

١١٢٨

بِدَلْجُونْ الْبَحْرَانِي

فِي

عَلَمِ الْأَصْوَانِ

يحتوي على قواعد جديدة
لها تحلُّ في الاستنباط

للشيخ على أكبر الشهيفي المازندراني

الطبع الجامسي

جمدارى اموال

مركز تحقیقات کامپیوٹری علوم اسلامی

شـ-اموال: ٩٣٥

مُؤسَّسَة النَّكْرَانِي
القائمة بِجَمَاعَةِ الْمُهَاجِرِينَ يَقْبَلُونَ

سيفي، على اكبر، ١٣٣٥ -

بدایع البحوث في علم الأصول، يحتوى على قواعد جديدة لها دخل في الاستنباط / تأليف على اکبر السیفی المازندرانی. -- مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة ١٤٢٥ ق. = ١٣٨٣ ش.

ج ٥ -- (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة).
شابك (دوره) ٩ - ٧٥٩ - ٧٦٤ - ٤٧٠ - ٩٧٨ - ٩٦٤ - ٤٧٠ - ٩٧٨
عربي.

ISBN 978 - 964 - 470 - 759 - 9

فهرست نويسي بر اساس اطلاعات فيها.

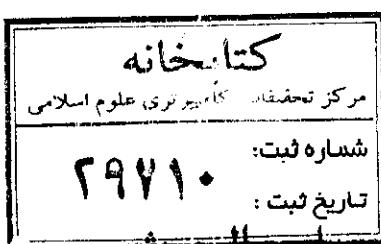
ج ٥ (چاپ اوّل: ١٤٢٩ ق = ١٣٨٧ ش)

كتابنامه.

١. أصول فقه شیعه. الف. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی. ب. عنوان.
٢٩٧ / ٣١٢ BP ١٥٩ / ٨ / ٩٧ س

١٥٢١٥ - ٨٣ م

کتابخانه ملی ایران



■ **تأليف:** الأستاذ الألمعي الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني □

■ **الموضوع:** الأصول □

■ **طبع ونشر:** مؤسسة النشر الإسلامي □

■ **عدد الصفحات:** ٤١٦ □

■ **الطبعة:** الأولى □

■ **المطبوع:** نسخة ٥٠٠ □

■ **التاريخ:** هـ. ق ١٤٢٩ □

■ **شابك ج:** ٩٧٨ - ٩٦٤ - ٤٧٠ - ٨٧٠ - ١
ISBN 978 - 964 - 470 - 870 - 1

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة

«قاعدة»

«المطلق والمقيّد»

- المنصة والتعريف
- الإطلاق اللغوي وأقسامه
- خصائص الإطلاق اللغوي / مقدمات الحكمة
- الإطلاق المقامي

المنصة والتعريف

- ١ - منصة القاعدة وأهميتها.
- ٢ - تعريف المطلق عند المشهور.
- ٣ - المناقشة في تعريف المشهور.
- ٤ - لا اصطلاح خاص للمطلق والمقييد غير المعنوي اللغوي.
- ٥ - كيفية دلالة العام على الشمول.
- ٦ - ما يمتاز به العام عن المطلق في التعريف.

منصة القاعدة
وأهميتها

قد وردت في الخطابات الشرعية - من الكتاب والسنة - مطلاقات كثيرة في مختلف أبواب العبادات والمعاملات والجزئيات، وقد دلت بظاهرها على جعل الأحكام لطبيعي عناوين متعلقاتها وموضوعاتها.

وقد قُيّدت هذه المطلاقات بنصوص كثيرة أخرى واردة من الشارع، فدللت على اختصاص تلك الأحكام المطلقة ببعض أفراد متعلقاتها وموضوعاتها، أو ببعض أحوالها.

وهذا منهج شائع في تشريع الأحكام وبيانها من الشارع الأقدس. ومن هنا لا ينبغي للفقير أن يتسرّع في الفتوى بالأخذ بالمطلاقات قبل الفحص الكامل عن المقييدات واليأس عن الظفر بها.

وإنما يحسن التمسّك بالمطلقات لمن كان له إحاطة وافرة وإطلاع كامل عن مقيّداتها. وهذا المجال من مزال الأقدام للأعلام.

فربّ مطلق ترد له عدّة مقيّدات فتُنقلب النسبة إلى العموم من وجهه، فيقع بذلك التعارض بين الأدلة بالمال. وقد بحثنا عن قاعدة انقلاب النسبة في هذا الكتاب، وسيأتي أيضًا في مبحث التعادل والتراجيح.

وفي مثل هذا المجال يمتاز الفقيه الماهر عن غيره من المحققين والمتفقّهين، ومن يغترّ ببعض المطلقات أو المقيّدات ويفتي بها غافلًا عما ورد له من المقيّدات.

فما دام لم يكن الفقيه مطلعاً عن جميع ما ورد من المقيّدات، لا يجوز له التسّرُّ في الإفتاء ويكون مؤاخذًا بذلك يوم القيمة.

وقد اتضح من ضوء ما أشرنا إليه منصة هذه القاعدة وأهميتها ودورها الأساسي في استنباط الأحكام.

قد عرف المشهور المطلق بما دل على معنى شائع في جنسه، ومقابله المقيّد، فهو ما دل على معنى غير شائع

تعريف المطلق
عند المشهور

في جنسه.

كما عن المحقق الحلي؛ حيث قال: «المطلق هو الدال على الماهية»،^(١) والعلامة الحلي؛ حيث قال: «إن المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي»^(٢). ثم قال في تعريفه: «وُرسِمَ بأنَّه اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه. فاللفظ كالجنس للمطلق وغيره. وخرج بالدال المهمَل وقولنا «على مدلول»؛

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٧٨.

(٢) معاجل الأصول: ص ١٣٤.

لِيَعْمَ الْوِجُودُ وَالْعَدَمُ. وَخَرَجَ بِالشَّائِعِ فِي جِنْسِهِ أَسْمَاءُ الْأَعْلَامِ وَالْمَعَارِفِ وَالْعُمُومَاتِ؛ لَا سَتْغَرَاقَهَا».^(١)

قوله^{بِيَثْرَةَ}: «خَرَجَ بِالشَّائِعِ فِي جِنْسِهِ...» أَمَا خَرُوجُ أَسْمَاءِ الْأَعْلَامِ، فَلِعَدْمِ شَيْءٍ لَهَا؛ حِيثُ لَا يَنْطِبِقُ الْعِلْمُ إِلَّا عَلَى شَخْصٍ وَاحِدٍ وَضُعْفُهُ لِلْعِلْمِ، وَكَذَا الْمَعَارِفُ الْمُوْضِوَّةُ لِلأَشْخَاصِ. وَأَمَا الْعُمُومَاتُ فَوِجْهُهُ خَرُوجُهَا أَنَّهَا مِنْ قَبْلِ الشَّائِعِ فِي الْأَفْرَادِ بِدَلَالَةِ الْأَدَاءِ الْمُوْضِوَّةِ لِلشَّيْءِ.

بِيَانِ ذَلِكَ: أَنَّ الْفَلَظَ الْمُوْضِوَّ لِلْمَاهِيَّةِ وَالْجِنْسِ لَا يَدِلُّ بِالْوَضْعِ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ الْجِنْسِ وَالْمَاهِيَّةِ مِنْ حِيثِ هِيَ. وَهِيَ قَابِلَةٌ لِلنَّطِبَاقِ عَلَى أَيِّ فَرَدٍ مِنْ أَفْرَادِهَا. وَمِنْ هَنَا اشْتَهَرَ أَنَّ الطَّبِيعِيَّ يَوْجَدُ بِوُجُودٍ فَرَدِيٍّ. فَلَوْ لَا نَطِبَاقَهُ عَلَى الْفَرَدِ، لَمْ يَوْجَدْ بِوُجُودٍ.

وَانْطِبَاقُ أَيِّ عَنْوَانٍ لَا يَخْلُو إِمَّا مُخْتَصٌ بِشَخْصٍ خَاصٍ، كَانْطِبَاقُ اسْمِ الْعِلْمِ عَلَى الشَّخْصِ الْمُعِينِ الْخَارِجِيِّ فَلَا يَنْطِبَقُ وَلَا يَصِدِّقُ عَلَى غَيْرِهِ. وَيُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْعَنْوَانِ الْجَزِئِيِّ. وَهُوَ مَا يَمْتَنَعُ فِرْضُ صِدْقَهُ عَلَى كَثِيرِينَ. إِمَّا لَا يُخْتَصُ بِشَخْصٍ خَاصٍ، بَلْ يَنْطِبَقُ عَلَى أَفْرَادٍ كَثِيرَةٍ، وَيُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْعَنْوَانِ الْكُلِّيِّ الَّذِي لَا يَمْتَنَعُ فِرْضُ صِدْقَهُ عَلَى كَثِيرِينَ.

وَالْمَقْصُودُ مِنَ الْمَعْنَى الشَّائِعِ فِي جِنْسِهِ هُوَ الْعَنْوَانُ الْكُلِّيُّ الَّذِي لَا يَمْتَنَعُ فِرْضُ صِدْقَهُ عَلَى كَثِيرِينَ؛ بِمَعْنَى أَنَّهُ قَابِلٌ لِلنَّطِبَاقِ وَالصِّدْقِ عَلَى أَيِّ فَرَدٍ مِنْ أَفْرَادِهِ، بِلَا خَتْصَاصٍ بِفَرَدٍ خَاصٍ. فَالشَّيْءُ وَالسَّرْيَانُ فِي نَفْسِ انْطِبَاقِهِ؛ بِمَعْنَى أَنَّ قَابِلِيَّتَهُ لِلنَّطِبَاقِ غَيْرُ مُخْتَصٍ بِفَرَدٍ، بَلْ شَائِعٌ فِي جَمِيعِ أَفْرَادِ الطَّبِيعِيِّ. فَهُوَ قَابِلٌ لِلنَّطِبَاقِ عَلَى أَيِّ فَرَدٍ مِنْ أَفْرَادِ الطَّبِيعِيِّ، بِلَا خَتْصَاصٍ بِبَعْضِ الْأَفْرَادِ. وَإِنَّمَا يَكُونُ هَذَا الشَّيْءُ فِي الْانْطِبَاقِ عَلَى الْأَفْرَادِ بِلَحْاظِ مَا بِهِ اشْتِراكُ الْأَفْرَادِ

(١) نَهايَةُ الْوَصْلِ: ج ٢ ص ٣٧٨-٣٧٩.

وهو الخصوصية الذاتية، لا بل لاحظ الأحوال. وذلك لأنَّ جميع الأفراد واجدة للخصوصية الذاتية على السواء بلا تفاوت ولا تشكيك. وبهذا الاحظ سُمِّي الكلٰ متواطياً، أي متساوياً في الصدق على جميع الأفراد، فان الطبيعى ينطبق على جميع الأفراد على السواء بل لاحظ عدم تفاوت بينها في الخصوصية الذاتية. وإنما التفاوت بينها بل لاحظ طرق الحالات وعروض الخصوصيات الشخصية وشيوخ الطبيعى وسريرانه في أفراده ليس بل لاحظ الحالات الطارئة والخصوصيات الشخصية. فقولهم «الشائع في جنسه» أي الشائع بين الأفراد بمقتضى ذاته وجنسه.

ومن هنا قلنا إنَّ شيوخ المعنى في جنسه لا يكون إلا الشيوخ الأفرادي - الثابت للطبيعي بمقتضى ذاته - لا الشيوخ الأحوالى الثابت بل لاحظ الحالات الطارئة الخارجية عن مقتضى الذات ولو لشخصٍ واحد، كما في علم الجنس. لكن هذا كلَّه بل لاحظ الدلالة الاستعملية الوضعية. وأما بحسب الدلالة التصديقية الجدية الكاشفة عن مراد المتكلِّم، فإنما يفهم الشيوخ الأفرادي بمعونة مقدمات الحكمة، كما يأتي بيانه، وإنما تكون القابلية للانطباق بمقتضى ذاته. وعليه فتعريف المطلق بأنه مادٌ على معنى شائع في جنسه، لو كان المراد منه مقام الإثبات والتفهم والدلالة اللغوية التصديقية الجدية، لا يصح إلا بقيد معونة مقدمات الحكمة.

وقد تبع الحلييْن تبعهما في ذلك غيرهما، كما في المعالم^(١) والمطارح. وقد أطرب الشيخ الأعظم في تعريف المطلق بذلك في المطارح،^(٢) وبمثله قال في الكفاية^(٣) وكذا غيرهم من الأصوليين.

(٢) مطارح الأنوار: ج ٢، ص ٢٤٢.

(١) معالم الأصول: ص ١٥٤.

(٣) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٧٦.

المناقشة في
تعريف المشهور

والذي يُعلم من مجموع كلمات أكثر الأصوليين - ولا سيما القدماء منهم - أنّهم خصوا الإطلاق بالشيوخ الأفرادى ولم يدخلوا الشيوخ الأحوالى في تعريفه؛ حيث عرّفوا المطلق بما دلّ على معنى شايع في جنسه، فأن الشايع في الجنس هو الأفراد دون الأحوال. ولكن التأمل يقتضي خلاف ذلك؛ نظراً إلى استعمالهم لفظ المطلق في ما دلّ على معنى شايع في غير جنسه أيضاً، كما في العلم الشخصي والمعرفة بلا م العهد بلحاظ ما لهما من الأحوال، مثل «أكرم محمدًا أو ذلك الرجل»، وقالوا: إنه يدلّ بإطلاقه على وجوب إكرام محمد أو ذلك الرجل على أي حال كانوا، قاعداً أو قائماً، نائماً أو مستيقظاً، متلماً أو ساكتاً، رجلاً أو راكباً. وكذلك الكلام في العام بلحاظ الأحوال. بل على الإطلاق بهذا المعنى يبتنى كثيراً من فتاويهم واستنباطاتهم في مختلف الخطابات الشرعية والفروع الفقهية.

وذلك بإطلاق دليل التكليف الاضطراري؛ حيث تمسكوا به لإجزاء المأتمي بالإضطراري بلحاظ بعد ارتفاع الاضطرار.

ومثل ذلك جميع الأدلة الظاهرية والاضطرارية عند ما يُتمسّك بإطلاقها للإجزاء بلحاظ بعد زمان ارتفاع الجهل وكشف الخلاف، وبعد ارتفاع الاضطرار وزوال الخوف. فان جميع ذلك من الحالات الطارئة على المكلف.

وعليه فأخذ الشيوخ في الجنس في تعريف المطلق خلاف مقتضى التحقيق، كما أشار إليه بعض المحققين^(١).

فالأحسن تعريف المطلق بحسب المدلول التصديقي الجدي بما دلّ على شيوخ في الأفراد أو الأحوال بمعونة مقدمات الحكمة.

(١) وهو الشيخ المظفر، في أصول الفقه: ج ١، ص ١٧١.

ثم إن لفظ «الاطلاق» جاء في اللغة بمعنى الإرسال والشيوع.

لا اصطلاح خاص
للمطلق والمقييد
غير المعنى اللغوي

وعليه فلطف المطلق في أصل اللغة بمعنى المرسل

المعروف العاري عن القيد. وفي الاصطلاح أيضاً بهذا المعنى فانه اسم الجنس العاري عن القيد. فان لفظ «الصائم» مثل يدل على طبيعي الصائم وينطبق على أي فرد من أفراده بمقتضى الدلالة الوضعية.

وأما إذا قيل «الصائم في السفر» أو «الصائم المسافر» يكون مقييداً بقيد السفر.

وعلى أي حال لا اصطلاح خاص لهذين اللفظين في الأصول غير المعنى اللغوي. غاية الأمر إرسال كل شيء بحسبه. فاطلاق اللفظ شروع معناه وشموله، ومقابلة التقيد، كما سبق نظير ذلك في العام والخاص.

وإن الاطلاق في اصطلاح هذا العلم شروع اللفظ وسعة نطاقه باعتبار ما له من المعنى، ولكنه بالمقدمات، لا بالوضع، وإلا يدخل في العام.

والوجه في ذلك أن الشارع في خطاباته كثيراً ما يستعمل اسم الجنس ولا يريد معناه الموضوع له، بل يريد بعض أفراده بالقرائن اللغوية أو السياقية أو الحالية أو المقامية. فما لم ينف احتمال وجود تلك القرائن، لا ينعقد للكلام ظهور في المعنى الموضوع له. وإنما تُنفي تلك القرائن بالمقدمات، أو بأصللة تطابق المدلول التصدّيقي الجدي مع المدلول الاستعمالي الوضعي، عند عدم وجdan القرينة على الخلاف بعد الفحص واليأس عن وجودهما.

ومن هنا قالوا: لا يجوز العمل بالمطلق قبل الفحص عن المقييد؛ حيث إن مقدمات الحكم إنما تجري عند اليأس عن الظفر بالمقييد، فإذا فحص الفقيه عن المقييد فحصل فحصاً تاماً نافياً لاحتمال وجود المقييد في مظاهره وحصل اليأس عن

الظفر به، تجري مقدمات الحكمة ويستقر ظهور المطلق في الإطلاق بالدلالة التصديقية الجدية. واحتمال إرادة غير المدلول الاستعمالي الوضعي يُنفي حينئذٍ بأصله تطابق الإرادة الجدية مع الارادة الاستعمالية، وإن شئت فقل: أصلية تطابق المدلول التصديفي الجدي مع المدلول الاستعمالي الوضعي. ولا يخفى أنَّ المطلق هو اللفظ المتصل بـهذا الوصف، لأنَّه نفس الوصف. فهو اللفظ الدالٌّ على شیوع في الأفراد أو الأحوال، لا نفس الشیوع.

وقد اتضح على ضوء ما بيناه الفرق بين العام والمطلق من جهات:

كيفية دلالة
العام على الشمول

إنَّ العام يدل على الشیوع والشمول الأفرادي بالوضع؛ حيث وُضعت أدلة العام للشیوع والشمول، كلفظة «كل» و«جميع». وإن قد يغيب بعض أدلة العموم الشمول الأحوالى، كلفظ «الجميع» إذا دخل على لفظ «الأحوال» كقوله «جميع أحواله»، أو لفظ «كل» إذا دخل على لفظ «الحال» كقوله «على كل حال»، إلا أنه من قبيل الصرير في الشمول لا الظاهر فيه.

ولكن المطلق إنما يدل على الشیوع والشمول الأفرادي والأحوالى كليهما، بمعونة المقدمات، على حد سواء.

إنَّ العام في الغالب لا يدل بالوضع على الشیوع الأحوالى، بل إنما يدل عليه بالاطلاق. فإذا ورد «أكرم كل عالم» يدل على وجوب إكرام كل عالم في جميع أحواله بالاطلاق. نعم قد يدخل بعض الأدلة على لفظ «الحال» أو «الأحوال» فيدل على الشیوع الأحوالى بالوضع كقوله: «أكرم العالم في جميع أحواله» أو «على أي حال» أو «على كل حال».

ما يمتاز به العام
عن المطلق في التعريف

وقد سبق أن الضابطة في تعريف العام وملك
صدقه، اشتتماله على خصوصيتين.

إحداهما: وجود لفظ صالح للصدق على كثريين وللانطباق على جميع أفراد
ال الطبيعي.

ثانيهما: دخول اللفظ - موضوع الشيوع والسريان - على اللفظ الموضوع
لل الطبيعي، لكي يدل على شيوع الحكم في جميع الأفراد ومصاديق مدخله
بالوضع.

وأما المطلق فيشتراك العام في **الخصوصية الأولى** ويفترق عنه في
الخصوصية الثانية. وتلك الخصوصية الأخرى المختصة بالمطلق هي: توفر
مقدمات الحكمة، وهي قرينة حالية للمتكلّم تُعطي الظهور للّفظ الموضوع
لل الطبيعي في إرادة الشمول الأفرادي والأحوالى على النحو الذي بيناه آنفاً.

إنَّ في العام لا يتعلّق الحكم دائمًا بال الطبيعي، بل في العام المجموعي يتعلّق
الحكم بمجموعة من الأفراد، لا بال الطبيعي، كتعلق وجوب اليمان بمجموع
الأئمة بكلمة وتعلق وجوب الإتيان بمجموع أجزاء الصلاة، بحيث لو أخلَّ بواحد
منها يختل الجميع ولا أثر للإيمان بسائر الأئمة بكلمة في المثال الأول ولا الإتيان
بسائر أجزاء الصلاة في المثال الثاني. وأما في المطلق فيتعلّق الحكم دائمًا
بال الطبيعي.

خصائص الإطلاق اللفظي

- ١ - الشمول في إطلاق الأوامر بدللي.
- ٢ - الشمول في إطلاق النواهي استغراقي.
- ٣ - نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد.
- ٤ - الإطلاق والتقييد خارجان عن حريم الوضع.

يفترق المطلق عن العام في جهات:

إن المطلق في الأوامر إنما يدل على الشمول البدللي،
لا الاستغراقي.

الشمول في
اطلاق الأوامر بدللي

والسر في كون الشمول في إطلاق الأوامر بدللياً أن مقتضى أصلية تطابق المدلول التصديقى الجدى للمدلول الاستعمالي الوضعي - المعتبر عنه بأصلية الجد - كون الشمول الثابت بمقدمات الحكمة من سند الشمول الثابت بالدلالة الاستعمالية الوضعية؛ نظراً إلى أن المقدمات إنه تثبت نفس الشمول الثابت للمدلول الاستعمالي الوضعي. والشمول الثابت له إنما هو الشمول البدللي لا الاستغراقي.

وذلك لأنَّ اسم الجنس وضع للطبيعي بماله من المقتضيات الذاتية

ومقتضى ذاته شيوخه وسريانه في أفراده على نحو البدلية؛ بمعنى أنه يتحقق أيّ فرد من أفراده. ومن هنا يتحقق امتناله بایجاد أيّ فرد من أفراده. وبعبارة أخرى: إن مقدمات الحكم لا تقييد، إلاّ كون الشمول الثابت للمدلول الاستعمالي مراداً للمتكلّم بالارادة الجدية. ولما كان الشمول الثابت للمدلول الاستعمالي - بمقتضى وضع اسم الجنس للطبيعي - على نحو البدلية، فمن هنا يكون الشمول الثابت لاطلاق الأوامر بمقدمات الحكم - أيضاً - الشمول البدلبي، كما يقتضيه الوضع، لا الشمول الاستغرافي كما قد يتواهم.

وهذا هو الفرق الأساسي بين العام والمطلق. وعليه فالشمول الثابت للعام على أنحاء ثلاثة: وهي البدلبي والاستغرافي والمجموعي. ولكن الشمول في إطلاق الأوامر بدلبي دائمًا.

ولا ينافي ذلك ما سيأتي من كون موضوع الحكم في المطلق ملحوظاً على نحو بشرط الشيوع؛ إذ المقصود منه الشيوع البدلبي في إطلاق الأوامر. ومن هنا وقع الخلاف في المفرد المحلّي باللام، فادعى الشيخ ومن تبعه أنه يدلّ على الاستغراق ومن قبيل العموم ويتعلّق فيه الحكم بجميع أفراده. ومرجع كلامه إلى أن «أكرم العالم» يفيد مفاد «أكرم كلّ عالم».

ولكن خالفة المحقق الحلّي ومن تبعه، فقالوا: إن المفرد المحلّي باللام من قبيل المطلق، وإنما يستفاد منه الشمول البدلبي بمعونة مقدمات الحكم. فحينئذ يفيد مثل قوله: «أكرم العالم» مفاد قوله: «أكرم عالماً»، لا مفاد «أكرم كلّ عالم». وإنما الفرق بين «أكرم عالماً» وبين «أكرم العالم» أنّ في الأقلّ تعلق الحكم بالنكرة الموضوعة لفرد واحد لا بعينه، ولكن في الثاني تعلق الحكم بالطبيعي المتحقق بفرد واحد. ولكن الشيوع في كليهما إنما هو في نفس انطباق موضوع الحكم على أيّ فرد من أفراد الطبيعي.

وقلنا هناك: إنّ مقتضى التحقيق ما ذهب إليه المحقق. وملك النزاع في ذلك، وضع «أل» الداخلة على اسم الجنس للاستغراب وعدمه. فلو قلنا بوضعها للاستغراب، يكون المفرد المحلّي باللام من قبيل العموم؛ دلالته على الاستغراب حينئذ بالوضع بلا احتياج إلى مقدمات الحكمة. وإن لم نقل بذلك فهو من قبيل المطلق؛ حيث يفيد الشمول البديلي حينئذ بمعونة مقدمات الحكمة.

ولمّا اخترنا عدم وضعها للاستغراب، وقلنا إنّها إنّما تستعمل فيه بالقرينة - كما يظهر من ابن هشام في المغني - نلتزم في المقام بكون المفرد المحلّي باللام من قبيل المطلق.

كلّ ما سبق آنفاً من بدلية شمول المطلق، كان في إطلاق الأوامر.

الشمول في اطلاق
النواهي استغراقي

وأما في النواهي فمقتضى الإطلاق - الثابت بمقدمات الحكمة - الشمول الاستغراقي، وذلك لأنّ المطلوب في الأمر بالطبيعي إيجاده المتحقّق بصرف وجوده، ولكن المطلوب في النهي عنه عدمه. ومن البديهي أنّ عدم الطبيعي لا يتحقق، إلاّ بترك جميع أفراده، بل ينقض عدمه بایجاد فرد واحد منه. ومن هنا يتحقق امتنال الأمر بالطبيعي بایجاد فرد واحد منه، ولا يتحقق امتنال النهي عنه، إلاّ بترك جميع أفراده.

فالشمول الاستغراقي إنّما هو ثابت لاطلاق النهي بمقتضى حقيقة النهي، وهو المطلوب منه جدّاً، بمعونة مقدمات الحكمة.

وذلك مثل: «حرّم الربا» و «حرّم عليكم الميّة والدّم» و «حرّم الخمر» أو

كان بصيغة النهي كقوله تعالى: «لَا يغتب بعضاً»^(١).

وقوله ﷺ: «يَا أَبَا ذِرَّةٍ إِيَّاكَ وَالْغَيْبَةِ».^(٢)

والسرّ في ذلك أنّ شأن مقدمات الحكمة إثبات كون المدلول الاستعمالي التصديقى مدلولاً جدياً.

ولما كان مقتضى المدلول الاستعمالي التصديقى في إطلاق النهي، الشمول الاستغراقي بمقتضى طبع الزجر عن الطبيعي؛ لتوقف تحقق المطلوب فيه - وهو ترك الطبيعي - على ترك جميع الأفراد. فمن هنا تقيد المقدمات كون الشمول الاستغراقي في مطلاقات النواهي مراداً جدياً.

كما أنّ المدلول الاستعمالي التصديقى في إطلاق الأمر هو الشمول البىلى بمقتضى طبع الأمر بالطبيعي؛ نظراً إلى تحقق المطلوب فيه - وهو ايجاد الطبيعي - باتيان فرد واحد. فتقيد المقدمات كونه مراداً جدياً.

مقتضى التحقيق
في المقام

والذى يقتضيه التحقيق في المقام:

أنّ الشيوع البىلى في مطلاقات الأوامر إنّما هو من

المدلول الاستعمالي الوضعي الالتزامى؛ لأنّ اسم الجنس موضوع للطبيعي والشيوع البىلى بين الأفراد من لوازم الطبيعي ومقتضى ذاته. ولأنّ الغرض من الأمر بالطبيعي إيجاده المتحقق بصرف وجوده، وهو حاصل بايجاد أي فرد من الطبيعي.

كما أنّ الشيوع الاستغراقي في مطلاقات النواهي، إنّما هو المدلول الاستعمالي الالتزامى الثابت بمقتضى الزجر عن الطبيعي وتحريمه المستدعي بذاته ترك جميع أفراده.

.٩) (٢) الوسائل: ج ٨، ص ٥٩٨، ح

.١١) الحجرات: ١١

وهذا كله بحسب المدلول الاستعمالي الوضعي.

وأما إثبات كون الشيوع بقسميه في مطلقات الأوامر والنواهي مراداً جدياً للمتكلّم يتوقف على جريان مقدمات الحكمة.

وأما في العام فالشمول بأقسامه يكون مدلولاً وضعيًا مطابقياً لأداة العام، فظهور العام في الشمول وضعي وحجة ما لم ينصب المتكلّم قرينة على خلافه، وعلى أيّ حال يستفاد الشمول من المدلول الاستعمالي الوضعي في المطلق والعام كليهما، وإنما الفرق بينهما أنه في المطلق بالمدلول الالتزامي وفي العام بالمدلول المطابقي.

وأما إثبات كون الشمول - الثابت بالدلالة الاستعمالية - هو المراد الجدي، يتوقف في المطلق على جريان مقدمات الحكمة بعد الفحص واليأس عن الظفر بالمقييد، وفي العام على أصلالة تطابق المدلول التصديقي الجدي للمدلول الاستعمالي الوضعي بعد الفحص واليأس عن الظفر بالمحض.

ولمّا ضُرعت أداة العموم لنفس الشمول والشيوع وتدل عليه بالمطابقة، يقال إنّ العموم بالوضع. ولكن لفظ المطلق لما وضع للطبيعي وإنما الشيوع ثابت لذات الطبيعي عقلأً، لا وضعاً، بل إنما يتوقف إثباته على جريان مقدمات الحكمة، يقال إنّ الإطلاق بالمقدمات.

ولكن قلنا سابقاً إنّ الملازمة العقلية لا يُخرج المدلول الالتزامي عن كونه مدلولاً لفظياً؛ نظراً إلى كون الملزم فيها مدلولاً لفظياً مطابقياً، وفي الدلالة العقلية يعتبر كون الملزم من غير مقوله اللفظ، كما مثّلوا لها بدلالة الدخان على النار. ومن هنا قلنا إنّ الشيوع مدلول استعمالي التزامي في المطلق.

ثم إنّ الشمول، البديلي قد عُرف بسريان واحد لا بعنه بين أفراد الطبيعي، فلو كان هذا الواحد موضوعاً للحكم في خطاب يتصف ذلك الخطاب بأنّه مطلق.

وليس المراد من الواحد لابعينه - الساري بين أفراد الطبيعي - خصوص الفرد الواحد لا بعينه، بل المقصود أعم منه ومن مجموعة كلية متعددة بين أفراد أكثر منها بأضعاف على نحو لا بعينه. كما في مثل قوله: «في الغنم السائمة زكاة» فان موضوع وجوب الزكاة في هذا الخطاب هو مجموعة كلية من الغنم السائمة، باللغة حد النصاب، متعددة بين أغذام سائمات أكثر من مقدار النصاب بأضعاف.

وعليـهـ فالـخطـابـ المـزـبـورـ منـ قـبـيلـ المـطـلـقـ الـبـدـليـ.

نـوعـ التـقـابـلـ
بيـنـ الـاطـلاقـ وـالـتـقيـيدـ

ثم إنـهـ بنـاءـ عـلـىـ كـوـنـ التـقـابـلـ بيـنـ الـاطـلاقـ وـالـتـقيـيدـ
تقـابـلـ الـمـلـكـةـ وـعـدـمـهاـ - كـمـاـ هوـ المـعـرـوفـ المشـهـورـ
بيـنـ الـأـصـوـلـيـنـ - بـمـعـنـىـ أـنـ الـاطـلاقـ عـدـمـ التـقـيـيدـ فـيـمـاـ منـ شـائـهـ أـنـ يـقـيـدـ
فـمـاـ لـاـ يـمـكـنـ تـقـيـيـدـ بـقـيـدـ مـنـ الـخـطـابـاتـ، لـاـ إـطـلاـقـ لـهـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ ذـلـكـ الـقـيـدـ. وـمـنـ
هـنـاـ يـصـحـ التـمـسـكـ باـطـلـاقـ الـخـطـابـ فـيـمـاـ لـاـ يـمـكـنـ تـقـيـيـدـ بـهـ.

وـذـلـكـ مـثـلـ قـصـدـ الـإـمـتـثالـ؛ حـيـثـ إـنـهـ بنـاءـ عـلـىـ اـسـتـحـالـةـ أـخـذـهـ فـيـ مـتـعـلـقـ الـأـمـرـ.
لـاـ يـصـحـ التـمـسـكـ باـطـلـاقـ الـأـمـرـ بـالـوـاجـبـ لـنـفـيـ اـعـتـبـارـ قـصـدـ الـقـرـبـةـ فـيـهـ، وـإـنـ قـلـناـ
بعـدـ اـسـتـحـالـةـ ذـلـكـ؛ نـظـرـاـ إـلـىـ سـرـعـةـ الـذـهـنـ وـقـدـرـتـهـ إـلـىـ سـعـةـ بـابـ الـاعـتـبـارـ.
وـلـاـ يـخـفـىـ أـنـ كـلـاـمـ الـاطـلاقـ وـالـتـقيـيدـ تـارـةـ: يـكـونـ فـيـ مـقـامـ الثـبـوتـ وـالـلحـاظـ،
وـأـخـرىـ: فـيـ مـقـامـ الـاـثـبـاتـ وـالـدـلـالـةـ.

فـالـتـقـيـيدـ فـيـ مـقـامـ الثـبـوتـ: لـحـاظـ الـقـيـدـ لـمـوـضـوـعـ الـحـكـمـ أـوـ مـتـعـلـقـهـ فـيـ مـقـامـ
التـشـريعـ وـالـجـعلـ. وـالـاطـلاقـ حـيـثـيـتـهـ عـدـمـ لـحـاظـ ذـلـكـ.
وـالـتـقـيـيدـ فـيـ مـقـامـ الـاـثـبـاتـ وـالـدـلـالـةـ: الـاتـيـانـ بـقـيـدـ لـمـوـضـوـعـ الـحـكـمـ أـوـ مـتـعـلـقـهـ
فـيـ مـقـامـ الدـلـالـةـ وـالـبـيـانـ، وـالـاطـلاقـ حـيـثـيـتـهـ عـدـمـ بـيـانـ الـقـيـدـ.

وقالوا إن التقابل بين الإطلاق والتقييد في كلا المقامين من قبيل الملكة وعدمه؛ لأنّ ما لا يمكن لحاط القيد له من الموضوع أو متعلق الحكم في مقام الثبوت، لا يصح الاتيان بقيده في مقام الدلالة والاثبات، فكذلك الإطلاق في كلا المقامين.

ويظهر من السيد الخوئي^(١) أن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو التضاد؛ لأنهما حالتان طارئتان على الماهية وبينهما غاية الخلاف ولا تجتمعان في ماهية واحدة لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

وهذا هو مقتضى التحقيق في المقام؛ وذلك لما سيأتي من أن الإطلاق والتقييد كليهما من قبيل بشرط الشيء؛ لأن المطلق ملحوظ ومراد بالارادة الجدية بشرط السريان والشروع ولو على نحو البديلة؛ لأنّه مقتضى جريان مقدمات الحكمة.

نعم يعتبر في اصطلاح المناطقة جواز ارتفاع المتضادين ولكن في المقام لا يجوز ارتفاع الإطلاق والتقييد معاً لعارض، لابمقتضى مفهوم التضاد. وذلك لأن الشارع لما كان في مقام التشريع وبيان الحكم، لا يجوز له الاعمال في خطاباته، وإلا خرجت عن كونها بياناً للأحكام. فاذا لم يجز الاعمال في خطاباته التشريعية، يدور الأمر في خطاباته بين

(١) المحاضرات: ج ٥، ص ٣٦٥. قال ^{عليه السلام}: «وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ ^{عليه السلام}، من أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة كالمعنى والبصر وأنه لابد من طروحما على موضوع قابل للاتصال بالملكة لم يكن قابلاً للاتصال بالعدم أيضاً، وكذا العكس ولأجل ذلك لا يصح اطلاق الأعمى على الجدار مثلاً، وما نحن فيه من هذا القبيل، ولذا قال ^{عليه السلام} إن استحالة الإطلاق في مورد، تستلزم استحالة التقييد فيه وبالعكس».

فلا يمكن المساعدة عليه بوجه، وذلك لما ذكرناه مراراً من أن التقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم والملكة وإن استحالة أحدهما تستلزم ضرورة الآخر لا استحالته، بداهة أن الاعمال في الواقع مستحيل فالحكم فيه إما مطلق أو مقييد ولا ثالث لهما».

الاطلاق والتقييد؛ حيث إنّه إما أن يلاحظ متعلق الحكم وموضوعه على نحو المطلق العاري عن القيد أو على نحو المقيد، ولا نحو ثالث في البين.

ومن هنا إذا استحال التقييد في لحاظ متعلق خطاب أو موضوعه ثبوتاً في مقام التشريع والجعل، يتبعن لحاظه على نحو المطلق. وهذا النوع من الاطلاق هو الاطلاق المقامي الثابت عند عدم إمكان التمسك بالاطلاق اللفظي لاستحالة تقييده. والاطلاق المقامي ثابت في جميع الخطابات التي لم يمكن التمسك بطلاقها اللفظي؛ لاستحالة تقييدها لفظاً.

وسيأتي البحث مفصلاً عن الاطلاق المقامي في مطاوي البحث القادمة،
إن شاء الله.

قد اتضح على ضوء ما بيناه أن الخطاب إنما يتصرف بالمطلق والمقييد بحسب الدلالة التصديقية الجدية، وعليه فالاطلاق والتقييد خارجان عن حريم الوضع بالحمل الشائع في اصطلاح علم الأصول، فلا بدّ من استفادتهما كليهما بالقرينة، لا بالوضع.

الاطلاق والتقييد
خارجان
عن حريم الوضع

وبناءً على هذا الأساس لا يلزم المجاز من تقييد المطلق؛ لأنّ الاطلاق يستفاد من قرينة الحكمة والتقييد من القرينة الخاصة. واللفظ مستعمل في معناه الموضوع له في كلتا الصورتين. والسرُّ في ذلك أنّ الاطلاق والتقييد كليهما بحسب المدلول التصديقي الجدي، لا الاستعمالي الوضعي.

وقد فرق بعض الأعلام^(١) في المقام بين ما اختاره، من وضع الألفاظ

(١) وهو السيد الخوئي رض، قال: «التقييد هل يستلزم المجاز؟ فيه وجهان: بناءً على ما اخترناه، من أنّ الألفاظ وضعت بازاء الماهيات المهملة الجامعة بين جميع ↗

للهمايات المهملة الجامعة للأفراد. فقال: إنّ تقييد المطلق حينئذ لا يستلزم مجازاً أصلأً، بلا فرق بين القيد المتصل وبين القيد المنفصل.

وبين القول بوضع الألفاظ للههاية الابشرط القسمى - كما عليه قدماء الأصوليين - فقال بلزوم المجاز حينئذ من التقييد بالقرينة المتصلة، دون المنفصلة.

ويستفاد من كلامه أنه علل ذلك أولاً: بأخذ الإطلاق والسريان في المعنى الموضوع له لفظ المطلق، بناءً على قول القدماء؛ لأنّه اللازم من لحاظه على نحو الابشرط القسمى.

وثانياً: بكون القيد المتصل دخيلاً في تعين المدلول الاستعمالي. وهذا

→ الخصوصيات الطارئة، فهو لا يستلزم المجاز أصلأً، إذ على أساس هذه النظرية فالاطلاق والتقييد كلاهما خارج عن حريم المعنى الموضوع له. فكل منهما مستفاد من القرينة. فالاطلاق مستفاد غالباً من قرينة الحكم والتقييد من القرينة الخاصة. فاللطف في كلتا الحالتين مستعمل في معناه الموضوع له ...

وأما بناءً على نظرية القدماء، من أنّ الألفاظ موضوعة للههاية الابشرط القسمى؛ يعني أنّ الإطلاق والسريان مأخوذ في المعنى الموضوع له، فلا بد من التفصيل بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة. فان الأولى تستلزم المجاز لامحالة؛ حيث إنّ الإطلاق والسريان لا يجتمع مع التقييد والتضييق. وأما الثانية فلا تستلزم ذلك لما ذكرناه في بحث العام والخاص من أنه لا مانع من أن يكون المراد الاستعمالي من الكلام غير المراد الجدي، والمفروض أنّ الحقيقة والمجاز تدوران مدار الأول دون الثاني.

وعليه فلا مانع من أن يكون المراد الاستعمالي في المقام هو الإطلاق والسريان ضرباً لقاعدة كما هو الحال في استعمال العام في العموم في موارد التخصيص بالمنفصل، والمراد الجدي هو التقييد والتضييق، فإذاً يكون اللطف مستعملاً في معناه الموضوع له، غاية الأمر أنه غير مراد جداً.

وعلى الجملة فالنقييد بالمنفصل لا يكشف عن أنّ المطلق استعمل في المقييد، وإنما يكشف عن أنّ الإرادة الاستعمالية لاتطابق الإرادة الجدية. / المحاضرات: ج ٥، ص ٣٧٣ - ٣٧٤

بخلاف التقييد بالمنفصل الكاشف عن المراد الجدي؛ حيث لا تأثير له في المراد الاستعمالي.

وثالثاً: باستحالة اجتماع الاطلاق والسريان مع التضييق والتقييد. فلا جامع بينهما حتى يمكن التوجيه بالاشتراك المعنوي. وفيه: أنّ الكلام تارة: يقع بحسب المراد الجدي، وأخرى: بحسب المراد الاستعمالي.

أما بلحاظ المراد الجدي، فنقول:

إنّ إطلاق الخطاب وتقييده لما كانا بحسب المدلول التصديقي الجدي، يكون الاطلاق والتقييد كلاهما من قبيل الماهية بشرط الشيء. فإن المطلق من قبيل الملحوظ بشرط الشيوع والسريان في جميع الأفراد، كما أنّ المقيد ملحوظ بشرط القيد. وسيأتي بيان ذلك.

وإن الاتيان بالقيد المتصل - كالقيد المنفصل - لما كان مانعاً عن جريان مقدمات الحكمة، فمن هنا يمنع التقييد - بقسميه - بالطبع عن انعقاد الاطلاق الخطاب بحسب المراد الجدي.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن المطلق بحسب المراد الجدي من قبيل الملحوظ «بشرط لا»؛ نظراً إلى وقوعه موضوعاً أو متعلقاً للحكم بشرط عدم التقييد. وعلى أي حال فلا يلزم من التقييد مجاز لأنّ معروض التقييد إنّما هو المطلق بحسب المراد الجدي، لابدلوه الاستعمالي الوضعي. والمجاز إنّما بحسب المدلول الاستعمالي.

وأما بحسب المدلول الاستعمالي، فكلّ من لفظي القيد والمقيد مستعمل في معناه الموضوع له. وإنّما يدلان على حصة من الطبيعي بتعدد الدال والمدلول. فلم يستعمل لفظ الرقبة في مثل «اعنق رقبة مؤمنة» في الرقبة المؤمنة

التي هي الطبيعي المقييد وحصة منه - بل إنما استعمل في معناه الموضوع له وهو الطبيعي الرقبة، وإنما يستفاد الطبيعي المقييد باتصال قيد «مؤمنة». فالوصف والموصوف معاً يدلان على الطبيعي المقييد، على نحو تعدد الدال والمدلول.

وأما لفظ اسم الجنس فالظاهر وضعه للماهية المهملة، كما عليه فحول المحققين وأفاده السيد المحقق الخوئي؛ حيث لا نظر في وضعه إلى غير ذات الماهية، بل إنما تلاحظ الماهية من حيث هي في مقام الوضع.

وأما في مقام تشريع الحكم وتعلق الإرادة الاستعمالية، ولحظة الطبيعي متعلقاً أو موضوعاً للحكم، وإن شئت فقل: استعمال لفظ اسم الجنس في مدلوله الاستعمالي التصديقي في مقام جعل الحكم وتشريعه، فلا يبعد لحظة على نحو الابشرط القسمى.

والسر في ذلك:

أنَّ الطبيعي المتعلق للحكم إنما يُستعمل فيه اللفظ بما أتَه مرأةً لأفراده ومصاديقه. وإنَّ يُلاحظ بما أتَه قابل للتقييد ومحرومٌ له، لا مع قطع النظر عن عروض التقييد، كيف والشارع يعلم حين تشريع الحكم وجعله لل الطبيعي أتَه سيقنه بالقيد؟ فهل يلائم العلم بذلك مع قطع النظر عن كونه محروضاً للتقييد. وهذا أدلى دليلاً على عدم وقوع الطبيعي المهملة متعلقاً للحكم ولا موضوعاً له في الخطابات الشرعية. ولا إشكال في أنَّ الماهية إذا لوحظت معروضةً للتقييد أو قابلةً لملازمةً لعروض القيد تكون من قبيل الابشرط القسمى.

ولا يخفى أنَّ الماهية الملحوظة على نحو الابشرط المقسمى ليست في الحقيقة، إلا الماهية المهملة الجامعة لجميع الخصوصيات، غاية الفرق طرق لحظة القسمة عليها فتلاحظ في الذهن مثلاً للتقييد والإطلاق، دون المهملة. ومن هنا لا موطن للماهية الابشرط المقسمى إلا الذهن، وهذا بخلاف الابشرط

القسمي الملحوظ مرأة لمصاديقه الخارجية عند استعمال اللفظ فيه في مقام تشريع الحكم. وسيأتي توضيح ذلك.

هذا بحسب المراد الاستعمالي.

وأما بحسب المراد الجدي فالذى يقتضيه التأمل ويساعده الاعتبار لحاظ متعلق الحكم وموضوعه في الخطاب المطلق على نحو بشرط الشيء؛ نظراً إلى عدم ملائمة لحاظ الاطلاق والシリان في الخطاب إلا ذلك، فأن الخطاب لا يتصف بوصف المطلق بحسب المراد الجدي، إلا بلحاظ طبيعي متعلق الحكم أو موضوعه شائعاً وسارياً في جميع مصاديقه.

وعلى أي حال فالمطلق والمقييد كلاهما من قبيل الماهية الملحوظة بشرط الشيء، إلا أن لحاظ ذلك لما كان بحسب المراد الجدي وبقرينة مقدمات الحكمة، يكون الاطلاق خارجاً عن حريم الوضع، ومن هنا لا يستلزم التقييد المجاز.

محصل الكلام
في المقام

ومحصل الكلام: أن التقييد لا يستلزم المجاز في المقام مطلقاً، سواءً قلنا بوضع اسم الجنس للماهية المهملة أو للابشرط المقسمي أو القسمي، وسواءً كان التقييد بالمتصل أو بالمنفصل. والسرّ في ذلك أولاً: أن الاطلاق إنما هو بحسب المدلول التصديقي الجدي، وبمعونة قرينة مقدمات الحكمة وخارج عن حريم الوضع. والاطلاق بهذا الاعتبار معروض للتقييد، لا باعتبار مدلوله الاستعمالي الوضعي. وثانياً: إن الحقيقة والمجاز إنما هما بحسب المراد الاستعمالي، لا التصديقي الجدي.

ومن هنا عرّفوا الحقيقة باستعمال اللفظ في ما وضع له، والمجاز باستعماله في غير ما وضع له بعلاقةٍ ولفظ اسم الجنس قد استُعمل - على أي

حال -في معناه الموضوع له، وهو الطبيعي المقتضي للشمول بذاته.
وإنّما أُريد منه الإطلاق جدّاً بمعونة قرينة الحكمة، وبهذا اللحاظ اتّصف
الخطاب بوصف المطلق.

وثالثاً: دلالة لفظ الخطاب المقيد على الطبيعي المقيد وحصته منه، إنّما تكون
بطريق تعدد الدال والمدلول. ومن هنا لا يلزم مجازاً على أيّ حال.

أقسام الإطلاق اللفظي

- ١ - الإطلاق الأفرادي والأحوالى.
 - ٢ - الإطلاق في أسماء الأجناس.
 - ٣ - اعتبارات الماهية.
 - ٤ - عدم الفرق بين أسماء الأجناس وأعلامها.
 - ٥ - المفرد المعرف باللام.
 - ٦ - الجمع المضاف من العام أو المطلق؟
- شمول الحكم واستيعابه تارةً: يكون بالنسبة إلى أفراد**
- المتعلق أو الموضوع. وأخرى: بلحاظ أحوال الموضوع.**
- فإذا ثبت شمول الحكم بمقدمات الحكمة لجميع الأفراد، يُعبر عنه بالإطلاق الأفرادي. وذلك إنما يكون في أسماء الأجناس وما شابهه من الألفاظ الموضوعة للطبيع. وذلك لأنّ الطبيع لما كانت ذوات أفراد ومصاديق وقابلةً للصدق على كثرين، يمكن تخصيص الحكم ببعض أفرادها.
- ولكن لا يُعقل ثبوت هذا الإطلاق لأعلام الأشخاص والمعرف بلا م العهد ونحو ذلك مما وضع لآحاد الأفراد بأشخاصها؛ لعدم وجود القابلية المذكورة لها.

 الإطلاق الأفرادي
والأحوالى

وإنّ شمول الحكم بالمقدّمات لأحوال الموضوع، يُعبّر عنه بالاطلاق الأحوالى. وهذا النوع من الاطلاق لا يختصّ بأسماء الاجناس ونحوها، بل يأتي في الأعلام والمعرف بلام العهد أيضاً؛ نظراً إلى ثبوت أحوال مختلفة للشخص يمكن تشريع الحكم له بلاحظ بعض حالاته.

فإذا قال -مثلاً- : «أكرم جعفرًا»، يكون لجعفر حالات، من قيام وقعود ونوم ويقظة وتكلّم وسكتّ ومشي ووقف وغير ذلك من أحواله، فيمكن اختصاص وجوب إكرامه ببعض حالاته. وينفي هذا الاختصاص بمقدّمات الحكمة إذا لم يصرّح بالتخصيص ببعض الحالات. فيشمل الحكم جميع حالاته. ويقال لهذا النوع من الشمول الثابت بالمقدّمات في الاصطلاح: الإطلاق الأحوالى.

قد يقال: إنّ الإطلاق الأحوالى من قبيل الإطلاق المقامي؛ نظراً إلى عدم تعلق الحكم فيه بالطبيعي الجامع القابل للصدق على الكثرين. فلا يمكن فيه استفاده الإطلاق من لفظ الطبيعي؛ لعدم شيوخ الطبيعي في الأحوال بل إنّما هو شائع في أفراده.

وقد علل ذلك السيد الخوئي بقوله: «والسر في ذلك أنّ المعتبر في الإطلاق اللغطي أن يرد الحكم في القضية على الطبيعي الجامع القابل للانطباق على حصص عديدة، ولا أقل من حصتين. وبعد ذلك تصل النوبة إلى إحراز بقية المقدّمات من كون المتكلّم في مقام البيان، وعدم إتيانه بالقرينة على إرادة الخلاف. ولأجل ذلك لا يسع القائل بوضع الألفاظ لل الصحيح أن يتمسّك بالإطلاق، وذلك للشك في صدق المفهوم على الفاقد بوضع الألفاظ لل صحيح أن يتمسّك بالإطلاق، وذلك للشك في صدق المفهوم على الفاقد لما يحتمل دخله في المسمى»^(١).

(١) المحاضرت /طبع مؤسسة أنصاريان: ج ١، ص ١٧٧، ونظيره جاء في كلام السيد الشهيد

ولكن للمناقشة في ذلك مجالاً واسعاً، وذلك لأنّ العَلَم الموضع للشخص كما يدل بالالتزام على تَشْخُصِه، كذلك يدل بالالتزام على حالاته وخصوصياته الشخصية. وكذلك اسم الجنس كما يشمل آحاد أفراد الجنس كذلك يشمل بالالتزام والتبع حالات أفراده. ومن هنا يمكن للمتكلّم أن يقيّد اسم الجنس بحالة شخصية بمثيل قوله: «أكرم العالم حال تعليمه»، كما يمكن تقييده بحالة المخاطب المأمور بقوله - مثلاً -: «أكرم العالم حال تعلّمك منه». ولكن الضابطة في الاطلاق المقامي استفادته من حالة المتكلّم، من سكوته وتركه بيان القيد، من دون اتكال على إطلاق لفظه وقوله.

الاطلاق في
أسماء الأجناس

لا إشكال في استفادة الاطلاق في الجمل والهيئات والأعلام بمعونة مقدمات الحكم، لا بالوضع.

وذلك لأنّ الجمل والهيئات - كهيئات الحصر وصيغ الأمر والنهي وهيئات الجمل - لم يقل أحداً بأخذ الاطلاق والشيوخ والسريان في معانيها الموضوعة لها. وكذا الأعلام، لا يمكن أخذ الاطلاق في معانيها، كما هو واضح. فلا كلام في ذلك. وإنما الكلام في أنّ الاطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها كالموصول، هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكم؟.

يظهر من بعض ابتناء تحقيق ذلك على مقتضى التحقيق في الموضوع له اسم الجنس؛ بمعنى أنه لو قلنا بوضع اسم الجنس للماهية المهملة يستفاد الاطلاق بمعونة مقدمات الحكم، وأما بناءً على وضعه للماهية الابشرط القسمي - كما عليه القدماء - يمكن استفادة الاطلاق من الوضع، من غير حاجة إلى المقدمات.

ولكن مقتضى التحقيق عدم وجاهة الابتناء المزبور. وذلك لدوران إطلاق الخطاب وتقييده مدار المراد والمدلول الجدي بعد الفحص واليأس عن الظفر بالقيد والقرينة على الخلاف، وبحسب المدلول الاستعمالي التصدقي قبل الفحص واليأس عن الظفر بالقيد.

وأما بحسب المدلول الوضعي التصوري - الذي هو تابع لوضع اللفظ، من دون دخل للإرادة الاستعمالية والجدية - فلا يدور الإطلاق مداره أصلًا. واتضح بهذا البيان عدم دخل لتعيين المعنى الموضوع له في ضابطة الإطلاق والتقييد وتحديدهما.

وعلى أي حال فقد نسب إلى المشهور^(١) من قدماء الأصوليين أنَّ اسم الجنس وُضع لمعناه بما هو مرفوض ومرسل، على وجه يكون الارسال والشيوخ مأخوذاً في مفهومه الموضوع له اللفظ على نحو الابشرط القسمي. والقول الآخر: إنَّه وُضع لنفس المعنى وحافه، على نحو الماهية المهملة وإنما الإطلاق يستقاد من دالٌ آخر، وهو تجرُّد اللفظ عن القيد عند توفر مقدمات الحكمة. وأول من نسب إليه ذلك، هو سلطان العلماء في حاشيته على معالم الأصول، كما أشار إليه الشيخ المظفر^(٢) وقد سبق منا، وسيأتي أنَّ هذا القول هو المساعد للتBADR والارتكان.

ولتحrir ذلك ينبغي بيان اعتبارات الماهية.
فنتقول: المعروف أنَّ الماهية - إذا قيست إلى ما هو خارج عن

اعتبارات
الماهية

(١) كما نسب إليهم الشيخ المظفر في كتاب أصول الفقه: ج ١، ص ١٧٣، وقد نسب إليهم السيد الخوئي في المحاضرات: ج ٥، ص ٣٧٣. قال: وأما بناءً على نظرية القدماء، من أنَّ الأنفاظ موضوعة للماهية الابشرط القسمي يعني أنَّ الإطلاق والسؤال مأخوذه في المعنى الموضوع له.

(٢) المصدر السابق.

ذاتها - تُعتبر على أنحاء ثلاثة:

- ١ - اعتبارها مقيدة بذلك الأمر الخارج. وتسمى الماهية حينئذ «الماهية بشرط شيء». وذلك مثل لحاظ ماهية الرقبة مقيدةً بالإيمان في إيجاب عتق الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنة.
- ٢ - اعتبارها مشروطة بعده وتسمى «الماهية بشرط لا» مثل لحاظ المسافر بعدم كونه عاصيًا في إيجاب القصر على المسافر غير العاصي في سفره؛ أي بشرط عدم كون سفره معصية.
- ٣ - اعتبارها مرفوضة غير مقيدة بوجود ذلك الأمر وعده. وذلك مثل اعتبار الإنسان غير مقيدة بالحرية ولا بعدمها في إيجاب الصلاة والصوم عليه. وتسمى حينئذ «الماهية اللابشرط القسمي»، وفي مقابلها «الماهية اللابشرط المقسمي»، وهي الماهية الواقعه مقسماً للأقسام الثلاثة المزبورة؛ لأنّ جميعها من أقسام الماهية.

وفي مقابلهما «الماهية المهملة»، وهي الماهية العارية عن أي لحاظ حتى لحاظ المقسمية؛ بحيث يقتصر النظر على ذاتها.

ومقتضى التحقيق المساعد للارتكاز العرفي وضع أسماء الأجناس للماهية المهملة؛ لأنّ في مقام الوضع لا نظر للواضع، إلا إلى ذات الطبيعي وماهيتها من حيث هي، مع قطع النظر عما هو خارج عن الذات. وهي الماهية المهملة. ولكن الكلام ليس في مقام الوضع، بل إنّما في مقام استعمال اللفظ في الطبيعي الملحوظ موضوعاً أو متعلقاً للحكم. ومن هنا يلاحظ مقيساً إلى ما هو خارج عن الذات.

وذلك لأنّ محل الكلام في الماهية المأكولة موضوعاً أو متعلقاً للحكم. وإنّ متعلقات الحكم وموضوعاتها في الخطابات العرفية والشرعية لا تلاحظ

بطبياعها من حيث هي (كما في المهملة)، ولا بوجودها الذهني، كما في الابشرط المقسمي، بل إنما تلاحظ بما أنها مرآة لوجوداتها الخارجية، كما قررناه في قاعدة تعلق الأحكام بالطبياع.

والوجه في ذلك أن العناوين والمفاهيم المنطقية أو الفلسفية في باب الماهيات وغيرها - من الاصطلاحات المختصة بالعلوم والفنون الخارجية عن الارتكاراتعرفية - أجنبية عن حيطة الخطابات الشرعية، وغير ملحوظة في موضوعات الأحكام الشرعية الفرعية، التي دُوّنت لأجل العلم بها قواعد علم الأصول.

ومن هنا لا يكون الاطناب في المقام أزيد من ذلك مناسباً لشأن هذا العلم مع عدم ترتيب ثمرة فقهية على ذلك، بعد وضوح خروج الإطلاق والتقييد عن حريم الوضع.

وقد تبيّن مما بينناه أن وضع اسم الجنس - الذي هو موضوع الحكم المطلق - للماهية المهملة، لا ينافي ما قلناه من كون المطلق من قبيل الماهية الملحوظة بشرط الشيء. وذلك لأنّ اسم الجنس مادام لم تجر مقدمات الحكمة في استعماله موضوعاً متعلقاً للحكم ولم تطرأ عليه هيئة الإطلاق، لا يصير مطلقاً. فإذا صار بذلك مطلقاً يكون ملحوظاً على نحو بشرط الشيء. وذلك لأنّ مقتضى مقدمات الحكمة أنّ المتكلّم جعل الحكم لموضوعه الملحوظ عارياً ومرفوضاً عن أيّ قيد، وهذا راجع في الحقيقة إلى لحاظ موضوع الحكم بشرط الشيوع والسريان، كما لا يخفى.

وحاصل الكلام الذي يقتضيه التحقيق:
أن لحاظ الطبيعي الموضوع له اسم الجنس، يختلف

حصيلة التحقيق
في المقام

باختلاف المقامات.

ففي مقام الوضع: قد وضع اسم الجنس للماهية المهملة؛ لما قلنا من اختصار النظر في هذا المقام على ذات الطبيعي من حيث هو، مع قطع النظر بما هو خارج عن ذاتياته.

وأما في مقام الاستعمال وبحسب المراد الاستعمالي، فالظاهر استعماله في الماهية الملحوظة على نحو الابشرط القسمى الملائم في الوجود الخارجى لوجود القيد، وإن كان بحسب اللحاظ غير الماهية الملحوظة بشرط القيد أو بشرط عدمه. ولكن المناسب لمقام التشريع وجعل الحكم استعمال اللفظ في الطبيعي المتعلق للحكم أو موضوعه مرآة لمصاديقه الخارجية؛ وبهذا اللحاظ يكون الابشرط القسمى قابلاً لعرض التقييد.

وأما بحسب المراد الجدى فالخطاب المطلق ما لوحظ فيه متعلق الحكم أو موضوعه على نحو بشرط الشىء؛ أي بشرط السريان والشىء، لما قلنا من ابتناء إطلاق الخطاب بالإرادة الجدية على لحاظ الشىء والسريان فى متعلق الحكم أو موضوعه.

أما ما قال بعض الأعلام^(١) من عدم وضع أسماء الأجناس للابشرط القسمى؛ معللاً باعتبار الانطباق الفعلى على جميع الأفراد والمصاديق حيث لوحظ فيه السريان الفعلى.

ففيه ما لا يخفى؛ لأنَّ المعتبر في الماهية الابشرط القسمى قابليتها للصدق على جميع الأفراد والمصاديق، حتى المتقدمة والمتصنفة منها بقيود وصفات. ومن هنا قيل: إنَّ الابشرط يجتمع مع ألف شرط.

والشاهد لذلك أنَّ المتفاهم من لفظ الرقبة في قوله عليه السلام: «اعتق رقبة» في

(١) وهو السيد الخوئي راجع المحاضرات: ج ٥، ص ٣٥١ - ٣٥٣.

الخطاب المطلق نفس المتبادر منه في الخطاب المقييد بقوله: «أعتق رقبة مومنة»، وكذا في سائر الخطابات المطلقة؛ فان المتبادر من الألفاظ المستعملة في الموضوعات والمعتقدات المأخوذة في أحکامها نفس المتبادر منها في مقييدها بحسب المدلول الوضعي، بل الاستعمالي. وإنما الفرق بينهما يكشف القيود في الخطابات المقيدة عن المراد الجدي. فتكشف تعلق الارادة الجدية في المطلقات بطبياع المعتقدات أو الموضوعات بشرط الشیوع والسریان وفي المقييدات بشرط التقييد بالقييد من دون أي فرق في ماهياتها، إلا من ناحية اعتبار القيد في المقييدات.

ومن هنا يحمل المطلق على المقييد. فلو كان موضوع الحكم أو متعلقه منطبقاً على مصاديقهما المقيدة بالفعل لم يحتج إلى الحمل، كما أنه لو كان مقيداً بالوجود الذهني لامتنع صدقه عليها، بل أنه لما لوحظ على نحو الابشرط القسمي، الذي هو الطبيعي الملحوظ مرآةً إلى أفرادها ومصاديقه الخارجية وقابل للصدق على المقييد والعاري عن القيد على السواء.

التبني على
نكتة مهنة

ثم إنه ينبغي على نكتة، وهي أنّ حديث لحاظ الماهية بالاعتبارات الثلاثة، بل والخمسة، لا يتطرق في ذات الباري؛ لتنزه ذاته المقدسة عن هذه التأثيرات والتطورات الذهنية، بل لا يتطرق إلى ساحته المقدسة التصور والتصديق ونحو ذلك من الحركات الفكرية، كما لا يخفى، فان ذلك كلّه من حالات المادة الجسمانية وداخل في نظام الممكنا، بل في إسناد ذلك إلى ذات الباري شائبة الشرك. وإنما تأتي هذه البحوث والوجوه في حق النبي ﷺ والأئمة المعصومين الذين شرّعوا الأحكام والشرعيات والسين بالقاء الخطابات وبيان الروايات.

نعم يتصور هذه الاعتبارات واختلاف اللحظات في التشريعات القرآنية؛
نظراً إلى إبلاغها وبيانها من جانب النبي ﷺ.

قد يقال: إنّ أعلام الأجناس تفترق عن أسماء الأجناس؛
حيث إنّ أعلام الأجناس وضعت للاستعمال بشرط تعينها
في الذهن.

عدم الفرق بين
أسماء الأجناس
وأعلامها

وأورد على ذلك في الكفاية: بأنّها لو وضعت لذلك لامتنع حملها على الأفراد
الخارجية. واستنتج من ذلك عدم الفرق بينها وبين أسماء الأجناس من الجهة
المذكورة. وهذا الكلام منه متيّن لو كان استعمال علم الجنس - كأسامة في
الرجل الشجاع - بلا عناية علاقة ولا قرينة. وفي ذلك تأمل.

قال رحمه الله: «والمشهور بين أهل العربية أنّه موضوع للطبيعة، لا بمعناه هي،
بل بمعناه متعينة بالتعيين الذهني، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة
التعريف.

لكن التحقيق أنّه موضوع لصرف المعنى، بلا لاحظ شيءٍ معه أصلاً، كاسم
الجنس. والتعريف فيه لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي. وإلا لما صر
حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل؛ لأنّه على المشهور كلياً عقلي، وقد عرفت
أنّه لا يكاد صدقه عليها. مع صحة حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى»^(١).

وثمرة هذا البحث تظهر في التمسك باطلاق خطاب وقع فيه عَلَمُ الجنس
متعلقاً أو موضوعاً للحكم. فعلى القول بكونه في حكم اسم الجنس يجوز
التمسك باطلاق الخطاب، وإنّما: نظراً إلى عدم قابلية متعلق الحكم
ولاموضوعه للانطباق والصدق على الأفراد حتى يتصور له الاطلاق

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

والسريان، فيكون حينئذ في حكم الأعلام وغير قابل للشمول الأفرادي، وإن يثبت له الإطلاق الأحوالي بمعونة مقدمات الحكمة.

سبق بعض الكلام في المفرد المعرف باللام في مباحث
العام والخاص.

المفرد
المعرف باللام

وحاصله: أنه وقع الخلاف في كون المفرد المعرف باللام من قبيل العام أو المطلق.

فاختار شيخ الطائفة أنه من قبيل العام وأنكره المحقق في المعارض^(١). فانه^{يُؤكِّد} بعد ما أشار إلى مبني الشيخ وبين لكل قول وجهين، التزم بأن المفرد المعرف باللام من قبيل المطلق، من غير فرق بين كونه مشتقاً كالعالم أو جامداً كالأب والابن والزوج والزوجة. وقد نقلنا هناك نصَّ كلامه وأوضحتنا بعض فقراته وقوينا مرامه واستدلاله.

ونقلنا هناك استدلال بعض لعدم كونه من قبيل العام؛ بأن مدخل «أ» اسم الجنس الموضوع للماهية المهملة، ولا يصلح لافادة الاستغراق بدخول أداة العموم لما فيه من الابهام.
وناقشنا فيه حلّاً ونقضاً.

أما حلّاً، بأنَّ اسم الجنس، وإن وضع للماهية المهملة، إلا أنَّه استعمل في خطابات الشارع في الطبيعي الملحوظ آلة إلى مصاديقه وفانيَّة في أفراده، على نحو الابشرط القسمي؛ لأنَّه موضوع الأحكام الشرعية. وقد بيَّنا وجه ذلك في خلال بعض المسائل المتقدمة من هذا المبحث. وعليه فاسم الجنس المعرف باللام يصلح لافادة الاستغراق بقرينة مقام الاستعمال.

(١) معارج الأصول: ص ١٢٧ - ١٢٨.

وأما نقضاً: بوجود المذكور بعينه في العام مثل «أكرم كلّ عالم»؛
لكون مدخل «كلّ» من قبيل اسم الجنس.

هذا حاصل ما سبق منا هناك.

ومقتضى ما قويناه هناك - من مرام المحقق واستدلاله - كون المفرد
المعروف باللام من قبيل المطلق.

ولكن يظهر من ابن هشام في المغني^(١) أنَّ «أَلْ» التعريف الداخلة على اسم
الجنس؛ إما تأتي لاستغراق الأفراد، أو لاستغراق الخصوصيات والحالات
الفردية، أو لتعريف الماهية.

وفي الأول: تفيد معنى «كلّ» ويستعمل في الاستغراق حقيقة نحو: «خلق
الإنسان ضعيفاً» و «إنَّ الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا».

وفي الثاني: تفيد الاستغراق مجازاً، نحو: «زيدُ الرجل علمًا» أي كل رجل
علمًا؛ يعني الكامل في الصفة.

وفي الثالث: لتفيد الاستغراق. وإنما تفيد تعريف جنس مدخلها وماهيتها،
نحو قوله تعالى: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٌّ» أي من جنس الماء وماهيتها وذاته.
وظاهر كلامه أنَّ لفظة «أَلْ» تستعمل في المعاني الثلاثة المذكورة، ولكن
المعنى الوسط استغراق ادعائيٍّ مجازيٍّ، والأول: استغراق حقيقي، والثالث:
نفس الطبيعي.

ولا يبعد كون مقصوده وضع لفظة «أَلْ» لكلّ من الاستغراق وتعريف ماهية
مدخلها على نحو الاشتراك المعنوي؛ نظراً إلى وجود الجامع بينهما وهو جنس
المدخل. وأنَّ استعماله في كلٍّ منها حقيقي وإنما يعلم المراد بقرينة المقام.
وقال في شذور الذهب: «وأَلْ الْجِنْسِيَّةِ قَسْمَيْنَ؛ لِأَنَّهَا إِمَّا أَنْ تَكُونَ اسْتَغْرَاقِيَّةَ،

(١) مغني اللبيب: ج ١، ص ٥٠

أو مشاراً بها إلى نفس الحقيقة، فالأول قوله تعالى: «وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا»؛ أي: كل فرد من أفراد إنسان ونحو: «ذلِكَ الْكِتَابُ»؛ أي هذا الكتاب هو كل الكتاب، إلا أن الاستغراق في الآية الأولى لأفراد الجنس، وفي الثانية لخصائص الجنس، كقولك: «زَيْدُ الرَّجُلِ» أي الذي اجتمع فيه صفات الرجال المحمودة.

والثاني نحو: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٌّ» أي من هذه الحقيقة، لا من كل شيء اسمه الماء^(١).

والمستفاد من كلامه أن «أُل» الجنسية مشترك معنوي بين استغراق أفراد الجنس أو استغراق خصائصه، وبين الاشارة إلى ذات الجنس ونفس حقيقته. والجامع بين القسمين جنس المدخل وماهيته.

وبناءً على ذلك يدخل استغراق الأفراد والخصائص والاشارة إلى الماهية في المعنى الموضوع له لفظ «أُل» الجنسية ولو بالاشتراك المعنوي. وهذا هو مقتضى الذوق والمساعد للارتكان العُرفي.

ولا يخفى أن تعيين أحد قسمي «أُل» الجنسية - من الاستغراق بقسميه والاشارة إلى الماهية - إنما هو بقرينة المقام.

وفي الخطابات الشرعية توجد قرينة عامة على إرادة استغراق الأفراد؛ لما قلنا من أن الأحكام وإن تتعلق بالطبيعة إلا أن الطبيعة المتعلقة للأحكام إنما تلاحظ آلة لمصاديقها وأفرادها المقدر وجودها في الخارج، كما هو شأن القضايا الحقيقة المبنية عليها الخطابات الشرعية. فلا تلاحظ نفس حقايقها بذواتها - مع قطع النظر عن أفرادها - متعلقات للأحكام الشرعية المجعلة للعمل. فعلى ضوء ما ذكرناه قد تبين أن «أُل» التعريف الداخلة على اسم الجنس في الخطابات الشرعية ظاهرة بمقتضى الوضع، بل بالمتفاهم العرفي في

(١) شذور الذهب / طبع الجامع الأزهر: ص ١٥٠.

استغراق الأفراد مالم تكن قرينة على الخلاف.

ويؤيده صحة وصف المفرد المعرف باللام بالجمع، كما يقال أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر، وكذا صحة استثنائه، كقوله تعالى: «إِنَّ الْإِنْسَانَ فِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» وتأويل ذلك إلى المجاز - كما قال المحقق^(١) خلاف أصالة الحقيقة، فلا يصار إليه إلا بدليل.

وأما استدلال المحقق^(٢) لنفي وضعيه للاستغراق بعدم صحة تأكيده بمؤكّدات الاستغراق وعدم صحة الاستثناء مع استشهاده بما ذكره من الأمثلة، فيمكن المناقشة فيه بعدم صلاحية ما ذكره من الأمثلة للتفص لأنّ كلها قضايا شخصية وقرينة على عهدية اللام؛ حيث إنّه استشهد للوجه الأول بقوله: «لأنك لا تقول: رأيت الإنسان كلهم، ولا جاءنى الكريم أجمعون» واستشهد للوجه الثاني بقوله: «فلا لأنك لا تقول جاءنى الرجل إلا الطوال، ولا: رأيت العالم إلا النها». .

فإنما استشهد به من الأمثلة - كما لاحظته - من قبيل القضايا الخارجية الشخصية، وكون القضية شخصيةً قرينة على إرادة العهد من اللام. والكلام فيما إذا لم تكن قرينة في اللبين.

وأما استغراق الخصوصيات والأحوال فإنّما يستفاد من مقدمات الحكمة بالاطلاق، لا بالوضع؛ نظراً إلى وضوح عدم استعمال «أل» الداخلة على اسم الجنس في الخطابات الشرعية في استغراق الخصوصيات لأنّه خلاف مقتضى شأن الخطابات الشرعية التي هي من قبيل القضايا الحقيقة.

فتحصل من جميع ما بينناه أنّ مقتضى التحقيق كون المفرد المحلّي بأل من أداة العموم؛ نظراً إلى دلالة لفظة «أل» على استغراق الأفراد وضعاً.

(٢) المصدر.

(١) معارج الأصول: ص ١٢٧.

نقد كلام
المحقق الخراساني

وينبغي في المقام الاشارة إلى نكتة لا تخلو منفائدة، وهي ما يظهر من المحقق الخراساني^(١) من أن اللام في المفرد المعرف بها في غير العهد الذهني ليست للتعريف كما هو المعروف.

وقد علل لذلك بما يمكن تقريره في طي عدّة مقدمات، وهي:

الأولى: إن لام التعريف لا يفيد إلا تعين مدخولها، وهو اسم الجنس.

الثانية: لا يتصور تعين في اسم الجنس، إلا الاشارة إلى المعنى المتميّز في نفسه ذهناً من بين سائر المعاني.

الثالثة: المعنى المتعين بالتعيين الذهني يمتنع حمله على الأفراد؛ حيث لا موطن له إلا الذهن. ولما يحمل المفرد المحيط باللام على الأفراد الخارجية بالوجودان في الاستعمالات المتداولة المتعارفة، فيعلم من ذلك عدم كون اللام فيه للتعريف، وإلا لم يحمل على الأفراد.

الرابعة: يستلزم المحذور المزبور لغوية وضع اللام للتعريف؛ لتوقف استعمال المفرد المعرف على تجريده عن المعنى الموضوع له لتعيم موطنه

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص ٢٨٠. قال: «والمعروف أن اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين في غير العهد الذهني وأنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الاشارة إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهناً ولا زمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد ومعه لافائدة في التّقييد مع أن التأويل والتصرّف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف. هذا مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه بل لابد من التجريد عنه والغانه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو العمل عليه. كان لغواً كما أشرنا إليه. فالظاهر أن اللام مطلقاً تكون للتّرتيبين كما في لفظ الحسن والحسين واستفاده الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لابد منها لتعينها على كل حال، ولو قيل بافاده اللام للإشارة إلى المعنى. ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الاشارة لو لم تكن مخلة، وقد عرفت إخلالها. فتأمل جيداً».

من الذهن إلى خارجه، حتى يحمل بالحمل الشائع.
فاستنتج من هذه المقدمات أنّ اللام في المفرد المحلّ بها ليست للتعرّيف،
بل إنّما هي للتزيين.

ولكن لا يخفى ما في استدلاله من المناقشة في المقدمة الثالثة: لأنّ التعين
الذهني تارةً يكون للمعنى الكلي بما أنه معنى مستقل متمايز عن سائر المعانى
بحدّ ورسم وجنس وفصل. كما في تصور أيّ معنى كليّ من المفاهيم.

وأخرى: يكون قيداً لوجود المعنى في الذهن؛ بأن يلاحظ ما في الذهن
بما أنه موجود ذهنياً وذلك كالمعقولات الثانوية التي ينتزعها الذهن من
الذوات والطبيع - التي هي من المعقولات الأولى المنتزعة من الخصوصية
الجامعة بين الأفراد والمصاديق - كمفهوم الكلية والجزئية المنتزعة من صور
الطبيع والمصاديق. فلا تصدق ولا تحمل على الوجودات الخارجية بالحمل
الشائع؛ لامتناع اتحادها مع الوجودات الخارجية؛ حيث إنّ هذا النوع
من التعين الذهني هو الذي لا تعين له إلا الذهن، دون التعين بالمعنى الأول.

وتعين معنى اسم الجنس المعرف باللام إنّما هو من قبيل الأول.
وذلك لما سبق آنفاً من وجود القرينة العامة في الخطابات الشرعية على
استعمال اسم الجنس في الطبيعي الملحوظ آلة إلى مصاديقه وفانية في أفراده
الخارجية على نحو الابشرط القسمي.

وذلك لما قلنا من أنّ الطبيع إنّما تلاحظ آلة ومرآة لمصاديقها وأفرادها
المقدّر وجودها في الخارج، كما هو شأن القضايا الحقيقة المبنية عليها
الخطابات الشرعية.

فالطبيع إنّما تتعلق بها الأحكام بهذا الاحاطة، لا بذواتها وماهياتها من حيث
هي ، مع قطع النظر عن أفرادها.

وهذه القرينة العامة نفس مقام التشريع الذي هو مقام بعث المكلّفين نحو الامتثال والطاعة. فان القابل للامتثال والعمل والاتيان في الخارج إنما هو الموضوعات وال المتعلقات بوجودهما الخارجي ومن هنا قالوا: إن الأحكام تصير فعلية بتحقق موضوعاتها.

ويمكن المناقشة أيضاً في المقدمة الرابعة؛ حيث استدل صاحب الكفاية في ذيل كلامه على مرامه بعدم الحاجة إلى لام التعريف؛ نظراً إلى استفادة الاشارة إلى معنى مدخلها وسائر الخصوصيات بالقرائن، فيصبح التعريف باللام لغواً.

وفيه: أن استفادة تعين معنى المفرد المحلّي باللام وخصوصيات طبيعى معنى المدخل، إنما هو بنفس تعين معناه المستفاد من لام التعريف بالمعنى الأول الذى بيته آنفاً نعم الخصوصيات الخارجية عن معنى طبيعى المدخل يمكن استفادتها من القرائن بتعدد الدال والمدلول.

هذا، مع أن الارتكاز العرفي يشهد بالوجدان لفرق بين المعرف بأى وبين النكرة. راجع إلى وجданك، أفلاترى فرقاً واضحاً بين «أكرم العالم» وبين «أكرم عالماً»؟ فكيف يكون اللام لمجرد التزيين العاري عن إفاده أي معنى؟.

وليس هذا الفرق إلا من أجل وضع لفظة «أى» للاستغرار كما قلنا آنفاً. فتحصل من مجموع ما ذكرناه أن الأقوى كون المفرد المعرف باللام من قبيل ألفاظ العموم والاستغرار، كما عليه شيخ الطائفة وجماعة من فحول الأصوليين المتأخرين والمعاصرين.

هذا في المفرد المعرف باللام. وأما في الجمع المحلّي باللام فقد سبق الكلام فيه في مباحث العام والخاص. وبيتنا كيفية دلالته على العموم، وأنه هل يستفاد العموم من اللام أو من مدخلها؟ فراجع هناك.

الجمع المضاف
من العام أو المطلق؟

يفهم من ظاهر كلمات الأصوليين أنّ الجمع الحالـي من اللام ليس من أداة العموم، بل من قبيل المطلق؛

حيث يفهم من كلماتهم أنّه يدل على استغراق الأفراد بمعونة مقدمات الحكمـة، لـبالـوـضـعـ، وهو الموافق للارتكاز والتـبـادرـ. كما يـظـهـرـ من كلام السيد الشـهـيدـ الصـدـرـ؛ حيث جـعـلـ ذلك مـفـروـغاـ عنـهـ بـيـنـ الأـصـولـيـينـ.

قال ^{رض}: «ومـاـ اـدعـيـتـ دـالـتـهـ عـلـىـ العـمـومـ الجـمـعـ المـعـرـفـ بـالـلامـ بـعـدـ التـسـلـيمـ بـأـنـ الجـمـعـ الحالـيـ منـ اللـامـ لاـ يـدـلـ عـلـىـ العـمـومـ وـإـنـ المـفـرـدـ المـعـرـفـ بـالـلامـ لاـ يـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ أـيـضاـ، وـإـنـماـ يـجـريـ فـيـ الـاطـلـاقـ وـقـرـيـنـةـ الحـكـمـةـ»^(١).

ولـكـنـ مـقـتـضـىـ التـحـقـيقـ التـقـصـيلـ فـيـ الجـمـعـ غـيرـ المـحـلـيـ بـالـلامـ بـيـنـ المـعـرـفـةـ كـالـجـمـعـ المـضـافـ فـيـ مـثـلـ قولـهـ: «أـكـرـمـ عـلـمـاءـ الـبـلـدـ»، وـبـيـنـ النـكـرـةـ مـنـهـ كـقولـهـ: «أـكـرـمـ عـلـمـاءـ». فـالـمـعـرـفـةـ مـنـهـ فـيـ حـكـمـ الجـمـعـ المـعـرـفـ بـالـلامـ فـيـ إـفـادـةـ العـمـومـ وـالـاستـغـرـاقـ بـخـلـافـ النـكـرـةـ مـنـهـ.

والـوـجـهـ فـيـهـ: أـنـهـ كـمـاـ يـفـيدـ لـامـ التـعـرـيفـ استـغـرـاقـ أـفـرـادـ مـدـخـولـهـاـ، كـذـلـكـ الـاضـافـةـ تـفـيدـ استـغـرـاقـ أـفـرـادـ الجـمـعـ المـضـافـ بـحـسـبـ المـتـفـاهـمـ العـرـفـيـ الذـيـ هوـ الـمـعيـارـ فـيـ تعـيـينـ مـدـالـيلـ الـالـفـاظـ وـظـواـهـرـ الـخـطـابـاتـ.

وـمـنـ هـنـاـ لـايـرـىـ أـهـلـ الـعـرـفـ فـرـقاـ بـيـنـ «أـكـرـمـ عـلـمـاءـ مـنـ هـذـاـ الـبـلـدـ» وـ «بـيـنـ أـكـرـمـ عـلـمـاءـ هـذـاـ الـبـلـدـ» فـيـ إـفـادـةـ استـغـرـاقـ أـفـرـادـ عـلـمـاءـ الـبـلـدـ. وـلـازـمـهـ عـدـ جـواـزـ الـاـكـتـفـاءـ بـاـكـرـامـ بـعـضـ عـلـمـاءـ الـبـلـدـ.

وـهـذـاـ بـخـلـافـ قولـهـ: «أـكـرـمـ عـلـمـاءـ مـنـ هـذـاـ الـبـلـدـ» فـانـ المـتـفـاهـمـ العـرـفـيـ مـنـهـ وجـوبـ إـكـرـامـ جـمـعـ مـنـ الـعـلـمـاءـ وجـواـزـ الـاـكـتـفـاءـ بـاـكـرـامـ جـمـاعـةـ مـنـهـ، وـلـيـسـ ذـلـكـ.

(١) دروس في علم الأصول / المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٤٣١.

إلا لعدم إفادته الاستغراق.

وقد اتضح على ضوء ما بيته سابقاً وفي المقام أنّ الجمع المعرف بأجل إنما يستفاد منه الاستغراق والعموم بدلالة «أُل» التعريف، لا صيغة الجمع نظراً إلى صدقه على أقلّ مرتبته وإلى وضع «أُل» التعريف لاستغراق الأفراد في غير العهد والإشارة إلى ذات الماهية.

ولكن يظهر من صاحب الكفاية عدم استفادة الاستغراق في الجمع المحلّي باللام من لفظة «أُل»؛ نظراً إلى ما بنى عليه من كونها للتزيين، لا للتعريف والتعيين. بل إنّما يستفاد الاستغراق من مجموع صيغة الجمع و «أُل» الداخلة عليها معاً، بمعنى وضع مجموعهما بذلك أو يستفاد من لفظة أُل بمجرد دلالتها على التعريف لفظاً، لا حقيقة حتى يستلزم التعيين وعود المحذور.

قال ^{١٠}: «وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخل عليه، فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين؛ حيث لا تعيين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، وذلك لتعيين المرتبة الأخرى وهي أقلّ مراتب الجمع، كما لا يخفى. فلابدّ أن يكون دلالته عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة اللام على الاشارة إلى المعين ليكون به التعريف. وإن أبيت إلا من استناد الدلالة عليه إليه، فلا محيس عن دلالته على الاستغراق، بلا توسيط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظاً. فتأمل جيداً»^(١). قوله: «حيث لا تعيّن...» تعليل لكون دلالة الجمع المعرف باللام على العموم لأجل دلالة اللام على التعيين.

وقوله: «وذلك لتعيين المرتبة الأخرى...» تعليل لعدم كون دلالة الجمع

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص ٢٨١.

المعرف باللام على العموم لأجل دلالة اللام على التعين. والوجه فيه تعدد المرتبة المتعينة بين أقل مراتب الجمع وبين أكثرها.

ويرد عليه أولاً: عدم منافاة لتعيين الجنس وتعريفه مع الدلالة على الاستغراق بقرينة التبادر والارتكاز العرفي. وذلك؛ لما ترى من الفرق بين الجمع المعرف باللام وبين الحالى منه؛ حيث إن المفاهيم العرفية من الاول القريئة العرفية تتبع المرتبة العلماء المستغرقة لجميع أفراد الجمع.
وثانياً: ما سبق آنفاً من وضع «أَل» التعريف للاستغراق.

وثالثاً: عدم دليل على وضع على حدة لمجموع «أَل» ومدخلوها في الجمع المحلّي باللام؛ حيث لا حاجة إلى وضع المجموع على حدة بعد دلالة «أَل» التعريف إلى الاستغراق. كما لا حاجة إلى وضع المركبات على حدة بعد وضع المفردات، كما اعترف به صاحب الكفاية. بقوله: «لا وجه لتوجه وضع للمركبات غير وضع المفردات ضرورة عدم الحاجة بعد وضعها بمواطها»^(١).

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٤.

مقدمات الحكمة

- ١ - وجه ابتناء الاطلاق على مقدمات الحكمة.
- ٢ - كون المتكلّم في مقام البيان.
- ٣ - كون المتكلّم في مقام بيان الجهة المقصودة من الاطلاق.
- ٤ - هل يعتبر إمكان التقييد؟
- ٥ - هل يعتبر وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب؟
- ٦ - حكم ما لو شك في كون المتكلّم في مقام البيان.

وقد سبق آنفًا أنّ الاطلاق خارج عن حريم الوضع. بل إنّما يستفاد من مقدمات الحكمة.

وجه ابتناء الاطلاق
على مقدمات الحكمة

وأما وجه التعبير بمقدمات الحكمة:

أنّ الوجه الأساسي الذي ينبغي الاتكال عليه لاثبات الاطلاق هو أنّ حكمة الشارع الحكيم تقتضي إرادة الاطلاق عند عدم بيان القيد، حيث لو كان المقيد مراده لكان عليه بيان القيد حينما يريده من المكلّف، وإلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وهذا الوجه يصح التعبير عنه بمقتضى الحكمة. ولما تبني دليليته وتماميته على المقدمات الأربع أو الخمسة، فلأجل ذلك يعبر عنه بمقدمات الحكمة.

وأما وجه ابتناء الاطلاق على المقدمات وتقريب استفادته منها؛
 أنّه إذا كان المتكلّم في مقام بيان الحكم للعمل به؛ فعليه أن يبيّن كلّ ما له
 دخل في ثبوت الحكم وصحة العمل، وإلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة،
 وهو قبيح يستحيل صدوره من الشارع الحكيم، فإذا لم يبيّن قيداً مع إمكان
 التقيد وعدم امتناعه، ولو بدليل منفصل ولم يكن متيقناً في مقام التخاطب،
 يعلم من ذلك عدم دخل ما يحتمل قيديته في ثبوت التكليف.
 وهذه المقدمات لا تختص بكلام الشارع، بل تجري في محاورات العقلاء
 بما هم عقلاء.

كون المتكلّم
في مقام البيان

وعليه فمقدمات الحكمة أربعة، بل خمسة:
الأولى: كون المتكلّم في مقام بيان التكليف للعمل به،
 لا لمجرد التشريع في مرحلة الانشاء، كبعض القوانين الممهدة للإرادة إلى
 مجلس التقنين لغرض التصويب النهائي والإبلاغ للعمل، أو لغرض التقية، ونحو
 ذلك من الدواعي والأغراض الخارجية عن بيان التكليف وإبلاغه للعمل. ومن هنا
 اعتبروا في تعاميم دلالة الخبر وفي جواز الاحتجاج والاستدلال به عدم صدوره
 على وجه التقية؛ حيث إنَّ في الخبر الصادر على وجه التقية لا يكون الإمام عليه السلام
 في مقام بيان التكليف للعمل، بل إنما يكون بصدق بيان الحكم لغرض التقية،
 لا لأجل العمل. ومن هنا لا يمكن التمسك باطلاق الخطاب الصادر في مقام التقية.
 ثم إنَّه ليس المراد من كون المتكلّم في مقام البيان كونه في مقام البيان من
 جميع الجهات الداخلية في ثبوت الحكم، إذ قلما يتتفق في رواية كون الإمام بصدق
 بيان جميع ماله الدخل في ثبوت الحكم، بل الغالب أنَّهم عليهم السلام في الرواية الواحدة،
 بصدق بيان بعض ماله الدخل في متعلق الحكم أو موضوعه.

كما أشار إلى ذلك السيد المحقق الخوئي بقوله: «ليس المراد من كونه في مقام البيان، من جميع الجهات والنواعي؛ ضرورة أنَّ مثل ذلك لعله لم يتفق في شيءٍ من الآيات والروايات ولو اتفق في مورد، فهو نادر جدًا»^(١).
ولايُخفى أنَّ هذا لا ينافي اعتبار إحراز كون الإمام عليه السلام في مقام بيان تمام مراده؛ لأنَّ المقصود حينئذٍ كون ما بيته تمام مراده، لا بعض مراده. ولا ينافي ذلك كون تمام مراده بيان بعض ماله دخلٌ في ثبوت الحكم أو متعلقه أو موضوعه.

الثانية: كونه في مقام بيان الحكم من الجهة التي يراد التمسك باطلاق الخطاب من تلك الجهة. فمادام لم نحرز كون المتكلّم بصدد بيان الحكم من الجهة

كون المتكلّم في
مقام بيان الجهة
المقصودة من الاطلاق

التي نريد أن تتمسّك باطلاق الخطاب من تلك الجهة، لا يجوز لنا التمسك به. وذلك مثل قوله عليه السلام: «ما كان له لا يرجع فيه»؛ حيث إنَّه ناظر إلى العقود التي يعتبر فيها قصد القرابة، كالصدقة والوقف، فلا يمكن التمسك باطلاقه للحكم بعدم جواز الرجوع في سائر العقود التي لا يعتبر فيها قصد القرابة.
كما لا يمكن التمسك باطلاقها لنفي جواز اشتراط القيد في الوقف؛ لقصر نظره إلى ما كان مصداق الرجوع كالفسخ والإقالة، مما يرجع فيه أحد المتعاقدين أو كلاهما بعد تمامية العقد، دون ما هو خارج عن مصداق الرجوع عرفاً، كأنفسنا العقد بتختلف القيد المشترط فيه من جانب الواقف.
ومن هنا قلنا لا تعارض بين العموم المزبور وبين عموم «الوقف على حسب ما يوقفها أهلها»^(٢).

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٥، ص ٣٦٧.

(٢) الوسائل: ب ٢، من أحكام الوقف، ح ١ و ٢.

ومثل قوله: تعالى: «فَكُلُوا مَا أَمْسَكْنَ» فلا ينعقد له إطلاق بلحاظ طهارة مواضع الامساك؛ لأنّه في مقام بيان حلّية صيد الكلاب المعلّمة وجواز أكلها من جهة احتمال حرمة أكلها لأجل كونها ميتةً؛ نظراً إلى عدم تحقق الذبح والتذكرة بفري الأوداج ولا نظر له إلى جهة بيان طهارة مواضع إمساك الكلب وعنه ونفي تنجزه بمقابلة أسنان الكلب وريقه.

الثالثة: إمكان التقييد بأن لا يكون القيد من الانقسامات الثانية التي لا يمكن أخذها في متعلق الحكم؛ نظراً إلى اعتبارها في مقام الامتثال، وتأخرها عن مرتبة متعلق الحكم - التي هي قبل مرتبة الجعل والتشريع - برتبتين، كما في قصد القرابة وقالوا إذا لم يمكن التقييد، لا ينعقد إطلاق الخطاب، بينهما هي العدم والملكة.

وفيه أولاً: أن عدم إمكان التقييد اللغطي يثبت الإطلاق المقامي؛ لما سبق آنفاً من كون النسبة بين الإطلاق والتقييد التضاد، وعدم جواز الاهتمال في بيان الأحكام، وكون عدم إمكان التقييد مستلزمًا لثبوت الإطلاق.

بيان ذلك: أنه إذا لم يمكن تقييد الخطاب المتكلّل لتشريع وجوب الواجب بالقيود الثانية المتأخرة عن الأمر؛ لامتناعه عقلاً، ولم يمكن التمسّك باطلاق الأمر بذلك الواجب، يجب الفحص عن المقيد المنفصل، فإذا فحص الفقيه ولم يجد قيدها منفصلاً، لا مناص له من الالتزام باطلاق الأمر، حيث لا يجوز الاهتمام في الخطاب. والبيان يدور بين المطلّق والمقييد فإذا انتفى القيد يتعمّن الإطلاق. وليس هذا الإطلاق لفظياً لفرض استحالة تقييد لفظ متعلق الأمر في خطاب الأمر بالواجب.

بل هو إطلاق بحسب مقام الثبوت، ويمكن التعبير عنه بالإطلاق المقامي

هل يعتبر
إمكان التقييد؟

بل لاحظ عدم ثبوته للفظ الطبيعي الجامع المتعلق للحكم أو موضوعه في لفظ الخطاب، بل إنّما يستفاد من سكوت المتكلّم عن بيانه القيد.

وقد بيّناه الفرق بين الاطلاق المقامي واللفظي في محله من علم الأصول.^(١) وثانياً: أنّ في امتناع أخذ هذا النوع من القيود في متعلق الأمر بالواجب نظر؛ لما سبق منّا، من سعة باب الاعتبار وتوقف التشريع على لاحظ القيد وفرضه، لا على تحققه في مقام الامتنال، وإنّ لاحظ القيد في مقام التشريع بمكان من الامكان. وقد بيّنا وجه ذلك مفصلاً في باب التعبدي والتوصلي. فلا فرق حينئذٍ بين كون الاطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة، وبين كونهما متضادّين.

الرابعة: عدم وجود قرينة حالية أو مقامية ولا نصب قرينة متصلة أو منفصلة على التقييد. وذلك لعدم انعقاد الاطلاق من أصله مع وجود القرينة المتصلة على القيد وعدم حجيته مع وجود المنفصلة.

الخامسة: ما أضافه بعض، من عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب؛ لامكان أن يتكل عليه المتكلّم ويكتفي به عن ذكر القيد.

هل يعتبر وجود
القدر المتيقن في
مقام التخاطب؟

وممن صرّح بذلك صاحب الكفاية؛ حيث قال: «ثالثها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب»^(٢). ولكن لا يختص هذان الشرطان بمقدمات الحكم الجارية في الاطلاق اللفظي، كما يظهر من صاحب الكفاية، بل يعتبران في الاطلاق المقامي أيضاً، كما سيأتي بيانه.

ولكن في اشتراط ذلك نظر؛ إذ مجرد وجود القدر المتيقن لا ينافي

(١) راجع كتابنا « بدايع البحث»: ج ١، ص ١١٢.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٨٤.

ظهور الخطاب في غير المتيقن، إلا إذا كان خارجاً عن المتعارف، كما في الغسل من الأسفل.

فإن الأمر بغسل الوجه والأيدي في الوضوء بقوله: «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق» منصرف عن غسل الوجه والأيدي من الأسفل لأنَّه غير المتعارف وكون الغسل من الأعلى متعارفاً، لأجل كونه المتيقن من الأمر بالغسل.

فالضابطة في المقام خروج غير المتيقن عن المتعارف، فلا ينعقد الاطلاق للخطاب بالنسبة إليه؛ لأنَّ الخطابات الشرعية ملقة إلى العرف والمحكم في تعين مراد الشارع من عناوينها العرفية المحسنة فهم أهل العرف.

المعروف والمشهور بين الأصحاب أنَّ الأصل في كلام كل متكلم كونه في مقام البيان ما دام لم يثبت خلافه. واستندوا في ذلك إلى استقرار بناء العقلاط على حمل كلام المتكلم على كونه في مقام البيان عند الشك في ذلك مالم يثبت له خلاف ذلك.

وقد فحص في ذلك السيد المحقق الخوئي^(١) بينما إذا كان الشك في كون

حكم مالوشك
في كون المتكلم
في مقام البيان

(١) قال عليه السلام: «والمشهور بين الأصحاب هو استقرار بناء العقلاط على حمل كلام المتكلم على كونه في مقام البيان إذا شك في ذلك. ومن هنا قالوا إنَّ الأصل في كل كلام صادر عن متكلم هو كونه في مقام البيان. فعدم كونه في هذا المقام يحتاج إلى دليل. ولكن الظاهر أنَّه غير تمام مطلقاً. وذلك لأنَّ الشك ثار».

من جهة أنَّ المتكلم كان في مقام أصل التشريع أو كان في مقام بيان تمام مراده، كما إذا شك في أنَّ قوله تعالى: «أحل الله البيع» في مقام بيان أصل التشريع فحسب كما هو الحال في قوله تعالى: «أقيموا الصلاة» أو في مقام بيان تمام المراد ففي مثل ذلك لامانع من التمسك بالاطلاق؛ لقيام السيرة على ذلك المضادة شرعاً.

المتكلّم في مقام أصل التشريع أو في مقام بيان تمام مراده، كما في مثل «أحل الله البيع». ففي مثل ذلك يقتضي الأصل كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده. فيجوز التمسك بالاطلاق حينئذ. ووجه ذلك بدعوى قيام السيرة على الأصل المزبور حينئذ.

وبينما إذا كان الشك في مقدار نطاق الاطلاق سعةً وضيقاً. وذلك بأن تحرز كون المتكلّم في مقام البيان من جهة، وشك في كونه في مقام البيان من جهة أخرى، كما سبق بيان ذلك في المقدمة الثانية.

ففي هذه الصورة منع العلم المزبور جريان أصل كون المتكلّم في مقام البيان ولم يُجُوز التمسك بالاطلاق؛ بدعوى عدم قيام السيرة على الأصل المزبور حينئذ.

وهذا التفصيل الذي ذهب إليه هذا العلم، هو مقتضى التحقيق في المقام. وسيأتي من السيد الإمام الراحل أن الأصل العقلاطي كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده. وهو مقتضى التحقيق.

وأما كون المتكلّم في مقام البيان من جهة لا يستلزم كونه في مقام البيان من جهة أخرى مقصودة من التمسك باطلاق الخطاب. وذلك لعدم الملازمة بينهما، ولأن الغالب في المحاورات عدم كون المتكلّم في مقام البيان من جميع

→ وأخرى: يكون الشك من جهة سعة الارادة وضيقها، يعني: إنما نعلم بأن لكلامه إطلاقاً من جهة، ولكن نشك في اطلاقه من جهة أخرى، كما في قوله تعالى «كلوا مما أمس肯»؛ حيث نعلم بإطلاقه من جهة أن حليّة أكله لا تحتاج إلى الذبح، سواء أكان إمساكه من محل الذبح أو من موضع آخر، كان إلى القبلة أو إلى غيرها. ولكن لانعلم أنه في مقام البيان من جهة أخرى، وهي جهة طهارة محل الامساك ونجاسته. ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق كما عرفت؛ لعدم قيام السيرة على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهة. / المحاضرات:

الجهات، وكذا في خطابات الكتاب والسنة.

