جنسه، وسواء أكانت واقعةً بعد الأداة " إلى " أم كانت واقعةً بعد " حتى ".

وهذا القول منسوب إلى المشهور في المسألة<sup>(٢)</sup>.

القول الثاني: الدخول مطلقاً كذلك.

القول الثالث: التفصيل بين كون الغاية من جنس المغيِّ فتدخل فيه؛ نحو: " صُمْتُ النهار إلى الليل "، فإنَّ الليل من جنس النهار؛ نظراً إلى أنَّ ماهيتهما، هو الزمان، وبين كونها من غير جنسه فلا تدخل فيه؛ كمثال: " كل شيءٍ حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه "؛

(١) دراسات في علم الأصول - تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي ٢ / ٢٢٥.

(٢) ينظر: نهاية الأفكار - تقرير بحث آقا ضياء للبروجردى ج ١ - ٢ ص ٤٩٨.

بداهة أنَّ الغاية - معرفة الحرام - من غير جنس الحلِّيَّة، فتكون حينئذٍ خارجةً عن المغيبي قطعاً.

القول الرابع: التفصيل بين كون الغاية مدخولةً لكلمة " إلى " فلا تدخل في المغيبي؛ من قبيل: " سرَّ من البصرة إلى الكوفة "، فنفس الكوفة غير داخلية في حكم وجوب السير، وبين كونها مدخولةً لكلمة " حتى " فتدخل فيه؛ من قبيل: " كُل السمكة حتى رأسها "، فالرأس مشمول بحكم الأكل.

القول الخامس: ما أفاده الشيخ المظفر طاب ثراه، وحاصله: لو كنَّا نحن والجملة الغائية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - فالحق أنه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيبي، ولا في عدم دخولها، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصة الحافة بالكلام في كلِّ مقام.

نعم، في بعض الموارد قد ثبت بالدليل، أنَّ الغاية غايةٌ للحكم؛ كقوله ﷺ: " كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ، فَهُوَ حَلَالٌ لَكَ أَبَدًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ " (١)، مما تكون معرفة الحرام غاية الحلِّيَّة، فعندئذٍ لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية في حكم المغيبي؛ فإنه لا معنى ولا مفهوم لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال؛ بداهة أنه بعد العلم بالحرمة، فلا مفهوم للحلِّيَّة، كما أشرنا لذلك عند تحرير محل النزاع.

فالحاصل: أنه ليس لدخول الغاية في المغيبي، ضابطٌ كلي، بل يختلف ذلك باختلاف الموارد والقرائن الخاصة الحافة بالكلام.

ثم نبّه طاب ثراه بقوله: (ثم إنّ المقصود من كلمة " حتى " التي...)، على مطلبٍ حاصله: أنّ كلمة " حتى " تارةً: تأتي خافضةً بمنزلة " إلى " في المعنى والعمل، وتختلف معها في أمور<sup>(١)</sup>.

وأخرى: تأتي عاطفةً عند غير الكوفيين<sup>(٢)</sup> بمنزلة الواو.

ونقطة اشتراكهما، أنها تدخلان على الغاية وأنّ ما بعدهما غايةٌ لما قبلهما.

ونقطة امتيازهما تكمن في ما نحن فيه - أعني: مبحث دخول الغاية في حكم المغيبي -، فإنّ هذا البحث يختصّ بمورده بـ " حتى الخافضة "، فهي مورد الخلاف حتى في المثل المعروف: " أكلت السمكة حتى رأسها " بناءً على الجر لا النصب.

وأما إذا كانت عاطفةً، أو قُصِدَ بها العطف، فهو خارجٌ عن محل الكلام؛ لأنّ العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها<sup>(٣)</sup>؛ فإنّ مقتضى العطف - أساساً - دخول المعطوف في المعطوف عليه، وأنّ أيّ حكم ثبت للمعطوف عليه فهو ثابتٌ للمعطوف أيضاً، وإلاّ لكان العطف غلطاً، فلو قلنا - مثلاً -: " مات الناس حتى الأنبياء "، فإنّ معناه: أنّ الأنبياء حالهم حال سائر الناس ماتوا أيضاً.

فتحصل من هذا التنبيه: أنّ المقصود من كلمة " حتى " التي يقع الكلام عنها حول دخول ما بعدها في حكم ما قبلها، إنما هي " حتى الجارة "، دون العاطفة. ثم ترقى طاب ثراه بهذا المطلب، على مستويين:

---

(١) مذكورة في الكتب الأدبية، ينظر - مثلاً - مغني اللبيب - ابن هشام ١ / ١٢٣.

(٢) مغني اللبيب - ابن هشام ١ / ١٢٨.

(٣) وهذا مما لا شك فيه عند النحاة، ينظر: شرح الرضي على الكافية - رضي الدين الاسترآبادي ٤ /

٢٧٤، مغني اللبيب - ابن هشام ١ / ١٢٤.



الأول: بقوله طاب ثراه: (بل " حتى العاطفة " تفيد...)، ومحصله: أن " حتى العاطفة " تفيد - أحياناً - بأن الحكم الثابت للمعنى، ثابتٌ للغاية بطريقٍ أولى؛ على أساس كون الغاية هو المصدق البارز لهذا الحكم، والفرد الفائق على سائر أفراد المعنى، فإذا كان ثابتاً لسائر أفراد المعنى، فبطريقٍ أولى يثبت لهذا الفرد البارز.

وكون الغاية أبرز المصاديق: إما من جهة القوة؛ بأن تكون أكمل وأقوى الأفراد؛ مثل: " مات الناس حتى الأنبياء "؛ باعتبار أن الأنبياء أكمل أفراد البشر، وإما من جهة الضعف؛ بأن تكون أبرز المصاديق في الضعف؛ مثل: " كل شيء مخلوق لله تعالى حتى النمل ".

المستوى الآخر: بقوله طاب ثراه: (بل قد يكون هو الأسبق...)، ومحصله: أن الغاية في " حتى العاطفة " تارة تكون الأسبق في ثبوت الحكم لها بالقياس إلى نفس المعنى؛ نحو: " مات كل أب حتى آدم "؛ بلحاظ أن ثبوت حكم الموت لـ " آدم عليه السلام "، أسبق من ثبوته لسائر الآباء كما لا يخفى.

فالنتيجة النهائية: أن " حتى العاطفة "، خارجة عن محل الكلام، وأن الغاية فيها يلزم أن تكون داخلية في حكم ما قبلها، فلا يتأتى فيها حديث أن الغاية هل هي داخلية في المعنى حكماً، أم لا؟.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى من البحث.

## المحاضرة ((١٣))

قال المصنّف طاب ثراه: ((الجهة الثانية: في مفهوم الغاية.

وهي موضوع البحث هنا، فإنه قد اختلفوا في أنّ التقييد بالغاية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية وعن الغاية نفسها أيضاً إذا لم تكن داخلية في المعنى، أو لا؟ فنقول: إنّ المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرّك في الشرط والوصف، فإذا كانت قيداً للحكم، كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، وأما إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط، فلا دلالة لها على المفهوم.

وعليه، فما علم في التقييد بالغاية أنه راجع إلى الحكم فلا إشكال في ظهوره في المفهوم؛ مثل قوله عليه السلام: "كل شيء طاهر حتى تعلم أنه نجس"، وكذلك مثال "كل شيء حلال".

وإن لم يعلم ذلك من القرائن، فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم وأنها غاية للنسبة الواقعة قبلها، وكونها غايةً لنفس الموضوع أو لنفس المحمول، هو الذي يحتاج إلى البيان والقرينة، فالقول بمفهوم الغاية هو المرجّح عندنا.

### الرابع مفهوم الحصر

معنى الحصر، الحصر له معنيان:

١ - القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء أكان من نوع قصر الصفة على الموصوف؛ نحو: " لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا علي"، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة؛ نحو: (وما محمد إلا رسول)، (إنما أنت منذر).

٢ - ما يعم القصر والاستثناء الذي لا يسمّى قصرًا بالاصطلاح؛ نحو: (فشرّبوا منه إلا قليلاً)، والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني)).

الكلام في الجهة الثانية من جهتي البحث، أي: من جهة مفهوم الغاية، وهي موضوع البحث هنا.

وسؤال البحث: هل الجملة الغائية لها مفهوم، أو لا؟ يعني: أن تقييد الحكم بالغاية، هل يوجب انتفاء الحكم المنطوق رأساً و نسخاً عما بعد الغاية ومن الغاية نفسها أيضاً، على وجه لو ثبت مثل الحكم المذكور بدليل آخر كان معارضاً لذلك التقييد، أو لا يوجب؟. وقع الخلاف في ذلك بين الأصوليين، على رأيين، وقبل بيان ذلك، لا بأس بذكر نكتتين:

الأولى: إن (النزاع في تحديد المفهوم، مترتبٌ على النزاع المنطوق؛ إذ لو دل المنطوق على دخول الغاية في المعنى، كان المفهوم انتفاء نسخ الحكم عما بعد الغاية، ولو دل على عدم دخولها فيه، كان المفهوم انتفاء نسخه عن الغاية وما بعدها)<sup>(١)</sup>، فإذا يأتي الخلاف المذكور (في نفس الغاية أيضاً على القول بخروجها عن المعنى، فيقال حينئذٍ: إن التقييد بالغاية، هل

يدلُّ على انتفاء الحكم عن نفس الغاية وما بعدها، أم لا ؟، وأما على القول بدخولها في المغيبي، فلا بد من تخصيص الخلاف المذكور بما بعدها<sup>(١)</sup>.

ومن هنا أضاف الماتن طاب ثراه، قيداً في عنوان البحث، بقوله: (... ومن الغاية نفسها أيضاً إذا لم تكن داخلية في المغيبي...).

الأخرى: أنه لا ريب ولا إشكال فيما إذا كانت هناك قرينة خاصة دالة على أن الجملة الغائية لها مفهوم، أو ليس لها مفهوم، فهذا خارج عن حريم البحث.

إنما الكلام فيما لو كنّا نحن وظاهر التقييد بالغاية، من دون القرينة الخاصة، فيأتي سؤال البحث، في أن الجملة الغائية - لو خليت وطبعها، مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل لها ظهور في المفهوم، أو لا ؟.

وإلى هذه النقطة، يشير قوله طاب ثراه في عنوان البحث: (... مع قطع النظر عن القرائن الخاصة...).

وبعد هاتين النكتتين، نقول: إنَّ في المسألة رأيين:

المشهور المعروف بين الأصوليين بل المعظم<sup>(٢)</sup>، على ثبوت المفهوم للجملة الغائية. ولكن ذهب جماعة منهم: السيد المرتضى، والشيخ الطوسي، والفاضل التوني طاب

---

(١) هداية المسترشدين - الأصفهاني ٢ / ٥١٣.

(٢) ينظر: مطارح الأنظار - الأنصاري ١٨٦؛ وقال السيد محمد الطباطبائي طاب ثراه في مفاتيح الأصول ٢١٢: (بل مستفاض نقله عن أكثر المحققين، وجعله العضدي أقوى من مفهوم الشرط قال: وقال به كلُّ مَنْ قال بمفهوم الشرط وبعض مَنْ لم يقل به؛ كالقاضي عبد الجبار انتهى، و تعدَّى بعضٌ وقال: إنه منطوق لا مفهوم).

تراهم، إلى إنكار المفهوم للجملة الغائية مطلقاً<sup>(١)</sup>.

أما الشيخ الماتن طاب ثراه، فقد رجَّح القول الأول، وقد أفاد في إثبات ذلك ما حاصله:

إنَّ الملاك في دلالة الغاية على المفهوم، كالملاك في الشرط والوصف، من أنَّ الغاية هل هي قيدٌ للحكم الشرعي أو قيدٌ لموضوع الحكم أو متعلِّقه؟

فإنَّ كانت الغاية قيداً للحكم، فالجملة الغائية ذات مفهومٍ، وأنها تدلُّ (على انتفاء الحكم عمّا بعد الغاية؛ وإلاَّ لم يكن ما يجعل غايةً للحكم غايةً له)<sup>(٢)</sup>، وإنَّ كانت الغاية قيداً لموضوع الحكم أو متعلِّقه، فليست الجملة الغائية ذات مفهومٍ، ولا تدلُّ (على انتفاءه - أي: الحكم - عمّا بعد الغاية؛ لأنَّ غاية ما يستفاد من هذه الجملة - بناءً على كون الغاية غايةً للموضوع - هو أنَّ هذا الموضوع الذي مبدؤه كذا ومنتهاه كذا محكوم بهذا الحكم، ولا يدلُّ على انتفائه عمّا بعد الغاية؛ لأنَّه يحتمل أن يكون لهذا الحكم موضوع آخر مبدؤه منتهى الموضوع الآخر، وكان هذا الحكم ثابتاً له أيضاً)<sup>(٣)</sup>.

وإنَّ شئت فقل: إنَّ الغاية (قد تكون غايةً للمطلوب - أي: متعلِّق الحكم - أو لموضوعه، فيكون المطلوب أو موضوعه ممتداً من زمانٍ إلى زمانٍ، فالغاية حينئذٍ تكون مثل الوصف مشخّصة لمغياه... فبانتفائها ينتفي موضوع الحكم الموجب انتفاؤه لانتفاء شخص الحكم، وقد عرفت أنَّ انتفاء شخص الحكم ليس من باب المفهوم في شيء؛ ففي مثل: "

---

(١) ينظر: الذريعة إلى أصول الشريعة - المرتضى ١ / ٤٠٧، العُدّة في أصول الفقه - الطوسي ٢ / ٤٧٨،

الوافية في أصول الفقه - الفاضل التتوي ٢٣٢.

(٢) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث السيد الأصفهاني للسبزواري ٣٥٥.

(٣) المصدر نفسه.

صُم إلى الليل " إذا كانت الغاية للمتعلق، إنما يؤتى بالغاية؛ لأجل تشخيص الإمساك المطلوب ولبيان أنّ متعلق البعث الفعلي، هو الإمساك الممتد إلى الليل، لا طبيعة الإمساك كيف ما اتفقت<sup>(١)</sup>.

ثم أفاد طاب ثراه: أنه في بعض الموارد علمنا بمعونة القرينة الخاصة، أنّ الغاية قيدٌ لموضوع الحكم ومحددٌ له؛ كما في قوله تعالى: " إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ " <sup>(٢)</sup>، فإنّ الغاية - المرافق - قيدٌ لـ " أيدي " وهو موضوع الحكم؛ بلحاظ أنّ لفظ " الأيدي " مجملٌ ولا ندرى ما المراد منه ؟، فجاء قيد " إلى المرافق " مبيّناً أنّ غسل اليد ينتهي إلى المرافق.

وفي بعض الموارد علمنا كذلك، أنّ الغاية قيدٌ لمتعلّق الحكم أو المحمول، وموجبٌ لتضيّقه؛ كما في قوله تعالى: " ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ " <sup>(٣)</sup>، فإنّ قيد " إلى الليل " قيدٌ للصيام الذي هو المحمول، وهو فعل المكلف الذي تعلق به التكليف.

وفي بعضها علمنا كذلك، أنّ الغاية قيدٌ للحكم الشرعي؛ كما في قوله ﷺ: " كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ، فَهُوَ حَلَالٌ لَكَ أَبَدًا حَتَّى أَنْ تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِيْنَهُ " <sup>(٤)</sup>، فإنّ معرفة الحرام غاية الحلّة، فبمجرد معرفة الحرام، تنتفي الحلّة كما لا يخفى.

وعندها ففي الموردين الأولين لا دلالة للغاية على المفهوم، وأما في المورد الثالث فلا مانع من الالتزام بدلالة الغاية على المفهوم، وهذا مما لا كلام فيه.

---

(١) مجمع الفرائد في الأصول - الشيخ علي الكاشاني ٤٦.

(٢) سورة المائدة: ٦.

(٣) سورة البقرة: ١٨٧.

(٤) الكافي - الكليني ٥ / ٣١٣ ح ٣٩.

إنما الكلام والبحث، في ما لو جاءت الجملة الغائية مجردة عن القرائن الخاصة؛ من قبيل: "سر من البصرة إلى الكوفة"، فهل الغاية لها ظهورٌ في المفهوم، أم لا؟. أجاب طاب ثراه: بأنَّ المتفاهم العرفي من الجملة الغائية، هو رجوع الغاية إلى الحكم، وأنها غاية للنسبة الواقعة قبلها - أي: ما سيق الكلام لبيانه وهو النسبة - وكونها غايةً لنفس الموضوع، أو نفس المحمول، هو الذي يحتاج إلى البيان والقرينة، وإذا كانت الغاية قيداً للحكم، فيكون للجملة الغائية مفهومٌ؛ فمن أجل ذلك رجَّح طاب ثراه القول بمفهوم الغاية.

هذا تمام الكلام حول مفهوم الغاية، وبعد ذلك يقع الكلام حول المورد الرابع من موارد مفهوم المخالفة، وهو مفهوم الحصر.

والبحث في ذلك يستدعي التكلم في مبحثين:

#### المبحث الأول: بيان معنى الحصر.

والحصر يأتي بمعنيين: (١) بالمعنى الأخص. (٢) بالمعنى الأعم.

الحصر بالمعنى الأخص: هو القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة؛ قال سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ): (القصر في اللغة الحبس، وفي الاصطلاح تخصيص شيء بشئ بطريق مخصوص)<sup>(١)</sup>.

ولما كان حصر شيء في شيء تارةً: مع نفي كل ما عداه، وأخرى: مع نفي شيء في قبال شيء آخر، ينقسم الحصر إلى قسمين: الحقيقي والإضافي؛ (لأنَّ تخصيص الشيء بالشيء، إما أن يكون بحسب الحقيقة، وفي نفس الأمر بأن لا يتجاوزه إلى غيره أصلاً وهو الحقيقي، أو بحسب الإضافة إلى شيء آخر بأن لا يتجاوزه إلى ذلك الشيء وإن أمكن أن يتجاوزه إلى شيء

آخر في الجملة، وهو غير حقيقي بل إضافي؛ كقولك: "ما زيد إلا قائم" بمعنى أنه لا يتجاوز القيام إلى القعود، لا بمعنى أنه لا يتجاوزه إلى صفة أخرى أصلاً<sup>(١)</sup>.

وكلُّ من الحقيقي والإضافي، نوعان:

النوع الأول: (قصر الصفة على الموصوف، وهو أن لا يتجاوز تلك الصفة عن ذلك

الموصوف إلى موصوف آخر، لكن يجوز أن يكون لذلك الموصوف صفات آخر)<sup>(٢)</sup>.

وقد أشار لذلك الماتن طاب ثراه، بقوله: (سواء أكان من نوع قصر الصفة على

الموصوف)، ومثّل لذلك بقوله عليه السلام: "... لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْفَقَارِ، وَلَا فَتَى إِلَّا عَلِيٌّ " <sup>(٣)</sup>.

النوع الآخر: (قصر الموصوف على الصفة، وهو أن لا يتجاوز الموصوف من تلك

الصفة إلى صفةٍ أخرى، لكن يجوز أن تكون تلك الصفة لموصوفٍ آخر)<sup>(٤)</sup>.

وقد أشار طاب ثراه لذلك، بقوله: (أم من نوع قصر الموصوف على الصفة)، ومثّل

لذلك بقوله تعالى: "وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ" <sup>(٥)</sup>.

وأما الحصر بالمعنى الأعم: فهو ما يفيد الحصر ولو كان بمعناه الالتزامي والمفهومي،

فيعم الاستثناء الذي لا يسمّى قصرًا بالاصطلاح، فإنَّ معناه المطابقي، هو الإخراج؛ كقوله

تعالى: "فَشَرِّبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ" <sup>(٦)</sup>، إلا أنَّ معناه الالتزامي، هو الحصر؛ لدلالته

بالالتزام على الحصر.

---

(١) المصدر نفسه ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٢) المصدر نفسه ٣٤٧.

(٣) روضة الكافي - الكليني ٨ / ١١٠ ح ٩٠.

(٤) مختصر المعاني - التفتازاني ١ / ٣٤٧.

(٥) سورة آل عمران: ١٤٤.

(٦) سورة البقرة: ٢٤٩.



ثم ذكر طاب ثراه: أنَّ المقصود بالحصر في محل البحث، هو الحصر بالمعنى الثاني، أعني: بالمعنى الأعم.  
هذا كله ما يتعلّق بالمبحث الأول.

#### توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((... عما وراء الغاية)) هذا بناءً على دخول الغاية في حكم المغيبي.  
قوله طاب ثراه: ((فإذا كانت قيداً للحكم...)) وينبغي أن يُعلم (أنّ المراد من كون الغاية غايةً للحكم، كونها غايةً لثبوت الحكم لا لنفسه، وإلاّ لما دل على المفهوم؛ فإنّ الكلام حينئذٍ يدل على جعل الحكم المقيد، وهو لا يستلزم عدم جعل غيره،... وهذا بخلاف ما إذا كانت غايةً لثبوت الحكم، فإنّ الكلام حينئذٍ يدل على أنّ الحكم المطلق ثبوته لهذا الموضوع مغياً بهذه الغاية، فتكون القضية حينئذٍ كالقضية المتضمّنة للشرط<sup>(١)</sup>.  
قوله طاب ثراه: ((مثل قوله ﷺ: "كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ نَجَسٌ"))) الوارد في الروايات بلفظ: "كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ"<sup>(٢)</sup>، وأما باللفظ المذكور، فلم نعثر عليه.

---

(١) زبدة الأصول - السيد الروحاني ٢ / ٢٨٠.

(٢) تهذيب الأحكام - الطوسي ١ / ٢٨٥ ح ١١٩، وعنه في وسائل الشيعة - الحر العاملي ٢ /

١٠٥٤ باب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤.

## المحاضرة ((١٤))

قال المصنّف طاب ثراه: ((اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته:  
إنّ مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما ستري، فلذلك  
كان علينا أن نبحث عنها واحدةً واحدةً، فنقول:  
١ - إلّا.

وهي تأتي لثلاثة وجوه:

١ - صفة بمعنى غير.

٢ - استثنائية.

٣ - أداة حصر بعد النفي.

أما " إلّا الوصفية " فهي تقع وصفاً لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى،  
فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، فإن قلنا هناك: إنّ للوصف  
مفهوماً فهي كذلك، وإلّا فلا، وقد رجحنا فيما سبق: أنّ الوصف لا مفهوم له،  
فإذا قال المقر - مثلاً -: " في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلّا درهم " بجعل " إلّا  
درهم " وصفاً، فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم،  
ولا يصح أن تكون استثنائية؛ لعدم نصب " درهم " ولا مفهوم لها حينئذٍ، فلا  
تدل على عدم ثبوت شيء آخر في ذمته لزيد.

وأما " إلا الاستثنائية "، فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى؛ لأن " إلا " موضوعة للإخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البين بالمعنى الأخص، أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه، ولما كان هذا اللزوم بيّناً ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق.

وأما " أداة الحصر بعد النفي "؛ نحو " لا صلاة إلا بطهور "، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية.

فرع: لو شككنا في مورد أن كلمة " إلا " استثنائية أو وصفية؛ مثل ما لو قال المقر: " ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم "، إذ يجوز في المثال أن تكون " إلا " وصفية ويجوز أن تكون استثنائية؛ فإن الأصل في كلمة " إلا " أن تكون للاستثناء، فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد، أما لو كانت وصفية فإنه لا يثبت في ذمته شيء؛ لأنه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بأنها ليست بدرهم)).

كان كلامنا حول مفهوم الحصر، وذكرنا أن البحث فيه يستدعي التكلم في مبحثين، تقدم الكلام في المبحث الأول منهما، وبلغ الكلام فعلاً إلى:

المبحث الآخر: اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته.

إن ما يفيد الحصر ويدل عليه، صنفان:

الصنف الأول: ما يدل على الحصر بتوسط المادة.

الصف الآخر: ما يدل على الحصر بتوسط الهيئة<sup>(١)</sup>.

أما الصف الأول، فنعونه بعنوان "أدوات الحصر".

لما كانت أدوات الحصر متفاوتة في دلالتها على الحصر، بما يختلف معه حال مفهوم

الحصر، فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدة واحدة، فنقول:

### الأداة الأولى: "إلا"

وهي تأتي لثلاثة وجوه<sup>(٢)</sup>:

١ - "إلا" الوصفية.

٢ - "إلا" الاستثنائية.

٣ - "إلا" الحصرية.

أما "إلا" الوصفية"، فهي تقع وصفاً لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى، وهي

تستعمل بمعنى "غير" دائماً.

وقد مثلوا لها ب (الآية الشريفة أعني: قوله تعالى: "لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ

لَفَسَدَتَا")<sup>(٣)</sup>.

---

(١) ينظر: غاية المسؤل في علم الأصول - الشهرستاني ١ / ٣٥٢.

(٢) بل تأتي (على أربعة أوجه، حسباً تحيلوه في النحو، واللغة: الاستثناء، وبمنزلة "غير" فتكون وصفاً، وتأتي عاطفة، وزائدة.

وما هو مورد البحث هو القسم الأول، وهي التي للاستثناء، وتكون ممحضة فيه، وأما سائر معانيها أو ما يكون مورد الشبهة منها، فهو خارج عن محور الكلام في المقام؛ ضرورة أن محط البحث ما يكون للاستثناء عن الحكم، فلو رجع إلى قيد الموضوع فيكون من مفهوم الوصف)

تحريرات في الأصول - مصطفى الخميني ٥ / ١٦٤ - ١٦٥.

(٣) أصول الفقه - حسين الحلي ٥ / ٦٨.

وحكمها: أنها تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف؛ على أساس أن الوصف كان عبارة عن كل ما يصلح أن يقيّد الموضوع، وهذا القسم من "إلا" كذلك؛ فمن أجل ذلك إن قلنا هناك إن للوصف مفهوماً، فهي كذلك، وإلا فلا، وحيث إننا رجّحنا - فيما سبق - عدم المفهوم للوصف، فهنا أيضاً نقول: إن "إلا الوصفية" لا مفهوم لها.

مثال ذلك: لو أقرّ المقرّر في محضر الحاكم فقال - مثلاً -: "في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم"، فهنا "إلا" وصفية لا استثنائية؛ إذ لو كانت استثنائية، فمقتضى القواعد النحوية نصبُ المستثنى بـ "إلا" في الكلام التام الموجب - أي: الكلام الذي ذكر فيه المستثنى منه أيضاً -، في حين أنه في المثال قد رُفع "إلا درهم"، مما ينتج أن "إلا" صفةٌ بمعنى غير، وعندها فمعنى العبارة، هو: "في ذمتي لزيد عشرة دراهم الموصوفة بصفة أنها غير درهم واحد"، ولا شك في أن العشرة دراهم، غير الدرهم الواحد.

فإذن: المقرّر يقرّ بأن في ذمته لزيد تمام العشرة، ولا مفهوم لهذه الجملة حينئذٍ فلا تدل على عدم ثبوت شيءٍ آخر - غير عشرة دراهم - في ذمته لزيد؛ لإمكان ثبوت شيءٍ آخر في ذمته؛ لأن إثبات شيءٍ لا ينفي ما عداه.

فالتيجة: أن "إلا" الوصفية، لا دلالة لها على المفهوم.

وأما "إلا الاستثنائية"؛ من قبيل: (جاء القوم إلاّ زيداً، وما جاء القوم إلاّ زيد) <sup>(١)</sup>، فهي (لا محالة تدل على المفهوم وعلى نفي الحكم السابق الثابت للمستثنى منه عن المستثنى؛ لأنّ الاستثناء لا يكون إلاّ عن الجملة، فتفيد ثبوت نقيض الحكم المذكور في القضية للمستثنى) <sup>(٢)</sup>، وبكلمةٍ أخرى: (فإنّها من جهة دلالتها على قصر الحكم المذكور في القضية

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث السيد الأصفهاني للسبزواري ٣٥٧.

(٢) أجود التقريرات - تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي ٢ / ٢٨٣.

بالمستثنى منه إيجاباً كان أو سلباً، يكون الاستثناء من الإيجاب سلباً ومن السلب إيجاباً؛ فإنها لو لم تدلّ على انتفاء الحكم المذكور في القضية عن غير المستثنى منه، لما كان الاستثناء عن الإيجاب سلباً وعن السلب إيجاباً، ولا خلاف في دلالة "إلا" على الحصر بمعنى قصر الحكم المذكور في القضية بالمستثنى منه وسلبه عن غيره الذي هو عبارة عن المفهوم<sup>(١)</sup>، ومن هنا ذكر السيد الخوئي طاب ثراه أنه لا شبهة عند علماء الأدب في أن أداة الاستثناء من أداة الحصر، وتدل عليه بالوضع<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان: فلا خلاف في إفادتها الحصر عند الأصحاب، غاية الأمر أنهم اختلفوا في أن هذه الدلالة هل تُستفاد من منطوق الكلام، أم من المفهوم؟ زعم جماعة منهم اندراجها في المنطوق<sup>(٣)</sup>، بمعنى أن الكلام - أساساً - قد وُضع للدلالة على أن حكم المستثنى منه، غير ثابت للمستثنى.

إلا أن الأكثر - ومنهم الشيخ الماتن طاب ثراه - أن هذه الدلالة إنما هي بالمفهوم<sup>(٤)</sup>؛ بتقريب: أن الأداة "إلا" موضوعة لمطلق الإخراج والاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البين بالمعنى الأخص، كون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه<sup>(٥)</sup>، غاية الأمر لما كان هذا اللزوم بيّناً بدرجة، ظن بعضهم أن هذه الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم<sup>(٦)</sup>.

---

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث السيد الأصفهاني للسبزواري ٣٥٧.

(٢) ينظر: دراسات في علم الأصول - تقرير بحث السيد الخوئي للشاهرودي ٢ / ٢٢٧، المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٦ / ٢٤٤.

(٣) ينظر: هداية المسترشدين - المحقق الأصفهاني ٢ / ٥٦٧.

(٤) بل هو ظاهر المشهور، ينظر: حقائق الأصول - محسن الحكيم ١ / ٤٧٨.

(٥) وبعبارة أخرى: (أن أداة الاستثناء تُضيق دائرة موضوع سنخ الحكم المتعلق بالمستثنى منه، ولازم هذا التضيق انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى، وهذا هو المفهوم، فليس مفاد أداة الاستثناء نفي

وأما "إلا الحصرية"، فهي الواردة بعد أداة النفي؛ كقوله عَلَيْهِ: "لا صلاة إلا بطهور" <sup>(١)</sup>، وقوله عَلَيْهِ: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد" <sup>(٢)</sup>، ونحوهما، فقد أفاد طاب ثراه بأنها تفيد الحصر أيضاً، وهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية، غاية الفرق بينهما، أنَّ الاستثناء من الكلام المثبت، يفيد نفي الحكم، بينما الاستثناء من الكلام المنفي، يفيد إثبات الحكم.

ثم تعرّض طاب ثراه إلى فرع، بيّن من خلاله ما حاصله:

إنه لو كانت في الكلام قرينة خارجية تُثبت بأن كلمة "إلا" وصفية، أو استثنائية، فلا شك في اتباع تلك القرينة، وهذا مما لا بحث لنا فيه.

إنما الكلام فيما لو انعدمت القرينة الخاصة في الكلام، بل نحن وظاهر الكلام، وشكنا في مورد أن كلمة "إلا" استثنائية أو وصفية؛ كما لو قال المقرّر - مثلاً -: "ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم"، فهنا كلمة "إلا" قابلة لأن تكون وصفية ولأن تكون استثنائية بحسب القواعد العربية:

---

حكم المستثنى منه عن المستثنى حتى تكون الدلالة بالمنطوق، بل الجملة الاستثنائية تدل على خصوصية مستتבע للمفهوم) منتهى الدراية - المروج ٣ / ٤٣٤ - ٤٣٥.

(١) إلا أن السيد الخوئي طاب ثراه خفف من أهمية هذا الخلاف؛ حيث قال: (لا أثر للبحث عن كون دلالة أداة الحصر على الانتفاء عند الانتفاء دلالة منطوقية؛ لكونها موضوعة لذلك، أو أنها دلالة مفهومية وأنها موضوعة للحصر وبالالتزام تدل على ذلك).

فالمهم لنا استظهار دلالتها على الحصر (دراسات في علم الأصول - تقرير بحث السيد الخوئي للشاهرودي ٢ / ٢٢٧).

(٢) تهذيب الأحكام - الطوسي ١ / ٥٠ ح ٨٣.

(٣) دعائم الإسلام - القاضي النعمان ١ / ١٤٨.

أ - يُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ وَصْفِيَّةً، وَأَنَّ " إِلَّا دَرَهْمٌ " صِفَةٌ لِمَا قَبْلُهَا، فَلِذَا جَاءَ " دَرَهْمٌ " مَرْفُوعاً، وَعِنْدَهَا إِذَا كَانَتْ وَصْفِيَّةً، فَإِنَّهُ لَا يَثْبُتُ فِي ذِمَّتِهِ شَيْءٌ لَزِيدٍ؛ لِأَنَّهُ يَكُونُ قَدْ نَفَى الْعَشْرَةَ الدَّرَاهِمَ كُلَّهَا الْمَوْصُوفَةَ تِلْكَ الدَّرَاهِمَ بِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِدَرَهْمٍ.

ب - وَيُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ اسْتِثْنَائِيَّةً، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنْ رَفَعَ " دَرَهْمٌ "؛ مِنْ جِهَةٍ أَنَّ الْمُسْتَثْنَى فِي الْكَلَامِ الْمَنْفِي، مِمَّا يَجُوزُ فِيهِ الْوَجْهَانِ مِنَ النِّصْبِ وَالْبَدَلِ، وَعِنْدَهَا إِذَا كَانَتْ اسْتِثْنَائِيَّةً، فَيَثْبُتُ فِي ذِمَّتِهِ لَزِيدٌ دَرَهْمٌ وَاحِدٌ.

فَإِذَا شَكَكْنَا فِي ذَلِكَ، فَمَا هُوَ الْأَصْلُ وَالْقَاعِدَةُ؟ هَلِ الْأَصْلُ كَوْنُ كَلِمَةِ " إِلَّا " اسْتِثْنَائِيَّةً، وَكَوْنُهَا وَصْفِيَّةً بِحَاجَةٍ إِلَى الْقَرِينَةِ الْخَارِجِيَّةِ، أَمْ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ؟  
أَفَادَ الشَّيْخُ الْمَاتِنُ طَابَ ثَرَاهُ<sup>(١)</sup>: أَنَّ الْأَصْلَ فِي كَلِمَةِ " إِلَّا " أَنْ تَكُونَ اسْتِثْنَائِيَّةً، فَيَثْبُتُ فِي ذِمَّةِ الْمُقَرَّرِ فِي الْمَثَالِ دَرَهْمٌ وَاحِدٌ.

هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ حَوْلَ الْأَدَاةِ الْأُولَى مِنْ أَدَوَاتِ الْحَصْرِ.

تَوْضِيحُ بَعْضِ مَفْرَدَاتِ الدَّرْسِ: -

قَوْلُهُ طَابَ ثَرَاهُ: ((وَأَمَّا " إِلَّا الْاسْتِثْنَائِيَّةُ "، فَلَا يَنْبَغِي الشُّكُّ فِي دَلَالَتِهَا عَلَى الْمَفْهُومِ)) إِلَّا (عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، فَإِنَّهُ أَنْكَرَ الْمَفْهُومَ وَهُوَ سَلْبُ الْحُكْمِ عَنْ غَيْرِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، وَجَعَلَ مَا " جَاءَ الْقَوْمَ إِلَّا زَيْدًا " بِمَنْزِلَةِ أَنْ يُقَالَ: " جَاءَ مَا عَدَا زَيْدٌ "، فَكَمَا أَنَّ لَوْ قَالَ: " جَاءَ مَا عَدَا زَيْدٌ " كَانَ زَيْدٌ مُسْكُوتاً عَنْهُ إِيجَاباً وَسَلْباً، كَذَلِكَ " جَاءَ الْقَوْمَ إِلَّا زَيْدًا "، فَلَا يَنَافِي ثُبُوتَ هَذَا الْحُكْمِ لَهُ بِدَلِيلٍ آخَرَ وَلَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَعَارُضٌ.

(١) تَبَعاً لِشَيْخِهِ الْمُحَقِّقِ النَّائِبِيِّ طَابَ ثَرَاهُ، يَنْظُرُ: أَجُودُ التَّقْرِيرَاتِ - تَقْرِيرُ بَحْثِ النَّائِبِيِّ لِلْسَّيِّدِ الْخَوْثِيِّ



فعلى هذا تكون "إلا" الاستثنائية كـ "إلا" الصفية التي هي بمعنى الغير، وبناءً على قوله يكون حال أداة الاستثناء في الدلالة على المفهوم كدلالة اللقب عليه، فإن قلنا بدلالته عليه نقول بدلالتها أيضاً، وإلا فلا.

ولا يمكن ردُّ قوله إلا بأنَّ: المنسبق من إطلاق جاء القوم إلا زيد وأمثاله هو ثبوت الحكم للمستثنى منه وسلبه عن غيره لا مجرد إثبات الحكم للمستثنى منه<sup>(١)</sup>.

---

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث السيد الأصفهاني للسبزواري ٣٥٧-٣٥٨

## المحاضرة ((١٥))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٢ - إنها.

وهي أداة حصر، مثل كلمة " إلاّ "، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلّت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع، وهذا واضح.

٣ - بل.

وهي للإضراب، وتستعمل في وجوه ثلاثة:

الأول: للدلالة على أنّ المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط، ولا دلالة لها حينئذٍ على الحصر، وهو واضح.

الثاني: للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره؛ نحو: " زيد عالم بل شاعر "، ولا دلالة لها أيضاً حينئذٍ على الحصر.

الثالث: للدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أولاً؛ نحو: " أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق " فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق.

٤ - وهناك هيئات غير الأدوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول؛ نحو:

" إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ "، ومثل: تعريف المسند إليه بلام الجنس مع

تقديمه، نحو: " العالم محمد " و " إنّ القول ما قالت حذام "، ونحو ذلك مما

هو مفصل في علم البلاغة، فإنّ هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فإذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك في ظهورها في المفهوم؛ لأنه لازم للحصر لزوماً بيّناً، وتفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر.

وعلى كل حال، فإنّ كلّ ما يدل على الحصر، فهو دالٌّ على المفهوم بالملازمة (البينة)).

كان الكلام في أدوات الحصر واستفادة المفهوم منها، وقد تقدم البحث حول الأداة الأولى، وبلغ البحث فعلاً إلى:

#### الأداة الثانية: "إنّما".

الثانية من أدوات الحصر كلمة "إنّما"، (ولا إشكال في إفادة كلمة "إنّما" الحصر، كإفادة الاستثناء له) <sup>(١)</sup>؛ لأنّ المتبادر من هذه الكلمة والمنسبّق منها إلى الذهن، هو ذلك، (وتبادره - أي: الحصر - منها - أي: من لفظة "إنّما" - قطعاً عند أهل العرف والمحاورة) <sup>(٢)</sup>. وهذه الكلمة (إذا دخلت على جملة، فمفادها إثبات محمول تلك الجملة لموضوعها ونفي سنخ ذلك المحمول عن غير ذلك الموضوع، فمفادها جملتان مختلفتان في الإيجاب و السلب، إحداهما: المنطوق وهي نفس الجملة المدخولة، والأخرى: المفهوم وهي المدلول الالتزامي لما هو المنطوق بعد دخول "إنّما" عليها، فقوله تعالى: "إنّما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون"، يدل على أنّ هؤلاء أولياء وغيرهم ليسوا كذلك) <sup>(٣)</sup>.

---

(١) فوائد الأصول - تقرير بحث النائي للكاظمي ج ١ - ٢ / ص ٥١٠.

(٢) زبدة الأصول - الروحاني ٢ / ٢٨٨.

(٣) منتهى الأصول - البجنوردي ١ / ٤٤٢.

ثم أنّ المستفاد من كلماتهم، أنّ هذه الأداة تفيد الحصر، فيما إذا استعملت في قصر الصفة على الموصوف، لا فيما إذا استعملت في قصر الموصوف على الصفة، وبيان ذلك: إنّ لفظة "إنّما" قد تُستعمل في قصر الموصوف على الصفة؛ كقولنا: "إنّما زيد عالمٌ، أو مصلحٌ"، أو ما شاكل ذلك، ففي هذا القسم لا تُفيد الحصر، بل (تُستعمل في مقام التجوُّز أو المبالغة) <sup>(١)</sup>، ولا مفهوم لها عندئذٍ، فلا تدلّ على أنّ زيداً لم يتَّسم بصفاتٍ أخرى غير صفة كونه عالماً أو مصلحاً؛ فإنّ (صفاته لا تنحصر به - أي: بكونه عالماً أو مصلحاً -؛ حيث إنّ له صفاتٍ أخرى غيره، ولكنّ المتكلم بما أنه بالغ فيه وفرض كأنه لا صفة له غيره، فجعله مقصوراً عليه ادعاءً) <sup>(٢)</sup>.

وقد تُستعمل في قصر الصفة على الموصوف - وبتعبير الماتن طاب ثراه: في حصر الحكم في موضوعٍ معيّن - وهو الغالب؛ كقولنا: "إنّما الفقيه زيدٌ مثلاً"، و "إنّما القدرةُ لله تعالى" وما شاكل ذلك، ففي هذا القسم تُفيد الحصر؛ (فإنها تدلّ في المثال الأول، على انحصار الفقه به وأنّ فقه غيره في جنبه كالعدم، وفي المثال الثاني على انحصار القدرة به سبحانه وتعالى؛ حيث إنّ قدرة غيره في جنب قدرته كلا قدرة وإن كان له أن يفعل وله أن يترك، إلّا أنّ هذه القدرة ترتبط بقدرته تعالى في إطار ارتباط المعلول بالعلة، وتستمد منها في كل آنٍ بحيث لو انقطع الإمداد منها في آنٍ انتفت القدرة في ذلك الآن) <sup>(٣)</sup>، وعندها يكون لها مفهومٌ، فتدلّ بالدلالة الالتزامية باللزوم البيّن بالمعنى الأخص، على انتفاء سنخ الحكم عن غير هذا الموضوع والموصوف.

(١) محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفيض ١٤١ / ٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

فالنتيجه: (أنَّ هذه الكلمة غالباً تُستعمل في قصر الصفة على الموصوف، وهي تفيد الحصرَ عندئذٍ. نعم، قد تُستعمل للمبالغة في هذا المقام أيضاً، وعندئذٍ لا تدل على الحصر)<sup>(١)</sup>.

### الأداة الثالثة: " بل "

الثالثة من أدوات الحصر كلمة " بل " الاضرابية، وهي تُستعمل في وجوهٍ ثلاثية:  
الأول: للدلالة على أنَّ المضرب عنه - أي: ما قبل " بل " - لم يكن مقصوداً للمتكلم، وإنَّما أتى به غفلةً؛ كما إذا أراد أن يقول: " جاءني عمرو " غير أنه غفل فقال: " جاءني زيدٌ "، ثم صحَّح ذلك بتوسط لفظة " بل " قائلاً: " بل عمرو ".  
أو سبقه به لسانه مع عدم الغفلة؛ كقوله: " اشتريتُ داراً بل دكاناً "، فالمضرب عنه حينئذٍ كالعدم، وكأنه لم يؤت به أصلاً.

وهذا النحو من الإضراب لا يفيد الحصرَ؛ (لأنَّ المتكلم كأنه لم يتكلم، ولم يخبر من أول الأمر إلا بما أخبر به بعد كلمة " بل "، ففي المثالين المزبورين كأنه قال: " جاء عمرو "، و " اشتريت دكاناً "، ومن المعلوم أنَّهما من اللقب الذي لا مفهوم له، كما سيأتي)<sup>(٢)</sup>، فلا يدل على أنَّ حكم المجيء، منحصرٌ في عمرو، فإذا لا مفهوم لها.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) منتهى الدراية - السيد المروج ٣ / ٤٣٩.

الثاني: للدلالة على تأكيد المضرب عنه وتقريره، فيكون ذكر المضرب عنه تمهيداً ومقدمةً لذكر المضرب إليه، فيقول: "جاءني القوم" ثم يضرب عنهم ويقول: "بل سيدهم" <sup>(١)</sup>.

وهذا النحو أيضاً لا يفيد الحصر حتى يدل على المفهوم.

الثالث: للدلالة على الردع وإبطال ما أثبت أولاً؛ كقوله تعالى: "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ" <sup>(٢)</sup>.

وهذا النحو من "بل" يدل على الحصر، فيكون لها مفهوم؛ (لدلالته على نفي الحكم عن المضرب عنه، وإثبات حكم آخر له مع الانحصار، كإثبات العبودية فقط في الآية الشريفة لمن اتخذ الرحمن بزعمهم ولداً له سبحانه وتعالى) <sup>(٣)</sup>.

فتحصل: أن لفظة "بل" الاضرابية التي يستفاد منها الحصر بالمضرب إليه، هو القسم الثالث فقط، أي: ما كان لإبطال ما أثبت أولاً، فتفيد الحصر قهراً بالمضرب إليه، وعندها فيكون لها مفهوم، وأما ما سواه فلا <sup>(٤)</sup>.

---

(١) ثم (إنّ هذا القسم إنما يتم فيما إذا كان بين المضرب عنه والمضرب إليه سخرية وعلاقة كما في المثال، وإلاّ فذكرُ الأجنبي قبلًا ليس فيه تمهيد ولا توطئة كما لا يخفى) عناية الأصول في شرح كفاية الأصول - الفيروزآبادي ٢ / ٢٢٥.

(٢) سورة الأنبياء: ٢٦.

(٣) منتهى الدراية - السيد المروج ٣ / ٤٤٠.

(٤) وللمحقق الشيخ حسين الحلي طاب ثراه كلامٌ في مقام تعليقه على ما ذكره صاحب الكفاية طاب ثراه من هذه الأنحاء الثلاثة بعينها؛ حيث قال: (الظاهر أنّ هذه الأنحاء التي ذكرها طاب ثراه كلّها في "بل" المسبوقه بالإيجاب، والظاهر أنّ التي تكون للحصر هي المسبوقه بالنفي أو النهي؛ فإنها صريحة في النفي والإثبات كلفظة "إلا" الاستثنائية المسبوقه بالنفي؛ قال ابن مالك:

هذا تمام الكلام في الصنف الأول الذي عنوانه بـ "أدوات الحصر"، ثم يقع الكلام بعد ذلك في:

**الصنف الآخر:** ما يدلُّ على الحصر بتوسط الهيئة.

وهذا ما سيبحثه الشيخ الماتن طاب ثراه بقوله: ((٤ - وهناك هيئات غير الأدوات تدل على الحصر؛ مثل تقدم المفعول... إلخ))، وحاصل ما أفاده طاب ثراه: الرابع من الأمور التي تدلُّ على الحصر، عبارة عن الهيئات التي تبرز في الكلام، والتي قد يُستفاد منها الحصر، ولنذكر موردين:

**المورد الأول:** تقديم ما حقه التأخير<sup>(١)</sup>؛ كتقديم المفعول على الفاعل والفاعل؛ كما في قوله تعالى: "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ"<sup>(٢)</sup>، فالحصر مستفاد من الهيئة لا المادة.

**المورد الآخر:** تعريف المسند إليه بلام الجنس<sup>(٣)</sup>؛ من قبيل: "الشجاع عليٌّ"، يعني: أنَّ جنس الشجاعة في عليٍّ، أو "الأئمة من قريش"، أي: لا إمام إلا من قريش.

وسؤال البحث: هل يُستفاد الحصر في هذين الموردين، حتى نقول بالدلالة على المفهوم أيضاً عند الأصوليين؟

---

وبل كلكن بعد مصحوبها كلم أكن في مربع بل تيهها

وانقل بها للثاني حكم الأول في الخبر المثبت والأمر الجلي).

أصول الفقه ٥ / ٧٧.

(١) وبتعبير المحقق القمي طاب ثراه: (كُل ما قُدِّم وكان حقه التأخير، على ما ذكره علماء المعاني) قوانين الأصول ١٨٨.

(٢) سورة الفاتحة: ٥.

(٣) وبتعبير المحقق القمي طاب ثراه: (أن يُقَدِّم الوصف على الموصوف الخاص خبراً له).

المصدر نفسه.

فيه كلام بينهم<sup>(١)</sup>، الأمر الذي يتبين لنا سرُّ تعبير الماتن طاب ثراه بقوله: ((فإذا استُفيدَ منها الحصر، فلا ينبغي...))، بعد أن عبّر بقوله: ((فإنَّ هذه الهيئات ظاهرةٌ في الحصر))؛ وليس ذلك إلا للإشارة إلى وجود الخلاف في ذلك وعدم اتِّحاد كلمتهم.

وعلى أي حال، فقد أشار طاب ثراه - أخيراً - إلى ضابطةٍ كلية، وهي: أنَّ كلَّ ما يدل على الحصر، فهو دالٌّ على المفهوم بالملازمة البيّنة، سواء أكان بالوضع، أم بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

#### توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله طاب ثراه: (( "إنَّما" وهي أداة حصر )) وينبغي التنويه إلى أنَّ دلالة كلمة "إنَّما" على المفهوم، منوطة بكون "إنَّما" (بمعنى "ما" و "إلا"، وعلى تقدير كونها - أي: كلمة "إنَّما" بمعنى: "إن" التأكيدية و "ما" الزائدة، فلا مفهوم لها أصلاً<sup>(٢)</sup>).

قوله طاب ثراه: ((فإذا استُعملت في حصر الحكم في موضوعٍ معيَّن، دلَّت بالملازمة البيّنة...)) والسرُّ في ذلك (لأنَّ الحصر في نفسه قرينةٌ على أنَّ المحصور طبيعي الحكم لا شخصه وفرده؛ إذ لا معنى لحصر شخص الحكم؛ لأنه محصورٌ بموضوعه ذاتاً وطبعاً بقطع النظر عن أداة الحصر، ولا يتوقف حصره على عناية زائدة لا ثبوتاً ولا إثباتاً، وعليه فبطبيعة الحال تدل أداة الحصر على عناية زائدة، وهي أنَّ المحصور طبيعي الحكم، وإلاَّ

---

(١) فقد ناقش الميرزا القمي طاب ثراه في المورد الأول، والمحقق صاحب الكفاية طاب ثراه في المورد الثاني. ينظر: قوانين الأصول ١٨٨، كفاية الأصول ٢١٢.

(٢) الوافية في أصول الفقه - الفاضل التوني ٢٣١، وهذا ما يؤكده الشوكاني في إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ١٨٢؛ حيث قال: (وصرح هو - أي الشافعي - وجمهور أصحابه، أنها - أي: كلمة "إنَّما" في قوة الإثبات والنفي بـ "ما" و "إلا").



لكان إتيان المولى بها لغواً، فإذا كان المحصور طبعي الحكم، فكلمة "إنما" تدلُّ على المفهوم، وهو انتفاء سنخ الحكم عن غير الموضوع المحصور به<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((وهذا واضح)) ولم يخالف في دلالة لفظ "إنما" على الحصر، إلاّ الرازي في تفسيره<sup>(٢)</sup>.

قوله طاب ثراه: (( "بل" وهي للإضراب... )) أي: أنّ من جملة ما تدلُّ على الحصر، لفظة "بل" الاضرابية، (لا "بل" الترقّي، ولا الاضرابيّة مطلقاً، بل فيما إذا لم يكن الإضراب من جهة ذكر المضرب عنه غفلةً، أو من جهة سبق اللسان، فإنّه لا دلالة لها على الحصر حينئذٍ، فيكون كما لو ذكر المضرب إليه ابتداءً، وفيما إذا لم يكن الإضراب لأجل التأكيد ويكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لأجل ذكر المضرب إليه، فإنّها لا تدلُّ على الحصر حينئذٍ أيضاً، بل فيما إذا كان في مقام الردع وإبطال ما أثبتّه أولاً، فإنّها تدلُّ على الحصر حينئذٍ؛ فإنّه لو لم يكن سنخ الحكم سواء كان إخبارياً أو إنشائياً منتفياً عنه - كما هو محلّ النزاع في باب المفاهيم على ما عرفت لا شخص هذا الحكم؛ فإنّه لا نزاع في انتفائه عن غير موضوعه -، لما ردع وما أبطل ما أثبتّه للمضرب عنه.

والحاصل: أنّ لفظ "بل" في هذا المقام ليس لمجرد إثبات الحكم للمضرب إليه والسكوت عن المضرب عنه، ويكون حاله كما إذا لم يذكره أصلاً، بل تدلُّ على أمرين: إثبات الحكم للمضرب إليه، ونفيه عن المضرب عنه<sup>(٣)</sup>.

---

(١) المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٦ / ٢٤٩.

(٢) ولمعرفة المزيد في ذلك يُنظر: دراسات في علم الأصول - تقرير بحث السيد الخوئي للشاهرودي ٢ / ٢٢٧ وما بعدها.

(٣) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث السيد الأصفهاني للسبزواري ٣٦١ - ٣٦٢.

## المحاضرة ((١٦))

قال المصنّف طاب ثراه: ((الخامس: مفهوم العدد

لا شك في أنّ تحديد الموضوع بعددٍ خاصٍ، لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه؛ فإذا قيل: " صم ثلاثة أيام من كلّ شهرٍ " فإنه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام، فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيام آخر.

نعم، لو كان الحكم للوجوب - مثلاً - وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الأعلى، فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة؛ كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان.

ولكنّ هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد، لا من جهة أصل التحديد بالعدد حتى يكون لنفس العدد مفهوم.

فالحق: أنّ التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس: مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم - سواء أكان مشتقاً أم جامداً - وقع موضوعاً للحكم؛ كالفقير في قولهم: " أطعم الفقير "، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: " السارق والسارقة ... ".

ومعنى مفهوم اللقب نفى الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم، وبعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى؛ فإنّ نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه، فضلاً عن أن يكون له ظهورٌ في الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه، أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر، فلا دلالة له عليه أصلاً، وقد قيل: إنّ مفهوم اللقب أضعف المفهومات).

الكلام في المورد الخامس من موارد مفهوم المخالفة، وهو مفهوم العدد.

وينبغي - أولاً - عرض موضوع البحث، وهو: إذا جاء في كلام المولى حكمٌ، ثم ذكر عددٌ معين، وحُدّد الموضوع بذلك العدد، فهل يدلُّ هذا الكلام على انتفاء نسخ الحكم عما عدا هذا العدد الخاص، أم لا؟.

مثال البحث: لو جاء في الدليل - مثلاً -: "يُسْتَحَب صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ"، فهل لهذا الكلام مفهومٌ، وأنه يدلُّ على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام، أم لا مفهوم له؟

فإن قلنا للعدد مفهومٌ، فعند ذلك يقع التعارض بين مفهومه، ومنطوق الدليل الدال على استحباب صوم أيامٍ آخر غير الثلاثة الأيام، وعندها فلا بد من إعمال قواعد باب التعادل والترجيح.

وإن قلنا بعدم المفهوم للعدد، فلا تعارض في البين.

وعلى أي حال، فهل للعدد مفهومٌ، أم لا؟.

اختلف الأصوليون في أن تعليق الحكم على عددٍ، هل يقتضي من حيث هو نفيه عن سائر الأعداد الزائدة أو الناقصة، أو لا بل هو ساكتٌ عن حكم سائر الأعداد غير متعرض له بنفي ولا إثباتٍ، إلى أن يقوم على أحد الأمرين شاهدٌ آخر؟<sup>(١)</sup>.

المعروف بين الأصوليين قديماً<sup>(٢)</sup> وحديثاً، هو الثاني، وأنه ساكتٌ عن حكم سائر الأعداد إثباتاً ونفياً.

وأما الشيخ الماتن طاب ثراه، فقد أفاد في مجموع كلامه ما حاصله:  
أنه تارة: يثبت لنا بدليلٍ خارجي، أن العدد إنما جيء به في القضية، لتحديد الموضوع من جانبي القلة والزيادة؛ كما لو قال المولى - مثلاً -: "تصدق بخمسة دراهم"، فلا شبهة عندئذٍ في دلالة القضية على عدم جدوى الأقل من الخمسة، وعدم وجوب الزائد عليها.  
وثانية: يثبت لنا بدليلٍ خارجي، أن العدد قد جيء به في القضية، لتحديد الموضوع من جهة الزيادة فحسب لبيان الحد الأعلى؛ كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان، وأنَّ الحدَّ الأعلى من وجوب الصوم، هو ثلاثون يوماً، فلا شبهة أيضاً في دلالة القضية على عدم وجوب الزيادة على الثلاثين.

وثالثة: يثبت لنا بدليلٍ خارجي، أن العدد قد جيء به، لتحديد الموضوع من جهة القلة فحسب، وأما من حيث الزيادة فلا بشرط؛ كما لو قال - مثلاً -: "تصدق بخمسة

---

(١) ينظر: مفاتيح الأصول - الطباطبائي الكربلائي ٢١٥، هداية المسترشدين - المحقق الأصفهاني ٢ / ٥٨٣.

(٢) ذكر السيد المرتضى طاب ثراه في الذريعة ١ / ٤٠٧، بقوله: (والصحيح: أن الحكم إذا علّق... أو عددٍ، فإنه لا يدلُّ بنفسه على أن ما عده بخلافه؛ لأننا إنما نعلم أن ما زاد على الثمانين في حد القاذف لا يجوز؛ لأنَّ نفي ما زاد على ذلك محظورٌ بالعقل، فإذا وردت العبادة بعددٍ مخصوص خرجنا عن الحظر بدلالة، وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الأصل، وهو الحظر).

دراهم لا أقل"، فلا ريب في دلالة القضية على عدم اجتزاء التصديق بالأقل من الخمسة، وأما بالنظر للزائد، فمسكوت عنه.

كلُّ ذلك لا كلام فيه وليس من محلِّ البحث في شيء؛ لأنَّ الدلالة في كلِّ موردٍ من الموارد المذكورة، من جهة خصوصية المورد، لا من جهة أصل التحديد بالعدد، كي يكون لنفس العدد مفهوم<sup>(١)</sup>.

إنما الكلام فيما لو كُنَّا نحن والعدد المذكور في الكلام من دون قرينة في البين؛ كالمثال الذي ذكرناه في صدر البحث، فهنا وقع البحث بين الأعلام في أنَّ للعدد مفهوماً أم لا؟. فأفاد الماتن طاب ثراه، الحق أنَّ التحديد بالعدد لا مفهوم له، فلا يدلُّ على نوع الحكم عما عدا العدد المذكور في القضية.

ثم يقع الكلام في المورد السادس من موارد مفهوم المخالفة، وهو مفهوم اللَّقب.

والبحث حول مفهوم اللقب، يمرُّ عبر مطالب:

المطلب الأول: ما المراد من اللَّقب؟

واللَّقب عُرِّف في المصادر اللغوية بـ "النَّبَزُ"<sup>(٢)</sup>.

وفي اصطلاح النحويين فهو: (ما يُقصد به أحدهما - المدح والذم -؛ كبطّة، وقفة، وعائد الكلب، في الذم، وكالمصطفى والمرضى ومظفر الدين وفخر الدين في المدح، ولفظ

---

(١) ولمزيد الاطلاع على جوانب هذا البحث، لا بأس بمراجعة قوانين الأصول - الميرزا القمي ١٩١ - ١٩٢.

(٢) ينظر: العين - الفراهيدي ٨٨٠، صحاح اللغة - الجوهري ١ / ٢٢٠، مقاييس اللغة - ابن فارس ٥ / ٢٦١؛ قال ابن فارس: (اللام والقاف والباء كلمة واحدة. اللَّقب: النَّبَزُ، واحدٌ).

اللقب في القديم، كان في المذم أشهر منه في المدح، والنبز في الذم خاصة<sup>(١)</sup>.  
وأما عند الأصوليين، فهو أعمُّ من ذلك، فقد عرّفه الماتن طاب ثراه بأنه: ((كُلُّ اسمٍ -  
سواء أكان مشتقاً أم جامداً - وقع موضوعاً للحكم)).  
فمطلق الاسم عند الأصوليين إذا وقع موضوعاً لحكم، يسمّى عندهم "لقباً".

### المطلب الثاني: ما معنى مفهوم اللقب ؟

وإذا عرفت المراد باللقب عند الأصوليين، فمعنى مفهوم اللقب عندهم هو: نفي  
الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم، وأنَّ سنخ الحكم ثابتٌ لخصوص العنوان المذكور في  
القضية لا غير؛ فمثلاً مفهوم قوله تعالى: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"<sup>(٢)</sup>، هو أنَّ  
حكم قطع اليد ثابتٌ لعنوان السارق والسارقة خاصة، ومنفيٌّ عن غيره من أفراد سائر  
العناوين.

### المطلب الثالث: هل للقب مفهومٌ، أو لا ؟ ورأي الماتن طاب ثراه في ذلك.

#### في المسألة قولان:

القول الأول: المعروف بين الأصوليين عدم دلالة تعليق الحكم بالاسم على نفي سنخ  
الحكم عما لا يتناوله الاسم، وهذا ما (أجمع عليه أصحابنا وأكثر العامة، بل حكى  
العضدي والآمدي تارةً اتفاق الكل على عدم اعتباره، وأخرى ذهاب الجمهور إليه)<sup>(٣)</sup>.

---

(١) شرح الرضي على الكافية - الاسترآبادي ٣ / ٢٦٤، ونحوه في: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك  
- ابن هشام الأنصاري ٢٦.

(٢) سورة المائدة: ٣٨.

(٣) هداية المسترشدين - المحقق الأصفهاني ٢ / ٥٩٠.

والقول الآخر: ثبوت المفهوم للقب، وهو ما (حُكي القول بثبوته عن أبي بكر الدقاق، والصيرافي، وبعض المالكية، وبعض الحنابلة، ونسبه الآمدي إلى أصحاب أحمد بن حنبل)<sup>(١)</sup>.

وأما رأي الماتن طاب ثراه، فحاصله: أنه بعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم، فعدّم دلالة اللقب عليه بطريقٍ أولى.

---

(١) المصدر نفسه ٥٩٠ وما بعدها، وقد استغرب المحقق محمد تقي الأصفهاني طاب ثراه من القائلين بمفهوم اللقب، فذكر معقّباً عليهم بقوله: (وهو من غرائب المقالات؛ فإن أكثر كلمات أهل العلم وأكثر عبارات الكتب والرسائل، يشتمل على العنوان المذكور مع القطع بعدم إرادة المفهوم فيها، وعدم انفهام ذلك المعنى فيها في شيءٍ من المقامات والمحاورات، وإنما يُفهم حيث يُفهم من خصوصياتٍ خارجيةٍ حاصلةٍ في بعض الألقاب من حيث وقوعه قيّداً زائداً في الكلام، إذا انحصرت فائدته في إفادة المعنى المذكور، أو غير ذلك على ما عرفت تفصيل القول في أقسامه وموارده، وإلا فلم يزعم أحدٌ أن يكون إثبات شيءٍ مفيداً للخصر فيه ونافياً لما عداه؛ وإلا لكان قولك: "زيد موجود، أو عالم، أو حي، أو مخلوق، أو ممكن، أو مدرك، أو صادق، أو يُحشر في القيامة، أو يموت ويفنى" إلى غير ذلك من أنواع الإيجاب، دالاً على الخصر وانتفاء تلك المعاني عن غيره، وقولك: "زيد ليس بواجب ولا دائم ولا خالق ولا رازق" إلى غير ذلك من السلوب، مفيداً لإثبات تلك المفاهيم لغيره، فتكون مداليل تلك الألفاظ مع قطع النظر عن القرائن الخارجة راجعة إلى الكفر).

المصدر نفسه ٥٩٠ وما بعدها.

كما ذكر الشوكاني في إرشاد الفحول ١٨٢ معقّباً على القائلين بمفهوم اللقب، بقوله: (والحاصل: إنّ القائل به كلاً أو بعضاً لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية، ومعلومٌ من لسان العرب أنّ مَنْ قال: "رأيت زيداً"، لم يقتض أنه لم ير غيره قطعاً، وأما إذا دلّت القرينة على العمل به، فذلك ليس إلا للقرينة فهو خارج عن محل النزاع).

وجه الأولوية: أنه في باب الوصف على الرغم من أنَّ إتيان الوصف، كان مُشعراً بالعلية وأنَّ الحكم يدور مدار الوصف، مع ذلك قلنا بأنَّ هذا الإشعار وإن كان مسلماً، إلا أنه ما لم يصل إلى درجة الظهور العرفي لا يجدي في الدلالة على المفهوم.

أما في باب اللَّقب، فلا إشعار أصلاً بتعليق الحكم؛ لفرض أنَّ اللقب بنفسه وقع موضوعاً للحكم، ونفس موضوع الحكم بعنوانه لا يُشعر بتعليق الحكم عليه فضلاً عن أن يكون له ظهورٌ عرفي في الانحصار، حتى ينعقد له مفهومٌ.

نعم، غاية ما يُستفاد من اللَّقب، أنَّ شخص الحكم المذكور في القضية، لا يتناول غير ما يشمله عنوان الاسم من سائر العناوين.

إلا أنَّ هذا ليس من باب المفهوم في شيء، ولا كلام فيه، أما عدم ثبوت سنخ الحكم ونوعه لموضوعٍ آخر، فلا دلالة للقب عليه أصلاً؛ لذا قيل: إنَّ مفهوم اللَّقب أضعف المفهومات.

#### توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((مفهوم العدد)) والمراد بالعدد: (ما يعُمُّ الواحد، وإن قيل: إنه ليس من العدد بناءً على تفسيره بكونه نصف مجموع حاشيته. وعليه، فإذا قال: "أكرم واحداً" لا يدلُّ ذلك على عدم وجوب إكرام غيره)<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الأعلى، فلا شبهة في دلالته... إلخ)) لا بأس بنقل ما ذكره بعض الأعلام طاب ثراه؛ كونه غير خالٍ عن الفائدة؛ قال: (إنَّ التحديد على أقسام ثلاثة:

---

(١) منتهى الدراية - السيد المروج ٣ / ٤٤٦.



أحدها: أن يكون ناظراً إلى طرفي الزيادة والنقيصة معاً؛ كتسييح الزهراء عليها الصلاة والسلام، وتسييح صلاة جعفر عليه السلام، وقد عرفت قدح كل من الزيادة والنقيصة فيه.

ثانيها: أن يكون ملحوظاً بالنسبة إلى الأقل فقط؛ كالعشرة في الإقامة للمسافر والثلاثة في الحيض، وغيرهما من التحديدات النازرة إلى الطرف الأقل، مع عدم لحاظها بشرط لا بالإضافة إلى الزيادة، فلا تقدح الزيادة في هذا القسم على العدد المقرر؛ لأنه تحديد في ناحية الأقل دون الأكثر.

ثالثها: أن يكون ناظراً إلى طرف الأكثر فقط، بحيث يكون العدد بالنسبة إلى الزيادة بشرط لا؛ كتحديد الحيض في طرف الكثرة بالعشرة، فلا مانع من كونه أقل منها، كأن يكون تسعة أو ثمانية - مثلاً - إلى أن ينتهي إلى ثلاثة أيام.

والمتبع في كل موردٍ من هذه الأقسام الثلاثة، هو ظاهر الدليل<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((مفهوم اللقب)) و (المعروف بينهم التعبير به عن تعليق الحكم بالاسم، سواء أكان من الأعلام الشخصية أم من أسماء الأجناس من الأعمال؛ كأسماء العبادات والمعاملات، أم من سائر الأجناس أو الأنواع. وقيد بعضهم بما إذا كان معرّفاً باللام وأطلق الباقون. ومنهم من قيد الاسم بغير الصفة، وهو الظاهر من الباقيين؛ لإطلاقهم اللقب في مقابلة الوصف)<sup>(٢)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((كل اسم - سواء أكان مشتقاً أم جامداً...)) وقد مثل طاب ثراه للاسم المشتق بقوله: (كالفقير في قولهم: أطعم الفقير، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى:

---

(١) المصدر نفسه ٤٤٦ وما بعدها.

(٢) هداية المسترشدين - المحقق الأصفهاني ٢ / ٥٩٠.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٤٥)

---

" السارق والسارقة... "، وأما مثال الاسم الجامد؛ فمثل: رجل، وشجر، وما شاكل ذلك.

## المحاضرة ((١٧))

قال المصنّف طاب ثراه: ((خاتمة: في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة  
تمهيد:

يجري كثيراً على لسان الفقهاء والأصوليين ذكر دلالة الاقتضاء والتنبيه  
والإشارة، ولم تشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الأصولية المتعارفة؛ ولذلك  
رأينا أن نبحت عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين.

والبحث عنها يقع من جهتين:

الأولى: في مواقع هذه الدلالات الثلاث وأنها من أي أقسام الدلالة؟.

والثانية: في حجيتها.

الجهة الأولى

مواقع الدلالات الثلاث قد تقدم أنّ " المفهوم " هو مدلول الجملة  
التركيبية اللازمة للمنطوق لزوماً بيّناً بالمعنى الأخص.

ويقابله " المنطوق " الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقة، ولكن  
يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحاً؛ كما  
إذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية، على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكوراً في  
المنطوق صريحاً، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق، إلا أنّ اللزوم

ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، فإنّ هذه كلها لا تسمى مفهوماً ولا منطوقاً.

إذن: ماذا تسمى هذه الدلالة في هذه المقامات ؟

نقول: الأنسب أن نسمي مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - " الدلالة السياقية " - كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الأساطين - لتكون في مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية.

والمقصود بها - على هذا - أنّ سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدّر، وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء، والتنبيه، والإشارة.

فلنبحث عنها واحدةً واحدةً:

- ١ -

### دلالة الاقتضاء

وهي أن تكون الدلالة مقصودةً للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغةً أو عادةً عليها)).

الكلام في خاتمة مبحث المفاهيم، وقد تعرّض الشيخ الماتن طاب ثراه من خلالها، لدلالة الاقتضاء، والتنبيه، والإشارة.

وقد ذكر - أولاً - تمهيداً، مبيناً فيه الوجه في استعراض هذه الدلالات الثلاث والبحث عنها، فيبين طاب ثراه ما حاصله:

نظراً إلى أنه قد جرى كثيراً على لسان الفقهاء والأصوليين ذكرُ دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة، وعدم استيفاء شرحها وتبيانها في أكثر الكتب الأصولية المتداولة، الأمر الذي دعانا إلى أن نبحث عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين.

ويقع البحث عنها في مقامين:

أحدهما: في مواقع هذه الدلالات الثلاث، وأنها من أي أقسام الدلالة.

ثانيهما: في بيان حجيتها.

### المقام الأول: مواقع الدلالات الثلاث

وقد ذكر طاب ثراه بقوله: ((قد تقدم... إلخ)) مطلباً يصلح أن يكون مقدمةً للبحث، أفاد طاب ثراه فيها: أنه لحد الآن تعرّفنا على نوعين من الدلالة بأقسامهما المتعددة، وهما:

أحدهما: الدلالة المنطوقية، وهي عبارة عن المعنى والمدلول الذي يُفهم من الكلام أولاً وبالذات وبالدلالة المطابقة.

وثانيهما: الدلالة المفهومية، وهي عبارة عن المدلول المستفاد من الكلام بالملازمة البيّنة، على أن يكون أ - مدلول الجملة التركيبية، ب - ولزومه لزومٌ بيّن بالمعنى الأخص<sup>(١)</sup>.

---

(١) ومن الحري الوقوف على ما ذكره طاب ثراه في هامش الكتاب، تبعاً للمحقق النائيني طاب ثراه، من أن مرادنا في الأصول من الدلالة الالتزامية، ما يعمُّ الدلالة التضمنية باصطلاح المناطقة؛ بلحاظ رجوع الدلالة التضمنية إلى الالتزامية؛ على أساس أن الدلالة التضمنية لا تتم إلا حيث يكون معنى الجزء لازماً للكل، فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما.

قال المحقق النائيني طاب ثراه: (وأما الدلالة التضمنية فهي لا واقع لها، سواء في الألفاظ الأفرادية أو الجمل التركيبية لما عرفت: من أن المعنى والمفهوم، هو المدرك العقلائي الذي يكون بسيطاً مجرداً عن المادة وليس له جزء، فالدلالة التضمنية لا أساس لها وإن كانت مشهورة في الألسن، بل الدلالة

وأما الآن، فينبغي التعرّف على أنّ هناك نوعاً ثالثاً من الدلالة، مما يفهم من الكلام، إلاّ أنه لا يدخل في المنطوق ولا في المفهوم اصطلاحاً؛ (إذ المراد من المنطوق: هو ما دلّت عليه الجملة التركيبية بالدلالة المطابقة، والمراد من المفهوم: هو ما دلّت عليه الجملة التركيبية بالدلالة الالتزامية بالمعنى الأخص، فما لم يكن مدلولاً مطابقاً للجملة ولا مدلولاً التزامياً بالمعنى الأخص، لا يكون من المنطوق والمفهوم)<sup>(١)</sup>.

ومثال ذلك: أ - ما إذا دلّ كلام المتكلم بالدلالة الالتزامية<sup>(٢)</sup> على أنّ هناك لفظاً مفرداً لم يُذكر في منطوق الكلام صريحاً بل هو مقدّر، بحيث يكون المراد بدونه غير تامّ، أو دلّ الكلام على أنّ هناك معنى مفرداً مقدّراً، بحيث يكون المقصود بدونه ناقصاً.

ب - أو ما إذا دلّ كلام المتكلم بالدلالة الالتزامية على مفاد جملة لازمة للمنطوق، إلاّ أنّ لزومه ليس على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص حتى يدخل في المفهوم. وعلى أية حال، فإنّ هذه الدلالات كلّها لا تُسمّى مفهوماً ولا منطوقاً، فإذا ماذا تسمّى هذه الدلالة في هذه المقامات ؟

أفاد طاب ثراه: أنّ الأنسب تسمية مثل هذه الدلالة بـ "الدلالة السياقية" - كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الأساطين - لتكون في مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية.

---

إما أنّ تكون مطابقة، وإما أنّ تكون التزامية (فوائد الأصول - تقرير بحث المحقق النائيني للكاظمي ١، ٢ / ٤٧٦).

(١) المصدر نفسه ٤٧٧.

(٢) بالمعنى الذي بيّناه آنفاً للدلالة الالتزامية.

والمراد بالدلالة السياقية: أنَّ سياق الكلام يدلُّ على اللفظ المقدَّر المفرد أو المعنى المقدَّر المفرد أو الجملة.

ثمَّ أنهم قَسَمُوا الدلالة السياقية إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء، والتنبيه، والإشارة، وعليه فلنبحث عنها واحدةً واحدةً:

#### ١ - دلالة الاقتضاء

القسم الأول من أقسام الدلالة السياقية، عبارة عن دلالة الاقتضاء، وهي: الدلالة المشتملة على عنصرين أساسيين:

- ١ - أنَّ تكون أصل الدلالة مقصودةً للمتكلم بحسب متعارف العرف.
  - ٢ - أنَّ يكون صدق الكلام أو صحته، متوقفاً على تلك الدلالة، على نحو يكون الكلام بدونها غلطاً أو كذباً.
- ثمَّ أنَّ توقف صدق أو صحة الكلام، تارةً يكون توقفاً عقلياً أي: بحكم العقل، وثانيةً يكون توقفاً شرعياً وبحكم الشرع المقدس، وثالثةً يكون توقفاً لغوياً<sup>(١)</sup>، ورابعةً يكون توقفاً عادياً وعرفياً.
- ثمَّ مثل طاب ثراه لدلالة الاقتضاء، بعدة أمثلة يأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

---

(١) والمراد باللغة: المعنى الأعم، بحيث يشمل عموم أدبيات اللغة العربية.

## المحاضرة ((١٨))

قال المصنّف طاب ثراه: ((مثالها قوله صلى الله عليه وآله وسلم: " لا ضرر ولا ضرار في الإسلام "، فإنّ صدق الكلام يتوقف على تقدير " الأحكام والآثار الشرعية " لتكون هي المنفية حقيقةً؛ لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين، فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه.

ومثله: " رفع عن أمّتي ما لا يعلمون وما اضطروا إليه... ".

مثال آخر، قوله (عليه السلام): " لا صلاة لمن جاره المسجد إلّا في المسجد "، فإنّ صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمة " كاملة " محذوفة ليكون المنفي كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: " واسأل القرية "، فإنّ صحته عقلاً تتوقف على تقدير لفظ " أهل " فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى " أهل " فيكون من باب المجاز في الإسناد.

مثال رابع، قولهم: " أعتق عبدك عني على ألف "، فإنّ صحة هذا الكلام شرعاً تتوقف على طلب تملكه أولاً له بألف؛ لأنه " لا عتق إلّا في ملك " فيكون التقدير: ملكني العبد بألف ثم أعتقه عني.



مثال خامس، قول الشاعر: نحن بما عندنا وأنت بما \* عندك راض والرأي مختلف، فإنَّ صحته لغةً تتوقف على تقدير " راضون " خبراً للمبتدأ " نحن "؛ لأنَّ " راض " مفرد لا يصح أن يكون خبراً لـ " نحن " .

مثال سادس، قولهم: " رأيت أسداً في الحمام " فإنَّ صحته عادةً تتوقف على إرادة الرجل الشجاع من لفظ " أسد " .

وجميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة وجميع المجازات في الكلمة أو في الإسناد ترجع إلى " دلالة الاقتضاء " .

فإنَّ قال قائل: إنَّ دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقة فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء ؟

نقول له: هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازي من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة.

والخلاصة: إنَّ المناط في دلالة الاقتضاء شيئان: الأول أن تكون الدلالة مقصودة.

والثاني أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. ولا يفرّق فيها بين أن يكون لفظاً مضمراً أو معنى مراداً، حقيقياً أو مجازياً)).

كان كلامنا أخيراً في دلالة الاقتضاء، وبلغ - فعلاً - إلى بيانها من خلال بيان أمثلتها، وقد مثل الماتن طاب ثراه لها، بعدة أمثلة:

المثال الأول: قول النبي الأكرم ﷺ: " لا ضرر ولا ضرار في الإسلام " <sup>(١)</sup>، ففي هذا الحديث الشريف، يتوقف صدق الكلام - عقلاً - على تقدير كلمة " الأحكام، والآثار الشرعية "، ليكون المراد: أن الحكم الضرري منفي في الشريعة الإسلامية المقدسة، وعليه فالمنفي حقيقةً هي الأحكام والآثار الشرعية؛ وإلا لو لم يُقدَّر كذلك، لكان ظاهر الكلام أن لا ضرر ولا ضرار عند المسلمين، وهذا كما ترى واضح البطلان؛ لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين.

وعلى هذا: فيكون النفي للضرر في الحديث الشريف، باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه، فالأحكام الضررية؛ من قبيل الوضوء الضرري، والغسل الضرري، وما شاكلهما، غير مجعولة في الإسلام.

المثال الثاني: قوله ﷺ: " رُفِعَ عن أمتي ما لا يعلمون " <sup>(٢)</sup> ففي الحديث الشريف: أ - إن كان المراد من اسم الموصول " ما " هو التكليف، فصديق الكلام لا يتوقف على تقدير.

ب - وأما إذا كان المراد من اسم الموصول هو الموضوع الخارجي، فلا بد حينئذٍ من تقدير مرفوع، حتى يصدق الكلام؛ وإلا كان الكلام كاذباً؛ باعتبار أن متعلق عدم العلم، غير قابل للرفع؛ لثبوته حقيقةً ووجداناً.

---

(١) الكافي - الكليني ٥ / ٢٨٠ ح ٤، تهذيب الأحكام - الطوسي ٧ / ١٤٧ ح ٣٦، وسائل الشيعة - الحر العاملي ١٢ / ٣٦٤ ح ٣، وغيرها.

والملاحظ: أنه لم يرد قيد " في الإسلام " في مصادرنا الحديثية. نعم، ورد ذلك في مجمع الزوائد - الهيثمي ٤ / ١١٠.

(٢) التوحيد - الصدوق ٣٥٣ ح ٢٤، تحف العقول - الحاراني ٣٨.

فإذن: صدق الكلام يتوقف - عقلاً - على تقدير مرفوع يصح رفعه عقلاً، وهو الحكم، أي: لا حرمة لمن شرب الخمر وهو غير عالم به.

المثال الثالث: قوله ﷺ أيضاً في حديث الرفع: "وما اضطروا إليه..."، فإن صدق الحديث الشريف يتوقف - عقلاً - على تقدير مرفوع، وإلا لكان الكلام بظاهره كذباً؛ باعتبار أن المرفوع الظاهر من الحديث، غير قابل للرفع؛ فإنّ المستفاد من ظاهر هذه الفقرة المباركة، هو: رفع الشيء المضطر إليه، والشيء المضطر إليه مما لا يقبل الرفع؛ بداهة أنه أمرٌ تكويني ثابت وجداناً، فعندما يضطر الإنسان إلى أكل الميتة - مثلاً -، ليس للشارع المقدس أن يرفع هذا الأكل الثابت وجداناً، فلا بدّ إذاً لأجل تصحيح الرفع، من تقدير مرفوع غير هذا الأمر الثابت وجداناً غير القابل للرفع من قبل الشارع بما هو شارعٌ، وذلك المقدّر هو الحكم، مما يعني: أن الفقرة المباركة تدلّ على أن أكل الميتة اضطراراً، لا تترتب عليه حرمة، وبالتالي فلا مؤاخذه عليه.

فالنتيجة: أن هذا الكلام - في الحقيقة - عبارة عن رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، أي: نفي الحرمة بلسان رفع الأكل المضطر إليه.

المثال الرابع: قوله تعالى: "وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ" <sup>(١)</sup>، فإن صحة الكلام - عقلاً - تتوقف على تقدير لفظ "أهل"، فيكون من باب المجاز في الحذف؛ على أساس أن السؤال عن الدور والأفنية والجدران - التي هي مدلول لفظ القرية - غير معقول، وإنّما الذي يمكن أن يُسأل فيجيب هم الساكنون في تلك القرية من العقلاء، فهذه المناسبة العقلية هي التي اقتضت ظهور الآية المباركة، في أن المراد من سؤال القرية هو سؤال أهل القرية.

أو على تقدير معنى "أهل"، فيكون من باب المجاز في الإسناد، أو ما يسمى بالمجاز العقلي، وهو بأن نجعل مَنْ يُسأل - أعني: الأهل - له فردان، فردٌ حقيقي وهو نفس الأهل، وفردٌ ادّعائي وهي القرية، ثم ننزل القرية منزلة مَنْ يُسأل، ومن ثمّ نسند إليها السؤال، فيكون إسناد السؤال إلى القرية إسناداً حقيقياً ادّعائياً.

وعلى أي حال، فالآية الشريفة سواء أكانت من باب المجاز في الحذف أم من باب المجاز في الإسناد، لا بد فيها من تقدير كلمة محذوفة، فلولا تقدير كلمة "الأهل" لفظاً أو معنى، لم يصح الكلام عقلاً.