واتضح على ضوء ما بيناه أن الضابطة المذكورة إنما هي محكمة فيما إذا كان متعلق الحكم أو موضوعه في الخطابات من العناوين العرفية المحسنة. ثم إن الأصل العقلائي عند الشك في كون المتكلم جاداً أو هازلاً، وكونه في مقام البيان أو الاتهام، وملتفتاً أو غافلاً، يقتضي كونه ملتفتاً جاداً وفي مقام البيان؛ لأن الإنسان مفطور على الالتفاتات وغبلة العادة تقتضي كون المتكلم جاداً وفي مقام البيان.

وقد ناقش السيد الإمام الراحل^(١) في الحاجة إلى أربع أو خمس مقدمات، بما حاصله:

كلام السيد
الإمام الراحل
ومقتضى التحقيق

أن إثبات الاطلاق عند عدم ذكر القيد لا يحتاج إلى مقدمات الحكمة الأربع أو الخمسة المذكورة، بل إنما يحتاج إلى مقدمة واحدة. وهي كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده. وذلك لأن الاطلاق لا معنى له، إلا كون ما ذُكر موضوعاً للحكم تمام الموضوع، من غير دخل لقيد آخر في موضوعيته.

وهذه المقدمة ثابتة ببناء العقلاء؛ حيث استقرت سيرتهم في المحاورات على الأخذ بكلام المولى إذا جعل حكمأً لموضوع، بلا انتظارٍ وترقبٍ لشيء آخر. إذا أحرزوا كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده.

وأما عدم وجود القرينة الصارفة والقيد فليس من المقدمات، بل به قوام مصبّ النزاع، فإن النزاع في صورة عدمها؛ بمعنى أن مقدمات الحكمة إنما

(١) مناهج الوصول: ج ٢، ص ٣٢٩ - ٣٢٥

تجرى وتُنْتَج بعد الفحص واليأس عن الظفر بالقيد، لا قبله. فجريان مقدمات الحكمة وإن تاجها إنما هو في طول ذلك ومتاخر عنه.

وأما اعتبار عدم وجود المتيقن في مقام التخاطب فيفهم مما ذكرناه؛ لوضوح عدم إمكان إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، مع وجود المتيقن؛ لاحتمال اتكاله عليه حينئذٍ في بيان بعض مراده. وكذا تكفي المقدمة المذكورة عن اعتبار إمكان التقييد في عدد مقدمات الحكمة.

وهذا الكلام منه متين جداً، ونعم ما قال، وذلك لأنّ إحراز تمكّن المتكلّم من التقييد يمكن استفادته من المقدمة المزبورة؛ إذ عدم إمكان التقييد مانع من إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده؛ حيث مع عدم تمكّن المتكلّم من التقييد لا مناص من احتمال كونه في مقام بيان بعض مراده؛ لعدم تمكّنه من بيان تمام مراده بذكر القيد. وعليه فإذا أحرزنا كونه في مقام بيان تمام مراده، نكشف بذلك تمكّنه من التقييد في الرتبة السابقة.

اللهم إلا أن يقال: إنّ اعتبار تمكّنه من ذلك في الرتبة السابقة، تثبت مقدميته، بل هو عينها؛ إذ لا يعني من المقدمية، إلا ذلك. ولكن الكلام في كفاية المقدمة المزبورة عن اعتباره بعد الاذعان بمقدميته، لا إنكار أصل مقدميته.

هذا، مضافاً إلى ما في أصل إمكان التقييد من الإشكال؛ لما ناقشنا فيه آنفًا. فتحصل أنّ الحق في المقام مع السيد الإمام الراحل.

الإطلاق المقامي

تعريف الإطلاق المقامي

- ١ - كلام المحقق العراقي في تعريف الاطلاق المقامي
- ٢ - كلام صاحب الكفاية في الاطلاق المقامي وتحرير مراده
- ٣ - بيان آخر للاطلاق المقامي
- ٤ - الاطلاق المقامي في منظر المحقق الاصفهاني
- ٥ - مقتضى التحقيق في إعطاء الضابطة للاطلاق المقامي

قد اختلف تعابير الأصوليين في تعريف الاطلاق المقامي.

كلام المحقق العراقي
في تعريف الاطلاق
المقامي

فعن المحقق العراقي - على ما يظهر من بعض

تقاريره^(١) - أنه إذا لم يعتبر أهل العرف قيداً في نفوذ عنوان معاملي - كالبيع - بل

(١) قال تبرّئ: ولكن الذي يسهل الخطب هو وجود الاطلاق المقامي في المقام، حيث إنه بعد ما يرى العرف الفرد الغير الواحد للمشكوك بحسب ارتكازهم مصداقاً حقيقةً للبيع ويرتبون عليه الآثار من النقل والانتقال ومع ذلك لم يردعهم الشارع، يكشف ذلك عن أنَّ ما يكون بيعاً عندهم بيع شرعي أيضاً، وإلاً لكان عليه التنبيه بذلك ببيان: أنَّ غير الواحد لا يكون حقيقة مصداقاً للبيع وإنَّه مصدق زعمي تخيلي .

رتّبوا عليه آثاره وأحكامه على نحو المطلق، من دونأخذ القيد المشكوك اعتباره ولم يردعهم الشارع، يعلم بذلك إمضاؤه عنده. وبذلك يُنفي اعتبار ما شُك في اشتراطه في البيع من القيود؛ لأنَّ أهل العرف كانوا برأي ومسمع الشارع، فلو كانت سيرتهم في ذلك على خلاف نظر الشارع، لكان عليه أن يردعهم ببيان اعتبار ذلك القيد.

وقد عبر المحقق المزبور عن هذا بالاطلاق المقامي. وبينما هذا التقرير تمسك بالاطلاق المقامي لنفي اعتبار ما شُك اعتباره في العبادات ويستحيل تقييد الخطاب به لفظاً كقصد القرابة. وبذلك جمَع بين كلامي الشيخ الأعظم؛ حيث منع في مورد عن التمسك بالاطلاق الخطاب في مورد من الرسائل لنفي اعتبار هذا السنخ من القيود كقصد القرابة. وجوز التمسك بالاطلاق لنفي اعتباره في ضمن تقرير دليل الانسداد.

وقد صرَّح بذلك أيضاً السيد الحكيم في مواضع عديدة من كلماته^(١).
وحاصله: إطلاق حكم الشارع بصحبة معاملة؛ لجريان سيرة عرف زمانه على ترتيب الآثار عليها مطلقاً، وكشف عدم ردعه لهم عن إمضائه وتقريره.

→ وحيثئذٍ فهذا الإطلاق الموصوف بالمقامي يستكشف أنَّ جميع ما يراه العرف بيعاً يبع حقيقة لدى الشارع، إلا ما خرج قطعاً بالردع كبيع المناوبة والبيع الربوي ونحوهما، فيكون الإطلاق المقامي حينئذٍ مثراً ثمرة الاطلاق اللغطي.

ومن ذلك أيضاً تمسك به لنفي اعتبار مثل قصد القرابة مع عدم جريان الإطلاق اللغطي هناك أيضاً، فتدبر. وبذلك أيضاً يجمع بين كلامي الشيخ الأجل في الرسائل، مع منعه عن التمسك بالاطلاق في مورد قائلاً بأنه ليس ذلك تقييداً في دليل العبادة حتى يدفع بالاطلاق، وتجويزه التمسك به في مورد آخر في ضمن تقرير دليل الانسداد؛ حيث تقول بأنَّ نظره في المنع عن التمسك بالاطلاق إلى الإطلاق اللغطي وفي التجويز إلى الإطلاق المقامي. نهاية الأفكار: ج ١، ص ١٠٠.

(١) راجع المستمسك: ج ١٣، ص ١٧ و ٢٢٧ و نهج الفقاهة: ص ٢٧، و ١٥٧.

ولعل وجه التعبير عنه بالاطلاق المقامي، كون الردع أو الامضاء مقتضى مقامه؛ بأن يستفاد الاطلاق من حالة سكوته وعدم ردعه سيرة عرف زمانه، مع كونه في هذا المقام. وعليه فالاطلاق المقامي يستفاد في الحقيقة من حال المتكلم ومقامه.

ولايختفي أنّ هذا التعريف للاطلاق المقامي يمكن استفادته من كلام المحقق الخراساني في توجيهه التمسك باطلاق أدلة المعاملات على القول بوضع

كلام صاحب الكفاية
في الاطلاق المقامي
وتحريير مراده

ألفاظها للصحيح الشرعي.

توضيح ذلك: أنّه على القول بوضع ألفاظ المعاملات للصحيح العرفي منها، لا ينبع الإشكال في جواز التمسك بطلاقها اللغطي؛ نظراً إلى إحراز موضوع المطلق حينئذٍ بعد إحراز العنوان المعامللي الصحيح العرفي.

وأما بناءً على وضع ألفاظها للصحيح الشرعي، يشكل التمسك بطلاق أدلة المعاملات؛ نظراً إلى عدم إمكان إحراز موضوع المطلق حينئذٍ عند الشك في اعتبار قيد ودخله في الصحة شرعاً.

وقد دفع المحقق الخراساني هذا الإشكال بامكان التمسك باطلاق المقامي حينئذ بقوله:

«وذلك لأنّ إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان يُنزل على أنّ المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف ولم يُعتبر في تاثيره عنده غير ما اعتُبر فيه عندهم. كما يُنزل عليه إطلاق كلام غيره؛ حيث إنّه منهم، ولو اعتُبر في تاثيره ما شُك في اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم يتنصب، فإن عدم اعتباره عنده أيضاً. ولذا يتمسكون باطلاق في أبواب المعاملات مع

ذهبهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح»^(١).

ويشهد لما فسّرنا به كلام صاحب الكفاية، كلام السيد الحكيم في شرحه؛ حيث قال - بعد الاشارة إلى الإشكال المزبور في التمسك بالاطلاق اللفظي لأدلة المعاملات؛ بناءً على وضع ألفاظها الخصوص الصحيح - :

«وقد دفعه المصنف^٢: بأن مقتضى ذلك عدم جواز التمسك باطلاق لفظ المعاملة أما الاطلاق المقامي للكلام فلامانع منه.

وتوضيح ذلك: أنا إذا أحرزنا بيعاً عرفيأً صح قولنا: هذا بيع عرفاً، وإن لم يصح قولنا: هذا بيع شرعاً، للشك في كونه كذلك مع الشك في صحته كما تقدم في تقرير الإشكال، إلا أن ورود الكلام المذكور في مقام البيان يدل على أن كل بيع عرفي بيع شرعي. فإنه لو لا ذلك لزم الاجمال فيلزم نقض الغرض. ولأجل ذلك تثبت الصحة بعد تأليف قياسين: أحدهما: مركب من الصغرى الوجданية؛ أعني قولنا: هذا بيع عرفاً. وكبرى شرعية دلّ عليها الاطلاق، وهي: كل بيع عرفي بيع شرعي. ففيتتج: هذا بيع شرعي، فتكون صغرى لكبرى المستفادة من الآية الشرعية؛ أعني قولنا: كل بيع حلال، فيتتج: هذا بيع حلال»^(٢).

وهذا البيان يكفي لتحرير مراد صاحب الكفاية وتنقیح مرامه في المقام. وقد أجاد المحقق الاصفهاني في تحرير مراد المحقق الخراساني وفي بيان الاطلاق المقامي. فإنه في شرح كلام صاحب الكفاية في المقام بعد الاشارة إلى الإشكال المزبور، قال:

«وتقريب الاطلاق: أن الاطلاق قد يكون بلحاظ الكلام، كما في ما لو كان

(٢) حقائق الأصول: ج ١، ص ٨٣ - ٨٤.

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٥٠.

الموضوع ما يؤثر عرفاً، وقد يكون بلحاظ المقام، كما في ما لو كان الموضوع ما يؤثر واقعاً، فان تعين المصدق يضيق دائرة الموضوع في الأقل فيعلم أن التوسيعة بلحاظ الكلام، بخلاف الثاني، فان تعين المصدق لا يضيق دائرة ما يؤثر واقعاً - كما هو ظاهر - فيعلم أن التوسيعة بلحاظ المقام، فكذا فيما نحن فيه فان المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الفعلى وإنفاذ السبب شرعاً، ولم يعين محققاً ولا مصداقاً لما هو الموضوع لحكمه، فنفس عدم تعين المصدق كاشف عن عدم تعين مصدق خاص لموضوع حكمه، وأن ما هو المصدق لما يؤثر في الملك عرفاً مصدق لما يؤثر في الملك شرعاً. فمرجع الاطلاق إلى التلازم بين المحقق الجعلى الشرعي والمتحقق الجعلى العرفي»^(١).

وقد جاء نظير هذا البيان والتقريب في كلام السيد الخوئي، وحاصله:
أنه بناءً على وضع ألفاظ المعاملات لمعناها المسببي الصحيح الشرعي،
يمكن أن يقال: إن سكوت الشارع عن بيان أسباب حصول المسببات التي
أمضتها بالعمومات والاطلاقات - كأحل الله البيع وأوفوا بالعقود - كاشف عن
اتكاله على ما هو سبب لها عند أهل العرف وإمضائه لها، وإنما كان تلك
العمومات والاطلاقات مهملة. ولما كان الشارع في مقام البيان والاهتمال غير
محتمل في خطاباته، يدل سكوته عن بيانها - بالدلالة الاقتضائية وصوناً لكلامه
عن قبح تأثير البيان - على إمضائه للأسباب العرفية.^(٢)

(١) نهاية الدرائية: ج ١، ص ١٤٠

(٢) قال: الاطلاق المقامي، وتوضيحة: أن لفظ البيع - مثلاً - وإن كان اسمًا للمسبب المحاصل من السبب الخاص الذي يراه الشارع مؤثراً في الملكية، إلا أنه لم يبين أسباب تلك المسببات التي أضحتها بالعمومات والاطلاقات الدالة على صحة العقود ولزومها. وعليه فيدور الأمر بين القول بأن المولى قد أهل تلك العمومات والمطلقات. وبين القول بأنها ناظرة إلى إمضاء الأسبابعرفية للمعاملات. وإذا فيكون المؤثر عند العرف مؤثراً عند الشرع أيضًا. \Leftarrow

بيان آخر
للاطلاق المقامي

ويظهر من موضع آخر من كلام المحقق العراقي بيان آخر في تعريف الإطلاق المقامي.

حاصله: أنَّ القيد إذا كان مغفولاً عنه عند أهل العرف في حماوراتهم، ولم يذكر في الخطاب، ينسبي إلى أذهانهم كفاية الاتيان بالمؤمر به المجرد عن ذلك القيد، كما في قصد القرابة وساير القيود الشرعية التي لا يرى أهل العرف دخلاً لها في عناوين المعاملات والعبادات، وإنما اعتبرها الشارع من قبل نفسه. ففي هذه الصورة لو كان ذلك القيد معتبراً عنه، لكان عليه أن يتبَّأ على اعتباره، وإلا لتفصُّب بذلك غرضه ويلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. وبذلك جمع بين كلامي الشيخ الأعظم؛ حيث منع من التمسك بالاطلاق في مثل قصد القرابة تارة، وجوزه أخرى.

فإن المحقق المزبور - بعد المناقشة في التمسك بالاطلاق اللغطي لنفي تعبدية الواجب وإثبات عدم اعتبار قصد القرابة - قال:

«هذا كله حال الاطلاقات لفظياً. وفي المقام تقريب آخر للاطلاق بدعوى أنَّ هذا القيد لما كان مغفولاً عنه عند العرف في حماوراتهم، فعند تجريد الخطاب منه لا ينسبي إلى أذهانهم، إلا كفاية مجرد الاتيان بالمؤمر به في الوفاء بالغرض.

ففي هذه الصورة لولم يتبَّأ المولى إلى القيد لتفصُّب غرضه، فالعقل يحكم حينئذٍ بعدم دخله فيه.

⇒ ومن الواضح الذي لا ريب فيه أنَّ الدلالة الاقضائية وصيانة كلام الشارع عن اللغوية تقتضي الثاني. وهذا هو الفارق بين العبادات والمعاملات، لأنَّ العبادات ماهيات جعلية، وحقائق غير مغروسة في أذهان أهل العرف لكي تستكشف من إطلاق كلام الشارع موافقته للمفاهيم العرفية / مصابح الفقاہة: ج ٣، ص ٤٠.

ومثل هذا التقريب يسمى في كلماتهم بالاطلاق المقامي، وهو أوسع من التقريب الأول الراجع إلى الاطلاق اللغظي من جهة، وأضيق منه من جهة. وجه أوسعيته إنّه يجري حتّى على مسلك جعل مفاد الخطاب حكماً شخصياً غير قابل للاطلاق كعدم قابلية للتقيد حيث إنّهما متضايقان. وجه أضيقيته بملاحظة اختصاصه بأمور تكون غالباً مغفلاً عنها عند العرف، وإنّا للامجال لاتمام هذا التقريب.

وحيثإنّ ربّما أمكن الجمع بين كلمات شيخنا العلامة في رسائله؛ حيث منع من الأخذ بالاطلاقات في مقام واتّكل بها في مقام آخر بحمل الأول على اللغظي والآخر على المقامي على ما واجه به بعض الأعاظم من المحسّين»^(١).

وهذا العلم وإن أتّكر بعد التقريب المذبور كون قيود العبادات مغفلاً عنها عند عرف المتشرعة؛ نظراً إلى معهودية العبادات المخترعة بينهم بما لها من القيود الشرعية.

لكنه قال: نعم ينفع هذا التقريب في باب العبادات المخترعة قبل زمان معهوديته بين المسلمين، كما في صدر الاسلام.

وينفع هذا التقريب أيضاً في الخطابات المعاملية لنفي اعتبار القيود المشكوكة المغفول عنها عند أهل العرف.

ونظير هذا البيان جاء في موضع آخر من كلام المحقق العراقي لنفي اعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادات تمسّكاً بالاطلاق المقامي بنفس التقريب المذبور.

فاته بعد الحكم بجريان قاعدة الاشتغال عند الشك في تحقق الامتثال بدون قصد الوجه والتمييز، والإشارة إلى تفريع الأصوليين على ذلك بطلان عبادة

(١) مقالات الأصول: ج ١، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

تارك طريقي الاجتهاد والتقليد، وجعل الاحتياط في ذلك خلاف الاحتياط؛ نظراً إلى استلزم ترك الاجتهاد والتقليد الإخلال بقصد الوجه المحتمل دخله في العبادة.

قال: «أقول: وفيه أنه وإن احتمل دخل مثله في الغرض والمصلحة، ولكنه بعد كون مثل هذه الأمور من القيود المغفول عنها غالباً، فلا ينبع بالتمسك بالاطلاقات المقامية في نفي اعتبارها في الغرض، فان مقتضى الإطلاق المقامي هو عدم اعتبار ما شكل في دخله من نحو هذه القيود المغفول عنها، وإلا يلزم إخلال المولى بغرضه بسكته وعدم التعرض لدخله في غرضه ولو بخطاب آخر»^(١).

وبهذا البيان أيضاً قد منع السيد المحقق الخوئي عن التمسك بقاعدة الاشتغال لاثبات اعتبار مثل قصد القربة والوجه؛ حيث قال:

«وأما إذا قلنا باستحالة ذلك وعدم إمكان أخذ قصد الأمر وتوابعه في متعلق الأمر الأول ولا الثاني وبيننا أيضاً على وجوب تحصيل الغرض كما بني عليه صاحب الكفاية.

فمقتضى ذلك وإن كان هو الالتزام باعتبار كل ما يحتمل دخله في الواجب أو الغرض لقاعدة الاشتغال والاحتياط، إلا أنَّا مع ذلك لا نلتزم بذلك في المقام، بل ندفع احتمال مدخلية تلك الأمور في الواجب بالاطلاق المقامي أعني سكتوهم ^{إبتلاء} عن البيان والتنبيه - مع كونهم في مقام البيان؛ لأنَّ تلك الأمور مما يغفل عنها عامة المكلفين؛ لأنَّ أكثرهم لا يميز الأجزاء الواجبة في العمل عن مندوبها. ومثل ذلك لو كانت دخلية في الواجب أو الغرض، لوجب على المولى التنبيه والبيان. ومع سكته عن ذلك في مقام البيان، نستكشف عدم دخلها في

(١) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٠.

شيء مما يهم المكلف في مقام العمل»^(١).

وقد عرّف المحقق الاصفهاني الاطلاق المقامي باطلاق حكم الشارع بكون كلّ ما هو سبب للنقل والانتقال في نظر أهل العرف، سبباً له شرعاً؛ لكشف سكوته عن

الاطلاق المقامي
من منظور
المحقق الاصفهاني

بيان سبب النقل الشرعي، مع كونه في مقام بيان السبب الشرعي للنقل وما تترتب عليه الآثار والأحكام المعاملية شرعاً.

فانه^{﴿﴾} - بعد الاشارة إلى ما هو المعروف في باب التمسك باطلاق أدلة البيع، من جواز التمسك به في البيع بمعنى السببي وعدم جوازه في البيع بمعنى المسبب؛ لعدم ملازمة بين إمضاء المسبب والسبب، وبعد ما ناقش في تصحيح السبب باتحاده مع المسبب وجوداً وكون اختلافهما بالاعتبار - قسم لسان الأدلة الشرعية في باب المعاملات إلى قسمين: أحدهما: ما كان لسانه لسان الامضاء، وثانيهما: ما كان لسانه الحكم بترتيب الآثار والأحكام الشرعية المستلزم للامضاء.

ثم جرّز التمسك باطلاق على الأول: لامكان فرض حصص متعددة طبعي النقل العرفي - الذي هو موضوع الحكم في الخطاب، كالبيع في قوله: «أحلَ الله البيع» وقابليته لتعلق الامضاء ببعض حصصه، دون بعضها الآخر. ولكن منع من التمسك باطلاق في القسم الثاني؛ وهو ما كان من الأدلة بلسان تشريع السبب الشرعي باعتبار شرائط وقيود وترتيب الآثار والأحكام الشرعية. وإن شئت فقل: ما كان منها بلسان جعل السبب الشرعي؛ حيث قال: «وإن كان الثاني فبمناسبة الحكم والموضوع ليس موضوع جواز

(١) التنقح: ج ٤، ص ٤٨٨.

التحصرف تكليفاً ووضعاً، إلا النقل الشرعي والتمليك الشرعي، وهو غير قابل للتوسيعة والتضييق فلا يعقل فيه الإطلاق الكلامي، نعم يعقل فيه الإطلاق المقامي، بمعنى أنه إذا كان الشارع في مقام ترتيب الأثر على النقل الشرعي - الذي يختلف وجوداً وعدماً بوجود متحقق شرعاً وعدمه - ومع ذلك لم يعين له محققاً خاصاً، يعلم منه أن كل ما هو محقق له عرفاً فهو محقق له شرعاً^(١).

مقصوده من مناسبة الحكم والموضوع أن لسان الخطاب لما كان بيان ترتيب الأثر والحكم شرعاً فالمناسب كون النقل والتمليك شرعاً والتمليك الشرعي يتطلب السبب الشرعي، فلامحالة يكون موضوع الحكم حينئذ السبب الشرعي.

ولكن هذا الكلام بظاهره مناقش بأن عناوين المعاملات حقائق عرفية، فلامحالة تكون خطاباتها إمضائية، وعليه لا يمكن كون موضوع الحكم فيها السبب الشرعي، بل إنما يكون السبب العرفي، إلا أن يقال بوضع ألفاظ المعاملات للصحيح الشرعي منها، فحينئذ لا يمكن التمسك بالإطلاق اللغطي عند الشك في اعتبار قيد؛ نظراً إلى عدم إحراز موضوع الحكم المطلق حينئذ حتى يتمسّك بالإطلاق الخطاب، بل لا مناص من التمسك بالإطلاق المقامي كما دفع بذلك المحقق الخراساني الإشكال في المقام.

مقتضى التحقيق في
إعطاء الضابطة
للاطلاق المقامي

والذي يقتضيه التحقيق:
إن ما يستفاد من مجموع كلمات الأعلام المحققين
وفحول الأصوليين في ضابطة الإطلاق المقامي

يتحصل في أمور:

(١) حاشية المكاسب / للمحقق الاصفهاني: ج ١، ص ٩١

١- الاطلاق المكشوف من سكت الشارع وعدم ردعه السيرة الجارية من أهل عرف زمانه على ترتيب الآثار على المعاملة الفاقدة للقيد المشكوك الاعتبار. وهذا التقرير إنما يفيد عدم اعتبار القيد المشكوك فيما إذا أحرز جريان سيرة العرف في معاملة على ترتيب الآثار على الفاقدة منها للجزء المشكوك. والملك في ذلك مصب سيرة عرف زمان الشارع. فلو جرت سيرتهم واستقراء ارتكازهم على عدم الاعتناء بالقيد المشكوك في ترتيب الآثار على العنوان المعتملي يفيد الاطلاق المقامي بالتقريب المزبور عدم دخله في تلك المعاملة شرعاً.

وإنما يتعين التمسك بالاطلاق المقامي؛ بناء على وضع الفاظ المعاملات لخصوص الصحيح الشرعي منها؛ نظراً إلى عدم إمكان التمسك بالاطلاق اللفظي حينئذ عند الشك في اعتبار قيد شرعاً. فلامناص حينئذ من التمسك بالاطلاق المقامي لنفي اعتبار ذلك القيد المشكوك الاعتبار.

خلاف ما لو بنينا على وضع الفاظها لل الصحيح العرفي، فلا يتعين الاطلاق في المقامي؛ لعدم مانع حينئذ من التمسك بالاطلاق اللفظي.

٢- الاطلاق المكشوف من ترك الشارع بيان القيد المستحيل أخذه في متعلق الحكم أو موضوعه، فيما إذا كان مغفولاً عنه عند العرف؛ مثل قصد القربة وقصد الوجه والتمييز.

والفرق بين الضابطتين أن الضابطة الأولى لا تأتي في العبادات التأسيسية المخترعة؛ لعدم اعتبار بسيره العرف فيها، إلا عرف المتشرعة فيما إذا دلت النصوص الشرعية على اعتبار شرائط وموانع في عبادة، كالصلاوة اليومية فجرت سيرة المتشرعة على اعتبار تلك الشرائط والموانع في واجب عبادي آخر نحو تلك العبادة، كجريان سيرتهم على اعتبار الشرائط وموانع الصلاة.

اليومية في صلاة الآيات، فسكت الشارع حينئذ يكشف عن اعتبارها شرعاً في صلاة الآيات، كما سيأتي في كلام السيد الخوئي. والضابطة الثانية تجري في المعاملات والعبادات كلتيهما، إلا أنها تختص بخصوص القيود الشرعية المغفول عنها عند العرف. ففي العبادات كما عرفت، وفي المعاملات كقيد البلوغ الشرعي وكون العوضين مما جاز تملكه شرعاً وقيد الاسلام. لكن الاطلاق المقامي في المعاملات إنما يتعمّن التمسك به بناءً على وضع الفاظ المعاملات الصحيح الشرعي منها.

ومحصل الكلام في ضابطة الاطلاق المقامي أنه إنما يستفاد من حالة المتكلّم، أعني بها سكوته وتركه بيان القيد، لا من لفظه وقوله.

ولايخفى أن الاطلاق المقامي يمكن ويجوز التمسك به مع جريان الاطلاق اللفظي؛ لعدم كون جريان الاطلاق اللفظي مانعاً عن جريان الاطلاق المقامي، كما هو واضح. نعم إنما يتعمّن التمسك بالاطلاق المقامي مع عدم إمكان التمسك بالاطلاق اللفظي.

الفرق بين إطلاق المقامي واللفظي

- ١ - تحقيق الفرق بين الإطلاق المقامي والإطلاق اللفظي.
- ٢ - كلام الشهيد الصدر في ضابطة الفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي.
- ٣ - توضيح الجهات الفارقة بين الإطلاقين.

**تحقيق الفرق
بين الإطلاق المقامي
والاطلاق اللفظي**

وإن للسيد الحكيم بياناً في ضابطة الفرق بين الإطلاقين؛ حيث قال: «الفرق بين الإطلاق المقامي وبين الإطلاق اللفظي - المتقدم منه - : أن الأول إطلاق حال والثاني إطلاق مقال. وإن إحراز كونه في مقام البيان في الأول يتوقف على قرائن خاصة ويكفي في إحراز كونه كذلك في الثاني الأصل العقلائي. فإنه مهما شك في كون المتكلم في مقام البيان يُحكم بأنه كذلك»^(١). حاصل كلامه: أن الإطلاق المقامي يفترق عن الإطلاق اللفظي من جهتين: إحداهما: استفادة الإطلاق المقامي من حال المتكلم، من دون دخالة لقوله ولفظ كلامه. وهذا بخلاف الإطلاق اللفظي، حيث يستفاد من لفظ اسم الجنس - الموضوع للطبيعي المتعلق للحكم أو موضوعه - بمعونة مقدمات الحكم.

(١) حقائق الأصول: ج ١، ص ١٧٧.

ثانيتهما: توقف إحراز كون المتكلّم في مقام البيان على قرائن خاصة في الإطلاق المقامي، وهذا بخلاف الإطلاق اللفظي حيث يتوقف إحراز ذلك على الأصل العقلي الجاري عند الشك في كون المتكلّم في مقام البيان.

ويرد عليه أولاً: أن مراده من دخل القرائن الخاصة في إحراز كون الشارع في مقام البيان، غير معلوم. فلو كان مقصوده أن صدور خطاب منه يدلّ على اعتبار بعض القيود يوجب ظهوراً لحالة سكوته في نفي غير تلك القيود، فهذا مشترك بين الإطلاق اللفظي والمقامي؛ لأن المفروض في الإطلاق اللفظي أنه ورد من الشارع خطاب يدل على تشريع واجب عبادي أو عنوان معاملي، بل وخطاب آخر دالٌ على اعتبار بعض القيود. ففي كلا الإطلاقين يكشف ورود الخطاب من الشارع عن كونه في مقام بيان الحكم وبيان كل ماله دخل فيه.

والظاهر أن ما قلناه مقصود هذا الغلّم من القرينة الخاصة.

وثانياً: إنّا لانسّلّم اختصاص الأصل العقلي المزبور بالإطلاق اللفظي.

والوجه في ذلك أنّ كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده وبيان كل ماله دخل في الحكم أصل عقلائي في كلام المقامين. وأما في الإطلاق اللفظي، فواضح ولا ينكره هذا الغلّم.

وأما في الإطلاق المقامي فأيضاً كذلك، وذلك لأن ارتکاز العقلاة وبناءهم في تقنياتهم قد استقرّ على استكشاف ذكر القيود لمادة قانونية عن كون المقتن في مقام بيان كل ماله دخل في تلك المادة القانونية. وسيأتي توضيح ذلك في نقد كلام السيد الشهيد الصدر.

ويظهر من السيد الخوئي^(١) أن الإطلاق المقامي يستفاد من نفس السكوت

(١) كتاب الصلاة / في شرح العروة للسيد الخوئي: ج ١/٥ ص ٤٠.

في مقام البيان؛ ويقتضي إثبات جميع الشرائط وموانع الصلاة اليومية في صلاة الآيات؛ نظراً إلى اتكال الشارع على ما ذكره من الشرائط والقيود في اليومية واكتفائه بذلك عن ذكرها في صلاة الآيات بعد استقرار اعتبارها في صلاة الآيات؛ بعد استقرار اعتبارها في صلاة الآيات في ارتكاز متشرع في زمانه. وسيأتي نص كلام هذا العلّم وبيان مراده في التطبيقات الفقهية، إن شاء الله.

وقد فرق السيد المحقق الشهيد الصدر^(١) بين
الاطلاق المقامي وبين الاطلاق اللفظي بما
حاصله:

كلام الشهيد الصدر
في ضابطة الفرق
بين الاطلاق اللفظي والمقامي

(١) قال شير: ونقصد بالاطلاق اللفظي حالة وجود صورة ذهنية للمتكلّم وصدر الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصورة، ففي مثل هذه الحالة إذا ترددنا في هذه الصورة هل أنها تشتمل على قيد غير مذكور في الكلام الذي سيق للتتحدث عنها، كان متضمناً الظهور الحالي السياقي - في أنَّ المتكلّم يبيّن تمام المراد بالخطاب مع عدم ذكره للقيد - هو الاطلاق، وهذا هو الاطلاق اللفظي لأنَّه يربط بمدلول اللفظ.

وأما الاطلاق المقامي فلا يراد به نفي شيء لو كان ثابتاً لكان قيده في الصورة الذهنية التي يتتحدث عنها اللفظ، وإنما يراد به نفي شيء لو كان ثابتاً، لكن صورة ذهنية مستقلة وعنصر آخر، فإذا قال المتكلّم: (الفاتحة جزء في الصلاة والركوع جزء فيها، والسجود جزء فيها...) وسكت، وأردنا أن نثبت بعدم ذكره لجزئية السورة أنها ليست جزءاً، كان هذا إطلاقاً مقامياً، ويتوقف هذا الاطلاق المقامي على إحراز أنَّ المتكلّم في مقام بيان تمام أجزاء الصلاة؛ إذ ما لم يحرز ذلك لا يكون عدم ذكره لجزئية السورة كافياً عن عدم جزئيتها، ومجرد استعراضه لعدد من أجزاء الصلاة لا يكفي لاحراز ذلك، بل يحتاج إثرازه إلى قيام قرينة خاصة على أنه في هذا المقام.

وبذلك يختلف الاطلاق المقامي عن الاطلاق اللفظي؛ إذ في الاطلاق اللفظي يوجد ظهور سياقي عام يتكلّم إثبات أنَّ كل متكلّم يسوق لفظاً للتعبير عن صورة ذهنية، فلا تزيد الصورة الذهنية التي يعبر عنها باللفظ عن مدلول اللفظ، ولا يوجد في الاطلاق المقامي ظهور مماثل في أنَّ كل من يستعرض عدداً من أجزاء الصلاة فهو يزيد الاستيعاب. /

إن الإطلاق اللفظي ينشأ من حالة صورة ذهنية للمتكلّم في مقام تعبيره عنها بلفظ الخطاب. فبالقياس إلى القيد المشكوك الاعتبار تارة: يلاحظه في ذهنه قياداً لموضوع حكمه الملقى في لفظ الخطاب، وأخرى: لا يلاحظه كذلك، بل إنما يلاحظ موضوع الحكم أو متعلقه مجرداً عن ذلك القيد. فمقتضى الظهور الحالي السياقي - بلحاظ كون التكلّم في مقام بيان تمام مراده من لفظ كلامه، وعدم ذكره ذلك القيد المشكوك في كلامه - هو الإطلاق. وهذا هو الإطلاق اللفظي لأنّه يرتبط باللفظ؛ حيث إنّ تجرّد الكلام وغريان لفظ الخطاب عن القيد كاشف عن تجرّد صورته الذهنية عن القيد، وإن شئت فقل تجرّد موضوع الحكم ومتعلقه عن القيد في صورته الذهنية قبل إلقاء الخطاب.

وأما الإطلاق المقامي فينشأ من صورة ذهنية مستقلة غير مربوطة بلفظ الخطاب، فإذا كان في مقام بيان تمام ماله دخل في الحكم وذكر عدّة من أجزاء وشرائط كالركوع والسجود وقراءة الحمد وغيرها، ولم يذكر السورة - مثلاً - يفهم من تركه ذكر قيد السورة - مع كونه في مقام بيان تمام ماله الدخل في الحكم - نفي اعتبار ذلك القيد المشكوك. وهذا الإطلاق يعبر عنه بالإطلاق المقامي؛ لعدم ارتباطه بمدلول لفظ الخطاب.

وأضاف المحقق المزبور في ذيل كلامه - تبعاً للسيد الحكيم - أنّ كون المتكلّم في مقام بيان تمام ماله دخل في الحكم إنّما يُحرز بالقرائن الخاصة. وعلّ ذلك بأنه لا أصل عقلائي في المقام يقتضي استكشاف تعرّض الشارع لذكر قيود الواجب في خطاباته عن كونه في مقام بيان كل ماله دخل في ذلك الواجب، بل إنّما يبيّني إحراز كونه في هذا المقام على قرائن خاصة.

ويمكن المناقشة في كلام هذا المحقق:

أولاً: بمنع عدم وجود الأصل العقلائي المزبور في الإطلاق المقامي؛ نظراً

إلى استقرار ارتكان العقلاء وسيرتهم المحاورية في تقنياتهم على استكشاف كون المقتن في مقام البيان بقرينة تعرّضه لذكر قيود المادة القانونية؛ فإنّهم يرون ذلك كاشفاً عن كونه في مقام بيان كل ماله دخل في تلك المادة القانونية. ومن هنا ترى العقلاء إذا رأوا في مادة قانونية أنّ المقتن تعرّض لذكر قيودها بوضع التبصّرة ومع ذلك سكت عن ذكر سائر القيود المحتملة، يأخذون بما ذكره من القيود ويَدْعُون ما يحتملون دخله في تلك المادة القانونية. وليس ذلك إلا لأجل أنّهم يرون تعرّض المقتن لبيان قيودها عن كونه في مقام بيان كل ماله دخل فيها. وهذا هو الاطلاق المقامي.

وثانياً: أنّ المعترض في الاطلاق المقامي إنّما هو مجرد سكوت المتكلّم وتركه بيان القيد المشكوك مع كونه في مقام البيان. وأما تجرّد صورته الذهنية عن القيد، فلا يقرب إلى الارتكان العرفي وبعيد عن مقاوم أهل العرف ولا حاجة إلى هذه التأويلات والتجشّمات.

ولايخفى أنّ في الاطلاق المقامي لايعتبر كون المتكلّم في مقام بيان تمام ماله دخل في الحكم؛ في الخطاب الواحد إذ قلّما يتقدّم كون الشارع في مقام بيان تمام ماله دخل في الحكم في خطاب واحد. بل المعترض أصل كونه في مقام بيان ذلك ولو في خطابات متعددة أو كونه في مقام البيان من الجهة المقصودة من التمسّك بالاطلاق.

مقتضى التحقيق
في المقام

مقتضى التحقيق أنّ الاطلاق المقامي اطلاق يبيّن على كون المتكلّم في مقام بيان كل ماله دخل في ثبوت الحكم - ولو في خطابات عديدة، لا في خطاب واحد حتى يرد إشكال ندور ذلك، كما سبق - وعلى سكوته عن ذكر القيد المشكوك في هذا المقام. ولا إشكال في كون

ذلك حالة خاصة للمتكلّم.

فبذلك نستطيع أن نقول: إنَّ الإطلاق المقامي يستفاد من حالة سكوت الشارع عن بيان القيد المشكوك حال كونه في مقام بيان كلّ ماله دخلٌ في الحكم ولو في خطابات متعددة أو من الجهة المقصودة من التمسك بالإطلاق.

وأما الإطلاق اللفظي فهو الإطلاق المستفاد من ذكر موضوع الحكم أو متعلقه بطبيعيَّه المرسل العاري عن أيَّ قيد أو ذكر حكم لشخص، من دون توصيفه بحالة من أحواله. فيستفاد الإطلاق من تجرُّد اللفظ المُلْقى - من جانب المتكلّم - عن أيَّ قيد ووصف بمعونة مقدمات الحكمة وهي قرينة عقلائية، كما جاءَ في كلام السيد الحكيم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وذلك لأنَّ الأصل العقلائي يقتضي كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، كما سبق توضيح ذلك.

وعليه فالاطلاق اللفظي إطلاق اللفظ المُلْقى من جانب المتكلّم لأجل تجرُّده ورفضه عن أيَّ قيد ووصف بمعونة مقدمات الحكمة. فهو إطلاق مقال ثابت بقرينة عقلائية، كما جاءَ في كلام العلَّم المزبور.

وهذا خلاف الإطلاق المقامي؛ حيث لا يتوقف على تكلُّم المتكلّم بل فقط، بل يمكن استفادته من نفس سكوته كما جاءَ في كلام المحقق العراقي. نعم إذا ذكر الشارع قيوداً وشروط لواجب، كما في النصوص البيانية الواردة لبيان أجزاء الموضوع والغسل والصلة، يكشف ذلك عادةً عن كونه في مقام بيان كلّ ماله دخل في الحكم فإذا لم يأت بقيد مع كونه في مقام بيان شرائطها، يستفاد منه عدم اعتبار ما شرك في اعتباره.

وهذا الإطلاق مقامي ولا يستفاد من لفظ كلام الشارع، بل إنما يستفاد من سكوته وتركه ذكر ذلك القيد. ويعتبر فيه:

أولاً: كون المتكلّم في مقام بيان كل ماله دخل في ثبوت الحكم، ولو في خطابات متعددة أو بيان الجهة المقصودة من التمسك بالاطلاق، من دون فرق بين كون القيد المشكوك مما جرت عادة عرف زمان الشارع على إلغائه لأجل عدم اعتنائه به مع التفاتهم وتنبئهم إليه، وبين كون القيد مما يغفل عنه العامة وقد سبق بيان التقريريين آنفاً.

ولايختفي أن كون القيد مما يغفل عنه العامة كما يشترط في جريان الاطلاق المقامي والتمسك به، كذلك يشترط في جريان الاطلاق اللفظي. وذلك لأنّ من مقدمات الحكمة المشترطة في جريان الاطلاق اللفظي عدم وجود قرينة صالحة للاتكال عليها في مقام التخاطب. وعليه فلو كان القيد مورداً لافتات أهل عرف زمان الشارع، لعلّ الشارع اكتفى بذلك فلم يذكر القيد اتكالاً على توجّه أهل العرف وعنایتهم إليه في سيرتهم.

وثانياً: أن لا يكون منشأ الاطلاق تكلّم الشارع بخطاب ذكر فيه لمتعلق الحكم أو موضوعه لفظاً طبيعياً جاماً قابلاً للانطباق على الأفراد والمصاديق، ولا لفظاً موضوعاً لشخص ذي حالات مختلفة، من قيام وقعود ونوم ويسقطة وتطهُر وحدث وتكلّم وسکوت ونحو ذلك من الحالات الشخصية. وسيأتي توضيح ذلك قريباً.

وينبغي توضيح الجهات الفارقة بين الاطلaciين، وهي
أمور:

توضيح الجهات
الفارقية بين
الاطلaciين

أحدها: أن للاطلاق اللفظي جذراً في لفظ الخطاب الصادر من المتكلّم؛ حيث تجري المقدمات لاثبات كون الاطلاق المستفاد من لفظ الخطاب - بمدلوله الوضعي الاستعمالي - مراداً جدياً للمتكلّم، كما سبق بيان ذلك آنفاً.

وهذا بخلاف الإطلاق المقامي المستفاد من مجرد سكوت الشارع وتركه ذكر القيد - المشكوك اعتباره - بعد إحراز كونه في مقام بيان كل ماله دخل في الحكم.

فإنَّ هذا الإطلاق لا يستفاد من لفظ الخطاب بوجهٍ، فليس مأخذ هذا الإطلاق ومنشأه لفظ الكلام، كما سبق بيان ذلك آنفاً.

ثانيها: ما قاله بعض الأعلام^(١) من أنَّه يُعتبر في الإطلاق اللفظي تعلق الحكم بالطبيعي الجامع القابل للانطباق على المصاديق والأفراد، ولا أقل من صنفين؛ لكي يستند الشيوخ والسريان والإطلاق إلى اللفظ؛ حيث إنَّه لو لم يكن اللفظ قابلاً لذلك، لا يصح توصيف الإطلاق باللفظي بوجهٍ. ومن هنا لا مجال للإطلاق اللفظي في الأعلام الشخصية والمعرف بلام العهد، ونحو ذلك مما وضع لشخص معين، بل إنَّما يمكن في مثل ذلك التمسك بالإطلاق المقامي، بل حتى في أسماء الأجناس ونحوه إذا كان الإطلاق أحواهياً لما لا دخل للفظ فيه بوجه لا مناص من التمسك بالإطلاق المقامي.

وقد استنتج هذا القائل من البيان المذبور أنَّ الإطلاق الأحواهلي من قبيل الإطلاق المقامي دائمًا؛ لعدم امكان استفادة السريان الأحواهلي من لفظ الطبيعي. وإليك نصّ كلامه، قال^{﴿ك﴾}:

«والسرّ في ذلك أنَّ المعتبر في الإطلاق اللفظي أن يرد الحكم في القضية على الطبيعي الجامع القابل للانطباق على حصص عديدة، ولا أقل من حصتين. وبعد ذلك تصل النوبة إلى إثبات بقية المقدمات، من كون المتكلّم في مقام البيان، وعدم إتيانه بالقرينة على إرادة الخلاف. ولأجل ذلك لا يسع القائل بوضع الألفاظ للصحيح أن يتمسّك بالإطلاق، وذلك للشك في صدق المفهوم على الفاقد

(١) وهو السيد الخوئي على ما في تقريرات أصوله. / راجع المحاضرات: ج ١، ص ١٧٧.

بوضع الألفاظ للصحيح أن يتمسّك بالاطلاق. وذلك للشك في صدق المفهوم على الفاقد لما يحتمل دخله في المسمى»^(١).

ولكن قد سبق النقاش في كلام هذا العلم بأن الشيوخ الأحوالى مستند إلى وضع لفظ القلم للشخص؛ نظراً إلى استتباع تشخصه الحالات والخصوصيات الشخصية. وكذلك اسم الجنس. ومن هنا يصح تقيد لفظ الخطاب بحالةٍ من الحالات في مثل قوله: «أكرم العالم حال تعلُّمه» و «أكرم المؤمن حال دعائه وصلاته»، كما يصح تقييده في العلم الشخصي بمثل قوله: «أكرم جعفرأ حال تعلُّمه»، كما يصح الاستثناء بلحاظ الأحوال بمثل قوله: «أكرم جعفرأ، إلا في حال ضحكه أو غضبه». وقد سبق بيان ذلك مفصلاً.

والحاصل: أن المعيار في الاطلاق المقامي استفاده الاطلاق من حالة المتكلّم، من سكوته وترك بيان القيد - بعد إحراز كونه في مقام بيان كلّ ما له دخل في الحكم.

ولكن ضابطة الاطلاق اللغطي كون مأخذ الاطلاق لفظ الخطاب - الذي تعلق فيه الحكم بالطبيعي أو الشخص العاريين عن التقيد ببعض الأفراد أو الحالات - بمدلوله الاستعمالي فيؤخذ به ما لم يثبت تقييده.

ثالثها: إنّه يعتبر في الاطلاق المقامي كون القيد المشكوك اعتباره مما يغفل عنه العامة في العبادات، وكونه مما جرت عادة عرف زمان الشارع على إلغائه في المعاملات. وهذا بخلاف الاطلاق اللغطي؛ حيث إنّه لا يعتبر فيه ذلك، بل إنّما المعتبر فيه عدم نصب المتكلّم قرينة مقيدةً لاطلاق كلامه، ولا وجود قدر متيقن في مقام التخاطب.

بيان ذلك: أن الاطلاق المقامي إنّما يجري في العبادات إذا كان القيد -

(١) المحاضرات / طبع مؤسسة أنصاريان: ج ١، ص ١٧٧.

المستحيل أخذه في متعلق الحكم أو موضوعه - مما يغفل عنه العامة. وذلك لأنّه لو كان مما لا يغفل عنه العامة، يتحمل كون سكوت الشارع عن بيانه لأجل اتكاله على التفات العرف وتنبههم إليه، كما في قصد القرابة وتمييز الأجزاء الواجبة عن المستحبة. فان ذلك مما يغفل عنه العامة. فيمكن لنفي مثل هذه القيود التمسك بالاطلاق المقامي، كما أشار إلى ذلك بعض الأعلام^(١).

ويجري في المعاملات إذا جرت سيرة عرف عصر الشارع على عدم الاعتناء بالقيد المشكوك، فيكتشف حينئذٍ من مجرد سكوت الشارع وترك تعريضه لذلك القيد عدم اعتباره عنه وأنّ ما هو المؤثر والسبب عند العرف سبب في نظره. وقد سبق بيان ذلك مفصلاً في تحرير كلمات بعض الفحول. وهذا بخلاف الاطلاق اللفظي، فلا يعتبر فيه ذلك؛ نظراً إلى كون مأخذة لفظ الخطاب بمدلوله الاستعمالي، وعليه يُحمل المراد الجدي من الكلام ماله يثبت خلافه.

رابعها: أنّ كون المتكلّم في مقام البيان عنصر مشتركٌ بين الاطلقين ولا بد من إثرازه.

ولكن المعتبر في الاطلاق المقامي أن يكون الشارع في مقام بيان كل ماله دخل من القيود في الحكم، فلا بدّ من إثراز ذلك؛ لكي ينفع سكوت الشارع عن بيان القيد - المشكوك اعتباره - في نفي اعتباره. وقد سبق من السيد الحكيم والسيد الشهيد الصدر توقف إثراز ذلك على توفر قرائن خاصة. وقد ناقشنا في ذلك وقلنا: إنّ تعرّض الشارع لبيان قيود الحكم قرينة عقلائية كاشفة عن

(١) وهو المحقق العراقي والسيد الخوئي. راجع مقالات الأصول: ج ١، ٢٤١ - ٢٤٢ / التنقیح: ج ٤، ص ٤٨٨. ونظيره عن المحقق الخراساني والمحقق الاصفهاني وقد سبق آنفاً ذكر نصّ كلماتهم وتحrir مرادهم.

كونه في مقام بيان كل ما له دخل في الحكم، وأن لهذا الاستكشاف جذراً في الأصل العقلائي.

وأما الاطلاق اللغطي فالمعتبر فيه كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده من لفظ الخطاب المطلق الصادر منه. فلابدّ من إحراز ذلك لنفي اعتبار القيد المشكوك.

ولايخفى أنّ كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده من خطابه المطلق، وإن يستلزم أن يكون لموضوع الحكم المذكور في الخطاب - وهو الطبيعي الجامع العاري عن القيد - تمام الدخل في الحكم، وأنّه كلّ ماله الدخل فيه.

ولكن المقصود من بيان كل ماله دخل في الحكم في الاطلاق المقامي، بيان جميع القيود الدخيلة المأخوذة في الحكم في خطابات عديدة؛ لما سبق من أنّ عادة الشارع لم تجر على بيان ذلك في خطاب واحد، بل إنّما جرت عادته على ذلك في خطابات عديدة. ولكن تعرّضه لبيان قيود الحكم في خطاباته، يكشف عن كونه في مقام بيان كل قيد له دخل في الحكم، بلا حاجة إلى خطاب لفظي معقد للالطلاق؛ لكي تجري أصالة كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده من لفظ كلامه الذي تعلق فيه الحكم بالطبيعي أو الشخص العاريين عن القيد.

التطبيقات الفقهية

- ١ - إذا تردد اللحم بين محلل الأكل ومحرّمه.
- ٢ - الاكتفاء بالغسل مرّة في المتنجس بغير الولوغ.
- ٣ - ضابطة اعتبار أجزاء الصلاة وشرائطها.
- ٤ - طهارة آلات تفسيل الميت.
- ٥ - ضمان المثلثي بالمثلثي والقيمي بالقيمي.
- ٦ - عدم اعتبار نية الوجه.
- ٧ - عدم الفرق بين اللانط والملوط والمحصن وغيره في الاحتراق.

قد استدل الفقهاء بالاطلاق المقامي في فروع كثيرة من مختلف أبواب العبادات والمعاملات، وإليك نماذج منها:
فمن هذه الفروع:

ما إذا تردد لحم بين كونه من حيوان محرّم الأكل وبين كونه من محلل الأكل. فقد يتمسك بالاطلاق المقامي حينئذ لترتيب آثار التذكية شرعاً - من حلية الأكل والطهارة - فيما كان قابلاً للتذكية عرفاً، كما يظهر من السيد الحكيم؛ حيث قال:

إذا تردد اللحم بين
محلل الأكل ومحرّمه

«نعم يمكن أن يقال: إنَّ الذِّكَارَ مِنَ الْمَفَاهِيمُ الْعُرْفِيَّةِ، وَهِيَ فِي الْحَيْوَانِ مِنَ الْأَفْعَالِ التَّوْلِيدِيَّةِ الَّتِي لَهَا أَسْبَابٌ خَاصَّةٌ عِنْدَهُمْ. فَاطْلَاقُ أَدْلَلَةِ أَحْكَامِ التَّذْكِيرَةِ، مِنَ الطَّهَارَةِ وَحْلَ الْأَكْلِ وَجُوازِ الْإِنْتِفَاعِ وَغَيْرِهَا، يُنْزَلُ - بِمَقْتَضِيِ الْإِطْلَاقِ الْمَقَامِيِّ - عَلَى مَا هُوَ عِنْدَ الْعُرْفِ. فَإِذَا دَلَّ دَلِيلٌ عَلَى قِيدٍ، أَخْذَ بِهِ. وَمَعَ الشُّكُّ فِيهِ يَرْجِعُ إِلَى مَا عِنْدَ الْعُرْفِ؛ عَمَلاً بِالْإِطْلَاقِ الْمَقَامِيِّ».

وعلى هذا ما يكون قابلاً عند العرف للتذكرة، محکوم بذلك شرعاً. وما علم بعدم قابلية لها عندهم، أو شك فيها، يرجع فيه إلى أصلالة عدم التذكرة.

وهذا نظير ما يقال في مثل: أحل الله البيع، ونحوه من أدلة العقود واليقاعات، من وجوب الحمل على المفاهيم العرفية وأسبابها وشرائطها - ومنها قابلية المحل - فيكون تطبيق العرف حجة مالم يردعه رادع^(١).

ولايخفى أنَّ مقصوده من الأفعال التوليدية ما كان من الأفعال منشأ آثار، كالذكورة المولدة للطهارة وحلية الأكل وجواز البيع والانتفاع.

ومحصّل الكلام في المقام أنَّ ما يقبل التذكرة عند العرف من الحيوانات - بالذبح وفرى أو داجها الأربع - على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما ثبت حرمة أكله - من المسونخ وغيرها - بدليل شرعي.

ثانيها: ما ثبت حلية أكله شرعاً بدليل قطعي.

ثالثها: ما لم يثبت حلية ولا حرمتها شرعاً بدليل معتبر، فشك في أنه من مأكول اللحم أو من محرامه.

ومقصود السيد الحكيم صحة التمسك بالاطلاق المقامي لاثبات حلية أكل لحم مثل هذا الحيوان المشكوك حلية أكله.

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ٢٩٣.

وتقريب الإطلاق المقامي في المقام أنه بناء على وضع التذكرة للتذكرة العرفية يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي كما في البيع.
وأما بناء على وضع لفظها للتذكرة الصحيحة شرعاً، فلا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي، بل لا مناص حينئذٍ من التمسك بالإطلاق المقامي بالتقريب الأول من التقريبين المذكورين للإطلاق المقامي.

ومنها: جواز الاكتفاء بالغسل مرتّة واحدة في تطهير المتنجس بغيره ولوغ الكلب والخنزير،

الاكتفاء بالغسل مرّة
في المتنجس بغيره ولوغ

من سائر النجاسات.

فقد استدل السيد الحكيم لذلك بدلالة النصوص الآمرة بالغسل بالإطلاق المقامي؛ بتقريب أن الغسل من المفاهيم العرفية. فإذا كان الشارع في مقام بيان ماله دخل فيه شرعاً ولم يبيّن قيدها، يمكن نفيه بالتمسك بالإطلاق المقامي وترتيب الأثر الشرعي على الغسل العرفي.

قال ^{٢٠}: «فمقتضى الإطلاق المقامي الرجوع إلى العرف في كيفية التطهير - كما اعترف به شيخنا الأعظم ^{٢١} - وإن استشكل فيه في الجواهر. ولا ريب في كفاية المرّة في التطهير عند العرف. والرجوع إليهم في كيفية إزالة القذارات التي عندهم شاهد بذلك.

ودعوى: أن بناء العرف على الاكتفاء بالمرّة إذا علم بزوال القذارة لا إذا شك فيه والمقام من الثاني، مندفعه: بأن الشك في المقام في زوال النجاسة؛ للشك في كيفية المعتبرة عند الشارع. فإذا علم بأن الكيفية المعتبرة عنده هي الكيفية العرفية، فلا شك في زوال النجاسة»^(١).

(١) المصدر: ج ٢، ص ١٨.

ضابطة اعتبار أجزاء
الصلة وشروطها

ومنها: التمسك بالاطلاق المقامي للحكم باعتبار جميع الأجزاء وشروط الصلاة اليومية في صلاة الآيات إلا ما خرج بالدليل. وذلك في قيود لا يمكن لاثباتها وسريانها التمسك بالاطلاق اللغطي.

وقد تمسك السيد المحقق الخوئي لذلك بالاطلاق المقامي في مفروض الكلام؛ حيث قال:

«ولو فرض في مورد عدم الاطلاق، كما لو كان السؤال عن صلاة الغداة أو الظهر مثلاً، فيكوننا في التعدي إلى المقام الاطلاق المقامي. فأن السكوت في مقام البيان، يقتضى بحسب المتفاهم العرفي الاتكال في بيان الخصوصيات على ما هو مذكور في اليومية، إلا ما خرج بالدليل، كتعدد الركوعات في هذه الصلاة. فعدم البيان كاشف عرفاً عن الاتحاد في جميع الخصوصيات وأنها مترتبة على اليومية بما أنها صلاة، لا بما أنها صلاة خاصة. ومن هنا نبهوا إلى على عدم اعتبار الطهارة في صلاة الأموات وأنها من خصوصيات الصلاة المشتملة على الركوع والسجود غير المنطبقة عليها. فلو لم تكن تلك الأمور معتبرة في صلاة الآيات، كان عليهم البيان»^(١).

ولا يخفى أن هذا العلم تمسك بالاطلاق المقامي في مفروض المسألة لاثبات اعتبار القيد المشكوك في صلاة الآيات؛ رغم لما سبق بيانه من اقتضاء الاطلاق المقامي نفي اعتبار القيد المشكوك. نعم التقريب الأول - من التقريبين السابقين للاطلاق المقامي - يصلح للاستدلال به على إثبات اعتبار القيد المعتبر عند عرف زمان الشارع بنفس سكوته عن نفي ذلك القيد. ويرجع هذا التقريب إلى

(١) مستند العروة الوثقى؛ ج ١ / ٥ من كتاب الصلاة، ص ٤٠.

التقرير العام.

ولكن في مفروض الكلام يرجع إلى تقرير ارتكاز عرف المتشرعة في صلاة الآيات من دخل جميع الشرائط وموانع الصلاة اليومية في صلاة الآيات بنفس السكوت عن نفي اعتبار بعضها في صلاة الآيات، مع كونه في مقام البيان ومصدر التشريع.

ومنها: الحكم بطهارة آلات تغسيل الميت من الثوب ويد الغاسل والسرير الذي يُغسل عليه وغير ذلك.

طهارة آلات
تغسيل الميت

فقد استدل السيد الحكيم لذلك بالإطلاق المقامي، بقوله: «للإطلاق المقامي؛ فإن سكوت النصوص عن التعرض لتطهيرها أمارة على طهارتها تبعاً لطهارة الميت. ولا سيما الثوب الذي يغسل فيه، والخرقة التي تُستر بها عورته، فقد تضمنت النصوص ذكرهما، وأغفلت حكم تطهيرهما»^(١).

ومنها: كيفية ضمان المخالفات في المثلثي بالمثل والقيمي بالقيمة.

ضمان المثلثي بالمثلثي
والقيمي بالقيمي

فقد تمسك الشیخ الأعظم بإطلاق الأدلة، وفسرہ السيد الحكيم بإطلاق المقامي. بتقریب: أن ذلك مما جرت عليه سیرة العرف وسكت الشارع عن اعتبار قید خاص فيه، فيعلم من سکوته إمضاء سیرة أهل العرف في ذلك. قال ^{شیخ}: «قوله: مقتضى إطلاق الأدلة؛ يعني الإطلاق المقامي لأدلة الضمانات؛ حيث لم يتعرض فيها للكيفية، مع أنها واردة في مقام البيان، فلا بد أن

(١) المصدر: ج ٢، ص ١٢٨.

يكون المتكلم قد اتكل في بيانها على الكيفية العرفية^(١).

عدم اعتبار
نية الوجه

منها: الحكم بعدم اعتبار نية الوجوب والتدب في الوضوء ولا نية وجه الوجوب كما أفتى به في العروة وعلل السيد المحقق الخوئي لنفي اعتبار ذلك بدلالة ما ورد من الشارع من الأمر بالوضوء - قوله تعالى: إذا قمت إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم - على عدم اشتراط نية الوجوب ونية وجهه بالاطلاق المقامي، على فرض عدم إمكان التمسك بالاطلاق اللفظي؛ نظراً إلى كون نية الوجوب والوجه من الانقسامات الثانية.

وبذلك ناقش في مابنى عليه صاحب الكفاية من الالتزام باعتبار كل ما يحتمل دخله في الواجب أو الغرض من الأمر لجريان قاعدة الاشتغال.

قال ^{عليه السلام}: «وأما إذا قلنا باستحالة ذلك؛ لعدم إمكانأخذ قصد الأمر وتوابعه في متعلق الأمر الأول ولا الثاني، وبنينا أيضاً على وجوب تحصيل الغرض، كما بني عليه صاحب الكفاية، فمقتضى ذلك وإن كان هو الالتزام باعتبار كل ما يحتمل دخله في الواجب أو الغرض لقاعدة الاشتغال والاحتياط، إلا أنّا مع ذلك لا نلزم بذلك في المقام، بل ندفع مدخلية تلك الأمور في الواجب بالاطلاق المقامي؛ أعني سكتهم ^{عليهم السلام} عن البيان والتنبيه، مع كونهم في مقام البيان؛ لأنَّ تلك الأمور مما يغفل عنها عامة المكلفين؛ لأنَّ أكثرهم لا يميز الأجزاء الواجبة في العمل عن مندوبيها. ومثل ذلك لو كان دخيلاً في الواجب أو الغرض لوجب على المولى التنبيه والبيان. ومع سكته عن ذلك في مقام البيان نستكشف عدم دخله في شيءٍ مما يهم المكلف في المقام العمل»^(٢).

(١) نهج الفقاہة: للسيد الحکیم، ص ١٥٦. (٢) النتبیح / کتاب الطهارة: ج ٤، ص ٤٨٩.

ومنها: حكم الفقهاء بأنّ الامام إذا اختار ضرب العنق بالسيف في اللواط لزمه الاحتراق بالنار مطلقاً، من غير فرق في ذلك بين اللائط

عدم الفرق بين
اللائط والملوط
والمحصن وغيره في الاحتراق

والملوط ولا بين المحصن منهما وغيره.

واستدل السيد الخوئي لذلك بالاطلاق المقامي المستفاد من صحيحة عبد الرحمن العزّمي، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: وجد رجل في أمارة عمر فهرب أحدهما وأخذ الآخر فجيء به إلى عمر. فقال للناس: ما ترون في هذا؟ فقال: اصنع كذا، وقال هذا: اصنع كذا. قال: فما تقول يا أبا الحسن؟ قال: اضرب عنقه. فضرب عنقه قال: ثم أراد أن يحمله فقال: مه إنّه قد بقي من حدوده شيء، قال: أي شيء بقي؟ قال: أذنُ بحطب، فدعاه عمر بحطب، فامر به أمير المؤمنين عليه السلام فأحرق به»^(١).

قال عليه السلام: بعد ذكر هذه الصحيحة: «ولا يشك في ثبوته على الملوط، لما عرفت من أنّ أمره أشدّ من اللائط، ويحكم بشبوته على اللائط أيضاً. للإطلاق المقامي وكون الإمام عليه السلام في مقام البيان، فإذا اختار الإمام عليه السلام قتل اللائط بالسيف لزم إحراقه بعده بالنار. وقد تحصل من ذلك أنه لا فرق بين اللائط المحصن والملوط من هذه الناحية أصلاً»^(٢).

إلى غير ذلك من الفروع المهمة في مختلف أبواب الفقه، فقد تمسّك فيها الفقهاء بالاطلاق المقامي في فتاويهم، ولا مجال لذكرها هنا.

(٣) مبني تكملة المنهاج: ج ١، ص ٢٣٧.

(١) الوسائل: ب ٣، من حد اللواط، ح ٤.

«قواعد في أحكام»

«الإطلاق والتقييد»

- قاعدة احترازية القيود
- قواعد في انصراف المطلق
- تردد القيد بين الهيئة والمادة
- تنقية آراء حول الأصوليين

قواعد في انصراف المطلق

- ١ - الضابطة في انصراف المطلق.
- ٢ - انصراف المطلق إلى بعض أنواع الحكم أو أفراده.
- ٣ - انصراف المطلق إلى بعض أفراد الموضوع.

إن من المسائل والنكات المهمة في باب المطلق والمقييد، هي انصراف المطلق إلى بعض أفراده؛ حيث إنك ترى الفقهاء يدعون ذلك في كثير من مختلف أبواب الفقه، ويستشكرون على التمسك باطلاق الخطاب؛ بدعوى انصرافه إلى غير مورد الاستدلال، من بعض أفراد المطلق. ومن هنا ينبغي تقييم ضابطة انصراف المطلق في المقام؛ لما لها من دور كبير في التمسك باطلاق الخطابات الشرعية. فنقول:

قد ينصرف المطلق إلى بعض أفراد الحكم، وأخرى: إلى بعض أنواعه، وثالثة: إلى بعض أفراد الموضوع.

أما الأول: وهو انصراف المطلق إلى بعض أفراد الحكم. فكما في قوله: «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها»^(١)، فإن المعنى المقصود منه: «تصح وتنفذ الوقوف...»، وإن قرينة السياق تعطي ظهوراً لهذه الرواية في أنها ناظمة إلى بيان صحة الوقف

الضابطة في
انصراف المطلق

انصراف المطلق
إلى
بعض أنواع الحكم
أو أفراده

(١) الوسائل: بـ ٢، من أحكام الوقوف والصدقات، ج ١ و ٢.

بـلـحـاظـ الخـصـوصـيـاتـ وـالـقيـودـ التـيـ يـكـونـ جـعـلـهـ بـيـدـ الـواـقـفـ،ـ لـبـلـحـاظـ ماـ كـانـ مـاـ شـؤـونـ القـابـلـ كـالـقـبـولـ أـوـ منـ شـؤـونـ الشـارـعـ كـقـصـدـ الـقـرـبةـ.ـ فـاـطـلـاقـ الرـوـاـيـةـ المـزـبـورـةـ مـنـصـرـفـ إـلـىـ ماـ كـانـ مـاـ شـؤـونـ الـواـقـفـ.ـ فـلاـ يـمـكـنـ التـمـسـكـ بـهـ لـنـفـيـ اـعـتـبـارـ القـبـولـ أـوـ قـصـدـ الـقـرـبةـ،ـ لـكـيـ يـحـكـمـ بـصـحـةـ الـوـقـفـ بـغـيـرـ قـبـولـ وـلـاـ قـصـدـ قـرـبةـ،ـ كـمـاـ قـلـنـاـ فـيـ بـابـ الـوـقـفـ مـنـ كـتـابـنـاـ «ـدـلـيلـ تـحـرـيرـ الـوـسـلـيـةـ»ـ.

أـمـاـ الثـانـيـ:ـ وـهـوـ اـنـصـرـافـ إـلـىـ بـعـضـ أـنـوـاعـ الـحـكـمـ،ـ فـكـمـاـ فـيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ:ـ «ـفـكـلـوـاـ مـاـ أـمـسـكـنـ»ـ^(١)ـ حـيـثـ إـنـهـ دـلـلـتـ الـقـرـيـنـةـ السـيـاقـيـةـ فـيـهـاـ عـلـىـ كـوـنـ هـذـهـ الـآـيـةـ نـاظـرـةـ إـلـىـ تـحـلـيلـ أـكـلـ صـيـدـ الـكـلـابـ الـمـعـلـمـةـ وـنـفـيـ توـهـمـ حـرـمـتـهـ لـعـدـمـ تـحـقـقـ الـذـبـحـ بـفـرـيـ الـأـوـدـاجـ الـأـرـبـعـةـ.ـ فـيـنـصـرـفـ إـطـلـاقـهـاـ إـلـىـ حـكـمـ الـحـلـيـةـ.ـ فـلاـ يـمـكـنـ التـمـسـكـ بـاطـلـاقـهـاـ لـأـجـلـ إـثـبـاتـ طـهـارـةـ مـوـضـعـ الـإـمسـاكـ وـعـدـمـ الـحـاجـةـ إـلـىـ الغـسلـ.

وـمـنـ الـواـضـحـ أـنـ حـكـمـيـ الـحـلـيـةـ وـالـطـهـارـةـ مـتـغـيـرـانـ فـيـ النـوـعـ وـالـمـاهـيـةـ،ـ بـخـالـفـ حـكـمـ الصـحـةـ مـنـ جـهـاتـ شـرـائـطـ الـواـقـفـ وـالـمـوـقـفـ عـلـيـهـ وـالـوـقـفـ؛ـ لـدـخـولـ الـجـهـاتـ الـثـلـاثـةـ بـالـأـخـرـةـ فـيـ حـكـمـ الصـحـةـ فـاـلـخـلـافـ فـيـهـ بـالـأـفـرـادـ،ـ لـبـالـأـنـوـاعـ.

أـمـاـ الثـالـثـ:ـ وـهـوـ اـنـصـرـافـ الـمـطلـقـ إـلـىـ بـعـضـ أـفـرـادـ مـوـضـعـ الـحـكـمـ،ـ فـهـوـ إـمـاـ لـأـجـلـ غـلـبـةـ وـجـودـ بـعـضـ الـأـفـرـادـ وـشـيـوعـهـ الـخـارـجيـ أـوـ لـأـجـلـ غـلـبـةـ اـسـتـعـمـالـ الـلـفـظـ فـيـهـ.

انـصـرـافـ الـمـطلـقـ إـلـىـ
بعـضـ أـفـرـادـ الـمـوـضـعـ

أـمـاـ غـلـبـةـ الـوـجـودـ فـقـدـ قـلـنـاـ فـيـ الـمـجـلـدـ الثـانـيـ مـنـ كـتـابـنـاـ «ـبـداعـيـ الـبـحـوثـ»ـ أـنـهـ لـاـ تـصـلـحـ لـلـانـصـرـافـ؛ـ إـلـاـ إـذـاـ بـلـغـتـ إـلـىـ حـدـ مـوـجـبـ لـلـتـعـارـفـ؛ـ بـأـنـ اـسـتـقـرـتـ عـلـيـهـ سـيـرـةـ أـهـلـ الـعـرـفـ وـجـرـتـ عـلـيـهـ عـادـتـهـمـ.

وـذـكـرـ كـمـاـ فـيـ اـنـصـرـافـ الـأـمـرـ بـالـغـسلـ إـلـىـ الغـسلـ مـنـ الـأـعـلـىـ،ـ فـاـطـلـاقـ هـذـاـ الـأـمـرـ مـنـصـرـفـ عـنـ الغـسلـ مـنـ الـأـسـفـلـ،ـ وـمـنـ هـنـاـ أـفـتـىـ جـمـاعـةـ بـعـدـ جـوـازـ غـسلـ

(١) سـوـرـةـ الـمـائـدـةـ؛ـ الـآـيـةـ ٤ـ.

الوجه واليدين في الوضوء من الأسفل إلى الأعلى.

وأما غلبة استعمال لفظ طبيعي الموضوع في بعض أفراده، فلا إشكال في كونها موجبةً للانصراف. وقد بيّنا أمثلة ذلك وتطبيقاتها الفقهية في المجلد الثاني من كتابنا «بدایع البحوث» فراجع هناك.

ثم إنّ غلبة الاستعمال تارة: توجب نقل اللفظ إلى بعض أفراد طبيعي الموضوع، بالوضع التعيني.

وأخرى: توجب تحقق الوضع التعيني فيه من دون نقل.

وثلاثةً: تعطي درجةً من العلاقة الاستعملية والأنس الذهني بحيث تصلح للقرينة على إرادتها.

وإنّ كلامنا في هذا القسم الثالث، وهو المراد من موجب انصراف المطلق، دون الأولين؛ لأنّهما داخلان في الوضع، فإنّ استعمال اللفظ في غير الغالب منهما من قبيل استعمال اللفظ في غير الموضوع له. ولكنّ الكلام في انصراف اللفظ المطلق إلى بعض أفراد الموضوع له. فلا ينافي عدّ القسمين الأولين من أسباب الانصراف في محل الكلام.

وإلى ما قلنا أشار السيد الشهيد الصدر بقوله:

«فكثرة الاستعمال المذكورة قد تبلغ إلى درجة توجب نقل اللفظ من وضعه الأول إلى وضع للحصة، أو ثُقّ وضعاً تعينياً للّفظ لتلك الحصة بدون نقل، وقد لا توجب ذلك أيضاً، ولكنّها تُشكّل درجة من العلاقة والقُرْن بين اللفظ والحصة، بمثابةٍ تصلح أن تكون قرينة على إرادتها، خاصة من اللفظ، فلما يمكن حينئذ إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة؛ لأنّها تتوقف على أن لا يكون في كلام المتكلم ما يدل على القيد، وتلك العلاقة والأنس الخاص يصلح للدلالة عليه»^(١).

مفاد القاعدة
ومدركتها

قاعدة احترازية القيود

- ١ - مفاد القاعدة ومدركتها.
 - ٢ - أنواع القيود وأحكامها.
 - ٣ - قاعدة مهمة في احترازية القيد.
 - ٤ - معنى كون إطلاق الهيئة شمولياً وإطلاق المادة بدلياً.
- المقصود من هذه القاعدة: أن كل قيد جاء في كلام أي متلهم، فالأصل فيه كونه مأخوذًا في مراده الجدي بحكم أصالة تطابق المدلول الاستعمالي مع المراد الجدي وإن شئت فقل: أصالة الجد في الكلام؛ لجريان عادة العرف وأهل المحاورة على الجد في مکالماتهم ومحاوراتهم.

وذلك لأن سيرة العقلاء في محاوراتهم قد جرت على تفهيم مراداتهم الجدية بطريق استعمال الألفاظ، فإذا جاؤوا في كلامهم بقيد في مقام الاستعمال، يكون معنى ذلك أنهم استعملوا لفظ القيد لتفهيم مرادهم الجدي. فلامحالة يكون ذلك القيد مأخوذًا في موضوع الحكم أو متعلقه. ولازم أخذه انتفاء شخص الحكم المذكور بانتفاء ذلك القيد على أي حال، وإن انتفاء سنته عند انتفاء القيد في موارد ثبوت المفهوم. وإلا لكان الاتيان بذلك القيد لغوًا. وبذلك ينعقد للقيود ظهور عرفي في الاحتراز عن غير المقيد به. وهذا هو المراد مما اشتهر في ألسنة القوم، من أن الأصل في القيود كونها للاحتراز.

ثم إنّ القيد تارة: يكون مأخوذاً في متعلق الحكم، كوصف المشبع في قوله: «أطعم الفقير إطعاماً مشبعاً»، فانه قيد

للاطعام الذي هو متعلق الحكم.

وأخرى: يكون قيداً للموضوع الحكم بصورة الوصف، كقوله: «أكرم الفقير الهاشمي»، فان الهاشمي قيداً للموضوع الحكم الذي هو الفقير.
وثالثة: يكون قيداً بصورة الشرط في الجملة الشرطية.

وهو إما قيد لنفس الحكم كقوله: «إذا زالت الشمس فصل» فان زوال الشمس قيد لوجوب الصلاة. ومن هنا عبروا عن الواجب - بلحاظ اشتراط وجوبه بالوقت - بالواجب المشروط.

وإما يكون قيداً لمتعلق الحكم بصورة الشرط، كقوله - مثلاً - «يحرم الصيام إذا أضرّ بالبدن أو اشتدّ به المرض»؛ فان الاضرار واشتداد المرض قد أخذها قيداً للصيام الذي هو متعلق الحكم، بصورة الجملة الشرطية.

وإما يكون قيداً للموضوع الحكم، كقوله - مثلاً - «يجب عليك إكرام العالم إن علمك شيئاً»، أو قوله: «أكرم الهاشمي إن كان عادلاً».

ورابعة: يكون قيداً بصورة الغاية. هو إما يؤخذ قيداً للحكم، كقوله: «صم إلى الليل» و «كلوا واشربوا حتى يتثنى لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»، أو للموضوع، كقوله: «كل السمكة حتى رأسها» و «قم الليل نصفه». وأمثلة ذلك في نصوص الكتاب والسنة كثيرة يجدها المتتبع في خلال الآيات والروايات بسهولة. والضابطة: تقييد إطلاق الخطاب بأخذ القيد في الحكم أو متعلقه أو موضوعه بأي لفظ ظاهر في الاحتراز، من أداة أو وصف أو تميز أو هيئة وغير ذلك. فلا حاجة إلى الاطنان بذكر أمثلتها.

ويتبـغي هـاـهـنـا بـيـانـ نـكـتـةـ، وـهـيـ أـنـ القـيـدـ إـذـاـ كـانـ مـاـ ثـبـتـ لـهـ الـمـفـهـومـ، يـدـلـ عـلـىـ اـنـتـفـاءـ سـنـخـ الـحـكـمـ عـنـ اـنـتـفـائـهـ، كـمـاـ

قـاعـدةـ مـهـمـةـ
فـيـ اـحـتـراـزـيـةـ الـقـيـدـ

قـلـنـاـ فـيـ مـبـحـثـ الـمـفـاهـيمـ فـيـ الـمـجـلـدـ الثـانـيـ مـنـ كـتـابـنـاـ «ـبـدـايـعـ الـبـحـوثـ»ـ.
وـأـمـاـ إـذـاـ لـمـ يـثـبـتـ لـهـ الـمـفـهـومـ، فـيـكـونـ فـيـ حـكـمـ نـفـسـ الـمـوـضـوـعـ أـوـ الـمـتـعـلـقـ.
وـغـاـيـةـ مـدـلـوـلـهـ حـيـنـئـاـنـتـفـاءـ، شـخـصـ الـحـكـمـ بـاـنـتـفـائـهـ وـمـنـ قـبـيلـ اـنـتـفـاءـ الـحـكـمـ بـاـنـتـفـاءـ
مـوـضـوـعـهـ أـوـ مـتـعـلـقـهـ. فـيـدـخـلـ الـقـيـدـ حـيـنـئـاـنـ مـقـوـمـاتـ الـمـوـضـوـعـ أـوـ الـمـتـعـلـقـ.

مـعـنـىـ كـوـنـ إـطـلـاقـ الـهـيـةـ شـمـولـيـاـ وـإـطـلـاقـ الـمـادـةـ
بـدـلـيـاـ: أـنـ مـفـادـ الـهـيـةـ - وـهـوـ الـطـلـبـ - يـشـمـلـ بـاطـلـاقـهـ
صـورـتـيـ وـجـوـدـ الـقـيـدـ وـعـدـمـهـ، كـشـمـولـ وـجـوـبـ
الـصـلـاـةـ لـصـورـتـيـ التـطـهـيرـ وـعـدـمـهـ، أـوـ الـاسـتـقـبـالـ وـعـدـمـهـ، أـوـ شـمـولـ وـجـوـبـ
إـطـعـامـ الـمـسـكـينـ لـصـورـتـيـ الـاشـبـاعـ وـعـدـمـهـ. وـلـازـمـ ذـلـكـ ثـبـوتـ التـكـلـيفـ قـبـيلـ ثـبـوتـ
الـقـيـدـ، وـمـرـجـعـهـ إـلـىـ وـجـوـبـ تـحـصـيـلـهـ.

مـعـنـىـ كـوـنـ إـطـلـاقـ
الـهـيـةـ شـمـولـيـاـ وـإـطـلـاقـ
الـمـادـةـ بـدـلـيـاـ

وـأـمـاـ الـمـادـةـ فـهـيـ نـفـسـ الـوـاجـبـ. وـلـمـ كـانـ الـوـاجـبـ فـعـلـاـ وـاحـدـاـ وـاجـداـ لـمـاـ
يـعـتـبـرـ فـيـهـ مـنـ الـأـجـزـاءـ وـالـشـرـائـطـ، يـمـكـنـ تـحـقـقـهـ فـيـ ضـمـنـ أـيـ مـصـادـقـ مـنـ
مـصـادـيقـ طـبـيعـيـهـ الـجـامـعـ الـأـعـمـ مـنـهـ وـمـنـ سـاـيـرـ الـمـصـادـيقـ الـفـاقـدـ لـالـشـرـائـطـ
وـالـأـجـزـاءـ الـمـعـتـبـرـةـ فـيـ الـوـاجـبـ. وـمـنـ هـنـاـ يـسـرـيـ الـوـاجـبـ إـلـىـ جـمـيـعـ مـصـادـيقـ
طـبـيعـيـهـ عـلـىـ بـدـلـيـةـ، كـسـرـيـانـ أـيـ وـاحـدـ لـبـاعـيـهـ.

وـقـدـ أـشـارـ إـلـىـ مـاـ بـيـنـاهـ الـمـحـقـقـ النـائـبـيـ بـقـوـلـهـ:

«ـأـمـاـ كـوـنـ إـطـلـاقـ الـهـيـةـ شـمـولـيـاـ وـإـطـلـاقـ الـمـادـةـ بـدـلـيـاـ، فـلـأـنـ مـعـنـىـ إـطـلـاقـ
الـهـيـةـ هـوـ ثـبـوتـ الـوـجـوبـ فـيـ كـلـتـاـ حـالـتـيـ ثـبـوتـ الـقـيـدـ وـعـدـمـهـ، فـيـكـونـ إـطـلـاقـ

الوجوب شاملًا لصورتي وجود الاستطاعة وعدمها، وهذا بخلاف إطلاق المادة فإنه بدلٍ؛ حيث إن الواجب هو صرف وجود الحج، والمطلوب فرد واحد منه على البديل بين الفرد قبل الاستطاعة والفرد بعده، وهذا عين الإطلاق البدلٍ»^(١). ولازم إطلاق المادة وتقيد الهيئة تقيد الوجوب واحتصاصه بصورة حصول القيد وعدم ثبوته قبله. ومرجعه إلى عدم وجوب تحصيله؛ إذ لا تكليف قبله. ومن هنا يصير الواجب حينئذٍ مشروطًا وعلى الأول مطلقاً.

(١) فوائد الأصول: ج ١ - ٢، ص ٢١٥.

تردد القيد بين الهيئة والمادة

- ١ - عقد هذا البحث من ابتكارات الشیخ الأعظم.
- ٢ - تحریر محل النزاع وبيان ثمرته.
- ٣ - اعتبار كون القيد فعلاً اختيارياً.
- ٤ - اعتبار عدم قرينة على تعين مرجع القيد.

إنَّ مسأَلة رجوع القيد إلى الهيئة أو المادَة إنما هي من ابتكارات الشِّيخ الأعظم في مسألة ما إذا شُكَ في كون وجوب شيءٍ مشروطاً أو مطلقاً. فاته فصلٌ بين الدليل اللغطي والدليل اللبني، واختار أصلَة الإطلاق في الأقل والرجوع إلى الأصل في الثاني.

عقد هذا البحث من
ابتكارات الشِّيخ
الأعظم

قال ^ر: «إذا ثبت وجوب شيءٍ وشك في كونه مشروطاً أو مطلقاً بمحاجة أمرٍ من الأمور المحتملة لذلك، فهل الأصل الإطلاق؟ أو الاشتراط؟ أو فيما إذا كان الوجوب ثابتاً باللفظ فالأول، وفيما إذا كان من الوجوه الراجعة إلى غير اللفظ، فلابد من التعلق بما هو قضية الأصول العملية في مواردها؟ وجوه، أقوالها الآخرين، كما ستعرف وجهه»^(١).

(١) مطروح الأنظار: ج ١، ص ٢٤٨.

فحاول لثبات مرامه في الدليل اللغظي بارجاع القيد في الخطاب المقيد إلى المادة، دون الهيئة، والحكم بكون الواجب مطلقاً. وينبغي قبل الورود في البحث التنبية على أمور في تحرير محل النزاع.

تحرير محل النزاع
وبيان ثمرته

إذا ورد خطاب من الشارع وقىد بقيد، فقد يتردد القيد بين رجوعه إلى الهيئة وبين رجوعه إلى المادة، وأجل ذلك يشكي في أن الواجب من قبيل الواجب المشروط أو المطلق. وحينئذ قد وقع النزاع على أقوال:

أحدها: رجوع القيد إلى هيئة الأمر.

ثانيها: رجوع القيد إلى مادة الأمر؛ أي متعلقه الذي هو نفس الواجب.

ثالثها: التوقف والرجوع إلى مقتضى الأصول العملية.

رابعها: التفصيل بين الدليل اللغظي وبين غيره، والحكم برجوع القيد إلى المادة في الدليل اللغظي وكون الواجب مطلقاً، وبالتوقف والرجوع إلى مقتضى الأصل العملي في غير الدليل اللغظي.

إن المقصود من المادة نفس متعلق الحكم، ومن الهيئة صيغة الأمر ونحوها مما يدل على الإيجاب. ففي قوله مثلاً: «إذا خفي الجدران فقصر» و«إذا دخل الوقف فصل» يكون متعلق الحكم نفس التصريح والصلة، وصيغة الأمر في «قصر» و«فصل» هي الهيئة.

ولا ريب أن المادة - التي هي متعلق الحكم - نفس الواجب، ولكن المستفاد من الهيئة حكم الوجوب وأصل التكليف.

إذا رجع القيد إلى المادة، يكون القيد المذكور في الكلام للواجب، لا للوجوب، ويعبر عنه حينئذ في الاصطلاح بالواجب المطلق. وإن رجع إلى الهيئة، يكون

القيـد المـذـكـور لـلـوـجـوب، لـلـوـاجـب، وـيـعـبـر عـنـه بـالـوـاجـب المـشـروـط. وـإـذـا كـانـ الـقـيـد لـأـصـلـ الـوـجـوبـ وـالـتـكـلـيفـ، مـعـناـه دـمـعـثـ تـبـوتـ التـكـلـيفـ وـعـدـمـ فـعـلـيـةـ الـوـجـوبـ قـبـلـ تـحـقـقـ الـقـيـدـ، بـخـلـافـ مـاـ لـوـ رـجـعـ إـلـىـ فـعـلـ الـوـاجـبـ، فـمـرـجـعـهـ حـيـنـئـذـ إـلـىـ فـعـلـيـةـ التـكـلـيفـ قـبـلـ تـحـقـقـ الـقـيـدـ، إـلـاـ أـنـ مـتـعـلـقـهـ مـقـيـدـ بـذـلـكـ الـقـيـدـ؛ بـمـعـنىـ أـنـهـ لـوـ أـتـاهـ بـدـوـنـ ذـلـكـ الـقـيـدـ، لـمـ يـمـتـثـلـ الـأـمـرـ.

وـثـمـرـةـ ذـلـكـ الـحـكـمـ بـالـوـجـوبـ الـمـطـلـقـ عـلـىـ فـرـضـ رـجـوعـ الـقـيـدـ إـلـىـ الـمـادـةـ وـبـالـوـجـوبـ الـمـشـرـوـطـ عـلـىـ فـرـضـ رـجـوعـهـ إـلـىـ الـهـيـثـةـ.

وـتـظـهـرـ الثـمـرـةـ فـيـ وـجـوبـ تـحـصـيلـ ذـلـكـ الـقـيـدـ -ـ الـذـيـ يـكـونـ فـيـ حـكـمـ مـقـدـمةـ الـوـاجـبـ -ـ عـلـىـ القـوـلـ بـرـجـوعـ الـقـيـدـ إـلـىـ الـمـادـةـ. وـأـمـاـ عـلـىـ القـوـلـ بـرـجـوعـهـ إـلـىـ الـهـيـثـةـ، يـكـونـ مـنـ قـبـيلـ شـرـطـ الـوـجـوبـ، وـلـاـ يـجـبـ تـحـصـيلـهـ. وـقـدـ اـتـضـحـ لـكـ عـلـىـ ضـوءـ مـاـ بـيـتـنـاهـ وـجـهـ بـحـثـ الـأـصـولـيـنـ عـنـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ فـيـ ضـمـنـ مـسـأـلـةـ مـقـدـمةـ الـوـاجـبـ. وـأـمـاـ وـجـهـ عـقـدـ عـنـوانـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ فـيـ الـمـقـامـ، فـلـاـ رـتـبـاطـهـ بـالـاـطـلـاقـ وـالـتـقـيـيدـ؛ لـمـ سـيـأـتـيـ مـنـ رـجـوعـهـاـ فـيـ الـحـقـيقـةـ إـلـىـ دـوـرـانـ الـأـمـرـ بـيـنـ إـطـلـاقـ الـهـيـثـةـ وـإـطـلـاقـ الـمـادـةـ وـتـقـديـمـ أـحـدـ الـاـطـلـاقـيـنـ عـلـىـ الـآـخـرـ.

اعتبار كون القيـدـ
فعـلـاـ اختـيـارـيـاـ

إـنـ مـحـلـ الـكـلـامـ فـيـماـ إـذـاـ كـانـ الـقـيـدـ فـعـلـاـ اختـيـارـيـاـ لـلـمـكـلـفـ، كـالـاسـتـطـاعـةـ الـمـالـيـةـ فـيـ الـحـجـ وـالـتـطـهـيرـ منـ الـخـبـثـ وـالـحـدـثـ بـقـسـميـهـ فـيـ الـصـلـاـةـ وـحـالـ الـحـضـرـ وـالـسـفـرـ فـيـ الصـومـ وـالـقـصـرـ وـالـاتـتـامـ. وـذـلـكـ لـأـنـ الـقـيـدـ لـوـلـمـ يـكـنـ اختـيـارـيـاـ كـالـزـمـانـ وـالـبـلوـغـ وـنـحـوـهـ لـابـدـ مـنـ أـنـ يـكـونـ شـرـطاـ فـيـ أـصـلـ الـتـكـلـيفـ، وـهـوـ الـمعـبـرـ عـنـهـ بـشـرـطـ الـوـجـوبـ. فـلـامـحـالـةـ يـرـجـعـ هـذـاـ النـوـعـ مـنـ الـقـيـدـ إـلـىـ مـفـادـ الـهـيـثـةـ، وـإـنـ كـانـ فـيـ لـفـظـ الـخـطـابـ قـيـداـ لـلـمـادـةـ، كـمـ سـيـأـتـيـ فـيـ كـلـامـ الشـيـخـ الـأـعـظـمـ.

اعتبار عدم قرينة
على تعين مرجع القيد

يعتبر في محل الكلام عدم وجود قرينة قطعية
-داخلية أو خارجية - معينة لرجوع القيد إلى الهيئة

أو المادة.

أما القريئة الخارجية كالاجماع والنص ونحو ذلك من أدلة اشتراط أصل التكليف والوجوب بذلك القيد.

وأما الداخلية كما لو سبق القيد بصورة الجملة الشرطية: لظهورها في رجوع القيد إلى الهيئة، كقوله تعالى: «إِذَا حَيَّتُم بِتَحْيَةٍ فَحَتَّوْا بِأَحْسَنِ مَنْهَا أَوْ رُدَوْهَا»^(١). وقوله: إذا مسست ميتاً فاغتسل وإذا أجبنت فاغتسل، أو ذكر قياداً للمكلف، كقوله تعالى: «وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجَّ الْبَيْتِ مِنْ إِسْتِطَاعَةٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا»^(٢)، وقوله: «وَمِنْ شَهَدْ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلِيصْمِمْهُ» فإن الاستطاعة شرط وجوب الحج وشهاد الشهر وهو روية هلال رمضان - شرط وجوب الصوم. وكما لو ذكر القيد وصفاً للموضوع، كما لو قال - مثلاً - «صل متطهراً أو مستقبل القبلة أو وصفاً أو ظرفاً للمتعلق، كقوله: «أَطْعَمَ الْفَقِيرَ إِطْعَاماً مُشَبِّعاً» أو «أَنْفَقَ مُعَدِّلاً».

وقد أشار إلى اعتبار هذين الأمرين المحقق النائيني في تحرير محل النزاع حيث قال: «بقي في المقام: حكم صورة الشك في كون الواجب مشروطاً أو مطلقاً، الذي يرجع الشك فيه إلى الشك في كون القيد قياداً للهيئة أو قياداً للمادة، وقد اضطربت الكلمات في ذلك، وسلك كل مسلكاً.

وي ينبغي أن يعلم أولاً: أن محل الكلام فيما إذا كان القيد اختيارياً للمكلف؛ إذا لو لم يكن كذلك، فلا بد أن يكون التكليف مشروطاً به، على ما تقدم تفصيل ذلك. وكذلك محل الكلام فيما إذا لم يكن في البين ما يعين أحدهما، كما إذا سبق القيد

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٨٥.

(١) النساء: ٨٦

بصورة القضية الشرطية فإنه يتبع رجوعه إلى الهيئة؛ حيث إن القضية الشرطية ما تكون ربط جملة بجملة أخرى على ما تقدم بيانه أيضاً، أو سبق القيد على وجه أخذ وصفاً للمادة، كما إذا قيل متظهراً وأمثال ذلك، مما يكون القيد ظاهراً في رجوعه إلى المادة»^(١).

(١) فوائد الأصول: ج ١، ص ٢١٣.

تنقیح آراء حول الأصوليين

- ١ - تحرير كلام الشيخ في المسألة.
- ٢ - تنقیح استدلال الشيخ على مرامه.
- ٣ - رد ما استظاهره بعض المحققين من كلام الشيخ.
- ٤ - مناقشة صاحب الكفاية ونقده.
- ٥ - كلام المحقق النائيني والمناقشة فيه.
- ٦ - إشكال المحقق النائيني على الشيخ ونقده.

مسألة رجوع القيد إلى المادة أو الهيئة قد أصبحت معركة لآراء حول الأصوليين والنقض والإبرام بينهم. وكلماتهم في المقام تشتمل على نكات دقيقة فنية وقواعد أصولية نافعة. ومن هنا رأينا من الأنسب تحرير آرائهم وتنقیح مرامهم لتحلل معضلات هذه المسألة وتتضح غواصتها.

جعل الشيخ ^{رحمه الله} - بعد ما حرج مسألة رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة أو كليهما وبين ثمرة ذلك - محل النزاع

تحریر کلام الشیخ
فی المسائلة

ما إذا كان الدليل لفظياً ولم يعلم أنّ القيد المذكور في الكلام هل يكون للهيئة أو للمادة. وناقش في القول بكل من أصالة الاطلاق وأصالة الاشتراط والتوقف،

ولم يرتضى بشيءٍ من الأقوال الثلاثة المزبورة.

واختار التفصيل بين الدليل اللغطي وبين الدليل الليبي وحكم بارجاع القيد إلى المادة وتقديم إطلاق الهيئة في الدليل اللغطي، وبالتوقف والرجوع إلى مقتضى الأصل العملي في الدليل الليبي.

وحاول^{١١} لاثبات مرامه في طي مقدمة ودلilikين. وحاصل توجيهه أنَّ تعلق الأمر بالشيء في الدليل اللغطي يمكن تصويره على وجوهه:
أحدها: أن لا يكون الأمر معلقاً ولا مقيداً بشيء لا يمادته ولا بهيئته. قوله:
«أعتقد رقبة» أو «أطعم مسكيناً» أو «أكرم عالماً». فحينئذ عند الشك في ثبوت
قيد لكل من المادة والهيئة يتمسك باطلاق اللفظ بمعونة مقدمات الحكمة
ويترتب حكم الواجب المطلق فيجب تحصيل مقدمته^(١).

ثانيها: أن تكون هيئة الأمر في لفظ الخطاب مطلقة غير مقيدة بقيد، ولكن
كانت المادة مقيدة بقيد، قوله: «صل في المسجد» أو «أطعم ستين مسكيناً»،
فحينئذ يؤخذ أيضاً باطلاق الهيئة لنفي القيود المحتملة لها ويترتب حكم

(١) قال^{١٢}: «أحدها: أن يكون الأمر غير متعلق على صفة مع إطلاق الفعل المأمور به، لأن يكون الأمر مطلقاً مادة وهيئة، نحو قولنا: «أكرم رجالاً»، فإنه ليس في المقام ما يحتمل رجوعه بحسب التواعد العربية إلى الهيئة ليكون قيداً للأمر بحسب ما هو الظاهر - وإن كان راجعاً إلى تقييده المادة كما عرفت - ولا ما يحتمل أوله إلى المادة، فعند الشك في قيد سواء كان قيداً للوجوب أو لل فعل يجب التمسك بالاطلاق في دفع الشك، كما هو الشأن في الأخذ بالاطلاق عند احتمال التقييد فيما إذا كان المطلق في مورد البيان؛ حذرًا من الاغراء بالجهل القبيح، فيحکم العقل بملحوظة ذلك بوجوب إكرام الرجل، سواء طار الغراب أو جرى الميزاب أو أمطرت السحاب أم لا؛ فإنه لو كان الواجب هو وجوب إكرامه عند حدوث حادثة خاصة كان على المتكلم الحكيم إيراد لفظ يكون وافياً بتمام معصوده، لا التكلم بما لا يفيد إلا بعضًا منه، وذلك ظاهر في الغاية؛ فيجب على المتكلف حينئذ إيجاد المقدمات الوجودية للإكرام وتحصيل المأمور به، من دون حالة منتظرة من الأمور المحتملة اشتراطه بها».
مطروح الأنظار: ج ١، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

الواجب المطلق من تحصيل مقدمته بلا كلام^(١).

ثالثها: عكس الصور الثانية كقوله: «الله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً» فحينئذ يؤخذ باطلاق المادة لنفي القيود المحتملة لها. ويترتب حكم الواجب المشروط، فلا يجب تحصيل مقدمة الوجوب وهي الاستطاعة في المثال^(٢).

رابعها: أن يذكر القيد في لفظ الخطاب للهيئة والمادة كليهما. وحكم هذه الصورة ظاهر مما سبق. والوجه في اختلاف أطوار أمر الشارع في خطاباته، اختلاف وجوه مصالح الفعل المأمور به بحسب اختلاف أنواعه؛ من حسن بعضها ذاتاً وحسن بعضهم عرضاً بأمر الشارع، مطلقاً أو مقيداً^(٣).

(١) قال **بندر**: «أن يكون الهيئة خالية عنا يحتمل رجوعه إليها بحسب القواعد العربية، لكن المطلوب فعل مقيد خاص، كما إذا أمر المولى بأداء فعل خاص في مكان خاص - كالصلاحة في المسجد أو الطواف بالبيت - فيجب على المخاطب بخطاب الحجّ السعي إليه لتحصيل الطواف المأمور به، وعند الشك في قيد من القيود الغير الثابتة للمادة فالحكم ما عرفت في الوجه الأول. ومن ذلك ما إذا شك في اشتراط الوجوب بالقيد المذكور أيضاً، فإنّ الأصل في المقام هو الإطلاق أيضاً». المصدر.

(٢) قال **بندر**: وثالثها: عكس الثاني، لأن يكون الهيئة مقيدة دون المادة. ومرجعها - على ما عرفت - إلى تقييد المادة بقيد لا يحسن أن يكون القيد مورداً للتکلیف، فالواجب المشروط بالنسبة إلى المقدمة الوجوبية والواجب التعبدی في طرف الخلاف، فإنّ المصلحة في الأول على وجه يحتاج إحرارها للمكلّف وإيصاله إليها إلى التکلیف لطفاً، كما سترعرفه في محله. وإذا شُكَ في اشتراط المادة بشيء آخر على ذلك أو على وجه آخر، فالمرجع هو الإطلاق. المصدر: ص ٢٥٠.

(٣) قال **بندر**: «ورابعها: ما اجتمع فيه القيدان، والحكم يظهر مما من غير فرق. كما أشار إليه الشيخ بقوله: وتحقيق ذلك: أنّ وجوه مصالح الفعل - بناءً على ما هو التحقيق عندنا من اختلاف الحسن والقبح في الأفعال الاختيارية بالاعتبارات - مختلفة. فتارةً يكون الفعل مع قطع النظر عن التکلیف به حسناً مقتضياً للأمر به... وتارةً: يكون الفعل على وجهه لو أمر به وأتى به المكلّف امثلاً لأمر المولى صار حسناً... وتارةً: يكون

خامسها: أن يذكر في لفظ الخطاب قيد ولكن لا يعلم أنه للهيئة أو للمادة. فهاهنا محل النزاع. وفيه ثلاثة أقوال ثالثها: التوقف ولعله المشهور بين الأصوليين^(١).

تنقية استدلال
الشيخ على مرامه

ثم استدل على مختاره بوجهين:

أحدهما: أن إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادة

بدلي، والاطلاق الشمولي مقدم على الاطلاق البدلي؛ لأنّ في الاطلاق الشمولي لوحظ السريان والشيوخ في جميع الأفراد والأحوال، بخلاف الاطلاق البدلي، فإنه غير شامل للأفراد، بل إنّما يشمل واحداً منها لا بعينه. ففي المقام يكون فعل الواجب - الذي هو مفاد المادة - فعل واحد ومطلوب فارد لا بعينه شائع بين مصاديقه المتعددة بحسب الأوصاف والأحوال والخصوصيات الطارئة على المصاديق والأفراد.

ثانيهما: أن تقييد الهيئة يرفع محل الاطلاق من المادة بخلاف العكس. وإذا

→ الفعل حسناً على تقدير عدم الإلزام به، فيختلف حكمه بحسب اختلاف مراتب عدم الإلزام. وقد يكون الفعل المقيد بقيد ذا مصلحة ملزمة على وجهٍ يكون متعلق التكليف كلاهما. وقد يكون ذا مصلحة لكن على تقدير وقوع القيد لا على وجه التكليف. ففي كلٍ من هذه الصور ينبغي للحكيم أن يعبر عن المقصود بلفظٍ يكون وافياً لمقصوده.

المصدر: ص ٢٤٩

(١) قال **بيهقي**: «وخامسها: أن يثبت قيد، ولكن لا يعلم أنه من القيود التي يجب الإيتان بها حتى يكون من قيود الفعل مطلقاً، أو من القيود التي لا يجب الإيتان بها حتى يكون من قيود الفعل بوجهٍ خاصٍ، وهو اعتبار وجوده لا على وجه التكليف. وهذه الصورة هي ما قلنا بأيتها يحتمل أن يكون مراد السيد.

وكيف كان، فقد يظهر من بعض المؤخرین: أنه لابد من التوقف في مقام الاجتهاد، ويجب الرجوع إلى ما هو قضية الأصول في العمل، بل لعله عليه المشهور أيضاً. المصدر: ص ٢٥١

دار الأمر بين تقييدتين؛ أحدهما يبطل محل إطلاق الآخر، لاريب في كون تقييد الثاني أولى؛ لأنّ بتقييده لا يبطل محل إطلاق الأول، بخلاف العكس^(١). وقد وقع استدلال الشيخ مورداً للنقض والابرام من جانب الأعلام.

وأماماً ما استظهره بعض المحققين^(٢) من كلام الشيخ الأعظم، من كون اختياره^{بِهِ} مينا رجوع القيد إلى المادة لغرض تصحيح الواجب بالوجوب قبل وصول زمانه في الواجب المعلق، فهو غير وجيه؛ حيث إنّ الشيخ قد حلّ عويصة الواجب المعلق بطريق آخر، وهو إرجاع المعلق إلى المشروط، بتفني الفرق بين جعل الزمان قيداً

رَدُّ مَا اسْتَظْهَرَ
بِعَضِ الْمُحَقِّقِينَ
مِنْ كَلَامِ الشَّيْخِ

(١) وإليك فقرات من نصّ كلامه : قال ^{بِهِ}: وكيف كان، ففي هذه الصورة بناءً على مذاق القوم لا بدّ من الأخذ بالاطلاق في جانب الهيئة والحكم بتقييد المادة بوجهين : أحدهما: أنّ تقييد الهيئة وإن كان راجعاً إلى تقييده المادة - كما عرفت - إلا أنّ بين إطلاق المادة على الوجهين فرقاً، إذ على تقدير إطلاقه من جهة الهيئة يكون اطلاقه شمولياً - كما في شمول العام لأفراده - فإنّ وجوب الاقرام على تقدير الاطلاق يشمل جميع تقادير الاقرام من الأمور التي يمكن أن يكون تقديراً للإكرام، وإطلاق المادة من غير جهة الأمر إطلاق بدني، فإنّ المطلق غير شامل للفرد़ين في حالة واحدة. والسرّ في ذلك ما قرر في محله: من الفرق بين الاطلاق الملحوظ في الأفراد. وثانيهما: ...؛ لدوران الأمر بين تقييدتين: أحدهما يبطل محل الاطلاق في الآخر ويرتفع به مورده، والآخر لا يؤثر شيئاً في مورد إطلاقه، ولاشك أنّ التقييد الثاني أولى...، ولا فرق في لبّ المعنى بين تقييد الاطلاق وبين أن يعمل فيه عملاً يشرك مع التقييد في الآخر وإن لم يكن تقييداً، مثل ارتفاع محل بيانه الذي هو العمدة في الأخذ بالاطلاق... فإذا قلنا بتقييد الهيئة لزم أن لا يكون لإطلاق المادة محل حاجة وبيان، لأنها لا محالة مقيدة به، بمعنى أنّ وجودها لا ينفك عن وجود قيد الهيئة، فذلك لا محل لإطلاقه. بخلاف تقييد المادة، فإنّ الأخذ بإطلاق الهيئة مع ذلك في محله، فيمكن الحكم بوجوب الفعل على تقدير وجود القيد وعدمه». / مطارح الأنوار: ج ١، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

(٢) وهو الشيخ المظفر في أصول الفقه: ج ١، ص ٢٧٩ - ٢٧٨.

للحكم في الواجب المشروط وبين جعله قيداً للفعل الذي تعلق به الحكم في الواجب المعلق، كما يفيد ذلك بوضوح قوله تعالى:

«فانه لا يفرق عندنا فيما ينقدح في أنفسنا عند طلبنا شيئاً في زمان، بين أن يجعل الزمان بحسب القواعد النحوية قيداً للحكم الذي هو الوجوب، وبين أن يجعل قيداً للفعل الذي تعلق به الحكم، وذلك ظاهر لمن راجع وجداه وأنصف من نفسه... فلا فرق في محض المعنى بين قول القائل: إذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله: افعل كذا في وقت كذا؛ إذ المعنى الموجود الذي يدعو إلى إظهاره وداعي الأمر فيهما أمر واحد لا تعدد فيه، نعم يمكن التعبير عنه بأحد هذين الوجهين»^(١).

وحاصله: نفي الفرق بين الواجب المعلق وبين الواجب المشروط، وإرجاع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط بدليل أنهما حقيقة واحدة، وإنما يفيدان معنى واحداً بتعبيررين واحد بتعبير من مختلفين.

وإنما اختار المينا المذكور عند ما شُك في كون القيد للواجب أو الوجوب، كما عرفت، وستعرف تفصيلاً في ضمن استدلاله.

وقد أشكل في الكفاية على الوجه الأول بما حاصله: أنَّ الاطلاق الشمولي والبدلي كليهما سيان في قوَّة الدلالة؛ لاستفادتهما من مقدمات الحكمة ولا ترجيح لأحد أنحاء الاطلاق على الآخر في قوَّة الدلالة؛ نظراً إلى ابتناء دلالة الاطلاق أساساً على مقدمات الحكمة من غير فرق بين أنحاء الاطلاق.

مناقشة صناحب
الكفاية ونقده

(١) مطروح الأنوار: ج ١، ص ٢٦٤

نعم لو كان أحدهما عاماً شموليًّا والآخر إطلاقاً بديلياً، يقدم العام الشمولي لاستناده إلى الوضع، لأنَّ ما هو بالوضع مقدَّم على ما هو بالمقدمات^(١). وهذا الكلام من صاحب الكفاية وإنْ كان متيناً في محله، إلا أنه لا ينبغي أن يُعد إشكالاً على الشيخ؛ لكون مفروض كلامه في الدوران بين الاطلاقين، فما أجاب به في الكفاية خروج عن محل الكلام.

وأما ما قال من عدم تقديم أحد الاطلاقين على الآخر لابتناء كليهما على مقدمات الحكمة أشبه بالمصادر. وذلك لوضوح التفاتات الشيخ إلى ذلك، كيف وهو مفروض كلامه.

ولكن الشيخ يدعى أقوائيه ظهور الإطلاق الشمولي من الإطلاق البديلي. وهو مقتضى التحقيق، لكن لا بهذا الإجمال؛ لأنَّه أيضاً أشبه بالمصادر. حيث إنَّ أقوائية الإطلاق الشمولي من الإطلاق البديلي مجرد دعوى، وهي عين محل النزاع ومصب الخلاف في المقام.

فينبغي بيان السر في الأقوائية.

والسر في الأقوائية يمكن تقريره بوجهين:

أحدهما: أنَّ الإطلاق الشمولي للهيئة في الواقع هو إطلاق الطلب؛ لأنَّه مفاد هيئة الأمر. وإنَّ إطلاق الطلب يشمل جميع أفراد طبيعي الواجب في صورتي وجود القيد وabsence thereof. وإنَّ المناط في تعين ظاهر الخطاب كيفية طلب الأمر

(١) قال رَبِّيُّ: «فَلَأَنَّ مفَادَ إِطْلَاقَ الْهَيْئَةِ إِنْ كَانَ شَمُولِيًّا بِخَلْفِ الْمَادَةِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يُوجِبُ تَرْجِيحَهُ عَلَى إِطْلَاقِهِ لَاَنَّهُ أَيْضًا كَانَ بِالْإِطْلَاقِ وَمَقْدِمَاتِ الْحِكْمَةِ، غَايَةُ الْأَمْرِ إِنَّهَا تَارِيَةٌ: تَقْتَضِيُّ الْعُوْمَمُ الشَّمُولِيُّ، وَأَخْرِيٌّ: الْبَدَلِيُّ كَمَا رِبَّمَا تَقْتَضِيُ التَّعْيِينُ أَحْيَانًا كَمَا لَا يَخْفَى وَتَرْجِيحُ عُوْمَمِ الْعَامِ عَلَى إِطْلَاقِ الْمَطْلَقِ إِنَّمَا هُوَ لِأَجْلِ كَوْنِ دَلَالَتِهِ بِالْوَضْعِ، لَا لِكَوْنِهِ شَمُولِيًّا، بِخَلْفِ الْمَطْلَقِ فَانَّهُ بِالْحِكْمَةِ، فَيَكُونُ الْعَامُ أَظْهَرُ مِنْهُ، فَيَقْدِمُ عَلَيْهِ. فَلَوْ فَرَضْتُمَا فِي ذَلِكَ عَلَى الْعَكْسِ، فَكَانَ عَامُ بِالْوَضْعِ دَلَّ عَلَى الْعُوْمَمِ الْبَدَلِيِّ وَمَطْلَقِ بِالْإِطْلَاقِ دَلَّ عَلَى الشَّمُولِ، لَكَانَ الْعَامُ يَقْدِمُ بِلَا كَلَامٍ». / كفاية الأصول: ج ١، ص ١٦٩.

المستفادة من هيئة أمره.

ولما كان مقتضى إطلاق الهيئة شمول الطلب لصورتي وجود القيد و عدمه . وكان الطلب الشامل للصورتين أشد وأقوى من الطلب المختص بصورة وجود القيد . فمن هنا لا وجه لرفع اليد عن المرتبة الشديدة بغير دليل ، بعد ما لم يكن مانعاً من إرادتها وحمل الخطاب عليها بارجاع القيد إلى المادة . فالاطلاق الشمولي لما كان حاكياً عن المرتبة الشديدة للطلب ، فهو مقدم على الاطلاق البديلي المنطبق على المرتبة الضعيفة .

والسرّ فيه أنّ المرتبة الشديدة من الطلب لا تحتاج إرادتها إلى تحديد بقيد ، وإنما الذي بحاجة إلى التحديد وتعيينه بذكر القيد هو الطلب بمرتبته الضعيفة ، وهو الطلب المختص بصورة وجود القيد .

إن قلت: إنّ المرتبة الشديدة من الطلب أيضاً يحتاج تعيينها وإرادتها إلى تقييد لفظي ، كالمરتبة الضعيفة منها؛ نظراً إلى وضع الهيئة للطلب الجامع الذي هو الطبيعي . وإن الشدة والضعف حالتان خارجتان عن ماهية الطلب الموضوعة لها هيئة الأمر .

قلت: نفس الطلب بذاته ينصرف إلى المرتبة الشديدة العالية منه التي هي الفرد الأكمل ، مثل حقيقة الوجود والنور . فالذى يكون تفهيم إرادته بحاجة إلى ذكر القيد هو تضييق الطلب وتحديده بمرتبة من مراتبه . وهذا التقرير نظير ما سبق من المحقق العراقي في الاستدلال لظهور صيغة الأمر في الوجوب .

ثانيهما: استقرار سيرة أهل العرف في محاورتهم على الأخذ باطلاق الطلب - الذي هو مفاد الهيئة - وعدم رفع اليد عنه ، إلا بالقرينة القطعية . وفي المقام بعد إمكان إرجاع القيد إلى المادة وحفظ إطلاق الهيئة ، من دون إخلال بصحة الكلام ولا خروجه عن قانون المحاورة ، لا يصلح القيد المذكور في الخطاب للقرينة

على رفع اليد عن إطلاق الهيئة وتقييده به.

كلّ واحد من هذين التقريبين يكفي لاثبات المطلوب. وإن لم يلائم التقريب الأول مذاقك، لما فيه من الدقة العقلية البعيدة عن الارتكازات العرفية، فلاك أن تستدلّ بالتقريب الثاني.

وأشكّل في الكفاية على الوجه الثاني من وجهي استدلال الشيخ؛ بأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلا أنه فيما إذا جرت مقدمات الحكمة وانعقد الإطلاق. وفي المقام إذا أرجعنا القيد إلى الهيئة لا تجري مقدمات الحكمة في جانب المادة، ببطلان محل إطلاقها، فلا تقبل تقييداً حتى يُرتكب فيها خلاف الأصل، وذلك لأنّ كون التقييد خلاف الأصل لا معنى له، إلا أنه مخالفة الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة، ومع انتفاء المقدمات لا ظهور للمطلق، بل لا ينعقد إطلاق قابل للتقييد. وعليه فلا يستلزم إرجاع القيد إلى الهيئة مخالفة الأصل^(١).

وأنت ترى أن إشكاله هذا على الشيخ يبيّني على توهم انعقاد الإطلاقين، وعليه لما كان تقييد الهيئة مستلزمًا لتقييد المادة، يلزم خلاف الأصل. ولكنّه ليس مقصود الشيخ، بل مقصوده بطلان محل إطلاق المادة بتقييد الهيئة والسدّ عن انعقاده، لكي يستلزم مخالفة أصلّة عدم التقييد.

(١) قال تعالى: وأما الثاني: فلأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل إلا أنّ العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلًا إذ معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل وبالجملة لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذلك العمل المشارك مع التقييد في الآخر وبطلان العمل بطلاق المطلق مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضًا وكأنه توهم إنّ إطلاق المطلق كعموم العام ثابت ورفع اليد عن العمل به تارة لأجل التقييد وأخرى بالعمل المبطل للعمل وهو فاسد لأنه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات. / المصدر: ص ١٧٠ - ١٦٩.

كلام المحقق النائيني
والمناقشة فيه

يظهر من المحقق النائيني ^{﴿فَإِنَّ الدُّورَانَ بَيْنَ إِطْلَاقِيِّيْنَ} أن الدوران بين إطلاقي الهيئة والمادة إنما يتصور فيما إذا كان القيد منفصلاً دون ما إذا كان متصلة؛ نظراً إلى عدم انعقاد إطلاق الكلام حتى بمدلوله الاستعمالي مع اتصال القيد، كما أشار إلى ذلك المحقق النائيني؛ حيث قال: «إن الأمر في المقام يدور بين تقييد إطلاق الهيئة وتقييد إطلاق المادة؛ لأن المفروض أنه انعقد الظهور الإطلاقي لكل منها حيث كان التقييد بالمنفصل، ولذلك خصصنا كلام الشيخ ^{﴿وَبِالْمُنْفَصِلِ﴾} بـ«المنفصل»؛ إذ مع الاتصال لا ينعقد ظهور إطلاقي لكل منها فـ«لا معنى للدوران حينئذ». وهذا بخلاف ما إذا كان بالمنفصل، فإن الظهور الإطلاقي انعقد لكل منها»^(١).

وفيه: أن الدوران بين إطلاق الهيئة وبين إطلاق المادة في كلام الشيخ ليس من باب التعارض بين الاطلاقين، حتى يكون متوقفاً على انعقاد ظهور كل واحد منها في الاطلاق، بل لأجل تردد القيد المذكور في رجوعه إلى أحدهما بعد العلم بشيء أحد الاطلاقين. ولاريب أن العلم بذلك يمنع عن انعقاد الظهور الإطلاقي للمادة والهيئة كليهما.

والمحقق النائيني لما تخيل أن الدوران المزبور من قبيل الأول اشترط ذلك في محل النزاع. ولكنه ليس مقصود الشيخ وأجنبي عن محل الكلام. كما يعلم من الأمثلة التي ذكرها في تصوير الصور الخمسة لتقييد الخطاب، بل القيد المتردد بين رجوعه إلى هيئة الأمر و Maurته لا يتصور أساساً، إلّا في خطاب واحد فيما إذا كان القيد متصلة.

ومن هنا يختص محل الكلام بالقيد المتصل في خطاب واحد إذا علم إجمالاً

(١) فوائد الأصول: ج ٢ - ١، ص ٢١٥.

برجوعه إلى واحدٍ من الهيئة أو المادة.

إن قلت: لو كان القيد متصلًا في الخطاب ولم يعلم رجوعه إلى الهيئة أو المادة لصار الخطاب مجملًا ويسقط عن الحجية، فكيف يكون مثل هذا الخطاب محلًا للنزاع.

قلت: نمنع إجمال مثل هذا الخطاب مطلقاً.

نعم على القول بالتوقف وعدم ترجيح أحد الاطلاقين، يصير الخطاب مجملًا، كما اختار ذلك جماعة وحكموا بالرجوع إلى الاصل العاملية. وأما على القول بتقديم أحد الاطلاقين ورجوع القيد إلى المادة أو الهيئة يصير الخطاب ظاهراً إما في الواجب المطلق أو الواجب المشروط. ولما ذهب الشيخ الأعظم إلى تقديم إطلاق الهيئة يكون الخطاب المفروض في نظره ظاهراً في الواجب المطلق.

إشكال المحقق النائيني
على الشيخ ونقده

وقد أشكل المحقق النائيني على الشيخ بما حاصله: أنّ تقييد إطلاق المادة بعد تقييد إطلاق الهيئة من قبيل تحصيل الحاصل؛ نظراً إلى حصول تقييد المادة لا محالة بتقييد الهيئة الراجع إلى فرض وجود القيد وتقديره المستلزم لعدم فعليّة التكليف قبل تتحققه في الخارج.

وفيه: أنّ مقصود الشيخ من حصول تقييد المادة وانتقاء محلّ إطلاقها بعد تقييد الهيئة ليس إلا ذلك. وذلك بقرينة قوله: «بمعنى أنّ وجودها - أي المادة - لا ينفك عن وجود قيد الهيئة، فبذلك لا محلّ لاطلاقه»^(١). فلم يأت المحقق

(١) مطروح الانظار: ج ١، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

النائيني في الحقيقة بشيءٍ جديد، إلا تفسير كلام الشيخ وبيان السرّ فيه. هذا مضافاً إلى أنّ انتفاء محل إطلاق المادة بتقييد الهيئة إنما يكون بلحاظ ذلك القيد، لا من سائر الجهات كاتيان الواجب الواجب للقيد في حالات وخصوصيات مختلفة للمكّلّف.

كما أنّ إشكاله على الشيخ والمحقق الخراساني بأنّ المقام ليس من قبيل تعارض الاطلاقين لكمال الملائمة بينهما، من دون منافاة، مندفع بأدني تأمل؛ إذ منشأ التعارض في مفروض الكلام دوران القيد المذكور بين رجوعه إلى أحد الاطلاقين، ورجوعه إلى أيّهما يؤخذ بالاطلاق الآخر، فلا يمكن الأخذ بالاطلاقين كلّيهما، بل لابد من الأخذ بأحدّهما، وإلا لصار القيد لغوياً. ولعمري هذا واضح. وتصور هذا الإشكال من مثل العلم عجيبٌ.

وقد أجاب عنه تلميذه السيد الخوري بوجوه، فراجع^(١).

وقد بحثوا عن ذلك بالنقض والابرام بوجوه عديدة ومناقشات كثيرة لا يهمتنا البحث عنها بعد وضوح المطلب، ولا سيّما أنّ ثمرة هذه المسألة إنما تظهر من وجوب تحصيل القيد - المعبر عنه بالمقدمة الوجوية - إذا كان راجعاً إلى المادة، وعدم وجوب تحصيله إذا كان راجعاً إلى الهيئة، فإنه على الأقل يصير من قبيل شرط الوجوب.

ولمّا كانت هذه المسألة بلحاظ ثمرتها مرتبطة بمسألة مقدمة الواجب، يكون الأنسب التعرّض لتفصيل هذا البحث هناك. وسيأتي البحث عن مقدمة الواجب في الحج العقلية.

(١) المحاضرات: ج ٢، ص ٣٣٨ - ٣٣٣.

«قاعدة الجمع»

«بين المطلق والمقيّد»

- منصة القاعدة وتنقیح محل الكلام
- تنقیح آراء الفحول في المقام
- شرط حمل المطلق على المقيّد
- ضابطة الجمع بين المطلق والمقيّد
- المعيار في تعدد التكليف وعدمه
- التمسك بالاطلاق لغير الشاعر عند تعذر الشاعر
- التطبيقات الفقهية

منصة القاعدة وتنقح محل الكلام

- ١ - منصة القاعدة وخطورتها.
- ٢ - كلام المحقق الحلي في بيان صور المطلق والمقييد.
- ٣ - الشافعية ووهن استدلالهم.

إن قاعدة الجمع بين المطلق والمقييد من أهم المسائل الأصولية التي تترتب عليها ثمرات كثيرة ويبتني عليها استنباط فروع عديدة في مختلف أبواب الفقه مما ورد فيه المطلقات المنفصلة. ومن هنا ترى القدماء والمتآخرين من فحول الفقهاء والأصوليين تعزّزوا بهذه القاعدة وبحثوا عنها بالتفصيل.

منصة القاعدة
وخطورتها

ولما كان لهذه القاعدة من الخطورة والأهمية ما لا يخفى، رأينا من الأنسب أن نتعرّض إلى آراء فحول الأصوليين من القدماء والمتآخرين والمعاصرين ونبحث عن كلماتهم حول أهم النكات المرتبطة بالمقام وأشدّها دخلاً في المرام. ثم نبيّن مقتضى التحقيق في الختام.

ثم إن للمطلق والمقييد صوراً وقع الكلام في بعضها، وهو ما إذا اتحد متعلق الحكم في الخطابين واختلفا في سبب الحكم، كما يأتي تصوير هذه الصور وبيان حكمها في تحرير كلام المحقق الحلي.

والغرض هنا تعین منصّة هذه القاعدة بتقديح محل الكلام من صور المطلق والمقيّد، وبيان الفرق بينها وبين قاعدة عدم تداخل الأسباب.

فنقول: يمكن إدخال هذه القاعدة في قاعدة عدم تداخل الأسباب، بناءً على تعميم تلك القاعدة إلى مطلق الأسباب المعلّق عليها الحكم، ولو في ضمن غير الجملة الشرطية، كما هو التحقيق.

نعم يوجد فرقٌ بين القاعدتين، وهو أنَّ أحد الخطابين هاهنا مطلق والآخر مقيّد. مثل ما ورد في الكتاب والسنة، من الأمر بتحرير رقبة في كفارة الظهار والأمر بتحرير رقبة في كفارة القتل، وعيّرُ عنهما بعض الفحول في هيئة الشرطية بمثل قوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة» وقوله: «إن قلت نفساً أعتق رقبة مؤمنة». ولكن مفروض الكلام في تلك القاعدة عدم تقييد أحد الخطابين، كقوله: «إذا مسست ميتاً فاغتسل» وقوله: «إذا أجبنت فاغتسل»، أو قوله: «إذا بلت فتوضاً» و«إذا نمت فتوضاً»؛ حيث إنَّه ليس أحد الخطابين مطلقاً والآخر مقيّداً، كما في المقام.

وحاصل الفرق بين القاعدتين أنَّ الخطابين هاهنا من قبيل المطلق والمقيّد، بخلاف تلك القاعدة، وإن اشتركت القاعدتان في اختلاف سبب الحكم في الخطابين.

وقد اخترنا هناك عدم تداخل الأسباب واستدللنا عليه ببعض الوجوه.

وممَّن تعرَّض لهذه القاعدة من بين فحول قدماء الأصوليين، هو الفقيه الماهر والأصولي الحاذق،

المحقق الحلبي (صاحب الشرايع).^(١)

كلام المحقق الحلبي
في بيان صور
المطلق والمقيّد

(١) وهو أول من هذّب علم الأصول. وإن كتب السيد المرتضى الدرية والشيخ العدة قبله

وتحrir كلامه: أنَّ فِي الْمُطْلَقِ وَالْمُقِيدِ الْوَارِدِينَ فِي نَصوصِ الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ

يتصور خمس صور، وهي:

١ - أن يكون بينهما تعلق، من الجزئية والشرطية ونحوها. وذلك كما إذا ورد الأمر المطلق بالصلوة أو الصوم في خطاب، وورد الأمر بهما مقيداً في خطاب آخر، كقوله: «أقيموا الصلاة، إنَّ الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً»^(١) وقوله «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل»^(٢). أو مثل قوله: «كتب عليكم الصيام...»^(٣)، وقوله: «أتقوا الصيام إلى الليل»^(٤). فحينئذ لا إشكال في حمل المطلق على المقيد.

٢ - أن لا يكون بينهما تعلق، ولكن كان متعلق الخطاب المطلق غير متعلق الخطاب المقيد، كالأمر بالصلوة مطلقاً والأمر بالصيام متتابعاً. ولا إشكال في عدم جواز الحمل حينئذ؛ لعدم إمكانه، كما هو واضح.

٣ - أن لا يكون بينهما تعلق وكانتا متحددين في متعلق الحكم وسيبه وعلم باتحاد المراد منهما، كما لو تعلق الأمر بعقد الرقبة في كفارة القتل في خطاب وتعلق الأمر بها بعقد الرقبة المؤمنة في نفس هذه الكفارة في خطاب آخر. ولا ريب في حمل المطلق على المقيد وتقييده به حينئذ.

٤ - نفس الفرض المذبور مع عدم العلم باتحاد المراد من متعلق الحكمين واحتمال تغايرهما. ويؤخذ حينئذ بكل من المطلق والمقيد من دون حمل.

→ ولكن فيما تفاصيل غير منقحة ولا محضة لهذه الصناعة. وإنما هذبها المحقق باسقاط ما أدخل فيها من الحشو والزاائد والمطالب المفصلة غير المرتبطة أو المبنية الممدة غير الالزمة، مع نقل التعابير واندماجها.

وقد صور للمطلق والمقيد خمس صور وبين لكل صورة حكمها.

(١) النساء: ١٠٣ . (٢) الأسراء: ٧٨ . (٣) البقرة: ١٨٣ . (٤) البقرة: ١٨٧ .

٥- أن لا يكون بينهما تعلق وكانا متدينين في المتعلق لكن اختلفا في سبب الحكم؛ أي في موضوعه. وذلك كالأمر المطلق بعتق رقبة بسبب الظهار في قوله تعالى: «فتحرير رقبة»^(١)، والأمر بعتق رقبة مؤمنة بسبب القتل في قوله تعالى: «فتحرير رقبة مؤمنة»^(٢). فان متعلق الوجوب في كليهما هو عتق الرقبة، ولكنه في ما كان سببه الظهار عتق مطلق الرقبة، وفي ما كان سببه القتل عتق رقبة مؤمنة.

وهذا القسم هو الذي جعله السيد في الذريعة محل النزاع بقوله: « وإنما اختلف فيما قيد وأطلق والجنس واحد، كالكافارات؛ لأنَّه تعالى أطلق الرقبة في كفاررة الظهار وقيدها في كفاررة القتل»^(٣). قوله: «والجنس واحد»؛ أي جنس الكفاررة وهي عتق الرقبة، لا جنس السبب؛ لفرض اختلافهما.
فهذه الصورة الأخيرة هي عمدة محل النزاع في المقام.

وقد أضاف شيخ الطائفة^(٤) صورة أخرى: وهي ما إذا كان التقييد متصلةً بالمطلق، وجزم بالحمل بتقييد المطلق حينئذٍ، وهذا مما لا كلام فيه إذا علم برجوع القيد إلى الهيئة أو إليها والمادة كليهما، كما لا كلام في عدم تقييده فيما إذا علم برجوعه إلى المادة. وأما إذا لم يعلم برجوع القيد إلى أيهما ويشك في ذلك، فقد سبق الكلام فيه آنفاً بالتفصيل.

وإنما الكلام هاهنا فيما إذا كان دليل التوقيت منفصلاً، كما أنَّ الصور الثلاثة الأولى - من الصور المذكورة في كلام المحقق - خارجة عن محل النزاع؛ لوضوح الحكم فيها وعدم قابليتها للنزاع.

(١) المجادلة: ٣. (٢) الذريعة: ج ١، ص ٩٢. (٣) النساء: ٢٧٥.

(٤) حيث قال: والتقييد لا يخلو من أن يكون متصلةً بالمطلق، أو منفصلاً منه. فان كان متصلةً فلا خلاف في أنه يخصّ المطلق. والعدة: ج ١، ص ٣٣٠.

الشافعية و وهن
استدلالهم

وقد ادعى الشافعية في الصورة الأخيرة - التي هي عمدة محل النزاع - ما حاصله: أنّ تقييد متعلق الحكم في آية موجب لحمل مطلقه في سائر الآيات على المقييد وأنّ تقييد متعلق الحكم في آية بمعنى تقييده في سائر الآيات المذكور فيه ذلك الحكم والمتعلق ولو كان الحكم فيها بسبب آخر. فاذا قيد الرقبة بالإيمان - مثلاً - في كفارة القتل لزم تقييده به في الظهار.

واستدلوا بذلك بأنَّ القرآن كُلُّه بمنزلة كلمة واحدة؛ لصدره من متكلّم واحد.

وأجاب عنهم المحقق بأنَّ القرآن إنما يكون في حكم كلمة واحدة من جهة عدم التناقض، لا من جهة حمل مطلاقاتها على مقياداتها مع عدم تناقض بينها. قال ^{يش}: - بعد الاشارة إلى مخالفة الشافعية في المقام - «احتجوا بأنَّ القرآن كالكلمة الواحدة. وجوابه: إن أردتم في عدم التناقض فمسلم، وإن أردتم في وجوب تنزيل المطلق على المقييد فممنوع».^(١)

وهذا الجواب من المحقق متين حسن لاغبار عليه، وإلا ليلزم حمل جميع مطلاقات القرآن على مقياداتها، ولم يقل به أحدٌ حتى الشافعية. وأما قياسهم بآية الشهادة؛ حيث قيّدت بالعدالة في آية وأطلقت في سائر الآيات، ففي غير محله؛ لأنَّ الحمل ثبت هناك بالاجماع، كما أشار إليه العلامة.^(٢)

(١) معارج الأصول: ص ١٣٥.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٨٧. وأما آية الشهادة المقيدة بالعدالة قوله تعالى: «وأشهدوا ذوي عدل منكم» الطلاق: ٢، وأما غير المقيدة بها، فهي كثيرة.

تنقیح آراء الفحول في المقام

- ١ - تنقیح کلام الشیخ الطوسي والمحقق.
- ٢ - المناقشة في استدلال المحقق.
- ٣ - کلام العلامة الحلي.
- ٤ - استدلال صاحب المعالم.
- ٥ - کلام البهبهاني ودوران الحمل بين الجواب والمنع.
- ٦ - مقتضى التحقيق في المقام.
- ٧ - کلام الشیخ الأعظم.

وقد اختار المحقق في الصورة الأخيرة - التي هي محل النزاع - الأخذ بكل من المطلق المقيد على حياله، من

تنقیح کلام الشیخ
الطوسي والمتحقق

دون حمل أحدهما على الآخر. وهذا هو ظاهر السيد المرتضى^(١).

ويظهر ذلك من شیخ الطائفة أيضاً فانه بعد نقل أقوال عديدة في ذلك قال:
«والذی أذهب إلیه أنة ینبغی أن یحمل المطلق على إطلاقه والمقید على تقيیده
ولا یُخص أحدهما بالآخر»^(٢).

وقد احتاج المحقق لذلك بتغاير سبب الاطلاق والتقييد وأنه لامنافاة في

(١) الذريعة: ص ٢٧٦ . ٢٣٢ العدة: ج ١ ، ص

(٢) الذريعة: ص ٢٧٦ . ٢٣٢ العدة: ج ١ ، ص

أخذ كل واحد منهما بعد تغير السبب. ومع عدم المتنافاة لا يجب حمل أحدهما على الآخر.

قال تعالى: «فاذَا وردا:

فاماً أن يكون بينهما تعلق، ويجب تنزيل المطلق على المقيد.

واماً أن لا يكون بينهما تعلق:

فإن كان حكماهما مختلفين، كان المطلق على إطلاقه، لأن يأمر بالصلوة،
ثم يأمر بالصيام متتابعاً.

وإن كان حكمهما متفقاً، وكان سببها واحداً، وعلم أن المراد بأحدهما هو الآخر، كان المطلق مقيداً بتلك الصفة؛ لأن المأمور به واحد، والتقييد يقتضي اشتراطه، فلو لم يقيّد المطلق به لكان غيره.

وإن لم يعلم أن المراد بأحدهما هو الآخر، كان المطلق على إطلاقه، والمقيّد على تقييده وتغييره.

وإن كان سببها مختلفاً، بقي المطلق على إطلاقه، ولا يجب تقييده بالصفة إلا لدلالة، خلافاً لبعض الشافعية.

لنا: أنَّ الأمر على الاطلاق لسبب معين لا ينافي التقييد لسبب آخر، وإذا لم يتنافيا لم يجب تنزيل أحدهما على الآخر، ولا تقييده به». (١٠)
قوله: يكون بينهما تعلق؛ أي مثل تعلق الجزء والكل، والشرط والمشروط، كما بتناه.

وقوله: «حكماهما» أي متعلق حكم كل واحد منهم. كقوله: «اشتر رقبة»
وقوله: «أعتق رقبة مؤمنة» وكالأمر بالصلوة مطلقاً وبالصيام متتابعاً، كما مثل
به المحقق.

(١) معارج الأصول: ص ١٣٤.

والمقصود من وحدة المراد من خطابي المطلق والمقييد - وهي التي جعلها المحقق ملاك وجوب الحمل في الصورة الرابعة - وحدة المراد من متعلق الحكم في الخطابين ؛ بأن يكون المراد - مثلاً - عتق الرقبة المؤمنة في كلا الخطابين. وقد يُعبّر عنه بوحدة المطلوب. ويقابله تعدد المطلوب؛ بأن كان هنا حكمان وتکلیفان تعلق أحدهما بالرقبة المؤمنة والآخر بطبيعي الرقبة الصادق على الرقبة الكافرة. وبناءً على ذلك يجب عتق رقبتين، إحداهما: رقبة مؤمنة، والأخرى مخيرة بينها وبين الكافرة، كما أشار إلى ذلك الوحید البهبهاني^(١).

المناقشة في
استدلال المحقق

ويرد على المحقق أن اختلاف السبب إن كان هو المالك في رفع التنافي بين الخطابين، كما يظهر من استدلاله لعدم الحمل في الصورة الخامسة، يلزم من ذلك ثبوت التنافي بين الخطابين في الصورة الرابعة فيما إذا لم يعلم وحدة المراد منها بقرينة خارجية؛ نظراً إلى انتفاء ملاك رفع التنافي حينئذ لفرض اتحاد سبب الحكمين.

وإن لم يكن اختلاف السبب ملاك رفع التنافي يبطل استدلاله في الصورة الخامسة. اللهم إلا أن يكون الفرق بين الصورتين بامكان العلم بوحدة المطلوب في الصورة الرابعة، دون الصور الخامسة؛ نظراً إلى قابلية الصورة الرابعة لذلك؛ لاتحاد سبب الحكم في الخطابين حينئذ، بخلاف الصورة الخامسة. ولكنه توجيه غير وجيه بعد ما عرفت المقصود من وحدة المطلوب؛ حيث إن اتحاد متعلق الحكمين الثابتين بالسبعين المختلفين بمكان من الامكان، بل وقوع ذلك غيرقابل للإنكار، كما هو الغالب في باب الكفارات.

ومقتضى التحقيق في المقام عدم الحمل وجواز العمل بكل واحد من

(١) الفوائد الحائزية: ص ٤١٠.

المطلق والمقيد.

وذلك لأنّ الخطابين مثبتين للحكم في كل من المطلق والمقيد، ومرجع ذلك إلى ثبوت الحكم في صورتي تحقق القيد وعدمه. ولا ينفي أحدهما حكم الآخر حتى يُقيّد به الخطاب الآخر. وأما صورة العلم بوحدة المطلوب فهي خارجة عن محل الكلام؛ إذ لا مناص من الحمل حينئذٍ، ولو مع اختلاف الأسباب، كما في مثل: «إذا نمت فتوضاً» و «إذا بللت أو تغوطت فتوضاً»، وكذا في المطلق والمقيد إذا اتفق العلم بوحدة المطلوب عند اختلاف السبب بدليل.

كلام
العلامة الحلي

وقد تعرّض العلامة لهذه المسألة بنحو موجز في المبادئ^(١). حاصله: أنّ في المقام ثلاث صور:

- ١- إذا اختلف حكمهما، فالحمل منزع.
- ٢- إذا اتحدا في الحكم وسببه، فالحمل لازم.
- ٣- إذا اتحدا في الحكم واحتلفا في سببه، فلا يجب الحمل حينئذٍ إلّا بدليل منفصل. قال^(٢): «إن كان حكم المطلق مخالفًا لحكم المقيد، لم يُحمل المطلق عليه، وإن ماثله: فان اتحد السبب حُمل المطلق عليه، وإن اختلف لم يجب الحمل إلّا بدليل منفصل»^(٢).

ثم نقل دعوى الشافعية وأشكال عليهم بما بيته آنفًا. ولا يخفى أنّ مقصوده من اختلاف الحكم في الصورة الأولى اختلافه الناشئ من اختلاف متعلقه، كما جاء في كلام المحقق، وذلك بقرينة قوله في نهاية الوصول: «المطلق والمقيد إذا ورد فإما أن يكون حكم أحدهما مخالفًا

(١) مبادئ الأصول / للعلامة الحلي / طبع مكتب الأعلام الإسلامي: ص ١٥١ - ١٥٢.

(٢) المصدر.

لـحـمـ الـآخـرـ، كـقولـهـ: آتـوا الزـكـاـةـ، وـأـعـتـقـوا رـقـبـةـ مـؤـمـنـةـ، أـوـ أـطـعـمـ طـعـامـاـ منـ أـطـعـمـهـ العـرـاقـ، وـاـكـسـ ثـوـبـاـ، وـهـذـاـ لـاـ خـلـافـ فـيـ أـنـهـ لـاـ يـحـمـلـ المـطلـقـ هـنـاـ عـلـىـ المـقـيـدـ، وـلـاـ يـقـيـدـ الشـوـبـ بـقـيـدـ العـرـاقـ»^(١).

ثـمـ عـلـّـلـ ذـلـكـ بـدـلـلـيـنـ:

أـحـدـهـماـ: إـمـكـانـ الجـمـعـ بـيـنـ المـطـلـقـ وـالـمـقـيـدـ حـيـنـئـ لـعدـمـ التـنـافـيـ بـيـنـهـماـ.
ثـانـيـهـماـ: عـدـمـ تـعـلـقـ أـحـدـهـماـ بـالـآخـرـ. وـاسـتـثـنـيـ مـنـ ذـلـكـ صـورـةـ وـاحـدـةـ وـهـيـ
مـاـ إـذـاـ كـانـ ثـبـوتـ الـحـكـمـ فـيـ الـخـطـابـ الـمـطـلـقـ مـتـفـرـّـعاـ عـلـىـ مـاـ مـنـعـ مـنـهـ فـيـ الـخـطـابـ
الـمـقـيـدـ؛ كـقولـهـ: «أـعـتـقـ رـقـبـةـ فـيـ كـفـارـةـ الـظـهـارـ» وـقـولـهـ: «لـاـ تـمـلـكـ رـقـبـةـ كـافـرـةـ»؛
حـيـثـ إـنـ جـواـزـ عـتـقـ الرـقـبـةـ مـتـفـرـّـعاـ عـلـىـ مـلـكـيـتـهاـ الـمـمـنـوـعـةـ فـيـ الرـقـبـةـ الـكـافـرـةـ.
فـلـاـ مـنـاصـ مـنـ حـمـلـ المـطـلـقـ عـلـىـ المـقـيـدـ حـيـنـئـ.

قالـ^(٢): فـيـ تـعـلـيلـ ذـلـكـ: «لـامـكـانـ الجـمـعـ بـيـنـهـماـ مـنـ غـيرـ تـنـافـ. وـلـعدـمـ تـعـلـقـ
أـحـدـهـماـ بـالـآخـرـ، إـلـاـ فـيـ صـورـةـ وـاحـدـةـ، وـهـيـ فـيـ مـثـلـ أـعـتـقـ رـقـبـةـ فـيـ كـفـارـةـ الـظـهـارـ،
ثـمـ يـقـولـ: لـاـ تـمـلـكـ رـقـبـةـ كـافـرـةـ، فـاـنـهـ يـقـتضـيـ تـقـيـيدـ الرـقـبـةـ بـعـدـ الـكـفـرـ، لـكـنـ الـقـيـدـ هـنـاـ
فـيـ الـمـطـلـقـ ضـدـ الـقـيـدـ فـيـ الـمـقـيـدـ؛ لـامـتـنـاعـ الجـمـعـ بـيـنـهـماـ»^(٢).

قـولـهـ: «لـامـتـنـاعـ الجـمـعـ بـيـنـهـماـ»؛ أـيـ بـيـنـ جـواـزـ عـتـقـ الرـقـبـةـ مـطـلـقاـ حـتـىـ الـكـافـرـةـ،
وـبـيـنـ عـدـمـ جـواـزـ تـمـلـكـ الرـقـبـةـ الـكـافـرـةـ.

وـأـمـاـ فـيـ الصـورـةـ الثـانـيـةـ:

فـقـدـ خـالـفـ فـيـ نـهـاـيـةـ الـوـصـولـ مـاـ حـكـمـ بـهـ فـيـ الـمـبـادـيـ فـيـ هـذـهـ الصـورـةـ - وـهـيـ
صـورـةـ الـاـتـحـادـ فـيـ الـحـكـمـ وـالـسـبـبـ - حـيـثـ حـكـمـ فـيـ الـمـبـادـيـ بـالـحـمـلـ، وـلـكـنـ مـنـعـ
الـحـمـلـ فـيـ نـهـاـيـةـ الـوـصـولـ حـيـنـئـ، إـلـاـ مـعـ الـعـلـمـ بـاتـحـادـ الـمـتـعـلـقـ فـيـ الـخـطـابـيـنـ،
فـجـعـلـ الـعـلـمـ بـذـلـكـ مـانـعـاـ مـنـ الـعـلـمـ بـالـخـطـابـيـنـ، بـخـلـافـ صـورـةـ عـدـمـ الـعـلـمـ.

(٢) المـصـدرـ.

(١) نـهـاـيـةـ الـوـصـولـ: جـ ٢ـ، صـ ٣٨٠ـ.

قال ^{رض}: «أن يتحد السبب في الأمر، كقوله في الظهار: أعتق رقبة، ثم يقول فيه أعتق رقبة مؤمنة، فهاهنا تجب رقبتان بظاهر الأمرين إن كان الأمر المتكرر يفيد تكرار المأمور. وإن علم اتحاد العتق في الموضعين وعدم تكرره، وجب تقديره بالإيمان، ويُحمل المطلق على المقييد إجماعاً بياناً لا نسخاً؛ لأن المطلق جزء من المقييد والآتي بالكل آت بالجزء لا محالة، فالآتي بالمقييد يكون عاملاً بالدلائل، والآتي بالمطلق يكون مهماً لأحدهما.

والعمل بالدلائل أولى من إهمال أحدهما، مع إمكان العمل به»^(١).

ويمكن تعليل ذلك بأولوية العمل بالخطابين من طرح أحدهما - وهو الخطاب المطلق - مع إمكان العمل بهما معاً؛ حيث إن التقيد يضاد تحقق الامتثال بأيّ فرد من الطبيعي كما هو مدلول المطلق. ومن هنا ليس التقيد أولى من حمل المقييد على الأفضل المنذوب؛ حيث إنّ بهذا الحمل يعمل بالخطابين - المطلق والمقييد - كلّيهما.

ومن هنا يُحكم ببقاء الاطلاق على أصله وظاهره وحمل المقييد على الفرد الأفضل وأمره على المنذوب.

ويُعمل بكل من الخطابين، من دون حمل المطلق على المقييد. فيجوز في المثال عتق كل رقبة مؤمنة أو كافرة وفائدة القيد أفضليّة عتق الرقبة المؤمنة. وهذا يلائم وحدة المطلوب.

وهذا بخلاف صورة حمل المطلق على المقييد؛ حيث لا يجوز عندئذٍ إلا عتق الرقبة المؤمنة. وبخلاف صورة تعدد المطلوب؛ حيث يجب حينئذٍ عتق رقبتين؛ إحداهما: رقبة مؤمنة، والأخرى: مخيرة بينها وبين الكافرة، كما جاء في كلام الوحيد البهبهاني^(٢).

(٢) الفوائد الحائزية: ص ٤١٠.

(١) المصدر: ص ٣٨١.

وهذا الوجه من الجمع - الذي لا ينافي الأخذ بمدلول كلٌ من الخطابين بحاله - لا يبعد كونه مراد العلامة من حمل أحدهما على الآخر في المبادئ ومن منع الحمل في نهاية الوصول. فالحمل من جهة وعدمه من جهة أخرى على النحو الذي بيّناه.

وي ينبغي التنبيه هنا على نكتة تبيّنت في خلال ما بيّناه. وهي أنه إذا علم بوحدة المطلوب؛ أي اتحاد متعلق الحكم في الخطابين يكون العمل بالمقيد عملاً بالمطلق لأنَّ المقيد بمنزلة النوع والمطلق بمنزلة الجنس.

وهذا بخلاف ما إذا لم يعلم وحدة المطلوب، فحينئذ يكون التقييد والحمل طرحاً للمطلق، فلامناسِح حينئذٍ من العمل بكلٍّ منهما بحاله مع حمل المقيد على الفرد الأفضل كما بيّناه آنفاً.

وقد تبيّن من ضوء ما بيّناه عدم توقف صيانة كلام الحكيم عن اللغوية على إفاده القيد الاحتراز، بل تتحقق أيضاً بافادته أفضليّة الفرد المقيد واستحبابه. وقد بحث عن ذلك مبسوطاً في نهاية الوصول^(١) بتصوير ستّ صور، وبيان تفاصيلها، ولكن إطنان البحث بذكرها لا يناسب المقام، بعد ما عرفت مهماته آنفاً.

وقد استدل في المعالم لحمل المطلق على المقيد في الصورة الرابعة - وهي ما إذا اتحد المتعلق والسبب - بالاجماع، وبأنَّ ذلك مقتضى الجمع العرفي بينهما؛ لأنَّ تقييد المطلق بالمقيد عمل بالدلائل كليهما. ونسبة هذا الاستدلال إلى الأصوليين واستجوده. فإنه قال^(٢):

استدلال
صاحب المعالم

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٨٨ - ٣٨٠

«إن يتحد موجبهما مثبتين - مثل: إن ظهرت فأعتق رقبة، وإن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة - فيحمل المطلقة على المقييد إجمالاً، كما نقله في النهاية ويكون المقييد بياناً للمطلقة...، أما أنه يُحمل المطلقة على المقييد، فلأنه جمع بين الدليلين؛ لأن العمل بالمقييد يلزم منه العمل بالمطلقة والعمل بالمطلقة لا يلزم منه العمل بالمقييد؛ لصدقه مع غير ذلك المقييد وبهذا استدل القوم وهو جيد»^(١). وهذا الاستدلال منه متين جداً. فإنه مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين ومقتضى صون كلام الحكيم عن التناقض واللغوية. وهو المساعد للارتکاز العقلائي على احترازية القيود.

وقد عرفت من صاحب المعالم وجوب حمل المطلقة على المقييد في الصورة الرابعة - من الصور الخمس في كلام المحقق، وهي ما إذا اتحد متعلق الحكم وسببه - مطلقاً، حتى مع عدم إثراز وحدة المطلوب. ووافقه في ذلك العالمة الحلي في مبادئ الوصول كما عرفت نص كلامه.
ولكن المحقق منع الحمل في هذه الصورة عند عدم إثراز وحدة المطلوب، ووافقه العالمة في نهاية الوصول.

والحق في المقام مع صاحب المعالم، وذلك لاقتضاء وحدة السبب ووحدة الحكم؛ حيث إن الحكم في القضية الشرطية بمنزلة التالي والسبب بمنزلة المقدم وإن التالي تابع للمقدم، كما في مثل قوله: «إن ظهرت فأعتق رقبة» و «إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة».

وأما في محل النزاع وهو الصورة الخامسة، فقد وافق المحقق؛ حيث قال:
«الثالث: أن يختلف موجبهما، كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل. وعندنا أنه لا يحمل على المقييد حينئذ؛ لعدم المقتضي له. وذهب

(١) معالم الاصول: ص ١٥٥.

كثير من مخالفينا إلى أنه يحمل عليه قياساً مع وجود شرائطه، وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقاً. وكلاهما باطل، لا سيما الأخير»^(١).

كلام البهبهاني
ودوران الحمل
بين الوجوب والمنع

إن للوحيد البهبهاني كلاماً نافعاً في المقام، حاصله: أن حمل المطلق على المقيد يدور بين الوجوب والمنع. بتقرير أن ظاهر كلٌّ من المطلق والمقيد حجة لا يجوز مخالفته ما دام لم يكن ملزماً في ذلك. ومع وجود الملزם، يجب مخالفة ظاهر المطلق بما لا يلزم طرح المقيد. ففي موارد اتحاد السبب يقع التعارض بين الدليلين، ولا مناص لرفع التعارض، من الحمل حذراً من التناقض اللغوية.

ومن هنا اشترط هذا العلم التعارض بين المطلق والمقيد في حمل أحدهما على الآخر. وإذا لم يكن بينهما تعارض لاموجب للحمل، فلا يجوز رفع اليد عن بعض مدلول المطلق بعد ما كان ظاهراً في تمام مدلوله؛ لأنَّ الظاهر حجة ولا يجوز مخالفته إلا بحجة أقوى منه، وهو مفقود. وهذا مراده من قوله: «لأنَّ المقتضي موجود والمانع مفقود».

هذا حاصل كلامه وتحرير مرامه في المقام، واليك نص بعض كلامه، وهو كاف في الدلالة على تمام مقصوده.

قال^(٢): «في وجوب حمل المطلق على المقيد لابد من التعارض بينهما حتى يجب، وإلا فلا يجب، بل ولا يجوز عند الفقهاء؛ لأنَّ إبطال للدليل الشرعي - وهو الإطلاق - من غير جهة ورخصة؛ لأنَّ المطلق مع عدم معارض له يقتضي كون الحكم على سبيل الإطلاق. فإذا لم يكن ما يعارضه ويقاومه، فلا معنى لتقييده؛ لأنَّ المقتضي موجود والمانع مفقود»^(٢).

(٢) الفوائد الحائرية: ص ٤٠٩.

(١) معالم الدين: ص ١٥٦ - ١٥٧.

وهذا الكلام منه متين جداً ومن أحسن ما وجدته في بيان ضابطة حمل المطلق على المقيد ووجه الجمع بينهما، إلا أنه فيما إذا كان المقيد نافياً للحكم عن بعض أفراد المطلق منطوقاً أو مفهوماً وليس المقام من ذلك؛ لأنَّ مفروض الكلام كون المطلق والمقيد مثبتين للحكم، ولا مفهوم للوصف. ومن هنا منع هذا العلَم الحل عند اتحاد السبب في المثبتين، مع عدم إحراز وحدة المطلوب. وعلى ضوء هذا البيان تبيَّن أن ملاك حمل المطلق على المقيد ووجه الجمع بينهما هو وقوع التعارض بينهما، وإلا لا يجوز الحمل.

ولكن المالك في الحمل إنما هو تعارض بدوبي غير مستقرٌ؛ نظراً إلى ارتفاعه بالجمع العرفي نظير التعارض بين العام والخاص والحاكم والمحكوم بدواً. وعليه فإذا لم يكن تعارض بينهما لانصراف المطلق إلى ما يندفع به التعارض لا وجه لحمل أحدهما على الآخر، فإن القرينة الصارفة تمنع من انعقاد الاطلاق من لدن إلقاءه. فلا إطلاق في البين حينئذٍ؛ لأنَّ فرع تمامية مقدمات الحكمة وهي لا تتم مع وجود القرينة الصارفة.

وقد استظهر هذا العلَم من مثل قوله: «أعتق رقبة مؤمنة» دلالته على عدم جواز عتق الرقبة الكافرة في موارد اتحاد السبب. ومن هنا قال بوجوب الحمل إذا علم بوحدة المطلوب؛ معللًا بأنَّه مقتضى الفهم العرفي وبأقوائية دلالة المقيد.^(١)

(١) قال **بُشْرٌ**: ثم تقول: هذا الوارد المقيد معلوم أنه تكليف كالمطلق؛ فإما أن يكون عين التكليف بالطلاق المذكور مثل: إن ظاهرت فأعتق رقبة، ثم يقول: إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، وتعلم بالإجماع أو غيره أنَّ الظاهر لا يجب إلَّا عتق رقبة واحدة، لا تكرار في عتقها أصلًا علمنا من هذا وقوع التعارض بين الخبرتين جزماً؛ لأنَّ مقتضى المطلق جواز عتق الكافرة وتحقّق الامتنال به، ومقتضى المقيد عدم الجواز وعدم الامتنال؛ فلابدَّ من حمل المطلق على المقيد؛ لأنَّه مقتضى النهم العرفي ولأنَّ المقيد أقوى دلالة من المطلق، إذا علمنا بالمقيد فقد عملنا بالطلاق أيضًا، فيكون قد عملنا بالدلائل معاً؛ لأنَّ الرقبة المؤمنة أيضًا رقبة بخلاف العكس. / المصدر: ص ٤١٠.

ولكن التعارض في مفروض الكلام ليس لأجل ثبوت مفهوم الوصف، كما أن التحقيق عدم ثبوته. وأما صيانة كلام الحكيم عن اللغوية لاتتوقف على إفاده القيد الاحتراز، بل تتحقق بافادته أفضليّة الفرد المقيد واستحبابه.

بل إنما التعارض لأجل وحدة المطلوب. حيث إنّ إذا علمنا باجتماع أو نصّ وحدة متعلّق التكليف وموضوعه - وهو عتق الرقبة المؤمنة - لا يمكن حينئذ العمل باطلاق المطلوب؛ حيث يلزم منه كون عتق طبيعي الرقبة الشامل للكافرة مطلوباً أيضاً، وهو خلْفٌ.

وأما عند العلم بتعدد التكليف أو عدم العلم بشيء من التعدد والوحدة لم يجوز الحمل وحكم بالعمل بكلٍّ من المطلوب والمقيّد على حدة، فأوجب في مفروض الكلام عتق رقبتين إحداهما: مؤمنة، والأخرى: مخيرة بينها وبين الكافرة.^(١)

هذا، ولكن مقتضى التحقيق الفرق بين صورة العلم بتعدد المطلوب وبين عدم العلم به، حيث إنّ في صورة العلم بتعدد المطلوب والموضوع، لامناص من تعدد التكليف. وأما عند عدم العلم بذلك فمقتضى وحدة السبب وحدة التكليف؛ لما قلنا من تبعية الحكم للسبب في الجملة الشرطية أو ما هو بمنزلته، وذلك لأنّ الحكم بمنزلة التالي والسبب بمنزلة المقدم، والتالي تابع للمقدم. ولما كان

(١) قال ^ر: وإنما أن يكون التكليف بالمقيد غير التكليف بالمطلق، فلا يجوز حينئذٍ حمل المطلق على المقيد؛ لأنّه تكليف على حدة والمقيد أيضاً تكليف على حدة، فكلّ تكليف يكون مقتضاه باقياً على حاله؛ فيجب عتق رقبتين؛ إحداهما أن تكون مؤمنة البتة والأخرى: نحن مخierون فيها بين المؤمنة وغيرها، فيصبح بالكافرة كما عرفته.

واما إذا لم نعلم كونه عين التكليف بالمطلق أو غيره فالأصل يقتضي بقاء كلّ تكليف على حقيقته وظاهره؛ لعدم ثبوت خلاف الحقيقة والظاهر، ومقتضى ذلك كون التكليف بعتق الرقبتين وبالنحو الذي ذكر. / المصدر: ص ٤١٠.

المقدم - وهو السبب - واحداً في الخطابين، يقتضي مسبباً واحداً؛ نظراً إلى قابلية الموضوع في الخطابين للاتحاد؛ حيث يكون المقييد فرداً من الطبيعي الواقع موضوعاً للحكم في المطلقة. نعم إذا كان موضوع أحد الخطابين مغايراً لموضوع الآخر في ماهيته لا يمكن الحمل، كما لو فرضنا تعلق الأمر بكل واحد من الحالات الثلاث في كفارة إفطار صوم رمضان في خطاب مستقل على حدة، فلا وجه للحمل حينئذ، بل ولا يعقل؛ لعدم إمكان اتحاد الحالات الثلاث. ولكن مثل هذا المورد خارج عن المطلقة والمقييد، فلاربط له بالمقام؛ إذ موضوع الحكم في الخطاب المقييد دائماً فرداً من الطبيعي الواقع موضوعاً للحكم في الخطاب المطلقة. وهذا قرينة على حمل الأمر بالمقييد على الأفضلية والندب وإرادة الفرد الأفضل من المقييد، فلابنافي وحدة التكليف.

ويمكن التحقيق في إعطاء الضابطة في المقام: أن الحمل وإن كان واجباً عند التعارض كما أفاده البهبهاني، وأما حمل ممنوعاً عند عدم التعارض، ففيه مناقشة في بعض صور الجمع بين المطلقة والمقييد. وهو ما إذا اتحد السبب في المثبتتين مع عدم إحراز وحدة المطلوب؛ نظراً إلى إمكان تعدد التكليف حينئذ، فلا تعارض في البين. وإنما الحمل بمقتضى تبعية التالي للمقدم في الوحدة والتعدد. فلمّا كان السبب واحداً، يكون الحكم - الذي هو المسبب - واحداً يتبع السبب.

فتحصل مما بيته أن التعارض إنما في مختلفي الحكم بالنفي والإثبات، وكذا في المثبتتين مع إحراز وحدة المطلوب مطلقاً، سواء اتحد السبب أم اختلف. بل لا وجه للحمل في متعدد السبب مع إحراز وحدة المطلوب فيما إذا كان العلم بذلك لأجل ضرورة أو سيرة ارتكازية أو إجماع موجب للضرورة والارتكاز؛ حيث إنّهما بمنزلة القيد اللغطي المتصل وقرينة حافة بالخطاب المطلقة، مانعة

عن انعقاد الاطلاق له، حتى بمدلوله الاستعمالي، فلا تعارض في البين حينئذٍ حتى بدوأ لكي تصل النوبة إلى الحمل.

وأما مع عدم إحراز وحدة المطلوب، فلا تعارض في المثبتتين إذا اختلف السبب، وذلك لعدم المقتضي.

وأما مع وحدة السبب، فلا تعارض أيضاً؛ لفرض عدم العلم بوحدة المطلوب، ولعدم ثبوت مفهوم الوصف في المقيد، إلا أنّ مقتضى تبعية الحكم للسبب في الشرطية أو ما في قوّته، وحدة الحكم وتعيين الحمل. وفائدة القيد في بيان أفضلية الفرد المقيد واستحبابه، فتححصل أنّ حمل المطلق على المقيد ليس لأجل التعارض بينهما دائمًا، كما يظهر من البهبهاني ^{٢٧}.

إن للشيخ الأعظم كلاماً جامعاً نافعاً في المقام ينبغي تلخيصه وتحريره في ضمن عدّة نقاط. وهي:

كلام
الشيخ الأعظم ^{٢٨}

١- ما يشترط في حمل المطلق على المقيد.

٢- ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد في الصور المختلفة.

٣- المعيار في تعدد التكليف وعدمه.

٤- التمسك بالاطلاق في المنصرف إلى المقيد عند تعذرها.

٥- لا يحمل الاطلاق على المقيد في المستحبات.

٦- ضابطة بين المطلق والمقيد في الوضعيات.

ويبحث عن كل واحد من هذه العناوين على حدة.

شرط حمل المطلق على المقيد

١- اشتراط عدم انصراف المطلق إلى بعض أفراده.

٢- تفريع على الشرط المزبور.

قال ^{رض}: في هذا المجال ما حاصله:

يُشترط في حمل المطلق على المقيد أمران كما أفاد الوحيد البهبهاني في

فوائد ^(١).

أحدهما: عدم انصراف المطلق إلى بعض

اشتراط عدم انصراف
المطلق إلى بعض أفراده

أفراد طبيعي موضوع الحكم أو متعلقه.

والانصراف: إما لغلبة الوجود كانصراف الماء إلى ماء الفرات في العراق، أو

غلبة الاستعمال البالغة إلى حد المجاز المشهور، أو مشكوك البلوغ إليه، أو البالغ

حد الاشتراك. وعند الشك في الانصراف يؤخذ بالمطلق؛ لأنَّه ظاهر في مدلوله

والظاهر حجة، فلا يجوز رفع اليد عنه بغير الحجة.

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم ^(٢) في بيان اشتراط الأمر الأول.

(١) الفوائد الحائرية: ص ٣٦١، الفائدة ٥.

(٢) قال ^{رض}: قد عرفت أنَّ حمل المطلق على الإطلاق موقوف على أمرين: أحدهما عدميٌّ والآخر وجوديٌّ، ويتوارد من كلِّ واحد منها شرط للحمل على الإطلاق كما أفاده بعض

المحققين في فوائده.

ولكن قد عرفت مقتضى التحقيق في الانصراف المانع من الاطلاق آنفاً.
وحاصله: خروج المجاز والاشتراك والتقل عن محل النزاع وانحصره في
ما إذا استعمل العام في الطبيعي الموضوع له اللفظ استعمالاً حقيقياً وكان هناك
قرينة صالحة لصرفه إلى بعض أفراده.

والتفصيل بين غلبة الوجود وبين غلبة الاستعمال، وفي الأول بين ما إذا
بلغت إلى حد التعارف وما جرت عليه سيرة أهل العرف وبين غير البالغة منها
إلى هذا الحد.

ففي هذه الصورة الأخيرة لا توجب غلبة الوجود انصراف المطلق إلى الفرد
الغالب. وأما غلبة الوجود البالغة حد التعارف وغلبة الاستعمال توجban
الانصراف. فالأول: كانصراف الغسل في مثل قوله تعالى: «فاغسلوا وجوهكم...»
إلى الغسل من الأعلى إلى الأسفل؛ لأنّه المتعارف. والثاني: كلفظ الصدقة
المنصرفة إلى المستحبة منها لو لا القرينة الخاصة؛ لأجل كثرة استعماله فيها.
وانصراف لفظ السفر إلى السفر الشرعي لأجل ذلك. وانصراف لفظ الماء إلى
الماء المطلق، ولعله من قبيل الانصراف إلى المعنى الحقيقي فيخرج عن محل
الكلام، وإن مثّلوا به في العقام، كما سمعت في كلام الشيخ الأعظم.

ثم فرع الشيخ^(١) على ذلك مسألة أخرى:
وهي أنه لو قام الاجماع أو السيرة أو نحوهما من
الأدلة الليبية على ثبوت حكم المطلق - المنصرف إلى الشائع - لبعض أفراد

تفريع على
الشرط المزبور

→ الأول: أن لا يكون منصراً إلى بعض الأفراد. والوجه في ذلك الاشتراط، ظاهر بعد قيام
الانصراف مقام التقيد اللفظي، إلا أنه لابد من توضيح موارده... / مطارات الأنوار: ج ٢،
ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

(١) قال: تفريع: إذا قام إجماع أو نحوه على ثبوت حكم المنصرف إلى الشائع للفرد النادر، ←

غير الشائع، فهل يمكن التسربة إلى ساير أفراده؟.

وذلك مثل قيام الاجماع على جواز الوضوء بماء الكبريت، مع انصراف مطلقات الغسل إلى الماء المطلق. فهل يمكن التعدي من مورده إلى ساير أفراد الماء المضاف، فيحكم أيضاً بجواز الغسل بساير أفراد المضاف.

فالمشهور على عدم جواز التعدي، والسيد المرتضى على جواز التعدي.

ومن هنا حكم في الفرع المزبور بجواز الغسل بساير أفراد المضاف؛ حيث قال: «إن الغسل بالمضاف كما أنه من الأفراد النادرة فكذلك الغسل بماء الكبريت ونحوه من الأفراد النادرة أيضاً، والاجماع على جواز التطهير بأمثال ماء الكبريت ثابت وبذلك يستكشف عن كون المراد هو المطلق على وجه الاطلاق»^(١).

→ فهل يوجب ذلك، الحكم بإطلاقه من جميع الجهات التي يكون منصراً بالنسبة إليها أو لا، فيقتصر على ثبوت الحكم لذلك المورد بالخصوص ويؤخذ بالانصراف في الجهات الباقية؟ وجهاً، بل قولان.

فالمشهور على الثاني، ونسب إلى الشريف المرتضى الأول حيث حكم بجواز التطهير بالمضاف. خلافاً للمشهور لذهبائهم إلى عدم الجواز لانصراف الغسل إلى ما يحصل بالماء المطلق. فقال السيد المرتضى: إن الغسل بالمضاف كما أنه من الأفراد النادرة فكذلك الغسل بماء الكبريت ونحوه من الأفراد النادرة أيضاً، والاجماع على جواز التطهير بأمثال ماء الكبريت ثابت وبذلك يستكشف عن كون المراد هو المطلق على وجه الاطلاق.

وقال بعضهم: إن الحق في ذلك هو التفصيل، بأن يقال: إن علمنا أن مستند الاجماع على تعلق الحكم الكذائي بعض الأفراد النادرة هو تعلق الحكم على المطلق ليكون فتوى المجمعين مستندأً إلى ظاهر الاطلاق.

فالتعويل على ما اختاره الشريف المرتضى كما هو كذلك في الفرع المتنازع فيه، فلا وجه لرد السيد بالانصراف ولا بد له من إبداء وجه غيره، وإن لم يعلم بذلك فلا، إذ لعل هناك دليلاً خاصاً دل على تعلق الحكم المذكور بخصوص هذا الفرد النادر، كما لا يخفى.

مطروح الأنظار: ج ٢، ص ٢٦٦.

(١) مسائل الناصريات: ص ١٠٥ - ١٠٦. / مطروح الأنظار: ج ٢، ص ٢٦٦

قوله: «وبذلك يستكشف عن كون المراد هو المطلق على وجه الإطلاق»^١ أي بقيام الأجماع على جواز التطهير بماء الكبريت ونحوه من الأفراد النادرة يستكشف عدم اختصاص الحكم بالفرد الشايع وثبوته لجميع أفراد المطلق -الشايع والنادر- ويستكشف أيضاً عدم اختصاصه ببعض الأفراد النادرة، مما هو مورد قيام الأجماع، بل يستكشف ثبوت الحكم لجميع الأفراد النادرة بلا فرق بينها، وبال杪ال لجميع أفراد المطلق، بلا فرق بين الشايع وبين النادر. ويظهر من الشيخ الأعظم ^٢ الميل إلى رأي المشهور فيما إذا لم يعلم استناد المجمعين إلى ظاهر الإطلاق، فضلاً عما علم عدم استنادهم إليه.

وهو الذي يقتضيه التحقيق، وذلك لأنَّ الأجماع ونحوه من الأدلة اللبية يؤخذ بالمتيقن من مدلوله. وليس له إطلاق حتى يكون حجة في غير المتيقن. ودليل المطلق حجة في إطلاقه، فلا يجوز رفع اليد عنه بغير الحجة، إلا ما اعلم انصراف المطلق عنه، فيعلم حينئذٍ خروجه عن عنوان المطلق وجданاً، أو علم خروجه بدليل تعبداً.

ثانيهما: كون دليل المطلق وارداً في مقام بيان خصوص الجهة التي يراد الأخذ بإطلاقه، حتى يكون قابلاً لحمله على المقيد، وإلا لا يمكن الحمل؛ إذ لا تنافي حينئذٍ حتى تصل النوبة إلى الحمل.

والسر فيه واضح؛ حيث لا إطلاق لما لا نظر لدليل المطلق إليه ولم يرد في مقام بيانه حتى يقع التنافي فيحمل على المقيد. وقد بيَّنا ذلك في مطاوى البحث عن هذه القاعدة، ومثَّلنا لذلك بالتمسك باطلاق قوله عليه السلام: «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها»^(١) لتفادي اعتبار القبول وقصد القرابة في الوقف. وبقوله تعالى:

(١) الوسائل: ب ٢ من احكام الوقف ح ١ و ٢.

«كلوا ممّا أمسكنا...» للحكم بظهوره موضع امساك الكلب.
نعم بناءً على دلالة المطلق على الشيوع بالوضع لامقدمات الحكمة، لا وجه
لاشتراط ذلك. وقد أجاد الشيخ الأعظم في بيان ذلك^(١).

(١) حيث قال: الشرط الثاني: إذا فرض لإطلاق المطلق جهات عديدة، فالشرط في حمله على الإطلاق من كل جهة أن يكون وارداً في مقام بيان تلك الجهة بخصوصها، فلا يجوز التعويل على الإطلاق في الجهة التي لم يرد المطلق في مقام البيان.
ووجه الاشتراط ظاهر بعد ما عرفت من أنَّ الإطلاق إنما هو موقف على وروده في مقام البيان؛ لأنَّه لو لم يحمل على العموم من تلك الجهة وحمل على الإهمال من جهتها لا يلزم قبيح على المتكلِّم.

ويظهر ذلك في الغاية بالمراجعة إلى المحاورات العرفية، فلو أفتى المجتهد مقلَّده بجواز الصلاة في القنسوة النجسة، فهل ترى أن يؤخذ بإطلاق القنسوة ويحكم بجواز الصلاة فيها إذا كانت مخصوصة أيضاً؟ ومن هنا أوردوا على الشيخ في استدلاله على طهارة موضع عض الكلب بإطلاق قوله تعالى: «فلكوا ممّا أمسكنا عليكم»، مع وروده في مقام بيان الحلية ولا يرتبط بجهة الطهارة والنجاسة.

نعم، من لا يرى أنَّ وجه العموم في المطلق هو ما ذكرنا بل العموم عنده وضعٍ يشكل عليه الأمر في إثبات الشرط، مثل من ذهب إلى أنَّ وجه العموم في المطلق هو استواء الماهية الملحوظة بنفسها إلى جميع الأفراد من غير حاجة إلى إحراز مقام البيان وإن كان قائلاً بخروج الشيوع عن المعنى كما هو الظاهر من بعض الأفضال؛ قال في العوائد - بعد نقل ما ذكرنا عن الوحيد البهبهاني - : وهذا الكلام يجري على دليل الحكمة، ولا يجري على المختار من كون عموم المطلق لوجود الطبيعة؛ لأنَّها موجودة في ضمن كلَّ فرد من أفرادها.

كلام الشيخ في
تحرير محل النزاع

ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد

عقد الشيخ الأعظم البحث عن ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد تارة: في التكليفات وأخرى: في الوضعيات. وقدّم البحث عن المقام الأول، وبحث فيه عن قواعد مهمة.

قال الشيخ الأعظم رحمه الله في المقام ما حاصله:
إذا ورد مطلق ومقيد؛ إما يتحد متعلقهما، أو يختلفان.
وعلى التقادير؛ إما يذكر سبب الحكم فيهما، أو لا. والمذكور منه فيهما؛ إما متحد أو مختلف.

ثم بحث عن الصور المذكورة في خمس مقامات:
الأول: ما إذا كان متعلق الحكم متعددًا، مع جميع صوره المفروضة.
الثاني: إذا اتحد المتعلق - وهو المحكوم به - وتعدد السبب، كقوله: «إن ظهرت أعتق رقبة» وقوله: « وإن قتلت أعتق رقبة».
الثالث: إذا اتحد المتعلق والسبب وكان المطلق والمقيد مثبتين، كقوله: «إن ظهرت أعتق رقبة» وقوله: «إن ظهرت أعتق رقبة مؤمنة».
الرابع والخامس: نفس الفرض المذبور، لكن المطلق والمقيد منفيان أو

مختلفان. فالمنفيان، كقوله: «لا يجب عتق الرقبة» و«لا يجب عتق الرقبة المؤمنة». والمختلفان، ك قوله: «يجب عتق الرقبة» و قوله: «لا يجب عتق الرقبة المؤمنة». ففي المقام الأول: قد جزم ^ب بعدم جواز الحمل؛ لعدم ارتباط بين خطابي المطلق والمقييد حينئذ. مثل قوله: «أطعم فقيراً» و «واكشْ فقيراً هاشميًّا» إلا إذا توقف موضوع أحدهما على الآخر، مثل «اعتق رقبة» و «لا يملك رقبة كافرة»؛ حيث يتوقف العتق على الملك، وذلك موجب لتقييد الرقبة في الخطاب المطلق بالمؤمنة.^(١)

وكذلك في المقام الثاني لعدم ارتباط بينهما وللإجماع المحكي عن الأصحاب. أما المقام الثالث: فالمشهور، بل الإجماع على الحمل، وقد علل الشيخ الأعظم بذلك بأنه مقتضى المتفاهم العرفي. ونقل عن الأكثر بأنه جمع بين الدليلين واستحسن.

ثم أجاب الشيخ ^ب عن إشكال إمكان الجمع بحمل الأمر في الخطابين على التخيير وفي الخطاب المقييد على الاستحباب؛ بأنّ حمل الأمر على التخيير باطل؛ لعدم معقولية التخيير بين الطبيعي وبين فرده، وبأنّ حمل الأمر في المقييد على الاستحباب تصرف في لفظ الأمر، والتقييد تصرف في معنى المطلق. ويبيّنني ذلك على زعم وروده في مقام بيان تمام المراد. ولما كان هذا الزعم منفيًا بعد

(١) مطروح الأنظار: ج ٢، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(٢) قال: «فاستدل الأكثرون بأنه جمع بين الدليلين، وهو أولى. وأورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر كحمل الأمر فيما على التخيير أو في المقييد على الاستحباب والأول باطل لعدم معقولية التخيير بين الفرد والكلّي، والثاني فاسد لما عرفت من أن التقييد ليس تصرفًا في معنى اللفظ وإنما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى الذي اقتضاه تجرّده عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفًا، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقييد بحمل أمره على الاستحباب». / مطروح الأنظار: ج ٢، ص ٢٧٣.

الاطلاع على القيد، فلا إطلاق حتى يستلزم تصرفاً. وهذا بخلاف حمل الأمر في المقيد على الاستحباب.

وحاصله: أنَّ الحمل على الاستحباب يستلزم التصرف في ظاهر الأمر. ولكن حمل المطلق على المقيد لا يستلزم تصرفاً في ظاهر صيغة الأمر الوارد فيه، ولا في لفظ متعلق الأمر؛ حيث إنَّه بناءً على وضع اسم الجنس للطبيعة المهملة وعدم استفادة الشمول منه وضعماً، لا يكون التقيد تصرفاً في معناه الموضوع له، بل إنَّما يكون التقيد كاشفاً عن مراد الجدي من الخطاب المطلق ومانعاً عن جريان مقدمات الحكمة.

ثم نقل وجهين آخرين ورده^(١).

أما المقام الرابع: فجزم الشيخ^٢ بعدم الحمل؛ نظراً إلى عدم منافاة بين نفي الحكم عن الطبيعي وبين نفيه عن بعض مصاديقه. ونقل عن بعض الأصحاب الاتفاق والاجماع عليه.

قال^٢ في تعليل ذلك: «بلا خلاف كما عن العلامة، بل ادعى عليه الاجماع في الزبدة والاتفاق في المعالم على ما حكي عنه. والوجه في ذلك عدم الداعي عليه؛ لأنَّ انتفاء الحكم عن الطبيعة الواقعية في سياق النفي لا ينافي انتفاءه عن الفرد أيضاً، فإنَّ التأكيد بابه واسع»^(٢).

ثم استثنى^٢ من ذلك ما إذا كان دليلاً للمقيد مفهوم، فلم يرى مناصاً حينئذٍ من الحمل بالتقيد أو إلغاء المفهوم، ورد دعوى اتحاد التكليف على فرض ثبوت المفهوم بأنَّه خلاف المفاهيم العرفية؛ لأنَّ ظاهر لفظ الدليلين تعدد التكليف، وحكم العرف يدور مدار الظواهر، إلا إذا قام إجماع على اتحاد التكليف فلا مناص حينئذٍ من حمل المطلق على المقيد. قال^٢:

(١) مطروح الأنظار: ج ٢: ص ٢٧٢ - ٢٧٤.

(٢) المصدر: ص ٢٨٢.

«نعم، على القول بالمفهوم يتأتى التنافي بين مفهوم القيد ومنطوق العام، فلابد إما من تخصيص العام بالمفهوم أو إلغاء المفهوم في قبال العموم، ودعوى اتحاد التكليف مما لا شاهد عليها، أما اللفظ فلأنّ العام بعمومه يغایر الخاص، فظاهر اللفظين هو التعدد، والعرف أيضاً لا يساعد الاتحاد، بل مدار حكم العرف على الظواهر، ولا حكم للعرف مع قطع النظر عنها، وقد عرفت أنها قاضية بالتعدد. نعم، لو قام على الاتحاد إجماع خاص فلابد من الحمل، لأنّ ارتکاب التخصيص في العموم أهون من طرح اختصاص الحكم الخاص المستفاد من التقييد»^(١). ولا يخفى عليك أنّ مقصوده من العام معناه اللغوي ومراده المطلق. وذلك معلوم بقرينة كون بحثه في الجمع بين المطلق والمقييد وبين صور الاطلاق والتقييد، وبما ذكره من الأمثلة.

وأما مقام الخامس: فالنفي والاثبات إما يردان على الحكم، أو على متعلقه. فعلى الأول: فان استظهرنا من دليل المقييد نفي مطلق الوجوب - العيني والتعييني والتخيري - لا مناص من التقييد؛ لأنّ الوجوب في المطلق - بايّ قسم كان - قد ثُفي في المقييد.

وإذ لم تستظهر ذلك لا وجہ للتقييد؛ لامكان اختلاف المراد فيهما. وعلى الثاني: فبناءً على اقتضاء النهي للفساد، لابد من التقييد لدلالة المقييد على عدم الأجزاء بخلاف المطلق.

وعلى القول بعدم الاقتضاء فعلى القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي لامناص من التقييد، وعلى الجواز لا داعي للتقييد.

هذا حاصل أهمّ كلام الشيخ الأعظم في بيان صور حمل المطلق على المقييد. وعدهم وإعطاء الضابطة في الجمع بينهما.

(١) مطروح الأنظار: ج ٢: ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

تحرير كلام
الشيخ

المعيار في تعدد التكليف و عدمه

- ١ - تحرير كلام الشيخ الأعظم.
- ٢ - حاصل كلام الشيخ الأعظم.

بعد ما سبق من ابتناء التنافي بين المطلق والمقيد ولزوم الحمل والتقييد على اتحاد التكليف فيهما، عقد الشيخ البحث في منشأ استفادة وحدة التكليف وتعدده، بأنه هل هو دلالة لفظ الدليلين، أو ما هو خارج عن نطاق اللفظ كوحدة سبب الحكم أو الاجماع أو السيرة ونحوها؟ وجعل المعيار في استفادة اتحاد التكليف من اللفظ وضع متعلق الحكم للطبيعة المهملة وخروج الاشاعة والسريان عن مقتضى وضع المطلق. وعلى فلامناص من استفادة تعدد التكليف من الدليل الخارج. وعلل عدم دلالة اللفظ حينئذٍ على تعدد المطلوب بوضع اللفظ الماهية المهملة - الخارج منها الشيوع والسريان - فلا دلالة للخطاب المطلق حينئذٍ على سريان الحكم حتى يغاير الحكم المقيد؛ لكي يستفاد من خطابي المطلق والمقيد تعدد المطلوب؛ أحدهما: الحكم الثابت لجميع الأفراد والآخر لبعض أفراده الخاص، بل اتحاده في الدليلين محتمل. وعدم الدليل على التعدد يكفي في الحكم

باتحاده؛ لأنّه مقتضى الأصل العملي.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بدلالة الخطاب المطلق على الشيوع والسريان لفظاً وظهوره في الماهية بشرط السريان. فلامناص حينئذٍ من الالتزام بتعدد المطلوب؛ لوضوح تغاير المطلوب المطلوب بشرط السريان مع المقيّد منه بعدم السريان والاشعة.

وإليك نص بعض فقرات كلامه، مما يفي بمراده.

قال ^{﴿أَنَّ}: «قد عرفت أنَّ وجه التنافي بين المطلق والمقيّد هو اتحاد التكليف؛ إذ

لو لم يكن ذلك فلا وجه للحمل.

وهل يستفاد ذلك من نفس اللفظ، أو لابد من استفادته من الخارج؟ كأن يكون السبب فيه واحداً، بناءً على أنَّ ذلك من كواشفه كما قيل، وجهاً مبنياً على تشخيص معنى المطلق؛ من خروج الاشعة والسريان منه، أو دخوله فيه. فعلى الأول نعم، وعلى الثاني لا.

وكيف كان، وبعد ما عرفت، من أنَّ اللفظ إنما هو موضوع للطبيعة المهملة، لا دليل في اللفظ على تعدد المطلوب؛ لأنَّ طلب المطلق لا ينافي طلب المقيّد، بل يحتمل أن يكون المطلوب في أحدهما عين المطلوب في الآخر.

لا يقال: إنَّ الأمر بالطبيعة كما لا ينافي أن يكون المطلوب فيها عين المطلوب بالفرد، فكذا لا ينافي أن يكون غيره كما هو قضية ملاحظة نفس المعنى. لاتَّا نقول: نعم، ولكنه مجرد عدم الدليل على التعدد يكفي في الحكم بالاتحاد كما هو قضية الأصل.

وبالجملة فمقتضى الأصل اللغطي هو تعدد التكليف؛ لأنَّ المطلق بقييد الشياع يغایر المقيّد قطعاً. ودعوى فهم العرف اتحاد التكليف - بناءً على ذلك - من اللفظ في نفسه، جزاف من القول، لا يساعدده دليل ولا اعتبار. نعم، فهم

العرف مسلم، لكنه بواسطـة ما صرـنا إلـيـه من خـروـج الشـيـاع، فـتـبـرـ»^(١).

حاصل كلام
الشيخ الأعظم

ويرجـع حـاـصـلـ كـلاـمـه إـلـى اـسـتـفـادـة وـحدـة التـكـلـيفـ من دـلـالـة لـفـظـ الـخـطـابـ المـطلـقـ بـالـتـقـرـيبـ المـذـكـورـ لاـ بـمـعـونـةـ الأـصـلـ الـلـفـظـيـ، وـعـدـمـ اـسـتـفـادـةـ تـعـدـدـهـ إـلـاـ مـنـ دـلـيلـ خـارـجـ عنـ نـطـاقـ لـفـظـ الـخـطـابـ، أوـ مـنـ الـخـطـابـ المـطلـقـ بـمـقـتـضـيـ الـأـصـلـ الـلـفـظـيـ معـ قـطـعـ النـظـرـ عنـ لـحـاظـ دـلـيلـ المـقـيدـ. توـضـيـحـ ذـلـكـ أـنـهـ بـنـاءـ عـلـى اـسـتـفـادـةـ الشـيـاعـ وـالـسـرـيـانـ مـنـ لـفـظـ الـخـطـابـ -ـ كـمـاـ عـلـيـهـ المشـهـورـ -ـ يـسـتـفـادـ مـنـ لـفـظـ الـخـطـابـ الشـيـاعـ وـالـسـرـيـانـ، فـيـسـتـفـادـ حـيـنـئـ مـنـ خـطـابـيـ الـمـطلـقـ وـالـمـقـيدـ تـعـدـدـ الـمـطلـوبـ.

كـمـاـ لوـ عـلـمـ بـكـوـنـ الـخـطـابـ المـطلـقـ فـيـ مـقـامـ بـيـانـ تـامـ الـمـرـادـ، يـدـلـ لـاـ مـحـالـةـ عـلـىـ الشـيـوعـ لـفـظـاـ، إـلـاـ أـنـ وـرـودـ المـقـيدـ قـرـيـنةـ مـانـعـةـ عـنـ إـحـراـزـ ذـلـكـ، بـلـ يـعـطـيـ الـظـهـورـ لـخـطـابـ الـمـطلـقـ فـيـ عـدـمـ كـوـنـهـ فـيـ مـقـامـ بـيـانـ تـامـ الـمـرـادـ.

وـعـلـيـهـ فـمـقـتـضـيـ دـلـالـةـ لـفـظـ دـلـيلـ الـمـطلـقـ عـلـىـ الشـيـوعـ وـالـسـرـيـانـ تـعـدـدـ التـكـلـيفـ، وـدـعـوـيـ أـنـ الـمـتـفـاهـمـ الـعـرـفـيـ مـنـ حـاـقـ الـلـفـظـ حـيـنـئـ اـتـحـادـ التـكـلـيفـ غـيرـ وـجـيـهـةـ. نـعـمـ فـهـمـ الـعـرـفـ اـتـحـادـ التـكـلـيفـ مـنـ خـطـابـيـ الـمـطلـقـ وـالـمـقـيدـ مـسـلـمـ، لـكـنـهـ بـعـدـ مـلـاحـظـةـ قـرـيـنةـ دـلـيلـ المـقـيدـ عـلـىـ الـمـرـادـ الـجـدـيـ مـنـ الـمـطلـقـ وـكـاـشـفـيـتـهـ عـنـ عـدـمـ وـرـودـ الـخـطـابـ الـمـطلـقـ فـيـ مـقـامـ بـيـانـ تـامـ الـمـرـادـ، لـاـ قـبـلـ ذـلـكـ.

فـمـقـتـضـيـ الـأـصـلـ الـلـفـظـيـ -ـ وـهـوـ كـوـنـ الـخـطـابـ الـمـطلـقـ فـيـ مـقـامـ بـيـانـ تـامـ الـمـرـادـ -ـ وـإـنـ يـقـتـضـيـ تـعـدـدـ التـكـلـيفـ وـهـوـ الـمـتـفـاهـمـ الـعـرـفـيـ بـدـوـاـ، مـعـ قـطـعـ النـظـرـ عـنـ مـجـيـءـ المـقـيدـ، إـلـاـ أـنـ قـرـيـنةـ المـقـيدـ بـعـدـ الـعـلـمـ بـمـجـيـئـهـ تـقـطـعـ هـذـاـ الـأـصـلـ وـتـمـنـعـ مـنـ جـرـيـانـهـ.

(١) مـطـارـحـ الـأـنـظـارـ جـ ٢ـ، صـ ٢٧٤ـ -ـ ٢٧٧ـ.

وهذا هو مراد الشيخ من قوله: «وبالجملة فمقتضى الأصل اللفظي الخ». ولا يخفى أن المقصود من تعدد المطلوب - كما أشرنا إليه سابقاً - ثبوت تكليفين:

أحدهما: التكليف بالمقييد تعيناً، كوجوب عتق الرقبة المؤمنة. والآخر: التكليف به تخيراً بينه وبين المقييد. وبناءً على تعدد التكليف يجب في المثال عتق رقبتين إحداهما: المؤمنة تعيناً، والأخرى: مخيرة بين المؤمنة وبين الكافرة.

ولكن المقصود من وحدة المطلوب ثبوت تكليف واحد. وهو في المثال عتق رقبة، مؤمنة كانت أو كافرة.

التمسك بالاطلاق لغير الشايع عند تعذر الشايع

- ١ - تحرير كلام الشيخ الأعظم.
- ٢ - تفصي الشيخ عن إشكال المقام.
- ٣ - الاطلاق الأفرادي لا ينافي الاطلاق الأحوالى.
- ٤ - لا يُحمل المطلق على المقيد في المستحبات.
- ٥ - ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد في الوضعيات.
- ٦ - كلام المحقق الخراساني ونقده وبيان مقتضى التحقيق.

تحرير كلام
الشيخ الأعظم

نبه الشيخ الأعظم هاهنا على نكتة راجعة إلى التمسك
بالاطلاق المنصرف إلى الفرد الشايع عند تعذر الاتيان به

لاثبات الحكم لغير الشايع، بيان ذلك:

إنّه تكرر في كلمات الفقهاء دعوى انصراف المطلق إلى بعض أفراده
كانصراف الأمر بالمسح إلى المسح بباطن اليد. والانصراف كالقيد اللفظي
المتصل في إعطاء الظهور للخطاب في تعلق الحكم بالفرد الشايع ودوران الحكم
مداره وجوداً وعدماً.

ولكن مع ذلك عند تعذر الفرد الشايع، يتمسكون باطلاق نفس ذلك الخطاب
لاثبات الحكم للفرد غير الشايع، فيحكمون - في المثال - بجواز المسح بظاهر

اليد عند تعذر بباطن اليد. فيشكل بأنه: كيف يجوز التمسك بالإطلاق الخطاب في فرد سقط الإطلاق عن الحجية فيه لأنصرافه عنه؟!.

تفصي الشيخ عن
إشكال المقام

وقد تفصى الشيخ عن هذا الاشكال بوجهين^(١):
أحدهما: أن التمسك بالإطلاق في مفروض الكلام

إنما هو لأجل كون الفرد الشايع - المنصرف إليه المطلق - القدر المتيقن من الخطاب، وقلنا بأن العمل بالخطاب في المتيقن ورفع اليد عن غيره مقتضى الاحتياط. وعليه فإذا تعذر الاتيان بالفرد الشايع، من الواضح أن العمل بغير المتيقن عند تعذر المتيقن موافق للاحتياط أيضاً؛ حيث يدور أمر المكلف بين المخالفة القطعية بترك طبيعى المسح رأساً بين الموافقة الاحتمالية بالمسح بظهر اليد. ولا ينافي ذلك عدم حصول الامتثال به عند التمكن من القدر المتيقن؛

(١) قال بيان الاشكال المزبور :

«ويمكن التفصي عنه بوجهين: أحدهما: أن الاستناد إلى الإطلاق بعد تعذر القيد إنما هو فيما إذا قلنا بالتقيد من حيث إن المقيد هو القدر المتيقن من المطلق، ولا شك أن الأخذ بالفرد الآخر بعد تعذر القدر المتيقن أيضاً احتياط. ولا ينافي ذلك عدم حصول الامتثال به عند إمكان القدر المتيقن؛ لأن الاحتياط في خلافه حينئذٍ. وفيه: أنه وإن لم يكن بعيداً عن مذاق الجماعة، إلا أنه خلاف التحقيق في وجہ الحمل، كيف! والقول بالاحتياط عند وجود الدليل الكاشف عن الواقع وجوباً مما لم تقف على قائل به، فإن المطلق ليس مجملأً عندهم، بل يعاملون معه معاملة الدليل، كما لا يخفى. فلا وجه لأن يكون ذلك وجهاً لهذه المسألة الافتاقية.

الثاني من الوجهين: أن أفراد المطلق كقولك: «رقبة» تارة؛ تلاحظ من جهة الایمان والکفر، وأخرى: من جهة حال الاختيار والاضطرار، فان هذه أيضاً جهة ملاحظة الإطلاق والتقييد بالنسبة إليها، وتقييد المطلق من جهة لا يستلزم تقييده من جهة أخرى، فإذا فرضنا أن الرقبة قد قيدت بالایمان في إحدى الحالتين فقط، فلا بد من الأخذ بالإطلاق في غير تلك الحالة». مطارح الانظار: ج ٢، ص ٢٧٨ - ٢٧٧.

لأن الاحتياط في خلافه حينئذ.

وردّه الشيخ بأنّ هذا التوجيه وإن لا يكون بعيداً عن مذاق الأصحاب، لكنه خلاف مقتضى الصناعة؛ لأنّ الاحتياط لا تصل النوبة إليه مع وجود الدليل اللغطي الكاشف عن الواقع وعدم إجماله.

ثانيهما: أنّ تقييد الاطلاق الأفرادي لا ينافي بقاء الاطلاق الأحوالى على حاله. ففي المثال تقييد إطلاق دليل المسع بالفرد الشائع لا ينافي بقاء إطلاقه من حيث الاضطرار والاختيار. وإنّ تقييد المسع بباطن اليد إنما هو بلحاظ حال الاختيار دون حال الاضطرار. وعليه فاطلاق الخطاب المزبور باق على حاله في حال الاضطرار.

وقد استحسن الشيخ التوجيه الثاني - من التوجيهين المزبورين - بقوله: «وإذ قد تقرر ذلك

الاطلاق الأفرادي لا
ينافي الاطلاق الأحوالى

نقول: يحتمل أن يكون الموارد التي رجعوا فيها إلى الاطلاق من هذا القبيل». توضيح ذلك يحتاج إلى بيان أمور:

- ١ - إن الخطابات الشرعية - على وزان الخطابات العرفية - ظاهرة في حال الاختيار والتمكن من الامتثال وعدم تعذر مطلقاً؛ سواء تمكّن من جميع الأفراد أو تمكّن من بعضها وعجز عن بعضها الآخر، وذلك بالقرينة العقلية.
- ٢ - ثبوت الاطلاق الأحوالى للخطابات المطلقة بالنسبة إلى حالة التمكن من جميع أفراد طبيعى متعلق الحكم وحالة التمكّن من الاتيان ببعضها. وذلك لتحقق الامتثال باتيان غير المتعذر من أفراد متعلق الحكم أيضاً، فيتمكن المكلّف من أصل الامتثال في كلتيهما.
- ٣ - اختصاص الانصراف إلى الفرد الشائع بحالة التمكن من جميع أفراد

الشايع وغير الشايع. فمع التمكّن من الاتيان بفرد من الشايع يجب الاتيان به؛ امتثالاً للخطاب المطلق المنصرف إليه ومع عدم التمكّن من الشايع ينتفي موضوع الانصراف.

وذلك لأجل التبادر والارتكاز العرفي، وبالقرينة العقلية؛ نظراً إلى انتفاء موضوع الانصراف عند عدم التمكّن من الفرد الشايع.

٤ - ثبوت الاطلاق الأحوالى المزبور للخطاب المطلق عند تعدد الشايع، وشموله لغير الشايع حينئذٍ من غير انصرافٍ؛ نظراً إلى انتفاء موضوع الانصراف بتعدد الفرد الشايع.

٥ - حصول امتثال الخطاب المطلق باتيان الفرد غير الشايع عند تعدد الشايع بدليل ثبوت الاطلاق الأحوالى حينئذٍ. ففي المثال يجب المسح بظهر اليد لأجل ذلك، لا للاطلاق الأفرادي؛ لكي يشكل بانصراف الخطاب عن غير الشايع. والنتيجة في نهاية الشوط: أنّ تقييد آية المسح بالباطن في حال الاختيار، لا ينافي بقاء إطلاقها على حاله في حالة الاضطرار. فلا بد من الأخذ باطلاقها الأحوالى في حال الاضطرار إلى المسح بظهر اليد.

مقتضى ما سبق من ضابطة الحمل في الواجبات،
عدم الفرق بينها وبين المندوبات. ولكن ظاهر

لا يحمل المطلق على
المقييد في المستحبات

كلمات الاصحاب عدم حمل المطلق على المقييد في المستحبات.

وقد وجّه الشيخ^(١) ذلك بما حاصله:

(١) فإنه قال^ع: «إنّ مقتضى ما ذكرنا عدم الفرق بين الواجب والمستحب في الحمل، فإنّ
اللفظ لا دليل فيه على التعدد والأصل قاضٍ بالاتحاد، ومعه يتحقق التنافي فيحمل المطلق
على المقييد.

أن اختلاف مراتب الاستحباب يوجب تأكيد الاستحباب الناشئ من شدة المحبوبية في المقيد، كالأمر المطلق بزيارة الحسين عليه السلام والأمر بزيارته عليه السلام يوم عرفة ويوم عاشوراء بالخصوص. فلا داعي للحمل.

ولايخفى أن هذا الكلام إنما يأتي فيما إذا كان المطلق والمقيد مثبتين؛ لأن تعلق الأمر بفعل شيء في كليهما، دون المختلفين؛ حيث إنه لا مناص من تقيد الخطاب المطلق بدليل المقيد حينئذ وحمل المطلق على غير المقيد من أفراده، بلا فرق بين الواجبات وبين المستحبات.

وكذلك ينبغي أن يأتي في المكرورات؛ لعين ما قال الشيخ الأعظم في المستحبات. وحاصل توجيه ذلك في المكرورات، حمل النهي في المقيد على تأكيد كراهة المولى.

استظره الشیخ البغدادی من کلمات الأصحاب عدم حمل المطلق على المقيد في الوضعيات بقوله: «قد عرفت حکم المطلق والمقيد الواردین في مقام بيان الحکم التکلیفی. وأما حکمه في مقام بيان الأحكام الوضعیة: فالظاهر منهم عدم الحمل»^(١).

ضابطة الجمع بين
المطلق والمقيد
في الوضعيات

→ إلا أن المشهور عدم الحمل. والوجه فيه على المشهور واضح؛ لأن اللفظ ظاهر في التعدد، وإثبات الاتحاد من الخارج موقف على مقدمة عزيزة، وهي القطع بعد تفاوت مراتب تلك الماهية في المطلوبية، وأنّى لك بإثباته! وتحقيقه: أن تعدد الاستحباب كما يكون بتنوع الفعل كذلك يكون بتنوع مراتب محبوبية فعل واحد وقد علمنا بذلك في موارد جمّة، فإذا ورد أمر مطلق بزيارة الحسين عليه السلام ثم ورد أمر آخر بزيارته عليه السلام يوم عرفة لا داعي على الحمل، بل يحمل على زيادة استحبابها في عرفة. / المصدر: ص ٢٨١.

(١) مطروح الأنظار: ج ٢، ص ٢٨٧.

وأما في المختلفين؛ بأن كان المطلوق مثبتاً والمقييد منفياً مع اتحاد متعلق الحكم وسيبه لا مناص من التقيد، بل يرجع لبناً إلى التخصيص بعد استفادة العلوم الاستغرaciي من مطلقات العقود والايقاعات بمقتضى الصناعة. هذا عمدة ما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم^(١) مع تلخيص وتنقیحه.

(١) قال **تيري** في بيان إشكال الفرق بين المقامين والجواب عنه: «أما على المختار: فالإشكال ظاهر الورود، حيث إن اللفظ لا دلالته فيه على شيء سوى المعنى القابل لأنحاء التبدلات، ولا دلالته فيه على شيء من تلك الأنحاء، فاثبات العموم موقوف على دليل آخر من عقل أو نقل. وأما على المشهور: فلا نية غاية ما يلزم من اللفظ والوضع هو العموم البديلي، فيستفاد \Rightarrow

كلام
المحقق الخراساني

يتحصل كلام المحقق الخراساني في أمور:

١- يشترط في الاطلاق عدم انصراف طبيعي الموضوع أو متعلق الحكم إلى بعض أفراد الشائع؛ لأن الانصراف يوجب ظهور المطلق في المنصرف إليه، أو يكون المنصرف إليه متيقناً من الخطاب لو لم يوجب الظهور حسب اختلاف مراتب الانصراف.

قال ^ر: «إنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد والأصناف؛ لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف»^(١).