المثال الخامس: قوله ﷺ: " لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد " <sup>(١)</sup>، فإنّ صدق الكلام وصحته شرعاً، تتوقف على تقدير كلمة محذوفة؛ وإلا فلا يمكن أن تتمسك بظاهر الحديث الذي ينفي ماهية الصلاة، وأنّ صلاة جار المسجد في غير المسجد ليست صلاة، وظاهر ذلك هو: الحكم ببطلان الصلاة، وهذا كما ترى واضح البطلان؛ للحكم القطعي الثابت بالكتاب والسنة بصحة صلاة جار المسجد في غير المسجد.

---

(١) الموجود في المصادر الحديثية بلفظ: " لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد " أو " إلا في مسجده "، وإن اختلفت المصادر في نسبة هذا الحديث، إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كما في بعض المصادر، أو إلى الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام كما في بعضها الآخر ينظر: تهذيب الأحكام - الطوسي ١ / ٩٢ ح ٩٣ مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وآله، وسائل الشيعة - الحر العاملي ٣ / ٤٧٨ باب ٢ من أبواب أحكام المساجد ح ١، وفيهما " في مسجده " بدل " في المسجد "، ورواه القاضي النعمان طاب ثراه في دعائم الإسلام ١ / ١٤٨ عن علي عليه السلام، أنه قال: " لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد "، سنن الدارقطني ١ / ٣٩٩ ح ١٥٣٧، المستدرک - الحاكم النيسابوري ١ / ٢٤٦، السنن الكبرى - البيهقي ٣ / ٥٧.

فإذن: صحة هذا الحديث الشريف وصدقه شرعاً، تتوقف على تقدير كلمة محذوفة وهي كلمة " كاملة "، ليكون المنفي كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

وإن شئت فقل: أن المتكلم ليس مقصوده نفي ماهية الصلاة، وإنما مقصوده نفي الكمال فحسب، أي: لا صلاة كاملة لجار المسجد إذا صلى في غير المسجد.

المثال السادس: قولهم: " اعتق عبدك عني على ألف " فإن صحة هذا الكلام - بحكم الشارع - متوقفة على وجود تقدير في الكلام، وهو طلب تملكه أولاً للعبد بألف، فيكون التقدير ملّكني العبد بألف ثم اعتقه عني؛ وذلك لأنه " لا عتق إلا في ملك " (١)، فطالما لم يكن الشخص مالكا للعبد، كيف يقع العتق عنه ! فمن أجل ذلك لا بد أولاً من تملك، ثم يأتي دور العتق، حتى يقع العتق صحيحاً.

المثال السابع: قول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف

ففي هذا البيت صحة الكلام - لغةً -، متوقفة على تقدير كلمة " راضون " خبراً للمبتدأ " نحن "؛ لأن كلمة " راض " لفظ مفرد مذكر، والمفرد لا يصح أن يكون خبراً لـ " نحن " الدال على المتكلم مع الغير (٢).

---

(١) كما ورد بهذا المضمون في الروايات، ينظر: وسائل الشيعة - الحر العاملي ١٦ / ٧ باب ٥ من أبواب العتق.

(٢) ينظر: جمهرة أشعار العرب - القرشي ١١، لسان العرب - ابن منظور ٣ / ٣٦٠، الإيضاح في علوم البلاغة - الخطيب القزويني ٨٤، شرح ابن عقيل - الهمداني ١ / ٢٤٤.

المثال الثامن: ما لو كان التوقف عادياً؛ كـ (قولك: " رأيت أسداً في الحمام "، فإنه يتوقف صدق كون الأسد في الحمام بحسب العادة على إرادة الرجل الشجاع منه - أي: الأسد-) <sup>(١)</sup>.

ثم بعد بيان الأمثلة، يَبْنِ طاب ثراه كلاماً كلياً، وهو:  
أنَّ جميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة، داخلَةٌ في دلالة الاقتضاء، كما أنَّ جميع المجازات في الكلمة أو في الحذف أو في الإسناد، من نوع دلالة الاقتضاء.  
ثم طرح طاب ثراه إشكالاً في المقام <sup>(٢)</sup>، وحاصله:  
أنَّ المجاز على قسمين:

- ١ - المجاز الذي تكون قرينته قرينةً عقليةً؛ من قبيل: " واسأل القرية ".
  - ٢ - المجاز الذي تكون قرينته قرينةً لفظيةً؛ من قبيل: " رأيتُ أسداً يرمي ".
- والذي يكون من نوع دلالة الاقتضاء، هو القسم الأول خاصة، بينما القسم الآخر، فهو من نوع المنطوق الصريح والدلالة المطابقة؛ قال المحقق القمي طاب ثراه: (واعلم أنَّ الذي يظهر من تمثيلهم... أنَّ دلالة الاقتضاء، مختصة بالمجاز... الذي يكون قرينته العقل ولم يكن لفظياً، فعلى هذا فدلالة قولنا: " رأيتُ أسداً يرمي " على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح) <sup>(٣)</sup>.

أجاب الماتن طاب ثراه على ذلك، بما حاصله: أنه في مثال " رأيتُ أسداً يرمي " ونحوه مما تكون قرينته لفظيةً:

---

(١) هداية المسترشدين - الأصفهاني ٢ / ٤١٦.

(٢) المستشكل هو الميرزا القمي في القوانين ١٦٨.

(٣) قوانين الأصول ١٦٨.

تارةً يُستعمل نفس لفظ " الأسد " - مثلاً - في الرجل الشجاع، فيكون الاستعمال بطبيعة الحال مجازياً بحاجةً إلى القرينة، فلذا جاء المتكلم بكلمة " يرمي " قرينةً على ذلك، وهذا ليس من نوع دلالة الاقتضاء في شيء.

وأخرى لا علاقة لنا بلفظ الأسد، وإنما نستفيد مباشرةً من نفس القرينة المحفوف بها الكلام، فهذه الاستفادة تكون بالملازمة، بأن يقال: إنَّ لازم الإتيان بكلمة " يرمي "، هو أنَّ مراد المتكلم هو الرجل الشجاع، فمن هذه الناحية يكون داخلاً في دلالة الاقتضاء. فتحصل: أنَّ مقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازي من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ على المعنى المجازي بوساطة القرينة.

وعلى هذا: فما أفاده المستشكل أجنبني عن مقصودنا في المقام.

ثم ذكر طاب ثراه خلاصة البحث: أنَّ المناط في دلالة الاقتضاء ركيزتان:

الأولى: أنَّ تكون الدلالة مقصودةً للمتكلم.

والأخرى: أنَّ يكون الكلام صدقه أو صحته متوقفاً عليها، ولا يُفَرَّق فيها بين أن يكون لفظاً مضمراً، أو معنى مراداً، حقيقياً كان أم مجازياً.

توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((مثال خامس، قول الشاعر...)) البيت هذا إما لعمر بن عمرو بن أمية

القيس الأنصاري<sup>(١)</sup>، أو لقيس بن الخطيم بن عدي الأوسي الأنصاري<sup>(٢)</sup>.

---

(١) كما في: جمهرة أشعار العرب - القرشي ٢٣٧، البيان والتبيين - الجاحظ ٤٣٦، لسان العرب -

ابن منظور ٥ / ٤٦.

قوله طاب ثراه: ((وجميع الدلالات...)) قد ورد في الطبعة الثالثة - التي اعتمدنا عليها في ضبط المتن - مثال سادس للتوقف العادي، وهو ما تقدم بعنوان " المثال الثامن:....".

قوله طاب ثراه: ((وجميع المجازات في الكلمة، أو في الإسناد، ترجع إلى دلالة الاقتضاء)) كما (في قوله تعالى: "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ"، وقولك: "رَأَيْتَ أَسَدًا يَرْمِي" و " جرى النهر " وغيرها، وإن كانت دلالة نفس المجاز على معناه المجازي من قبيل المطابقة بحسب ما عرفت، ويجري نحو ذلك في حمل المشترك على أحد معانيه)<sup>(١)</sup>.

---

(١) كما في كتاب سيبويه - ابن قنبر ١ / ٧٤.

(٢) هداية المسترشدين - الأصفهاني ٢ / ٤١٦.



## المحاضرة ((١٩))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٢ - دلالة التنبيه وتسمى " دلالة الإيماء " أيضاً، وهي كالأولى في اشتراط القصد عرفاً، ولكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته، وبهذا تفرق عن دلالة الاقتضاء؛ لأنها - كما تقدم - يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها.

وللدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

١ - ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلزمه عقلاً أو عرفاً؛ كما إذا قال القائل: " دَقَّت الساعة العاشرة " - مثلاً -، حيث تكون الساعة العاشرة موعداً له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه، أو قال: " طلعت الشمس " مخاطباً مَنْ قد استيقظ من نومه حينئذٍ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة.

أو قال: " إني عطشان " لدلالة على طلب الماء، ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة؛ مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: " إنك صائم " لبيان أنه عالم بصومه، ومن هذا الباب أيضاً الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصوداً بالإفادة من اللفظ ثم كني به عن شيء آخر.

٢ - ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علةً للحكم أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً، أو عدم هذه الأمور، فيكون ذكر الحكم تنبيهاً على كون ذلك الشيء علةً أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتي: " أعد الصلاة " لَمَنْ سألَه عن الشك في أعداد الثنائية، فإنه يستفاد منه أَنَّ الشكَّ المذكور علةٌ لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الإعادة.

مثال آخر قوله (عليه السلام): " كَفَّرَ " لَمَنْ قال له: " واقعتُ أهلي في نهار شهر رمضان "، فإنه يفيد أَنَّ الوقاع في الصوم الواجب موجبٌ للكفارة. ومثال ثالث، قوله: " بطل البيع " لَمَنْ قال له: " بعْتُ السمك في النهر " فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع.

ومثال رابع، قوله: " لا تعيد " لَمَنْ سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة... وهكذا.

٣ - ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل؛ كما إذا قال القائل: " وصلت إلى النهر وشربت " فيفهم من هذه المقارنة أَنَّ المشروب هو الماء وأنه من النهر، ومثل ما إذا قال: " قمت وخطبت " أي: وخطبت قائماً... وهكذا)).

## ٢- دلالة التنبيه

القسم الثاني من أقسام الدلالة السياقية، عبارة عن دلالة التنبيه، وتسمى دلالة الإيحاء أيضاً، وهي: الدلالة التي تكون مقصودةً للمتكلم، إلاَّ أنَّ صدق الكلام أو صحته، لا يتوقف عليها، وإنما سياق الكلام مما تُستفاد معه إرادة المتكلم تلك الدلالة أو يُستبعد عدم إرادتها.

ومن هنا تظهر نقطتا الاشتراك والاختلاف بين هذا القسم وسابقه، فالاشتراك في النقطة الأولى - أعني: اشتراط القصد عرفاً -، والاختلاف في النقطة الثانية - أعني: توقف صدق الكلام أو صحته على الدلالة -.

ثم أنَّ لدلالة التنبيه موارد متعددة، ذكر الشيخ الماتن طاب ثراه أهمها وهي ثلاثة: المورد الأول: ما إذا أراد المتكلم بيان أمرٍ فنبّه عليه من خلال ذكر ما يلازمه أ - عقلاً؛ كما إذا قال المتكلم: " طلعت الشمس " مخاطباً مَنْ قد استيقظ من نومه حين طلوع الشمس؛ لينبّهه على فوات وقت أداء صلاة الغداة.

فالملاحظ أنَّ المتكلم أراد بيان فوات وقت الصلاة، فنبّه عليه بذكر ما يلازم ذلك - أعني: قوله " طلعت الشمس " -؛ فإنَّ طلوع الشمس ملازمٌ - عقلاً - فوات وقت الصلاة، مما يعني ذلك: أنَّ دلالة قول القائل: " طلعت الشمس " على فوات وقت أداء الصلاة، من دلالة التنبيه.

ب - عرفاً؛ كما إذا قال المتكلم: " دَقَّت الساعة العاشرة " مثلاً، حيث تكون هذه الساعة موعداً له مع المخاطب لينبّهه على حلول الموعد المتَّفَق عليه والمبرم بينهما، مما يعني: أنَّ دلالة قول القائل: " دَقَّت الساعة العاشرة " على حلول الموعد المتَّفَق عليه، من دلالة التنبيه بالتوضيح المتقدم آنفاً.

ثم ألحق طاب ثراه بابين آخرين بهذا القسم من الدلالة:

الباب الأول: ما لو أخبر المتكلم؛ لبيان لازم الفائدة.

وتوضيح ذلك: أن كل خير لابد أن يكون ذا فائدةٍ يصح للمخاطب السكوت عليها، وهذا بين لا كلام فيه.

إنما الكلام في أن الإخبار، تارةً: يكون لغرض إعلام المخاطب وإطلاعه على حصول واقعةٍ من الوقائع، وهذا هو الهدف الأساس من الأخبار؛ كما لو كان زميلك في الدرس غير عالمٍ برجوع الأستاذ من السفر - مثلاً -، فتُخبره قائلاً: "إنَّ الأستاذ قد رجع من السفر".

وأخرى: يكون لغرض بيان لازم هذه الفائدة، بمعنى أن هدف المُخبرِ إفهام المخاطب بأنه عالمٌ بالقضية أيضاً؛ كما لو كان زميلك - مثلاً - صائماً، فتقول له: "إنَّك صائمٌ"، فمن البين أن المخاطب يعلم بصوم نفسه، لكنك تريد أن تبين له وتُفهمه بأنك أيضاً عالمٌ بصيامه.

هذا النحو من الدلالة ملحقٌ بدلالة التنبيه أيضاً.

الباب الآخر: الكنايات ولكن في صورةٍ واحدة.

وتوضيح ذلك: أن المتكلم في باب الكناية، تارةً يريد لازم المعنى فحسب من دون أن يكون الملزوم مراداً ومقصوداً بالإفادة أصلاً، فالمقصود بالإفادة هو المعنى الالتزامي من غير أن يكون المعنى الحقيقي للملزوم مراداً، وإنما يُراد من أجل الإيصال إلى لازمه لا غير؛ كما إذا قال - مثلاً -: "زيدٌ جبان الكلب" على الرغم من أنه لا وجود للكلب في دار زيد، فهذا وإن كان من الكناية؛ لأنه كناية عن الكرم؛ باعتبار أن جبن الكلب - أي: عدم جراءته

على مَنْ يمر به - يستلزم كثرة الواردين عليه، وكثرة الواردين تستلزم كرم صاحبه، إلاَّ أنَّ هذا القسم داخل في دلالة الاقتضاء؛ لتوقف صدق الكلام على هذه الدلالة.

وأخرى عندما يذكر الملزوم أراد معناه الحقيقي أيضاً، وفي نفس الوقت جعل اللفظ كنايةً عن معنى آخر وهو اللزوم، فالمعنى الحقيقي للملزوم مقصود بالإفادة أيضاً؛ كما إذا قال - مثلاً: - "زيدٌ كثير الرماد"، فإنَّ مراده كثرة رماد دار زيد، ولازمه الكرم والجود وأنه مضيف، ففي هذه الصورة يدخل هذا القسم من الكناية في محل بحثنا أعني: دلالة التنبيه.

المورد الثاني: ما إذا جعل المتكلم كلامه مقترناً بشيء؛ لِيُفْهَمَ بأنَّ هذا الشيء علةٌ للحكم أو شرط أو جزء أو مانع، أو لِيُفْهَمَ بأنه ليس علةً أو شرطاً أو جزءاً أو مانعاً للحكم، وقد مثَّلَ طاب ثراه لذلك بعدة أمثلة:

أ - شخصٌ سأل المفتي عن الشك في أعداد الثنائية، وأنه ما حكمه ؟ فأجابه المفتي بقوله: "أَعِدِ الصَّلَاةَ"، فإنه يستفاد من هذا الكلام أنَّ الشكَّ المذكور علة لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الإعادة.

ب - قول الأعرابي: هلكت وأهلك، فقال ﷺ: ما ذا صنعت ؟ قال: واقعتُ أهلي في نهار رمضان. فقال ﷺ: كُفِّرْ<sup>(١)</sup>، فإنه يستفاد منه أنَّ الواقعة علة لوجوب الكفارة في الصوم الواجب.

ت - شخصٌ قال للمفتي: "بعْتُ السمك في النهر"، فأجابه المفتي بأنه: "بطل البيع"، فإنه يستفاد من هذا الكلام أنَّ القدرة على تسليم المبيع، شرطٌ في صحة البيع.

(١) وهذا مضمون ما ورد في كتاب من لا يحضره الفقيه - الصدوق ٢ / ٧٢ باب ٣٣ ح ٢.

ث - شخصٌ سأل المفتي عن الصلاة في الحمام، وأنه ما حكمها ؟ فأجابه المفتي قائلاً:  
" لا تعيد "، فإنه يستفاد من هذا الكلام أنَّ الكون في الحمام، غير مانعٍ عن صحة الصلاة،  
وهكذا هناك أمثلة أخرى.

المورد الثالث: ما لو ذكر المتكلم في كلامه فعلين أو أكثر، وقد ذكر أحدهما مع متعلقاته  
دون الآخر، فيدلُّ هذا الكلام بواسطة الفعل المذكور مع متعلقاته، على بعض متعلقات  
الفعل الآخر؛ كما إذا قال القائل - مثلاً -: " وصلتُ إلى النهر وشربتُ "، فذكرَ أحدَ  
الفعلين مع متعلقه دون الآخر، فيُفهم من هذه المقارنة: أ - أنَّ المشروب هو الماء، ب - وأنه  
من النهر لا غير، وأما كمية المشروب وبأية وسيلة، فلا يُفهم شئٌ من ذلك.

## المحاضرة ((٢٠))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٣ - دلالة الإشارة

ويشترط فيها - على عكس الدالّتين السابقتين - ألاّ تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بيّن أو لزوماً بيّناً بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلامٍ واحدٍ أم من كلامين.

مثال ذلك: دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما آية ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، وآية ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾، فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة أشهر فيعرف أنه أقل الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته؛ لأنه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البين بالمعنى الأعم؛ ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوباً تبعياً لا أصلياً؛ لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنما يفهم بالتبع، أي: بدلالة الإشارة.

الجهة الثانية: حجية هذه الدلالات.

أما دلالة "الاقتضاء" و "التنبه"، فلا شك في حجيتها إذا كانت هناك دلالة وظهور؛ لأنه من باب حجية الظواهر، ولا كلام في ذلك.

وأما دلالة " الإشارة " فحجيتها من باب حجية الظواهر محلُّ نظر وشك؛ لأنَّ تسميتها بالدلالة من باب المسامحة؛ إذ المفروض أنها غير مقصودة والدلالة تابعة للإرادة، وحقها أن تسمى " إشارة " و " إشعاراً " فقط بغير لفظ " الدلالة "، فليست هي من الظواهر في شيء حتى تكون حجة من هذه الجهة. نعم، هي حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء أكان حكماً أم غير حكم؛ كالأخذ بلوازم إقرار المقر وإن لم يكن قاصداً لها أو كان منكراً للملازمة.

وسياتي في محله في باب الملازمات العقلية (إن شاء الله تعالى)).

الكلام في القسم الثالث من أقسام الدلالة السياقية، وهي عبارة عن " دلالة الإشارة "، وأخصر تعريف لها: (دلالة اللفظ على المعنى بالتبع لا بالأصالة) (١). توضيح ذلك: أنَّ هذا القسم من الدلالة على عكس الداليتين السابقتين، فلا أصل الدلالة مقصودةً للمتكلم بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولا صدق الكلام أو صحته متوقف عليها، إلاَّ أنَّ هذه الدلالة - بحكم العقل - مستفادة من الكلام. وبتعبير الماتن طاب ثراه: أنَّ مدلول دلالة الإشارة لازمٌ لمدلول الكلام لزوماً غير يَبْنُ بحيث يكون مفتقراً إلى الاستدلال، أو لزوماً يَبْنُ بالمعنى الأعم بحيث يكون مفتقراً إلى التصورات الثلاثة، بلا فرق في هذا المدلول سواء أُسْتُبْط من كلامٍ واحدٍ أم من كلامين. خذْ لذلك مثالين:



أ - ما لو كان مدلول دلالة الإشارة مستنبطاً من كلامين؛ من قبيل: دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما آية ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾<sup>(١)</sup> ، وآية ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾<sup>(٢)</sup> ، فمن ضمّ هاتين الآيتين وطرح الحولين من ثلاثين شهراً، يعلم أن أقل مدة الحمل ستة أشهر.

فإذن: بيان أقل الحمل لم يكن مقصوداً من اللفظ، بل المقصود في الآية الأولى بيان حق الوالدة؛ لحصول المشقة بكثرة الخدمة، وفي الثانية بيان مدة الفصال، ولكن لزم منهما: العلم بأقل مدة الحمل، ويسمى بدلالة الإشارة<sup>(٣)</sup>.

ب - ما لو كان مدلولها مستنبطاً من كلام واحد؛ من قبيل: دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته، فلو قال المولى: "كُنْ عَلَى السُّطْحِ" من دون أن يتعرض لبيان مقدمته، إلا أن العقل يحكم بأن الكون على السطح بدون نصب السُّلَم، أمرٌ غير مقدورٍ، فإذا نصب السُّلَم يكتسب الوجوب من باب المقدمة، غايته أن هذا الوجوب وجوبٌ تبعي لا أصلي، بمعنى: أن العقل يحكم بهذا الوجوب تبعاً لأمر المولى بذى المقدمة، وإلا فالمقصود الأساس للمولى الأمر بذى المقدمة، وليس الأمر بالمقدمة.

فمن هنا جعل الأصوليون وجوب المقدمة وجوباً تبعياً لا أصلياً؛ لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنما يُفهم بالتبع، أي: بدلالة الإشارة.

---

(١) سورة الأحقاف: ١٥.

(٢) سورة البقرة: ٢٣٣.

(٣) ينظر في ذلك: الوافية في أصول الفقه - الفاضل التوني ٢٢٩، مفاتيح الأصول - محمد الطباطبائي ١٢.

إلى هنا انتهينا من المقام الأول من مقامي البحث حول الدلالات الثلاث، ثم يقع الكلام في:

### المقام الآخر: حجية هذه الدلالات

بعد التعرف على معاني تلك الدلالات الثلاث وبيان موارد استعمالها، ينبغي البحث فعلاً في المقام الآخر، في حجيتها.

ومعنى الحجية: بلوغ هذه الدلالات درجةً ومرتبَةً من الدليلية، بحيث يصح للمولى الاحتجاج بها على العبد، وبالعكس.

ثم إنَّ البحث حول حجيتها يتم من زاويتين:

أ - هل الدلالات الثلاث حجةٌ، أم لا ؟

ب - على تقدير حجيتها، هل أنَّ حجيتها من باب الظواهر، أم من باب الملازمات العقلية ؟

وقد أفاد الماتن طاب ثراه ما حاصله: أما دلالة " الاقتضاء، والتنبيه "، فلا شك في حجيتها إذا كانت هناك دلالةٌ وظهورٌ عرفي، بأنَّ بلغت الدلالة حدّاً يفهمها العرف من الكلام، ويصح إسنادها إلى المتكلم، وعندها فتكون حجيتها من باب حجية الظواهر، ولا كلام في ذلك.

وأما دلالة " الإشارة "، فحجيتها من باب حجية الظواهر محلُّ تأمل؛ لأنَّ تسميتها - أساساً - بالدلالة مسامحةٌ، وحقها أن تسمّى إشارةً وإشعاراً فقط بغير لفظ الدلالة؛ لما تقدّم في المقدمة الثامنة من مقدمات الكتاب، من أنَّ الدلالة تابعة للإرادة والقصد، والمفروض أنَّ دلالة الإشارة غير مقصودة؛ لما عرفت آنفاً من أنَّ مدلول هذه الدلالة لم يكن مقصوداً

بالقصد الاستعمالي عرفاً، وإنما يكون لازماً لدلول الكلام بحكم العقل، فليست هي - إذاً - من الظواهر في شيء حتى تكون حجةً من هذه الجهة.

نعم، هي حجةٌ من باب الملازمة العقلية، بأن يدرك العقل الملزوم، ثم يدرك الملازمة، عندها يحكم باللازم، فمن طريق الملازمة يستكشف اللازم، سواء أكان هذا اللازم المُستكشف أ - حكماً؛ كحكم العقل بوجوب المقدمة، من جهة أن الشارع المقدس حكم بوجوب ذي المقدمة - وهو الملزوم - والعقل أدرك الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ومقدمته، فلذا يحكم بأن مقدمة هذا الواجب واجبةٌ أيضاً.

ب - أم غير حكمٍ؛ كالاستدلالات العقلية في القياس الاستثنائي المتصل؛ حيث يستنتج عن التالي من طريق استثناء عين المقدم، وكل موردٍ كان حكم العقل فيه حجةً كانت هذه الدلالة حجةً كذلك، وإلا فلا، وسيأتي إن شاء الله تعالى في باب الملازمات العقلية، بيان موارد الملازمة والتي تشكّل صغرى الاستدلال، وفي مباحث الحجة، بيان حجية حكم العقل والتي تشكّل كبراه.

توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((لأنه لازمٌ لوجوب ذي المقدمة باللزوم البيّن بالمعنى الأعم)) فالعقل يتصور - أولاً - وجوب ذي المقدمة، ثم يتصور - ثانياً - مقدمته، ثم يتصور - ثالثاً - الرابطة بينهما، عندها يحكم بوجوب المقدمة أيضاً، فاللزوم إذاً بيّن بالمعنى الأعم.

قوله طاب ثراه: ((الجهة الثانية: حجية هذه الدلالات)) البحث عن الحجية وإن كان مورد المقصد الثالث من مقاصد هذا الكتاب؛ فإنه معقودٌ لبيان مباحث الحجة، إلا أنه

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٧١)

---

طاب ثراه بحث عن حجية هذه الدلالات - هنا - بنحو الإشارة والإجمال، كما صنع ذلك  
فيما سبق، عند تعرّضه لحجية الأصول اللفظية.

## المحاضرة ((٢١))

قال المصنّف طاب ثراه: ((الباب الخامس: العام والخاص

تمهيد:

العام والخاص: هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف إلاّ لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية، والقصد من " العام " : اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له.

وقد يقال للحكم: إنه عام أيضاً باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلّق أو المكلف، والقصد من " الخاص " : الحكم الذي لا يشمل إلاّ بعض أفراد موضوعه أو المتعلّق أو المكلف، أو أنه اللفظ الدال على ذلك.

والتخصيص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص.

والتخصيص: هو أن يكون اللفظ من أول الأمر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

أقسام العام: ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلّق الحكم به:

١ - العموم الاستغراقي، وهو أن يكون الحكم شاملاً لكل فردٍ فردٍ، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص؛ نحو "أكرم كل عالم".

٢ - العموم المجموعي، وهو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً؛ كوجوب الإيمان بالأئمة عليهم السلام، فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع.

٣ - العموم البدلي، وهو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط - على البدل - موضوعاً للحكم، فإذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو "أعتق أية رقبة شئت".

فإن قال قائل: إنَّ عدَّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة؛ لأنَّ البدلية تنافي العموم، إذ المفروض أنَّ متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلا فرداً واحداً فقط.

نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدلية، أي: صلاح كل فردٍ لأنَّ يكون متعلقاً أو موضوعاً للحكم.

نعم، إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق فهو يدخل في المطلق، لا في العام.

وعلى كل حال، إنَّ عموم متعلق الحكم لأحواله وأفراده إذا كان متعلقاً للأمر الوجوبي أو الاستحبابي، فهو على الأكثر من نوع العموم البدلي.

إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغي أن نشرع في تفصيل مباحث العام والخاص في فصول)).

الكلام في الباب الخامس من أبواب مباحث الألفاظ، وهو باب العام والخاص، وقد تعرّض الشيخ المظفر طاب ثراه في هذا الباب، إلى مقدمتين وأحد عشر فصلاً. أما المقدمة الأولى، فقد أشار إليها بقوله طاب ثراه: (تمهيدٌ...)، وقد عرض طاب ثراه في هذا التمهيد، أربعة مصطلحات يحسن التعرف على معانيها: العام، والخاص، والتخصيص، والتخصُّص.

أما بالنسبة لـ " العام "، فحاصل ما أفاده طاب ثراه: أن العام مشتق من العموم، والعموم في اللغة معناه الشمول<sup>(١)</sup>، وهو المنساق إلى الذهن من حاق اللفظ، والمتفاهم العرفي منه.

وأما بحسب الاصطلاح، فالظاهر أنه ليس للأصوليين اصطلاح خاص به، بل هو في اصطلاحهم مستعمل في معناه اللغوي والعرفي.

وما عرّف به " العام " في كلماتهم بتعريفاتٍ، ليس تعريفاً حقيقياً؛ لخروجه عن هذا الفن وغيره مما لا يكون لبيان حقيقة الأشياء وما هيئاتها، بل هو تعريفٌ لفظي ذكره للإشارة إلى ذلك المعنى اللغوي الواضح المعروف عند كل أحد؛ فلذا قال طاب ثراه: (العام والخاص: هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف إلا لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن).

هذا مضافاً إلى أن المعنى المركوز من العام في الذهن، أوضح من تلك التعريفات المذكورة في كتب القوم، وهذه الأوضحية تمنع عن كونها حقيقية؛ إذ لو كانت حقيقية، لزم

---

(١) ينظر: الصحاح - الجوهري ٥ / ١٩٩٣، المفردات في غريب القرآن - الراغب الأصفهاني ٣٦٠.

كونها أجلى من المعروف - بالفتح - والأمر هنا بالعكس، فإنَّ المعروف - أعني: ما في الذهن - أجلى من المعروف - بالكسر - أعني: هذه التعريفات، ولو لم يكن الأمر بالعكس لم يكن للإشكال عليها طرداً وعكساً مجال.

فإذن: وضوح معنى العام، وارتكازه في الأذهان، يكشف عن عدم كون تلك التعريفات له حقيقةً، بل يدل على كونها لفظية، ولذا قال طاب ثراه: (فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية).

وعلى أي حال، فالعام هو: اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له؛ فمثلاً: عنوان " كل رجلٍ عامٌّ، أي: شامل لكل ما يصلح أن ينطبق ويصدق عليه طبيعة الرجل من العالم والجاهل والعاقل والفاقد وهكذا.

ثم أفاد الماتن طاب ثراه: أنه قد يُطلق لفظ العام عند الأصوليين أيضاً على الحكم نفسه، فيقال عندئذٍ: إنَّ الحكم عامٌّ، وهذا إما باعتبار شمول الحكم: أ - لجميع أفراد موضوعه وانطباقه عليها بأسرها؛ من قبيل: " كلُّ شيءٍ طاهرٌ "، فإنَّ حكم الطهارة عام يشمل جميع مصاديق الشيء.

ب - لجميع أفراد متعلقه؛ من قبيل: الوجوب في إكرام كل عالم، الشامل لإكرام العلماء في كل حالة من حالاتهم، من القيام والقعود والأكل والشرب وهكذا.

ت - لجميع المكلفين؛ من قبيل: وجوب الصلاة، فإنه عامٌّ يشمل جميع المكلفين من دون اختصاص بمكلف دون مكلف، سواء أكان المكلف رجلاً أم امرأة، عالماً كان أم جاهلاً.



وأما "الخاص"، فقد عرّفه طاب ثراه بأنه اللفظ الدال على ذلك، أي: اللفظ الذي يدل على بعض الأفراد لا تمامها؛ كما إذا قال المولى - مثلاً -: "أكرم بعض العلماء". وقد يُطلق لفظ الخاص عند الأصوليين أيضاً على الحكم نفسه، فيقال: إنّ الحكم خاصٌّ، وهذا أيضاً إما باعتبار شمول الحكم: أ - لبعض أفراد موضوعه؛ كما إذا قال المولى - مثلاً -: "أكرم العلماء العدول"، فوجوب الإكرام يشمل العدول من العلماء دون الفساق منهم.

ب - لبعض أفراد متعلّقه؛ كما إذا قال المولى: "أكرم العلماء بإهدائهم كتباً فقهية"، فمتعلق الحكم هو الإكرام، إلّا أنّ الحكم - أعني: وجوب الإكرام -، لم يكن متوجّهاً إلى كل نوعٍ من أنواع الإكرام، بل نوع خاص منه، ألا وهو إهدائهم الكتب الفقهية.

ت - لبعض أفراد المكلفين؛ كخطاب وجوب الجهاد، فإنه خاصٌّ بالمكلفين الرجال، أو خطاب وجوب صلاة الجمعة كذلك.

ومن الحري التنبيه على أمرٍ، وهو أنّ (الخاص عند القوم لم يكن أمراً مقابلًا للعام، حتى يكون بينهما تقابل، ويكون له لفظٌ يخصه كالعام، بحيث تنقسم الألفاظ إلى قسمين ممتازين: قسمٌ منها يسمى بالعام، وقسمٌ آخر يسمى بالخاص، بل كانوا يريدون بالعام، العام غير المخصّص، وبالخاص العام المخصّص بوصف أو استثناء أو نحوهما، فراجع كلماتهم<sup>(١)</sup>.

---

(١) نهاية الأصول - تقرير بحث السيد البروجردى للشيخ المنتظري ١ - ٢ / ٣١٩.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٧٧)

وأما " التخصيص " فقد عرّفه طاب ثراه بأنه: إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ - العام - في نفسه شاملاً لذلك البعض لولا طرو التخصيص؛ كما إذا قال المولى - مثلاً -: " أكرم العلماء إلاّ الفاسقين منهم " .  
ومورد التخصيص شبيهٌ بالاستثناء المتصل؛ كقوله: " جاءني القوم إلاّ زيداً "، فإنّ " زيداً " داخلٌ في القوم موضوعاً، إلاّ أنه خارج حكماً.  
فإذن: التخصيص خروج حكمي.

وأما " التخصّص " فقد عرّفه طاب ثراه بأنه: كون اللفظ من أول الأمر - بلا تخصيصٍ - غير شاملٍ لذلك الفرد غير المشمول للحكم؛ كما إذا أمر المولى بوجوب إكرام العلماء، فالجاهل خارجٌ تخصّصاً عن هذا الحكم بلا حاجةٍ إلى التخصيص.  
ومورد التخصّص نظير الاستثناء المنقطع؛ كقول القائل: " جاءني القوم إلاّ حماراً "؛  
بداهة عدم دخول " الحمار " من الأول في القوم كي يُستثنى بعد ذلك، بل هو خارجٌ من أول الأمر.

وأما المقدمة الأخرى، فقد أشار إليها بقوله طاب ثراه: (أقسام العام...).

وينبغي البحث في هذه المقدمة، عن مطلبين:

المطلب الأول: لماذا قيّد الماتن طاب ثراه انقسام العام إلى الأقسام الثلاثة بقوله:  
(باعتبار تعلّق الحكم به) ؟.

والجواب: أنّ تقييده طاب ثراه إشارةً إلى منشأ هذا التقسيم - تقسيم العام إلى:  
الاستغراقي، والمجموعي، والبدلي -، وأنه هناك خلاف بين الأعلام في أنه ما هو منشأ هذا  
التقسيم ؟ هل التقسيم هذا بلحاظ الموضوع نفسه أعني: العام في نفسه بقطع النظر عن

كيفية تعلُّق الحكم به، أم بلحاظ كيفية تعلُّق الحكم بالعام؟ <sup>(١)</sup> خلاف بين الأعلام على قولين، اختار الماتن طاب ثراه القول الثاني؛ قائلاً: (ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلُّق الحكم به).

المطلب الآخر: في بيان الأقسام الثلاثة للعام.

١ - العام الاستغراقي: وهو أن يكون الحكم الشرعي شاملاً لكل فردٍ فردٍ، فيكون كلُّ فردٍ وحده موضوعاً للحكم مستقلاً، فالحكم وإن كان واحداً في مقام الإنشاء والإبراز، إلا أنه في مقام الثبوت والواقع متعدد بعدد أفراد العام؛ ففي مثل قولنا: "أكرم كل عالم" وإن كان الحكم واحداً في مقام الإنشاء، إلا أنه بحسب الواقع ينحل بانحلال أفراد موضوعه، فيكون في قوة قولنا: "أكرم زيد العالم" و "أكرم بكر العالم" وهكذا، فيثبت لكل فرد حكمٌ مستقل لا يرتبط بالحكم الثابت للآخر، وبالنتيجة فلكلِّ حكمٍ متعلق بفردٍ من الموضوع امتثالٌ خاص وعصيانٌ خاص.

---

(١) ولا بأس بتوضيح شقي النزاع:

أما الشق الأول: فلأنَّ الملحوظ فيه تارةً يكون جميع أفراد العام بنحو الشمول والاستيعاب، وثانيةً يكون جميع أفراد بنحو البدل، وثالثةً يكون جميع أفراد بنحو المجموع كموضوع واحد، والأول عام استغراقي، والثاني بدلي، والثالث مجموعي.

وأما الشق الآخر: فلأنَّ الشارع المقدس تارةً يجعل الحكم لكل فردٍ من أفراد العام مستقلاً في عرضٍ واحدٍ، فيكون هنا جمعاً لمتعددة بتعدد أفراد. وثانيةً يجعل الحكم لكل فردٍ من أفراد بنحو البدل في عرضٍ واحدٍ، فيكون هنا جعلاً واحداً لفردٍ واحدٍ على البدل.

وثالثةً يجعل الحكم لمجموع أفراد بنحو المجموع كموضوعٍ واحدٍ، فيكون الجعل هنا أيضاً واحداً، فعلى الأول يكون العام استغريقياً، وعلى الثاني بدلياً، وعلى الثالث مجموعياً.

ينظر: المباحث الأصولية - الفياض ٦ / ٢٥٧.

٢ - العام المجموعي: وهو أن يكون الحكم ثابتاً لمجموع أفراد الموضوع من حيث المجموع، بمعنى أن مجموع الأفراد بما هو مجموع يشكّل موضوعاً مركباً واحداً وقد ثبت له حكمٌ واحدٌ، فالحكم في هذا العام واحدٌ في مقامي الإثبات والثبوت؛ بلحاظ أن المولى قد جعل المجموع من حيث المجموع موضوعاً واحداً، بحيث يكون كل فرد جزء الموضوع لا تمامه، وبالنتيجة فلا يتحقق الامتثال في هذا العام إلا بإتيان الجميع، وأما العصيان فلا فرق في تحققه بين عدم الإتيان بشيء من الأفراد أصلاً أو الإتيان ببعض الأفراد دون بعض؛ كوجوب الإيمان بالأئمة الأطهار عليهم السلام، فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع، بحيث لو أحل بإيمان واحدٍ منهم عليه السلام لم يمثل أصلاً.

٣ - العام البدلي: وهو أن يكون الحكم الشرعي ثابتاً لواحدٍ من الأفراد على البدل، بمعنى أن فرداً واحداً في الواقع، موضوعٌ للحكم، غايته لم يُعيّن ذلك الفرد بل هو لا على التعيين، بحيث يقبل الصدق على كل فردٍ من أفراد العام؛ فمثلاً: لو قال المولى: "أعتق أية رقبة شئت" فالأداة "أي" تفيد العموم البدلي، وأن فرداً واحداً من أفراد الرقبة لا بد من عتقه، إلا أن المكلف مخير في اختيار أي فردٍ من الأفراد، وبالنتيجة فلو أعتق رقبةً واحدةً، فقد حصل الامتثال وسقط التكليف.

وعلى هذا، فالحكم في هذا العام أيضاً، واحدٌ في مقامي الإثبات والثبوت؛ حيث إن الحكم فيه تعلّق بصرف وجود الطبيعة السارية إلى جميع أفرادها، والمفروض أن صرف الوجود غير قابلٍ للتعدد، وعليه فلا محالة يكون الحكم المتعلق به واحداً.

ثم تعرّض الشيخ الماتن طاب ثراه، لإشكال المحقق النائيني طاب ثراه؛ بقوله: (فإن قال قائل...)، حيث أشكل المحقق النائيني طاب ثراه<sup>(١)</sup> في المقام بما حاصله: أن في عدّ البدلي من أقسام العموم الذي هو بمعنى الشمول مسامحةً واضحةً، وإلا فليس فيه شمولٌ أصلاً، بل إنَّ معناه ينافي الشمول.

ووجه تلك المسامحة هو: أنَّ البدلية فيه بمعنى أنَّ كلَّ واحدٍ من الأفراد، صالحٌ لانطباق موضوع الحكم عليه على البدل، حال كون البدلية شاملةً لجميع الأفراد، وعليه فيكون الشمول فيه لجميع الأفراد باعتبار البدلية المذكورة، وأنها - أعني: البدلية المذكورة - شاملةٌ لجميع الأفراد، لا أنَّ الحكم الوارد عليه يكون وارداً على جميع الأفراد حتى يتحقق معنى العموم والشمول.

وبتعبير أخصر: أنَّ إطلاق العموم على البدلي مسامحة؛ للتناقض بين كون المفهوم شاملاً لجزئياته وكون أحد جزئياته موضوعاً للحكم، فإطلاق العموم عليه؛ من جهة أنَّ أحد الأفراد الذي هو الموضوع للحكم يمكن أن يكون هذا أو ذاك أو آخر، بما يتحصل من الجميع أنَّ جُلَّ غرض المحقق النائيني طاب ثراه، هو أنَّ العموم البدلي ليس - في الحقيقة - من أقسام العموم، بمعنى كون الحكم شاملاً لجميع أفراد الموضوع، وأنَّ وجه المسامحة في إطلاق العموم عليه هو عموم البدلية لجميع أفراد الموضوع<sup>(٢)</sup>.

ثم أجاب الماتن طاب ثراه على هذا الإشكال؛ بقوله: (نقول في جوابه...)، وحاصله: أن العموم في جميع الموارد بمعنى الشمول، غايته أنَّ عموم كل شيءٍ بحسبه، فالمراد من

---

(١) ينظر: أجدود التقارير - تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي ٢ / ٢٩٤ - ٢٩٥، فوائد

الأصول - تقرير بحث النائيني للكاظمي ١ - ٢ / ٥١٤.

(٢) ينظر: أصول الفقه - الشيخ حسين الحلي ٥ / ٨٧.

العموم والشمول في البدلي هو: صلوح كل فردٍ من أفراد العام، لأن يقع موضوعاً أو متعلقاً للحكم الشرعي، فكل فردٍ له استعدادٌ لذلك، وإن لم يبلغ هذا الاستعداد مرحلة الفعلية بأن يكون تمام الأفراد موضوعاً أو متعلقاً للحكم بالفعل، إلا أن ذلك لا يُخرج العموم البدلي عن كونه كذلك؛ بعد أن كان معنى البدلية، قابلية كل فردٍ وشأنيته لأن يكون وعاءً لامتنال الحكم فيه.

غاية ما في البين، أن البدلية كالشمول تارةً تستفاد من الدليل اللفظي الموضوع للبدلية؛ كلفظة "أي" وكـ "النكرة المنونة"، ونحو ذلك؛ كما إذا قال - مثلاً -: "اعتق أية رقبة شئت"، فإن لفظة "أية" دالةٌ على العموم البدلي.

وأخرى تستفاد من الإطلاق ومقدمات الحكمة؛ كما إذا قال - مثلاً -: "اعتق رقبة"، ويجراء مقدمات الحكمة تُثبت بأن الامتنال يحصل بعق أي فردٍ من أفراد الرقبة، سواء أكانت رقبة مؤمنة أم كافرة؛ على أساس أن المولى في مقام البيان، وقد أطلق كلامه، فلو كان غرضه متعلقاً بعق الرقبة المؤمنة، لكان عليه بيان ذلك وتقييده، ولما لم يُبين فيعلم كفاية عتق مطلق الرقبة.

وفي ضوء هذا، فالبدلية في القسم الأول تسمى بالعام البدلي، وموطن بحثه باب العام والخاص، وفي القسم الآخر تسمى بالمطلق البدلي في قبال المطلق الشمولي، وموطن بحثه باب المطلق والمقيد<sup>(١)</sup>.

---

(١) ولا بأس - توضيحاً لما أفاده الشيخ المظفر طاب ثراه في مقام الجواب - أن ننقل هنا ما ذكره المحقق المرحوم الشيخ حسين الحلي طاب ثراه؛ حيث قال: (أما أن العموم البدلي من أقسام المطلق، فذلك لم يتعرض له شيخنا طاب ثراه - أي: المحقق النائيني طاب ثراه - فيما عرفته مما نقلنا، ولو فرضنا تعرضه له فلا بأس به؛ إذ لا مانع من الحكم بكونه من أقسام المطلق ولو باعتبار كون الغالب ي العموم

### توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله طاب ثراه: (اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه...) وهذا التعريف للعام قريبٌ مما ذكره السيد البروجردي طاب ثراه - بعدما علّق على تعريف صاحب الكفاية طاب ثراه للعموم -؛ بقوله: (فالأجود أن يقال: إنه عبارة عن كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم الواحد، فلفظة العلماء تتصف بالعموم؛ من جهة كونها بحيث يشمل مفهومها لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم واحدا أعني: العالم)<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: (باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع، أو المتعلق) هنا جملة من المصطلحات التي يحسن بنا التعرّف عليها<sup>(٢)</sup>، وهي: متعلق الحكم، وموضوع الحكم، وموضوع التكليف.

والمراد من متعلق الحكم، هو: ما يُطالب به العبد من الفعل أو الترك؛ كالحج، والصلاة، والصوم، وغير ذلك من الأفعال، وبعبارة أخرى: متعلق الحكم عبارة عن فعل المكلف و ما يصدر عنه في الخارج - أعني: المعنونات لا العناوين والأسماء -؛ إذ لا شبهة في أن متعلّق الحكم الشرعي، لا يكون إلاّ الفعل، فلا يتعلّق بالأعيان الخارجية.

---

البدي هو استفادته من المطلق، وإن كان قد يستفاد أيضاً من الدليل اللفظي الموضوع للبديلة؛ مثل لفظ أيّ ومثل النكرة المؤنّنة، ونحو ذلك) أصول الفقه ٥ / ٨٨.

(١) نهاية الأصول - تقرير بحث السيد البروجردي للشيخ المنتظري ١ - ٢ / ٣١٧.

(٢) ينظر في ذلك: مفاتيح الأصول - محمد الطباطبائي ٢٩١، فوائد الأصول - تقرير بحث المحقق النائيني للكاظمي ١ - ٢ / ١٤٥، منتهى الأصول - البجنوردي ١ / ١٢٩، نهاية الأصول - تقرير بحث السيد البروجردي للمنتظري ١ - ٢ / ٢٥٥.

والمراد من موضوع الحكم، هو: متعلق المتعلق، أي الموضوعات التي يتعلّق بها فعل المكلف.

والمراد من موضوع التكليف، هو: المكلف الذي طولب بالفعل أو الترك، مع شروط التكليف؛ ككونه عاقلاً بالغاً وغيرهما من الشروط التي أخذها الشارع في بعض موضوعات التكليف؛ ككون المكلف حرّاً مستطيعاً في موضوع الحج.

قوله طاب ثراه: (٢ - العموم المجموعي، وهو...) ذكر المرحوم السيد البروجردي طاب ثراه: (أنّ القدماء من الأصوليين كانوا يقصدون بالعام المجموعي كلّ مركب ذي أجزاء، ولذا كانوا يمثلون له بمثل الدار ونحوها) (١).



## المحاضرة ((٢٢))

قال المصنّف طاب ثراه: ((١ - أَلْفَاظُ الْعُمُومِ

لا شك أنّ للعموم ألفاظاً تخصه دالة عليه إما بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة، وهي إما أن تكون ألفاظاً مفردة؛ مثل " كل " وما في معناها مثل " جميع " و " تمام " و " أي " و " دائماً " .

وإما أن تكون هيئات لفظية؛ كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، وكون اللفظ جنساً محلي باللام جمعاً كان أو مفرداً، فلتتكلم عنها بالتفصيل:

١ - لفظة " كل " وما في معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً، وأنّ العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها.

٢ - " وقوع النكرة في سياق النفي، أو النهي "، فإنه لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً، لا وضعاً؛ لأنّ عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

٣ - " الجمع المحلى باللام، والمفرد المحلى بها "، لا شك في استفادة العموم منهما عند عدم العهد، ولكنّ الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام، وإنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة، ولا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فرداً فرداً.

وقد توهم بعضهم: أنَّ معنى استغراق الجمع المحلّ وكل جمع مثل؛ "أكرم جميع العلماء"، هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد فرداً فرداً، فيشمل كل جماعة جماعة، ويكون بمنزلة قول القائل: "أكرم جماعة جماعة" فيكون موضوع الحكم كل جماعة على حدة، لا كل مفرد، فإكرام شخصٍ واحدٍ، لا يكون امتثالاً للأمر.

وذلك نظير عموم التثنية، فإنَّ الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كلّ اثنين اثنين، فإذا قال: "أكرم كل عالين"، فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء، لا كل فرد)).

الكلام في الفصل الأول من فصول مبحث العام والخاص، فإنه بعد الفراغ من بيان المقدمتين، شرع الماتن طاب ثراه في تفصيل مباحث العام والخاص، ضمن أحد عشر فصلاً، وهذا شروع به:

### الفصل الأول: في ألفاظ العموم

وفي هذا الفصل هناك بحثان:

أحدهما: هل في لغة العرب ألفاظ مختصة بالعموم وحقيقة فيه، بحيث يكون استعمالها في غير العموم مجازاً؟.

وثانيهما: على تقدير وجود ألفاظ تخصُّ العموم، يبحث في نحو دلالتها على العموم، هل هو بالوضع، أم بالإطلاق، أم بحكم العقل؟ وما هي تلك الألفاظ؟.

أما البحث الأول: فقد ذكر الشيخ الماتن طاب ثراه، أنه لا شك في أنَّ للعموم في لغة العرب ألفاظاً تخصُّه ودالَّةٌ عليه<sup>(١)</sup>.

وأما البحث الآخر: فقد بيَّن طاب ثراه بأنَّ كيفية دلالة هذه الألفاظ على العموم على أنحاء:

فقسمُ منها دلالته على العموم بالوضع، وأنَّ الواضع وضعه للدلالة على العموم.

وقسمُ منها دلالته على العموم بتوسط الإطلاق ومقدمات الحكمة.

وقسمُ منها بحكم العقل.

ثم بيَّن طاب ثراه أنَّ الألفاظ الدالة على العموم، على صنفين:

الصنف الأول: إما أن تكون ألفاظاً مفردة؛ مثل: "كل" وما في معناها، مثل "جميع

" و "تمام" و "أي" و "دائماً".

---

(١) ولكن ينبغي أن يعلم بأنَّ في المسألة عدة أقوال: فذهب الفقهاء بأسرهم وأكثر المتكلمين إلى أنَّ العموم له صيغة موضوعة في اللغة تختص به، وهذا هو رأي الشيخ الماتن طاب ثراه، كما يشير إليه قوله: (لا شك أنَّ للعموم ألفاظاً تخصه دالة عليه).

وذهب السيد المرتضى طاب ثراه وجماعة إلى أنه ليس للعموم لفظ موضوع إذا استعمل في غيره كان مجازاً، بل كلُّ ما يدعى من ذلك مشتركاً بين الخصوص والعموم، وصرَّح السيد المرتضى طاب ثراه بأنَّ تلك الصيغ نُقلت في عُرف الشرع إلى العموم، كقوله بنقل صيغة الأمر في العُرف الشرعي إلى الوجوب. وذهب قومٌ من المرجئة وغيرهم إلى أنَّ جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم، حقيقةً في الخصوص، وإنما يُستعمل في العموم مجازاً. وقد أشار المحقق الحلي طاب ثراه إلى قول رابعٍ بالتوقف. ينظر في ذلك: العدة في أصول الفقه - الشيخ الطوسي ١ / ٢٧٨، معارج الأصول - المحقق الحلي ٨٢، معالم الدين ١٠٢.

الصنف الآخر: وإما أن تكون هيئات لفظية؛ كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي،  
وكون اللفظ جنساً محلياً باللام جمعاً كان أو مفرداً.

فلنتحدث عن كل واحدٍ من هذه الألفاظ بالتفصيل:

#### ١ - لفظة " كل " وما في معناها.

وقد أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه: أن دلالة لفظة " كل " وما في معناها على العموم والاستيعاب بالوضع، يعني: أن لفظة " كل " تدلُّ على أن الحكم ثابتٌ لجميع أفراد مدخولها، وكون هذه الدلالة بالوضع، وأنَّ الواضع قد وضع هذه اللفظة للدلالة على هذا المعنى؛ للتبادر، بتقريب: أنَّ المتبادر إلى الذهن من لفظة " كل " وما في معناها مما يقع سوراً للموجبة الكلية عند إطلاقها في أية لغةٍ كانت، هو العموم والشمول لجميع أفراد المدخول، والتبادر أية الحقيقة.

ثم أنَّ هاهنا بحثاً تطرَّق إليه الأعلام، أشار إليه الشيخ الماتن طاب ثراه من خلال قوله: (وأنَّ العموم معناه: الشمول لجميع أفرادها مهما كان...)، وحاصله: أنه بعد التسليم بأنَّ لفظة " كل " وما في معناها، هي موضوعةٌ للعموم واستيعاب المدخول، إلاَّ أنَّ هذا العموم هل هو عموم ما يُراد من مدخولها بحيث يحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة في المدخول، أو عموم ما ينطبق عليه المدخول، فلا يحتاج إلى إجراء قرينة الحكمة؟.

في المسألة رأيان:

الرأي الأول: ما ذهب إليه جمع من الأعلام، من أنَّ لفظة " كل " وما في معناها وإنَّ كانت موضوعةٌ للعموم واستيعاب المدخول، إلاَّ أنَّها موضوعةٌ لعموم ما يُراد من مدخولها سعةً وضيقاً، فإنَّ كان المدخول وسيعاً غيرَ مقيّدٍ، فلفظة " كل " تستوعب جميع أفرادها على

سعته، فإذا أُريد من المدخول - أي: من كلمة "رجل" - مثلاً - في قولنا: "أكرم كلَّ رجلٍ" - مطلق الرجل، كانت لفظة "كل" دالةً على استيعاب جميع أفراد الرجل.

وأما لو كان المدخول مقيّداً بقيدٍ، فهي تستوعب جميع أفراد المقيّد، فلو أُريد من المدخول خصوص: الرجل العادل، فلا تكون لفظة "كل" دالةً على استيعاب جميع أفراد الرجل بل على استيعاب أفراد خصوص الرجل العادل.

وعلى هذا، فلا يكون تقييد مدخول لفظة "كل" وما في معناها ولو بقيود متعددة، منافياً لمعناها، فهي في الجميع مستوعبة لأفراد مدخولها، غايته أن المدخول يختلف سعةً وضيقةً.

ومن هنا، فنحن بحاجة في استفادة العموم من لفظة "كل"، إلى إجراء قرينة الحكمة أولاً في كلمة "الرجل"، ليثبت أن المراد منها هو مطلق الرجل وليس خصوص الرجل العادل، وبعد ذلك تثبت دلالة لفظة "كل" على العموم.

الرأي الآخر: ما ذهب إليه جمعٌ آخرون، من أن دلالة لفظة "كل" وما في معناها من أداة العموم، على إرادة عموم ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها، لا تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة فيه لإثبات إطلاقه أولاً، وإنما هي تكون مستندة إلى الوضع.

بيان ذلك: أن لفظة "كل" أو ما شاكلها التي هي موضوعة لإفادة العموم، تدل بنفسها على إطلاق مدخولها وعدم أخذ خصوصية فيه ولا يتوقف ذلك على إجراء المقدمات؛ ففي مثل قولنا: "أكرم كلَّ رجلٍ" تدل لفظة "كل"، على سراية الحكم إلى جميع من ينطبق عليه الرجل من دون فرق بين الغني والفقير، والعالم والجاهل، والأبيض والأسود، وما شاكل ذلك، فتكون هذه اللفظة بياناً على عدم أخذ خصوصيةً وقيدٍ في مدخولها.

وهذا الرأي هو المستفاد من كلمات الشيخ الماتن طاب ثراه: (وأنَّ العموم معناه: الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها).

## ٢- وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي.

وقد أفاد طاب ثراه أنه لاشك في دلالة النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي، على عموم السلب لجميع أفراد النكرة، سواء أباشر النافي النكرة نفسها؛ من قبيل: "ما أحدٌ قائماً"، أم باشر عاملها؛ من قبيل: "ما قام أحدٌ"، وسواء أكان النافي "ما"، أم "لن"، أم "لم"، أم "ليس"، أم غيرها.

ثم أنَّ هذه الدلالة بحكم العقل، لا بتوسط الوضع؛ بدليل أن انعدام الطبيعة يتوقف - عقلاً - على ترك جميع أفرادها؛ بداهة أنَّ الطبيعة تُوجد مع وجود فردٍ واحدٍ من أفرادها، وهذا خلاف ما هو المطلوب من انعدامها، وعندها فدلالة النكرة الواقعة في حيز النفي أو النهي على العموم، إنما تكون بحكم العقل.

## ٣- الجمع المحلّ باللام، والمفرد المحلّ بها.

وقد أفاد طاب ثراه أنه لاشك في استفادة العموم منهما، غاية الأمر قيّدوا إفادة العموم منهما، بما إذا لم يكن هناك عهدٌ.

ثم أنَّ دلالة الجمع المحلّ باللام والمفرد المحلّ بها على العموم، هل هي بالوضع، أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة؟

المستفاد من ظاهر كلمات الماتن طاب ثراه، التفصيل: فهي بالوضع في الجمع المحلّ باللام؛ فإنَّ هيئة الجمع المحلّ باللام التي ترد على المادة؛ كقولنا: "أكرم العلماء" - ولم يكن

هناك عهدٌ بعلماء معينين -، موضوعَةٌ للدلالة على سريّة الحكم إلى جميع أفراد مدخولها وهو العالم.

وأما في المفرد المحلّي باللام ولم يكن هناك عهدٌ، فهي بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة، فعندما يقال: "أكرم العالم"، ولم يقيّد العالم بأنه عالم فقهٍ أو أصولٍ أو غير ذلك، فهذا معناه العموم والشمول لكل عالمٍ؛ باعتبار أنّ المتكلم حكيمٌ وهو في مقام البيان، فلو كان قد أراد صنفاً خاصاً لوجب عليه بيانه، وإلاّ كان مخلاً بغرضه، ومنافياً لحكمته، وهو خلاف الفرض، فعدم بيانه لصنفٍ خاص يكشف عن عدم إرادته له، وهذا معناه العموم. هذا هو مقدار الفرق بين الجمع المحلّي باللام، والمفرد المحلّي بها، وإلاّ فلا تفاوت بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فرداً فرداً<sup>(١)</sup>.

ثم أشار طاب ثراه إلى توهمٍ في المقام، بقوله: (وقد توهم بعضهم: أنّ معنى... إلخ)، وحاصل التوهم يرجع إلى إبداء فارقٍ آخر بين عموم الجمع المحلّي باللام، وعموم المفرد المحلّي بها، وحاصله: أنّ عموم المفرد المحلّي باللام، عبارة عن كل فردٍ فردٍ، فقول المولى: "أكرم العالم" معناه: إكرام كل واحدٍ واحدٍ من العلماء، أي: أنه يدلُّ على الاستغراق في جميع الأفراد التي يصدق عليها لفظ "العالم".

وهذا بخلاف عموم الجمع المحلّي بها بل كل جمعٍ، فإنه عبارة عن كل جماعةٍ جماعةٍ، فقول المولى: "أكرم العلماء" معناه: أنّ المكلف ملزّمٌ في كل مرةٍ إكرام جماعةٍ من العلماء

---

(١) ثم أنّ الامتياز بين العموم المستند إلى الوضع، والعموم المستند إلى قرينة الحكمة، هي: (أنّ الثاني يتوقف على عدم بيان دخل قيدٍ ما في غرض المولى مع كونه في مقام البيان، والأول بيانٌ على عدم دخله فيه، فهما أشبه شيءٍ بالأصول والأمارات) ينظر: محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفتاوى ٥ / ١٦٠.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (١٩١)

أقلُّهم ثلاثة، حتى يصدق الامتثال، بحيث لو أكرم في كل مرتبة شخصاً واحداً، لما عُدَّ ممثلاً للأمر.

فإذن: معنى "أكرم العلماء": أكرم كلَّ جماعةٍ جماعةٍ من العلماء، نظير عموم التثنية، فإنَّ الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كلَّ اثنين اثنين؛ فإذا قال: "أكرم كلَّ عالِمين"، معناه: أكرم كلَّ اثنين اثنين من العلماء، لا كل فردٍ فردٍ، وعندها فإكرام شخصٍ واحدٍ لا يعدُّ امتثالاً.

ثم بيَّن طاب ثراه منشأ هذا التوهم، وهذا ما سيأتي إن شاء الله تعالى لاحقاً.

توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((وأن العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لدخولها)) فمثلاً: في قولنا "أكرم كلَّ رجلٍ" العموم معناه: الشمول لجميع أفراد الرجل مهما كان للأفراد من خصوصياتٍ لاحقةٍ لدخول "كل" وهو الرجل، والمقصود بها: كأن يكون الرجل فقيراً، غنياً، أسوداً، أبيضاً، فاسقاً، عادلاً، إلى غير ذلك من الخصوصيات الفردية.

قوله طاب ثراه: ((لا شك في استفادة العموم منهما - أي: الجمع المحلّى باللام، والمفرد المحلّى بها - عند عدم العهد)) في الحقيقة أنَّ دلالة الجمع المحلّى باللام - عند عدم العهد - على العموم، مما لا نزاع فيه بين الأعلام؛ قال المحقق صاحب المعالم طاب ثراه: (الجمع المعرّف بالأداة يفيد العموم حيث لا عهد، ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب، ومحققو مخالفينا على هذا أيضاً<sup>(١)</sup>)، وأما المفرد المحلّى بها، فدلالته على العموم محلٌّ خلافٍ بينهم؛ قال صاحب المعالم طاب ثراه: (وأما المفرد المعرّف، فذهب جمع من الناس: إلى أنه



يفيد العموم، وعزاه المحقق إلى الشيخ، وقال قوم: بعدم إفادته، واختاره المحقق والعلامة وهو الأقرب<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((وقد توهم بعضهم...)) وهذا التوهم للمحقق الشريف الجرجاني<sup>(٢)</sup>؛ كما أشار لذلك المحقق الأصفهاني طاب ثراه؛ بقوله: (قال المحقق الشريف - بعدما نصّ على أن المفرد المعرف بلام الاستغراق، يفيد استغراق الآحاد -: وأما الجمع، فلما دلّ على الجنس مع الجمعية، فلو أجرى حاله في الاستغراق على قياس حال المفرد، كان معناه كل جماعة جماعة، لا كل واحد، فإذا نسب إليه حكم كان الظاهر انتسابه إلى كل جماعة)<sup>(٣)</sup>.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) هو: المير سيد علي بن السيد محمد بن علي الحسيني الحنفي الاسترآبادي، أبوالحسن الشهير بالسيد الشريف العلامة المحقق، وكان متكلماً بارعاً عجيب التصرف كثير التحقيق ماهراً في الحكمة والعربية، صاحب المصنفات والخواشي والشروح المعروفة الكثيرة. ولد المحقق الشريف سنة (٧٤٠ هـ) بجرجان، وتوفي بشيراز سنة (٨١٦ هـ). ينظر: الكنى والألقاب - عباس القمي ٢ / ٣٥٨ - ٣٥٩، هدية

العارفين - البغدادي ١ / ٧٢٨

(٣) هداية المسترشدين ٣ / ١٩٦.

## المحاضرة ((٢٣))

قال المصنّف طاب ثراه: ((ومنشأ هذا التوهم: أنّ معنى الجمع " الجماعة "، كما أنّ معنى الثنية " الاثنين "، فإذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعةٍ جماعةٍ، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فردٍ فردٍ، وعلى الثنية دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين؛ لأنّ أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

ولكن هذا توهم فاسد؛ للفرق بين الثنية والجمع؛ لأنّ الثنية تدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة والكثرة، بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط؛ لأنّ أقلّ الجمع ثلاثة، وأما من جانب الكثرة فغير محدود أبداً، فكلّ ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد - مهما كثرت - فهي مرتبة من الجمع واحدة وجماعة واحدة، حتى لو أريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها كلها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له، فيكون معنى استغراق الجمع: عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع ومرتبة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبه، فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد، لا إلى آخر المراتب؛ إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلاّ مرتبة واحدة، لا مراتب متعددة، وليس إلاّ حد واحد هو الحد الأعلى، لا حدود متكررة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد، معناه: عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم، الفرق بينهما إنما هو في عدم الاستغراق، فإنَّ عدم استغراق المفرد  
يوجب الاقتصار على واحد، وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل  
الجمع، وهو ثلاثة.

## ٢ - المخصَّص المتصل والمنفصل

إنَّ تخصيص العام على نحوين:

١ - أن يقترن به مخصَّصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم؛ كقولنا:  
" أشهد أن لا إله إلا الله "، ويسمى " المخصَّص المتصل " فيكون قرينةً على  
إرادة ما عدا الخاص من العموم.

وتلحق به - بل هي منه - القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة على إرادة  
الخصوص، على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده.

٢ - ألا يقترن به مخصَّصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله  
أو بعده، ويسمى " المخصَّص المنفصل "، فيكون أيضاً قرينةً على إرادة ما عدا  
الخاص من العموم، كالأول)).

كان كلامنا أخيراً حول التوهم الذي أشار إليه الشيخ الماتن طاب ثراه، وقد قرَّرناه في  
الدرس السابق، وأما الآن فيشير طاب ثراه إلى بيان منشأ ذلك التوهم، بما حاصله:

أنَّ المتوهم لاحظ معاني المفرد والتثنية والجمع؛ كونها تقع مدخولاً لأداة العموم، فـ  
المفرد " دالٌّ على الفرد الواحد، و " التثنية " تدلُّ على الفردين، و " الجمع " يدلُّ على  
الجماعة، أقلهم ثلاثة عند النحاة.

وعندها إذا دخلت أداة العموم، فوظيفتها أنها تفيد عموم مدخولها، فإذا دخلت على المفرد دلّت على العموم بلحاظ كل فردٍ فردٍ، وإذا دخلت على التثنية دلّت على العموم بلحاظ كل اثنين اثنين، وهكذا إذا دخلت على الجمع دلّت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، مما يعني: أنّ فرقاً هناك بين عموم الجمع وعموم المفرد، متمثّل في أنّ الاستغراق في عموم المفرد بلحاظ كل فردٍ فردٍ، الأمر الذي يحصل الامتثال بإكرام كل فردٍ على حدة في مثل: "أكرم كلّ عالمٍ، أو أكرم العالم"، بينما في عموم الجمع فالاستغراق بلحاظ مراتب الجمع، أي: كل مرتبة مرتبة من مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد فرداً فرداً، ولذا فلا يحصل الامتثال بإكرام شخصٍ واحدٍ في مثل: "أكرم جميع العلماء، أو أكرم العلماء".

وقد أجاب الشيخ الماتن طاب ثراه على هذا التوهم؛ بقوله: (ولكن هذا التوهم فاسدٌ... إلخ)، وحاصله: أنّ قياس الجمع على التثنية، قياسٌ مع الفارق؛ على أساس أنّ التثنية محدودةٌ من جانبي القلة والكثرة، بأن لا تكون أقل من الاثنين، وإلاّ لكانت مفرداً، وألاّ تكون أكثر من الاثنين، وإلاّ لكانت جمعاً؛ فمن أجل ذلك يكون عموم التثنية بلحاظ كل اثنين اثنين.

وهذا بخلاف الجمع فهو محدود من جانب القلة فقط؛ نظراً إلى أنّ أقلّ الجمع ثلاثة، وأما من جانب الكثرة، فغير محدودٍ أبداً؛ إذ كل ما نفضيه لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت، حتى لو أريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها كلّها مرتبةٌ واحدةٌ وجماعةٌ واحدةٌ من الجمع، لا مجموعة مراتب له بعدد كل فردٍ.

وعليه فاستغراق الجمع معناه: عدم الوقوف على حدٍّ خاص من حدود الجمع، وعدم الاكتفاء بمرتبةٍ دائيةٍ منه، بل المقصود أعلى مراتبه، فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا إلى آخر المراتب؛ إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلاّ مرتبةٌ واحدةٌ لا مراتب متعددة، وليس

إلاَّ حدُّ واحدٌ هو الحد الأعلى، لا حدود متكررة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الأفراد.

فتحصل: أنه لا فرق بين المفرد المحلى باللام والجمع المحلى بها من ناحية الاستغراق والشمول، فكما أنَّ المفرد عمومُه بلحاظ كل فردٍ فردٍ، كذلك الجمع عمومُه بلحاظ كل فردٍ فردٍ إلى آخر الأفراد.

نعم، هناك فرقٌ بينهما في أمرٍ هو خارج عن محل البحث، ألا وهو عدم الاستغراق، فلو فرضنا عدم دلالة المفرد على الاستغراق، لوجب الاقتصار على الواحد، بخلاف الجمع فلو فرضنا عدم دلالة على الاستغراق، لوجب الاقتصار على أقل الجمع وهو الثلاثة. فالاختلاف - إذن - من هذه الناحية، أي: من ناحية عدم الاستغراق، فعدم استغراق المفرد المحلى باللام يوجب الاقتصار على الواحد، وعدم استغراق الجمع المحلى بها يوجب الاقتصار على الثلاثة.

هذا تمام الكلام في الفصل الأول من فصول مبحث العام والخاص.

ثم شرع الماتن طاب ثراه بـ:

### الفصل الثاني: المخصَّص المتصل والمنفصل

الكلام في الفصل الثاني من فصول مبحث العام والخاص، وهو ما يتعلق بأقسام المخصَّص، بعد أن اتضح لدينا تعريف التخصيص في المقدمة الأولى من مقدمتي مبحث العام والخاص، وأنه عبارة عن: الخروج الحكمي، جاء دور التعرُّف على أقسامه، فنقول:

إنَّ المخصَّص - في تقسيم كلي - ينقسم إلى قسمين:

مخصَّص لفظي، ومخصَّص لبي، أما اللبي فسياًتي الحديث عنه لاحقاً إن شاء الله تعالى،

وأما فعلاً فالبحت معقودٌ لبيان المخصَّص اللفظي، وهو ينقسم إلى قسمين:

١ - المخصّص المتصل.

٢ - المخصّص المنفصل.

أما المتصل: فهو عبارة عن المخصّص الذي يتصل بالعام في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم، ففي نفس الكلام الذي ورد فيه العام، قد ورد الخاص فيه أيضاً؛ كقولنا: "أشهد أن لا إله إلا الله"، فإنّ الخاص - إلا الله - قد اتصل بالعام - لا إله - في نفس الكلام، وكقول المولى: "أكرم العلماء إلا الفاسقين منهم".

وهذا ما يسمّى بـ "المخصّص المتصل"، فيكون قرينةً على إرادة ما عدا الخاص من العموم.

ثم بيّن الماتن طاب ثراه من خلال قوله: (وتُلحق به - بل هي منه - القرينة الحالية... إلخ)، أن القرينة الحالية التي يكتنف الكلام بها الدالة على إرادة الخصوص، ملحقةٌ بالمخصّص المتصل، بل هي منه.

وهذا التعبير منه طاب ثراه في صياغة القرينة الحالية، ناشئٌ من جهة صدق عنوان المخصّص على القرينة الحالية؛ فقول النبي الأكرم ﷺ - مثلاً -: "لا إله موجودٌ"، نعلم من حاله أن مراده لا إله إلا الله، فلا يشمل غير الله رأساً لا بدواً ولا استقراراً.

وكذلك قول المولى لعبده: "أكرم العلماء"، وقد قاله بعدما خرج من مجلسٍ كان يذمُّ فيه علماء السوء والفسق بشدة، فإنه يُعلم من حاله أن مراده خصوص العلماء العدول.

فمثل هذه القرائن الحالية التي يكتنف بها الكلام، هل ينطبق عليها عنوان المخصّص الذي يقلب الظهور البدوي للعام من العموم إلى الخصوص أو لا؟

فقال الماتن طاب ثراه - أولاً - في ذلك: (وتُلحق به)، ومعنى الإلحاق أنها ليست منه لكنها تلحق به، ثم عاد قائلاً بأنّ القرينة الحالية هي من قسم المخصّص المتصل.

وأما المنفصل: فهو عبارة عن المخصّص الذي لم يقترن بالعام في نفس الكلام الملتقى من المتكلم، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده؛ كما إذا قال المولى - أولاً - " " أكرم العلماء "، ثم بعد ذلك قال: " لا تكرم الفسّاق من العلماء "، أو بالعكس.

وهذا ما يسمّى بـ " المخصّص المنفصل "، فيكون أيضاً قرينةً على إرادة ما عدا الخاص من العموم، كالأول.

ثم عرّج الماتن طاب ثراه على بيان نقطة الاشتراك والافتراق بين قسمي المخصّص، وهذا ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

## المحاضرة ((٢٤))

قال المصنّف طاب ثراه: ((فإذاً: لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلم، وإنما الفرق بينهما من ناحية أخرى، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم، ففي المتصل لا ينعقد للكلام ظهوراً إلا في الخصوص، وفي المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير أنّ الخاص ظهوره أقوى، فيقدّم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر.

والسر في ذلك: أنّ الكلام مطلقاً - العام وغيره - لا يستقر له الظهور ولا ينعقد إلا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفاً، على وجه لا يبقى بحسب العرف مجال لإحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائي الأولي، وإلا فالكلام ما دام متصلاً عرفاً فإنّ ظهوره مراعى، فإن انقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقر ظهوره الأول وانهقد الكلام عليه، وإن لحقته القرينة الصارفة تبدل ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة وانهقد حينئذٍ على الظهور الثاني، ولذا لو كانت القرينة مجملّة، أو إن وُجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول، ولا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملّاً.

هذا من ناحية كلية في كل كلام، ومقامنا من هذا الباب؛ لأنّ المخصّص - كما قلنا - من قبيل القرينة الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائي - أو بدوي - في



العموم، فيكون مراعىً بانقطاع الكلام وانتهائه، فإن لم يلحقه ما يخصّصه استقر ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم، وإن لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول، وانعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصّص المتصل.

إذن: فالعام المخصّص بالمتصل، لا يستقر ولا ينعقد له ظهور في العموم، بخلاف المخصّص بالمنفصل؛ لأنّ الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم، غير أنه إذا ورد المخصّص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدي)).

كان الكلام وما زال في الفصل الثاني، وقد تعرّض الشيخ الماتن طاب ثراه لأقسام المخصّص، وأما الآن فقد عرّج على بيان ما به الاشتراك وما به الامتياز بين المخصّص المتصل والمخصّص المنفصل.

أما ما به الاشتراك، فكلّ من المخصّص المتصل والمنفصل، قرينةٌ على المراد الجدي للمتكلم، يعني: كما أنّ المخصّص المتصل قرينة على أنّ المتكلم لم يرد العموم، بل أراد ما عدا الخاص، ف كذلك المخصّص المنفصل قرينةٌ أيضاً على أنّ مراد المتكلم في الواقع، هو الخصوص لا العموم، وكاشفة عن المراد الجدي للمتكلم.

فإذن: لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلم.

وأما ما به الامتياز، فمن ناحية انعقاد الظهور في العموم: فإن كان المخصّص متصلاً بالعام، فهو مانعٌ عن ظهور العام في العموم، ولا يجيز للكلام العام أن ينعقد له ظهورٌ في العموم، فمن ابتداء لا ينعقد للكلام العام ظهورٌ إلا في الخصوص.

وإما إن كان المخصّص منفصلاً، فلا ربط له بأصل ظهور العام، بل العام صادر وقد انعقد له ظهور في العموم واستقر فيه، ثم لما يأتي الدليل الخاص بعد ذلك، فإنه يزاحم حجية ظهور العام في العموم، وفي مقام المزاخمة يكون ظهور الخاص أقوى من ظهور العام، فيقدّم عليه، وجهة قوة الخاص أحد الأمرين:

أ - كون الخاص أظهر والعام ظاهراً، فيقدّم الأظهر على الظاهر؛ من قبيل: "أكرم العلماء" و "لا تكرم الفساق من العلماء".

ب - كون الخاص نصّاً والعام ظاهراً، فيقدّم النصّ على الظاهر؛ من قبيل: "أكرم العلماء"، و "لا تكرم زيدا العالم".

ثم بيّن الماتن طاب ثراه السرّ في هذا الامتياز؛ بقوله: (والسرّ في ذلك... إلخ)، من خلال بيان كبرى كلية، ثم تطبيق ذلك على المقام، ثم استنتاج النتيجة النهائية:

أما الكبرى الكلية، فكلّ كلام صادر من متكلمٍ - سواء أكان عاماً أم مطلقاً، وسواء أكان أمراً أم نهياً وغير ذلك - لا يستقر له الظهور ولا ينعقد إلّا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفاً، على نحو لا يبقى بحسب العرف مجالٌ لإلحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينةً تصرفه عن ظهوره الأولي، فطالما كان متكلماً ولم يفرغ بعد، فللمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القيود المختلفة، ولا يحق للمخاطب الجزم والتعجّل بمراد المتكلم، بل عليه الصبر إلى انتهاء المتكلم من كلامه والانقطاع.

نعم، ينعقد للكلام - بدوّاً - ظهورٌ ابتدائي أولي، إلّا أنه مراعى، فإن انقطع المتكلم من كلامه من دون ورود قرينة على خلافه، استقرّ ظهوره الأول وانهقد الكلام عليه، وإن لحقته القرينة الصارفة تبدّل ظهوره الأول إلى ظهورٍ آخر حسب دلالة القرينة، وانهقد حينئذٍ على الظهور الثاني.

والشاهد على ذلك؛ قال طاب ثراه: (ولذا لو كانت القرينة مجملة، أو إن وُجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة، أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول ولا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملًا).

وأما التطبيق على المقام، فالعام الصادر من المتكلم له ظهورٌ بدوي في العموم، وهو ظهورٌ مراعىً بانقطاع الكلام وانتهائه، فإن لحقته مباشرةً قرينة التخصيص قبل الانقطاع، انعدم الظهور المراعى واستقر له ظهورٌ فيما عدا الخاص حسب دلالة المخصّص المتصل، وإن لم يلحقه ما يخصّصه استقر ظهوره البدوي وانعقد العام على العموم.

وأما النتيجة: فالمخصّص إن كان متصلاً بالعام، فهو مانع من الابتداء عن انعقاد الظهور للعام في العموم، ولا يُجيز للعام أن ينعقد له ظهورٌ في العموم، وأما إن كان المخصص منفصلاً عن العام، فالكلام - حسب الفرض - قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فينعقد للعام ظهوره في العموم ويستقر فيه، غاية الأمر إذا ورد المخصّص المنفصل، فلا يمنع عن أصل ظهور العام، وإنما يزاحم حجية ظهوره ولا يُجيز للعام أن يكون حجةً في العموم، بل يُقدّم على العام من باب أنه قرينة كاشفة عن المراد الجدي للمتكلم.

وعلى هذا (فلا ملازمة بين رفع اليد عن حجية الظهور لدليل، ورفع اليد عن أصله؛ بداهة أنه لا ملازمة بين كون المعنى مراداً للمتكلم في مقام التفهيم وكونه مراداً له في مقام الواقع والجد، فإذا افترضنا أن المولى في الواقع لا يريد في مثل قوله: "أكرم كل عالم" إلا إكرام العالم العادل دون غيره، ولكن لم يتمكن من تقييده بذلك في نفس الكلام؛ إما لوجود مفسدة فيه، أو مصلحة في تأخيره من ناحية، ولم يتمكن من تأخير بيان الحكم في الواقعة إلى زمان يتمكن من تقييده من ناحية أخرى، فبطبيعة الحال يلقي الكلام على نحو

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٠٣)

---

العموم، ومن المعلوم أنه بمقتضى الوضع يدل على إرادة تفهيم المعنى العام، فإذا جاء بعد ذلك بالمخصّص المنفصل الدال على اختصاص الحكم بغير أفراد الخاص في الواقع، فإنه لا محالة يكشف عن أنّ الداعي إلى إرادة تفهيم المعنى العام ليس هو الإرادة الجدية الناشئة من ثبوت المصلحة في جميع أفراد العام في نفس الامر، بل الداعي لها شيء آخر<sup>(١)</sup>.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفاضل ٥ / ١٧٠.

## المحاضرة ((٢٥))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٣ - هل استعمال العام في المخصّص مجاز ؟ قلنا: إنّ المخصّص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره، فوقع الكلام في أنّ هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة ؟ واختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة: (منها) أنه مجاز مطلقاً، و (منها) أنه حقيقة مطلقاً، و (منها) التفصيل بين المخصّص بالمتصل وبين المخصّص بالمنفصل، فإن كان التخصيص بالأول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني، وقيل: بالعكس.

والحق عندنا هو القول الثاني، أي: أنه حقيقة مطلقاً.

الدليل: إنّ منشأ توهم القول بالمجاز أنّ أداة العموم لما كانت موضوعاً للدلالة على سعة مدخولها وعمومه لجميع أفرادها، فلو أُريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت، فيكون الاستعمال مجازاً.

وهذا التوهم يدفع بأدنى تأمل؛ لأنه في التخصيص بالمتصل كقولك - مثلاً -:- "أكرم كل عالم إلاّ الفاسقين" لم تستعمل أداة العموم إلّا في معناها، وهو الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر أنّ مدخولها تارةً يدل عليه لفظ واحدٌ مثل "أكرم كلّ عادل"، وأخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه: أنّ مدخول "كل" ليس ما يصدق

عليه لفظ "عالم" مثلاً، بل هو خصوص "العالم العادل" في المثال، وأما "كل" فهي باقية على ماها من الدلالة على العموم والشمول؛ لأنها تدل حينئذٍ على الشمول لكل عادل من العلماء، ولذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة "بعض"، فلا يستقيم المعنى لو قلت: "أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين"، وإلا لما صح الاستثناء، كما لا يستقيم لو قلت: "أكرم بعض العلماء العدول"، فإنه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت "كل" والاستثناء موجودين.

والحاصل: أنَّ لفظة "كل" وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل إلا في معناها، وهو الشمول، ولا معنى للقول بأنَّ المجاز في نفس مدخولها؛ لأنَّ مدخولها مثل كلمة "عالم"، موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها، وإرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظةٍ أخرى كـ "كل" أو "بعض"، فإذا قيد مدخولها وأريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملاً إلا في معناه، وهو "مَنْ له العلم" وتكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد والمقيد من باب تعدد الدال والمدلول، وسيجيء إن شاء الله - تعالى - أنَّ تقييد المطلق لا يوجب مجازاً. هذا الكلام كله عن المخصَّص بالمتصل)).