٢- يمكن أن يكون للمطلق جهات من الشيوع والسريان وكان المتكلم في

→ منه سبيبة فرد واحد على سبيل التخيير، دون العموم الاستغراقي.
والجواب: إن استظرفنا عدم ورود المطلق في مقام البيان فعلى المختار لا وجه لعدم الحمل ولا نقول به ولا ضير فيه. وإن استظرفنا وروده في مقامه فالفرق إنما جاء من خصوص الحكم والمحمول فإن المحمولات مختلفة جداً. فتارةً يكون ثبوت المحمول للموضوع على وجه التخيير مفيداً في مقام البيان كالوجوب، فـثبوته لما هو محمول له - كالصلة - على وتارةً يكون ثبوته له على وجه العموم مفيداً وعلى وجه التخيير لا يعده مفيداً، وهو ينافي كونه في مقام البيان والإفادة فيصرف بحكم العقل والعادة إلى العموم. مثل السبيبة والمانعية ونحوهما من الأمور التي لا وجه للإخبار بشبوتها على وجه التخيير والاجمال في مقام البيان من غير فرق في ذلك بين المذهبين؛ لأن العموم الاستغراقي غير معنى اللفظ على المشهور أيضاً، هذا هووجه في فهم العرف من الخطابات المذكورة العموم أيضاً. / مطارح الأنوار: ج ٢، ص ٢٨٧ - ٢٨٨. ولا يخفى أن مراد الشيخ من قوله: «فعلى المختار لا وجه لعدم الحمل» أن لنظر المطلق حيث وضع للماهية المهملة بناءً على المختار لا يستفاد التعدد من الخطاب والأصل عدمه بلا فرق في ذلك بين ما لو أحرز كون المتكلم في مقام البيان وبين عدم إحرازه. وقوله: «لا وجه لعدم الحمل» كان الأصح أن يقول لا إشكال في عدم الحمل، لأن الحمل فرع كون المطلق في مقام البيان.

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٨٨

مقام بيان بعض تلك الجهات. فلا ينعقد الإطلاق حينئذ للكلام إلا بلحاظ الجهة التي يكون المتكلم في مقام بيان تلك الجهة، إلا إذا كان بين الجهات ملازمة شرعاً أو عقلاً. وقد سبق بيان وجه ذلك وأمثاله، فراجع^(١).

ولايخفى أن هاتين النكتتين قد صرّح بها الشيخ الأعظم ببيان جامع،

فلم يأت المحقق الخراساني بشيءٍ جديدٍ إلى هنا.

٣- المطلق والمقييد إذا اتحد فيما متعلق الحكم وسببه، لا إشكال في وجوب الحمل والتقييد فيما إذا كانوا مختلفين في النفي والاثبات، كقوله: «إن ظاهرت اعتق رقبة» و «إن ظاهرت اعتق رقبة مؤمنة». وأما إذا كانوا متواافقين، فالمشهور بالحمل والتقييد؛ معللاً بأن ذلك جمع بين الدليلين وأنه أولى.

واشكُ علىَيهِ بامكان الجمع بحمل المقييد على الاستحباب.

وَرُدَّ ذلك بـأنَّ حمل صيغة الأمر على الاستحباب تصرف في اللفظ والتقييد تصرف في معنى المطلق، مبتنياً على زعم وروده في مقام بيان تمام المراد وتجزده عن القيد، وهو منتف بعد الإطلاع على القيد، فلا إطلاق حتى يستلزم تصرفًا. وهذا بخلاف حمل الأمر في المقييد على الاستحباب^(٢).

(١) قال **بيهقي**: «يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان وارداً في مقام البيان من جهة منها وفي مقام الاتهام والاجمال من أخرى، فلابدّ في حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بقصد البيان من تلك الجهة. ولا يكفي كونه بقصده من جهة أخرى، إلا إذا كان بينهما ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادةً كما لا يخفى». كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٨٩.

(٢) قال **بيهقي**: «إذا ورد مطلق ومقييد متناقضين: فاما يكونان مختلفين في الاثبات والنفي، وأما يكونان متواافقين.

فإن كانوا مختلفين مثل اعتق رقبة ولا تعنق رقبة كافرة فلا إشكال في التقييد.

وإن كانوا متواافقين، فالمشهور بهما الحمل والتقييد.

ولا يخفى أنَّ هذا الجواب من الشيخ الأعظم، كما سبق آنفًا.

ولكن ناقش صاحب الكفاية^(١) في هذا الجواب بوجهين:

أحدهما: أنَّ التقييد أيضًا تصرف في المطلق؛ لأنَّ لا يكشف عن عدم ورود المطلق في مقام البيان كما يظهر من الشيخ، بل إنَّما يكشف عن عدم كون ظاهر المطلق مراداً جدّياً.

ثانيهما: إنَّ حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لا يوجب التجوز كما يظهر من الشيخ؛ لأنَّ الأمر فيه استعمل في الإيجاب كما في المطلق، لكنه يحمل على أفضل أفراد الواجب؛ لما فيه من ملاك الرجحان، لا بمعنى المستحب الجائز تركه. ثم وجَّه ما ذهب إليه المشهور - من الحمل والتقييد - بأنَّ ظهور إطلاق صيغة أمر المقيد في التعين أقوى من ظهور المطلق في إطلاقه. فانه قال^(٢):

→ وقد استدلَّ بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى. وقد أورد عليه بامكان الجمع على وجه آخر مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب. وردَّ عليه بأنَّ التقييد ليس تصرفًا في معنى اللفظ وإنَّما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى اقتضاه تجرُّده عن القيد مع تخيل وروده في مقام بيان المراد وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفًا فلا يعارض ذلك بالتصريح في المقيد بحمل أمره على الاستحباب». / كفاية الاصول: ج ١، ص ٣٨٩ - ٣٩٢.

(١) قال^(٣): وأنت خبير بأنَّ التقييد أيضًا يكون تصرفًا في المطلق؛ لما عرفت من أنَّ الظفر بالمقيد لا يكون كافياً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الاطلاق - الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة - بمراد جدّي، غاية الأمر أنَّ التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه، مع أنَّ حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزًا فيه، فإنه في الحقيقة مستعمل في الإيجاب، فإنَّ المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبًا فعلاً ضرورة أنَّ ملاكه لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضي وجوده نعم فيما إذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل كان من التوفيق بينهما حمله على أنَّه سبق في مقام الاهتمام على خلاف مقتضى الأصل». / كفاية الاصول: ص ٣٩٢ - ٣٩٣.

«ولعل وجه التقيد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في إطلاقه»^(١).

ثم نفي^(٢) الفرق بين سائر صور المطلق والمقييد، من كونهما مثبتتين أو منفيتين، ولا بين استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب، أو من غيرها، من قرينة حال أو مقام، بعد فرض اتحاد التكليف حصول والتنافي بين الدليلين وكذا نفي الفرق بين الوضعيّات وبين التكليفيات في لزوم الحمل والتقييد.

٤- يختلف مقتضى مقدمات الحكمة بحسب اختلاف المقدمات^(٣).

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٩٣.

(٢) قال **مكيّف**: «ثم إنّ الظاهر أنّه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيّين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره من قرينة حال أو مقام حسبما يقتضيه النظر فليتبدّر».

تبنيه: لفارق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي وفي بيان الحكم الوضعي، فإذا ورد مثلاً أنّ البيع سبب وأنّ البيع الكذائي سبب وعلم أنّ مراده إما البيع على إطلاقه أو البيع الخاص فلابدّ من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل التقييد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه كما هو ليس بعيد». / كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٩٣ - ٣٩٥.

(٣) قال **مكيّف**: «إنّ قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف بحسب اختلاف المقامات فإنّها تارة يكون حملها على العموم البديلي وأخرى على العموم الاستيعابي وثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الآثار والأحكام كما هو الحال في سائر القرآن بلا كلام فالحكمة في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيني النفسي فإنّ اراده غيره تحتاج إلى مزيد بيان ولا معنى لراده الشابع فيه فلا محicus عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدق البيان كما أنها قد تقتضي العموم الاستيعابي كما في أحل الله البيع وحرّم الربّا إذا أراده البيع مهملاً أو مجلاً تنافي ما هو المفروض من كونه بصدق البيان وإرادة العموم البديلي لا تناسب المقام ولا مجال لاحتمال إرادة البيع اختياره المكلف أي بيّع كان مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق ولا يصحّ قياسه على ما إذا أخذ في متعلق الأمر فإنّ العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن ارادته وارادة غير العموم البديلي وإن كانت ممكناً إلا أنها منافية للحكمة وكون المطلق بصدق البيان». / كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٩٥ - ٣٩٧.

فتـارـة: تـقتـضـي الشـيـوـع وـالـعـومـ الـبـدـلي كـمـاـ لـو أـخـذـ الـاطـلاقـ فـيـ مـتـعـاـلـ الـأـمـرـينـ، كـالـأـمـثـلـةـ المـتـقـدـمـةـ، فـلـاـ يـمـكـنـ فـيـ إـرـادـةـ الـعـومـ الـاستـيـعـابـيـ.

وـأـخـرـىـ: تـقتـضـيـ الـعـومـ الـاستـيـعـابـيـ كـمـاـ فـيـ قـوـلـهـ: «أـحـلـ اللهـ الـبـيـعـ وـحـرـمـ الـرـبـاـ»ـ حـيـثـ لـاـ مـعـنـىـ لـلـعـومـ الـبـدـليـ فـيـ تـشـرـيـعـ الـحـلـيـةـ وـالـحـرـمـةـ فـيـ الـمـعـاـمـلـاتـ.

وـثـالـثـةـ: تـقتـضـيـ التـعـيـيـنـيـ وـالـاـخـتـصـاصـ، كـمـاـ فـيـ إـطـلاـقـ صـيـغـةـ الـأـمـرـ فـيـ خـطـابـيـ الـمـطـلـقـ وـالـقـيـدـ بـالـقـيـاسـ إـلـىـ نـوـعـ الـوـجـوبـ؛ـ حـيـثـ يـقـضـيـ كـوـنـ الـمـرـادـ خـصـوـصـ الـوـجـوبـ التـعـيـيـنـيـ الـعـيـنـيـ النـفـسـيـ،ـ وـإـرـادـةـ غـيـرـ ذـلـكـ بـحـاجـةـ إـلـىـ بـيـانـ زـائـدـ،ـ كـمـاـ قـرـرـ فـيـ مـحـلـهـ.

هـذـاـ مـحـصـلـ كـلـامـ الـمـحـقـقـ الـخـرـاسـانـيـ فـيـ الـمـقـامـ وـمـلـخـصـهـ،ـ مـعـ تـحـرـيرـ مـنـاـ.

نـقـدـ كـلـامـ
الـمـحـقـقـ الـخـرـاسـانـيـ
وـبـيـانـ مـقـتضـيـ التـحـقـيقـ

ولـكـنـ يـرـدـ عـلـيـهـ أـلـاـ:ـ عـدـمـ كـوـنـ التـقـيـيـدـ تـصـرـفـاـ فـيـ الـمـطـلـقـ.ـ وـذـلـكـ لـعـدـمـ كـوـنـ دـلـالـةـ الـخـطـابـ الـمـطـلـقـ عـلـىـ الـاطـلاقـ وـالـشـيـوـعـ الـبـدـليـ بـالـوـضـعـ،ـ بـلـ إـنـّـمـاـ هـيـ بـمـعـونـةـ مـقـدـمـاتـ الـحـكـمـةـ الـتـيـ مـنـهـاـ عـدـمـ وـجـودـ الـقـيـدـ.ـ وـمـعـ مـجـيـءـ الـقـيـدـ وـالـعـلـمـ بـهـ لـاـ تـتـمـ الـمـقـدـمـاتـ،ـ فـلـاـ يـنـعـدـ لـلـمـطـلـقـ حـيـنـئـ ظـهـورـاـ فـيـ الـاطـلاقـ حـتـىـ يـتـصـرـفـ فـيـ ظـهـورـهـ.ـ وـذـلـكـ لـأـنـ الـظـهـورـ لـاـ يـنـعـدـ لـلـخـطـابـ،ـ إـلـاـ بـحـسـبـ الـمـدـلـولـ الـجـدـيـ.ـ وـالـكـاـشـفـ عـنـ الـمـرـادـ الـجـدـيـ إـنـّـمـاـ هـوـ الـقـيـدـ،ـ فـمـعـ الـعـلـمـ بـهـ لـاـ يـنـعـدـ لـلـمـطـلـقـ ظـهـورـ إـلـاـ فـيـ غـيـرـ الـقـيـدـ مـنـ أـفـرـادـهـ.ـ وـلـاـ يـتـأـخـرـ الـاطـلاقـ عـلـىـ الـقـيـدـ عـلـىـ الـعـلـمـ بـالـمـطـلـقـ بـفـصـلـ زـمـانـ؛ـ لـكـيـ تـتـمـ الـمـقـدـمـاتـ فـيـ الـمـطـلـقـ وـيـنـعـدـ إـطـلاـقـهـ،ـ بـلـ الـفـقـيـهـ يـطـلـعـ عـلـيـهـمـاـ مـعـاـ بـعـدـ تـدوـيـنـ جـمـيعـ الـأـخـبـارـ وـتـدوـيـنـهـاـ فـيـ مـظـانـهـاـ.ـ فـلـاـ يـزالـ يـمـنـعـ دـلـيلـ الـقـيـدـ عـنـ تـامـيـةـ الـمـقـدـمـاتـ فـيـ دـلـيلـ الـمـطـلـقـ وـعـنـ انـعـقـادـ الـاطـلاقـ لـهـ.

وـثـانـيـاـ:ـ أـنـ أـصـالـةـ التـعـيـيـنـيـ فـيـ صـيـغـةـ الـأـمـرـ إـنـّـمـاـ هـوـ مـقـتضـيـ أـصـالـةـ الـاطـلاقـ

الجارية في صيغة الأمر. وهي تبني أيضاً على مقدمات الحكمة التي منها عدم وجود القرينة على التخيير بين أفراد المطلق. ولاريب في كون إطلاق الخطاب المطلق قرينة على ذلك. ولما كان الخطاب المقيد مسبوقاً بالمطلق، فهو محفوف بالقرينة الدالة على التخيير ومن هنا تمنع عن جريان أصالة الإطلاق - المقتضية للتعيين - في صيغة الأمر الواردة في الخطاب المقيد.

وحascal الكلام: إن إطلاق الصيغة في المقيد لا يقتضي التعينية؛ لفرض قرينية الخطاب المطلق على التخيير وهي تمنع عن انعقاد إطلاق الصيغة في المقيد. وإنما ينعقد إطلاقها إذا لم تكن هناك قرينة على التخيير. فاتضح بهذا البيان أنَّ ما ادعاه في الكفاية من أقوائية ظهور إطلاق الصيغة في التعينية مما لا أساس له.

وثالثاً: إنَّ ما فرض من دوران الأمر بين سببية مطلق البيع أو البيع المقيد وتعيين التقييد بتقديم ظهور دليل المقيد في دخل القيد لو كان ظهوره أقوى، مما لا يمكن المساعدة عليه ما لم يكن لدليل المقيد مفهوماً حتى ينتفي دخل البيع المجرد عن القيد في السببية للملك، كما هو المفروض لفرض كون الكلام في المثبتين.

ورابعاً: إنَّ ما قال من عدم كون الاستحباب في المقام بمعنى جائز الترك، بل بمعنى أفضل أفراد الواجب، كصلة الجماعة، وإن لا يخلو من وجہ من حيث كون المقيد من أفراد الواجب، إلا أنه من حيث اتصافه بالقيد لما جاز تركه، يكون كسائر المستحبات، كما أنه اتصف بالاستحباب من أجل هذه الجهة.

ولكن هاهنا نكتة وهي ملائمة حمل المقيد على أفضل أفراد المطلق، مع الأصل اللغطي، وهو كون المطلق تمام مراد المتكلّم بعد عدم ثبوت المفهوم للمقيد، كما هو مفروض الكلام في المثبتين.

فالـمـتـعـيـنـ إـذـاـ عـدـمـ الـحـمـلـ وـالـقـيـيدـ وـحـمـلـ الـمـقـيـدـ عـلـىـ أـفـضـلـ الـأـفـرـادـ وـهـوـ مـلـائـمـ لـوـحـدـةـ التـكـلـيفـ كـمـالـ الـمـلـائـمـةـ ؛ ضـرـورـةـ عـدـمـ مـنـافـاتـهـ لـأـفـضـلـيـةـ بـعـضـ أـفـرـادـ الـمـكـلـفـ بـهـ.

فـتـحـصـلـ أـنـ الـمـتـعـيـنـ حـمـلـ الـمـقـيـدـ فـيـ الـمـثـبـتـيـنـ عـلـىـ أـفـضـلـ الـأـفـرـادـ ؛ لـثـلـاثـ تـلـزـمـ لـغـوـيـةـ ذـكـرـ الـقـيـدـ. وـبـذـلـكـ يـجـتنـبـ عـنـ مـحـذـورـ نـسـبـةـ صـدـورـ الـلـغـوـ إـلـىـ الشـارـعـ الـحـكـيمـ.

وـخـامـسـاـ: إـنـ مـاـ ذـكـرـهـ مـنـ الـوـجـوهـ الـثـلـاثـةـ مـنـ كـيـفـيـةـ إـفـادـةـ الـخـطـابـ الـمـطـلـقـ مـنـ الـبـدـلـيـةـ وـالـاسـتـغـرـاقـيـةـ وـالـتـعـيـنـيـةـ الـنـفـسـيـةـ الـعـيـنـيـةـ، يـرـدـ عـلـيـهـ أـنـ الـوـجـهـ الـأـخـيـرـ لـأـرـبـطـ لـهـ بـالـمـطـلـقـ وـالـمـقـيـدـ بـلـ إـنـّـمـاـ هوـ مـقـتضـىـ إـطـلاقـ صـيـفـةـ الـأـمـرـ، بـلـافـرـقـ بـيـنـ الـمـطـلـقـ وـالـمـقـيـدـ وـلـاـ بـيـنـ الـعـامـ وـالـخـاصـ وـلـاـ غـيـرـ ذـلـكـ مـنـ أـنـحـاءـ الـخـطـابـاتـ، وـهـذـاـ بـخـلـافـ الـبـدـلـيـةـ وـالـاسـتـغـرـاقـيـةـ لـأـخـتـصـاصـ الـأـقـلـ بـمـطـلـقـاتـ الـتـكـلـيفـيـاتـ، وـالـثـانـيـ بـمـطـلـقـاتـ الـوـضـعـيـاتـ.

وـأـمـاـ الـوـجـهـانـ الـأـولـانـ، فـالـأـقـلـ مـنـهـمـ يـأـتـيـ فـيـ مـطـلـقـاتـ الـاحـکـامـ الـتـكـلـيفـيـةـ وـالـثـانـيـ إـنـّـمـاـ يـأـتـيـ فـيـ الـوـضـعـيـاتـ كـمـاـ مـتـلـ لـهـمـاـ بـذـلـكـ فـيـ الـكـفـاـيـةـ. وـهـذـاـ عـيـنـ مـاـ جـاءـ فـيـ كـلـامـ الشـيـخـ الـأـعـظـمـ بـبـيـانـ جـامـعـ دـقـيقـ. فـلـمـ يـأـتـيـ الـمـحـقـقـ الـخـرـاسـانـيـ فـيـ هـذـاـ الـمـجـالـ أـيـضـاـ بـشـيـءـ جـدـيدـ.

التطبيقات الفقهية

- ١ - وجوب الإنفاق على الزوجة المطلقة قبل تعيين المهر والدخول.
- ٢ - الدخول في صلاة المغرب بمجرد استئثار القرص.
- ٣ - مسألة عتق الرقبة في الكفارات.
- ٤ - مسألة اختصاص الحبوة بالولد الأكبر.
- ٥ - إطلاق النصوص الآمرة بخمس تكبيرات.
- ٦ - اعتبار ضرب باطن اليد في التيم.

قاعدة المطلق والمقيّد أكثر ابتلاءً من سائر القواعد الأصولية في الفقه، ولها موارد لا تحصى في مختلف الفروع الفقهية من أول الطهارة إلى آخر الديات. وها هنا نكتفي بذكر نماذج منها مماله أهمية من جهة غرض هذا العلم.

فمن هذه الفروع وجوب المتعة على الزوج إذا طلق زوجته قبل الدخول بها ولم يسم لها مهراً. والمقصود من المتعة ما تتمتع به النساء من المال. وقد دل على ذلك قوله تعالى: «لَا جَنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةٌ وَمَتَعْوِهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُفْتَرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًا عَلَى

وجوب الإنفاق على
الزوجة المطلقة قبل
تعيين المهر والدخول

المحسنين»^(١).

المقصود من الفريضة في هذه الآية الصداق ومن «متعوهن» إيجاب إعطاء المتعة؛ أي إعطاء ما تمتّع به الزوجة من المال.

وقد أفتى الفقهاء بوجوب إعطاء المتعة على الزوج للزوجة إذا طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً بقدر وسعه؛ استناداً إلى هذه الآية.

وقد ذكر ابن ادريس المرجع في تعين مقدار المتعة العرف الشرعي لو كانت لهم سيرة مستقرة في ذلك، وإلا فالعرف العام. وعلل ذلك بأن مطلاقات الخطابات الشرعية يجب تقييدها بنظر أهل العرف. ومقصوده من ذلك الأمور والمواضيعات العرفية التي لم يرد من الشارع فيها تحديد بالخصوص في النصوص.

ويعلم من كلامه عدم انحصار المقيد في الدليل اللغطي وأن الانصراف إلى المتعارف أيضاً من المقيدات.

قال ^{عليه السلام}: «ومتى طلق الانسان زوجته قبل الدخول بها ولم يكن قد سمي لها مهراً، كان عليه أن يمتعها إن كان موسراً بجازية أو دابة أو عشرة دنانير على قدر حاله وزمانه وعادة أمثاله... وإن كان فقيراً فبدون ذلك...؛ لأن الله تعالى قال: ومتّعوهن على الموضع قدره... فالمرجع في ذلك إلى العرف؛ لأن الخطاب إذا أطلق رُجع في تقييده إلى عرف الشرع إن وجد، وإلا يرجع إلى عرف العادة إن وجد، وإلا يرجع إلى عرف اللغة، فالمقتدم عرف الشرع»^(٢).

ويستفاد من كلامه أن الانصراف من المقيدات؛ حيث جعله مرجعاً لتقدير إطلاق الخطاب. لكنه خلاف ما جرى عليه الاصطلاح بين الأصوليين في هذا العلم، بل الانصراف مانع من انعقاد الإطلاق حتى بلحاظ المدلول الاستعمالي،

(٢) السرائر: ج ٢، ص ٥٨٣.

(١) البقرة: ٢٣٦.

كما عرفت من كلام الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني؛ حيث جعلا عدم الانصراف شرطاً للحمل والتقييد.
والسرّ فيه: أن الانصراف لمّا كان مانعاً من انعقاد الاطلاق، لاتصل التوبة معه إلى الحمل والتقييد.

ومنها: إطلاق ما دل من النصوص على اعتبار غيوبه قرص الشمس في جواز صلاة المغرب.

الدخول في صلاة المغرب
بمجرد استئنار القرص

فإن إطلاق هذه النصوص يقتضي جواز الدخول في صلاة المغرب سواء ذهبت الحمرة المشرقة وجاوزت عن قمة الرأس إلى طرف المغرب، أم لا؟
ولكن قد قيد الأصحاب بإطلاق هذه النصوص بما دلّ على اشتراط ذهاب الحمرة المشرقة في جواز صلاة المغرب؛ حملأ للمطلق على المقييد، كما صرّح بذلك الشهيد الأول في الذكرى بقوله: «كل خبر فيه غيوبه القرص محمول على ذهاب الحمرة؛ حملأ للمطلق على المقييد»^(١).

ومنها: مسألة عتق الرقبة في الكفارات.
قال في المسالك: «اتفق العلماء على اشتراط الإيمان في المملوك الذي يعتقد عن كفاررة القتل بقوله تعالى: في كفاررة قتل الخطأ: «فتحرير رقبة مؤمنة» - وحملوا الكفاررة الواجبة في قتل العمد عليه، لاتحاد جنس السبب وهو القتل. واختلفوا في اشتراطه في باقي الكفارات حيث يجب فيها العتق.
فالأكثر على الاشتراط؛ حملأ للمطلق على المقييد وإن اختلف السبب، على ما ي قوله جمع من الأصوليين.

مسألة عتق
الرقبة في الكفارات

(١) الذكرى: ص ١٢٠.

ولرواية سيف بن عميرة عن الصادق عليه السلام: سأله أيجوز للمسلم أن يعتق مملوكاً مشركاً؟ قال: لا.

ولقوله تعالى: «ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون» والكافر خبيث، والكافرة إنفاق، والنهي يدل على الفساد.

ولأن الذمة مشغولة بالعتق يقيناً، وبدون المؤمن لا يخرج عن عهدة التكليف يقيناً، فلا يجزئ في رفع ما وجب باليقين إلا اليقين.

وفي الكل نظر: أما الأول، فلأن الجمع بين المطلق والمقييد إنما يجب حيث يحصل التنافي بينهما، وذلك مع اتحاد السبب، لا مع اختلافه؛ إذ لا مذافاة بين أن يقول الشارع: أعتق رقبة مؤمنة في كفارة القتل ولا تجزئ الكافرة. وبين قوله في كفارة الظهار ونحوها: تجزئ الكافرة.

والقول بوجوب حمل المطلق على المقييد مع اختلاف السبب قد تبين ضعفه في الأصول. وهؤلاء المحققون القائلون باشتراط الإيمان مطلقاً لا يقولون بذلك القول، وإنما مشوا فيه هنا مع قائله.

ولايخفى أنّ مانسبه إلى الأكثر إنما هو في خصوص مسألة الكفارة بالعتق، لا مطلق موارد تعدد السبب. ولعل الوجه فيه دلالة بعض النصوص والآيات بالخصوص. ولا سيما مع اتحاد جنس السبب في قتل الخطأ والعمد؛ حيث يوهم اتحاد السبب. لما عرفت من تصريح الأصحاب بأنّ المشهور عدم الحمل عند اختلاف السبب، وإنما حكم المشهور بالحمل مع اتحاد المتعلق والسبب.

ومنها: حمل إطلاق ما دل على اختصاص الحبوة
بابن الميت على صورة عدم تعدد الأبن، بقرينة ما دل
على اختصاصها بأكبر أولاد الذكور الظاهر في صورة تعدد الأبن لظهور
التفضيل في صورة التعدد؛ حيث لا يتصور التفضيل في صورة الاتحاد.

مسألة اختصاص
الحبوة بالولد الأكبر

بيان ذلك: أن الطائفة الأولى مطلقة شاملة لصورتي تعدد الابن واتحاده، ولكن الثانية منصرفة إلى صورة التعدد؛ لأن التفضيل فرع التعدد والمشاركة في الأصل، فلا معنى لفرض أكبر أولاد الذكور في فرض وجود ابن واحد للميت، سواءً كان له أولاد الإناث، أم لا. فإذا صار مقيداً بصورة التعدد، يحمل إطلاق دليل ملكية الحبوة للابن على صورة الاتحاد، كما أشار إليه في المسالك بقوله: «أما اعتبار الأكبر فأكثر الروايات ناطقة به وهو يتحقق مع التعدد، ويشكل مع الاتحاد، لأن أفعل التفضيل يقتضي مشاركاً في أصل الفعل، ولكن في رواية شعيب ورواية الفضلاء أنها لابنه فيشمل المتّحد، ويحمل على الأكبر مع التعدد حملاً للمطلق على المقييد».^(١)

ونظيره جاء في كلام المحقق النراقي^(٢).

وحاصل الكلام في تقريب الحمل والتقييد في هذا الفرع أن هناك طائفتين من النصوص، الأولى: ما دلّ على اختصاص الحبوة بالابن مطلقاً، سواءً تعدد الابن أو اتحد. ومقتضى إطلاقها عند التعدد إعطاء الحبوة إلى كل واحد من الأبناء خرج بالقرعة أو القسمة بينهم بالسوية بمقتضى قاعدة العدل والانصاف. الثانية: ما دلّ على اختصاص الحبوة بأكبر أولاد الذكور. ولما كانت هذه الطائفة منصرفة إلى صورة التعدد بقرينة التفضيل، لا محالة تكون مقيدة؛ لأن يقول مثلاً: إذا تعدد الابن تختص الحبوة بأكبر أولاد الذكور. ومن هنا تكون الطائفة الثانية مقيدة.

ومقتضى القاعدة الأخذ باطلاق الطائفة الأولى في صورة اتحاد الابن، وحملها في صورة التعدد على الطائفة الثانية؛ بأن يقال: إن المراد من الابن حينئذٍ هو أكبر أولاد الذكور، فيحكم باختصاص الحبوة به.

(١) مسالك الأفهام: ج ١٣، ص ١٣٢.

(٢) مستند الشيعة: ج ١٩، ص ٢٢٢.

إطلاق النصوص
الأمرة بخـس تكـبـيرـات

منها: إطلاق النصوص الآمرة بخمس تكبيرات في
الصلـاة عـلـى الـمـيـت مـن دـوـن تـعـرـض لـلـدـعـاء فـي

أثـنـائـهـا مـع كـوـنـهـا فـي مـقـامـ الـبـيـانـ.

فـانـهـا باطـلـاقـهـا تـفـي وـجـوبـ الـأـدـعـيـةـ المـأـثـورـةـ فـي خـلـالـ التـكـبـيرـاتـ. وـمـنـ هـنـاـ
أـفـتـىـ الـمـحـقـقـ فـيـ الشـرـايـعـ صـرـيـحـاـ وـفـيـ النـافـعـ ظـاهـرـاـ باـسـتـحـبـابـ الدـعـاءـ.
ولـكـنـ الـمـشـهـورـ أـفـتوـاـ بـوـجـوبـ الـأـدـعـيـةـ. وـقـدـ وـجـهـ صـاحـبـ الـحـدـائـقـ ذـلـكـ
بـحـلـ الـمـطـلـقـاتـ الـمـزـبـورـةـ عـلـىـ النـصـوـصـ الـآـمـرـةـ بـالـأـدـعـيـةـ فـيـ خـلـالـ التـكـبـيرـاتـ،
حـمـلاـ لـلـمـطـلـقـ عـلـىـ الـمـقـيـدـ مـعـ وـحدـةـ الـمـتـعـلـقـ وـالـسـبـبـ.

قال ^{رض}: «المشهور بين الأصحاب وجوب الدعاء بين التكبيرات، بل قال في
الذكرى أن الأصحاب بأجمعهم يذكرون ذلك في كيفية الصلاة كابني بابويه
والجعفي والشیخین وأتباعهما وابن إدريس. ولم يصرح أحد منهم بتدبر
الأذكار. والمذكور في بيان الواجب ظاهره الوجوب. وذهب المحقق في الشرائع
صريحاً وفي النافع ظاهراً إلى الاستحباب. والأظهر الأول: لوقوع الأمر به في
الأخبار المتکاثرة الآتية في المقام، ووقوع ذلك في بيان كيفية الواجب، كما في
رواية أبي بصير أنها خمس تكبيرات بينهنْ أربع صلوات.

ولم نقف لما ذكره المحقق على مستند واضح، إلا أنه قال السيد السندي في
المدارك: وربما كان مستند لإطلاق الروايات -المتضمنة لأن الصلاة على الميت
خمس تكبيرات - الواردة في مقام البيان الدالة بظاهرها على عدم وجوب ما عدا
ذلك. انتهى. أقول: ومن الأخبار المشار إليها ما رواه عبدالله بن سنان في
الصحيح عن أبي عبدالله ^{رض} قال التكبير على الميت خمس تكبيرات، وفي معناها غيرها.
وأنت خبير بأن إطلاق هذه الأخبار يجب تقييده بما أشرنا إليه من تلك
الأخبار حملأ للمطلق على المقيد، كما هي القاعدة المسلمة بينهم.

وما ذكره من كون هذه الأخبار واردة في مقام البيان، يمكن أن يجاب عنه بعد الالغامض عما ذكرنا بأنه من الجائز أن المراد إنما هو بيان كمية التكبير؛ لوقوع الاختلاف فيه بين الخاصة وال العامة، لا بيان كيفية الصلاة كما ادعاه. وظاهر صاحب المدارك - حيث نقل الحجة المذكورة للمحقق ولم يطعن فيها بشيء - الجمود عليها. وفيه ما عرفت^(١).

ولا يخفى ما في ذيل كلام صاحب الحدائق؛ حيث استوحيش عن كون الطائفة الأولى في مقام بيان كيفية الصلاة.

وذلك أنه لا وجه للاستيحاش المزبور؛ لأن غاية ما يلزم من كونها في مقام بيان ذلك تمامية إطلاقها. ولا إشكال في تقييد المطلق وحمله على المقييد إذا كان للمقييد مفهوماً، كما يفهم من قوله عليه السلام: «إنها خمس تكبيرات بينهن أربع صلوات» بدلالة مفهوم التحديد.

نعم عدم كونها في مقام البيان يصلح لنفي الإطلاق من جهة كيفية الصلاة وقراءة الأدعية خاللها. فحينئذ لا تنافي بين الدليلين حتى تصل النوبة إلى الحمل.

ومنها: مسألة ضرب باطن اليدين على الأرض وعدم جواز الاكتفاء بالوضع؛ حملأ لمطلقات الأمر بالوضع

اعتبار ضرب باطن
اليد في التيم

على ما أمر فيه بالضرب؛ كما عليه المشهور. وفي ذلك بحث قد أجاد السيد الحكيم في بيان ذلك بقوله:

«في كشف اللثام نسبة ذلك إلى المشهور: وفي الذكرى: نسبته إلى معظم عبارات الأصحاب، للأمر به بالضرب في أكثر النصوص، وهو ظاهر في الوجوب، فيجب حمل ما دل من النصوص على الاكتفاء بالوضع عليه؛ حملأ

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٠، ص ٤٠٤ - ٤٠٣.

للمطلق على المقيد؛ لأنَّ الظاهر أنَّ الضرب أخص مفهوماً من الوضع، ف تكون النسبة بين الدليلين هي النسبة بين المقيد والمطلق.

فما في ظاهر الشرائع والقواعد وحكي عن الشهيد في الذكرى والدروس واختاره المحقق الثاني في جامع المقاصد وحاشية الارشاد من الاكتفاء بالوضع وتبعها الأردبيلي وغيره، ضعيف.

قال في جامع المقاصد: واختلاف الأخبار وعبارات الأصحاب في التعبير بالضرب والوضع يدل على أنَّ المراد بهما واحد فلا يشترط في حصول مسمى الضرب كونه بدفع واعتماد كما هو المتعارف.

وما ذكره خلاف قاعدة حمل المطلق على المقيد، اللهم إلا أن يكون مراده أنَّ الوضع المماسة بغير دفع واعتماد، فيكون المفهومان متبادرتين، فيكون الجمع بين دليلهما بالتخدير. لكن المبني المذكور ضعيف؛ لأنَّ خلاف المفهوم منهما عرفاً، ولذا يتوجه من اقتصر على التعبير بالوضع، المنع من الدفع والاعتماد»^(١). ولا يخفى أنَّ المعنى المتبادر من ضرب اليد غير المعنى المتبادر من وضعها؛ لأنَّه جعل اليد على الأرض ومساحتها بغير دفع وضرب، فما قال السيد الحكيم من ضعف المبني محل تأمل. وبناءً على تباين المعنيين يجوز كُلُّ من الضرب والدفع. فعلى فرض صحة سند ما دلَّ على كفاية الوضع يُقوِي جوازه والحكم بالتخدير بينه وبين الضرب.

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة في مختلف أبواب الفقه، مما لا يُحصى، فقد اختلفت فيها الخطابات والنصوص الواردة إطلاقاً وتقيداً. وقد وقع البحوث ومناقشات كثيرة عميقية في تقيد مطلقات تلك النصوص بمقيداتها بما لا يسع المقام التعرُض إليها.

(١) مستمسك العروة: ج ٤، ص ٤٠٣ - ٤٠٢

«قاعدة»

«المجمل والمبيّن»

- تعريف المجمل والمبيّن
- التطبيقات الفقهية



التعريف والأقسام

- ١ - تعريف المجمل والمبيّن والفرق بينه وبين النص.
- ٢ - إعطاء الضابطة في المجمل والمبيّن.
- ٣ - أقسام النص وألفاظه.
- ٤ - كلام المحقق في أقسام المبيّن ومناشئ الاجمال.
- ٥ - ما اختلف في إجماليه من الصيغ والألفاظ.
- ٦ - مقتضى التحقيق في مفاد لفظة «لا».

تعريف المجمل والمبيّن
والفرق بينه وبين
النص

المجمل: ما لم تتضح دلالته ولم يعلم المراد منه.
وإن شئت فقل: ما لا ظهر له. وبعبارة ثالثة:
ما لا دلالة له على مراد المتكلّم في الألفاظ ومراد
الفاعل في الأفعال. ومقابلة المبيّن.

فالجمل والمبيّن يأتيان في كل من اللفظ والفعل، فلا يختصان باللفظ.
والنص هو الكلام الظاهر في معناه، من دون تناول لغير مورد الكلام،
بخلاف المبيّن؛ فإنه أعم من المتناول لغير مورد الكلام.
قال المحقق: «والنص هو الكلام الذي يظهر إفادته لمعناه. ولا يتناول أكثر
ما هو مقول فيه»^(١).

(١) معارج الأصول: ص ١٥٣.

اعطاء الضابطة
في المجمل
والعيين

ولقد أجاد شيخ الطائفة في إعطاء الضابطة لتمييز
المجمل والعيين من الأفعال^(١).

حاصل كلامه: أن الفعل إذا علم وجه وقوعه - بانه وقع
على وجه الوجوب والتذب أو الإباحة - فهو مبين لا يحتاج إلى بيان. وما أعلم
أصل وقوعه ولم يعلم وجه وقوعه، مجمل تحتاج إلى البيان.

ومثل للاول بما إذا روي أن النبي ﷺ صلّى بأذان وإقامة يعلم أن المراد
صلوة الفريضة لأن الاذان والإقامة من خصوصيات الفريضة لا النافلة.

وللثاني: ما لو رؤي أنه ﷺ توضأً ومسح على رأسه، ولم يعلم أنه ﷺ مسح
ببقية النداوة أو بماءِ جديٍ فلا يعلم أحدهما إلا ببيان. وكذا ما لو رأى النبي ﷺ
يصلّى منفرداً ولم يعلم أنها واجبة أو نافلة.

(١) قال رض: «ال فعل على ضررين:

ضرب منه: يقع على وجه من وجوب أو ندب، أو إباحة، ويعلم وقوعه على ذلك الوجه،
فما يكون كذلك لا يحتاج إلى بيانٍ ليعلم به الوجه الذي وقع عليه، لأن ذلك قد حصل العلم به.
والضرب الآخر: أن يعلم مجرد الفعل ولا يعلم الوجه الذي وقع عليه، ويجوز فيه وقوعه
واجبًا وندبًا ومباحًا على حد واحد، فما يكون كذلك يحتاج إلى بيانٍ يعلم به الوجه الذي
وقع عليه.

ونظير القسم الأول: أنه إذا روي أنه ﷺ صلّى صلاةً بأذان وإقامة جماعة، علم بذلك أنها
واجبة، لأن ذلك من شعار كون الصلاة واجبة دون كونها نفلاً، فما يجري هذا المجرى مما
وضع في الشرع لشيءٍ مخصوص فلا يقع على غير ذلك الوجه، فإنه لا يحتاج إلى بيانٍ.
وأما ما يقع من أفعاله عليه على وجه الإجمال ولا يعلم الوجه الذي وقع عليه، فتحو أن
يرى عليه السلام يصلّى منفرداً لنفسه، فإنه يجوز أن تكون تلك الصلاة واجبة، ويجوز أن
تكون ندبًا، فيقف العلم بوجهها على البيان.

وكذلك إذا قيل: أنه توضأً ومسح على رأسه، احتُمل أنه فَعَل ذلك ببقية النداوة، واحتُمل
أن يكون بماءِ جديٍ، فإذا قيل أنه فَعَل ذلك ببقية النداوة - على ما يذهب إليه - أو بماءِ جديٍ
على ما يذهب إليه المخالف - كان ذلك بياناً له. /العدة في أصول الفقه: ج ٢، ص ٤٢١، ٤٢٢.

ومعنى إجمال الفعل أن لا يعلم وجه صدوره، لأن جُهل أَنَّه صدر على وجه الوجوب أو الندب، أو على وجه التقية أو الاتيان بالتكليف الواقعي.

أقسام النص
والألفاظ

وقد قسّم النص إلى ما دلّ على مراد المتكلّم صريحاً، وما دلّ عليه بفحوى الخطاب كقوله تعالى: «ولا تقل لهما أَفْ»^(١)

ومن العامة من جعل الفحوى مدلولاً بالقياس. ورده المحقق بانساقه إلى ذهن من لا يفهم القياس ومن لا يعتقد صحته.^(٢) وكلامه متين.

ثم إنّ من الألفاظ الصريحة في معناها تعبير «لا يجوز» «يحرم» في الحرمة، و «يجب» في الوجوب، وإن قد يقال: إنّ الأخير من الظاهر والمبين؛ لأنّه في وضع اللغة بمعنى الثبوت. لكنه غير وجيه حيث لا ينسق منه في الخطابات الشرعية غير الوجوب المقابل للحرمة.

نكتتان
مهفتان

ولايختفى أنّ هاهنا نكتتين ينبغي التنبيه عليهما. أحدهما: إنّ تخصيص مثل «لا يجوز» و «يحرم» و «يجب» - الوارد في الخطاب العام - بدليل المخصوص، لainافي صراحة هذه التعبير فيما تقيده من الحكم وكونها من قبيل النّص.

وذلك لوضوح كون تخصيص حكم العام ببعض أفراده لا يدلّ على إرادة غير الحرمة من الأولين ولا غير الوجوب - المقابل للحرمة - من الأخير، كما أن

(١) الاسراء: ٢٣.

(٢) قال عليه السلام: «ما يستقلّ بنفسه في معرفة المراد به، وهو يدلّ إما بصربيحه، كقوله تعالى: «ولا يظلم ربك أحداً» وقوله: «والله بكلّ شيء عليم» أو بفحوه كقوله: «فلا تقل لهم أَفْ» وهذا حقيقة عرفية في نفي الأذية مطلقاً. وقيل: يُعلم ذلك بالقياس وهو باطل؛ لأنّه يعلمه من لا يستحضر القياس، ومن لا يعتقد صحته أيضاً». / معارج الأصول: ص ١٥٤.

اتصاف المطلق والعام بالمبين والظاهر بلحاظ شمولهما لأفراد الطبيعي لainfa^١يكون التعبير المزبورة الواردة فيهما نصوصاً في الأحكام المنصوصة بها. ثانيهما: إن المطلق ليس من قبيل المجمل، بل من قبيل المبين حتى بناءً على وضع اسم الجنس للماهية المهملة وعدم استفاداته الشيوع البديلي منه بالوضع، بل بمعونة مقدمات الحكمة.

وذلك لأنَّه ظاهر في الاطلاق ولو بمعونة المقدمات، فهو من قبيل المبين، كما يكون ظاهراً في المقيد بعد مجئ القيد والعلم به، فهو من قبيل المبين على أي حالٍ.

كلام المحقق في أقسام
المبين ومتناشئ الاجمال

وقد قسم المحقق ^٢ المبين إلى قسمين:
أحدهما: ما يحتاج إلى البيان وورده في البيان.

ثانيهما: ما كان من الكلام مستغنِّياً عن البيان من بداية إلقاءه.
قال ^٣: «والمبين قد يُطلق على ما يحتاج إلى بيان وقد ورد عليه بيانه. وقد يُطلق على الخطاب المبتدأ المستغنِّي عن بيان» ^(١).

وحاصله: أنَّ الاجمال تارةً ينشأ من التردد بين الأفراد، وأخرى: لاشتراك المعنى.

وثلاثة: لاجمال المخصوص؛ حيث يسري إجماليه إلى العام.
ورابعة: لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له نقاً أو مجازاً مع عدم نصب قرينة معينة للمراد.

هذه الأقسام الأربع قد أشار إليها المحقق. ^(٢)

(١) معارج الأصول: ص ١٥٤.

(٢) بقوله: «وهو على أقسام: الأولى مأْوَضَعٌ في اللغة لمعنى واحد موجود في أشخاص متعددة

ثم إنَّ الأفعال كلُّها مجملة في ذاتها، وإنَّما تصير مبيّنة بالقرائن الخارجية، بخلاف الألفاظ؛ لأنَّها ربما تكون غنية عن البيان بدلالة الوضعية، فان الوضع لا تطرّق له إلى الأفعال.

قال المحقق: «وأما الأفعال كلُّها، محتاجة إلى البيان، لأنَّها لا تُنبئ عن الوجوه التي وقعت عليها. وقد يقترن بها ما ينبيء عن الوجوه التي وقعت عليها، كما إذا رُوي مثلاً أنَّه صلَّى صلاة جماعة بأذان وإقامة، عُلِمَ أنها واجبة، لأنَّ ذلك من دلائل الوجوب»^(١).

وقد اختلفوا في إجمال بعض النصوص مثل قوله تعالى: «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»^(٢). كما أشار

ما اختلف في إجماله
من الصيغ والألفاظ

إليه المحقق بقوله: «ومنهم من أدخله في حيز المجمل»^(٣).
والإجمال فيه إما من جهة «القطع»؛ حيث يطلق على الإبابة والجرح، أو
بلحظ لفظ «اليد» حيث يطلق على العضو بتمامه وعلى الكف والأصابع.
كما يقال: أخذت شيئاً بيدي.

ومن ذلك التحرير والتحليل المتعلقين بالأعيان.
ك قوله: «حرمت عليكم أمهاتكم» و «أحلت لكم بهيمة الأنعام» و «حرمت

فانه بالنظر إليها أو إلى بعضها المعين، مجمل، ك قوله تعالى: «وآتوا حقة يوم حصاده». الثاني: ما وضع لمعانٍ مختلفة متعددة، وهو المشترك، فهو مجمل أيضاً، على ما مرّ بيانه، ك قوله تعالى: «ثلاثة قروء» الثالث: ما استعمل في بعض موضوعه لمخصص مجمل، ك قوله تعالى: «أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يُتلى عليكم». الرابع: ما استعمل في غير موضوعه. وهو ضربان: أحدهما: الأسماء الشرعية، منقوله كانت، ك قوله تعالى: «وأقيموا الصلاة» أو مختصة قوله تعالى: «ثم أتموا الصيام إلى الليل» والثاني: ما استعمل في مجازه، وتساوت المجازاة بالنسبة إليه فهو مجمل فيها». / معارج الأصول: ص ١٥٥

(١) المصدر: ص ١٥٦.

(٢) المائدة: ٣٨.

(٣) معارج الأصول: ص ١٥٥.

عليكم الميتة والدم...»، ونحو ذلك مما تعلق فيه الحرمة والحلية بالعين. فقد حكى المحقق عن أبي عبدالله البصري أنّه قال باجمال مثيل هذه النصوص. ثمّ ردّه بانساق المنافع المعتادة المطلوبة من العناوين المزبورة إلى أذهان أهل العرف فهي المعنى المتبادر. والتباادر علامة الحقيقة وموجب الظهور.

قال ^ر: «التحريم والتحليل المعلقان على الأعيان، ينصرف إلى المنفعة المطلوبة من تلك العين عرفاً. وقال أبو عبدالله هو مجمل. لنا: إنَّ الذهن يسبق إلى ذلك، فأنَّ القائل: هذا الطعام حرام، يسبق إلى الذهن تحريم أكله. وهذه المرأة حرام، يسبق إلى الذهن تحريم الاستمتاع بها، وسبق الذهن إلى الشيء دلالة على كون اللفظ حقيقة فيه. احتج: بأنَّ الأعيان غير مقدورة، فلا يتناولها النهي، وليس مجاز أولى من مجاز، فوجب التوقف.

وجوابه: منع الثانية، لقيام الأولوية البدائية بقضية العُرْف»^(١). قوله: «الأعيان غير مقدورة» مقصوده أنَّها ليست كالأفعال مقدورة للإنسان.

ومنه لفظة «الباء» في قوله: وامسحوا برؤوسكم. فذهب جماعة إلى إجمالي بدعوى إفاده الباء الالتصاق فحسب. فيحتمل مسح الكل ومسح البعض، وإنما صار مبيتاً بمسح النبي ﷺ بناصيته.

وقال شيخ الطائفة إنَّ الباء للتبعض؛ لأنَّ فعل المسح متعدٌ بنفسه، فلو لم تقدر الباء للتبعض، تصير بلافائدة.

ومن ذلك: لفظة «لا» النافية الداخلة على المصدر مثل «لا صلاة إلا بظهور»

(١) معارج الأصول: ص ١٥٧.

و «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب». فقال جماعة إِنَّه مجمل، كما أشار إليه المحقق إلى ذلك كله^(١).

مقتضى التحقيق
في مفاد لفظة «لا»

ولكن التحقيق أَنَّ لفظة «لا» في مثل هذه الموارد لنفي الجنس، والمقدار موجود ونحوه. والنفي فيها ادعائي؛ لشهادة الوجدان بكذب نفي الوجود. فإذا قامت القرينة من إجماع أو دليل قطعي لفظي على الصحة، يقدّر الكمال، كما في مثل «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» وإِلَّا يحمل على نفي الصحة في الشرعيات؛ بدعوى كون الباطل كالمعدوم.

أو يُحمل على التبرير الشرعي باقتضاء شأن الشارع المقتضي للتشريع، مثل «لا غيبة للفاسق» و «لا رهانية في الإسلام» و «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» و «لا حرج في الدين» ونحو ذلك. والتأنويل والتقدير في كل مورد إنما هو باقتضاء المقام والمعتقاد العرفي.

وقد بحثوا عن أمور في المجمل والمبين بما لا طائل تحته. ومن أراد التتبع فليراجع المطولات من كتب الأصول.

ثم إنَّ المحقق العراقي^(٢) قسم المجمل إلى ذاتي نشأ الاجمال فيه من الاشتراك في الوضع ونحوه، وإلى عَرْضي ناشئٍ من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة على إرادة المعنيين فلم يعلم المراد من أجل ذلك.

(١) بقوله: «المسألة الثالثة: حرف النفي إذا دخل على المصدر، كقوله: لا صلاة إلا بظهور، قال أبو عبد الله البصري: هو مجمل، وقال: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، لأنَّ الشرع أخبر بانتفاء ذلك، وإن كان حقيقةً انتصر إلى حكمه: فإن كان له حكم واحد، انتفي ذلك الحكم، كقوله: لا شهادة لقاذف، وإن كان له أحکام متساوية، كان مجملًا». / معارج الأصول: ص ١٥٨.

(٢) مقالات الأصول: ج ١، ص ٥١٩

ولم يجعل الظواهر التي أُريد خلافها بالقرائن المنفصلة من قبيل المجمل، ولم يمنع عن إلحاقيها بما في حكم المجمل. وحاصل كلامه: دوران المبيّن والمجمل مدار ظهور الخطاب وعدمه وتشخيص مصاديقهما موكل إلى المتفاهم العرفي والوَجْدَان السليم والذوق المستقيم. وكلامه متين لا غبار عليه.

التطبيقات الفقهية

- ١ - مسألة عدم جواز محاذاة الرجل والمرأة في الصلاة.
- ٢ - مسألة الصلاة على الجنائز غير المتاجسة.
- ٣ - مدة حيض المرأة غير ذات العادة.

قد استدل الفقهاء بهذه القاعدة في مختلف الفروع الفقهية واستدلوا بالنصوص المبينة لرفع إجمال النصوص المجملة.

فمن هذه الفروع: مسألة عدم جواز تساوي المرأة والرجل وعدم جواز تقدمها عليه في الصلاة، كما هو المشهور بين المتقدمين. وخالفهم السيد المرتضى ومشهور المتأخرین، فقالوا بكرامة ذلك.

ومنشأ اختلافهم الاختلاف في الأخبار.

وذلك لدلالة عدّة من الأخبار^(١) على نفي الأساس عن صلاة الرجل محاذياً للمرأة في بيت أو مكان إذا كان التباعد بينهما بقدر شبر وذرع أو عشرة أذرع، على اختلاف مقادير التباعد في هذه النصوص.

مسألة عدم جواز
محاذاة الرجل
والمرأة في الصلاة

(١) الوسائل: ب ٥، من مكان المصلى.

ومن أجل هذا الاختلاف صارت هذه النصوص مجملة. ولكن في المقام وردت طائفة أخرى من النصوص دلت بالصراحة على منع محاذاتها في الصلاة واعتبار تقدم الرجل على المرأة في الصلاة.

فقد جعل صاحب الحدائق^٢ هذه الطائفة الثانية مبيّنةً للمعنى المراد من التباعد في الطائفة الأولى ورافعة لآجالها.

ولكن جعل صاحب المدارك الاختلاف المذكور في مقدار التباعد قرينة على استحبابها وعلى مراتب الفضل واستظهير من النصوص جواز محاذاتها قريباً من دون تباعد وحكم بكراهة المحاذاة مع عدم التباعد أو الحال.

وردّه في الحدائق بأنَّ الاختلاف المزبور، وإنْ أوجب إجمالَ هذه الطائفة من النصوص في الداللة على أصل وجوب التباعد، إلا أنَّ النصوص المصرّحة باعتبار التقدم يرفع هذا الإجمال.

قال^٣ - بعد نقل كلام صاحب المدارك - : «ومنشأ الشبهة عنده أنَّ أكثر الروايات - الداللة على الشبر أو الذراع أو ما لا يتخطى، ونحو ذلك من التقديرات المذكورة - قد حملها على مساواة الرجل للمرأة في الموقف. ولكن تتباعد عنه بهذه المقاييس، كما يشير إليه قوله: ولا ينافي ذلك اختلاف القيود، يعني اختلاف التباعد بكونه عشرة أذرع في بعض وقدر عظم الذراع في بعض وما لا يتخطى في ثالث وهكذا».

وهو غلط محض؛ فأنَّ هذه الروايات لإجمالها وإنْ أوهنت ذلك، لكن هنا أخبار آخر قد صرحت بما ذكرناه، من أنَّ المراد بهذه المقاييس في تقدم الرجل على المرأة، لا مع المحاذاة، مثل موثقة ابن بکير الداللة على نفي البأس إذا كان سجودها مع موضع رکوعه، وصحيحة زرارة الداللة على أنه لا يجوز أن تصلي بحیاله، إلا أن يكون الرجل قدامها بصدره، وهو مما يقرب من الشبر. وبذلك

يظهر لك وجه حمل إجمال تلك الأخبار على هذين الخبرين. وبه يحصل انتظام هذه الأخبار مع أخبار المعنون الصريحة في التحرير كما قدمناها^(١).

حاصل كلامه: أن نصوص المقادير وإن تردد مضمونه بين مقادير البعد مع المحاذاة وبين مقادير التقدم والتأخر. ولأجل إجمالها حملها صاحب المدارك على المعنى الأول. واستظهر منها أفضلية الفصل في المحاذاة واختلاف مراتب الفضل بحسب المقادير المذكورة فيهما وعلى كراهة أصل المحاذاة وعدم حرمتها.

ولكن إجمال هذه النصوص يرتفع بما صرّح فيه بعدم جواز المحاذاة ولزوم كون الرجل مقدماً على المرأة بصدره. وهو بقدر شبر مثل صحيحة زرارة وموثق ابن بكر.

فهذه الطائفة مبيّنة لاجمال الطائفة الأولى ويكشف أن المراد اختلاف المقادير في التقدم، لا في المحاذاة.

ولكن هذا الحمل منه في بداية النظر خلاف مقتضى القاعدة؛ حيث فرض المحاذاة في نصوص التباعد، كما هو واضح لمن شاهد هذه النصوص^(٢)؛ لأن المستفاد منها - بمقتضى قاعدة التخصيص ولظهورها في الاستثناء المتعلّل - عدم جواز المحاذاة من غير فصل وجوائزها مع الفصل. وحمل اختلاف المقادير على اختلاف مراتب الفضل. وهذا الجمع غير ما ذكره صاحب المدارك.

وهذا ومقتضى الصناعة في قاعدة التخصيص. ولكن جريانها في المقام فرع عدم إجمال الطائفة الأولى؛ لأنّه مع عدم إجمالها واستقرار ظهورها، تقتضي القاعدة تخصيصها بالطائفة الثانية، ويلزم من ذلك حرمة المحاذاة

(٢) الوسائل: ب ٥، من مكان المصلي.

(١) الحدائق الناشرة: ج ٧، ص ١٨٤.

ومبسطيتها، إلا في صورة الفصل بشير أو أكثر. وحملها حينئذ على الاستثناء المنقطع - بتأويل المقادير المذكورة إلى الفصل من حيث التقدم والتأخر - خلاف الظاهر.

ولكن الطائفة الأولى مجملة، كما قال صاحب الحائق. وذلك:
أولاً: لاختلاف المقادير الكاشف عن عدم كون ذكرها لتحديد المحاذاة
الحرام المبطل.

وثانياً: لعدم كون الفاصلة بين زاويتي الحجرة بقدر شبر عادةً. ومن هنا لابد من تأويل قوله عليه السلام: «فإن كان بينهما شبر أجزاء» في صحيح محمد ابن مسلم إلى تقدم الرجل بشير، كما قال في الوسائل في ذيل الرواية: «يعني إذا كان الرجل متقدماً للمرأة بشير»^(١) وإنما لزم كون جواب الإمام خارجاً عن فرض السائل.

وثالثاً: سائر نصوص الباب غير الأولى تشمل محاذاة الأجنبي والأجنبية، فلو كان مفادها جواز المحاذاة بينهما بشير لزم الالتزام بما يخالف ارتكاز المتشربة وسيرتهم القطعية.

فالجل ذلك كله لا يمكن الأخذ بظاهر الطائفة الأولى والحمل على الاستثناء المتصل. فتصير مجملة؛ حيث لا يعلم المراد من استثناء الفصل بالمقادير المذكورة، هل هو الفصل من جهة المحاذاة أو من جهة تقدم الرجل؟ بعد معلومية عدم إرادة تقدم المرأة بالضرورة والاجماع.

ولكن الطائفة الثانية مبينة لصراحتها في عدم جواز المحاذاة وفي لزوم تقدم الرجل على المرأة بالمقدار المذكور في موثقة ابن بكير وصحيفة زراره،

(١) الوسائل: ب ٥، من مكان المصلي، ح ١.

المذكورتين في كلام صاحب الحدائق.

فعلى ضوء هذا البيان اتضح أنَّ الحق مع صاحب الحدائق بالمال، وأنَّ الطائفتين من نصوص المقام تدخلان في قاعدة المجمل والمبيّن.

مسألة الصلاة على
الجناز غير المتاجنة.

ومنها: مسألة اختلاف جنس الجنائز المتعددة.

ففي طائفة من النصوص^(١) تُقدَّم جنازة المرأة

وفي طائفة أخرى: تُقدَّم جنازة الرجل، فنشأ الإجمال من هاتين الطائفتين لما في مدلولهما من التنافي. ولكن وردت في المقام طائفة ثالثة رافعة لهذا الإجمال ببيانها، حيث دلت على جعل جنازة الرجل طرف الإمام وجنازة المرأة طرف القبلة، فكشفت هذه الطائفة عن كون التقدم والتأخر المزبورين إضافياً من جهتي الإمام والقبلة.

وقد أشار إلى ذلك المحقق النراقي بقوله: «إذا اجتمعت الجنائز المختلفة جعل الرجل مما يلي الإمام والمرأة إلى القبلة لصحيحتي محمد، والحلبي، ومرسلة ابن بكيير. وعليها يحمل ما تضمن تقدَّم الرجال وتأخُّر النساء أو عكسه، بحمل الأقل على التقدَّم بالنسبة إلى الإمام، والثاني بالنسبة إلى القبلة، حملاً للمجمل على المفضل، وتقديماً للنص على المحتمل». ^(٢)

مدة حيض المرأة
غير ذات العادة

ومنها: في المرأة غير ذات العادة فقد اختلفت

النصوص فيها؛ حيث دلت موثقتا سماعة وخزان على

أنَّ أقل زمان حيضها ثلاثة وأكثرها عشرة^(٣). ولكن دلت موثقة ابن بكيير

(١) الوسائل: ب، ٢٧، من صلاة الجنازة.

(٢) مستند الشيعة: ج ٦، ص ٣٢١.

(٣) الوسائل: ب، ٨، من الحيض، ح ٢ و ٤.

ومرسل يونس على الأخذ بالعشرة في الدورة الأولى وبالثلاثة في سائر الدورات.

ويظهر من السيد الإمام ^{رض} أن الطائفة الأولى مجملة؛ لعدم إحراز كونها في مقام بيان التخيير بين الحدين حتى تتحمل الطائفة الثانية عليها، كما قيل. وأما موثقة ابن بكر لا إجمال فيها، بل ظاهرة في مدلولها. فتحمل الطائفة الأولى على الثانية حملًا للمجمل على المبين.

قال ^{رض} - بعد بحث طويل في ذلك - «والذي يمكن أن يقال في المقام أن الجمع بين موثقتي ابن بكر وموثقة سماعة بما تقدم جمع عقلائي فتحمل الموثقة على الموثقين؛ حملًا للمجمل على المفصّل والمبيّن»^(١).

ولكن الانصاف عدم إجمال الطائفة الأولى، بل الثانية تصرف الأولى عن ظاهرها لو كانت تامة سندًا ودلالة ولم يعرض عنهما الأصحاب. وذلك لأنَّ الطائفة الأولى في مقام تحديد زمان الحيض. ومن الواضح أنَّ لكل تحديد طرفين أحدهما: مبدأ التحديد، والآخر متنهاء.

هذه نماذج من موارد حمل المجمل على المبين في كلمات الفقهاء، ونكتفي بهذا المقدار رعاية للاختصار وحدراً من الاطنان، مع ما ذكرنا من موارد الاختلاف في بعض مجملات الكتاب والسنة.

(١) كتاب الطهارة: ج ١، ص ٢٢٣.

﴿قواعد﴾

﴿في تعارض الأدلة﴾

﴿والتعادل والترجيح﴾

- منصة القاعدة
- تعريف التعارض
- الفرق بين قاعدتي التعارض والتزاحم
- منشأ التعارض في الأدلة الشرعية
- عوامل نشأة الاختلاف في الأخبار
- شرائط التعارض وأقسامه



منصة
هذه القاعدة

المنصة والتعريف

١- منصة هذه القاعدة.

٢- تعريف التعارض لغة واصطلاحاً.

٣- كلام الشیخ الأعظم في التعريف الاصطلاحي.

٤- كلام صاحب الكفاية في تعريف التعارض.

قد جرت عادة الأصوليين على البحث عن قواعد تعارض الأدلة والتعادل والترجيع بعد الأصول العملية بعنوان

الخاتمة.

ولعله بلحاظ أن البحث عن تعارض الأدلة فرع البحث عن ماهية نفس تلك الأدلة ومقادها ومؤدياتها. ومادام لم تتحقق هذه الجهات الأساسية في كل دليل شرعي، لا تصل النوبة إلى البحث عن تعارضه مع سائر الأدلة. هذا، مضافاً إلى اشتتمال هذه المسألة على البحث عن التعارض بين الأمارات والأصول العملية. فمن هنا أخرّوها عن قواعد الأصول العملية، وإلا لا يخطر بالبال وجه آخر غير ما قلناه -لتأخير هذا المبحث عن جميع مسائل علم الأصول وجعله خاتمة لهذا العلم.

ولكن مقتضى التحقيق عدم وجاهة هذا الوجه.

وذلك أولاً: لأنّ عمدة المباحث في هذه القواعد ترجع إلى التعارض بين الأدلة اللفظية وكيفية التوفيق والجمع بينها، وإنّ للمبني الاستدلالية ومدارك هذه المباحث جذور عميقه في السيرة العقلائية المحاورية. ومن هنا ينبغي إدراج عمدة القواعد المبحوث عنها في المقام في عداد الحجج العقلائية المحاورية.

وثانياً: إنّ موضوع البحث في القواعد المبحوث عنها في المقام، تعارض الأدلة، وذلك أعم من التعارض المستقر - الذي لا جمع عرفي فيه - وغير المستقر الذي يمكن فيه الجمع العرفي، وإن كان تعبير التعادل ظاهراً في التعارض المستقر، إلا أنّ القوم قد خصّوا مباحث كثيرة في المقام بأنحاء التعارض غير المستقر ممّا له جمع عرفيٌ بين الدليلين المتخالفين، كالحكومة والورود وانقلاب النسبة وقاعدة «الجمع مهمًا أقوى من الطرح».

وهذه القواعد مشتركة مع قواعد العام والخاص والمطلق والمقييد والحكومة والورود في هذه الجهة أعني أصل التعارض. ومن هنا يناسب البحث عنها في عداد تلك القواعد وفي ختامها.

وثالثاً: يمكن عقد البحث في مقامين: أحدهما: البحث عن القواعد الكلية في تعارض الأدلة الشرعية، سواءً كان مفادها ومؤدياتها الحجج والأمراء، أو كانت الأصول العملية، فيبحث عن ذلك في هذا المقام بحثاً كلياً شاملًا لجميع الحجج والأمراء والأصول على النحو الكلي العام.

و ثانيهما: البحث عن تعارض أحد الأمراء والأصول العملية - بعضها مع بعض - في خاتمة كل واحد منها، كما بحث الأصوليون عن ذلك في ختام الاستصحاب وأصالة الصحة وغيرهما.

وعليه فـينبغي في تعين منصة هذه القواعد وموطنها ملاحظة

خصوصيتين:

إحداهما: كونها من قبيل القواعد الراجعة إلى الحجج العقلائية المحاورية.

وثانيتها: كونها من مباحث الأدلة المتناحفة المتعارضة.

أما الخصوصية الأولى، فالوجه في اعتبارها أن عمدة البحث في المقام ترتبط بالتعارض بين الأدلة اللغظية بعضها مع بعض، وكذلك بينها وبين الأدلة الليبية، وإن ليس طرفي التعارض معاً من ستخ الدليل اللغظي حينئذ؛ لفرض كون أحد الطرفين من قبيل الدليل الليبي كالاجماع والسيرة.

هذا مع أن التعارض في هذه الموارد - مع قلتها - بدويٌ غير مستقر؛ لما بين مفادهما من نسبة العموم والخصوص المطلق، فيخصص الدليل اللغظي العام ويقيّد المطلق منه بالاجماع، بل لا ينعقد العموم للعام ولا الاطلاق للمطلق في موارد قيام السيرة على خلاف مفادهما في بعض أفراد العام والمطلق. فلا تعارض في البين حينئذ؛ حيث إن السيرة بمنزلة المخصص اللغظي المتصل في المانعية عن انعقاد المدلول الاستعمالي للعام والمطلق اللغظيين.

وأمّا التعارض بين الأمارات وبين الأصول العملية راجع غالباً إلى التعارض بين الأدلة اللغظية؛ نظراً إلى أن غالبية الأمارات، بل الأصول العملية الشرعية مداليل الخطابات والأدلة اللغظية.

وعلى هذا الأساس فعمدة محاور البحث في تعارض الأدلة الشرعية تدور حول التعارض بين الأدلة اللغظية.

والكلام فيها يقع في ضوابط الجمع الدلالي العرفي بين النصوص الشرعية مهما أمكن، وفي المرجحات السنديّة والفتواه، كالترجيح بالحظ أحوال الرواية، وباعتبار جهة صدور الرواية، ومن حيث الشهادة الروائية وإنجبار ضعف السند وبالشهرة الفتواهية والشهرة العملية القدماهية وغير ذلك من

وجوه الترجيح.

وإنَّ من وجوه الجمع العرفي، الحكومة والورود. ومن هنا بحثوا عن هاتين القاعدتين في خلال قاعدة التعادل والترجيح، ومثلهما قاعدة انقلاب النسبة. وإنَّ عدمة المبني الاستدلالية في هذه المباحث لها جذور عميقَة في السيرة العقلائية المحاورية.

ومن هنا تتضح منصة قاعدة التعادل والترجح من بين الحجج العقلائية المحاورية.

وأمّا الخصوصية الثانية، فالوجه في أخذها أنَّه لما كان محظًّا البحث في هذه القاعدة أحکام التعارض - من وجوه الجمع وضوابط التوفيق بين الخطابات اللفظية، ووجوه الترجح وأقسام المرجحات - رأينا الأنسب أن نبحث عنها في ختام مسائل العام والخاص والمطلق والمقيّد والحكومة والورود؛ نظراً إلى كون مرجع البحث في هذه المسائل إلى التوفيق بين النصوص المتعارضة - ولو بالتعارض البدوي - وإلى ضوابط الجمع بين الأدلة اللفظية المختلفة.

والسرّ في ذلك: أنَّ المسائل المبحوث عنها في المقام وتلك القواعد المبحوث عنها هناك كلَّها مشتركة في جهة واحدة، وهي تعارض الأدلة وتخالفها في مداليلها ومؤدياتها.

غاية الأمر لم يستقرَّ التعارض بين تلك الأدلة، ولكن المفروض في هذه القاعدة كون التعارض مستقرًّا بين الأدلة في غير الحكومة والورود. فانَّ التخالُف بين الأدلة فيما من قبيل التعارض غير المستقر، ومع ذلك بحثوا عنهما في المقام.

هذا كلَّه، مع أنَّ في مسائل الأصول العملية أيضاً بحث عن تعارض كلَّ

واحد منها مع ساير الأصول والأمارات، مع الاحتراز عن الاطناب والتطويل في المسائل والقواعد المبحوث عنها هنا.

نعم، في خصوص المرحاجات المنصوصة لاربط للبحث عنها بالجمع الدلالي بين المتعارضين ولا بالسيرة العقلائية، بل يدخل في الحجج الشرعية، ولا توجيه لادراجها في المقام، إلا إلحاد الأقل الأخضر بالأعم الأغلب. وهذا بخلاف المرحاجات غير المنصوصة؛ نظراً إلى ابتنائهما أيضاً على السيرة العقلائية.

ويؤيد ما سلکناه في تعیین منصة قواعد تعارض الأدلة وترتیبها الأصولي، منهج قدماء الأصوليين في ذلك؛ حيث إنّ مسألة التعادل والتراجيح وتعارض الأدلة الشرعية لم يبحث عنها القدماء بعنوانها، وإنما تعرّضوا إلى عمدة ما يرتبط بها في خلال البحث عن العام والخاص والمطلق والمقييد، وبحثوا عن بعض مباحثتها في مسائل حجية الأخبار. وإنما بحث عنها المتأخرون بعقد عنوان مستقل لها.

لفظ التعارض مأخوذ من عارضه؛ أي جانبه وعدل عنه كما في الصحاح وغيره.

تعريف التعارض
لغةً واصطلاحاً

وهو مصدر باب التفاعل، فلا يقع إلا بين الطرفين.

وعليه فالتعارض في اللغة بمعنى التعاند والتمانع المستتبع للتكافؤ والتعادل، كما يناسبه عنوان هذه المسألة بتعارض الأدلة والتعادل وكذلك التعبير بالمتكافئين.

ويحتمل كونه مأخوذاً من المعارضة بمعنى المحاذاة والمقابلة والمساواة، كما يناسبه التعبير بالتعادل، أي كون كل واحد من المتعارض عدل

الآخر ومحاذيه ومقابله مثل كفتى الميزان.

قال الخليل: «عارضته في المسير؛ أي: سرت حياله... وعارضته بمثل ما صنع، إذا أتيت إليه بمثل ما أتي إلىك. ومنه اشتقّت المعارضة... واعتراض فلان عرضي إذا قابله وساواه في الحسب». وقال الجوهرى: «وعارضته في المسير أي سرت حياله. وعارضته مثل ما صنع، أي أتيت إليه بمثل ما أتي. وعارضته كتابي بكتابه، أي قابلته».

وقال الشيخ الأعظم: «وهو لغة من العرض بمعنى الظهور»^(١).

وقد وجّهه السيد اليزدي بقوله: «ويمكنأخذه من العرض بمعنى الظهور، الظهور، كأنَّ كلاً من المتعارضين يظهر للآخر أو يُظهر نفسه للآخر»^(٢). ولتكنَّ رجحَ كون المقصود العرض المقابل للطول؛ حيث قال: «والأنسبأخذ من العرض بمعنى خلاف الطول، كأنَّ كلاً من المتعارضين يجعل نفسه في عرض الآخر»^(٣).

وفيه: أنَّ مادة العرض وإن جاءت في اللغة بمعنى الظهور كما في القاموس والصحاح والمصباح وساير معاجم اللغة وكذا المعنى المقابل للطول، إلا أنَّ هذين المعندين لا يناسب المقام، بل الأنسب بالمقام هو المعنى الأول، ثم الثاني، كما هو واضح لمن تأمل في المعنى الاصطلاحي وعنوان المسألة. هذا بحسب اللغة.

وأما في اصطلاح علم الأصول، فهو عبارة عن تمانع الدليلين في مدلولهما؛ بحيث يُبطل أحدهما

كلام الشيخ الأعظم
في التعريف الاصطلاحي

مضمون الآخر ويُكتبه.

(٢) كتاب التعارض: ص ٣٨.

(١) فرائد الأصول: ج ٤، ص ١١.

(٣) المصدر.

كما أشار إليه الشيخ، بقوله: «وَغُلْبٌ فِي الاصطلاح عَلَى تنافي الدليلين وَتَمَانُهُمَا باعتبار مدلوليهما؛ ولذا ذكروا: أَنَّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين عَلَى وَجْهِ التناقض أَوِ التَّضاد»^(١) وَنحوه في القوانين^(٢).

ولايختفي أَنَّ مراد القوم من التعارض عَلَى وَجْهِ التناقض: أَن يدل أحد الدليلين على الوجوب، ويدل دليل آخر على نفي الوجوب. وذلك إِمَّا بدلalte على الإباحة بمثل قوله: «لَا بَأْسَ بِهِ» وَنحو ذلك من التعابير الظاهرة في نفي الوجوب. ومن هذا القبيل التعارض بين «يُحوز» وَبَيْنَ «لَا يُحوز»؛ ضرورة كون النسبة بين نفي الجواز وبين إثباته، التناقض.

ومرادهم من التعارض عَلَى وَجْهِ التضاد أَن يدل أحد الدليلين على الوجوب والآخر على الحرمة، أو على غيرها بناءً عَلَى تضاد الأحكام الخمسة كلها. ولابد أن يكون كُلُّ منها صالحًا للمعارضة. ولا يصلح الدليل للمعارضة، إِلَّا بعد تمامية حجيته. فالمعارضة إنما تقع بين دليلين قد تمت شرائط حجيته. نعم قد يكون التعارض بين الحجيتين في جميع نواحي دلالتهما فيكون عَلَى نحو التبادل، وأُخْری: فِي بَعْضِ نَوَاحِي الدَّلَالَةِ.

وفي الصورة الثانية، تارة: يكون التعارض بينهما بالعموم والخصوص من وَجْهِهِ، فَيَتَعَارَضُانِ فِي مَحْلِ الْاجْتِمَاعِ.

فَالأَقْلَلُ:

كَوْلُهُ: «ثَمَنُ العَذْرَةِ سُحْتٌ» وَقَوْلُهُ: «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ العَذْرَةِ»، فَيَكُونُ التعارض بينهما عَلَى وَجْهِ التبادل إِلَّا أَن يَقُولَ العَذْرَةُ فِي أَحدهما بعذرةِ الإنسان وفي الآخر بعذرة غير الإنسان، فَيُخْرِجُ بِذَلِكَ عَنِ التبادل. وَالثَّانِي: كَوْلُهُ: «يَجْبُ إِكْرَامُ الْعَالَمِ» وَقَوْلُهُ: «يَحْرُمُ إِكْرَامُ الْفَاسِقِ».

(١) القوانين: ج ٤، ص ١١.

(٢) فَرَانِدُ الْأُصُولِ: ج ٢، ص ٢٧٦.

فيتعارضان في إكرام العالم الفاسق الذي هو محل الاجتماع.
وأُخرى: بالعموم والخصوص المطلق. وذلك إما بالشخص أو بالحكومة
أو بالورود.

وكل ما إذا لم يمكن الجمع العرفي بين المتعارضين، يعبر عنه بالتعارض
المستقر. وإذا أمكن الجمع بينها يعبر عنه بالتعارض البدوي وبالتعارض غير
المستقر.

كلام صاحب الكفاية
في تعريف التعارض

وقد عرف صاحب الكفاية التعارض بقوله:
«التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة
ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً؛ لأن علم بكذب
أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً»^(١).
قوله: «حقيقة أو عرضاً...».

فالتضاد الحقيقي: كأن يدل أحد الدليلين على الوجوب، والآخر على الحرمة.
والتضاد بالعرض كأن يدل أحد الدليلين على وجوب صلاة الظهر والآخر
على وجوب صلاة الجمعة. وقد عبر عنه بالتعارض بالعرض؛ لأنّه وإن لا تنافي
بين وجوب صلاتي الظهر الجمعة معاً حقيقة، إلا أنّه لما عُلم بالاجماع
وضرورة الشرع أنه لا تجب صلاتين فريضتين في وقت واحد، يعلم بكذب أحد
الدليلين في مفروض الكلام.

وقد خالف صاحب الكفاية القوم في تعريف التعارض:
أولاً: في اعتبار كون تنافي الدليلين بحسب الدلالة ومقام الإثبات؛ رغمما
لما اعتبره الشيخ من تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما.

(١) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٧٦.

وقد أخرج بذلك موارد يُجمع عرفاً بين الدليلين، كموارد الحكومة ونحوها. فان في هذه الموارد إنما يكون التنافي بين الدليلين في دلالتهما الاستعمالية بحسب مقام الإثبات والظهور البدوي، لا في مدلولهما بحسب مقام التثبت والمراد الجدي.

فانه ^{يُؤكِّد} رتب ذلك على ما اعتبره في التعريف بقوله:

«وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكمة رافعة للتعارض والخصوصة؛ بأن يكون أحدهما قد سبق ناظراً إلى بيان كمية ما أريد من الآخر مقدماً كان أو مؤخراً، أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصريف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعنوانين الأولية مع مثل الأدلة النافية للسر والحرج والضرر والإكراه والاضطرار، مما يتکفل لأحكامها بعنوانينها الثنوية»^(١).

وثانياً: بتميم التعارض إلى التعارض بالغرض. وقد سبق بيان مقصوده منه آنفاً.

ويرد عليه أولاً: أن مراد الشيخ وغيره من مدلول الدليلين ما دلّ عليه الدليلان بدلاتهما في مقام الإثبات، ويكتفي لتفهيم ذلك وبيانه ما جاء في كلام الشيخ من التعبير بتنافي الدليلين باعتبار مدلولهما؛ حيث إن إضافة التنافي إلى الدليل يدل بدلالة الاقتضاء على كون التنافي من حيث الدلالة ومقام الإثبات؛ لأن الدليلين - بما أنهما دليلان - لا يقتضيان تنافياً، إلا بحسب الدلالة ومقام الإثبات. وإن لا تنافي بين مدلوليهما بذاتهما في صنع الواقع وعالم التثبت؛ للعلم بعدم ثبوت أحدهما في الواقع فلا تعارض بين ذات المدلولين بحسب الواقع ثبوتاً.

(١) زكفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٧٦.

نعم منشأ تنافيهما في الدلالة إنما هو تنافي ذات مدلولهما في مقام التثبت وإلى هذا وأشار الشيخ بقوله باعتبار مدلولهما.

هذا مع ما في نفس التعبير بالمدلول من الاشارة إلى جهة الدلالة؛ لأنّه فرع الدلالة، كما أنّ دلالة اللفظ لا موطن له إلاّ مقام الإثبات؛ حيث إنّ مقام التثبت ليس موطن دلالة الألفاظ والخطابات، كما هو واضح.

ولا يخفى أنّ مدلول الدليل هو الحكم المجعل. والحكم المجعل تارة يلاحظ بذاته وبما أنّه متعلق الجعل في وعاء الاعتبار مع قطع النظر عن مرتبة الانشاء والابлаг، وأخرى: بما أنّه مدلول الخطاب في مقام الدلالة والإثبات. فاتضح بهذا البيان وجه كون تعبير الشيخ بالمدلول إشارة إلى هذا المقام.

ولاريب أنّ تعارض الدليلين إنما هو بلحاظ إفادتهما جعل حكمين متضادين أو متناقضين. ومن الواضح أنّ التضاد والتناقض في نفس الحكمين اللذين أفادهما الدليلان، لا في نفس الجعل، وإنما يتصنّف الجعلان بذلك باعتبار الحكم المتعلق للجعل.

وعلى ضوء ما بيّناه يتضح وجه المناقشة في كلام السيد الشهيد الصدر في المقام؛ حيث قال: «التعارض المصطلح هو التنافي بين مدلولي الدليلين، ولما كان مدلول الدليل هو الجعل، فالتنافي المحقق للتعارض هو التنافي بين الجعلين دون التنافي بين المجعلين أو الامثالين، لخروج مرتبة المجعل ومرتبة الامثال عن مقاد الدليل». (١)

وجه الاتضاح أنّه مادام لم يكن التناقض أو التضاد بين الحكمين المجعلين، لا يتحقق تناقض ولا تضاد بين الجعلين؛ نظراً إلى اكتسابهما التنافي من ناحية التنافي بين الحكمين المجعلين.

(١) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ٥١٤.

هذا مع أنَّ مدلول الدليل هو الحكم المجعل، لا نفس الجعل الذي هو فعل الجاَعِل.

وثانياً: أنَّ التعارض بالغَرض، لا حاجةٌ إلى إحداثه وجعله قسماً مستقلاً بتنويع التعارض إلى الحقيقى والغَرضي. وذلك لأنَّهما مشتركان في ملاك واحد ومعيار فارد، وهو تنافي الدليلين في مدلولهما على وجه التناقض أو التضاد. وهذا أعم مما هو كذلك حقيقةً أو بالغَرض. نعم لأبأس بيانيهما بعنوان المصادرتين للتعارض، إلا أنَّ ترك ذلك لا يضر بجامعيَّة التعريف.

فإنَّ الفقيه - مع التفاته إلى عدم وجوب فريضتين في وقت واحد بضرورة الشرع - إذا نظر إلى دليل وجوب صلاة الجمعة وصلاة الظهر، يراهما متعارضين في دلالتهما على وجوب الجمعة والظهر معاً في يوم واحد؛ نظراً إلى امتناع اجتماعهما بمقتضى الضرورة، وإن لا امتناع في اجتماعهما ذاتاً مع قطع النظر عن ضرورة الشرع.

هذا مضافاً إلى أنَّ مaudِه من قبيل التعارض بالعرض وفي مقام الاشتباكات وبحسب الدلالة - وهو حكمة أحد الدليلين على الآخر - ليس من قبيل التعارض المستقر المقصود من التعادل المأْخوذ في عنوان المسألة؛ حيث لا تعارض بين دليلين يضيق أحدهما موضوع الآخر أو يوسعه تعبيداً. فان في التعارض يشترط وحدة الموضوع كما صرَّح به الشيخ بقوله: «وكيف كان فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع»^(١). وذلك لأنَّه لا يرى العرف تنافيَاً بين مثل هذين الدليلين. بل مقتضى التحقيق أنَّ مطلق موارد الجمع العرفي ليس من قبيل التعارض المستقر المعبر عنه بالتعادل في عنوان هذه المسألة؛ إذ المرجع في تشخيص التعارض بين الدليلين هو أهل العرف. ولا يرى العرف في موارد التلاؤم والجمع

(١) فرائد الأصول: ج ٤، ص ١١.

بين الدليلين تنافيًا ولا تعاندًا وتعارضاً جديًا.

نعم يخطر بالبال في بادئ الرأي تنافيٌ وتناقضٌ بين الدليلين في هذه الموارد بحسب المدلول الاستعمالي، لا بحسب المراد الجدي.

وقد عُبر عن هذا التنافي بالتعارض البدوي غير المستقر. وإن الأصوليين قد خصّوا مباحث كثيرة في المقام بأنحاء التعارض البدوي، مما له جمع عرفيٌ كالحكومة والورود وقاعدة «الجمع مهمًا أمكن أولى من الطرح»، ولكن عنونوا المسألة بالتعادل، وهو ظاهرٌ في التعارض المستقر.

الفرق بين قاعدي التعارض والتزاحم

١ - تنقيح محل الكلام.

٢ - التزاحم بين ملاكات الأحكام.

٣ - التزاحم في مقام الامتثال.

قبل التعرّض إلى الفرق بين قاعدي التعارض والتزاحم ينبغي أن يُعلم أولاً: إنّ محل البحث عن قاعدة التزاحم إنّما هو في قاعدي الترتب واجتماع الأمر والنهي. وقد سبق شطر من الكلام حول التزاحم في قاعدة الترتب في المجلد الثالث من كتابنا « بدايع البحوث ». وسيأتي تفصيل البحث عنها في قاعدة اجتماع الأمر والنهي، إن شاء الله.

وثانياً: إنّما نشير هنا إجمالاً إلى بعض مباحث قاعدة التزاحم؛ لتنتضح جهات الفرق بينها وبين قاعدة التعارض.

وإنّ ما له دخل في الفرق بين البابين هو تعريف التزاحم بماله من الأقسام.

فنقول: إنّ التزاحم تارة: يكون في ملاكات الأحكام في مرتبة تشريعها ومقام جعلها، وأخرى: بين العمل بكل واحد منها في مقام الامتثال.

التزاحم بين
ملاكات الأحكام

أما التزاحم بين الملاكات في مرتبة تشريع الأحكام، كالتزاحم بين مصلحة الفعل المقتضية لايجابه أو

استحبابه أو إباحته وبين مفسدة تركه المقتضية لحرميته أو كراحته.

والأمر في هذا النوع من التزاحم بيد الشارع؛ لأنّه الذي يلاحظ جهات المصالح والمفاسد في فعل شيءٍ أو تركه ويرجح أحدهما على الآخر، فيشرع أحد الأحكام الخمسة بمالحظة المصالح والمفاسد المتزاحمة في ملاكاتها. وإن العقل لما يدرك أنّه لا يصدر حكمٌ من الشارع الحكيم إلاّ عن حكمة ومصلحة، يحكم بوجوب إطاعة الأمر والنهي الصادرين عنه. فليس للمكالف أن يترك أمر اعتذاراً بعدم مصلحة فيه ولا امتثال نهي اعتذاراً بعدم مفسدة فيه.

كما أنّ الأمر كذلك في القوانين المعمولة للحكومات والدول؛ حيث لا يقبل العقلاء اعتذار الرعاعياً وعموم الناس في مخالفة تلك القوانين بأنّه لا مصلحة أو لا مفسدة فيها.

ولكن لا يخفى أولاً: أنّ حكم العقل بلزوم الطاعة إنّما يختص بأحكام الشارع الحكيم المصنون عن الخطأ والزلل؛ لا في الموالي العرفية. وثانياً: أنّ التزاحم بهذا المعنى مختص بمذهب العدلية، من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الكائنة في متعلقاتها - كما نسب إلى مشهورهم^(١) - أو في نفس الأحكام كما عليه جماعة منهم، دون مذهب الأشاعرة القائلين بعدم التبعية المذكورة.

وثالثاً: أنّه لما لاربط لهذا النوع من التزاحم بعمل المكالفين ولا دخل له في تعين وظيفة العباد وتکاليفهم، لا تترتب على البحث عنه ثمرة في تحصيل

(١) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٢٤٥

الحجة ؛ لعدم صحة الاحتجاج بالمصالح والمفاسد - الكائنة في ملاكات التشريع - على الحكم، ولن يست من المنجزات ولا المعدّرات. ومن هنا يكون خارجاً عن محل الكلام.

والوجه في ذلك: أن علم الأصول يبحث عن قواعد ممهدة لتحصيل الحجة على الأحكام الشرعية.

فما لا دخل له في ذلك خارج عن موضوع هذا العلم وقد تبين آنفًا أن تزاحم ملاكات تشريع الأحكام لا دخل له في تحصيل الحجة على الحكم؛ إذ يكون ملاحظة الملاكات في تشريع الأحكام وتزاحم المصالح والمفاسد الكائنة في ملاكاتها، إنما هو مرتبط بمقام الجعل ومرتبة أصل التشريع، وقبل مرتبة الإبلاغ والبيان بالخطابات الشرعية. فلم يتحقق موضوع الحجية ولا مدركها في تلك المرتبة حتى ينتج البحث عنها تحصيل الحجة على الحكم. ولعدم صحة الاحتجاج بالمصالح والمفاسد الواقعية الواقعة في ملاك التشريع وعدم كونها من المنجزات والمعدّرات.

التزاحم في
مقام الامتثال

وأما التزاحم في مقام الامتثال؛ بأن توجه تكليفان إلى المكلف وتوقف امتثال أحدهما على مخالفة الآخر؛ لعجزه عن امتثالهما معًا؛ لعدم قدرته على الجمع بينهما. وذلك كما لو توقف إنقاذ الغريق على غصب ملك الغير، أو كان هناك غريزان لا يقدر المكلف إلا على إنقاذ أحدهما.

ويينبغي التنبيه أولًا: على أنه لا يعتبر تساوي الملاكيين وتكافؤهما في التزاحم مطلقاً، لا في تزاحم الملاكات والتزاحم في مقام الامتثال. أما عدم اعتبار ذلك في تزاحم الملاكات، فلووضح اختلاف مراتب المصالح والمفاسد المتزاحمة في ذات متعلقات الأحكام قبل تعلق الأمر أو النهي بها.

وأما التزاحم في المثال فلعدم ربط له بملالات الأحكام، حتى يبحث عن اعتبار تساوي الملاك المترادفة.

وثانياً: أنه لازم في الخطابين المترادفين - بالمعنى المبحوث عنه في المقام - بحسب ملاكاهما، بل إنما في امثالهما معاً؛ بمعنى أن امثال كل منها يزاحم امثال الآخر. فإن خطابي «لاتغصب» و«أنقذ الغريق» لا تنافي ولا تزاحم بينهما بوجه بحسب الملاك. وكذا خطابي «صل» و«أزل النجاسة عن المسجد».

بل إنما التزاحم بين امثالهما معاً، كما قلنا.

وذلك لأنّ من الواضح أنه لا تنافي بين مدلول الدليلين المترادفين وإنما التنافي ينشأ من ناحية عدم قدرة المكلف على امثالها معاً. ولما أخذ القدرة على الامثال في توجيه التكليف، ينتفي أحد التكليفيين لا محالة عند التزاحم، من دون حاجة إلى التصرف في مدلول أحد الدليلين. وهذا بخلاف باب التعارض؛ حيث إن التنافي فيه إنما يكون بين مدلول الدليلين المتعارضين.

وهذا هو روح الفرق بين بابي التعارض والتزاحم.

وقد تبيّن بما بيّناه أن التزاحم المبحوث عنه في علم الأصول عبارة عن مزاحمة أحد التكليفيين مع التكليف الآخر في مقام الامثال من ناحية عدم قدرة المكلف في مقام الامثال من ناحية عدم قدرة المكلف على امثالهما معاً مطلقاً أو في آن واحد.

وقد عولج التزاحم بين امثال التكليفيين في آن واحد بطريق فكرة الترتيب. وقد بحثنا عن قاعدة الترتيب في المجلد الثالث من هذا الكتاب. ولكنه فيما إذا كان أحد المترادفين أهم من الآخر، وإلا لامناص من الحكم بالتخير في تقديم أحدهما.

شبهة مهنة
واجابة قاطعة

منشأ التعارض في الأدلة الشرعية

قد يتساءل عن منشأ وقوع التعارض بين الأحاديث
والنصوص الصادرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام

ويستشكل لذلك بأنه كيف نشأ التعارض في رواياتهم عليهم السلام مع أن شريعة
الإسلام منزهة عن التناقض والتضاد.

ولا اختلاف في آيات القرآن المجيد كما قال تعالى: «ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^(١).

ومن هذه الناحية تُلقى الشبهة في حجية عمومات النصوص والأصول
الكلية والكبريات التي يبتنى عليها الفقه الجعفري، بل يشكك في الاعتقاد
بعصمة الأئمة عليهم السلام وفي كون أقوالهم وأحاديثهم مصدراً للتشريع ومرجعاً
للافتاء على نحو القضية الكلية الحقيقة.

ويشهد بتعارض الروايات واختلاف مضامين النصوص الصادرة عن
الأئمة المعصومين عليهم السلام لنفي عصمتهم، بل لأجل ذلك زعم بعض أبناء العامة
ومن حاذنوه من المتنورين الالتفاظيين من الشيعة أنَّ الأئمة عليهم السلام ليسوا إلا
مجتهدين كسائر المجتهدين. وأنَّ الأحاديث الصادرة عنهم ليست إلا تعبير عن

آرائهم الاجتهادية.

وأنّ وجود الاختلاف والتناقض والتعارض في فتاویهم وأقوالهم أمرٌ طبيعي متوقع من غير الله ومن عصمه من الخطأ والزلل. كما أشير إلى ذلك في الآية المزبورة.

وإنّ لدفع هذه الشبهة مسلكين:

أحدهما: الاستدلال بوجوه عقلية ونقلية على عصمة الأئمة المعصومين عليهم السلام. ولا نريد أن نرد في البحث عن ذلك في المقام. فإنّ لهذا البحث مجالاً آخر، وهو علم الكلام.

وإنّما نريد أن نشير هنا إلى أهم العوامل التي لها دخل في وقوع الاختلاف والتعارض فيما وصل إلينا من أخبار أهل البيت في مقام الإثبات والنقل والإخبار؛ ليعلم بذلك أنّ ما نشاهده من الاختلاف والتعارض في أحاديث أهل البيت عليهم السلام، إنّما له جذر في تلك العوامل والأسباب لا في نفي العصمة، كما زعم مخالفوهم ومعاندوهم ومن لم يعرف منزلتهم.

عوامل نشأة الاختلاف في الأخبار

- ١ - ضياع القرائن والغفلة عنها.
- ٢ - تقيية الأئمة عليهم السلام في بيان الأحكام.
- ٣ - الدس والتزوير في نصوص أهل البيت عليهم السلام.
- ٤ - تأثير الزمان والمكان في توهם التعارض.
- ٥ - مناشئ تعارض الأخبار من منظر النصوص.

وإليك أهم هذه العوامل:

ضياع القرائن
والغفلة عنها

١ - ضياع القرائن والغفلة عنها:
إنّ من أسباب توهّم وقوع التعارض في أحاديث
أهل البيت عليهم السلام ضياع القرائن المكتمل بها النص الصادر عن النبي صلوات الله عليه وسلم أو عن أحد
الأئمة عليهم السلام والغفلة عنها. وذلك: إما لقطع الأحاديث، أو نقلها بالمعنى أو عدم
الاطلاع على خصوصيات دخلة في سياق الحديث.

مثل ما ورد في ولایة الأب على التصرف في أموال ولدته عن النبي صلوات الله عليه وسلم: «أنت
ومالك لأبيك». ولكن ورد في صحيحه الحسين بن أبي العلاء أتَه قال: «قلت لأبي
عبد الله عليه السلام: ما يحل للرجل من مال ولدته؟ قال عليه السلام: قوته بغير سرف إذا اضطرب اليه، قال: فقلت له:
نقول رسول الله صلوات الله عليه وسلم للرجل الذي أتاه فقدم أباه، فقال عليه السلام له: أنت وما لك لأبيك؟ فقال عليه السلام: إنما جاء

بابيه إلى النبي ﷺ قال: يا رسول الله هذا أبي وقد ظلمني ميراثي عن أمي، فأخبره الأب أنه قد أنفقه عليه وعلى نفسه، قال ﷺ: أنت ومالك لأبيك ولم يكن عند الرجل شيء، أو كان رسول الله ﷺ يحبس الأب للابن؟»^(١).

فقد حاول الإمام عثيمان في هذه الرواية أن ينبع السائل على تجريد النبوى المنقول عن سياقه؛ لعدم اطلاع الناقل على القرائن الحافّة به.

ومن هذا القبيل ما رواه صفوان عن أبي أيوب، قال: «حدثني سلمة ابن محرز أنه كان يتمتع حتى إذا كان يوم النحر طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع إلى منى ولم يطف طواف النساء، فوقع على أهله، فذكره لأصحابه، فقالوا: فلان قد فعل مثل ذلك، فسأل أبو عبد الله عثيمان فأمره أن ينحر بذاته، قال سلمة: فذهبت إلى أبي عبد الله عثيمان فسألته، فقال عثيمان: ليس عليك شيء، فرجعت إلى أصحابه فأخبرتهم بما قال لي، قال: فقالوا اتقاك وأعطيك من عين درة، فرجعت إلى أبي عبدالله عثيمان فقلت: إني لقيت أصحابي فقالوا: اتقاك، وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن ينحر بذاته، فقال عثيمان: صدقوا، ما اتقتك، ولكن فلان فعله متعمداً وهو يعلم، وأنت فعلته وأنت لاتعلم، فهل كان بلغك ذلك؟ قال: قلت: لا والله، ما كان بلغني، فقال عثيمان: ليس عليك شيء»^(٢).

فقد نبأ الإمام عثيمان في هذا الحديث على نشأة توهّم التعارض بين أحاديث أهل البيت علیهم السلام من ناحية عدم اطلاع الأصحاب عن اختلاف حالات السائلين، من حيث العلم بالحكم والجهل والنسيان وثبت العذر وعدمه. ولاريب أنّ حالات المكلّف دخلية في تغيير حكمه.

فدللّ هذا الحديث الشريف على أنّ من عوامل توهّم التعارض بين نصوص أهل البيت علیهم السلام اختفاء حالات السائلين، كما وقع ذلك لأصحابهم في عصرهم، فضلاً عن بعد مضي قرون متهمادية.

(١) وسائل الشيعة: ب، ٧٨، من أبواب ما يكتسب به، ح، ٨.

(٢) وسائل الشيعة: ب، ١٠، من أبواب كفارات الاستمتاع، ح، ٥.

٢- إنّ من أهمّ أسباب وقوع التعارض في نصوص الأئمّة عليهم السلام تقييّتهم من المخالفين المعاندين في بيان

الأحكام.

فربما كانوا يبيّنون حكمًا في مجلس تقويةً من بعض الجالسين المخالفين الذين كانوا جواسيس الخلفاء، وكان ذلك الحكم الصادر تقويةً ضدّ الحكم الواقعي الذي بيّنوه - قبل ذلك المجلس أو بعده - لخواص أصحابهم، فتُنقل الحديثان كلاهما في الجوامع الروائية، فوقع التعارض بذلك بين النصوص.

وقد صرّح بهذا السبب في نصوص كثيرة، وقد ذكرنا هذه النصوص في قاعدة التقوية في المجلد الثاني من كتابنا مبانى الفقه الفعال. ونكتفي هنا بذكر بعض هذه النصوص.

فمن هذه النصوص:

موثقة أبي بصير، قال: «سأّلت أبا عبد الله عن القنوت، فقال عليه السلام: فيما يجهر فيه بالقراءة. قال: فقلت له: إِنّي سأّلت أباك عن ذلك فقال: في الخامس كلها؟ فقال عليه السلام: رحم الله أبي وإن أصحابي أتوه فسألوه فأخبرهم بالحق، ثم أتوني شَكَاكَ فأفتّيّتهم بالتقى»^(١).

ظاهر الرواية أنّ في المجلس - الذي سأّل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام - عن ذلك - جماعةً من المخالفين حاضرين، ممّن اتّقى منهم الإمام عليه السلام.

ومنها: صحيحّة أبي عمرو الكناني، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو وأرأيت لو حدّثتك أو أفتّيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتّيتك بخلاف ذلك؟ بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدّهما وأنّ الآخر. فقال عليه السلام: قد أصبت يا أبا عمرو، أبي الله إِنّا أن يعبد سرّاً. أما والله لئن فعلتم ذلك إِنّه لخير لي ولكلّم. أبي الله عزّوجلّ لنا

(١) وسائل الشيعة: ب ١، من أبواب القنوت، ح ١٠.

في دينه إلّا التّقىة».^(١)

يُعلم بقرينة كلام الإمام في ذيل هذه الرواية أنَّ الأحاديث - الذي قال أبو بصير إنَّه يأخذ ويدع الآخر - هو الخبر الموافق للتّقىة، وإلا لم يُعلّم الإمام إصابة أبي بصير في أخذه بأحدثهما بكونه عملاً بالتّقىة.

ومنها: رواية أبي عبيدة عن أبي جعفر^{عليهما السلام} قال: «قال لي: يا زiad ما تقول لو أفتينا رجالاً ممن يتولانا بشيء من التّقىة؟ قال: قلت له: أنت أعلم جعلت فداك. قال^{عليه السلام}: إنَّ أخذ به فهو خير له وأعظم أجرًا. قال: وفي رواية أخرى: إنَّ أخذ به أجر، وإنْ تركه والله أعلم»^(٢).

ومنها: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا^{عليه السلام} قال: «قال أبو جعفر^{عليه السلام} في القنوت إن شئت فاقنوت وإن شئت فلا تقنوت، قال أبوالحسن^{عليه السلام}: وإذا كانت التّقىة فلاتقنوت وأنا أتفقّد هذا»^(٣).

ومنها: صحيحة عبدالله بن زرارة قال: «قال لي أبو عبدالله^{عليه السلام}: اقرأ مني على والدك السلام، وقل: إنَّما أعييك رفاعاً متى عتنك. فأنَّ الناس والعدو يسارعون إلى كلِّ من قربناه حمدناه مكانه بادخال الأذى فيمن نحبه ونقتبه؛ عليك بالصلوة الستة والأربعين، وعليك بالحج أن تهل بالإفراد، وتتنوي الفسخ إذا قدمت مكانة فطافت وسعيت فسخت ما أهلكت به، وقلبت الحج عمرة، وأحللت إلى يوم التروية، ثم استأنف الإهلال بالحج مفرداً إلى مني، وأشهد المنافع بعرفات والمزدلفة فكذلك حج رسول الله^{عليه السلام} وهذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن يفسخوا ما أهلوه به ويقيّبوا الحج عمرة، وإنَّما أقام رسول الله^{عليه السلام} على إحرامه لسوق الذي ساق معه، فان السائق قارن، والقارن لا يحل حتى يبلغ الهدي محله، ومحله النحر بمني، فإذا بلغ أحلى.

هذا الذي أمرتك به حج التمتع. فألزم ذلك ولا يضيقنَّ صدرُك، والذي أتاك به أبو بصير من

(١) وسائل الشيعة: ب ٩، من صفات القاضي، ح ١٧.

(٢) وسائل الشيعة: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

(٣) المصدر: ب ٤، من أبواب القنوت، ح ١.

صلة إحدى وخمسين، والإهلال بالتمتع بالعمرمة إلى الحج، وما أمرنا به من أن يهمل بالتمتع، فلذلك عندنا معان وتصاريف لذلك ما تسعنا وتسعكم، ولا يخالف شيءٌ من ذلك الحق ولا يضاده والحمد لله رب العالمين^(١).

ومنها: خبر معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «بلغني أنت تقدع في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المسجد، فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدرى من هو، فأقول: جاء عن فلان هذا وجاء عن فلان هذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك، فقال عليه السلام لي: اصنع هذا، فأنني كذا أصنع»^(٢).

إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة الدالة على ذلك.
وقد بحثنا عن مفad نصوص التقية مفصلاً في الجزء الثاني من كتابنا «مباني الفقه الفعال».

ومن أسباب وقوع الاختلاف والتعارض في
أحاديث أهل البيت عليهم السلام عملية الدس والتزوير
والوضع والتدليس في رواياتهم عليهم السلام. وقد كثر وجود الوضاعين والمدلسين في
الأخبار والأحاديث. ومن هنا كانت الرواية يعرضون أصولهم الروائية على
الفقهاء الأجلاء والمحدثين الكبار من مشايخهم وإلى الآئمة المعصومين عليهم السلام
لتشخيص الأخبار المجعلة المكذوبة وتمييزها عن غيرها.

الدس والتزوير
في نصوص أهل البيت عليهم السلام

(١) وسائل الشيعة: بـ ٥، من أبواب أقسام الحج، ح ١١.

(٢) وسائل الشيعة: بـ ١١، من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

وقد دلّ على ذلك نصوص معتبرة كثيرة نذكر هنا نماذج منها:

فمن هذه النصوص قوله ﷺ: «يا فیض إِنَّ النَّاسَ أَولُوا بِالْكَذْبِ عَلَيْنَا». (١)

ومنها: ما رواه الكشي بسنده عن يونس بن عبد الرحمن أنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: «يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟» فقال: حدثني هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله عليهما السلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً، إلّا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعيد (لعنه الله) دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يُحَدّث بها أبي. فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنة نبيّنا محمد ﷺ... قال يونس: وافيت العراق فوجدتُ بها قطعةً من أصحاب أبي جعفر ووجدتُ أصحاب أبي عبد الله عليهما السلام متواافقين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها بعد على أبي الحسن الرضا عليهما السلام، فانكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله عليهما السلام. وقال لي: إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليهما السلام لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب، يدّسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليهما السلام». (٢)

منها: ما رواه الكشي أيضاً بسنده عن هشام بن سالم أنه سمع أبا عبد الله عليهما السلام يقول: «كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدّس فيها الكفر والزنادقة ويُسندها إلى

(١) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٦، ب ٢٩، ح ٥٨.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٤٩، ب ٢٩، ح ٦٢. وسائل: ج ١٨، ب ٨ من صفات القاضي، ص ٧١، ح ٧٣.

أبي عبدالله عليهما السلام، ثم يدفعها إلى أصحابه فيأمرهم أن يبئُثوها في الشيعة، فكلّ مكان في كتب أصحاب أبي عبدالله عليهما السلام من الغلوّ فذاك مما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم^(١).

منها: ما رواه في الاحتجاج عن أبي جعفر الثاني عليهما السلام في مناظرته مع يحيى بن أكثم قال: «قال رسول الله عليهما السلام في حجة الوداع: قد كثُرت على الكذابة وستكثُر. فمن كذَّبَ على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وستنـي...».^(٢)

منها: ما رواه في الخصال بسنده عن سليم بن القيس الهلالي قال: «قلت لامير المؤمنين عليهما السلام: إني سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن نبـي الله عليهما السلام غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبـي الله أنتم تخالفونـها فيها وتزعمونـ أن ذلك كله باطل، أفترى الناس يكذبونـ على رسول الله عليهما السلام متعمدين ويفسرونـ القرآن بآرائهم؟ قال: فأقبل على عليهما السلام فقال: قد سألت فأفهمـ الجواب، إنـ في أيديـ الناس حقاً وباطلاً وصدىقاً وكذباً وناسخاً ومنسوحاً وعاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً. وقد كذبـ على رسول الله عليهما السلام على عهده حتى قام خطيباً، فقال عليهما السلام: أيها الناس قد كثُرت على الكذابة، فمن كذَّبَ على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. ثم كذَّبَ عليهـ من بعده».^(٣)

هذه الرواية معتبرة؛ حيث رويت في كتاب سليم بن قيس الهلالي. وقد أثبتنا اعتبار روایات هذا الكتاب بأجمعها في كتابنا «مقاييس الرواية»، فراجع.

(١) بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٥٠، ب ٢٩، رواية ٦٣.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٢٥، ب ٢٩، ح ٢.

(٣) الوسائل: ج ١٨، ص ١٥٢، ب ١٤ من صفات القاضي، ح ١.

تأثير الزمان
والمكان في
توهם التعارض

ومن أهم أسباب اختلاف الروايات في بيان الأحكام وحدوث التضاد والتنافي في مضمونها تأثير الزمان والمكان في تغيير الأحكام. والسر في ذلك أن باختلاف الأزمان والأقطار وبسبب تطورات حادثة في أوضاع الناس من الجهات الاقتصادية والثقافية وشروط العيش تختلف موضوعات الأحكام وبالمايل تغيير الأحكام.

ومن هنا ربما يتراهى في بادئ النظر اختلاف النصوص وتعارضها في بيان الأحكام في موضوع واحد، وليس ذلك إلا لأجل اختلاف الزمان والمكان وتغيير أوضاع الناس باختلافهما. وليس هذا التأثير للزمان والمكان إلا في بعض الأحكام مما يبتنى تشريعه على أساس مصالح وحكم مرتبطة بعنصرى الزمان والمكان، أو ما أخذ في متعلقها أو موضوعها خصوصية يختلف صدقها باختلاف الزمان والمكان.

وقد بحثنا عن تأثير الزمان والمكان في تغيير الأحكام مفصلاً في المجلد الأول من كتابنا «داعيّ البحوث» فراجع. والمقصود هنا الاكتفاء بذكر بعض النصوص الموجهة للاختلاف والتعارض في مداليلها، لأجل تأثير الزمان والمكان في الأحكام.

ونكتفي هاهنا بذكر بعض مادل على ذلك من النصوص.

فمن هذه النصوص رواية حكم بن عتبة عن أبي جعفر^{عليه السلام} في حديث قال: «قلت له: إنَّ الذِّيَاتِ إِنَّمَا كَانَتْ تُؤْخَذُ قَبْلَ الْيَوْمِ مِنَ الْإِبْلِ وَالْبَقَرِ وَالْغَنَمِ، قَالَ: فَقَالَ: إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ فِي الْبَوَادِي قَبْلَ الْإِسْلَامِ، فَلَمَّا ظَهَرَ الْإِسْلَامُ وَكَثُرَ الْوَرْقُ فِي النَّاسِ قَسَمَهَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْوَرْقِ». ^(١)

(١) الوسائل: ب ٢، من ديات النفس ح ٨.

لإشكال في دلالة هذه الرواية على تأثير تغير الزمان في اختلاف نوع الديمة.
وأنّ ما جرت عليه السنة إلى زمان الباقر عليه السلام غير ما دلت عليه النصوص
الصادرة من الباقر والأئمّة المتأخرة عنه عليه السلام.

ومنها: ما دلّ على تغليظ دية القتل الواقع في أشهر الحرم، وكذا القتل الواقع
في الحرم الشريف.

مثل صحيح كليب الأسدي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقتل في الشهر
الحرام ما ديتها؟ قال عليه السلام: دية وثلث». ^(١)

وصحيح زراره قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قتل رجلاً خطأً في أشهر الحرم،
فقال عليه السلام: عليه الذمة وصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم». ^(٢)

وفي صحيحه الآخر، قال: «قلت: لأبي جعفر عليه السلام رجل قتل في الحرم؟ قال: عليه دية
وثلث، ويصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم». ^(٣)

وأما احتمال قراءة لفظ «الحرم» بضم الحاء والراء في هذه الرواية، كما في
الجواهر ^(٤) فهو خلاف الظاهر؛ لأنَّ «الحرم» بالضم إنما استعمل في الكتاب
والسنة وصفاً للأشهر.

هذا مضافاً إلى فتوى المفيد في المقتنعة والشيخ في المبسوط والخلاف
والنهاية بذلك، وهما من أعاظم القدماء، ولا سيما المفيد الذي هو من أقدمهم
وأقربهم إلى ارتكاز أصحاب الأئمّة عليهم السلام.

وعلى أي حال لا إشكال في دلالة هذه النصوص الصحيحة على تأثير زمان
الشهر الحرام ومكان الحرم الشريف في تغليظ الديمة. فأوهمت المعارضة مع
سایر نصوص المقام الواردة في دية قتل الخطاء.

(١) الوسائل: ب٣، من ديات النفس ح١. .٤ المصدر:

(٤) جواهر الكلام: ج٤٣، ص٢٧. .٣ المصدر:

ومثل الطائفة المزبورة في كيفية إيهام التعارض، ما دلّ على تغليظ حد شرب الخمر لأجل وقوعه في شهر رمضان.

مثلاً ما رواه المشايخ الثلاثة بأسنادهم عن جابر، رفعه عن أبي مريم، قال: «أتي أمير المؤمنين عليه السلام بالنجاشي الحارثي الشاعر قد شرب الخمر في شهر رمضان، فضربه ثمانين، ثم حبسه ليلة ثم دعا به من الغد، فضربه عشرين. فقال له: يا أمير المؤمنين هذا ضربتني ثمانين في شرب الخمر وهذه العشرون ماهي؟ قال: هذا لتجرّك على شرب الخمر في شهر رمضان». (١)

دللت هذه الرواية على تغليظ حذف شرب الخمر؛ لأجل وقوعه في شهر رمضان، بل يمكن تعميم التغليظ إلى غير مورد الرواية بدليل تعليق الإمام الشافعى، كما نسبه في الجوادر إلى فهم الأصحاب.

قال ^{عليه السلام}: «ومن التعليل يستفاد الحكم لغير مورده كما فهمه الأصحاب، ويشهد له الاعتبار، بل لا يبعد ملاحظة الخصوصيات أيضاً في الأزمنة والأمكنة، كلياً القدر من شهر رمضان وقرب المضاجع المعظمة من المشاهد مثلاً، إلى غير ذلك مما يكون فيه هتك حرمة أو زيادة هتك». (٢)

ومنها: ما صرّح فيه باختصاص نهي النبي ﷺ عن حبس لحوم الأضاحي - فوق ثلاثة أيام في منى ووجوب إخراجها منها بعد الثلاثة - بزمان النبي ﷺ لفقر الناس وشدة حاجتهم إلى اللحم وقلته في ذلك الزمان، وارتفاع هذا النهي في زمن الأئمة عليهم السلام: لا تتفاءل الملائكة المزبور. ولا ريب في تأثير اختلاف الأزمان ومضي الأعصار في ذلك، كما هو واضح، وإن كان مرجعه إلى تغيير موضوع التكليف وشروطه باختلاف الزمان.

مثل صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليهما السلام قال: «كان النبي عليهما السلام نهى أن

(٢) جواهر الكلام: ج ٤، ص ٣٧٤

(١) الوسائل: ب ٩، من حد المسكر ح ١.

تحبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام من أجل الحاجة، فأمّا اليوم فلا بأس به». ^(١)
وصحّيغ جميل بن دراج قال: «سأّلت أبي عبد الله عليه السلام عن حبس لحوم الأضاحي فوق
ثلاثة أيام بمنى، قال: لا بأس بذلك اليوم إنّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ إنّما نهى عن ذلك أولاً لأنّ الناس كانوا
يومئذ مجاهدين، فأمّا اليوم فلا بأس». ^(٢)

ففي هذين الصحّيحيين قد دفع الإمام عليه السلام توهّم المعارضة بين ما دلّ على
جواز حبس لحوم الأضاحي بمعنى فوق ثلاثة أيام وبين ما روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ
من منع ذلك.

ومنها: ما دلّ على اختصاص نهي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ عن أكل لحوم الحمر الأهلية
بزمانه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ؛ لأنّ الحمر الأهلية كانت حمولة الناس ويُخاف فُقدانها باعتياد
ال المسلمين على أكلها، وليس كذلك في سائر الأزمان.

مثل صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام: أنّهما سألاه عن أكل
لحوم الحمر الأهلية. فقال: نهى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ عن أكلها يوم خير وإنّما نهى عن أكلها في ذلك
الوقت لأنّها كانت حمولة الناس». ^(٣)

ومثله الصّحّيحة الأخرى لمحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «نهى رسول
الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ عن أكل لحوم الحمير. وإنّما نهى عنها من أجل ظهورها مخافة أن يفنوها ولنّيست الحمير
بحرام». ^(٤)

ومنها: ما دلّ على اختصاص حرمة بيع السلاح للمخالفين بزمان المباينة
والمنازعة وارتفاعها في زمان الهدنة.

مثل حسنة أبي بكر الحضرمي قال: «دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فقال له حكم
الستّاج: ما تقول فيمن يحمل إلى الشام السّتروج وأداتها؟ فقال عليه السلام: لا بأس أنتم

(١) الوسائل: ب ٤، من الذبح ح ٤.

(٢) المصدر: ح ٦.

(٣) الوسائل: ب ٤، من الأطعمة المحرمة ح ١.

اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله ﷺ إنكم في هدنة، فإذا كانت المباینة حرم عليكم أن تحملوا إليهم الستروج والسلام».^(١)

ومنها: ما دل على اختلاف حكم لبس الثياب باختلاف الأزمان، وأنه لا بد في اختيار نوع الثياب و الجنس من مراعاة أهل الزمان الذي يعيش فيه الإنسان. مثل صحيح حماد بن عثمان قال: «كنت حاضراً عند أبي عبدالله عليهما السلام إذ قال له رجل: أصلحك الله ذكرت أنّ عليّ بن أبي طالب عليهما السلام كان يلبس الخشن، يلبس القميص بأربعة دراهم، وما أشبه ذلك ونرى عليك اللباس الجيد؟ قال: فقال عليهما السلام: إنّ عليّ بن أبي طالب عليهما السلام كان يلبس ذلك في زمان لا يُنكر، ولو لبس مثل ذلك اليوم لشهر به، فخير كل زمان لباس أهله، غير أنّ قائمنا إذا قام لبس لباس علي عليهما السلام وسار بسيرته».^(٢)

وصحيح عبدالله بن سنان قال: «سمعت أبا عبدالله يقول: بينما أنا في الطواف وإذا برجل يجذب ثوبه، وإذا هو عباد بن كثير البصري. فقال: يا جعفر بن محمد تلبس مثل هذه الثياب وأنت في هذا الموضع مع المكان الذي أنت فيه من علي عليهما السلام؟ فقلت: ثوب فرقبي اشتريته بدينار، وكان علي عليهما السلام في زمان يستقيم له ما ليس فيه، ولو لبست مثل ذلك اللباس في زماننا لقال الناس: هذا مرائي مثل عباد».^(٣)

ومثلهما خبر مسعدة ومرفوعة محمد بن علي وخبر معلى بن خنيس.^(٤)
ومنها: ما دل على أنّ ما ورد من أنَّ النبي عليهما السلام كان يستلم الحجر في كل

(١) الوسائل: ب، ٨، مما يكتسب به ح ١.

(٢) فروع الكافي: ج ٧، ص ٤٤٤، كتاب الزى والتجمل: ب اللباس: ح ١٥.

(٣) المصدر: ح ٩.

(٤) فروع الكافي: ج ٥، ص ٦٥، كتاب المعيشة: ب ١، ح ١، ج ٦، ص ٤٤٢، كتاب الزى والتجمل: ب اللباس: ح ٨، ص ٤٥٦ ب تشمير الثياب: ح ٢.

طواف فريضة ونافلة كان يختص به في زمانه لقلة عدد المسلمين، فكان الأصحاب يُفرجون له ولم يكن استلامه موجباً للازدحام، وكان ذلك يوجب الازدحام في زمن الأئمة؛ لكثرة الناس فارتقت هذه السنة وقتئـ.^(١)

مثل صحيحة معاوية بن عمـار قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «كـنا نقول: لا بد أن نستفتح

بالحجر ونختـم به، فأـمـا الـيـوم فقد كـثـرـ النـاسـ عـلـيـهـ». ^(٢)

ومـثلـ صـحـيـحـهـ الآـخـرـ. ^(٣)

وصحـيـحةـ عبدـ الرـحـمانـ بـنـ الـحـجـاجـ عـنـ أـبـيـ عـبـدـ اللهـ عـلـيـهـ السـلـامـ قالـ: «كـنـتـ أـطـوـفـ وـسـفـيـانـ التـوـرـيـ قـرـيـبـ مـنـيـ، فـقـالـ: يـاـ أـبـاـ عـبـدـ اللهـ عـلـيـهـ السـلـامـ كـيـفـ كـانـ رـسـوـلـ اللهـ عـلـيـهـ السـلـامـ يـصـنـعـ بـالـحـجـرـ إـذـاـ اـنـتـهـيـ إـلـيـهـ؟ فـقـلـتـ: كـانـ رـسـوـلـ اللهـ عـلـيـهـ السـلـامـ يـسـتـلـمـهـ فـيـ كـلـ طـوـافـ فـرـيـضـةـ وـنـافـلـةـ، فـقـالـ: فـتـخـلـفـ عـنـيـ قـلـيـاـ، فـلـمـ اـنـتـهـيـ إـلـىـ الـحـجـرـ جـزـتـ وـمـشـيـتـ فـلـمـ أـسـتـلـمـهـ، فـلـحـقـيـ فـقـلـتـ: يـاـ أـبـاـ عـبـدـ اللهـ عـلـيـهـ أـلـمـ تـخـبـرـنـيـ أـنـ رـسـوـلـ اللهـ عـلـيـهـ السـلـامـ كـانـ يـسـتـلـمـ الـحـجـرـ فـيـ كـلـ طـوـافـ فـرـيـضـةـ وـنـافـلـةـ؟ فـلـتـ: بـلـ، فـقـالـ: فـقـدـ مـرـرـتـ بـهـ فـلـمـ تـسـتـلـمـ، فـقـلـتـ إـنـ النـاسـ كـانـواـ يـرـوـنـ لـرـسـوـلـ اللهـ عـلـيـهـ السـلـامـ ماـ لـاـ يـرـوـنـ لـيـ، وـكـانـ إـذـاـ اـنـتـهـيـ إـلـىـ الـحـجـرـ أـفـرـجـوـالـهـ حـتـىـ يـسـتـلـمـ وـإـنـيـ أـكـرـهـ الزـحـامـ». ^(٤)

وقد اتضح على ضوء ما بيتهـ أنـ ما يـتـرـائـ أـحيـاناـ منـ اختـلـافـ الأـحـادـيـثـ الصـادـرـةـ عـنـ أـهـلـ الـبـيـتـ عـلـيـهـ السـلـامـ فـيـ مـدـالـيـلـهـاـ، إـنـماـ نـشـأـ مـنـ عـوـاـمـلـ وـأـسـبـابـ رـاجـعـةـ إـلـيـ جـهـةـ صـدـورـهـاـ، أـوـ اـخـتـفـاءـ قـرـائـنـ سـيـاقـهـاـ، أـوـ عـمـلـيـةـ الدـسـ وـالـتـدـلـيـسـ وـوـضـعـهـاـ، أـوـ إـلـىـ تـغـيـيرـ الـأـحـكـامـ بـتـبعـ اـخـتـلـافـ الـزـمـانـ وـالـمـكـانـ وـخـصـوصـيـاتـ الـمـكـفـينــ. وـأـنـ ماـ وـقـعـ مـنـ اـخـتـلـافـ الـأـحـادـيـثـ وـتـنـافـيـ مـضـامـيـنـهـاـ، لـاـ يـضـرـ بـعـصـمةـ الـأـئـمـةـ عـلـيـهـ السـلـامـ فـيـ شـيـءـ مـنـ موـارـدـهــ.

بلـ إـنـماـ يـرـىـ الـفـقـيـهـ الـمـارـسـ لـعـمـلـيـةـ الـاـسـتـنـبـاطـ الـتـنـافـيـ وـالـتـعـارـضـ فـيـ

(١) المصدر: ح ١١.

(٢) الوسائل: ب ٦، من الطواف ح ١.

(٣) المصدر: ح ٣.

مداليل الأحاديث لغفلته عن بعض الأسباب المذكورة وغيره من الأسباب الداخلية في توهם التنافي والتعارض بين الروايات.

هذا مضافاً إلى أن التعارض البدوي غير المستقر إنما نشأ من دأب الشارع واستقرار منهجه وسيرته على إلقاء العمومات والمطلقات وتخسيصها وتقييدها بمخصصات ومقيدات منفصلة فأوهم ذلك للأصحاب وغيرهم الاختلاف والتعارض بين الأخبار في بادئ النظر، كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في صحيحه سليم بن قيس الهلالي.^(١)

مناشئ تعارض
الأخبار
من منظور النصوص

يستفاد من النصوص أهل البيت عليهما السلام مناشئ عديدة لعراض التعارض والاختلاف في الأخبار، وعدم اختصاص ذلك بزماننا، بل كان الاختلاف واقعاً في الأحاديث الصادرة عن النبي عليهما السلام في عهده عليهما السلام وعهد علي عليهما السلام.

فمن هذه النصوص ما دل على كون منشأ اختلاف الأخبار، إنما تعمد كذب الراوي لنفاقه، أو وهم الراوي وعدم حفظه الحديث تماماً، أو جهله بما ورد من النصوص والروايات الناسخة والمخصصة والمقيدة.

مثلاً معتبرة سليم بن قيس.

رواه على بن ابراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم ابن عمر اليماني، عن أبان بن أبي عيّاش، عن سليم بن قيس الهلالي قال: قلت لأمير المؤمنين عليه السلام: إني سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن نبـي الله عليهما السلام غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبـي الله عليهما السلام أنتم تخالفونهم

(١) الوسائل: ب، ١٤، من صفات القاضي، ح ١

فيها، وتزعمون أن ذلك كله باطل؛ أفتري الناس يكذبون على رسول الله ﷺ متعتمدين، ويفسرون القرآن بأرائهم؟ قال: فأقبل عليٌ فقال: قد سالت فافهم الجواب: إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً وصداً وكذباً وناسخاً ومنسوحاً وعاماً وخاصاً، ومحكاً ومتشاربهاً وحفظاً ووهماً وقد كذب على رسول الله ﷺ على عهده حتى قام خطيباً فقال: أيها الناس قد كثرت عليكم الكذابة فمن كذب عليكم متعمداً فأليتني به مقدمه من النار ثم كذب عليه من بعده، وإنما أناكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس: رجل منافق يظهر الإيمان، متصلع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج أن يكذب على رسول الله ﷺ متعمداً، ولو علم الناس أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقواه، ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله ﷺ ورأوه وسمع منه، وأخذوا عنه، وهو لا يعرفون حاله، وقد أخبره الله عن المنافقين بما أخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل: «وإذا رأيتم تعجبكم أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم» ثم بقوا بعده فتقربوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الأعمال وحملوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم الدنيا وإنما الناس مع الملوك والدنيا إلا من عصم الله، وهذا أحد الأربعة، ورجل سمع من رسول الله شيئاً لم يحمله على وجهه ووهم فيه، ولم يتمعد كذباً فهو في يده، يقول به ويعمل به ويرويه فيقول: أنا سمعته من رسول الله ﷺ ولو علم المسلمون أنه وهو لم يقبلوه ولو علم هو أنه وهم لرفضه.

ورجل ثالث سمع من رسول الله شيئاً ثم أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ، ولو علم أنه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضه، وآخر رابع لم يكذب على رسول الله ﷺ، مبغض للذنب خوفاً من الله وتعظيمياً لرسول الله ﷺ، لم ينسه، بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه، وعلم الناسخ والمنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فإن أمر النبي ﷺ مثل القرآن ناسخ ومنسوخ خاص وعام ومحكم ومتشارب قد كان يكون من رسول الله ﷺ الكلام له وجهاً: كلام عام وكلام خاص مثل

القرآن^(١)، هذه الرواية معتبرة؛ حيث نقلها في الوسائل عن كتاب سليم وقد صححتا سند هذا الكتاب في كتابنا مقاييس الرواية، فراجع.

وصحیح ابن مسلم عن أبي عبدالله ع قال: «ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله ع لا يتهمون بالكذب، فيجيءُ منكم خلافه؟»^(٢).

وصحیح منصور بن حازم قال: «قلت لأبي عبدالله: ما بالي أسألك عن المسألة فتجيئي فيها بالجواب ثم يجيئك غيري فتجيئه فيها بجواب آخر؟ فقال: إنما نجيب الناس على الزیادة والنقسان؛ قال: قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله ع صدقوا على محمد ع أم كذبوا؟ قال: بل صدقوا؛ قال: فما بالهم اختلفوا؟ فقال: أما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله ع فيسأله عن المسألة فيجيئه فيها بالجواب ثم يجيئه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً»^(٣).

مقصوده ع من الجواب على الزیادة والنقسان بيان العام في رواية والخاص في اخرى وكذا المطلق أو المنسوخ في رواية والمقييد والناسخ في اخرى.

ومنها: ما دلّ على كون منشأ تعارض الأخبار واختلاف الأحاديث التقية من المخالفين المعاندين.

فمن هذه النصوص صحيح زراره عن أبي جعفر ع قال: «سأله عن مسألة فأجابني ثم جاءه رجل فسألته عنها فأجابه بخلاف ما أجابني، ثم جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبى، فلما خرج الرجالان قلت: يا ابن رسول الله ع رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبت كل واحد منها بغير ما أجبت به صاحبه؟ فقال: يا زراراً! إن هذا خير لنا وأبقى لنا ولكم ولو اجتمعوا على أمر واحد لصدقكم الناس علينا ولكن أقل ليقائنا

(١) اصول الكافي: ج ١، ص ٦٢ - ٦٣، باب اختلاف الحديث، ح ١.

(٢) المصدر: ص ٦٤، ح ٢.

(٣) المصدر: ص ٦٥، ح ٣.

وبقائكم»^(١).

ومنها: ما رواه الكليني بسنده عن نصر الخثعمي قال: «سمعت أبا عبدالله عليهما السلام
يقول: من عرف أنا لا نقول إلا حقاً فليكتف بما يعلم مثناً فان سمع مثناً خلاف ما يعلم فليعلم أن ذلك
دفع مثناً عنه»^(٢).

(١) الكافي: ج ١، ص ٦٥، ح ٥.

(٢) المصدر: ص ٦٥ - ٦٦، ح ٦.

شرائط التعارض

- ١ - اعتبار اتحاد الموضوع في تعارض الدليلين.
- ٢ - اشتراط حجية الدليلين كليهما في تعارضهما.
- ٣ - اعتبار كون التنافي بين الدليلين في محيط التشريع.
- ٤ - كلام الشيخ الأعظم رحمه الله.
- ٥ - ظنية الطريق لainافي قطعية الحكم.
- ٦ - إنما التعارض المصطلح في أدلة الأصول، لا نفسها.
- ٧ - اعتبار عدم إمكان الجمع العرفي في التعارض المستقر.

قد اشترط الأصوليون أموراً في تعارض الدليلين، فلابد من تحقق جميعها حتى يتعارض الدليلان. فلو احتلَّ واحدٌ منها، لا يقع التعارض.

أحدها: اتحاد موضوع الدليلين. فلو تغير موضوعهما، لا يقع بينهما تعارض. ومن هنا لا يقع التعارض بين الأمارة والأصل، وذلك لأنَّ موضوع الحكم في الأمارة هو الشيء بعنوانه الذاتي الأولي، مع قطع النظر عن ثبوته حكم له، لا بلحاظ أنَّه مشكوك الحكم.

اعتبار اتحاد
الموضوع
في تعارض الدليلين

وهذا بخلاف الأصل فأنّ موضوع الحكم فيه الشيء بوصف أنّه مشكوك الحكم؛ لأنّ فرض ثبوت حكمه في الواقع، ولكن شُك في حكمه الواقعي لأي سبب. ومن هنا لاتنافي ولا تعارض بين الأمارة والأصل حتى بدواً. وذلك لأنّ مع قيام الأمارة - مثلاً - على نجاسة العصير العنبي المغلي، لا موضوع للأصل - وهو العصير العنبي الفعلى بوصف كونه مشكوك النجاسة - حتى يتحقق التعارض في مدلولهما.

وقد أجاد الشيخ الأعظم في بيان ذلك؛ حيث قال: «كيف كان، فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع والإلم يمتنع اجتماعهما.

ومنه يعلم: أنه لا تعارض بين الأصول وما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية؛ لأنّ موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم، وفي الدليل نفس ذلك الشيء من دون ملاحظة ثبوت حكم له، فضلاً عن الجهل بحكمه. فلا منافاة بين كون العصير المتصرف بجهالة حكمه حلالاً على ما هو مقتضى الأصل، وبين كون نفس العصير حراماً كما هو مقتضى الدليل الدال على حرمتة.

والدليل المفروض: إن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالماً بحكم العصير، فلا يقتضي الأصل حلّيته؛ لأنّه إنّما اقتضى حلّية مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جاري وغير مقتضٍ؛ لأنّ موضوعه مجهول الحكم»^(١).

إن قلت: في موارد التعارض بين العامين من وجه لا يتحد موضوع الدليلين المتعارضين.

(١) فرائد الأصول: ج ٤، ص ١١ - ١٢.

كـقولـهـ: «يـجـبـ إـكـرـامـ الـعـالـمـ» و «يـحـرـمـ إـكـرـامـ الـفـاسـقـ».

قلـتـ: نـعـمـ، وـلـكـنـ التـعـارـضـ إـنـمـاـ هوـ فـيـ مـوـرـدـ اـجـتمـاعـهـمـاـ، وـهـوـ الـعـالـمـ الـفـاسـقـ؛
نـظـرـأـ إـلـىـ شـمـولـ الدـلـلـيـنـ كـلـيـهـمـاـ لـبـالـاطـلاقـ. وـإـلـاـ فـلاـ تـعـارـضـ بـيـنـهـمـاـ فـيـ مـوـضـعـ
افـتـرـاقـهـمـاـ؛ لـعـدـ شـمـولـ كـلـ وـاـحـدـ مـنـهـمـاـ مـوـرـدـ اـفـتـرـاقـ الـآـخـرـ. وـلـأـرـيـبـ فـيـ اـتـحـادـ
مـوـضـعـ الـعـامـينـ مـنـ وـجـهـ فـيـ مـوـرـدـ اـجـتمـاعـهـمـاـ.

اشـتـرـاطـ حـجـيـةـ
الـدـلـلـيـنـ كـلـيـهـمـاـ
فـيـ تـعـارـضـهـمـاـ

ثـانـيـهـمـاـ؛ تـامـامـيـةـ حـجـيـةـ الدـلـلـيـنـ كـلـيـهـمـاـ فـيـ وـقـوـعـ التـعـارـضـ
بـيـنـهـمـاـ. فـلـوـ لـمـ تـتـمـ حـجـيـةـ أـحـدـهـمـاـ، لـاـ يـقـعـ التـعـارـضـ بـيـنـهـمـاـ.

وـاعـتـبـارـ هـذـاـ الشـرـطـ وـاـضـعـ لـاـيـنـبـغـيـ التـشـكـيـكـ فـيـهـ.

وـمـنـ هـنـاـ تـرـىـ الـفـقـهـاءـ وـالـأـصـوـلـيـنـ يـنـفـونـ التـعـارـضـ بـيـنـ الـحـجـةـ وـالـلـاحـجـةـ؛
مـعـلـلـاـ بـأـنـهـ لـاـ تـعـارـضـ، إـلـاـ بـيـنـ الـحـجـتـيـنـ.

وـإـلـيـكـ نـصـ كـلـمـاتـ بـعـضـهـمـ.

مـنـهـمـ الـمـحـقـ الـاـصـفـهـانـيـ؛ حـيـثـ عـلـلـ نـفـيـ التـعـارـضـ عـنـ بـعـضـ صـورـ تـخـالـفـ
الـدـلـلـيـنـ بـقـولـهـ: «إـذـ لـاـ مـعـارـضـةـ، إـلـاـ بـيـنـ الـحـجـتـيـنـ»^(١).

وـمـنـهـمـ السـيـدـ مـحـمـدـ بـحـرـ الـعـلـومـ؛ حـيـثـ عـلـلـ الـأـخـذـ بـبـيـنـةـ ذـيـ الـيـدـ وـطـرـحـ بـيـنـةـ
غـيرـ ذـيـ الـيـدـ، وـنـاقـشـ الـقـوـلـ بـتـعـارـضـ الـبـيـنـتـيـنـ حـيـنـئـ بـقـولـهـ: «ضـرـورـةـ أـنـ
الـتـرـجـيـحـ فـرـعـ حـجـيـةـ كـلـ وـاـحـدـ مـنـهـمـاـ؛ إـذـ لـاـ تـعـارـضـ بـيـنـ الـحـجـةـ وـغـيرـ الـحـجـةـ»^(٢).

وـلـاـ يـخـفـيـ أـنـ الـحـجـةـ فـيـ مـفـروـضـ كـلـامـهـ بـيـنـهـ ذـيـ الـيـدـ وـالـلـاحـجـةـ بـيـنـهـ غـيرـ ذـيـ الـيـدـ.
وـمـنـهـمـ: السـيـدـ الشـهـيدـ مـحـمـدـ باـقـرـ الصـدرـ؛ حـيـثـ عـالـجـ التـعـارـضـ بـيـنـ مـاـ دـلـّـ
عـلـىـ نـجـاسـةـ كـلـ مـسـكـرـ وـبـيـنـ مـاـ دـلـّـ عـلـىـ طـهـارـةـ مـطـلـقـ الـمـسـكـرـ الشـامـلـ لـلـخـمـرـ،

(١) حـاشـيـةـ الـمـكـاـسـبـ: جـ ٣ـ، صـ ٣٦ـ. ٢٨٦ـ.

(٢) بـلـغـةـ الـفـقـيـهـ: جـ ٣ـ، صـ ٣٦ـ.

بطرح النصوص الدالة على طهارتة وعلل انتفاء التعارض بسقوط إحدى الطائفتين عن الحجية وأنه لا تعارض بين الحجة واللاحجة.

قال [﴿]: «في تشخيص الوظيفة الفقهية تجاه الطائفتين المتعارضين من الروايات، وذلك من خلال اقتراح عدة مواقف: الموقف الأول: طرح الروايات الدالة على الطهارة، بدعوى سقوطها عن الحجية في نفسها، فيكون التعارض بين روايات النجاسة وبينها من التعارض بين الحجة واللاحجة»^(١).

ثم وجّه طرح الطائفة القائلة بطهارة مطلق المسكر باعراض المشهور ومخالفة الكتاب وبقطعية سند الطائفة الدالة على النجاسة واشتهرها بالشهرة الروائية. وتفصيل هذا البحث موكول إلى محله.

ولكن يرد عليه: أن روايات الطهارة لو كانت ضعيفة سندأً ولو لإعراض المشهور - بناءً على وهن سند الخبر باعراضهم - فيكون التخالف بين الحجة واللاحجة ولا تعارض بينهما فيتفق التعارض. وحيثئذ لا يصح التعبير بالطرح؛ لأنَّ الطرح إنما هو فرع التعارض.

وإن كانت معتبرة سندأً، ولكن تُرجح النصوص الدالة على النجاسة؛ نظراً إلى موافقتها ومخالفة نصوص الطهارة للكتاب، فحيثئذ وإن كانت التعبير بطرح إحدى الطائفتين - وهي روايات الطهارة؛ لترجح نصوص النجاسة الموافقة للكتاب - صحيحاً، إلا أنَّ قوله بأنَّ التعارض بينهما من قبيل التعارض بين الحجة واللاحجة غير صحيح، بل لا يصح أصل التعبير بالتعارض بين الحجة واللاحجة، إلا بضرب من التأويل بلحاظ مدلولهما، مع قطع النظر عن حجيتهما. ومنهم السيد الخوئي في مسألة تعارض البينة مع خبر العدل الواحد؛ حيث

(١) شرح العروة الوثقى: ج ٣، ص ٢٤٥

نفي التعارض بينهما على القول بعدم حجية شهادة العدل الواحد في الموضوعات بقوله: «وأما على القول بعدم الحجية فلا تعارض؛ إذ لا معارضة بين الحجة واللاحدة»^(١).

وكلام هذا العالم متين لا غبار عليه.

ثالثها: كون التنافي بين الدليلين في مقام جعل الحكم وتشريعه، لا في مقام الامتثال وإلا يدخل في باب التزاحم.

اعتبار كون التنافي
بين الدليلين
في محظوظ التشريع

وذلك لما سبق آنفاً في الفرق بين التعارض وبين التزاحم أنَّ في التزاحم يكون التنافي من أجل عدم إمكان الجمع بين التكاليفين في مقام الامتثال من جهة عجز المكلف عن ذلك. وهذا بخلاف باب التعارض؛ حيث يعتبر فيه كون تنافي الدليلين وتکادبهما في مقام الجعل والتشريع. بأن يكذب أحدهما الآخر في دلالته على تشريع حكم دلَّ الدليل الأول على تشريع ضدَّه؛ لأن يدل أحد الدليلين على تشريع وجوب شيء والآخر على حرمة، أو أحدهما على تشريع حرمه والآخر على جعل حلية في الشريعة، أو دلُّ أحدهما على وجوبه والآخر على جوازه.

فلما يرجع تنافي الدليلين في مدلولهما إلى التنافي بين الحكمين في مرتبة تشريعه وجعله، يقع التعارض بينهما. وبذلك فرقنا آنفاً بين بابي التعارض والتزاحم.

وقد أجاد السيد الإمام الراحل بقوله: «فلا بد في تشخيص الخبرين

(١) كتاب الصلاة: ق ٢، ج ٥، ص ٤٣٩.

المتعارضين والحديثيين المختلفين فرض الكلام في محيط التشريع والتقنيين».^(١)

ثم إن للشيخ الأعظم كلاماً^(٢) يرجع إلى اعتبار كون
التعارض في محيط التشريع ومقام الحجية وبلحاظ دليل

كلام
الشيخ الأعظم

اعتبار الأمارات.

حاصله: عدم إمكان وقوع التعارض بين الدليلين القطعيين تكويناً،
واختصاص التعارض بالدليلين الظنيين بلحاظ حجية دليل اعتبارهما، لا بلحاظ
إفادتها لظن الفعلي وعلل ذلك بعدم إمكان القطع بالمتنافيين ولا القطع بأحدهما
مع الظن الفعلي بالآخر.

بل إنما يقع التعارض بالدليلين الظنيين المعتبرين - المفیدین للظن النوعی

(١) الرسائل: ج ٢، ص ٥.

(٢) قال رحمه الله: «ثم إن التعارض - على ما عرفت من تعريفه - لا يكون في الأدلة القطعية؛ لأنَّ
حجيتها إنما هي من حيث صفة القطع، والقطع بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظن بالآخر غير
ممكن. ومنه يعلم: عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجيتهما باعتبار صفة الظن
الفعلي؛ لأنَّ اجتماع الظنيين بالمتنافيين محالٌ، فإذا تعارض سببان لظن الفعلي، فإن بقى
الظن في أحدهما فهو المعتبر، والإتساقطا.

وقولهم: إن التعارض لا يكون إلا في الظنيين، يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث
إفادته نوعهما الظن. وإنما أطلقوا القول في ذلك: لأنَّ أغلب الأمارات بل جميعها - عند جل
العلماء، بل ما عدا جمع ممن قارب عصرنا - معتبرة من هذه الحقيقة، لا لإفادته لظن الفعلي
بحيث ينطأ الاعتبار به.

ومثل هذا في القطعيات غير موجود؛ إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفاده نوعه
القطع؛ لأنَّ هذا يحتاج إلى جعل الشارع، فيدخل حينئذ في الأدلة الغير القطعية؛ لأنَّ الاعتبار
في الأدلة القطعية من حيث صفة القطع، وهي في المقام منتفية، فيدخل في الأدلة الغير
القطعية». / فرائد الأصول: ج ٤، ص ١٧ - ١٨.

بمقتضى شأنهما - بلحاظ حجيتها معاً؛ لشمول دليل اعتبارهما لمورد التعارض، لا بلحاظ إفادتهما الظنّ الفعلي وجداً؛ نظراً إلى استحالة اجتماع الظنيّين الفعليين مورد التعارض؛ لرجوع ذلك إلى الظنّ الفعلي باجتماع المتضادين أو المتناقضين، ولاريب في استحالته، فضلاً عن القطع بذلك.

كما يتبين على ذلك حجية أغلب الأمارات عند جلّ العلماء، عدا جمع ممن قارب عصر الشيخ، كالوحيد البهبهاني والمحقق القمي^(١)؛ حيث ذهبا إلى حجية الأمارات من جهة دليل الانسداد المفيد قطعية مؤدى الأمارات، لا بلحاظ حجية دليل اعتبارها.

وإلى ذلك وأشار السيد الشهيد الصدر بقوله: «ثم إنَّ الدليلين المحرزتين إذا كانا قطعيين، فلا يعقل التعارض بينهما؛ لأنَّه يؤدي إلى القطع بوقوع المتنافيين، وكذلك لا يتحقق التعارض بين دليل قطعي ودليل ظني، لأنَّ الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مفاد الدليل الظني وزوال كاشفيته فلا يكون دليلاً وحجة لاستحالة الدليلية والحجية لما يعلم ببطلانه. وإنما يتحقق التعارض بين دليلين ظنيين»^(٢).

ومراده: وقوع التعارض بين الدليلين الظنيين بلحاظ دليل اعتبارهما بشموله لهما وإفادة حجيتهما. فيتعارضان بما أنهما كليهما حجتان بتكميل كل منهما الآخر بلسانه، لاما أنهما يوجبان الظنّ الفعلي بمضمونهما، حتى يستلزم الظنّ الفعلي بالحكمين المتضادين أو المتناقضين فيستحيل.

ومن هنا لا تعارض بين الأدلة أصلًا بناءً على القول بالانسداد، لأنَّ الظنّ

(١) راجع الرسائل الأصولية: ص ٤٢٩ - ٤٣٢ / والفوائد الحائرية: ص ١١٧ - ١٢٥ / وقوانين الأصول: ج ١، ص ٤٤٠، وج ٢، ص ١٠٢.

(٢) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ٥١٤

إنما هو حجة عند الانسداد بما أنه يورث الظن الفعلي، لا بدليل الاعتبار. ومن هنا يستدل على حجيته بأن ترك الأخذ به مستلزم للترجح بلا مرجح بل ترجح المرجوح. والسر في عدم وقوع التعارض حينئذٍ عدم إمكان الظن الفعلي باجتماع الحكمين المتناقضين أو الضدين.

وهذا مراد الشيخ من قوله: «ما عدا جمع ممن قارب عصرنا».

ظنية الطريو
لابنافي قطعية
الحكم

ولايختفي أنَّ ظنية الدليل الظني بمقتضى ذاته، لا ينافي قطعية الحكم المستفاد منه بدلالة دليل الاعتبار.

بيان ذلك: أنَّ الدليل الظني إنما يفيد الظن تكويناً؛ أي يوجد صفة الظن الفعلي لمن قام عنده بنوعه غالباً، من دون أن يوجب العلم بالمظنون لا وجданاً ولا تعبداً.

ولكنه كذلك مع قطع النظر عن دليل الاعتبار، وإلا فيبعد ما قام الدليل القطعي على اعتباره يفيد القطع بالحكم تعبداً، وإن لا يفيد القطع وجданاً على أي حال.

وهذه هو مراد مما اشتهر وصار كالقاعدة بين الأصوليين بأنَّ: «ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم». وبهذا الاعتبار يستقيم تعريف الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية...، من دون حاجة إلى تأويل العلم بها بالتهيؤ لاستعلام الأحكام بالظفر على مآخذها، كما فعله صاحب المعالم^(١) وقد أشكل في المعالم على القاعدة المزبورة بقوله: «وما يقال في الجواب أيضاً من أنَّ الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه، وظنيته الطريق لا تنافي علمية الحكم فضعفه

(١) حيث قال: إذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشروط بأن يرجع إليه فيحكم وإطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع في العرف. / معالم الدين: ص ٢٣.

ظاهر عندنا»^(١).

ولكنه كلام صحيح والمقصود كما قال الشیخ: إنّ الطریق - وهو الدلیل الظنّی - إنّما یفید أنّهما کلیهما حجّتان بتکذیب کل منهما الآخر بلسانه، لا بما أنّهما یوجبان الظنّ الفعلی بضمومنهما، حتی یستلزم الظنّ الفعلی بالحكّمین المتضادین أو المتناقضین فیستحیل الظنّ النوعی فی نفسه مع قطع النظر عن دلیل الاعتبار. وأما قطعیة الحكم فانّما هو بلحاظ قطعیة دلیل اعتبار الأمارۃ، لا بمقتضی ذاتها.

إنّما التعارض
المصطلح في
أدلة الأصول، لأنفسها

من الامور المعتبرة في التعارض المصطلح نظر
الدلیلین المتعارضین إلى الواقع؛ بأنّ کانا من الأدلة
المحرّزة للواقع بدلالة دلیل اعتبارها على تنزيل
مؤدّاها منزلة الحكم الواقعی.

وذلك لاستحالة جعل حكمین متضادین أو متناقضین لشيء واحد من
جهة واحدة. وهذا الأمر یرجع في الحقيقة إلى اشتراط کون التعارض في مقام
التشريع. وعدم وقوع التعارض المصطلح في مقام الامتثال. والأصل العملي
- مع قطع النظر عن دلیل تشريیعه - ليس إلا اتجاه عملی في مقام الامتثال
والاتجاه العملی لا لسان له ليکذب به الاتجاه العملی الآخر.

نعم لا يمكن الجمع بين العمل بأصلین متضادین یفید أحدهما الحرمة
وآخر الجواز كأصلالة الحلية وأصلالة عدم التذکیة فی اللحم المشکوك تذکیته
وكاستصحاب النجاسة وقاعدة الطهارة فی الماء المشکوك، ولكنه امتناع
الجمع في مقام العمل ولا ربط له بالتعارض المصطلح، الذي هو تکاذب الدلیلین؛

(١) معالم الدين: ص ٢٤

بأن يكذب أحدهما الآخر ببساطة ودلالة.

ومن هنا لا يقع التعارض المصطلح أبداً بين الأصول العملية نفسها؛ لعدم نظرها إلى الواقع. بل إنما يقع التعارض بين أدلة الأصول، لأن يدل دليل على جواز نقض اليقين السابق بالشك اللاحق، ويبدل دليل آخر على جواز نفسه.

وقد أجاد السيد الشهيد الصدر في بيان ذلك؛ حيث قال: «ولا يقع التعارض المصطلح إلا بين الأدلة المحرزة لأن الدليل المحرز هو الذي له مدلول يجعل يكشف عنه، وأما الأدلة العملية المسممة بالأصول العملية فلا يقع فيها التعارض المذكور؛ إذ ليس للأصل العملي مدلول يكشفه، وجعل يحكى عنه، بل الأصل بنفسه حكم شرعي ظاهري، وحينما نقول في كثير من الأحيان: إن الأصولين العمليين متعارضان لا نقصد التعارض المصطلح بمعنى التنافي بينهما في المدلول، بل التعارض في النتيجة، لأن كل أصل له نتيجة معلومة له، من حيث التجيز والتعديل. فإذا كانت النتائجتان متنافيتان كان الأصلان متعارضين، وكلما كاتنا كذلك وقع التعارض المصطلح بين دليليهما المحرزتين لوقوع التنافي بينهما في المدلول، ومن هنا نعرف أن التعارض بين أصلين عمليين مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليليهما، وكذلك الأمر في التعارض بين أصل عملي ودليل محرز، فإن مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليل الأصل العملي ودليل حجية ذلك الدليل المحرز. وهكذا نعرف أن التعارض المصطلح يقوم دائماً بين الأدلة المحرزة»^(١).

والسر في ذلك ما أشرنا إليه آنفأً من اشتراط كون التعارض المصطلح في محيط التشريع ومقام الجعل والتقيين، لا في مرتبة الامتثال والعمل بالوظيفة. وهو مراد السيد الشهيد من التعارض في النتيجة.

(١) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ٥١٣ - ٥١٤.

وعليه فاذا دار الأمر بين البراءة والاحتياط أو بين واحد منهما والاستصحاب يرجع ذلك كله إلى التعارض بين أدلة الأصول، لأنفسها.

ومما يعتبر في استقرار تعارض الدليلين عدم إمكان الجمع العرفي بين الدليلين المتناقفين، ومن هنا لا يدخل جميع موارد التخصيص والتقييد في باب التعارض، ولو توفر سائر الشروط المزبورة في مواردهما.

اعتبار عدم إمكان
الجمع العرفي
في التعارض المستقر

ثم إنَّ للسيد الإمام الراحل كلاماً في المقام.^(١)

حاصله: أنَّه يعتبر بين أهل المحاجة من العقلاة اعتبار عدم إمكان الجمع العرفي بين الدليلين في تعارضهما، وإلا لسرى التعارض إلى الكتاب المجيد؛ لما فيه من العموم والخصوص والمطلق والمقييد وغير ذلك من موارد الجمع العرفي، بل وليس هذه الآيات من قبيل الحديثين المختلفين، كما يشهد له قوله تعالى: «أفلا يتدبرون القرآن؟ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^(٢).

ولكن يرد عليه: أنَّ المقصود في الآية هو الاختلاف القبيح صدوره من

(١) قال تعالى: «فالتعارض بناءً على ما ذكرنا هو تنافي مدلول دليلين أو أكثر عرفاً في محيط التقنيين مما لم يكن للعرف إلى جمعهما طريق عقلائي مقبول وصار العرف متخيلاً في العمل، فالادلة الدالة على الاحكام الواقعية غير معارضة للأدلة الدالة على حكم الشك لأنَّ للعرف فيها طريق إلى الجمع المقبول، وكذا لا يتعارض الحكم والمحكوم، وقد ذكرنا ضابط الحكومة في البراءة والاستصحاب، وكذا لا تعارض عرفاً بين العام والخاص سواء كانا قطعبيي السندي أو كان أحدهما قطعياً، سواء كان الخاص قطعبي الدلالة أو ظنيها، لأنَّ العرف لا يرى انسلاكهما في الخبرين المتعارضين والحديثين المختلفين... فهذا القرآن الكريم يقول - وقوله الحق - «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» مع أنه فيه العموم والخصوص والمطلق والمقييد ولم يستشكل أحد بوقوع الاختلاف فيه هذه الجهة». الرسائل ج ٢، ص ٥.

(٢) النساء: ٨٨

الحكيم ؛ لاستلزمـه التضاد أو التناقض في الكلام، لا مطلق الاختلاف ولو كان بدويـاً زائلاً بالجمع والحمل العـرفي، فلا ينافي وجود الاختلاف في الكتاب بهذا المعنى.

كيف لا يكون موارد الجمع العـرفي من قبيل الاختلاف ولو بدوـا؟ مع محاولة أهل العـرف بـصـدد الجمع بين الدلـيلـين في هذه الموارـد بـجعل أحـدهـما قـريـنة وـحمل الآخـر عـلـيـهـ. فـلو لم يـترـائي أي اختـلاف بــيـنـهـماـ ولو بـدوـاـ فـلـمـ يـحاـولـ أـهـلـ العـرـفـ بـصـددـ الـجـمـعـ بــيـنـهـماـ وــحـلـ أحـدـهـماـ عـلـىـ الآخـرـ؟ـ

هـذاـ معـ إـطـلاقـ المـخـالـفةـ عـلـىـ ذـلـكـ فـيـ النـصـوـصـ،ـ كـقـوـلـهـ عـلـيـهـ:ـ «ـوـيـتـرـكـ ماـ خـالـفـ

الـكتـابـ...ـ»ـ فـيـ مـقـبـولـةـ عـمـرـبـنـ حـنـظـلـةـ^(١)ـ وـقـوـلـهـ عـلـيـهـ:ـ «ـوـماـ خـالـفـ الـكتـابـ فـرـوـهـ»ـ^(٢)ـ.

معـ أـنـ مـخـالـفةـ أحـدـ الـخـبـرـيـنـ الـمـتـعـارـضـيـنـ لـلـكتـابـ لـيـسـ مـنـ قـبـيلـ التـعـارـضـ
الـمـسـتـقـرـ وـإـلـاـ لـمـ يـكـنـ حـجـةـ لـكـيـ يـصـلـحـ لـلـمـعـارـضـةـ مـعـ الـخـبـرـ الآخـرـ.ـ وـعـلـيـهـ
فـاـخـتـلـافـ الـحـدـيـثـيـنـ لـاـ يـخـتـصـ إـطـلاقـهـ بــمـوـارـدـ التـعـارـضـ الـمـسـتـقـرـ.

(١) الوسائل: ب، ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١ والكافـي: ج ١، ص ٦٧ - ٦٨، ح ١٠.

(٢) الوسائل: ب، ٩، من صفات القاضي: ح ٢٩.

أقسام التعارض

- ١ - أقسام التعارض بلحاظ كيفية الدلالة.
 - ٢ - أقسام التعارض بلحاظ نوع الدليل.
 - ٣ - شرح كلام الفاضل التونسي ونقده.
 - ٤ - هل وقع التعارض المصطلح في الآيات.
 - ٥ - تقديم الكتاب على الخير المعارض.
 - ٦ - تعارض الكتاب والاجماع.
 - ٧ - التعارض بين الأحاديث وبينها وبين الاجماع.
- إنّ لتعارض الدليلين أقساماً، ولكلّ قسم حكمه. وجميع ما ذكروه من أقسام التعارض يمكن تنويعها إلى قسمين رئيسيين.
- أحدهما: تقسيم التعارض بلحاظ كيفية دلالة الدليلين، من الظهور والنص والصراحة، وإمكان الجمع العرفي وعدمه.
- ثانيهما: تقسيم التعارض باعتبار نوع الدليل، من الكتاب والسنة والاجماع والأمرات والأصول.

أما أقسام التعارض بلحاظ كيفية الدلالة، وإمكان الجمع وعدمه، فقد تبيّن مما تقدّم آنفاً أنّ تنافي

أقسام التعارض
بحلاظ كيفية الدلالة

الدليلين وتناقضهما في المدلول ليس في الحقيقة من قبيل التعارض إذا أمكن الجمع العرفي بينهما. وإنما التعارض حقيقة فيما إذا لم يكن الجمع بينهما عرفاً. ومع ذلك أطلق عنوان التعارض في كلا الموردين بلحاظ التنافي البدوي في موارد الجمع العرفي وعبر عنه بالتعارض البدوي غير المستقر. وعبر عن موارد عدم إمكان الجمع بالتعارض المستقر.

وعليه فما أمكن جمعه العرفي من موارد تناقض الدليلين ليس من قبيل التعارض حقيقة؛ نظراً إلى عدم استقرار التعارض بين مدلول الدليلين حينئذ؛ حيث يجمع العرف بينهما بأدنى تأمل، ومن هنا لا ترى تضاداً ولا تناقضاً بينهما بعد التأمل بحسب المدلول التصديقي الجدي.

نعم يخطر بالبال في بادئ الرأي تنافياً وتعارضاً بين الدليلين في هذه الموارد بحسب المدلول الاستعمالي.

ومن هنا عبر عن تنافي الدليلين بهذا الاعتبار، بالتعارض البدوي غير المستقر.

وهذا الاصطلاح يعني به تقسيم التعارض إلى المستقر وغير المستقر رأيته في كلام السيد الشهيد الصدر^{١١}. فإن له كلاماً جاماً في تقسيم التعارض:

(١) قال تعالى: «فَانْكَانَا دَلِيلُنَا لِنَفْتَنِينَ - أَيْ كَلَامِنَا لِلشَّارِعِ - فَالْتَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا عَلَى قَسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا: التَّعَارُضُ غَيْرُ الْمُسْتَقْرِ وَهُوَ التَّعَارُضُ الَّذِي يُمْكِنُ عَلاجُهُ بِتَعْدِيلِ دَلَالَةِ أَحَدِ الدَّلِيلَيْنِ وَتَأْوِيلِهَا بِنَحْوِ يَنْجَسْمِ مَعَ الدَّلِيلِ الْآخَرِ.

وَالآخَرُ: التَّعَارُضُ الْمُسْتَقْرِ الَّذِي لَا يُمْكِنُ فِيهِ الْعَلاجُ، فَفِي حَالَاتِ التَّعَارُضِ الْمُسْتَقْرِ يُسْرِي التَّعَارُضُ إِلَى دَلِيلِ الْحِجَةِ، لَأَنَّ ثَبَوتَ الْحِجَةِ لِكُلِّ مِنْهُمَا كَمَا لَوْ لَمْ يُمْكِنْ مَعَارِضُهُ بِيُؤْدِي إِلَى إِثْبَاتِ كُلِّ مِنْهُمَا وَنَفْيِهِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ نَظَرًا إِلَى أَنَّ كُلَّاً مِنْهُمَا يُشَبِّهُ مَفَادَ نَفْسِهِ وَيُنَفِّي مَفَادَ الْآخَرِ، وَيُبَرِّهُنَّ ذَلِكَ عَلَى اسْتِحَالَةِ ثَبَوتِ الْحِجَيْتَيْنِ عَلَى نَحْوِ ثَبَوتِهِمَا فِي غَيْرِ حَالَاتِ التَّعَارُضِ، وَهَذَا مَعْنَى سَرَايَةِ التَّعَارُضِ إِلَى دَلِيلِ الْحِجَةِ لِوَقْعِ التَّنَافِيِ فِي مَدْلُولِهِ... وَإِنْ كَانَا الدَّلِيلَيْنِ مَعًا غَيْرَ لَفْظِيَيْنِ أَوْ مُخْتَلِفِيْنِ كَانَ التَّعَارُضُ مُسْتَقْرًا لَا مَحَالَةَ، لَأَنَّ التَّعْدِيلَ إِنَّمَا

حاصله: إن التعارض إما بين دليلين لفظيين، أو غير لفظيين، أو لفظي وغير لفظي.

أما التعارض بين الدليلين اللفظيين، فهو على قسمين:
أحدهما: التعارض غير المستقر: وهو التعارض البدوي الذي يمكن رفعه بالجمع العرفي بين الدليلين.

ثانيهما: التعارض المستقر: وهو التعارض الذي لا يمكن علاجه بالجمع، بل يسري التعارض حينئذ إلى دليل الحجة؛ لأنّه في عين حال إثبات حجية أحدهما ينفي الآخر، فيستحيل شمول نطاق دليل الحجية لهما معاً؛ لأنّ لازم ذلك جواز اجتماع الضدين أو المتناقضين. وذلك لأنّ دليل الاعتبار يدل بلسانه أنّ ما أفاده الامارة من الحكم هو الحكم الواقعي؛ حيث إن ذلك معنى طريقة الأمارة. فيكون مدلول دليل الاعتبار كون مؤتى كلّ واحد من الدليلين المتعارضين هو الحكم الواقعي. ولازم ذلك دلالته على جواز اجتماع الحكمين المتناقضين أو المتضادين، ومن هنا يتتساقط الدليلان.

وأما إذا كان الدليلان معاً غير لفظيين أو كانوا مختلفين، يكون التعارض مستقرّاً دائماً؛ نظراً إلى اختصاص الجمع العرفي بالدليلين اللفظيين؛ لأنّ أهل العرف إنما يجمعون بين كلامين من متكلّم واحد لرفع ما يرون من التنافي والتضاد بينهما. والروايات الصادرة عن أهل البيت من هذا القبيل؛ لأنّهم بمنزلة متكلّم واحد. والسر فيه أنّ الكلام الصادر من متكلّم واحد، يمكن تفسير بعضه

→ يجوز في حالة التفسير، وتفسير دليل بدليل إنما يكون في كلامين وما يشبههما» / المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ٥١٤ - ٥١٥.

وقال ^ر: «لابد لكي يعقل الجمع العرفي أن يكون الدليلان المتعارضان لفظيين أو ما يحكمهما وصادرين من متكلّم واحد أو جهة واحدة وذلك لأنّ ملاك الجمع العرفي كما تقدم هو إعداد أحد الدليلين لتفسير الآخر إعداداً شخصياً أو نوعياً وهذا إنما يصح في الكلام وعلى أن يكون المصدر واحداً ليفسر بعض كلامه بالبعض الآخر. المصدر: ص ٥٢٦.

بعض؛ لأنّه قابل للتأويل، وهذا بخلاف الاجماع. فانه - حتى في موارد انعقاد الاجماع على فرع بلفظ واحد - لما كان صادرًا من متكلمين متعددة لا يأتي فيه الجمع العرفي عند ابتدائه بما ينافي من مثله ولو كان أخص موضوعاً من الأول.

وهذا بخلاف الدليل غير اللفظي كالاجماع والسير.

ثم إنّ هاهنا كلاماً، وذلك أنّ الاجماع تارة: ينعقد على حكم ومضمون مع اختلاف ألفاظ وتعابير المجمعين. وذلك مثل دعوى الاجماع على لزوم الوقف لزوماً تماماً غير قابل لفسخ والاقالة؛ حيث لم ينعقد الاجماع على لفظ «الوقف عقد لازم» بل يعلم ذلك من حكمهم بعدم جواز فسخ الوقف واقتالته وعدم جواز الرجوع فيه، فيعلم من ذلك كله اتفاقهم على كون الوقف عقداً لازماً تماماً. ولا إشكال في عدم تطبيق الاطلاق والتقييد في هذا النوع من الاجماع.

وأخرى: ينعقد على لفظ كقولهم: «يشترط الدوام في الوقف»؛ بناءً على دعوى الاجماع على نفس هذا التعبير في محله، كما هو الظاهر.

والكلام أنّ هذا النوع من الاجماع هل يكون في حكم الدليل اللفظي بعد دعوى كون المجمعين بمنزلة متكلم واحد كالأئمة المعصومين؟ وعليه فمقتضى القاعدة عند تعارض هذا النوع من الاجماع مع مثله الجمع العرفي بين الاجماعين بالاطلاق والتقييد، كما في الدليلين اللفظيين المتختلفين.

ولابد لإثبات الفرق بين هذا الاجماع وبين الدليل اللفظي؛ إما من انكار كونه دليلاً لفظياً بلاحظ كون معقد الاجماع في الحقيقة هو الحكم لا اللفظ؛ حيث لا دليلية لألفاظ المجمعين كألفاظ المعصومين، فالعبرة في معقد الاجماع بالحكم المقصود، لا اللفظ.

وإما من منع كون المجمعين بمنزلة متكلم واحد. وهذا بحاجة إلى إثبات الفرق بينهم وبين المعصومين من هذه الجهة.

مقتضـى التـحـقـيق
في المـقام

والـذـي يـخـطـر بـالـبـالـ أـقـوـالـ المـجـمـعـينـ وـمـعـاـقـدـ
الـاجـمـاعـاتـ لـيـسـتـ مـنـ قـبـيلـ أـقـوـالـ المـعـصـومـينـ عـلـيـهـ ذـلـكـ

أـوـلـاـ: لـما سـبـقـ فـي كـلـامـ الشـهـيدـ الصـدرـ مـنـ أـنـ الجـمـعـ الـعـرـفـيـ بـالـاطـلاقـ
وـالـتـقـيـيـدـ إـنـمـاـ جـرـتـ عـلـيـهـ سـيـرـةـ الـعـقـلـاءـ فـي تـفـسـيرـ كـلـامـ مـتـكـلـمـ وـاحـدـ أوـ مـنـ بـحـكـمـهـ
وـإـنـمـاـ يـكـونـ النـبـيـ عـلـيـهـ السـلـامـ بـمـنـزـلـةـ مـتـكـلـمـ وـاحـدـ؛ لـمـا نـعـلمـ بـوـحدـةـ مـرـادـ جـمـيعـهـمـ مـنـ
كـلـامـهـمـ؛ لـأـنـ مـرـجـعـ الـكـلـ إـلـىـ مـا أـنـزـلـ اللهـ وـلـاـ يـمـكـنـ كـوـنـ حـكـمـيـنـ مـتـضـادـيـنـ أـوـ
مـتـنـاقـضـيـنـ فـيـ مـوـرـدـ وـاحـدـ كـلـيـهـمـ مـعـاـ مـا أـنـزـلـ اللهـ وـلـيـسـ الـفـقـهـاءـ الـمـجـمـعـونـ
وـمـعـاـقـدـ إـجـمـاعـاهـمـ مـنـ هـذـاـ الـقـبـيلـ. فـاـنـ اـخـتـلـافـ مـرـادـ مـدـعـيـ الـاجـمـاعـ مـنـ مـعـاـقـدـ
اجـمـاعـاهـمـ بـمـكـانـ مـنـ الـامـكـانـ، كـمـاـ فـسـرـ الـأـصـحـابـ مـرـادـ كـلـ مـنـ الشـيـخـ الطـوـسـيـ
وـالـسـيـدـ الـمـرـتضـيـ مـنـ الـاجـمـاعـ الـمـدـعـيـ فـيـ كـلـامـهـمـاـ عـلـىـ حـجـيـةـ خـبـرـ الـواـحـدـ
وـعـدـمـهـاـ بـوـجـوهـ مـثـبـتـةـ لـتـغـيـرـ مـرـادـهـمـاـ وـتـبـاـيـنـ مـعـقـدـ الـاجـمـاعـيـنـ. وـلـعـلـ أـحـسـنـ
هـذـهـ الـوـجـوهـ كـوـنـ مـرـادـ السـيـدـ الـخـبـرـ الـعـارـيـ عـنـ قـرـائـنـ الصـحـةـ الـمـخـالـفـ لـأـصـولـ
الـمـذـهـبـ، وـمـرـادـ الشـيـخـ الـخـبـرـ الـمـدـوـنـ فـيـ كـتـبـ الـأـصـحـابـ الـمـعـمـولـ بـهـ، وـلـوـ رـوـاهـ
غـيرـ الـإـمامـيـ فـيـ كـتـبـ الـأـصـحـابـ الـمـعـمـولـ بـهـ، وـلـوـ رـوـاهـ غـيرـ الـإـمامـيـ، لـاـ كـلـ خـبـرـ
رـوـىـ عـدـلـ اـمـامـيـ، كـمـاـ صـرـحـ بـهـذـاـ الـجـمـعـ الـمـحـقـقـ فـيـ الـمـعـارـجـ وـوـافـقـهـ صـاحـبـ
الـمـعـالـمـ. وـيـؤـيـدـهـ صـرـيـحـ مـحـكـيـ كـلـامـ السـيـدـ فـيـ جـوـابـ الـمـسـائـلـ التـبـانـيـاتـ^(١)
وـسـيـأـتـيـ تـفـصـيلـ الـبـحـثـ عـنـ ذـلـكـ فـيـ مـحـلـهـ إـنـ شـاءـ اللهـ.

وـعـلـىـ أـيـ حالـ فـاـذـاـ عـلـمـنـاـ اـخـتـلـافـ مـرـادـهـمـ لـاـ تـعـارـضـ فـيـ الـبـيـنـ أـصـلـاـ: نـظـراـ
إـلـىـ تـعـدـدـ مـعـقـدـ الـاجـمـاعـ، وـإـلـاـ يـسـتـقـرـ التـعـارـضـ، مـنـ دـوـنـ إـطـلاقـ وـتـقـيـيـدـ فـيـ الـبـيـنـ.
وـثـانـيـاـ: لـأـنـ كـلـامـ الـمـعـصـومـ غـيرـ مـخـطـئـ فـاـنـ كـلـامـهـ مـطـابـقـ لـلـحـكـمـ الـوـاقـعـيـ،

(١) الـمـسـائـلـ التـبـانـيـاتـ مـنـ رـسـائـلـ الشـرـيفـ الـمـرـتضـيـ: جـ ١، صـ ٢٦ـ.

بل هو عينه. ومن هنا لابد من الجمع بين الروايات المتناحفة. وهذا بخلاف كلام المجتهدين؛ حيث إنّ معقد الاجماع ليس إلاً فتوى المجتهدين وهو غير الحكم الواقعي وإلاً لما كانَ من المخطئة فملك لزوم الحمل والجمع الثابت في الآيات والروايات ليس موجوداً في معاقد الاجماعات المتناحفة فلا موضوعية لألفاظ المجمعين، بل العبرة بالمشكوف الذي هو في الحقيقة رأي المعصوم.

وثالثاً: لعدم استقرار عادة الفقهاء في فتاواهم وإجماعاتهم على الاطلاق والتقييد، كما جرت على ذلك عادة المتقنّين وعليه استقرّت منهج القرآن في آياته وسيرة النبي ﷺ وأهل البيت عليهما السلام في أحاديثهم، بل الاجماعات المتناحفة تكون دائمةً على نحو التباهي. ومن هنا لا يتطرق الجمع العرفي بين الاجماعين المتناحفين حتى في النوع الثاني من القسمين المذكورين.

ثم إنّه يظهر من السيد الخوئي التعليل لعدم ثبوت الاطلاق للاجماع بوجوهه وتعابير مختلفة.

منها: في مسألة وجوب إعطاء الأجرة إلى النائب في وضوء العاجز عن المباشرة، فإنه بعد ما ناقش السيد الخوئي في التمسّك بالخبر الوارد في استعانته أبي عبدالله بالغلمان للاغتسال^(١) بأنّه لم يعلم أنّه عليه السلام بذل الأجرة أم لا ولا إطلاق لفعله عليه السلام.

قال: «و كذلك الحال فيما إذا اعتمدنا على الاجماع المدعى في المقام؛ لأنّ إنما انعقد على الحكم ولم ينعقد على لفظ ليستكشف أنّه صدر من المعصوم حتى يؤخذ باطلاقه. ومن الظاهر أنّ الاجماع دليل لبيّ يقتصر فيه على المورد المتيقن وهو ما إذا لم يتوقف التسبيب على بذل المال أو إعطاء الأجرة عليه. ولم يعلم

(١) الوسائل: ب ٤٨، من أبواب الوضوء.

انعقـاد الاجـمـاع فـيـما إـذـا تـوقـف عـلـى بـذـلـ الـأـجـرـة بـوـجهـهـ»^(١).

وـمـنـهـا: تـعلـيلـهـ بـقولـهـ:

«لـأـنـ الـاجـمـاع دـلـيلـ لـبـيـ وـمـعـقـدـهـ غـيرـ مـبـيـّـنـ»^(٢).

وـمـنـهـا: تـوجـيهـهـ ذـلـكـ بـقولـهـ:

«إـنـ الـاطـلاقـ فـيـ مـعـقـدـ الـاجـمـاعـ لـأـثـرـ لـهـ؛ إـذـ إـنـ الـاجـمـاعـ دـلـيلـ لـبـيـ وـلـيـسـ هـوـ كـالـدـلـيلـ الـلـفـظـيـ فـلـاـ مـجـالـ لـلـتـمـسـكـ بـاـطـلـاقـهـ، بـلـ لـابـدـ عـنـدـ الشـكـ مـنـ الـأـخـذـ بـالـقـدـرـ الـمـتـيقـنـ؛ لـعـدـمـ إـحـرـازـ رـأـيـ الـمـعـصـومـ فـيـمـاـ زـادـ عـنـهـ»^(٣).

وـلـايـخفـيـ أـنـ كـلـامـهـ: «إـنـ الـاطـلاقـ فـيـ مـعـقـدـ الـاجـمـاعـ لـأـثـرـ لـهـ» نـاظـرـ ظـاهـرـاـ إـلـيـ ماـ إـذـ كـانـ مـعـقـدـ الـاجـمـاعـ لـفـظـاـ مـطـلـقاـ، وـإـلـاـ لـيـعـقـلـ فـرـضـ الـاطـلاقـ حـتـىـ يـئـنـيـ أـثـرـهـ. وـلـكـنـ فـصـلـ الـمـحـقـقـ النـائـيـ بـيـنـ انـعـقـادـ الـاجـمـاعـ عـلـىـ لـفـظـ وـبـيـنـ غـيـرـهـ بـقولـهـ: «لـأـقـولـ: إـنـ الـاجـمـاعـ دـلـيلـ لـبـيـ لـاـيمـكـنـ التـمـسـكـ بـهـ إـلـاـ فـيـ الـمـوـارـدـ الـمـتـيقـنـةـ. فـاـنـهـ إـنـمـاـ يـتـمـ فـيـ غـيـرـ الـمـقـامـ مـاـلـمـ يـكـنـ الـاجـمـاعـ عـلـىـ لـفـظـ مـطـلـقاـ، وـإـلـاـ فـلـاـ مـانـعـ مـنـ التـمـسـكـ بـاـطـلـاقـهـ كـمـاـ فـيـ الـأـدـلـةـ الـلـفـظـيـةـ»^(٤).

وـكـأنـ السـيـدـ الـخـوـئـيـ لـمـ يـرـتـضـ بـهـذـاـ التـفـصـيلـ؛ حـيـثـ إـنـ مـاـ نـقـلـنـاهـ مـنـ كـلـامـهـ قدـ أـلـقـاهـ فـيـ مـجـلـسـ دـرـسـهـ بـعـدـ مـضـيـ سـنـيـنـ عـدـيدـةـ مـنـ تـقـرـيرـ دـرـوسـ اـسـتـاذـهـ فـيـ أـجـودـ التـقـرـيرـاتـ.

وـيـمـكـنـ اـسـتـظـهـارـ موـافـقـةـ هـذـاـ التـفـصـيلـ مـنـ بـعـضـ كـلـمـاتـ الشـيـخـ الـأـعـظـمـ؛ حـيـثـ إـنـهـ بـعـدـ مـاـ اـسـتـدـلـ لـعـدـمـ وـجـوبـ الـاجـتنـابـ عـنـ أـطـرافـ الـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ فـيـ الشـبـهـاتـ غـيرـ الـمـحـصـورـةـ؛ بـحـيـثـ يـلـزـمـ الـعـلـمـ التـفـصـيليـ، أـمـ لـاـ يـجـبـ إـبـقاءـ مـقـدارـ الـحـرـامـ؟ ثـمـ اـسـتـدـلـ بـاـطـلـاقـ مـعـقـدـ الـاجـمـاعـ الـمـزـبـورـ لـجـواـزـ اـرـتكـابـ جـمـيعـ الـمـشـبـهـاتـ بـقولـهـ:

(١) التـنـقـيـحـ: جـ ٤ـ، صـ ٤٣٨ـ - ٤٣٩ـ. (٢) المـصـدرـ: صـ ٤٤٠ـ.

(٣) كتابـ النـكـاحـ / للـسـيـدـ الـخـوـئـيـ: جـ ١ـ، صـ ٢٨٣ـ. (٤) أـجـودـ التـقـرـيرـاتـ: جـ ٢ـ، صـ ٤٨٤ـ.

«ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأقل، لكن يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحسورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب، وهذا غير بعيد عن مساق كلامهم. فحينئذ لا يعمّ معقد إجماعهم لحكم ارتكاب الكل، إلا أن الأخبار لو عمت المقام دلت على الجوان»^(١). وإن يمكن حمل كلامه على عدم تأثير لإطلاق معقد الاجماع ولا حجيته في المشكوك الزائد عن المتيقن. كما أشار إلى ذلك السيد الخوئي^(٢).

وعلى أي حال فالمسألة محل تأمل. والذي يقوى في النظر عدم ثبوت إطلاق معقد الاجماع مطلقاً أو عدم تأثير لإطلاقه في موارد انعقاد الاجماع على اللفظ، لما أشار إليه السيد الخوئي وما جاء في كلام السيد الشهيد الصدر^(٣)، ولما بيّناه من الوجوه الثلاثة.

أقسام التعارض
بلحاظ نوع الدليل

إن التعارض بمعنى الأعم - الشامل
للتعارض البدوي غير المستقر - ينقسم بلحاظ نوع

الدليل إلى أقسام؛ لأنّه إما يقع بين دليلين لفظيين، أو غير لفظيين أو مختلفين.
والأول: إما بين آيتين من الكتاب أو بين روایتين من السنة أو بين الكتاب والسنة المتواترة أو أخبار الآحاد.

والثاني: كالتعارض بين الاجماع والسيرة، أو بين دعوى الاجماع أو السيرة من الطرفين.

والثالث: كالتعارض الواقع بين كل من الكتاب والسنة وبين الاجماع أو السيرة.

فمجموع أقسام التعارض بلحاظ نوع الدليل يزيد على العشرة.

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٢٦٦.

وقد قسم الفاضل التونسي أقسام التعارض بلحاظ سخن الدليل إلى ما يبلغ إلى العشرة، وأشار إلى حكم كل قسم.

شرح كلام الفاضل
التونسي ونقده

ونرى من الأنسب نقل كلامه هاهنا في خمس فقرات ملفقة بالشرح والنقد.
الفقرة الأولى:

قال عليه السلام: «إعلم: أنَّ التعارض الواقع في الأدلة الشرعية، يكون بحسب الاحتمالات العقلية منحصرًا في أقسام:
الأول: بين الآيتين من الكتاب.

فإن كان في إحداهما إطلاق أو عموم، بحيث يمكن تقييدها أو تخصيصها
أو نحو ذلك:

فالمشهور: لزوم ذلك.

وإلا فالتأخر ناسخ، إن علم التاريخ.
وإلا فالتوقف، أو التخيير إن أمكن.

والآخر: الرجوع إلى الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام - إن وجدت في ذلك -
وإلا فالتوقف، أو الاحتياط إن أمكن.

الثاني: بين الكتاب والسنّة المتواترة.

فإن كانت من النبي صلوات الله عليه وسلم: فحكمه ما مر، مع احتمال تقديم السنّة.

وكذا إن كانت من الأئمة عليهم السلام مع احتمال تقديم الكتاب حينئذ؛ لحديث عرض
حديثهم على كتاب الله، وطرح ما خالف كتاب الله، وحمله على التقية»^(١).

ولا يخفى ما في ذيل كلامه؛ حيث يظهر من قوله:
«وإلا فالتوقف» إمكان وقوع التعارض المستقر في

هل وقع التعارض
المصطلح في الآيات

الآيتين من الكتاب والحكم بالتوقف فيه حينئذ.

وجه المناقشة واضح؛ ضرورة عدم إمكان التعارض المستقر في كلام الله؛
لاستحالته من الحكيم.

وما ذكرناه من عوامل وأسباب وقوع التعارض في الأحاديث منتفية في
آيات القرآن، إلا من جهة التحريف. ومقتضى التحقيق عليه الطائفة الإمامية، بل
المسلمون عدم وقوع التحرير المغير للمعنى. ودلل عليه قوله تعالى: «نَحْنُ نَزَّلْنَا
الذِّكْرَ وَإِنَّا لَحَافِظُونَ»^(١).

وأما النسخ وإن وقع في بعض الآيات كآية تحريم النجوى وغيره، إلا أنه
بمعنى انتهاء أمد الحكم، فلا استحالله فيه من الشارع الحكيم بعدم استلزماته
البداء المستحيل. وقد بحثنا مفصلاً عن ماهية النسخ وأقسامه وأحكامه في
المجلد الرابع من كتابنا « بدايـع البحـوث ».

هذا مع أن الاختلاف - بمعنى التعارض المستقر الذي لا جمع عرفي له - قد
نفاه صريح القرآن بقوله: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^(٢).

نعم يمكن القول بالتوقف في فهم المقصود من بعض الآيات المتشابهة
غير المبينة للأحكام - إلا أنه ليس لأجل التعارض، بل لقصور عقل البشر عن
فهم معانيها الشامخة الغامضة، فلابد في تفسيرها من الرجوع إلى الأحاديث
المفسرة الصادرة من الأئمة المعصومين الذين هم الراسخون في العلم.

والحاصل: أن التعارض بالمعنى المصطلح، غير واقع في القرآن؛ لعدم
تحقق شيءٍ من أسباب تعارض الأحاديث، واستحالته في كلام الله الحكيم.
نعم التعارض البدوي غير المسقى فلا استحالله لوقوعه في القرآن، بل وقع
ذلك في الآيات المقيد لمطلقات القرآن والمخصصة لعموماتها.

(١) النساء: ٨٢.

(٢) الحجر: ٩.

وهذا مما لا إشكال فيه ولا بد من الجمع العرفي بالتقيد والتخصيص في هذه الموارد.

وقد تبيّن على ضوء ما بيناه أنَّه لا وجه لل الاحتياط في الرجوع إلى أحاديث أهل البيت عليهم السلام في متشابهات القرآن، بل وفي غير المتشابهات. مثل ما إذا كان للآلية ظاهراً، ولكن ورد في التصوّص الصحّيحة عنهم عليهم السلام ما يخالف ظاهرها. فلابدّ حينئذٍ من الأخذ بأحاديثهم؛ لأنَّهم عليهم السلام من خوطب بالقرآن وإنما يعرف القرآن من خوطب به، وأنَّهم العلماء بالقرآن والمفسرون له والراسخون به في العلم. وذلك كما أنَّ ظاهر قوله تعالى: «فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة»^(١) وقوله: «فمن حجَّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما»^(٢).

نعم إذا نُقل عن الأئمَّة عليهم السلام ما يعارض الكتاب تعارضًا مستقرًّا غير قابل للجمع العرفي، لاريب في تقديم الكتاب. وذلك لما ورد عنهم عليهم السلام في المتواتر مما أمر فيه بعرض أحاديثهم على كتاب الله وطرح ما خالفه.

وأما منشأ حدوث التعارض المستقر بين أخبارهم عليهم السلام وبين كتاب الله عزَّوجل؛ إما هو النقية، أو الدس والوضع والتزوير في أحاديثهم، أو اختفاء القرائن الحافنة بالروايات في طي مرور الأعصار.

الفقرة الثانية:

قال عليه السلام: «الثالث: بين الكتاب والظنّي من أخبار الآحاد.

والمشهور: تقديم الكتاب مع عدم إمكان الجمع بوجهه، بل معه أيضًا على قول الشيخ وجماعة، وحديث الغرض مقتضٍ له.

والأخبار الواردة في حصر العلم بالقرآن على الأئمَّة عليهم السلام - وأنَّه بحسب عقولهم لا بحسب عقول الرّعية - يقتضي تقديم الخبر، كما لا يخفى والله أعلم».^(٣)

(١) النساء: ١٠١. (٢) البقرة: ١٥٨.

(٣) الواقفية: ص ٣٢٢.

تقديم الكتاب على
الخبر المعارض

وكلامه هذا أيضاً لا يخفى ما في ذيله من المناقشة، وذلك لأنّ مفروض كلامه ما إذا لم يمكن الجمع بين الكتاب وبين الخبر المعارض بوجه من الوجوه. وحينئذٍ لا إشكال في تقديم الكتاب بدلالة النصوص المتواترة على طرح ما خالف الكتاب من الأخبار. ولا اختصاص لذلك بموافقة الأخبار لقول العامة وصدورها عن تقية. وذلك لاحتمال الدسّ والوضع في مثل هذه الأخبار أو اختفاء القرائن الحافة بها حين صدورها من المعصوم. وهذا واضح لا ينبغي التشكيك فيه.

وأما إذا أمكن الجمع بين الكتاب والخبر المخالف له بتقييد أو تخصيص أو تبيين، لاريب أيضاً في تقديم الخبر لاتفاق نصوص أهل البيت عليهم السلام وفتاوي فقهائنا على ذلك، ولعدم كون ذلك من التعارض حقيقة، بل من قبيل التفسير الكاشف للقناع عن الآية والمبين لمقصود الله تعالى منها.

تعارض الكتاب
والاجماع

قال عليه السلام: «الرابع بين الكتاب والاجماع المقطوع، أو المظنون.

والظاهر: أن حكمه كالثاني والثالث في الأول، والثاني من قسميه.
الخامس: بين الكتاب والاستصحاب، بناءً على حجيته. ويبعد تقديم الثاني
مطلقاً»^(١).

مقصوده أن الاجماع المقطوع المتعارض في حكم تعارض الكتاب والسنة المتواترة، وأن الاجماع المظنون المعارض في حكم تعارض الكتاب وأخبار الآحاد.

ولا يخفى أن الاجماع المقطوع لو انعقد في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام

(١) الوافيه: ص ٣٢٢.

لا يزيد عن الخبر القطعي؛ حيث لا شأن للأجماع عند الإمامية، إلّا الكشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

وعليه فما قلنا في تعارض الكتاب والأخبار، من تقديم الكتاب في التعارض المستقر، يأتي في الأجماع المقطوع أيضاً. وأما الأجماع المنقول الذي فلاريب في كونه بحكم أخبار الآحاد.

هذا إذا كان زمان انعقاد الأجماع عصر أحد الأنبياء المعصومين عليهما السلام. وأما لو انعقد في عصر النبي عليه السلام فان كان علم تاريخه وتأخره عن زمان نزول الآية يكون في حكم الناسخ. وأما في زمان نزول الآية أو قبلها فلا قيمة له لأنَّ الكتاب يهدم ما اتفق عليه المسلمين قبل نزول الآية وحينها كما ينسخ الشرائع السابقة والجارية حين نزولها.

ولكن الكلام في إمكان تحقق إجماع المسلمين في عهد النبي على خلاف الآية. وقد سبق شطر من الكلام حول ذلك في ذيل قاعدة النسخ في الجزء الرابع من كتابنا « بدايـع البحـوث ».

وأما الاستصحاب فهو أصل لاتصال النوبة إليه مع قيام الدليل، ولا سيما دليل قاطع قطعي مثل الكتاب المجيد.

الفقرة الرابعة:

قال عليه السلام: «السادس: بين السنة المتواترة وخبر الواحد.

ولا شك في تقديم الخبر المتواتر، وكذا المحفوف بما يفيد القطع، على خبر الواحد، إذا كان كلُّ منها عن الأنبياء عليهما السلام أو النبي عليه السلام. وكذا إذا كان أحدهما عن النبي فقط على الظاهر وهذا مع عدم إمكان الجمع.

السابع: بين السنة المقطوع بها بقسميها مع مثيلها.

ويظهر حكمه مما سيجيء إن شاء الله تعالى.

الثامن: بين السنة المقطوع بها والاجماع بقسمييه.

وحكمه: كالسادس والسابع.

التاسع: بينها وبين الاستصحاب.

وحكمه: كالخامس.

العاشر: بين الخبرين من أخبار الآحاد»^(١).

تعارض بين
الأحاديث وبينها
وبين الاجماع

أما التعارض بين الأحاديث، فان كان بين طائفتين من الأحاديث المتواترة فعلى فرض تحققها يقدم الموفق منها لكتاب الله، وإلا فيقدم المخالف منها للعامة، وذلك

لعموم ما دلَّ من النصوص على ترجيح ما وافق الكتاب وإلا فالمخالف للعامة.
ولا دليل على اختصاص عموم هذه النصوص بموارد تعارض أخبار الآحاد.

ولايخفى أنَّ مراد الفاضل التونسي من قوله: «السنة المقطوع بها بقسميها»، الخبر المتواتر والخبر القطعي المحفوف بالقرائن المفید للقطع بالسنة.
وأما إذا كان التعارض بين الأحاديث المتواترة والقطعية بالقرائن وبين أخبار الآحاد، لاريب في تقديم المتواترة والقطعية، كما أفاده الفاضل المزبور.
وأما التعارض المستقر بين الأحاديث المتواترة وبين الاجماع القطعي، فيشكل تحققه. وعلى فرض تتحققه لاريب في تقدم الاجماع القطعي، لأنَّ غاية ما يلزم من التواتر قطعية صدور الخبر وأما احتمال اختفاء القرائن الحافنة بالخبر والتقية وضياع الأخبار المطابق للواقع، فلا يدفعه التواتر، ومن هنا يقدم الاجماع القطعي حينئذ.

وأما تعارض الخبرين من الآحاد فمقتضى القاعدة فيه الرجوع إلى المرجحات المنصوصة وغيرها، لو تمت شرائط حجيتهما معاً.
وأما الاستصحاب فهو أصل لا تصل التوبه إليه مع قيام الدليل، فلا حجية له فضلاً عن صلاحيته للمعارضة.

وذلك لما أشرنا إليه من قاعدة عدم وصول التوبه إلى الأصل مع قيام الدليل وأنّ الأصل دليل حيث لا دليل؛ أي دليل لفظي. ففي الحقيقة لا يصلاح الأصل للمعارضه مع الأمارات.

وأما تعارض الأصول بعضها مع بعض، فقد سبق آنفاً أنه يرجع دائمًا إلى تعارض أدلةها - وهي الاطلاقات وعمومات الكتاب والسنة - لا الأصول نفسها.
وذلك لما اعتبرنا في التعارض المصطلح من وقوعه في محيط التشريع.

«قواعد حول تعارض الأخبار»

«التعارض غير المستقر»

- قاعدة: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح
- الجمع العرجي وضابطه وأقسامه
- ضوابط التقدم الدلالي وأنحائه
- قاعدتنا: الحكومة والورود
- قاعدة انقلاب النسبة

التصديرين:

بعد ما عرفت تعريف أقسام التعارض ومسائل وقواعد كلية مشتركة حولها، ينبغي البحث عن قواعد ومسائل مختصة بكلّ قسم من أقسام التعارض.

ونقدم الكلام حول التعارض غير المستقر؛ نظراً إلى تقدم البحث تفصيلاً عن شطر من مسائله، وإلى قلة المسائل الباقية منها وحصر البحث عنها وسهولة الوصول إليها.

وعمدة المسائل المبحوث عنها في المقام هي:

- قاعدة: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.
- الجمع العرفي وضابطه وأقسامه.
- ضوابط التقدُّم الدلالي وأنحاؤه.
- الحكومة والورود.
- انقلاب النسبة.

وي ينبغي لنا مراعاة الإيجاز والاختصار في ما سبق البحث عنه تفصيلاً وتركيز البحث وتفصيله فيما لم يبحث عنه تفصيلاً.

«قاعدة»

«الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»

● تحرير مفهود القاعدة

● مدرك القاعدة

● قواعد في أحكام القاعدة

**منصة القاعدة
وأهميتها**

١ - منصة القاعدة وأهميتها.

٢ - هذه القاعدة أصلية لا فقهية.

إذا لم يستقر التعارض بين الدليلين اللفظيين - من الكتاب والسنة - في نظر أهل العرف؛ لأن أمكن في نظرهم توجيه مدلول الدليلين، بحيث يتحقق التلاؤم والتواافق بينهما في الجملة وأخذ بأن يؤخذ مدلول كلّ منها بوجهه، وجب الجمع حينئذٍ بينهما؛ نظراً إلى ارتفاع التعارض بذلك وعدم مانع من العمل بالدليلين، فلامجال لرفع اليد عن إطلاق دليل حجيتهما. فمقتضى هذه القاعدة عدم جواز طرح الدليلين في موارد التساقط، ولا طرح أحدهما المعين في موارد الترجيح، ولا طرح أحدهما غير المعين في موارد التخيير، مع إمكان الجمع بين الدليلين في كل واحد من المقامات الثلاثة بحسب ما يناسبه وتشمل القاعدة الجمع الدلالي والعملي، على ما سيأتي بيان المراد بهما والفرق بينهما.

وقد اتضح بهذا البيان أولاً: منصة هذه القاعدة؛ لأنّها مانعة عن الطرح والترجح في مظان ذلك، فلا تصل النوبة - مع إمكان الجمع الدلالي - إلى طرح الدليلين، أو طرح أحدهما بعينه، أو لا بعينه ولا إلى إعمال شيء من مرجحات باب الترجح.

وثانياً: تبيّن بالبيان المزبور أهمية هذه القاعدة؛ نظراً إلى فتح باب العمل بكثير من نصوص الكتاب والسنة على ضوء جريانها، كما عرفت.

هذه القاعدة
أصولية، لفقيه

ومما لا بد أن يتضح في بيان منصة هذه القاعدة، أنها مسألة أصولية أو فقهية.

فنقول: مقتضى التحقيق أنها من المسائل الأصولية. ولا ثبات ذلك ينبغي أولاً إشارة إجمالية إلى الفرق بين القاعدة الأصولية وبين القاعدة الفقهية. وقد سبق تفصيل ذلك في المجلد الأول من كتابنا «بدائع البحث».

وحascal الفرق:

أن القاعدة الأصولية - بناءً على ما اخترناه في تعريفها - هي القاعدة الممهدة لتحصيل الحجة على الأحكام الشرعية الكلية. ومرجع هذا التعريف إلى كون القاعدة الأصولية من قبيل الحجة ووقوعها في كبرى قياس الاستنباط. ولكن القاعدة الفقهية عبارة عن حكم كلي شرعي منطبق على ما يندرج فيه من الأحكام الفرعية الشرعية الجزئية التي هي في الحقيقة من مصاديق ذلك الحكم الكلي.

ففي المثال إذا أثبت المجتهد الأصولي حجية خبر الثقة وأنه قام خبر الثقة على وجوب صلاة الجمعة، يؤلف قياس الاستنباط من صغرى، وهي قوله:

صلاة الجمعة مما قام خبر الثقة على وجوبها في عصر الغيبة.
ومن كبرى مشكلة من قاعدة أصولية، وهي قوله: خبر الثقة حجة.
وهاتان المقدمتان - وهما الصغرى والكبرى - تنتجان: صلاة الجمعة واجبة في عصر الغيبة؛ لقيام الحجة عليها.

وهذا بخلاف القاعدة الفقهية، مثل قاعدة: «كل ما يُضمن بصحيحة يُضمن ب fasde». فان الضمان المعاوضي في كل عقد فاسد حكم وضععي شرعي كلي ينطبق على الضمان الثابت في آحاد العقود الفاسدة المندرجة تحت هذا الكلي. فالاستدلال بالقاعدة الفقهية من باب دليلية الكلي على أفراده. وأما

الاستدلال بالقاعدة الأصولية من قبيل حجية الحد الأوسط على ثبوت الأكبر للأصغر في كبرى قياس الاستنباط. وهذا الاستدلالان نوعان متغايران؛ إذ ليس دليلية الدليلين فيهما من وادٍ واحد.

وأما القاعدة المبحوث عنها في المقام، فكيفية وقوعها وسطاً في قياس الاستنباط، يمكن توضيحها في ضمن مثالين:

١- ما ورد من النصوص المختلفة في صلاة الجمعة؛ حيث دلّ بعضها على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة في عصر الغيبة وبعضها على صلاة الجمعة ولما علمنا بضرورة الشرع عدم وجوب فريضتين في وقت واحد، يقع التعارض بين الطائفتين. فحينئذٍ حيث يرى الفقيه إمكان الجمع بينهما، يؤلف قياس الاستنباط بمقدمتين:

إحدهما: هاتان الطائفتان المتعارضتان من النصوص، مما يمكن الجمع بينهما، وهذه المقدمة هي الصغرى.

ثانيةهما: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، وهي الكبرى. فتنتجان وجوب الجمع بين الطائفتين بحملهما على التخيير بين الظهر والجمعة.

٢- إذا ورد خبران دلّ أحدهما -مثلاً- على وجوب إكرام العلماء ونهى الآخر عن إكرامهم. وورد خبر ثالث دلّ على منع إكرام مطلق الفساق. فحينئذٍ يؤلف الفقيه قياس الاستنباط بهذه القاعدة بقوله: هذان الخبران المتعارضان مما يمكن الجمع بينهما بشهادة الطائفة الثالثة. والجمع مهما أمكن أولى من الطرح. فالنتيجة وجوب الجمع بينهما بحمل الخبر الناهي على إكرام العالم الفاسق والخبر الآخر على إكرام العالم العادل.

تحرير مفad القاعدة

- المراد من الجمع.
- المراد من الطرح والأولوية.
- المراد من الامكان.

ينبغي لتحرير مفad هذه القاعدة، توضيح المراد من العناوين المأخذة في نصها، وهي: الجمع، الأولوية، الطرح.

المراد من الجمع

- ١ - أقسام الجمع والقسم المبحوث عنه في المقام.
- ٢ - مراد الأصوليين الجمع الدلالي، لا العملي.
- ٣ - الجمع التبرّعي وخروجه عن مصبّ القاعدة.
- ٤ - هل الجمع التبرّعي داخل في محل الكلام؟
- ٥ - هل يُعدَّ الحمل على التقية وجهاً للجمع؟

الجمع إما دلالي أو عملي، والجمع الدلالي إما تبرّعي أو غير تبرّعي. وأنَّ للجمع الدلالي أيضاً أقساماً أخرى ستأتي تفصيل ذلك في أقسام الجمع الدلالي إن شاء الله.

أقسام الجمع
والقسم المبحوث
عنه في المقام

وينبغي الاشارة إلى تعریف الاقسام الثلاثة المزبورة لتعيين القسم

المبحث عنه في المقام، فنقول:

الجمع الدلالي: توجيهه مدلول كل واحد من الدليلين والتصرف في دلالتهما بحيث يرجع أحدهما إلى الآخر أو يرجع كلاهما إلى معنى ثالث، بحيث يتحقق التلاؤم ويرتفع التنافي بينهما بعد التصرف والتوجيه.