الكلام في الفصل الثالث من فصول مبحث العام والخاص، وهو ما يتعلَّق ببيان أنَّ استعمال العام في الباقي حقيقةً أو مجازاً؟

وقد أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه ما حاصله: لا إشكال في أنَّ العام طالما لم يُخصَّص وكان مستعملاً في العموم والشمول لجميع الأفراد، فهذا الاستعمال استعمال حقيقي، كما لا يخفى.

إنما الكلام والبحث في الموارد التي خُصَّص العام فيها وكان مستعملاً في بعض ما يشمله ظاهره، أي: في ما عدا الخاص؛ على ما تقدم من أنَّ المخصَّص - المتصل والمنفصل - قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العام؛ فإذا قال المولى - مثلاً -: "أكرم العلماء"، ثم قال - بمخصَّص متصل -: "إلاَّ الفساق منهم"، أو قال - بمخصَّص منفصل -: "لا تكرم الفساق من العلماء"، وفرضنا أنَّ عدد العلماء كان مائة، وعدد الفساق منهم كان عشرين، فهذا معناه: أنَّ العام - العلماء - قد استعمل في خصوص الثمانين، فيأتي هنا سؤال البحث: هل الاستعمال المذكور، على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز؟

اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال كثيرة:

(منها) أنَّ استعمال العام في الباقي بعد التخصيص، مجازٌ مطلقاً سواء أكان العام مخصَّصاً بمخصَّص متصل أم منفصل.

و (منها) أنَّ هذا الاستعمال، حقيقةً مطلقاً كذلك.

و (منها) التفصيل بين ما لو كان المخصَّص متصلاً، فاستعمال العام في الباقي حقيقةً، وبين ما لو كان المخصَّص منفصلاً، فاستعماله فيه مجازٌ.

و (منها) عكس التفصيل المتقدم.

واختار الشيخ الماتن طاب ثراه القول الثاني، أي: أنه حقيقةً مطلقاً.

ثم يَنّ طاب ثراه الدليل على ذلك، من خلال الوقوف - أولاً - على العامل الذي بعث البعض للقول بمجازية هذا الاستعمال، وبيان منشأ هذا القول، ثم إبطال ذلك المنشأ، وبالتالي يثبت - بطبيعة الحال - المطلوب.

فأفاد طاب ثراه: أن منشأ هذا القول، هو أن القائل بالمجازية لاحظ أن أداة العموم موضوعة للدلالة على سعة مدخولها، وعمومه لجميع أفرادها، فكلمة " كل " - مثلاً - في قول القائل: " أكرم كلَّ عالمٍ "، وضعت للدلالة على أن الحكم ثابتٌ لجميع أفراد مدخولها - وهو العالم سواء أكان عادلاً أم فاسقاً -، ولكن بعد أن خُصَّص العام وأريد منه بعضه، لم تكن شاملةً لجميع أفراد مدخولها بل بعضها، وعليه فأداة العموم لم تُستعمل في ما وضعت له - وهو العموم -، فيكون هذا الاستعمال مجازاً؛ على أساس أن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وُضع له.

وقد أخذ الشيخ الماتن طاب ثراه بنقد هذا القول مبيناً بأنه لا يعدو عن كونه توهماً، وأنه لا مجازية في الكلام مطلقاً، سواءً في موارد تخصيص العام بمخصّص متصل أم في موارد تخصيصه بمخصّص منفصل، وسواءً بالنسبة لأداة العموم نفسها أم بالنسبة لمدخولها.

وحري بنا أن نتكلم في هذا البحث عبر مرحلتين:

الأولى: في ما لو خُصَّص العام بمخصّص متصل، والأخرى: في ما لو خُصَّص بمخصّص منفصل.

أما المرحلة الأولى - ما لو خُصَّص العام بمخصّص متصل - فلا مجازية هناك مطلقاً، سواءً بالنسبة لأداة العموم نفسها أم بالنسبة لمدخولها، فهنا مقامان من البحث:



المقام الأول: عدم المجازية بالنسبة لأداة العموم نفسها؛ وذلك لأنَّ أداة العموم - كما أسلفنا - موضوعة للدلالة على سعة مدخولها، وعمومه لجميع أفرادها، من دون أنْ تعيَّن عدد أفراد المدخول، فأداة العموم تدلُّ على شمول جميع أفراد مدخولها، كانت الأفراد كثيرة أم قليلة.

فإذن: أنَّا لا نجد تجوُّزاً في جانب نفس أداة العموم؛ من جهة أنها وُضعت لشمول الحكم لكل ما أريد مما ينطبق عليه مدخولها، وسعة انطباق مدخولها أو ضيقه لا يغيِّر شيئاً من مفاد الأداة؛ فلفظة " كل " في قولك: " أكرم كلَّ مَنْ في المجلس "، تفيد استيعاب الحكم لكل مَنْ في المجلس، ولا يتفاوت الحال بالنسبة إلى معنى لفظة " كل " بين أن يكون مَنْ في المجلس قليلاً أو كثيراً، وكذلك لا يتفاوت بالنسبة إلى مفادها ومعناها بين أن يضيق مدخولها بالتقييد أو التخصيص، أو لم يضيق بهما.

غاية ما في البين أنَّ مدخول أداة العموم، تارةً: يدل عليه لفظٌ واحدٌ؛ مثل: " أكرم كلَّ عادلٍ "؛ لعلنا باختصاص هذا الحكم بالعدول ولا يشمل الفسَّاق.

وأخرى: يدل عليه أكثر من لفظٍ واحدٍ في صورة التخصيص؛ مثل: " أكرم كلَّ عالمٍ عادلٍ "، أو " أكرم كلَّ عالمٍ إلاَّ الفاسقين "، فإنَّ مدخول الأداة فهمناه من خلال لفظين - إما العالم العادل -، أو - العالم، إلاَّ الفاسقين - دلاً بمجموعهما على العلماء العدول، وعندها فيكون التخصيص معناه: أنَّ مدخول " كل "، ليس مطلق ما يصدق عليه لفظ عالم - مثلاً -، بل هو خصوص العالم العادل، وأما كلمة " كل " وسائر أدوات العموم، فهي باقية مستعملةً فيما وضعت له في الحالتين، من الدلالة على العموم والشمول؛ لأنها تدل حينئذٍ على الشمول لكل عادلٍ من العلماء.

وإلى هذا كله أشار طاب ثراه بقوله: (لأنه في التخصيص بالمتصل... إلخ).

ثم أقام طاب ثراه شاهداً على ما أفاده؛ بقوله: (ولذا لا يصح أن يوضع ... إلخ) وحاصله: أنه مما يشهد على ذلك - أي: أن أداة العموم بعد التخصيص، لم تستعمل إلا في معناها وهو الشمول والعموم - أمران:

الأمر الأول، وحاصله: أنه لا يصح أن يوضع بدل كلمة " كل "، كلمة " بعض "، فلا يستقيم المعنى لو قلت: " أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين "، في حين أن أداة العموم لو لم تكن مستعملة في العموم والشمول، لأمكن وضع كلمة " بعض " مكانها، والحال أن الأمر ليس كذلك.

وقد تسأل وتقول: لماذا لا يصح وضع كلمة " بعض " مكان كلمة " كل " ؟  
أجاب طاب ثراه بقوله: (وإلا لما صحَّ الاستثناء)، وحاصله: أننا لو وضعنا كلمة " بعض "، لما صحَّ الإتيان بالاستثناء - إلا الفاسقين -؛ بنكتة أن الاستثناء إخراج حكيم، مما يعني عموم المستثنى منه موضوعاً، وأنه لا بد أن يكون شاملاً لجميع الأفراد، ثم إخراج بعض الأفراد من تحته حكماً، وعندها فلو قلنا: " بعض العلماء "، لم يكن شمول بعض العلماء بالنسبة للعلماء الفاسقين مسلماً ومحرزاً من الأول، حتى يأتي الاستثناء ويتحقق الخروج الحكمي، وعليه فالاستثناء غلطٌ.

الأمر الآخر، وحاصله: وجود الفارق بين لفظتي " كل " و " بعض " في تحديد الموضوع؛ للفرق بين قولنا: " أكرم كل عالمٍ عادلٍ "، وبين قولنا: " أكرم بعض العلماء العدول "، فإن الأول مستقيم المعنى دون الثاني؛ فإننا لو استعملنا ابتداءً كلمة " بعض " وقلنا: " بعض العلماء "، ثم خصصنا بمخصّصٍ متصلٍ وقلنا: " العدول "، فلا يستقيم المعنى؛ من جهة أن الموضوع من أول الأمر غير معين، بل هو مبهم؛ حيث لا يُعلم شموله

لغير العدول، حتى يطرأ التخصيص عليه ويقال: العدول، وعليه فلا يستقيم وضع " بعض " مكان " كل " في المقام.

وهذا بخلاف الأول، فإنَّ الموضوع فيه محدّدٌ ومعينٌ؛ فإنه يدل على تحديد الموضوع الواجب إكرامه وهو العلماء العدول، وعنده فيصح الاستثناء، كما يصح سائر المخصصات المتصلة، بأنَّ يقال: " أكرم كل عالمٍ إلا الفاسقين ".

فتحصل: أنَّ أدوات العموم موضوعة للدلالة على العموم والشمول قبل طرو التخصيص وبعده، غاية الأمر سعة دائرة مدخول الأداة قبل التخصيص، وضيقها بعد التخصيص، وهذا مما لا يغيّر شيئاً من مفاد الأداة.

المقام الآخر: - والذي أشار طاب ثراه إليه بقوله: (ولا معنى للقول بأنَّ المجاز في نفس مدخولها...) - عدم المجازية بالنسبة لنفس لفظ العام الذي (نعبّر عنه بمدخول أداة العموم) <sup>(١)</sup>؛ وذلك من جهة أنَّ مدخول أداة العموم؛ من قبيل كلمة: عالم، إنسان،... ونحوهما من أسماء الأجناس، موضوعٌ لنفس الماهية والطبيعة المهملة بنحو اللابشرط غير المقيدة بأي قيد حتى قيد كونها مرسلّة وشائعة، بمعنى أنها موضوعة للماهية القابلة للتقييد وعدم التقييد، مما يعني أنَّ استعمالها يكون حقيقةً سواء استعملت مقيدةً أم استعملت غير مقيدة؛ وذلك على أساس (أنَّ الألفاظ موضوعةً للماهيات المهملة، فليس العموم أو الاطلاق من مقتضيات وضع الألفاظ؛ ولذلك إثبات الإطلاق يحتاج إلى مقدمات الحكمة والعموم إلى أداة أو هيئة وأمثال ذلك) <sup>(٢)</sup>

---

(١) منتهى الأصول - البجنوردي ١ / ٤٤٧.

(٢) المصدر نفسه.

فلفظ "عالم" - مثلاً - موضوعٌ لـ "ذاتٌ ثبت لها العلم"، من دون دلالةٍ على الأفراد والمصاديق لا كلاً ولا بعضاً، وإرادة الجميع أو البعض، إنما تكون من دلالة دالٍّ آخر كـ "كل"، أو "بعض" ونحوهما.

وعلى هذا الأساس فإذا قيّدنا مدخول الأداة وأردنا منه المقيّد بالعدالة وقلنا في المثال المتقدم: "أكرم كل عالمٍ عادلٍ"، لم يكن "عالم" مستعملاً إلا في معناه الموضوع له - وهو: مَنْ له العلم -، وأما خصوصية إرادة ما عدا الخاص - أعني: ما عدا الفاسق من العلماء - فمن دلالة مجموع القيد والمقيّد، من باب تعدد الدال والمدلول، وسيأتي في باب المطلق والمقيد إن شاء الله تعالى أن تقييد المطلق لا يوجب مجازاً.

فتحصل: أن لفظ العام المعبر عنه بمدخول أداة العموم، لم يُستعمل إلا في معناه، أي: تلك الماهية المهملة، فلم يُستعمل في خلاف ما وضع له أصلاً لا قبل التخصيص ولا بعده، بل مُستعمل أبداً في تلك الماهية المهملة، واستفادة العموم تكون بدالٍّ آخر، من باب تعدد الدال والمدلول.

فالنتيجة في نهاية المطاف: أن تخصيص العام بالمخصّص المتصل، لا يوجب التجوّز في العام، لا بالنسبة لأداة العموم ولا بالنسبة لنفس مدخولها.

وبهذا نكون قد انتهينا من المرحلة الأولى من مرحلتي البحث، وسيأتي الكلام في المرحلة الثانية إن شاء الله تعالى.

## المحاضرة ((٢٦))

قال المصنّف طاب ثراه: ((وكذلك الكلام عن المخصّص بالمنفصل؛ لأننا قلنا: إنّ التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينةً منفصلةً على تقييد مدخول " كل " بما عدا الخاص، فلا تصرف في أداة العموم، ولا في مدخولها، ويكون أيضاً من باب تعدد الدال والمدلول، ولو فرض أنّ المخصّص المنفصل ليس مقيداً لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه، فإنّ هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العام هو البعض حتى يكون مجازاً، بل إنّما يكشف الخاص عن المراد الجدي من العام.

- ٤ - حجة العام المخصّص في الباقي إذا شككنا في شمول العام المخصّص لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص، فهل العام حجة في هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العام؟ على أقوال. مثلاً، إذا قال المولى: " كل ماء طاهر " ثم استثنى من العموم - بدليل متصل أو منفصل - الماء المتغير بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا بأنّ العام المخصّص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغير، وإذا لم نقل بحجتيه في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

والأقوال في المسألة كثيرة: منها التفصيل بين المخصّص بالمتصل فيكون حجةً في الباقي، وبين المخصّص بالمنفصل فلا يكون حجةً، وقيل: بالعكس.

والحق في المسألة هو الحجية مطلقاً؛ لأنَّ أساس النزاع ناشئ من النزاع في المسألة السابقة، وهي أنَّ العام المخصّص مجاز في الباقي أم لا ؟ ومَنْ قال بالمجاز، يستشكل في ظهور العام وحجيته في جميع الباقي؛ من جهة أنَّ المفروض أنَّ استعمال العام في تمام الباقي مجازٌ واستعماله في بعض الباقي مجازٌ آخر أيضاً، فيقع النزاع في أنَّ المجاز الأول أقرب إلى الحقيقة فيكون العام ظاهراً فيه، أو أنَّ المجازين متساويان فلا ظهور في أحدهما، فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجةً في تمام الباقي، وإلاَّ فلا يكون حجةً.

أما نحن الذين نقول بأنَّ العام المخصّص حقيقةٌ - كما تقدم -، ففي راحةٍ من هذا النزاع؛ لأننا قلنا: إنَّ أداة العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل، فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وإنما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص.

فحكم العام المخصّص حكم العام غير المخصّص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه.

وعلى أي حال، بعد القول بأنَّ العام المخصّص حقيقة في الباقي - على ما بيَّناه -، لا يبقى شكٌّ في حجيته في الباقي، وإنما يقع الشك على تقدير القول

بالمجازية، فقد نقول: إنه حجة في الباقي على هذا التقدير وقد لا نقول، لا أنه كل مَنْ يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، كما توهم ذلك بعضهم)).

الكلام في المرحلة الثانية من مرحلتي البحث، وهي ما لو خُصَّص العام بمخصَّصٍ منفصلٍ، وقد أفاد الماتن طاب ثراه بأنه لا مجازية في البين أيضاً، لا في أداة العموم ولا في مدخولها، وقد بيَّن طاب ثراه أنَّ الكلام في هذه المرحلة، هو نفس الكلام في سابقتها، فكما أنَّ المخصَّص المتصل موجبٌ لتقييد مدخول أداة العموم - وسيأتي أنَّ تقييد المطلق، لا يوجب التجوُّز في المطلق - كذلك المخصَّص المنفصل قرينة منفصلة على تقييد مدخولها بما عدا الخاص، فلا تصرَّف في أداة العموم، ولا في مدخولها.

أما أداة العموم؛ فلأنها موضوعة لاستيعاب ما أُريد من المدخول، وسعة دائرة مدخولها أو ضيقها لا يغيِّر شيئاً من مفاد الأداة.

وأما مدخول الأداة - أعني: نفس لفظ العام -؛ فلأنه موضوع للماهية المهملة واستُعمل فيها أيضاً، فالمخصَّص ولو كان منفصلاً فمع ذلك لا يضر التخصيص لا بكون لفظ العام حقيقةً في معناه؛ لأنه أُستعمل في الماهية المهملة حتى بعد التخصيص، ولا بكون الأداة مُستعملة في معانيها الحقيقية؛ لأنها استُعملت في عموم ما أُريد من مدخولها، وهذا هو المعنى الحقيقي لها.

ثم عَرَّض طاب ثراه مستوى آخر من البيان؛ بقوله: (ولو فرض أنَّ المخصَّص...)، وحاصله: أنه لو فرضنا أنَّ أحداً أفاد بأنَّ المخصَّص المنفصل، لا يقتصر أمره على تقييد مدخول أداة العموم، بل يوجب تخصيص نفس العموم، فيخصَّص عموم العام. وفي ضوء هذا، فإدام لم يرد المخصَّص، كان المتخيَّل أنَّ مراد المولى هو العموم، وبعد وروده تبين وعُلم بأنَّ مراده ليس هو العموم.

إلاَّ أنَّ هذا التقرير أيضاً لا يوجب المجازية في البين؛ لأنَّنا ذكرنا سابقاً أنَّ المخصَّص المنفصل، لا علاقة له بالمراد الاستعمالي للمتكلم، كي يقال بأنَّ لازمه أنَّ يكون المُستعمل فيه في العام هو البعض، فيكون مجازاً؛ بل المراد الاستعمالي هو العموم، وأنَّ الكلام مستعمل في العموم، كما أنَّ له ظهوراً فيه.

نعم، إذا ورد الخاص المنفصل، كان هذا الخاص مزاحماً لحجية العام في العموم لا لأصل انعقاد الظهور للعام في العموم، فهو قرينةٌ كاشفةٌ عن المراد الجدي من العام وأنه هو الخصوص، ولا نظر له للمراد الاستعمالي للعام، حتى يستلزم استعمال العام بعد طرو التخصيص في البعض، فيكون مجازاً.

فإذن: لا مجازية في البين أصلاً، لا قبل التخصيص ولا بعده.

ويمكن أنَّ نلخص ما أفاده الشيخ الماتن طاب ثراه في هذا الفصل، في: أنَّ استعمال العام في المخصَّص حقيقةً، وأنَّ تخصيص العام لا يوجب التجوُّز لا في أداة العموم، لا في مدخولها.

أما في الأولى؛ فلأنها دائماً تُستعمل في ما وُضع له، وهو استيعاب الحكم لجميع ما يُراد من مدخولها، أي: سواء أكان ما يراد منه معنىً واسعاً أو ضيقاً، وسواء أكان الدال على الضيق القرينة المتصلة أم كانت القرينة المنفصلة، فإنها في جميع هذه الحالات والفروض مستعملة في معناها الموضوع له بلا تفاوتٍ أصلاً.

وأما في الثاني، فالأمر واضح؛ حيث إنَّ المدخول - كالرجل ونحوه - وُضع للدلالة على الماهية المهمة التي لم تُلاحظ معها خصوصية من الخصوصيات منها الإطلاق والتقييد فهما كبقية الخصوصيات خارجان عن حريم المعنى، فاللفظ لا يدل إلاَّ على معناه، ولم يستعمل إلاَّ فيه، وإفادة التقييد إنما هي بدالٍ آخر من باب تعدد الدال والمدلول.



هذا تمام الكلام في الفصل الثالث، ثم يقع الكلام في:

#### ٤ - حجة العام المخصّص في الباقي

الفصل الرابع من فصول مبحث العام والخاص، وهو معقودٌ لبيان: أنَّ العام بعد التخصيص - بالمخصّص المبيّن مفهوماً - هل هو حجةٌ في تمام الباقي من الأفراد، أم لا ؟

وينبغي - أولاً - شرح معنى النزاع مع التعزيز بالمثال، فنقول:

إنَّ النزاع يعني: أنه بالنسبة لأفراد الباقي من العام بعد التخصيص، إذا شككنا في التخصيص الزائد، فهل بإمكاننا التمسك بعموم العام، أم لا ؟

وإن شئت فقل: بالنسبة لأفراد الباقي، إذا شككنا في شمول العام المخصّص لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص، فهل العام حجةٌ في هذا البعض، فتمسك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العام، أم لا ؟

خذ لذلك مثالين: مثلاً عرفياً، وآخر شرعياً.

أما المثال العرفي؛ فكما لو قال المولى: " أكرم العلماء "، ثم قال: " لا تكرم مرتكب الكبائر "، فهنا نتيقن بأنَّ " العالم العادل " الذي لم يرتكب الكبائر ولا الصغائر، داخلٌ تحت العام، فلا ريب في أنَّ العام المخصّص حجةٌ فيه، وعندها فوجوب الإكرام ثابتٌ له.

وأيضاً نتيقن بأنَّ " مرتكب الكبائر " خارجٌ عن تحت العام بتوسط التخصيص، فلا ريب في عدم حجة العام فيه؛ لأنَّ الدليل الخاص هو الحجة فيه؛ لتقدمه على العام كما عرفت.

ولكن نشكُّ في أنَّ " مرتكب الصغائر " هل هو خارجٌ أيضاً عن تحت العام بمخصّصٍ آخر ؟ وهل طراً هناك تخصيصٌ زائدٌ على العام أخرج هذا البعض من حكم العام، أم لا ؟

فهنا يأتي سؤال البحث: هل بإمكاننا أن نتمسك بعموم العام لإدخال هذا البعض في حكم العام، أم لا ؟

فإن قلنا: بأن العام حجة في تمام الباقي، فيمكن التمسك بعموم العام في الموارد المشكوكة، وإلا فلا.

وأما المثال الشرعي؛ فكما لو قال المولى: " كل ماء طاهر "، ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل، الماء الملاقى للنجاسة والمتغير أحد أوصافه الثلاثة، قليلاً كان أم كثيراً.

فهنا نتيقن بأن الماء غير الملاقى للنجاسة، داخل في عموم العام، كما أننا نتيقن أيضاً بأن الماء المتغير بالنجاسة، خارج عن تحت العام.

وأما بالنسبة للماء القليل الملاقى للنجاسة بدون تغيير، فنشك في أنه باقٍ تحت العام، أو أنه خارج ؟، ومنشأ هذا الشك: احتمالنا بأن المولى قد استثنى هذا الماء القليل من تحت العام، بمخصّصٍ آخر، وإن كنا لم نجزم بذلك.

فإذا قلنا: بأن العام المخصّص حجة في تمام الباقي، نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، وعندها فنحكم بطهارة الماء القليل الملاقى غير المتغير.

وإذا لم نقل بحجتيه في تمام الباقي، فبالنسبة لهذا الماء لا يتسنّى لنا التمسك بعموم العام والحكم بطهارته، وإنما نلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

ثم بعد التعرّف على معنى النزاع، أفاد الماتن طاب ثراه، بأن في المسألة أقوالاً كثيرة:

المعروف المشهور بين الأصحاب القول بحجية العام بعد التخصيص في الباقي مطلقاً<sup>(١)</sup>، سواء أكان المخصّص متصلاً أم منفصلاً، وهو الحق في المسألة عند الماتن طاب ثراه.

والقول الثاني: عدم حجية العام في الباقي مطلقاً.

القول الثالث: التفصيل بين المخصّص بالمتصل، فيكون حجةً في الباقي، وبين المخصّص بالمنفصل، فلا يكون حجةً.

القول الرابع: عكس التفصيل السابق.

ثم بعد أن اختار طاب ثراه القول الحق في المسألة، بيّن أنّ أساس النزاع في هذه المسألة، ناشئ من النزاع في المسألة السابقة، وهي: أنّ العام بعد التخصيص، هل هو مجاز في الباقي، أم لا ؟

والقائلون في تلك المسألة بالمجازية، وأنّ استعمال العام في الباقي بعد التخصيص مجاز، استشكلوا في هذه المسألة في ظهور العام وحجيته في تمام الباقي، فصاروا على فريقين: ١ - بعضهم قالوا: إنّ العام بعد التخصيص قد استعمل في الباقي مجازاً، والمجاز ذو مراتب متعددة، أحد المراتب هو تمام الباقي، وسائر المراتب بعض الباقي، ولكن في عين الحال قالوا: إنّ العام حجة في الباقي؛ استناداً إلى قانون إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى بالإرادة، ومن البين أنّ تمام الباقي - في المقام - أقرب المجازات إلى العموم، فالعام بعد تخصيصه يكون ظاهراً في تمام الباقي؛ لكونه أقرب المجازات، فيكون حجة فيه.

---

(١) قال الميرزا القمي طاب ثراه في القوانين ٢٦٥: (وأما المخصّص بمبيّن، فالمعروف من مذهب أصحابنا الحجية في الباقي مطلقاً، ونقل بعض الأصحاب اتفاقهم على ذلك)، بل في المعالم ١١٦: (ولا أعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً)، (وإنما الخلاف فيه يكون بين العامة) زبدة الأصول - الروحاني ٢

٢ - وبعضهم قالوا: بإجمال العام المخصّص؛ من جهة تعدد المجازات وتساويها، وانعدام القرينة المعيّنة في المقام، بتقريب: أنّ استعمال العام في تمام الباقي بعد التخصيص يكون مجازاً، واستعمال العام في بعض الباقي يكون مجازاً آخر أيضاً، وإذا تعدّد المعنى المجازي وتعدّد استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي، فاستعماله في واحدٍ معيّن من المعاني المجازية، بحاجةٍ إلى قرينةٍ معيّنة؛ نظراً إلى أنّ التخصيص - حسب الفرض - كاشفٌ عن أنّ العام قد استعمل في الباقي مجازاً، وحيث إنه ذو مراتب متعددة، والمفروض أنّ استعماله في كلّ مرتبةٍ من مراتبه مجازٌ، ولا فرق بين المراتب من هذه الناحية، فإذاً يكون المقام من صغريات كبرى موارد تعدّد المعنى المجازي وتعدّد استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي، فبطبيعة الحال يكون استعمال العام في أية مرتبة من مراتب الباقي بحاجةٍ إلى قرينةٍ معيّنة، فلذلك يكون العام بعد التخصيص مجملاً على هذا القول إذا لم تكن هناك قرينةٌ معيّنة في البين، ونتيجة ذلك عدم حجية العام في الباقي.

وأما نحن القائلون بأنّ العام المخصّص حقيقةً في الباقي وليس مجازاً، ففي راحةٍ من هذا النزاع ولا بحث لنا؛ لما ذكرنا من أنّ أداة العموم باقية على مالها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل، فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، غاية الأمر أنّ مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص، بعد أن كانت واسعة قبل التخصيص، وهذا مما لا يغيّر شيئاً في البين، فحكم العام المخصّص حكمُ العام غير المخصّص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه، والتالي لا شك في حجية العام المخصّص في الموارد المشكوكة؛ على أساس أنّ موضوع الحجية إنما هو ظهور استعمال العام المخصّص حقيقةً في الباقي، فإذا ثبت ذلك ثبتت حجية العام في الباقي من دون إشكالٍ.

فالنتيجة النهائية: أنَّ القائلين بالحقيقة في المسألة السابقة، هم في راحةٍ من النزاع في هذه المسألة.

نعم، القائلون بالمجاز وقعوا في الإشكال فصاروا فريقين.  
ثم في ختام البحث، دفع طاب ثراه توهماً، حاصله: أنَّ بعضاً ربما يتوهم بأنَّ كلَّ مَنْ يقول في تلك المسألة بالمجازية، فهو يقول هنا بعدم الحجية.  
فأفاد طاب ثراه: بأنَّ هذا توهم لا محصل له؛ لما عرفت من أنَّ القائلين بالمجازية هناك، صاروا هنا على فريقين.

#### توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: (إذا شككنا في شمول العام المخصَّص...) المخصَّص بمخصَّصٍ مبينٍ مفهوماً، وهذا هو محل البحث في هذه المسألة، كما سيشير لذلك الشيخ الماتن طاب ثراه، في مستهل المبحث الآتي.

قوله طاب ثراه: (فقد نقول إنه حجة في الباقي على هذا التقدير) يعني: فقد نقول إنَّ العام المخصَّص، حجةٌ في الباقي في هذه المسألة على تقدير القول بالمجازية في المسألة السابقة، وهذا إشارة إلى الفريق الأول.

قوله طاب ثراه: (وقد لا نقول) أي: وقد لا نقول في هذه المسألة بأنَّ العام المخصَّص، حجة في الباقي على تقدير القول بالمجازية في المسألة السابقة، وهذا إشارة إلى الفريق الآخر القائلين بإجمال العام بعد التخصيص.

## المحاضرة ((٢٧))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٥ - هـ - هل يسري إجمال المخصّص إلى العام ؟  
كان البحث السابق - وهو حجية العام في الباقي - في فرض أنّ الخاص  
مبيّن لا إجمال فيه، وإنما الشك في تخصيص غيره مما علم خروجه عن الخاص.  
وعلينا الآن أن نبحث عن حجية العام في فرض إجمال الخاص، والإجمال  
على نحوين:

١ - الشبهة المفهومية، وهي: في فرض الشك في نفس مفهوم الخاص بأن  
كان مجملًا، نحو قوله ﷺ: " كل ماء طاهر إلّا ما تغيّر طعمه أو لونه أو ريحه "  
الذي يشك فيه: أنّ المراد من " التغيّر " خصوص التغيّر الحسي أو ما يشمل  
التغيّر التقديري، ونحو قولنا: " أحسن الظنّ إلّا بخالد " الذي يشك فيه: أنّ  
المراد من " خالد " هو خالد بن بكر، أو خالد بن سعد، مثلاً.

٢ - الشبهة المصداقية، وهي: في فرض الشك في دخول فردٍ من أفراد العام  
في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبيّنًا لا إجمال فيه؛ كما إذا شك  
في مثال الماء السابق: أنّ ماءً معينًا تغيّر بالنجاسة فدخل في حكم الخاص، أم لم  
يتغيّر فهو لا يزال باقياً على طهارته ؟ والكلام في الشبهتين يختلف اختلافًا بينًا،  
فلنفرد لكل منهما بحثاً مستقلاً:

أ - الشبهة المفهومية: الدوران في الشبهة المفهومية تارة يكون بين الأقل والأكثر؛ كالمثال الأول، فإنَّ الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسي أو يعم التقديري، فالأقل هو التغير الحسي - وهو المتيقن - والأكثر هو الأعم منه ومن التقديري.

وأخرى يكون بين المتباينين؛ كالمثال الثاني، فإنَّ الأمر دائر فيه بين تخصيص " خالد بن بكر " وبين " خالد بن سعد " ولا قدر متيقن في البين، ثم على كل من التقديرين، إما أن يكون المخصَّص متصلاً أو منفصلاً. والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

١، ٢ - فيما إذا كان المخصَّص " متصلاً " سواء أكان الدوران فيه بين الأقل والأكثر أم بين المتباينين، فإنَّ الحق فيه أنَّ إجمال المخصَّص يسري إلى العام، أي: أنه لا يمكن التمسُّك بأصالة العموم لإدخال المشكوك في حكم العام.

وهو واضح على ما ذكرناه سابقاً من أنَّ المخصَّص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعام ظهورٌ إلاَّ فيما عدا الخاص، فإذا كان الخاص مجملاً سرى إجماله إلى العام؛ لأنَّ ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعام ظهورٌ فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص)).

الكلام في الفصل الخامس من فصول مبحث العام والخاص، وهو معقودٌ لبيان سريان إجمال المخصّص إلى العام وعدم سريانه، وهذا انطلاقاً من خلال التعرّف على تقسيم آخر للمخصّص، وهو انقسامه إلى: المبيّن والمجمل، والمباحث التي قرّناها في الفصلين الثالث والرابع، كلّها كانت مرتبطة بما لو كان المخصّص مبيّناً لا إجمالاً فيه من حيث المفهوم والمصدق، وهذا ما نبّه عليه الشيخ الماتن طاب ثراه بقوله: (كان البحث السابق - وهو حجية العام في الباقي - في فرض أن الخاص مبيّن لا إجمال فيه، وإنما الشك في تخصيص غيره مما علم خروجه عن الخاص).

وقد استطاع الماتن طاب ثراه أن يخرج لحد الآن بهاتين النقطتين:

١ - استعمال العام بعد التخصيص في الباقي، حقيقةً مطلقاً سواء أكان المخصّص متصلاً بالعام أم منفصلاً عنه.

٢ - حجية العام بعد التخصيص في تمام الباقي مطلقاً.

وأما الآن فبلغ الكلام إلى مورد ما لو كان المخصّص مجملًا ومبهماً، فنبحث في أن إجمال الدليل الخاص، هل يسري إلى العام ويوجب إجماله، وبالنتيجة ففي كلّ موردٍ شككنا، لا يتسنّى لنا أن نحتكم إلى عموم العام ونتمسك به، مما يعني: أن العام يسقط عن الحجية، أم ليس الأمر كذلك وأنّ إجمال الخاص لا يسري إلى العام ولا يمسّ حجية العام، وبالنتيجة ففي كلّ موردٍ شككنا، يتسنّى لنا أن نحتكم إلى عموم العام ونتمسك به؟ وللإجابة على ذلك، مهّد طاب ثراه مقدّمةً، بيّن من خلالها أن إجمال الدليل الخاص على نحوين:

تارةً: يكون الإجمال في مفهوم الدليل الخاص، وهذا ما يعبر عنه بـ "الشبهة المفهومية"، فهي عبارة عن أن أصل مفهوم الخاص، مجملٌ وذو احتمالات متعددة.



وإن شئت فقل: إنَّ الشبهة المفهومية تعني (ما كان الشك في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في مفهوم الخاص، أي: دورانه بين السعة والضيق)<sup>(١)</sup>.  
خذ لذلك عدة أمثلة:

أ- لو قال المولى: "أكرم العلماء"، ثم قال - متصلاً -: "إلاّ الفساق منهم"، أو قال - منفصلاً -: "لا تكرم الفاسقين منهم"، وافترضنا أنّ لفظ "الفساق" مجملٌ يدور أمره بين السعة والضيق، ولا ندري أنه موضوعٌ لمعنى ومفهومٍ جامعٍ بين فاعل الكبيرة والصغيرة معاً، أو أنه موضوعٌ لخصوص فاعل الكبيرة، ولا طريق لنا إلى إثبات أنه موضوعٌ للمعنى الأول أو الثاني، (ولا يمكن إثبات ذلك بالأصل؛ لأنَّ أصالة عدم وضعه للجامع، لا تُثبت أنه موضوعٌ للخاص وبالعكس، وإلاّ لوقع التعارض بينهما)<sup>(٢)</sup>، فالملاحظ أنّ (الشك إنما هو في شمول حكم العام لمرتكب الصغائر، ومنشأه إنما هو إجمال مفهوم الخاص وشموله له)<sup>(٣)</sup>.

ب- قوله عليه السلام: "كلُّ ماءٍ طاهرٌ، إلاّ ما تغيّر طعمه أو لونه أو ريحه"<sup>(٤)</sup>، الذي لا ندري ما المراد من التغيّر في الحديث الشريف؟ هل المراد من التغيّر خصوص التغير الحسي، أو الأعم منه ومن التغير التقديري؟، فالملاحظ أنّ الإجمال في مفهوم الخاص وهو التغيّر؛ حيث دار أمره بين السعة والضيق.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفياض ٥ / ١٦٢.

(٢) المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٦ / ٣٠٠.

(٣) محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفياض ٥ / ١٦٢ وما بعدها.

(٤) هذا الحديث الشريف لم يرد بهذا اللفظ في المجاميع الحديثية، نعم قريب منه بلفظ: "الماء طاهرٌ لا ينجسه شيء إلاّ ما غير لونه أو طعمه أو رائحته" مستدرک الوسائل - المحدث النوري ١ / ١٨٦ باب ١ من أبواب الماء المطلق ح ٥.

ت - لو قال المولى: " أحسن الظنّ إلاّ بخالدٍ "، الذي نشكُّ فيه أنّ المراد من " خالد " هل هو خالد بن بكر، أو خالد بن سعد - مثلاً - ؟، فالملاحظ أنّ الإجمال في مفهوم الخاص وهو خالد<sup>(١)</sup>.

وأخرى: لا يكون الإجمال في مفهوم الخاص، بل كان مفهوم الخاص مبيّناً لا إجمال فيه، إنّما الإجمال في مصداق الخاص، وهذا ما يعبر عنه بـ " الشبهة المصداقية " وهي عبارة عما لو فرض الشك في دخول فردٍ من أفراد العام، في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، فنشكُّ في أنّ فرداً معيّناً - الذي يشمل عنوان العام قطعاً -، هل هو داخلٌ في عنوان الخاص، فيكون قد خرج عن حكم العام، أم لم يكن كذلك فهو لا يزال باقياً تحت العام ؟ أمثلة ذلك:

أ - إذا دلّ دليل على وجوب " إكرام كلّ هاشمي "، ودلّ دليل آخر على حرمة " إكرام الفاسق منهم "، وافترضنا أنّ مفهوم الفاسق واضح لا إجمال فيه، ولكن شككنا في أنّ زيد الهاشمي هل هو فاسقٌ أو لا ؟ فالملاحظ أنّ الإجمال في مصداق المخصّص.

ب - في مثال الماء السابق، لو علمنا المراد من التغيّر، ولكن شككنا في أنّ ماءً معيّناً، أغيّر بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغيّر فهو لا يزال باقياً على طهارته ؟ فالملاحظ - أيضاً - أنّ الإجمال في مصداق المخصّص.

ثم قال الشيخ الماتن طاب ثراه: (والكلام في الشبهتين يختلف اختلافاً بيناً، فلنفرد لكلٍ منهما بحثاً مستقلاً).

---

(١) وقد تعرّض الشيخ الماتن طاب ثراه إلى مثالين؛ نظراً إلى كون الأول مثالاً للدوران بين الأقل والأكثر، والثاني مثالاً للدوران بين المتباينين، وهذا قسمان للشبهة المفهومية، كما سنأتي عليها إن شاء الله تعالى.

### أ - الشبهة المفهومية

الكلام في الشبهة المفهومية، وقد عرفت من خلال تعريفها أنَّ مفهوم الدليل الخاص، مجملٌ ومردّدٌ لنا، والدوران في الشبهة المفهومية، على قسمين:

تارةً: يكون بين الأقل والأكثر؛ كالمثال الأول من أمثلة البحث - أعني: مثال الفاسق -  
والمثال الأول من مثالي المتن - أعني: مثال التغير - ففي مثال المتن، الأمر دائر بين  
تخصيص خصوص التغير الحسي أو يعمُّ التقديري.  
فالخاص هو "التغير"، والتغير حسي وتقديري.  
والأقل هو "التغير الحسي"؛ لأنه القدر المتيقن.  
والأكثر هو "الأعم منه ومن التقديري".

وأخرى: يكون الدوران بين المتباينين؛ كالمثال الثاني من مثالي المتن<sup>(١)</sup>، فإنَّ الأمر دائرٌ  
فيه بين تخصيص خالد بن بكر، وبين خالد بن سعد، ولا قدر متيقن في البين.

ثم على كلٍّ من التقديرين - أعني: تقدير ما لو كان الدوران بين الأقل والأكثر، أو بين  
المتباينين - قد يكون المخصّص المجمل مفهوماً متصلاً بالعام، وقد يكون منفصلاً عنه،  
فيكون المجموع النهائي أقساماً أربعة، وحيث إنَّ الحكم في المسألة يختلف باختلاف هذه  
الأقسام الأربعة في الجملة، فيستدعي الموضوع أن نذكر الأقسام بالتفصيل، وهي:

القسم الأول: الدوران بين الأقل والأكثر والمخصّص المجمل متصل؛ كقول القائل:  
"أكرم العلماء إلاَّ الفسّاق منهم".

القسم الثاني: الدوران بين المتباينين والمخصّص المجمل متصل؛ كقوله: "أحسن  
الظن إلاَّ بخالد".

---

(١) وهو المثال الثالث من أمثلة البحث.

القسم الثالث: الدوران بين الأقل والأكثر والمخصّص المجمل منفصل؛ كما ورد "أكرم العلماء"، ثم ورد "لا تكرم الفاسقين منهم".

القسم الرابع: الدوران بين المتباينين والمخصّص المجمل منفصل؛ كما ورد "أكرم كلّ عالم"، ثم ورد "لا تكرم زيدا العالم".  
بيان أحكام هذه الأقسام الأربعة:

أما القسم الأول والثاني: فالحق فيهما أن إجمال المخصّص يسري إلى العام، ويصيرُه مجملاً، وبالنسبة فلا يمكننا التمسك بعموم العام بالنسبة للموارد المشكوكة لإدخالها في حكم العام.

والدليل على ذلك: ما ذكرناه سابقاً من أن المخصّص المتصل، من سنخ قرينة صارفة متصلة بالكلام، وإجمال القرينة يسري إلى ذي القرينة في نظر العرف، فيكون - أي: المخصّص المتصل - مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم من الأول إلا فيما عدا الخاص؛ حيث إنه لا ينعقد للكلام الملقى للإفادة والاستفادة، ظهورٌ عرفي في المعنى المقصود، إلا بعد فراغ المتكلم منه فبطبيعة الحال يسري إجماله إلى العام فيكون العام مجملاً حقيقةً.

وبناءً على هذا، فإن كان المخصّص مبيّناً ولم يكن مجملاً، اضمحلّ ظهور العام البدوي وانهقد له ظهوره في خصوص الخاص، وأما إذا كان المخصّص مجملاً، فهو كما يمنع عن انعقاد ظهوره التصديقي في العموم، كذلك يمنع عن ظهوره التصديقي في خصوص الخاص أيضاً؛ كقولنا: "أكرم العلماء إلا الفسّاق منهم" إذا افترضنا أن مفهوم الفاسق مجملٌ ودار أمره بين فاعل الكبيرة فحسب، أو الأعم منه ومن فاعل الصغيرة، ففي مثل ذلك كما أن شمول الخاص لفاعل الصغيرة غير معلوم؛ إذ لا يُعلم بوضعه للجامع بينه وبين فاعل الكبيرة، كذلك شمول العام له؛ نظراً إلى إجماله وعدم انعقاد ظهور له أصلاً،

فلا يُعلم أنَّ الخارج منه فاعلاً: الكبيرة والصغيرة معاً، أو خصوص فاعل الكبيرة، وعلى هذا فإذا شُكَّ في أنَّ فاعل الصغيرة هل هو داخلٌ في العام أو الخاص؟ فلا يمكن التمسُّك بالعام لإدخاله في حكم العام؛ للإجمال وعدم ظهوره في العموم.

نعم بالنسبة للأفراد التي نعلم بأنها داخلة تحت العام، نعمل فيها على طبق يقيننا لا بأصالة العموم، بحيث لو فرضنا أنَّ دليل العام لم يكن أصلاً، ولكن كُنَّا نتيقن بوجوب إكرام تلك الأفراد، لكان اليقين حجةً في حقنا، وحينئذٍ فلا بد من ترتُّب الأثر عليه.

وهذا المطلب الأخير هو المستفاد من ظاهر كلام الماتن طاب ثراه، وهو قوله: (فلا ينعقد للعام ظهورٌ فيما لم يُعلم خروجه عن عنوان الخاص).

#### توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((الشبهة المفهومية)) والشبهة: اسمٌ من الاشتباه، والمراد منه (الالتباس) <sup>(١)</sup>، و (يَقَالُ: في حَدِيثِهِ لُبْسَةٌ، أَي شُبْهَةٌ، ليس بَوَاضِحٍ) <sup>(٢)</sup>، و (الاشتباه في الاستعمال الفقهي أخص منه في اللغة؛ فقد عرف الجرجاني الشبهة: بأنها ما لم يتيقن كونه حراماً أو حلالاً).

وقال السيوطي: الشبهة: ما جهل تحليله على الحقيقة، وتحريمه على الحقيقة. ويقول الكمال بن الهمام: الشبهة: ما يشبه الثابت وليس بثابت، ولا بد من الظن لتحقيق الاشتباه) <sup>(٣)</sup>.

---

(١) صحاح اللغة - الجوهري ٦ / ٢٢٣٦.

(٢) تاج العروس - الزبيدي ٨ / ٤٥٦.

(٣) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية - محمود عبد الرحمن عبد المنعم ١ / ١٨٦.

والمراد بالمفهوم: ما هو المصطلح عند المناطقة، وهو: (نفس المعنى بما هو، أي: نفس الصورة الذهنية المتزعة من حقائق الأشياء) <sup>(١)</sup>.

وعلى هذا، فيكون المراد من الشبهة في المفهوم، ما كان المعنى الذي أراده المتكلم من اللفظ ملتبساً وغير واضح.

قوله طاب ثراه: ((خصوص التغيّر الحسي، أو ما يشمل التغيّر التقديري)) إشارة إلى النزاع بين الفقهاء في المراد من "التغيّر"، وأنه هل المعتبر (التغيّر الحسي، فلو كان الماء على صفاته الأصلية وكانت النجاسة مسلوقة الأوصاف، لم تؤثر في نجاسة الماء وإن كثرت، أو يجب تقدير الأوصاف للنجاسة، فلو كانت مما يتغير بها الماء على تقدير وجود الأوصاف نجس وإلا فلا؟ قولان) <sup>(٢)</sup> في المسألة.

(المشهور الأول؛ نظراً... <sup>(٣)</sup>)، و (خلافًا للفاضل، وولده، والكركي، والمحكي عن الموجز، واستقر به بعض المتأخرين، فاكثفوا بالتقديري) <sup>(٤)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((التغيّر التقديري)) وقد ذكر في تعريف التغيّر التقديري وجهان: (الأول: أن يكون مقتضي التغير موجوداً في النجاسة، ولكن هناك مانع عن ظهور هذا الأثر في الماء؛ كما إذا كان الماء متلوّناً بالحمرة ثم صُبَّ فيه مقدارٌ من الدم بحيث لو كان الماء صافياً لغيره.

---

(١) المنطق - العلامة المظفر ١ / ٦٨.

(٢) الحدائق الناضرة - المحدث البحراني ١ / ١٨١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) مستند الشيعة - المحقق النراقي ١ / ١٤.

الوجه الآخر: أن يكون نقص في جانب المقتضي؛ كما إذا كانت النجاسة مسلوبة الصفة، وذلك فيما إذا أخذ لون الدم ثم صب في الماء، فعنده لو كان الدم غير مسلوب الصفة لكان يؤثر في تغيير الماء، فهذا نقص في جانب المقتضي.

ويظهر من بعض تعليقات الشارح، أن المقصود هو المعنى الثاني<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((الشبهة المصدقية)) والمراد بالمصدق، ما هو المصطلح عند المناطقة، وهو: (ما ينطبق عليه المفهوم، أو حقيقة الشيء الذي تنتزع منه الصورة الذهنية " المفهوم ")<sup>(٢)</sup>.

فيكون المراد بالشبهة المصدقية، ما بينه الماتن طاب ثراه؛ بقوله: (الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص... إلخ).

قوله طاب ثراه: ((الدوران في الشبهة المفهومية: تارة يكون... إلخ)) والفرق بين نحوي الدوران في الشبهة المفهومية - أعني: الأقل والأكثر، والمتباينين -، هو: أنه في الأول نحز قدرًا متيقنًا أراده المتكلم وهو الأقل؛ بداهة أن المتكلم إن أرد الأقل بخصوصه، فواضح، وإن أراد الأكثر فهو مراد ضمن الأكثر، فعلى كلا التقديرين يكون مراداً. وهذا بخلافه في الثاني، حيث لا يوجد قدر متيقن نحز إرادة المتكلم له؛ كما أشار لذلك الماتن طاب ثراه في ثنايا كلماته بقوله: (فالأقل هو التغيير الحسي، وهو المتيقن...) إلى أن قال - في قسم الدوران بين المتباينين -: (ولا قدر متيقن في البين).

(١) الروضة البهية - الشهيد الثاني ١ / ٣٠ - ٣١، التعليقة رقم (٦).

(٢) المنطق - العلامة المظفر ١ / ٦٨.

## المحاضرة ((٢٨))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٣ - في الدوران بين الأقل والأكثر إذا كان المخصّص منفصلاً، فإنّ الحق فيه أنّ إجمال الخاص لا يسري إلى العام، أي: أنه يصح التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقل في حكم العام؛ والحجة فيه واضحة بناءً على ما تقدم في الفصل الثاني من أنّ العام المخصّص بالمنفصل ينعقد له ظهورٌ في العموم، وإذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين، فإذا كان الخاص مجملاً في الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجة في الزائد؛ لأنه - حسب الفرض - مجملٌ لا ظهور له فيه، وإنما تنحصر حجته في القدر المتيقن - وهو الأقل - فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفراده التي منها القدر المتيقن من الخاص، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص، فإذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام، يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجة العام وظهوره فيه.

٤ - في الدوران بين المتباينين إذا كان المخصّص منفصلاً، فإنّ الحق فيه أنّ إجمال الخاص يسري إلى العام كالمخصّص المتصل؛ لأنّ المفروض حصول العلم الإجمالي بالتخصيص واقعاً وإنّ تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجية في كل واحدٍ منهما، والفرق بينه وبين المخصّص المتصل المجمل: أنه في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأساً، وفي المنفصل المردد بين المتباينين ترتفع



حجية الظهور وإن كان الظهور البدوي باقياً، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المرددين، بل لو فرض أنها تجري بالقياس إلى أحدهما فهي تجري أيضاً بالقياس إلى الآخر، ولا يمكن جريانها معاً؛ لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان ويتساقطان، وإن كان الحق أن نفس وجود العلم الإجمالي يمنع من جريان أصالة العموم في كلٍ منهما رأساً، لا أنها تجري فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط)).

كان الكلام في بيان أحكام الأقسام الأربعة للشبهة المفهومية، وقد تقدم الكلام في بيان حكم القسمين الأولين، وبلغ الكلام إلى بيان حكم:

القسم الثالث: وهو ما لو كان الدوران بين الأقل والأكثر، والمخصّص المجمل منفصلاً عن العام.

وقد أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه في بيان حكمه، ما حاصله: أن إجمال الخاص، لا يسري إلى العام ولا يوجب إجماله، وعندها فلا يكون إجمال الخاص مانعاً عن التمسك بعموم العام في الموارد المشكوكة لإدخالها في حكم العام.

والدليل على ذلك: أن المفروض كون المخصّص منفصلاً، وعندها فبناءً على ما تقدم من أن دلالة العام - المخصّص بالمنفصل - على العموم، تنجزية فلا تتوقف على أي مقدمة خارجية، فإذا فرغ المتكلم منه ولم ينصب قرينةً على الخلاف، انعقد ظهوره في العموم، والمخصّص المنفصل لا يهدم ظهوره؛ بداهة أن العام إذا انعقدت دلالته على العموم وتمت، فيستحيل أن ينقلب عمّا وقع عليه؛ لفرض أن دلالته دلالة تنجزية وغير معلّقة على عدم

التخصيص بالمنفصل، ولهذا لا أثر لاحتمال وجود مخصّص منفصل في الواقع، ولا يوجب هذا الاحتمال إجمال العام.

وعلى هذا فالمخصّص المنفصل لا يهدم ظهور العام النوعي، وإنما يهدم حجتيه؛ فإذا قال المولى - مثلاً -: "أكرم كلّ فقير"، ثم قال في دليل منفصل في وقت آخر: "لا يجب إكرام الفقير الفاسق"، فالعام قد انعقد ظهوره في العموم ويستحيل أن ينقلب عمّا وقع عليه؛ لما عرفت من أنه غير معلق على عدم وجود المخصّص المنفصل له في الواقع، وعليه فلا يكون المخصّص المنفصل مانعاً عن ظهوره، وإنما يكون مانعاً عن حجتيه، وحيث إنّ إذا كان الدليل الخاص مبيناً بمعنى أنّنا نعلم أنّ الفاسق ما يعمُّ فاعل الكبيرة والصغيرة، فعندها يخرج فاعل الكبائر والصغائر عن تحت العام، ويدخلان في حكم الخاص وهو عدم وجوب الإكرام.

وأما إذا كان الدليل الخاص مجملاً مفهوماً - كما هو محل البحث - بأن لا ندري أنّ لفظ الفاسق موضوعٌ للجامع بين فاعل الكبيرة والصغيرة، أو موضوعٌ بإزاء الأول فقط؟، فحيث لا ظهور لدليل الخاص في شيءٍ منهما لا في فاعل الكبيرة ولا في فاعل الصغيرة، بل مجرد احتمال، وفي مثل هذا المورد كلّ دليل مجمل إذا كان له قدرٌ متيقّن، يؤخذ بذلك القدر المتيقّن، أي: أنّ الكلام حجةٌ في ذلك المقدار لا أزيد منه، وفيما نحن فيه القدر المتيقّن من دليل الخاص، إنما هو الأقل وهو فاعل الكبيرة، فإذا خرج فاعل الكبيرة عن العام معلومٌ، وأما بالنسبة إلى فاعل الصغيرة، فخروجه مشكوكٌ فيه، وبما أنه مشكوكٌ فيه فالخاص لم يكن ظاهراً فيه وبالتالي فلا يكون حجةً فيه، وإذا لم يكن الخاص حجةً فكيف يزاحم العام المتعقد ظهوره في الشمول لجميع أفراده التي منها القدر المتيقّن من الخاص، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص، فإذا خرج القدر المتيقّن - وهو فاعل

الكبيرة - بحجة أقوى من العام، يبقى القدر الزائد - وهو فاعل الصغيرة - لا مزاحم لحجة العام وظهوره فيه، ومعه لا مانع من التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه.

وإن شئت فقل: (إنَّ المقدار المعلوم في المقام خروجُه عن العام، هو فاعل الكبيرة؛ لأنَّ العام لا يكون حجةً فيه، وأما فاعل الصغيرة فخروجه عنه بالتخصيص غير معلوم، فإذا بقي العام على حجَّيته بالنسبة إليه؛ على أساس أنَّ ظهور العام في العموم يكون حجةً في نفي التخصيص المحتمل، وأما الخاص فمن جهة إجماله لا يكون حجةً إلاَّ في المقدار المتيقَّن، وهو - في المثال - متمثِّل في الفقير المتلبَّس بالمعصية الكبيرة؛ فإنه قد خرج عن العام جزماً من باب أنه متيقَّن، وأما الفقير المتلبَّس بالمعصية الصغيرة، فلا يكون خروجه من العام معلوماً لإجمال الخاص، ومعه لا مانع من التمسك بعموم العام بعد عدم كون الخاص حجةً فيه<sup>(١)</sup>.

القسم الرابع: وهو ما لو كان الدوران بين المتباينين، والمخصَّص المجمل منفصلاً عن العام؛ كما إذا قال المولى - مثلاً: - "أكرم كلَّ فقيرٍ"، ثم في وقتٍ آخر قال: "لا تكرم زيداً"، وكان زيدٌ مردداً بين زيد بن بكر، وزيد بن خالد.

وقد أفاد الماتن طاب ثراه في بيان حكمه، ما حاصله: أنَّ إجمال الخاص وإنَّ لم يسري إلى العام حقيقةً؛ لما عرفت من أنَّ العام المخصَّص بالمخصَّص المنفصل، قد انعقد له الظهور في العموم، ومن الطبيعي أنَّ الشئ لا ينقلب عما هو عليه، إلاَّ أنه يسري إجماله إليه حكماً، وبالتالي فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في الموارد المشكوكة<sup>(٢)</sup>.

---

(١) المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٦ / ٣٠٢.

(٢) وتعبير المحقق النائيني طاب ثراه في فوائد الأصول ١ - ٢ / ٥٢٣ (وأما لو كان المخصَّص منفصلاً: ففي صورة دورانه بين المتباينين، يسقط العام عن الحجية أيضاً في جميع الأطراف

أما عدم إمكان التمسك بها في كلا الفردين المتباينين معاً؛ فلأن أصالة العموم في أحدهما تتعارض مع أصالة العموم في الآخر، وتتساقطان؛ لمكان العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما قطعاً، غايته لا ندري هذا الفرد أو ذاك، فإذا العلم الإجمالي بخروج أحدهما عن حكم العام، أوجب سقوط أصالة العموم عن الحجية والاعتبار في كل واحدٍ منهما، فلا تكون كاشفةً عن الواقع بعد هذا العلم الإجمالي، وإلا لولاه لجرت أصالة العموم في كلٍّ منهما.

وأما عدم إمكان التمسك بها في أحد المتباينين المعين دون الآخر؛ فلأنه ترجيحٌ من غير مرجح؛ ضرورة أن نسبة العام إلى كلٍّ منهما نسبة واحدة، فلا يمكن الحكم بأن العام حجةٌ في هذا دون ذاك؛ لأنه تحكُّمٌ.

وأما في أحدهما لا بعينه؛ فإن أُريد به أحدهما المفهومي، فلا واقع له ما عدا وجوده في عالم الذهن، وإن أُريد به أحدهما المصادقي، فهو غير معقولٍ.

فالنتيجة: أن العام في المقام في حكم المجمل، وإن لم يكن مجملاً حقيقةً، فلا يمكن التمسك في المثال، بعموم "أكرم كل فقيرٍ" لإدخال الفرد المشكوك - أعني: زيداً - في حكم العام.

ثم أفاد طاب ثراه - أخيراً - بقوله: (وإن كان الحق أن نفس... إلخ)، أنه يمكن أن يقال: بأنه مع وجود العلم الإجمالي في البين، لا تصل النوبة أصلاً إلى جريان أصالة العموم في المتباينين، كي يقال بالتساقط على إثر التعارض، بل أن نفس وجود العلم الإجمالي يمنع

---

المحتملة؛ فإنه وإن انعقد للعام ظهورٌ، إلا أنه بعد العلم بالتخصيص يخرج العام عن كونه كبرى كلية، ولا تجري فيه أصالة العموم؛ لأن أصالة العموم إنما تجري في صورة الشك، ولا مجال لها مع العلم بالتخصيص).

من جريان أصالة العموم في كلٍّ منهما رأساً، لا أنها تجري فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط؛ لأنَّ أيَّ فردٍ من المتباينين، إذا وضعنا اليد عليه، وجدناه طرفاً للعلم الإجمالي ونحتمل بأنه هو الفرد المُستثنى والمُخصَّص، الأمر الذي يُحوِّل دون التمسُّك بأصالة العموم في مورده.

توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((فإنَّ الحق فيه: أنَّ إجمال الخاص لا يسري إلى العام...)) لا حقيقةً ولا حكماً.

قوله طاب ثراه: ((فمن باب تقديم أقوى الحجتين...)) فإنَّ العام المخصَّص بالمنفصل ينعقد له ظهورٌ في العموم، ويلزم الأخذ بعمومه، إلَّا فيما كان حجةً أقوى على خلافه؛ تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر، وهو ليس إلَّا القدر المتيقن من الخاص، وهو فاعل الكبيرة في مثال البحث؛ لأنَّ الخاص بالنسبة إليه حجةٌ فيزاحم العام فيه ويقدم عليه؛ لكونه أقوى منه.

وأما بالنسبة إلى غيره وهو فاعل الصغيرة في المثال، فليس الخاص حجةً فيه فكيف يزاحم العام؟ فالعام بالنسبة إليه حجةٌ بلا مزاحم.

قوله طاب ثراه: ((فإنَّ الحق فيه: أنَّ إجمال الخاص يسري إلى العام)) وقد اتضح مما تقدم، أنَّ مراده طاب ثراه هو سريان الإجمال إلى العام - في هذا القسم - حكماً لا حقيقةً، وهذا هو المصرَّح به في كلمات الأعلام رضوان الله تعالى عليهم<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((لأنَّ المفروض حصول العلم الإجمالي بالتخصيص واقعاً...)) وينبغي توضيح شيء، حاصله: أنَّ التنافي بين مدلولي المتعارضين، على نحوين: تارةً يكون التنافي ذاتياً؛ من قبيل: "أكرم العلماء" مع "لا تكرم العلماء"، فإنَّ الأول موجبةٌ كلية، والآخر سالبة كلية.

وأخرى يكون التنافي بينهما بالعرض ونتيجة عاملٍ خارجيٍّ أوجب طرو التعارض؛ كما إذا ورد في دليل: "الواجب في زوال يوم الجمعة، صلاة الجمعة"، وورد في دليلٍ آخر: "الواجب في زوال الجمعة، صلاة الظهر"، فإنَّ هذين الدليلين في أنفسهما لا تعارض ولا تكاذب بينهما؛ باعتبار أنَّ موضوع كلٍّ منهما يختلف عن موضوع الآخر، وليس من المحال أن يجمع المكلف بين صلاتي الجمعة والظهر في زمانٍ واحدٍ، ولكن علمنا من دليلٍ خارجيٍّ بأنَّ الواجب على المكلف في زوال الجمعة، ليس إلاَّ صلاةً واحدةً إما الجمعة وإما الظهر، وهذا العلم الإجمالي هو الذي أوجب التعارض بين الدليلين، فلذا يكون التعارض بينهما بالعرض.

---

(١) ينظر - مثلاً - كفاية الأصول - الشيخ الآخوند ٢٢٠، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث الأصفهاني للسبزواري ٣٧٤، مناهج الوصول إلى علم الأصول - السيد الخميني ٢ / ٢٤٦، محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفيض ٥ / ١٨٢، وغيرها.

وما نحن فيه - أعني: القسم الرابع - من قبيل النحو الثاني؛ لوجود العلم الإجمالي بأنَّ أحد الفردين المتباينين، قد خُصَّص قطعاً، غايته لا ندري هذا الفرد أو ذاك، وهذا العلم الإجمالي هو الذي أوجب سقوط أصالة العموم عن الحجية والاعتبار في كل واحدٍ منهما.

قوله طاب ثراه: ((والفرق بينه وبين المخصَّص المتصل المجمل...)) وقد خلُص الشيخ الماتن طاب ثراه في القسم الرابع، إلى: أنَّ إجمال الخاص يسري إلى العام بلا فرقٍ في ذلك بين المخصَّص المنفصل والمخصَّص المتصل، وفي كلتا الصورتين يسقط العام عن الحجية بالنسبة إلى ذلك المردَّد بين المتباينين؛ ولذا قال طاب ثراه: (فإنَّ الحق فيه: أنَّ إجمال الخاص يسري... كالمخصَّص المتصل) وعندها فقد ينقذ تساؤلٌ في الذهن وأنه إذا لم يكن هناك فرقٌ بين المخصَّص المتصل والمنفصل في صورة ما لو كان الخاص المجمل مردِّداً بين المتباينين، فلماذا فرَّقوا بينهما وبحثوهما في قسمين منفصلين؟

فجاء الماتن طاب ثراه في مقام بيان الفرق، مبيناً أنَّ الفرق بينهما في وجه عدم التمسُّك بأصالة العموم، بتقريب: أنَّ المخصَّص المجمل مفهوماً، إذا كان مردِّداً بين المتباينين ففي هذه الصورة لا فرق بين المخصَّص المتصل والمنفصل، وفي كلتا الصورتين يسقط العام عن الحجية بالنسبة إلى ذلك المردَّد بين المتباينين، غاية الفرق: أنه في المخصَّص المتصل بواسطة عدم انعقاد ظهور العام رأساً إلّا فيما عدا ذلك المردَّد بين المتباينين.

نعم هناك ظهورٌ بدوي متزلزل يرتفع ويضمحل بمجرد مجيئ المخصَّص المتصل المجمل، فيصير الكلام برمته مجملاً، بينما في المخصَّص المنفصل بواسطة العلم الإجمالي بخروج ذلك المردَّد عن تحت حجية العام، فلا تجري أصالة الظهور و العموم مع العلم بخروج ذلك المردَّد بين المتباينين عن تحت العام، فلا فرق بين المخصَّص المتصل والمنفصل

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر..... (٢٣٩)

---

في هذه الصورة في عدم إمكان التمسك بأصالة العموم لإدخال المشتبه والمحتمل تحت حكم العام، وإنما الفرق بينهما في وجه عدم التمسك كما عرفت.



## المحاضرة ((٢٩))

قال المصنّف طاب ثراه: ((ب - الشبهة المصدقية: قلنا: إنّ الشبهة المصدقية تكون في فرض الشك في دخول فردٍ من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصّص، مع كون المخصّص مبيناً لا إجمال فيه، وإنما الإجمال في المصدق، فلا يُدرى أنّ هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم لم يتصف فهو مشمول لحكم العام؟؛ كالمثال المتقدم، وهو الماء المشكوك تغييره بالنجاسة، وكمثال الشك في اليد على مالٍ أنها يد عادية أو يد أمانة، فيُشك في شمول العام لها، وهو قوله عليه السلام: " على اليد ما أخذت حتى تؤدي "؛ لأنها يد عادية، أو خروجها منه؛ لأنها يد أمانة؛ لما دلّ على عدم ضمان يد الأمانة المخصّص لذلك العموم؟.

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين، القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوك بالضمان.

وقد يستدل لهذا القول: بأنّ انطباق عنوان العام على المصدق المردّد معلوم فيكون العام حجةً فيه ما لم يُعارض بحجةٍ أقوى، وأما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلا يكون الخاص حجةً فيه، فلا يزاحم حجة العام، وهو نظير ما قلناه في المخصّص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والأكثر.

والحق: عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية في المتصل والمنفصل معاً.

ودليلنا على ذلك: أنَّ المخصَّص لما كان حجةً أقوى من العام، فإنه موجبٌ لقصر حكم العام على باقي أفرادهِ، ورافعٌ لحجية العام في بعض مدلولهِ، والفرد المشكوك مردّد بين دخوله فيما كان العام حجةً فيه، وبين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه، فلا يكون العام حجةً فيه بلا مزاحم، كما قيل في دليلهم.

ولئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوماً، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجة.

والحاصل: أنَّ هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض: إحداهما العام، هو حجة فيما عدا الخاص، وثانيتهما المخصَّص، وهو حجة في مدلولهِ، والمشتبه مردّد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة)).

#### ب - الشبهة المصدقية

الكلام في الشبهة المصدقية، وقد تقدّم تعريفها سابقاً - وأشار الشيخ الماتن طاب ثراه إليه هنا؛ بقوله: (قلنا: إنَّ الشبهة المصدقية...) - وأنها عبارة عما لو فُرض الشكُّ في دخول فردٍ من أفراد العام، في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص وعدم إجماله، فنشكُّ في أنَّ فرداً معيَّناً - الذي يشملُه عنوان العام قطعاً -، هل هو داخلٌ في عنوان الخاص ومتَّصفٌ بعنوانه، فيكون قد خرج عن حكم العام، أم لم يكن كذلك فهو لا يزال باقياً تحت العام ومشمولاً لحكمه ؟

فيقع الكلام في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لدليل الخاص وعدم جوازه؟، وهذا معناه: أن إجمال دليل الخاص، هل يسري إلى العام ويوجب إجماله، أم لا؟ وينبغي - أولاً - تشخيص محل النزاع، حيث إن الشبهة المصداقية على قسمين: الأول: الشبهة المصداقية لنفس دليل العام، وموردها ما لو كان الشك - أساساً - في أن فرداً معيناً، هل هو داخل في عنوان العام ومما يشمله دليل العام، أم لا؟؛ كما لو قال المولى: "أكرم العلماء"، وشككنا في أن زيداً هل هو عالم، أم لا؟

القسم الآخر: الشبهة المصداقية لدليل الخاص، وموردها ما لو علم بأن الفرد المشكوك، داخل في عنوان العام قطعاً، ولكن شك في أنه دخل في عنوان المخصص، حتى يكون قد خرج عن حكم العام، أم لم يكن كذلك فهو لا زال باقياً تحت العام ومشمولاً لحكم العام؟؛ كما لو قال المولى: "أكرم العلماء إلا الفساق منهم"، وعلمنا بأن زيداً عالم، ولكن لا ندري هل هو فاسق حتى لا يجب إكرامه، أم لم يكن فاسقاً حتى يجب إكرامه؟ اتفق الأصوليون على عدم جواز التمسك بأصالة العموم في القسم الأول، إنما الكلام في القسم الثاني، فإذن: محل النزاع في المسألة، هو القسم الثاني؛ ولذا قيدنا في عنوان البحث بـ "الشبهة المصداقية لدليل الخاص".

وعلى هذا، فسؤال البحث: هل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لدليل الخاص، جائز أم لا؟

وقد تعرضنا سابقاً لأمثلة هذا القسم من الشبهة المصداقية، وقد أضاف طاب ثراه مثلاً آخر، وهو مثال للمخصص المنفصل، وهو قوله ﷺ: "على اليد ما أخذت حتى تؤدي"<sup>(١)</sup>، وهذا دليل عام يشمل اليد العادية واليد الأمانة، ثم بدليل منفصل وهو "ليس

(١) عوالي اللئالي - الأحسائي ١ / ٣٨٩ ح ٢٢، مسند أحمد بن حنبل ٥ / ٨ و ١٢ و ١٣.

على الأمين إلاّ اليمين " خرجت يد الأمانة عن عموم العام؛ حيث دلّ على عدم ضمان الأمين طالما لم يكن إفراطاً وتفریطاً في البين.

والمفروض أنّ معنى يد الأمانة معلومٌ لدينا، ولكن في الخارج كانت لزيد - مثلاً - يدٌ على دارٍ، نعلم بأنّها ملكٌ لغيره، ولكن شككنا في يد زيد هل هي يدٌ أمانة فتدخل تحت الخاص، أم أنها عاديةٌ فلا تدخل تحت الخاص بل مازالت باقيةً تحت العام ؟ !

ثم بعد بيان الأمثلة، يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في المخصّص المتصل.

المقام الآخر: في المخصّص المنفصل.

أما الكلام في المقام الأول: (فلا شبهة في عدم جواز التمسك به في الشبهة المصدقية، ولا خلاف فيه بين الأصحاب) <sup>(١)</sup>، ولذا لم يتعرض الماتن طاب ثراه للمخصّص المتصل، وإنما اقتصر على مثالٍ للمخصّص المنفصل.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ٥ / ١٨٣؛ والسبب في ذلك: (أنّ الحكم لا يتكفّل إثبات موضوعه، وإنما يثبت بعد فرض وجوده، فإذا علمنا بكون زيد عالماً غير فاسق، يعمّه الحكم العام، وإلّا للزم جواز الرجوع إلى عموم العام في كل موردٍ شككنا في دخوله تحت موضوع العام ولو لم يكن العام مخصّصاً، كما لو ورد « أكرم كلّ عالمٍ » أو احتملنا كون زيد عالماً، فنتمسك بالعموم ونحكم بكونه عالماً، وهذا بديهي الفساد) دراسات في علم الأصول - تقرير بحث السيد الخوئي للشاهرودي ٢ / ٢٥٠، هذا مضافاً إلى (أنّ العام المخصّص بالمتصل لا ينعقد له ظهورٌ في العموم، وإنما ينعقد له ظهورٌ في الخاص فحسب كقولنا: " أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم "، فإنه لا ينعقد له ظهورٌ إلاّ في وجوب إكرام حصة خاصة من العلماء، وهي التي لا توجد فيها صفة الفسق، وعليه: فإذا شككنا في عالمٍ أنه فاسقٌ أو ليس بفاسق، فلا عموم له بالإضافة إليه حتى نتكلم في جواز التمسك به

وأما الكلام في المقام الآخر: - وهو ما إذا كان المخصّص للعام منفصلاً، فهل يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لدليل الخاص، أم لا ؟

وهذه المسألة (هي معركة الآراء المعنونة في كلماتهم بأنه هل يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية أو لا يجوز ؟) <sup>(١)</sup>، وفيها خلافٌ بين المحققين على قولين:

القول الأول: جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهذا ما ربما ينسب إلى المشهور أو الأشهر بين القدماء <sup>(٢)</sup>؛ لأجل فتواهم بالضمان فيما إذا دار الأمر بين كون اليد عاديةً وكونها غير عادية <sup>(٣)</sup>.

القول الآخر: عدم الجواز، وهو المعروف والمشهور بين المتأخرين من الأصوليين ومنهم الشيخ الماتن طاب ثراه.

---

بالنسبة إلى هذا المشكوك وعدم جوازه) محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفياض ٥ / ١٨٤ .

- (١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث السيد الأصفهاني للسبزواري ٣٧٥.
- (٢) ينظر: أجود التقارير - تقرير بحث المحقق النائيني للخوئي، نهاية الأفكار - تقرير بحث آقا ضياء العراقي للبروجردى ١، ٢ / ٥١٩، كما نُسب إلى الشهيد الثاني وجماعةٍ من الأخباريين. ينظر: مطارح الأنظار - الأنصاري ١٩٢، زبدة الأصول - الروحاني ٢ / ٣١٧.
- (٣) و (هذه المسألة لم تكن مُعنونة في كلماتهم لا في الأصول ولا في الفروع، ولكن مع ذلك نُسبت إليهم فتاوى لا يمكن اتّمامها بدليلٍ، إلّا على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية فلاجل ذلك نُسب إليهم). محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفياض ٥ / ١٨٥، ولكن سوف يأتي إن شاء الله تعالى، أنّ النسبة المذكورة غير ثابتة، وأنّ فتوى المشهور بأنّ هذه اليد ضامنة، لها مستندٌ آخر غير التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

### أدلة الطرفين

أما القول الأول، فقد يُستدل له بالتقريب الذي ذكرناه في المخصّص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والأكثر، وحاصله: أنَّ العام بعد ما انعقد ظهوره كما هو المفروض في العام المخصّص بالمنفصل يكون حجةً في العموم ولا يمكن رفع اليد عن الحجة إلا بحجة أقوى، والمخصّص المنفصل إنّما يكون حجةً أقوى من العام بالنسبة إلى ما عُلم دخوله تحت المخصّص.

وأما بالنسبة إلى ما شكّ في كونه داخلاً تحته أم لا ؟، فليس بحجة فيه فعلاً حتى يزاحم العام ويوجب رفع اليد عن العام؛ لأنّه يصير من مزاحمة الحجة مع اللاّحجة، فلا بدّ من الأخذ بعموم العام إلا فيما عُلم أنّه فرد من المخصّص.

وعليه: فإذا قال المولى - مثلاً -: " أكرم كلّ فقيرٍ "، فالمقتضي - وهو ظهور العام في العموم والاستيعاب لتمام أفراد مدخوله - موجود؛ لأنّ المفروض انفصال المخصّص وعدم انثلام ظهور العام الشامل لكل فردٍ من أفراد الفقير حتى الفرد المشكوك فسقه، وإنما تتلّم حجّيته بمقدار أفرادهِ، فإذا قال: " لا تكرم الفقير الفاسق "، فإنّه إنّما يمنع عن وجوب إكرام فقيرٍ أحرز أنّه فاسقٌ، وأما إذا لم يُحرز ذلك، فلا مانع من التمسك بعموم العام؛ لفرض شموله كلّ فقيرٍ سواءً أكان فاسقاً أم عادلاً، غاية الأمر قد خرج عنه الفقير الذي أحرز أنّه فاسقٌ، فالمشكوك فسقه مشمولٌ لعموم العام، ولا يكون الخاص مانعاً عن شموله؛ إذ لا يمكن التمسك بالخاص في الفقير المشكوك فسقه؛ لعدم إحراز انطباقه عليه،

ومعه لا يُعقل التمسك به، فإذا لم يكن الخاص حجةً في مورد الإجمال، فالعام يصير حجة فيه بلا معارض<sup>(١)</sup>.

وأما القول الآخر - وهو مختار الماتن طاب ثراه - فاستدلّ عليه بما حاصله: أنه عندنا حجتان معلومتان حسب الفرض:

إحدهما: العام، وهو حجة فيما عدا الخاص، أعني: ما عدا الفاسق، ولنفرض أنه يشمل "٦٠٠ عالماً مثلاً".

وثانيتهما: المخصّص، وهو حجة في مدلوله، أعني: الفاسق، والمفروض أن المراد من الفاسق معلوم لا إجمال في مفهومه، ولنفرض أنه يشمل "٣٠٠ شخصاً مثلاً"، فيبقى في البين مائة عالمٍ أشتبه أمرهم بين دخولهم في تلك الحجة أو هذه الحجة ؟.

نعم، عنوان العام بما هو عام، وإن كان شاملاً لهذه الأفراد المشكوك قطعاً، إلا أن هذه غير مجدي، إنما المجدي أن يشمل العام أفراداً بما هو حجة لا بما هو عام، ومن البين أن عنوان

---

(١) وبيان آخر: (أن الحجة من قبل المولى لا تتم إلا بعد ثبوت الكبرى والصغرى معاً، والموجود فيما نحن فيه كبريان معلومتان:

إحدهما قوله: "أكرم كل عالم"، والثانية قوله: "لا تكرم الفساق من العلماء". والظهور وإن انعقد لكل من العموميين، ولكن فردية زيد - مثلاً الذي كان عالماً مشكوك الفسق - للأول معلومة وللثاني مشكوك فيها، فننضم هذه الصغرى المعلومة إلى الكبرى الأولى، فينتج: وجوب إكرام زيد، وليس في البين حجة تراحمها؛ إذ الفرض أن فردية زيد لموضوع الكبرى الثانية مشكوك فيها، وصرف الكبرى لا تكون حجة ما لم تنضم إليها صغرى معلومة، ففي ناحية العام قد علّمت الكبرى والصغرى معاً، وفي جانب المخصّص قد علّمت الكبرى فقط، فالعام حجة في الفرد المشكوك فيه ولا تراحمه حجة). ينظر: نهاية الأصول - تقرير بحث السيد البروجردى للمتظري ١ - ٢ / ٣٢٨.

العام بما هو حجة، انطباقه على تلك الأفراد غير معلوم وغير مسلّم؛ على أساس أن العام إنما يكون حجة فيما عدا الفاسق، في حين أن هذه الأفراد مشكوكة الفسق.

فالنتيجة: أن حكم هذه الأفراد - أعني: المائة شخص - لا يتسنّى معرفته، لا من العام ولا من الخاص، بل لابد من دليل آخر، وعليه فإذا شكّ في عالم أنه فاسق أو عادل، فكما أن موضوع الخاص غير مُحَرَّز فكذا موضوع العام، فلهذا لا يمكن التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه، ولا بالخاص لإثبات حرمة إكرامه.

#### توضيح بعض مفردات الدرس:-

قوله طاب ثراه: ((ب - الشبهة المصداقية...)) وهذا بحثٌ حول المخصّص المجمل مصداقاً، وهذا البحث (ينقسم أيضاً إلى أربعة فروع، لأنّ المخصّص المجمل إمّا أن يكون متصلاً بالعام أو منفصلاً عنه، وعلى كل تقدير إمّا أن يكون الإجمال والدوران بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين، إلّا أن الفرع الرئيس الذي من أجله عُقد هذا المقام ما إذا كان المخصّص منفصلاً دائراً بين الأقل والأكثر؛ لأنّ هذا البحث إنما عُقد كتتميم للبحث في المقام السابق عن المخصّص المجمل مفهوماً، وقد عرفت أن الفرع الوحيد في ذلك المقام الذي كان يظهر فيه صحة التمسك بالعام ما إذا كان المخصّص المجمل منفصلاً ودائراً بين الأقل والأكثر، فيُعقد حينئذٍ بحثٌ عما إذا كان إجمال المخصّص مصداقياً وأنه هل يمكن فيه أيضاً التمسك بالعام أم لا؟ فالفرع الرئيس في هذا المقام: ما إذا كان المخصّص منفصلاً ودائراً بين الأقل والأكثر<sup>(١)</sup>.



## المحاضرة ((٣٠))

قال المصنّف طاب ثراه: ((وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصدقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر، فإنّ الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجةً إلّا في الأقل، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجة فيه، بل الخاص مشكوك أنه جعل حجة فيه أم لا؟، ومشكوك الحجة في شيء ليس بحجة - قطعاً - في ذلك الشيء<sup>(١)</sup>.  
وأما العام، فهو حجة إلّا فيما كان الخاص حجة فيه، وعليه لا يكون الأكثر مردداً بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة؛ كالمصدق المردد، بل هو معلوم أنّ الخاص ليس حجة فيه؛ لمكان الشك، فلا يزاحم حجة العام فيه.  
وأما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكة أنها يد عادية أو يد أمانة، فلا يُعلم أنها لأجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ولعلّها وجهاً آخر، ليس المقام محل ذكره.

---

(١) سيأتي في مباحث الحجة: أنّ قوام حجة الشيء بالعلم؛ لأنه إنمّا يكون الشيء صالحاً لأنّ يحتاج به المولى على العبد إذا كان واصلاً إليه بالعلم، فالعلم مأخوذاً في موضوع الحجة، فعند الشك في حجة شيء يرتفع موضوعها فيعلم بعدم حجّيته، ومعنى الشك في حجّيته احتمال أنه نصبه الشارع حجة واقعاً على تقدير وصوله، وحيث لم يصل يُقطع بعدم حجّيته فعلاً، فيزول ذلك الاحتمال البدوي عند الالتفات إلى ذلك، لا أنه حين الشك في الحجة يُقطع بعدم الحجة، وإلّا للزم اجتماع الشك والقطع بشيء واحد في آن واحد، وهو محال.

تنبيه:

في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إذا كان المخصّص لبياً المقصود من " المخصّص اللبي " ما يقابل اللفظي؛ كالإجماع ودليل العقل اللذين هما دليلاً وليساً من نوع الألفاظ.

فقد نُسب إلى الشيخ المحقق الأنصاري رحمته جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية مطلقاً إذا كان المخصّص لبياً، وتبعه جماعة من المتأخرين عنه.

وذهب المحقق شيخ أساتذتنا صاحب الكفاية رحمته إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصّص اللبي مما يصح أن يتكل عليه المتكلم في بيان مراده - بأن كان عقلياً ضرورياً - فإنه يكون كالم متصل، فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وبين ما إذا لم يكن كذلك - كما إذا لم يكن التخصيص ضرورياً على وجه يصح أن يتكل عليه المتكلم -، فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ لبقاء العام على ظهوره، وهو حجة بلا مزاحم، واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء؛ كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام مَنْ كان عدواً له من الجيران، فإنَّ العبد ليس له ألاَّ يكرم مَنْ يشك في عداوته، وللمولى أن يؤاخذه على عدم إكرامه.

ولا يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة؛ لأنَّ بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجية أصالة الظهور، فيكون ظهور العام في هذا المقام حجةً بمقتضى بناء العقلاء.

وزاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك، أنه ليس فرداً للخاص الذي عُلم خروجه من حكم العام، ومثَّل له بعموم قوله: " لعن الله بني فلان قاطبة " المعلوم منه خروج مَنْ كان مؤمناً منهم، فإنَّ شك في إيمان شخصٍ يحكم بجواز لعنه؛ للعموم، وكلُّ مَنْ جاز لعنه ليس مؤمناً، فينتج من الشكل الأول: هذا الشخص ليس مؤمناً.

هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية (رحمته الله).

كان الكلام ولا زال في موضوعة التمسُّك بالعام في الشبهات المصدقية، وقد خرج الشيخ الماتن طاب ثراه إلى: أنَّ الحق هو عدم جواز التمسُّك بالعام في الشبهة المصدقية في المخصَّص المتصل والمنفصل معاً.