والجمع العملي: هو الأخذ بمدلول الدليلين في مقام العمل مع إبقاء دلالتهما على حالهما، من دون توجيهه في مدلولهما ولا تصرف في دلالتهما؛ بأن يُعمل بهما بالتبسيط في مدلولهما بحسب أفراد المتعلق لا بحسب عمود الزمان.

وقد أحاد السید اليزدی فی بیان الفرق بینهما بطريق التمثیل؛ حيث قال: «فالمراد بالجمع العملي هو العمل بهما، ولو بالتبسيط في مدلولهما، مع الإغماض عن التصرف في دلالتهما، مثلاً إذا قال: أكرم العلماء، وقال أيضاً: لا تكرم العلماء، فمرة يقال: المراد بالعلماء في الأول العدول وفي الثاني الفساق ويُبني عمله على ذلك. وتارة يقال: المراد بالعلماء وإن كان هو الجمع في الخبرين، إلا أنه في مقام العمل يؤخذ بالبعض في كل من الحكمين. فالأول جمع دلالي والثاني عملي، كما في تعارض البیتین فی ملكيّة الدار مثلاً، فاته لا يتصرف في لفظ البیتین، بل يعمل بهما ويحكم بتنصیف الدار.

ومن المعلوم أنّ مورد الجمع العملي ما إذا كان المتعلق في كليهما أو أحدهما عاماً ذا أفرادٍ أو مركباً ذا أجزاءٍ، فلا يجري في البسيط كالحرمة والحلية والزوجية والحرية ونحوها، إذ التبسيط من حيث الزمان لا دخل له بالجمع العرفي؛ بمعنى أنه معلوم العدم؛ بأن يحكم بالحرمة في يوم، وبالحلية في آخر»^(١).

(١) كتاب التعارض، للسید اليزدی: ص ١١٤ - ١١٣.

ويشعر كلام الشهيد الثاني بدخول الجمع العملي في محل الكلام؛ حيث جعل الجمع بين البيتين بأخذهما على نحو التبعيض من فروع هذه القاعدة، كما سيأتي ذكره في التطبيقات الفقهية.

وقد أشار إلى ذلك السيد اليعزدي بقوله: «نعم ذكر الشهيد من فروع هذه القاعدة الجمع بين البينتين بالتبعيض، وهو جمع عملي»^(١). وإن للسيد اليعزدي كلاماً في الجمع العملي فليراجع^(٢).

ولكن مراد الأصوليين من الجمع في المقام هو الجمع الدلالي.

مراد الأصوليين الجمع الدلالي، العملى

وذلك أولاً: لأن محل كلامهم تعارض أدلة الأحكام في دلالتها، والجمع العملي فيها لا يرفع التنافي والتعارض في الدلالة، بل لا ربط له بذلك.

وثانياً: إن الجمع العملي بين الأدلة المتعارضة خلاف الاجماع، كما يظهر ذلك من كلام صاحب الغواي^(٢) في دعوه الاجماع على ذلك. وسيأتي نص كلامه بتمامه في مدرك القاعدة.

وثالثاً: يوجب ذلك الهرج والمرج؛ لعدم دخوله تحت ضابطة، إلا أن يرجع إلى الجمع الدلالي بنحو.

وقد أشار إلى هذه الوجوه الثلاثة السيد اليزدي بقوله:
«والمراد بالجمع في كلام الجماعة الجمع الدلالي، دون العملي. فمع عدم
مكان الأقل يرجع إلى سائر قواعد التعارض من التخيير والترجيح. ونحو ذلك،

(١) و(٢) كتاب التعارض، للسيد البزدي: ص ١١٥ و ١٧٤.

(٣) غوالى، اللئالى، ج ٤، ص ١٣٦.

وإن أمكن الجمع العملي. وذلك لأنّ محل كلامهم تعارض أدلة الأحكام، والجمع العملي فيها خلاف الإجماع كما سيأتي، مع أنّه موجب للهُرْج والمَرْج. مضافاً إلى أنّ ظاهر كلام صاحب الغولي ذلك؛ حيث قال: يجب البحث عن معناهما، وكيفية دلالة ألفاظهما. هذا مع أنّ المعلوم أنّ غرضهم من هذه القاعدة أنّ إذا أمكن رفع التنافي بين الخبرين بحيث يخرج عن التعارض وجب ذلك، ويكون مقدماً على التخيير والترجيح، والجمع العملي ليس دافعاً للتنافي كما هو واضح، فلا ينبغي التأمل في أنّ مرادهم من الجمع في هذه القضية خصوص الجمع الدلالي، لا العملي، ولا الأعم منهما»^(١).

قد سبق آنفاً أنّ الجمع الدلالي ينقسم إلى تبرّعي وغير تبرّعي.

وأما الجمع التبرّعي: فهو من نوع الجمع الدلالي وفي

الجمع التبرّعي
وخروجه عن
مصب القاعدة

مقابل الجمع العرفي.

ويمكن تعريفه بأنه توجيه دلالة أحد الدليلين المتنافيين أو كليهما بوجه لا يساعد الفهم العرفي ولا توافقه سيرة أهل المحاورة، ولا شاهد له من النصوص. وسيأتي ذكر مثال هذا القسم في ضمن التمثيل للقسم الثاني من الجمع غير التبرّعي.

والجمع غير التبرّعي يشتمل على نوعين:

أحدهما: الجمع العرفي، وهو توجيه دلالة أحد الدليلين المتنافيين أو كليهما

بوجه يساعد الفهم العرفي وتوافقه سيرة أهل المحاورة.

ثانيهما: الجمع الشرعي، وهو ما كان من الجمع لا يساعد الفهم العرفي،

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١١٥.

ولكن له شاهد ثالث من النصوص، من غير الخبرين المتعارضين. ولما كان هذا الجمع باستناد النص الشرعي، وليس مما يفهمه العرف مع قطع النظر عن النص الشرعي - الذي هو شاهد الجمع - عبرنا عنه بالجمع الشرعي.

وذلك مثل ما دل من الأخبار على ثبوت ثلاث كفارات على من جامع في شهر رمضان أو أفتر فيه، وما دل منها على ثبوت كفارة واحدة عليه، فأن هاتين الطائفتين متعارضتان لا جمع عرفي بينهما. ولكن ورد هناك خبر دل على الجمع بين الطائفتين بما يرفع التعارض. وهو مارواه الصدوق عن عبد السلام الهروي، قال: «قلت للرمضان^{عليه السلام}: يابن رسول الله قد روي عن آبائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان أو أفتر فيه، ثلاث كفارات، وروي عنهم أيضاً كفارة واحدة. فبأي الحديثين نأخذ؟ قال^{عليه السلام}: بهما جميعاً، متى جامع الرجل حراماً أو أفتر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات: عتق رقبة وصيام شهرين متنابعين، وإطعام ستين مسكيناً وقضاء ذلك اليوم، وإن كان نكح حلالاً أو أفتر على حلال فعليه كفارة واحدة»^(١).

ومن هذا القبيل ما دل من الأخبار على أن ناسي النجاسة لا يعيد صلاته وما دل على أنه يعيده. وورد هناك شاهد جمع بين الطائفتين دل على أنه يعيد في الوقت، دون خارج الوقت^(٢).

ففي المثالين المزبورين، يكون ما ذكر من الحمل لرفع التعارض من قبيل الجمع التبرّعي، لو لم يرد نص شاهد للحمل المذكور. وذلك لفرض عدم كون الجمع المذكور فيها عرفياً.

وقد ذكر الأصولي المجدد الوجيد البهبهاني أقساماً أخرى للجمع الدلالي

(١) وسائل الشيعة: ب، ١٠، مما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، طبع آل البيت: ج ٣، ص ٤٨٠ - ٤٨١، ح ٤٢٣٠ و ٤٢٣١ و ٤٢٢٨ و ٤٢٢٩، ح.

العرفي ينبغي دراستها^(١). وليس لنا هنا مجال للبحث عنها.

هل الجمع التبرعي
داخل في محل الكلام؟

وقد يتوجه أنَّ المراد من الجمع في المقام هو الجمع التبرعي؛ نظراً إلى انتقاء المانع من الأخذ باطلاق دليل

حجية الدليلين المتعارضين بامكان الجمع التبرعي؛ إذ يرتفع تكاذبها بهذا الجمع، فيمكن العمل بالدليلين كليهما. ومن أجل ذلك يكون الجمع التبرعي أيضاً أولى من الطرح.

وقد أطرب بعض المحققين^(٢) في بيان وجه خروج الجمع التبرعي عن محل الكلام.

ومقتضى التحقيق: خروج الجمع التبرعي عن مصبة القاعدة المبحوث عنها في المقام؛ نظراً إلى عدم اعتبار هذا الجمع. والسرّ في عدم الاعتبار بالجمع التبرعي وجهاً:

أحدهما: خروجه عن المفاهيم العرفية وعدم دخوله في ظهور لفظ الدليلين المتعارضين؛ حيث لا يكون الجمع التبرعي داخلاً في ظواهر الألفاظ ليكون حجة عند العقلاة. وهذا بخلاف الجمع العرفي، فإنه داخل في ظواهر الألفاظ.

وبعبارة أخرى: السر في جواز الجمع بين الدليلين وملاءك اعتباره، كونه مرتكزاً في أذهان أهل العرف ومما جرت عليه سيرة العقلاة في محاوراتهم؛ بأن يكون أحد الدليلين أو كُلُّ منها قرينة على كشف المراد من الآخر في ارتكاز العقلاة وسيرتهم المحاورية. فكُلُّ جمع بين الدليلين كان واجداً لهذه الخصوصية يُعبر عنه بالجمع العرفي، وما كان من الجمع فاقداً لها ولم يكن له

(١) راجع الرسائل الأصولية، للوحيد البهبهاني: ص ٤٥٣ - ٤٨٦.

(٢) وهو الشيخ المظفر في اصول الفقه: ج ٢، ص ٢٢٩.

أيضاً شاهد من النصوص يعبر عنه بالجمع التبرّعي.

وبعبارة أخرى: إن الجمع بين الدليلين لا بد لاعتباره وحجيته من ملاك، وذلك الملاك: إما دخول الجمع في ظاهر لفظ الدليلين حسب المتفاهم العرفي؛ حيث يدخل بذلك في كبرى حجية الظواهر.

وإما شاهد ثالث من النصوص غير الدليلين؛ بأن يدل على كشف المراد من أحدهما؛ بحيث يحصل بدلاته التلاؤم بينهما.

والجمع التبرّعي فاقد للملاكيـن معاً، وذلك لفرض عدم دخوله في ظواهر الألفاظ، ولعدم شاهد له من النصوص، كما هو مأخذـ في ماهيـته.

ثانيـهما: أنـ لو كان مفاد هذه القاعدة - المجمع عليهـ - ما يشمل الجمع التبرـّعي، لا يبقى دليـان متعارضـان؛ إذ قـلـما يتـقـنـ أنـ لا يمكن توجـيهـ الدليلـين المـتعـارـضـينـ (كـلـيهـماـ أوـ أحـدـهـماـ)ـ وـلاـ تـأـوـيلـهـماـ بـوـجـهـ منـ الـوـجـوهـ،ـ وـلـوـ بـالـجـمـعـ التـبـرـّعـيـ.ـ وـعـلـيـهـ يـلـزـمـ طـرـحـ الأـخـبـارـ الـعـلـاجـيـةـ الـمـبـيـتـةـ لـضـابـطـةـ الـعـلـاجـ بـيـنـ الدـلـيـلـيـنـ عـنـ اـسـتـقـرـارـ تـعـارـضـهـماـ بـالـتـرـجـيـحـ أـوـ التـخـيـرـ أـوـ رـفـعـ الـيدـ عنـ كـلـيهـماـ حـتـىـ لـقـاءـ الـإـمـامـ عـلـيـهـ؛ـ إـذـ لـاـ يـبـقـيـ مـورـدـ لـهـذـهـ النـصـوـصـ حـيـنـئـ.

فـتحـصـلـ أـنـ لـاـ مـلاـكـ لـحـجـيـةـ الـجـمـعـ التـبـرـّعـيـ،ـ فـلـاـ يـصـلـحـ أـنـ يـكـونـ مـرـادـ الـأـصـوـلـيـنـ مـنـ قـاعـدـةـ:ـ «ـالـجـمـعـ مـهـمـاـ أـمـكـنـ أـولـيـ مـنـ الـطـرـحـ»ـ.

هـذاـ،ـ وـلـكـنـ الـجـمـعـ الدـلـالـيـ التـبـرـّعـيـ وـالـعـمـلـيـ إـذـ كـانـ ثـابـتـينـ بـشـهـادـةـ النـصـوـصـ الشـرـعـيـةـ أـوـ بـدـلـيلـ شـرـعـيـ خـارـجـ عنـ نـطـاقـ دـلـالـةـ الدـلـيـلـيـنـ المـتعـارـضـينـ وـعـنـ الـارـتكـازـ الـعـرـفـيـ،ـ دـاخـلـانـ أـيـضـاـ فـيـ مـصـبـ هـذـهـ الـقـاعـدـةـ،ـ بـخـلـافـ مـاـ إـذـ لـمـ يـكـنـ لـهـماـ شـاهـدـ مـنـ النـصـوـصـ الشـرـعـيـةـ،ـ وـفـيـ الـحـقـيـقـةـ يـخـرـجـ الـجـمـعـ التـبـرـّعـيـ بـذـلـكـ عـنـ كـوـنـهـ تـبـرـّعـيـاـ.

وـحـاـصـلـ الـكـلـامـ:ـ إـنـ كـلـ جـمـعـ مـقـبـولـ دـاخـلـ فـيـ مـصـبـ هـذـهـ الـقـاعـدـةـ،ـ سـوـاءـ كـانـ

مقبولاً عرفاً أو شرعاً؛ أي بدليل معتبر شرعي؛ وذلك لأنَّ الجمع في نصّ هذه القاعدة في مقابل الطرح. فيشمل كل جمع مانع من طرح أحد الدليلين أو كليهما. نعم لابد من اعتبار الجمع عند الشارع، وذلك إما لكونه داخلاً في المتفاهم العرفي المبنية عليه الخطاب الشرعية، وإما لدلالة نصّ شرعي بالخصوص أو حجة أخرى معتبرة شرعاً.

محصل الكلام: أنَّ الخارج من مصبِّ هذه القاعدة إنَّما هو الجمع التبرّعي والجمع العملي الذي لا يساعد له دليل معتبر شرعي.

وقد يتراءى في كلمات الفقهاء ذكر الحمل على التقية من وجوه الجمع، كما يشاهد في كتاب الوسائل، فإنَّ الشیخ الحرَّ كثيراً ينقل عن شیخ الطائفة وغيره، أو يجمع نفسه بين النصوص المختلفة بحمل طائفة منها على التقية. ومن هنا وقع الكلام في أنَّ الحمل على التقية هل يُعدُّ وجهاً للجمع، أو لا؟.

هل يُعدُّ الحمل
على التقية
وجهاً للجمع؟

فقد نسب السيد اليزدي إلى الأصحاب الثاني؛ حيث إنَّه - طرح هذا البحث والإشارة إلى ثمرة - قال: «وكيف كان ظاهرهم الثاني؛ إذ مع التساوي من جميع الجهات يقولون بالأخذ بالمخالف من باب الترجيح، لا من باب الجمع»^(١).

ولَا يخفى أنَّ الحمل على التقية لو جُعل وجهاً للجمع بين الخبرين، لا تصل النوبة مع إمكانه إلى إعمال المرجحات؛ نظراً إلى اختصاص إعمال المرجحات بصورة استقرار التعارض ولا يستقرُّ التعارض مع إمكان الجمع الدلالي بين المتعارضين.

وإنَّما تظهر الثمرة فيما إذا كان الخبر الموافق للعادة واجداً لساير

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٢٤.

المرجـحـاتـ، كما أشارـ إـلـيـهـ السـيـدـ الـيـزـديـ (١)ـ.

فـحيـنـئـ لـوـ جـعـلـنـاـ مـخـالـفـةـ العـامـةـ منـ وـجوـهـ الجـمـعـ الدـلـالـيـ بـعـدـ عـدـمـ إـمـكـانـهـ بـسـايـرـ الـوـجـوهـ، يـؤـخـذـ بـالـخـبـرـ المـخـالـفـ وـيـحـمـلـ الـخـبـرـ المـوـافـقـ عـلـىـ التـقـيـةـ. وـذـلـكـ لأنـ الـحـمـلـ عـلـىـ التـقـيـةـ منـ وـجوـهـ الجـمـعـ الدـلـالـيـ وـلـتـقـدـمـ الجـمـعـ الدـلـالـيـ عـلـىـ إـعـمالـ الـمـرـجـحـاتـ.

وـأـمـاـ بـنـاءـ عـلـىـ كـوـنـ مـخـالـفـةـ العـامـةـ منـ الـمـرـجـحـاتـ، يـؤـخـذـ بـالـخـبـرـ المـوـافـقـ؛ نـظـرـاـ إـلـىـ كـوـنـهـ وـاجـداـ لـسـايـرـ الـمـرـجـحـاتـ الـوـاقـعـةـ فـيـ الرـتـبـةـ الـمـتـقـدـمـةـ عـنـ مـخـالـفـةـ العـامـةـ.

وـلـأـتـهـرـ الثـمـرـةـ فـيـمـاـ لـوـكـانـ الـخـبـرـ المـخـالـفـ لـلـعـامـةـ وـاجـداـ لـسـائـرـ الـمـرـجـحـاتـ أـيـضاـ، وـكـذـاـ فـيـمـاـ لـمـ يـكـنـ مـرـجـحاـ فـيـ الـبـيـنـ غـيرـ مـخـالـفـةـ العـامـةـ، وـذـلـكـ لـأـنـهـ لـأـبـدـ مـنـ أـخـذـ الـخـبـرـ المـخـالـفـ لـلـعـامـةـ حـيـنـئـ عـلـىـ. أـيـ حـالـ، سـوـاءـ بـنـيـنـاـ عـلـىـ الجـمـعـ أـوـ عـلـىـ التـرـجـيـحـ.

وـلـكـنـ مـقـضـىـ التـحـقـيقـ أـنـ مـخـالـفـةـ العـامـةـ منـ الـمـرـجـحـاتـ لـاـ مـنـ وـجوـهـ الـجـمـعـ، وـذـلـكـ لـمـ اـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ نـصـوـصـ التـرـجـيـحـ؛ حـيـثـ فـرـضـ فـيـ هـذـهـ النـصـوـصـ اـسـتـقـرـارـ التـعـارـضـ؛ نـظـرـاـ إـلـىـ تـحـيـزـ الـرـوـاـةـ السـائـلـيـنـ فـيـ مـقـامـ الـعـمـلـ بـالـدـلـلـيـنـ الـمـتـعـارـضـيـنـ؛ حـيـثـ لـمـ يـرـواـ إـمـكـانـ الجـمـعـ بـيـنـهـمـاـ بـوـجـهـ، فـسـأـلـوـ الـإـمـامـ طـيـبـ اللـهـ عـنـ الـعـمـلـ بـأـيـهـمـاـ بـعـدـ يـأـسـهـمـ عـنـ الـعـمـلـ بـهـمـاـ مـعـاـ وـعـدـ إـمـكـانـ الجـمـعـ بـيـنـهـمـاـ بـوـجـهـ. فـأـجـابـهـمـ الـإـمـامـ طـيـبـ اللـهـ بـتـعـيـنـ الـعـمـلـ بـأـحـدـهـمـاـ، وـهـوـ مـاـ خـالـفـ العـامـةـ. وـلـيـسـ تـعـيـنـ الـعـمـلـ بـأـحـدـ الـخـبـرـيـنـ وـطـرـحـ الـآـخـرـ مـنـ قـبـيلـ الـعـمـلـ بـهـمـاـ مـعـاـ بـوـجـهـ، حـتـىـ يـدـخـلـ فـيـ وـجـهـ مـنـ وـجوـهـ الجـمـعـ. وـعـلـيـهـ فـلـاـ مـنـاصـ مـنـ الـالـتـزـامـ بـكـوـنـ مـخـالـفـةـ العـامـةـ مـنـ الـمـرـجـحـاتـ. وـسـيـأـتـيـ ذـكـرـ هـذـهـ النـصـوـصـ وـبـيـانـ مـدـلـولـهـاـ فـيـ الـمـرـجـحـاتـ

المنصوصة.

هذا، مع أنّ مخالفة العامة وموافقتها لا ربط لهما بكيفية الدلالة اللفظية ولا بنحوٍ من أنحائه، ولا تُعدان من وجوه الجمع عرفاً، بل إنّما هما جهتان من جهات صدور الرواية. وجهة الصدور هي الجهة التي تدعو الإمام عليهما السلام أن يُطبق تعابيره وألفاظ كلامه على ما يطابق تلك الجهة المخالفة للحكم الأولى الواقعية؛ رعايةً لمصلحة يراها الإمام عليهما السلام.

ولو كانت تلك الجهة هي التقية تدعو الإمام عليهما السلام أن يجعل كلامه على وفق التقية، وذلك باستخدام تعابير واستعمال ألفاظ في بيان الحكم كانت بظاهرها ملائمة لمذهب العامة، وقابلة للحمل عليه، حتى يصون بذلك الإمام عليهما وشيعته من ضرر مخالفتهم، وعليه فلا ريب في كون صدور الخبر الموافق للعامة لجهة التقية وبداعي مراعاة مذهب العامة، وإنّه غير قابل للتوجيه الدلالي والحمل على ما يوافق مذهب الحق فيما إذا صدر عنهم نصوص معتبرة مخالفة لهم. ومن هنا إذا أحرز الفقيه صدوره على وجه التقية يطرحه ويأخذ بالخبر المخالف لهم، لعلمه بكونه موافقاً لمذهب الحق.

المراد من الامكان

قد احتمل وجوه في المعنى المراد من الامكان، أجاد في تنقیح ذلك السيد اليزدي^(١) ، فراجع.

ومقتضى التحقيق أن أهم المعانى المحتملة في الامكان ثلاثة:
أحداها: الامكان العرفي؛ وهو حكم أهل المحاورة من العرف بجواز توجيه أحد الخبرين أو كليهما وحمل أحدهما على الآخر، بحيث يقع التلاقي بينهما ويرتفع التنافى، كما سبق بيان ذلك آنفاً في تحرير الجمع العرفي وتنقیح الفرق بينه وبين الجمع التبرّعي.

ثانية: الامكان بشاهد من النصوص، كالنصوص المفصلة الواردة بازاء مطلقات المنع ومطلقات الجواز في مختلف الفروع الفقهية. وسيأتي ذكرها في التطبيقات الفقهية. ولا إشكال في دخول هذين القسمين في المعنى المراد من الامكان في عنوان القاعدة.

ثالثاً: الامكان بشاهد من العقل، من دون مساعدة المتفاهم العرفي ولا شاهدٍ من النصوص.

ويظهر من السيد اليزدي وقوع القسم الثالث ودخوله في محل النزاع؛ حيث إنّه بعد ما جعل الامكان العقلي من قبيل

نقد كلام
السيد اليزدي

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٢١.

القسم الثاني، قال:

«الثانية: الامكان بشاهد من عقل أو نقل، كما لو فرض عدم فهم العرف كونهما أو أحدهما قرينةً على الآخر، كما في الصورة الأولى، لكن كان العقل حاكماً -على فرض صدورهما معاً -أنه لا بد أن يكون المراد كذا»^(١).
وإنه بـ بعد ما صور في المقام خمس صور وجعل قسمي الثاني والثالث الصورة الثانية في كلامه، وبين حكم كل واحد منها، قال: «ومحل الإشكال والنزع الصور الثلاث الأخيرة، وإلا فالأولان لا إشكال فيهما».^(٢)
و تلك الصور الثلاث الباقية يجمعها الامكان بالتأويل بعيد عن أذهان العرف من غير شاهد روائي ولا عقلي، إتمام تعين المعنى المؤقول حسب الذوق الشخصي أو أقربيته من بين المعاني المحتملة أو عدم رجحانه.^(٣) ولكن كل ذلك خلاف الظاهر وخارج عن مصب القاعدة؛ لفرض بعده عن الارتكاز والمتفاهم العرفي، وعدم شاهد له من النصوص. بل يرجع ذلك إلى الجمع التبرعي. وقد سبق الكلام فيه آنفاً.
وأما الامكان العقلي بالمعنى الذي ذكره وجعله داخلاً في مصب القاعدة من غير إشكال، فإنه أنه بعد كون الوجه العقلي بعيداً عن الارتكاز والمتفاهم العرفي -كما هو مفروض كلامه، وإلا لدخل في القسم الأول -، لا يدخل في ظاهر اللفظ، والمفروض عدم شاهد له من النصوص. فاذأً كيف يدخل في مجرى القاعدة ومصبه؟ هذا مع أنَّ الذي يراه العقل وجهاً للجمع بين الدليلين ورافعاً للتنافى بينهما، يفهمه أهل العرف أيضاً؛ لأنَّ في المحاورات وتعيين ظواهر الألفاظ واستكشاف مرادات المتكلمين، لا حكم للعقل بغير ما هو المتفاهم عرفاً.
نعم إمكان إرادة معنى محتمل في عالم الشبوت بلا قرينة عرفية، لا ينفيه العقل،

(١) و(٢) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٢١ و ١٢٢.

(٣) راجع المصدر المزبور.

بل يرى ذلك ممكناً، حيث لا يستلزم ذلك تناقضاً أو تضاداً في نظر العقل. وهذا هو المراد من الاشكال العقلي ولكن لا ربط له بالجمع المقصود في نص القاعدة؛ لانه داخل في الظواهر، بل به يوجه ظهور الدليلين المتخالفين ويُستدلّ به على تعين ظاهرهما. فكيف قال هذا العالم بالتفكيك بينهما؟!

وقد عَذَلَ صاحب العروة عن ظاهر كلامه المزبور في ختام بحثه عن ذلك، فحكم بتعين إرادة الامكان العرفي دون العقلي. وناقض في كلام الوحد البهبهاني من إرجاعه الامكان العرفي إلى الامكان العقلي.

وعلل ذلك بقوله: «إذ بعد البناء على كون المراد هو الجمع الدلالي، لا تفاوت بين العقل والعرف؛ إذ الجمع غير معقولٍ مع عدم مساعدة القرينة؛ إذ لا بدّ فيه من كونه على وجه يُستكشف منه المراد، ولا يمكن ذلك بدون القرينة؛ إذ الحمل على بعض المحامِل بدون الكاشف جمع عملي - لا دلالي -، قد عرفت ما فيه من الخلط والاشتباه؛ إذ لا شبهة في صدق الامكان العقلي فيما لا يمكن عرفاً بمجرد احتمال كون المراد كذا، وإن لم يكن عليه دليلٌ ولا شاهد؛ إذ يمكن إرادة خلاف الظاهر بلا نصب قرينة، ويمكن أن يكون هناك قرينة اختلفت علينا، فدعوى عدم الامكان العقلي إلا فيما يمكن عرفاً، خلاف البديهة»^(١).

كلام الشيخ الأعظم
في تفسير الامكان

هذا، ولكن يظهر من الشيخ الأعظم أنّ مرادهم من الامكان هو ما يقابل الامتناع العرفي الذي هو حمل اللفظ على معنى بلا قرينة عرفية؛ إذ فسر الامكان في كلام صاحب الغولي بما لا يمتنع جمعه عند أهل اللسان، وبين الجمع الممتنع عندهم بحمل اللفظ على خلاف ظاهره بغير قرينة. ومن هنا أشكُل على الاستشهاد بكلام صاحب

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزيدي: ص ١٢٨.

الغواي لهذه القاعدة؛ بدعوى أنّ مقصوده من الامكان في نصّ القاعدة، هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره بمعونة القرينة.

وحاصل مقصود الشيخ جواز ارتکاب خلاف ظاهر أحد الدلیلین بقرينة الآخر، بل هو المراد من الجمع في نص هذه القاعدة كأن ترفع اليد عن ظهور العام - الثابت له بمدلوله الاستعمالي مع قطع النظر عن دليل الخاص - بقرينة دليل الخاص، بل الخاص يعطي العام ظهوراً في أفراده غير المخصصة. وليس المراد من الجمع خصوص تأويل كلا الدلیلین المتعارضین، وإلا ليلزم اختصاص الترجيح بخصوص موارد عدم إمكان تأويل كلا الدلیلین. ولا يُظن ذلك بمثل صاحب الغوالي وساير الأصحاب، بل يشمل الجمع في نص القاعدة تأويل أحد الدلیلین بقرينة الآخر.

فاته قال: «وأَمَّا مَا تقدَّمَ من عوالي اللئالي، فليس نصًا، بل ولا ظاهرًا في دعوى تقدم الجمع بهذا النحو على الترجيح والتخيير؛ فان الظاهر من الامكان في قوله: فان أمكنك التوفيق بينهما، هو الامكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فان حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينةٍ غير ممكن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقييد.

ويؤيدّه قوله أخيراً: فإذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه، فارجع إلى العمل بهذا الحديث؛ فإنّ مورد عدم التمكّن - ولو بعيداً - نادرٌ جداً. وبالجملة فلا يظنّ بصاحب العوالي ولا بمن هو دونه أن يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما، فضلاً عن دعوه الاجماع على ذلك»^(١). قوله: «لو بعيداً» أي عدم التمكن من الجمع والتأويل، ولو تأويلاً بعيداً، وهو تأويل الدليلين معاً. ولا يخفى أنّ الامكان بهذا المعنى الذي فسّرته الشيخ الأعظم يرجع في

الحقيقة إلى الجمع العرفي المراد من ظاهر كلمات القوم، من دون أن يكون الشيخ متفرّداً في القول بذلك أو في الالتفات إلى هذه النكتة كما فعله يوهeme تعبيره. وذلك لأنّ ارتکاب خلاف ظاهر أحد الدليلين بقرينة الآخر، لما كان لما يراد أهل العرف من قرينية أحدهما على بيان المراد وكشف مقصود المتكلّم من الآخر، يستقر بهذه القرينة للدليل ظهوراً ثانوياً تصديقياً جدياً غير مدلوله الاستعمالي. وبعبارة واضحة: إنّ الخاص لأجل قرينته العرفية يعطي العام ظهوراً تصديقياً جدياً في أفراده الخارج عن دائرة عنوان الخاص.

وهذا الظهور النهائي التصديقي الجدي إنّما يثبت ويستقر للدليلين ويرتفع به تعارضهما البدوي، بسبب فهم أهل العرف وما هو المرتكز بينهم في محاوراتهم من جعل أحد الدليلين قرينة على الآخر وكشف مراد المتكلّم منها بذلك. ولو بصرف أحدهما عن مدلوله الاستعمالي.

وليست هذه العملية المحاورية إلا الجمع العرفي. فتبين بذلك أنّ ما حاول الشيخ الأعظم لترسيمه من الجمع ليس غير ما قصده القوم من الجمع العرفي بل داخل فيه، وإن كان كلامه شاملًا للحمل على خلاف الظاهر بقرينة شاهد من النص الشرعي. وعلىه فالجمع بقرينة شهادة النص الشرعي، داخل في تفسير الشيخ؛ حيث فسر الامكان بما يقابل الامتناع العرفي، وفسر الامتناع العرفي بحمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة، فيكون ما يقابلـهـ الذي هو المراد من الامكان في كلام صاحب العوالى ونص هذه القاعدةـ حمل اللفظ على خلاف ظاهره بقرينة مطلقاً، سواءً كان تلك القرينة عرفية أو شرعية بشهادة نص شرعى؛ فإنّ الجمع في كلتا الصورتين من قبيل حمل اللفظ على خلاف ظاهره بقرينةٍ وممكن في نظر العرف. وأمّا ذكر حمل العام والمطلق في كلام الشيخ فهو من باب ذكر المصدق لـما يقابل الامتناع العرفي، لا الحصر.

المراد من الطرح والأولوية

- ١ - تنقیح کلام الشیخ الأعظم ^(١).
- ٢ - مقتضی التحقیق والاستشهاد بکلام السید الیزدی.
- ٣ - المراد من الأولوية.

قال الشیخ الأعظم:

تنقیح کلام
الشیخ الأعظم

«المراد من الطرح - على الظاهر المصرح به في کلام بعضهم، وفي معقد إجماع بعضٍ آخر - أعمّ من طرح أحدهما المرجح في الآخر، فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير، ومع وجود المرجح أولى من الترجيح»^(١)، ثم استشهاد بنص کلام ابن أبي جمهور الأحسائي^(٢).

وحاصل الكلام الذي يقتضيه التحقیق في المقام، أنّ المراد من الطرح ما يعم طرح أحد الدلائلين بعينه بترجیح الآخر، ومن طرح أحدهما لا بعينه بالحكم

مقتضی التحقیق
 والاستشهاد بکلام
السید الیزدی

(١) فرائد الأصول: ج ٤، ص ١٩.

(٢) قال ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي الثنالی: إنَّ كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك: أولاً البحث عن معناهما وكيفية دلالة ألفاظهما، فإنْ ممكناً التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات، فاحرص عليه واجتهد في تحصيله؛ فإنَّ العمل بالدلائلين مهما أمكن خيراً من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء / عوالي الثنالی: ج ٤، ص ١٣٦.

بالتخيير، ومن طرحوها معاً بالتساقط والتوقف، بناءً على كونه الأصل في المتعارضين.

وإلى ذلك أشار السيد اليزدي بقوله:

«إن المراد من الطرح في هذه القضية أعمٌ من طرح أحدهما معييناً بسبب مزية في الآخر، أو مخيراً لأجل التعادل، ومن طرحوها لأجل التوقف والتساقط، بناءً على أن الأصل في المتعارضين ذلك، أو لأجل عدم إمكان جعل المتعارضين، فهذه القاعدة على فرض تماميتها ليست مخصوصة ببعض المبني دون بعض، بل هي جارية على جميع المذاهب والمباني»^(١).

والسر في ذلك: أن طرح أحد الدليلين أو كليهما - بأي المبني - فرع استقرار التعارض. ومع إمكان الجمع الدلالي العرفي لا يستقر التعارض حتى تصل النوبة إلى الطرح، بل يتغير الجمع حينئذٍ، كما سيأتي وجه ذلك في تنقیح مدرک القاعدة.

ولكن ينشأ من ذلك سؤال وهو أنه: ما هو الوجه في التعبير بأولوية الجمع مع كونه معييناً واجباً.

قد عرفت آنفأً أنه بعد تعين الجمع العرفي عند إمكانه وعدم وصول النوبة إلى الطرح - بأيّ نحو كان - لا معنى لجواز الجمع والتخيير بينه وبين الطرح؛ إذ لا يجوز طرح أحد الدليلين أو كليهما مع إمكان الأخذ بهما بالجمع. فيتعين كون المراد من الأولوية التعين والوجوب. ولكن التعبير عن التعين والوجوب بالأولوية صحيح، كما جاء في قوله تعالى: «أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله» فان الأولوية في الآية بمعنى

المراد
من الأولوية

(١) كتاب التعارض للسيد اليزدي: ص ١١٩.

وجوب تقديم بعض الأرحام على بعض في الارث كما أنه من ضروريات الفقه في طبقات الوراث.

وإلى ذلك أشار السيد اليزدي بقوله: «المراد بالأولوية في المقام هو الوجوب والتعيين، نظيرها في قوله تعالى: «وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض» إذ لا معنى للحكم بجواز الأمرين من العمل بالتأويل والرجوع إلى المرجحات بحيث يكون المجتهد مخيراً بينهما، بل مع إمكان الجمع يتبع التأويل والأخذ بهما، لأن دليلهم على فرض تماميته يدل على التعيين»^(١).

ولكن حمل هذا العَلَمُ الأولوية على معناه الظاهر - وهو الرجحان لا التعيين - بناءً على كون المراد من الجمع في نص القاعدة الجمع التبرعِي الذي صنعه شيخ الطائفة في الاستبصار، بمعنى أنّ الفقيه بعد البناء على الأخذ بأحد الخبرين حينئذٍ، فالأولى أن لا يطرح الخبر الآخر، بل يذره في سبنله و يجعل له محملاً، وإن لم يكن بانياً على العمل به؛ حيث قال: «وأما الجمع التبرعِي الذي يصنعه الشيخ في الاستبصار، وهو الذي نسميه بالجمع الاحتمالي فهو على وجه الأولوية لا التعيين، لأنّه إذا بني عمله على أحد الخبرين لرجحانه، فالأولى أن لا يطرح الخبر الآخر بالمرة، بل يذره في سبنله، و يجعل له محملاً، وإن لم يكن بانياً عليه في مقام العمل»^(٢). ومقتضى الرجحان جواز طرح الخبر الآخر بالمرة عملاً وتوجيهها، إلا أنّ الأولى توجيهه الدلالي باحتمال محمل؛ صوناً من احتمال ارتکاب تكذيب قول المعصوم عليه السلام.

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٢١.

(٢) المصدر.

مدرك القاعدة

- ١ - تحرير كلام الشيخ الأعظم.
- ٢ - رد إشكالات الشيخ على ظاهر هذه القاعدة.
- ٣ - نقد كلام الشيخ الأعظم.
- ٤ - كلام السيد الإمام مع الشيخ الأعظم.
- ٥ - الاستدلال بالكتاب والسنّة.
- ٦ - الاستدلال بالاجماع.
- ٧ - الاستدلال بالسيرة العقلانية.

قد استدل لهذه القاعدة بالاجماع والعقل. ويمكن الاستدلال لها أيضاً بالكتاب والسنّة والسيرة العقلانية المحاورية. ونذكر تقريب الاستدلال بهذه الوجوه على الترتيب المتدالى.

ولكن قبل الورود في تحقيق الاستدلال بهذه الوجوه وتقريبها، ينبغي تحرير كلام الشيخ الأعظم^(١) في الاستدلال بهذه القاعدة وما أورد عليه من المناقشات؛ لتنتضح دقائق البحث

تحرير كلام
الشيخ الأعظم

(١) فرائد الاصول: ج ٤، ص ٢٠ - ٢٤

وتتبّع ظرائفها الدخيلة في تنقیح الاستدلال.

ويتحصل كلامه في مقامين:

المقام الأول: في ذكر وجهين استدلّ بهما للقاعدة.

١ - إنّ مقتضى الأصل في الدليلين المتعارضين إعمالهما، فيجب الجمع بما أمكن؛ لاستحالة الترجيح من غير مرّجح.
تحرير ذلك: أنّ إطلاق أدلة اعتبار الدليلين حجيتهما سندًا، ومقتضى قاعدة حجية الظواهر حجية دلائلهما.

فيثبت بذلك أمر المولى ونفيه ويحكم العقل بوجوب طاعتهما مهما أمكن؛ لاستحالة ترجيح أحدهما بلا مرّجح في نظره، ولعدم تخصيصٍ في حكم العقل بوجوب طاعة المولى، إلّا في موارد العجز وعدم القدرة، فانّها خارجة تخصيصاً.

٢ - إنّ دلالة اللفظ على تمام مدلوله أصلية مطابقية، وعلى بعض مدلوله تضمّنية تبعية وإذا دار الأمر بين إهمال الأول والثاني تعين الثاني. وبالجمع يلزم إهمال الثاني دون الأول، فيجب.
وذلك لأنّ بطرح المتعارضين وتساقطهما، يلزم إهمال تمام مدلولهما المطابقي، وهذا بخلاف الجمع؛ لأنّ به يؤخذ بعض مدلولهما، فلا يلزم حينئذٍ إلّا إهمال بعض مدلولهما.

المقام الثاني: في مناقشة الوجهين المزبورين وبيان عدم تمامية القاعدة المبحوث عنها في المقام - بظاهرها. فاستدلّ لذلك بوجوهِ:
١ - يلزم من العمل بقاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» سدّ باب الترجيح؛ حيث لا تخلو موارد التعارض من جمع عرفي أو شرعي أو عقلي، فلا يبقى مورد لإعمال المرجحات.

وأيضاً يلزم الهرج في الفقه، كما لا يخفى؛ نظراً إلى عدم ضابطة معينة في كيفية الجمع والحمل.

٢- ما ذكر من أنَّ الأصل في الدليلين الاعمال، قاعدة مسلمة. لكن المفروض عدم إمكان إعمالهما في المتعارضين. ففي المثال إنَّ العمل بقوله عليه السلام: «شمن العذرة من السحت» وقوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة» - على ظاهرهما - غير ممكـن، وإلا لم يكونا متعارضـين. وإخراجـهما عن ظاهرـهما بـحمل الأقل على عذرـة غير مـأكـول اللـحم والـثـاني عـلى عذرـة مـأكـول اللـحم - كما فعلـه شـيخ الطـائـفة^(١) - ليس عمـلاً بهـما.

وذلك لأنَّه كما يجب التـعـبـد بـصـدـورـهـما عند اجـتمـاعـ شـرـائـطـ الحـجـيـةـ، كذلك يجب التـعـبـد بـظـاهـرـهـماـ إذا لمـ تـكـنـ هـنـاكـ قـرـيـنةـ صـارـفـةـ، سـوـاءـ كـانـ هـنـاكـ مـرـجـحـ لأـحـدـهـماـ أـمـ لـأـخـرـ.

وعليـهـ فالـأـمـرـ يـدورـ عـنـ التـرجـيـحـ بـيـنـ رـفـعـ الـيـدـ مـنـ التـعـبـدـ بـصـدـورـ أحـدـهـماـ المرـجـوحـ - وـهـوـ غـيرـ المـتـفـقـ عـلـىـ التـعـبـدـ بـصـدـورـهـ -، وـبـيـنـ رـفـعـ الـيـدـ عـنـ التـعـبـدـ بـظـاهـرـ الآـخـرـ المـتـفـقـ عـلـىـ التـعـبـدـ بـصـدـورـهـ، وـهـوـ الجـمـعـ الـعـرـفـيـ. وـلـأـولـيـةـ لـلـثـانـيـ؛ حيث لا يكون طـرحـ ظـاهـرـ الآـخـرـ المـرـجـوحـ بـتـبـعـ رـفـعـ الـيـدـ عـنـ التـعـبـدـ بـصـدـورـهـ مـخـالـفاًـ لـلـأـصـلـ؛ لـعـدـمـ الفـرـاغـ عـنـ التـعـبـدـ بـصـدـورـهـ؛ نـظـراًـ إـلـىـ مـانـعـيـةـ نـصـوصـ التـرجـيـحـ عـنـ التـعـبـدـ بـصـدـورـهـ فـيـحـكمـ بـالتـرجـيـحـ وـطـرحـ المـرـجـوحـ سـنـداًـ. فـيـدورـ الـأـمـرـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ بـيـنـ مـخـالـفـةـ دـلـيلـ التـعـبـدـ بـصـدـورـهـ غـيرـ المـتـيقـنـ وـبـيـنـ مـخـالـفـةـ الـظـاهـرـ فـيـ مـتـيقـنـ التـعـبـدـ بـصـدـورـهـ، وـلـاـ حـكـومـةـ لـأـحـدـ الـأـصـلـيـنـ عـلـىـ الآـخـرـ.

وـلـاـ يـقـاسـ ذـلـكـ بـالـقـطـعـ بـالـصـدـورـ الـمـوـجـبـ لـتـأـوـيلـ الـظـاهـرـ؛ إـذـ القـطـعـ بـالـصـدـورـ قـرـيـنةـ عـلـىـ التـأـوـيلـ، وـلـكـنـ وـجـوبـ التـعـبـدـ بـالـظـاهـرـ مـزـاحـمـ لـوـجـوبـ التـعـبـدـ بـالـسـنـدـ؛

(١) الاستبصار: ج ٣، ص ٥٦، ذيل الحديث ١٨٢.

نظراً إلى عدم إمكان الحكم بصدرهما وإرادة ظاهرهما، فلا يمكن العمل بمقتضى أدلة اعتبار السند والظاهر.

ولا يقاس ذلك أيضاً بتقديم الخبر الظني الصريح على الظني الظاهر؛ نظراً إلى وجوب الجمع برفع اليد عن الظاهر بقرينة الصريح بعد فرض حجية الدليلين كلِّيهما سندًا؛ فإنَّ من آثار التعبُّد بحجية الصريح رفع اليد عن الظاهر؛ لأنَّه مقتضى الجمع العرفي. وإنَّ هذا الجمع هو مقتضى الامكان العرفي.

٢- يمكن الاستدلال لعدم كافية هذه القاعدة بما ورد في الأخبار العلاجية من السؤال عن حكم المتعارضين، مع ما هو مرکوز في ذهن كُلَّ أحد، من وجوب العمل بكلَّ دليل شرعي مهما أمكن؛ حيث إنَّه على أساس هذا الارتكاز يكشف تحيير السائلين - الموجب لسؤالهم عن ذلك - عن أنَّهم لم يروا إمكان الجمع بين المتعارضين، وإلا فلو كانوا يرونـه ممكناً، لم يبق وجه للتحيير والسؤال في هذه النصوص.

وهذا يكشف عن أنَّهم لم يروا إمكان الأخذ بالمتعارضين مطلقاً، سواءً كان بتأويلهما معاً، أو بتأويل أحدهما، بغير قرينة أو بقرينة عقلية.

ومن أجل ذلك كانوا متحييرين في كيفية الأخذ بهما في مطلق موارد الجمع العقلي والتبرعـي والعملي.

ثم استبعد الشيخ احتمال اختصاص مورد سؤالهم بخصوص صورة عدم إمكان تأويلهما معاً، وعدم شموله لمطلق موارد عدم إمكان تأويلهما موارد إمكان تأويل أحدهما.

وعلى ذلك بأنَّ لازم هذا الاحتمال حمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويل المتعارضين معاً، وإنه يستلزم تقييد إطلاق هذه النصوص بفرد نادر بعيد عن الواقع.

٤ - ومن الوجوه المستدل بها لعدم كلية هذه القاعدة إجماع علماء الإسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا؛ حيث إنّهم لم يزالوا يستعملون المرجحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها و اختيار أحدهما و طرح الآخر، من دون تأويلهما معاً لأجل الجمع.

هذا تحرير كلام الشيخ الأعظم وبيان لبّ مراده،
ولكن فيه موضع من النظر؛ إذ يرد عليه:

رد إشكالات الشيخ
على ظاهر هذه القاعدة

أولاً: أنّ ما أشار إليه من لزوم محذور سدّ باب الترجيح من العمل بهذه القاعدة على ظاهرها، غير صحيح؛ إذ في غير موارد الجمع العرفي والجمع الشرعي الذي بشهادة من النّص، يُحكّم الترجيح بالمرجحات المنصوصة وغيرها، وموارد ذلك غير عزيز.

وثانياً: إنّ ما أشكل به من لزوم الهرج من العمل بهذه القاعدة على ظاهرها، ممنوع، وذلك لأنّ معيار الجمع وملاكه مضبوط كما بيّناه في شرح مفاد هذه القاعدة. وذلك إما بانتظار أهل العرف؛ حيث يرون أحدهما قرينة كاشفة عن المراد من الآخر، وإما بشهادة النص الشرعي الوارد لبيان المراد من المتعارضين، ولتوجيهه مدلولهما والجمع بينهما، ويعبر عنه بشاهد الجمع الشرعي.

وأنت ترى أنّ هذين الملايين - العرفي والشرعي - مضبوطان. فكلّما إذا لم يتحققا تصل التوبة إلى الترجيح، ومع ذلك كيف يلزم الهرج والمرج.

وثالثاً: أنّ الخبر الظني إذا قام عليه دليل الاعتبار يكون في حكم القطعى لملك الحجية، ولا فرق بينه وبين القطعى في أصل الحجية. ولكن إذا كان مدلولهما ظنّين يكون الجمع بينهما وحمل أحدهما على الآخر بمكان من الامكان عرفاً. ففي مثال: «ثمن العذر سحت»، و «لا بأس ببيع العذر»، بناءً

على كون لفظ «العذر» بمعنى ما يعم عذرة الإنسان والحيوان بحسب اللغة، يكون مدلول الدليلين في العموم ظنيّين، فيمكن الجمع والحمل بينهما عرفاً. وهذا وجہ أولوية رفع اليد عن ظاهر المتعارضين بمدلولهما البدوى الاستعمالي، بل هو وجہ استقرار ظهورهما في المدلول الجدّي. وعليه فلا دوران بين رفع اليد عن التعبّد بسند أحدهما وبين رفع اليد عن التعبّد عن ظاهر الآخر، إذ مع التعبّد بسند هما معاً يمكن التعبّد بمدلولهما الجدّي.

ورابعاً: لاريب في كون وجہ سؤال الرواة عن حكم المتعارضين تحيرُهم في كيفية الأخذ بهما؛ لعدم إمكان الجمع بينهما في نظرهم.

ولكن هذا التحير إنّما كان في غير الموارد الجمع العرفي. ومن هنا لم يرد شيءٌ من نصوص الترجيح في موارد الجمع العرفي، من التخصيص والتقييد والحكومة والورود، ولا في شيءٍ من موارد الجمع الشرعي بشهادة النص. فاتّهم إذا لم يروا إمكان الجمع بين المتعارضين عرفاً ولا شرعاً - بشاهد من النص الشرعي - كانوا يبقون متّحيرين في حكم الأخذ بالمتعارضين، وإن أمكن الجمع بحمل أحدهما أو كليهما على خلاف الظاهر بلا قرينة عرفية أو شرعية.

وخامساً: إنّ إجماع العلماء على إعمال المرجحات لا ينافي القاعدة المزبورة؛ لأنّ المرجحات كلها إنّما هي في غير الموارد الجمع العرفي والشرعى على نحو ما بيّناه.

وحاصل الكلام في نقد مقال الشيخ الأعظم في المقام:

أنّ ما جاء في كلامه من تركيز مناقشاته على العمل بظاهر هذه القاعدة بقوله: «إنّ العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سدّ باب الترجيح» لو كان مقصوده من ظاهر القاعدة شمول لفظ «الجمع» في متن

نقد كلام
الشيخ الأعظم

القاعدة للجمع العقلي والتبرّعي - كما يظهر من جعل المقابلة بين هذا الظاهر وبين الامكان العرفي المقابل للامتناع العرفي في رجوعه إلى كلام عوالي اللئالي في ختام كلامه^(١) ..

فيرد عليه: أنّ ما استظرفه من القاعدة وجعله ظاهراً، خلاف ظاهر كلمات الأصوليين والفقهاء من عنوان هذه القاعدة وتعريفها والاستناد إليها. وذلك لما بيّناه في ردّ مناقشاته من كون الجمع والامكان في نصّ القاعدة بمعناهما العرفي حسب ما يظهر من كلمات القوم، أو بشهاد من النص الشرعي لا بالمعنى الأعم الشامل للتبرّعي والعقلي والعملي.

وإن كان مراده من ظاهر القاعدة ما قال في تفسير كلام صاحب العوالى من إرادة الامكان العرفي المقابل للامتناع العرفي - كما يظهر من استدلاله للقاعدة بوجهين، ومن تفسيره للامكان بالامكان العرفي المقابل للامتناع العرفي في توجيهه كلام صاحب العوالى - فلا يرد شيء من مناقشاته؛ لما بيّناه في دفعها.

والأظهر كون مراده الأول، لا الثاني، وإلا لم يكن وجهاً لمناقشته. وعلى أي حال لا يخلو كلامه في المقام من الاشكال، كما قلنا.

كلام السيد الإمام
مع الشيخ الأعظم

وقد رتب الشيخ الأعظم على كلام الأحسائي الأخذ بقول كل من المقومين مهما أمكن بأن يؤخذ بقول كلّ منهما في النصف ويطرح في النصف الآخر استناداً إلى ما حُكِي عن الأحسائي: «بأن العمل بالدلائلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله باجماع العلماء». ثم أشكل عليه بقوله: «وما ذكره صحيح في الأخبار المتعارضة لو أريد به

(١) راجع فرائد الأصول: ج ٤، ص ٢٤.

الجمع العرفي العقلاي والعمل بالدلائل على نحو يستحسن العقلاء في محيط التشريع؛ بداهة أنه لا يؤخذ بقواعد التعارض، إلا بعد عدم إمكان الجمع العقلاي ومتىًّا لو أُريد به الأخذ بالدلائل ولو مع عدم مقبولية الجمع، بأن يقال في مثل قوله: أكرم كل عالم وقوله: لا تكرم عالماً، إنما نعمل ببعض مضمون كل منهما، فنحكم بوجوب إكرام نصفهم وحرمة إكرام النصف»^(١).

وهذا الكلام من الشيخ الأعظم يناقض ما سبق منه في المقام من تفسير الامكان في كلام ابن أبي الجمهور بالامكان العرفي المقابل للامتناع العرفي. ومن هنا تعجب منه السيد الإمام بقوله: «والعجب أنه ... اختار في المقام ما كان مخدوشًا عندـه في ذلك الباب، بل ادعى هناك الاجماع والدليل على خلافه واستند في المقام بعين ما رده في ذلك المقام، إذ من الواضح أنـ الأخذ ببعض مضمون قول كل من المقومين - بدعوى أنـ الجمع بين الدلائل أولى من الطرح - مستلزم لقبول الجمع التبرّعي غير العقلاي الذي قدح فيه»^(٢).

والظاهر أنه فهم من كلام القوم أنـ مرادهم من الامكان والجمع في نص القاعدة ما هو أعم من الامكان العقلي والجمع التبرّعي، خلافاً لما استظرفه من كلام الأحسائي. ومن هنا رتب الاشكالات المزبورة على هذا المعنى كما يلوح ذلك من قوله: «العمل بهذه القضية على ظاهرها» فهذه الفقرة من كلامه تُشعر باستظهاره المعنى الأعم من الجمع والامكان في نص القاعدة.

وظاهره التزامه بصحة القاعدة واعتبارها بالمعنى الذي فسر به كلام الأحسائي ولازمه التزامه بتحقق إجماع العلماء على القاعدة بالمعنى الذي بيّناه وصحّحناه.

(١) كتاب البيع للسيد الخميني: ج ٥، ص ١٤٠.

(٢) كتاب البيع: ج ٥، ص ١٤٠ - ١٤١.

الاستدلال
بالكتاب والسنة

أما الكتاب والسنة:

فيمكن الاستدلال لاعتبار هذه القاعدة و وجوب العمل

بها، بما دل من نصوص الكتاب والسنة على اعتبار خبر الواحد كآية النبأ ونحوها، وكذا الروايات المستفيضة الدالة على اعتبار خبر الثقة.

وذلك لأنّها تدلّ باطلاقها على وجوب العمل بخبر الثقة مهما أمكن، ولو بالجمع بين الخبرين المتعارضين وحمل أحدهما على الآخر. فلا يجوز رفع اليد عن إطلاق أدلة اعتبار الخبر وطرح أحد الخبرين المتعارضين أو كليهما، مهما أمكن العمل بهما معاً أو بأحدهما بالجمع بينهما على طريقة أهل العرف والمحاورة العقلائية.

الاستدلال
بالاجماع

وقد استدلّ لهذه القاعدة بالمعنى الذي بيّناه - وهو الامكان والجماع العرفيين أو بشاهد ثالث روائي - باجماع الأصحاب.

وهذا الاجماع قد صرّح به ابن أبي جمهور الاحسائي؛ حيث قال: «إنّ كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك: أو لاً البحث عن معناهما وكيفية دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات، فاحرص عليه واجتهد في تحصيله؛ فإنّ العمل بالدلائلين مهما أمكن خيراً من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء»^(١).

ولكن قد عرفت بما بيّناه أنّ مصيّب الاجماع المزبور هو الجماع العرفي وما كان له شاهدٌ من النص الشرعي، لا الجماع العقلي بحمل أحدهما أو كليهما على خلاف الظاهر بالقرينة العقلية الدقيقة غير العرفية، أو بلا قرينة بالجماع

(١) عوالى الثنالى: ج ٤، ص ١٣٦.

التبرّعي، كما أشار إليه الشيخ الأعظم بقوله: «وأما ما تقدّم من عوالى اللثالي... فانّ الظاهر من الامكان في قوله: فإنّ أمكناك التوفيق بينهما، هو الامكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان»^(١).

ويمكن الاستدلال لهذه القاعدة - بالمعنى الذي بيناه -
بالسيرة العقلائية المحاورية بتقرير:

الاستدلال
بالسيرة العقلائية

أنّ بين الأقوال والكلمات الصادرة من أهل العرف يوجد كثيراً ما اختلف وتنافى بدوي، ويرفعها أهل المحاوره بحسب محامل ووجوه مرتكزة في أذهانهم ويكتشفون مرادات المتكلمين من كلماتهم المختلفة بما يرونه من قرينية بعضها على كشف المراد الجدي من البعض الآخر، فيحملون أحد المتعارضين على الآخر، وهذا هو الجمع العرفي.

وكذلك الخطابات المختلفة الصادرة من الشارع، يمكن رفع التعارض البدوي بينها بحمل بعضها على البعض الآخر واستظهار مراد الشارع من مجموعها بالطريقة المتعارفة والمحامل والوجوه المرتكزة بين أهل المحاوره. وذلك لأنّ الشارع قد تكلّم بخطاباته التشريعية وبين الأحكام الالهية للناس بلسان قومه، وعلى أساس القواعد المحاورية المحكمة بين أهل المحاوره، كما دلّ على ذلك قوله تعالى: «وَمَا أُرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيَبْيَنَ لَهُمْ»^(٢)، فان ظاهر هذه الآية كون بيان الأحكام والحدود الالهية للناس غرضاً لارسال كل رسول بلسان قومه، ويفهم منها مقدمية التبليغ والتكلّم بلسان القوم لبيان الأحكام وتبيينها وتفهيمها للناس.

وحاصل الكلام: أنّ السيرة العقلائية المحاورية قائمة على الجمع الدلالي

(٢) ابراهيم: ٤.

(١) فرائد الأصول: ج ٤، ص ٢٥.

العرفي بين الخطابات الشرعية المتخالفة ورفع تعارضها البدوي بذلك. وهذه السيرة تؤسس أصلاً عقائياً في المقام. فنستطيع بذلك أن نقول: إنَّ الأصل العقائي يقتضي الجمع الدلالي العرفي بين الكلمات والأقوال المتخالفة الصادرة من متكلم واحد.

وهذا من أقوى الأدلة لاعتبار هذه القاعدة. وقد أجاد السيد الشهيد الصدر في بيان ذلك؛ حيث قال: «إنَّ المتكلم العرفي استقرَّ بناؤه عموماً كلما تكلم بكلامين من هذا القبيل أن يجعل من أحدهما المعين قرينة على الآخر. وحيث إنَّ الأصل في كل متكلم أنه يجري وفق المواقف العرفية العامة للمحاورة فيكون ظاهر حاله هو ذلك».

ومن حالات الاعداد العرفي النوعي إعداد الكلام الأخص موضوعاً ليكون قرينة ومحدداً لمفاد الكلام الأعم موضوعاً، ومن هنا تعين تخصيص العام بالخاص وتقييد المطلق بالمقييد، بل تقديم كل ظاهر على ما هو أقل منه ظهوراً بدرجة ملحوظة واضحة عرفاً لوجود بناءات عرفية عامة، على أنَّ المتكلم يعول على الأخص والأظهر في تفسير العام والظاهر.

وتسمى جميع حالات القرینية بموارد الجمع العرفي. ويسمى التعارض في موارده بالتعارض غير المستقر؛ لأنَّه يُحلُّ بالجمع العرفي تمييزاً له عن التعارض المستقر وهو التعارض الذي لا يتيسر فيه الجمع العرفي»^(١).

ولا يخفى أنَّ تعبيره بالاعداد العرفي النوعي إنما هو في مقابل الاعداد الشخصي. ومقصوده من الاعداد الشخصي سوق أحد الكلامين المتعارضين وإعداده لتقسيم مراده من قبل شخص المتكلم في تكلمه وبيانه باستعمال ألفاظ صريحة في مراده كأن يقول مثلاً: «أقصد من كلامي ذاك هذا المعنى» أو ظاهرة

(١) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٦٣٧ - ٦٣٨.

بمقتضى الوضع أو بنصب قرائن حالية أو مقالية في كلامه للدلالة على مراده الجدي.

ومقصوده من الاعداد العرفي النوعي سوق الكلام وإلقاءه باعداد أحد الكلامين المختلفين لتفسيير مراده بما أنه متكلم عرفي على طريقة محاورة أهل العرف، فيتبع قانون المحاورة العرفية حينئذٍ في كشف مراده الجدي. وحاول هذا الغلّم أن يجعل الجمع العرفي مبنياً على أساس هذا النوع من الاعداد. وكلامه متين في المقام لا غبار عليه.

قواعد في أحكام القاعدة

- ١ - تنقية مجرى القاعدة بحسب السند.
- ٢ - أدلة اعتبار الخبر لا تتعرض للدلالة.

يظهر من كلمات الأصوليين في عنوان القاعدة - حسب ما أفادوه في تحقيق مفادها وتنقية مجاريها - أنّ مصب هذه القاعدة الخبران الظنيان بحسب السند، لا القطعيان ولا المختلفان.

تنقية مجرى
القاعدة
بحسب السند

ولايخفى أنّ مقصودهم من الظنيين خبران كان صدورهما عن المعصوم مظنوناً لو لا دليل الاعتبار، وإنما الحقائق بقاطع الصدور تعبدأ بدليل الاعتبار، كما في الأخبار الآحاد. ومن القطعيين خبران كان صدورهما عن المعصوم قطعياً مع قطع النظر عن دليل الاعتبار كالخبرين المتواترين، فالقطع بالصدور فيهما وجداً يخالف الظنيين. ومن المختلفين أن يكون أحدهما خبر الواحد والآخر متواتراً.

لكن يرد عليهم: أنّ المالك الذي ذكروه لجريان القاعدة يأتي فيهما أيضاً. وذلك أولاً: لفرض اعتبار سند الروايتين وحجيتها. ومن هنا قالوا لا تعارض بين الحجة واللاحجة. ولا فرق بعد ذلك بين الظنيين وبين القطعيين

وال المختلفين.

و ثانياً: لفرض كونهما ظنّيين في الدلالة، فيمكن الجمع بينهما وحمل أحدهما على الآخر.

نعم لو كانا قطعيين و صريحين في مدلولين متصاديين أو متناقضين، يخرجان عن محل الكلام؛ لعدم إمكان الجمع بينهما بوجه حيئٍ.

وكذا لو كان أحد الدليلين قطعي السند والدلالة فلا يمكن حصول الظن الفعلي بمدلول ما يعارضه من الدليل ظنّي السند، بل لا يمكن حصول الظن الفعلي بمدلول دليلين متعارضين ظنّيين سندًا. وهذا هو مراد الشيخ الأعظم من قوله: «ثم إنَّ التعارض - على ما عرفت من تعريفه - لا يكون في الأدلة القطعية؛ لأنَّ حجيتها إنما هي من حيث صفة القطع، والقطع بالمتناقضين أو بأحدهما مع الظنِّ بالأخر غير ممكن».

و منه يعلم: عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجيتهما باعتبار صفة الظن الفعلي؛ لأنَّ اجتماع الظنّيين بالمتناقضين محالٌ، فإذا تعارض سببان للظن الفعلي، فإن بقي الظنُّ في أحدهما فهو المعتبر، وإلا تساقطاً.

وقولهم: إنَّ التعارض لا يكون إلا في الظنّين، يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفادته نوعهما الظن»^(١).

ولكن يرد عليه أنَّه لو كان مراده الظنُّ الفعلي بمضمون الدليلين المتناقضين بحسب مدلولهما الاستعمالي، فلایمك، كما قال، ولكن هذا الامتناع بنفسه سبب التعارض؛ حيث إنَّه لو أمكن القطع أو الظنُّ الفعلي بمدلولهما معاً لم يكن تعارض في البين. ولكن هذا التعارض بدوي غير مستقرٌ؛ حيث يزول بالتأمل العرفي. وإن كان مراده الظنُّ الفعلي بمدلول المتعارضين بعد حمل أحدهما على

(١) فرائد الأصول: ج ٤، ص ١٨.

الآخر - في موارد الجمع - بمدلولهما التصديقي الجدي، فهو بمكان من الامكان، كما هو واضح، ولا تعارض بعد الحمل والجمع. فعدم التعارض حينئذ إنما هو لأجل الحمل والجمع، لا لما قال الشيخ، مع عدم إمكان الظن الفعلي بالمتناهيين. وعلى فرض عدم إمكان الجمع حينئذ يكون التعارض مستقراً، فعلى أي حال لا يمكن تصديق كلامه.

وأما مع فرض ظنية دلالتهما وإمكان الجمع والحمل، لا فرق بين القطعيتين أو ظنيتين أو مختلفين في السند بعد اشتراك الكل في أصل الاعتبار والحجية. نعم، لا يمكن حصول القطع الوجданاني ولا الظن الفعلي الوجданاني بصدر حكمين متضادين أو متناقضين من الشارع. فلا محالة يعلم بعدم صدور أحدهما، ولكن العلم بذلك سبب لاستقرار التعارض موجب لتساقط الدليلين. وإلى ذلك أشار السيد اليزدي، بقوله: «ظاهر عنوانهم للقاعدة أن كلامهم في الخبرين الظنيين بحسب السند، لا القطعيتين، ولا المختلفين، لكن الدليل الذي ذكروه يجري فيها أيضاً، إذ في القطعيتين بحسب السند الظنيين بحسب الدلالة، والمختلفين أيضاً؛ يمكن أن يقال الأصل إعمال الدليل - أي الظاهر - مهما أمكن، فإذا أمكن حمل أحد العامئين على الآخر أو كليهما على ثالث وجب، وكذا مقتضى الدليل الآخر، بل هو أولى بالجريان»^(١). وجّه الأولوية قوّة سند القطعيتين والمختلفين للقطع بصدرهما أو أحدهما عن المعصوم بائلاً، فلا بدّ من توجيهه مدلولهما.

لا ريب أن أدلة اعتبار الخبر لا تتکفل لتعيين ظاهر الخبر
ولا لحجية ظاهره، بل إنما تدل على كون الرواية حجة

أدلة اعتبار الخبر
لا تتعرض للدلالة

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٢٠.

على صدور المرء عن المعصوم عليه السلام وأنّه كلامه عليه السلام. وأما تعين ظاهره وكشف المعنى المراد منه، فلا تعرّض له بوجه.

ولكن وقع الكلام في أنّ أدلة حجية الخبر هل تشمل الخبر المجمل والمحمول على التقية وما لا يمكن الأخذ بظاهره؛ لكونه خلاف الضرورة، أو لأجل التعارض المستقر؟ أو لا يشمل هذه الأخبار؟

فقد نسب الثاني إلى الشيخ الأعظم، وذهب إلى الأول السيد البزدي، وهو الأقوى، وذلك لوضوح أنّ غاية ما يقتضيه دليل الاعتبار صدور الخبر من المعصوم، ولا ينافي ذلك كون صدوره على وجه التقية. ولا ريب في وجود المصلحة العظيمة الخطيرة في التقية. وقد بيّنا مصالح التقية وحكمها وما يستفاد من أخبار أهل البيت عليهم السلام من حكم تشريع التقية في المجلد الثاني من كتابنا «مباني الفقه الفعال». كما أنه ربما تكون المصلحة في إلقاء الخطاب على نحو الاجمال أو العموم أو المطلق ليكشف الخطاب المبين والخاص والمقيّد عن المراد الجدي.

ولا يلزم من ذلك لغوية دليل اعتبار الخبر؛ إذ يكفي لجعل اعتبار الأخبار المحمول على التقية فائدةً قيام الحجة على صدور التقية في بيان الأحكام عن الأئمة المعصومين عليهم السلام وجواز إسناد ذلك إليهم، فلو لم يكن اعتبار هذه الأخبار كيف كُنّا مطلعين عن استقرار سيرة أهل البيت عليهم السلام على التقية في بيان الأحكام، ومن أين يكشف لنا أهمية التقية التي هي من أهم أحكام الفقه الجعفري، فأية فائدة عظمى من ذلك؟! ودعوى انحصر فائدة اعتبار الأخبار وتشريع حجيتها في العمل مؤداها وترتيب الآثار في مقام الامتثال بما تتضمنها من الأحكام في غير محله؛ إذ لا يمكن إنكار فائدة استقرار سيرة المعصومين عليهم السلام على رعاية التقية في بيان الأحكام الشرعية؛ فإنّ سيرتهم حجة علينا في بيان الأحكام

وتبيّل رسالات الله.

وأما الأخبار المجملة فيكفي في تشريع اعتبارها فائدة، ما في القاء الخطاب أوّلاً على نحو المجمل من فائدة التمهيد وتوطين المكلّف لامثال الأمر المبين، كما سبقت الاشارة إلى ذلك من شيخ الطائفه في بحث المجمل والمبيّن.

وأما وقوع التعارض بين الأخبار وعروض الاجمال في مداريلها، فانّما السبب في ذلك عوامل ومناشئ خارجية مستحدثة بعد صدورها، وقد بيّنا مناشيء وقوع التعارض بين الأخبار في أوائل البحث عن مسألة التعادل والتراجيح.

هذا مع كفاية حكمة جعل الحجة على الحكم ليتنجز على فرض تحقق الموضوع والعلم به، كما أشار إليه السيد.

فالحق في المقام مع السيد اليزدي، لا مع الشيخ الأعظم، على فرض صحة نسبة ذلك إليه.

وقد نسب ذلك السيد اليزدي إلى الشيخ. وناقشه فيه بقوله: «وهل يُعتبر في شمول دليل الاعتبار للسند كون الخبر دالاً فعلاً، وكون مدلوله واجب الأخذ به؟ فلا يشمل الخبر المجمل والمحمول على التقيّة، والمعلوم عدم جواز الأخذ بظاهره إذا لم يكن له معنى تأويلاً مُتعيّناً، والأخبار المتعارضة - التي على فرض الأخذ بها - يحكم بإجمالها؛ لتساوي ظهورها، أو لا يعتبر ذلك؟ وجهان يظهر من المحقق الانصاري ^ر الأوّل، والأقوى الثاني.

ودعوى: أنّ معنى الحجية وجوب ترتيب الآثار ومع عدم ذلك لا معنى لها. مدفوعة: بأنّ معناها المرآتية الجعلية؛ وهي من الأحكام الوضعية، ولا زمها وجوب الأخذ بالمؤدّى على فرض فهم المراد وعدم المانع، لا الوجوب

الفعلى. ولا يعتبر في الجعل أزيد من هذه الشأنية»^(١).

وأما ما تجشمـه هذا العـلم وأطـنـبه في دفع إـشكـالـ، من لـغـويـة جـعـلـ الـاعـتـبـارـ والـحـجـيـةـ للـخـبـرـ عـلـىـ فـرـضـ شـمـولـ دـلـلـ الـاعـتـبـارـ للـأـخـبـارـ المـزـبـورـةـ، فـلـ حـاجـةـ إـلـيـهـ بـعـدـ مـاـ عـرـفـتـ وـجـهـ ذـلـكـ مـاـ بـيـنـاهـ، مـعـ أـنـ الشـطـرـ الـذـيـ نـقـلـناـهـ مـنـ كـلـامـهـ فـيـ دـفـعـ الـأـشـكـالـ المـزـبـورـ كـافـ لـاثـبـاتـ مـطلـوبـهـ.

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٢٥.

تطبيقات فقهية

- ١ - ما يحرم على الجنب من قرائة غير العزائم.
- ٢ - من صلى العصر في وقت صلاة الظهر المأتي بها قبل وقتها.
- ٣ - القراءة من المصحف في الصلاة .
- ٤ - بيع خُرء الحيوان غير مأكل اللحم.
- ٥ - مسألة حرمة الانتفاع من الميتة.
- ٦ - صوم يوم الشك بنية رمضان.
- ٧ - إذا سافر الصائم قبل الزوال.
- ٨ - كفارة قتل الجراد على المُحرم.
- ٩ - التكبير بعد الانتصاب من الركوع.
- ١٠ - حمل النجس حال الصلاة من غير سراية.
- ١١ - حكم صلاة من أغمي عليه في تمام يومه.

من الفروع التي وقع التعارض فيها بين
النصوص الواردة على نحو غير المستقر القابل

ما يحرم على الجنب
من قرائة غير العزائم

للحمل والجمع العرفي، مسألة مقدار ما يحرم على الجنب من قرائة الآيات
القرآنية - غير العزائم الأربع -؛ حيث ورد في بعض هذه النصوص جواز قرائة

ما سوى العزائم ما شاء، وفي آخر جواز القراءة سبع آيات. وفي ثالث جواز القراءة سبعين آية. وقد دلتُ الأخيرة بمفهوم التحديد على عدم جواز القراءة أكثر من سبع أو سبعين آية.

ومقتضى القاعدة في الأخيرتين تقديم منطق الطائفنة الثالثة على مفهوم الثانية. وحصر الممنوع في القراءة ما زاد عن السبعين؛ لأنَّها صريحة في جواز القراءة سبعين آية. ولكن لم يلتزم بذلك إلا بعض الفقهاء، كما أشار إلى ذلك في الجواهر؛ حيث قال - بعد بحث طويل في ذلك - :

«نعم، المعروف نقله في لسان الأصحاب تحرير ما زاد على سبع؛ إذ نقله الشيخ في الخلاف عن بعض أصحابنا ومثله ابن إدريس في السرائر، وكذا غيرهما. لكنَّا لم نعرف القائل به من المتقدمين على الشيخ. نعم هو ظاهر ابن البراج في المذهب؛ حيث قال: ولا يجوز أن يقرأ منه أزيد من سبع آيات. وقيل إنه قد يظهر أيضاً من الشيخ في كتابي الأخبار.

وفيه: أنَّ الشيخ في الاستبصار ذكره احتيالاً في مقام الجمع بين الأخبار كما ذكره غيره. نعم قد يظهر منه في التهذيب كما يظهر منه في النهاية؛ حيث قال فيها: ويقرأ القرآن من أيّ موضع شاء ما بينه وبين سبع، إلا أربع سور، مع احتمال إرادته ثبوت الكراهة فيما عدا ذلك، كعبارة المقنعة أيضاً، فإنه قال: لا بأس أن يقرأ من سور القرآن ما شاء ما بينه وبين سبع آيات إلا أربع سور، فإنَّ ثبوت البأس أعم منه، إلا أنَّ الظاهر أنَّ الشيخ فهم من عبارة المقنعة ثبوت الحرمة في الزائد.

وكيف كان فهو ضعيف كسابقه مخالف للأصول والعمومات وما سمعته من الأجماعات المنقولة، مع أنَّه خال عن المستند سوى الموثق عن سماعه، قال: سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن؟ قال ما بينه وبين سبع آيات، قال الشيخ: وفي

رواية زرعة عنه سبعين آية، وبذلك عدّهما بعضهم روایتين، مع احتمال أن تكون رواية واحدة مضطربة، وهو - مع معارضته لما سمعت - لا يصلح لأن يكون مقيداً أو مختصاً للأخبار الكثيرة التي فيها الصحيح وغيره الدالة على جواز قراءته ما شاء إلّا السجدة، مع أنه بعد فرض كونهما روایتين يحتمل قوياً في الثانية إرادة بيان جواز قراءته ما شاء، وذلك طريق متعارف في إفاده هذا المعنى، كما ذكر ذلك في قوله تعالى: إن تستغفر لهم سبعين مرّة، بل يحتمل إرادة ذلك أيضاً في الأولى، لكنه ضعيف كما ذكر في بيان قوله ﷺ: نزل القرآن على سبعة أحرف، ومع ذلك فهما متعارضتان؛ إذ مفهوم الأولى حرمة ما عدا السبع، ومفهوم الثانية حلّيتها إلى السبعين، ومقتضى الجمع بينهما - بتحكيم الثانية على الأولى - حرمة الزائد على السبعين، مع أنَّ المنقول من القول إنما هو حرمة ما زاد على السبع، بل لم أعرف أحداً قال بحرمة ما زاد على السبعين^(١).

ولتكن عرفت مما سبق أنَّ مقتضى القاعدة تقيد إطلاق الجواز

بمفهوم التحديد. فلو كان سند الخبر الناهي عن السبعين صحيحاً، لابد من الحكم بتحريم قرائة ما زاد عن سبعين آية. وإعراض المشهور غير مخلٌ؛ نظراً إلى ما اخترناه من عدم وهن الخبر الصحيح باعراضهم. ولو كان سنته ضعيفاً يُحکم عموم الجواز؛ لعدم اشتهر المنع بين الأصحاب حتى ينجر به ضعفه. هذا، ولكن الخبر المذبور لم يفت أحدٌ بمضمونه كما قال في الجواهر وعليه فأعرض عنه الكل، فلا يمكن الالتزام به.

وعلى أيّ حال وجه تطبيق هذا الفرع وما ورد فيه من النصوص على المقام، أنَّ ما جاء في كلام صاحب الجواهر من تقديم الطائفة الثالثة على الثانية من صغريات قاعدة تقديم النص أو الأظهر على الظاهر؛ إذ الثالثة دلت بمنطقها

(١) جواهر الكلام: ج ٣، ص ٦٨ - ٦٩.

على جواز قرائة سبعين آية ولكن الثالثة دلت بمفهوم التحديد على عدم جواز ما زاد على السبع إلى سبعين وتقديم المنطوق على المفهوم يندرج في قاعدة تقديم النص أو الأظهر على الظاهر. وقد سبق أن هذه القاعدة لا تختص بباب التخصيص، وسيأتي في خلال هذه التطبيقات موارد أخرى لهذه القاعدة.

من صلّى العصر
في وقت الظهر
المأني به قبل وقته

ومنها: مسألة من صلّى العصر في وقت الظهر، وقد صلّى الظهر قبل الزوال، فقد تعارض فيه النصوص وذلك أن النصوص الواردة في المقام على ثلاث

طوائف. الأولى: ما دلّ على دخول وقت الظاهرين معاً ب مجرد الزوال، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال «إذا زالت الشمس دخل الوقyan الظهر والعصر فإذا غابت الشمس دخل الوقyan المغرب والعشاء الآخرة» ^(١).

الثانية: ما دلّ على اختصاص أول الوقت بالظهور وعدم مشروعية العصر في وقت الظهر مطلقاً، كرواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصلّى المصلي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّى المصلي أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر، وبقى وقت العصر حتى تغيب الشمس» ^(٢).

الثالثة: ما دل على مضمون الطائفة الأولى، لكن بزيادة قوله عليه السلام: «إلا أن هذه قبل هذه» ^(٣).

فإن الطائفتين الأوليين متعارضتان بالتبان؛ حيث دلت الأولى على جواز العصر في وقت الظهر مطلقاً والثانية على عدم جوازه كذلك مطلقاً.

(١) الوسائل: ب، ٤، من أبواب المواقت، ح ١.

(٢) المصدر: ح ٥ و ٢٠.

(٣) المصدر: ح ٧.

ولكن جمع بينها المحقق النائي^{١٠} بقرينة ما جاء في خبر ثالث شاهد للجمع، وهو قوله: «إلا أن هذه قبل هذه». ومقتضاه انقلاب نسبة التباين إلى العموم والخصوص المطلق وانطباق هذه الفرع على قاعدة تقديم النص أو الأظهر على الظاهر صحة صلاة الظهر في مفروض المسألة.

قال^{١١}: «وبعبارة أوضح: إن النسبة بين قوله ﷺ: إذا زال الزوال دخل الوقتان ، وبين ما في رواية داود بن فرقد^(١)، وإن كان هو التباين، لأن إطلاق قوله: إذا زال الزوال دخل الوقتان، يشمل ما إذا لم يصل الظهر، فهو باطلاقه دال على دخول وقت العصر وإن لم يكن قد صلى الظهر، وكذا إطلاق رواية داود بن فرقد الدالة على الاختصاص يدل على عدم دخول وقت العصر قبل مضي مقدار أربع ركعات من أول الزوال مطلقاً سواء صلى الظهر أو لم يصلها، فالروايتان متعارضتان باطلاقهما.

ولكن بعد تقييد قوله ﷺ: إذا زال الزوال دخل الوقتان، بقوله ﷺ عقب ذلك كما في بعض الروايات: «إلا أن هذه قبل هذه» ، فيخرج صورة عدم فعل الظهر عن إطلاقه، ويبقى صورة فعل الظهر قبل الزوال على وجه صحيح مشمولاً لقوله: إذا زال الزوال دخل الوقتان ؛ لعدم دخول هذه الصورة تحت المقيد، وهو قوله: «إلا أن هذه قبل هذه»؛ لأن هذه الجملة إنما تصح فيما إذا كان الفرضان بعد باقين في ذمة المكلف؛ إذ لو لم يبق في ذمة المكلف إلا فرض واحد لم يكن معنى قوله هذه قبل هذه. فال المقيد إنما يخرج صورةً عن تحت الاطلاق؛ وهي ما إذا

(١) رواها داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ، قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصلى المصلي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلى أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر، وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس». / المصدر: ح ٧.

لم يفعل الظاهر، وتبقى الصورة الأخرى - وهي ما إذا فعل الظاهر على الوجه الصحيح - مشمولة لقوله عليه السلام: إذا زال الزوال دخل الوقتان.

وحيثما تقلب النسبة بين قوله: إذا زال الزوال دخل الوقتان وبين ما في روایة داود بالأعم والأخص المطلق بعد ما كانت بالتباین، فانّ قوله عليه السلام: إذا زال الزوال دخل الوقتان يختص بعد التقييد بصورة واحدة، وهي دخول وقت العصر في أول الزوال فيما إذا صلّى الظهر بوجه صحيح قبل الزوال. وروایة داود أعمّ من هذه؛ فانّ مفادها أنّه - سواء صلّى الظهر أو لم يصلّها - وقت العصر لا يدخل، فيقتيد إطلاقها بقوله: إذا زال الزوال دخل الوقتان، الذي هو يكون بعد التقييد كالنصّ في دخول وقت العصر على تقدير صلاة الظهر، فتأمل جيداً^(١).

وفيه: أنّ قوله عليه السلام: «إلا أنّ هذه قبل هذه» ناظرٌ إلى اتيان الصالاتين في داخل الوقت؛ لأنّ المأتمى به قبل دخول الوقت خارج عن مفروض كلام الإمام عليه السلام، الذي هو بعد الزوال. وعليه فحمل الكلام خارج عن نطاق الروایة المزبورة.

وعلى أيّ حال وجه تطبيق هذا الفرع على التعارض غير المستقرّ إمكان الجمع بين الطائفتين المتعارضتين بشاهد روائي ثالث. وانقلاب النسبة التباین إلى العموم والخصوص المطلق، وتقديم الخاص على العام بقاعدة تقديم النصّ أو الأظهر على الظاهر.

القراءة من المصحف
في الصلاة

ومنها: مسألة القراءة في الصلاة من المصحف؛

حيث إنّه وردت فيها روایتان متعارضتان. وقد

حمل بعضهم الروایة المحجوزة على صلاة النافلة الليلية بقرينة ذكر السراج

(١) كتاب الصلاة / تقرير بحث النائيني للكاظمي: ج ١، ص ٢٦ - ٢٧.

وهي قرينة داخلية شخصية. وقد سبق أنَّ المانع من استقرار التعارض قد يكون قرينةً نوعيةً كنسبة العلوم والخصوص المطلق بين موضوعي الحكم في الخطابين. وقد يكون المانع قرينةً شخصيةً مختصةً بمورد الخطاب، كما في الرواية المجوزة في المقام.

قد ارتضى المحقق النائي ب لهذا الجمع ومقتضاه الفتوى بعدم جواز القراءة على المصحف، ولكنه لم يفت بذلك واحتاط بتركة. بترك القراءة من المصحف؛ حيث قال:

«المسألة الثالثة: هل يعتبر القراءة من ظهر القلب أو يكفي القراءة من المصحف؟ فيه روایتان متعارضتان إحداهما: الصحيح عن الصيقل سأل الصادق عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي وهو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قریباً منه، قال عليه السلام: لا بأس بذلك، ثانيةما: خبر علي بن جعفر المروي في قرب الأسناد سأله أخاه موسى عليهما السلام عن الرجل والمرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه يقرأ ويصلّي قال عليه السلام لا يعتد بذلك الصلاة. وقد حمل الصحيح على النافلة الليلية بقرينة ذكر السراج، حيث إنَّ الغالب عدم الحاجة إلى السراج في مثل صلاة المغرب وخصوصاً بعد استحباب قراءة السور الطوال في صلاة الليل التي لا يحفظها غالب الناس، فتأمل. وعلى كل حال لا ينبغي ترك الاحتياط بالقراءة من ظهر القلب مع التمكّن»^(١).

ولا يخفى أنَّ مقتضى الصناعة على فرض صحة سند الروايتين وعدم امكان الجمع المزبور، تساقطهما بالتعارض لو لم يكن هناك مرجح. والمراجع إطلاقات الجواز من الكتاب والسنة. مع قوة احتمال ترجيح المجوز بموافقة اطلاقات الكتاب والسنة ومخالفة الرواية المانعة لاطلاقاتهما.

(١) كتاب الصلاة / تقرير بحث النائي: ج ٢، ص ٨٦ - ٨٧.

بيع خُرء الحيوان
غير مأكول اللحم

ومنها: مسألة بيع خُرء الحيوان غير مأكول اللحم، فقد اختلفت في النصوص المانعة والمحظزة.

وقد ذكر الفقهاء لها وجوهًا للجمع، أو فَقْعًا بالقاعدة تقديم النصوص المحظزة وحمل النصوص المانعة على الكراهة. وإنما ينطبق هذا الجمع على قاعدة تقديم النص على الظاهر؛ إذ نفي البأس صريحًا في الجواز ولفظ الحرام والسحت ظاهرٌ في عدم الجواز، بناءً على عدم كون لفظ الحرام صريحاً في نفي الجواز. ولكن ورد في المقام رواية، وهي موثقة سماعة قال: «سأله رجل أبا عبد الله عليهما السلام وأنا حاضر، فقال: إني رجل أبيع العذرَة فما تقول؟ قال عليهما السلام: حرام بيعها وثمنها وقال عليهما السلام: لا بأس ببيع العذرَة»^(١).

وقد وقع الكلام في الجمع بين صدرها وذيلها، وفي أنها روایتان متعارضتان أم روایة واحدة، وفي كيفية الترجيح على فرض عدم إمكان الجمع. قال السيد الخوئي - بعد بحث مفصل في المقام -: «وأما روایة سماعة، فإن قلنا إنّها روایة واحدة، فلا محالة تسقط عن الاعتبار؛ لتنافي صدرها لذيلها، فتكون مجملة. أما إذا قلنا بأنّها روایتان وقد جمعهما الراوي في الروایة، ف تكون الجملتان من قبيل الخبرين المتعارضين. ويؤيد تعددها قوله: «وقال عليهما السلام...»؛ لأنّها لو كانت روایة واحدة لم يكن وجّه لقوله: «وقال عليهما»، بل الصحيح أن يقول حينئذ: «حرام بيعها وثمنها، ولا بأس ببيع العذرَة». ويؤكد ذلك أيضاً الاتيان بالاسم الظاهر في قوله عليهما السلام: «لا بأس ببيع العذرَة»؛ فأنّها لو كانت روایة واحدة، لكان الأنسب أن يأتي المضمر بدلاً عن الاسم الظاهر؛ لأن يقول: «لا بأس ببيعها». وكيف كان فالظاهر أنّها روایتان متعارضتان.

(١) الوسائل: ب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

ومقتضى الجمع العرفي بينهما حمل المنع على الكراهة بارادة المكروه من كلمة الحرام بقرينة قوله: «لابأس ببيع العذر» كما هو الحال في كل مورد تعارض فيه كلمة الحرام ونفي البأس، فإنهم يجعلون الثاني قرينة على إرادة الكراهة من الحرام، كما ذهب إليه السبزواري^(١). هذا كله مع قطع النظر عن روایة يعقوب بن شعيب.^(٢) وأما إذا اعتمدنا عليها، فالامر أيضاً كما عرفت، فتحمل كلمة «السحت» أو الحرام على الكراهة بقرينة نفي البأس في روایة الجوانز، إلا أن شيخنا الأنصاري^(٣) استبعد حمل السحت على الكراهة، ولعله من جهة أن السحت بمعنى الحرام الشديد، ولكن الأمر ليس كما أفید؛ لأن السحت قد استعمل بمعنى الكراهة في عدة روایات:

منها: ما ورد من أن ثمن جلود السباع سحت.

ومنها: ما دلّ على أنأخذ الأجرة على تعليم القرآن من السحت.

ومنها: ما ورد من أن ما يأخذه الحجام مع المشارطة سحت. وقد حملوه على الكراهة الشديدة؛ لمعارضتها بما دلّ على الجوانز، بل وفي لسان العرب: أن السحت يستعمل في الحرام تارة؛ ويستعمل في المكروه أخرى. ومع ورود استعمال السحت بمعنى الكراهة في الأخبار، وتصريح أهل اللغة بصحته لا محذور في حمله على الكراهة الشديدة في المقام.

هذا، ثم لو سلمنا عدم إمكان الجمع العرفي بينهما، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات. والترجح مع الروایات الدالة على الجوانز، لأنها مخالفة للعادة كما أنّ ما دلّ على عدم جوازه موافق، معهم لذهابهم قاطبة إلى بطلان بيع النجس». ^(٤)

(١) عن أبي عبدالله عليه السلام: ثمن العذر دمن السحت. / الوسائل: ب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به ح ١.

(٢) التنقیح، كتاب الطهارة: ج ١، ص ٤٧٧ - ٤٧٩.

مسألة حرمة
الانتفاع من الميتة

التعارض غير المستقر / قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٢٩٧

منها: مسألة: حرمة الانتفاع من الميتة، كما هو المعروف المشهور. ولكن النصوص الواردة فيها

متعارضة. وقد جمع السيد الخوئي بينها بوجهين.

أحدهما: الجمع بين الطائفتين المتعارضتين بالقرينة النوعية، وهي هنا قاعدة تقديم النص على الظاهر.

ثانيهما: الجمع بينهما بالقرينة الشخصية الداخلية، وهي قول السائل: «ينتفع بها؟». وأما وجه قرینیتهما وتطبيق القاعدة المزبورة على المقام، فسوف يأتي بعد نقل كلام السيد الخوئي.

قال عليه السلام: «المعروف بينهم هو حرمة الانتفاع بالميتة. ومنشأ اختلافهم هو الأخبار الواردة في المسألة. فقد ورد المنع عن ذلك في عدة روايات.

منها: ما ورد على بن أبي المغيرة: قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام جعلت فدك الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا ...

ومنها: موثقة سمعاء: قال: سأله عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال عليه السلام: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا.

وفي قبال هذه الطائفة، طائفة أخرى صريحة الدلالة على جوازه. منها: ما رواه ابن إدريس - نقلًا من جامع البزنطي - عن الرضا عليه السلام. قال: سأله عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إيلاتها وهي أحيا، يصلح له أن ينتفع بما قطع، قال: نعم يذيبها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها؛ لأنّها صريحة في جواز الانتفاع بالميتة بالاستصبح.

وهاتان الطائفتان متعارضتان. ومقتضى الجمع بينهما أحد أمرين: أحدهما: حمل المانعة على الكراهة؛ لأنّها ظاهرة في الحرمة، والطائفة المجوزة صريحة في الجوان. ومقتضى حمل الظاهر منهما على النص أن يلتزم

بكرامة الانتفاع بالميتة، وإلى هذا يشير ما ورد في صحيحة الوشاء، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: جعلت فداك إنْ أهل الجبل تثقل عندهم إلیات الغنم فتقطعونها؟ فقال عليه السلام: حرام هي. فقلت: جعلت فداك فيستصبح بها؟ فقال عليه السلام: أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام؟ لأنَّه من الضروري عدم حرمة تنjis اليد والثوب في الشريعة المقدسة، وبهذا تكون الرواية ظاهرة في أنَّه عليه السلام في مقام التنزه عن الانتفاع بالميتة.

واثانيهما: حمل المانعة على إرادة الانتفاع بالميتة، كما ينتفع من المذكى باستعمالها في الأكل وغيره مما يشترط فيه الطهارة؛ لأنَّه الظاهر من قول السائل: ينتفع بها؛ أي هل ينتفع بها كالانتفاع بالمذكى؟ وهذا الجمع أقرب إلى الذوق. وعليه فالمحرم خصوص الانتفاع بها فيما يشترط فيه الطهارة والتذكرة. وأما ما لا يشترط فيه شيءٌ منها، فالانتفاع فيه بالميتة محكوم بالجوان»^(١).

محصل كلامه: أنَّ الجمع بين نصوص المقام بوجهين:

أحدهما: الجمع بينها بالقرينة النوعية، وهي قاعدة تقديم النص على الظاهر. وذلك لأنَّ ما دلَّ على جواز الانتفاع بالميتة بمثل الاستصحاب صريح في الجوان، وأما دلَّ على منعه ظاهراً في عدم الجواز بظهور صيغة النهي.

ثانيهما: الجمع بينها بالقرينة الداخلية الشخصية، وهي: ظهور قول السائل: «يُنتفع بها؟» في إرادة الانتفاع بالميتة على نحو الارتفاع من المذكى بالأكل والشرب، ونحو ذلك مما يشترط فيه الطهارة.

وبهذا البيان تبيَّن وجه تطبيق هذا الفرع وأنَّه ينطبق على أية قاعدة من قواعد الجمع بين المتعارضين.

(١) - التنجيح، كتاب الطهارة: ج ١، ص ٥٦٠ - ٥٦١.

صوم يوم الشك
بنية رمضان

ومنها: صوم يوم الشك بنية أنه من رمضان. فقد اختلفت النصوص في هذا النوع على طوائف. وتعارضت طائفتان منها بالتبابين. ولكن الطائفة الثالثة شاهد للجمع بين الأوليين. وحاصل الجمع بينها صحة صوم يوم الشك إن كان بنية شعبان وبطلانه إن كان بنية رمضان، وإن بان أنه من رمضان. فيكون الجمع بين نصوص المقام من قبيل الجمع وحل التعارض بشهاد رواي. وسيأتي هنا ذكر الطوائف الثلاث من نصوص المقام.

وقد أجاد السيد الخوئي في تحرير ذلك؛ حيث قال: «إن الروايات الواردة في صوم يوم الشك على طوائف ثلاثة. منها: ما تضمن المنع المطلق، وأنه لا يجزئه، وعليه القضاء وإن تبين كون اليوم من رمضان. ومنها: ما دل على الأمر به مطلقاً، وأنه يوم وفق له، ويجزئه لو كان منه. وهو ما متعارضتان بالتبابين.

وهناك طائفة ثالثة جامعة بين الأمرين، وشاهدة للجمع بين الطائفتين؛ حيث تضمنت التفصيل بين صومه من شعبان فيجوز ويجزئ، وبين صومه بعنوان رمضان فلا يجوز ولا يحتزىء به وإن كان منه، فتحمل الطائفة الأولى على الثاني، والثانية على الأول، وبذلك يرتفع التنافي من بينه ويتصالح بين الطرفين»^(١).

وأما الطوائف الثلاث من النصوص المشار إليها في كلامه، فمن الطائفة الأولى:

صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه

(١) - كتاب الصوم للسيد الخوئي: ج ١، ص ٧٠ - ٧١.

من رمضان، فقال: عليه قضاوه وإن كان كذلك»^(١).

وصحيح قتيبة الأعشى، قال، قال أبو عبدالله ع: «نهى رسول الله ع عن صوم ستة أيام: العيددين، وأيام التشريق، واليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان»^(٢).

ومن هذه الطائفة قوله ع: «لأعن أصوم يوماً من شعبان أحب إلي من أن أفتر يوماً من شهر رمضان» في عدة نصوص^(٣).

ومن الطائفة الثانية:

موثقة سماعة، قال: «سألته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان لا يدرى أهو من شعبان أو من شهر رمضان فكان من شهر رمضان، قال: هو يوم وفق له لاقضاء عليه»^(٤) ولا يضر إضمار مثل سمعة.

وصححه معاوية بن وهب، قال: «قلت لأبي عبدالله ع: الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان فيكون كذلك، فقال: هو شيء وفق له»^(٥). وقد دلت على ذلك عدة نصوص أخرى^(٦).

ومن الطائفة الثالثة: وهي الشاهدة للجمع المزبور، موثقة سمعة، قال: «قلت لأبي عبدالله ع: رجل صام يوماً ولا يدرى من شهر رمضان هو أو في غيره فجاءه قوم فشهدوا أنه كان من شهر رمضان، فقال بعض الناس عندنا لا يعتد به فقال: بلـى، فقلت: إنهم قالوا: صمت وأنت لا تدرى من شهر رمضان هذا أم من غيره؟ فقال: بلـى فاعتذـبـه فـانـتـماـ هوـشـيـ وـفـقـكـ اللهـ لـهـ، إنـتـماـ يـصـامـ يـوـمـ الشـكـ مـنـ شـعـبـانـ، وـلـاـ يـصـومـهـ مـنـ شـعـبـانـ لـأـنـهـ قـدـ نـهـىـ أـنـ يـنـفـرـدـ الـإـنـسـانـ بـالـصـيـامـ فـيـ يـوـمـ الشـكـ، وـإـنـتـماـ يـنـوـيـ مـنـ الـلـيـلـةـ أـنـهـ يـصـومـ مـنـ شـعـبـانـ، فـانـ كـانـ مـنـ شـعـبـانـ أـجـزـأـ عـنـهـ

(١) الوسائل: ب ٦، من أبواب وجوب الصوم ونفيه، ح ١. (٢) المصدر: ح ٢.

(٣) راجع الوسائل: ب ٥، من أبواب وجوب الصوم ونفيه: ح ٩، ١، ٩، ٦، ح ٩ و ١٠ و ٨.

(٤) المصدر: ب ٥ ح ٦.

(٥) المصدر: ح ٢ و ٣ و ٤ و ٧ و ١١ و ١٢ و ١٣.

بتفصل الله وبما قد وسع على عباده، ولو لا ذلك لهلك الناس»^(١).

وقد دلت على ذلك عدّة نصوص أخرى.^(٢)

وقد عرفت أنَّ الجمع بين الطائفتين الأولىين بشهادة الطائفة الثالثة من قبيل الجمع بشهادة رواية ثالثة، وهي في الطائفة الثالثة في المقام.

إذا سافر
الصائم قبل الزوال

ومنها: مسألة: الصائم إذا سافر قبل الزوال، فوقع الخلاف في صحة صومه. والروايات في ذلك

متعارضة، ولكن السيد الخوئي جمع بينها بشهادة رواية ثالثة، وسيأتي بيان طوائف النصوص المتعارضة في المقام.

قال ^{عليه السلام}: «والروايات الواردة في المقام على طوائف، كما أنَّ الأقوال في المسألة أيضاً كثيرة. فقد نسب إلى جماعة كثيرين من فقهائنا الأعظم قدس سرهما ما ذكره في المتن، من التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده، فيصح الصوم في الثاني دون الأول، من غير فرق فيهما بين تبييت النية وعدمه. وذهب جم آخرون إلى أنَّ العبرة بتبييت النية ليلاً من غير فرق بين ما قبل الزوال وما بعده، فإنْ بيت نية السفر أفتر ولو خرج بعد الزوال وإلا صام وإن خرج قبله.

وعن الشیخ في المبسوط أنه إن خرج بعد الزوال يتم صومه مطلقاً، وإن خرج قبله يفطر بشرط التبييت وإلا فيصوم، فخص التفصيل بين التبييت وعدمه بما قبل الزوال.

وعن ابن بابوية والسيد المرتضى إنَّ المسافر يفطر مطلقاً قبل الزوال وبعده مع التبييت وعدمه...»

(٢) المصدر: ب٥، ح٨ و١٠، وب٦ ح٥.

(١) المصدر: ب٥، ح٤.

والعبرة بما يستفاد من الروايات الواردة في المقام وهي كما عرفت على طوائف.

فمنها: ما دل على أن الاعتبار بالزوال، فان خرج قبله يفطر وإن خرج بعده بقى على صومه. ومقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين تبييت النية وعدمه... ومنها: دل على أن الاعتبار بتبييت النية، فان بيت ليلاً أفتر ولا صام، ومقتضى إطلاقها أيضاً عدم الفرق بين ما قبل الزوال وما بعده..