بقي في المقام إشكالان، الإشكال الأول حاصله: أنه بناءً على ما أفدتم، ماذا سيكون الفرق بين الشبهة المصدقية، وبين القسم الثالث من أقسام الشبهة المفهومية - أعني: المخصَّص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والأكثر -، فإنكم هناك جوَّزتم التمسُّك بالعام في القدر الزائد على القدر المتيقَّن، بينما هنا منعتم ذلك ؟

وقد أجاب طاب ثراه على هذا الإشكال؛ بقوله: (وبهذا يظهر الفرق... إلخ)، وقبل توضيح الفرق، لا بأس ببيان المطلب الذي أشار إليه الماتن طاب ثراه في الحاشية من باب المقدِّمة، وحاصله: أنه سيأتي في مباحث الحجة، أنَّ قوام حجية الشئ بوجود العلم

والقطع، فكلُّ شيءٍ إنما يكون حجةً - وإن كان في ذاته مورثاً للظن؛ كظواهر الكتاب العزيز، وأخبار الآحاد - فيما إذا كان له مستندٌ قطعي ويقيني، فظواهر الكتاب مما له مستندٌ قطعي عبارة عن السيرة العقلائية القطعية، وهكذا الخبر الواحد.

وكلُّ شيءٍ شكٌّ في حجتيته وأنه حجة أو لا ؟، فإنَّ الشكَّ في حجتيته مساوٍ لعدم حجتيته، أي: أنَّ لازم الشك في الحجية، هو عدم الحجية.

وبعد هذه المقدمة، نقول: إنَّ الفرق بين ما نحن فيه، والقسم الثالث من أقسام الشبهة المفهومية، هو: أنه هناك - في الشبهة المفهومية - عندنا يقينٌ بأنَّ العام قد انعقد له ظهورٌ في العموم والاستيعاب لجميع الأفراد ويكون حجةً فيه، من جملة تلك الأفراد الأقل - وهو القدر المتيقن، وهو فاعل الكبيرة حسب مثالنا المتقدم -، والأكثر - وهو القدر المشكوك، وهو فاعل الصغيرة؛ حيث نشكُّ في دخوله في مفهوم الفاسق -، ثم لما جاء الخاص وقال - مثلاً: - " لا تكرم الفاسق "، فحيث إنه مجملٌ مفهوماً، فيكون حجةً في خصوص القدر المتيقن ويصير مزاجاً لحجية العام بالنسبة إليه، وأما في المقدار الزائد فهو مشكوك الحجية بالنسبة إليه، والشك في الحجية يساوق عدم الحجية على ما بُيِّن في المقدمة، فإذاً العام حجةٌ في المقدار الزائد بلا مزاجٍ، فيمكننا التمسُّك بأصالة العموم.

وهذا بخلافه في الشبهة المصداقية؛ فإنَّ العام معلوم الحجية فيما عدا الفاسق، والخاص معلوم الحجية في الفاسق، وفي البين نشكُّ في الفرد المجمل أنه داخلٌ في تلك الحجة أو هذه الحجة.

فتحصل: أنَّ الفرق يكمن في أنَّنا نُحرز في الشبهة المفهومية حجيةً العام في الفرد المشكوك - أعني: الأكثر - ولم يكن الأكثر مردداً بين دخوله في تلك الحجة - وهو العام - أو هذه الحجة - وهو الخاص -، وإنما نشكُّ في جعل الحجية للخاص في الفرد المشكوك،

والشكُّ في الحجية يساوق عدمَ الحجية، فيبقى العام حجةً في الفرد المشكوك بلا مزاحم؛  
فلذلك يمكن التمسُّك به، بينما في الشبهة المصداقية ليس الأمر كذلك بل الفرد المشتبه  
مردّدٌ بين دخوله في حجية العام أو الخاص، ولا مرجّح لأحدهما، وإن شئت فقل: إنّنا  
نشكُّ في أنّ المصداق المشكوك هل هو من مصاديق العام بما هو حجة أو لا؟ وفي مثل ذلك  
لا يجوز التمسُّك بالعام لإحراز أنه من مصاديقه.

الإشكال الآخر حاصله: أنه إذا لم يُمكن التمسُّك بالعام في الشبهة المصداقية، فلماذا -  
إذاً - أفتى مشهور القدماء بالضمان في اليد المشكوكة أنها يدٌ عادية أو يدٌ أمانة؟ أليس هذا  
استناداً إلى التمسُّك بالعام في الشبهة المصداقية؟

وقد أجاب الماتن طاب ثراه على هذا الإشكال؛ بقوله: (وأما فتوى المشهور  
بالضمان... إلخ)، وحاصله: أنّنا لا نعلم بأنّ هذه الفتوى لأجل تجويزهم التمسُّك بالعام  
في الشبهة المصداقية، ولعلّ لها وجهاً آخر، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، وأما ذلك  
الوجه الآخر ما هو؟ فلم يبيّنه الماتن طاب ثراه، ولعلّ مراده ما أفاده شيخه المحقق  
النائيني طاب ثراه<sup>(١)</sup>.

---

(١) من أنّ مسألة جواز التمسُّك بالعموم في الشبهات المصداقية وعدمه لم تكن محرّرةً في كلام المشهور،  
ولم يُعلم أنّ وجه ذهابهم إلى الضمان هو ماذا؟ هل هو من ناحية التمسُّك بالعموم في الشبهات  
المصداقية، أو من ناحية قاعدة المقتضي والمانع؛ نظراً إلى أنّ المقتضي للضمان موجودٌ وهو اليد،  
والمانع مشكوكٌ فيه، وهو كونها يدٌ أمانة فيُدفع بالأصل، أو من جهة أنّ هناك أصلاً موضوعياً  
ينقحّ حال المشكوك ويدرج المشكوك تحت عنوان العام، فيتمسك بالعام لإثبات حكمه، وهو  
أصالة عدم إذن المالك ورضاه بالتصرف بتقريب: أنّ ما هو موضوع الضمان شرعاً مركّبٌ من جزئين:  
أحدهما: الاستيلاء على مال الغير والسيطرة عليه التي هي عبارة أخرى عن اليد.

## تنبيه

### في المخصّص اللَّبِّي

إنَّ جميع ما بحثناه من المطالب في باب الشبهة المصدقية، كان مورده المخصّص اللفظي، أي: ما كان من مقولة الألفاظ؛ من آية مباركة، أو كلام معصوم، وقد استطاع الشيخ الماتن طاب ثراه إلى هنا، أن يخرج بعدة نتائج:

الأولى: أنَّ التمسُّك بالعام في الشبهات المصدقية غير ممكنٍ مطلقاً في المخصّص المتصل والمنفصل.

الثانية: أنَّ ما ذُكر في وجه جواز التمسُّك بالعام في الشبهات المصدقية، لا يمكن المساعدة عليه.

الثالثة: أنَّ النسبة إلى المشهور - من فتواهم بالضمان فيما إذا دار الأمر بين كون اليد عاديةً وكونها غير عادية - غير ثابتة.

---

ثانيهما: هو عدم صدور الإذن والإجازة من قبل المالك بمفاد ليس التامة، بمعنى عدم وجود الإجازة والإذن من طرف المالك بالنسبة إلى هذا التصرف، والمفروض أنَّ الاستيلاء على مال الغير مُحَرَّزٌ بالوجدان، وعدم رضا المالك بذلك التصرف مُحَرَّزٌ بالأصل - أعني: استصحاب عدم رضا المالك، وبضم الوجدان إلى الأصل يتم الموضوع المركب، فيترتب عليه الضمان، أو وجهٌ آخر غير هذه الوجوه. فالنتيجة: أنَّ هذه التوجيهات كلّها من باب التظنّي والتحرُّص على الغيب؛ لأنَّ المتحقق الثابت من المشهور إنما هو مجرد الفتوى بالضمان، وأما كون مستند فتواهم أحد هذه الأمور المذكورة، فلا شاهد له في كلماتهم أصلاً، مضافاً إلى أنه لم يظهر من المشهور في غير المقام العمل بأحد هذه المباني. ينظر في ذلك: أجود التقارير - تقرير بحث النائيني للخوئي ٢ / ٣٢٤، فوائد الأصول - تقرير بحث النائيني للكاظمي ١ - ٢ / ٥٢٩، منتهى الأصول - البجنوردي ١ / ٤٥٠.

وأما الآن فقد عقد هذا التنبيه، لبيان حال الشبهات المصدقية للمخصّص اللَّبِّي، من حيث جواز التمسُّك بالعام فيها وعدم جوازه.

والمقصود من المخصّص اللَّبِّي: ما يقابل اللفظي؛ من قبيل الإجماع وحكم العقل اللذين هما دليلاّن وليس من سنخ الألفاظ<sup>(١)</sup>.

ومثال المخصّص اللَّبِّي في الشبهة المصدقية: ما لو قال المولى - مثلاً - "أكرم جيراني"، وحكم العقل بأنّ المولى لا يريد إكرام مَنْ كان عدوّاً له من الجيران، فهنا يأتي سؤال البحث:

هل يجوز التمسُّك بالعام - أي: بعموم "أكرم جيراني" - فيما لو شكَّ في فردٍ ما كونه عدوّاً للمولى أو لا يجوز؟

الأقوال في المسألة ثلاثة:

القول الأول: ما تداول في لسان المتأخرين من جواز التمسك بالعام عند الشبهة المصدقية فيما إذا كان المخصّص لبياً دون ما إذا كان لفظياً، فهو قولٌ بالتفصيل بين ما كان المخصّص لبياً وما كان لفظياً، فعلى الأول يجوز التمسُّك بالعام في الشبهات المصدقية مطلقاً - والإطلاق في قبال التفصيلات اللاحقة -، وعلى الثاني لا يجوز، وأوّل من أفاد ذلك هو الشيخ الأعظم طاب ثراه على ما في تقارير بحثه<sup>(٢)</sup>، وتبعه جماعة من المتأخرين عنه<sup>(٣)</sup>، ومنهم الشيخ الماتن طاب ثراه كما سيأتي.

---

(١) وإنما سُمِّي العقل والإجماع بالمخصّص اللَّبِّي؛ باعتبار (أنه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو - أي: المعنى والمضمون - كاللب بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له) أصول الفقه - الماتن ٣ / ١٠٥.

(٢) ينظر: مطارح الأنظار ١٩٤، وقد نُسب هذا التفصيل إلى الشيخ الأعظم طاب ثراه: الميرزا النائيني طاب ثراه في فوائد الأصول ١ - ٢ / ٥٣٦، وأجود التقريرات ٢ / ٣٤٢، والسيد

القول الثاني: قول المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه، وهو قائل بتفصيل آخر.  
القول الثالث: قول المحقق النائيني طاب ثراه، وهو قائل - أيضاً - بتفصيل آخر.  
ولم يتعرّض الماتن طاب ثراه فعلاً لتوضيح كلام الشيخ الأعظم طاب ثراه، وإنما يرجئه إلى نهاية البحث؛ حيث يقول: (وبالاختصار: أنَّ ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد، ولكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه...).

وأما الآن فيتعرض لبيان قولي صاحب الكفاية والميرزا النائيني طاب ثراهما.  
أما تفصيل صاحب الكفاية طاب ثراه<sup>(١)</sup>، فحاصله: إنَّ ما ذكرناه من عدم جواز التمسُّك بالعام إنما هو في المخصَّصات اللفظية، وأما اللبِّيَّة: أ - فإنَّ كان المخصَّص من الأحكام البديهية للعقل وأنه من الواضوح بحيث إنه مُلتَفَتٌ إليه عند كلِّ أحدٍ ولا يغفل عنه أيُّ ذهنٍ من الأذهان، ولا يحتاج التنبيه إليه إلى مقدمات أو برهان أو نحو ذلك، ففي مثل هذا يكون مخصَّصاً متصلاً عقلياً بالعام اللفظي؛ (كمثل اللعن الوارد لبعض أهل البقاع، فإنَّ خروج المؤمن عن اللعن من مرتكزات جميع الأذهان، ويصح لكل متكلم أن يتكل على هذا التخصيص، ومثل هذا المخصَّص يمنع عن انعقاد ظهور اللعن العام في الشمول والعموم، بل العام من أول الأمر يختص انعقاد الظهور فيه بغير المؤمن، وهو

---

الخوئي في المحاضرات ٥ / ١٩٦، والشيخ الفياض في المباحث الأصولية ٦ / ٣٤٢. وإنَّ ناقش في هذه النسبة المرحوم السيد البروجردي طاب ثراه، وأنَّ الشيخ الأعظم طاب ثراه لم يفرِّق بين المخصَّص اللفظي واللبِّي بما هما كذلك، بل يفرِّق بين ما إذا كان للمخصَّص عنوانٌ وبين غيره. ولمعرفة المزيد يراجع نهاية الأصول - تقرير بحث السيد البروجردي للمنتظري ١ - ٢ / ٣٣٣.

(١) كالمحقق الأصفهاني في نهاية الدراية ١ / ٦٤٠. ينظر: مجمع الأفكار ومطرح الأنظار - تقرير بحث الميرزا الأملي للشهرستاني ٢ / ١٧٣، المباحث الأصولية - الشيخ الفياض ٦ / ٣٤٢.

(٢) كفاية الأصول ٢٢٢.



كالمخصّص اللفظي المتصل من غير فرق أصلاً، فهو خارج عن ما هو محل الكلام؛ لأنّ الكلام في المخصّص اللَّبِّي المنفصل الذي لا يمنع عن انعقاد الظهور للعام في العموم، وأشار المصنف إليه بقوله: "فإن كان مما يصح أن يتكل عليه... إلى آخر الجملة" (١).

ب - وأما إن لم يكن المخصّص اللَّبِّي حكماً عقلياً ضرورياً، بأن كان نظرياً وكان كالمخصّص المنفصل، وهو الذي يحتاج الالتفات إليه إلى مقدمات وقياس وبرهان، ولا يكون كالأول من المرتكزات التي يلتفت إليها كل ذهن، ومثل هذا لا يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام البيان بحيث يكون كالقرينة المتصلة، فحينئذ لا مانع من التمسك للعام في الشبهة المصدقية وإثبات حكم العام للفرد المشكوك؛ لبقاء العام على ظهوره، وهو حجة بلا مزاجٍ.

ولإثبات هذا المدعى، استشهد طاب ثراه بالسيرة العقلائية على التمسك للعام في المشكوك، وأفاد: بأنّ المولى لو قال لعبده: "أكرم جيراني"، فمن البين أن لفظ "الجيران" جمع مضاف، وهو مفيد للعموم فيشمل: الجار الصديق للمولى، والجار العدو له، والمشكوك عداوته، ولم يأت المولى بمخصّصٍ لفظي في كلامه، إلّا أنّ العبد بعقله بعد تأمّله قطع بأنّ المولى لا يريد إكرام العدو له من جيرانه، فخصّص العقل الحكم - أي: وجوب الإكرام - بغير العدو، فالمشكوك عداوته بنحو الشبهة المصدقية يصح التمسك للعام لإثبات وجوب إكرام هذا الفرد المشكوك في عداوته؛ وذلك لأنّ العام ظاهر في كل فردٍ من أفرادهِ، وهذا الظاهر حجة ما لم تقم قرينة على خلافه، فإذا علّم بعداوة بعضهم كان ذلك العلم مانعاً عن حجية العام فيه؛ للقطع بعدم إرادته منه، وأما احتمال العداوة، فلا يمنع عن حجية العام.

ولذا لو اعتذر فيما لو لم يكرم أحد الجيران؛ بدعوى احتماله أنه عدو للمولى لا يقبل عذره وتحسن عقوبته عندهم، وتصح للمولى مؤاخذته على مخالفته في عدم إكرامه؛ على أساس أن خطاب المولى كان مُلقىً بنحو العموم، فكان من وظيفتك أيها العبد أن تأخذ بظاهره وأصالة الظهور حجة عند العقلاء، ولو لم يكن العام عندهم حجة في الفرد المشكوك لقبول عذره ولما حُسنت عقوبته ولما صح للمولى مؤاخذته.

فتحصل: أن المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه فصّل في المخصّصات اللبّية للشبهات المصدّقية، ففي صورةٍ منها لم يجوز التمسك بالعام، وفي صورةٍ أخرى منها جَوّز التمسك به، خلافاً للشيخ الأعظم طاب ثراه فإنه جَوّز التمسك بالعام في الشبهات المصدّقية مطلقاً إذا كان المخصّص لبياً، سواء أكان اللبّي بمنزلة المتصل أم كان بمنزلة المنفصل.

ولا بأس بالإشارة إلى نكتةٍ حاصلها: أن الملاحظ على صاحب الكفاية طاب ثراه، أنه يتابع الشيخ الأعظم طاب ثراه في خصوص ما لو كان المخصّص اللبّي مجعولاً كالمنفصل، وأما فيما كان مجعولاً كالم متصل بحيث يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فاختار طاب ثراه فيه عدم حجة العام في المصداق المشتبه؛ معللاً بأنه لا ينعقد معه ظهورٌ للعام إلا في الخصوص<sup>(١)</sup>.

ولعلّ هذه النكتة، هو مراد مَنْ جَعَلَ صاحب الكفاية طاب ثراه مَنَّ تَابَعَ الشيخ الأعظم طاب ثراه في المسألة<sup>(٢)</sup>.

---

(١) وهذه النكتة ذكرها المحقق آقا ضياء الدين العراقي طاب ثراه في تعليقه على فوائد الأصول ٢ / ٥٣٦ رقم التعليقة (١).

(٢) كالسيد الخوئي طاب ثراه؛ حيث قال - كما في المحاضرات ٥ / ١٩٦ -: (ثم إن شيخنا العلامة الأنصاري طاب ثراه قد فصّل في المقام بين ما كان المخصّص لفظياً وما كان لبياً، فعلى الأول لا

توضيح بعض مفردات الدرس :-

قوله طاب ثراه: ((والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجة فيه)) الضمير راجعٌ إلى " ما " في قوله: (فيما كان الخاص معلوم الحجة)، والمراد منه أفراد الخاص.

قوله طاب ثراه: ((بل الخاص مشكوك أنه جعل حجة فيه أم لا ؟)) الضمير في قوله: (حجة فيه) عائدٌ إلى الزائد المشكوك.

قوله طاب ثراه: ((بل هو معلوم أنَّ الخاص ليس حجة فيه)) أي: بل الأكثر معلومٌ حاله وأنَّ الخاص ليس حجةً فيه.

قوله طاب ثراه: ((لما كان الشك)) فإنَّ الشكَّ في الحجة يساقوq عدمها.

قوله طاب ثراه: ((وزاد على ذلك بأنه يُستكشف... إلخ)) وهذا ترقُّ من المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه، وقد أفاد: بأنه في مقامنا ليس الأمر مقتصرًا على جواز التمسُّك بالعام في الفرد المشكوك وإثبات حكم العام له، بل نستكشف من خلال التمسك بالعام نتيجةً أخرى، وهي: أنَّ هذا الفرد المشكوك ليس فرداً من أفراد عنوان الخاص، ولكن مع ضمِّ كبرى كلية.

ومثَّل طاب ثراه، بعموم قوله ﷺ: " لعن الله بني أمية قاطبةً " <sup>(١)</sup>، ثم إذا علمنا من الخارج أنَّ فيهم مؤمناً، فهو خارجٌ عن عمومهِ فلا يجوز لعنه جزماً، وأما إذا شكَّ في فردٍ منهم أنه مؤمنٌ كي يكون خارجاً عن عموم جواز اللعن، أو ليس بمؤمنٍ كي يكون باقياً

---

يجوز التمسُّك بالعام في الشبهات المصدقية دون الثاني، وتبعه في ذلك المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه).

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٥٩)

تحت عمومه ؟ فلا مانع حينئذٍ من التمسك بعموم العام لإثبات جواز لعنه، ونقول: هذا الفرد يجوز لعنه، هذا من جانب.

ومن جانب آخر أن جواز اللعن لا ينسجم مع الإيمان، ومن ثمَّ نضمُّ من الخارج كبرى كلية إلى هذه الصغرى، فنقول:

هذا الشخص يجوز لعنه، وكلُّ مَنْ جاز لعنه ليس مؤمناً، فينتج من الشكل الأول - البديهي الإنتاج -: هذا الشخص ليس مؤمناً.

فإذن: يُستكشف من عموم " لعن الله بني أمية قاطبة "، عدم إيمان مَنْ شُكَّ في إيمانه؛ لئلا يلزم تخصيصه به <sup>(١)</sup>.

---

(١) وينظر أيضاً: قطرات من يراع بحر العلوم (كتاب الرضاع) - الآخوند ج ق ٢ / ١٠.

## المحاضرة ((٣١))

قال المصنّف طاب ثراه: ((ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني - أعلى الله مقامه - لم يرتض هذا التفصيل، ولا إطلاق رأي الشيخ (قدس سره)، بل ذهب إلى تفصيل آخر.

وخلاصته: أنَّ المخصّص اللَّبِّي سواء أكان عقلياً ضرورياً يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، أم لم يكن كذلك - بأن كان عقلياً نظرياً أو إجماعاً - فإنه كالمخصّص اللفظي كاشفٌ عن تقييد المراد الواقعي في العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقياً على إطلاقه الذي يظهر فيه العام، فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللَّبِّي واللفظي؛ لأنّ المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما، وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعاً، ولا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظياً أو لبياً.

واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصّص اللَّبِّي لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعاً بأن كان العقل إنما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً، أو قام الإجماع على كونه ملاكاً لحكم الشارع - كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أن ملاك لعن بني فلان هو كفرهم -، فإنّ ذلك لا يوجب تقييد موضوع الحكم؛ لأنّ الملاك لا يصلح لتقييد، بل من العموم يستكشف وجود الملاك في

جميعهم، فإذا شك في وجود الملاك في فردٍ يكون عموم الحكم كاشفاً عن وجوده فيه.

نعم، لو علم بعدم وجود الملاك في فردٍ يكون الفرد نفسه خارجاً؛ كما لو أخرجه المولى بالنص عليه، لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام. وأما سكوت المولى عن بيانه، فهو إما لمصلحةٍ أو لغفلةٍ إذا كان من الموالى العاديين.

نعم، لو تردد الأمر بين أن يكون المخصّص كاشفاً عن الملاك أو مقيداً لعنوان العام، فإنّ التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية يكون وجيهاً.

والحاصل: أنّ المخصّص إنّ أحرزنا أنه كاشفٌ عن تقييد موضوع العام، فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية أبداً، وإنّ أحرزنا أنه كاشفٌ عن ملاك الحكم فقط من دون تقييدٍ، فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفاً عن وجود الملاك في المشكوك، وإن تردد أمره ولم يُحرز كونه قيداً أو ملاكاً، فإنّ كان حكم العقل ضرورياً يمكن الاتكال عليه في التفهيم، فيلحق بالقسم الأول، وإنّ كان نظرياً أو إجماعاً لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم؛ لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات. هذا كلّ حكاية أقوال علمائنا في المسألة، وإنما أطلت في نقلها؛ لأنّ هذه المسألة حادثة، أثارها شيخنا الأنصاري رحمته الله - مؤسس الأصول الحديث -

واختلف فيها أساطين مشايخنا، ونكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال؛ لئلاً نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة.

وبالاختصار: أنَّ ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتداد، ولكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه.

وتوضيح ذلك: أنَّ كلَّ عامٍّ ظاهر في العموم، لابد أن يتضمن ظهورين:

١ - ظهوره في عدم منافاة أية صفة من الصفات أو أي عنوان من العناوين لحكمه.

٢ - ظهوره في عدم وجود المنافي أيضاً، أي: أنه ظاهر في عدم المنافاة وعدم المنافي معه، فإنَّ معنى ظهور عموم " أكرم جبراني " - مثلاً - : أنه ليس هناك صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب إكرام الجبران؛ نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلك، كما أنَّ معناه أيضاً أنه ليس يوجد في الجبران مَنْ فيه صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب إكرامه، وهذا واضح لا غبار فيه، فإذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم مخصَّص منفصل لفظي؛ كما لو قال في المثال المتقدم: " لا تكرم الأعداء من جبراني "، فإنَّ هذا المخصَّص لا شك في أنه يكون ظاهراً في أمرين:

١ - إنَّ صفة العداوة منافيةٌ لوجوب الإكرام.

٢ - إنَّ في الجيران مَنْ هو على صفة العداوة فعلاً، أو يُتوقع منه أن يكون عدواً، وإلاَّ لو لم يوجد العدو ولا يتوقع فيهم، لكان هذا التخصيص لغواً وعبثاً لا يصدر من الحكيم.

وعلى ذلك فيكون المخصَّص اللفظي مزاحماً للعام في الظهورين معاً، فيسقط عن الحجية فيهما معاً، فإذا شككنا في فردٍ من الجيران أنه عدوٌّ أم لا ؟، فلا مجال فيه للتمسك للعام في إلحاقه بحكمه؛ لسقوط العام عن حجيته في شموله له؛ إذ يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله فيما أصبح العام حجةً فيه، وبين دخوله فيما كان الخاص حجةً فيه.

أما لو كان هناك مخصَّص لبّي؛ كما لو حكم العقل - مثلاً - بأنَّ العداوة تنافي وجوب الإكرام، فإنَّ هذا الحكم من العقل لا يتوقف على أن يكون هناك أعداء بالفعل أو متوقعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء أكان هناك أعداء أم لم يكونوا أبداً؛ إذ لا مجال للقول بأنه لو لم يكن هناك أعداء لكان حكم العقل لغواً وعبثاً، كما هو واضح بأدنى تأمل والتفات.

وعليه: فالحكم العقلي هذا لا يزاحم الظهور الثاني للعام، - أعني: ظهوره في عدم المنافي -، فظهوره الثاني هذا يبقى بلا مزاحم، فإذا شككنا في فردٍ من الجيران أنه عدوٌّ أم لا ؟، فلا مانع من التمسك للعام في إدخاله في حكمه؛ لأنه لا يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله في هذه الحجة أو هذه الحجة؛ إذ المخصَّص



اللبّي حسب الفرض لا يقتضي وجود المنافي وليس حجةً فيه، أما العام فهو حجة فيه بلا مزاحم.

فظهر من هذا البيان: أنّ الفرق عظيم بين المخصّص اللبّي والمخصّص اللفظي من هذه الناحية؛ لأنه في المخصّص اللبّي يبقى العام حجةً في ظهوره الثاني من دون أن يكون المخصّص متعرّضاً له، ولا يسقط العام عن الحجية في ظهوره إلا بمقدار المزاحمة لا أكثر.

وهذا بخلاف المخصّص اللفظي، فإنه ظاهر في الأمرين معاً، كما قدمناه، فيكون مزاحماً للعام فيهما معاً.

ولا فرق في المخصّص اللبّي بين أن يكون ضرورياً أو يكون غير ضروري، ولا بين أن يكون كاشفاً عن تقييد موضوع العام أو كاشفاً عن ملاك الحكم، فإنه في جميع هذه الصور لا يقتضي وجود المنافي.

وبهذا التحرير للمسألة يتجلى مرام الشيخ الأعظم أنه الأولى بالاعتداد).

الكلام في القول الثالث من أقوال مسألة بحثنا من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصّص اللبّي، ألا وهو قول المحقق النائيني طاب ثراه، حيث إنه لم يرتضِ تفصيل المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه، ولا إطلاق رأي الشيخ الأعظم الأنصاري

طاب ثراه، وإنما ذهب إلى تفصيل آخر في المسألة<sup>(١)</sup>، وقبل بيان تفصيله لا بأس بالإشارة إلى مقدمتين:

الأولى: إنَّ الأحكام الصادرة من المولى لعباده، مشتملة على أمرين:  
أ - موضوعات تُحمَل عليها، ب - وملاكات من المصالح والمفاسد.

وإحراز موضوع الحكم بجميع قيوده من وظيفة العبد؛ فمثلاً: إذا قال المولى: "أكرم العلماء العدول"، فمن وظيفة العبد أن يفحص في الأفراد للعثور على العالم العادل؛ حتى يكرمه، وليس من وظيفة المولى أن يقول: بأنَّ هذا الفرد عالم عادل، أو أنَّ هذا الشيء الخارجي خمرٌ وهكذا.

أما إحراز ملاك الحكم من المصلحة والمفسدة، فمن وظيفة المولى، فعليه - أولاً - أنَّ يحرز ملاك الوجوب - أعني: المصلحة الملزمة -، وأنَّ هذه المصلحة هل هي متحققة في إكرام جميع العلماء، حتى يُلقَى القضية بلسان العموم ويقول: "أكرم العلماء"، أم في إكرام خصوص العدول منهم، حتى يقول: "أكرم العلماء العدول"، وهكذا في جانب الحرمة. المقدمة الأخرى: أنَّ هناك جهة اشتراكٍ بين المخصَّص اللَّبِّي والمخصَّص اللفظي، وهي أنَّ كلاَّ منهما كاشفٌ عن أنَّ المراد الجدي والواقعي للمولى، ليس هو العموم، بل مراده هو الخصوص، سواء أكان المخصَّص اللَّبِّي حكماً عقلياً ضرورياً، أم حكماً عقلياً نظرياً، أم إجماعاً.

وبعد التوجَّه لهاتين المقدمتين، فنقول: إنَّ الشيخ الماتن طاب ثراه قد صاغ كلام الميرزا النائيني طاب ثراه ببيانين:

---

(١) ينظر: فوائد الأصول - تقرير بحث النائيني للكاظمي ٢ / ٥٣٦ - ٥٣٩، وأجود التقريرات - تقرير بحثه للخوئي ٢ / ٣٤٣ - ٣٤٩.

أحدهما، بقوله طاب ثراه: (وخلاصته...).

والآخر، بقوله طاب ثراه: (والحاصل...)، وحاصل ما أفاده طاب ثراه في مجموع الصياغتين: أنَّ الميرزا النائيني طاب ثراه أفاد بأنَّ المخصَّص اللَّبِّي بحسب مقام الإثبات على أنحاء ثلاثة:

**النحو الأول:** علمنا بأنَّ المخصَّص اللَّبِّي كاشفٌ عن تقييد موضوع حكم العام وتضييقه، ودالٌّ على أنَّ موضوع الحكم غير باقٍ على إطلاقه، بل طراً عليه التقييد، ففي مثل هذا يكون حال المخصَّص اللَّبِّي حال المخصَّص اللفظي، في عدم جواز التمسُّك بالعموم معه في الأفراد المشكوك فيها، ولا فرق في ذلك بين أنَّ يكون المخصَّص اللَّبِّي من قبيل القرينة المتصلة؛ كما إذا كان متمثلاً في الحكم العقلي الضروري؛ فإنه يكون مانعاً عن انعقاد ظهور الكلام إلا في الخاص، أو من قبيل القرينة المنفصلة؛ كالإجماع أو الحكم العقلي النظري، فإنه على كلا التقديرين لا يمكن التمسُّك بالعموم في الشبهات المصادقية، ومن جانب آخر أنَّ إحراز موضوع الحكم بقيوده، من وظيفة العبد والمخاطب، لا من وظيفة المولى والمتكلم حتى يتسنَّى لنا التمسُّك بعموم كلام المولى.

أما في الفرض الأول؛ فلا ينعقد ظهور للعام في العموم حتى يُتمسَّك به، فالسالبة تكون بانتفاء الموضوع؛ حيث إنَّ الظهور من الأول كان ينعقد في الخاص.

وأما في الفرض الثاني؛ فظهوره في العموم وإن انعقد، إلا أنَّ موضوعه مقيّد بقيد وجودي أو عدمي، فإذا شكَّ فيه، كان الشكُّ في الموضوع ومعه لا يمكن التمسُّك بالعام لإثبات حكمه.

مثال ذلك: قوله عليه السلام في بعض فقرات مقبولة عمر بن حنظلة: " فانظروا إلى رجلٍ قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا... " <sup>(١)</sup>، حيث إنَّ الموضوع هو " رجل "، وهو وإنَّ كان عامّاً يشمل العادل وغيره، إلّا أنه قد قام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يُرجع إليه في القضاء، فتكون العدالة قيداً في الموضوع، ولا يجوز الرجوع إلى العموم عند الشك - خارجاً - في عدالة مجتهدٍ، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليلٍ لفظيٍّ؛ على أساس أنَّ إحراز الموضوع بجميع قيوده، من وظيفة العبد لا من وظيفة المولى، الأمر الذي يقضي - أولاً - إحراز أنَّ هذا الرجل المجتهد، رجلٌ عادلٌ، ولا يحق لنا التمسُّك بعموم الكلام، وإلّا لكان من التمسُّك بالعام في الشبهة المصداقية لنفس دليل العام.

النحو الثاني: علمنا بأنَّ المخصَّص اللَّبِّي كاشفٌ عن ملاك الحكم وحكمته، بأنَّ كان المراد من المخصَّص اللَّبِّي إدراك العقل ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً إمّا بنفسه أو لأجل قيام الإجماع على ذلك من دون أن يوجب ذلك تقييد موضوع الحكم به؛ لعدم صلوح تقيُّد موضوع الحكم بما هو ملاكه؛ فإنَّ الملاك في المرتبة السابقة على الموضوع فلا يمكن أنَّ يكون قيداً له، وعلى هذا فإنَّ كان المخصَّص اللَّبِّي من هذا القبيل، فلا إشكال في جواز التمسك بالعموم عندئذٍ وكشفه بطريق الإنَّ عن وجود الملاك في تمام الأفراد، فإذا شُكَّ في وجود الملاك في فردٍ كان عموم الحكم كاشفاً عن وجود الملاك فيه ورافعاً للشك من هذه الجهة.

مثال ذلك: قوله عليه السلام: " لعن الله بني أمية قاطبةً "، مع حكم العقل بأنَّ ملاك لعنهم إنَّما هو بغضهم لأهل البيت عليهم السلام، فهذه الشقاوة هي التي أوجبت جواز لعنهم، أو قيام الإجماع على أنَّ ملاك اللعن ذلك، وعلى كلا التقديرين يُعلم أنَّ الحكم لا يعمُّ مَنْ كان

مؤمناً من بني أمية؛ لأنَّ اللعن لا يصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العام لانتفاء ملاكه؛ لمكان أنَّ ملاك اللعن هو الشقاوة، ففي هذا النحو لا يوجب المخصَّص اللَّبِّي تقييد موضوع الحكم، بل الموضوع باقٍ على إطلاقه وعمومه، فإذا شكَّ في إيمان فردٍ منهم، جاز التمسُّك بالعموم، ويُحكم عليه حينئذٍ بأنه غير مؤمنٍ، وإلاَّ لما جاز لعنه.

والسبب في جواز التمسُّك بالعموم في هذا الفرض، هو: أنَّ إحراز ملاكات الأحكام من وظيفة المولى دون العبد، فمن نفس العموم يستكشف أنَّ المشكوك ليس بمؤمنٍ وأنَّ المولى أحرز ذلك؛ حيث إنه من وظيفته كان إحراز ذلك، فلو لم يحرز أنَّ الفرد المشكوك شقي لما ألقى العموم كذلك، فبعموم الحكم يُستكشف أنه أحرز وجود الملاك في هذا الفرد، وعندها فيكون حكم العام ثابتاً فيه أيضاً.

وفي هذا القسم من المخصَّص اللَّبِّي لا يُفرَّق الحال فيه بين أن يكون من العقل الضروري، أو النظري، أو الإجماع، فإنه في الجميع يصح التعويل على العام في الشبهات المصدقية، كما أنه في القسم الأول أيضاً لا يُفرَّق الحال فيه في أنحاء المخصَّص اللَّبِّي في عدم الصحة.

ثم استدرك طاب ثراه، وأنه لو فرض أنه علمنا بعدم وجود الملاك في فردٍ، كان ذلك الفرد خارجاً بنفسه عن العام من باب التخصُّص، وكأنَّه من الأول لم يكن داخلياً موضوعاً، إلاَّ أنَّ الموضوع - أعني: بني أمية - باقٍ على عمومه.

فإن قلت: إذا كان الأمر كذلك وأنَّ هذا الفرد يُقَطَّع بعدم وجود الملاك فيه، فلماذا لم يخصَّصه المولى ويبين حكمه، بل سكت ؟

أجاب طاب ثراه: بأن سكوت المولى عن حكم ذلك الفرد، يكون إمّا لأجل مصلحة مقتضية له، أو مفسدة في بيانه؛ كما في المولى الحقيقي، أو لجهله بعدم الملاك فيه؛ كما ربما يتفق ذلك في الموالي العرفية.

النحو الثالث: ما لا يكشف المخصّص اللبّي عن شيء من الأمرين المزبورين، يعني لا يُعلم أنه يكشف عن تقييد موضوع حكم العام أو عن ملاكه فيدور أمره بينهما - وذلك في كلّ مخصّصٍ صلح أن يؤخذ قيداً ويؤكّل إحرازه بيد العبد، وصلح أيضاً أن يكون من قبيل الملاكات ويكون إحرازه من ناحية المولى والمتكلم - فهل في هذا القسم يُرجع إلى العموم في الشبهة المصدقية مطلقاً؟ أو لا يُرجع مطلقاً؟ أو يُفصل بين أنحاء المخصّص اللبّي من كونه عقلاً ضرورياً، أو غيره؟

مثال ذلك: لو قال المولى: "أكرم جيراني"، وعُلم من الخارج أنه لا يريد إكرام أعدائه، ولكن لم يُعلم أن عدم العداوة هل هو ملاك لوجوب الاكرام، أو أنه قيدٌ أُخذ في موضوع الوجوب؟؛ لفرض أنه صالحٌ لكليهما، فهل يمكن التمسك بالعموم حينئذٍ فيحرز به أن الفرد الذي يُشك في كونه عدواً للمولى ليس بعدو له؟

ذكر طاب ثراه بأن التفصيل الذي ذكره المحقق صاحب الكفاية، يكون وجيهاً في هذا الفرض، فأفاد طاب ثراه: الأقوى في مثل هذا، هو التفصيل بين ما إذا كان الدليل الدال على اعتبار الصداقة وعدم العداوة في "إكرام الجيران" هو العقل الضروري الفطري بحيث يمكن للمولى الاتكال عليه في مقام البيان، وبين ما إذا كان عقلاً نظرياً، أو إجماعاً، ففي الأول: لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ بلحاظ أن العقل الضروري بمنزلة المخصّص المتصل، ولمكان احتمال كون العداوة من قيود الموضوع يكون العقل الضروري مانعاً عن الرجوع إلى العام؛ لأنه يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

وأما إذا كان الدليل من العقل النظري، أو الإجماع، فهو بمنزلة المخصّص المنفصل لا يوجب إجمال العام، ويُرجع إليه؛ لاحتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع، من قبيل الملاكات، هذا من جانبٍ.

ومن جانبٍ آخر نحتمل بأنّ المولى قد أحرز وجود ملاك الحكم في هذا الفرد المشكوك، فلذا ألقى الكلام بنحو العموم، الأمر الذي يجوز لنا التمسك بالعام. وبالجملة، أنّ المخصّص اللَّبِّي:

١ - إن كان كاشفاً عن تقيّد موضوع العام بشيء، منع ذلك من التمسك بعموم العام في الفرد المشتبه، كما كان الأمر كذلك في المخصّص اللفظي، سواء في ذلك كون المخصّص اللَّبِّي إجماعاً وكونه دليلاً عقلياً، كان الحكم العقلي ضرورياً أم كان نظرياً.

٢ - وإن كان المخصّص اللَّبِّي كاشفاً عن ملاك الحكم وعلته من دون تقييد في ناحية الموضوع، صحّ التمسك معه بعموم العام في الأفراد المشتبهة، وكان العموم كاشفاً عن وجود الملاك فيها من دون فرق في ذلك أيضاً بين أفراد المخصّص اللَّبِّي كما عرفت.

٣ - وأما إذا لم يكشف المخصّص اللَّبِّي عن شيء من الأمرين المزبورين فتردّد أمر ما دل المخصّص على دوران الحكم مداره، بين كونه ملاكاً للحكم وكونه قيداً لموضوعه، فإن كان حكم العقل ضرورياً يمكن أن يتكل عليه المولى، كان حكمه حكم القسم الأول، فلا يصح معه التمسك بعموم العام في موارد الشبهة المصداقية، وإن كان حكمه بالتخصيص حكماً نظرياً أو كان دليل التخصيص إجماعاً، كان حكمه حكم القسم الثاني فيتمسك معه بالعموم في تلك الموارد.

إلى هنا حكى الشيخ الماتن طاب ثراه أقوال الأعلام في المسألة، مبيناً سبب إطالة نقلها، ثم رجّح الماتن طاب ثراه ما ذهب إليه الشيخ الأعظم طاب ثراه وأنه الأولى

بالاعتماد، لكن مع تحرير لكلام الشيخ الأعظم طاب ثراه على غير ما هو المعروف عنه، وقد أوضح طاب ثراه ذلك؛ بقوله: (وتوضيح ذلك: أن كلَّ عامٍّ... إلخ) بتوضيحٍ شافٍ، فلا حاجة للبيان والتكرار.

وقد خلّص طاب ثراه أخيراً، إلى: أن الفرق عظيمٌ بين المخصّص اللبّي والمخصّص اللفظي، ففي الأول لا يسقط العام عن الحجية في ظهوره إلا بمقدار المزاخمة لا أكثر، فيتمسّك به في الموارد المشكوكة، وهذا بخلاف الثاني فيسقط العام عن الحجية، وبالتالي لا يجوز التمسّك به فيها.

ولا فرق في المخصّص اللبي بين أن يكون حكماً عقلياً ضرورياً أو يكون غير ضروري - خلافاً للمحقق صاحب الكفاية طاب ثراه -، ولا بين أن يكون كاشفاً عن تقييد موضوع العام أو كاشفاً عن ملاك الحكم - خلافاً للمحقق النائيني طاب ثراه -، وبهذا التحرير للمسألة يتجلى مرام الشيخ الأعظم طاب ثراه، أنه الأولى بالاعتماد.



## المحاضرة ((٣٢))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٦ - لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص.

لاشك في أنّ بعض عمومات القرآن الكريم والسّنة الشريفة ورد لها مخصّصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات، وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة والأئمة الأطهار - عليهم الصلاة والسلام - حتى قيل: " ما من عام إلا وقد خص "، ولذا ورد عن أئمتنا ذمّ من استبدوا برأيهم في الأحكام؛ لأنّ في الكتاب المجيد والسّنة عاماً وخاصاً ومطلقاً ومقيداً، وهذه الأمور لا تعرف إلاّ من طريق آل البيت عليهم السلام [ وصاحب البيت أدري بالذي فيه ].

وهذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص واليأس من وجود المخصّص؛ لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصّص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام، وقد نُقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس، وهو الحق.

والسر في ذلك واضح لما قدمناه؛ لأنه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة، لا يبقى اطمئنانٌ بظهور العام في عمومه،

فإنه يكون ظهوراً بدوياً، وللشارع الحجة على المكلف إذا قَصَّر في الفحص عن المخصَّص.

أما إذا بذل وسعه وفحص عن المخصَّص في مظانه حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده، فله الأخذ بظهور العام، وليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصَّص واقعاً، لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادةً بالفحص، بل للمكلف أن يحتج فيقول: إني فحصتُ عن المخصَّص فلم أظفر به، ولو كان مخصَّص هناك كان ينبغي بيانه على وجهٍ لو فحصنا عنه عادةً لوجدناه في مظانه، وإلا فلا حجة فيه علينا.

وهذا الكلام جارٍ في كل ظهورٍ، فإنه لا يجوز الأخذ به إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة، فإذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور ويكون حجةً عليه.

ومن هنا نستنتج قاعدةً عامةً تأتي في محلها ونستوفي البحث عنها - إن شاء الله تعالى - والمقام من صغرياتها، وهي: إنَّ أصالة الظهور لا تكون حجةً إلا بعد الفحص واليأس عن القرينة.

أما بيان مقدار الفحص الواجب فهو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة، أو على نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها؟ فذلك موكول إلى محله، والمختار كفاية الاطمئنان.

والذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة، أن علماءنا - قدس الله تعالى أرواحهم - قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الأخبار والفقه، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيأة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها)).

الكلام في الفصل السادس من فصول مبحث العام والخاص، وهو معقودٌ لبيان جواز التمسك بالعام قبل الفحص وعدم جوازه.

ويقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأول: في أصل وجوب الفحص.

والمقام الآخر: في مقدار الفحص سعةً وضيقاً.

أما الكلام في المقام الأول: فهل يجوز للفقيه أن يتمسك بالعام - بمجرد العثور عليه - قبل الفحص عن المخصّص، أو لا ؟

وتوضيح ذلك انطلاقاً من مقدمة ذكرها طاب ثراه، وحاصلها:

أن العمومات الواردة في القرآن الكريم والسنة الشريفة، على أقسام ثلاثة:

١ - قسمٌ منها باقٍ على عمومها من دون أن يطرأ عليها التخصيص - وهو القسم

القليل؛ إذ قلما بقي العام على عمومه -؛ من قبيل قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (١)،

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٧٥)

وقوله تعالى: "وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" <sup>(١)</sup>، ونحوهما مما يدل على عموم إحاطته تعالى.

٢ - والقسم الثاني منها وردت لها مخصصات متصلة؛ من قبيل قوله تعالى: "أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ" <sup>(٢)</sup>، ونحوه.

٣ - وقسم ثالث من تلك العمومات - وهو القسم الأكبر -، لها مخصصات منفصلة كاشفة عن المراد الجدي للمولى؛ كما لو كان العام وارداً في موضع من القرآن المجيد، والخاص في موضع آخر منه، أو أن العام وارد في القرآن المجيد، بينما الخاص في السنة، أو أن العام وارد في كلام إمام عليه السلام، بينما الخاص في كلام إمام آخر عليه السلام.

ومن المعلوم أن كل مَنْ كان مانوساً بطريقة صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله، والأئمة الأطهار عليهم السلام، يتضح له حال عمومات الكتاب العزيز، وأن الكثير منها كذلك؛ حيث إن الله تعالى أوكل بيان المراد منها إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام.

وعلى هذا الأساس يتفرع أمران:

أ - أنه اشتهر حتى قيل: ما من عامٍ إلا وقد خُصَّ.

ب - أنه ورد عن أئمتنا الأطهار عليهم السلام، ذم الذين استبدّوا برأيهم في الأحكام، ورجعوا إلى ظواهر القرآن المجيد من دون الرجوع إلى روايات الأئمة عليهم السلام.

والسرُّ في ذلك: أن في الكتاب العزيز والسنة الشريفة عاماً وخاصاً، ومطلقاً ومقيداً، ومجماً ومبيناً، وناسخاً ومنسوخاً، وما شاكل ذلك، وهذه الأمور لا تُعرف إلا من طريق آل البيت عليهم السلام.

---

(١) سورة البقرة: آية ٢٣١.

(٢) سورة المائدة: آية ١.

وبعد هذه المقدمة، نطرح سؤال بحثنا: هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص، أو لا؟

فيه خلافٌ بين الأصوليين<sup>(١)</sup>، المعروف والمشهور بينهم هو عدم جواز التمسك العام قبل الفحص عن المخصّص<sup>(٢)</sup>، وربما نُفي الخلاف عن عدم جوازه<sup>(٣)</sup>، بل ادّعي عليه الإجماع<sup>(٤)</sup>، وهو الصحيح المختار عند الشيخ الماتن طاب ثراه<sup>(٥)</sup>.

---

(١) ينظر: قوانين الأصول - المحقق القمي ٢٧٢، مطارح الأنظار - الأنصاري ١٩٧، أجود التقارير - تقرير بحث النائيني للخوائي، لمحات الأصول - تقرير بحث السيد البروجدي للخميني ٣٣٩.

(٢) ينظر: محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفياض، المباحث الأصولية - الفياض ٤٢٢ / ٦.

(٣) كما عن الغزالي في: المستصفى في علم الأصول ٢٥٦؛ حيث قال: (لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التي أوردناها في المخصّصات؛ لأنّ العموم دليلٌ بشرط انتفاء المخصّص، والشرط بعد لم يظهر، وكذلك كل دليل يمكن أن يعارضه دليل، فهو دليل بشرط السلامة عن المعارضة، فلا بد من معرفة الشرط،... وهذا الشرط لا يحصل إلّا بالبحث).

(٤) قال الشيخ الأنصاري طاب ثراه في: مطارح الأنظار ١٩٧: (بل ادّعي عليه - أي: عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس - الإجماع؛ كما عن النهاية - للعلامة الحلي طاب ثراه).

(٥) والقول الآخر في المسألة هو القول بجواز العمل بالعام قبل الفحص، وهو اختيار جماعة من الأخباريين منهم صاحب الوافية وشارحها طاب ثراهما، ومال إليه بعض الأفاضل في المناهج، وبعض المعاصرين فيما عدا عمومات الكتاب المجيد، وقد تُقلت في المسألة عدة تفصيلات. ينظر: مطارح الأنظار - الأنصاري ١٩٧، أصول الاستنباط - الحيدري ١٤٥.

واستدلّ طاب ثراه، بأنّ السرّ في ذلك واضح لما قدّمناه في مقدمة البحث، من أنه لما كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة، فلا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومته، فإنه يكون ظهوراً بدوياً.

وعلى هذا الأساس، فبمجرد عثور المكلف على العام في الكتاب العزيز أو السنّة المباركة، لا يحقّ له العمل بظاهره؛ إذ لعله من تلك العمومات التي ورد لها تخصّص منفصل شارح مراد المولى من ذلك العام، الأمر الذي يتحتّم عليه الفحص والبحث، وإلاّ فللشارع الحجة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصّص.

نعم، إذا بذل المكلف وسعه وفحص عن المخصّص في مظانه، حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده، فله الأخذ بظهور العام، وليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك تخصّص واقعاً، لم يتمكّن المكلف من الوصول إليه عادةً بالفحص، بل للمكلف في مقابل الشارع أن يحتجّ فيقول: إني فحصت عن المخصّص فلم أظفر به، ولو كان مخصّص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادةً، لوجدناه في مظانه، وإلاّ فلا حجة فيه علينا.

فتحصل: أن الفحص عن المخصّص لازم.

ثم أفاد طاب ثراه؛ بقوله: (وهذا الكلام... إلخ) ما حاصله: أنّ هذا البحث الذي نبهته حول العمومات، لا اختصاص له بالعمومات، بل هو جارٍ في جميع الظواهر، فكلّ كلام كان له ظهور في معنى ويحتّم إرادة خلاف الظاهر في مورده، فإنه لا يجوز الأخذ بظهوره إلاّ بعد الفحص عن القرائن المنفصلة، فإذا فحص المكلف ولم يظفر بها، فله عند ذلك أن يأخذ بالظهور ويكون حجةً عليه.

فمثلاً: الأمر ظاهرٌ في الوجوب، إلا أنَّ مجرد العثور على أمرٍ، لا يسيغ الحمل على الوجوب فوراً؛ لاحتمال وجود قرائن تقوّي إرادة الاستحباب، وهكذا الكلام بالنسبة لظهور النهي في التحريم، وظهور المطلق في الإطلاق، وغير ذلك من الظواهر. وفي ضوء هذا، نستطيع أن نستنتج قاعدةً كليةً، وهي: إنَّ أصالة الظهور لا تكون حجةً إلا بعد الفحص واليأس عن القرينة.

وأما الكلام في المقام الآخر، فيقع في بيان مقدار الفحص الواجب سعةً وضيقاً، وفيه وجوه ثلاثة:

- ١ - وجهٌ بوجوب الفحص إلى حصول العلم الوجداني بالعدم.
  - ٢ - وجهٌ بوجوبه إلى حصول الوثوق والاطمئنان به.
  - ٣ - وجهٌ بوجوبه إلى حصول الظنّ به.
- والأكثر على اختيار الأوسط، أي: كفاية الاطمئنان، وهو اختيار الماتن طاب ثراه، ويبنوا في هذا الصدد ما حاصله:

أما الوجه الأول: فهو غير لازمٍ جزمًا؛ إذ لا دليل على وجوبه كذلك، مضافاً إلى أنه ليس بإمكان أيٍّ مجتهدٍ الفحص عن وجود المخصّص، أو المقيّد، أو القرينة في كلّ مسألةٍ من المسائل الفقهية بعرضها العريض، إلى أن يحصل العلم الوجداني بوجوده أو بعدمه؛ فإنَّ عمره لا يفي بذلك.

وأما الوجه الثالث، وهو كفاية تحصيل الظنّ بالعدم؛ فلا دليل عليه؛ لأنَّ الظنّ في نفسه لا يكون حجةً حتى يصلح أن يكون مبرّراً لجواز التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق.

فإذن يتعيّن الوجه الثاني، وهو وجوب تحصيل الوثوق والاطمئنان بالعدم؛ نظراً (إلى أنه - أي: الاطمئنان - حجة فيجوز الاكتفاء به، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أنّ تحصيله لكل من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها بمكان من الإمكان؛ نظراً إلى أنّ الاطمئنان يحصل بعدم وجوده بالفحص عنه في الأبواب المناسبة، ولا يتوقف على الفحص عن الزائد عنها، والمفروض أنّ تحصيل الزائد على مرتبة الاطمئنان غير واجب) <sup>(١)</sup>.

#### توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((لا شكّ في أنّ بعض عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة، ورد لها مخصّصات منفصلة...)) ومن الطبيعي أنّ هذا البحث منحصرٌ بالمخصّص المنفصل دون المتصل باحتمال عدم الوصول؛ لعدم اعتناء العقلاء به؛ لأنّ احتمال عدم وصول المخصّص المتصل، منحصرٌ بسقوطه عمداً أو خطأً أو نسياناً، والأول مخالف لفرض وثاقة الراوي، والأخيران مخالفان للأصل العقلاني - أي: أصالة عدم خطأ الراوي، وعدم نسيانه - <sup>(٢)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((وقد نُقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص)) ولكن (هذه المسألة ليست من المسائل التي تكشف الشهرة أو الاتفاق عن نصّ خاصّ، فلا تكون من المسائل الإجماعية، مع أنّها لم تكن معنونة قبل القرن الرابع على ما يشهد به التتبّع؛ فإنّ أوّل من تعرّض لها هو أبو العباس بن سريج في أواخر القرن

---

(١) محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفيض ٥ / ٢٧١ - ٢٧٢.

(٢) ينظر: مناهج الوصول إلى علم الأصول - السيد الخميني ٢ / ٢٧٤.



الثالث، أو أوائل القرن الرابع، واختار عدم الجواز، وأنكر عليه تلميذه أبو بكر بن الصيرفي قائلاً: بأنه لولا جواز العمل بالعام قبل الفحص عن مخصّصه، لوجب أن لا يجوز العمل بالحقيقة قبل الفحص عن قرينة المجاز.

ثم بعد ذلك صارت المسألة معنونة في كتب القوم، وقد عثرنا على هذا البحث - وكلامهم فيه - في مطاوي كلماتهم في جواز إسماع المتكلم العام المخصّص من غير ذكر مخصّصه متّصلاً به، بل أورد المخصّص منفصلاً.

ومن المعلوم: أن البحث عن حجّة العام قبل الفحص، متفرّع على جواز إسماع العام المخصّص بدون ذكر مخصّصه<sup>(١)</sup>.

## المحاضرة ((٣٣))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٧ - تعقيب العام بضميرٍ يرجع إلى بعض أفراده.

قد يرد عامٌّ ثم ترد بعده جملة فيها ضميرٌ يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة؛ مثل قوله تعالى: " والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء... " إلى قوله: " وبعولتهن أحق بردهن في ذلك "، فإنَّ المطلقات عامة للرجعيات وغيرها، ولكنَّ الضمير في " بعولتهن " يُراد به خصوص الرجعيات، فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، إما:

١ - مخالفة ظهور العام في العموم، بأنَّ يُجعل مخصوصاً ببعض الذي يرجع إليه الضمير. وإما:

٢ - مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل عليه اللفظ، بأنَّ يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام، فيُراد منه البعض، والعام يبقى على دلالة على العموم، فأَيُّ المخالفتين أولى ؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

الأول: أنَّ أصالة العموم هي المقدمة، فيُلتزم بالمخالفة الثانية.

الثاني: أنَّ أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة، فيُلتزم بالمخالفة الأولى.

الثالث: عدم جريان الأصلين معاً، والرجوع إلى الأصول العملية. أما عدم جريان أصالة العموم؛ فلوجود ما يصلح أن يكون قرينةً في الكلام، وهو عود الضمير على البعض، فلا ينعقد ظهور العام في العموم.

وأما أن أصالة عدم الاستخدام لا تجري؛ فلأن الأصول اللفظية يشترط في جريانها - كما سبق أول الكتاب - أن يكون الشك في مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوماً - كما في المقام - وكان الشك في كيفية الاستعمال، فلا تجري قطعاً. والحق أن أصالة العموم جارية ولا مانع منها؛ لأننا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجباً لصرف ظهور العموم؛ إذ لا يلزم من تعيين البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينة، أن يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه؛ لأن الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، ولا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه.

واعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: "العلماء يجب إكرامهم"، ثم قال: "وهم يجوز تقليدهم"، وأريد من ذلك "العدول" بقرينة، فإنه واضح في هذا المثال أن تقييد الحكم الثاني بالعدول، لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك، بل ليس فيه إشعار به، ولا يُفترق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصلٍ كما في مثالنا، أو بمنفصلٍ كما في الآية)).

الكلام في الفصل السابع من فصول مبحث العام والخاص، وهو معقودٌ لبيان مسألة:  
(تعقيب العام بضميرٍ يرجع إلى بعض أفراد).

وتوضيح ذلك: أن يرد عامٌّ في كلامٍ ثم ترد بعده جملةٌ متصلةٌ بالكلام أو منفصلة عنه  
فيها ضميرٌ يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينةٍ خاصةٍ.

ومثّلوا لذلك بقوله تعالى: "وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" إلى قوله  
تعالى: "وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ" <sup>(١)</sup>، بتقريب: أن كلمة المطلقات في صدر الآية الكريمة  
تعُمُ المطلقات الرجعيات والبائئات معاً إما بالوضع أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وأما  
الضمير في قوله تعالى: "وَبُعُولَتُهُنَّ..." إلخ، فيرجع إلى خصوص الرجعيات وهي بعض  
أفراد المطلقات على أثر اختصاص هذا الحكم بها؛ حيث إنَّ لأزواجهنَّ حق الرجوع إليهنَّ  
في أثناء العدة دون أزواج البائئات، فإذا يقع الكلام في:

أنَّ عود الضمير إلى بعض أفراد العام، هل يوجب تخصيص العام المتقدم، بحيث يُراد  
من العام في حكمه - وهو التربُّص في الآية الكريمة - هو خصوص المطلقات الرجعيات  
فلا يكون تربُّصٌ للبائئات، أم لا يوجب تخصيص العام بل يبقى على عمومته، وهو ثبوت  
التربُّص لعموم المطلقات ؟

في المسألة كلامٌ بين الأعلام، على أقوالٍ ثلاثَةٍ، وقبل الخوض في بيانها، ينبغي عرض  
مقدمات البحث؛ ليتّضح محل الكلام:

المقدمة الأولى: أنَّ المبحوث عنه في المسألة، إنّما هو قائمٌ على وجود حكمين في المقام  
أحدهما ثابتٌ للعام، وثانيهما للضمير، وعليه فالصياغة الدقيقة للبحث: ما إذا تعقّب العام  
ضميرٌ يرجع إليه باعتبار البعض، شريطة أن يكون في الكلام عامٌّ موضوعاً لحكم، وتعقّبه

ضمير يرجع إليه محكوماً بحكم آخر، وعلم من الخارج اختصاص الحكم الثاني ببعض أفراد العام، فهنا يأتي سؤال البحث وأنه هل يخصص العام بذلك أو لا؟؛ كما هو الحال في الآية الكريمة، فإنَّ الحكم الأول الثابت للعام هو وجوب التبرُّص، بينما الحكم الآخر الثابت للضمير هو جواز الرجوع في أثناء العدة.

وأما إذا كان الحكم واحداً، بأنْ ذكر عامٌّ في الكلام وقبل أنْ يُذكر حكمه، جاء ضميرٌ يرجع إلى بعض أفراد ذلك العام، ثم تعقبه حكمٌ يكون مختصاً بذلك الضمير، فحينئذٍ لا مجال لهذا البحث، ولا إشكال في أنَّ عود الضمير إلى بعض أفراد العام، يوجب تخصيصه؛ كما لو قيل: " المطلَّقاتُ أزواجهنَّ أحقُّ بردهنَّ "، فإنه في مثله ليس إلاَّ احتمال واحد، وهو تخصيص العام، ولا معنى لبقائه على عمومته؛ بعد عدم وجود حكمٍ خاصٍّ به<sup>(١)</sup>.

المقدمة الثانية: الاستخدام، وهو أنْ يُراد بلفظ له معنيان أحدهما - أي: أحد المعنيين -، ثم يُراد بضميره - أي: بالضمير العائد إلى ذلك اللفظ - معناه الآخر.

والاستخدام له أقسامٌ متعددة؛ لأنه يجوز أنْ يكون المعنيان: أ - حقيقيين، ب - أو مجازيين، ت - وأنْ يكونا مختلفين بالحقيقة والمجاز<sup>(٢)</sup>.

وما نحن فيه من قبيل القسم الثالث، فإنه أريد من مرجع الضمير - أعني: المطلَّقات - معناه الحقيقي - وهو العموم -، ومن نفس الضمير - أعني: الضمير في بعولتهنَّ - خصوص المطلَّقات الرجعيات.

---

(١) ينظر: نهاية الأصول - تقرير بحث السيد البروجردى للمتظري ٢ / ٣٥٦.

(٢) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة - الخطيب القزويني ٣٦٦، مختصر المعاني - التفاتزاني ٢ / ٢٢٦.

وعليه: فإذا تيقنا في بعض الموارد بالاستخدام أو بعدمه، فلا كلام، وأما إذا شككنا في ذلك، فتجري أصالة عدم الاستخدام، فيقال: الأصل تطابق الضمير مع مرجعه من دون استخدام في البين.

المقدمة الثالثة، وحاصلها: أن بعض الألفاظ تارة تكون قرينته في الكلام واضحةً ومسلّمة؛ كما لو قال المتكلم: " رأيت أسداً يرمي "، فإن كلمة " يرمي " قرينة واضحة على إرادة الرجل الشجاع.

وأخرى بعض الألفاظ لم تكن قرينته على التصرف واضحةً مسلّمة، إلا أنه يصلح أن يكون قرينةً في الكلام، وهذا ما يعبر عنه بـ " ما يصلح للقرينة "، وله أمثلة كثيرة من جملتها ما نحن فيه، فإنّ عود الضمير على بعض أفراد العام، له صلاحية القرينة في الكلام. المقدمة الرابعة: تقدم سابقاً ضمن مقدّمات الكتاب تحت عنوان: الأصول اللفظية، أنه تارة: نشكُّ في مراد المتكلم واقعاً، بعد العلم بالوضع؛ كما إذا قال المتكلم - مثلاً -: " رأيتُ أسداً "، ونحن نعلم أنّ المعنى الحقيقي للفظ الأسد هو الحيوان المفترس، والمعنى المجازي له هو الرجل الشجاع، ولكن نشكُّ في مراد المتكلم واقعاً، وأنه هل أراد الحيوان المفترس أم الرجل الشجاع ؟

هذا هو مورد جريان الأصول اللفظية - والتي منها أصالة الحقيقة - ففي المثال يصح التمسُّك بأصالة الحقيقة لتشخيص مراد المتكلم واقعاً.

وأخرى: نعلم بمراد المتكلم واقعاً، ولكن نشكُّ في كيفية الاستعمال، وأنّ استعمال اللفظ فيه هل هو بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز، ففي مثله لا تجري الأصول اللفظية، وعندها فلا يصح التمسُّك بأصالة الحقيقة لإثبات كون الاستعمال على نحو الحقيقة.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإننا نعلم بعود الضمير على بعض أفراد العام وأنه مُسْتَعْمَلٌ في هذا المعنى، ولكن نشكُّ في أنَّ هذا الاستعمال هل هو بنحو الحقيقة أم بنحو المجاز؟

وبعد الالتفات إلى هذه المقدمات وتشخيص محل الكلام، أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه ما حاصله: أنَّ الأمر فيما نحن فيه يدور بين مخالفتين للظاهر:

١ - إما مخالفة ظهور العام - أعني: المطلقات - في العموم، بأن يُراد منه خصوص البعض الذي يرجع إليه الضمير، وهو خصوص الرجعيات.

٢ - وإما مخالفة ظهور الضمير في العموم، بأن يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام، فيُراد منه البعض، والعام يبقى على دلالة على العموم، فأَيُّ المخالفتين أولى بالارتكاب؟ وإن شئت فقل: إنَّ الكلام يقع في أنَّ المرجع في المقام هل هو أصالة العموم، أم أصالة عدم الاستخدام، أم لا هذا ولا ذاك؟ وجوهٌ بل أقوالٌ ثلاثة في المسألة:

الأول: إجراء أصالة العموم وإبقاء ظهور العام في عمومه، فيلتزم بالمخالفة الثانية، وعندها فنرفع اليد عن ظهور الضمير بحمله على الاستخدام.

الثاني: إجراء أصالة عدم الاستخدام وإبقاء ظهور الضمير في عمومه، فيلتزم بالمخالفة الأولى، وعندها فنرفع اليد عن ظهور العام في العموم، بأن يقال: أنَّ المراد من المطلقات، خصوص الرجعيات.

الثالث: عدم جريان الأصلين معاً، والرجوع إلى الأصول العملية.

أما عدم جريان أصالة العموم؛ فلأنَّ تعقُّب العام بضميرٍ يرجع إلى بعض أفرادهِ، يصلح أن يمنع عن انعقاد ظهوره في العموم؛ لكونه داخلياً في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية بنظر العرف، ومعه لا ظهور له حتى يُتمسَّك به<sup>(١)</sup>.

وأما عدم جريان أصالة عدم الاستخدام؛ فلأنَّ الأصول اللفظية - والتي منها أصالة عدم الاستخدام -، إنَّما تكون متبَّعةً ببناء العقلاء، فيما إذا شكَّ في مراد المتكلم من اللفظ، وأما إذا كان المراد معلوماً وكان الشك في كيفية إرادته وأنها على نحو الحقيقة أو المجاز، فلا أصل هناك لتعينها، وحيث إنَّ المراد من الضمير فيما نحن فيه معلومٌ والشكُّ إنَّما هو في كيفية استعماله وأنه على نحو الحقيقة أو المجاز، فلا يمكن التمسُّك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات كيفية استعماله؛ لفرض عدم بناءٍ من العقلاء على ذلك<sup>(٢)</sup>.

فالتنتيجة: عدم جريان كلا الأصلين في المقام، لكن كلُّ بملاك؛ فإنَّ أصالة العموم بملاك اكتناف العام بما يصلح للقرينة، وأصالة عدم الاستخدام بملاك أنَّ الشكَّ فيها ليس في المراد وإنَّما هو في كيفية استعماله، فإذا لا مناص من الرجوع إلى الأصول العملية.

#### مختار الماتن طاب ثراه في المسألة

وقد اختار طاب ثراه القول الأول، وأنَّ أصالة العموم جارية ولا مانع منها، مستدلاً على ذلك بما محصَّله: أنَّ الآية الشريفة قد تعرَّضت لثبوت حكيمين:

أحدهما: ثابتٌ للعام بعمومه، والآخر: ثابتٌ له بلحاظ رجوع الضمير إليه، مع اختلافهما في المتعلِّق كما في الآية المباركة، فإنَّ متعلِّق الأول هو التربُّص والعدة، ومتعلِّق الثاني هو رجوع الزوج إلى زوجته أثناء العدة، وموضوع الأول عام، والثاني خاص، فلو

(١) ومضمون هذا التعليل، قد تقدَّم في المقدمة الثالثة من مقدِّمات البحث.

(٢) وهذا التعليل قد بيَّناه سابقاً في المقدمة الرابعة من مقدِّمات البحث.



كنّا نحن وظاهر الآية المباركة من دون دليلٍ خاصّ في البين، لقلنا بعموم كلا الحكمين لجميع أقسام المطلّقات؛ حيث ليس فيها ما يدلُّ على الاختصاص ببعض أقسامهنّ، فالضمير أيضاً يعود على جميع أفراد المطلّقات ويكون الحكم الثاني عامّاً أيضاً، حتى يحصل التطابق بين الضمير وظاهر مرجعه.

وإنما ثبت ذلك الاختصاص بدليلٍ خارجي فقد دلّ دليلٌ من الخارج على أنّ الحكم الثاني - أعني: رجوع الزوج إلى زوجته في العدة - خاص بالرجعيات فحسب دون غيرها من أقسام المطلّقات، وهي الروايات التي تنصُّ على ذلك، إلّا أنّ اختصاص الحكم الثاني بقرينةٍ ودليلٍ خارجي، لا يلزم منه أنّ يكون الحكم الأول - أعني: لزوم التربُّص والعدة - أيضاً مختصّاً بالرجعيات فحسب؛ لأنّ الحكم في الجملة المشتملة على الضمير، غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، ولا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه، بل الحكم الأول باقٍ على عمومه، فتجري فيه اصالة العموم.

وأوضح طاب ثراه ذلك في قالبٍ مثالي، فلو قال المولى - مثلاً -: " العلماء يجب إكرامهم "، ثم قال: " وهم يجوز تقليدهم "، وفهمنا من قرينةٍ خارجية أنّ الضمير في قوله: " وهم يجوز تقليدهم " عائدٌ على خصوص العدول منهم، وأنّ الحكم - أي: جواز التقليد - ثابتٌ لهذا الصنف فحسب.

ولكن من البديهي جداً أنّ هذا ما علاقته بالحكم الأول - أي: وجوب الإكرام - ؟ ! حتى يقال: بأنّ الحكم الأول أيضاً مختصّ بالعلماء العدول فحسب، بل الحكم الأول غير الحكم الثاني؛ فإنّ الحكم الأول ثابتٌ للعام، بينما الحكم الثاني على إثر الدليل الخاص ثابتٌ لخصوص العدول من العلماء.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٢٨٩)

---

وهذا الذي أفاده طاب ثراه، لا يُفَرَّق فيه بين أن يكون التقييد بمتصل؛ كما في مثالنا،  
أو بمنفصل؛ كما في الآية الشريفة.

فالنتيجة النهائية للشيخ الماتن طاب ثراه: أنَّ الصحيح في المسألة، هو القول الأول  
يعني الأخذ بأصالة العموم دون أصالة عدم الاستخدام؛ لما تقدم آنفاً.

## المحاضرة ((٣٤))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٨ - تعقيب الاستثناء لجمل متعددة  
قد ترد عموماتٌ متعددةٌ في كلام واحد، ثم يتعقبها استثناء في آخرها،  
فيُشكُّ حينئذٍ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة، أو لجميع الجمل ؟.  
مثاله قوله تعالى: " والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء  
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون \* إلا  
الذين تابوا... "، فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط  
وهو فسق هؤلاء، ويحتمل أن يكون استثناءً منه ومن الحكم بعدم قبول  
شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين.

واختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

- ١ - ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، وإن  
كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه.
- ٢ - ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل، وتخصيصها بالأخيرة فقط هو  
الذي يحتاج إلى الدليل.

- ٣ - عدم ظهوره في واحدٍ منهما وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كل  
حال، أما ما عدا الأخيرة فتبقى مجملة؛ لوجود ما يصلح للقرينة، فلا ينعقد لها  
ظهور في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها.

٤ - التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره وقد ذكر في صدر الكلام؛ مثل قولك: " أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا الفاسقين "، وبين ما إذا كان الموضوع متكرراً ذكره لكل جملة؛ كآية الكريمة المتقدمة، وإن كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع.

فإن كان من قبيل الأول، فهو ظاهرٌ في رجوعه إلى الجميع؛ لأنَّ الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم يُذكر إلا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع، وإن كان من قبيل الثاني، فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة؛ لأنَّ الموضوع قد ذكر فيها مستقلاً فقد أخذ الاستثناء محله، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليلٍ آخر مفقود بالفرض، فيتمسك بأصالة عمومها.

وأما ما قيل: " إنَّ المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة، فلا ينعقد للجمل الأولى ظهورٌ في العموم "، فلا وجه له؛ لأنه لما كان المتكلم - حسب الفرض - قد كرّر الموضوع بالذكر واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك، وإلا كان مخلاً ببيانه.

وهذا - القول الرابع - هو أرجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء، فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعله كان ناظراً إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع، ومن ذهب إلى القول برجوعه

إلى الجميع، فلعله كان ناظراً إلى الجمل التي لم يُذكر فيها الموضوع إلا في صدر الكلام، فيكون النزاع على هذا لفظياً، ويقع التصالح بين المتنازعين)).

الكلام في الفصل الثامن من فصول مبحث العام والخاص، وقد عُدَّ هذا الفصل لبيان أنَّ المتكلم قد يأتي في كلامه عمومات متعددة، ثم في خاتمة كلامه يأتي باستثناءً، فيقع الكلام حينئذٍ في ظهور الاستثناء في الرجوع إلى خصوص الجملة الأخيرة فيكون مخصّصاً لها فحسب، أو إلى جميع الجمل فيكون مخصّصاً لها بأسرها، أو لا هذا ولا ذاك ؟

وقد مثّلوا لذلك؛ بقوله تعالى: " وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ \* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ " (١)، فقد ذُكرت أحكام ثلاثة عامة متمثلة في:

أ - فاجلدوهم ثمانين جلدة، سواء أتأبوا أم لا .

ب - ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، كذلك .

ت - وأولئك هم الفاسقون، كذلك .

ثم جاء الاستثناء في نهاية الجمل متمثلاً بقوله تعالى: " إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا "، فإنه يُحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط - وهو فسق هؤلاء -، وأما الحكم الأولان فباقيان على عمومهما، ويُحتمل أن يكون استثناءً منه ومن الحكم بعدم قبول شهادتهم والحكم بجلدهم الثمانين، فيكون مخصّصاً لتلك العمومات الثلاثة بأسرها .

وهذه المسألة مما اختلف فيها العلماء على أربعة أقوال، وقبل الدخول في صلب أقوال

المسألة ينبغي لنا بيان مقدمات البحث، وهي عدة أمور:

الأمر الأول: أنَّ عود الاستثناء إلى جميع الجمل السابقة، تارةً: يكون مستحيلاً وممتنعاً، مما يَحْتَمُّ عودَه إلى خصوص الجملة الأخيرة؛ من قبيل " أكرم العلماء وأطعم المساكين، إلّا الجُهال منهم "، فمن البين رجوع الاستثناء إلى خصوص المساكين؛ بداهة أنَّ خروج الجهال من العلماء من باب التخصُّص لا التخصيص.

وأخرى: يكون ممكناً؛ من قبيل الآية المذكورة آنفاً، ومن قبيل: " أكرم العلماء وجالس الفقراء وأطعم المساكين، إلّا الفاسقين منهم "، فإنَّ عود الاستثناء إلى جميع الجمل، ممكنٌ كما لا يخفى.

ومحل البحث هو القسم الثاني<sup>(١)</sup>، دون الأول.

الأمر الثاني: أنه لم يقل أحدٌ من الأصوليين بعدم رجوع الاستثناء إلى الأخيرة، ورجوعه إلى الجمل ما قبل الأخيرة؛ فإنَّ هذا خلاف قانون المحاورة، فكلُّ مَنْ بحث هذه المسألة، إما يرى رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة، وإما يرى رجوعه إلى الجميع، وعلى كل حال فالرجوع إلى الأخيرة حتميٌّ وإجماعي، غاية الأمر أنَّ بعضاً يرى بأنَّ رجوع الاستثناء إلى الأخيرة من باب أنَّ الكلام له ظهورٌ في ذلك.

والبعض الآخر يرى بأنَّ الرجوع إلى الأخيرة من باب القدر المتيقن وأنَّ العقل يحكم بذلك، وإنَّ لم يكن للكلام ظهورٌ في ذلك.

الأمر الثالث: أنَّ المخصَّصات المتصلة على أقسام أربعة:

---

(١) كما صرَّح بذلك الأعلام، كالمحقق صاحب المعالم طاب ثراه في معالم الدين ١٢١؛ بقوله: (إذا تعقَّب المخصَّص متعدداً... وصحَّ عوده إلى كُلِّ واحدٍ...)، و كالميرزا النائيني طاب ثراه في أجود التقريرات ٢ / ٣٧٥؛ بقوله: (إذا تعقَّب الاستثناء جُملاً متعدداً و أمكن رجوعه إلى جميعها - كما في قوله تعالى...)..

الاستثناء، والوصف، والشرط، والغاية، وهذا النزاع لا يختص بالاستثناء، وإنما يشمل سائر المخصّصات، إلاّ أنّ عادة الأصوليين قد جرت بفرض النزاع والاحتجاج، في تعقّب الاستثناء، ثم يشيرون في باقي أنواع المخصّصات إلى أنّ الحال فيها كما في الاستثناء<sup>(١)</sup>.

وبعد التوجّه لمقدمات البحث، نلج في بيان أقوال المسألة، وهي - كما أسلفنا - أربعة:  
الأول: ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، وإن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه، وعليه فسائر الجمل باقية على عمومها ولا مانع من الرجوع إلى أصالة العموم فيها عند الشكّ في أنه مراد أو لا.  
القول الثاني: ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل، وتخصيصها بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل.

القول الثالث: عدم ظهوره في واحدٍ منهما، وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كل حال وبحكم العقل ولا ربط له بظاهر اللفظ، أما ما عدا الأخيرة فتبقى مجملة؛ لوجود ما يصلح للقرينة - وهو وقوع الاستثناء عقيب الجمل المتعددة -، فلا ينعقد لها ظهورٌ في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها.

القول الرابع: القول بالتفصيل أ - بين ما لو كانت الجمل المتعددة المتعاقبة ذات موضوع واحدٍ لم يتكرر ذكره، وقد ذكر ذلك الموضوع في صدر الكلام؛ كما إذا قيل: "أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلاّ فساقهم"، فالموضوع هو "العلماء" وقد ذكر في صدر الكلام، وأشار إليه بالضمير "هم" في بقية الجمل.

---

(١) كما صرّح بذلك المحقق صاحب المعالم طاب ثراه في المعالم ١٢١.

ب - وبين ما إذا كان الموضوع متعدداً ومتكرراً ذكره في كل جملة، وإن كان التكرار في اللفظ فقط، وأما من حيث المعنى فالموضوع في الجميع واحد، وهذا كما في الآية الشريفة؛ فإنَّ الموضوع في الجملة الأولى اسم الموصول، المتمثل في قوله تعالى: "والذين يرمون المحصنات"، وفي الجملة الثانية الضمير، المتمثل في قوله تعالى: "ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً"، وفي الجملة الثالثة لفظة "أولئك"، المتمثل في قوله تعالى: "وأولئك هم الفاسقون".

فإنَّ كان الكلام من قبيل القسم الأول، فهو ظاهر في رجوع الاستثناء إلى الجميع؛ بدليل أنَّ من الواضح أنه لا بد من رجوع الاستثناء إلى الموضوع لا محالة؛ لأنَّ الاستثناء هو إخراج من الموضوع، غايته خروج حكمي لا موضوعي<sup>(١)</sup>، والمفروض أنَّ الموضوع في هذا القسم، واحد ولم يُذكر إلا في صدر الكلام فقط، فلا مناص من رجوع الاستثناء إلى صدر الكلام والإخراج من ذلك الموضوع، وإذا رجع إلى صدر الكلام فبطبيعة الحال يرجع إليه وإلى ما بعده؛ إذ لم يقل أحداً بأنَّ الاستثناء يرجع إلى خصوص الجملة الأولى ولم يرجع إلى ما بعدها من الجمل، وبالنتيجة فيكون قد رجع الاستثناء إلى الجميع.

وإنَّ كان الكلام من قبيل القسم الثاني، فهو ظاهر في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة؛ بدليل أنَّ الاستثناء - كما أسلفنا - لا بد من رجوعه إلى الموضوع، والمفروض أنَّ الموضوع في هذا القسم، قد تكرر ذكره في الجملة الأخيرة مستقلاً، وعليه فلا استثناء بعوده إلى الجملة الأخيرة قد أخذ محلّه من الكلام ولعب دوره وخرج عن اللغوية، وبالتالي فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة، إلى دليل آخر مفقود بالفرض.

---

(١) وإلى ذلك أشار الماتن طاب ثراه؛ بقوله: (لأنَّ الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم).



وبكلمة: أنَّ تكرار الموضوع في الكلام، قرينةٌ عرفاً على أنَّ الجملة الثانية، وهي الجملة المتكررة منفصلةٌ عن الجملة الأولى ومستقلةٌ موضوعاً ومحمولاً ولا ترتبط بها، وعلى هذا فبطبيعة الحال يأخذ الاستثناء محلّه وهو الجملة الأخيرة وتبقى الجمل المتقدمة على عمومها، فيتمسك فيها بأصالة عمومها.

وقد أُشكِلَ<sup>(١)</sup> على بقاء الجمل المتقدمة على عمومها كي يتمسك فيها بأصالة عمومها، بما حاصله: أنَّ المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية، وهو وقوع الاستثناء عقيب الجمل المتعددة، ولكن لا ندري هل المتكلم اعتمد على ذلك في مقام بيان مراده، أم لا ؟ بل مجرد احتمال، الأمر الذي يصير الكلام مجملاً، وعندها فلا ينعقد للجمل الأولى ظهورٌ في العموم حتى يتمسك فيها بأصالة عمومها !

وقد أجاب الشيخ الماتن طاب ثراه على ذلك؛ بقوله: (فلا وجه له؛ لأنه... إلخ)، وحاصله: أنَّ هذا الإشكال غير وارد؛ لأنَّ المولى لو أراد تخصيص الجميع - أي: الاستثناء من الجميع -، ومع ذلك قد اكتفى في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار الموضوع في الجملة الأخيرة حسب الفرض، لكان مخلاً ببيانه؛ إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام بسبب ذكر الموضوع في الجملة الأخيرة، لا يكون موجباً لرجوعه إلى الجميع.

وهذا القول الرابع هو الذي اختاره الشيخ الماتن تبعاً لشيخه المحقق النائيني طاب ثراه<sup>(٢)</sup>.

---

(١) وهذا إشكال المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه، يراجع: كفاية الأصول ٢٣٥.

(٢) وهذا القول هو الذي تبنته مدرسة الميرزا النائيني طاب ثراه، ينظر: أجود التقارير - تقرير بحث الميرزا النائيني للخوائي ٢ / ٣٧٥ - ٣٧٧، بل ذكر السيد الشهيد الصدر طاب ثراه بأنَّ هذا القول هو (المعروف بين المحققين) بحوث في علم الأصول - تقرير بحث الشهيد الصدر للشاهرودي ٣ / ٣٩٤.

ثم في الختام حاول طاب ثراه - وبتوسط القول الرابع - أن يجمع بين كلمات الأصحاب في المسألة مما يجعل النزاع بينهم لفظياً لا جوهرياً، بما حاصله: أن مَنْ ذهب إلى القول برجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيرة، فلعله كان ناظراً إلى ما كرّر فيه الموضوع في الجملة الأخيرة، ومَنْ ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع، فلعله كان ناظراً إلى الجُمْل التي لم يُذكر فيها الموضوع إلا في صدر الكلام، فيكون النزاع على هذا لفظياً، ويقع التصالح بين المتنازعين.

## المحاضرة ((٣٥))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٩ - تخصيص العام بالمفهوم

المفهوم ينقسم - كما تقدم - إلى الموافق والمخالف، فإذا ورد عام ومفهوم أخص مطلقاً، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان " مفهوماً موافقاً "؛ مثاله، قوله تعالى: " أوفوا بالعقود "، فإنه عام يشمل كلّ عقدٍ يقع باللغة العربية وغيرها، فإذا ورد دليلٌ على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي، فقد قيل: إنه يدل بالأولية على اعتبار العربية في العقد؛ لأنه لما دلّ على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلئن لم يصح من لغةٍ أخرى فمن طريقٍ أولى، ولا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصّص العام المتقدّم؛ لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام، فيقدم عليه.

وأما التخصيص بالمفهوم المخالف، فمثاله قوله تعالى: " إن الظن لا يغني من الحق شيئاً " الدال بعمومه على عدم اعتبار كلّ ظنٍ حتى الظن الحاصل من خبر العادل، وقد وردت آية أخرى هي: " إن جاءكم فاسقٌ بنبأ فتبينوا... " الدالة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين، فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال:

فقد قيل: بتقديم العام ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم.

وقيل: بتقديم المفهوم، وقيل: بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملًا، وفصل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها.

والسر في هذا الخلاف: أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة [ قوة ] ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق، وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام فيقدم عليه، أو أن العام أقوى فهو المقدم، أو أنهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر، أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات.

والحق: أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العام، والقرينة تُقدم على ذي القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة.

نعم، لو فرض أن العام كان نصاً في العموم، فإنه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حينئذٍ، وهذا أمر آخر)).

الكلام في الفصل التاسع من مباحث العام والخاص، وهو معقود لبيان موضوعه تخصيص العام بالمفهوم، ونعني بذلك: أن دليل العام المنطوق، هل بإمكاننا تخصيصه بدليل الخاص المفهومي أم لا؟

وقبل الخوض في صلب الموضوع، من المناسب بيان مورد البحث ومحل الكلام، عبر نقاط ثلاثة:

الأولى: أن دليلي العام والخاص من حيث كون كل منهما منطوقاً أو مفهوماً، ينقسمان إلى أربعة أقسام:

١ - تارةً يكون كلُّ منهما منطوقياً؛ من قبيل: " أكرم العلماء "، و " لا تكرم الفساق منهم "، وجميع البحوث التي قرَرناها لحد الآن، ترتبط بهذا القسم، فليس إذاً هذا القسم محلاً لبحثنا فعلاً.

٢ - وثانيةً يكون كلُّ منهما مفهوماً.

٣ - وثالثةً يكون دليل العام مفهوماً، ودليل الخاص منطوقياً.

٤ - ورابعةً يكون العكس، بأن كان دليل العام منطوقياً، ودليل الخاص مفهوماً.

ثم أنَّ الأقسام ١، ٢، ٣، لا إشكال ولا كلام في تقديم الخاص على العام فيها؛ نظراً إلى كون الخاص أقوى الدليلين، ويقدم القوي على الضعيف.

فإذن: الأقسام الثلاثة الأولى خارجة عن محل الكلام، إنما الكلام في القسم الرابع، فمن أجل ذلك عنون الشيخ الماتن طاب ثراه البحث؛ قائلاً: (تخصيص العام - وهو المنطوق - بالمفهوم - وهو الخاص -).

النقطة الثانية: أنَّ المفهوم ينقسم - كما تقدم - إلى قسمين: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، وقد تقدّم تعريفهما في باب المفاهيم.

النقطة الثالثة: أنَّ النسبة بين العام المنطوقي والخاص المفهومي، قد تكون التساوي، وقد تكون التباين، وقد تكون العموم والخصوص من وجه، وقد تكون العموم والخصوص المطلق، بأن كان المفهوم أعمَّ مطلقاً، وقد تكون العموم والخصوص المطلق، بأن كان المفهوم أخصَّ مطلقاً والمنطوق أعمَّ مطلقاً.

وبحثنا إنما هو في القسم الأخير: ما لو كان المنطوق أعمَّ مطلقاً والمفهوم أخصَّ مطلقاً، ولذا قال الماتن طاب ثراه بالتحديد: (إذا ورد عامٌّ ومفهومٌ أخصَّ مطلقاً...).

ثم بعد التعرّف على محل البحث والكلام، نقول: لو ورد عامٌّ في كلام، ثم استُفيد مفهومٌ من كلامٍ آخر، وكانت نسبة هذا المفهوم إلى دليل العام، أخصّص مطلقاً، فيأتي سؤال البحث: هل يجوز أن يكون هذا المفهوم مخصّصاً لعموم العام المنطوق، أو لا ؟

يقع الكلام هنا في مقامين:

الأول: في مفهوم الموافقة.

المقام الآخر: في مفهوم المخالفة.

أما الكلام في المقام الأول - وهو التخصيص بمفهوم الموافقة -: فالأصوليون متفقون على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة.

والدليل على ذلك: هو عين دليل تقديم الخاص المنطوق على العام من باب كونه نصّاً أو أظهر من العام؛ على أساس أن مفهوم الموافقة في الحقيقة، أعلى رتبةً من المنطوق أيضاً؛ نظراً إلى كونه بصدد بيان المرتبة الكاملة والمصدق الأوضح، فلا محالة يكون مقدّماً على العام وإن كان منطوقاً.

مثال ذلك:

أ - قوله تعالى: " أَوْفُوا بِالْعُقُودِ " <sup>(١)</sup>، فإن لفظ " العقود " جمعٌ محلي باللام وهو يفيد العموم، وبعمومه يشمل كلّ عقدٍ يقع باللغة العربية وغيرها، فإذا ورد دليلٌ على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي، ولا يصح بصيغة المضارع، فإنه قد يقال: إن هذا الدليل يدل - بالأولوية - على اعتبار العربية في العقد؛ وذلك لأنه لما دلّ الدليل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فعدم صحّته من لغةٍ أخرى بطريقٍ أولى، وهذا المفهوم - المستفاد

بالأولوية - يَخْصُّصُ العامَّ المتقدِّم، فتكون النتيجة: أوفوا بالعقود إلاّ المنشأ بغير اللغة العربية.

ب - قوله تعالى: " وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ " <sup>(١)</sup> عامٌّ يدلُّ على عموم تحليل النكاح، ثم ورد قوله ﷺ: " والذي يتزوج المرأة في عدتها وهو يعلم، لا تحلُّ له أبداً " <sup>(٢)</sup>، الدال بمنطوقه على حرمة نكاح المعتدة، فإنه يقال: إنَّ هذا الدليل يدلُّ - بالأولوية - على حرمة تزويج ذات البعل؛ إذ لا إشكال في أولوية حرمة تزويج ذات البعل من نكاح المعتدة، وهذا المفهوم - المستفاد بالأولوية - يَخْصُّصُ عموم قوله تعالى: " وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ " بعد ذكر حرمة نكاح عدة من النساء كالأم، والبنت، والأخت، والعمة، والخالة وغيرهن.

وبالجملة: يَخْصُّصُ عموم " وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ " بالمفهوم الموافق المزبور، فكأنه قيل: " وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ المذكورات إلاّ ذات البعل ".

وأما الكلام في المقام الآخر - وهو التخصيص بمفهوم المخالفة -: فيمكن التمثيل لذلك بقوله تعالى: " إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً " <sup>(٣)</sup>، وهو عامٌّ يدلُّ بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل، ولكن قد وردت آية أخرى هي: " إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا... " <sup>(٤)</sup> الدالة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر العادل بغير تبين، ومفهوم المخالفة هذا أخصُّ مطلقاً بالنسبة إلى ذلك المنطوق؛ فإنَّ العامَّ المتقدِّم يدل بمنطوقه على: عدم اعتبار الظن مطلقاً، بينما الآية الثانية تدل بمفهومها على: أنَّ الظنَّ

---

(١) سورة النساء: آية ٢٤.

(٢) وسائل الشيعة - الحر العاملي ١٤ / ٣٤٤ باب ١٧ ح ١.

(٣) سورة المائدة: آية ٣٦.

(٤) سورة الحجرات: آية ٦.

الحاصل من خبر العادل معتبرٌ وحجةٌ، فيأتي سؤال البحث وأنه هل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟

وقع الخلاف في ذلك بين الأصوليين، على أقوال:

الأول: المنع عن التخصيص بالمفهوم، بل يتقدم دليل العام ولا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم الخاص<sup>(١)</sup>.

القول الثاني: تقديم المفهوم الخاص وتخصيص العام المنطوقى بوساطته<sup>(٢)</sup>.

القول الثالث: عدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملًا.

القول الرابع: هناك عدّة تفصيلات في المسألة، يطول الكلام عنها.

ثم إنَّ الشيخ الماتن طاب ثراه قبل بيان رأيه في المسألة، ذكر منشأ هذا الخلاف الواقع بين الأعلام؛ بقوله: (والسرُّ في هذا الخلاف...)، وحاصله: أنَّ السرَّ في هذا الخلاف، يكمن في أنَّ المسألة يُنظر لها من جانبيين، فمن جانبٍ نجد أنَّ ظهور المنطوق أقوى - دائماً - من ظهور المفهوم؛ على أساس أنَّ ظهور المنطوق بالمطابقة، وظهور المفهوم بالالتزام، ومن البين أنَّ المدلول المطابقي، أقوى من المدلول الالتزامي.

ومن جانبٍ آخر نرى أنَّ ظهور الخاص - وإنَّ كان متمثلاً في مفهوم المخالفة - في الخصوص، أقوى من ظهور العام - وإنَّ كان منطوقاً - في العموم؛ لكون الخاص نصّاً أو أظهر، الأمر الذي تتنقح لدليل العام جهتان: جهة قوة تمثّل في كون دلالته بالمنطوق،

---

(١) وهذا القول يُذكر في مصادرنا من دون نسبته إلى قائلٍ، ولعلّه منسوب إلى بعض العامة؛ كما ذكر الشوكاني في إرشاد الفحول ١٦٠ بقوله: (وحكى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي عن الحنفية وابن سريج المنع من التخصيص بالمفهوم...؛ قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الالمام: قد رأيت في بعض مصنفات المتأخرين ما يقتضي تقديم العموم).

(٢) وهذا ما ذهب إليه الأكثرون، كما في المعالم ١٤٠.



وجهة ضعف تتمثل في كونه ظاهراً، وبالمقابل دليل الخاص أيضاً له جهتان: جهة قوة متمثلة في كونه أظهر من العام، وجهة ضعف متمثلة في كون دلالة المفهوم، فلما كان الأمر كذلك، وقع الكلام بين الأعلام، في أن ظهور المفهوم أقوى من ظهور العام فيقدم عليه، أو أن ظهور العام أقوى، فهو المقدم، أو أن الظهورين متساويان فلا يقدم أحدهما على الآخر ويصير الكلام مجملاً، أو أنه ليس هناك معيار كلي وإنما يختلف باختلاف المقامات؟!

وأما الرأي المختار عند الماتن طاب ثراه، فقد اختار رأي المشهور، وأن الخاص وإن كان مفهوماً، مقدّم على العام وإن كان منطوقاً، ولا يلزم أن يكون ظهور الخاص أقوى من ظهور العام، بل حتى لو كانا متساويين، فمع ذلك يكون التقديم للخاص؛ وذلك لأن الخاص قرينة عرفاً على المراد الواقعي للمتكلّم من العام، والقرينة تقدّم - دائماً - على ذي القرينة وتكون مفسّرة ومبيّنة لما يُراد من ذي القرينة؛ فمثلاً: " رأيت أسداً يرمي "، فإن كلمة " يرمي " تفسّر مراد المتكلّم من الأسد، وأن مراده الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس، فإذا القرينة هي المقدّمة والموجبة لحمل ذي القرينة على خلاف الظاهر، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة.

فالنتيجة: تقديم المفهوم الخاص على العام المنطوقي، وبموجب هذا التقديم يخصّص العام المتقدم بهذا المفهوم الخاص.

ثم استدرك طاب ثراه؛ بقوله: (نعم،...)، وحاصله: أن هناك صورة واحدة لا يتقدّم فيها الخاص المفهومي على العام المنطوقي، وهي صورة ما لو فرض أن العام كان نصّاً في العموم، وأن الحكم يدور مدار عنوان العام وجوداً وعدماً، فلا ريب حينئذٍ في أن العام الكذائي يصير مانعاً عن انعقاد المفهوم، بل في الحقيقة يكون قرينة على عدم إرادة المفهوم

من الجملة ذات المفهوم، وقد ذكرنا سابقاً غير مرة أنَّ محل بحثنا مع عدم القرينة في البين، وفيما نحن فيه نصُّ المولى قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حينئذٍ، وبالتالي فيُقَدَّم العامُّ على الخاصِّ؛ من باب تقديم النصِّ على الظاهر.

ثم قال طاب ثراه أخيراً: (وهذا أمرٌ آخر)، وهذا ردُّ للاستدراك المزبور، وأنه خارجٌ عن محل بحثنا؛ فإنَّ محور البحث ما لو كان للعامَّ ظهورٌ في العموم بحيث يُتطَرَّق فيه احتمال الخلاف، لا أنَّ يكون نصّاً في العموم، ففرض الكلام في كون العامَّ نصّاً في العموم، خروجٌ عن محور البحث، وهو كما ترى.

## المحاضرة ((٣٦))

قال المصنّف طاب ثراه: ((- ١٠ - تخصيص الكتاب العزيز بخبر

الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام  
الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد؛ نظراً إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحي  
مُنزَل من الله تعالى لا ريب فيه، والخبر ظني يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف  
يقدم على الكتاب؟، ولكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا  
كان مخصصاً للعام القرآني، بل لا تجد على الأغلب خبراً معمولاً به من بين  
الأخبار التي بأيدينا في المجاميع إلاّ وهو مخالفٌ لعامٍّ أو مطلقٍ في القرآن، ولو  
مثل عمومات الحل ونحوها، بل على الظاهر أن مسألة تقديم الخبر الخاص على  
الآية القرآنية العامة من المسائل المُجمع عليها من غير خلافٍ بين علمائنا، فما  
السر في ذلك مع ما قلناه؟

نقول: لا ريب في أن القرآن الكريم - وإن كان قطعي السند - فيه متشابه  
ومحكم - نصّ على ذلك القرآن نفسه - والمحكم نصّ وظاهرٌ، والظاهر منه عامٌّ  
ومطلقٌ.

كما لا ريب أيضاً في أنه ورد في كلام النبي والأئمة - عليهم الصلاة والسلام - ما يخصّص كثيراً من عمومات القرآن، وما يقيّد كثيراً من مطلقاته، وما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره، وهذا قطعي لا يشك فيه أحد.

فإن كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك، وإن كان غير قطعي الصدور - وقد قام الدليل القطعي على أنه حجة شرعاً؛ لأنه خبر عادل مثلاً، وكان مضمون الخبر أخصّ من عموم الآية القرآنية - فيدور الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نُكذّب راويه، وبين أن نتصرّف بظاهر القرآن؛ لأنه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر؛ لأنه نص أو أظهر، ولا بسند القرآن؛ لأنه قطعي.

ومرجع ذلك إلى الدوران - في الحقيقة - بين مخالفة الظن بصدق الخبر وبين مخالفة الظن بعموم الآية، أو فقل: يدور الأمر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح أصالة العموم، فأَيُّ الدليلين أولى بالطرح؟ وأيها أولى بالتقديم؟ فنقول: لا شك أن الخبر صالح لأن يكون قرينةً على التصرف في ظاهر الكتاب؛ لأنه بدالته ناظرٌ ومفسّرٌ لظاهر الكتاب بحسب الفرض.

وعلى العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر؛ لأنه لا علاقة له فيه من هذه الجهة - حسب الفرض - حتى يكون ناظراً إليه ومفسّراً له، فالخبر لسانه لسان المبيّن للكتاب، فيقدّم عليه، وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدّم عليه.

وإن شئت فقل: إنَّ الخبر بحسب الفرض قرينةٌ على الكتاب، والأصل الجاري في القرينة - وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي - مقدّمٌ على الأصل الجاري في ذي القرينة، وهو هنا أصالة العموم)).

الكلام في الفصل العاشر من فصول مبحث العام والخاص، وهو معقودٌ لبيان موضوعة تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد.

وقد وقع الكلام في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد المجرد عن القرائن الثابت حجّيته، كخبر الواحد العادل؛ فمثلاً: قوله تعالى: "قُلْ أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ" عامٌّ، ثم ورد خبر واحدٍ عادلٍ بمضمون: أنَّ لحم الأرنب حرامٌ، فهل الدليل الخاص هذا يخصُّ ذلك العام الكتابي، أو لا؟<sup>(١)</sup>.

وقد أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه، ما حاصله: أنَّ مَنْ ينظر إلى المسألة قد يبدو من الصعب، أنَّ يُؤمنَ لأول وهلةٍ بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن المجيد بخبر الواحد، وهذا ناشئٌ من أنَّ الكتاب المقدّس إنما هو وحي مُنزَّل من الله تعالى لا ريب فيه، وهو قطعي الصدور ثابتٌ بالتواتر في جميع العصور، في حين أنَّ الخبر الواحد ظني يُحتمل

---

(١) ولا بأس بالتنويه إلى ما ذكره بعض الأعلام طاب ثراه؛ بقوله: (والبحث هنا ليس حول أصل التصرف في الكتاب بالحديث، فإنه مما لا يكون مورد النظر؛ ضرورة جواز التصرف فيه إذا كان الخبر قوي السند متواتراً، أو محفوفاً بالقرينة القطعية، أو ما يكون قريباً منها. فيُعلم من ذلك: أنَّ الخلاف في أمرٍ آخر، وهو: أنَّ قوة الكتاب وقوة القوانين المدوعة فيه، ربما توجب كون الأخص غير قابلٍ لكونه قرينة على ما فيه، وغير قابلٍ لكونه مخصصاً له ومتصرفاً فيه؛ ضرورة جواز تخصيص العام الكتابي بنفس المخصص الكتابي ومقيّده. فالذي أوجب تعنون البحث حول هذه المسألة، أنَّ القوانين المضروبة في الكتاب، تكون في نفس التشريع بمثابةٍ لا يمكن التصرف فيها ولو بالتخصيص أو التقييد، إلا بالخبر القوي الكذائي) تحريرات في الأصول - مصطفى الخميني ٥ / ٣٧٩.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٠٩)

فيه الخطأ والكذب، بل لا بد من تعضيده بعدة أصول عقلائية كي ينهض، بأن يقال: الأصل عدم كذب الراوي، والأصل عدم خطئه، ومعه فكيف يقدم الخبر الواحد على الكتاب؟.

إلا أن سيرة العلماء خلفاً عن سلف قد جرت على العمل بأخبار الآحاد الموجودة في المجاميع المعتبرة إذا كانت مخصصة للعمومات القرآنية، بل لا تجد على الأغلب خبراً معمولاً به من بين الأخبار التي بأيدينا في المجاميع، إلا وهو مخالف لعام أو مطلق في القرآن، ولو من قبيل عمومات الحل ونحوها.

فإذن: عمدة الاستدلال على ذلك، هو استقرار سيرة الأصحاب من زمن النبي ﷺ إلى زماننا هذا على العمل بالخبر الواحد، مع أنك لا تجد خبراً إلا ويوجد على خلافه عام كتابي، من دون أن يرد عن صاحب الشرع ولا عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ردع عن هذه السيرة.

ثم ترقى طاب ثراه - تبعاً لشيخه المحقق النائيني طاب ثراه<sup>(١)</sup> - مستظهِراً أن مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، وليست في ذكرها في كتب الأصول دلالة على كونها خلافية، فمن هنا يقوى السؤال وهو: ما السر في ذلك مع ما قلناه؟

فأجاب طاب ثراه منطلقاً من أمرين:

أولهما: أن القرآن الكريم وإن كان قطعي الصدور، إلا أنه لا ريب في أن آياته على صنفين - كما نص القرآن على ذلك<sup>(٢)</sup> -: محكمات، ومتشابهات.

(١) ينظر: أجود التقريرات - تقرير بحث المحقق النائيني للخوئي ٢ / ٣٨٩.

(٢) في سورة آل عمران: آية ٧.

والمحكمات على صنفين: بعضها نصّ، وبعضها ظاهرٌ.

وظواهر القرآن أيضاً على أقسام: منها عمومات، ومنها مطلقات.

وثانيهما: كما لا ريب أيضاً في أنه ورد في كلام النبي والأئمة - عليهم الصلاة والسلام

- ما يخصّص كثيراً من عمومات القرآن وما يقيّد كثيراً من مطلقاته وما يقوم قرينةً على

صرف جملةٍ من ظواهره، وهذا قطعي لا يشك فيه أحد.

وبعد معرفة هذين الأمرين، نقول: إن الأخبار والروايات على أنواع ثلاثة:

١ - الخبر المتواتر.

٢ - الخبر الواحد المحفوف بالقرائن.

٣ - الخبر الواحد المجرد عن القرائن، ولكنه معتبرٌ وحجةٌ.

أ - فإن كان الخبر قطعي الصدور، بأن كان خبر متواترٍ أو آحاد محفوفٍ بالقرائن، فلا كلام في أنه يخصّص للعام القرآني، ومقيّد للمطلق القرآني.

ب - وإن كان غير قطعي الصدور، بأن كان خبر واحدٍ مجرّد عن القرائن، إلّا أنه قد قام الدليل القطعي على أنه حجة شرعاً؛ لكونه خبر عادل - مثلاً -، وكان مضمون الخبر أخصّ من عموم الآية القرآنية، فيتساءل: هل يُخصّص العام القرآني بالخاص المتمثّل بالخبر الواحد، أو لا ؟

فأفاد طاب ثراه: بأنه أماننا أصلاً عقلائيّان:

أحدهما: الأصل الجاري في ناحية الخبر الواحد، وهو "أصالة عدم كذب الراوي"،

ومفاده عدم كذب الراوي، وأن الحديث صادرٌ عن المعصوم عليه السلام.

وثانيهما: الأصل الجاري في ناحية الآية القرآنية، وهو "أصالة العموم"، وعندها فلا بد من مخالفة أحد الأصلين، إما أن نخالف أصالة عدم الكذب، ونقول: إن الخبر غير صادر عن المعصوم عليه السلام، فلا بد من طرحه بمعنى أن نكذب راويه، فلا تخصيص حينئذٍ.

وإما أن نخالف أصالة العموم، ونقول: بأن المراد من الآية واقعاً، ليس هو العموم بل المراد ما عدا الخاص، فنقدم دليل حجية الخبر فيخصص الكتاب بالخبر.

وإن شئت فقل: إما أن نتصرف في سند الحديث، وإما أن نتصرف في دلالة الآية؛ وذلك لأنه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر؛ كونه نصّاً أو أظهر، مما يمنعنا عن التصرف بالمضمون، ولا بسند القرآن؛ كونه قطعي السند.

فأي التصرفين أولى بالارتكاب؟

أفاد طاب ثراه: أن التصرف في أصالة العموم ومخالفتها بمعنى رفع اليد عنها، أولى إذا ما قورن إلى التصرف في أصالة عدم كذب الراوي؛ بنكتة أن الخبر الواحد خاص، بينما الآية القرآنية عام، وكل خاص له الصلاحية في أن يكون قرينة على المراد الواقعي للمتكلم من العام، بخلاف العام فإنه فاقد لتلك الصلاحية كي يكون قرينة - عرفاً - على المراد الواقعي من الخاص.

وبكلمة: أن الخاص مفسر للعام ومبين له؛ لأنه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر العام، بخلاف العام فلسانه ليس مفسراً ومبيناً للخاص؛ لأنه من حين صدوره لم يكن ناظراً لدليل الخاص ومفسراً له.

فيتحصّل: أنه لا شك أن الخبر الواحد، صالح لأن يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب؛ كونه ناظراً ومفسراً بدلالته لظاهر الكتاب بحسب الفرض، وهذا بخلاف ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر؛ إذ لا علاقة له من هذه الجهة -



حسب الفرض - حتى يكون ناظراً إليه ومفسراً له، وبالنتيجة فالخبر لسانه لسان الميّن للكتاب، فيقدّم عليه، وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدّم عليه. توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((نظراً إلى أنّ الكتاب المقدس إنما هو وحي)) اقتباس من الآية المباركة: "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ" <sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((منزّل من الله تعالى)) اقتباس من الآية المباركة: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" <sup>(٢)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((لا ريب فيه)) اقتباس من الآية المباركة: "ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ" <sup>(٣)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((ولو مثل عمومات الحل)) إشارة إلى ما جاء في سورتي المائدة <sup>(٤)</sup>، والأعراف <sup>(٥)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((إنّ الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، والأصل الجاري في القرينة - وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي - مقدّم على الأصل الجاري في ذي القرينة، وهو هنا أصالة العموم)) والمراد من التقديم، هو الحكومة بتقريب: أنّ التعارض في المقام - في الحقيقة - إنما هو بين ظهور الكتاب وسند الخبر الواحد، ومن اليّن أنّ كليهما ظنيّ، لكن دليل التعبد بسند الخبر يتقدّم على أصالة الظهور في الكتاب - أعني: أصالة العموم في الآية

---

(١) سورة النجم: الآيتان ٣ و ٤ .

(٢) سورة الحجر: آية ٩ .

(٣) سورة البقرة: آية ٢ .

(٤) الآيات ١، ٤، ٥ .

(٥) آية ١٥٧ .

القرآنية -؛ على أساس أن الخبر - على تقدير ثبوت صدوره بنفسه -، قرينة على إرادة خلاف الظاهر من الكتاب، ورافع للشك فيما هو المراد به، فالتعبد بصدوره تعبد بما هو قرينة على الكتاب، ورافع لموضوع التعبد بأصالة الظهور - أعني به: الشك في المراد الذي هو موضوع التعبد بأصالة الظهور -، وهذا بخلاف أصالة الظهور، الجارية في نفسها في ناحية الكتاب، فإنها لا تمنع من شمول دليل التعبد بصدور الخبر للخبر المعارض للكتاب؛ نظراً إلى أنها - أي: أصالة الظهور - ليست ناظرة إلى الخبر ولا مفسرة له، بخلافه في الخبر الذي يكون ناظراً إلى الكتاب ومبيناً له، فيقدم عليه لمحل القرينة هذه بعد ثبوت الدليل القطعي على حجّة الخبر، وقد ثبت أن الأصل الجاري في ناحية القرينة - وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي -، يكون مقدماً على الأصل الجاري في ناحية ذي القرينة - وهو هنا أصالة العموم -؛ لحكمته عليه، فالخبر - الثابت حجّيته بدليل التعبد بصدوره - يكون مبيناً لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر، فيتقدم عليه، وهذا هو معنى الحكومة<sup>(١)</sup>.

---

(١) ينظر: أجود التقريرات - تقرير بحث المحقق النائيني للخوئي ٢ / ٣٨٩.

## المحاضرة ((٣٧))

قال المصنّف طاب ثراه: ((١١ - الدوران بين التخصيص والنسخ  
اعلم أنّ العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معاً،  
أو بتأريخ أحدهما، أو الجهل بهما معاً، فقد يقال في بعض الأحوال: بتعيين أنّ  
يكون الخاص ناسخاً للعام أو منسوخاً له، أو مخصّصاً إياه، وقد يقع الشك في  
بعض الصور، ولتفصيل الحال نقول: إنّ الخاص العام من ناحية تأريخ  
صدورهما لا يخلو من خمس حالات:

فإما أنّ يكون معلومي التأريخ، أو مجهولي التأريخ، أو أحدهما مجهولاً  
والآخر معلوماً، هذه ثلاث صور.

ثم المعلوم تأريخهما: إما أنّ يُعلم تقارنهما عرفاً، أو يُعلم تقدّم العام، أو يُعلم  
تأخّر العام، فتكون الصور خمساً:

الصورة الأولى: إذا كانا معلومي التأريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً، فإنه لا  
مجال لتوهم النسخ فيها.

الصورة الثانية: إذا كانا معلومي التأريخ مع تقدّم العام، فهذه على صورتين:

١ - أنّ يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام، والظاهر أنّه لا إشكال

حينئذٍ في حمله على التخصيص بغير كلام؛ إما لأنّ النسخ لا يكون قبل وقت

العمل بالمنسوخ كما قيل، وإما لأنَّ الأولى فيه التخصيص، كما سيأتي في الصورة الآتية.

٢ - أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعام، وهذه الصورة هي أشكلُ الصور، وهي التي وقع فيها الكلام في أنَّ الخاص يجب أن يكون ناسخاً، أو يجوز أن يكون مخصّصاً ولو في بعض الحالات ؟ ومع الجواز يُتكلّم حينئذٍ في أنَّ الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ ؟ فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخاً، فهو ناظرٌ إلى أنَّ العام لما ورد وحلّ وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصّصاً ومبيّناً لعموم العام، يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح من الحكيم؛ لأنَّ فيه إضاعةً للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرر، فوجب أن يكون ناسخاً للعام، والعام باقٍ على عمومته يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانياً على طبق الخاص)).

الكلام في الفصل الحادي عشر من فصول مبحث العام والخاص، وهو معقودٌ لبيان دوران الأمر بين التخصيص والنسخ. وأول تقسيم لهذا البحث، هو أنَّ الدليل الخاص: تارةً يكون متصلاً بالدليل العام، وأخرى يكون منفصلاً عنه.

فإن كان متصلاً بالعام، ففي هذه الصورة لا إشكال في أنه مخصّص للعام، ولا يُعقل النسخ؛ باعتبار أنَّ النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت في الشريعة، والمفروض أنَّ الحكم

العام في العام المتصل بالمخصّص، غير ثابتٍ فيها ليكون الخاص رافعاً له، بل لا يُعقل جعلُ الحكم ورفعَه في آنٍ واحدٍ ودليلٍ فاردٍ.

ومن هنا يتّضح السر في تقييد الشيخ الماتن طاب ثراه، الخاص بالمنفصل، في قوله: (اعلم أنّ العامَّ والخاصَّ المنفصل...).

وأما إنَّ كان الخاص منفصلاً عن العام، فيأتي هذا البحث الذي عقد طاب ثراه هذا الفصل لبيانَه، فأفاد طاب ثراه ما حاصله: أنّ دليلي العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معاً، أو بتأريخ أحدهما، أو الجهل بهما معاً، وبالنتيجة تختلف أحكامهما:

فقد يقال في بعض الأحوال، بتعيين أنّ يكون الخاص ناسخاً للعام ولا يمكن أنّ يكون مخصّصاً، وذلك فيما إذا صدر الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام. وفي بعض الأحوال يتعيّن أنّ يكون الخاص منسوخاً بتوسط العام، وذلك فيما إذا صدر العام بعد حضور وقت العمل بالخاص.

وفي بعض الأحوال، يتعيّن أنّ يكون الخاص مخصّصاً للعام، وذلك فيما إذا صدر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام، أو صدر العام قبل حضور وقت العمل بالخاص. وفي بعض الصور، قد يُشكُّ في أنّ الخاص هل هو ناسخٌ للعام، أو منسوخٌ له، أو مخصّصٌ إيّاه.

وعلى أي حال، فالمسألة ذات صورٍ متعدّدة، فلا بد من تبيان أحكامها، فنقول:

إنَّ العام والخاص المنفصل من ناحية تأريخ صدورهما، لهما صورتان خمس:

١ - أن يكونا معلومي التأريخ.

٢ - أن يكونا مجهولي التأريخ.

٣- أن يكون أحدهما معلوماً، والآخر مجهولاً.

ثم الصورة الأولى تنقسم إلى ثلاث صور:

١- أن يُعلم تقارن تأريخ صدورهما عرفاً.

٢- أن يُعلم تقدّم تأريخ صدور العام.

٣- أن يُعلم تقدّم تأريخ صدور الخاص.

الصورة الأولى: ما إذا كانا معلومي التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً؛ كما إذا قال

المولى - مثلاً: - "أكرم العلماء"، ثم بعد ساعة قال: "لا تكرم الفاسقين منهم".

حكمها: لا إشكال ولا ريب في أن الخاص مخصّص للعام ولا مجال لتوهم النسخ في

هذه الصورة.

الصورة الثانية: ما إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدّم تأريخ صدور العام على تأريخ

صدور الخاص، فهذه على صورتين:

الصورة ١ - أن يكون صدور الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام؛ كما إذا قال

المولى في يوم الثلاثاء - مثلاً: - "أكرم العلماء يوم الجمعة"، ثم في يوم الخميس قال: "لا

تكرم الفسّاق من العلماء".

حكمها: لا إشكال حينئذٍ في حمل الخاص على التخصيص بغير كلام بين الأعلام.

والوجه في ذلك: إما لأنّ شرط النسخ، حضور زمان العمل بالمنسوخ، وهذا الشرط

منتفٍ في المقام، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط، فإذا لا يمكن أن يكون الخاص ناسخاً.

وإما لأنّ التخصيص - لدى دوران الأمر بينه وبين النسخ -، أولى من النسخ، كما

سيأتي في الصورة الآتية.

الصورة ٢ - أن يكون صدور الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام؛ كما إذا قال المولى في يوم الثلاثاء - مثلاً -: " أكرم العلماء يوم الجمعة "، ثم حلَّ يوم الجمعة وعند زوالها قال: " لا تكرم الفاسقين من العلماء ".

حكمها: وقد ذكر الشيخ الماتن طاب ثراه أن هذه الصورة هي أشكل الصور، وهي التي وقع فيها الكلام بين الأعلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخاً، أو يجوز أن يكون مخصّصاً ولو في بعض الحالات ؟ وجهان في المسألة:

فذهب جماعة من الأصوليين إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخاً، ولا يجوز كونه مخصّصاً.

واستدلّاهم على ذلك يتضح بعد عرض مقدمتين:

الأولى: أن المخصّص دائماً له جنة بيانية ومفسّرية إذا ما أُضيف إلى العام، مما يعني أن الخاص إنما جيء به لبيّن المراد الواقعي للمولى من العام.

المقدمة الأخرى: أن البيان تارة يكون مقارناً لذي البيان، وثانية مقدّماً عليه، وثالثة متأخراً عنه، وبحثنا في القسم الثالث ما لو تأخّر البيان عن ذي البيان.

وتأخير البيان على نحوين:

أ - تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، ونقصد بوقت الخطاب: زمان صدور العام - مثلاً -، ونقصد بوقت الحاجة: زمان العمل بالعام.

ففي مثالنا المتقدّم: زمان صدور خطاب العام من المولى، هو يوم الثلاثاء، وزمان الحاجة، هو يوم الجمعة.

ب - تأخير البيان عن وقت الحاجة والعمل بالعام.

أما النحو الأول من نحوي تأخير البيان، فمحل خلاف بين العلماء، إلا أن أكثر علماء الإمامية ذهبوا إلى جواز ذلك.

وأما تأخير البيان عن وقت الحاجة، فالمشهور والمعروف بين علماء الإمامية، هو عدم جواز ه؛ لاستلزام هذا التأخير وقوع المكلف في المفسدة الإلزامية أو فوات المصلحة اللزومية عليه، وهو قبيح، والقبيح لا يصدر من الحكيم.

نعم ذهب جمع من المتأخرين - منهم المحقق النائيني طاب ثراه<sup>(١)</sup> - إلى جوازه أيضاً. وكيفما كان: فالمستدلّ ممن يرى أن تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح وغير جائز. وبعد التوجّه لهاتين المقدمتين، فحاصل الاستدلال: أن دليل العام لما ورد وحلّ وقت العمل به حسب الفرض، ثم ورد دليل الخاص، فتأخير الخاص عن زمان العمل لو كان مخصّصاً لعموم العام، والمفروض أن المخصّص له جنة بيانٍ ومفسّرٍ، فمعناه أنه يكشف عن أن العموم ليس مراداً واقعياً للمولى، وعندها فإذا بنينا على أن الخاص مخصّص، يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح؛ لإيجابه الإلقاء في المفسدة ونفويت المصلحة بلا مبرّر، والقبيح على الحكيم محال.

ففي مثالنا المتقدّم، لو بنينا على أن الخاص - الصادر ظهر الجمعة، وهو " لا تكرم الفاسقين من العلماء " - مخصّص لعموم " أكرم العلماء يوم الجمعة "، ونفترض أن العبد قد شرع من صبح الجمعة بإكرام عدّة من العلماء الفاسقين، لكان كاشفاً عن أن إكرام الفساق من العلماء فاقداً للمصلحة، بل فيه مفسدة، إلا أن المولى لم يبيّن ذلك، فهذا موجب للإلقاء العبد في المفسدة بلا مجوّز، ومن الواضح أن ذلك قبيح يستحيل صدوره من

---

(١) ينظر: أجود التقريرات - تقرير بحث المحقق النائيني للخوئي ٢ / ٣٩٦ وما بعدها.



(٣٢٠) ..... محاضرات في علم الأصول

---

الحكيم، فلا مناص من كون الخاص ناسخاً للعام، والعام باقٍ على عمومته يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، وبعد وروده يجب العمل ثانياً على طبق الخاص.  
وأما الرأي الآخر في المسألة، فسيأتي إن شاء الله تعالى.

## المحاضرة ((٣٨))

قال المصنّف طاب ثراه: ((وأما مَنْ ذهب إلى جواز كونه مخصّصاً، فلعله ناظرٌ إلى أنّ العام يجوز أن يكون وارداً لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، ولو مصلحة التقية، أو مصلحة التدرّج في بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبي ﷺ في بيان أحكام الشريعة، مع أنّ الحكم الواقعي - التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية - إنما هو على طبق الخاص، فإذا جاء الخاص يكون كاشفاً عن الحكم الواقعي، فيكون مبيناً للعام ومخصّصاً له.

وأما الحكم العام الذي ثبت أولاً ظاهراً وصورةً إن كان قد ارتفع وانتهى أمدّه، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه، وليس هو من باب النسخ.

وإذا جاز أن يكون العام وارداً على هذا النحو من بيان الحكم ظاهراً وصورةً، فإن ثبت ذلك كان الخاص مخصّصاً أي: كان كاشفاً عن الواقع قطعاً.

وإن ثبت أنه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية، فلا شك في أنه يتعيّن كون الخاص ناسخاً له.

وأما لو دار الأمر بينهما إذ لم يقدّم دليل على تعيين أحدهما، فأيهما أرجح في الحمل؟ فنقول: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

والوجه فيه: أنَّ أصالة العموم بما هي لا تثبت أكثر من أنَّ ما يظهر من العام هو المراد الجدي للمتكلم، ولا شك أنَّ الحكم الصوري الذي نسميه بـ "الحكم الظاهري" كالواقع مراد جدي للمتكلم؛ لأنه مقصود بالتفهم، فالعام ليس ظاهراً إلاَّ في أنَّ المراد الجدي هو العموم سواء أكان العموم حكماً واقعياً أم صورياً، أما أنَّ الحكم واقعي فلا يقتضيه الظهور أبداً حتى يثبت بأصالة العموم، لا سيما أنَّ المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص ويكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه "ما من عامٍ إلاَّ وقد خُصَّ" كما سبق.

وعليه فلا دليل من أصالة العموم على أنَّ الحكم واقعي حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤنة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم؛ ولأجل هذا قلنا: إنَّ الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ وإن كان كل منهما ممكناً.

الصورة الثالثة: إذا كانا معلومي التأريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضاً على

صورتين:

١ - أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغي الإشكال في كون الخاص مخصّصاً).

كان الكلام وما زال في الحالة الثانية من الصورة الثانية، وهي: ما لو كان صدور الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، فوقع الكلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخاً، أو يجوز أن يكون مخصصاً؟ وذكرنا أن في المسألة رأيين، وقد تقدّم الكلام حول الرأي الأول، وبلغ الكلام فعلاً إلى بيان الرأي الآخر، حيث ذهب جمعٌ آخرون إلى جواز كون الخاص مخصصاً لعموم العام.

ودليلهم على ذلك، حاصله: أن العام الصادر أولاً من المولى، يُحتمل فيه احتمالان:  
أ - يحتمل أن يكون في مقام بيان حكمٍ واقعي، مما يعني أن إكرام جميع العلماء، مشتملٌ على المصلحة، مما دعا المولى إلى إصداره بصيغة العموم.

ب - ويحتمل أن يكون وارداً لبيان حكمٍ ظاهريٍّ صوري، مما يعني أن إكرام جميع العلماء، لم يكن في الواقع مشتملاً على المصلحة، بل المُشتمل عليها حصّةٌ خاصة، وهي إكرام خصوص العدول من العلماء، وأما الحكم الواقعي - التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية - فإنما هو على طبق الخاص، فإذا جاء الخاص يكون كاشفاً عن الحكم الواقعي، فيكون مبيّناً للعام ومخصصاً له، وأما الحكم العام الذي ثبت أولاً ظاهراً وصورةً إن كان قد ارتفع وانتهى أمدّه، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه، وليس هذا من باب النسخ في شيء.

وقد تسأل: أن الأمر إذا كان كذلك، فلماذا - إذاً - بيّن المولى الحكمَ ظاهراً وصورةً بصيغة العام؟

والجواب: بأنّ المولى إنّما بيّن الحكم كذلك؛ فلأجل مصلحةٍ اقتضت كتمان الحكم الواقعي.

ولا يستلزم هنا محذور تأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه قبيحٌ من الحكيم؛ لأنه من المعلوم أنَّ هذا القبيح قابلٌ للرفع؛ بداهة أنَّ المصلحة الأقوى إذا اقتضت إلقاء المكلف في المفسدة، أو تفويت المصلحة عنه، فلا قبح فيه أصلاً؛ على أساس أنَّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، ليس كقبح الظلم ليستحيل انفكاكه عنه، بل هو كقبح الكذب، يعني أنه في نفسه قبيحٌ مع قطع النظر عن طرؤ أي عنوان حسن عليه.

فإذا افترضنا أنَّ المصلحة تقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة وكانت أقوى من مفسدة تأخيرها، أو كانت في تقديم البيان مفسدة أقوى منها، فبطبيعة الحال لا يكون تأخيرها عندئذٍ قبيحاً، بل هو حسن ولازم؛ كما هو الحال في الكذب، فإنَّ قبحه إنما هو في نفسه وذاته مع قطع النظر عن عروض أي عنوان حسن عليه، فإذا فرضنا أنَّ إلقاء مؤمنٍ في موردٍ، يتوقف على الكذب لم يكن قبيحاً، بل هو حسن يلزم العقل به، وكذا حسن الصدق فإنه ذاتي بمعنى الاقتضاء.

فالنتيجة: أنَّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بما أنه ذاتي بمعنى الاقتضاء دون العلة التامة، فلا مانع من تأخيرها عن وقت الحاجة إذا اقتضته المصلحة الملزمة التي تكون أقوى من مفسدة التأخير، أو كانت في تقديم البيان مفسدة أقوى من مفسدة تأخيرها ولا يكون عندئذٍ قبيحاً.

وتلك المصلحة إما مصلحة التقية بالنسبة للأئمة الطاهرين عليهم السلام، وإما مصلحة التدرُّج في بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبي صلى الله عليه وآله في بيان أحكام الشريعة <sup>(١)</sup>؛ كما هو الحال - مثلاً - بالنسبة إلى تحريم شرب الخمر في الإسلام <sup>(٢)</sup>.

---

(١) بيان: أنَّ حال تأخير البيان عن وقت الحاجة في محل الكلام، كحال تأخيرها في أصل الشريعة المقدسة؛ بتقريب: أنَّ بيان الأحكام الشرعية للناس كان بنحو التدرُّج وفي الفترات المتقطعة

حسب متطلبات الظروف والمصالح العامة؛ ضرورة أن إزالة التقاليد الجاهلية عن أذهان الناس ومركزاتهم وغرس التقاليد الإسلامية في أذهانهم وتزويدها بها، بحاجة إلى عملٍ شاق وجهدٍ جهيد في طول الزمن وبنحو التدريج، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون بيان الأحكام الشرعية لهم في فترة واحدة، بل المصالح العامة للإسلام - ومنها مصلحة التسهيل - تتطلب أن يكون في فترات متعدّدة وبنحو التدريج واحداً بعد واحد؛ نظراً إلى أن بيانها دفعةً واحدة، يوجب المشقة عليهم وهي طبعاً توجب النفرة والإعراض عن الدين وعدم الرغبة إليه، ومن الطبيعي أن هذا مفسدة تقتضي أن يكون بيانها على نحو التدريج ليرغب الناس إليه رغم أن متعلقاتها مشتملة على المصالح والمفاسد من الأول، فتأخير البيان وتدرجيته إنما هو لمصلحة تستدعي ذلك - وهي التسهيل على الناس ورغبتهم إلى الدين - ومن الواضح أن هذه المصلحة، أقوى من مصلحة الواقع التي تفوت عن المكلف بسبب تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما أنه لا مانع من وقوعه في مفسدة من جهة الحفاظ على تلك المصالح العامة بنفس السبب، ومن الطبيعي أن تأخير البيان في هذه الحالة، لا يكون قبيحاً، بل هو حسنٌ ولازمٌ.

(١) فإنه قد بُيِّن في طَيِّ مراحلٍ ثلاثٍ؛ حيث قد أنزل الله تعالى في الخمر ثلاث آيات، الأولى قوله تعالى: "يسألونك عن الخمر قل فيها إثم كبير ومنافع للناس". "البقرة: ٢١٩". فكان من المسلمين من شاربٍ ومن تاركٍ إلى أن شرب رجل فدخل في الصلاة فهجر فنزل به تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سُكَّارى حتى تعلموا ما تقولوا". "النساء: ٤٣"، فشربها مَنْ شرب من المسلمين حتى شربها عمر رضي الله تعالى عنه فأخذ بلحى بعيرٍ وشجَّ به رأس عبد الرحمن بن عوف، ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الأسود بن يعفر يقول: "...، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج مغضباً يجرُّ رداءه فرفع شيئاً كان في يده فضر به فقال: أعوذ بالله من غضبه وغضب رسوله، فأنزل الله تعالى: "إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون". "المائدة: ٩١"، فقال عمر رضي الله تعالى عنه: انتهينا انتهينا. ينظر: ربيع الأبرار ونصوص الأخبار - الزمخشري ٥ / ٩ - ١٠، المستطرف في كل فن مستظرف - الأبيشي ٢ / ٧٩٢.

وحيث يُتطَرَّق احتمالان في البين، فنقول:

إذا ثبت الاحتمال الأول، فيتعيَّن أن يكون دليل الخاص ناسخاً للعام، ولكن لعلَّ الثابت هو الاحتمال الثاني، وأنَّ العام يجوز أن يكون وارداً في مقام بيان حكم ظاهري صوري لمصلحة، ثم لما جاء الخاص كان كاشفاً عن المراد الواقعي للمولى، فيَحتمل قوياً أن يكون مخصّصاً للعام.

إلى هنا تحصّل: أن صور المسألة ثلاثة:

تارة نحرز بأنَّ العام واردٌ في مقام بيان حكم ظاهري صوري لا واقعي، ففي هذه الصورة نقطع بأنَّ الخاص مخصّص لا ناسخ.

وثانية نحرز بأنَّ العام واردٌ في مقام بيان حكم واقعي حقيقي لا ظاهري صوري، ففي هذه الصورة نقطع بأنَّ الخاص ناسخ لا مخصّص.

وثالثة نشكُّ في أنَّ العام هل هو في مقام بيان حكم ظاهري أو واقعي؟ ولما لم يَقم دليلٌ خاص على تعيين أحدهما، فيدور الأمر بين النسخ والتخصيص، فيأتي سؤال: أيُّهما أرجح في الحمل؟

أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه: أنَّ الأقرب إلى الصواب، هو الحمل على التخصيص، وإن كان الحمل على النسخ ممكناً ومُحتملاً أيضاً.

وأفاد في وجه ذلك: أنَّ العامَّ الصادر من المتكلِّم أولاً، وإن كانت أصالة العموم تجري فيه من دون معارِضٍ، إلّا إنه لا بد من ملاحظة مدى دلالة أصالة العموم، فإنَّ أصالة العموم بما هي لا تُثبت أكثر من أنَّ ما يُفهم من ظاهر العام هو المراد الجدِّي للمتكلِّم، وأنَّ المتكلِّم جادٌّ في إرادة العموم، لا أن يكون هازلاً، ولا دلالة فيها على أنَّ العموم المستفاد من ظاهر العام، هو حكمٌ واقعي أيضاً، بل من الممكن جداً أن يكون حكماً ظاهرياً للمتكلِّم؛

وذلك لأنه كما يمكن أن يكون الحكم الواقعي مراداً جدياً للمتكلم وأن المتكلم جادٌ في إرادته وبصدد تفهيمه، لا أن يكون هازلاً، فكذلك الحكم الصوري الذي نسّميه بالحكم الظاهري، مرادٌ جدي للمتكلم وأنه جادٌ في تفهيمه لمصلحة، لا أن يكون هازلاً.

وعليه: فكون العموم مراداً جدياً للمتكلم، لا يلزم كونه حكماً واقعياً، بل هو - أي: هذا المراد الجدي - أعم من كونه حكماً واقعياً أو ظاهرياً.

فتحصّل: أن العام ليس ظاهراً إلّا في أن المراد الجدي هو العموم، سواء أكان العموم حكماً واقعياً أم صورياً، أما أن الحكم واقعي، فلا يقتضيه الظهور أبداً حتى يثبت بأصالة العموم، لا سيما وأنّ المعلوم من طريقة وسيرة صاحب الشريعة، هو بيان العمومات - أولاً - مجردة عن قرائن التخصيص، ويكشفُ المراد الواقعي منها بدليلٍ منفصلٍ، وبهذه الطريقة يبيّن مراده الجدي، حتى اشتهر القول بأنه "ما من عام إلّا وقد خُص".

وفي ضوء هذه البيانات، لا دليل من أصالة العموم على أن حكمَ العام حكمٌ واقعي حتى نلتجئ إلى حمل دليل الخاص على النسخ، والقول بأنّ الحكم الواقعي لحد الآن كان على طبق العموم، وأما من الآن فما بعد فالحكم الواقعي على طبق الخصوص، بل إرادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤنة بيانٍ زائدة أكثر من ظهور العموم، والمفروض أن مثل هذا البيان مفقودٌ، وإذا انتفت استفادة الحكم الواقعي من العام، فيقدّم حينئذٍ التخصيص، خصوصاً مع شيوع التخصيص وكثرته، وندرة النسخ وقلته؛ فمن أجل هذا قلنا: إنَّ الحمل على التخصيص، أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، وإن كان كلٌّ منهما ممكناً.



الصورة الثالثة: ما إذا كان العام والخاص معلومي التاريخ، مع تقدّم تأريخ صدور الخاص على العام - عكس الصورة الثانية -، فهذه الصورة كسابقتها تنقسم إلى صورتين:

الصورة ١ - أن يرد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص؛ كما إذا قال المولى في يوم الجمعة - مثلاً -: " لا تكرم العالم الفاسق يوم الإثنين "، ثم قال في يوم الأحد: " أكرم العلماء ".

حكمها: في هذه الصورة يتعيّن كون الخاص المتقدّم مخصّصاً للعام المتأخر؛ حيث إنه لا مقتضي للنسخ هنا أصلاً - أي: لا مقتضي لأن يكون العامُّ هنا ناسخاً للخاص، والخاص منسوخاً<sup>(١)</sup> -، وإلاّ لزم لغوية جعل حكم الخاص والحال أنّه يُنسخ قبل إمكان العمل به، وهو غير ممكنٍ من المولى الحكيم، وهذا مما لا إشكال فيه.

---

(١) ومعنى كون العام ناسخاً: أنّه بعد أن يصدر خطاب العام، يكون الحكم الواقعي على طبق العام حتّى في حصّة الخاص؛ باعتبار أنّ العام إذا نسخ حكم الخاص فهذا معناه أنّه قد صيّر حكمه حكم العام.

## المحاضرة ((٣٩))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٢ - أن يردّ بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة ولا قبح فيه أصلاً، ومع ذلك قيل: بلزوم الحمل على النسخ.

ولعلّ نظر هذا القائل إلى أنّ أصالة العموم جارية، ولا مانع منها إلاّ احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصّصاً وقرينةً على العام، ولكن أيضاً يُحتمل أن يكون منسوخاً بالعام، فلا يُحرز أنه من باب القرينة، ولا شك أنّ الخاص المنفصل إنما يقدّم على العام؛ لأنه أقوى الحجّتين وقرينة عليه، ومع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام.

قلت: الأصوب أن يُحمل على التخصيص كالصورة السابقة؛ لما تقدم: من أنّ العام لا يدل على أكثر من أنّ المراد جدي، ولا يدل في نفسه على أنّ الحكم واقعي تابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية، وإنما يكون العام ناسخاً للخاص إذا كانت دلالته على هذا النحو، وإلاّ فالعمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك، وأما احتمال النسخ فلا يقلل من ظهور الخاص في نفسه قطعاً، كما لا يرفع حجّيته فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرج عن كونه صالحاً لتخصيص العام، فيقدّم عليه؛ لأنه أقوى في نفسه ظهوراً.

بل يمكن أن يقال: إنَّ العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهورٌ في العموم إلاَّ بدوياً بالنسبة إلى مَنْ لا يعلم بسبق الخاص؛ لجواز أن يعتمد المتكلم في بيان مراده على سبقه، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينة الحالية، فلا يكون العام ظاهراً في العموم حتى يُتوهم أنه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي.

الصورتان الرابعة والخامسة: إذا كانا مجهولي التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، فإنه يُعلم الحال فيهما مما تقدّم، فيُحمل على التخصيص بلا كلام، ولا وجه لتوهم النسخ، لا سيما بعد أن رجّحنا التخصيص في جميع الصور، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان).

كان الكلام وما زال في الصورة الثالثة - ما إذا كان العام والخاص معلومي التاريخ مع تقدّم الخاص -، وقد ذكر طاب ثراه أنّها على صورتين، تقدّم الكلام حول الصورة الأولى منهما، وبلغ الكلام - فعلاً - إلى:

الصورة ٢ - أن يرَدَّ العام بعد حضور زمان العمل بالخاص؛ كما إذا قال المولى في يوم السبت - مثلاً - " لا تكرم العلماء الفسّاق يوم الإثنين "، ثم في ظهر يوم الإثنين قال: " أكرم العلماء ".

حكمها: في هذه الصورة وقع الكلام والبحث بين الأعلام في أنه هل يجب الحمل على النسخ، بأن يكون العام المتأخّر ناسخاً للخاص المتقدّم، فيقال: بأنَّ الحكم الواقعي كان على طبق الخاص، يعني أن في إكرام العلماء الفسّاق مفسدةٌ في الواقع فمن أجلها حرّم

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٣١)

المولى إكرامهم، وأما الآن فالحكم الواقعي على طبق العام، يعني أن تلك المفسدة قد انتفت  
بانتهاؤ أمد حكم الخاص، فيكون إكرام جميع العلماء ذا مصلحة؟

أم أنه يمكن الحمل على التخصيص، بأن يكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر،  
فيقال: بأن العام المتأخر مبيّنٌ للحكم الصوري الظاهري، أما الحكم الواقعي فهو على طبق  
الخاص؟

أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه - أولاً -: أن مَنْ أراد القول بالنسخ وأن العام المتأخر  
ناسخٌ للخاص المتقدم، فلا يتسنى له أن يستدلَّ على إثبات ذلك من جهة قبح تأخير البيان  
عن وقت الحاجة، بتقريب: أن التخصيص بيانٌ، فلو حملنا على التخصيص يلزم تأخير  
البيان عن وقت الحاجة وهو قبيحٌ؛ وذلك لعدم تأتّي هذا الكلام في المقام؛ من جهة أن  
هذه الصورة الثالثة من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة لا من باب تأخير البيان عن  
وقت الحاجة؛ حيث إنَّ البيان هو الخاص، وهو مقدّمٌ لا متأخّر، وتقديم البيان لا قبح فيه  
أصلاً، إنّما القبيح تأخير البيان كما لا يخفى.

ولكن في عين الحال فقد قيل <sup>(١)</sup> بلزوم الحمل على النسخ، وأنَّ العام المتأخر ناسخٌ  
للخاص المتقدم.

ولعلَّ نَظَرَ القائل إلى أنَّ العام اللاحق، له ظهورٌ في العموم، وأنَّ أصالة العموم جاريةٌ  
فيه، ولا مانع عن ذلك، سوى كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام وقرينةٌ عليه.  
إلاَّ أنَّ هذا لا يصلح مانعاً؛ لتطرّق احتمالين في الخاص المتقدم:

---

(١) وقد نسب هذا القول المحقّق الحلي طاب ثراه في المعارج ٩٨ إلى شيخ الطائفة طاب ثراه، وصاحب  
المعالم طاب ثراه في المعالم ١٤٣ إلى ظاهر كلام السيد المرتضى طاب ثراه. ينظر: الذريعة إلى أصول  
الشريعة - المرتضى ١ / ٣١٩، عُدة الأصول - الطوسي ١ / ٣٩٣.

أ- كما يُجتمَل أن يكون مخصّصاً للعام وقرينةً عليه.

ب- يُجتمَل - أيضاً - أن يكون منسوخاً للعام، ومع هذين الاحتمالين والتردد بينهما، لا يمكن البتُّ في أنَّ الخاص المتقدّم قرينة على العام وبيانٌ له، وإذا لم تُحرز القرينة والبيانية، فلا يتسنّى القول بتقديم الخاص على العام وبناء العام عليه؛ فمن أجل ذلك لا يصلح مانعاً عن جريان أصالة العموم.

هذا، ولكنَّ الماتن طاب ثراه - بل أكثر الأصوليين <sup>(١)</sup> - علّق على هذا القول وأفاد بأنَّ الحمل على التخصيص هو الأصوب في المقام؛ وذلك لعين الدليل المتقدّم في الحالة الثانية من الصورة السابقة، من أنَّ أصالة العموم وإنَّ كانت تجري في العام المتأخّر، إلّا أنها لا تدلُّ على أكثر من أنَّ العموم مرادٌ جدّي للمتكلّم، ولا تدلُّ في نفسها على أنَّ حكم العام هذا حكمٌ واقعي تابعٌ للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية، فلا تُثبتُ أصالة العموم - إذاً - أنَّ العام في مقام بيان حكمٍ واقعي، حتّى تقولوا بأنَّ العام المتأخّر ناسخٌ للخاص المتقدّم، بل غاية ما يُستفاد منها هو الظهور في المراد الجدّي للمتكلّم، وهو - أي: المراد الجدّي - أعمُّ من كونه حكماً واقعياً أو ظاهرياً، الأمر الذي يعني عدم إمكان التمسك بأصالة العموم - النافية لوجود المخصّص - لإثبات أنَّ المراد من العام هو الحكم الواقعي، حتّى يكون العامُّ المتأخّر ناسخاً للخاص المتقدّم.

وبناءً على هذا، لو أردنا - مضافاً إلى كون العموم مراداً جدّياً - استفادة أنَّ العموم حكمٌ واقعي، فلا بد من الاستعانة بدليلٍ آخر، ولا يُستفاد ذلك من ظاهر الكلام، لاسيما مع التوجّه إلى أنَّ العمومات الواردة في الشريعة المقدسة على الأغلب، هي في مقام بيان أحكامٍ ظاهرية، ولها مخصّصات منفصلة تشرح المراد منها.

---

(١) ينظر: معارج الأصول - المحقق الحلي ٩٨.

وإذا انتفت استفادة الحكم الواقعي من العام بخصوصها، فيكون الحمل على التخصيص هو الأولى والأصوب.

فإن قلت: إنَّ احتمال النسخ أيضاً موجودٌ، ومعه يضعف الحمل على التخصيص.  
قلت: وأما احتمال النسخ، فنحن نسلم به أيضاً، إلاَّ أنَّه لا يقلل من أقوائية ظهور الخاص في نفسه قطعاً، كما لا يرفع حجتيه فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرجها عن كونه صالحاً لتخصيص العام؛ لأنه مجرد احتمال للنسخ ولا يقين لنا بالنسخ، وعندها فأصالة عدم النسخ حاكمة هنا، هذا من جانب.

ومن جانب آخر أنَّ الخاص بما هو خاص حيث كان أخصَّ، فهو قرينة عرفاً وصالحٌ لتخصيص العام، وبالنسبة فيقدم عليه؛ لأنه أقوى في نفسه ظهوراً.

ثم ترقى طاب ثراه؛ بقوله: (بل يمكن أن يقال: إنَّ العام... إلخ)، وحاصله: المنع من جريان أصالة العموم في حدِّ نفسها أصلاً - والتي هي المدرك للقائل بالنسخ في المقام - بيان: أنَّ ما نحن فيه - تقدُّم الخاص وتأخر العام - في حكم صورة ما إذا كان الخاص متصلاً بالعام، فكما أنَّ الخاص المتصل يمنع أصل ظهور العام في العموم ولا يُجيزُ للعام أنَّ ينعقد له ظهورٌ فيه، كذلك ما نحن فيه.

نعم، مع تقدُّم دليل الخاص، ينعقد للعام ظهورٌ بدوي في العموم، ولكن للشخص الذي لا يعلم بسبق الخاص، وأما بمجرد أنَّ يعلم بالخاص، فينمحي ذلك الظهور من اليبين.

فإذن: العام المتأخر في المقام أساساً ليس له ظهورٌ أصلاً، حتى تتوهموا بأنه في مقام بيان الحكم الواقعي !.

الصورتان الرابعة والخامسة: ما إذا كان العام والخاص مجهولي التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً.

حكمهما: أفاد طاب ثراه بأنه يُعلم الحال فيهما مما تقدّم، فيُحمل على التخصيص بلا كلام، بيان: أنَّ هاتين الصورتين وإن كان بحسب الظاهر فيهما، أنَّ تاريخ صدورهما أو أحدهما مجهولٌ وغير معلوم، إلّا أنه في الواقع لا يخلو حال هاتين الصورتين من إحدى حالات الصور المتقدمة: إما المتقارن، أو تأخر الخاص وتقدّم العام، أو بالعكس. وبما أنَّ هذه الصور المتقدمة قد حُمِلت على التخصيص بأسرها، إما تعيُّناً أو ترجيحاً، فلا مناص من حمل الصورتين المزبورتين على التخصيص أيضاً، وعندها فلا وجه لتوهم النسخ فيهما، خاصّة بعد حمل جميع الصور المتقدمة على التخصيص.

توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((ومع هذا الاحتمال)) أعني: احتمال كون الخاص منسوخاً بالعام.  
قوله طاب ثراه: ((لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام)) فيؤخذ إذاً بأصالة العموم ويُحمّل على النسخ.

قوله طاب ثراه: ((كالصورة السابقة)) أعني: الصورة الثانية من الصورة السابقة، وهي ما إذا كان العام والخاص معلومي التاريخ مع تقدّم العام، وكان ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام.

قوله طاب ثراه: ((وإنما يكون العام ناسخاً للخاص إذا كانت دلالته على هذا النحو)) أي: إذا كان العامُّ دالاً في نفسه، على أنَّ الحكم واقعيٌّ تابعٌ للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٣٥)

---

قوله طاب ثراه: ((وإلاّ فالعمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك)) أي: وإن كان العام يدلُّ في نفسه على أنَّ الحكم واقعيّ، فالعمومات الواردة في الشريعة المقدسة على الأغلب ليست كذلك، بل هي في مقام بيان أحكام ظاهريّة.



## المحاضرة ((٤٠))

قال المصنّف طاب ثراه: ((الباب السادس: المطلق والمقيد

وفيه ست مسائل، المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيد.

عرفوا المطلق بأنه " ما دل على معنى شائع في جنسه "، ويقابله المقيد.

وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيراً وأحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول

شرحها، ولا فائدة في ذكرها ما دام أنّ الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب

المعنى الذي وضع له اللفظ؛ لأنه من التعاريف اللفظية.

والظاهر أنه ليس للأصوليين اصطلاح خاص في لفظي " المطلق " و "

المقيد "، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فإنّ المطلق مأخوذ من

الإطلاق وهو الإرسال والشيوع، ويقابله التقييد تقابل الملكة وعدمها، والملكة:

التقييد، والإطلاق: عدمها. وقد تقدم (ص ١١٧).

غاية الأمر: أنّ إرسال كلّ شيء بحسبه وما يليق به، فإذا نسب الإطلاق

والتقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود في المقام - فإنما يراد ذلك بحسب ما له من

دلالة على المعنى، فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

ومن موارد استعمال لفظ " المطلق " نستطيع أن نأخذ صورةً تقريبيةً لمعناه؛

فمثلاً عندما نعرف أنّ العَلَمَ الشخصي والمعرّف بلام العهد لا يسميان مطلقين

باعتبار معناهما - لأنه لا شيوع ولا إرسال في شخصٍ معيّنٍ - لا ينبغي أن نظنّ

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٣٧)

أنه لا يجوز أن يسمى العَلم الشخصي مطلقاً، فإنه إذا قال الأمر: " أكرم محمداً " وعرفنا أن لمحمد أحوالاً مختلفة ولم يقيد الحكم بحالٍ من الأحوال، نستطيع أن نعرف أن لفظ " محمد " هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن نصفه بالإطلاق بلحاظ الأحوال وإن لم يكن له شيوعٌ باعتبار معناه الموضوع له.

إذاً للأعلام الشخصية والمعرف بلام العهد إطلاق، فلا يختص المطلق بـ " ما له معنى شائع في جنسه " كاسم الجنس ونحوه.

وكذلك عندما نعرف أن العام لا يسمّى مطلقاً، فلا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يُسمّى مطلقاً أبداً؛ لأننا نعرف أن ذلك إنما هو بالنسبة إلى أفرادهِ، أما بالنسبة إلى أحوال أفرادهِ غير المفردة، فإنه لا مضايقة في أن نسميه مطلقاً.

إذاً لا مانع من شمول تعريف المطلق - المتقدم - وهو " ما دل على معنى شائع في جنسه " للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفرادهِ.

وعلى هذا، فمعنى المطلق: هو " شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله " ولكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملاً فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي، وإلا كان الكلام عاماً لا مطلقاً)).

الكلام في الباب السادس من أبواب مباحث الألفاظ، وهو باب المطلق والمقيّد، وقد عرّض الشيخ المظفر طاب ثراه مطالب هذا الباب، ضمن ستّ مسائل:

المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيّد

المطلق - لغة - مأخوذٌ من الإطلاق، و (الإطلاق مأخوذٌ من الطلق) <sup>(١)</sup>، والطلق (الطاء واللام والقاف أصلٌ صحيحٌ مطرد واحد، وهو يدلُّ على التَّخْلِيَة والإرسال... ثم تُرجع الفروع إليه) <sup>(٢)</sup>، (وأطلقتُ الأسير، أي: خلَّيته... وناقَةٌ طلق، بضم الطاء والكلام، أي: غير مقيّد) <sup>(٣)</sup>.

ويقابله المقيّد، فإنه مأخوذٌ - لغة - من التقييد، والتقييد مصدر قيد، و (القاف والياء والداد كلمة واحدة، وهي القيّد، وهو معروفٌ، ثُمَّ يُستعارُ في كل شيءٍ يَحْبَسُ، يقال: قيّدته أقيّده تقييداً) <sup>(٤)</sup>.

فالطلق إذاً في اللغة بمعنى المرسل الذي لم يقيّد بشيءٍ، في مقابل المقيّد الذي هو مقيد به، ومنه يقال: إن فلاناً مطلق العنان يعني: أنه غير مقيّد بشيءٍ.

تقابل المطلق والمقيّد:

والتقابل بينهما - على ما أفاده الشيخ الماتن طاب ثراه - من نوع تقابل الملكة وعدمها، فإنَّ الملكة هو التقييد، وعدمها هو الإطلاق، بمعنى أنَّ ما يمكن اتّصافه بالتقييد يمكن اتّصافه بالإطلاق؛ كالعمى والبصر، فإنَّ الأعمى إنما يصدق على مَنْ أمكن في حقّه صدقُ البصير كالإنسان، ولا يصدق على مثل الحائط الذي لا يصدق في حقّه عنوان البصير.

فكذا الإطلاق، فإنه إنما يصدق فيما أمكن فيه التقييد، وأما إذا لم يمكن التقييد فلا يمكن الإطلاق أيضاً؛ مثلما قيل باستحالة أخذ قيد قصد القربة في المأمور به من نفس أمره،

---

(١) الفروق اللغوية - العسكري ٥٦.

(٢) مقاييس اللغة - ابن فارس ٣ / ٤٢٠.

(٣) صحاح اللغة - الجوهري ٤ / ١٥١٨.

(٤) مقاييس اللغة - ابن فارس ٥ / ٤٤.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٣٩)

وحينئذ لا يوصف المأمور به بالإطلاق من هذه الجهة؛ لاحتمال أنه مقيد ولكن لم يُذكر قيده لتعذره، كما يحتمل إطلاقه وترك التقييد لأجل ذلك.

وأما في اصطلاح الأصوليين، فأقدم تعريف للمطلق والمقيد في كلمات الأصوليين، هو: أن المطلق ما دلّ على شائع في جنسه، والمقيد بخلافه.

وبعد التعرّف على المعنى اللغوي والاصطلاحي للمطلق والمقيد، ينبغي بيان عدّة نكات:

الأولى: أن هذا التعريف قد أحصوا عليه عدّة مؤاخذات؛ من قبيل عدم كونه مطّرداً، أو عدم كونه منعكساً، وعندها فالتعريف المزبور غير تامّ.

ولكن علّق الشيخ الماتن طاب ثراه ما حاصله: أن الذي يسهّل الخطب، أن هذا النحو من الإيرادات يرتبط بالتعريفات الحقيقية، بينما التعريفات التي تتناولها في علم الأصول، تعريفات لفظية، وليس الغرض منها سوى تقريب المعنى الذي وضع له اللفظ إلى ذهن المخاطب، وهذا النحو من التعريف لا يُعتبر فيه الاطراد والانعكاس، فلا موجب للنقض والمؤاخذه بعدمهما.

النكته الثانية: الظاهر - كما ذكرنا سابقاً في العام والخاص - أنه ليس للأصوليين اصطلاح خاص في لفظي المطلق والمقيد، بل هما مستعملان بهما من المعنى اللغوي، وقد تقدّم بيان ذلك.

النكته الثالثة: أن إطلاق كلّ شيء بحسبه وما يليق به؛ فمثلاً: إطلاق اللسان يقابل عيه، وإطلاق اليد يقابل تقييدها بالقيد أو بالبخل، وإطلاق الدابة بمعنى إرسالها المقابل لربطها.

وبحثنا في الإطلاق والتقييد المنسوب إلى اللفظ - كما هو المقصود في المقام -؛ فيقال: هذا اللفظ مطلق، وهذا اللفظ مقيّد، غاية الأمر إنّ الإطلاق والتقييد أولاً وبالذات من صفات المعنى، يعني: المعنى إما مطلق وإما مقيّد، كما كان العام والخاص كذلك، وهكذا الحسن والقبح، الكلي والجزئي، المجمل والمبيّن، فإنّ المعنى حسنٌ أو قبيحٌ، كليٌّ أو جزئيٌّ، مجملٌ أو مبينٌ.

لكن ثانياً وبالعرض يُنسب إلى الألفاظ، فيقال: هذا اللفظ حسنٌ، وذاك قبيحٌ، وكذا في غيره.

فإذن: إذا نُسب الإطلاق والتقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود في المقام -، فإنما يُراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى، فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى، لا لصرف اللفظ مع قطع النظر عن المعنى.

النكته الرابعة: أنه من خلال تتبع موارد استعمال لفظ " المطلق "، نستطيع أن نأخذ صورةً تقريبية جامعة لمعناه، بعد بيان مقدّمة، حاصلها:

إنّ الإطلاق له عدّة تقسيمات:

الأول: الإطلاق الشمولي، والبدلي.

الثاني: الإطلاق في المفردات، وفي الجمل.

الثالث: الإطلاق الأفرادي، والأحوالي.

وما نتناوله بالبحث فعلاً، هو التقسيم الثالث، فنقول: إنّ مورد الإطلاق الأفرادي، ما لو كانت هناك أفراداً متعددة، وكان المطلق قابلاً للصدق والانطباق على كلّ فردٍ فردٍ منها، بينما الإطلاق الأحوالي موردّه، ما لو لم تكن أفراداً متعددة في الين بل كان فرداً واحداً، غير أنّ لهذا الفرد أحوالاً مختلفة؛ كزيد - مثلاً -، فإنّ له أحوالاً مختلفة من كونه راكباً أو

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٤١)

ماشياً، صحيحاً أو سقيماً، حاضراً أو مسافراً، وما شاكل ذلك، فلفظ " زيد " يصح أن نصفه بالإطلاق بلحاظ هذه الأحوال، وعليه فإذا (قال المولى: " أكرم زيداً "، فزيد وإن كان جزئياً لا يتصف بالإطلاق الأفرادي، إلا أنه يتصف بالإطلاق الأحوالي، فهو مطلق من هذه الجهة قابلٌ للتقييد بأن يقول: " أكرمه إذا كان مسافراً أو مريضاً " )<sup>(١)</sup>.

وبعد التعرّف على هذه المقدمة، نقول:

إنَّ المعروف بين الأعلام، أنَّ الإطلاق والتقييد مجريان في حدود أسماء الأجناس، والنكرات، وأعلام الجنس، ولا يأتيان في:

عَلَم الشخص، والمعرّف بلام العهد، والعام.

أما العَلَم الشخصي والمعرّف بلام العهد؛ فباعتبار معناهما؛ لأنه لا شيوع ولا إرسال في شخصٍ معيّن، فانتفت قابلية الصدق على أفرادٍ كثيرة، بل ليس إلاّ فرد واحد في البين.

فإذن: العَلَم الشخصي والمعرّف بلام العهد، لا يسمّيان مطلقين باعتبار معناهما.

وأما العام؛ فمن جهة أنَّ الشيوع والإرسال، استغراقي شاملٌ لجميع الأفراد، لا لفردٍ

غير معيّن، فيتنفى معنى الإطلاق.

إلاّ أنَّ هذا غير تامّ عند الشيخ الماتن طاب ثراه، فلذا أفاد ما حاصله: أنَّ الإطلاق

والتقييد مجريان في هذه الموارد الثلاثة أيضاً، غايته الإطلاق الأحوالي، لا الأفرادي،

بتقريب: أنّا إذا عرفنا أنَّ الأعلام الشخصية لا شيوع ولا إطلاق لها؛ لعدم دلالتها على

أكثر من فردٍ، فلا ينبغي أن يُتخيّل بأنّ الأعلام الشخصية إذاً لا يجوز أن تسمّى " مطلقاً "

؟ ؛ لأنّ الإطلاق المنفي إنّما هو الإطلاق الأفرادي، وأما الإطلاق الأحوالي فثابت؛

باعتبار أنَّ الأمر إذا قال: " أكرم محمداً "، وعرفنا أنَّ لمحمدٍ أحوالاً مختلفةً ولم يقيد الأمر

---

(١) اصطلاحات الأصول - الميرزا علي المشكيني ٢٤٧.

الحكم - أعني: وجوب الإكرام - بحالٍ من الأحوال، نستطيع أن نعرف أن لفظ " محمد " هنا يصح أن نصفه بالإطلاق؛ بلحاظ الأحوال، كما يصح أن يأتي مقيداً؛ كما إذا قال - مثلاً -: " أكرم محمداً إن كان راكباً "، وإن لم يكن له شيوخٌ باعتبار معناه الموضوع له؛ لعدم قابلية صدقه على أفراد كثيرة، بل يصدق على فردٍ معيّن.

إذن: للأعلام الشخصية إطلاقٌ، غايته أحوالي.

وأيضاً إذا عرفنا أن المعرف بلام العهد لا إطلاق له؛ من جهة عدم صدقه على أفراد كثيرة، فلا ينبغي أن يتوهم بأنه لا يجوز أن يسمّى المعرف بلام العهد " مطلقاً " بوجهٍ من الوجوه ؟ ؛ لأنّ الإطلاق المنفي إنّما هو الإطلاق الأفرادي، دون الأحوال؛ وذلك لأنّ هذا الفرد الواحد المعيّن له أحوالٌ مختلفة، بحيث أن الأمر بلحاظ هذه الأحوال، يمكن أن يُطلق أمره، كما يمكن أن يأتي به مقيداً.

فتحصل: أن للأعلام الشخصية والمعرف بلام العهد إطلاقاً، فلا يختص المطلق بـ " ما له معنى شائع في جنسه "؛ كاسم الجنس ونحوه.

وهذا الكلام يجري بعينه في لفظ العام، فإذا ما عرفنا أن العام لا يسمّى مطلقاً - نظراً إلى أن العام شاملٌ لجميع الأفراد بالفعل، بينما المطلق شيوعه على البدل، فيكون شاملاً لفردٍ بالفعل، إلا أن ذلك الفرد مما يقبل أن يكون أي فردٍ من أفراد الطبيعة -، فلا ينبغي أن نظنّ أنه لا يسوغ تسميته " مطلقاً " أبداً؛ لأنّا نعرف أن ذلك إنّما هو بالنسبة إلى أفرادهِ؛ فإنه بالنسبة لأفراده يكون له عمومٌ، أما بالنسبة إلى أحوال أفراده غير المفردة، فإنه لا مضايقة في أن نسمّيه مطلقاً، وعندها فيتسنّى للأمر بلحاظ تلك الأحوال أن يأتي أمره مطلقاً أو مقيداً.

فإذن: كل عام، هو عامٌ ومطلقٌ بلحاظين، عامٌ بلحاظ الأفراد، ومطلقٌ بلحاظ الأحوال، وعلى هذا فلا مانع من شمول تعريف المطلق - المتقدم - وهو " ما دلّ على معنى شائع في جنسه " للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفرادها.

وفي ضوء ما تقدّم، يمكننا تعريف المطلق بأنه: شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله.

ولكن مع التنبيه على أمرٍ، وهو: أن ذلك الشيوع لم يكن مُستعملاً فيه اللفظ؛ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي، وإلا كان الكلام عاماً لا مطلقاً، بل المُستعمل فيه هي الطبيعة، ومعلومٌ أن إتيان الطبيعة في الخارج، بإتيان أفرادها، فيحصل الامتثال ولو بإتيان فردٍ واحدٍ، كما لا يخفى.

#### توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((ما دلّ على معنى شائع في جنسه)) و (الظاهر أن المراد من الجنس ليس بمصطلح المنطقيين، كيف!، وإطلاق المطلق على النوع والصنف بل الأشخاص بلحاظ الحالات كالنار على المنار.

بل المراد من الجنس في المقام: مطلق ما كان سنخ الشيء المحفوظ في ضمن قيود طارئة على الشيء من دون فرق بين كون السنخ المزبور موجوداً في ضمن وجودات متعددة، أو في وجودٍ واحدٍ محفوظ في طبي الحالات المتبادلة.

ومن ذلك ظهر: أن الجنس في المقام ليس أيضاً بمصطلح النحويين المعبر عنه باسم الجنس أو علمه المخصوص بالكيلات الصادقة على الكثيرين كما هو ظاهر<sup>(١)</sup>.



## المحاضرة ((٤١))

قال المصنّف طاب ثراه: ((المسألة الثانية: الإطلاق والتقييد متلازمان  
أشرنا إلى أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها؛  
لأنّ الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يُقَيّد، فيتبع الإطلاق التقييد في  
الإمكان، أي: أنه إذا أمكن التقييد في الكلام وفي لسان الدليل أمكن الإطلاق،  
ولو امتنع استحال الإطلاق، بمعنى أنه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق  
وإرادته من كلام المتكلم في موردٍ لا يصح التقييد، بل يكون مثل هذا الكلام لا  
مطلقاً ولا مقيداً، وإن كان في الواقع أنّ المتكلم لا بد أن يريد أحدهما، وقد تقدم  
مثاله في بحث التوصلّي والتعبدّي (ص ١٢١)، إذ قلنا: إنّ امتناع تقييد الأمر  
بقصد الامتثال يستلزم امتناع إطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد، وذكرنا هناك كيف  
يمكن استكشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل الإطلاق لا يختص بالمفردات - كما يظهر  
من كلمات الأصوليين -؛ إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة،  
بل يكون في الجمل أيضاً؛ كإطلاق صيغة " افعل " الذي يقتضي استفادة  
الوجوب العيني والتعيني والنفسي، فإنّ الإطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق  
الجملة، ومثله: إطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط، ولكن  
محل البحث في المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة.

ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل؛ باعتبار أن ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها، وإن كان الأصح أن بحث مقدمات الحكمة يشملها، وقد بحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها؛ كإطلاق صيغة " افعل " والجملة الشرطية ونحوها)).

الكلام في:

### المسألة الثانية: الإطلاق والتقييد متلازمان

ومقصود الشيخ الماتن طاب ثراه من التلازم، هو: كون الإطلاق والتقييد متلازمين من حيث الإمكان والاستحالة، بمعنى أن التقييد في كل كلام إذا كان ممكناً، فالإطلاق يكون كذلك، وفي كل كلام إذا كان التقييد محالاً، فالإطلاق أيضاً كذلك.

ولكن هذا المعنى من التلازم بين الإطلاق والتقييد، إنما يتأتى على مبنى مشهور الأصوليين من زمن سلطان العلماء طاب ثراه ومن بعده، من أن التقابل بينهما تقابل الملكة وعدم الملكة، كما هو مختار الشيخ الماتن طاب ثراه<sup>(١)</sup>، فإن التقييد ملكة وأمر وجودي - يعني: الاشتغال على القيد -، والإطلاق عدم الملكة - يعني: عدم التقييد -، وعلى هذا المبنى يكون تعريف الإطلاق عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد.

وفي ضوء هذا المبنى يكون الإطلاق والتقييد، متلازمين في الإمكان والاستحالة، وأنه كلما كان التقييد ممكناً، كان الإطلاق كذلك؛ كما في التقسيمات الأولية للواجب، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً؛ كما في التقسيمات الثانوية للواجب<sup>(٢)</sup>؛ على أساس

(١) وقد صرح طاب ثراه بذلك في مبحث التعبدية والتوصلي ص ١١٧.

(٢) ولمعرفة المزيد يراجع مبحث التعبدية والتوصلي ١١٧ وما بعدها.