فقد يقال بتقديم الطائفة الأولى التي جعل الاعتبار فيها بالزوال؛ نظراً إلى أنها أصح سندًا، وأنها مخالفة لمذهب العامة، والطائفة الأخرى موافقة لهم حسبما نقله في الحديث عن العلامة في المتنى، من أنه حكى عن الشافعي وأبي حنيفة ومالك والأوزاعي وأبي ثور وجمع آخرين منهم أنهم جعلوا الاعتبار في الصيام والافطار بتبييت النية وعدمه.

والتحقيق: أنه لا معارضة بين الطائفتين على نحو تستوجب الرجوع إلى المرجحات لدى التصدى للعلاج؛ إذ المعارضه إنما نشأت من إطلاق الطائفتين كما سمعت، وإلا فالالتزام بأصل التفصيل المشتمل عليه كل منهما في الجملة مما لا محنور فيه.

وعليه فيرفع اليد عن إطلاق الطائفة الناطقة بالافطار لو سافر قبل الزوال وتحمل على ما لو كان مبيتاً للنية بشهادة صحيح رفاعة الصريحي في وجوب الصوم على من سافر قبل الزوال من غير تبييت، قال: سألت أبا عبد الله عثيمين عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح، قال: يتم صومه ذلك... ونتيجة ذلك هو التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده وأنه في الأول يحكم بالافطار بشرط التبييت، وفي الثاني بالصيام مطلقاً^(١).

(١) كتاب الصوم: ج ١، ص ٤٤٦ - ٤٥١

أما ما أشار إليه هذا العلم من طوائف النصوص المتعارضة، فمن الطائفة الدالة على كون الاعتبار بالزوال صحيح الحلبي، عن أبي عبدالله عليهما السلام: «أنه سُئل عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد الفسر وهو صائم، قال: إن خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وإن خرج بعد الزوال فليتّم صومه»^(١).

وصحّيغ عبید بن زراره عن أبي عبدالله عليهما السلام: «في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم أو يفطر؟ قال: إن خرج قبل الزوال فليفطر، وإن خرج بعد الزوال فليتّم»^(٢) ومثلهما صحيح محمد بن مسلم وغيره^(٣).

ومن الطائفة الثانية ما رواه الشيخ باسناده، عن على بن الحسن بن فضّال، عن أبيّوب بن نوح، عن محمد بن أبي حمزة، عن على بن يقطين، عن أبي الحسن موسى عليهما السلام: «في الرجل يسافر في شهر رمضان أيفطر في منزله؟ قال: إذا حدث نفسه في الليل بالسفر أفتر إذا خرج من منزله، وإن لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له في السفر من يومه أتم صومه»^(٤).

هذه الرواية لا إشكال في رجال سندّها، إلا أنّ إسناد الشيخ إلى على بن الحسن وإن كان ضعيفاً لاشتماله على عليّ بن محمد بن الزبير القرشى إلا أنه روى كتاب ابن فضّال عن شيخه عبد الواحد أحمد بن عبدون وهو شيخ النجاشي أيضاً وطريق النجاشي إليه صحيح واحتمال كون الكتاب الذي قرأه ابن عبدون على النجاشي غير الذي قرأه على الشيخ لا يصنف إلى هذه الرواية معتبرة. وهي معارضة مع الطائفة الأولى من هذه الروايات فجمع باعتبار التبيّن قبل الزوال، لا بعده. واختار هذا الجمع الشيخ في المبسوط والسيد الخوئي في المستند^(٥) بشهادة صحيح رفاعة، ومثل المعتبرة المذبورة في الدلالة

(١) الوسائل: ب، ٥، من أبواب ما يصح منه الصوم، ح ٢.

(٢) المصدر: ح ٤.

(٣) المصادر: ح ١ و ٤.

(٤) المصادر: ح ١٠.

(٥) المستند: ج ١، ص ٤٥٠.

خبر صفوان وأبي بصير^(١) وأما شاهد الجمع، فهو صحيح رفاعة^(٢) المذكورة في كلام السيد الخوئي. وجه نظره إلى صورة عدم تبییت النیة قول السائل: «يعرض له السفر»؛ فانَّ هذا التعبير ظاهرٌ في عروض نية السفر من غير تبییتها. وأما دعوى صراحة هذا التعبير في تبییت النیة، فلا يخفى ما فيه من الضعف؛ لعدم أثر لذلك في شيء من الجوامع اللغوية، فلا علقة وضعية في اللین اذا قيل: «فلان عرض له سفرٌ صباح يوم الخميس» ربما يراد به حدوث السفر ووقوعه في صباح ذلك اليوم، لا وقت الزوال ولا بعده، ولا في الليل، فالمعنى به نفي وقوع نفس السفر في الزوال وبعد الزوال، وفي ليلة الخميس، لا نفي تبییت نیته، كما لا يرون مجرد تبییت النیة منافيًّا لهذا التعبير، وإن يستعملونه كثيراً في موارد عدم تبییت نية السفر، إلا أنه غالبي، لا دائمي.

وغاية ما يلزم منه ظهور التعبير المذبور في عدم تبییت النیة، مع أنَّ في غلبة استعماله في ذلك إشكال ومن هنا لم يعبر بهذا التعبير في مرسل ابراهيم بن هاشم ومرسل صفوان مع ورودهما في خصوص محل الكلام.

نعم لو كان يقيده بغير تبییت النیة، بمثلك قوله: «يعرض له السفر حين يصبح من غير تبییت النیة»، لكان صريحاً في المطلوب، وإلا فلا ظهور له فضلاً عن كونه صريحاً، وذلك : لأنَّ عروض الفعل وإن كان بمعنى طرفة من غير سبق للصدور، إلا أنَّ صدور كل فعل ظاهر في طرق نفسه، ولو قيل عرض أو طرفة له سفرٌ ظاهره طرفة فعل السفر نفسه من غير سبق، كما إذا قيل: عرضت له نية السفر صباح يوم الخميس، معناه نفي تبییت النیة.

نعم مجئُ هذا التفصیل في مراسيل صفوان وابراهيم بن هاشم^(٣) تعطى

(١) المصدر: ح ١١ و ١٢ و ١٣.

(٢) المصدر: ح ٥.

(٣) المصدر: ح ١١ و ١٢.

الظهور لصحيح رفاعة أو تقوى ظهوره في ذلك؛ نظر إلى ما جاء فيهما من توقيت زمان الخروج بالصبح وبما بعد طلوع الفجر.

كفاراة قتل الجراد
على المحرم

ومنها: مسألة كفاراة قتل الجراد على المحرم، فاختلفت النصوص فيها. فدللت طائفة منها على أنَّ كفارته تمرةٌ

وفي بعضها الآخر أنها كفٌّ من طعام. ومن هنا اختلف الأصحاب على هذين القولين. وجمع غير واحد بين نصوص المقام بالتخيير، منهم المحقق صاحب الشرائع.

وقد أجاد صاحب الجوادر في تحرير المسألة؛ حيث قال:

«الخامس: في قتل الجرادة تمرةٌ كما عن الفقيه والنهاية والمقنع والخلاف والمذهب والنزهة والجامع ورسالة علي بن بابويه والسرائر، وإن عبّروا في الجراداة تمرة، لصحيح زرارة عن أبي عبدالله عليهما السلام: في محرم قتل جراداة، قال عليهما السلام: يطعم تمرة، وتمرة خير من جراداة. وصحيح معاوية عنه عليهما السلام أيضاً، قلت: ما تقول في رجل قتل جراداة وهو محرم؟ قال عليهما السلام: تمرة خير من جراداة. ومرسل حرير عنده عليهما السلام أيضاً، في محرم قتل جراداة، قال عليهما السلام: يطعم تمرةً وتمرةً خير من جراداة. ولكن مع ذلك الأظهر عند المصنف كفٌّ من طعام كما في النافع والقواعد ومحكي المقنعة هنا والغنية بل والمراسيم - وإن عبّر بما هو أعم من القتل - ... وجمل العلم والعمل مع زيادة قتل القملة؛ لما قيل، من صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر عليهما السلام: سأله عن محرم قتل جراداة، قال: كفٌّ من طعام، وإن كان كثيراً فعليه شاة، وجمع غير واحد بينهما بالتخيير كما عن المبسوط والتهذيب والتحرير والتذكرة مع احتمالها التردد، ولا بأس به لو كان الخبر صحيحاً»^(١).

(١) جواهر الكلام: ج ٢٠، ص ٢٤٥.

مقصوده التخيير بين كفٌ من طعام وبين تمرة.

ولا يخفى أنَّ هذا التخيير يكون من وجوه الجمع العرفي المانع عن استقرار التعارض، لا التخيير الذي في طول استقرار التعارض وفرع عدم إمكان الترجيح.

**التكبير بعد
الانتصاب من الركوع**

ومنها: مسألة التكبير بعد الانتصاب من الركوع؛ حيث تعارضت فيها النصوص بدلالة بعضها على التكبير حال الانتصاب وبعضها على التكبير حال الهوي إلى السجود. ومن أجل توهم المعارضة جمع بعض الفقهاء بين الطائفتين بالتخدير، كما أشار إليه السيد الحكيم بقوله: «وأما كونه حال الانتصاب، فهو المشهور المحكي عليه ظاهر الاجماع في كلام غير واحد، ويشهد له صحيح حmad: ثم كبر عليه وهو قائم، ورفع يديه حيال وجهه، ثم سجد. نعم يعارضه خبر المعلّى عن أبي عبد الله عليه: سمعته يقول: كان علي بن الحسين إذا هوى ساجداً انكب وهو يكبر. وحمله على غير سجود الصلاة أو صدوره في بعض الأحيان لبيان الجوان، خلاف الظاهر. والجمع بينهما بالتخدير، غير بعيد، كما عن الحدائق. واستضعفه في الجواهر؛ لمخالفته للمعروف بين الأصحاب»^(١).

ولكن مقتضى التحقيق: عدم استقرار التعارض بين الطائفتين؛ حيث لا ينفي كل واحد منها الآخر. وذلك أولاً: لأنَّ موضوع أحدهما حال الانتصاب من الركوع وموضوع الآخر حال الهوي إلى السجود فتدلآن على استحباب تكبيرين: أحدهما: حال الانتصاب من الركوع، والآخر: حال الهوي إلى السجود، وعليه فالقرينة النوعية شاهدة للجمع.

(١) مستمسك العروة: ج ٦، ص ٣٨٥

وثانياً: لوجود رواية ثالثة شاهدة للجمع بينهما، وهي صحيحة ابن مسakan عن أبي عبدالله عليهما السلام قال: «في الرجل يرفع يده كلما أهوى للركوع والسجود وكلما رفع رأسه من ركوع أو سجود، قال عليهما السلام: هي العبودية»^(١).

والمقصود رفع اليدين بالتكبير لا مجرد الرفع كما أفتى به في العروة وتبعه بعض المحسنين؛ نظراً إلى اقتضاء وحدة السياق، وإلى كون رفع اليدين في حال الھوي إلى السجود والانتساب منه بالتكبير، على وزان حالي الھوي إلى الركوع والانتساب منه، فرفع اليدين لابد أن يكون فيهما أيضاً بالتكبير. ويؤيده عموم قوله عليهما السلام: «إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير»^(٢). وقد عرفت مقتاً بيته أنَّ هذا الجمع إنما هو بشهادة رواية ثالثة شاهدة للجمع.

وقد بحثنا عن هذه المسألة في محلها مفصلاً.

حمل النجس حال
الصلوة من غير سراية

ومنها: مسألة حمل النجس حين الصلاة، من دون سراية إلى بدن المصلي أو ثوبه، فقد وردت فيها نصوص متعارضة منعاً وتجويزاً باطلاقها، بناءً على إلغاء خصوصية مواردها.

فقد جمع الفقهاء بينها بحمل النصوص النافية على الكراهة، كما أشار إليه السيد الحكيم بقوله: «والمتحصل: أنه إنْ بُنِيَ على إلغاء خصوصية مورد الصحيح ومورد روایات العفو عما لا تتم به الصلاة، كانت متعارضة في جواز حمل النجاسة وعدمها، والجمع العرفي يقتضي الحمل على الكراهة»^(٣).

(١) الوسائل: بـ ٢، من أبواب الركوع، ح ٣.
(٢) المصدر: ح ٧.

(٣) مستمسك العروة: ج ١، ص ٥٨٥.

حكم صلاة من
أغمى عليه في
تمام يومه

ومنها: مسألة: حكم صلاة من أغمى عليه في تمام يومه.
فالمشهور على عدم وجوب قضاء الصلوـاتـ الفـائـتـةـ حالـ الإـغـماءـ،ـ إـلـاـ صـلـاـةـ تـرـكـهاـ ثـمـ أـفـاقـ فـيـ وـقـتـهاـ.ـ وـعـنـ الصـدـوقـ
وـجـمـاعـةـ وـجـوـبـ القـضـاءـ.ـ وـمـنـشـاـ اـخـلـافـهـمـ ماـ وـقـعـ مـاـ الاـخـلـافـ وـالـتـعـارـضـ فـيـ
نـصـوـصـ المـقـامـ بـصـرـاحـةـ بـعـضـهـاـ فـيـ نـفـيـ القـضـاءـ عـمـنـ أـغـمـىـ عـلـيـهـ فـيـ تـمـامـ يـوـمـهـ
أـوـ أـكـثـرـ،ـ وـدـلـالـةـ بـعـضـهـاـ الـآخـرـ عـلـىـ وـجـوـبـ القـضـاءـ عـلـيـهـ.

فـجـمـعـ المـشـهـورـ بـيـنـهـاـ بـحـلـ الـأـمـرـةـ مـنـهـاـ عـلـىـ الـاسـتـحـبـابـ،ـ وـرـجـحـ غـيرـهـمـ
الـنـصـوـصـ الـأـمـرـةـ مـنـهـاـ عـلـىـ الـاسـتـحـبـابـ،ـ وـرـجـحـ غـيرـهـمـ النـصـوـصـ الـأـمـرـةـ؛ـ
لـمـخـالـفـتـهـاـ لـلـعـامـةـ.ـ وـرـدـهـمـ السـيـدـ الـخـوـئـيـ بـأـنـ التـرـجـيـحـ فـرـعـ اـسـتـقـارـ التـعـارـضـ.
وـلـاـ يـسـتـقـرـ التـعـارـضـ فـيـ المـقـامـ؛ـ نـظـرـاـ إـلـىـ إـمـكـانـ الـجـمـعـ بـيـنـ الطـائـفـتـيـنـ بـحـلـ
الـأـمـرـةـ مـنـهـاـ عـلـىـ الـاسـتـحـبـابـ.

قال عليه السلام: «ـ بـعـدـ ذـكـرـ نـصـوـصـ المـقـامـ وـتـحـقـيقـ مـفـادـهــ»ـ :ـ «ـ هـذـهـ هـيـ روـاـيـاتـ
الـبـابـ،ـ وـهـيـ كـمـاـتـرـىـ بـيـنـ نـافـيـةـ وـمـثـبـتـةـ لـلـقـضـاءـ مـطـلـقاـًـ أـوـ عـلـىـ وـجـهـ التـقيـيدـ،ـ وـقدـ
اـخـلـافـتـ كـلـمـاتـ الـقـوـمـ فـيـ وـجـهـ الـجـمـعـ بـيـنـهـاـ.

فالـمـشـهـورـ هوـ الـجـمـعـ بـيـنـهـاـ بـالـحـلـ عـلـىـ الـاسـتـحـبـابـ،ـ تـقـديـمـاـ النـصـ عـلـىـ
الـظـاهـرـ؛ـ لـصـرـاحـةـ الطـائـفـةـ الـأـوـلـىـ فـيـ نـفـيـ الـوـجـوبـ،ـ وـظـهـورـ الـثـانـيـةـ فـيـ الـوـجـوبـ،ـ
فـيـتـصـرـفـ فـيـ الـثـانـيـ بـالـحـلـ عـلـىـ الـاسـتـحـبـابـ،ـ كـمـاـ هـوـ الـحـالـ فـيـ أـمـثـالـ ذـلـكـ مـنـ
الـمـوـارـدـ.

ويـؤـيـدـ الـجـمـعـ المـذـكـورـ:ـ روـاـيـةـ أـبـيـ كـهـمـسـ،ـ قـالـ:ـ سـمـعـتـ أـبـاـ عـبـدـ اللهـ عليه السلامـ وـسـئـلـ
عـنـ الـمـغـمـىـ عـلـيـهـ،ـ أـيـقـضـيـ مـاـ تـرـكـهـ مـنـ الـصـلـاـةـ؟ـ فـقـالـ عليه السلامـ:ـ أـمـاـ أـنـاـ وـلـدـيـ وـأـهـلـيـ
فـنـفـعـلـ ذـلـكـ».ـ فـأـنـهـاـ ظـاهـرـةـ فـيـ الـاسـتـحـبـابـ؛ـ إـذـ لـوـ كـانـ الـحـكـمـ المـذـكـورـ ثـابـتـاـ بـنـحـوـ
الـوـجـوبـ،ـ لـمـ يـكـنـ وـجـهـ لـتـخـصـيـصـهـ بـنـفـسـهـ وـولـدـهـ.

وعن بعضهم: الجمع بالحمل على التقية، لموافقة الروايات النافية لمذهب العامة. ولكن كماترى، فإن التصرف في جهة الصدور يتفرع على استقرار التعارض، الموقوف ذلك على امتناع الجمع الدلالي، وإلا فمع إمكانه بتقديم النص على الظاهر - كما في المقام، حيث إنَّ الحمل على الاستحباب من أنحاء التوفيق العرفي بين الدليلين - لا تصل النوبة إلى الحمل على التقية. فالصحيح: هو الجمع المشهور^(١). وإنَّ كلامه^{شُفَّع} في توجيه الجمع بين نصوص المقام في غاية المتنانة ومقتضى الصناعة.

هذه نماذج من الفروع التي تعارضت فيها النصوص الوارددة من غير استقرار، فحكم فيها الفقهاء بمقتضى الجمع العرفي وحمل بعضها على بعض.

(١) كتاب الصلاة / للسيد الخوئي: ج ٥، ق ١، ص ١٠٤.



«قواعد»

«في الجمع العرفي»

«والتقدم الدلالي»

- الجمع العرفي وضابطه وموارده
- قاعدة تقديم الحقيقة على المجاز
- قاعدة تقديم التخصيص على النسخ
- قاعدة تقديم التقييد على التخصيص
- تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي
- ضابطة تقديم أحد العامين على الآخر

إنّ الجمع العرفي بين الدليلين المتنافيين وحمل أحدهما على آخر، يقتضي بالطبع تقديم دلالة أحد الدليلين وحمله على الآخر.

وإنّ التقدّم الدالّي لأحد الدليلين المتعارضين - في موارد الجمع العرفي - على الدليل الآخر لابد وأن يكون تحت ضابطة، وإلا يلزم الهرج والمرج في المواجهة مع النصوص المتعارضة.

يظهر من كلام الشيخ الأنصاري أنّ التقدّم الدالّي لأحد الدليلين المتعارضين على الآخر إنّما هو بملك

إعطاء الضابطة في
كلام الشيخ الأعظم

أظهريّة أحدهما على الآخر في الدلالة.

وإنّ الأظهريّة: إنّما تكون بمحاجحة القرائن الشخصية الحاقة بأحد المتعارضين. وهي لا تدخل تحت ضابطة بل تابعة لما تقتضيه القرائن الخاصة.

ويختلف ملاك التقدّم حينئذٍ باختلاف الموارد والقرائن المختصة بها.

وإنّما تكون بمحاجحة القرائن النوعية الموجودة في نوع المتعارضين، من دون دخل للقرائن الشخصية. وذلك كموارد الدوران بين عموم دليل ومفهوم الآخر، فيقع الكلام في تقدّم المفهوم على العموم بتخصيصه. ومن ذلك موارد الدوران بين التخصيص والنسخ، وبين التقييد والتخصيص.

وثالثة: بمحاجحة القرائن الموجودة في أحد الصنفين من المتعارضين،

فيرجح على الآخر لأجلها. وذلك مثل التعارض بين العامين أو المطلقين فيما إذا كان ارتكاب التخصيص أو التقييد فيه بعيداً.

هذا تحرير كلام الشيخ في المقام، وإليك نصّ كلامه. قال ^{٢٧}: «فلنرجع إلى ما كنا فيه من بيان المرجحات في الدلالة، ومرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر. والأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية، وهذا لا يدخل تحت ضابطة.

وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين، كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم والآخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم، فيتعارضان، فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على العموم. وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض أفراد العام والخاص، والتخصيص والتقييد.

وقد تكون باعتبار الصيف، كترجح أحد العامين أو المطلقين على الآخر بعد التخصيص أو التقييد فيه»^(١).

ثم إنّه قد ذكر الشيخ الأعظم موارد من التقدّم الدلالي لأحد الدليلين المتعارضين على الآخر - بعد الاشارة إلى الضابطة الكلية في ذلك، كما تقدّم نقله آنفاً - وذكر ضابطة التقدّم في كل مورد. وينبغي تنقیح كلامه في أحد هذه الموارد والاستشهاد بنصّ كلامه في مواضع اللزوم وتحقيق الضابطة المحكمة فيها.

(١) فرائد الأصول: ج ٤، ص ٩٣.

الجمع العرفي وضابطته وموارده

- ١ - تعريف الجمع العرفي.
- ٢ - قاعدة الجمع العرفي.
- ٣ - الجمع العرفي محكّمٌ ما لم يرد نصُّ للجمع.
- ٤ - إزاحة شبهة في قاعدة الجمع العرفي.
- ٥ - موارد الجمع العرفي.
- ٦ - وجوه الجمع الدلالي في كلام الشيخ الأعظم.
- ٧ - قاعدة تقديم النص والأظهر على الظاهر.
- ٨ - مقتضى القاعدة في الدوران بين العموم وغير الاطلاق.
- ٩ - نقد كلام البهبهاني في تقديم العام القطعي على الخاص الشاذ.
- ١٠ - نقد كلام الشيخ الأعظم في وجه تقديم النص على الظاهر.
- ١١ - استقرار التعارض في الظاهرين.

يقع الكلام هنا في ثلاثة موضع:

- أحدها: تعريف الجمع العرفي.
- ثانيها: قاعدة الجمع العرفي وضابطته.
- ثالثها: موارد الجمع العرفي.

تعريف
الجمع العرفي

سبق آنفًا أنّ الجمع العرفي: توجيه دلالة أحد الخبرين المتعارضين أو كليهما وحمل أحدهما على الآخر أو على معنى ثالث يندرجان فيه، بحيث يرتفع ما بينهما من التنافي والتعارض البدوي. وهذا التوجيه والحمل إذا كان على أساس الارتكاز والمتفاهم العرفي وساعدته السيرة العقلائية المحاورية، يُسمى بالجمع العرفي.

فنستطيع بذلك أن نعرف الجمع العرفي بتوجيه دلالة أحد الخبرين المتعارضين وحمله على الآخر أو حملها على معنى واحد والتوفيق بينهما على أساس الارتكاز والمتفاهم العرفي.

وأما إذا كان خارجاً عن المتفاهم العرفي ومخالفاً للطريقة المحاورية المألوفة المرتكزة بين أهل المحاور، ولم يكن له شاهد من النصوص، يُسمى بالجمع التبرّعي الاحتمالي. وعليه فالجمع غير التبرّعي يشمل الجمع العرفي وما كان له شاهد ثالث من النصوص.

وهذا القسمان - أي التبرّعي وغير التبرّعي - داخلان في الجمع الدلالي، ويقابله الجمع العملي، وقد سبق تعريفه أيضًا، كما سبق خروج الجمع العملي والتبرّعي كليهما عن مصيّب القاعدة المبحوث عنها في المقام. وذلك لأنّ الجمع التبرّعي غير قابل للقبول والالتزام؛ إذ لا يساعده العرف ولا شاهد له من النصوص الشرعية، كما أنّ الجمع العملي غير قابل للالتزام والقبول ما لم يدل عليه نصٌّ معتبرٌ شرعي أو قاعدة معتبرة مصيّبة من عمومات الكتاب والسنة أو اطلاقاتها أو من سيرة عملية للعقلاء في مورد عدم ردع الشارع لها.

قاعدة
الجمع العرفي

قاعدة الجمع العرفي هي الضابطة التي يبتنى عليها الجمع العرفي، بلا فرق في ذلك بين صدور الكلامين المتنافيين

من أهل العرف ولا بين صدورهما من الشارع.

ويمكن التعبير عن هذه القاعدة بعبارة موجزة، وهي: كل توجيه وحمل الكلامين المتنافيين بحسب المتفاهم العرفي والجمع بينهما على أساس ما هو مرتکز بين أهل المحاوره وما جرت عليه سيرة العقلاه في حماوراتهم؛ بحيث يرى العرف أحدهما أو كل واحدٍ منها قرينة كاشفة عن المراد من الآخر. وقد سبق آنفاً تفصيل ذلك، فلا نعيد.

ولكن للسيد الشهيد الصدر^(١) كلاماً في هذا المجال، حاصله: أن كل كلام صادر من أي متكلّم يكون حجة بظاهره ما دام لم ينصب المتكلّم قرينة شخصية خاصة أو نوعية عامّة على تفسير كلامه وتبيين مراده الجدي بخلاف ظاهره البدوي الذي هو المدلول الاستعمالي.

وجعل من قبيل القرينة الشخصية ما صدر من المتكلّم من قرينة خارجية، بتفسير كلامه أو تنصيصه على مقصوده في كلام آخر منفصل.

ومن قبيل القرينة النوعية تكلّمه بكلام آخر متناف لكلامه الأول ومعارض له، ولكن كان بينهما جمع عرفي؛ بأن يجعل أهل المحاوره أحدهما قرينة على الآخر. وفي الحقيقة لا يرى العرف حينئذ بينهما تعارضاً وتنافياً جدياً بعد التأمل وملاحظة مرتکزات أهل المحاوره والطريقة المألوفة المتعارفة بينهم في استظهار مرادات المتكلّمين من كلماتهم المتنافية ورفع التنافي بينها ومن أجل ذلك يكون التعارض والتنافي في موارد الجمع العرفي بدويأً غير مستقر. هذا حاصل ما يظهر من مجموع كلمات المحقق المزبور في هذا المجال. ولكن لا ينبغي أن يُعدّ بيانه هذامن قبيل إعطاء الضابطة ولا التنصيص بالقاعدة، بل مآلء إلى تحرير مبني الجمع العرفي وتحليله وتقدير وجهه العقلائي.

(١) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ٥١٨ - ٥٢٠ وج ٢ ص ٦٣٥ - ٥٣٨

نعم يمكن أن تؤسس بهذه السيرة العقلائية المحاورية أصلًا عقلائيًا في توجيه الكلامين المتعارضين، فيكون هذا الأصل مبني الجمع العرفي على أساس ارتکاز أهل العرف وعلى أساس المتفاهم بينهم في تفسير الكلمات المختلفة واستكشاف مرادات المتكلمين.

ولا ينبغي الريب في أن الترجيح والطرح فرع استقرار التعارض. وبالجمع العرفي يرتفع التعارض. فمع إمكان الجمع العرفي لا تصل النوبة إلى الترجيح والطرح والعلاج.

الجمع العرفي محكم
ما لم يرد نص للجمع

ثم إن في قاعدة الجمع العرفي نكتة لا ينبغي الغفلة عنها. وهي أن الجمع العرفي قرينة نوعية لتفسير الخطابات الشرعية المتعارضة، ولكن النص الشرعي الوارد للجمع من قبيل القرينة الشخصية المنصوبة من جانب الشارع لتفسير كلامه واستكشاف مراده من الخبرين المخالفين.

وقد جرت سيرة أهل المحاور على تقديم القرائن الشخصية إلى القرائن النوعية في تفسير كلام المتكلمين. ومن هنا يقدم النص الشرعي الوارد للجمع على الجمع العرفي. وإنما يُحکم الجمع العرفي ما لم يرد نصًّا من الشارع للجمع بين الخبرين المخالفين.

نعم إذا كان النص الوارد للجمع ضعيفاً سندًا، وقع الكلام في أنه هل يصلح للاستناد إليه في الجمع أم لا؟ فقد اختار المحقق الأول وذهب صاحب الجواهر إلى الثاني. والأقوى ما ذهب إليه صاحب الجواهر؛ نظراً إلى كون شاهد الجمع كافياً عن مراد الإمام عليه السلام ويحتاج به الفقيه على الحكم المغاير لمضمون كل واحدٍ من الخبرين المخالفين، فلا بد من كونه حجةً. وبعبارة أخرى: إن النص

الشاهد للجمع من قبيل الدليل الحاكم ولا إشكال في اشتراط كونه حجّةً معتبراً في نفسه. وذلك لأنّه مفسّر للخبرين المتعارضين. لسان التفسير من أحد أنحاء الحكومة . وسيأتي نصّ كلام المحقق وصاحب الجوادر في تطبيقات هذه القاعدة.

ازاحة شبهة في
قاعدة الجمع
العرفي

قد يتوجه أنّ الجمع بين الخبرين المتعارضين بشهادة رواية ثلاثة من قبيل الجمع العرفي ؛ نظراً إلى استقرار سيرة العقلاء في محاوراتهم على تفسير الكلامين المخالفين بكلام ثالث مفسّر لهما. فلما كان للجمع بشهادة رواية ثلاثة جذر في السيرة العقلائية المحاورية، يكون من قبيل الجمع العرفي.

وهذه الشبهة نشأت في الحقيقة من ابتناء الجمع بشهادة رواية ثلاثة على السيرة العقلائية المحاورية؛ حيث صار موجباً للخلط بين هذا النوع من الجمع، وبين ما إذا كان جمع المتعارضين وتفسيرهما بالارتكاز العرفي العقلائي الذي هو من قبيل الجمع العرفي، فزعم بعضُ أنَّ الأقل أيضاً من قبيل الجمع العرفي. ولكن لا ينبغي الخلط بينهما.

بيان ذلك:

إنَّ هناك نوعين من الجمع.

أحدهما: الجمع بين الكلامين المخالفين بالقرينة الشخصية التي نسبها المتكلّم لتفسير مراده منها. كتنصيص المتكلّم ببيان مراده الجدي منهم.
ثانيهما: الجمع بينهما اتكالاً على القريئة النوعية والارتكاز العرفي، من دون قرينة شخصية في البين.

والنوع الأول يكون جمعاً غير عرفي ولو صدر من المتكلّم العرفي؛ لأنَّ

المتكلّم العرفي لو فسّر مراده من كلاميه المخالفين بنصب قرينة شخصية، ولم يتكل على الارتكاز والمتفاهم العرفي، يكون الجمع بين كلاميه حينئذ خارجاً عن المتفاهم العرفي وكذلك لو تكلّم بكلامين متضادين أو متناقضين بحيث لا يكون بينهما تلاؤم في نظر أهل العرف، بل إنما يتوقف التلاؤم والجمع بينهما على تنسيصه بكلام آخر مفسّر لهما، فلا يكون هذا الجمع عرفياً حينئذ، بل جمع غير عرفي، وإن شئت فسمّه جمعاً شخصياً.

وكذلك تفسير الشارع مراده من الخبرين المخالفين برواية ثالثة. فلا يكون الجمع بينهما بشهادة تلك الرواية عرفياً فيما إذا لم يتمكّن العرف من التوفيق بينهما بالارتكاز العرفي العام، أو تمكّن ولكن لم يعن الشارع بارتكاز أهل العرف بل فسّر مراده منهما بما هو خارج عن المتفاهم العرفي. فعلى أيّ حال يكون الجمع بين المتعارضين بشهادة نص ثالث من الشارع جمعاً غير عرفي؛ لخروجه عن المتفاهم العرفي. وقد عبرنا عنه بالجمع الشرعي؛ لتوقفه وتقوّمه بتنسيص الشارع، لا بالمتفاهم العرفي. ولا ينافي في ذلك كون هذا الجمع متجلّاً في السيرة العقلائية المحاورية، ولأجل ذلك يندرج في الحجج العقلائية المحاورية.

ومحصلة الكلام: أنّ كون تفسير الشارع الخبرين المخالفين بنص ثالث شاهد للجمع مما استقرّت عليه سيرة العقلاء في حواراتهم، لا يجعل هذا الجمع عرفياً.

بل حتى لو صدر ذلك من متكلّم عرفي - بأن لم يعتمد في تفسير مراده من كلاميه المخالفين على المتفاهم العرفي، بل يفسّره بالتنسيص عليه في كلام ثالث - لكان الجمع بين كلاميه المتعارضين حينئذ غير عرفي، بل جمع شخصي، كما قلنا.

ثم لا يخفى أنَّ هذا النوع من الجمع غير حمل الخبرين المتعارضين على معنى ثالث بالجمع العرفي، كما في الجمع بين النص والظاهر برفع اليد عن ظهور الظاهر والأخذ بالنص. كما لو دلَّ أحدهما على الوجوب بظاهر صيغة الأمر والآخر على الجواز بالمعنى الأخص بمثل قوله: «لأبأس بتركه»، فينبع الجمع العرفي بينهما حمل الخبر الآمر على معناً ثالث، وهو الاستحباب. ونحوه ما إذا دلَّ أحدهما على الحرمة بظاهر صيغة النهي والآخر على الجواز بالمعنى الأخص بمثل قوله: «لأبأس بفعله». فينبع الجمع العرفي حينئذٍ حمل الخبر الناهي على معنى ثالث، وهو الكراهة.

وهذا من أحد موارد الجمع العرفي، وهو غير الجمع بين الخبرين بنص ثالث. فلا ينبغي الخلط بينهما.

موارد
الجمع العرفي

وإنَّ للجمع العرفي موارد، وأهمُّها ما يلي:

١ - ما إذا كان أحد الدليلين خاصًاً والآخر عامًاً. فانَّ

الخاص قرينة على المراد من العام عند أهل العرف.

٢ - ما إذا كان أحد الدليلين مطلقاً والآخر مقيداً. فان الدليل المقيد قرينة

عرفية على بيان المراد من المطلق.

٣ - ما إذا كان أحد الدليلين حاكماً. وذلك لأنَّ الدليل الحاكم قرينة كاشفة عن

المراد من الدليل المحكوم، ولو بلسان تضييق نطاق الموضوع أو توسيعه.

٤ - ما إذا كان لأحد الدليلين أو كليهما قدر متيقن بحسب المراد الجدي،

وذلك لأنَّ المتفاهم العرفي في مقام الجمع بينهما حينئذٍ الأخذ بالقدر المتيقن وارتفاع التعارض بذلك.

وذلك مثل ماورد في النصوص: «ثمن العذر سحت» و «لأبأس ببيع

العذرة»، فان القدر المتيقن من الأول عذرة الانسان ومن الثاني عذرة مأكول للحم.

٥- منها: ما إذا كان أحد العامين من وجه آبياً عن التخصيص؛ لوروده في مقام التحديد ونحو ذلك، بخلاف الآخر، أو لاستلزم تخصيصه التخصيص الأكثر المستهجن.

وذلك مثل عموم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا الصَّدَقَةُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَمَا جَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا رَجْعَةَ لَهُ فِيهِ»^(١).

والمقصود من الصدقة في هذه الرواية الوقف. وذلك بقرينة كون المتصدق به من غير المنقول ومما يحبس عينه وتسبّل ثمرته.

فإن العموم المستفاد من النكرة في سياق النفي في قوله: «فلا رجعة فيه...» يشمل مطلق الرجوع، سواءً كان بالاشتراض أم لا.

وهذا العموم آبٌ عن التخصيص بعموم قوله: «الوقف على حسب ما يوقفها أهلها»^(٢) بدعوى دلالة عمومه على نفاذ مطلق ما اشترطه الواقف في متن عقد الوقف، حتى اشتراض الرجوع، لما سبق من أنه منافي لقربية الوقف.

٦- ما إذا كان أحد الدليلين صريحاً في مدلوله والآخر ظاهراً في مضمونه. وذلك مثل أن يدل أحدهما على الوجوب بظهور صيغة الأمر ونحوها، والآخر يدل صريحاً على الجواز كأن ينفي البأس عن تركه بمثل قوله: «لابأس بذلك». وذلك مثل الأمر في طائفة من النصوص بثلاث تسبيحات في الركعتين

(١) رواه الصدوق بسانده عن موسى بن بكر، عن الحكم، قال: قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: إنَّ الذي تصدق على بدار، ثم بدا له أن يرجع فيها، وإنَّ قضاتنا يقضون لي بها، فقال: نعم ما قضت به قضاتكن، وبئس ما صنع والدك، إِنَّمَا الصَّدَقَةُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فلا رجعة له فيه». / الوسائل: بـ ١١، من أحكام الوقف والصدقات، حـ ١.

(٢) الوسائل: بـ ٢، من الوقف والصدقات.

الأخيرتين، ونفي البأس عن الاكتفاء بتسبيحة واحدة في طائفة أخرى، فإنَّ الأمر بالثلاث ظاهرة في وجوبها ونفي البأس عن الواحدة صريح في جوازها. ومثل الأمر بالكافارات الثلاث بالعطف بالواو في طائفة من نصوص كفارة من أفتر صوم شهر رمضان وما ورد من الأمر بها على نحو العطف بأو في طائفة أخرى من النصوص. فان الطائفة الأولى ظاهرة في وجوب الجمع والثانية صريحة في جواز الاكتفاء بالواحدة. فيؤخذ بالصریح ويُفْتَن بجواز الاكتفاء بالواحدة، وترفع اليد عن الثانية وتحمل على استحباب الجمع.

فمقتضى الجمع العرفي حينئذِ الأخذ بالصریح ورفع اليد عن الظاهر. ففي المثال يؤخذ بالنص الصريح في الجواز ويُرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب، ويُحمل على الاستحباب.

ومن هذا القبيل لو كان أحد الدليلين صريحاً في الجواز والآخر ظاهراً في الحرمة بصيغة النهي ونحوها. فيؤخذ بالنص الصريح في الجواز ويرفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة ويحمل على الكراهة.

إلى غير ذلك من موارد الجمع العرفي التي يصادفها المحقق المتتبع في كلمات الفقهاء في مختلف الفروع الفقهية، والوجوه التي ذكروها للجمع بين الأخبار المتخالفة.

وقد تبيّن على ضوء ما بيّناه أنَّ الوجه في الجمع بين الدليلين في التعارض غير المستقر بناءً العقلاً؛

وجوه الجمع الدلالي
في كلام الشیخ الأعظم

حيث جرت سيرتهم في حماوراتهم على رفع التنافي والتناقض في كلام المتكلّم على أساس ارتكازهم المحاوري وعدم اتهامه بالتناقض والتضاد في كلامه ما دام أمكن توجيهه وجيه وجمع عرفي بين كلماته المختلفة. وهذه السيرة

جاربة في أحاديث أهل البيت عليهم السلام: لأنّهم بمنزلة متكلّم واحد: لما بيته آنفاً.
وذلك إما بالتصريح في كلا الدليلين، كما سبق في الجمع بين قوله: «ثمن
العذرة سحت» وقوله: «لابأس ببيع العذرة».

أو بتأويل أحدهما بعينه، كموارد تعارض العام والخاص؛ حيث يدور الأمر
فيها بين النص والظاهر أو بين الأظهر والظاهر، فيتعمّن تأويل الظاهر على أيّ
حال. وكذا موارد حمل المطلق على المقيد.

وإما بتأويل أحدهما لا بعينه، كموارد تعارض العامين من وجه، فيرتفع
بذلك التعارض في محلّ اجتماعهما لو كان قابلاً للحمل عرفاً، مثل قوله: «أكرم
العلماء»، وقوله: «لا تكرم الفساق». فانّهما يتعارضان في العالم الفاسق، بارادة
العلماء العدول فنختصّ به عموم النهي. ولو قدمنا الأمر، لابد من تأويل عموم
النهي في «لاتكرم الفساق» بارادة غير العالم الفاسق وتخصيصه بعموم الأمر.
ولكن المعلوم من خطابات الشارع - الكاشفة عن مذاقه - تخصيص عموم الأمر
بعموم النهي في هذا المثال، والحكم بعدم جواز إكرام العالم الفاسق، كيف
والشارع نفسه مثل له بكلب إن تركه يلهث وإن تحمل عليه يلهث، وبحمار
يحمل أسفاراً!؟

كما أشار إلى ذلك الشيخ الأعظم بقوله:

«والتحقيق الذي عليه أهله: أنَّ الجمع بين الخبرين المتناقِفين بظاهرهما
على أقسام ثلاثة:

أحداهما: ما يكون متوقّفاً على تأويلهما معاً.
والثاني: ما يتوقف على تأويل أحدهما المعين.
والثالث: ما يتوقف على تأويل أحدهما لا بعينه.
أما الأول، فهو الذي تقدّم أنَّه مخالف للدليل والنّص والإجماع.

وأما الثاني: فهو تعارض النص والظاهر، الذي تقدم أنه ليس بتعارض في الحقيقة.

وأما الثالث: فمن أمثلته: العام والخاص من وجهٍ، حيث يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره^(١).

وأما إذا لم تكن هناك قرينة على تأويل أحدهما بعينه أو لا بعينه، ولم يمكن الجمع بين الدليلين المتعارضين، يستقر التعارض ولا بد فيه من الرجوع إلى المرجحات، كما أشار إليه الشيخ بقوله:

«بخلاف ما إذا أدرجناه فيما لا يمكن الجمع، فإنه يرجع فيه إلى المرجحات»^(٢).

ولايختفى أن مقصوده مما يتوقف الجمع على تأويل الدليلين معاً ما تقدم في قوله: «فإن العمل بقوله لله: ثمن العذر سحت، وقوله لله: لا بأس ببيع العذر، على ظاهرهما - غير ممكن، وإن لم يكونا متعارضين. وإخراجهما عن ظاهرهما - بحمل الأول على عذر غير مأكل اللحم، والثاني على عذر مأكل اللحم - ليس عملاً بهما»^(٣).

فإن الجمع بين الحديثين المذكورين لا يمكن إلا بتأويلهما معاً كما عرفت. وأما كون تأويلهما في المثال مخالفًا للنص والإجماع، فممنوع، كما عرفت سابقاً.

ثم إن تقديم النص أو الأظهر على الظاهر مما لا ينبغي الارتياب والتشكيك فيه، ولا كلام في ذلك.

ولكن وقع الكلام في القاعدة التي يبتنى عليها هذا التقديم؛
بأنه هل من باب التخصيص أو الحكومة والورود.

قاعدة تقديم
النص والأظهر
على الظاهر

(٢) المصدر: ص ٢٧.

(١) فرائد الأصول: ج ٤، ص ٢٥ - ٢٦.

(٣) المصدر: ص ٢٠ - ٢١.

فقد يقال: إنّه من باب الورود؛ نظراً إلى ارتفاع الظهور مع قيام النص أو الأظهر على خلافه وضدّه، كما يرتفع المورود مع قيام الوارد.

ورجّد بأنّ في الورود يرتفع وينعدم موضوع الدليل المورود رأساً بقيام الدليل الوارد. ومن هنا قالوا: لا تعارض بين الوارد والمورود. وهذا بخلاف تعارض النص أو الأظهر مع الظاهر؛ لأنّ التنافي والتضاد هاهنا إنّما بين دلالة الدليلين من حيث الحكم.

ومن هنا تبيّن أنّه ليس التعارض في المقام من قبيل الحكومة دائمًا.

بل مقتضى التحقيق أنّ التعارض بين النص أو الأظهر وبين الظاهر، يدور بين الحكومة وبين التخصيص. أما في التخصيص فالتعارض يكون بين النص أو الأظهر وبين الظاهر في دلالتهما على الحكم، من دون نفي أحد الدليلين موضوع الآخر غاية الأمر تكون بين موضوعهما نسبة العموم والخصوص المطلق.

وأما في الحكومة فالتعارض إنّما يكون بين النص أو الأظهر وبين الظاهر في الدلالة لأجل نفي أو إثبات أحد الدليلين حكم الدليل الآخر بلسان تضييق أو توسيعة موضوعه. كقوله: «لا ربا بين الوالد والولد...» فاته ينفي موضوع دليل «حرّم الربا».

وأما الوارد والمورود فلا تعارض بينهما لاختلاف موضوعهما وعدم نظر أحدهما بالآخر. وهذا بخلاف الحكومة فإن الدليل الحاكم إنّما ينفي أو يثبت حكم الدليل المحكوم، إلاّ أنه توسيع أو تضييق دائرة موضوعه بالمدلول الاستعمالي ادعاءً ومجازاً ودائرة الحكم بالمدلول الجدي تعيّداً. كما حرّرنا ذلك مفصّلاً. فالقول بكون الورود أيضاً من قبيل تعارض النص أو الأظهر مع الظاهر في غير محلّه: لعدم كون الورود من قبيل التعارض في الحقيقة، بل ولا أي تنافي

بين الوارد والمورود، ولو بدوأ.

ثم إن للشيخ الأعظم كلاماً في المقام حاصله: أنه لو كان لأحد الظاهرين مزية على الآخر، فإن كانت المزية بأظهرية أحدهما، يُتبع في تقديم نظر العرف وهو تعين العمل بالأظهر وحمل الظاهر على ما لا يخالف الأظهر. وقد يحكم العرف بابقاء الظاهر على حاله والتصرّف في الأظهر لأجل قرينة. وأما إن كانت المزية صراحة أحدهما، يُقدم النص دائمًا، ولا حكم للعرف حينئذ بابقاء الظاهر على حاله، إلا أن يُطرح سند النص فيما إذا كان سند الظاهر قطعياً وسند النص ظنياً.

وجعل تقديم النص على الظاهر من باب الحكومة؛ معللاً بأن الشك في إرادة الظاهر وحجية ظهوره مسبب عن الشك في التعبّد بالنص سندًا ودلالة. فإذا تعبّدنا بالنص - سندًا ودلالة - يرتفع الشك في الظاهر ويُحكم بعدم ترتيب حكم الشك تعبّدًا.^(١)

وعلى ضوء ما بيناه اتضح وجه ضعف ما استظرفه السيد اليزدي، من كلام

(١) حيث قال الشيخ تبع: فإن كان لأحد الظاهرين مزية وقوّة على الآخر - بحيث لو اجتمعا في كلام واحد، نحو رأيت أسدًا يرمي، أو اتصلا في كلامين لمتكلّم واحد، تعين العمل بالأظهر وصرف الظاهر إلى ما لا يخالفه - كان حكم هذا حكم القسم الثاني، في أنه إذا تعبّدنا بتصور الأظهر يصير قرينةً صارفةً لظهور من دون عكس.

نعم، الفرق بينه وبين القسم الثاني: أن التعبّد بتصور النص لا يمكن إلا بكونه صارفاً عن الظاهر، ولا معنى له غير ذلك؛ ولذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النص، وفيما نحن فيه يمكن التعبّد بتصور الأظهر وإبقاء الظاهر على حاله وصرف الأظهر؛ لأن كلاً من الظهورين مستند إلى أصلّة الحقيقة، إلا أن العرف يرجحون أحد الظهورين على الآخر، فالتعارض موجود والترجيح بالعرف بخلاف النص والظاهر. / الفائد: ج ٤، ص ٢٦. وقال: إن سند الظاهر لا يزاحم دلالته - بديهية - ولا سند النص ولا دلالته. وأما سند النص ودلالته، فأنما يزاحمان ظاهره لا سنته، وهو حاكمان على ظهوره؛ لأن من آثار التعبّد به رفع اليد عن ذلك الظهور؛ لأن الشك فيه مسبب عن الشك في التعبّد بالنص. / المصدر: ص ٢٣.

الشيخ الأعظم، وما اختاره نفسه من كون التعارض بين النص أو الأظهر وبين الظاهر من باب الورود مطلقاً؛ حيث قال: «إن تقديم النص أو الأظهر على الظاهر إنما هو من باب التخصيص بلحاظ نفس مدلول العام والخاص، ومن باب الورود أو الحكومة بلحاظ أصل الظهور ودليل اعتباره على التفصيل المذكور، من كونه على وجه الورود؛ إذا كان النص أو الأظهر قطعي الصدور... مردداً بين الورود والحكومة، فإذا كان سنته ظنّياً. هذا على مذاق المحقق الانصاريان»^(١). وأنه من باب الورود مطلقاً، وإن كان ظنّياً على مذاقنا، من أن التعارض إنما هو بين الدلالتين لا بين سند النص ودلالة الظاهر»^(٢).

وذلك أولاً: تصريح الشيخ بكون النص القطعي الصدور وارداً على الظاهر ولكنه صرّح بحكمة الظنّ على الظاهر الظنّي الصدور.^(٢) فما نسبه إلى الشيخ الأعظم يشكل استفادته من كلام الشيخ. وثانياً: لما عرفت من وجه عدم كون تقديم النص أو الأظهر على الظاهر من باب الورود.

وأما قوله: «إن التعارض بين الدلالتين، فهو حقٌّ ويساعده الارتكاز المحaurي العربي، ولكنه لا يستلزم كون تقديم النص على الأظهر من باب الورود؛ لما عرفت من الاشكال، كما أنّ ما نسبه إلى الشيخ في المقام غير ثابت. ولا يخفى أنّ قوله: «بل لحاظ نفس المدلول»؛ أي مع قطع النظر عن السند في باب التخصيص. وقوله: «بل لحاظ أصل الظهور ودليل اعتباره»؛ أي يكون التعارض بلحاظ الدلالة والسند في بابي الحكومة والورود. ثم إنّه لا يخفى أن الدوران بين النص والظاهر لا يختص بالصور المتقدمة، بل يأتي في غيرها أيضاً.

(١) راجع الفرائد: ج ٤، ص ٢١ - ٢٢.

(٢) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٣٨.

وذلك مثل ما لو كان أحد الخبرين ظاهراً في الوجوب والآخر صريحاً في الجوانز، كقوله: «اغتسل لل الجمعة» و قوله: «لا بأس بترك غسل الجمعة»، فحينئذٍ يؤخذ بالنص الصريح ويُرفع اليـد عن الظاهر. ويُحمل الأمر على الاستحبـاب.

واشتهر بين الأصوليين تقديم التخصيص عند الدوران بيـنـه وبينـ حـمـلـ غـيرـ الـاطـلاقـ - من سـاـيـرـ أـقـسـامـ الـظـواـهـرـ - عـلـىـ خـلـافـ ظـاهـرـهـ.

مقتضى القاعدة
في الدوران بين
العموم وغير الاطلاق

وعـلـلـ ذلكـ بـغـلـبةـ وـقـوـعـ التـخـصـيـصـ وـشـيـوـعـهـ،ـ كـمـ أـشـارـ إـلـيـهـ الشـيـخـ الأـعـظـمـ بـقـوـلـهـ:ـ «وـمـنـهـ:ـ تـعـارـضـ الـعـمـومـ مـعـ غـيرـ الـاطـلاقـ مـنـ الـظـواـهـرـ.ـ وـالـظـاهـرـ الـمـعـرـوفـ تـقـدـيمـ التـخـصـيـصـ لـغـلـبـتـهـ وـشـيـوـعـهـ»^(١).ـ قـوـلـهـ:ـ «مـنـهـ»؛ـ أـيـ مـنـ الـمـرـجـحـاتـ الـدـالـلـيـةـ النـوـعـيـةـ.

هـذـاـ،ـ وـلـكـنـ السـرـ فـيـ تـقـدـيمـ تـخـصـيـصـ الـعـامـ عـلـىـ حـمـلـ غـيرـ الـاطـلاقـ - منـ سـاـيـرـ أـقـسـامـ الـظـواـهـرـ - عـلـىـ خـلـافـ ظـاهـرـهـ،ـ أـنـ التـخـصـيـصـ جـمـعـ عـرـفـيـ بـيـنـ الدـلـيـلـيـنـ الـمـتـخـالـفـيـنـ وـعـمـلـ بـكـلـيـهـماـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ وـأـمـاـ حـمـلـ الدـلـيـلـ عـلـىـ خـلـافـ ظـاهـرـهـ،ـ فـهـوـ نـوـعـ طـرـحـ لـهـ.ـ وـبـعـبـارـةـ أـخـرىـ:ـ تـخـصـيـصـ الـعـامـ عـمـلـ لـهـ بـمـاـلـهـ مـنـ الـمـرـادـ الـجـدـىـ الـمـكـشـوـفـ بـقـرـيـنـةـ عـرـفـيـةـ،ـ وـهـىـ الدـلـيـلـ الـخـاصـ الـمـنـفـصـلـ وـهـذـاـ بـخـلـافـ حـمـلـ الدـلـيـلـ عـلـىـ خـلـافـ ظـاهـرـهـ،ـ كـحـمـلـ صـيـغـةـ «إـفـعـلـ»ـ عـلـىـ الـاسـتـحـبـابـ.ـ وـلـارـيـبـ فـيـ تـقـدـيمـ الـأـوـلـ عـلـىـ الثـانـيـ عـنـ الدـورـانـ بـيـنـهـماـ فـيـ الـاـرـتـكـازـ الـمـحاـورـيـ الـعـقـلـائـيـ؛ـ لـرجـوـعـهـ فـيـ الـحـقـيـقـةـ إـلـىـ الدـورـانـ بـيـنـ جـمـعـ الدـلـيـلـيـنـ الـمـتـخـالـفـيـنـ وـبـيـنـ طـرـحـ أـحـدـهـماـ بـتـأـوـيلـهـ عـلـىـ خـلـافـ ظـاهـرـهـ.

فـلـيـسـ مـجـرـدـ غـلـبةـ التـخـصـيـصـ وـشـيـوـعـهـ دـلـيـلـاـ عـلـىـ تـقـدـيمـهـ فـيـ مـفـرـوضـ

(١) فـرـائـدـ الـأـصـولـ:ـ جـ ٤ـ،ـ صـ ٩٨ـ.

الكلام، إلا أن يرجع إلى ما قلنا.

مثال ذلك: ما يستفاد من عموم عدم وجوب الخمس في غير الغنيمة، من قول أبي عبدالله عليه السلام: «ليس الخمس إلا في الغنائم خاصة» في صحيح عبد الله بن سنان^(١). وفي قوله دلت النصوص المعتبرة المستفيضة على وجوب الخمس في غير الغنيمة أيضاً، مثل ما دل منها على وجوب الخمس في أرباح المكاسب. فيدور الأمر حينئذٍ بين تخصيص ذلك العموم بهذه الأدلة وبين حمل الوجوب المستفاد من هذه الأدلة على الاستحباب. ولاريب في تقديم التخصيص، والحكم بوجوب الخمس في أرباح المكاسب، كما عليه جمهور أصحابنا.

ولكن تأمل الشيخ الأعظم في بعض موارد هذا النوع من التعارض، كما لو دار الأمر بين التخصيص وبين الحمل على الاستحباب. وقد علل ذلك بأن استعمال صيغة الأمر في الاستحباب أيضاً شائع، بل أكثر شيوعاً؛ بحيث قيل بكونه مجازاً مشهوراً ولم يقل بذلك أحدٌ في العام المختص؛ حيث قال: «وقد يتأمل في بعضها، مثل ظهور الصيغة في الوجوب؛ فإن استعمالها في الاستحباب شائع أيضاً، بل قيل بكونه مجازاً مشهوراً، ولم يقل ذلك في العام المختص، فتأمل»^(٢).

وفيه أولاً: أن في العام المختص أيضاً قال بعض إنّه من المجاز المشهور، كما افترر في محله.

وثانياً: أنّه بعد ظهور صيغة «افعل» في الوجوب وبعد كونه خاصاً، لا إشكال في تعين تخصيص عموم الجواز به، كما هو مقتضى الصناعة في باب التخصيص. ولعل ما قلناه وجه تأمل الشيخ في ذيل كلامه.

(١) الوسائل: ب ٢، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) فرائد الأصول: ج ٤، ص ٩٩.

وعليه فمقتضى القاعدة في مفروض الكلام تقديم التخصيص. هذا، ولكن يمكن المناقشة في هذه القاعدة بعدم اطرادها. وذلك لأنّ من أنحاء الظواهر - غير الاطلاق - الحكومة والورود. ومقتضى التحقيق تقديمها على التخصيص عند الدوران بينه وبين أحدهما. والوجه فيه أنّ الحكومة تتکفل لتحديد نطاق موضوع الدليل المحکوم بتوسيعه أو تضييقه، وإنّ الورود يتکفل لادام موضوع الدليل المورود ورفعه. ولكن التخصيص إنما يتکفل للتصرف في مدلول العام في أفراد الخاص، وعليه فالخاص يتكفل لنفي حكم العام. ولاريب أنّ الحكمتابع لموضوعه. فالحكومة والورود في رتبة الموضوع، ومن هنا لابد من تقديمها على التخصيص عند الدوران.

يظهر من الوحد البهبهاني أنه إذا كان التنافي بين الخاص الشاذ وبين العام القطعي الذي هو أقوى من الخاص، لا يصلح مثل هذا الخاص لتخصيص

نقد كلام البهبهاني
في تقديم العام القطعي
على الخاص الشاذ

مثل هذا العام، كما لو كان العام معتمداً بالسنة القطعية أو الكتاب المجيد؛ بحيث يصطاد منه قاعدة قطعية، فلا يصلح تخصيص مثل هذه القاعدة القطعية بالخاص الشاذ المخالف له. وبذلك فسر ما جاء في كلمات الفقهاء من أنّ هذا النص مخالف للقاعدة فلا يكون حجة. فلا يرد عليهم القدر بأنّ النص إذا كان كلام الشارع، يكون حجة ويجب أخذها. وخصوص تقديم الخاص بغير المورد المزبور، كما لو كان الخاص أقوى، ومثل لذلك بما دلّ على جواز التطهير بالماء النجس حال الاضطرار وما دلّ على انفعال الماء القليل بالميّة المتفسخة وعدم انفعاله بالميّة غير المتفسخة.

وإليك نبذةً من كلامه.

قال ^{عليه السلام}: «اعلم أنَّ الفقهاء كثيراً ما يقولون: هذا النص مخالف للقاعدة، فلا يكون حجة وعلى هذا مدارهم».

وربما يطعنون عليهم: بأنَّ النص إذا كان كلام الشارع كان حجة... وفيه أنَّ العام والخاص المتنافرين إذا كانا متكافئين، أو الخاص أقوى، فالخاص مقدم، وأما إذا كان العام أقوى فلابد من العمل على العام، والخاص يطرح. أو يؤول بحيث يرجع إلى العام؛ لما عرفت من أنَّ المعارض إذا كان أقوى فالعمل به متعين... وأيضاً ورد: أنَّ الحديث إذا ورد عليكم فاعرضوه على السنة، فإن وافقها فخذوا به وإنْ قدعواه، وكذا ورد كثيراً بالنسبة إلى القرآن - كما أشرنا سابقاً - وقسن على هذا حال ما اشتهر بين الأصحاب، وغير ذلك. فإن كان العام موافقاً لهذه الأمور لا جرم يكون المعمول به هو العام حينئذ بلا تأمل؛ لما ورد في تلك الأخبار وغيرها مضاماً إلى الاعتبار.

وكذا ورد عنهم ^{عليهم السلام}: اعرضوا الحديث على سائر أحكامنا فان وجدتموه يشبهها فخذوا به، وإنْ فلا.

وأيضاً: القاعدة إذا كانت قطعية فلا يجوز أن يخصّصها علمي لو فرض، فضلاً عن ظنِّي... مثل ما ظهر من بعض الأخبار من أنه يجوز أن يتطلَّب بالنجس حال الاضطرار، وإنَّ الشيء ربما يصير نجساً حال الاختيار وظاهر حال الاضطرار، ومثل أنَّ الماء القليل ينفع بالميتة المنسلخة دون غير المنسلخة إلى غير ذلك مما هو في الفقه في غاية الكثرة»^(١).

ويرد عليه أنَّ مقصوده من قطعية العام والقاعدة إن كان قطعيتهما من جهة السنن كالكتاب والسنة المتواترة، فلمناقشة فيه مجال واسع؛ نظراً إلى جواز تخصيص عمومات الكتاب والسنة القطعية وإطلاقاتهما بالأخبار الآحاد إذا

(١) الفوائد الحائرية: ص ٣١٩ - ٣٢١

تمت شرائط حجيتها وهذا من المسلمات، بل على ذلك تبني فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه مما لا يُحصى.

وإن كان مقصوده وهن النص الخاص باعراض الأصحاب، فعلى القول بسقوط الخبر الصحيح عن الحجية باعراض الأصحاب، فلا يصلح للتعارض العموم القطعي؛ لعدم حجية الخبر المعرض عنه.

وقد عرفت أنه لا تعارض بين الحجة واللاحقة.

وقد اعترف هذا القلم بعدم حجية الخبر الذي أعرض عنه الأصحاب بقوله: «ثم أعلم أنَّ النصَّ إِذَا خالَفَ مَا عَلَيْهِ الْأَصْحَابُ لَا يَكُونُ حَجَةً إِجْمَاعًا، وَيُطْرَحُ أَوْ يُؤْوَلُ - مِثْلُ مَا وَرَدَ مِنْ «أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ إِذَا أَخْلَتَ بِالْأَغْسَالِ تَقْضِي صُومَهَا دُونَ صَلَاتِهَا» وَغَيْرُ ذَلِكِ، وَهُوَ كَثِيرٌ، لِكُونِهِ مِنَ الشَّوَادِ وَالشَّاذَّ لَا عَمَلٌ عَلَيْهِ عِنْدِهِمْ؛ لِرَفْعِ الْوُثُوقِ وَالْاعْتِمَادِ عِنْدِهِمْ، وَوَرَدَ النَّصُّ بِهِ أَيْضًا. فَإِمَّا أَنْ يُطْرَحْ أَوْ يُؤْوَلْ حَتَّى يَخْرُجْ عَنِ الشَّذْوَذِ.

وَإِمَّا النَّصُّ الَّذِي لَمْ يُوجَدْ مُفْتَّ بِمَضْمُونِهِ، فَهُلْ هُوَ أَيْضًا مِنَ الشَّوَادِ؟، بِنَاءً عَلَى أَنَّ النَّاقِلِينَ لَهُ وَالْمَطَلِّعِينَ عَلَيْهِ لَمْ يَعْتَنُوا بِشَأنِهِ أَصْلًا، وَإِلَّا لَوْجَدَ قَاتِلًا وَاحِدًا بِمَضْمُونِهِ لَا أَقْلَى عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ عَادَةُ الْفَقَهَاءِ.

أَوْ أَنَّهُ رَبِّمَا غَفَلُوا عَنْهُ أَوْ عَنِ الدَّلَالَةِ أَوْ كَانُوا مَتَّأْمِلِينَ، فَيُشَمِّلُهُ عُمُومُ مَادِلٍ عَلَى حَجَيَّةِ خَبْرِ الْوَاحِدِ، وَلَا يُصْلِحُ مَجْرِدَ دُعْمٍ وَجْدَانَ الْقَاتِلِ بِمَضْمُونِهِ التَّخْصِيصِ؟ فِيهِ خَلَفٌ؛ لَا خِلَافٌ لِأَفْهَامِ فِيهِ أَيْضًا»^(١).

وقد جعل الشيخ مرجع التعارض بين النص والظاهر إلى التعارض بين أصلية الحقيقة في الظاهر وبين دليل حجية النص، وجزم بارتفاع

نقد كلام الشيخ الأعظم في وجه تقديم
النص على الظاهر

(٢) فرائد الأصول: ج ٤، ص ٨٦

(١) الفوائد الحائرية: ص ٣٢١ - ٣٢٢

موضوع الأصل بقيام الدليل وكذا عند تعارض الأظهر والظاهر.

قال تعالى: «إِنَّ مَرْجِعَ التَّعَارُضِ بَيْنَ النَّحْصِ وَالظَّاهِرِ إِلَى التَّعَارُضِ بَيْنَ أَصَالَةِ الْحَقِيقَةِ فِي الظَّاهِرِ وَدَلِيلِ حَجَيَّةِ النَّحْصِ، وَمِنَ الْمَعْلُومِ ارْتِفَاعُ الْأَصْلِ بِالدَّلِيلِ. وَكَذَا الْكَلَامُ فِي الظَّاهِرِ وَالْأَظْهَرِ؛ فَإِنَّ دَلِيلَ حَجَيَّةِ الْأَظْهَرِ يَجْعَلُهُ قَرِينَةً صَارِفَةً عَنْ إِرَادَةِ الظَّاهِرِ، وَلَا يَمْكُنُ طَرْحَهُ لِأَجْلِ أَصَالَةِ الظَّهُورِ، وَلَا طَرْحُ ظَهُورِهِ لِظَّهُورِ الظَّاهِرِ، فَتَعْيَّنُ الْعَمَلُ بِهِ وَتَأْوِيلُ الظَّاهِرِ بِهِ»^(١).

ولكن لا يخفى ما في كلامه واستدلاله من المناقشة.

وذلك أولاً: لعدم ابتناء ظواهر الألفاظ والخطابات في جميع مواردها على أصالة الحقيقة، بل إنما يبنت على ما كان من الظواهر مستنداً إلى الوضع واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي، دون ما يستظهر من الكلام بأنحاء القرائن، فإن المستعمل فيه لمكان غير معناه الحقيقي، لا تجري فيه أصالة الحقيقة بوجهٍ.
وثانياً: لأنّ الأصل الذي أخذ في موضوعه الشك ولا تصل التوبة إليه مع قيام الدليل، إنما هو الأصل العملي المجعل لرفع الحيرة في مقام الامتثال، ويعبر عن دليله بالدليل الفقاهتي.

وليس الأصول اللغوية من هذا القبيل، بل هي أصول عقلائية ارتكازية
جرت عليها سيرة العقلاة في محاوراتهم ويستظهرون بها مراد المتكلمين
منهم. وقد جرت سيرتهم المحاورية على الأخذ بظاهر الكلام، من دون عروض
شكٍ لهم في المقصود من الكلام، بل صارت هذه السيرة المحاورية سبباً
لارتكان ظواهر الألفاظ في أذهان أهل المحاورة، وإن ارتكازية هذه الأصول
تمتنع عن الشك في المراد.

ومن هنا يعامل أهل المحاورة مع ظواهر الخطابات اللفظية معاملة الدليل.

وأجل ذلك جعلت ظواهر الآيات والروايات من الأمارات اللفظية.

نعم جرت سيرة العقلاة في محاوراتهم على الأخذ بالظاهر ما لم يخالفه نص كلام المتكلّم وصريحة، بل إنّهم لا يدعون ما هو أظهر في إفاده مراده بأخذ ما هو ظاهر في مراده. وذلك لما ارتكز في أذهانهم من قرینية النص والأظهر على إرادة خلاف ظاهر المخالف لهم.

ومن هنا إذا تعارض النص والظاهر، أو الأظهر والظاهر، يأخذون النص والأظهر ويدعون الظاهر. وبذلك يتحقق الجمع العرفي، وينبغي عده من قبيل التعارض البدوي.

يقع التعارض إما بين النصين أو بين النص والظاهر وإما بين الظاهرين.

استقرار التعارض
في الظاهرين

وقد سبق الكلام آنفاً في حكم التعارض بين النص والظاهر. وأما التعارض بين النصين، فلا إشكال في استقرار التعارض بينهما؛ نظراً إلى عدم إمكان تأويلهما، ولا الحمل والجمع بينهما بوجه، فلا مناص حيال إثبات طرح أحدهما بالترجح أو طرح كليهما بالتكافؤ والتساقط عند عدم الترجيح.

وأما إذا تعارض الدليلان بظهورهما؛ بأن يقع التعارض بين ظاهر الدليلين، فمقتضى التحقيق استقرار التعارض بينهما مطلقاً، سواءً أمكن رفع التنافي بينهما بالتصرف في كل واحد منها في مقام الثبوت، برفع ظاهر الدليل الآخر، أم لم يمكن ذلك؛ نظراً إلى وجود احتمال الخلاف في مقابل كل ظاهر دائمًا يمكن حمل الظاهر على ذلك المحتمل، وإن لم يكن ظاهراً.

ولايخفى أنَّ المراد من الامكان هنا إنما هو بحسب مرحلة الثبوت، لا الأثبات. فلو كانت هناك قرينة خارجية - من روایة أو شهادة فتوائية أو سيرة المنشورة - على رفع اليد عن أحد الظاهرين، لابد من رفع اليد عنه وحمله على

خلاف ظاهره. وهذا خارج عن محل الكلام. فأنَّ الكلام فيما إذا لم تكن هناك قرينة على رفع اليد عن أحد الظاهرين، فيستقرُّ التعارض لا محالة حينئذٍ. وذلك لتكافؤ أصلاتي الظهور وإلغاء احتمال الخلاف فيهما. ولا وجه لترجيح أحد الظاهرين على الآخر، ولأجل ذلك يستقرُّ التعارض بينهما.

وقد أجاد الشيخ الأعظم في بيان ذلك والاستدلال له - مضافاً إلى ما أشرنا إليه - بشمول الأخبار العلاجية لمثل ذلك وعدم اختصاصها بما إذا توقف رفع التنافي على إخراج الظاهرين كليهما عن ظهور هما؛ معللاً بأنَّ هذا الاختصاص نفسه خلاف ظاهر الأخبار العلاجية، ومغايرٌ لما استقرَّ عليه طريقة العلماء من ملاحظة المرجحات السنديّة في مثل ذلك.

قال ^ر: «نعم يبقى الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحدٍ منهما بما يُرفع منافاته لظاهر الآخر، فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السندي وطرح المرجوح، وبين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما. فعلى ما ذكرنا - من أن دليل حجية المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصل الظهور في صاحبه، بل الأمر بالعكس؛ لأنَّ الأصل لا يُزاحم الدليل -. يجب الحكم في المقام بالاجمال؛ لتكافؤ أصلاتي الحقيقة في كلِّ منهما، مع العلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فيتساقط الظهوران من الطرفين، فيصيران مجملين بالنسبة إلى مورد التعارض، فهما كظاهر مقطوعي الصدور، أو ككلامٍ واحدٍ تصادم فيه ظاهران.

ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفاً ودخولهما في الأخبار العلاجية؛ إذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلا باخراج كليهما عن ظاهرهما خلاف الظاهر. مع أنه لا محض للحكم بصدور الخبرين والتعبد بكليهما؛ لأجل أن يكون كُلُّ منهما سبباً لإجمال الآخر، ويُتوقف في

العمل بهما فيرجع إلى الأصل؛ إذ لا يترتب حينئذٍ ثمرةٌ على الأمر بالعمل بهما.
نعم، كلاهما دليلٌ واحدٌ على نفي الثالث، كما في المتبادرتين.
وهذا هو المتعين؛ ولذا استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات
السندية في مثل ذلك»^(١).

ولبّ مراده أنّ في موارد تعارض الظاهرين - الدائر فيها الأمر بين ترجيح
أحدهما سندًا وبين تأويل ظاهر أحدهما - بعد التبعد بدليل اعتبار سنهما معاً -
لما لا قرينة على تأويل أحدهما، لا مناص من استقرار التعارض بينهما بتكافؤ
أصالي الظهور الجاريتين فيهما فيدخلان في عموم الاخبار العلاجية، ولا بدّ
من إعمال المرجحات فيهما، من هنا استقرّت سيرة العلماء على ملاحظة
المرجحات السندية حينئذٍ.

وسياقًا تفصيل كلام الشيخ في ذلك عند البحث عن المرجحات الداخلية
غير السندية.

(١) فائد الأصول: ج ٤، ص ٨٧

التطبيقات الفقهية

- ١ - مقدار الدلاء المتنزولة من البئر الواقعة فيه الفأرة.
- ٢ - مسألة الصلاة في المقابر.
- ٣ - مسألة التولى من قبل الجائز.
- ٤ - من صلّى في نجسٍ جاهلاً بالموضوع.

قد استقرَّ دأبُ الفقهاء ودينهم على الجمع بين الأخبار والنصوص المتناحضة والمتعارضة إما بالجمع الغرفي أو بشاهد ثالث روائي، وقد صدر ذلك منهم في مختلف الفروع الفقهية. ونحن نذكر بعض هذه الموارد.

فمن موارد الجمع بين النصوص المتعارضة بشاهد ثالث من النصوص.

مقدار الدلاء المتنزولة
من البئر الواقعة فيه
الفأرة

مسألة مقدار الدلاء المتنزولة من البئر فيما إذا وقعت

فيه فأرة؛ حيث وردت فيها طائفةٌ من النصوص دلت على وجوب نزح سبع دلاء، وطائفة أخرى منها دلت على وجوب نزح ثلاث دلاء. وقد جمع المحقق بينهما في المعتبر بحمل الطائفة الأولى على ما إذا تفسخت الفأرة، وحمل الطائفة الثانية على ما إذا لم تتفسخ. واستند في هذا الجمع إلى رواية أبي أسامة ورواية أبي سعيد

المكارى الدالة على وجوب نزع سبع دلائِ إذا تفسخت الفارة الواقعة في البئر. وقد رواها عن أبي عبد الله قال: «إذا وقعت الفارة في البئر فتفسخت فانزع منها سبع دلائِ»^(١). ثم إنَّ - بعد الاستناد إليهما - قال: «وضعف أبي سعيد لا يمنع من العمل بروايته على هذا الوجه؛ لأنَّها تجري مجرى الأمارة الدالة على الفرق وإن لم يكن حجة في نفسها»^(٢).

وقد ناقش فيه صاحب الجواهر - بعد نقل كلامه - بقوله: «وأشار بذلك إلى مسألة ينبغي أن تدور في الأصول، وهي أنَّ شاهد الجمع يشترط فيه أن يكون معتبراً في نفسه أو لا يشترط فيه ذلك؛ لأنَّه من قبيل القرائن؟ بل قد يقال: إنَّ الشهادة قد تكون صالحة للجمع. والأقوى في النظر الأول؛ لأنَّ شاهده حاكم على الدليلين معاً، فهو أولى باشتراط كونه معتبراً من الحكم على الدليل الواحد من المطلق أو العام»^(٣).

وما أفاده صاحب الجواهر - من اشتراط حجية الخبر الذي يكون شاهد الجمع بين الخبرين المتعارضين - كلام متين لا غبار عليه؛ لأنَّه مفسر لهما وكاشف عن مراد الإمام وبه يحتاج الفقيه على الحكم المغاير لمضمون كل واحد من الخبرين المتعارضين، فلا بد من كونه حجة ومعتبراً. وبعبارة أخرى: إنَّ لسان شاهد الجمع لسان الحكومة؛ لأنَّ لسان التفسير من أحد أنحاء الحكومة. فالنص الشاهد للجمع حاكم على الخبرين المتعارضين؛ لأنَّه مفسر لهما ويضيق موضوعهما ولا إشكال في اشتراط اعتبار الدليل الحكم وحجتيه في نفسه. ثم إنَّه بعد البناء على ضعف أبي سعيد المكارى - وهو هاشم بن حيان - فهل تسقط الطائفتان؟ ؛ نظراً إلى عدم صلاحية النص المفصل للاستناد إليه في

(١) الوسائل: ب، ١٩، من أبواب الماء المطلق، ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ج ١، ص ٢٤٧.

(٣) المعتبر: ج ١، ص ٧٢.

الجمع بينهما، أم لا؟

والتحقيق في المقام عدم سقوطهما بالتعارض، وذلك لامكان الجمع بينهما عرفاً، وكونه محكماً مالم يكن هناك نصٌّ معتبر يدلّ على الجمع بينهما. وذلك لما سبق منا آنفًا من أنَّ الجمع العرفي قرينة نوعية لتفسير الخطابات الشرعية المتعارضة، ولكن النص الشرعي الوارد للجمع من قبيل القرينة الشخصية. وهي مقدمة على القرينة النوعية في تفسير الكلامين المتخاصفين في سيرة العقلاء المحاورية. ولكن يشترط حجية النص الشاهد للجمع، كما قلنا. وعلى فادالٰم يكن النص الشاهد حجة لضعف سنته، يتبعُ الجمع العرفي لو أمكن. ولما كان ممكناً في المقام فهو المتعين.

وجه الامكان أنَّ النصَّ الامر بنزح ثلث دلائٍِ صريحٍ في جواز الاكتفاء به، وأما النصَّ الامر بنزح سبع دلائٍِ، فهو ظاهرٌ في وجوب نزح سبع دلائٍِ وعدم جواز الاكتفاء بنزح ثلث دلائٍِ؛ لأنَّ معنى وجوب نزح سبع دلائٍِ عدم جواز الاكتفاء بنزح أقلَّ منه. فيدور الأمر بين رفع اليد عن أحدهما. فيندرج تعارضهما في التعارض بين النص والظاهر. وقد سبق أنَّ القرينة لرفع اليد عن الظاهر في سيرة العقلاء الارتراكازية. ويمكن الجمع العرفي بينهما بالأخذ بالنص الصريح في جواز نزح ثلث دلائٍِ ورفع اليد عن ظهور الآخر في وجوب نزح سبع دلائٍِ ويحمل على الاستحباب. ومقتضى ذلك الحكم بجواز الاكتفاء بنزح ثلث دلائٍِ واستحباب نزح أكثر منه إلى سبع دلائٍِ وهذا هو مقتضى الصناعة في الجمع بين نصوص المقام.

ومنها: مسألة الصلاة في المقابر. فان هناك وردت طائفَة من النصوص دلت على جواز الصلاة في المقابر، وطائفَة ثانية ورد فيها النهي عن الصلاة في المقابر. وقد جمع الفقهاءُ بين هاتين

مسألة
الصلاحة في المقابر

الطائفتين بحمل النهي على الكراهة؛ أخذنا بصرامة الأولى في الجواز وحملًا للنهي في الثانية على الكراهة. وقد جعل في الجواهر^(١) شاهد هذا الجمع الاجماع على الجواز. ولكن لا حاجة إليه بعد صرامة الطائفة الأولى في الجواز بقوله عليه السلام: «لابأس». ^(٢) وشاهد الجمع على فرض حجته في نفسه إنما يقدّم على الجمع العرفي إذا كان مخالفًا له، وإلا فهو ارشاد إلى الجمع العرفي.

ومن هنا يكون المقام من موارد الجمع العرفي الذي بيّنا ضابطه وموارده آنفًا.

ومن أجل ذلك عدل صاحب الجواهر في ذيل كلامه إلى ما قلنا؛ حيث إنّه بعد نقل الطائفتين المذكورتين من نصوص المقام، والجمع بينهما قال:

«والشاهد الاجماع السابق المعتمد بما عرفت»^(٣). ثم قال في ذيل كلامه: «على أنّ شاهد الجمع يحتاج إليه بعد فرض تكافؤ الأدلة، ومن المعلوم رجحان أدلة الجواز سندًا واعتراضًا ودلالة، فيتعين حمل المنافي حينئذٍ على الكراهة التي هي بعد التسامح فيها أولى من الطرح، بل الظاهر انسياقها إلى الذهن بعد فرض رجحان المقابل، وصيرونته بذلك كالنص على الجواز، مع معلومية كون كلامهم عليه السلام بمنزلة متكلم واحد وأنّ الخبر عنهم عليه السلام بالطريق المعتبر حجة علينا يعامل معاملة المسموع منهم».^(٤)

مقصوده من قوله: «بل الظاهر انسياقها...»؛ أنّ نصوص الجواز صريحة في الجواز ونصوص النهي ظاهرة في الحرمة.

وبما أنّ الأئمة عليهما السلام بمنزلة المتكلّم الواحد، لابدّ من الجمع بين الطائفتين

(١) جواهر الكلام: ج ٨، ص ٢٥٣.

(٢) الوسائل: ب ٢٥، من أبواب مكان المصلى، ح ١، ٤، ٢، و ٣.

(٤) المصدر.

(٣) جواهر الكلام: ج ٨، ص ٢٥٣.

برفع اليد عن ظاهر النصوص الناهية بقرينة صراحة النصوص المجوزة في الجوان، فيُتحمل النهي على الكراهة، مع أولوية النصوص الناهية بالطرح على فرض استقرار التعارض؛ نظراً إلى أقوى إثبات سند النصوص المجوزة واعتراضها بالاجماع على الجواز.

مسألة التولى
من قبل الجائز

ومنها: مسألة الولاية عن الحاكم الجائر عند توقف إحقاق حقوق المظلومين ودفع الظلم عن المؤمنين والأمر

بالمعرفة والنهي عن المنكر عليه؛ حيث تشمل أدلة هذه الواجبات ولا سيما نصوص وجوب الأمر بالمعرفة والنهي عن المنكر ما إذا توقف القيام بها على تولى الأمور من قبل الجائز، فيجب التولى من باب المقدمة؛ لفرض توقف القيام بهذه الفرائض عليه.

ومن ناحية أخرى: وردت النصوص الناهية عن التولى من قبل الجائز وتسويد الاسم في ديوانه^(١)، وقد دلت باطلاقها على عدم جواز التولى من قبل الجائز مطلقاً حتى في مفروض هذه المسألة.

وبين هاتين الطائفتين من النصوص عموم وخصوص من وجهه، فتتعارضان في محل الاجتماع، وهو صورة هذه المسألة.

ونظراً إلى أهمية الأمر بالمعرفة والنهي عن المنكر ودفع الظلم وإحقاق حق المظلومين، يمكن تقديم إطلاق الطائفة الأولى في المقام وحمل النصوص الناهية على غير صورة التوقف المذبور.

ومقتضى القاعدة حينئذٍ وجوب التولى من قبل الجائز، كما قال في المسالك

(١) الوسائل: ب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، ح ٩.

وحكى عن ابن إدريس في السرائر، ولم يحک الوجوب عن غيرهما، كما قال في الجوائز^(١).

ووجه في المسالك عدم الوجوب بقوله: «ولعل وجه عدم الوجوب كونه بصورة النائب عن الظالم، وعموم النهي عن الدخول معهم، وتسوييد الاسم في ديوانهم، فإذا لم يبلغ حد المنع، فلا أقل من الحكم بعدم الوجوب»^(٢).
ولكن ناقش فيه بقوله: «ولا يخفى ما في هذا التوجيه»^(٣).

وجه المناقشة واضح؛ إذ لا تخلو المسألة من شمول إحدى الطائفتين لها؛ إذ مقتضى القاعدة في تعارض العامئين من وجهه، استقرار التعارض بتكافؤ الظاهرين فيما إذا لم يرد شاهد جمع من النصوص الشرعية. فلا بد حينئذ إما من ترجيح أحدهما سندًا أو ملاكاً وأهمية عند الشارع، وإما من الحكم بتساقطهما والرجوع إلى مقتضى الأصل العملي.

وعليه ففي المقام إذا لم يرد نص شاهد للجمع بين الطائفتين يستقر التعارض. ويدور الأمر حينئذ بين حرمة التولي - بناءً على تقديم النصوص النائية - وبين وجوب التولي بناءً على تقديم النصوص الآمرة.

فإذا كان هناك مرجح سندًا أو ملاكاً لإحدى الطائفتين تُقدم ويحكم بمدلولها، وإنما مناص من الحكم بسقوط طبعها والرجوع إلى مقتضى الأصل العملي، وهو في المقام البراءة من الحرمة.

وقال في الجوائز - لتوجيهه الجواز بعد رد توجيه الشهيد - : «اللهم إلا أن يقال - ولو بمعونة كلام الأصحاب، بناءً على حرمة الولاية في نفسها - إله تعارض ما دل على الأمر بالمعروف، وما دل على حرمة الولاية من الجائز، ولو من وجه، فيجمع بينهما بالتخbir المقتضي للجوان، رفعاً لقيد المنع من

(٢) و(٣) مسالك الأفهام: ج ٣، ص ١٣٩.

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ١٦٤.

ال فعل مما دلّ على الحرمة. وأما الاستحباب، فيستفاد حينئذٍ من ظهور الترغيب فيه في خبر محمد بن إسماعيل وغيره الذي هو أيضاً شاهد الجمع، خصوصاً بعد الاعتراض بفتوى المشهور، وبذلك يرتفع حينئذٍ إشكال عدم معقولة الجواز بالمعنى الأخص في مقدمة الواجب؛ ضرورة ارتفاع الوجوب للمعارضة، إذ عدم المعقولة مسلم فيما لم يعارض فيه مقتضى الوجوب^(١). ولكن يرد عليه أنَّه بعد عدم إمكان الجمع والحمل العرفي واستقرار التعارض، لا معنى للجمع بينهما بالتخير المقتضي للجواز، اللهم إلا بشاهد من النص، فلو تمَّ سندًا يؤخذ به وإلا يرجع إلى الأصل.

فهذا تهافت في كلامه.

وقد يخطر بالبال أنَّ مقتضى القاعدة الجمع بين الطائفتين المزبورتين بشاهد ثالث من النصوص، وهو رواية إسماعيل بن بزيع الذي رواه النجاشي عن بعض أصحابنا عن ابن الوليد عن الرضا^(٢) :

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى بِأَبْوَابِ الظَّالِمِينَ مِنْ نُورَ اللَّهِ لَهُ الْبَرَهَانُ وَمَكَنَ لَهُ فِي الْبَلَادِ، لِيُدْفَعَ بِهِمْ عَنْ أَوْلَيَائِهِ وَيُصْلَحَ اللَّهُ بِهِمْ أُمُورَ الْمُسْلِمِينَ، إِلَيْهِمْ مَلْجَأُ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الضَّرِّ، وَإِلَيْهِمْ يَفْزُعُ ذُو الْحَاجَةِ مِنْ شَيْعَتْنَا، وَبِهِمْ يَؤْمِنُ اللَّهُ رُوْءَةُ الْمُؤْمِنِ فِي دَارِ الظُّلْمَةِ، أُولَئِكَ الْمُؤْمِنُونَ حَقًا، أُولَئِكَ أَمْنَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ، أُولَئِكَ نُورُ اللَّهِ فِي رَعْيَتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَيُزَهَّرُ نُورُهُمْ لِأَهْلِ السَّمَاوَاتِ كَمَا يُزَهَّرُ الْكَوَاكِبُ الدَّرِيَّةُ لِأَهْلِ الْأَرْضِ، أُولَئِكَ مَنْ نُورُهُمْ نُورُ الْقِيَامَةِ، يُضَيِّعُهُمْ الْقِيَامَةُ، خَلَقُوا وَاللهُ لِلْجَنَّةِ وَخَلَقَتِ الْجَنَّةُ لَهُمْ، فَهَنِئُنَا لَهُمْ، مَا عَلَى أَحَدِكُمْ أَنْ لُو شَاءَ لِتَالِ هَذَا كَلَّهُ. قَالَ: قَلْتَ بِمَاذَا جَعَلْنِي اللَّهُ فَدَاكَ؟ قَالَ: يَكُونُ مَعَهُمْ فِي سَرَّنَا بِإِدْخَالِ السَّرُورِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ مِنْ شَيْعَتْنَا، فَكُنْ مَنْهُمْ يَا مُحَمَّدًا»^(٢)؛ حيث دلّ على استحباب التولي من قبل الجائز في خصوص

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ١٦٤.

(٢) رجال النجاشي: ص ٣٣١ - ٣٣٢ / جامع الروايات: ج ٢، ص ٦٩.

مفروض المسألة ومحل اجتماع الطائفتين المذكورتين.

وهذه الرواية وإن كانت مرسلة إلا أن ضعفها منجبر بعمل المشهور.

لا يقال: إن مفاد هذه الرواية استحباب التولي عن الجائز لدفع الظلم والخطر عن المؤمنين ورفع حواجزهم، ولا ثبات الاستحباب تكفي قاعدة التسامح في أدلة السنن. فلا حاجة إلى جبر ضعفها بعمل المشهور.

فإنه يقال: نعم، ولكن لما وقعت هذه الرواية شاهدًا للجمع، لا بد من حجيتها، كما عرفت سابقاً.

هذا، مع أن مقتضى التحقيق - الذي قررناه وبيننا عليه في محله - عدم ثبوت حكم الاستحباب بقاعدة التسامح، وإن ذهب إليه المشهور، بل الثابت بمدلول نصوص هذه القاعدة مجرد الثواب لمن عمل بالرواية المتضمنة للاستحباب.

ولكن مقتضى التحقيق في المقام عدم صلاحية الخبر المذبور لأن يكون شاهد الجمع بين الطائفتين. والوجه في ذلك عدم قابلية النصوص الناهية للحمل على الاستحباب، بل إنما هو قابل للحمل على الكراهة وهي غير قابلة للجمع مع الاستحباب. وفي شاهد الجمع يعتبر قابلية المتعارضين للحمل عليه عرفاً وعقلاً.

مقتضى التحقيق
في المقام

بل مقتضى الصناعة حينئذ تخصيص النصوص الناهية عن التولي من قبل الجائز بهذا الخبر، فيكون الحمل بحسب المورد لا كيفية الدلالة؛ بأن تحمل هذه النصوص على غير موارد توقف دفع الظلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقضاء حواجز المؤمنين على التولي من قبل الجائز.

هذا، مع أن رواية محمد بن إسماعيل واردة عقب الحظر وموضع توهمه: بلاحظ ما ورد في الكتاب والسنة من النصوص الكثيرة الناهية عن الركون إلى الظلم وعن التولي من قبل الجائز.

وعليه فلو كان ورد في الرواية المزبورة الأمر بالتولى، لكن أقصى مدلولها رفع الحظر الثابت في موردها، فضلاً عن صورة عدم تضمنه للأمر، كما هو المفروض.

وعليه فالنصوص الآمرة بهذه الواجبات على حالها بلا معارض. فالنتيجة في نهاية الشوط الحكم بوجوب التولى من قبل الجائز عند التوقف المزبور. هذا، ولكن تخطر بالبال هنا شبهة عدم صلاحية الخبر المزبور لتصنيص النصوص النافية؛ حيث إنه لا يمكن جبر ضعف سنته حينئذ بعمل المشهور؛ نظراً إلى فتوى المشهور بالاستحباب، ولكن يكون نتيجة التصنيص الوجوب. فلا يمكن احراز استناد المشهور في فتواهم بالاستحباب إلى تصنيص أدلة الحرمة به؛ نظراً إلى عدم التزامهم بنتيجة ذلك.

ولكن التحقيق تمامية التصنيص المزبور؛ إذ فتوى المشهور بالاستحباب ترجع إلى كيفية استظهارهم من الخبر المزبور ولا حجية لاستظهارهم ومن هنا قلنا في محله^(١). وأمّا استنادهم إليه في فتواهم بذلك، فهو قابل للحراسة ولا يضره التصنيص المزبور. وعليه ترتفع المعارضة المزبورة بذلك، فلا محالة يؤخذ بمدلول النصوص الآمرة ويُحكم بالوجوب.

ومنها: مسألة من صلى في نجس جاهلاً بالموضوع
ثم تبيّن له ذلك بعد فراغه من الصلاة.

من صلى في نجس
جاهلاً بالموضوع

فقد دلت طائفة من النصوص حينئذ على صحة الصلاة ونفي الاعادة والقضاء مطلقاً كصحيفي أبي بصير والعيص وخبر علي بن جعفر^(٢).

وطائفة أخرى: دلت على وجوب الاعادة في مفروض المسألة، مثل صحيح

(١) راجع مقياس الرواية في علم الدرية: ص ١٦٣ - ١٦٢.

(٢) الوسائل: ب ٤٠، من أبواب التجasات، ح ٦ و ٢ و ١٠.

وهب بن عبد ربّه وموثق أبي بصير^(١).

وطائفة ثالثة: دلت على نفي وجوب الاعادة في نفس الفرض، كصحاح ابن سنان وعبد الرحمن وأبي بصير^(٢).

لاري في تقييد الطائفة الأولى بما حملت عليه الطائفتان الأخيرتان على فرض الحمل والجمع، كما لاري في الرجوع إليها عند عدم إمكان الجمع والحمل واستقرار التعارض بين الطائفتين الأخيرتين وتساقطهما لو فُقد المرجح.

ولكن جمع بين الأخيرتين بوجهين:

أحدهما: حمل نصوص الطائفة الثالثة على القضاء بشهادة إجماع الأصحاب على عدم وجوب القضاء حينئذٍ ولظهور صحيح العيصن بن القاسم وخبر علي بن جعفر^(٣). فالنتيجة حينئذٍ تخصيص الطائفة الأولى بالثانية والتفصيل بين الاعادة والقضاء.

ولايختفى أن هذا الجمع من قبيل الجمع بشاهد ثالث وهو الاجماع في المقام؛ لأنّه الحجة، وكذا بشهادة صحيح العيصن الوارد في الصلاة في التوب النجس أيامًا، دون خبر علي بن جعفر لضعفه بوقوع عبدالله بن الحسن في طريقه.

ثانيهما: حمل النصوص الآمرة بالاعادة على الاستحباب؛ بقرينة صراحة الطائفة الثالثة في الجوان، فمن أجلها يُحمل الأمر الوارد في الطائفة الثانية على الاستحباب.

وهذا الحمل هو الوجه الصناعي للجمع بين الطائفتين الأخيرتين؛ لأنّه الجمع العرفي الذي يساعدك ارتکاز أهل المحاورة والطريقة المتعارفة المألوفة. هذا مع إبقاء حمل النصوص المصرحة بمضي الصلاة ونفي الاعادة والقضاء

(١) الوسائل: ب٤٠، من أبواب التجasات، ح٩ و٨.

(٤) المصدر: ح٦ و٥ و٧.

(٢) المصدر: ح٣ و٥ و٧.

باطلاقها - ك صحيح أبي بصير^(١) - على إرادة نفي خصوص القضاء، ولا سيما النصوص الصريحة في نفي الاعادة؛ فان المتنفي في هذه النصوص وجوب الاعادة بلفظها.

ومن هنا رجح الفقيه الأصولي السيد الحكيم هذا الحمل على الحمل الأول بقوله: «فإنك تجد أن حمل نصوص الاعادة على الاستحباب أولى من حمل هذه النصوص وغيرها على خصوص نفي القضاء»^(٢). ولكن مقتضى التحقيق تعين الجمع الأول.

وذلك لما قلنا سابقاً، من تقديم القرينة الشخصية على القرينة النوعية في تفسير الخبرين المتخالفين.

وأن الجمع بين المتعارضين بشهادة النص الثالث من قبيل تفسيرهما بالقرينة الشخصية، ولكن الجمع العرفي يبنتني على القرينة النوعية. ومن هنا يقدم الجمع الأول الذي بشهادة صحيح العيسى الناظر إلى نفي القضاء؛ لوروده في من صلي أيااماً في التوب النجس جاهلاً به. فلا مناص من تعين هذا الجمع بعد اعتبار سند صحيح العيسى وبعد اجماع الأصحاب على نفي وجوب القضاء في مفروض المسألة.

فالنتيجة التفصيل بين القضاء والحكم بنفي وجوبه، وبين الاعادة والحكم بوجوبها.

إلى غير ذلك من موارد الجمع بين النصوص المتعارضة في مختلف فروع الفقهية يجدها المتبع في مظلتها.

وقد عرفت من خلال التطبيقات المذبورة ما يعتبر في شاهد الجمع من قوّة دلالته واعتبار سنته، وعدم اختصاصه بالنص، وصلاحيته الاجماع لشاهد الجمع أيضاً.

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ٥٣١.

(٢) المصدر: ج ٢.

تحرير كلام
الشيخ الأعظم

قاعدة تقديم الحقيقة على المجاز

إذا دار الأمر بين ظهور اللفظ في معناه الحقيقى
الوضعي وبين ظهوره في المعنى المجازي لأجل

القرينة، وقع الكلام في أن أي الظهورين يُقدم على الآخر؟
المشهور بين الأصوليين تقديم الحقيقة على المجاز، كما يظهر من الشيخ
الأعظم نسبة ذلك إلى الأصحاب؛ لقوله: «وعبروا عنه بتقديم الحقيقة على
المجاز ورجحوها عليه»^(١).

فإن ضمير الجمع الفاعلي في «عبروا» و «رجحوها» إلى الأصحاب؛ أي
عتر الأصحاب عنه بذلك ورجح الأصحاب الحقيقة على المجاز.
ولكن أشكل الشيخ على الأصحاب - في ذهابهم إلى هذا المبدأ - بأنَّ
مقصودهم من ذلك لو كان حمل الكلام على إرادة المعنى الحقيقى وطرح
المعنى المجازي الظاهر بمقتضى القرينة، لا وجه لذلك.
وعلل ذلك بأنَّ ظهور اللفظ في المعنى المجازي لا يخلو من استناده إلى أحد
الأمور الثلاثة:
أحد هما: القرينة اللفظية الوضعية. ولازمه استناد ظهوره إلى الوضع.

(١) فرائد الأصول: ج ٤، ص ١٠٠.

ثانيها: القرينة المتصلة الحالية ونحوها، أو المنفصلة القطعية، فلا يمكن الالتزام حينئذ بتقدم الظهور الوضعي على الظهور المستند إلى مثل هذه القرائن القطعية؛ إذ لا يقصر هذا الظهور في القوة عن الظهور الوضعي.

ثالثها: الظن المعتبر الشرعي، فينبغي تقديمها على الظهور الوضعي لأن الدليل الشرعي محكم على الظاهرات العرفية.

ولكنه إذا كان ظهور الدليل الظني المعتبر صريحاً قطعياً أو أقوى وأظهر من ظهور الدليل المعارض.

فعلى أية حالة من الحالات الثلاث المذبورة لا وجه لتقديم ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي على ظهوره في المعنى المجازي.

هذا حاصل كلام الشيخ الأنصاري في المقام^(١).

وكلامه هذا متين لا غبار عليه في نفسه، إلا أنه لا يرد بذلك إشكال وإيراد على المشهور في ذهابهم إلى تقديم الحقيقة على المجاز؛ عملاً بأصله الحقيقة؛ لأنّ كلامهم فيما إذا لم تكن قرينة توجب أقوائهما ظهور الكلام في إرادة المعنى المجازي.

نقاش
الشيخ الأعظم

(١) وإليك نصّ كلامه، قال^{رحمه الله}: «ومنها: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في المعنى المجازي؛ وعيرّوا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز، ورجحّوها عليه. فان أرادوا أنه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللغطي بإرادة المعنى المجازي وبين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بإرادة المعنى الحقيقي، فلا أعرف له وجهاً؛ لأنّ ظهور اللفظ في المعنى المجازي إن كان مستندًا إلى قرينة لفظية ظهوره مستند إلى الوضع، وإن استند إلى حال أو قرينة منفصلة قطعية فلا يقصر عن الوضع، وإن كان ظناً معتبراً فينبغي تقديمه على الظهور اللغطي المعارض، كما يقدم على ظهور اللفظ المقربون به، إلا أن يفرض ظهوره ضعيفاً يقوى عليه ظهور الدليل المعارض، فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر وإن أرادوا به معنى آخر، فلابد من التأمل فيه». / فراند الأصول: ج ٤، ص ١٠٠.

وذلك لأن الضابطة التي يدور تحقيق المطلب في المقام مدارها، أن ظهور الدليل في أحد الاحتمالين إذا كان أقوى أو نصاً فيه - كما لو نص المتكلّم على إرادة المعنى المجازي أو جعل قرينة في مقام التخاطب - يوجب ذلك أقوائية ظهور الكلام في المعنى المجازي. فلارييب في تقدم المعنى المجازي حينئذ، فيتعين حمل الكلام عليه، دون المعنى الحقيقي.

كما لا إشكال في تعيّنه لو دلّ على إرادته دليل ظنّي معتبر بالصراحة والتنصيص أو بظهور أقوى.

هذا إذا كان الكلام نصاً في إرادة المعنى المجازي أو كان ظهوره أقوى من ظهوره في إرادة المعنى الحقيقي، أو قامت الحجة على إرادته.

وأما إذا لم يحصل شيءٌ من ذلك فشُك في إرادة المعنى المجازي ودار الأمر بينه وبين إرادة المعنى الحقيقي فلا شك في جريان أصلالة الحقيقة. وهذا هو مراد المشهور من تقديم الحقيقة على المجاز، وأما الصور المزبورة التي أول إليها الشيخ كلام الأصحاب، فهي بعيدة عن مقصودهم وخارجية عن مصبّ قاعدة تقديم الحقيقة على المجاز قطعاً.