أنَّ الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد، فلا يُفرض إلاَّ في موردٍ قابلٍ للتقييد، ومع عدم إمكان التقييد لا يُستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق.

ومعنى استحالة الإطلاق، هو: أنَّ الموارد التي لا يصحَّ فيها التقييد، لا يمكن لنا أن نستكشف الإطلاق من طريق عدم التقييد، ونحكم بأنَّ كلام المتكلم مطلقٌ؛ والنكته في ذلك، وجود احتمالين:

أحدهما: يحتمل أن يكون مراد المتكلم في الواقع مقيداً، ولكن حيث لم يمكنه التقييد في هذا الكلام، فلذا ترك القيدَ، وأرجئه إلى كلام آخر.

وثانيهما: ويحتمل أن يكون عدم التقييد؛ لعدم مدخلية القيد في غرض المتكلم واقعاً، فلذا ترك القيدَ، وعندئذٍ فإنَّ ثبت الاحتمال الثاني، أمكن استكشاف الإطلاق وإرادته من عدم التقييد، ولكن أئى من إثبات ذلك، بل كلا الاحتمالين واردٌ في البين، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

وعلى هذا، ففي مثل هذه الموارد يكون كلام المتكلم مهماً بحسب مقام البيان والتشريع، فلا هو مطلق ولا مقيدٌ، وإنَّ كان المتكلم في الواقع ونفس الأمر لا يخلو إما أن يريد الإطلاق، إن لم يكن هناك قيدٌ دخليلاً في غرضه، أو يريد التقييدَ، إن كان هناك قيدٌ دخليلاً في غرضه.

وقد تقدم مثاله في بحث التوصل والتعدي<sup>(١)</sup>، إذ قلنا: إنَّ امتناع تقييد الأمر بقصد الامتثال يستلزم امتناع إطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد، وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد، فإنَّ كلَّ ما لا يُمكن أخذه في المأمور به قيداً - كالذي نحن فيه، وهو قيد قصد الامتثال - فلا يصح من الأمر أن يتغافل

(١) يراجع ص ١٢٢ وما بعدها من متن الكتاب.

عنه حيث لا يمكن أخذه قيداً في الكلام الواحد المتضمن للأمر، بل لا مناص له من اتباع طريقة أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بإنشاء أمرين: أحدهما يتعلق بذات الفعل مجرداً عن القيد، والآخر يتعلق بالقيد.

مثال ذلك: لو فرض أن غرض المولى قائم بالصلاة المأتي بها بداعي أمرها، فإنه إذا لم يُمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلق بها؛ لما عرفت - سابقاً - من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية، فلا بد للأمر لتحصيل غرضه، أن يسلك طريقة أخرى؛ كأن يأمر أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً بإتيانها بداعي أمرها الأول، مبيّناً ذلك بصريح العبارة، فإذا كان في مقام البيان، ولم يبيّن بأمرٍ آخر، فنستنتج حينئذ الإطلاق، وهذا هو الإطلاق المقامي، المسمّى بـ "نتيجة الإطلاق" في قبال نتيجة التقييد.

### المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل

وقد أفاد الماتن طاب ثراه في هذه المسألة ما حاصله: أن المستفاد من كلمات الأصوليين، اختصاص الإطلاق بالمفردات؛ من قبيل: رجل، فرس، ... وما شاكل ذلك، وأما في الجمل التركيبية فلا إطلاق، ووجه هذه الاستفادة: أن الأصوليين يمثلون - عادةً - للمطلق، بأسماء الأجناس - من قبيل: رجل، وامرأة ونحوهما -، وأعلام الأجناس - من قبيل: أسامة، وثعالة ونحوهما -، والنكرات - من قبيل: رجلٌ، وأسدٌ ونحوهما -، مما يظهر من تمثيلهم هذا، أن الإطلاق يجري في دائرة المعاني الإفرادية.

إلا أن هذا الفهم فهمٌ ضيق لا يساعد عليه الاعتبار، فإن الإطلاق والتقييد كما يردان على المفاهيم الإفرادية كذلك يردان على الجمل التركيبية، ومعنى إطلاق الجملة<sup>(١)</sup>، هو:

---

(١) كما أفاده المحقق النائيني طاب ثراه في فوائد الأصول ١، ٢ - ٥٦٣.

ارسالها وعدم تقييدها بما يوجب ظهورها في خلاف ما تكون ظاهرةً فيه لولا تقييدها بذلك، فإنه قد تكون الجملة التركيبية لو خُلِّيت ونفسها ظاهرةً في معنى، وكان تقييدها موجباً لانقلاب ظهورها، واعتبر ذلك من خلال هذه الأمثلة:

أ - ما ذكرناه سابقاً من أنَّ المستفاد من إطلاق صيغة افعل، هو الوجوب النفسي، أو الوجوب العيني، أو الوجوب التعيني، فإنَّ هذا مُستفادٌ من إطلاق الجملة الإنشائية لا من المفردات، وبتعبير المتن: فإنَّ الإطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجملة.

ب - ما ذكرناه سابقاً أيضاً من أنَّ المستفاد من إطلاق الجملة الشرطية، هو كون الشرط المذكور فيها شرطاً منحصراً ولا بدل له، وإلاَّ كان على المتكلم بيانه، فهذا كسابقه من نوع إطلاق الجملة.

ت - ما يُذكر في باب المعاملات من أنَّ إطلاق العقد، يقتضي نقدَ البلد أو التسليم والتسليم.

فإذن: لا إشكال في أنَّ الإطلاق كما يجري في المفردات، كذلك يجري في الجمل التركيبية.

ولكن محلُّ البحث في المسائل الآتية من مباحث المطلق والمقيد، إنما هو خصوص الألفاظ المفردة، وأما الإطلاق المتَّصف به الجملة التركيبية، فلا يقع البحث عنه في المقام، ولعلَّ السرَّ في عدم شمول البحث عند الأصوليين لإطلاق الجمل، هو عدم وجود ضابطٍ ومعياري كلي لمطلقات الجمل، كي يُبحث في محوره، ويُعرف به أحوالها؛ بداهة أنَّ إطلاق كلِّ جملةٍ له حكمٌ يخصه ولا يعمُّ غيره، مما نتجَّ عن ذلك لزوم البحث عن إطلاق كلِّ جملةٍ بخصوصها في المورد المناسب له؛ كما يُبحث - مثلاً - في باب الأوامر عمَّا يقتضيه إطلاق صيغة افعل، وفي باب المفاهيم عمَّا يقتضيه إطلاق الجملة الشرطية ونحوهما، فلذا لم يُبحث

عنها في باب المطلق والمقيد، بل يكون محور البحث في هذا الباب، هو الإطلاق في المفردات.

نعم، قد يقال - كما هو الأصح عند الماتن طاب ثراه -: إنَّ بحث مقدمات الحكمة يشمل مطلقات الجمل، فإنها كما تجري في مفاهيم الأفراد تجري في سائر موارد الإطلاق بلا فرق، فالكلام فيها واحد، وعندها فلا وجه لخصر البحث في المقام في خصوص الألفاظ المفردة.

وإلى هذا المطلب، أشار الشيخ الماتن طاب ثراه؛ بقوله: (وإنَّ كان الأصح أنَّ بحث مقدمات الحكمة يشملها).

#### توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((باسم الجنس)) كـ (رجل وإنسان وحيوان وسواد وبياض، وأمثالها من الألفاظ الكلّية الموضوعة للجواهر والأعراض، بل العرضيات أيضاً، ولا ريب في أنَّ اسم الجنس موضوع للماهية المبهمة اللا بشرط المقسمي المعرّة عن تمام القيود والخصوصيات حتى عن قيد الإرسال القابلة لها) <sup>(١)</sup>.

والفرق بين الجنس واسم الجنس يكمن في أنَّ الجنس هو الطبيعة، واسم الجنس هو اللفظ الدال عليها؛ فمفهوم الرّجل - مثلاً - بمعنى ذات ثبتت لها الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس، ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل ويتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير، ولفظ "رجل" اسم يدل على ذلك الجنس.

---

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث الأصفهاني للسبزواري ٤٢٠.

قوله طاب ثراه: ((وعلم الجنس))؛ ك (أسامة والمشهور أنه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعيين الذهني) <sup>(١)</sup>، فمثلاً: "أسامة" لفظٌ وضع لطبيعة الأسد، مع قيد كونه معهوداً في الذهن، و "ثعالة" علمٌ لجنس الثعلب، ولذا يُعامل معه معاملة المعارف والحال أنه ليست فيه أداة التعريف.

قوله طاب ثراه: ((والنكرة)) ولا يخفى (أنَّ الكلام في مصداق النكرة لا في مفهوم النكرة، أي: فيما كان نكرةً بالحمل الشائع لا في النكرة بالحمل الأولى. وعلى هذا فالأقوال فيه أربعة:

الأول: ما هو المشهور من أنها موضوعة للفرد المرّد.

الثاني: كونها في مثل "وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ" <sup>(٢)</sup>، ومثل "أي رجلٍ جاءك"، تدل على الفرد المعيّن في الواقع عند المتكلم في المثال الأول، وعند المخاطب في المثال الثاني، المجهول عند المخاطب في المثال الأول، وعند المتكلم في المثال الثاني.

وفي مثل "جئني برجلٍ" تدل على حصة كلية تنطبق على أي فردٍ من أفراد الطبيعة، والمراد من كونه حصةً، هو كون مدلولها الطبيعة المقيّدة بالوحدة.

الثالث: أن مدلولها مطلقاً هو الطبيعة المقيّدة بالوحدة، فلا فرق بين جاء رجلٌ من أقصى المدينة، وبين جئني برجلٍ.

الرابع: أن مدلولها مطلقاً هو الحصة المقيّدة بأنها غير متعينة، فالفرق بين النكرة واسم الجنس، هو أن مدلول اسم الجنس هو الطبيعة غير المقيّدة لا بالتعيين ولا بعدم التعيين،

---

(١) درر الفوائد - الحائري ١ / ٢٣٢.

(٢) سورة القصص: الآية ٢٠.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٥١)

---

ومدلول النكرة هو الطبيعة المقيّدة بأنّها غير متعيّنة، فالقيد الموجب لكونها حصّة ليس هو قيد الوحدة، بل هو تقييدها بأنّها غير متعيّنة<sup>(١)</sup>.

---

(١) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - الشيخ آل راضي ٤ / ٢٩٩.



## المحاضرة ((٤٢))

قال المصنّف طاب ثراه: ((المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟  
لاشك في أنّ الإطلاق في الأعلام بالنسبة إلى الأحوال - كما تقدمت الإشارة  
إليه - ليس بالوضع، بل إنما يُستفاد من مقدمات الحكمة.  
وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها - أيضاً - ليس بالوضع بل بمقدمات  
الحكمة، وهذا لا خلاف فيه، وإنما الذي وقع فيه البحث، هو: أنّ الإطلاق في  
أسماء الأجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أي: أنّ  
أسماء الأجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة على وجه  
يكون الإرسال - أي الإطلاق - مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ - كما  
نُسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء - أو أنها موضوعة لنفس  
المعاني بما هي والإطلاق يُستفاد من دالٍّ آخر، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا  
كانت مقدمات الحكمة متوفرةً فيه؟ وهذا القول الثاني أول مَنْ صرّح به فيما  
نعلم سلطان العلماء في حاشيته على معالم الأصول وتبعه جميع مَنْ تأخّر عنه إلى  
يومنا هذا.

وعلى القول الأول يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً، وعلى القول الثاني  
يكون حقيقة، والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء، بل قيل: إنّ نسبة القول الأول  
إلى المشهور مشكوك فيها.

ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغي بيان أمور ثلاثة تنفع في هذا الباب وفي غير هذا الباب، وبها تكشف للطالب ما وقع للعلماء الأعلام من اختلاف في التعبير بل في الرأي والنظر، وهذه الأمور التي ينبغي بيانها هي كما يلي:

#### ١ - اعتبارات الماهية:

المشهور أنَّ للماهية ثلاثة اعتبارات إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها؛ كما إذا قيست الرقبة إلى الإيمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق، وهي:

١ - أن تعتبر الماهية مشروطة بذلك الأمر الخارج، وتسمى حينئذٍ " الماهية بشرط شيء "؛ كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنة.

٢ - أن تعتبر مشروطة بعدمه، وتسمى " الماهية بشرط لا "؛ كما إذا كان القصر واجباً في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره، أي: بشرط عدم كونه عاصياً لله في سفره، فأخذ " عدم العصيان " قيداً في موضوع الحكم.

٣ - ألا تعتبر مشروطة بوجوده ولا بعدمه، وتسمى " الماهية لا بشرط "؛ كوجوب الصلاة على الإنسان باعتبار كونه حراً - مثلاً -، فإن الحرية غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة؛ لأنَّ الإنسان بالنظر إلى الحرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية ولا بعدمها، فهو لا بشرط بالقياس إليها، ويسمى هذا الاعتبار الثالث " اللابشرط القسمي " في قبال " اللابشرط المقسّم " الآتي ذكره، وإنما سمي " قسماً "؛ لأنه قسمٌ في مقابل القسمين الأولين، أي " الشرط شيء " و " الشرط لا "، وهذا ظاهرٌ لا بحث فيه)).

إلى هنا خرج الشيخ الماتن طاب ثراه بهذه النتيجة: أنَّ الإطلاق ثابتٌ في الموارد التالية:

١ - عَلَّمَ الشخص.

٢ - المعرَّف بلام العهد.

٣ - العام، غاية الأمر أنَّ الإطلاق في هذه الموارد بلحاظ الأحوال، لا الأفراد.

٤ - اسم الجنس.

٥ - عَلَّمَ الجنس.

٦ - النكرة.

٧ - الجملة التركيبية.

ثم يقع البحث - فعلاً - في أنَّ الإطلاق في هذه الموارد المتعددة، هل هو بالوضع، أم بمقدمات الحكمة؟ فالسؤال هو عن منشأ استفادة الإطلاق هل هو الوضع أو مقدمات الحكمة؟

وهذا ما بحثه طاب ثراه تحت عنوان:

#### المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟

لا شك في أنَّ الإطلاق في الموارد الثلاثة الأولى، ليس بالوضع، بل إنَّما يُستفاد من مقدمات الحكمة.

كما لا شك في أنَّ إطلاق الجمل وما شابهها - أيضاً - ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة، وهذا المقدار لا خلاف فيه بين الأعلام.

الذي وقع فيه البحث وما هو مركز التشاجر والنزاع، إنَّما هو: أنَّ الإطلاق في أسماء الأجناس وأعلام الجنس والنكرات، هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟

وينبغي - قبل كل شيء - بيان نكتة، وهي: أنه لا إشكال في أن الاختلاف - الواقع بين المشهور وسلطان العلماء، الذي سنبينه - لا يرجع إلى الاختلاف في معنى الإطلاق، بحيث يكون الإطلاق عند المشهور غير الإطلاق عند السلطان، بل ليس للإطلاق إلا معنى واحد، وهو الإرسال أو تساوي كل خصوصية مع عدمها، بحيث يكون معنى "أعتق رقبة"، في قوة قولنا: "أي رقبة"، وهذا مما لا نزاع فيه ولا إشكال.

وإنما النزاع في أن هذه التسوية هل هي جزء مدلول اللفظ؟ أو أنها تستفاد من مقدمات الحكمة؟

في المسألة اتجاهاً:

الاتجاه الأول: - وهو الاتجاه المنسوب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء طاب ثراه<sup>(١)</sup> - أن الإطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها بالوضع، بمعنى أن الواضع وضع أسماء الأجناس للماهية المطلقة أي: بقيد الإرسال والشيوع، على وجه يكون الإطلاق والإرسال جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ، فالموضوع له مشتمل على:

أ - أصل الماهية، ب - كونها مطلقة ومرسلة؛ فكلمة إنسان - مثلاً - موضوعاً لماهية الإنسان المقيّدة بالإطلاق.

فإذن: الإطلاق - بناءً على هذا الرأي - يكون مدلولاً وضعياً؛ حيث أخذ جزءاً في المعنى الموضوع له.

الاتجاه الثاني: - وهو الاتجاه السائد من سلطان العلماء طاب ثراه إلى يومنا هذا - أن الإطلاق مستفاد من مقدمات الحكمة، بمعنى أن الموضوع له في أسماء الأجناس ذات

---

(١) ينظر: فوائد الأصول - تقرير بحث المحقق النائيني للكاظمي ١، ٢ / ٥٦٤، نهاية الأفكار - تقرير

بحث المحقق العراقي للبروجردى ١، ٢ / ٥٦٠.

الماهية مع قطع النظر عن كل قيد حتى قيد الإطلاق والإرسال، والإطلاق إنما يُستفاد من دالٍّ آخر، وهو نفس تجرّد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه؛ فمثل كلمة "إنسان" لم تُوضع لماهية الإنسان بقيد الإطلاق، بل موضوعه لذات الماهية من دون قيد الإطلاق، وأما الإطلاق فهو يُستفاد من دالٍّ آخر.

والحاصل: أن مثل السلطان طاب ثراه ومن تبعه في هذا المسلك، (يحتاج إلى التثبُّت بقرينة الحكمة في استفادة معنى الشيعاء والإطلاق عند الإطلاق؛ باعتبار ملائمة قضية الوضع مع إرادة كل من المطلق والمقيد، بخلاف المشهور فإنهم تغنيهم قضية وضع اللفظ للمعنى الإطلاقي عن التثبُّت بقرينة الحكمة) (١).

ونتيجة الاتجاهين، هي: أن استعمال المطلق في المقيد على الاتجاه الأول، يكون مجازاً، فعندما أقول: "هذا رجل"، و "هذا ماء" ونحو ذلك من دون قيد الإرسال والشيعاء، يلزم على هذا الرأي: أن تكون الاستعمالات مجازية؛ لأنني عندما قلت: "هذا رجل" لم أستعمل كلمة "رجل" هنا بقيد الإرسال والشيعاء، ولازم ذلك هو التعيين وتجريدها عن قيد الإرسال والشيعاء، فيلزم بذلك المجازية.

وأما على الاتجاه الثاني، فيكون الاستعمال حقيقةً.

مختار الشيخ الماتن طاب ثراه، وقد أفاد أن الحق ما ذهب إليه سلطان العلماء طاب ثراه، غاية ما في البين أنه لتوضيح هذا الاتجاه الثاني وتحقيقه، ينبغي بيان أمور ثلاثة تنفع في هذا الباب وفي غير هذا الباب، وهي:

#### ١ - اعتبارات الماهية

الأمر الأول في بيان اعتبارات الماهية<sup>(١)</sup>، والغرض من عقد هذا البحث، هو التعرف على ما هو الموضوع له اسم الجنس، بمعنى البحث عن أيّ اللحاظ التي لوحظت معها الماهية حين وضع اسم الجنس لها.

وعلى أي حال، فالماهية في محيط ذهننا - عموماً - تُلاحظ بنحوين من اللحاظ:

أ - تارة: يلحظ الذهن الماهية من حيث هي ويكون النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها من دون النظر إلى الخارج عن ذاتها، فهي الماهية المهملة التي لا يُحمل عليها الوجود والعدم وغير ذلك، بل هي ليست إلا هي، وسيأتي توضيحها إن شاء الله تعالى.

ب - وأخرى: يلحظها الذهن مقيسةً إلى الخارج عن ذاتها فيلاحظ معها شئ آخر خارج عن مقام ذاتها وذاتياتها، ولكن من دون أخذه فيها أو رفضه عنها؛ كما إذا قيست الرقبة إلى الإيمان، ويعبر عن الماهية - بهذا اللحاظ - بـ "الماهية لا بشرط مقسمي"، أما كونها "لا بشرط"؛ فلأنها لم يؤخذ فيها القيد الخارجي ولم يُرفض عنها، وكونها "مقسماً"؛ فلأنها تصير مقسماً للأقسام الثلاثة الآتية.

والماهية باللحاظ الثاني، لها اعتبارات ثلاثة وتنقسم إلى أقسام ثلاثة:

١ - أن تُعتبر الماهية مشروطةً بذلك الأمر الخارج ومقيدةً بوجوده، بمعنى أن الحكم إنما يُحمل على هذه الماهية، شريطة وجود هذا القيد؛ كاشتراط "الرقبة" بقيد "الإيمان" في

---

(١) والاعتبارات تعني: لحاظات الذهن، وأن ذهننا بإمكانه أن يلحظ الماهية بعدة أنحاء، ومن ثمَّ يرتب عليها أحكامها، وهذا البحث في الواقع بحثٌ فلسفي استعان به الأصوليون لتوضيح هذا الاتجاه - الثاني -، ويمكن مراجعته في مظانه من بداية الحكمة ٧٥، ونهاية الحكمة ٩٢ للسيد الطباطبائي، تحت عنوان: اعتبارات الماهية.

قولهم: "أعتق رقبة مؤمنة"، فالرقبة بشرط كونها مؤمنة يجب عتقها، لا مطلقاً، وهذا القسم من الماهية يسمى بـ "الماهية بشرط شيء".

٢ - أن تُعتبر الماهية مشروطة بعدم ذلك الشيء الخارجي، بمعنى أن الحكم إنما يُحمل على هذه الماهية، شريطة عدم ذلك الشيء الخارجي؛ كما إذا كان القصر واجباً في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره، أي: بشرط عدم كونه عاصياً لله في سفره، فأخذ "عدم العصيان" قيداً في موضوع الحكم، يعني: المسافر بشرط عدم كون سفره معصية، يجب عليه القصر، وهذا القسم من الماهية يسمى بـ "الماهية بشرط لا".

٣ - ألا تُعتبر الماهية مشروطة بوجود ذلك الشيء الخارجي ولا بعدمه، بمعنى أن ذلك الشيء الخارجي، لا مدخلية له في ثبوت الحكم للماهية وجوداً وعدمًا، بل الماهية بالإضافة إليه لا بشرط؛ كما هيّة الإنسان - مثلاً - بالنسبة إلى الحرية، فعندما نحكم على الإنسان بوجوب الصلاة ونجعل الإنسان - كونه ماهيةً - موضوعاً لوجوب الصلاة، نجد أن الإنسان لا هو مشروط بأن يكون حرّاً حتى تجب الصلاة عليه، ولا هو مشروط بأن يكون عبداً كي تجب الصلاة عليه.

فالحرية - إذاً - غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة؛ لأن الإنسان بالنظر إلى الحرية في وجوب الصلاة عليه، غير مشروط بالحرية ولا بعدمها، فهو لا بشرط بالقياس إليها، ويسمى هذا الاعتبار الثالث "اللابشرط القسمي"<sup>(١)</sup>، أما كونه "لا بشرط"؛ فلعدم اشتراط الماهية بوجود الشيء الخارج ولا بعدمه، وأما كونه "قسمياً"؛ فلأنه قسم في مقابل القسمين الأولين "بشرط شيء، وبشرط لا"، وكلّها من أقسام الماهية اللابشرط المقسمي.

---

(١) وهو الاطلاق عند الأصوليين مقابل التقييد بأحد نوعيه البشروط شيء والبشرط لا.

إلى هنا تبين:

أ - أن الملاحظ على الماهية بنحوها الثاني - أي: الماهية اللا بشرط المقسمي -، كون النظر غير مقصور فيها على ذاتها وذاتياتها، بل تُلحظ فيها حيثة زائدة على ذاتها، وهي حيثة ورود الاعتبارات الثلاثة عليها؛ باعتبار أنها مجمعٌ لتلك الاعتبارات ومقسمٌ لها، فهذه الحيثة ملحوظة في هذه الماهية بنحوها الثاني، وليست ملحوظة في الماهية بنحوها الأول - أي: الماهية المهملة -، فاللا بشرط المقسمي إنما يكون لا بشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة دون غيرها، ولا تعين للماهية إلا أحد هذه التعينات الثلاثة، وإلا لم يكن مقسماً؛ إذ المقسم لا يكون منحازاً عن أقسامه وإلا لزم الخلف.

ب - أن اللا بشرط القسيمي، هو اللا بشرط من حيث القيد الذي تكون الماهية باعتباره بشرط شيء تارةً، وبشرط لا أخرى.

ت - وعليه فالماهية من حيث هي والماهية المهملة - النحو الأول -، غير اللا بشرط المقسمي، وأن اللا بشرط المقسمي غير اللا بشرط القسيمي، وأن اللا بشرط من حيث قيد الكتابة والضحك وأشباههما وجوداً وعدمًا هو اللا بشرط القسيمي، دون المقسمي.

توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((سلطان العلماء طاب ثراه)) هو السيد الحسين بن الميرزا رفيع الدين محمد بن محمود الأمير شجاع الدين محمود الحسيني الآملي الأصبهاني، ينتهي إلى الأمير قوام الدين المعروف بمير بزرگ الوالي بمازندران، كان طاب ثراه عالماً محققاً مدققاً علاء الدولة والدين صاحب صدارة الأعظم والعلماء، جمع إلى الشرف عزاً لجاه ونال من خير الدنيا والآخرة مرتجاء، جليل القدر عظيم الشأن، والمُشتهر أيضاً بخليفة السلطان،



فُوِّضَ إليه في زمان الشاه عباس الماضي الصفوي أمرُ الوزارة والصدارة، وصارت له مرتبة عظيمة عند السلطان حتى اختاره لمصاهرته فتزوَّج السيد بنته فرزق أولاداً كثرة كلُّهم فضلاء أذكياء.

له تعليقات وحواش على كتب الفقه والأصول كلها في نهاية الدقة والمتانة؛ كحواشيه على شرح اللمعة، والمعالم، والمختلف، والزبدة، وعلى بعض أبواب كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره، و كان طاب ثراه من تلامذة شيخنا البهائي طاب ثراه، وتوفي طاب ثراه في أيام الشاه عباس الثاني على وزارته في مرجعه من فتح قندهار في أشرف مازندران، وذلك في سنة ١٠٦٤ هـ، وحمل من الأشرف إلى النجف الأشرف، وسادات بني الخليفة معروفون بأصبهان يأكلون مما بقي من أوقافه الكثيرة على الخاص العام<sup>(١)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((في حاشيته على معالم الأصول)) وهذا ما أفاده سلطان المحققين طاب ثراه في حاشيته على المعالم في ذيل قول صاحب المعالم طاب ثراه: "فلأنه جمع بين الدليلين.."، في مباحث المطلق والمقيد<sup>(٢)</sup>.

قوله طاب ثراه: ((بل قيل: إنَّ نسبة القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها)) والقائل هو صاحب الكفاية طاب ثراه؛ حيث قال: (إلاَّ أنَّ الكلام في صدق النسبة)<sup>(٣)</sup>، كما شكَّك في صحة هذه النسبة من قَبْل، الشيخ الأنصاري طاب ثراه؛ حيث قال: (وذهب بعضهم إلى أنه مجاز، بل نُسب إلى المشهور، ولا أظنُّ صدق النسبة)<sup>(٤)</sup>.

---

(١) ينظر: الكنى والألقاب - عباس القمي ٢ / ٣١٩.

(٢) ص ١٥٥، وقد طُبعت هذه الحاشية في المعالم المطبوع سنة ١٣٧٨ هـ، المكتبة العلمية الإسلامية. ينظر: فوائد الأصول - تقرير بحث المحقق النائيني للكاظمي ١، ٢ / ٥٦٦، هامش رقم (١).

(٣) كفاية الأصول ٢٤٧.

(٤) مطارح الأنظار ٢١٦.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٦١)

قوله طاب ثراه: ((اعتبارات الماهية: المشهور أنَّ للماهية...)) هذا هو المشهور عند الحكماء والأصوليين، وهو المعبر عنه في بعض الكلمات بـ (الاعتبار القياسي: وهو الاعتبار المتقوم بالمقارنة والمقايضة بين ماهيتين، المسمَّى عند الفلاسفة بباب اعتبارات الماهية).

مخلوطة مطلقة مجردة عند اعتبارات عليها موردة

ويسمَّى عند علماء الأصول بباب المطلق والمقيّد، وتحليله بثلاث نظريات:

أ - ما طرحه الحكماء ومشهورُ الأصوليين من أنَّ الماهية كالرقبة إذا قيست إلى ماهية أخرى كالإيمان، فإما...<sup>(١)</sup>.

---

(١) الرافد في علم الأصول - تقرير بحث السيد السيستاني للسيد منير ٢٧٦.

## المحاضرة ((٤٣))

قال المصنّف طاب ثراه: ((ثم إن لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١ - قولهم: " الماهية المهملة " .

٢ - قولهم: " الماهية لا بشرط مقسمي " .

أفهلذان اصطلاحان وتعبيران لمدلول واحدٍ، أو هما اصطلاحان مختلفان في

المعنى ؟

والذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام، فقد يظهر من بعضهم أنهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر " كفاية الأصول " تبعاً لبعض الفلاسفة الأجلاء، ولكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان، وهذا جوابنا على الاستفسار.

وتوضيح ذلك: أنه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران: الأول: أن المقصود من " الماهية المهملة " : الماهية من حيث هي، أي: نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها.

الثاني: أن المقصود من الماهية " لا بشرط مقسمي " : الماهية المأخوذة لا بشرط التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، وهي - أي الاعتبارات الثلاثة - الماهية بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط قسمي .

ومن هنا سُمِّيَ "مَقْسَماً".

وإذا ظهر ذلك، فلا يصح أن يُدَّعى أن الماهية بما هي تكون بنفسها مَقْسَماً للاعتبارات الثلاثة؛ وذلك لأنَّ الماهية لا تخلو من حالتين: وهما أن يُنظر إليها بما هي غير مقيسةٍ إلى ما هو خارج عن ذاتها، وأن يُنظر إليها مقيسةً إلى ما هو خارج عن ذاتها، ولا ثالث لهما، وفي الحالة الأولى تسمى " الماهية المهملة " كما هو مسلم، وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة، وعلى هذا فالملاحظة الأولى مبينة لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمةً لها، فكيف يصح أن تكون مَقْسَماً لها؟، ولا يصح أن يكون الشيء مَقْسَماً لاعتبارات نقيضه؛ لأنَّ الماهية من حيث هي - كما اتضح - معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير، والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير.

على أن اعتبار الماهية غير مقيسة، اعتبارٌ ذهني له وجودٌ مستقلٌ في الذهن، فكيف يكون مَقْسَماً لوجوداتٍ ذهنيةٍ أخرى مستقلة؟، والمَقْسَم يجب أن يكون موجوداً بوجودٍ أحد أقسامه، ولا يعقل أن يكون له وجودٌ في مقابل وجودات الأقسام، وإلا كان قسيماً لها لا مَقْسَماً.

وعليه، فنحن نسلم أن الماهية المهملة معناها اعتبارها " لا بشرط "، ولكن ليس هو المصطلح عليه بـ " اللابشرط المقسمي "؛ فإنَّ لهم في " لا بشرط " - على هذا - ثلاثة اصطلاحات:

١ - لا بشرط أي شئ خارج عن الماهية وذاتياتها، وهي الماهية بما هي هي التي يقصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها، وهي الماهية المهملة.

٢ - لا بشرط مَقْسمي، وهو الماهية التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة، أي: الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، والمقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شئ من الاعتبارات الثلاثة، أي: لا بشرط اعتبار "البشرط شئ"، واعتبار "البشرط لا"، واعتبار "اللابشرط"، لا أن المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقاً من كل قيدٍ وحشية، وليس هذا اعتباراً ذهنياً في قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود في عالم الذهن إلا بوجود واحدٍ من هذه الاعتبارات ولا تعيّن له مستقلّ غير تعيناتها، وإلا لما كان مقسماً.

٣ - لا بشرط قسمي، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح: أن "الماهية المهملة" شئ، و "اللابشرط المقسمي" شئ آخر، كما اتضح أيضاً أن الثاني لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية على وجهٍ يثبت حكمٌ للماهية باعتباره، أو يوضع له لفظٌ بحسبه).

كان الكلام أخيراً حول بيان اعتبارات الماهية توضيحاً للاتجاه الثاني في المسألة.

بقي في المقام، أن هناك مصطلحين آخرين لعلماء المعقول، وهما:

١ - قولهم: "الماهية المهملة".

٢ - قولهم: "الماهية لا بشرط مقسمي".

وفي هذا البحث نريد أن نتعرّف على أن هذين الاصطلاحين، هل هما تعبيران لمدلول واحد فيكونان مترادفين؛ كالإنسان والبشر<sup>(١)</sup>، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى فيكونان متباينين؛ كالإنسان والفرس<sup>(٢)</sup>؟

والذي دعانا إلى طرح هذا الاستفسار، ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام<sup>(٣)</sup>، فقد يظهر من كلمات بعضهم أنها مترادفان، ومن كلمات بعضهم الآخر أنها متباينان.

إلا أن مقتضى التحقيق، أنهما اصطلاحان مختلفان متباينان، وهذا جوابنا على الاستفسار المتقدم.

---

(١) كما يظهر من كلمات بعضهم؛ كالمحقق صاحب الكفاية طاب ثراه تبعاً للفيلسوف المحقق السبزواري طاب ثراه. ينظر: عناية الأصول في شرح كفاية الأصول - الفيروزآبادي ٢ / ٣٤٨، منتهى الدراية - السيد المروج ٣ / ٦٨٤.

(٢) كما أفاده المحقق الأصفهاني طاب ثراه في نهاية الدراية ١ / ٦٦٥، ٢ / ١٥٤.

(٣) قال السيد المروج طاب ثراه في منتهى الدراية ٣ / هامش ٦٨٢: (اختلفوا في أن اللابشر المقسمي هل هو الماهية المبهمة؛ كما هو المعروف بينهم؟ أم غيرها؛ كما ذهب إليه بعض المدققين، حيث قال في حاشيته على المتن - بعد بيان اعتبارات الماهية - ما لفظه: "وأيضاً اللابشر المقسمي على التحقيق، ليس هو المعبر عنه في التعبيرات بالماهية من حيث هي؛ إذ الماهية من حيث هي هي، الماهية الملحوظة بذاتها بلا نظرٍ إلى الخارج عنها، واللابشر المقسمي، هي الماهية اللابشر من حيث الاعتبار الثلاثة، لا من حيث كَلِّ قِيد فضلاً عن ذات الماهية التي كان النظر مقصوراً عليها بلا نظرٍ إلى الخارج عن ذاتها، هذا هو الذي ينبغي أن يُعتمد عليه في الماهية واعتباراتها، وإن اشتبه الأمر فيها على غير واحد حتى أهل الفن " انتهى كلامه رفع مقامه، وتبعه بعض أعظم تلامذته دامت أيام إفادته الشريفة).

وهذا بحاجة إلى شيء من التوضيح، وقد أفاد طاب ثراه بقوله: (وتوضيح ذلك...) ما حاصله: أنه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه بين الأعلام ولا اشتباه أمران، يجدر التوجُّه إليهما، وهما:

الأمر الأول: أنَّ المقصود من " الماهية المهملة " عند الجميع، عبارة عن الماهية من حيث هي هي، مع قطع النظر عن جميع العوارض والمشخصات الخارجية، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها؛ فمثلاً: عند ملاحظة الإنسان بما أنه حيوانٌ ناطقٌ، مع قطع النظر عن العلم والجهل، البياض والسواد، الصغر والكبر وغير ذلك من سائر خصوصيات الماهية، فهذه الماهية الإنسان بهذه الملاحظة، ماهيةٌ مهملةٌ، وهي بهذا اللحاظ ليست إلا هي، لا يُحكم بها ولا عليها، ولا تخرج بهذا اللحاظ عن مرتبة تقرُّرها الماهوي، فيمكن نفي جميع الصفات والنقائص عنها، فإنَّ الإنسان - مثلاً - في مرتبة الذات، لا موجودٌ ولا معدومٌ، لا عالمٌ ولا جاهلٌ، لا رجلٌ ولا امرأةٌ... بل هو هو.

وهذه هي الماهية المهملة، التي هي فوق المَقسم، أي: أنها بهذا اللحاظ لا قسمٌ ولا مَقسمٌ بعد؛ لأنه حتى اعتبار المَقسمية متأخر عن هذه المرتبة، ولذلك ينتفي جميع النقائص عنها في هذه المرتبة.

الأمر الآخر: أنَّ المقصود من " الماهية لا بشرط مقسمي " - عند الجميع -، عبارة عن الماهية التي يلحظها الذهن ويعتبرها في حال كونها مقيسةً إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها، لا مع قطع النظر عن الأمور الخارجية، فهي واقعة في النقطة المقابلة للماهية المهملة. والماهية بهذا اللحاظ، تقع مَقسماً للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، ولذا سُميت " مقسماً ".

ومن هنا يظهر أنَّ الفرق بين الماهية المهملة واللابشرط المقسمي، واضح؛ إذ الأول عبارة عن ملاحظة الماهية من دون التفاتٍ إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها، والثاني عبارة عن ملاحظة الماهية مع الاعتبارات الثلاثة.

وبعد التوجُّه لهذين الأمرين، نقول: إنَّ الماهية من حيث هي هي، يستحيل أن تكون مقسماً لتلك الاعتبارات الثلاثة، في حال وقوع الماهية اللابشرط المقسمي مقسماً لها، مما يعني: أن هذين الاصطلاحين متباينان، لا مترادفان.

ثم استدللّ طاب ثراه على أنَّ الماهية المهملة لا يصح أن يدعى بأنها تكون بنفسها مقسماً للاعتبارات الثلاثة، بدليلين:

الأول: - ما أشار إليه بقوله طاب ثراه: (وذلك لأنَّ الماهية لا تخلو من حالتين...) - وحاصله: أنَّ القانون في باب التقسيم، قائمٌ على أنَّ كلَّ قسمٍ يكون ضدّاً وقسماً لغيره من سائر الأقسام، ولا يمكن اجتماعها، ولكن كلَّ قسمٍ متَّحدٌ مع مقسمه، ويستحيل أن يكون قسماً له؛ بداهة عدم إمكان قسم الشيء قسماً للشيء.

وانطلاقاً من هذا القانون، نقول: إنَّ الماهية لا تخلو من حالتين، وهما: أن يُنظر إليها بما هي حال كونها غيرَ مقيسةٍ إلى ما هو خارج عن ذاتها، وأن يُنظر إليها حال كونها مقيسةً إلى ما هو خارج عن ذاتها، ولا ثالث لهما.

وفي الحالة الأولى تسمى "الماهية المهملة" كما هو مسلم، وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة، وعلى هذا فالملاحظة الأولى - أي: الماهية المهملة التي لوحظت غيرَ مقيسةٍ إلى الغير - تكون مباينةً لجميع الاعتبارات الثلاثة للابشرط المقسمي - التي لوحظت مقيسةً إلى الغير -، وتكون قسيمةً لها، وعندها فكيف يصح أن تكون الماهية المهملة مقسماً لها؛ إذ لا يصح أن يكون الشيء مقسماً لاعتبارات نقيضه؛ لأنَّ الماهية من



حيث هي - كما اتضح معناها - ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير، والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير، فهما متناقضان ومتباينان كما لا يخفى.

الدليل الآخر: - ما أشار إليه بقوله طاب ثراه: (على أن اعتبار الماهية غير مقيسة، اعتباراً ذهني...) - وحاصله: أن المَقْسَم دائماً وأبداً، ليس له وجودٌ مستقلٌّ عن أقسامه، بل دائماً يوجد بوجود أقسامه؛ فالكلمة - مثلاً - إما اسمٌ، أو فعلٌ، أو حرفٌ، ويستحيل أن توجد الكلمة في موردٍ إلا في ضمن أحد أقسامها، وهذا مما لا كلام فيه.

واستناداً إلى هذه المقدمة، نقول: إنَّ اعتبار الماهية من حيث هي، اعتباراً ذهني له وجودٌ مستقلٌّ في الذهن، وأنَّ الذهن يتصورها ويثبت لها أحكامها، في قبال تلك الاعتبارات الثلاثة، ونستطيع القول بأنَّ الذهن - في الواقع - يلحظ الماهية بأَنْحاءٍ أربعة:

أ - من حيث هي، ب - مشروطةٌ بوجود أمرٍ خارجي، ت - مشروطةٌ بعدم أمرٍ خارجي، ث - لا بشرط عن وجود وعدم ذلك الأمر الخارجي.

وما يكون له وجودٌ مستقلٌّ - أعني: الماهية من حيث هي - عن تلك الاعتبارات الذهنية، كيف يمكن أن يكون مَقْسَماً لوجوداتٍ ذهنيةٍ أخرى مستقلة - أعني: تلك الاعتبارات الثلاثة المتقدمة -، والحال أنَّ المَقْسَم يجب أن يكون موجوداً بوجود أحد أقسامه، ولا يعقل أن يكون له وجودٌ مستقلٌّ في مقابل وجودات الأقسام؛ وإلا كان قسيماً لها لا مَقْسَماً، وعلى هذا فيتعيَّن أن يكون المَقْسَم لهذه الاعتبارات الثلاثة، الماهية اللابشرط المَقْسَمي.

فأتضح بهذا البيان: أنَّ " الماهية المهملة " شئٌ، و " اللابشرط المَقْسَمي " شئٌ آخر، وأنهما اصطلاحان متباينان، وليسا مترادفين.

ثم أفاد الماتن طاب ثراه في المرحلة الأخرى من بحثه؛ بقوله: (وعليه، فنحن نسلّم أنّ الماهية المهملة...) ما حاصله: أنه لو أُبَيّت إلّا إطلاق ماهيّة " لا بشرط " على الماهيّة المهملة، فلك ذلك ونحن لا نمانع عنه، ولكن لا بد أن يُعلم أنّ " لا بشرط " هنا، غير " لا بشرط " في اللابشرط المَقْسَمي، وغير " لا بشرط " في اللابشرط القسَمي؛ فإنّ لهم في " لا بشرط " - على هذا - ثلاثة اصطلاحات:

١ - لا بشرط أي شيء خارج عن الماهية ذاتياتها، وهي الماهية بما هي هي التي يُقصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها، وهي الماهية المهملة.

٢ - لا بشرط مَقْسَمي، وهو الماهية التي تكون مَقْسَمًا للاعتبارات الثلاثة، أي: الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، والمراد من اللابشرط - هنا - لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة، أي: لا بشرط اعتبار " البشرط شيء " واعتبار " البشرط لا " واعتبار " اللابشرط القسَمي "، لا أنّ المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقاً من كل قيدٍ وحيثية.

والسرُّ في المطلب هو: أنّ كلّ مَقْسَمٍ بالنسبة إلى خصوصيات أقسامه، لا بد وأن يكون لا بشرط، يعني: لا هو مشروطٌ بوجود الأقسام ولا بعدمها، بل أساساً لم تُلاحظ تلك الخصوصيات في المَقْسَم؛ وإلّا لو كان المقسم بالنسبة لخصوصيات أحد أقسامه، بشرط شيء، لما كان شاملاً لبقية أقسامه، وهكذا لو كان بشرط لا، والحال أنّ المَقْسَم لا بد أن يكون ساريّاً في جميع الأقسام.

فإذن: يتعيّن أن يكون المَقْسَم بالنسبة إلى خصوصيات أقسامه، لا بشرط حتى يجتمع مع ألف شرطٍ.

واللابشرط بهذا المعنى، ليس له اعتبارٌ ذهني مستقلٌّ في قبال تلك الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، بل ليس له وجودٌ في عالم الذهن مستقلاًّ إلا بوجود أحد هذه الاعتبارات، ولا تعيّن له مستقلٌّ غير تعيناتها؛ وإلا لما كان مقسماً.

٣ - لا بشرط قسمي، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، فالمراد من لا بشرط - هنا - أنّ الماهية لدى ملاحظتها إلى ما هو خارج عن ذاتها، تكون بالنسبة إليه لا بشرط، يعني: لا هي مشروطة بوجوده ولا بعده، في مقابل بشرط شيء، وبشرط لا.

ويمكن تلخيص البحث في نقطتين:

النقطة الأولى: مغايرة اصطلاح " الماهية المهمة "، مع اصطلاح " الماهية لا بشرط مقسمي " وعدم ترادفهما؛ إذ الماهية المهمة تُلاحظ بالنظر إلى ذاتياتها من دون نظرٍ إلى غيرها، وهي بهذا اللحاظ ليست إلا هي، لا يُحكم بها ولا عليها، ولا تخرج بهذا اللحاظ عن مرتبة تقرّرها الماهوي، بينما الماهية اللابشرط المقسمي تُلاحظ مع أمرٍ خارج عن ذاتها، وبه تخرج عن حد تقرّرها الماهوي، ويُحكم عليها بأحد الاعتبارات الثلاثة، وحينئذ يكون المقسم لتلك الأقسام الثلاثة، هذه الماهية الملحوظة مع الخارج عن ذاتها.

النقطة الأخرى: أنّ الماهية المهمة لها وجودٌ مستقلٌّ في الذهن، بخلاف الماهية اللابشرط المقسمي، فإنها ليس لها وجودٌ مستقلٌّ، بل وجودها بوجود أقسامها.

توضيح بعض مفردات الدرس: -

قوله طاب ثراه: ((وتكون قسيمة لها)) اسم " تكون " الملاحظة الأولى وهي الماهية المهمة، فالمعنى: وتكون الماهية المهمة قسيمةً للاعتبارات الثلاثة.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٣٧١)

قوله طاب ثراه: ((فكيف يصح أن تكون مقسماً لها)) كما ادّعاه صاحب الكفاية تبعاً لبعض الفلاسفة؛ فإنّ الماهية تنقسم إلى قسمين:

١ - ماهية مهمة. ٢ - ماهية مقيسة إلى الغير، فالماهية المهمة قسمٌ في مقابل الماهية المقيسة إلى الغير، ولا يصح أن تكون مقسماً لها.

قوله طاب ثراه: ((لا أنّ المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقاً من كل قيدٍ وحيثية)) وإلاّ لو كانت اللابشرط مطلقاً، لكانت ماهيةً مهمةً، وهو خلف.

قوله طاب ثراه: ((وليس هذا اعتباراً ذهنياً...)) أي: وليس اللابشرط بهذا المعنى - اللابشرط المقسمي - اعتباراً ذهنياً مستقلاً في قبال تلك الاعتبارات الثلاثة.

قوله طاب ثراه: ((أو يوضع له لفظٌ بحسبه)) الضمير في لفظي "له، بحسبه" راجعٌ إلى اللابشرط المقسمي، فالمعنى: أنه لم يوضع لفظٌ للابشرط المقسمي بحسبه؛ لأنّه ليس له وجودٌ مستقلاً في الذهن، بل وجوده بوجود أحد الاعتبارات الثلاثة.

## المحاضرة ((٤٤))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٢ - اعتبار الماهية عند الحكم عليها:  
واعلم أنّ الماهية إذا حكم عليها، فإما أن يُحكم عليها بذاتها، وإما أن  
يُحكم عليها بأمرٍ خارج عنها. ولا ثالث لهما.  
وعلى الأول: فهو على صورتين:

- ١ - أن يكون الحكم بالحمل الأولي، وذلك في الحدود التامة خاصة.
  - ٢ - أن يكون بالحمل الشائع، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها؛ كالجنس وحده أو الفصل وحده، وعلى كلتا الصورتين فإن النظر إلى الماهية مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها، وهذا لا كلام فيه.
- وعلى الثاني: فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسةً إلى ما هو خارج عنها، فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي: عن تقريرها الذاتي الذي لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها وذاتياتها، وهذا واضح؛ لأنّ قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمرٍ خارج عن ذاتها؛ لأنها متناقضان.
- وعليه، لو حكم عليها بأمرٍ خارج عنها وقد لوحظت مقيسةً إلى هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبرة بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة؛ إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها - كما تقدم -، ولا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمي؛ لما تقدم أنه ليس هو تعيناً مستقلاً في قبال تلك التعيينات، بل هو مقسم لها.

ثم إنَّ هذا الغير - أي: الأمر الخارج عن ذاتها - الذي لوحظت الماهية مقيسةً إليه لا يخلو: إما أن يكون نفسَ المحمول أو شيئاً آخر، فإن كان هو المحمول فيتعين أن تُؤخذ الماهية بالقياس إليه لا بشرط قسمي؛ لعدم صحة الاعتبارين الآخرين: أما أخذها بشرط شيء - أي: بشرط المحمول - فلا يصح ذلك دائماً؛ لأنه يلزم أن تكون القضية ضرورية دائماً؛ لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول.

على أن أخذ المحمول في الموضوع يلزم منه حمل الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه، وهو مستحيل، إلا إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار؛ كحمل " الحيوان الناطق " على " الإنسان "، فإنهما متغايران باعتبار الإجمال والتفصيل، وأما أخذها بشرط لا - أي: بشرط عدم المحمول - فلا يصح؛ لأنه يلزم التناقض؛ فإنَّ الإنسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

وإن كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهية حينئذٍ مأخوذةً بالقياس إليه بشرط شيء؛ كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا؛ كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الإمام، أو لا بشرط؛ كجواز السلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة - مثلاً - أي: لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها، كما يجوز أن تكون مهمة غير مقيسة إلى شيء غير محمولها)).

الكلام في الأمر الثاني من الأمور الثلاثة التي يبينها الشيخ الماتن طاب ثراه؛ توضيحاً  
للاتجاه الثاني الذي سلكه سلطان العلماء طاب ثراه، واختاره الشيخ الماتن طاب ثراه، وهذا  
الأمر تحت عنوان:

## ٢ - اعتبار الماهية عند الحكم عليها

وما تقدّم لحد الآن من المطالب، كان بحثاً حول اعتبارات الماهية بحسب مقام  
التصور، وأما الآن فالأمر الثاني يتناول البحث حول اعتبار الماهية بحسب مقام التصديق  
والحكم على الماهية.

وقد أفاد طاب ثراه في هذا المقام ما حاصله: أنَّ الماهية عندما تُجعل موضوعاً في  
القضية ويُحكم عليها، فلا يخلو المحمول على الماهية عن أحد حالين:

الأول: إما أن يكون من ذاتيات الماهية، أعني: الأجناس والفصول.

والآخر: وإما من العوارض الخارجية لها، ولا ثالث لهما.

وعلى الأول، فهناك صورتان:

الأولى: إما أن يكون المحمول تمام ذاتيات الشيء، بأن كان المحمول جنساً قريباً  
وفصلاً قريباً، فيسمّى الحمل عندئذٍ بالحمل الأولي الذاتي، الذي يكون ملاكه الاتحاد  
مفهوماً والتغاير بالاعتبار، أعني: بالإجمال والتفصيل.

وهذا القسم من الحمل، مختصٌّ بالحدود التامة للأشياء؛ من قبيل: "الإنسان حيوان  
ناطق" مثلاً.

الصورة الأخرى: أو يكون المحمول بعض ذاتيات الشيء، فيسمّى الحمل عندئذٍ  
بالحمل الشائع الصناعي، الذي ملاكه التغاير مفهوماً والاتحاد مصداقاً.

وهذا القسم من الحمل، يختص بالحدود الناقصة للأشياء؛ من قبيل: " الإنسان حيوان"، أو " الإنسان ناطق" مثلاً.

وعلى كلتا صورتين فإنَّ النظر إلى الماهية مقصورٌ على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها، وهذا لا كلام فيه.

وعلى الثاني، فحيث إنَّ المحمول على الماهية من العوارض الخارجية؛ من قبيل: " الإنسان كاتبٌ"، و " الإنسان عالمٌ" ونحو ذلك، فلا بد - والحالة هذه - من ملاحظة الماهية حال كونها مقيسةً إلى ما هو خارجٌ عنها، ومن ثَمَّ نحكم عليها، فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدّها من حيث هي، أي: عن تقرُّرها الذاتي الماهوي الذي لا يُنظر فيه إلّا إلى ذاتها وذاتياتها؛ وذلك بدليل أنَّ قطع النظر عن جميع ما عداها من الأمور الخارجية، لا يجتمع ولا ينسجم مع الحكم عليها بأمرٍ خارجٍ عن ذاتها؛ لأنهما متناقضان.

فإذن: تتعيّن ملاحظة الماهية مقيسةً إلى ذلك الأمر الخارج عنها، وعليه لو حُكِمَ عليها بأمرٍ خارجٍ عنها وقد لوحظت مقيسةً إلى هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبرةً بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة؛ إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها - كما تقدم -، ولا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمي؛ لما تقدم أنه ليس هو تعيّنًا مستقلاً في قبال تلك التعيّنات، بل هو مقسم لها.



ثم إنَّ هذا الغير - أي: الأمر الخارج عن ذات الماهية، والذي لوحظت الماهية مقيسةً إليه - لا يخلو عن أحد أمرين: إما أن يكون نفسه هو المحمول الذي حُمل على الماهية<sup>(١)</sup>، وإما أن يكون غيره هو المحمول<sup>(٢)</sup>.

١ - فإن كان ذلك الأمر الخارج نفسه هو المحمول؛ كما لو لاحظنا الإنسان - مثلاً - مقيسةً إلى صفة الكاتب، ثم حكمنا عليه وقلنا: "الإنسان كاتبٌ"، ففي هذه الصورة يتعيَّن أن تُؤخذ الماهية بالقياس إلى ذلك الغير بنحو اللابشرط القسَمي<sup>(٣)</sup>، ولا طريق للاعتبارين الآخرين - أعني: بشرط شيء، وبشرط لا -.

أما عدم إمكان أخذها بشرط شيء، أي: بشرط المحمول؛ فلأدلة ثلاثة:  
الأول: - ما أشار إليه بقوله: (لأنَّه يلزم أن تكون القضية...) - وحاصله: أنه يلزم أن تكون جميع القضايا ضروريةً دائماً؛ من جهة أنَّ أيَّ موضوعٍ لو كان مشروطاً بوجود المحمول، فيستحيل - بطبيعة الحال - انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول، وهذا هو ملاك الضرورية، فإنَّ ملاك الضرورية - كما ثبت في علم المنطق - استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول، فعندما تقول: بشرط المحمول، فبطبيعة الحال

---

(١) مثاله: "الإنسان بشرط الكتابة كاتبٌ"، فإنَّ ماهية الإنسان قيست إلى الكتابة، وتسمَّى القضية بشرط شيء، فهنا لاحظنا الماهية مقيسةً إلى الكتابة، وحكمنا عليها بنفس الشرط - أعني: الكتابة -؛ بأن قلنا: الإنسان بشرط الكتابة كاتبٌ.

(٢) مثاله: "تقليد المجتهد بشرط العدالة جائزٌ"، فإنَّ ماهية المجتهد قيست إلى العدالة، والعدالة غير المحمول - أي: غير "جائزٌ" -، فالملاحظ هنا أنَّنا لاحظنا الماهية مقيسةً إلى العدالة، إلَّا أنَّنا حكمنا عليها بشيءٍ آخر.

(٣) ومثاله: "الإنسان لا بشرط الكتابة، كاتبٌ"، وبتعبيرٍ آخر: "الإنسان با هو، كاتبٌ".

سوف يستحيل انفكاك المحمول عن الموضوع؛ فإنَّ الإنسان بشرط الكتابة، يستحيل ألاَّ يكون كاتباً.

وعليه: فيلزم أن تكون القضية ضروريةً دائماً، وعندها فلا بد من إسقاط سائر القضايا من الممكنة والمطلقة العامة والدائمة، وحذفها من قائمة القضايا، وهذا باطلٌ بالبداهة.

الدليل الثاني: - ما أشار إليه بقوله: (على أنَّ أخذ المحمول في الموضوع...) - وحاصله: أنَّ أخذَ المحمول في الموضوع، يلزم منه حملُ الشئ على نفسه؛ وذلك إذا أخذنا الكتابة - مثلاً - في نفس الموضوع، وقلنا: "الإنسان بشرط الكتابة، كاتبٌ"، مما يعني الكاتب كاتبٌ، فقد جعلنا نفس الكاتب موضوعاً، وحملنا عليه "كاتب"، وما هذا إلاَّ حمل الشئ على نفسه، وهو باطلٌ.

الدليل الثالث: - ما أشار إليه بقوله: (وتقدّمه على نفسه) - وحاصله: أنَّ أخذَ المحمول في الموضوع، يلزم منه تقدّمُ الشئ على نفسه؛ كما في المثال المذكور: "الإنسان بشرط الكتابة، كاتبٌ"، فهنا الموضوع متقدّم رتبةً على المحمول، وقيود الموضوع "بشرط الكتابة" أيضاً متقدّمة على المحمول - أي: كاتبٌ -، فيلزم تقدّم كاتب الذي هو شرطٌ في الموضوع على "كاتب" الثانية - الذي هو المحمول -، وما هذا إلاَّ تقدّم الشئ على نفسه، وهو باطلٌ ومحالٌ للتناقض.

نعم، إذا كان هناك تغايّرٌ بحسب الاعتبار، فيجوز حمل الشئ على نفسه؛ كما في حمل "الحيوان الناطق" على "الإنسان"، فإنَّ الإنسان نفس الحيوان الناطق، إلاَّ أنَّ التغاير والاختلاف بينهما في الإجمال والتفصيل، صحَّح الحمل وإن كان من باب حمل الشئ على نفسه، وإلى هذا الاستدراك، يشير قوله طاب ثراه: (إلاَّ إذا كان هناك تغايّرٌ بحسب الاعتبار...).

وأما عدم إمكان أخذها بشرط لا، أي: بشرط عدم المحمول؛ فلاستلزامه التناقض، بتقريب: أنَّ ماهية الإنسان - مثلاً - لو لوحظت بالنسبة إلى الكتابة بشرط لا، يعني الإنسان بشرط عدم الكتابة، فيستحيل حمل الكتابة عليه؛ فإنك لا يمكن أن تقول: الإنسان بشرط عدم الكتابة كاتبٌ، فهذا اجتماع للنقيضين، وهو واضح.

٢ - وأما إذا كان ذلك الغير الخارج غيرَ المحمول، بل المحمول شيءٌ آخر، غاية ما في الأمر أنَّ هذا الغير الخارج واسطةٌ في الحمل، لا أن يكون بنفسه محمولاً، فحينئذٍ يمكن أن تكون الماهية مأخوذةً بالقياس إليه بالاعتبارات الثلاثة:

أ - بشرط شيءٍ؛ كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، كأن يقال: "المجتهد بشرط العدالة، يجوز تقليده"، فالخصوصية التي لوحظت إلى جنب الموضوع وهي العدالة، تغاير المحمول الذي هو جواز التقليد، وهذا الحمل - بهذا اللحاظ - لا إشكال فيه.

ب - بشرط لا؛ كما في وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم حضور الإمام.  
ت - لا بشرط القسمي؛ كجواز السلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة - مثلاً -، أي: لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها، فسواءً أكان المؤمن عادلاً أم لا، يجوز السلام عليه.

كما يمكن أن تكون الماهية مهملةً غير مقيسة إلى شيءٍ غير محمولها؛ باعتبار كون محمولها من ذاتياتها؛ لأنَّ الماهية المهملة أيضاً تُلحظ مقيسةً، لكن مقيسةً إلى ما هو من ذاتياتها.

إلا أن هذا البيان قد ابتلي بإشكالٍ، يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

## المحاضرة (٤٥)

قال المصنّف طاب ثراه: ((ولكن قد يُستشكل في كلّ ذلك: بأنّ هذه الاعتبارات الثلاثة، اعتبارات ذهنية، لا موطن لها إلّا الذهن، فلو تقيدت الماهية بأحدها عندما تُؤخذ موضوعاً للحكم، للزم أن تكون جميع القضايا ذهنيةً عدا حمل الذاتيات التي قد اعتُبرت فيها الماهية من حيث هي، ولبطلت القضايا الخارجية والحقيقية، مع أنها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكاليف الامتثال؛ لأنّ ما هو موطنه الذهن يمتنع إيجاده في الخارج.

وهذا الإشكال وجيهٌ لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبرٌ بأحد الاعتبارات الثلاثة على وجهٍ يكون الاعتبار قيداً في الموضوع أو نفسه هو الموضوع، ولكن ليس الأمر كذلك، فإنّ الموضوع في كلّ تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة ولكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى أنّ الموضوع في " بشرط شيء " الماهيةُ المقترنةُ بذلك الشيء، لا المقترنة بلحاظه واعتباره، وفي " بشرط لا " الماهيةُ المقترنةُ بعدمه لا بلحاظ عدمه، وفي " لا بشرط " الماهيةُ غير الملاحظ معها الشيء ولا عدمه، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء وعدمه، وإلّا لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شيء فقط، أي: بشرط اللحاظ والاعتبار.

نعم، هذه الاعتبارات هي المصحّحة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنها مأخوذة قيداً فيه حتى تكون جميع القضايا

ذهنية، ولو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضاً قضية ذهنية؛ لأنّ اعتبار الماهية من حيث هي أيضاً اعتبار ذهني.

ومما يقرب ما قلناه: من كون الاعتبار مصحّحاً لموضوعية الموضوع لا مأخوذاً فيه مع أنه لا بد منه عند الحكم بشيء، أنّ كلّ موضوع ومحمول لا بد من تصوّره في مقام الحمل وإلاّ لاستحال الحمل، ولكن هذه اللابدية لا تجعل التصوّر قيداً للموضوع أو المحمول، وإنما التصوّر هو المصحّح للحمل وبدونه لا يمكن الحمل.

وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه لا بد من تصوّر اللفظ والمعنى، ولكنّ التصوّر ليس قيداً لللفظ، ولا للمعنى، فليس اللفظ دالاً بما هو متصوّر في الذهن وإنّ كانت دلالته في ظرف التصوّر، ولا المعنى مدلولاً بما هو متصوّر وإنّ كانت مدلوليته في ظرف تصوّره، ويستحيل أن يكون التصوّر قيداً لللفظ أو المعنى، ومع ذلك لا يصح الاستعمال بدونه، فالتصوّر مقوّم للاستعمال لا للمستعمل فيه ولا لللفظ، وكذلك هو مقوّم للحمل ومصحّح له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه.

وعلى هذا يتضح ما نحن بصدد بيانه، وهو: أنه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى، لا يعقل أن نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو مع قطع النظر عن كلّ ما عداه؛ لأنّ الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذٍ مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ " بشرط شيء " وقد يؤخذ "

بشرط لا " وقد يؤخذ " لا بشرط "، ولا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعتبر وذاته لا بما هو معتبر، والاعتبار مصحح للوضع)).

كان كلامنا - أخيراً - في أن المحمول في القضية إذا كان من الأمور والعوارض الخارجية، فلا مناص من ملاحظة الماهية مقيسةً إلى تلك الأمور الخارجية، ولا يصح قطع النظر عنها، وإذا لوحظت كذلك فتكون بالاعتبارات الثلاثة: بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط قسماً.

إلا أن هذا البيان مبتلى بإشكال، حاصله: أن هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية، لا موطن لها إلاّ الذهن، ويستحيل وجودها في الخارج، وعندها فلو تُقيّدت الماهية بأحدها عندما تؤخذ موضوعاً للحكم، للزم من ذلك أمران:

أولاً: أن تكون جميع القضايا التي تكون محمولاتها من العوارض الخارجية، قضايا ذهنية؛ لأنّ الماهية المقيّدة بهذه القيود الذهنية، يكون ظرفها الذهن ويستحيل وجودها في الخارج، وبالتالي فالقضية المشتملة على هذا اللون من الماهية، قضية ذهنية لا تحكي إلاّ عن الموجودات الذهنية، وهذا معناه بطلان القضايا الخارجية والحقيقية، مع أنها عمدة القضايا؛ لكثرة استعمالها وتداولها في العلوم، بخلاف القضايا الذهنية فإنّها منحصرة في القضايا التي يمتنع وجود موضوعاتها في الخارج؛ من قبيل: اجتماع النقيضين محال، الدور باطل، وما شاكل ذلك.

وثانياً: امتناع الامتثال في التكاليف؛ من جهة أن موطن الامتثال هو الخارج، بينما موطن الماهية مقيّدة بأحد الاعتبارات الذهنية هو الذهن، وما موطنه الذهن يمتنع إيجادها في الخارج، فيستحيل إذاً امتثال التكاليف.

وإن شئت فقل: إنّ الماهية المقيّدة بها لا موطن له إلاّ الذهن، يستحيل تعلّق التكليف بها خارجاً.

وقد تصدّى الماتن طاب ثراه للإجابة على هذا الإشكال؛ بقوله: (وهذا الإشكال وجهه لو كان...)، وحاصل ما أفاده في مقام الإجابة: أنّ ما ذكرناه - من أنّ المحمول إذا كان من الأمور الخارجية، فلا بد من ملاحظة الماهية مقيسةً إلى تلك الأمور الخارجية، وإذا لوحظت كذلك فتكون بالاعتبارات الثلاثة المتقدمة - يُتطرق إليه احتمالات ثلاثة:

١ - يُحتمل أن يكون المراد أنّ تمام الموضوع لهذا المحمول والحكم، هو المجموع المركّب من المقيّد والقيد، يعني: الماهية مع الأمر الخارجي؛ فمثلاً: "المجتهد بشرط كونه عادلاً" موضوعٌ لجواز التقليد، أو "المؤمن لا بشرط كونه عادلاً أو فاسقاً" موضوعٌ لجواز السلام

٢ - كما يُحتمل أن يكون المراد أنّ تمام الموضوع لهذا الحكم، هو خصوص القيد والاعتبار، أما ذات الماهية فلا محلّ لها من الإعراب، الدور كلّ الدور لاعتبارات الماهية الثلاثة.

٣ - كما يُحتمل أن يكون المراد أنّ تمام الموضوع للحكم، هو ذات الماهية المعتبرة خاصة، وأما الاعتبارات الثلاثة فليست هي قيد الموضوع ولا تمامه.

ويعد التعرّف على هذه المحتملات، نقول: إنّ المراد إنّ كان هو الاحتمال الأول أو الثاني - وبتعبير المتن: لو كان الحكم على الموضوع "أي: الماهية" بها هو معتبرٌ بأحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيداً في الموضوع، أو نفسه هو الموضوع - فأشكالكم وجهٌ وواردٌ، وأنّ الماهية المقيّدة بهذا القيد الذهني، تكون أمراً ذهنياً، فيلزم أن تكون جميع القضايا ذهنيّة، وإذا توجّه هذا الإشكال وتمّ، فعندها يتوجّه سهمه إلى

المستشكل نفسه أيضاً، الذي استثنى الماهية المهملة - أعني: حمل الذاتيات على الذات - من الإشكال المتقدم، بأنه لا معنى لاستثنائها لو تمَّ الإشكال؛ من جهة أنَّ الحكم بالذاتيات أيضاً قضية ذهنية؛ على أساس أنَّ اعتبار الماهية ولحاظها بقيد من حيث هي أيضاً اعتبار ذهني، وظرف وجوده الذهن لا الخارج.

ولكنَّ الأمر ليس كذلك، فإنَّ مرادنا هو الاحتمال الثالث، وأنَّ تمام الموضوع في جميع تلك القضايا، هو ذات الماهية المعتبرة مجردة عن كل قيد، لا الماهية المقترنة بأحد تلك الاعتبارات الثلاثة، بمعنى: أنَّ الماهية لدى ملاحظتها مقيسةً إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها بشرط شيء، فالموضوع حينئذٍ سوف يكون ذات الماهية المقترنة بذلك الشيء، لا الماهية المقترنة بلحاظ ذلك الشيء واعتباره، وكذا الكلام في " بشرط لا، ولا بشرط ".

فإذن: لحاظ الماهية واعتبارها خارجٌ عن حريم الموضوع وليس جزءاً من الموضوع<sup>(١)</sup>. ثم استدللَّ طاب ثراه على هذا المطلب؛ بقوله: (وإلاَّ لكانت الماهية معتبرة...)، وحاصله: أنَّ الماهية في هذه الاعتبارات الثلاثة، لو كانت موضوعاً حال كونها مقيدةً بأحد تلك الاعتبارات، لَزم من ذلك أنَّ تكون الماهية معتبرة في جميع تلك الأقسام الثلاثة، بشرط شيء فقط، أي: بشرط اللحاظ والاعتبار؛ وذلك لأنَّ الماهية المنظور إليها في القسم الأول، هي الماهية المقيدة بلحاظ " بشرط شيء "، وفي الثاني الماهية المقيدة بلحاظ " بشرط لا "، وفي الثالث الماهية المقيدة بلحاظ " لا بشرط "، ففي الجميع كانت الماهية مقيدةً

---

(١) وما نحن فيه نظير: النار، فإنَّها بشرط التماس وعدم الرطوبة، تكون محرقةً، ولكن تمام المتقضي للإحراق هو ذات النار، وليست النار المقيدة والمشروطة بالتماس وعدم الرطوبة؛ وإلاَّ لكان موطنها الذهن.



بشرط اللحاظ والاعتبار، فيلزم أن تكون في الجميع بشرط شيء فقط، وهو واضح  
البطلان.

فالنتيجه: أنه يتعيّن أن يكون تمام الموضوع في تلك الاعتبارات، ذات الماهيّة، وهذا هو  
الاحتمال الثالث.

فإن قلت: إذا كان تمام الموضوع ذات الماهيّة، فإذا ما محلّ هذه الاعتبارات الثلاثة من  
الإعراب؟ ولماذا تقيسون الماهيّة إليها؟

أجاب طاب ثراه على هذا السؤال المقدّر؛ بقوله: (نعم، هذه الاعتبارات هي  
المصحّحة...)، وحاصله: أن هذه الاعتبارات هي المصحّحة لموضوعية الموضوع على  
الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنها مأخوذة قيداً فيه حتى تكون جميع القضايا  
ذهنية، بمعنى أن الموضوع لا يمكن الحكم عليه بشيء إلاّ بلحاظه وتصوّره، ولا يعني هذا  
أن تصوّره يكون جزءاً للموضوع ومقوّماً له، حتى تكون جميع القضايا ذهنيّة.

وبكلمة: أن المولى عندما يريد أن يصبّ حكمه في الواقع ونفس الأمر - أعني:  
الوجوب مثلاً - على الصلاة المشروطة بالطهارة، فلا بد أن يلحظها بلحاظ الماهيّة بشرط  
شئ، أو أنه يريد أن يرتّب حكمه على الصلاة بشرط عدم القهقهة، فلا بد أن يلحظها  
بلحاظ بشرط لا، أو الصلاة لا بشرط الحرية والرقية، فلا بد أن يلحظها لا بشرط، إلاّ أن  
الموضوع فيها ليس هو " الصلاة بشرط الطهارة، أو الصلاة بشرط عدم القهقهة، أو  
الصلاة لا بشرط الحرية والرقية "، بل الموضوع " ذات الصلاة "، وهذه اللحاظات  
والاعتبارات مصحّحة لموضوعية الموضوع؛ على أساس أن الموضوع لا يمكن الحكم عليه  
بشيء إلاّ بلحاظه وتصوّره، فاللحاظ هو شرط لصيرورة الموضوع موضوعاً وليس شرطاً  
لنفس الموضوع، حتى تكون جميع القضايا ذهنيّة.

ثم استعان الماتن طاب ثراه؛ بقوله: (ومما يقرَّب ما قلناه:...)، لتقريب هذا المطلب - وأنه كيف يكون الاعتبار مصححاً لموضوعية الموضوع، لا أن يكون مأخوذاً فيه مع أنه لا بدَّ منه عند الحكم بشيء - بالمثالين التاليين:

**الأول:** - ما أفاده طاب ثراه؛ بقوله: (أنَّ كلَّ موضوعٍ ومحمولٍ لا بدَّ من تصوُّره...) - وهو مثال تصوُّر الموضوع والمحمول في مقام الحمل، فإنه لا إشكال في أنه ثبت عندهم أنَّ كلَّ موضوعٍ ومحمولٍ لا بدَّ من تصوُّره عند الحكم؛ وإلاَّ لاستحال الحمل؛ إذ لا يمكن الحكم على موضوع بلا تصوُّره، ولا المحمول يمكن الحكم به بلا تصوُّره.

وعليه: فلا بدَّ أولاً من تصوُّر الموضوع؛ كزيد - مثلاً -، ثم تصوُّر المحمول؛ كالقيام - مثلاً -، ثم تصوُّر النسبة بينهما حتى يتسنَّى لنا الحمل والحكم بأن نقول: "زيدٌ قائمٌ".

فإذن: في كلِّ قضية ذات موضوع ومحمول مهما كانت القضية، يشترط فيها - عقلاً - تصوُّر الموضوع والمحمول في مقام الحمل، ولكن هذه اللائدية لا تجعل التصوُّر جزءاً مقوِّماً للموضوع أو المحمول، بل الموضوع ذات زيد لا زيد المتصوَّر، والمحمول ذات القيام لا القيام المتصوَّر، حتى تكون القضية ذهنيَّةً، وإنما التصوُّر هو المصحِّح للحمل فقط وبدونه لا يمكن الحمل.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنه على الرغم من أنَّ الماهية عند الحكم عليها لا بدَّ من لحاظها بواحدٍ من هذه اللحاظات الثلاثة، مع ذلك نقول: إنَّ اللحاظ ليس مقوِّماً للماهية التي يُحكم عليها بذلك الحكم، نعم الحكم على الماهية لا يتم إلاَّ في ظرف اللحاظ؛ لأنه يستحيل إذا لم تُلحظ الماهية، أن يُحكم عليها؛ نظراً إلى أنَّ الحكم على المجهول غير ممكن، فلا بدَّ - إذاً - أن تُلحظ الماهية بواحدٍ من هذه الاعتبارات، إلاَّ أنَّ هذا لا يعني أنَّ واحداً من

الاعتبارات مقوّمٌ للماهيّة للحكم عليها، وإنما الحكم ينصبُّ على ذات الماهيّة في ظرف اللحاظ.

فتحصل: أنَّ اللحاظ مصحّحٌ لموضوعيّة الموضوع للحكم الشرعي، لا أنه قيدٌ في نفس الموضوع، وفرقٌ بين أن يكون اللحاظ مصحّحاً لموضوعيّة الموضوع، وبين أن يكون قيداً في نفس الموضوع، والذي نعترف به، هو: أنَّ اللحاظ مصحّحٌ لموضوعيّة الموضوع، يعني: أنَّ الموضوع لا يمكن الحكم عليه بشيءٍ إلاّ بلحاظه وتصوّره، ولكن ليس معنى هذا أنَّ التصوّر يكون جزءاً مقوّمّاً للموضوع ولا جزءاً مقوّمّاً للمحمول، وهذا معنى أنَّ القضايا دائماً تنصبُّ على ذات الماهيّة المجردة عن اللحاظ.

المثال الآخر: - ما أفاده طاب ثراه؛ بقوله: (وكذلك عند استعمال اللفظ في معناه لابدّ...) - وهو مثال تصوّر اللفظ والمعنى في مقام الاستعمال، وأنه إذا أردنا أن نستعمل لفظاً في معنى؛ كلفظ "أسد" - مثلاً - في الحيوان المفترس، فيتعين - أولاً - أن تصوّر لفظ الأسد، ثم تصوّر معناه، حتى يتسنى لنا أن نقول: "رأيتُ أسداً" ونكون قد استعملنا لفظ "أسد" في هذا المعنى.

إلاّ أنَّ المُستعمل هو ذات اللفظ، لا اللفظ المتصوّر بقيد التصوّر، والمُستعمل فيه هو ذات المعنى، لا المعنى المتصوّر بقيد التصوّر، وإنما التصوّر مصحّحٌ ومجوّزٌ للاستعمال لا غير.

فالنتيجه النهائية: أنَّ التصوّر مقوّمٌ للاستعمال، لا للمُستعمل فيه ولا لللفظ، كما أنَّ التصوّر هو مقوّمٌ للحمل - في المثال الأول - ومصحّحٌ له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه.

وبناءً على هذا: يرتفع الإشكال السابق، فلا تكون القضايا كلها ذهنيّة، بل توجد عندنا قضايا خارجية، فـ " النار محرقة " - مثلاً - قضية خارجية؛ إذ ليس الحكم على الموضوع بما هو أمر ذهني ومتصور في الذهن، كما لا يلزم استحالة الامتثال؛ فإنه عندما يقول الشارع المقدس - مثلاً -: " تجب الصلاة المشروطة بالطهارة "، فهو ناظرٌ إلى ما في الخارج، وأنّ هذا مجاله في الخارج؛ لأنه كما ذكرنا سابقاً: هو عبارة عن الصلاة المُقرّنة بالطهارة، والمكلف يستطيع أن يأتي بالطهارة في الخارج، لا الصلاة المُقرّنة بلحاظ الطهارة حتى يلزم المحذور السابق.

ثم أفاد طاب ثراه - أخيراً - بقوله: (وعلى هذا يتضح...)، ما حاصله: أنه بهذه البيانات المتقدّمة، حولنا أن نقرب إلى ما نحن بصدد بيانه، وهو: أنّ المعنى الموضوع له اسم الجنس، ليس الماهيّة المهملة ومن حيث هي؛ من جهة أنّ الماهيّة المهملة قد قُطِعَ النظر عن جميع ما عدا الذات والذاتيات، في حين أنّا في باب وضع اللفظ للمعنى، لا يُعقل أنّ نقطع النظر عن الأمور الخارجية؛ على أساس أنّ الوضع بنفسه من المحمولات الخارجية الواردة على هذا المعنى، فيقال: " وضعتُ هذا اللفظ لهذا المعنى "، أو " المعنى الموضوع له "، فلا بدّ أن يُلاحظ المعنى حينئذٍ إلى ما هو خارجٌ عن ذاته، ولدى ملاحظته كذلك لا يخلو الأمر عن أقسامٍ ثلاثة: إما أن يؤخذ بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط.

غاية ما في البين، أنّ الموضوع له ذات المعنى المعبر، لا المعنى المعبر بما له من الاعتبار الذهني، وإنما الاعتبار واللحاظ مصحّحٌ لوضع الواضع.

## المحاضرة ((٤٦))

قال المصنّف طاب ثراه: ((٣- الأقوال في المسألة:

قلنا فيما سبق: إنّ المعروف عن قدماء الأصحاب أنهم يقولون بأنّ أسماء الأجناس موضوعة للمعاني المطلقة على وجه يكون الإطلاق قيداً للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى أنّ استعماله في المقيد مجاز، وقد صوّر هذا القول على نحوين:

الأول: أنّ الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء.

الثاني: أنّ الموضوع له المعنى المطلق، أي المعتبر لا بشرط.

وقد أُورد على هذا القول بتصويره - كما تقدّم - بأنه يلزم على كلا التصويرين أن يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، فتكون جميع القضايا ذهنية، فلو جُعِل اللفظ بما له من معناه موضوعاً في القضية الخارجية أو الحقيقية وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة.

وهذا يكذبه الواقع، ولكن نحن قلنا: إنّ هذا الإيراد إنما يتوجه إذا جُعِل الاعتبار قيداً في الموضوع له، أما لو جُعِل الاعتبار مصحّحاً للوضع، فلا يلزم هذا الإيراد كما سبق، هذا قول القدماء.

وأما المتأخرون ابتداءً من سلطان العلماء (رحمه الله) فإنهم جميعاً اتفقوا على أنَّ الموضوع له ذات المعنى - لا المعنى المطلق - حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً، وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح.

ولكنّ العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما أوجب الارتباك على الباحث وإغلاق طريق البحث في المسألة، لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنية التي وقعت في عباراتهم، واختلفوا فيها على أقوال:

١ - منهم مَنْ قال: إنّ الموضوع له هو الماهية المهملة المبهمة، أي: الماهية من حيث هي.

٢ - ومنهم مَنْ قال: إنّ الموضوع له الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي.

٣ - ومنهم مَنْ جعل التعبير الأول نفس التعبير الثاني.

٤ - ومنهم مَنْ قال: إنّ الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهملة ولا الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي، ولكنه مُلاحظ حين الوضع باعتبار اللابشرط القسمي، على أن يكون هذا الاعتبار مصحّحاً للموضوع لا قيداً للموضوع له، وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني، إلّا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً.

ولكن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون: بأنه مجازٌ في المقيّد، فينحصر قولهم في التصوير الأول على تقدير صحة النسبة إليهم.

ويتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين، فإنه يعرف  
منهما، أولاً: أنَّ " الماهية بما هي هي "، غير الماهية باعتبار الالبشرط المقسمي؛  
لأنَّ النظر فيها على الأول مقصورٌ على ذاتها وذاتياتها، بخلافه على الثاني؛ إذ  
تُلاحظ مقيسةً إلى الغير، وبهذا يظهر بطلان القول الثالث.

ثانياً: أنَّ الوضع حكمٌ من الأحكام، وهو محمول على الماهية خارج عن ذاتها  
وذاتياتها، فلا يُعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي؛ لأنه لا  
تجتمع ملاحظتها مقيسةً إلى الغير، وملاحظتها مقصورةً على ذاتها وذاتياتها.  
وبهذا يظهر بطلان القول الأول.

ثالثاً: أنَّ " الالبشرط المقسمي "، ليس اعتباراً مستقلاً في قبال الاعتبار  
الثلاثة؛ لأنَّ المفروض أنه مَقْسَم لها، ولا تحقق للمَقْسَم إلا بتحقيق أحد أنواعه  
كما تقدم، فكيف يُتصور أن يُحكم باعتبار الالبشرط المقسمي؟ بل لا معنى لهذا  
على ما تقدم توضيحه.

وبهذا يظهر بطلان القول الثاني)).

الكلام في الأمر الثالث من الأمور الثلاثة التي بيَّنها الشيخ الماتن طاب ثراه؛ توضيحاً  
للاتجاه الثاني الذي سلكه سلطان العلماء طاب ثراه، واختاره الشيخ الماتن طاب ثراه، وهذا  
الأمر تحت عنوان:

### ٣- الأقوال في المسألة

وبعد أن انتهينا - بحمد الله تعالى - من الأمرين السابقين الذين يحملان جنبه المقدمة لهذا الأمر الثالث، نرجع الآن إلى صلب البحث، وهو بيان معنى أسماء الأجناس، أي: بيان ما هو المعنى الموضوع له اسم الجنس، والأقوال في ذلك.

وقد ذكرنا سابقاً أنَّ البحث في: أنَّ الإطلاق في أسماء الأجناس، هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟

قلنا فيما سبق: إنَّ المعروف عن قدماء الأصحاب - وهو الاتجاه السائد قبل سلطان العلماء طاب ثراه - أنهم يقولون بأنَّ أسماء الأجناس موضوعة للمعاني المطلقة على وجه يكون الإطلاق قيداً للموضوع له؛ فكلمة "إنسان" - مثلاً - موضوعة لماهيّة الإنسان المقيّدة بالإطلاق.

ولازم هذا القول: أن يكون استعمال اسم الجنس في المقيّد - كما لو قيل: "أكرم إنساناً فقيراً - مجازاً.

ثم ذكر الماتن طاب ثراه، أنَّ هذا القول قد صوّر وفُسّر على نحوين:  
الأول: أنَّ الموضوع له اسم الجنس، المعنى بشرط الإطلاق على وجه يكون اعتبار هذا المعنى من باب اعتباره بشرط شيء.

والآخر: أنَّ الموضوع له اسم الجنس، المعنى المطلق، أي: المعتبر لا بشرط، بمعنى أنَّ الموضوع له ذات المعنى وذات الماهيّة، ولكن حين الوضع قد لاحظَ الواضع هذا المعنى باعتبار اللا بشرط القسيمي، على أن يكون هذا الاعتبار مصحّحاً للوضع لا قيداً للموضوع له.

ثم بيّن طاب ثراه، أنَّ ما أفاده القدماء بكلا تصويريه، قد أشكل عليه بما تقدّم من أنه يلزم على كلا التصويرين، أن يكون الموضوع له أسماء الأجناس موجوداً ذهنياً؛ بعد أن



كان اللحاظ - بشرط شيء، أو لا بشرط - أمراً ذهنياً، وبالنتيجة يلزم أن تكون جميع القضايا ذهنيّة؛ باعتبار أن اللحاظ الذهني إذا كان قيداً في المعنى الموضوع له - على هذا القول بكلا تصويريه -، فلم يمكن انطباقه على الخارج؛ نظراً إلى أن المقيّد بقيد ذهني يستحيل وجوده في الخارج، وعليه فلو أردنا أن نجعل اللفظ - أي: اسم الجنس - بما له من معناه موضوعاً في القضية الخارجية أو الحقيقية، وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون الاستعمال مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة، وهذا يكذبه الواقع؛ لأننا نرى بالوجدان أن هذا الاستعمال ليس مجازاً، فإن إسناده الكتابة - مثلاً - في الخارج إلى الإنسان، إسناده حقيقي وليس مجازياً.

ولكن نحن - فيما سبق - أجبنا على هذا الإيراد: بأن هذا إنما يتوجّه فيما إذا أخذ الاعتبار قيداً في المعنى الموضوع له، ولكن ذكرنا أن الاعتبار إنما يجعل مصحّحاً للوضع لا قيداً في الموضوع له؛ على أساس أن الوضع حكم ولا يمكن الحكم بدون لحاظ المحكوم عليه، فالواضع إنما يلحظ الماهية بأحد اللحاظات والاعتبارات المذكورة، ثم يحكم عليها.

فالحاصل: أن الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، لا هي تمام الموضوع له، ولا قيد الموضوع له، بل تمام الموضوع له ذات الماهية، وهذه الاعتبارات مصحّحة لوضع الواضع، وبالتالي فينهار هذا الإشكال من أساسه.

هذا كلّه مرتبط بنظرية القدماء من الأصحاب.

وأما نظرية المتأخرين ابتداءً من سلطان العلماء طاب ثراه، فإنهم جميعاً اتفقوا على أن الموضوع له أسماء الأجناس، ذات المعنى لا المعنى المطلق بحيث يكون قيد الإطلاق داخلياً في الموضوع له، وإنما الإطلاق يُستفاد من مقدّمات الحكمة؛ فكلمة "إنسان" - مثلاً - لم تُوضع للماهية بقيد الإطلاق، بل لذات الماهية من دون قيد الإطلاق، وعندها فلا يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً، وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح لا إبهام فيه.

إلا أن العلماء من اسأذتنا لما أرادوا أن يقرّروا هذا البحث في قالب علمي ويؤدونه بعباراتٍ فنيّة واصطلاحية، اختلفوا في تأديّة هذا المعنى بالعبارات الفنية مما أوجب الارتباك على الباحث وإغلاق طريق البحث؛ الأمر الذي استلزم تقديم مقدّمة لتوضيح الحال في المقام، وهو ما فعله الماتن طاب ثراه في المقدمتين السابقتين؛ إذ كان الغرض منهما هو توضيح جملة من الاصطلاحات والتعبيرات الفنية التي وقعت في عباراتهم، وقد اختلفوا على أقوال:

١ - منهم مَنْ قال: إنّ الموضوع له أسماء الأجناس، هو الماهية المهملة المبهمة، أي: الماهية من حيث هي<sup>(١)</sup>.

٢ - ومنهم مَنْ قال: إنّ الموضوع له أسماء الأجناس، الماهية المعتبرة باللابشر المقسمي<sup>(٢)</sup>.

٣ - ومنهم مَنْ جعل التعبير الأول نفس التعبير الثاني<sup>(٣)</sup>.

٤ - ومنهم مَنْ قال: إنّ الموضوع له ذات المعنى، لا الماهية المهملة ولا الماهية المعتبرة باللابشر المقسمي، ولكنه ملاحظٌ حين الوضع باعتبار اللابشر المقسمي، على أن يكون هذا الاعتبار مصحّحاً للموضوع لا قيداً للموضوع له<sup>(٤)</sup>.

---

(١) وهذا القول مما يلاحظ في كلمات السيد الخوئي طاب ثراه. ينظر: محاضرات في أصول الفقه - تقرير بحث السيد الخوئي للفياض ٥ / ٣٤٧.

(٢) وهذا ما أفاده سلطان العلماء طاب ثراه، على ما نسب إليه صريحاً في فوائد الأصول - تقرير بحث المحقق النائيني للكاظمي ١، ٢ / ٥٧٢.

(٣) وهذا ما ذهب إليه المرحوم صاحب الكفاية طاب ثراه تبعاً للمرحوم السبزواري طاب ثراه، وهذا ما تقدّم بيانه سابقاً.

(٤) وهذا ما نجده في كلمات المحقق الأصفهاني طاب ثراه في نهاية الدراية ١ / ٦٦٧.

ثم ذكر طاب ثراه، أن هذا القول الأخير - الرابع - هو نفس قول القدماء - أصحاب الاتجاه الأول - على التصوير الثاني، ولعل مراد القدماء هو التصوير الثاني، فيكون رأيهم متّحداً مع الرأي الرابع للمتأخرين في المسألة.

إلا أن هناك ما يبعد الاتحاد والاشتراك، وهو: أن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون: بأن استعمال المطلق في المقيّد مجاز، وأما بناءً على القول الرابع للمتأخرين فلا مجازية في البين، ولا يلزم منه أن يكون استعمال المطلق في المقيّد مجازاً، بل يكون ذلك من باب تعدّد الدال والمدلول.

ومن هنا يمكننا أن نخرج بهذه النتيجة: أن مراد القدماء ينحصر في التصوير الأول - لا الثاني - على تقدير صحة النسبة إليهم؛ لما ذكر طاب ثراه سابقاً بقوله: (بل قيل: إن نسبة القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها).

ثم أفاد الماتن طاب ثراه؛ بقوله: (ويتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال...)، ما حاصله: أنه بما ذكره الماتن طاب ثراه من المقدمتين السابقتين على هذا الأمر الثالث، يتضح حالاً ووضع هذه التعبيرات أو الأقوال الأربعة، فإنه تُعرف منهما نقاط ثلاثة:

أولاً: أن "الماهية بما هي هي" غير الماهية باعتبار اللابشرط المقسمي؛ بدليل أن النظر في الماهية على الأول مقصورٌ على ذاتها وذاتياتها، وقد قُطع عن جميع الأمور الخارجية، بخلافه على الثاني؛ إذ تُلاحظ مقيسةً إلى الغير، فتبيّن: أن هذين الاصطلاحين، تعبيران متباينان، وبهذا يظهر بطلان القول الثالث من الأقوال الأربعة المتقدمة.

ثانياً: إن الواضع حين الوضع لا يتسنّى له أن يقطع النظر عن جميع الأمور الخارجية، بل لابد أن يلحظ الماهية مقيسةً إلى ما هو خارجٌ عن ذاتها وذاتياتها؛ بدليل أن الوضع بنفسه حكمٌ من الأحكام، حكمٌ على اللفظ وحكمٌ على المعنى، ولا يمكن الحكم

بدون لحاظ المحكوم عليه، والواضع - عند الحكم على الماهية - يلحظ الماهية بأحد اللحاظات المذكورة من الاعتبارات المتقدمة، وعندها فلا يُعقل أن يُلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي وبقطع النظر عن جميع الأمور والعوارض الخارجية؛ لأنه لا تجتمع ملاحظة الماهية حال كونها مقيسةً إلى الغير مع ملاحظتها حال كونها مقصورةً على ذاتها وذاتياتها. وبهذا يظهر بطلان القول الأول من الأقوال المتقدمة، القائل بأن الموضوع له اسم الجنس، الماهية المهملة.

ثالثاً: أن "اللابشرط المقسمي"، ليس اعتباراً مستقلاً في قبال الاعتبارات الثلاثة؛ لأنَّ المفروض أنه مَقْسَمٌ لها، ولا تحقق للمقسم إلا بتحقيق أحد أقسامه كما تقدم، وليس له حكمٌ مستقلٌّ، ومعه فكيف يُتصور أن يُحكم على الماهية باعتبار اللابشرط المقسمي؟، وبهذا يظهر بطلان القول الثاني من الأقوال المتقدمة، القائل بأن الموضوع له اسم الجنس، الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي.

فالنتيجة: أنه إذا بطلت ثلاثة من تلكم الأقوال الأربعة المتقدمة - الأول، والثاني،

والثالث - فيتعيّن القول الرابع، وللحديث تنمة تأتي إن شاء الله تعالى.

## المحاضرة ((٤٧))

قال المصنّف طاب ثراه: ((فتعيّن القول الرابع، وهو أنّ الموضوع له ذاتُ المعنى، ولكنه حين الوضع يُلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمي، وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني كما أشرنا إليه، فلا اختلاف، ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء أنّهم يقولون إنه مجاز في المقيد، وهو مشكوك فيه.

بيان هذا القول الرابع: أنّ ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظٍ له، فمعناه: أنه قد لاحظته مقيساً إلى الغير، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبراً بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهية، وإذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع أطواره وحالاته وقيوده لا بد أن يعتبر على نحو اللابشرط القسمي، ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى وبين كون ذات المعنى ملحوظاً في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمي؛ لأنّ هذا اللحاظ والاعتبار الذهني - كما تقدم - صرفٌ طريقٌ إلى الحكم على ذات المعنى، وهو المصحح للموضوع له، وحين الاستعمال في ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظاً بنحو اللابشرط القسمي، بل يجوز أن يعتبر بأي اعتبارٍ كان ما دام الموضوع له ذات المعنى، فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يُقصر النظر على نفسه ويلحظه بما هو هو، ويجوز أن يلحظه مقيساً إلى الغير فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة.

وملاحظة ذات المعنى بنحو الالبشرط القسمي حين الوضع تصحيحاً له، لا  
توجب أن تكون قيداً للموضوع له.

وعليه، فلا يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً إذا كان له اعتبار الالبشرط  
القسمي حين الوضع؛ لأنه ليس الموضوع له هو المُعْتَبَرُ بما هو معتبر، بل ذات  
المُعْتَبَر، كما أن استعماله في المقيّد لا يكون مجازاً؛ لما تقدم أنه يجوز أن يُلحظ ذات  
المعنى حين الاستعمال مقيساً إلى الغير، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة التي منها  
اعتباره بشرط شيء، وهو المقيّد.

المسألة الخامسة: مقدّمات الحكمة، لما ثبت أن الألفاظ موضوعة لذات  
المعاني، لا للمعاني بما هي مطلقة، فلا بد في إثبات أن المقصود من اللفظ هو  
المطلق لتسرية الحكم إلى تمام الأفراد والمصاديق من قرينة خاصة، أو قرينة عامة  
تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادة الاطلاق)).

تحصل من مجموع ما ذكرناه: بطلان ثلاثة أقوالٍ من تلكم الأقوال الأربعة المتقدّمة،  
وعندها فيتعيّن القول الرابع، والذي جاء فيه: أن الموضوع له اسم الجنس، هو ذات المعنى  
ولكنّ الواضع حين الوضع يلاحظ هذا المعنى بنحو الالبشرط القسمي ومطلقاً، حتى  
يتسنّى له وضع لفظٍ بإزاء هذا المعنى.

وهذا القول مطابقٌ للقول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني كما أشرنا إليه، فلا  
اختلاف في البين، وبناءً على ذلك فيمكننا أن نوقع التصالح بين القدماء والمتأخرين في  
المسألة، وأنّ كلامهما مضمونٌ واحدٌ.

غاية ما في البين، أنَّ وقوع التصالح بين الطرفين في المسألة، مشروطٌ بأنَّ لا يثبت عن القدماء أنهم يقولون بأنَّ استعمال المطلق في المقيد مجازٌ، وإلاَّ لكان يناسب التصوير الأول لا الثاني.

إلاَّ أنَّ الشيخ الماتن طاب ثراه استدرك على هذا الشرط، بأنَّ ذلك غير ثابت؛ حيث قال: (وهو مشكوك فيه)، يعني: أنه ليس من المسلّم أنَّهم يقولون بالمجازية، وحينئذٍ فقد ارتفع الظلام عن المسألة، وتقع المصالحة بين الأصحاب، فتصير المسألة ذات قولٍ واحدٍ.

ثمَّ أخذ طاب ثراه ببيان هذا القول الرابع مفصلاً، وقد بحثه عبّر مقامين:

أ - مقام الوضع.

ب - مقام الاستعمال.

### مقام الوضع

إنَّ الواضع حين الوضع إذا أراد أن يضع لفظاً لمعنى، كان اللفظ من أسماء الأجناس أم الأعلام الشخصية؛ كما إذا أراد وضع لفظ "إنسان" - مثلاً - لـ "الحيوان الناطق"، فمن البين أنَّ الوضع حكمٌ من ناحية الواضع منصبٌّ على اللفظ والمعنى، فإنه يقول: "حكمتُ بأنَّ هذا اللفظ مختصٌّ بهذا المعنى"، ولا إشكال في أنَّ الوضع خارجٌ عن ذات المعنى الموضوع له وذاتيَّاته، فكان لزاماً للواضع عدم الاكتفاء بذات المعنى، بل عليه ملاحظة ذات المعنى مقيسةً إلى هذا الأمر الخارجي - أعني: الوضع -، وعند المقايسة لا يخلو الحال عن:

أ - إما أن تكون الماهية بالنسبة لذلك الأمر الخارجي، بشرط شيء.

ب - أو بشرط لا.

ت - أو لا بشرط القسمي.

وبحثنا - فعلاً - في أسماء الأجناس، ونحن ندّعي في باب أسماء الأجناس، أنّ ذات المعنى مُلاحَظٌ حين الوضع باعتبار اللا بشرط القسمي، يعني: أنّ الواضع يلحظ معنى الإنسان - أي: الحيوان الناطق - مع كلّ واحدةٍ من الخصوصيات الخارجية، وبالنسبة لتلك الخصوصيات ينظر إلى ماهيّة الإنسان بعين لا بشرط؛ فمثلاً: بالنسبة إلى العلم والجهل ينظر إلى ماهيّة الإنسان بعين لا بشرط، وهكذا بالنسبة إلى العدالة والفسق، الإيمان والكفر، البياض والسود وغيرها من الخصوصيات الخارجة عن الذات والذاتيات.

والحاصل: أنه بالنسبة إلى جميع الخصوصيات الخارجية، يُلحظ ذات المعنى بنحو اللا بشرط القسمي ومطلقاً، ومن ثمّ يُوضع لفظ "الإنسان" لذلك المعنى. ثم قد تسأل: أنه لماذا إذا أُريد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع أطواره وحالاته وقيوده لا بد أن يُعتبر على نحو اللا بشرط القسمي؟

فأجاب طاب ثراه على ذلك بما حاصله: أنّ هذا المعنى لما كان في الخارج ذا أطوارٍ وحالاتٍ وخصوصياتٍ متعددة من الصغر والكبر، العلم والجهل، الإيمان والكفر وما شاكل ذلك، والواضع أراد أن يضع لفظاً بإزاء معناه، على نحوٍ يصدق ذات المعنى، أي: على نحوٍ يكون اللفظ الموضوع مُستعملاً في معناه في جميع أطواره وحالاته وصوره؛ كما لو أراد أن يضع لفظ "رجل" لـ "ذات ثبتت له الرجولية" على نحوٍ يصدق في حال العالمية والجاهلية، الطفولة والشيخوخة، وغيرها من الحالات والقيود، فكان لا بد من ملاحظة ذات المعنى باعتبار اللا بشرط القسمي، كي يتسنى وضع اللفظ لذات المعنى.

وأما لو اعتبرنا الماهيّة بشرط شيء، فلا تكون صادقةً على ذات الماهيّة والمعنى؛ فمثلاً: لو قال: "اثنني بإنسانٍ بشرط العلم"، فإنه لا يصدق على الإنسان الجاهل، فلا يشمل الإنسان في حال جهله، وعندها فلا تكون صادقةً على جميع أفراد الماهيّة.



وهكذا لو اعتبرنا الماهية بشرط لا؛ فلو قال - مثلاً -: " ائني بإنسان بشرط عدم العلم "، فإنه لا تكون صادقة على الإنسان العالم.

وكذلك الماهية المهملة لا يمكن ملاحظتها هنا؛ لأنها تُلاحظ عندما يُحكم عليها بذاتها وذاتياتها، بينما هنا تُلاحظ بما هي خارج عن ذاتها وذاتياتها.

وكذلك الماهية اللا بشرط المقسمي لا يمكن ملاحظتها فضلاً عن شمولها لأفرادها وأطوارها، فيتعين اللا بشرط القسمي، وهذا في شمولها لجميع أفرادها واضح؛ لأنها ملحوظة بنحو لا بشرط القيود والخصوصيات، سواء انتفت أم لا؛ كما في قولك: " ائني بإنسان مطلق " فإنها شاملة لجميع الأفراد، وهذه الماهية هي التي يعبر عنها بالماهية المطلقة والماهية المأخوذة على نحو اللا بشرط القسمي، وهو المراد بلفظ " المطلق " حيثما أُطلق في هذه المباحث، والماهية بهذا الاعتبار قابلة للصدق على جميع الأفراد المقترن كل منها بخصوصية تغاير خصوصية الفرد الآخر<sup>(١)</sup>.

نعم، حري بالذكر: أن اعتبار لا بشرط، ليس قيداً للموضوع له ولا مدخلية له في المعنى الموضوع له، بل الموضوع له ذات المعنى، وهذا الاعتبار ليس إلا مصححاً ومجوزاً للوضع.

هذا كله فيما يتعلق بمقام الوضع، والذي أشار طاب ثراه إليه؛ بقوله: (أن ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظ له، فمعناه... إلخ).

### مقام الاستعمال

والذي يشير إليه بقوله: (وحيث الاستعمال في ذات المعنى لا يجب...)، وحاصله: أن الواضع حين الوضع، قد لاحظ ذات المعنى على نحو اللا بشرط القسمي، وأما حين

---

(١) أجود التقريرات - تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي ٢ / ٤٢١.

الاستعمال في ذات المعنى، فهو حرٌّ ولا يلزم أن يلحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمي، بل يجوز أن يعتبره بأي اعتبارٍ كان ما دام الموضوع له ذات المعنى، فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه ويلحظه بما هو هو، ويجوز أن يلحظه مقيساً إلى الغير فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة.

ثم أكد طاب ثراه - مرةً أخرى - على أن ملاحظة ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمي حين الوضع تصحيحاً له، لا توجب أن تكون قيداً للموضوع له.

وفي ضوء هذا البيان، يتحصل أمران:

١ - أن الموضوع له إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمي حين الوضع، لا يكون موجوداً ذهنياً؛ لأنه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بحيث يكون قيد الاعتبار - الذي هو قيدٌ ذهني - مأخوذاً جزءاً في الموضوع له، حتى يكون موجوداً ذهنياً، بل الموضوع له ذات المعتبر، وأما الاعتبار فهو مصححٌ للوضع.

٢ - كما أن استعمال المطلق في المقيّد، لا يكون مجازاً؛ لما تقدّم - آنفاً - أنه يجوز أن يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيساً إلى الغير، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة التي منها اعتباره بشرط شيء، وهو المقيّد.

فإذن: اسم الجنس قد استعمل في معناه - أعني: ذات المعنى - حتى بعد التقييد، وأما الخصوصية فتفهم من قيدٍ آخر، من باب تعدد الدال والمدلول؛ فمثلاً: "أعتق رقبةً مؤمنةً"، فإن لفظ "الرقبة" قد استعمل في معناه - أي: ذات ثبتت له الرقبة -، وأما لزوم كون الرقبة مؤمنةً، فاستفيد من كلمة "مؤمنة"، لا أن نفس كلمة "رقبة" قد استعملت في هذا المعنى أعني: كونها مؤمنةً.

ثم يقع الكلام في:

### المسألة الخامسة: مقدمات الحكمة

وهي المسألة الخامسة من مسائل مبحث المطلق والمقيّد، وقد خلصنا في المسألة الرابعة إلى هذه النتيجة: أنّ أسماء الأجناس موضوعة لذات المعاني، لا للمعاني المطلقة بقيد الإطلاق، فإذا الإطلاق والإرسال خارجٌ عن دائرة الموضوع له.

وفي ضوء هذه النتيجة، نحتاج - لغرض استفادة الإطلاق من أسماء الأجناس، وأنّ مراد المتكلم منها هو المطلق، لتسرية الحكم إلى تمام الأفراد والمصاديق - إلى قرينة خارجية تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادة الإطلاق، وتثبت أنّ مراد المتكلم هو المطلق.

واعلم أنّ القرينة على نوعين:

١ - قد تكون خاصة بموردٍ مخصوصٍ، فلا كلام لنا فيها؛ لأنّ ذلك أمرٌ يختلف باختلاف مواردِه وليس له ضابط كلي؛ كما لو أمر المولى عبده قائلاً: "أكرم رجلاً"، ثم صرح المولى بنفسه بأنك مخيرٌ في امتثال هذا الأمر، وأنّ أيّ فردٍ من أفراد الرجل أردت إكرامه فأكرمه، وهذا النوع خارجٌ عن محل بحثنا.

٢ - وقد تكون عامّة تشترك فيها جميع موارد المحاورات العرفية، تسمّى بمقدمات الحكمة، فإنّ تمت تلك المقدمات ثبت الإطلاق وإلاّ فلا.

وقد وقع الخلاف في عدد مقدمات الحكمة، وهذا ما سيأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى.

## المحاضرة ((٤٨))

قال المصنّف طاب ثراه: ((وهذه القرينة العامة إنما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى "مقدمات الحكمة"، والمعروف أنها ثلاث:

الأولى: إمكان الإطلاق والتقييد، بأن يكون متعلّق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلّق الحكم به قابلاً للانقسام، فلو لم يكن قابلاً للقسمة إلاّ بعد فرض تعلّق الحكم به؛ كما في باب قصد القرية، فإنه يستحيل فيه التقييد فيستحيل فيه الإطلاق، كما تقدّم في بحث التعبد والتوصلي. وهذا واضح.

الثانية: عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة ولا منفصلة؛ لأنه مع القرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للكلام إلاّ في المقيّد، ومع المنفصلة ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، ولكنه يسقط عن الحجية؛ لقيام القرينة المقدمة عليه والحاكمة، فيكون ظهوره ظهوراً بدوياً، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المنفصل، ولا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصديقية إنما هي على إرادة التقييد واقعاً.

الثالثة: أن يكون المتكلم في مقام البيان، فإنه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الإهمال إما رأساً، أو لأنه في صدد بيان حكم آخر، فيكون في مقام الإهمال من جهة مورد الإطلاق - وسيأتي مثاله - فإنه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق.

أما في مقام التشريع - بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلاً بل لمجرد تشريعه - فيجوز ألا يبيّن تمام مراده، مع أنّ الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظاراً لمجيئ وقت العمل، فلا يحرز أنّ المتكلم في صدد بيان جميع مراده.

وكذلك إذا كان المتكلم في مقام الإهمال رأساً، فإنه لا ينعقد معه ظهور في الإطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أي مرام.

ومثله ما إذا كان في صدد حكم آخر؛ مثل قوله تعالى: " فكلوا مما أمسكن "، الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلّمة من جهة كونه ميتة، وليس هو في مقام بيان مواضع الإمساك أنها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق من هذه الجهة.

ولو شك في أنّ المتكلم في مقام البيان أو الإهمال، فإنّ الأصل العقلائي يقتضي بأن يكون في مقام البيان؛ فإنّ العقلاء كما يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل وجاد غير هازل عند الشك في ذلك، كذلك يحملونه على أنه في مقام البيان والتفهم، لا في مقام الإهمال والإيهام.

وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث، فإنّ الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهراً في الإطلاق وكاشفاً عن أنّ المتكلم لا يريد المقيّد، وإلاّ لو كان قد أراده واقعاً لكان عليه البيان، والمفروض: أنه حكيم ملتفت جاد غير هازل وهو في مقام

البيان، ولا مانع من التقييد حسب الفرض، وإذا لم يبين ولم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الإطلاق، وإلا لكان مخلاً بغرضه.

فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد ولم يقيد المتكلم مع كونه حكيماً ملتفتاً جاداً وفي مقام البيان والتفهم، فإنه يكون ظاهراً في الإطلاق ويكون حجة على المتكلم والسامع)).

كان الكلام في القرينة العامة - التي تكشف عن إرادة الإطلاق - المسماة بمقدمات الحكمة.

وقد وقع الخلاف في عددها، والمعروف المشهور في كلماتهم أنها ثلاثة:

المقدمة الأولى: أن يكون المورد من الموارد التي يمكن فيها الإطلاق والتقييد، بأن يكون متعلق الحكم أو موضوعه قابلاً للانقسام إلى قسمين - أي: إلى حصّة واجدة للتقيد، وإلى حصّة فاقدة له - مع قطع النظر عن تعلق الحكم به، فحيث إن المورد قابلاً للإطلاق والتقييد، فمن عدم التقييد نستكشف الإطلاق.

وأما إذا كان المورد من الموارد التي يُمتنع فيها التقييد؛ كما في الانقسامات اللاحقة على الحكم - كانقسام الواجب إلى ما يقصد به امتثال أمره وما لا يقصد فيه ذلك، وانقسام المكلف إلى العالم والجاهل بالحكم - فيستحيل عندها الإطلاق أيضاً، فلا مجال فيها للتمسك بالإطلاق، كما تقدم في بحث التعبدي والتوصلي.

المقدمة الثانية: أن لا ينصب المولى في كلامه قرينة على التقييد لا متصلة ولا منفصلة؛ ضرورة أنه مع الاتيان بالقرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للكلام من أول الأمر إلا في الماهية المأخوذة بشرط شئ - أعني: المقيّد - ومع الاتيان بالقرينة المنفصلة، وإن كان ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، إلا أن هذا الظهور بعد مجيء القرينة المنفصلة، يسقط عن

الحجية؛ لفرض قيام القرينة التي هي مقدّمةٌ عليه؛ لتقدّم القرينة على ذي القرينة والمفسّر على المفسّر، فيكون ظهور الكلام في الإطلاق ظهوراً بدوياً، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المنفصل.

وعلى هذا البيان، فلا ينعقد الظهور التصديقي الكاشف عن المراد الجدي للمتكلّم، بل الظهور التصديقي إنما هو على أساس إرادة التقييد واقعاً، وقد بيّنا سابقاً أنّ مراتب الظهور ثلث:

- ١ - الظهور التصوري الناشئ من سماع اللفظ عند العالم بالوضع.
- ٢ - الظهور التصديقي أعني به: انعقاد الظهور فيما قاله المتكلم بحيث يكون قابلاً للنقل بالمعنى، وهذا الظهور يتوقف على عدم وجود القرينة المتصلة ولا يضره وجود القرينة المنفصلة، إلّا أنّ هذا الظهور غير كاشفٍ عن المراد الواقعي؛ لاحتمال أن يكون المراد الواقعي هو المقيّد، غير أنّ المتكلم لم يأتٍ بالقيد بعد.
- ٣ - الظهور التصديقي الكاشف عن مراد المتكلم واقعاً، وهذا الظهور يتوقف على عدم وجود القرينة مطلقاً سواء أكانت متصلة أم كانت منفصلة، ومع مجيئ القرينة المنفصلة - حسب الفرض - فلا ينعقد هذا الظهور للمطلق، بل هو مستقرٌّ على أساس المقيّد واقعاً.

المقدّمة الثالثة: أن يكون المتكلّم في مقام البيان، لا الإهمال والإجمال.  
والفرق بين الإهمال والإجمال، هو: أن الأوّل أن يكون المتكلّم في مقام بيان الحكم الحيثي والاعتصائي؛ كما في الخطابات الواردة في مقام أصل التشريع؛ مثل قوله تعالى: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ"<sup>(١)</sup> وأمثاله، وكما في قول الطبيب للمريض: "لا بدّ لك من شرب الدواء

"، فإنه بمجرد معانيته انحراف مزاجه يعلم أنه لابد له من شرب الدواء، ولكن الآن ليس في مقام تعيين الدواء وخصوصياته، بل ربّما لا يعلمه فعلاً، فلذا يأتي بكلامه مهماً. والثاني في أن يكون المتكلم في مقام بيان الحكم الفعلي، إلا أن المصلحة اقتضت تأديته بلفظٍ مجمل؛ لئلا يفهم المخاطب منه شيئاً، وبيانه عند الحاجة؛ كما في قول الطبيب للمريض: "لابد لك غداً من شرب الدواء الفلاني" بلا بيان لكميته وكيفيته فعلاً لمصلحة مع علمه بهما<sup>(١)</sup>.

وكون المتكلم في مقام الإهمال على نحوين:

١ - تارة يكون في مقام الإهمال رأساً ومن جميع الجهات؛ كما في قول الطبيب للمريض: "اشرب الدواء"، ولكنه فعلاً لم يبيّن له نوع الدواء، فضلاً عن كميته وكيفيته، بل من المحتمل أن لا يعلمه فعلاً، فمن الواضح أن المتكلم إذا لم يكن في مقام البيان، لم يكن لكلامه ظهور في الإطلاق حتى يتمسك به.

٢ - وأخرى يكون المتكلم بصدد بيان حكمٍ آخر، بأن كان في مقام البيان من جهة، ولم يكن في مقام البيان من الجهة التي نريد أن نتمسك بالإطلاق لإثباتها؛ كما في قوله تعالى: "فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ"<sup>(٢)</sup>، فإن هذا الكلام مسوق لبيان حلية ما يصطاده الكلب وعدم كون ما افترسه الكلب المعلم باصطياده ميتةً، وعليه فإذا شُكَّ في اعتبار الإمساك من الحلقوم في تذكّيته وعدم اعتباره، لا مانع من التمسك بإطلاق الآية الكريمة من هذه الناحية والحكم بعدم اعتبار الإمساك من الحلقوم.

(١) ينظر: وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث السيد الأصفهاني للسبزواري ٤٢٧.

(٢) سورة المائدة: آية ٤.



ولكنه ليس في مقام البيان من الجهة الأخرى، فإنه ليس إطلاق "كلوا" وارداً لبيان طهارة موضع عضه أو نجاسته، فهو في الحقيقة من هذه الجهة يكون مجملاً ليس في مقام البيان؛ ولذا لو شُكَّ في طهارة محل الإمساك وعدمها، فلا يمكن التمسك بإطلاق الآية لإثبات طهارة موضع العض؛ لأنه في مقام الإهمال من هذه الجهة، والحال أنهم يشترطون في جواز التمسك بالإطلاق، أن يكون في مقام البيان في الجهة التي يريد أن يتمسك فيها بالإطلاق، فلا تكون الآية في مقام البيان من هذه الجهة فلا محالة عندئذٍ يحكم بنجاسته.

ومن هذا البيان يتحصل: أنَّ المتكلم لا بد أن يكون في مقام البيان، لا الإهمال والإجمال رأساً، أو من جهة مورد الإطلاق.

وكون المتكلم في مقام البيان أيضاً على نحوين:

أ- أن يكون في مقام بيان أصل التشريع وتقنين القانون، بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلاً بل لمجرد تشريعه.

ب- أن يكون في مقام بيان الحكم الشرعي بهدف امتثال المكلف إياه في الخارج. فإن كان المتكلم في مقام بيان أصل التشريع من دون نظرٍ إلى الخصوصيات، فلا شبهة في عدم استفادة الإطلاق من الأدلة الواردة في بيان أصل تشريع الأحكام؛ من قبيل: أقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وصوم شهر رمضان واجبٌ وأمثال ذلك؛ فإنَّ ورود ذلك في مقام التشريع يكون قرينة على أنَّ المتكلم ليس في مقام بيان جميع مراده، بل يجوز ألاَّ يبيِّن تمام مراده، مع أنَّ الحكم في الواقع مقيّدٌ بقيدٍ لم يذكره في بيانه انتظاراً لمجيئ وقت العمل، فلا يُحرز أنَّ المتكلم في صدد بيان جميع مراده.

فالنتيجة: أنَّ المقدمة الثالثة تتمركز في أن يكون المتكلم في مقام بيان الحكم لغرض امتثال المكلف إياه في الخارج بالفعل.

وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث (فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهراً في الإطلاق وكاشفاً عن أن المتكلم لا يريد المقيد...) إلى آخر ما ذكره الشيخ الماتن طاب ثراه في المتن بكلمات واضحة لا تحتاج إلى التبيان.  
ولا بأس - أخيراً - ببيان مطلبين:

الأول: بيان ما هو المراد من كون المتكلم في مقام البيان؟

وقد ذكر بأنه ليس (المراد من كونه في مقام البيان من جميع الجهات والنواحي؛ ضرورة أن مثل ذلك لعله لم يتفق في شيء من الآيات والروايات، ولو اتفق في مورد فهو نادرٌ جداً، كما أنه ليس المراد من عدم كونه في مقام البيان: أن لا يكون في مقام التفهيم أصلاً؛ مثل: ما إذا تكلم بلغة لا يفهم المخاطب منها شيئاً؛ كما إذا تكلم للعرب بلغة الفرس مثلاً، بل المراد منه أن لا ينعقد لكلامه ظهورٌ في الإطلاق؛ كقول الطبيب للمريض: " اشرب الدواء "، فإن المريض يفهم منه أنه لابد له من شرب الدواء ولكنه ليس في مقام البيان، بل في مقام الإهمال والإجمال، ولذا لا إطلاق لكلامه بحيث يكون كاشفاً عن مراده الجدي وكان حجة على المخاطب فيحتج به عليه وبالعكس.

والحاصل: أن المراد من كونه في مقام البيان، هو أنه يلقي كلامه على نحوٍ ينعقد له ظهورٌ في الإطلاق ويكون حجة على المخاطب على سبيل القاعدة<sup>(١)</sup>.

المطلب الآخر: فيما إذا شك في أن المتكلم في مقام البيان أم لا؟

وقد أفاد الماتن طاب ثراه، ما حاصله: أنه لا إشكال في صحة التمسك بالإطلاق فيما أحرز أن المتكلم كان بصدد بيان تمام مراده، وأما إذا شك في أنه هل كان بصدد بيان تمام مراده أم لا؟، فهل يمكن التمسك بالإطلاق أم لا؟

فالمعروف والمشهور بين الأصحاب، هو استقرار بناء العقلاء على حمل كلام المتكلم على كونه في مقام البيان إذا شُكَّ في ذلك، ومن هنا قالوا: إِنَّ الأصل في كل كلام صادر عن متكلم، هو كونه في مقام البيان، فعدم كونه في هذا المقام يحتاج إلى دليل؛ (ولذا ترى المشهور لا يزالون يتمسكون بالإطلاقات مع عدم إحراز كون مُطْلَقها في مقام البيان، وبعْدَ كون تمسّكهم بها من جهة ذهابهم إلى كون المطلق موضوعاً للشيعاء والسريان)<sup>(١)</sup>.

---

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقرير بحث السيد الأصفهاني للسبزواري ٤٢٩.

## المحاضرة ((٤٩))

قال المصنّف طاب ثراه: ((تنبيهان: القدر المتيقن في مقام التخاطب:  
الأول: إنّ الشيخ المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه أضاف إلى مقدمات  
الحكمة مقدّمةً أخرى غير ما تقدم، وهي ألاّ يكون هناك قدرٌ متيقن في مقام  
التخاطب والمحاورة، وإنّ كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجاً في التمسك  
بالإطلاق.

ومرجع ذلك إلى أنّ وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة يكون بمنزلة  
القرينة اللفظية على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهورٌ في الإطلاق مع فرض  
وجوده.

ولتوضيح البحث نقول: إنّ كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين:  
١ - أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض  
المتكلم يتوقف على أن يبيّن للمخاطب ويفهمه ما هو تمام الموضوع وأنّ ما ذكره  
هو تمام موضوعه لا غيره.

٢ - أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً، ولو لم يفهم  
المخاطب أنه تمام الموضوع، فليس له غرضٌ إلاّ بيان ذات موضوع الحكم بتمامه  
حتى يحصل من المكلف الامتثال وإن لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده.

فإن كان المتكلم في مقام البيان على " النحو الأول "، فلاشك في أن وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة، لا يضر في ظهور المطلق في إطلاقه، فيجوز التمسك بالإطلاق؛ لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، وترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن إخلالاً بالغرض؛ لأنه لا يكون مجرد ذلك بياناً لكونه تمام الموضوع.

وإن كان المتكلم في مقام البيان على " النحو الثاني "، فإنه يجوز أن يكتفي بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعاً ما دام أنه ليس له غرض إلا أن يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام، أي: أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع، وبذلك يحصل التبليغ للمكلف ويمثل في الموضوع الواقعي؛ لأنه هو المفهوم عنده في مقام المحاورة، ولا يجب في مقام الامتثال أن يفهم أن الذي فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه ومن غيره.

مثلاً: لو قال المولى: " اشتر اللحم " وكان القدر المتيقن في مقام المحاورة هو لحم الغنم وكان هو تمام موضوعه واقعاً، فإن وجود هذا القدر المتيقن كافٍ لانبعاث المكلف وشرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى، فلو أن المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه ولبيانته، ولا يحتاج إلى أن يبين أنه تمام الموضوع، أما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٤١٣)

بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن، وإلاّ كان مخلاً بغرضه، فإذا لم يبيّن وأطلق الكلام، استكشف أنّ تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن وغيره.

إذا عرف هذا التقرير، فينبغي أن نبحت عما ينبغي للآمر أن يكون بصدد بيانه، هل أنه على النحو الأول أو الثاني؟ والذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية: أنه لا ينبغي من الأمر أكثر من النحو الثاني؛ نظراً إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه وهو الامتثال، ولا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع.

نعم، إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة وكان تمام الموضوع هو المطلق، فقد يظن المكلف أنّ القدر المتيقن هو تمام الموضوع وأنّ المولى أطلق كلامه اعتماداً على وجوده، فإنّ المولى دفعاً لهذا الوهم يجب عليه أن يبيّن أنّ المطلق هو تمام موضوعه، وإلاّ كان مخلاً بغرضه، ومن هذا ينتج: أنه إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة وأطلق المولى ولم يبيّن أنه تمام الموضوع، فإنه يعرف منه أنّ موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصة ما ذهب إليه في الكفاية مع تحقيقه وتوضيحه، ولكن شيخنا النائيني طاب ثراه - على ما يظهر من التقارير - لم يرتضه.

والأقرب إلى الصحة ما في الكفاية، ولا نطيل بذكر هذه المناقشة والجواب

عنها.

### الانصراف:

التنبية الثاني: اشتهر أنَّ انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق، وإنَّ تَمَّتْ مقدمات الحكمة؛ مثل انصراف المسح في آيتي التيمم والوضوء إلى المسح باليد وبياطنها خاصة.

والحق أن يقال: إنَّ انصراف الذهن إنَّ كان ناشئاً من ظهور اللفظ في المقيّد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيّد؛ لكثرة استعماله فيه وشيوع إرادته منه، فلا شك في أنه حينئذٍ لا مجال للتمسك بالإطلاق؛ لأنَّ هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيّد بالتقييد اللفظي، ومعه لا ينعقد للكلام ظهوراً في الإطلاق حتى يُتَمَسَّكْ بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور.

وأما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ بل كان من سببٍ خارجي؛ كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه، أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفاً قريباً إلى الذهن من دون أن يكون لللفظ تأثير في هذا الانصراف، - كانصراف الذهن من لفظ " الماء " في العراق مثلاً إلى ماء دجلة أو الفرات -، فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه، فلا يمنع من التمسك بأصالة الإطلاق؛ لأنَّ هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيّد بخصوصه من اللفظ، ولذا يسمَّى هذا الانصراف باسم " الانصراف البدوي "؛ لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن.

وهذا كله واضح لا ريب فيه، وإنَّما الشأن في تشخيص الانصراف أنه من أيِّ النحوين؟، فقد يصعب التمييز أحياناً بينهما للاختلاط على الإنسان في منشأ هذا الانصراف، وما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المثبَّت! وقد لا يسهل إقامة الدليل على أنه من أي نوع، فعلى الفقيه أن يثبَّت في مواضع دعوى الانصراف، وهو يحتاج إلى ذوق عالٍ وسليقة مستقيمة، وقلَّما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تُدعى، وهنا تظهر قيمة التضلع باللغة وفقهها وآدابها، وهو بابٌ يكثر الابتلاء به، وله الأثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلتها؛ ألا ترى أنَّ المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ لا شك فيه، وينصرف أيضاً إلى المسح بخصوص باطن اليد، ولكن قد يُشكَّ في كون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ، فإنه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن اليد؛ لسهولة، ولأنه مقتضى طبع الإنسان في مسحه، وليس له علاقة باللفظ، ولذا أنَّ جملةً من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذُّر المسح بباطنها؛ تمسكاً بإطلاق الآية، ولا معنى للتمسك بالإطلاق لو كان للفظ ظهورٌ في المقيد، وأما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار؛ فلعله للاحتياط؛ إذ أنَّ المسح بالباطن هو القدر المتيقن، والمفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدوياً فلا يطمئن كل الاطمئنان بالتمسك بالإطلاق عند الاختيار، وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن)).



كان الكلام وما زال حول مقدّمات الحكمة، وذكرنا أنّ المعروف والمشهور أنّ عدد مقدّمات الحكمة ثلاثة، التي بيّناها في البحث السابق، إلّا أنّ بعض الأعلام قد أضاف إلى هذه المقدّمات مقدّمةً رابعةً بل وخامسةً، وهما: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب والمحاورة، والانصراف، وقد بحثهما الشيخ الماتن طاب ثراه تحت عنوان: "تنبيهان".

#### التنبيه الأول: القدر المتيقّن في مقام التخاطب

إنّ الشيخ المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه أضاف إلى مقدّمات الحكمة مقدّمةً أخرى غير ما تقدم؛ حيث قال: (ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين، فإنه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض، لو كان بصدد البيان، كما هو الفرض...) (١).

وحاصل ما أفاده طاب ثراه: أنه يريد تارةً بالقدر المتيقن، القدر المتيقن الخارجي يعني: أنه متيقن بحسب الإرادة خارجاً من جهة القرائن منها مناسبة الحكم والموضوع. ومن الواضح أنّ مثل هذا المتيقن لا يمنع عن التمسك بالإطلاق، ولم يوهمه أحد؛ وإلّا لم يمكن التمسك بالإطلاق أصلاً في أيّ مورد؛ لوجود المتيقن بهذا المعنى في جميع الموارد.

وهذا كما لو قال المولى: "أكرم عالماً"، فإنّ العالم العادل هو المتيقن في ثبوت وجوب الإكرام له، فإنه لا يحتمل من مناسبة الحكم والموضوع أن يكون العالم الفاسق واجب الإكرام ولا يكون العالم العادل كذلك، ويحتمل العكس.

ومن هذا القليل قوله تعالى: " أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ " <sup>(١)</sup>، فَإِنَّ الْقَدْرَ الْمُتَيْقِنَ مِنْهُ، هُوَ الْبَيْعُ الْمَوْجُودُ بِالصِّيغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْمَاضِيَةِ؛ إِذْ لَا يَحْتَمِلُ مِنْ مَنَاسِبَةِ الْحُكْمِ وَالْمَوْضُوعِ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ غَيْرُهُ دُونَهُ.

وَأُخْرَى يُرِيدُ بِهِ، الْقَدْرَ الْمُتَيْقِنَ بِحَسَبِ التَّخَاطُبِ، يَعْنِي: أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ هُوَ أَنْ يَفْهَمَ الْمُخَاطَبُ مِنْ نَفْسِ الْكَلَامِ الْمُلْقَى إِلَيْهِ أَنَّهُ مُرَادُهُ جُزْئاً.

وَمِنْ شَأْنِ ذَلِكَ أُمُورٌ: عَمَدَتُهَا كَوْنُهُ وَاقِعاً فِي مَوْرَدِ السُّؤَالِ، فَإِنَّهُ كَثِيراً مَا يَكُونُ السُّؤَالُ مُقَيِّداً وَيُجِيبُ الْمُتَكَلِّمُ بِجَوَابٍ مُطْلَقٍ يَعْمُ مَوْرَدَ السُّؤَالِ، وَهُوَ كَثِيرٌ فِي الْأَخْبَارِ؛ مِثْلًا: يَسْأَلُ السَّائِلُ عَنْ حُكْمِ دَمِ الرِّعَافِ فِي الصَّلَاةِ، فَيُجِيبُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِنَفْيِ الْبَأْسِ عَنِ الدَّمِ إِذَا كَانَ أَقْلٌ مِنَ الدَّرْهِمِ، فَإِنَّ شُمُولَ الْجَوَابِ لِمَوْرَدِ السُّؤَالِ وَدُخُولَهُ تَحْتَ الْجَوَابِ مُتَيَقِّنٌ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ بَحِثٍ يَفْهَمُهُ الْمُخَاطَبُ مِنْ نَفْسِ الْجَوَابِ؛ إِذْ يَقْبَحُ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ أَنْ يُجِيبَ عَنِ السُّؤَالِ بِمَا لَا يَعْمُهُ لَغْوِيٌّ غَرَضٌ وَضَرُورَةٌ مِنْ تَقْيَةٍ وَنَحْوِهَا، وَهَذَا هُوَ مُرَادُ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ طَابَ ثَرَاهُ دُونَ الْأَوَّلِ، وَقَدْ ادَّعَى طَابَ ثَرَاهُ مَنَعَهُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِالْإِطْلَاقِ، وَأَنَّهُ إِذَا أَرَدْنَا التَّمَسُّكَ بِإِطْلَاقِ الْكَلَامِ، فَلَا بُدَّ مِنْ انْتِفَاءِ هَذَا الْقِسْمِ مِنَ الْقَدْرِ الْمُتَيْقِنِ.

وَقَدْ جَاءَ الشَّيْخُ الْمَاتِنُ طَابَ ثَرَاهُ مُوضَّحاً كَلَامَ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ طَابَ ثَرَاهُ بَيَانٍ مُفَصَّلٍ؛ مِنْ خِلَالِ قَوْلِهِ: (وَلِتَوْضِيحِ الْبَحْثِ نَقُولُ: ...)، وَحَاصِلُهُ: أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ الَّذِي يَكُونُ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ وَأَرَادَ أَنْ يُفْهَمَ مُرَامُهُ لِلْمُخَاطَبِينَ، يَتَصَوَّرُ عَلَى نَحْوَيْنِ:

**النَّحْوُ الْأَوَّلُ:** قَدْ يَكُونُ غَرَضُهُ مُتَوَقِّفاً عَلَى أَمْرَيْنِ:

أ - أَنْ يُبَيِّنَ تَمَامَ مَوْضُوعِ حُكْمِهِ وَاقِعاً. ب - وَأَنْ يُبَيِّنَ لِلْمُخَاطَبِ وَيُفْهَمُهُ مَا هُوَ تَمَامُ الْمَوْضُوعِ، وَأَنْ مَا ذَكَرَهُ هُوَ تَمَامَ مَوْضُوعِهِ لَا أَنَّ تَمَامَ مَوْضُوعِهِ أَعْمُ أَوْ أَخْصَ مِنْهُ.

النحو الآخر: وقد يكون غرض المتكلم متوقفاً على بيان الأمر الأول فقط - الذي ذكرناه في الفرع "أ" -، بأن كان في صدد بيان تمام موضوع الحكم في الواقع ونفس الأمر، ولو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع، فليس له غرض إلا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال، وإن لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده وخصوصياته.

فإن كان المتكلم في مقام البيان على "النحو الأول"، فلا شك في أن وجود القدر المتيقن في مقام المحاوره، لا يضر في ظهور المطلق في إطلاقه، فيجوز التمسك بالإطلاق، وعليه فلو شككنا في أن المتكلم هل أراد هذا النحو من القدر المتيقن أم الأعم منه؟ أمكننا التمسك بإطلاق كلامه؛ والدليل على ذلك: أنه لو كان القدر المتيقن المفروض بوحده هو تمام موضوع حكم المولى واقعاً، لوجب على المولى بيانه وإعلامه، لماذا؟ وذلك لأن غرضه - في هذا النحو - كان متوقفاً على الإعلام، وترك الإعلام اتكالاً على وجود القدر المتيقن، إخلالاً بالغرض، وحيث لم يُعلن ولم يبيّن، فيُعلم أن تمام الموضوع هو المطلق، وإلا لكان مخلاً بغرضه، وهو من الحكيم قبيحٌ.

وإن كان المتكلم في مقام البيان على "النحو الثاني"، فحينئذٍ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، يشكّل مانعاً عن التمسك بالإطلاق؛ إذ لعلّ تمام الموضوع في الواقع هو هذا القدر المتيقن، غايته أن المولى لم يتعرّض لبيانه - ظاهراً -؛ اتكالاً منه على وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، فوجود هذا النحو من القدر المتيقن أغنى المولى عن التصريح والبيان، وعليه فلا يصحّ - والحالة هذه - التمسك بالإطلاق.

خذ لذلك مثلاً: لو أن المولى قال لعبده: "اشتر اللحم"، وكان القدر المتيقن في مقام المحاوره بين المولى وعبده، هو لحم الغنم - مثلاً -، ونفرض أن لحم الغنم هو تمام موضوع

حكمه في الواقع ونفس الأمر، فحيثُ وجود هذا القدر المتيقن كافٍ لانبعاث العبد وشرائه للحم الغنم، ويشكّل قرينةً على أنّ مراد المولى من كلامه المطلق - أعني: اشتر اللحم -، هو هذا القدر المتيقن، فمن أجل ذلك لا يحقّ التمسك بالإطلاق.

ثم بعد التعرّف والإطلاع على هذه المقدمة، نعود على أصل المطلب، ونبدأ بحثنا من خلال طرح هذا السؤال: ماذا ينبغي للأمر أن يكون بصدد بيانه، هل أنه على النحو الأول، أم يكفي أن يكون على النحو الثاني؟

والذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية طاب ثراه، أنه لا ينبغي من الأمر في مقام البيان أكثر من النحو الثاني، ولا يلزم أن يكون على النحو الأول.

والسرّ في ذلك: أنّ المولى إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقةً وواقعاً، كفاه ذلك معتمداً على وجود القدر المتيقن في البين، بغيةً تحصيل مطلوبه ألا وهو الامتثال، ولا يلزمه مع ذلك أن يبيّن للمكلّف أنه تمام الموضوع، وحيث إنّنا نحتمل أنه قد اعتمد على وجود القدر المتيقن واكتفى به، فلذا لا يحقّ لنا التمسك بإطلاق كلامه.

ثم استثنى المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه مورداً، وهو: أنه إذا كان هناك قدرٌ متيقنٌ في مقام المحاورّة، إلّا أنه لم يكن الموضوع الواقعي لحكم المولى، بل كان تمام الموضوع هو المطلق، فقد يتخيّل المكلّف - بعد وجود القدر المتيقن في البين - أنّ القدر المتيقن هو تمام موضوع حكمه وأنّ المولى إنّما أطلق كلامه اعتماداً على وجوده، ففي هذه الحالة على المولى دفعاً لهذا الوهم، أن يبيّن بأنّ مراده هو المطلق وأنّ تمام موضوعه هو المطلق؛ وإلّا لكان مخلاً بغرضه.

ومن جميع ما ذكر نخرج بهذه النتيجة: في كل موردٍ كان هناك قدرٌ متيقنٌ في مقام التخابط والمحاورة، وأطلق المولى كلامه ولم يبين أنَّ القدر المتيقن هو تمام الموضوع، فيتسنى لنا الحكم بأنَّ مراده هو القدر المتيقن وأنَّ موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصة ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية طاب ثراه مع تحقيقه وتوضيحه، ولكنَّ الشيخ المحقق النائيني طاب ثراه لم يرتضِ ما أفاده صاحب الكفاية طاب ثراه، مستشكلاً عليه بإشكالين على ما يظهر من تقارير بحثه الشريف<sup>(١)</sup>.

هذا واستقرب الشيخ الماتن طاب ثراه ما في الكفاية، وأعرض عن ذكر مناقشة ما أفاده المحقق النائيني طاب ثراه والجواب عنها؛ خشية الإطالة، ونحن نسايره في ذلك. فتحصل: أنَّ وجود القدر المتيقن في مقام التخابط والمحاورة، يُعدُّ من مقدمات الحكمة عند الشيخ الماتن طاب ثراه تبعاً للمحقق صاحب الكفاية طاب ثراه.

ثمَّ تعرَّض طاب ثراه إلى:

### التنبيه الثاني

وهو ما يتعلَّق بـ " الانصراف "، وقد اشتُّهر بين الأصوليين، أنَّ الانصراف مانعٌ عن التمسُّك بالإطلاق، وإنَّ تمتَّ مقدمات الحكمة.

والمستفاد من مجموع كلمات الشيخ الماتن طاب ثراه، ما حاصله: أنَّ الحقَّ مع المشهور في ذلك، لكن بعد التعرُّف على حقيقة الانصراف وأقسامه، وأنَّ أيَّ قسمٍ من أقسامه، مانعٌ عن التمسُّك بالإطلاق<sup>(٢)</sup> ؟

---

(١) ينظر: فوائد الأصول - تقرير بحث النائيني للكاظمي ٢ / ٥٧٥، أجود التقارير - تقرير بحث

النائيني للخوئي ٢ / ٤٣٣ وما بعدها.

أما تعريف الانصراف، فهو: عبارة عن انصراف الذهن من اللفظ المطلق عند سماعه، إلى فردٍ أو صنفٍ من أفراد أو أصناف معنى اللفظ المطلق.

مثال ذلك: أ- انصراف الذهن من سماع لفظ " الحيوان " عرفاً إلى ما يقابل الإنسان، لا الجامع بينهما، مع أن معناه الموضوع له - لغةً - هو الجامع بين الإنسان وغيره، إلا أنه في الإطلاق العرفي ينصرف عن الإنسان.

ب- انصراف الذهن من قوله ﷺ: " لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه " عرفاً إلى خصوص الحيوان في مقابل الإنسان، فلا مانع من الصلاة في شعر الإنسان ونحوه.

ت - انصراف المسح في آتي الوضوء والتميم<sup>(١)</sup> إلى المسح باليد أولاً، وإلى المسح بباطنها خاصةً ثانياً.

وأما أقسامه: فقد ذكرتُ للانصراف عدّة أقسامٍ في كلمات الأعلام، إلا أن المهمّ منها قسمان، قد أشار إليهما الماتن طاب ثراه، وهما:

#### ١ - الانصراف الظهوري. ٢ - الانصراف البدوي.

أما الانصراف الظهوري، فهو: عبارة عن الانصراف الناشئ من ظهور نفس اللفظ في فردٍ أو صنفٍ من أفراد وأصناف المطلق على إثر كثرة الاستعمال في هذا المعنى المقيّد، بمعنى: أن نفس اللفظ المطلق ينصرف منه المعنى المقيّد - أعني: خصوص هذا الفرد أو الصنف -؛ لكثرة استعمال اللفظ في هذا المعنى المقيّد وشيوع إرادته من اللفظ، بحيث لو أطلق اللفظ لانصرف إلى الذهن - عرفاً - هذا الفرد أو الصنف لا غير؛ كما هو الحال في

---

(١) وتعبير المحقق النائيني طاب ثراه كما في أجود التقريرات ٢ / ٤٣٤: (أنّ الانصراف وإن كان مانعاً من جواز التمسك بالإطلاق، إلا أنّه يختصّ ببعض أقسام الانصراف ولا يعمّ جميعها).

(٢) سورة المائدة: ٦.

لفظ " الحيوان " - مثلاً -، فإنه موضوعٌ - لغةً - لمطلق ما له الحياة سواء أكان إنساناً أم غيره، فيكون معناه اللغوي جامعاً بين الإنسان وغيره، إلا أنه في الإطلاق العرفي ينصرف عن الإنسان؛ لكثرة استعماله في غير الإنسان، ونتيجة هذه الكثرة، انصراف الذهن من استعمال هذا اللفظ، إلى غير الإنسان من سائر الحيوانات.

ولا شبهة في أن هذا الانصراف بنظر العرف، مانعٌ عن التمسك بالإطلاق؛ لأنَّ هذا الظهور يجعل اللفظ المطلق بمنزلة المقيّد بالتقييد اللفظي المتصل، ومعه لا ينعقد للكلام ظهورٌ في الإطلاق حتى يُتمسك بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور.

وأما الانصراف البدوي، فهو: عبارة عن الانصراف الذي لم ينشأ من نفس اللفظ، بل من سببٍ ومنشأٍ خارجي؛ كغلبة وجود الفرد أو الصنف المُنصَرَف إليه في الخارج، أو تعارف الممارسة الخارجية لذلك الفرد أو الصنف، على نحو صار ذلك الفرد أو الصنف مألوفاً قريباً إلى الذهن ومأنوساً عنده، بحيث ينصرف إلى الذهن فوراً عند سماع اللفظ المطلق، من دون أن يكون للفظ تأثيرٌ في هذا الانصراف؛ وهذا كانصراف الذهن من لفظ " الماء " في العراق - مثلاً - إلى ماء دجلة أو الفرات؛ باعتبار غلبة وجوده في العراق.

والحق أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه، فلا يمنع من التمسك بأصالة الإطلاق؛ فمثلاً لو قال أحدٌ في العراق: " الماء طاهرٌ "، فلا يعني أنَّ خصوص ماء الفرات ودجلة يكون طاهراً، وأما غيرهما من سائر المياه فنجسة؛ لأنَّ هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المتكلم المقيّد بخصوصه من اللفظ، ومع ذلك يتبادر خصوص هذا المقيّد، فلذا يسمّى هذا الانصراف باسم " الانصراف البدوي "؛ لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن.

ثم أفاد طاب ثراه بأن جميع ما ذكرناه لحد الآن واضح لا ريب فيه، وإنما الشأن كل الشأن في تشخيص الانصراف وأنه من أي النحويين هو، مما يعني: أن النزاع بين الأصوليين صغروي؛ إذ لا إشكال - كبروياً - في لزوم الاعتناء بما يقتضيه القسم الأول من الانصراف، كما لا إشكال في عدم تأثير الانصراف البدوي على الظهور في الإطلاق.

وتشخيص الانصراف أمرٌ صعبٌ ومشكّلٌ؛ إذ قلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن ذكر لفظٍ مطلقٍ، إلا وقد ادّعي فيه الانصراف، وبموجب ذلك فعلى الفقيه أن يثبت في مواضع دعوى الانصراف بغية الوقوف على أن الانصراف المدعى هل هو ظهوري أو بدوي؟، وهذا الأمر بحاجة إلى ذوق عال وسليقة مستقيمة.

وهنا تظهر قيمة التضلع باللغة وفقهها وآدابها، وهو بابٌ يكثر الابتلاء به، وله الأثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلتها.

الآن ترى أن المسح في آتي الوضوء والتيمم له انصرافان:

أ - إلى المسح باليد. ب - إلى المسح بخصوص باطن اليد.

أما الانصراف الأول، فلا إشكال في كونه ظهورياً مستنداً إلى نفس اللفظ؛ لكثرة استعمال كلمة "المسح" في المسح باليد.

وإنما الإشكال في الانصراف الثاني، فقد يُشكُّ في كون هذا الانصراف مستنداً إلى اللفظ، فإنه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن اليد؛ لسهولة، ولأنه مقتضى طبع الإنسان في مسحه، وليست له علاقة باللفظ.



والشاهد على ذلك: أنَّ جملةً من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها<sup>(١)</sup>؛ حال كونهم متمسكين في ذلك بإطلاق "أمسحوا" في الآية المباركة، ومن البين أنه لا معنى للتمسك بالإطلاق لو كان للفظ "أمسحوا" ظهوراً في المقيّد، أي: لا معنى للتشبّه بالإطلاق لو كان للفظ "المسح" انصرافاً ظهوري، فتمسكهم بالإطلاق، شاهدٌ صدقٍ على أنَّ الانصراف الثاني انصرافٌ بدوي يزول بأدنى تأملٍ.

فإن قلت: إذا كان لكلمة "أمسحوا" في الآية المباركة إطلاقاً، بحيث يشمل حتى المسح بظاهر اليد أيضاً، فلماذا - إذاً - أفتى الفقهاء بجواز المسح بظاهر اليد في حال تعذر المسح بباطنها؟ ولماذا لم يُحيزوا ذلك مطلقاً حتى في حال الاختيار؟  
أجاب طاب ثراه: بأنَّ عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار، فلعله من باب الاحتياط؛ ووجهه: أنَّ المسح بالباطن هو القدر المتيقن، هذا من جانب.

ومن جانبٍ آخر المفروض حصول الشك في منشأ هذا الانصراف، هل هو ظهور اللفظ أم سبب خارجي؟ الأمر الذي لا يطمئن الفقيه كل الاطمئنان بالتمسك بالإطلاق حتى في حال الاختيار، ومن أجل ذلك يحتاط بالمسح بالباطن، والاحتياط طريق النجاة.  
إلى هنا استطاع أن يخرج الشيخ الماتن طاب ثراه بهذه النتيجة: أنَّ الانصراف لا إشكال في كونه مانعاً من جواز التمسك بالإطلاق، إذا كان انصرافاً ظهورياً مُستنداً إلى ظاهر اللفظ، حتى وإن تَمَّت مقدّمات الحكمة في المورد، مما يعني أنَّ الانصراف الكذائي من مقدّمات الحكمة عند الماتن طاب ثراه.

---

(١) ينظر: مدارك الأحكام - العاملي ١ / ٢١٢، الحقائق الناطرة - البحراني ٤ / ٣٥٣، غنائم الأيام - الميرزا القمي ١ / ٣٣٧، جواهر الكلام - الجواهري ٢ / ١٨٥، العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى - السيد الشبر ٢ / ١٥٨، مصباح الفقيه - الهمداني ٢ / ٣٨٧، وغيرها.

## المحاضرة ((٥٠))

قال المصنّف طاب ثراه: ((المسألة السادسة: المطلق والمقيد المتنافيان  
معنى التنافي بين المطلق والمقيد: أنّ التكليف في المطلق لا يجتمع والتكليف  
في المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معاً، أي: أنهما يتكاذبان في ظهورهما؛  
مثل قول الطبيب - مثلاً -: " اشرب لبناً " ثم يقول: " اشرب لبناً حلواً "  
وظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه، وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو  
حسب إطلاقه، وإنما يتحقق التنافي بين المطلق والمقيد إذا كان التكليف فيهما  
واحداً - كالمثال المتقدم -، فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلقاً على  
شيء وفي الآخر معلقاً على شيء آخر؛ كما إذا قال الطبيب في المثال: " إذا أكلت  
فاشرب لبناً، وعند الاستيقاظ من النوم اشرب لبناً حلواً "، وكذلك لا يتنافيان  
لو كان التكليف في المطلق إلزامياً وفي المقيد على نحو الاستحباب؛ ففي المثال لو  
وجب أصل شرب اللبن، فإنه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره أحد أفراد  
الواجب.

وكذا لا يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيد أنه تكليف في وجود ثانٍ غير  
المطلوب من التكليف الأول؛ كما إذا فهم في المقيد في المثال طلب شرب اللبن  
الحلو ثانياً بعد شرب لبنٍ ما.

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي، فنقول: لو ورد في لسان الشارع مطلقً ومقيّدً متنافيان سواء تقدم أو تأخر، وسواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فإنه لا بد من الجمع بينهما إما بالتصرف في ظهور المطلق فيُحمل على المقيّد، أو بالتصرف في المقيّد على وجه لا ينافي بالإطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله، وينبغي البحث هنا في أنه أيُّ التصرفين أولى بالأخذ؟ فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فإنَّ المطلق والمقيّد إما أن يكونا مختلفين في الإثبات أو النفي، وإما أن يكونا متفقين.

الأول: أن يكونا مختلفين، فلا شك حينئذٍ في حمل المطلق على المقيّد؛ لأنَّ المقيّد يكون قرينةً على المطلق؛ فإذا قال: " اشرب اللبن " ثم قال: " لا تشرب اللبن الحامض "، فإنه يفهم منه أنَّ المطلوب هو شرب اللبن الحلو، وهذا لا يُفرّق فيه بين أن يكون إطلاق المطلق بديلاً؛ نحو قوله: " أعتق رقبة "، وبين أن يكون شمولياً؛ مثل قوله: " في الغنم زكاة " المقيّد بقوله: " ليس في الغنم المعلوفة زكاة ".

الثاني: أن يكونا متفقين، وله مقامان:

المقام الأول: أن يكون الإطلاق بديلاً.

والمقام الثاني: أن يكون شمولياً.

فإنَّ كان الإطلاق بديلاً، فإنَّ الأمر فيه يدور بين التصرف في ظاهر المطلق بحمله على المقيّد، وبين التصرف في ظاهر المقيّد؟ والمعروف أنَّ التصرف الأول

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٤٢٧)

هو الأولى؛ لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله: "أعتق رقبة مؤمنة"، فإنَّ المقيّد ظاهرٌ في أنَّ الأمر فيه للوجوب التعيني، فالتصرف فيه إما بحمله على الاستحباب - أي: أنَّ الأمر بعتق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار أنها أفضل الأفراد -، أو بحمله على الوجوب التخييري، أي: أنَّ الأمر بعتق الرقبة المؤمنة باعتبار أنها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الأفضلية.

وهذان التصرفان وإنَّ كانا ممكنين، لكن ظهور المقيّد في الوجوب التعيني مقدّمٌ على ظهور المطلق في إطلاقه؛ لأنَّ المقيّد صالح لأنَّ يكون قرينةً للمطلق، ولعلَّ المتكلم اعتمد عليه في بيان مرامه ولو في وقتٍ آخر، لا سيما مع احتمال أنَّ المطلق الوارد كان محفوفاً بقرينة متصلة غابت عنّا، فيكون المقيّد كاشفاً عنها.

وإنَّ كان الإطلاق شمولياً؛ مثل قوله: "في الغنم زكاة"، وقوله: "في الغنم السائمة زكاة"، فلا تتحقق المنافاة بينهما حتى يجب التصرف في أحدهما؛ لأنَّ وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية، لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة إلاّ على القول بدلالة التوصيف على المفهوم، وقد عرفت أنه لا مفهوم للوصف.

وعليه، فلا منافاة بين الجملتين لنرفع اليد بها عن إطلاق المطلق.

الباب السابع: المجمل والمبين، وفيه مسائل:

- ١ - معنى المجمل والمبين

عرفوا المجمل اصطلاحاً بـ "أنه مالم تتضح دلالته" ويقابله المبين، وقد

ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل في ذكرها، والمقصود من المجمل على كل حال: ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً.

ومرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له. وعليه، يكون المبيّن ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين، فالمبيّن يشمل الظاهر والنص معاً، ومن هذا البيان نعرف: أن المجمل يشمل اللفظ والفعل واصطلاحاً، وإن قيل: إنّ المجمل اصطلاحاً مختص بالألفاظ ومن باب التسامح يطلق على الفعل)).

الكلام في المسألة السادسة وهي الأخيرة من مسائل باب المطلق والمقيّد، وهي مسألة " المطلق والمقيّد المتنافيان "، ولأجل بيان حقيقة الحال في المسألة، ينبغي رسم عدّة أمور:

#### الأمر الأول: معنى التنافي

وتنافي المطلق والمقيّد يعني: أن ظاهر الدليل المطلق لا يجتمع مع ظاهر الدليل المقيّد، مع فرض الحفاظ على ظهورهما معاً، أي: أنها يتكاذبان في ظهورهما.

مثاله: قول الطبيب - مثلاً -: " اشرب لبناً "، ثم يقول: " اشرب لبناً حلوّاً " وظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه، وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب إطلاقه. فمن الواضح: أن دليلي المطلق والمقيّد يتكاذبان في ظهورهما.

#### الأمر الثاني: شروط التنافي

والمستفاد من مجموع كلمات الشيخ الماتن طاب ثراه، أن شروط التنافي بين دليلي

المطلق والمقيّد ثلاثَةٌ، إلّا أنّها بمجموعها العام ترجع إلى شرطٍ واحدٍ<sup>(١)</sup>، وهو أن يكون التكليف في كلّ منهما واحداً لا متعدداً، وتلك الشروط:

١ - أن يكون التكليف في كلّ من المطلق والمقيّد مرسلاً غير معلقٍ على شرطٍ، وإذا كان معلقاً فلا بد أن يكون معلقاً في كلّ منهما على شيءٍ واحدٍ؛ كالمثال المتقدم، أو كما إذا قال المولى: "إنّ ظهرت فاعتق رقبةً"، و "إنّ ظهرت فاعتق رقبةً مؤمنةً" مما يكون الحكم في كلّ من الدليلين المطلق والمقيّد، معلقاً على شيءٍ واحدٍ.

وعلى هذا، فإذا كان التكليف في المطلق معلقاً على شيءٍ وفي المقيّد معلقاً على شيءٍ آخر؛ كما إذا قال المولى: "إنّ ظهرت فاعتق رقبةً" و "إنّ أفطرت فاعتق رقبةً مؤمنةً"، فلا يتحقق التنافي بينهما.

٢ - أن يكون التكليف في كلّ من المطلق والمقيّد من سنخٍ واحدٍ، بأن يكون كلّ من التكليفين إلزامياً، سواء أكانا وجوبين أم تحريميين أم أحدهما وجوبياً والآخر تحريمياً؛ كمثال المتن.

وعلى هذا، فلو كان التكليف المتعلّق بالمطلق إلزامياً، وبالمقيّد على نحو الاستحباب، فلا تكون منافاةً حينئذٍ بينهما؛ ففي مثال المتن لو وجب أصل شرب اللبن، فإنه لا ينافيه رجحان الحلّ منه؛ باعتباره أحد أفراد الواجب.

٣ - أن يُحرز بوساطة دليلٍ خاص، أن مطلوب المولى من التكليف في كلّ من المطلق

---

(١) ومن هنا نجد تعبير الميرزا النائيني طاب ثراه: (إنّ حمل المطلق على المقيّد، يتوقف على ثبوت التنافي بين الدليلين... والتنافي بين الدليلين يتوقف على وحدة التكليف المتكفّل بإثباته كلّ من الدليل المطلق والدليل المقيّد، وهي متوقفة على ثلاثة أمور).

والمقيّد، واحدٌ لا متعدّد، وإلاّ لو كان مطلوبه متعدّداً بأنّ فهم من التكليف في المقيّد بدليل خاص، أنه تكليفٌ في وجودٍ ثانٍ غير المطلوب من التكليف الأول؛ كما إذا فهم في المقيّد - في مثال المتن - طلبُ شرب اللبن الحلوّ ثانياً بعد شرب لبنٍ ما، فلا يتنافيان كما لا يخفى.

### الأمر الثالث: بيان موارد المطلق والمقيّد المتنافيين

وتوضيح ذلك إنما يتمّ بعد إعطاء فكرة مقتضبة عن الصور المختلفة للمطلق والمقيّد، فنقول:

إنّ الإطلاق في المطلق على نوعين، إما بدلي أو شمولي:

والإطلاق البدلي: ما إذا كانت نتيجة مقدّمات الحكمة الإطلاق على البدل، يعني: الدلالة على إرادة فردٍ واحدٍ لا على التعيين.

وبكلمةٍ أخرى: ما كان مصبُّ الحكم فيه الطبيعة بنحو صرف الوجود، ولما كان إيجاد الطبيعة يتحقق بإيجاد واحدٍ من أفرادها، فهذا يعني: أنّ إيجاد فردٍ من أفراد الطبيعة، يكون محققاً للامثال؛ كقول المولى - مثلاً -: " اعتق رقبةً "، فإنّ المطلوب هو صرف الوجود لطبيعة الرقبة.

والإطلاق الشمولي: ما إذا كانت نتيجة مقدّمات الحكمة الاستيعاب والشمول لجميع أفراد الطبيعة التي عرضها الإطلاق، بحيث إنّ الحكم فيه ينحلُّ بانحلال أفراد متعلّقه دون الأول؛ كقوله تعالى: " أحلّ الله البيع "، و " في الغنم زكاة " وما شاكل ذلك. وعلى كلتا الصورتين، تارةً يكون المطلق والمقيّد مختلفين بالإيجاب والسلب، وأخرى متفقين فيهما، فالمجموع أربعة صور.

وفي كلّ صورةٍ منها، تارةً يكون المطلق والمقيّد معلومي التاريخ ومتقارنين تأريخاً، وثانيةً يكونا معلومي التاريخ ولكن مع تقدّم المطلق على المقيّد، وثالثةً بالعكس، ورابعةً

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٤٣١)

يكون أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله، وخامسةً يكونا مجهولي التاريخ معاً، فمجموع الصور لحد الآن عشرون صورةً، مع وجود صورٍ أخرى في المقام، إلا أنَّ المؤثر منها هي تلك الأربعة الأولى والتي أشار إليها الشيخ الماتن طاب ثراه في المقام.

وبعد الاطلاع على صور المطلق والمقيد، أفاد الشيخ الماتن طاب ثراه ما حاصله: لو وَرَدَ في لسان الشارع مطلقٌ ومقيدٌ متنافيان، فإنه لا بد من الجمع بينهما ورفع اليد عن ظاهر أحدهما، وذلك:

أ- إما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد، بمعنى تعيّن العمل بالمقيد، وأنَّ المراد الجدّي للمتكلم هو المقيد لا المطلق.

ب- أو بالتصرف في ظهور المقيد في الوجوب التعييني على وجهٍ لا ينافي الإطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله، والتصرف في ظهور المقيد يتم إما من خلال حمله على الاستحباب وأفضل الأفراد، فيقال: إنَّ الواجب هو العمل بالمطلق غير أنَّ انتخاب هذا الفرد منه أولى؛ من قبيل: "صلِّ" و "صلِّ في المسجد" - مثلاً -.

أو حمله على الوجوب التخيري بمعنى أنَّ دليل المقيد إنَّما جيء به لبيان أنَّ الأمر بعق الرقبة المؤمنة باعتبار أنها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصيةٍ فيها حتى خصوصية الأفضلية.

وينبغي البحث - هنا - في أنه أيُّ التصرفين أولى بالأخذ ؟

وقد بحث طاب ثراه كلاً من الصور الأربعة مستقلةً:

الصورتان الأولى والثانية: ما لو كان المطلق والمقيد مختلفين بالإيجاب والسلب، سواء

أكان الإطلاق بدلياً؛ كقول المولى: " اشرب اللبن، ولا تشرب اللبن الحامض "، أو قوله: "



اعتق رقبةً، ولا تعتق رقبةً كافرةً"، أم كان شمولياً؛ كقول المولى: "في الغنم زكاةً، وليس في الغنم المعلوفة زكاةً".

وقد تسالم الأصحاب - في كلتا الصورتين - على حمل المطلق على المقيد، وهو القدر المتيقن من موارد حمل المطلق على المقيد، ونتيجة هذا الحمل هو لزوم الجمع بالتقييد، أي: تقييد المطلق بالمقيد، فيُقَيَّد اللبن في المثال الأول بغير الحامض، والرقبة في المثال الثاني بغير الكافرة، والزكاة في المثال الثالث بغير المعلوفة.

والسرُّ في الحمل المزبور، هو: أنَّ المقيد - كالمخصَّص - قرينةٌ وبيانٌ على مراد المتكلم من المطلق، فمجيئه إنما هو لتفسير وتبيين مراده، ولا إشكال في تقديم القرينة على ذي القرينة، والبيان على ذي البيان، فيُقَدَّم المقيَّد على المطلق.

فإذن: لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد - إذا كانا مختلفين بالإيجاب والسلب - بين أن يكون إطلاق المطلق بدلياً أو شمولياً.

وأما إذا كان المطلق والمقيد - المتنافيان - متوافقين بالإيجاب والسلب، فهاهنا تختلف الصورتان الثالثة والرابعة، من حيث كون الإطلاق بدلياً أو شمولياً.

فالصورة الثالثة: ما إذا كان المطلق والمقيد متوافقين بالإيجاب والسلب، وكان الإطلاق فيه بدلياً؛ كما في مثل: "اعتق رقبةً، واعتق رقبةً مؤمنةً" <sup>(١)</sup>، فإنَّ الأمر في هذه الصورة يدور بين التصرف في ظاهر المطلق بحمله على المقيد وتقييده به، وبين التصرف في ظاهر المقيد بحمله على الاستحباب أو الوجوب التخيري، وهذا ما وقع فيه الخلاف بين الأعلام، وأنَّ أيَّ التصرفين أولى؟

---

(١) ومن الجدير بالتنبيه على أنَّ البدليين المتفقين لا يكونوا إلَّا إيجابيين ولا يكونا سلبيين؛ لأنَّ السلبي مثل: "لا تعتق رقبةً كافرةً" يكون استغراقياً؛ نظراً إلى أنَّ النفي ظاهرٌ في الاستغراق.

وقد ذهب المشهور ومنهم الشيخ الماتن طاب ثراه، إلى أنَّ التصرف الأول هو الأولى أعني: لزوم حمل المطلق على المقيد أيضاً، ويكون حاله حال المختلفين بالإيجاب والسلب، وعندها فلا بد من رفع اليد عن ظهور المطلق في إطلاقه؛ من جهة أنَّ المقيد صالحٌ لأنَّ يكون قرينةً على مراد المتكلم من المطلق، ولعلَّ مراد المتكلم واقعاً من المطلق، خصوص هذا الفرد الذي بيَّنه بتوسط دليل المقيد، الأمر الذي يمنع علينا باب التمسُّك بإطلاق الكلام، ولا سيما مع احتمال أنَّ المطلق الوارد كان محفوفاً بقرينة متصلة غابت عنا، فيكون المقيد كاشفاً عنها.

والصورة الرابعة: ما إذا كان المطلق والمقيد متوافقين بالإيجاب والسلب، وكان الإطلاق شمولياً؛ كما في مثل: " في الغنم زكاةً، وفي الغنم السائمة زكاةً "، فالمعروف والمشهور بينهم أنه لا موجب لحمل المطلق على المقيد؛ لعدم التنافي بينهما في مثل هذه الحالة حتى يجب التصرف في أحدهما؛ لأنَّ وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية، لا ينافي وجوب الزكاة في مطلق الغنم حتى غير السائمة.

فإذن: لما انعدم التنافي بين المطلق والمقيد في هذه الصورة، فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، وإنَّما يُحمل المقيد فيها على أفضل الأفراد.

نعم، هذا إنَّما يتم فيما إذا لم نقل بدلالة الوصف على المفهوم، وأما إذا قلنا بها فيكون مفهوم المقيد منافياً للمطلق، فيقدَّم عليه؛ لما عرفت من أنَّ المفهوم الأخص يقيّد العام.

إلاَّ أنه قد عرفت - كما تقدَّم في مبحث المفاهيم - أنه لا مفهوم للوصف، وعليه: فلا منافاة بين الجملتين حتى يُصار إلى رفع اليد عن إطلاق المطلق والقول بالتقييد.

وبذلك يُنهي طاب ثراه البحث عن مباحث باب المطلق والمقيد.

ثم تعرّض طاب ثراه، إلى الباب السابع - وهو الأخير - من أبواب مباحث الألفاظ، وهو باب "المجمل والمبيّن".

ومجموع مطالب الشيخ الماتن طاب ثراه في هذا الباب، يتلخص في مسألتين:

المسألة الأولى: وقد عرّض طاب ثراه في هذه المسألة، ستة نكات:

١ - تعريف المجمل.

٢ - تعريف المبيّن.

٣ - أقسام المجمل.

٤ - أقسام المبيّن.

٥ - أسباب الإجمال.

٦ - بيان نسبة المجمل والمبيّن.

أما النكتة الأولى - تعريف المجمل -:

فقد عرّفه المشهور اصطلاحاً بأنه: ما لم تتضح دلالته<sup>(١)</sup>، والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة، والمراد بالموصلة اللفظ الموضوع، فلا يرد النقض بالمهمّل.

وأما الشيخ الماتن طاب ثراه، فقد عقّب على ذلك بأمرين:

الأول: أنّ هذا التعريف قد نُوقش بعدة مناقشات وإيرادات من حيث جامعية التعريف ومانعيته، إلّا أنه لا طائل في ذكرها؛ على أساس أنّ هذه التعاريف لفظية وليست حقيقية، فلا وقع لتلكم الإيرادات.

---

(١) ينظر: معالم الدين ١٥٢، مفاتيح الأصول - الطباطبائي الكربلائي ٢٢٢، مطارح الأنظار - الأنصاري

والأمر الآخر: أن الإجمال - كما سيأتي - كما يقع في أقوال المتكلم، كذلك يقع في أفعال الفاعل، فمن هنا يكون المقصود من المَجْمَل - على كل حال -: ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً، وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلاً.  
وفي ضوء هذا فيكون تعريفنا للمَجْمَل بأنه: اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له <sup>(١)</sup>.

#### النكته الثانية - تعريف المبيّن :-

وقد عرّفه المشهور اصطلاحاً بأنه: ما اتّضحت دلالته.  
وأما الشيخ الماتن طاب ثراه، فقد عقّب بما تقدم في تعريف المَجْمَل، وعليه فيكون تعريف المبيّن عنده طاب ثراه بأنه: عبارة عن القول أو الفعل الذي له ظاهرٌ يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين.

#### النكته الثالثة - أقسام المَجْمَل :-

والمَجْمَل ينقسم - في تقسيمٍ عامٍّ - إلى قسمين:

١ - الإجمال في الألفاظ.

٢ - الإجمال في الأفعال.

وما كان في الألفاظ، تارةً يكون في اللفظ المفرد؛ مثل: كلمة "عين" المشتركة بين عدّة معانٍ، فإنها عند الإطلاق لا يُدرى أيُّ المعاني أرادها المتكلم عند فقد القرينة المعيّنة.  
وأخرى يكون في اللفظ المركب؛ كما في مرجع الضمير حيث يتقدمه أمران يصلح لكل واحدٍ منهما؛ نحو: "ضرب زيدٌ عمرواً، فضربتُه" لتردده بين زيد وعمرو.

---

(١) ولذا نجد أن الشيخ الأنصاري طاب ثراه، قد ذكر بأنّ (تقسيم المَجْمَل إلى الفعل والقول، لا يدل على جريان الاصطلاح عليه كما لا يخفى) مطارح الأنظار ٢٢٥.

وما كان في الأفعال؛ كما إذا صلى النبي الأكرم ﷺ صلاةً في وقتٍ معيّن، ولم يظهر وجهها، هل صلاتها بقصد الوجوب أم بقصد الندب، فإذا لم يظهر لنا مراد الفاعل.

ومن هذا البيان نعرف أنّ المجمل - في الاصطلاح - يشمل اللفظ والفعل معاً، ولا يختص باللفظ، كما عليه جمعٌ من الأصوليين<sup>(١)</sup>.

خلافاً لما ذكره المحقق صاحب الفصول طاب ثراه؛ بقوله: (إلاّ أنّ يُجْعَلَ المجمل الذي هو موضوع الباب، مخصوصاً بمجمل الألفاظ، ويُنزَل تعرّضهم في الأثناء لغيره من أنواع المجمل بالمعنى الأعم - كالفعل وغيره - على الاستطراد)<sup>(٢)</sup>.

وهذا ما أشار إليه الماتن طاب ثراه؛ بقوله: (وإن قيل: إنّ المجمل اصطلاحاً يختص بالألفاظ ومن باب التسامح يُطلق على الفعل).

النكتة الرابعة - أقسام المبيّن -:

وللمبيّن تقسيان:

التقسيم الأول - ما أشار إليه الماتن طاب ثراه؛ بقوله: (فالمبيّن يشمل...): -:

المبيّن إما نصٌّ وإما ظاهرٌ:

والنصُّ عبارة عما لو كانت دلالته على مراد المتكلم يقينيةً بحيث لا يُحتمل فيها الخلاف؛ كقول القائل: "زيدٌ قائمٌ" - مثلاً -.

والظاهر عبارة عما لو كانت دلالته على مراد المتكلم ظنيةً بحيث يتطرق فيها احتمال الخلاف؛ كقول المولى - مثلاً -: "أكرم العلماء" الظاهر في العموم، إلاّ أنه من المُحتمل أنّ

---

(١) ينظر: مبادئ الوصول إلى علم الأصول - العلامة الحلي ١٥٥ - ١٥٦، معالم الدين ١٥٢، قوانين الأصول - القمي ٣٣٢.

(٢) الفصول الغروية ٢٢٤.

مراد المتكلم ليس هو عموم العلماء، بل خصوص العدول منهم.  
وعلى أي حال، فسواء أكانت دلالة اللفظ يقينية أم ظنيّة، على كلا التقديرين يكون اللفظ مبيّناً، فمن أجل ذلك عرّف الماتن طاب ثراه المبيّن بأنه: (ما كان له ظاهرٌ يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين)، ثم عَقَّبَ على ذلك بقوله: (فالمبيّن يشمل الظاهر والنصّ معاً).

التقسيم الآخر - وهو ما نجده في كلمات صاحب المعالم طاب ثراه<sup>(١)</sup> -:  
إنَّ المبيّن ينقسم - كالمجمل - إلى: أ - ما يكون قولاً مفرداً، أو مركباً، ب - ما يكون فعلاً.

فالقول من الله سبحانه وتعالى، ومن النبي الأكرم ﷺ، وهو كثير؛ كقوله تعالى: " صَفَرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا " <sup>(٢)</sup> إلى آخر الآيات، فإنه بيان لقوله سبحانه: " إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً " <sup>(٣)</sup> في أظهر الوجهين، وكقوله ﷺ: " فيما سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ " <sup>(٤)</sup>، فإنه بيان لمقدار الزكاة المأمور بإتيانها.

والفعل من النبي الأكرم ﷺ؛ كصلاته، فإنها بيان لقوله تعالى: " وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ " <sup>(٥)</sup>، وكحجه، فإنه بيان لقوله تعالى: " وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " <sup>(٦)</sup>.

(١) ينظر: معالم الدين ١٥٧.

(٢) سورة البقرة: ٦٩.

(٣) سورة البقرة: ٦٧.

(٤) عوالي اللثالي - ابن أبي جمهور الأحسائي ٢ / ٢٣١ ح ١٦.

(٥) سورة المزمل: ٢٠.

(٦) سورة آل عمران: ٩٧.

## المحاضرة ((٥١))

قال المصنّف طاب ثراه: ((ومعنى كون الفعل مجملاً أن يُجهل وجه وقوعه؛ كما لو توضأ الإمام عليه السلام - مثلاً - بحضور واحدٍ يتقى منه أو يحتمل أنه يتقيه، فيحتمل أن وضوءه وقع على وجه الثقة فلا يستكشف مشروعية الضوء على الكيفية التي وقع عليها، ويحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته.

ومثل ما إذا فعل الإمام عليه السلام شيئاً في الصلاة كجلسة الاستراحة - مثلاً - فلا يُدرى أن فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملاً، وإن كان من ناحية دلالته على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبيناً. وأما اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيرة قد يتعذر إحصاؤها، فإذا كان مفرداً فقد يكون إجماله لكونه لفظاً مشتركاً ولا قرينة على أحد معانيه؛ كلفظ "عين" وكلمة "تضرب" المشتركة بين المخاطب والغائبة، و "المختار" المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول.

وقد يكون إجماله لكونه مجازاً، أو لعدم معرفة عود الضمير فيه الذي هو من نوع "مغالطة المماراة"؛ مثل قول القائل لما سُئل عن فضل أصحاب النبي صلى الله عليه وآله، فقال: "مَنْ بنته في بيته"، وكقول عقيل: "أمرني معاوية أن أسب علياً، ألا فالعنوه!".

وقد يكون الإجمال لاختلال التركيب؛ كقوله: وما مثله في الناس إلا مملّكاً  
\* أبو امه حيُّ أبوه يقاربه.

وقد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقريئة؛ كقوله تعالى: " محمد رسول  
الله والذين معه أشداء على الكفار... " الآية، فإنَّ هذا الوصف في الآية يدل  
على عدالة جميع مَنْ كان مع النبي من أصحابه، إلاَّ أنَّ ذيل الآية " وعد الله  
الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرةً وأجرًا عظيمًا "، صالح لأن يكون  
قريئةً على أنَّ المراد بجملة " والذين معه " بعضهم لا جميعهم، فتصبح الآية  
مجملةً من هذه الجهة.

وقد يكون الإجمال لكون المتكلم في مقام الإهمال والإجمال، إلى غير ذلك من  
موارد الإجمال مما لا فائدة كبيرة في إحصائه وتعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مجملاً عند شخصٍ مبيناً عند شخصٍ آخر.  
ثم المبين قد يكون في نفسه مبيناً، وقد يكون مبيناً بكلامٍ آخر يوضح  
المقصود منه.

## ٢ - المواضع التي وقع الشك في إجمالها

لكلِّ من المجمل والمبين أمثلة من الآيات والروايات والكلام العربي لا  
حصر لها، ولا تخفى على العارف بالكلام، إلاَّ أنَّ بعض المواضع قد وقع الشك  
في كونها مجملةً أو مبينةً، والمتعارف عند الأصوليين أنَّ يذكروا بعض الأمثلة من



ذلك لشحذ الذهن والتمرين، ونحن نذكر بعضها أتباعاً لهم، ولا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين.

فمنها: قوله تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما".

فقد ذهب جماعة إلى أنَّ هذه الآية من المجمل المتشابه، إما من جهة لفظ "القطع"؛ باعتبار أنه يطلق على الإبانة ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين: "قطعها"، كما يقال لمن أبانها كذلك، وإما من جهة لفظ "اليَد"؛ باعتبار أنَّ "اليَد" تطلق على العضو المعروف كله، وعلى الكف إلى أصول الأصابع، وعلى العضو إلى الزند، وإلى المرفق، فيقال مثلاً: "تناولت بيدي" وإنما تناول بالكف بل بالأنامل فقط.

والحق أنها من ناحية لفظ "القطع" ليست مجملة؛ لأنَّ المتبادر من لفظ "القطع" هو الإبانة والفصل، وإذا اطلق على الجرح فباعتبار أنه أبان قسماً من اليَد، فتكون المساحة في لفظ "اليَد" عند وجود القرينة، لا أنَّ "القطع" استعمل في مفهوم "الجرح" فيكون المراد في المثال من "اليَد" بعضها؛ كما تقول: "تناولت بيدي" وفي الحقيقة إنما تناولت ببعضها.

وأما من ناحية "اليَد"، فإن الظاهر أنَّ اللفظ لو خلي ونفسه يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، ولكنه غير مراد يقيناً في الآية، فيتردد بين المراتب العديدة من الأصابع إلى المرافق؛ لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب، فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية،

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٤٤١)

وإن كانت مبينة بالأحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفة عن إرادة القطع من أصول الأصابع.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب "، وأمثاله من المركبات التي تشتمل على كلمة " لا " التي لنفي الجنس؛ نحو " لا صلاة إلا بظهور "، و " لا بيع إلا في ملك "، و " لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد "، و " لا غيبة لفاسق "، و " لا جماعة في نافلة " ونحو ذلك، فإن النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهراً لنفس الماهية والحقيقة.

وقالوا: إنَّ إرادة نفي الماهية متعذر فيها، فلا بد أن يُقدَّر - بطريق المجاز - وصف للماهية هو المنفي حقيقةً، نحو: الصحة، والكمال، والفضيلة، والفائدة، ونحو ذلك، ولما كان المجاز مردداً بين عدة معان كان الكلام مجملاً، ولا قرينة في نفس اللفظ تعيّن واحداً منها، فإن نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة، ولا نفي الكمال بأولى من نفي الفائدة... وهكذا.

وأجاب بعضهم: بأن هذا إنما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعاً للأعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة، وأما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة، بل هو المتعين على الأكثر، فلا إجمال، وأما في غير الألفاظ الشرعية؛ مثل قولهم: " لا علم إلا بعمل " فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً؛ إذ يتعذر نفي الحقيقة)).

كان الكلام وما زال في المسألة الأولى من مسألتي مبحث المجمل والمبين، وقد عَرَضَ طاب ثراه في هذه المسألة، ستة نكاتٍ، وبلغ الكلام فعلاً إلى:

النكتة الخامسة - أسباب وموجبات الإجمال، وقد أشار إليها طاب ثراه؛ بقوله: (ومعنى كون الفعل مجملاً أن يُجهل وجه وقوعه...):-

أما الإجمال في الفعل، فمُنشأه ووجهه: اشتراك الفعل في وقوعه على وجوه عديدة، وإذا جُهل وجه وقوعه تردّد بين جميع ما يحتمله من الوجوه، فيكون مجملاً وغير ظاهر الدلالة؛ فمثلاً: لو توضّأ الإمام ﷺ بكيفية معينة بحضور واحدٍ يتّقى منه أو يُحتمل أنه يتّقيه، فيُحتمل أن وضوءه وقع على وجه التقية فلا يُستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها، ويُحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعي فيُستكشف منه مشروعيته.

ومثل: ما إذا فعل الإمام ﷺ شيئاً في الصلاة كجلسة الاستراحة - مثلاً -، فلا يُدرى أن فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملاً، وإن كان من ناحية دلالاته على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبيّناً.

وأما الإجمال في اللفظ سواء أكان مفرداً أم مركباً، فلأسباب كثيرة قد يتعذر احصاؤها<sup>(١)</sup>، أشار طاب ثراه في المقام إلى ستة موارد:

١ - قد يكون الإجمال لكون اللفظ المفرد مشتركاً بين عدّة معاني، وشكّ في تشخيص المراد منها، مع فقد القرينة المعينة لأحد المعاني، وهذا النحو من الاشتراك إما أن يكون ذاتاً وبالأصالة؛ كـ "تضرب" المشتركة بين المخاطب والغائبة، وإما عرضاً وبالإعلال؛ كـ

---

(١) وقد أحال طاب ثراه الطالب في معرفة ذلك، على بحث المغالطات اللفظية من الجزء الثالث من كتابه المنطق.

"المختار" المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول؛ إذ لولا الإعلال لكان "مُختِيراً" بكسر الياء للفاعل، وبالفتح للمفعول، فينتفي الإجمال.

٢ - وقد يكون الإجمال لكونه مجازاً، وهذا حيث يُستعمل اللفظ مع قرينة صارفة وتتعدد المعاني المجازية من غير قرينة معينة؛ كقولك: "رأيتُ شمساً يتكلم"، حيث يتردد فيها بين الانسان الجميل والجليل، أو يتعيّن المعنى المجازي لكن يُطلق باعتباره على فردٍ معينٍ لا دليل في الظاهر على تعيينه؛ نحو: "جئني بأسدٍ كان معنا أمس في الحمام<sup>(١)</sup>."

٣ - وقد يكون الإجمال لعدم معرفة مرجع الضمير؛ مثل قول القائل لما سُئل عن فضل أصحاب النبي ﷺ، فقال: "مَنْ بَنَتْهُ فِي بَيْتِهِ"<sup>(٢)</sup>، فيحتمل أن يكون المراد من الموصول، أبا بكر، والضمير في قوله: "بَنَتْهُ" عائداً إلى أبي بكر، والضمير في قوله: "بَيْتِهِ" عائداً إلى رسول الله ﷺ، وعلى هذا فتكون الجملة دالةً على أفضلية أبي بكر.

كما يحتمل أن يكون المراد من الموصول، عليّ بن أبي طالب عليه السلام، والضمير في قوله: "بَنَتْهُ" عائداً إلى رسول الله ﷺ، والضمير في قوله: "بَيْتِهِ" راجعاً إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وعلى هذا الاحتمال فتكون الجملة دالةً على أفضلية أمير المؤمنين عليه السلام، مما أوجب الإجمال والإبهام في المراد.

وكقول عقيل بن أبي طالب رض: "أمرني معاوية بلعن علي عليه السلام، ألا فalcنوه"، فيحتمل أن يعود ضمير "فalcنوه" إلى أمير المؤمنين عليه السلام، كما يُحتمل عوده إلى معاوية، وإن كان من الواضح أن عقيلاً رض لم يقصد بكلامه علياً عليه السلام.

(١) ينظر: الفصول الغروية - المحقق الأصفهاني ٢٢٤.

(٢) القائل بهذا اللفظ بعينه، هو قطب الدين الشيرازي (ت ٧١٠ هـ)، وبما يشبه ذلك هو ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ). ينظر: الكنى والألقاب - عباس القمي ١ / ٢٤٧، و ٣ / ٧٣.

٤ - وقد يكون الإجمال لاختلال نفس التركيب؛ كقول الشاعر<sup>(١)</sup>:

وما مثله في الناس إلا مُملِكاً  
أبو أمه حيُّ أبوه يقاربه

وفي هذا البيت الشعري من الخلل ما لا يخفى:

أ - الفصل بين المبتدأ والخبر بأجنبي وهي كلمة "حي"؛ حيث إنَّ المبتدأ هو "أبو أمه"، والخبر هو "أبوه".

ب - الفصل بين الصفة والموصوف بأجنبي وهي كلمة "أبوه"؛ حيث إنَّ الموصوف هو "حيُّ"، وصفته جملة "يقاربه".

ت - الفصل الطويل بين المبدل منه والمبدل؛ باعتبار أنَّ المبدل منه "مثله"، وبدله هو "حيُّ".

ث - تقديم المستثنى على المستثنى منه؛ باعتبار أنَّ المستثنى في الكلام هو "مُملِكاً"، والمستثنى منه هو "حيُّ"، فجميع هذه الأمور مما أوجب الإيهام في الكلام<sup>(٢)</sup>.

---

(١) هذا البيت للفرزدق، يمدح فيه إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزومي خال هشام بن عبد الملك بن مروان. ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة - الخطيب القزويني ٨.

(٢) وكذلك التعقيد اللفظي؛ حيث إنَّ هذا البيت يستعمل عند البلاغيين شاهداً في أساليب التعقيد، وهو: أنَّ لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على المراد؛ إما لخللٍ في نُظم الكلام فلا يتوصل منه إلى معناه، أو لانتقال الذهن من المعنى الأول إلى المعنى الثاني الذي هو لازمه، والمراد به ظاهراً، والأول هو الشاهد في البيت؛ والمعنى فيه: وما مثله يعني الممدوح في الناس حيُّ يقاربه أي: أحد يشبهه في الفضائل إلا مُملِكاً، أي: ملكاً، يعني هشاماً، أبو أمه أي: أبو أم هشام أبوه، أي: أبو الممدوح، فالضمير في أمه للملك وفي أبوه للممدوح. ينظر في ذلك: المجموع - النووي ١٧ / ١٤٢ - ١٤٣، الإيضاح في علوم البلاغة - الخطيب القزويني ٨.

٥ - وقد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينة، مع عدم العلم بأن المتكلم هل اعتمد عليه في الكلام أم لا ؟؛ كقوله تعالى: " مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ " <sup>(١)</sup>، فإنَّ هذا الوصف الأخير في الآية المباركة، يدلُّ على عدالة جميع مَنْ كان مع النبي من أصحابه، إلَّا أنَّ ذيل الآية " وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا "، صالحٌ لأنَّ يكون قرينةً على أنَّ المراد بجملة " والذين معه " بعضهم لا جميعهم، فتصبح الآية مجملةً من هذه الجهة.

٦ - وقد يكون الإجمال لكون المتكلم في مقام الإجمال والإهمال، ولم يكن في مقام البيان؛ كقول الطبيب للمريض: " اشرب الدواء "، وقول القائل: " الإنسان كاتب " وما شاكل ذلك.

إلى غير ذلك من موارد الإجمال مما لا فائدة كبيرة في إحصائه وتعداده هنا.

#### النكتة السادسة: في بيان نقطتين:

الأولى - ما أشار إليه؛ بقوله طاب ثراه: (ثم اللفظ قد يكون...) -: في بيان أنَّ المجمل والمبيَّن من الأمور النسبية، فربما يكون لفظٌ أو فعلٌ مجملاً عند شخصٍ، مبيَّناً عند شخصٍ آخر، مما يؤثِّر إلى كون المجمل والمبيَّن من الأمور النسبية، لا المطلقة والكلية.

النقطة الأخرى - ما أشار إليه؛ بقوله طاب ثراه: (ثم " المبيَّن " قد يكون...) -: وهي التي بيَّنها المحقق صاحب المعالم <sup>(٢)</sup>، من أنَّ المبيَّن نقيض المجمل، فهو متَّضح الدلالة، سواء أكان مبيَّناً بنفسه؛ كقوله تعالى: " وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ " <sup>(٣)</sup>، أم بواسطة الغير، ويسمَّى

---

(١) سورة الفتح: من الآية ٢٩.

(٢) معالم الدين ١٥٦ وما بعدها.

(٣) سورة النساء: من الآية ١٧٦.

ذلك الغير مبيّنًا؛ فمثلاً: قوله تعالى: "وَأَتُوا الزَّكَاةَ" <sup>(١)</sup> في نفسه مجمل؛ فإننا لا ندري ما مقدار الزكاة الواجب أدائه، ولكنه بركة الغير مبيّنٌ وواضحة الدلالة، ألا وهو قول النبي الأكرم ﷺ: "فيما سقت السماء العُشْرُ"، فإنه بيان لمقدار الزكاة المأمور بإتيانها. هذا تمام الكلام في المسألة الأولى من مسألتي مبحث المجمل والمبيّن.

### المسألة الثانية: المواضع التي وقع الشك في إجمالها

ذكر الشيخ الماتن طاب ثراه ما حاصله: أنه لكل من المجمل والمبيّن في الآيات والروايات والكلام العربي وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تحفى، إلا أن لها أفراداً مشتبهة وقعت محلّ البحث والكلام للأعلام، في أنّها من أفراد أيّهما؟، والمتعارف عند الأصوليين أن يذكروا بعض الأمثلة من ذلك لشحذ الذهن والتمرين، ونحن نذكر بعضها اتّباعاً لهم، ولا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين، فنشير إلى ثلاثة موارد منها:

**المورد الأول:** آية السرقة؛ قوله تعالى: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" <sup>(٢)</sup>. وقد وقع البحث حول هذه الآية، فذهب جماعة <sup>(٣)</sup> إلى أنها من المجمل المتشابه؛ من جهتين:

أ - إما من جهة لفظ "القطع"؛ لأنّ القطع يُطلق تارةً على الإبانة، وأخرى على الجرح؛ كما يقال لمن جرح يده بالسكين: "قَطَعَ يَدَهُ"، كما يقال لمن أبانها كذلك، وعليه: فعند الإطلاق من دون قرينة تُعيّن أحدهما، يكون المراد مجملاً.

---

(١) سورة البقرة: من الآية ٤٣.

(٢) سورة المائدة: من الآية ٣٨.

(٣) منهم السيد المرتضى طاب ثراه في الذريعة إلى أصول الشريعة ١ / ٣٥٠.

ب - وإما من جهة لفظ " اليد "؛ باعتبار إطلاقه واستعماله في تمام العضو، والأنامل، والأصابع، ونفس الكف، وما ينتهي إلى المرفق، وما ينتهي إلى المنكب، وليست في الآية الشريفة قرينة على تعيين المراد، فتكون مجملة من هذه الناحية. وذهب جماعة آخرون - وهم الأكثر - إلى عدم إجمالها، لا من جهة القطع ولا من جهة اليد<sup>(١)</sup>.

أما الشيخ الماتن طاب ثراه، فقد أفاد: بأن آية السرقة ليست مجملة من ناحية لفظ " القطع "؛ بنكتة أن المتبادر من لفظ " القطع "، هو الإبانة والفصل، حتى في مورد الإطلاق على الجرح، فإنه بمعنى الإبانة والفصل أيضاً؛ باعتبار أنه أبان قسماً من اليد، غاية ما في البين أن لفظ " اليد " حينئذ قد استعمل مجازاً عند وجود القرينة، فبدلاً من أن يقول: " قطعتُ بعضُ يدي "، قال: " قطعتُ يدي "، لا أن القطع استعمل في مفهوم الجرح، فيكون المراد في المثال من " اليد "، بعضها، كما تقول: " تناولتُ يدي " وفي الحقيقة إنما تناولت ببعضها.

وأما من ناحية لفظ " اليد "، فالإنصاف أن هذا اللفظ لو خُي ونفسه - أي: من دون قرينة في البين - يُستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، والمتبادر منه ذلك، إلا أن الإجماع قائم على أن تمام العضو غير مراد في الآية الشريفة، بل المراد بعض العضو، ومن البين أن العضو له مراتب كثيرة، فيتردد بين المراتب العديدة من الأصابع إلى المرافق؛ لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب، فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية ثانياً وبالعرض.

---

(١) ينظر - مثلاً -: مبادئ الوصول - العلامة الحلي ١٥٨، معالم الدين ١٥٣، مطارح الأنظار - الأنصاري



ولكن من حُسن الحظ أنَّ روايات أهل البيت الأطهار عليهم السلام قد أزاحت هذا الإجمال ودلَّت على إرادة قطع يد السارق من مفصل أصول الأصابع <sup>(١)</sup>.

**المورد الثاني:** المركبات التي تشتمل على كلمة " لا " التي هي لنفي الجنس؛ من قبيل قوله عليه السلام: " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب " <sup>(٢)</sup>، وقوله عليه السلام: " لا صلاة إلا بطهور " <sup>(٣)</sup>، وقوله عليه السلام: " لا بيع إلا في ملك " <sup>(٤)</sup>، وقوله عليه السلام: " لا غيبة لفاسق " <sup>(٥)</sup>، و " لا علم إلا بعمل " وأمثال ذلك.

وقد وقع الخلاف بين الأعلام في هذه المركبات على أقوالٍ ثلاثة:

**القول الأول:** عدَّ جماعة هذا النحو من المركبات في المجمل مطلقاً؛ بدليل أنَّ " لا " النافية للجنس، ظاهرة في نفي نفس الماهية والحقيقة، وقالوا إنَّ إرادة نفي الماهية في مثل هذه المركبات، متعذِّرة؛ بداهة عدم صحة إطلاق القول على الصلاة بدون الطهارة: أنَّها ليست بصلاةٍ حقيقةً، فتُنفي ماهية الصلاة عنها، بل هي صلاةٌ غايتها أنَّها غير صحيحة، وكذا الكلام بالنسبة للعلم بدون العمل، فإنَّه لا يصح القول بأنه ليس علماً حقيقةً، بل هو علمٌ حقيقةً غايته أنه بدون عملٍ.

وعلى هذا الأساس، فلا بد أن يُقدَّر - بطريق المجاز - وصفٌ من أوصاف الماهية يكون هو المنفي حقيقةً، لا ذات الماهية؛ نحو: وصف الصحة، والكمال، والفضيلة، والفائدة، ونحو ذلك، ولما كان المجاز مردداً بين عدة معانٍ، كان الكلام مجملاً، ولا قرينة في نفس

(١) ينظر: وسائل الشيعة - الحر العاملي ١٨ / ٤٨٩ باب ٤ من أبواب حد السرقة، الأحاديث.

(٢) عوالي اللثالي - الأحسائي ١ / ١٩٦ ح ٢.

(٣) دعائم الإسلام - القاضي النعمان ١ / ١٠٠.

(٤) عوالي اللثالي - الأحسائي ٢ / ٢٤٧ ح ١٦، ولكن فيه بلفظ: (لا بيع إلا فيما تملك).

(٥) المصدر نفسه ١ / ٤٣٨ ح ١٥٣.

اللفظ تعيّن واحداً منها، فإنّ نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة، ولا نفي الكمال بأولى من نفي الفائدة... وهكذا، فإذا: يصير الكلام مجملاً.

القول الثاني: أنّ بعضاً من الأصوليين أجاب على ما أفاده أصحاب القول السابق، بما خلّص إلى القول بالتفصيل، وحاصله: أنّ المنفي بكلمة " لا " النافية للجنس، تارةً يكون من الألفاظ الشرعية؛ من قبيل: الصلاة، والصوم وما شاكل ذلك، وأخرى يكون من الألفاظ اللغوية؛ من قبيل: الغيبة، والعلم وما شاكل ذلك.

فإنّ كان المنفي من غير الألفاظ الشرعية؛ مثل قولهم: " لا علم إلاّ بعملٍ "، فالحق معكم وأنّ نفي الماهية متعذر في تلكم الموارد، فلا بد من الحمل - بطريق المجاز - على نفي وصفٍ من أوصاف الماهية لا ذاتها، ولما كان الوصف المنفي مردداً بين تلكم الأوصاف المتقدمة، وانعدمت القرينة المعينة في البين، فلا محالة يصير الكلام مجملاً.

وأما إن كان المنفي من الألفاظ الشرعية، فحينئذٍ:

تارةً نقول: بأنّ الألفاظ الشرعية سواءً في العبادات أم في المعاملات، موضوعة للأعم من الصحيح والفساد.

وأخرى نقول: بوضعها لخصوص الصحيح منها.

فإذا بنينا على القول بالأعم، فالحق معكم أيضاً؛ لأنه على هذا القول يُتَعَذَّر حمل النفي على المعنى الحقيقي وهو نفي الماهية؛ لأنّ الصلاة الفاقدة لفاتحة الكتاب مثلاً - على القول بأنها موضوعة للأعم من الصحيح والفساد - لم تنعدم فيها الماهية، بل الماهية موجودة حتى مع انتفاء بعض الأجزاء أو الشروط، وعندها فليس من المنطقي أن نقول: " لا صلاة "؛ بعد أن كانت الصلاة موجودةً ومتحققةً، غاية الأمر: أنها فاسدة.

فإذن: يُتَعَدَّرُ حمل النفي على الماهية، فلا بد والحالة هذه من أن نحمله على معانٍ أُخر؛ كالصحة والكمال ونحوهما، وعند ذلك يثبت الإجمال.

وأما إذا بنينا على القول بالصحيح، فلا يُتَعَدَّرُ نفي الماهية بل يتعيّن نفيها؛ لأنه بانتفاء الفاتحة - على هذا القول - تنتفي حقيقة الصلاة؛ باعتبار أن لفظ الصلاة موضوعٌ لخصوص الصحيح، فإذا كان المنفي هو حقيقة الصلاة فلا إجمال.

فالنتيجة: لا بد من التفصيل في المسألة.

القول الثالث: ما ذهب إليه أكثر الأصوليين، من عدم إجمال هذه المركبات مطلقاً. والشيخ الماتن طاب ثراه قد اختار هذا القول الأخير، وهذا ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

## المحاضرة ((٥٢))

قال المصنّف طاب ثراه: ((أقول: والصحيح في توجيه البحث أن يقال: إنَّ " لا " في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية، ولكن الخبر محذوف حتى في مثل " لا غيبة لفاسق " فإنَّ " الفاسق " ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف، وهذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينة، سواءً أكان كلمة " موجود " أم " صحيح " أم " مفيد " أم " كامل " أم " نافع " أو نحوها، وليس هو مجازاً في واحدٍ من هذه الأمور التي يصح تقديرها، والقصد أنه سواءً أكان المراد نفي الحقيقة أم نفي الصحة ونحوها، فإنه لا بد من تقدير خبرٍ محذوف بقرينة، وإنما يكون مجملاً إذا تجرد عن القرينة.

ولكنَّ الظاهر أنَّ القرينة حاصلة على الأكثر وهي القرينة العامة في مثله، فإنَّ الظاهر من نفي الجنس أنَّ المحذوف فيه هو لفظ " موجود " وما بمعناه من نحو لفظ " ثابت " و " متحقق "، فإذا تعدّر تقدير هذا اللفظ العام لأي سببٍ كان، فإنَّ هناك قرينةً موجودة غالباً، وهي: " مناسبة الحكم والموضوع " فإنها تقتضي غالباً تقدير لفظ خاص مناسب مثل " لا علم إلاّ بعمل "، فإنَّ المفهوم منه أنه لا علم نافع، والمفهوم من نحو " لا غيبة لفاسق " لا غيبة محرمة، والمفهوم من نحو " لا رضاع بعد فطام " لا رضاع سائغ، ومن نحو "

لا جماعة في نافلة " لا جماعة مشروعة، ومن نحو " لا إقرار لمن أقرّ بنفسه على الزنا " لا إقرار نافذ أو معتبر، ومن نحو " لا صلاة إلاّ بطهور " بناءً على الوضع للأعم لا صلاة صحيحة، ومن نحو " لا صلاة لحاقن " لا صلاة كاملة، بناءً على قيام الدليل على أنّ الحاقن لا تفسد صلاته... وهكذا.

وهذه القرينة وهي قرينة " مناسبة الحكم للموضوع " لا تقع تحت ضابطة معينة، ولكنها موجودة على الأكثر، ويحتاج إدراكها إلى ذوق سليم.

تنبيه وتحقيق:

ليس من البعيد أن يقال: إنّ المحذوف في جميع مواقع " لا " التي هي لنفي الجنس، هو كلمة " موجود " أو ما هو بمعناها، غاية الأمر أنه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم إرادة نفي الوجود والتحقق حقيقةً، فلا بد حينئذٍ من حملها على نفي التحقق ادّعاءً وتنزيلاً بأنّ ننزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه أو المتوقّع منه، يعني: يُدعى أنّ الموجود الخارجي ليس من أفراد الجنس الذي تعلق به النفي تنزيلاً؛ وذلك لعدم حصول الأثر المطلوب منه، فمثل " لا علم إلاّ بعمل " معناه: أنّ العلم بلا عملٍ كلاً علمٍ؛ إذ لم تحصل الفائدة المترتبة منه.

ومثل " لا إقرار لمن أقرّ بنفسه على الزنا " معناه: أنّ إقراره كلاً إقرار؛ باعتبار عدم نفوذه عليه، ومثل " لا سهو لمن كثر عليه السهو " معناه: أنّ سهوه

كلا سهو؛ باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء، وأما إذا كان النفي راجعاً إلى عالم التشريع، فإن كان النفي متعلقاً بالفعل، دلّ نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة؛ مثل " لا رهبانية في الإسلام "، فإن معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وأنه غير مرخص بها؛ ومثل " لا غيبة لفاسق "، فإن معنى عدم ثبوتها: عدم حرمة غيبة الفاسق.

وكذلك نحو: " لا نجش في الإسلام "، و " لا غش في الإسلام "، و " لا عمل في الصلاة "، و " فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج "، و " لا جماعة في نافلة "، فإن كل ذلك معناه: عدم مشروعية هذه الأفعال.

وإن كان النفي متعلقاً بعنوانٍ يصح انطباقه على الحكم، فيدل النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان؛ كما في قوله: " لا حرج في الدين "، و " لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ".

وعلى كل حال: فإن مثل هذه الجمل والمركبات ليست مجملّة في حد أنفسها، وقد يتفق لها أن تكون مجملّة إذا تجردت عن القرينة التي تعيّن أنها لنفي تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادّعاءً وتنزيلاً.

ومنها: مثل قوله تعالى: " حرمت عليكم أمهاتكم "، وقوله تعالى: " أحلت لكم بهيمة الأنعام " مما أسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين.

فقد قال بعضهم بإجمالها؛ نظراً إلى أنَّ إسناد التحريم والتحليل لا يصح إلاّ إلى الأفعال الاختيارية، أما الأعيان فلا معنى لتعلّق الحكم بها، بل يستحيل، ولذا تسمى الأعيان موضوعات للأحكام، كما أنَّ الأفعال تسمى متعلّقات.

وعليه، فلا بد أن يُقدَّر في مثل هذه المركبات فعلٌ تصحّ إضافته إلى العين المذكورة في الجملة ويصح أن يكون متعلقاً للحكم، ففي مثل الآية الأولى يقدر كلمة "نكاح" مثلاً، وفي الثانية "أكل"، وفي مثل "وأنعام حرمت ظهورها" يقدر ركوبها، وفي مثل "النفس التي حرم الله" يقدر قتلها... وهكذا.

ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملاً، فلا يُدرى فيه هل أنَّ المُقدَّر كلُّ فعلٍ تصحّ إضافته إلى العين المذكورة في الجملة ويصحّ تعلق الحكم به، أو أنَّ المُقدَّر فعلٌ مخصوص كما قدّرناه في الأمثلة المتقدمة ؟

والصحيح في هذا الباب أن يُقال: إنَّ نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع والحكم وعن أية قرينة خارجية، هو في نفسه يقتضي الإجمال لولا أنَّ الإطلاق يقتضي تقدير كلِّ فعلٍ صالحٍ للتقدير، إلاّ إذا قامت قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدر، وغالباً لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة الخاصة، ولو قرينة "مناسبة الحكم والموضوع".

ويشهد لذلك: أنّنا لا نتردد في تقدير الفعل المخصوص في الأمثلة المذكورة في صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك إلاّ لما قلناه من وجود القرينة الخاصة ولو

" مناسبة الحكم والموضوع "، ويشبه أن يكون هذا الباب نظير باب " لا " المحذوف خبرها.

أهملنا الله تعالى الصواب، ودفع عنا الشبهات، وهدانا الصراط المستقيم.  
انتهى الجزء الأول)).

كان كلامنا أخيراً حول المركبات المشتملة على كلمة " لا " النافية للجنس وأنها مجملّة أم مبيّنة ؟ وفي المسألة أقوال ثلاثة، اختار الماتن طاب ثراه ثالثها، وهو أن تلك المركبات ليست مجملّة، غاية الأمر بحث طاب ثراه المسألة بطريقته الخاصة من خلال قوله: (أقول: والصحيح في توجيه البحث أن يقال...)، وحاصل ما أفاده: أن كلمة " لا " في هذه المركبات لنفي الجنس - سواء أكان المراد نفي الماهية والذات، أم نفي وصف من أوصافها -، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية، وخبر " لا " النافية للجنس محذوف غالباً حتى في مثل " لا غيبة لفاسق "؛ حيث قد يُتوهم بأن " لفاسق " ظرف لغو وهو خبرٌ لكلمة " لا "، إلا أن الأمر ليس كذلك، فإنه ظرف مستقر، بينما خبر كلمة " لا " محذوف.

وهذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينة تدلّ على أن المُقدّر ما هو ؟ سواء أكان كلمة " موجود، أم صحيح، أم مفيد، أم كامل، أم نافع " ونحوها، وليس هو مجازاً في واحدٍ من هذه الأمور التي يصح تقديرها.

وعلى أي حال، فالمقصود الذي نريد بيانه هو: أنه سواء أكان المراد نفي الحقيقة أم نفي الصحة ونحوها، فإنه يتعيّن تقدير خبر محذوف بقرينة، وإنما يكون الكلام مجملّاً إذا تجرد عن القرينة.



إلاَّ أنَّ الإنصاف أنَّ القرينة على تعيين ذلك الخبر المحذوف، حاصلة - على الأكثر - وهي القرينة العامة؛ حيث إنَّ الظاهر من نفي الجنس، أنَّ المحذوف فيه هو لفظ: موجود وما بمعناه من نحو لفظ ثابت ومتحقق ونحوهما من أفعال العموم.

وفي الموارد التي تعذرت علينا الاستفادة من القرينة العامة لأي سبب كان، فإنَّ هناك قرينةً خاصةً موجودة غالباً، ألا وهي: "مناسبة الحكم والموضوع"، فإنها تقتضي - غالباً - تقدير لفظ خاص مناسب في كل مورد.

ثمَّ مثل طاب ثراه بسبعة أمثلة لهذه القرينة الخاصة.

ثمَّ بيَّن طاب ثراه - أخيراً - أنَّ هذه القرينة - وهي قرينة مناسبة الحكم للموضوع -، لا تقع تحت ضابطة معينة، ولكنها موجودة على الأكثر، ويحتاج إدراكها إلى ذوق سليم.

ثمَّ أضاف طاب ثراه تنبيهاً وتحقيقاً، فأفاد: أنَّه لا يبعد أن يكون الخبر المحذوف في جميع الموارد، هو لفظ "موجود" أو ما هو بمعناه، غاية الأمر أنَّ النفي تارةً: يتعلق بعالم التكوين للشيء، وأخرى: يتعلق بعالم التشريع، وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح، وهو: أنَّ الحوادث والأمور في العالم على نوعين:

١ - حوادث تكوينية، وتعني: الأمور التي لها تحقُّق في عالم الخارج ولها واقعية خارجية، ولم تكن تابعةً لاعتبار معتبر؛ من قبيل: الإحراق للنار، الطلوع للشمس، الحركة للأرض، وما شاكل ذلك.

٢ - حوادث تشريعية، وتعني: الأمور الاعتبارية المجعولة والمشرَّعة من قِبَل الشارع الأقدس، فزَمَام أمرها بيد الشارع الأقدس؛ من قبيل: الواجبات، والمحرمات وغيرها من التكاليف الشرعية الإلهية.

وبعد أخذ هذا المعنى المقتَضِب بعين الاعتبار، فنقول: إن المركبات المشتملة على كلمة " لا " النافية للجنس، تارةً يكون النفي فيها متعلقاً بالجنبة التكوينية للشئ والوجود الخارجي له، وأخرى يكون متعلقاً بالجنبة التشريعية للشئ.

أ - فإن كان النفي من جهة تكوين الشئ؛ من قبيل: " لا علم إلا بعمل "، و " لا إله إلا الله " ونحوهما، ففي مثل هذه الموارد ليس من البعيد أن يدعى بأن الخبر المحذوف في جميع هذه الموارد، هو " موجود " أو ما في معناه - وإن كنا لحد الآن نقول بأن المقدّر في بعض الموارد كلمة " موجود "، وفي بعضها الآخر شئ آخر حسب ما تقتضيه مناسبة الحكم للموضوع - ويقال: إن كلمة " لا " النافية للجنس، واردة في مقام نفي وجود ذلك الشئ وتحقيقه، غاية الأمر تدلّ على نفي الوجود في بعض الموارد حقيقةً وواقعاً؛ مثل: " لا إله إلا الله " و " لا حول ولا قوة إلا بالله " و " لا رجل في الدار " ونحوها، وفي بعضها الآخر يُتعدّر حملها على إرادة نفي الوجود حقيقةً، فلا مناص حينئذٍ عن حملها على إرادة نفي الوجود والتحقّق ادّعاءً وتنزيلاً، بأن ننزل الموجود منزلة المعدوم؛ باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب في هذا الموجود أو المتوقّع منه، وكأنّه معدوم الأثر.

فمثل: " لا علم إلا بعمل " ليس معناه: أن العلم بلا عمل، لا وجود له أصلاً حتى يكون منفياً حقيقةً وواقعاً؛ إذ ليس الأمر كذلك، فإنه هناك من العلماء من لهم العلم، لكنهم لا يعملون به.

بل معناه: أن العلم بلا عمل لما لم تحصل الفائدة المترقّبة منه، فنُدعى بأن العلم بلا عمل كلاً علم، وننزل العلم الموجود منزلة المعدوم، أي: منزلة لا علم؛ باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه وهو العمل به.

ومثل: " لا سهو لمن كثر عليه السهو " ليس معناه: أن كثير السهو، لا سهو له حقيقةً وواقعاً، بل الأمر بالعكس؛ فإنَّ سهوه أكثر من سهو غيره.

بل معناه: أنَّ سهوه كلا سهو؛ باعتبار عدم ترثب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة، فلذا ندعي ونقول بأنَّ سهوه كلا سهو، وننزله منزلة المعدوم.

ب - وأما إذا كان النفي راجعاً إلى عالم التشريع، فهو على قسمين:

تارة يكون النفي متعلقاً بنفس فعل الإنسان.

وأخرى يكون متعلقاً بعنوان آخر يقبل الانطباق على الأحكام الشرعية.

فإن كان النفي متعلقاً بنفس فعل الإنسان، دلّت " لا " النافية للجنس على عدم تشريع هذا الفعل في الشريعة المقدسة؛ مثل: " لا رهبانية في الإسلام " <sup>(١)</sup>، فإنَّ الرهبانية فعل الإنسان، ومعنى عدم ثبوت الرهبانية في الإسلام، هو عدم تشريعها وأنه غير مرخص بها <sup>(٢)</sup>.

ومثل: " لا غيبة لفاسق "، فمن البين أن الغيبة فعل الإنسان، ومعنى عدم ثبوت الغيبة، هو عدم تشريع الحرمة لغيبة الفاسق، فإذا: حكم الحرمة الثابت للغيبة في سائر الموارد، لم يُشرّع في مورد غيبة الفاسق.

---

(١) دعائم الإسلام - القاضي النعمان ٢ / ١٩٣ ح ٧٠١.

(٢) وقد جاء في كتاب النهاية في غريب الحديث والأثر - ابن الأثير ٢ / ٢٨٠، توضيحٌ لحديث (" لا رهبانية في الإسلام " هي: من رهبنة التصارى، وأصلها من الرهبة: الخوف، كانوا يترهبون بالتخلي من أشغال الدنيا، وترك ملاذها، والزهد فيها، والعزلة عن أهلها، وتعتمد مشاقها، حتى إنَّ منهم من كان يخصي نفسه، ويضع السلسلة في عنقه، وغير ذلك من أنواع التعذيب، فنفاها النبي صلى الله عليه وآله [ وأسلم عن الإسلام وهى المسلمين عنها... والرهبانية منسوبة إلى الرهبة بزيادة الألف ].

وكذلك نحو: " لا نجش في الإسلام " <sup>(١)</sup>، و " لا غش في الإسلام " <sup>(٢)</sup>، و " لا عمل في الصلاة " <sup>(٣)</sup>، و " فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ " <sup>(٤)</sup>، و " لا جماعة في نافلة " <sup>(٥)</sup>، فإنَّ كل ذلك معناه: عدم مشروعية هذه الأفعال.

وأما إن كان النفي متعلّقاً بعنوانٍ آخر يصح انطباقه على الحكم الشرعي، فيدلُّ النفي حينئذٍ على عدم تشريع حكمٍ في الإسلام بحيث ينطبق عليه هذا العنوان الكلي؛ كما في قوله: " لا حرج في الدين " <sup>(٦)</sup>، فإنَّ النفي تعلّق بالخرج، وعنوان الحرج يصح انطباقه على الحكم بأن نقول: لا حكمَ حرجيٍّ من واجب أو حرام، في الدين الحنيف.

وهكذا قوله ﷺ: " لا ضرر ولا ضرار في الإسلام " <sup>(٧)</sup>، فمعناه: لا حكمَ ضرري في الإسلام.

---

(١) وهذا الحديث الشريف لم يرد في الطبعتين الأولى والثانية من طبعات الكتاب.

(٢) بعد المراجعة المتواضعة لم أعثر على هذا النص بهذا اللفظ، نعم ورد في سنن الدارمي ٢ / ٢٤٨، بلفظ " لا غش بين المسلمين ".

(٣) وسائل الشيعة - الحر العاملي ٤ / ١٢٦٤ باب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٤، وفيه: " ليس في الصلاة عمل ".

(٤) سورة البقرة: من الآية ١٩٧.

(٥) الاستبصار - الطوسي ١ / ٤٦٥ باب الزيادات في شهر رمضان ح ١٤.

(٦) (لم نطلع على مصدر لها - لهذه الفقرة بهذا اللفظ - والذي يوجد في القرآن الكريم هو قوله تعالى: " ما جعل عليكم في الدين من حرج "، وقوله تعالى: " ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج "، وهما ليستا بنفس سياق الحديث...). قاعدة لا ضرر ولا ضرار - تقرير بحث السيد السيستاني ١٥٥.

(٧) الكافي - الكليني ٥ / ٢٩٣ ح ٢.

فالنتيجة النهائية: أنَّ مثل هذه الجمل والمركبات المشتملة على كلمة " لا " لنفي الجنس، ليست جملةً في حدِّ أنفسها، وقد يتفق لها أنَّ تكون جملةً إذا تجردت عن القرينة التي تعيَّن أنها لنفي تحقق الماهية حقيقةً أو لنفيها ادِّعاءً وتنزيلاً.

المورد الثالث: اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين إلى الأعيان الخارجية؛ مثل قوله تعالى: " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ " <sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: " أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ " <sup>(٢)</sup>، وكذلك غير لفظ الحل والحرمة من الأحكام.

فذهب بعضهم <sup>(٣)</sup> إلى إجمالها ببيان: أنَّ إسناد الأحكام الشرعية لا يصح إلا إلى الأفعال الاختيارية، أما الأعيان فلا معنى لتعلُّق الحكم بها، بل غير معقول. وعلى هذا الأساس، فلا بد أنَّ يُقدَّر في مثل هذه المركبات فعلٌ من الأفعال الاختيارية تصحُّ إضافته إلى العين المذكورة في الجملة، ويصح أنَّ يتعلَّق به الحكم، ونقول بأنَّ هذه الموارد من باب حذف المضاف.

وذلك الفعل الذي يتسنى لنا تقديره، متعدد؛ فمثلاً في قوله تعالى: " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ " الآية، يمكن أن يكون ذلك المقدَّر هو فعل القتل، أو الشتم، أو الضرب، أو البيع، أو النكاح وغيرها؛ لأنَّ التركيب في نفسه ليست فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف وأنَّ الفعل المقدَّر أيُّ واحدٍ من هذه الأفعال المتعددة ؟ الأمر الذي يكون الكلام في حدِّ نفسه مجملًا.

---

(١) سورة النساء: من الآية ٢٣.

(٢) سورة المائدة: من الآية ١.

(٣) ذكر الشيخ الطوسي طاب ثراه في عدَّة الأصول ٢ / ٤٣٦: (ذهب أبو عبد الله البصري وحكاه أبو الحسن الكرخي إلى أنَّ قوله: " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ " الآية، وقوله: " حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ "، وما أشبهها من الآيات التي علَّق التَّحريم فيها بالأعيان مجملٌ).

إلا أن هذا البيان غير سديد عند الشيخ الماتن طاب ثراه، فلذا أبدى أن الصحيح في هذا الباب أن يقال: إنه لو كُنَّا نحن وظاهر هذه الجمل والمركبات مع قطع النظر عن أية قرينة خارجية حتى قرينة مناسبة الحكم للموضوع، وكانت هذه المركبات في نفسها تقتضي الإجمال، ولكن هذا الإجمال إنما يُصار إليه مع عدم وجود الإطلاق المقتضي لتقدير كل فعل صالحٍ للتقدير، والأخذ بالإطلاق إنما يُصار إليه مع عدم وجود قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدّر.

ومن حسن الحظ أن مثل هذه المركبات غالباً، لا يخلو من وجود القرينة الخاصة، ولو قرينة وجود المناسبة بين الحكم والموضوع، وبركة هذه القرينة يتسنى لنا التعرف على نوع الفعل المقدّر، ففي مثل الآية الأولى يُقدّر لفظ "نكاح" - مثلاً -، وفي الثانية "أكل"، وفي مثل: "وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا" <sup>(١)</sup> يُقدّر ركوبها، وفي مثل: "النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ" <sup>(٢)</sup> يُقدّر قتلها... وهكذا، وعلى هذا فيرتفع الإجمال.

والشاهد على ذلك: أن العرف لا يترددون في تقدير الفعل المخصوص في الأمثلة المذكورة في صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك إلا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة ولو مناسبة الحكم والموضوع، فبمجرد إلقاء هذا النحو من التركيب إلى العرف، يحكمون بأن المناسب للتقدير هو الفعل الفلاني؛ فمثلاً: "الخمير حرام" أي: شربها، و "الحرير حرام" على الرجل "أي: لبسه، و "حُرِّمَتْ عليكم أمهاتكم" أي: نكاحها، وهكذا.

فإذن: لا إجمال في البين.

(١) سورة الأنعام: من الآية ١٣٨.

(٢) سورة الأنعام: من الآية ١٥١.

ثم تعرّض طاب ثراه في الختام، إلى أنّ هذا الباب - أعني: إسناد الحكم الشرعي إلى الأعيان - لا يبعد أن يكون نظير باب " لا " النافية المحذوف خبرها، فكما قرّرنا هناك وأنّ خبر كلمة " لا " محذوف، ولولا القرينة لكان الكلام مجملاً، إلّا أنّه في غالب الموارد هناك قرينة - إما عامّة أو خاصّة - أوضحت المراد وأزاحت الستار عن المراد.

كذلك في هذا الباب هناك فعلٌ محذوفٌ مقدّر، ولولا القرينة لكان الكلام مجملاً، إلّا أنّه في غالب موارد القرينة موجودة، ولو قرينة مناسبة الحكم والموضوع، فإنّها أوضحت المراد ورفعت الإجمال عن الكلام.

وأخيراً ندعو بما دَعَا به الشيخ المظفر طاب ثراه، ألهمنا الله تعالى الصواب، ودفع عنا الشبهات، وهدانا الصراط المستقيم، إنّهُ سميع مجيب، وصلى الله على محمدٍ وآله الطيبين الطاهرين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

إلى هنا انتهى الجزء الثاني من محاضرات في علم الأصول، بعونه تعالى وتوفيقه.

## فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. أجود التقريرات: تقرير بحث الميرزا النائيني، محمد حسين الغروي (ت ١٣٥٥)، بقلم السيد الخوئي - تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر عجل الله فرجه الشريف - ط أولى - قم المقدسة ١٤١٩ هـ.
٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: للشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٥) - ط أولى - مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر ١٣٥٦ هـ.
٤. الاستبصار: لشيخ الطائفة، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخراسان - ط خامسة - مطبعة خورشيد - نشر دار الكتب الإسلامية - طهران ١٣٨٣ شمسية.
٥. اصطلاحات الأصول: للميرزا علي المشكيني (معاصر) - ط أولى - منشورات الرضا - بيروت ١٤٣١ هـ.
٦. أصول الاستنباط في أصول الفقه: للحيدري، الحجة السيد علي نقى (معاصر) - نشر لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم المقدسة.
٧. أصول الفقه: للحلي، المحقق الشيخ حسين (ت ١٣٩٤).
٨. آلاء الرحمن في تفسير القرآن: للعلامة البلاغي، الشيخ محمد جواد (ت ١٣٥٢)، طبع في مجموعة مؤلفاته باسم "موسوعة العلامة البلاغي: ج ١ و ٢"، تحقيق: لطيف فرادي وعباس محمّدي، إعداد: المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، مركز إحياء التراث الإسلامي - ط ثانية - مطبعة الباقرى - قم المقدسة ١٤٣١ هـ.



٩. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: للأنصاري، عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن هشام (ت ٧٦١)، تحقيق: عبد المتعال الصعيدي - ط ثانية - نشر دار الأدب العربي للطباعة - مصر ١٣٧٥ هـ.

١٠. الإيضاح في علوم البلاغة: للخطيب القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد ابن قاضي القضاة (ت ٧٣٩)، نشر دار الكتاب الاسلامي - ط أولى - مطبعة أمير - قم المقدسة ١٤١١ هـ.

١١. بحوث في علم الأصول: تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٢)، بقلم السيد محمود الهاشمي الشاهرودي - ط الثالثة - نشر مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي ١٤٢٦ هـ.

١٢. بداية الحكمة: للطباطبائي، السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢)، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري - نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٨ هـ.

١٣. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول: لآل الشيخ راضي، الشيخ محمد طاهر (ت ١٤٠٠)، أشرف على طبعة وتصحيحه: محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء - ط أولى - مطبعة ستاره - نشر أسرة آل الشيخ راضي ١٤٢٥ هـ.

١٤. البهجة المرضية في شرح الألفية: للسيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١)، ط حجرية - كتابفروشي برادران علمي.

١٥. البيان والتبيين: للجاحظ، عمرو بن بحر (ت ٢٥٥)، حققه وقدم له: فوزي عطوي - ط أولى - طبع ونشر المكتبة التجارية الكبرى - مصر ١٣٤٥ هـ.

١٦. تاج العروس: للزبيدي، محمد بن مرتضى الحسيني (ت ١٢٠٥)، دراسة وتحقيق: علي شيري - دار الفكر - بيروت ١٤١٤ هـ.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٤٦٥)

١٧. تحريرات في الأصول: للسيد مصطفى الخميني (ت ١٣٩٨)، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم آثار الامام الخميني قدس سره - ط أولى - مطبعة مؤسسة العروج - قم المقدسة ١٤١٨ هـ.

١٨. تحف العقول: للحراني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة (القرن الرابع)، ط أولى - منشورات الفجر - بيروت.

١٩. تعليقة على معالم الأصول: للقزويني، علي الموسوي (ت ١٢٩٨)، تحقيق: السيد علي العلوي القزويني - ط أولى - طبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ١٤٢٢ هـ.

٢٠. تعليقة المحقق العراقي على فوائد الأصول: للعراقي، آغا ضياء الدين (ت ١٣٦١)، وهي حاشية على كتاب فوائد الأصول (تقريرات بحث المحقق النائيني بقلم المحقق الكاظمي)، نشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة ١٤٠٤ هـ.

٢١. تهذيب الأحكام: لشيخ الطائفة، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق: السيد حسن الخرسان - ط ثالثة - دار الكتب الإسلامية - طهران ١٣٦٤ شمسية.

٢٢. التوحيد: للشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي (ت ٣٨١)، صححه وعلق عليه: السيد هاشم الحسيني الطهراني - منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية - قم المقدسة.

٢٣. جبهة أشعار العرب: للقرشي، محمد بن أبي الخطاب (ت ١٧٠)، دار صادر - بيروت.

٢٤. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: للشيخ الجواهري، محمد حسن بن الشيخ باقر النجفي (ت ١٢٦٦)، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوچاني - ط ثانية - مطبعة خورشيد - طهران ١٣٦٥ شمسية.

٢٥. الحدائق الناضرة: للمحدث البحراني، للشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صالح بن أحمد بن عصفور (ت ١١٨٦)، نشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة.

٢٦. حقائق الأصول: للسيد محسن الحكيم (ت ١٣٩٠)، تقديم: السيد يوسف الحكيم - ط خامسة - مطبعة الغدير - منشورات مكتبة بصيرتي - قم المقدسة ١٤٠٨ هـ.

٢٧. الخلاف: لشيخ الطائفة، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق: جماعة من المحققين - نشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة ١٤٠٧ هـ.

٢٨. دراسات في علم الأصول: تقرير بحث السيد الخوئي (ت ١٤١٣)، بقلم السيد محمود الهاشمي - ط أولى - مطبعة محمد - نشر: مركز الغدير للدراسات الإسلامية - ١٤١٩ هـ.

٢٩. درر الفوائد: للحائري، الشيخ عبد الكريم اليزدي (ت ١٣٥٥)، تعليق: الشيخ الأراكي، وتحقيق: الشيخ محمد مؤمن القمي - ط خامسة - طبع ونشر مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة.

٣٠. دعائم الإسلام: للقاضي المغربي، النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد التميمي (ت ٣٦٣)، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي - نشر: دار المعارف - القاهرة ١٣٨٣ هـ.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٤٦٧)

٣١. الذريعة إلى أصول الشريعة: للشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦)،

تحقيق وتعليق: أبو القاسم كرجي - دانشگاه طهران ١٣٤٦ شمسية.

٣٢. الرافد في علم الأصول: تقرير بحث السيد السيستاني (معاصر)، بقلم السيد منير

السيد عدنان القطيفي - ط أولى - مطبعة مهر - قم المقدسة ١٤١٤ هـ.

٣٣. ربيع الأبرار ونصوص الأخبار: للزحشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨)، تحقيق: عبد

الأمير مهنا - ط أولى - نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت ١٤١٢ هـ.

٣٤. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: للشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي

(ت ٩٦٥)، تحقيق: السيد محمد كلانتر - ط ثانية جامعة النجف الدينية - النجف

الأشرف ١٣٩٨ هـ.

٣٥. زبدة الأصول: للروحاني، السيد محمد صادق الحسيني (معاصر)، ط أولى - مطبعة

قدس - نشر: مدرسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدسة ١٤١٢ هـ.

٣٦. سنن الدارقطني: للدارقطني، الحافظ علي بن عمر (ت ٣٨٥)، علّق عليه وخرّج

أحاديثه: مجدي بن منصور بن سيد الشورى - ط أولى - دار الكتب العلمية - بيروت

١٤١٧ هـ.

٣٧. سنن الدارمي: للدارمي، عبد الله بن الرحمن بن الفضل بن بهرام (ت ٢٥٥)، طبع

بعناية محمد أحمد دهمان - مطبعة الاعتدال - دمشق ١٣٤٩ هـ.

٣٨. السنن الكبرى: للبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت ٤٥٨) - دار الفكر - بيروت.

٣٩. شرح ابن عقيل: للهمداني، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي (ت ٧٦٩)، ط

الرابعة عشرة - نشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر ١٣٨٤ هـ.

٤٠. شرح الرضي على الكافية: للاسترابادي، رضي الدين (ت ٦٨٦)، تحقيق وتصحيح: يوسف حسن عمر - نشر مؤسسة الصادق - طهران ١٣٩٨ هـ.
٤١. شرح صحيح مسلم: للنووي، يحيى بن شرف (ت ٦٧٦) - دار الكتاب العربي - بيروت ١٤٠٧ هـ.
٤٢. صحاح اللغة: للجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣)، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار - ط رابعة - دار العلم للملايين - بيروت ١٤٠٧ هـ.
٤٣. العُدَّة في أصول الفقه: لشيخ الطائفة، محمد بن الحسن أبي جعفر الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي - ط أولى - ستارة - قم المقدسة ١٤١٧ هـ.
٤٤. العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى: للشَّيْخ، السيد علي الحسيني (ت ١٣٠٣) - مطبعة النجف - النجف الأشرف ١٣٨٣ هـ.
٤٥. عناية الأصول في شرح كفاية الأصول: للفيروزآبادي، السيد مرتضى الحسيني الزيدي (معاصر) - مطبعة النجف - النجف الأشرف ١٣٨٦ هـ.
٤٦. عوالي اللئالي: للأحسائي، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جمهور (ت بعد سنة ٨٧٨)، تقديم: السيد شهاب الدين النجفي المرعشي / تحقيق: الحاج آقا مجتبی العراقي - ط أولى - مطبعة سيد الشهداء عليه السلام - قم المقدسة ١٤٠٣ هـ.
٤٧. العين: للفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت ١٧٥)، ط ثانية - دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٢٦ هـ.
٤٨. غاية المسئول في علم الأصول: للشهرستاني، محمد حسين بن محمد علي الحسيني (ت ١٣١٥) - طبع حجري.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٤٦٩)

٤٩. غنائم الأيام: للميرزا القمي، محمد حسن الجيلاني (ت ١٢٣١)، تحقيق: عباس تبريزيان - ط أولى - نشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٧ هـ.

٥٠. فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب: للأصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا (ت ٩٣٦) - ط أولى - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٨ هـ.

٥١. الفروق اللغوية: للعسكري، الحسن بن عبد الله (من أعلام القرن الرابع الهجري)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي - ط ثالثة - قم المقدسة ١٤٢٦ هـ.

٥٢. الفصول الغروية في الأصول الفقهية: للحائري، محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني (ت ١٢٥٠) - نشر دار إحياء العلوم الإسلامية - قم المقدسة ١٤٠٤ هـ.

٥٣. فقه القرآن: للراوندي، سعيد بن هبة الله (ت ٥٧٣)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني - ط ثانية - مطبعة الولاية - قم المقدسة ١٤٠٥ هـ.

٥٤. فوائد الأصول: تقرير بحث المحقق النائيني، محمد حسين الغروي (ت ١٣٥٥)، بقلم الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، بتعليق: الشيخ آغا ضياء الدين العراقي - نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة ١٤٠٤ هـ.

٥٥. قطرات من يراع بحر العلوم (كتاب الرضاع): للآخوند، الشيخ محمد كاظم بن حسين الهروي صاحب الكفاية (ت ١٣٢٩) - طبع في مطبعة الولاية - بغداد ١٣٣١ هـ.

٥٦. قوانين الأصول: للقمي، الميرزا محمد حسن الجيلاني (ت ١٢٣١) - ط حجري.

٥٧. الكافي: للشيخ الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩)، صحّحه وقابله: علي أكبر الغفاري - دار الكتب الإسلامية - طهران ١٤٠٢ هـ.

٥٨. كامل الزيارة: للشيخ القمي، جعفر بن محمد بن قولويه (ت ٣٦٨)، تحقيق: الشيخ

جواد القيومي - ط أولى - مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٧ هـ.

٥٩. كتاب الأم: للإمام الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤)، ط ثانية - دار الفكر - بيروت ١٤٠٣ هـ.

٦٠. كتاب سيبويه: لابن قنبر، عمرو بن عثمان (ت ١٨٠)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون - ط أولى - دار الجليل - بيروت.

٦١. كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه: للشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي (ت ٣٨١)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان - ط سادسة - مطبعة خورشيد - دار الكتب الإسلامية - طهران ١٣٨٣ شمسية.

٦٢. كفاية الأصول: للأخوند، الشيخ محمد كاظم الهروي (ت ١٣٢٩)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - ط أولى - مطبعة مهر - قم المقدسة ١٤٠٩ هـ.

٦٣. الكنى والألقاب: للقمي، الشيخ عباس بن محمد رضا (ت ١٣٥٩)، ط ثالثة - منشورات المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف ١٣٨٩ هـ.

٦٤. لسان العرب: لابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١)، نشر أدب الحوزة - ١٤٠٥ هـ.

٦٥. لمحات الأصول: تقري بحث السيد حسين البروجردي (ت ١٣٨٣)، بقلم الإمام الخميني - تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني - ط ثانية - قم المقدسة ١٤٢٩ هـ.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر..... (٤٧١)

٦٦. المؤلف من المختلف بين أئمة السلف: للطبرسي، أمين الإسلام فضل بن الحسن (ت

٥٤٨هـ)، مراجعة: السيد مهدي الرجائي - ط أولى - مطبعة سيد الشهداء - نشر مجمع

البحوث الإسلامية - مشهد المقدسة ١٤١٠ هـ.

٦٧. المباحث الأصولية: للفياض، الشيخ محمد إسحاق (معاصر)، ط أولى - مطبعة

شريعة - قم المقدسة.

٦٨. مبادئ الوصول إلى علم الأصول: للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف ابن المطهر (ت

٧٢٦هـ)، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال - ط ثالثة - نشر مكتب الإعلام

الإسلامي - قم المقدسة ١٤٠٤ هـ.

٦٩. المبسوط: للسرخسي، محمد بن أحمد (ت ٤٨٣هـ)، نشر دار المعرفة - بيروت.

٧٠. مجمع الأفكار ومطرح الأنظار: تقرير بحث ميرزا هاشم الآملي النجفي (ت ١٤١٢هـ)،

بقلم الشهرستاني - المطبعة العلمية - قم المقدسة ١٣٩٥ هـ.

٧١. مجمع البحرين: للطريحي، فخر الدين (ت ١٠٨٥هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني - ط

ثانية - نشر المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران ١٣٦٢ شمسية.

٧٢. مجمع الفرائد في الأصول: للكاشاني، الشيخ علي فريدة الإسلام، تحقيق: السيد عبد

الكريم الهاشمي البهشيري.

٧٣. المجموع شرح المذهب: للنووي، يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: نخبة من

المحققين - ط أولى - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٢٨ هـ.

٧٤. محاضرات في أصول الفقه: تقرير بحث السيد الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، بقلم الشيخ محمد

إسحاق الفياض - مطبعة النجف - النجف الأشرف ١٣٨٥ هـ.



٧٥. المحكم والمحيط الأعظم: لابن سيده، علي بن إسماعيل الأندلسي (ت ٤٥٨)، تحقيق:

مجموعة من المحققين - ط ثانية - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم / معهد  
المخطوطات العربية - القاهرة ١٤٢٤ هـ.

٧٦. مختصر المعاني: للتفتازاني، أسعد الدين (ت ٧٩٢)، ط أولى - نشر دار الفكر - قم

المقدسة ١٤١١ هـ.

٧٧. مدارك الأحكام: للسيد العاملي، محمد بن علي بن الحسين (ت ١٠٠٩)، ط أولى - طبع

مهر - قم المقدسة ١٤١٠ هـ.

٧٨. المستدرك على الصحيحين: للحاكم النيسابوري، الحافظ أبي عبد الله (ت ٤٠٥)،

بإشراف د. يوسف عبد الرحمن المرعشي - دار المعرفة - بيروت.

٧٩. مستدرك وسائل الشيعة: للنوري، الميرزا حسين بن محمد تقي الدين (ت ١٣٢٠)،

تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - ط ثانية - بيروت ١٤٠٨ هـ.

٨٠. المستصفى في علم الأصول: للغزالي، محمد بن محمد بن محمد (ت ٥٠٥)، تصحيح:

محمد عبد السلام عبد الشافي - دار الكتب العلمية - بيروت.

٨١. المستطرف في كل فن مستظرف: للأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد (ت ٨٥٢)،

قدم له وضبطه وشرحه: الدكتور صلاح الدين الهواري - ط أولى - دار ومكتبة

الهلال - بيروت ٢٠٠٠ م.

٨٢. مستند الشيعة في أحكام الشريعة: للمولى النراقي، أحمد بن محمد مهدي (ت ١٢٤٥)،

تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - ط أولى - المطبعة: ستارة -

قم المقدسة ١٤١٥ هـ.

٨٣. مسند أحمد: للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١) - دار صادر - بيروت.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٤٧٣)

٨٤. مصباح الفقيه: للفقيه الهمداني، الشيخ آغا رضا بن محمد هادي (ت ١٣٢٢)، تحقيق:

محمد الباقر، نور علي النوري، محمد الميرزائي - ط أولى - المطبعة: ستارة - قم المقدسة ١٤١٧ هـ.

٨٥. مطارح الأنظار: للأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري (١٢٨١) - ط

أولى - طبع حجري.

٨٦. معارج الأصول: للمحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦)، تحقيق:

محمد حسين الرضوي - ط أولى - مطبعة سيد الشهداء عليه السلام - نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة ١٤٠٣ هـ.

٨٧. معالم الدين: للشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني (ت ١٠١١)، ط ثانية

عشرة - مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٧ هـ.

٨٨. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية: للدكتور محمود عبد الرحمن عبد المنعم

(معاصر) - نشر: دار الفضيلة - القاهرة.

٨٩. مغني اللبيب: لابن هشام الأنصاري، عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد

الله (ت ٧٦١)، تحقيق وضبط: محمد محيي الدين عبد الحميد - منشورات مكتبة آية

الله العظمى المرعشي النجفي - قم المقدسة ١٤٠٤ هـ.

٩٠. مفاتيح الأصول: للسيد السند محمد الطباطبائي الكربلائي (ت نحو ١٢٢٩) - طبع

حجري.

٩١. المفردات في غريب القرآن: للراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت ٥٠٢)، ط أولى

- دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٢٨ هـ.

٩٢. مقالات الأصول: للمحقق العراقي، ضياء الدين (ت ١٣٦١)، تحقيق: الشيخ محسن العراقي / السيد منذر الحكيم - ط أولى - مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة ١٤١٤ هـ.

٩٣. مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون - نشر مكتب الإعلام الإسلامي ١٤٠٤ هـ.

٩٤. مكررات المدرس في شرح السيوطي: للمدرس الأفغاني، محمد علي بن مراد علي (ت ١٤٠٦) - ط ثانية - مطبعة النعمان - النجف الأشرف ١٣٨٩ هـ.

٩٥. مناهج الوصول إلى علم الأصول: للإمام الخميني، السيد روح الله (ت ١٤١٠)، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - ط أولى - مطبعة مؤسسة العروج - قم المقدسة ١٤١٤ هـ.

٩٦. منتهى الأصول: للميرزا البجنوردي، حسن بن علي أصغر الموسوي (ت ١٣٧٩)، تصحيح: الشيخ محمد كاظم الخوانساري - مطبعة النجف - النجف الأشرف ١٣٧٩ هـ.

٩٧. منتهى الدراية في توضيح الكفاية: للسيد المروج، محمد جعفر الجزائري، ط سادسة - مطبعة غدير - نشر: مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) - قم المقدسة ١٤١٥ هـ.

٩٨. المنطق: للمظفر، الشيخ محمد رضا بن محمد بن عبد الله (ت ١٣٨٣) - ط رابعة - دار النعمان - النجف الأشرف ١٣٩٢ هـ.

٩٩. نهاية الأصول: تقرير بحث السيد البروجردي (ت ١٣٨٣)، بقلم الشيخ المنتظري - ط أولى - مطبعة القدس - قم المقدسة ١٤١٥ هـ.

شرحاً لكتاب أصول الفقه للشيخ المظفر ..... (٤٧٥)

١٠٠. نهاية الأفكار: تقرير بحث آقا ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١)، بقلم الحجة الشيخ محمد تقي البروجردي - نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة ١٤٠٥ هـ.

١٠١. نهاية الدراية في شرح الكفاية: للمحقق الأصفهاني، محمد حسين الغروي (ت ١٣٦١)، تحقيق: مهدي أحدي أمير كلائي - ط أولى - انتشارات سيد الشهداء عليه السلام - قم المقدسة ١٣٧٤ شمسية.

١٠٢. النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير، المبارك بن محمد (ت ٦٠٦)، ط رابعة - نشر مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة ١٣٦٤ شمسية.

١٠٣. الهداية في الأصول: تقرير بحث السيد الخوئي (ت ١٤١٣)، بقلم الشيخ حسن الصافي الأصفهاني - تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر (عج) - ط أولى - المطبعة: ستاره - قم المقدسة ١٤١٧ هـ.

١٠٤. هداية المسترشدين: للأصفهاني، محمد تقي الرازي النجفي (ت ١٢٤٨)، تقديم: الشيخ مهدي مجد الإسلام النجفي - مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة.

١٠٥. هدية العارفين: لإسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩) - دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٠٦. الوافية في أصول الفقه: للفاضل التوني، عبد الله بن محمد البشروي (ت ١٠٧١)، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري - ط أولى - مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة ١٤١٢ هـ.

١٠٧. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: للحر العاملي، محمد بن الحسن (ت

١١٠٤) - ط خامسة - دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٠٣ هـ.

١٠٨. وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: تقرير بحث السيد أبو الحسن الأصفهاني (ت

١٣٦١)، بقلم الميرزا حسن السيادي السبزواري - تحقيق ونشر: مؤسسة النشر

الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين ط أولى - قم المقدسة ١٤١٩ هـ.

## فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
( ٣ )	مقدمة الكتاب .....
( ٥ )	المحاضرة ( ١ ) .....
( ٧ )	الباب الرابع : مبحث المفاهيم .....
( ٧ )	معنى كلمة " المفهوم " .....
( ١٣ )	المحاضرة ( ٢ ) .....
( ١٥ )	النزاع في حجية المفهوم .....
( ١٧ )	أقسام المفهوم .....
( ١٧ )	مفهوم الموافقة .....
( ١٨ )	مفهوم المخالفة .....
( ١٨ )	موارد مفهوم المخالفة، وهي ستة : .....
( ٢١ )	المحاضرة ( ٣ ) .....
( ٢٢ )	مفهوم الشرط .....
( ٢٢ )	تحرير محل النزاع فيه .....
( ٣٠ )	المحاضرة ( ٤ ) .....
( ٣٢ )	اختلف الأصحاب في دلالة القضية الشرطية، على المفهوم .....
( ٣٢ )	مختار الماتن في المسألة .....
( ٣٩ )	المحاضرة ( ٥ ) .....

الموضوع	الصفحة
تقسيم الجملة الشرطية إلى : إنشائية وخبرية .....	( ٤٠ )
المحاضرة ( ٦ ) .....	( ٤٦ )
تعدد الشرط واتحاد الجزاء .....	( ٤٨ )
النحو الأول : ما لو لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار .....	( ٤٨ )
المحاضرة ( ٧ ) .....	( ٥٥ )
النحو الثاني : ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار .....	( ٥٧ )
المقام الأول : مقتضى الأصل الأولي .....	( ٥٨ )
تداخل الأسباب .....	( ٥٨ )
المحاضرة ( ٨ ) .....	( ٦٥ )
تداخل المسببات .....	( ٦٦ )
المحاضرة ( ٩ ) .....	( ٧٥ )
مفهوم الوصف .....	( ٧٦ )
المبحث الأول : عنوان المسألة .....	( ٧٦ )
المبحث الثاني : موضوع المسألة .....	( ٧٧ )
المحاضرة ( ١٠ ) .....	( ٨٤ )
المبحث الثالث : الأقوال في المسألة والحق فيها .....	( ٨٥ )
المحاضرة ( ١١ ) .....	( ٩٤ )
أدلة القائلين بدلالة الوصف على المفهوم، وجواب الماتن عليها	( ٩٥ )

الموضوع	الصفحة
المحاضرة (١٢) .....	(١٠٤)
مفهوم الغاية .....	(١٠٥)
عنوان البحث .....	(١٠٦)
دخول الغاية في المنطوق وعدم دخولها .....	(١٠٧)
المحاضرة (١٣) .....	(١١٣)
هل الجملة الغائية لها مفهوم، أو لا .....	(١١٤)
مفهوم الحصر .....	(١١٨)
المبحث الأول : بيان معنى الحصر .....	(١١٨)
المحاضرة (١٤) .....	(١٢١)
المبحث الآخر : اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته .....	(١٢٢)
أدوات الحصر .....	(١٢٣)
الأداة الأولى : "إلا" .....	(١٢٣)
المحاضرة (١٥) .....	(١٢٩)
الأداة الثانية : "إنما" .....	(١٣٠)
الأداة الثالثة : "بل" .....	(١٣٢)
الهيئات الدالة على الحصر .....	(١٣٤)
المحاضرة (١٦) .....	(١٣٧)
مفهوم العدد .....	(١٣٨)



الموضوع	الصفحة
موضوع البحث .....	( ١٣٨ )
هل للعدد مفهوم، أو لا .....	( ١٣٩ )
مفهوم اللقب .....	( ١٤٠ )
المطلب الأول : ما المراد من اللقب .....	( ١٤٠ )
المطلب الثاني : ما معنى مفهوم اللقب .....	( ١٤١ )
المطلب الثالث : هل للقب مفهوم، أو لا .....	( ١٤١ )
المحاضرة ( ١٧ ) .....	( ١٤٦ )
خاتمة مبحث المفاهيم .....	( ١٤٧ )
دلالة الاقتضاء .....	( ١٥٠ )
المحاضرة ( ١٨ ) .....	( ١٥١ )
أمثلة دلالة الاقتضاء .....	( ١٥٢ )
المحاضرة ( ١٩ ) .....	( ١٦٠ )
دلالة التنبيه .....	( ١٦١ )
موارد دلالة التنبيه .....	( ١٦٢ )
المحاضرة ( ٢٠ ) .....	( ١٦٦ )
دلالة الإشارة .....	( ١٦٧ )
تعريفها وبيان أمثلتها .....	( ١٦٧ )
حجية هذه الدلالات الثلاث .....	( ١٦٩ )

الموضوع	الصفحة
المحاضرة (٢١) .....	( ١٧٢ )
الباب الخامس : العام والخاص .....	( ١٧٤ )
تعريف " العام " .....	( ١٧٤ )
تعريف " الخاص " .....	( ١٧٦ )
تعريف " التخصيص " .....	( ١٧٧ )
تعريف " التخصُّص " .....	( ١٧٧ )
أقسام العام : العام الاستغراقي .....	( ١٧٨ )
العام المجموعي .....	( ١٧٩ )
العام البدلي .....	( ١٧٩ )
المحاضرة (٢٢) .....	( ١٨٤ )
الفصل الأول : ألفاظ العموم .....	( ١٨٥ )
لفظة "كل" وما في معناها .....	( ١٨٧ )
وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي .....	( ١٨٩ )
الجمع المحلّ باللام، والمفرد المحلّ بها .....	( ١٨٩ )
المحاضرة (٢٣) .....	( ١٩٣ )
الفصل الثاني : المخصّص المتصل والمنفصل .....	( ١٩٦ )
المحاضرة (٢٤) .....	( ١٩٩ )
نقطة الاشتراك بين المخصّص المتصل، والمخصّص المنفصل .....	( ٢٠٠ )

الموضوع	الصفحة
نقطة الامتياز بينهما .....	( ٢٠٠ )
المحاضرة ( ٢٥ ) .....	( ٢٠٤ )
الفصل الثالث : استعمال العام في الباقي، حقيقة أو مجاز .....	( ٢٠٦ )
المحاضرة ( ٢٦ ) .....	( ٢١٢ )
الفصل الرابع : حجية العام المخصّص في الباقي .....	( ٢١٦ )
المحاضرة ( ٢٧ ) .....	( ٢٢١ )
الفصل الخامس : هل يسري إجمال المخصّص إلى العام .....	( ٢٢٣ )
الشبهة المفهومية .....	( ٢٢٦ )
المحاضرة ( ٢٨ ) .....	( ٢٣١ )
المحاضرة ( ٢٩ ) .....	( ٢٤٠ )
الشبهة المصدقية .....	( ٢٤١ )
هل يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لدليل الخاص .....	( ٢٤٢ )
المحاضرة ( ٣٠ ) .....	( ٢٤٨ )
تنبيه: في المخصّص اللبي .....	( ٢٥٣ )
المحاضرة ( ٣١ ) .....	( ٢٦٠ )
المحاضرة ( ٣٢ ) .....	( ٢٧٢ )
الفصل السادس: لا يجوز التمسك بالعام قبل الفحص .....	( ٢٧٤ )
مقدار الفحص الواجب سعة وضيقاً .....	( ٢٧٨ )

الموضوع	الصفحة
المحاضرة (٣٣) .....	(٢٨١)
الفصل السابع: تعقيب العام بضميرٍ يرجع إلى بعض أفرادهِ .....	(٢٨٣)
المحاضرة (٣٤) .....	(٢٩٠)
الفصل الثامن: تعقيب الاستثناء لجمل متعدة .....	(٢٩٢)
المحاضرة (٣٥) .....	(٢٩٨)
الفصل التاسع: تخصيص العام بالمفهوم .....	(٢٩٩)
التخصيص بمفهوم الموافقة .....	(٣٠١)
التخصيص بمفهوم المخالفة .....	(٣٠٢)
المحاضرة (٣٦) .....	(٣٠٦)
الفصل العاشر: تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد .....	(٣٠٨)
المحاضرة (٣٧) .....	(٣١٤)
الفصل الحادي عشر: الدوران بين التخصيص والنسخ .....	(٣١٥)
المحاضرة (٣٨) .....	(٣٢١)
المحاضرة (٣٩) .....	(٣٢٩)
المحاضرة (٤٠) .....	(٣٣٦)
الباب السادس: المطلق والمقيّد .....	(٣٣٧)
المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيّد .....	(٣٣٧)
المحاضرة (٤١) .....	(٣٤٤)

الموضوع	الصفحة
المسألة الثانية: الإطلاق والتقيد متلازمان .....	( ٣٤٥ )
المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل .....	( ٣٤٧ )
المحاضرة ( ٤٢ ) .....	( ٣٥٢ )
المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع .....	( ٣٥٤ )
اعتبارات الماهية .....	( ٣٥٦ )
المحاضرة ( ٤٣ ) .....	( ٣٦٢ )
المحاضرة ( ٤٤ ) .....	( ٣٧٢ )
اعتبار الماهية عند الحكم عليها .....	( ٣٧٤ )
المحاضرة ( ٤٥ ) .....	( ٣٧٩ )
إشكالٌ ودفعٌ .....	( ٣٨٢ - ٣٨١ )
المحاضرة ( ٤٦ ) .....	( ٣٨٨ )
الأقوال في المسألة .....	( ٣٩٠ )
المحاضرة ( ٤٧ ) .....	( ٣٩٦ )
تعين القول الرابع في المسألة .....	( ٣٩٧ )
وقوع التصالح بين القدماء والمتأخرين في المسألة .....	( ٣٩٧ )
بيان القول الرابع مفصلاً .....	( ٣٩٨ )
المسألة الخامسة: مقدمات الحكمة .....	( ٤٠٢ )
المحاضرة ( ٤٨ ) .....	( ٤٠٣ )

الموضوع	الصفحة
وقع الخلاف في عددها، والمشهور أنها ثلاثة .....	( ٤٠٥ )
المحاضرة ( ٤٩ ) .....	( ٤١١ )
تنبيهان، التنبيه الأول: القدر المتيقن في مقام التخاطب .....	( ٤١٦ )
التنبيه الثاني: الانصراف .....	( ٤٢٠ )
المحاضرة ( ٥٠ ) .....	( ٤٢٥ )
المسألة السادسة: المطلق والمقيّد المتناهيان .....	( ٤٢٨ )
الباب السابع: المجمل والمبيّن .....	( ٤٣٤ )
تعريف المجمل .....	( ٤٣٤ )
تعريف المبيّن .....	( ٤٣٥ )
أقسام المجمل .....	( ٤٣٥ )
أقسام المبيّن .....	( ٤٣٦ )
المحاضرة ( ٥١ ) .....	( ٤٣٨ )
أسباب الإجمال .....	( ٤٤٢ )
المجمل والمبيّن من الأمور النسبية .....	( ٤٤٥ )
المبيّن نقيض المجمل .....	( ٤٤٥ )
المواضع التي وقع الشك في إجمالها .....	( ٤٤٦ )
المحاضرة ( ٥٢ ) .....	( ٤٥١ )
تنبيه وتحقيق .....	( ٤٥٦ )

(٤٨٦) ..... محاضرات في علم الأصول

---

الصفحة

الموضوع

فهرس المصادر والمراجع ..... (٤٦٣)