مقتضى التحقيق
في المقام

وهذه القاعدة - وهي أصلالة الحقيقة - أصل لفظي عقلائي مرتکز بين العقلاه، وهل ترجع إلى أصلالة الظهور أم لا؟ فهو بحث آخر قد سبق في البحث عن الأصول اللغوية. قد يُعبر عنها ذلك بأصللة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدية. وقد مضى في مبحث الدلالات الفرق بين الإرادتين وتقرير أصلالة تطابقهما.

والذي يقتضيه التأمّل في المقام أن الدوران بين الحقيقة والمجاز ليس من قبيل تعارض الأدلة، بل من قبيل تعارض الاحتمالين في المراد الجدي من الدليل

الواحد. وقد عبر الأصوليين عن هذا الدوران بتعارض الأحوال. وقد بحثنا عن ذلك مفصلاً في المجلد الثاني من كتابنا « بدايـع البحـوث »^(١).

وقد قلنا هناك أنّ احتمال المجاز لا يعترض العقلاء في محاوراتهم ما دام لم يصل إلى درجة من القوة يمنع عن إرادة المعنى الحقيقي، فلا يزالون يأخذون بالمعنى الحقيقي إلا إذا حصل العلم بارادة المعنى المجازي بقرينة قطعية أو صار ظهور الكلام في إرادته أقوى من ظهوره في إرادة الحقيقة، أو قامت عليه حجّة شرعية بورود رواية لها ظهور واضح في إرادة المعنى المجازي، كما سبق من الشيخ الأعظم آنفًا. فما دام لم يحصل ذلك لا يشك العقلاء في إرادة الحقيقة بمقتضى العلقة الوضعية.

وحاصـلـ الـكـلامـ: أـنـ الـأـنـسـبـ عـدـمـ إـدـرـاجـ هـذـهـ الـقـاعـدـةـ فـيـ بـابـ تـعـارـضـ الـأـدـلـةـ، وـأـنـ لـاـ مـشـاحـةـ فـيـ الـاـصـطـلـاحـ، بـعـدـ تـحـيـثـ الدـلـلـ الـواـحـدـ إـلـىـ حـيـثـيـتـيـنـ - وـهـمـاـ الـظـهـورـ فـيـ الـحـقـيقـةـ بـالـوـضـعـ وـالـظـهـورـ فـيـ الـمـجـازـ بـالـقـرـيـنـةـ - وـكـوـنـهـ حـجـةـ فـيـ كـلـ مـنـ الـمـعـنـيـنـ الـمـجـازـيـ وـالـحـقـيقـيـ فـيـ نـفـسـهـ لـوـ لـاـ تـعـارـضـ.

وقد يتوجهن أنّ المقصود من الدوران بين الحقيقة والمجاز في المقام، تعارض دليلين إذا كان اللفظ - الدال على الحكم أو الموضوع - في أحدهما بمعناه الحقيقي وفي الآخر بمعناه المجازي، وكون الجمع بينهما وارتفاع التعارض بالأخذ بأحدهما دون الآخر. ومن شأن هذا التوهم توجيه إدراج الدوران بين الحقيقة والمجاز في باب تعارض الأدلة.

ولكن لا أساس صحيح لهذا التوهم، وذلك لأنّ الدوران بين الحقيقة والمجاز دائمًا يكون في الدليل الواحد عند ما تردد المراد الجدي فيه بين المعنى الحقيقي وبين المعنى المجازي.

(١) بدايـع البحـوثـ ج ٢، ص ٤٩.

نعم قد يرد دليل آخر يدلّ - بالصراحة أو الظهور الواضح - على إرادة المعنى المجازي. فحينئذٍ يرفع اليد عن المعنى الحقيقي ويحمل الكلام على المعنى المجازي.

وذلك الدليل الآخر تارة: يكون صريحاً في مدلوله، وأخرى: ظاهراً في مدلوله بالمفهوم.

أما المورد الأول: فمثال ذلك أنه ورد في بعض النصوص «غسل الجمعة واجب» وردد في بعض آخر «لابأس بترك غسل الجمعة» فيكون صراحة الدليل الثاني في جواز ترك غسل الجمعة موجباً لرفع اليد عن ظهور لفظ «واجب» في الرواية الأولى في معناه الموضوع له الحقيقي - وهو البعث الالزامي - وحمله على معناه المجازي، وهو أصل الثبوت؛ أي ثابت في الشريعة، وهو أعمّ من الوجوب والاستحباب.

مثال آخر: ورد في بعض النصوص: «ثمن العذر سحت» وفي بعضها آخر: «لابأس ببيع العذر». فحينئذٍ يدور الأمر في الرواية الثانية بين كون لفظ «العذر» بمعناه الحقيقي - وهو غائب الإنسان - وبين كونه بمعناه المجازي، وهو غائب غير الإنسان من سائر الحيوانات، بناءً على كونه حقيقة في الأول ومجازاً في الثاني. فيكون الرواية الأولى الصريحة قرينة على إرادة المعنى المجازي في الثانية.

وأما المورد الثاني: كموارد وقوع التعارض بين العام والمفهوم، فقد يراجع هذا التعارض إلى التعارض بين إرادة المعنى الحقيقي وبين إرادة المعنى المجازي في الدليل العام، ولكن يقدّم المعنى المجازي بقرينة مفهوم الدليل الآخر. وأمثلة ذلك كثيرة ذكرناها في باب المفاهيم من كتابنا «بدائع البحث»^(١).

(١) بدائع البحث: ج ٢، ص ١٦٠ - ٢٤٣.

التطبيقات الفقهية

- ١ - غسل الجنابة واجب نفسي.
- ٢ - القول بوجوب غسل الجمعة.
- ٣ - الدوران بين البيع وبين غيره.
- ٤ - من أوصى لأولاده وله أولاد أولاد فقط.

وقد تمسك الفقهاء بأصالة الحقيقة و حكموا بتقديم إرادة الحقيقة على إرادة المجاز عند الدوران بينهما في مختلف الفروع الفقهية وهي ما لا يحصى. ونكتفي هنا بذكر نماذج من هذه الفروع.

منها: ما ذهب إليه جماعة من الفقهاء إلى كون غسل الجنابة واجباً نفسيّاً؛ مستدلاً بظاهر قوله عليه السلام في صحيحة زرارة «إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل»^(١)، ونحوه مما دلّ على ذلك من النصوص، ومن هؤلاء العلامة في المختلف^(٢) والمتّهي^(٣) وفخر المحققين^(٤). واستدلّوا لذلك - أو استدّلّ لهم - بكون لفظ الوجوب، بل وصيغة الأمر

غسل الجنابة
واجب نفسي

(١) وسائل الشيعة: بـ ٦، من أبواب الجنابة، ح ٥. (٢) مختلف الشيعة: ج ١، ص ٣٢١.
(٣) المتّهي: ج ٢، ص ٢٥٦. (٤) ايضاح الفوائد: ج ١، ص ٤٧.

حقيقة في الوجوب النفسي، وعند الدوران بين المعنى الحقيقي والمجازي - وهو الوجوب الغيري - يُقدم المعنى الحقيقي تمسكاً بأصالة الحقيقة.

وقد أشكل عليهم الميرزا القمي أولاً: بمنع وضع لفظ الوجوب أو صيغة الأمر للوجوب النفسي.

وثانياً: بشيوع استعمال مادة الوجوب وصيغة الأمر في الوجوب الغيري، وبكثرة بل غلبة وجوده وتعارفه.

قال ^{رس}: «وأما غسل الجنابة، فذهب جماعة من المتأخرین إلى كونه واجباً لنفسه، لقوله ^{رس} في صحيحة زرارا: إذا التقى الختان فقد وجب الغسل، وما في معناه من الأخبار المعتبرة الكثيرة.

وفيه: إنّ بعد ملاحظة تأدي نظائرها من سائر الطهارات من الأحداث والأخبار بمثل ذلك - كقولهم: وجب الوضوء، وغسل الحيض واجب، وغسل النفاس واجب، واغسل ثوبك، وما ورد في غسل الأواني وغيرها مما لا يحصى كثرة - مع أنّ المراد منها الوجوب للغير، سيما مع معهودية اشتراط الغير بها؛ لا يبقى وثوق بالاتكال على أصالة الحقيقة، لو سُلِّمَ تبادر الواجب المطلق من مطلق الواجب. سيما مع كون المحتاج إليه العام البلوى هو الوجوب الغيري المتفق عليه، لا الوجوب النفسي النادر الاحتياج المختلف فيه، فينصرف إليه.

ولذلك قال المحقق: إخراج غسل الجنابة من جميع ذلك تحكم بارد، فالاصل ينفيه ولا حاجة إلى دليل»^(١).

ولا يخفى أنّ مقصوده من قوله: «لا يبقى وثوق بالاتكال على أصالة الحقيقة» التشكيك في جريان أصالة الحقيقة في خصوص المقام، لا مطلقاً.

(١) غنائم الأيام: ج ١، ص ٢١٦.

ومنها: ما ذهب إليه جماعة من القدماء كالصدوقيين والكليني - على ما نسب إليهم المحقق النراقي في

المستند^(١) - من وجوب غسل الجمعة؛ مستدلاً بالروايات الآمرة به، وما صرّح فيه بالوجوب، كقوله عليهما السلام في الصحيح: «اغتسل يوم الجمعة، إلأن تكون مريضاً أو تخاف على نفسك»^(٢)، وفي الحسن سُئل عليهما: «عن غسل يوم الجمعة، قال عليهما: واجب على كل ذكر أو أنثى، عبد أو حرّ»^(٣).

وفي مقابل هذه النصوص^(٤)، دلت نصوص مستفيضة على جواز تركها. ومن هنا تردد الأمر بين الحقيقة والمجاز.

فالسائل بالوجوب يتمسّك بأصلّة الحقيقة ويحمل لفظ الوجوب وصيغة الأمر على معناهما الحقيقي. ولكن القائل بالاستحباب يرفع اليد عن هذا الأصل لقرائن قطعية، وهي صراحة النصوص المستفيضة في جواز ترك غسل الجمعة، وإرداقه في سياق سائر الأغسال المنسنة، وغير ذلك من القرائن.

والحق القول بالجواز؛ نظراً إلى صراحة النصوص المستفيضة فيه، ولاشتهر ذلك بين الأصحاب شهرة عظيمة.

وأما لفظ «الوجوب» فهو في اللغة بمعنى الثبوت. ومن هنا ليس صريحاً في معناه المصطلح، من البعد الالزامي، بل ظاهر في ذلك. نعم لا يمكن إنكار غلبة استعماله في ذلك، ومن هنا ظاهر فيه ما لم تقم قرينة قطعية على إرادة معنى الثبوت الأعم من الاستحباب.

وإنّ أصلّة الحقيقة إنما تجري ما دام لم تكن قرينة صالحة للاتكال عليها لارادة المجاز، كما قال المحقق النراقي - بعد ذكر جملة من قرائن الجواز

(١) مستند الشيعة: ج ٣، ص ٣٢٤. (٢) الوسائل: ب ٦، من الأغسال المنسنة، ب ٦، ح ١١.

(٤) المصدر: ح ٩ و ١٠ وغيرها.

(٣) المصدر: ح ٦ و ٧.

والاستحباب - : «ولا أقل من صلاحية ذلك لاتكال المتكلّم عليه في إرادة المجاز، ومعه لا تجري أصالة الحقيقة، كما بيّناه في الأصول»^(١).

الدوران بين
البيع وبين غيره

ومنها: ما لو تردد نقل شيءٍ بين تملّكه بعوض أو بشرط التعييض وبين البيع. فقد حكموا في مثل ذلك بالبيع.

وقد علل المحقق الاصفهاني لذلك بدوران الأمر بين الحقيقة والمجاز، إذ لفظ التملّك بالعوض حقيقة في البيع؛ لأنّه المتبادر عرفاً، ومجاز في غيره وأصالة الحقيقة تجري وتنقضى تعين المعنى الحقيقي وهو البيع.

قال ش - في ذيل قول الشيخ الأعظم: البيع هو الأصل في تملّك الأعيان - : «لايخفى أنّ المراد بالأصل هنا أحد أمرين: إما الراجح الشائع، وإما أصالة الحقيقة. ومورد الأول ما إذا كان المعنى طبيعياً له أصناف. فإذا شُكَّ في أنه أراد الصنف الشائع - وهو البيع - أو غيره - وهو الصلح مثلاً - فالراجح هو البيع، وبعد ما عرفت أنّ طبيعي التملّك بعوض منحصر في البيع، فلا مجال للأصل بهذا المعنى».

ومورد الثاني ما إذا كان طبيعي التملّك بعوض منحصراً في البيع، وإرادة غيره منه لا يكون إلاّ مجازاً، فإذا شك في إرادة المعنى الحقيقي، فالالأصل هو إرادة المعنى الحقيقي، كما هو مقتضى أصالة الحقيقة.

ومنه تبيّن: أنّ مراد القائل من قوله الأصل في تملّك عين بعوض هو البيع، إن كان هو الأول فلا أصل له بعد انحصر الطبيعي في البيع، وإن كان هو الثاني مع انعقاد العقود بالالفاظ المجازية، فالالأصل هو البيع؛ حملأاً للفظ التملّك بعوض على معناه، لا بعنوان المسالمة مجازاً ولا بعنوان التملّك بشرط

(١) مستند الشيعة: ج ٣، ص ٢٣٠.

التعويض أو العوض، فإنَّ الكل مجاز لا يصار إليه بلا قرينة. والمصنف^{١١} يدعي أنَّ غرض القائل بالاصالة هو الأقل، دون الثاني، والعهدة عليه»^(١).

من أوصى لأولاده وله
أولاد أولاد فقط

منها: مسألة: من أوصى لأولاده وله أولاد أولاد، أو
لآبائه وله أجداد؛ حيث لا مناص من رفع اليد عن
أصالة الحقيقة لوجود القرينة القطعية على إرادة المجاز. وذلك لفرض فقدان
الولد والأب اللذين هما المعنى الحقيقي.

فالدوران بين الحقيقة والمجاز هاهنا بدويٌّ زائل بالتأمل؛ لأجل وجود
القرينة القطعية. ومع ذلك احتمل المحقق الكركي في المقام تقديم أصالة
الحقيقة؛ نظراً إلى عدم كفاية انتفاء وجود المعنى الحقيقي في جواز العدول إلى
المجاز. ثم ردَّ ذلك بأنَّ العلم بحال الموصي يكفي في العدول، ولا يشترط في
القرينة كونها قطعية، بل تكفي صلاحيتها للقرينة والاتكال عليها.

قال^{١٢}: - في ذيل كلام العلامة - : «لو أوصى لمن يتعدَّر حمل اللفظ عليه
حقيقة، فالأقرب صرفه إلى المجاز، كما لو أوصى لأولاده وله أولاد أولاد لا غير،
أو لآبائه وله أجداد. وجه القرابة أنَّ العدول إلى المجاز تكفي فيه القرينة الحالية
والمقالية. ولاريب أنَّ ظاهر حال العاقل الخائن في وصيته على وجه يبعد في
حقة اللعب والهزل، العالم بأنه لا ولده صلبي، أنه لا يريد بولده إلاً الموجود وهو
ولد ولده، ولا يريد بأبيه وهو يعلم أنَّ لا أب له إلاً الموجود وهو جده. ولا نعني
بالقرينة الحالية إلاً ما جرى هذا المجرى، ولأنَّ الأصل صيانته كلام المكالف عن
اللغو، وقد أمكن ما به يصان كلامه عنه، فتعينَ الحمل عليه.
ويحتمل العدم؛ لأنَّ اللفظ إنما يحمل عند الاطلاق على الحقيقة دون المجاز،

(١) حاشية كتاب المكاسب: ج ١، ص ٧٢.

وانتفاء المعنى الحقيقي بحسب الواقع غير كاف في العدول إلى المجاز بدون القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي، فإنه على خلاف الأصل. ولأنَّ الأصل صيانة مال الغير إلى أن يحصل السبب الناقل.

ويضعف بأنَّ ما ذكره من حال الموصي قرينة كافية في العدول إلى المجاز، فإنه لا يشترط في القرينة أن تكون أمراً قطعياً، وحينئذٍ فقد حصل السبب الناقل. نعم لو لم يكن عالماً بالحال؛ بأن اعتقد أنَّ له ولداً أو أباً ونسى الحال، فان الوصية تبطل، وهذا هو الاصح^(١).

ولهذه القاعدة مجارٍ ومصاديق عديدة في مختلف الفروع الفقهية فوق حد الاحصاء. ونكتفي بذكر هذا المقدار؛ حذراً من الاطنان.

(١) جامع المقاصد: ج ١٠، ص ٩٣ - ٩٤

قاعدة تقدم التخصيص على النسخ

من القواعد التي ذكرها الشيخ الأعظم معياراً لتقدير أحد المتعارضين على الآخر وجعلها من المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين على الآخر، قاعدة تقدم الاطلاق الأزمانى على العموم الأفرادى.

وذلك فيما إذا دار الأمر بين ظهور الخطاب في استمرار الحكم، وبين ظهور خطاب آخر مخالف له في العموم الأفرادى. ومرجع ذلك إلى الدوران بين تخصيص الخطاب الثاني بتقديم الأول، وبين نسخ الخطاب الأول بتقديم الثاني. ومرجع ذلك إلى الدوران بين التخصيص وبين النسخ.

فقد حكم الأصوليون بتقديم العموم الأزمانى وباستمرار الحكم المستفاد من أحد الخطابين المتعارضين وتخصيص العموم الأفرادى للخطاب الآخر المعارض حينئذ. وعللوا ذلك بشيوع وقوع التخصيص وندرة النسخ في الخطابات الشرعية. ولهذه القاعدة مجرى وقع الخلاف في بعض صورها، وقد سبق البحث عن ذلك في ختام البحث عن العام والخاص.

ومن هؤلاء الشيخ الأعظم الانصاري؛ حيث يظهر ذلك منه في فرائد، وإليك نص كلامه، قال: «لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام

التشريع في استمراره باستمرار الشريعة، على ظهور العام في العموم الأفرادي، ويعبر عن ذلك بأنّ التخصيص أولى من النسخ، من غير فرقٍ بين أن يكون احتمال المنسوخية في العام أو في الخاص. والمعرف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ»^(١).

وقد عرفت من ذيل كلام الشيخ تعليل تقديم التخصيص بما هو المعروف من شيوع التخصيص وندرة النسخ. وفيه إشعار بأنّ الشيخ لا يرى هذا التعليل من جانب نفسه، فلا يخلو من إشعار بتMRIضه وتضعيشه.

ولكن الذي يقتضيه التحقيق ويساعد له الاعتبار تعليل
ذلك بوجهين آخرين:

مقتضى التحقيق
في الاستدلال

أحدهما: الاستدلال باستقرار سيرة العقلاء في محاوراتهم على تقديم التخصيص عند الدوران بين دليلين؛ أحدهما يقبل التخصيص لكونه أوسع وأعمّ موضوعاً - وهو العام - دون الآخر؛ نظراً إلى كون موضوعه أضيق، وهو الخاص.

فإن القابلية المزبورة دعت العقلاء في محاوراتهم جعل الخاص قرينة كافية عن بيان المراد من العام والجمع بينهما بحمل العام عليه.

ويمكن بيان الاستدلال في المقام بتقريب آخر حاصله: أنه إذا دار الأمر في الكلامين المتعارضين بين الأخذ بكليهما مع التصرف في أحدهما وبين طرح أحدهما رأساً، قد استقرت سيرة العقلاء في محاوراتهم على الأول دون الثاني. ومن هنا يقدّمون الخاص؛ حيث إنّ تقديم العام يلزم طرح الخاص رأساً. والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ تقديم العموم الأفرادي يلزم طرح العام

(١) فرائد الأصول: ج ٤، ص ٩٣ - ٩٤

الأزمني ورفع اليد عنه رأساً بمجيء العام الأفرادي والأخذ به، بخلاف العكس حيث إنّه بتقديم العام الأزمني - بمعنى الأخذ به في عمود الزمان والالتزام باستمرار الحكم المستفاد منه - لا يلزم طرحة، بل يؤخذ الدليلان كلاهما، غاية الأمر يلزم الأخذ ببعض مدلول العام الأفرادي بتخصيصه.

ثانيهما: الاستدلال بحكم العقل.

بتقرير: أنّ العقل يستقلّ بلزوم طاعة أمر المولى ما لم يرد منه ترخيص مخالفته. والمفروض صدور الأمر من المولى في الخطاب العام الأزمني، وعدم صدور ما يدل على جواز مخالفته وطرحه. وأما العام الأفرادي لا يصلح للدلائل على طرحة؛ لأنّ المفروض عدم العلم بتأخر زمان صدوره، فيجب الأخذ بالعام الأزمني والعام الأفرادي كليهما بتخصيص الثاني بالأول.

التطبيقات الفقهية

- ١ - مسألة النكاح مع الكتابية.
- ٢ - مسألة حرمة الدم المسفوح.
- ٣ - تصحیح ونقد لکلام الشهید الصدر.

قد استدل الفقهاء بهذه القاعدة وحكموا بتقاديم
التخصيص على النسخ في فروع عديدة فقهية.

مقتضى التحقيق
في الاستدلال

منها: مسألة جواز النكاح مع الكتابية. فقد وردت فيها رواياتان^(١) وأشهرهما
- عملاً بين المتأخرین كما في الجواهر^(٢) - عدم جواز النكاح الدائم وجواز
المتعة وملك اليمين، كما صرّح بذلك في الشرایع، ووجهه في الجواهر بأن ذلك
مقتضى الجمع بين الدلائلين.

وهو الذي اختاره شیخ الطائفہ في التبیان في أحد الجمیعنین بین الآیتین
التالیین، وجمله الآخر: الحمل على الكتابیات بعد اسلامهن.^(٣)

(١) الوسائل: ب ١ و ٢ من أبواب ما يحرم بالکفر، ح ١ و ٣ . و ب ٤، ح ١ و ٢.

(٢) جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٢٨.

(٣) قال پیر: «في قوله ﴿والمحسنات من الذين اوتوا الكتاب﴾ تأویلان:
أحدھما: أن يكون المراد بذلك اللائی أسلم منھن. والمراد بقوله: والمحسنات من
المؤمنات من كنَّ في الأصل مؤمنات ولدن على الإسلام. قيل إنَّ قوماً كانوا يتحرجون ﷺ

ولكن صاحب الجواهر لم يرتضى بهذا التفصيل وحكم بجواز نكاح الكتابي مطلقاً. وعلل ذلك بما حاصله:

أنّ قوله تعالى: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ»^(١) لا إشكال في دلالته على حرمة نكاح جميع الكتابيات بعمومه، ولكن يمكن تخصيصه بقوله تعالى: «الْيَوْمَ أَجَلَ لِكُمُ الظَّلَّامَاتِ وَطَعَامَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعَامَكُمْ حَلَّ لَهُمْ وَالْمَحْصُنَاتِ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمَحْصُنَاتِ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجْوَرَهُنَّ مَحْصُنَينَ غَيْرَ مَسْفَحِينَ وَلَا مَتْخَذِي أَخْدَانَ»^(٢). وإنّ الأمر دائِرٌ بين نسخ الثانية بالأولى - كما تفيده النصوص المعتبرة - وبين تخصيص الأولى بالثانية. وأنّ الراجح هو التخصيص، بعد عدم ثبوت نسخ الثانية، كما هو التحقيق.

قال ^{بِي} - بعد الاشارة إلى التفصيل المذبور - : «لكن لاريب في دلالة قوله تعالى: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ»^(٣) على منع النكاح مطلقاً - إلى أن قال - إلا أنّ

→ من العقد على الكافرة إذا أسلمت فيبين الله بذلك أنه لا حرج في ذلك، فلذلك أفرد هن بالذكر حتى ذلك البليخي.

والثاني: أن يخصّ ذلك بنكاح المتعة أو ملك اليمين : لأنّه يجوز عندنا وطؤهن بعقد المتعة، وملك اليمين، على أنه روى أبو الجارود عن أبي جعفر عليه السلام أنّ ذلك منسوخ بقوله: «وَلَا تَنْكِحُ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنُنَّ» روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: هو منسوخ بقوله: «وَلَا تَمْسِكُوا بِعُصْمِ الْكَوَافِرِ». تفسير التبيان: ج ٣، ص ٤٤٦ .

(١) البقرة: ٢٢١.

(٢) المائدة: ٥. «قُولُهُ «وَالْمَحْصُنَاتِ مِنَ الَّذِينَ...» فَسُرَّ بِالحرائرِ مِنَ الْكَتَابِيَاتِ وَأيْضًا بِالحرائرِ مِنْهُنَّ، وَعَلَى أَيِّ حَالٍ فَإِلَيْهِنَّ الْمَحْصُنَاتِ أَخْصَّ مِنَ الْمُشْرِكَاتِ وَلَعَلَّ مِنْ أَجْلِ ذَلِكِ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ فِي كَلَامِ صَاحِبِ الْجَوَاهِرِ.

ولكن المستفاد من النصوص الدوران بين نسخ أحدهما بالأخر : لعدم دلالتها على التفسير المذبور للمحصنات.

وقوله: مصافحين غير مسافحين : يعني أعقاؤنا كحين بالطريق المشروع، غير زانين بكل فاجرة. قوله: «وَلَا مَتْخَذِي أَخْدَانَ» : أي ولا متخذي واحدة منها صديقة لنفسه يُفخر بها.

(٣) البقرة: ٢٢١.

التحقيق الجواز مطلقاً... لقوله تعالى: «والمحصنات...» إلى آخرها التي هي من سورة المائدة المشهورة في أنها محكمة لا نسخ فيها»^(١).

ثم قال - بعد الاستشهاد بذلك بنصوص من السنة والجواب عن بعض المناقشات - : «فاته لاريء في أن المراد من أهل الكتاب من ثبت منهم على الكفر دون من أسلم باتفاق المفسرين - على ما قيل - والنصول الواردة في تفسيرها، على أن العمدة للخصم الدال على أنها منسوبة، ولو لاه لكان الواجب التخصيص، وحينئذ فالأمر داير بين النسخ والتخصيص. وعلى كل حال فالمراد بالمحصنات من الذين، اللاتي لم يسلمن من الكتابيات. وقد عرفت رجحان عدم نسخها، بل قد عرفت ما يدل على أنها ناسخة»^(٢).

ولتكن مشكلةً. وذلك لما دلَّ من النصول الصحيحة بالصراحة على كون آية: «والمحصنات من الذين...»^(٣) منسوبة بقوله تعالى: «ولا تنكحوا العشركاء حتى يؤمنوا»^(٤) وبقوله تعالى: «ولا تمسكوا بعصم الكوافر»^(٥).

فمن هذه النصول ما رواه محمد بن يعقوب عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن علي بن رئاب، عن زراره بن أعين، قال: «سألت أبا جعفر^{عليه السلام} عن قوله الله عزوجل «والمحصنات من الذين أتوا الكتاب من قبلكم» فقال^{عليه السلام}: هي منسوبة بقوله تعالى: «ولا تمسكوا بعصم الكوافر»^(٦).

هذه الرواية صحيحة؛ إذ لا إشكال في رجال سندتها، بل كلهم من الثقات، بل من أجلاء الرواة. وإنها صريحة في المطلوب.

وما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن الحسن بن

(١) جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٢٨ و ٢١.

(٢) المائدة: ٣. البقرة: ٢٢١.

(٣) الوسائل: ب ١، من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١.

(٤) جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٤٢.

(٥) المائدة: ٣. المفتحة: ١٠.

(٦) المفتحة: ١٠.

الجهنم قال: قال لي أبو الحسن الرضا^{عليه السلام} يا أبا محمد ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة؟ قال: قلت: جعلت فداك وما قولي بين يديك؟ قال لتقولنَّ فانَ ذلك يعلم به قولي. قلت: لا يجوز تزويج النصرانية على مسلمة ولا غير مسلمة، قال: ولم؟ قلت: لقوله عزوجل: «ولا تنكحوا المشرفات حتى يؤمن» قال: فما تقول في هذه الآية: «والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم» قلت: فقوله: «ولا تنكحوا المشرفات» نسخت هذه الآية، فتبسم، ثم سكت^(١). هذه الرواية موثقة؛ لوقع ابن فضال في طريقها، فهي معترضة سندًا. وأما دلالةً، فهي صريحة في المطلوب.

نعم في صحيح زرارة عن أبي جعفر^{عليه السلام} - في حديث - أنه قال: إنما نزلت المائدة قبل أن يُقبض رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بشهرين أو ثلاثة^(٢). وتأييده عدّة روایات مرسلة. ولكن يمكن رفع المنافاة والتعارض بامكان تنقل الآية المذبورة عن موضعها الأصلي إلى هذه السورة، كما ادعاه علي بن إبراهيم ذلك في كثير من الآيات القرآنية كما صرخ في تفسيره بنزول آية «والمحصنات...» بعد آية «ولا تنكحوا المشرفات» وقد بحثنا عن ذلك مفصلاً في كتابنا «القواعد التفسيرية». كما يمكن رفع التعارض بحمل صحيحتي زرارة وابن الجهم على التقىة أو على الضرورة وغيره من المحامل، كما أشار إليه في الوسائل بقوله: «وهو محمول على التقىة أو الضرورة أو المستضعف أو المتعة أو الاستدامة أو نكاح الأمة، كما ذكر الشيخ وغيره»^(٣).

هذا، مع أنه غاية ما يلزم من استقرار التعارض المذبور، الدوران بين النسخ والتخصيص، فلا بد حينئذٍ من ترجيح التخصيص. وعلى فرض عدم إمكان التخصيص، لابد من الرجوع إلى سائر النصوص المجوزة عند الضرورة ومع

(١) الوسائل: كتاب النكاح أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه، ب ١، ح ٢.

(٢) الوسائل: ب ٣٨، من أبواب الوضوء، ح ٦.

(٣) الوسائل: ب ١، من أبواب ما يحرم بالكفر ذيل الحديث السابع.

الكتابيات البُلْه والمتعلقة.

هذا إجمال الكلام في المقام، وتفصيل البحث موكول إلى محله في الفقه.

مسألة حرمة
الدم المسفوح

ومنها: مسألة حرمة الدم المسفوح وحلية غيره المختلف
في بدن الحيوان المذبوح المستفاد من قوله: «قل لا أجد فيما
أوحي إليّ محظماً على طاعم يطعنه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحًا»^(١) وهو الدم الخارج
من الحيوان حال ذبحه. وغير المسفوح ما لم يخرج من الدم بالذبح، بل بقي
وتخلف في عروق الحيوان المذبوح وبدنه.

ولكن يعارضها إطلاق آية أخرى دلت على حرمة مطلق الدم، وهي قوله
تعالى: «حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير»^(٢).

والأمر دائِرٌ بين نسخ الآية الأولى والحكم بحرمة مطلق الدم، بناءً على تأخر
نزول الثانية وبين تخصيص الثانية بالأولى وإخراج الدم المسفوح والتمسك
بمفهوم الأولى في حلية غير المسفوح.

ومقتضى القاعدة تقديم التخصيص، لشيوعه ولما جرت سيرة العقلاة في
محاوراتهم، من جعل الخاص قرينةً على العام وتقديمه عليه.
ولكن قد يقال: بترجح آية التحرير؛ نظراً إلى شهرة تأخّر نزول سورة
المائدة، كما يظهر ذلك من السيد الشهيد الصدر في تقرير الوجه الرابع لاثبات
طهارة الدم المختلف؛ حيث قال:

«الرابع قوله تعالى: «قل لا أجد فيما أورثي إليّ محظماً على طاعم يطعنه إلا
أن يكون ميتة أو دماً مسفوحًا» حيث يُستدل به على اختصاص الحرمة بالدم
المسفوح، فإن فُسر ذلك بالدم الخارج حال الذبح، فالدم غير المسفوح يشمل

.٣) (٢) المائدة:

.١٤٥) (١) الانعام:

المتـلـخـفـ، حتـى بـعـد خـرـوجـهـ. وإن فـسـرـ بالـدـمـ المـنـصـبـ منـ العـرـقـ، فـيـخـتـصـ غـيرـ
الـمـسـفـوحـ بـالـمـتـلـخـفـ غـيرـ الـخـارـجـ منـ العـرـقـ. وـعـلـى كـلـاـ التـقـدـيرـيـنـ تـثـبـتـ الطـهـارـةـ
بـالـمـلـازـمـةـ.

وهـنـاكـ اـعـتـراـضـاـنـ عـلـىـ هـذـاـ اـسـتـدـلـالـ:

الـاعـتـراـضـ الـأـوـلـ - تـقـدـيمـ إـطـلـاقـ آـيـةـ التـحـرـيمـ فـيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ «ـحـرـمـتـ عـلـيـكـ
الـعـيـنةـ وـالـدـمـ وـلـحـمـ الـخـنـزـيرـ»ـ عـلـيـهـاـ؛ حـيـثـ لـاـ يـعـلـمـ بـورـودـهـاـ قـبـلـ تـلـكـ الـآـيـةـ كـيـ
تـخـصـصـ بـالـمـسـفـوحـ، إـنـ لـمـ يـد~عـ الـاطـمـئـنـانـ بـتـأـخـرـ آـيـةـ التـحـرـيمـ لـوـرـودـهـاـ فـيـ
سـوـرـةـ الـمـائـدـةـ الـتـيـ هـيـ آـخـرـ سـوـرـةـ نـزـلـتـ، وـتـلـكـ الـآـيـةـ فـيـ سـوـرـةـ الـأـنـعـامـ الـمـكـةـ،
وـمـعـ الـعـلـمـ بـتـأـخـرـ آـيـةـ التـحـرـيمـ أـوـ اـحـتمـالـ ذـلـكـ يـكـونـ الـمـتـبـعـ إـطـلـاقـهـ؛ـ فـاـنـ الـمـوـرـدـ
وـإـنـ كـانـ مـنـ مـوـارـدـ الـدـوـرـانـ بـيـنـ النـسـخـ وـرـفـعـ الـيـدـ عـنـ الـإـطـلـاقـ الـأـزـمـانـيـ فـيـ آـيـةـ
الـأـنـعـامـ، أـوـ التـخـصـيـصـ وـرـفـعـ الـيـدـ عـنـ الـإـطـلـاقـ الـأـفـرـادـيـ فـيـ آـيـةـ التـحـرـيمـ، إـلـاـ أـنـهـ
فـيـ خـصـوصـ الـمـقـامـ لـاـ يـوـجـدـ إـطـلـاقـ أـزـمـانـيـ لـآـيـةـ الـأـنـعـامـ الـمـتـقـدـمـةـ جـزـمـاـًـ أـوـ
احـتمـالـاـًـ لـأـنـهـ لـاـ تـنـفـيـ وـجـودـ حـرـامـ فـيـ الـوـاقـعـ غـيرـ مـاـ ذـكـرـ مـنـ الـعـنـاوـينـ.ـ وـإـنـماـ
تـنـفـيـ وـجـدـانـهـ فـيـ مـاـ أـوـحـىـ إـلـىـ النـبـيـ ﷺـ إـلـىـ ذـلـكـ الـحـينـ، فـلـاـ يـنـافـيـ أـنـ يـوـحـىـ إـلـيـهـ
بـعـدـ ذـلـكـ مـحـرـمـ آـخـرـ، فـلـاـ مـعـارـضـ لـإـطـلـاقـ آـيـةـ التـحـرـيمـ.ـ هـذـاـ عـلـىـ تـقـدـيرـ إـحـرـازـ
تـأـخـرـهـاـ.ـ وـأـمـاـ مـعـ الشـكـ فـيـ الـتـقـدـمـ وـالتـأـخـرـ فـيـكـونـ مـنـ مـوـارـدـ الشـكـ فـيـ وـجـودـ
الـمـخـصـصـ لـإـطـلـاقـهـ الـتـيـ يـكـونـ الـأـصـلـ فـيـهـاـ دـعـمـ الـمـخـصـصـ وـحـجـيـةـ الـعـومـ»ـ^(١)ـ.

ويـرـدـ عـلـىـ هـذـاـ عـلـمـ أـوـلـاـًـ:ـ أـنـ الـدـمـ الـمـسـفـوحـ إـذـاـ فـسـرـ
بـالـدـمـ الـخـارـجـ، يـكـونـ الـدـمـ الـمـتـلـخـفـ الـذـيـ لـمـ يـخـرـجـ بـعـدـ
مـنـ قـبـيلـ الـدـمـ غـيرـ الـمـسـفـوحـ، دـوـنـ الـمـتـلـخـفـ بـعـدـ خـرـوجـهـ؛ـ لـأـنـ الـدـمـ بـمـجـرـدـ

تصـحـيـحـ وـنـقـدـ
لـكـلـامـ الشـهـيدـ الصـدرـ

(١) شـرـحـ الـعـرـوـةـ الـوـقـتـيـ:ـ لـلـسـيـدـ الشـهـيدـ الصـدرـ:ـ جـ ٣ـ،ـ صـ ١٩٣ـ - ١٩٤ـ.

خروجه بالذبح يتصنف بالمسفوح بناءً على تفسير المسفوح بالخارج من العروق. وأما إذا فسرناه بالدم المنصب المهراق، يدخل مطلق مالم ينصب ولم يهرق من الدم بالذبح في الدم غير المسفوح، فيشمل مطلق الدم المختلف حتى بعد خروجه بالذبح؛ لاستواء الحيوان على رجله أو لأي مسانع آخر من الانصباب وهراقه الدم الخارج.

ولكن عبارة السيد الشهيد تقيد عكس ما قلناه وأظنّ أنه وقع خلط في عبارته.

وثانياً: أن عدم وجдан حرام غير المذكورات في آية سورة الأنعام إلى حين نزول آية التحرير في المائدة، وعدم منافاة ذلك لتحرير مطلق الدم من حين نزول آية التحرير، لا ينافي نسخ الآية الأولى بالثانية؛ لأنّها لو كانت متأخرة تنسخ آية الأنعام على أي حالٍ، سواء كان بالتعبير المفيد للمعنى المزبور، أم لم يكن.

وثالثاً: إنّه في ختام كلامه لم يحكم بتقديم التخصيص على النسخ عند الدوران بينهما لأجل الشك في التقدم والتأخر من الآيتين، بل حكم بتقديم النسخ. وهذا مما لم يقل به أحدٌ في المقام ومخالف لمقتضى الصناعة.

ورابعاً: كون سورة المائدة آخر سورة القرآن، أول الكلام، بل لا شاهد له من النصوص بل لا قائل بذلك نعم قال ابن واصح اليعقوبي في تاريخه: إن آية «اليوم أحملت لكم دينكم...»^(١) آخر آية نزل من القرآن^(٢) وأما سورة المائدة كلها فلم أر من قال بأنّها آخر سورة القرآن. وقد بحثنا عن ذلك في الجزء الأول من الحلقة الثانية من كتابنا «القواعد التفسيرية»، فراجع.

(٢) تاريخ اليعقوبي: ج ٢، ص ٣٥.

(١) المائدة: ٣.

حاصل التحقيق
في المقام

وحاصل الكلام: إنَّه مع الشك في التقدِّم والتأخُّر مقتضى القاعدة تقدِّم التخصيص لشيوعه في الخطابات والنصوص الشرعية؛ بحيث اشتهر بينهم: ما من عام إلَّا وقد حُصُّ. واستقرار السير العقلائية المحاورية عليه، كما قلنا.

وذلك لاستقرار سيرتهم في محاوراتهم على تقديم التخصيص عند الدوران بين ما يقبل التخصيص - وهو العام - وبين ما لا يقبله، وهو الخاص، عند ما دار الأمر بتقديم العام ونسخ الدليل الخاص وبين تقديم الدليل الخاص وتخصيص العام به.

وذلك لأنَّهم يرون الخاص قرينة على تعين المراد من العام ويرون تخصيص العام به جمعاً عرفيأً بين الدليلين والعمل بهما معاً، بخلاف النسخ. فمقتضى التحقيق في المقام تقدِّم التخصيص وجواز التمسّك باطلاق آية الأنعام. ودليل ذلك هذه القاعدة المبحوث عنها في المقام.

تحرير تعليل
الشيخ للقاعدة

قاعدة تقدم التقييد على التخصيص

ومن قواعد التقدم الدلالي تقدم التقييد على التخصيص عند الدوران بين تقييد الاطلاق وبين تخصيص العام.

وقد علل الشيخ الأعظم هذه القاعدة - بعد نفي الإشكال في تقديم التقييد على التخصيص - بأنّ انعقاد الاطلاق يبنتني على عدم بيان القيد، ولكن العام نفسه بيان ومقتضى للشمول، وذكر المخصوص من قبيل وجود المانع من تأثير المقتضي. وإذا شكنا في وجود المانع لأجل الشك في ثبوت التخصيص عند الدوران بين التقييد والتخصيص، تجري أصلية عدم وجود المانع. ولازم ذلك تحكيم العام وتقييد الاطلاق بعمومه؛ لفرض وجود المقتضي له، فيرتفع به مقتضى الاطلاق - الذي هو عدم البيان - بتحكيم العام الذي هو البيان.

وبعبارة أخرى: المطلق دليل تعليقي؛ لكونه معلقاً على عدم البيان. والعام دليل تنجزي لكونه بنفسه بياناً من غير أن يتوقف على بيان. والعمل بالتعليق يوجب طرح التنجيز عند الدوران، دون العكس.

هذا تحرير كلام الشيخ الأعظم في المقام، وإليك نص كلامه. قال ~~في~~ في

تعليق ذلك: «لأنّ الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان، والعامّ بيان، فعدم البيان للتقييد جزءٌ من مقتضى الاطلاق، والبيان للشخص مانعٌ عن اقتضاء العامّ للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل، والمفروض وجود المقتضي له، ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للإطلاق فالاطلاق دليلٌ تعليقي والعامّ دليل تنجزي، والعمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجزي؛ لتوقف موضوعه على عدمه»^(١).

ويمكن الاستدلال لذلك أيضاً بقاعدة: «ما هو بالوضع مقدّم على ما هو بالمقدّمات».

وذلك لأنّ الاطلاق يبني على مقدمات الحكمة التي منها عدم ورود دليل من الشارع على التقييد. ولكن الخطاب العام دليل شرعي يدل على العموم بالوضع وصالح لتقييد الاطلاق، فمع وجوده لا تتمّ مقدمات الحكمة. فيتبعـن بذلك الأخذ بالعموم وتقدّمه على الاطلاق.

ولا يبنيـن هذا التقدّم على أظهـرية العام، كما لا يختصـن ابـتناءـ الاطـلاق على مقدمـاتـ الحـكمـةـ بـمقـامـ تـخـاطـبـ الشـارـعـ، بلـ ذـاكـ ذاتـيـ لـلاـطـلاقـ، منـ دونـ اختـصاصـ بـحـيـنـ التـخـاطـبـ، لـكـيـ لاـ يـشـمـلـ الخـاصـ المـنـفـصـلـ.

وقد تبيـنـ بـهـذـاـ بـيـانـ عـدـمـ وـرـودـ إـشـكـالـ صـاحـبـ الـكـفـاـيـةـ؛ حيثـ نـاقـشـ فـيـ كـلـامـ الشـيـخـ - بـعـدـ نـقـلـهـ - بـقـولـهـ: «وـفـيهـ: أـنـ عـدـمـ بـيـانـ الـذـيـ هـوـ جـزـءـ الـمـقـضـيـ فـيـ مـقـدـمـاتـ الـحـكـمـةـ إـنـمـاـ هـوـ عـدـمـ بـيـانـ فـيـ مـقـامـ التـخـاطـبـ، لـإـلـىـ الـأـبـدـ. وأـغـلـبـيـةـ التـقـيـيدـ - مـعـ كـثـرـةـ التـخـصـيـصـ بـمـثـابـةـ قـدـ قـيلـ: مـاـ مـنـ عـامـ إـلـاـ وـقـدـ خـصـ - غـيرـ مـفـيدـ. وـلـابـدـ فـيـ كـلـ قـضـيـةـ مـنـ مـلـاحـظـةـ خـصـوصـيـاتـهاـ الـمـوـجـبـةـ، لـأـظـهـرـيـةـ أـحـدـهـماـ مـنـ

(١) فـرـانـدـ الـأـصـوـلـ: جـ ٤ـ، صـ ٩٦ـ.

الآخر، فتدبر»^(١).

ومن أجل ذلك لم يرتضى السيد الخوئي^(٢) باشكال صاحب الكفاية وأجاب عنه بما حاصله:

إن العام بعد كونه صالحًا للقرينية على التقييد - كما اعترف به صاحب الكفاية في بحث الواجب المشروط - لا فرق بين كونه متصلاً بالكلام وبين كونه منفصلاً، كما في المقام. غاية الأمر يكون المطلق - في مفروض الكلام - حجةً ما لم يرد العام المنفصل؛ نظراً إلى تحقق ما عُلّقت عليه حجية الاطلاق حينئذ، وهو عدم البيان. وإنما ينقلب حكم المطلق من حين ورود العام، لا من أقل الأمر. نعم يكشف وصول العام المنفصل عن عدم كون ظاهر الاطلاق مراداً جدياً من أقل الأمر لا من حين وروده. لكن الظهور منعقد للمطلق وحجته قبل وصول العام المنفصل، نظير حجية الأصول العملية قبل الوصول إلى الأمارات. وهذا بخلاف العام المتصل فإنه مانع عن انعقاد الظهور للمطلق.

وجوابه عن إشكال صاحب الكفاية متين، ولكنه لم يتعرض للجواب عن إشكال لابدية ملاحظة الخصوصية الموجبة لأظهريه أحد الدليلين في كل قضية بخصوصها، إلا أنك قد عرفت جوابه متأخراً، من عدم ابتناء التقدم الدلالي في مفروض الكلام على أظهريه أحد الدليلين عن الآخر، بل إنما هو من قبيل الدوران بين غير المقتضي وبين المقتضي، أو بين البيان وبين عدم البيان، كما عرفت. ومن هنا ليس تعارض المطلق والعام من قبيل تعارض العام والخاص، بل من قبيل تعارض المطلق والمقييد كما أشار إليه السيد الإمام الراحل^(٣) إذ المقتضي لشمول العام غير متعلق على عدم البيان؛ لأنَّه بنفسه بيان وهذا بخلاف المطلق.

(١) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٤٠٤.

(٢) الرسائل: ج ٢، ص ٢٢.

(٣) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٣٧٧.

ومن هنا يكون تقديم الخاص على العام من باب تقديم الأظهر على الظاهر، بخلاف تقديم المقيد على المطلقاً. وإن للسيد الإمام الراحل بياناً نافعاً في وجود تقديم العام في مفروض الكلام، فليراجع^(١). والأمر سهل واضح لا يحتاج إلى الإطناب أكثر من ذلك.

(١) الرسائل: ج ٢، ص ٢٢ - ٢٥

التطبيقات الفقهية

- ١ - حكم إحياء الأرض المملوكة.
- ٢ - حكم خرء الطير الجلآل.
- ٣ - طهارة الفرش بنفود ماء المطر.
- ٤ - حكم الحبس على الأدمي إذا قصد به القربة.

هذه القاعدة تجري في فروع عديدة من مختلف أبواب الفقه. وقد وقع النقض والابرام بين الفقهاء في موارد جريانها وصحة الاستدلال بها في كثير من الفروع الفقهية.

فمن هذه الفروع: مسألة إحياء الأرض - المملوكة للغير بالاحياء - بعد خرابها ومواتها ثانية. فوقع الكلام في

حكم إحياء
الأرض المملوكة

بقائهما في ملك المحبي الأول أو دخولها في ملك المحبي الثاني بالاحياء.
واستدلّ لملكية الأرض للمحبي الأول بظهور قوله عليه السلام: «من أحيَا أرضاً مواتاً فهي له»^(١) في الملكية الدائمة غير الموقّتة سواءً عرض عليها الخربان بعد إحيائها،

(١) وهو قول أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام في صحيح عبد الرحمن ووزارة. راجع وسائل الشيعة: ب ١، من أبواب إحياء الموات، ح ٥ و ٦.

أم لا. ومع إطلاق الملكية الثابتة للمحيي الأول لا مجال لشمول عموم الموصول للمحيي الثاني؛ نظراً إلى كون الأرض ذات مالك حتى بعد خرابها. ولا يجوز تملك ملك الغير إلا بناقل شرعي -غير الأحياء- من مصاديق التجارة عن تراضٍ. وأشكُل على ذلك تمسكاً بهذه القاعدة، بتقرير: أنَّ الأمر دائِر بين الأخذ باطلاق الملكية وتخصيص عموم الموصول بالمحبي الأول والحكم بابقاء ملكية الأرض له حتى بعد خرابها.

وبين الأخذ بعموم الموصول وتقدير إطلاق الملكية بما قبل عروض الضرر والموتان والحكم بانتفاء مالكيَّة الأول بعروض الضرر والموتان وبدخولها في ملكية المحبي الثاني. وحاصل الكلام يدور الأمر بين التقيد والتخصيص. ومقتضى القاعدة تقدُّم التقيد والحكم بكون الأرض بعد خرابها للمحبي الثاني.

وقد أجاب المحقق الاصفهاني عن هذا الإشكال :

أولاً: بمنع كلية قاعدة تقدُّم التقيد على التخصيص، بل إنما المسلم جريانها في كلامين لأحدهما الإطلاق وللآخر العموم، لا في كلام واحد مثل المقام. وثانياً: بأنَّ في تقدُّم كلٌّ من التقيد والتخصيص على الآخر إنما يتبع ما هو الأظهر وهو يختلف باختلاف المقامات من حيث قوَّة ظهور أحد هما وضعف الآخر. قال في الجواب عن الإشكال المزبور -بعد نقله بعنوان ثاني الاشكاليين في المقام- : «وأما الجواب عن الثاني فبأنَّ التقيد على التخصيص ليس على كلية، بل يتبع المقامات من حيث قوَّة الظهور الوضعي والظهور الإطلاقي، مع أنَّ المسلم منه ما إذا كاتنا في كلامين قد استقرَ ظهور كلِّ منها وكشفيتها النوعية عن المراد الجدي، وأمّا في كلام واحد فلا؛ حيث لا يستقرُ الظهور والكشف النوعي لمجموع الكلام عن المراد إلا بتمامية الكلام، والظاهر -من حيث كون عموم الموصول تابعاً لمدخله بمتعلقاته سعةً وضيقاً -أنَّ العام

لا مورد له إلا المحيي الأول الذي يملك الأرض ملكية مطلقة غير موقته»^(١).

منها: مسألة نجاسة حُرء الطير الجلال؛ حيث يدور الأمر فيها بين إطلاقات طهارة حُرء الطير؛ حيث تشمل باطلاقها

حكم خرء
الطير الجلال

الجلل وغيره، وبين عموم نجاسة حُرء الجلال الشاملة للطير الجلال. فيدور الأمر بين تقيد المطلقات والحكم بنجاسة حُرء الطير الجلال وبين تخصيص العموم المزبور والحكم بتطهارة حُرءه.

فقد تمسك الفقيه الهمданى بهذه القاعدة وحكم بتقدّم التقيد ونجاسة حُرء الطير الجلال؛ حيث قال:

«إن استفادة طهارة حُرء الطير الذي عرض له وصف الجلال من عموم المؤثقة النافية للباس عن حُرء كل طير، إنما هي بأصله الإطلاق؛ لأنَّ الطير في حالي الجلل وعدمه مصدق واحدٌ لهذا العام. وأما استفادة نجاسته من عمومات النجاسة بأصله العموم؛ حيث إنَّه بعرض وصف الجلال له يعرض له وصف الحرمة، فيندرج في موضوع العمومات - ولم يكن داخلاً قبله؛ لكونه قبل الاتصال محلًا - فيدور الأمر بين التقيد والتخصيص. والأول أهون»^(٢).

ومنها: مسألة طهارة الثوب أو الفرش النجس بتناول قطر المطر عليه وتنفوذه في جميع أجزائه، من غير احتياج إلى

طهارة الفرش
بنفوذ ماء المطر

العصر أو تعدده، كما أفتى به السيد اليزدي في العروة^(٣) ووافقه المحشون.

(١) حاشية المكاسب، للمحقق الاصفهاني: ج ٣، ص ٣٠ - ٣١.

(٢) مصباح الفقيه /طبع القديم: ج ١، القسم الثاني: ص ٥١٩.

(٣) العروة الوثقى: المحشى / طبع المكتبة الاسلامية: ج ١، ص ٣٩.

وقد وردت في المسألة طائفتان من النصوص.

إحداهما: النصوص الدالة على طهارة كل شيء رأه المطر.

ثانيهما: ما دلّ من النصوص على اعتبار العصر في تطهير ما يقبل العصر

بالماء.

وتتعارض الطائفتان في الثوب والفرش الذي تقاطر عليه المطر من غير عصر. فيدل دليل اشتراط العصر على عدم حصول الطهارة، ولكن يدلّ دليل مطهرية ماء المطر على طهارته.

وقد يستدلّ لتقديم نصوص مطهرية ماء المطر؛ بأنها إنما دلت على طهارة كلّ ما رأه المطر بالعموم. ولكن نصوص اشتراط العصر إنّما تشمل المقام بالاطلاق.

ومقتضى القاعدة -المبحث عنها -تقديم العموم.

وقد أشار إلى ذلك السيد الشهيد الصدر بقوله: «إنه بعد فرض الاطلاق في كل من دليلي اشتراط العصر ومطهرية ماء المطر، ما هو علاج التعارض؟. قد يقال بتقديم اطلاق دليل مطهرية ماء المطر لوجهين: أحدهما: إن دليل المطهرية بالعموم لمكان قوله: كل شيء رأه ماء المطر فقد طهر، ودليل الاشتراط شموله لماء المطر بالاطلاق، فيقدم العموم على الاطلاق»^(١).

ولكن يرد على الاستدلال بهذه القاعدة في المقام إشكال صغروي. حاصله: أنّ شمول نصوص مطهرية ماء المطر لطهارة ما رأه المطر من حين روئية المطر وإصابته أو بعد انفصال الغسالة عنه، إنّما هو بالاطلاق. اللهم إلا أن يكون إطلاقه آبياً عن التقييد عرفاً. بلحظ أخذ عنوان الرؤية موضوعاً للمطهرية.

(١) شرح العروة الوثقى / للشهيد الصدر: ج ٢، ص ٢١.

وقد أشار إلى هذا الإشكال السيد الشهيد الصدر بقوله: «يرد عليه: أنَّ العموم إنما هو بلحاظ الأفراد، وأما كون الطهارة ثابتة لما رأه ماء المطر من حين الرؤية أو بعد انفصال ماء الغسالة فهذا لا يرتبط بالعموم الأفرادي الذي هو مفاد «كل شيء» وإنما يرتبط بالاطلاق الأحوالى الذي يقتضي ثبوت الطهارة في تمام الأحوال من حين الرؤية، نعم يمكن أن يقال: إنَّ جعل الرؤية نفسها موضوعاً للحكم بالمطهرية يعتبر لساناً عرفياً للتعبير عن عدم الاحتياج إلى أيٍ مؤونة إضافية، فيكون نفي الشروط الزائدة مدلولاً عرفياً لمثل هذا اللسان، ومقصوداً بالافادة بنفسه، ولهذا نرى أنَّ لسان: «كل شيء رأه ماء المطر فقد طهر» لا يقبل تقييد الطهارة: بما بعد العصر. وهذا بيان لو تم لا يتوقف على ورود أداة العموم في هذا اللسان؛ لأنَّ مرجعه إلى التمسك بظهور عنوان الرؤية في نفي سائر العنايات الزائدة»^(١).

ويمكن التمثيل لتطبيق هذه القاعدة: بالحبس على الآدمي إذا قُصد به القرابة.

حكم الحبس
على الآدمي
إذا قصد به القرابة

وذلك لأنَّ قوله عليه السلام: «ما كان له فلا رجعة فيه»^(٢) يشمل المورد المذكور بالعموم ويدل على عدم جواز الرجوع فيه.

ولكن قوله عليه السلام: «قضى أمير المؤمنين عليه برد الحبس وإنفاذ المواريث»^(٣) يشتمل مفروض الكلام بالاطلاق الأحوالى.

وذلك لأنَّ قصد القرابة من حالات المالك الحابس. فالدوران حينئذٍ بين الاطلاق والعموم. فتدخل هذه المسألة في القاعدة المبحوث عنها في المقام.

(١) شرح العروة الوثقى / للشهيد الصدر: ج ٢، ص ٢١ - ٢٢.

(٢) الوسائل: ب ١١، من أحكام الوقوف، ح ١. (٣) الوسائل: ب ٥، من أحكام السكتى، ح ١.

ومقتضاها تقديم العموم وتقيد الاطلاق المزبور بالعموم. والنتيجة الحكم بعدم جواز الرجوع في الحبس على الآدمي إذا كان بقصد القرابة.
اللَّهُمَّ إِنْ يَقُولَ بِانْصَارَافِ عَمُومِ قَوْلِهِ: «مَا كَانَ اللَّهُ لَأَرْجِعَهُ فِيهِ» عَنْ مُثْلِ الْحَبْسِ
عَلَى الْآدَمِيِّ وَالْهَبَةِ، مَا مَا لَمْ يَؤْخُذْ قَصْدَ الْقَرَبَةِ فِي عَنْوَانِهِ، وَظَهُورُهُ فِي مَا أَخْذَ
قصْدَ الْقَرَبَةِ فِي عَنْوَانِهِ مُثْلَ الصَّدَقَةِ وَالْوَقْفِ، كَمَا يَشَهِّدُ لِذَلِكَ تَطْبِيقُ الْإِمَامِ
الْكَبِيرِ الْمَزْبُورَةُ عَلَى الصَّدَقَةِ، بِقَوْلِهِ: «إِنَّمَا الصَّدَقَةُ لِلَّهِ»^(١).

(١) الوسائل: ب ١١، من أبواب الوقوف والصدقات، ح ١.

تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي

- ١ - تقرير الوجه الأول من استدلال الثنائي.
- ٢ - مناقشة السيد الخوئي ونقد كلامه.
- ٣ - تقرير الوجه الثاني.
- ٤ - مناقشة السيد الخوئي ونقد كلامه.

المعروف بين الأصوليين تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي إذا دار الأمر بينهما، فيما إذا كانت النسبة بينهما العموم والخصوص من وجهه كقوله: «لاتكرم الفاسق» وقوله: «أكرم عالماً». ومن اختار ذلك المحقق الثنائي. وقد ذكر لذلك وجهاً، على ما قررته تلميذه السيد الخوئي^(١).

ربغ للوجه الأول: إن الحكم في الاطلاق الشمولي يتعلّق بالطبيعة السارية، وثبتت لجميع أفراد الطبيعي، وينحل فيه الحكم إلى أحكام متعددة بحسب تعدد الأفراد. وهذا بخلاف الاطلاق البدلي. فإنه لا يفيد إلا حكماً واحداً متعلقاً بصرف وجود الطبيعة. غاية الأمر أنه يصح للمكلف في مقام الامتثال تطبيق صرف طبيعة المتعلق على أي فرد شاء، ولو من غير مادة الاجتماع - وهو معنى الاطلاق البدلي.

تقرير الوجه الأول
من استدلال الثنائي

(١) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٣٧٨

وعليه تقديم الاطلاق البديلي يوجب رفع اليد عن الحكم المستفاد من الاطلاق الشمولي، الثابت في محل الاجتماع. وهذا بخلاف تقديم الاطلاق الشمولي؛ إذ الحكم الواحد المستفاد من الاطلاق البديلي قابل للعمل والامتثال باتيان فرد، ولو في ضمن غير مادة الاجتماع. فلا يوجب العمل بالاطلاق الشمولي في مادة الاجتماع رفع اليد عن الاطلاق البديلي.

وحاصل الكلام: أن تقديم الاطلاق البديلي يوجب طرح الاطلاق الشمولي، دون العكس؛ نظراً إلى كون الاطلاق الشمولي شاملاً لجميع أفراد الحكم بالاستغرار، حتى الثابت منه في محل الاجتماع، بخلاف الاطلاق البديلي. مثال ذلك أنه لو ورد «أكرم عالماً» و «لاتكرم الفاسق» فلو قدمنا الاطلاق البديلي في «أكرم عالماً»، يلزم رفع اليد عن الاطلاق الشمولي المستفاد من «لاتكرم الفاسق» في مادة الاجتماع - وهي العالم الفاسق - بخلاف ما لو قدمنا الاطلاق الشمولي؛ حيث لا يكون تقديمـه - بترك إكرام جميع أفراد العالم الفاسق - موجباً لرفع اليد عن الاطلاق البديلي؛ إذ العمل بالحكم المستفاد منه وامتثالـه حاصل باكرامـ العالمـ غيرـ الفاسـقـ، كما لا يخفـيـ.

مناقشة السيد الخوئي
ونقد كلامه

هذا تحرير كلام المحقق النائيني في تقرير هذا الوجه.
وقد أشكل عليه تأميمـهـ السيدـ الخـوـئـيـ -ـ بعدـ تـقـرـيرـهـ -

أولاً: بأنـ هذاـ الـوجهـ مجرـدـ استـحسـانـ؛ـ إذـ المـيزـانـ فيـ التـقـدـيمـ كـوـنـ أحدـ الدـلـلـيـنـ قـرـيـنـيـةـ عـرـفـيـةـ عـلـىـ المرـادـ مـنـ الآـخـرـ.ـ وـإـنـ الـاطـلـاقـانــ الشـمـولـيـ وـالـبـدـلـيــ فـيـ مـرـتـبـةـ وـاحـدةـ مـنـ حـيـثـ قـوـةـ الدـلـالـةـ.ـ وـمـجـرـدـ كـوـنـ العـمـلـ بـأـحـدـهـماـ مـوـجـبـاـ لـرـفـعـ الـيدـ عـنـ الآـخـرـ لـايـصـلـحـ لـقـرـيـنـيـةـ عـلـىـ التـقـدـيمـ عـرـفـاـ،ـ فـلـاـ يـحـصـلـ بـذـلـكـ مـلـاـكـ الجـمـعـ عـرـفـيـ ولاـ مـعيـارـ التـقـدـمـ الدـلـالـيـ.

وفيه: أنـ أـهـلـ الـعـرـفـ لـاـ يـشـكـوـنـ فـيـ قـرـيـنـيـةـ ذـلـكـ عـلـىـ تـقـدـيمـ مـاـ لـاـ يـوجـبـ الـعـمـلـ

به طرح الدليل الآخر. فهذه الكبرى مما لا ينبغي التشكيك فيها. وإنما الكلام في الصغرى، كما يأتي في التالي.

وثانياً: بأنّ تقديم الاطلاق الشمولي أيضاً يوجب رفع اليد عن بعض مدلول الاطلاق البديلي؛ لأنّ مدلوله في المثال جواز إكرام أيّ فرد من أفراد العالم ولو كان فاسقاً. ومعنى ذلك الترخيص في تطبيق طبيعة متعلق الأمر على أيّ فرد من أفراد الطبيعة وهذا الترخيص شائع في جميع أفراد طبيعي المتعلق ومتصل بالمطلق على نحو الشمال.

وهذا الترخيص حكم مستفاد من الاطلاقات البديلي وقد رفعتا اليد عنه وخالفناه في مادة الاجتماع بتقديم الاطلاق الشمولي.

وفيه: أنّ غاية ما يلزم من تقديم الاطلاق الشمولي رفع اليد عن بعض مدلول الاطلاق البديلي، وهو الترخيص في تطبيق طبيعي متعلق الحكم على صنف من أفراده، وهو في المثال العالم الفاسق. وأما الصنف الآخر - وهو العالم العادل في المثال - فجواز تطبيق الطبيعي على أيّ فرد منه باق على حاله كما كان. ومن هنا بتقديم الاطلاق الشمولي لا تنقض البديلية ولا تنتفي رأساً، نظراً إلى تتحققها باكرام أيّ فرد من أفراد العالم غير الفاسق في المثال. وهذا بخلاف تقديم البديلي؛ لاستلزمـه نقض الشمولي؛ نظراً إلى انتقادـ الشمـولـ وانتفاءـ حـقـيقـتـهـ باخراجـ فـردـ منـ الأـفـرادـ المشـمـولـينـ.

ومن هنا لا يمكن العمل بالاطلاق الشمولي بتقديم العملي، دون العكس؛ لأنّ العمل بالاطلاق البديلي بعد تقديم الاطلاق الشمولي بمكان من الامكان. وذلك بتطبيق طبيعي متعلق الحكم على أيّ فرد من أفراده في غير مادة الاجتماع. ومن أجل ذلك يمكن العمل بالاطلاقيـنـ معاً - ولو في بعض مدلولـ أحدهـماـ. بتقديمـ الـاطـلاقـ الشـمـوليـ، وهذاـ بـخـلـافـ تـقـدـيمـ البـدـليـ؛ حيثـ لاـ يـمـكـنـ الـعـلـمـ بـالـاطـلاقـ الشـمـوليـ أـصـلـاًـ؛ لماـ قـلـناـهـ مـنـ اـنـتـقـاضـ مـاـهـيـةـ الشـمـولـ الـاسـتـغـرـاقـيـ

ومخالفة الخطاب المطلق الشمولي بذلك. وكون الاطلاقين كليهما مبتنياً على مقدمات الحكمة لا يمنع التقديم المذبور؛ حيث لا ينافي الفرق المذكور بينهما.

تقرير
الوجه الثاني

الوجه الثاني: إن الاطلاق البدللي يحتاج في إثباته إلى مقدمة زائدة عن مقدمات الحكمة، وهي إحراز كون أفراد متساوية الأقدام في تحصيل الغرض، بخلاف المطلق الشمولي؛ فاذا قال: «يحرم القتل» لا فرق بين قتل النبي وغيره مما لا يتساوى معه. فالاطلاق البدللي يتوقف في جريانه على إحراز تساوي أفراده، ولكن الاطلاق الشمولي لا يتوقف في جريانه على ذلك، فهو يجري وبجريانه يمنع من إحراز تساوي أفراد البدللي. وذلك لأن الشمول بذاته يقتضي تساوي الأفراد المشمولين من حيث الشمول.

مناقشة
السيد الخوئي
ونقد كلامه

وناقش فيه السيد الخوئي: بأن تساوي أفراد يمكن إحرازه بنفس جريان الاطلاق البدللي؛ إذ لو كان بعض الأفراد وافياً بالغرض دون بعض لكان عليه البيان. وكلامه متين.

ولكنه مناقشة صغورية والإشكال في أصل الكбри؛ إذ إحراز تساوي أقدام أفراد البدللي في جريان الاطلاق، لا دليل على اعتباره، إلا أن يصل إلينا ما يدل على خلاف ذلك من جانب الشارع بدليل خاص، بل ظاهر الأمر في مثل: «أكرم عالماً» يدل بالدلالة اللغوية الوضعية على طلب فرد واحد لابعينه. ومن لا فرق بين الاطلاق البدللي والاطلاق الشمولي؛ إذ كما يستفاد الاطلاق الشمولي من تعلق النهي بالمفرد المحتلى باللام باقتضاء طبع النهي، نظراً إلى تحقق مخالفته ببيان فرد واحد، كذلك يُستفاد الاطلاق البدللي من تعلق الأمر بالنكرة. وكما أن النكرة في سياق النفي أو النهي يفيد الاستغرار وضعاً، فكذلك النكرة في سياق اللاحثات يفيد الواحد لا بعينه وضعاً. والواحد لا بعينه لا معنى له، إلا بعد تساوي

اقدام افراد الطبيعة بالنسبة إليه، وإلا ينقلب إلى الواحد بعینه.
وعليه فتساوي افراد الطبيعة في تعلق الأمر بالمطلق البدلي مدلول وضعيف
للفظ الخطاب، وإنما المستفاد من الاطلاق شیوعه وسريانه على نحو البدالية في
جميع افراد الطبيعة. وبقيام الدليل المقيد يمكن تقييد الاطلاق البدلي وتخصيص
الواحد لابعینه بصنف من افراد الطبیعی كعنوان العالم العادل في المثال
المزبور.

ولكن مالم يرد من الشارع قيد يقتضي الاطلاق سريان البدالية في جميع
أفراد الطبيعة في مثل «أكرم عالماً»؛ حيث إنّ هذا الأمر كما يسقط باكرام النبي
أو الوصي بعنوان العالم، كذلك يسقط باكرام غيرهما من العلماء، بلا فرق في
امتثال الأمر المزبور، إلا أن يرد دليل من الشارع بالخصوص يدل على عدم
جواز الاكتفاء باكرام غير النبي والوصي من سائر العلماء، ولكن مقتضى
الاطلاق البدلي حصول امتثال الأمر المزبور باكرام مطلق العالم من غير فرق
بين العلماء في الدرجات.

ونذكر المحقق المزبور وجهاً ثالثاً^(١)، لكنه يرجع إلى الوجه الأقل مع
اختلاف التعبير فلا حاجة إلى ذكره.

قد تحصل من جميع ما ذكرناه أنَّ الذي يقتضيه التأمل
في الارتكاز العرفي، تقديم الاطلاق الشمولي على
الاطلاق البدلي؛ نظراً إلى لزوم طرح الخطاب المطلق الشمولي من تقديم البدلي،
دون العكس، بل بتقديم المطلق الشمولي يُعمل بكل الخطابين.

مقتضى التحقيق
في المقام

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٣٨٠.

وقد يتوجه إمكان الجمع في مثل المقام بحمل النهي - الوارد في الاطلاق الشمولي - على الكراهة في موارد شمول الاطلاق البديلي حسب مقتضى الذوق العرفي؛ إذ الأمر فيه صريح في الجوان، فيؤخذ به في محل الاجتماع ويحمل النهي فيه على الكراهة. ففي المثال يحكم بكرامة إكراام العالم الفاسق. وأما في موضع الاستفراق يؤخذ بظاهر الدليلين من غير حمل فيحکم بوجوب إكراام العالم العادل وحرمة الفاسق غير العالم.

وفيه: أنه ما دام أمكن الجمع العرفي بحسب الموضوع أو المتعلق لا يُقدم أهل المحاجة على رفع اليد عن ظاهر الخطاب - كما في المقام - برفع اليد عن ظاهر صيغة النهي في التحرير.

ولا يخفى أنه لا فرق بين كون الاطلاق الشمولي بصيغة النهي، كما في المثال المذبور وبين كونه بصيغة الأمر كالتعارض الواقع بين قوله: «أكرم العالم» وبين قوله: «أهن فاسقاً». ولكنه بناءً على عدم كون المفرد المحلّي باللام من صيغ العموم، بل من قبيل الاطلاق الشمولي الاستغرافي. كما سبق البحث عن ذلك مفصلاً في مباحث المطلق والمقيّد.

وهاهنا بقية نكتة وهي أن دلالة النكرة في سياق الإثبات على البدلية هل تكون بالوضع كدلالة النكرة في سياق النفي أو النهي؟ والتحقيق أنه بناءً على وضع هيئة الجمل لمداليلها، كما هو الحق، لا إشكال في كون دلالتهما كليهما بالوضع، فيكون الأول من العام البديلي والثاني من العام الشمولي.

نعم لا وضع لتعلق الأمر بالطبيعي للبدلية وإنما الاطلاق البديلي ثابت بحكم العقل وإدراكه حصول غرض المولى وسقوط أمره باتيان فرد من الطبيعي المتعلق للأمر واستكشافه كون صرف وجود الطبيعي هو المأموري.

التطبيقات الفقهية

- ١ - الصلاة في المكان المغصوب.
 - ٢ - حكم الصوم في اليوم الثالث عشر لمن كان بمنى.
 - ٣ - مسألة بطلان الصلاة في الساتر المغصوب.
- هذه القاعدة تجري في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه.
ومن أهم هذه الموارد وأكثرها فروعاً مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ إذ اطلاق
النهي شمولي وإطلاق الأمر بدلي.

وقد تعرّض المحقق النائيني ^{رحمه الله} لذلك في مسألة الصلاة
في المكان المغصوب في الفقه.

مقتضى التحقيق
في المقام

وحاصله: إنّه في فرض وجود المندوحة وتمكن المكلّف من الصلاة في
غير المكان المغصوب، وقع الكلام في أنّه هل يكون الأمر بالصلاحة والنهي عن
الغصب كلاماً فعليّن؟ أو لا يكون إلا أحدهما؟

فإن قلنا بالامتناع من جهة استحالة صدورهما في عالم التشريع ومقام
تعلق إرادة المولى بهما، يكون من باب التعارض. ولكن لو قلنا بالامتناع من جهة
استحالة تعلق قدرة المكلّف بهما معاً وعدم تمكّنه من امتثالهما معاً، يكون من
باب التزاحم.

وأما بناءً على الامتناع من جهة التعارض - كما هو التحقيق - فقد حكموا بتقدّم النهي. وعللوا بذلك بأنّ إطلاق النهي شمولي وإطلاق الأمر بدلّي، وأنّ الإطلاق الشمولي مقدم على الإطلاق البدلّي.

وإنما قلنا في فرض وجود المندوحة؛ لأنّ في فرض عدمها تكون الصلاة اضطرارية ولما لا تسقط بحال تمنع عن فعليّة حرمة الغصب؛ لأنّ الضرورات تبيّن المحظورات.

وقد أجاد المحقق المزبور في بيان ذلك؛ حيث - بعد الاشارة إلى جهتي التشريع والامتثال - قال: يقع الكلام في الجهة الثانية من اعتبار المندوحة، وأنّه عند المندوحة وقدره المكّلّف على الصلاة في غير المغصوب، هل يكون مورد التصادق مأموراً به ومنهياً عنه بالفعل، أو لا يكون إلا أحدهما؟ فان قلنا بالامتناع من الجهة الأولى، وسرأية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر، فيكون مسألة اجتماع الأمر والنهي من صغيريات باب التعارض، ولارتبط له بباب التزاحم، فان الضابط في باب التعارض هو امتناع صدور الحكمين ثبوتاً وفي عالم التشريع وتعلق إرادة المولى، من دون أن يكون لقدرة المكّلّف وعدم قدرته دخل في ذلك، والامتناع من الجهة الأولى إنّما يكون في عالم الثبوت والتشريع؛ حيث يستحيل أن يأمر المولى بعين ما ينهى عنه، وتعلق كلّ من إرادة الفعل والترك بالنسبة إلى شيء واحد، سواء كان هناك مكّلّف أو لم يكن، قدر المكّلّف على الجمع بينهما أو لم يقدر، كما هو واضح.

وحيثئذٍ لو بنينا على الامتناع من الجهة الأولى، وقدمنا في مقام التعارض جانب النهي كما لا محيد عنه، لما تقدّمت الاشارة إليه من أنّ الإطلاق الشمولي الذي هو مفاد النهي مقدم في مقام التعارض على الإطلاق البدلّي الذي هو مفاد الأمر... تكون المسألة من صغيريات النهي عن العبادة»^(١).

(١) كتاب الصلاة / تقرير بحث النائيني للكاظمي: ج ١، ص ٢٧٠.

حكم الصوم في
اليوم الثالث عشر
لمن كان بمنى

ومنها: مسألة: من وجب عليه صوم ثلاثة أيام في الحج
ولم يتمكّن من الصوم في اليوم السابع والثامن وأخر
الثلاثة كلهما إلى بعد أيام التشريق وبعد رجوعه من
منى، كما نسبه السيد الخوئي^(١) إلى المعروف المشهور ومال إليه في الجواهر^(٢).
فقد وقع الكلام حينئذٍ في جواز الصوم في اليوم الثالث عشر لمن كان بمنى
ولم يرجع بعد؛ إذ لا كلام في جواز صومه لمن رجع من منى.

فدللت طائفة من النصوص بالاطلاق على جواز صوم اليوم الثالث عشر
حتى لمن كان بمنى ولم يرجع بعد. مثل صحيح رفاعة وعبد الرحمن^(٣).

ودللت طائفة أخرى من النصوص على عدم جواز صوم اليوم الثالث عشر
بعmom نهيها عن الصوم في أيام منى^(٤). ومقتضى القاعدة تقدّم العموم على
الاطلاق؛ نظراً إلى تقدّم ما هو بالوضع على ما هو بالمقضيات.

وقد يقال: إن دلالة كلتا الطائفتين بالاطلاق، إلا أنّ اطلاق النصوص الناهية
شمولي وإطلاق النصوص المجوزة بدللي. وبناءً على تقدّم الاطلاق الشمولي
على الاطلاق البديلي، تقدّم النصوص الناهية ويجعل بعدم جواز الصوم في
اليوم الثالث عشر لمن كان بمنى.

وقد أجاد السيد الخوئي في تحرير المسألة ومقتضى القاعدة. وإليك نصّ

كلامه:

«توضيّح ذلك: إنّ إذا قلنا بأنّ دلالة صحيحة معاوية بن عمار وصحيحة

(١) المعتمد في شرح المناك للسيد الخوئي: كتاب الحج، ج ٥، ص ٢٦٣.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٩، ص ١٧٢ - ١٧٦.

(٣) الوسائل: ب ٥١، من أبواب الذبح، ح ٤، والتهذيب: ج ٥، ص ٢٣٢.

(٤) الوسائل: ب ٢، من أبواب الصوم المحرام.

رفاعة على جواز صوم اليوم الثالث عشر بالنسبة إلى الصوم في منى ومكة بالاطلاق ودلالة الروايات النافية عن الصوم أيام منى بالعموم الوضعي واللازم تقديم العموم الوضعي على الاطلاق، فالنتيجة أن صوم اليوم الثالث عشر ممنوع إذا كان بمعنى.

وأما إذا كان في غير منى فيجوز صومه. وإن قلنا بأن دلالة تلك الروايات النافية عن صيام أيام منى ليست بالعموم الوضعي وإنما هو بالعموم الاستغراقي وهو بالاطلاق أيضاً ولكن يقدم على العموم البديلي، فالنتيجة واحدة؛ فإن إطلاق ما دلّ على صيام اليوم الثالث بالنسبة إلى مكة ومنى على البدل، ولكن النهي عن صيام أيام التشريق وأيام منى على نحو العموم الاستغراقي ويقدم على البديلي. فالنتيجة عدم جواز صيام الثالث عشر إذا كان بمعنى.

وإن قلنا بأن العموم الاستغراقي لا وجه لتقديمه على البديلي؛ لأن كلامهما يحتاج إلى مقدمات الحكم، فقهرأ يتحقق التعارض ويتساقطان، والمرجع العمومات النافية عن صيام ثلاثة أيام كما في روايات بديل^(١) وندائه من قبل النبي ﷺ بأن لا يصوموا أيام منى فإنها أيام أكل وشرب^(٢). قوله «صيام ثلاثة أيام» أي أيام التشريق بمعنى. وقوله: «روايات بديل...» بديل اسم الراوي - وهو بديل بن ورقاء الخزائني - وقد أمره النبي ﷺ بأن ينادي الناس: أن لا يصوموا أيام التشريق بمعنى؛ فإنها أيام أكل وشرب.^(٣)

(١) الوسائل: ب ٢، من أبواب الصوم المحرّم.

(٢) المعتمد في شرح المنساك للسيد الخوئي / كتاب الحج: ج ٥، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٣) في صحيح حمّاد، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام : يقول: قال أبي عليه السلام : قال علي عليه السلام : بعث رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه بديل بن ورقاء الخزائني على جمل أورق أيام منى، فقال: تنادي في الناس: ألا لا تصوموا؛ فإنها أيام أكل وشرب. الوسائل: ب ٢، من أبواب الصوم المحرّم، ح ١٠، قوله جَمِيل أورق؛ أي جميل حسن لونه سواد إلى بياض.

مسألة بطلان الصلاة
في الساتر المغصوب

ومنها: مسألة بطلان الصلاة في الساتر المغصوب.
فإنّ في هذه المسألة - مضافاً إلى الاجماع القائم على

بطلان الصلاة في الساتر المغصوب - قد يتمسّك بهذه القاعدة؛ بتقرير تقديم جانب النهي في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع؛ حيث إنّ اطلاق النهي في النصوص النهائية عن الصلاة في الساتر المغصوب شمولي، ولكن اطلاق الأمر بالصلاحة بدلي، والإطلاق الشمولي مقدم على الاطلاق البديلي. ومقتضى ذلك الحكم ببطلان الصلاة في الساتر المغصوب.

ولكن ناقش في ذلك المحقق الثنائي يقوله: «إنّ ما هو الواجب والشرط في الصلاة هو الستر بمعناه الاسمي المصدري وهو الاضافة اللاحقة للصلاحة من جهة الستر، والاثر الحاصل من التستر وهو كون الشخص مستوراً، وما هو المنهي عنه هو الستر بمعناه المصدري، وهو التستر واللبس الذي يتحقق الغصب به، فلا يندرج التستر بالمغصوب لا في باب النهي عن العبادة، ولا في باب اجتماع الأمر والنهي، لأنّ النهي تعلق بأمرٍ خارج عمّا هو الشرط في الصلاة، فلا الشرط منهٌ عنه، ولا هو متّحد مع النهي عنه»^(١).

وفيه: إنّ الانفكاك الذي صوره في المقام خارج عن فهم العرف؛ فإن إيجاد الستر وتحقق الشرط لا ينفك في مقام العمل حسب عادة أهل العرف عن فعل التستر. وجريان عادة العرف تحدث الارتكاز العرفي وتوجب الظهور. وعليه فالنهي عن الصلاة في الساتر المغصوب يشمل التستر باللباس المغصوب حال الصلاة عرفاً.

إلى غير ذلك من مختلف الفروع الفقهية، مما تمسّك الفقهاء فيها بهذه القاعدة، والاطنان بذكرها خارج عن الغرض.

(١) كتاب الصلاة، تقرير بحث الثنائي، للكاظمي: ج ١، ص ٣٦٥.

مقتضى التحقيق
في المقام

وعليه فالخبر الذي خالفه الأصحاب والذى لم يفتوا بمضمونه وسكتوا عنه، إن بنتينا على عدم حجيته، يخرج مورد مخالفته وتنافيه مع عمومات الكتاب والسنة القطعية، بل الظنية المعتبرة عن التعارض؛ لعدم تعارض بين الحجة واللاحجة.

وعليه فتقديم عمومات الكتاب والسنة على الخاص - الذي أعرض عنه الأصحاب - ليس من قبيل ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، ولا من قبيل الجمع العرفي كما في موارد تخصيص العام بالنص الخاص.

بل إنما من الأخذ بالحججة وطرح غير الحجة، ومن هنا لا يختص بالعام القطعي ولا بالعمومات المعتضدة بالكتاب والسنة.

وأما ترجيح ما وافق الكتاب والسنة القطعية فانما هو عند استقرار تعارض الخبرين الحجتين - سواءً كانوا قطعيين أو ظنيين - وإنما لم يقع التعارض المستقر بين الاخبار، لا إشكال في جواز تخصيص عمومات الكتاب والسنة بخصوص اخبار الآحاد فضلاً عن المتواتر منها، كما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «وقد عرفت من مباحثنا السابقة أنَّ الخبر الواحد إذا كان مخالفًا لظاهر الكتاب أو السنة القطعية، وكانت النسبة بينهما التباین، يطرح الخبر ولو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الاخبار الكثيرة الدالة على عدم حجيته الخبر المخالف للكتاب والسنة وأنَّه زخرف وباطل. وأما إن كانت النسبة بينهما العموم المطلق، فلا ينبغي الإشكال في تخصيص الكتاب والسنة به ما لم يكن خبر آخر معارضًا له، وإنما فيطرح ويؤخذ بالخبر الموافق للكتاب والسنة بمقتضى أخبار الترجيح»^(١).

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ٤٣٠.

ضابطة تقديم أحد العامين على الآخر

- ١ - تقديم عموم الكتاب والسنة القطعية على عموم خبر الواحد.
- ٢ - تحرير كلام الشيخ في تبيين القاعدة.
- ٣ - دلالة الأداة ومفهوم التحديد.
- ٤ - محذور التخصيص المستهجن.
- ٥ - وجود المتيقّن في مقام التخاطب.

إذا دار الأمر بين العامين من وجه ولم يكن مناصاً من تقديم أحدهما على الآخر يظهر من الشيخ الأعظم ومن تبعه أن الدوران حينئذ في الحقيقة بين تخصيصين؛ إذ يمكن تخصيص كل منهما بالآخر. وقد وقع الكلام حينئذ في أنّ المقام من قبيل التخصيص أم لا، وفي أصل التقديم بالأمور الآتية، وفي تقديم أيّهما. وتكون لهذا الدوران صور.

قبل الخوض في البحث ينبغي التنبيه على نكتة وهي: إن تقديم أحد العامين من وجه على الآخر في بعض موارده من قبيل الجمع العرفي، كتقديم الجمع المعرف باللام على المفرد المعرف باللام؛ حيث يحكم أهل العرف في محاوراتهم بتقديم الأول بالقرينة الوضعية؛ نظراً إلى دلالته على الاستغراق بالوضع بخلاف المفرد المعرف، بناءً على كون دلالته على

الاستغراق بالاطلاق، كما هو أحد القولين، بل مطلقاً؛ لأنَّ الجمع المعرف باللام أقوى دلالة على الاستغراق من المفرد المعرف.

ومن هذا القبيل تقديم المطلق الاستغرافي على المطلق البدلي أو العام الاستغرافي على العام البدلي مثل قوله: «أكرم عالماً» و «لا تكرم الفاسق»، و قوله: «أكرم أي عالم شئت» و «يحرم إكرام الفساق». فانَّ العرف يقدم الاطلاق والعام الشموليين على البدلي منهما؛ لما يرى ذلك عملاً بالدلائل معاً، بخلاف صورة العكس، كما بينَ ذلك مفصلاً. ولعلَّ من هذا القبيل تقديم ماله القدر المتيقن في مقام التخاطب؛ إذ يرى العرف ذلك قرينة للجمع بين العامين بحمل أحدهما على المتيقن من مدلوله.

ولكن بعض موارد تقديم أحد العامين من وجهه من قبيل الترجيح بالمرجح العقلي أو العرفي عند تكافؤ الدلائل كتقديم ما يستلزم تخصيصه محذور الاستهجان، ولكن التأمل يقتضي إدخال ذلك أيضاً في موارد الجمع العرفي؛ لأنَّ استهجان التعبير عن الأفراد القليلة - غاية القلة - قرينة عرفية نافية لاحتمال إرادة تلك الأفراد القليلة من العنوان العام.

تقديم عموم الكتاب
والسنة القطعية على
عموم خبر الواحد

من هذه الصور إذا كان أحدهما من عمومات الكتاب أو السنة المتواترة، فيقدم على العام الآخر الذي من أخبار الآحاد. وذلك لأن دراجه بذلك في ما خالف

الكتاب والسنة ويشمله قولهما بالتالي « فهو زحرف» و «لم نقله» و «فاضربوه على الجدار» و نحو ذلك من النصوص النافية للحجية مثل هذا الخبر. وبهذه النصوص يمكن تخصيص عمومات وإطلاقات حجية خبر الثقة، ولا بأس؛ إذ الحجية أمر اعتباري واعتبارها بيد الشارع.

بيان ذلك: أنَّه قد سبق في مباحث الاطلاق والتقييد، أنَّ الاطلاق يبْتني على مقدمات الحكمة وإنما يشمل الخطاب المطلق جميع أفراد الطبيعى المتعلق للحكم ببركة حكم العقل؛ حيث إنَّه إذا لم تكن قرينة في البين تدل على تقييد المطلق، يحكم العقل بوجوبأخذ إطلاق الأمر الصادر من المولى. وعليه فاذا ورد هناك ما يصلح للقرينية لا حكم للعقل بذلك. ولا إشكال في صلاحية الخبر الواحد. للقرينية إذا تمت شرائط حجيته.

وهذا الكلام يأتي أيضاً في العامين من وجهه، فيُطرح الخبر الواحد العام المخالف في مورد الاجتماع إذا اشتملته عمومات الكتاب والسنة القطعية بالعموم. وأما إذا اشتملته بالاطلاق يؤخذ بالخبر الواحد الخاص.

والسرّ في ذلك أنَّ شمول عمومات الكتاب والسنة لما كانت بالوضع، يستقر التعارض ويدخل الخبر في عنوان ما خالف الكتاب في مادة الاجتماع. فحينئذٍ يؤخذ بذلك الخبر في مادة الافتراق، دون مادة الاجتماع. فلا بد من التفكيك والتبسيط في مدلوله، ولا بأس به إذا ساعده الدليل.

وهذا بخلاف ما إذا كان شمولهما بالاطلاق - المبني على مقدمات - لأنَّ الخبر الواحد قرينة صالحة لتقييد المطلقات. ولا يتم الاطلاق مع وجود القرينة على التقييد. فلا يستقر التعارض حينئذٍ. بل يكون من قبيل موارد الجمع العرفي. وقد أجاد السيد الخوئي في بيان ذلك؛ حيث قال: «وأما إن كانت النسبة بينهما العموم من وجه، فإنَّ كان العموم في كل منها بالوضع، يؤخذ بظاهر الكتاب والسنة، ويُطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع، لأنَّه زخرف وباطل بالنسبة إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكرناه: من التفكيك في الحجية باعتبار مدلول الكلام، وإن كان العموم في كل منها بالاطلاق، يسقط الاطلاقات في مورد الاجتماع؛ لما ذكرناه من أنَّ الاطلاق غير داخل في مدلول اللفظ، بل الحاكم

عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكم، ولكن لا يمكن جريانها في هذه الصورة. وذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه. كي يقال: إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف وباطل. ومن هنا يظهر أنه لو كان العموم في الخبر وضعياً، وفي الكتاب أو السنة إطلاقياً يقدم عموم الخبر في مورد الاجتماع، بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم تامة الإطلاق مع وجود العموم الوضعي في قباله^(١).

ثم إنه قد ذكر الشيخ الأنصاري ملاكات لتقديم أحد العامين على الآخر.

تحرير كلام الشيخ
في تبيين القاعدة

قال ^ر: «وأما تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض: فقد يكون بقوّة عموم أحد العامين على الآخر، إما بنفسه كتقديم الجمع المحتلى باللأم على المفرد المعرف ونحو ذلك، وإما بمحاجة المقام، فأنّ العام المسوق لبيان الضابط أقوى من غيره، ونحو ذلك.

وقد يكون لقرب أحد التخصيصين وبعد الآخر، كما يقال: إن الأقل أفراداً مقدم على غيره، فأنّ العرف يقدم عموماً: يجوز أكل كل رمان على عموم النهي عن أكل كل حامض؛ لأنّ الأول أقل أفراداً، فيكون أشباه بالنص. وكما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد، بخلاف الآخر^(٢). قوله: «إما بنفسه» أي بالدلالة الوضعية. وذلك بقرينة جعل ذلك في مقابل القرينة المقامية.

ولكن يرد على الفقرة الأخيرة من كلامه: أنه لا يكون التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من أفراده، إلا إذا كان أقل أفراداً من الآخر. وعليه فتدرج هذه الفقرة فيما قبلها.

(١) فرائد الأصول: ج ٤، ص ٤٣٠ - ٤٣١.

(٢) مصباح الأصول: ج ٣، ص ١٠١.

ولا يخفى أنَّ جميع هذه الملاكات يرجع في الحقيقة إلى الأخذ بما هو أقوى ظهوراً من الآخر. وإنَّ قوة الظهور تحصل بأمور:

منها: دلالة العموم، كما في تقديم الجمع المحلى باللام على المفرد المعرف.

دلالة الأداة
ومفهوم التحديد

ومنها: مفهوم التحديد، كما في تقديم العام المسوق لبيان الضابطة ومقام التحديد على غيره.

وقد بحثنا عن مفهوم التحديد وحياته في المجلد الثاني من كتابنا « بدايـع البحوث »^(١). ولكن يشكل جعل ذلك ملاكاً للتقديم، اللهم إلا أن يُخصص العام الآخر بمفهوم التحديد في مادة الاجتماع.

ولكن يرد عليه: أنَّ مراده من الضابطة لو كان ما يستفاد من العام، من الكبـرى الكلية - التي تُصـطـطـادـ منها قاعدة أصولـية أو فـقـهـية - فـهـذا لا يـخـتـصـ بأـحدـ العـامـينـ، بل يـأـتـيـ فـيـ كـلـ خـطـابـ وـدـلـيلـ لـفـظـيـ عـامـ يـفـيدـ مـثـلـ هـذـهـ الـكـبـرـىـ؛ فـانـ عمـومـ كـلـ دـلـيلـ عـامـ لـيـسـ إـلـاـ كـبـرـىـ كـلـيةـ.

وإنَّ كان مراده من الضابطة الكبـرىـ الكلـيةـ المستـفـادـةـ منـ مـفـهـومـ التـحـدـيدـ. فـاـنـ مـفـهـومـ التـحـدـيدـ لـاـ إـشـكـالـ فـيـ حـيـةـ، إـلـاـ أـنـهـ عـنـ المـعـارـضـةـ معـ مـنـطـوـقـ العـامـ الآـخـرـ فـيـ مـادـةـ الـاجـتمـاعـ لـاـ يـنـفـعـ، لـدـمـ كـوـنـهـ طـرـفـ التـعـارـضـ؛ نـظـراـ إـلـىـ فـرـضـ استـقـرـارـ التـعـارـضـ بـيـنـ مـنـطـوـقـ العـامـيـنـ فـيـ مـادـةـ الـاجـتمـاعـ، وـمـفـهـومـ إـنـماـ يـدـلـ عـلـىـ اـنـتـفـاءـ حـكـمـ الـمـنـطـوـقـ عـنـ غـيرـ مـوـضـوـعـهـ المـذـكـورـ فـيـ مـحـلـ النـطقـ. وـمـادـةـ الـاجـتمـاعـ دـاـخـلـةـ فـيـ مـحـلـ النـطقـ.

والحاـصلـ: أـنـ مـاـ أـفـادـهـ الشـيـخـ الـأـعـظـمـ فـيـ المـقـامـ لـاـ يـمـكـنـ تـحـصـيقـهـ مـنـ

(١) بدايـعـ الـبـحـوثـ فـيـ عـلـمـ الـأـصـوـلـ: جـ ٢ـ، صـ ٢٣٩ـ.

أساسه، فضلاً عن صلاحيته لاعطاء الضابطة في المقام. اللهم إلا أن يكون مراده بعض موارد الحكومة، كحكومة دليل نفي الحرج والضرر على كبريات أدلة الأحكام الأولية؛ نظراً إلى كون دليل نفي الحرج والضرر في مقام تحديد نطاق أدلة الأحكام الأولية بالتعريض إلى كيفية تشريعها، مع كون النسبة بينهما العموم من وجهه. ولكنه داخل في باب الحكومة.

هذا، ولكن جعل المحقق التائيني من هذا القبيل ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورداً تحديد الأوزان والمقادير؛ حيث قال: «ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورداً التحديدات والأوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلك؛ فإن وروده في هذه الموارد يوجب قوّة الظهور في المدلول بحيث يلحقه بالنصّ، فيقدم على غيره عند التعارض»^(١).

ولكن فيه نظر؛ لانتقاده بالفروع المفتى بها بخلاف ذلك في موارد الدوران المزبور وذلك كما لو ورد في دليل كلّ ماءٍ تغيير طعمه وريحة ولونه بالنحس نحس. وورد في دليل آخر: «كلّ ماءٍ بلغ قدر كُرْ لم ينجسْ شيءٌ». فإن النسبة بينهما هي العموم من وجه.

وذلك لافراق العام الأقل في الماء القليل المتغير بالنحس وافراق الثاني في الكرّ الذي لم يتغير بمقابلة النحس. ومادة الاجتماع الماء الكر المتغير بمقابلة. وقد حكم فيه الفقهاء بتخصيص عموم اعتبار الماء الكرّ فافتوا بعدم تنحس الماء الكر بمقابلة النحس، إلا إذا تغير طعمه ولونه وريحة.

ونظير ذلك ما دلّ من النصوص على أنّ: «كلّ مسافر كان شغله السفر فليتّم صلاتة» وما دلّ منها على أنّ: «كلّ مسافر تجاوز عن حد ثمانية فراسخ فصلاته مقصورة».

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٧٢٩.

فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي المسافر الذي يكون شغله السفر وتجاوز عن ثمانية فراسخ.

فعلى مسلك المحقق النايني لابد من الحكم بقصر صلاته، مع أنَّ الأصحاب اتفقوا على تمامية صلاته، وهذا الكلام - الصادر من هذا العلم - لم أر في كلام الشيخ ولا غيره من فحول الأصوليين.

محذور
التخصيص المستهجن

ومنها: محذور لزوم تخصيص الأكثر المستهجن
من تخصيص أحد العامين من وجهه؛ لقلة أفراده

الباقيه بعد إخراج مورد الاجتماع بتخصيصه بالعام الآخر، كما عرفت من المثال
المذكور في كلام الشيخ.

وقبل الورود في هذا البحث ينبغي التنبيه على نكتة مهمة وهي:
إن تخصيص الأكثر قبيح مطلقاً، حتى مع وجود القرينة المتصلة الحافة
بالكلام، كما في التخصيص المتصل بمثل قوله: «لك على عشر دراهم إلآ
تسعة». ومعنى قوله أنَّ لمثل هذا التخصيص شناعة وقباحة محاورية، يقبح
العقلاء مرتكبه.

ومنشأ هذا التقييع في الحقيقة استهجان التعبير بالعام عن بعض أفراده
القليلة في غاية القلة. وهذا النوع من التعبير المستهجن تارةً: يكون بتخصيص
أكثر أفراد العام بحيث كان الباقي تحته في غاية القلة، فيقبح التعبير عنها
بالعنوان العام باستعماله في المخصوص. وأخرى: بتقديم أحد العامين على
الآخر في مادة الاجتماع، إذا كان أحدهما قليل الأفراد بحيث كان الباقي تحته -
بعد إخراج مادة الاجتماع بتقديم الآخر - في غاية القلة. فيلزم من ذلك التعبير عن
هذه الأفراد القليلة في غاية القلة بالعنوان العام، وهو قبيح. فالمحذور في

كلا المقامين واحد، إلا أنّ موجبه في أحدهما تخصيص الأكثر، كما في باب التخصيص. وفي الآخر تقليل أفراد أحد العامين من وجه لخارج أكثر أفراده بتقديم العام الآخر عليه. كما في محل الكلام؛ إذ المقام ليس من باب التخصيص؛ لما بيته آنفاً.

وقد أشار المحقق النائي إلى هذا المحذور في تقديم ما هو أقل أفراداً من العامين من وجه، وعلل به التقديم؛ حيث قال: «ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد العامين من وجه مرتبة من القلة؛ بحيث لو خصص بما عدا مورد الاجتماع مع العام الآخر يلزم التخصيص المستهجن. فيجمع بين الدليلين بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله؛ لأنّ العام يكون نصاً في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن؛ ولا عبرة بقلة أفراد أحد العامين وكثرتها، بل العبرة باستلزم التخصيص المستهجن»^(١).

وأشكل عليه السيد الإمام الراحل^(٢) أولاً: بما تحريره: أنّ لزوم استهجان التخصيص لا يوجب تقديم العام المستلزم له على العام الآخر وتخصيص ذلك الآخر به في مفروض الكلام ما لم يكن الجمع عرفياً؛ لعدم كون المقام من قبيل التخصيص حتى يستهجن، بل من قبيل قلة مورد الانفصال، ولا محذور فيه. وثانياً: بأنّ صيرورة أحد العامين من وجه نصاً في مدلوله؛ لقلة أفراده، ممنوعة. ولا يخفى أنّ اشكاله الثاني وارد لا مخلص منه. ومن هنا قلنا إنّ مرجع الملائكت المربوطة إلى قوة ظهور أحد العامين وكونه أظهر من الآخر، لأنّ يصير نصاً، كما هو واضح. ولذا عبر الشيخ الأعظم بقوة ظهور أحد العامين، لا كونه نصاً.

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٧٢٨ - ٧٢٩.

(٢) التعادل والتراجيح: ص ٦٩ - ٧٠.

ولكن إشكاله الأول فقد يُناقَش فيه بأنَّ تقديم أحد العامين من وجہ على الآخر يرجع إلى تخصيص العام الآخر بما قدَّم عليه لا محالة، مع أنَّ لزوم التخصيص المستهجن بنفسه قرينة عرفية.

مقتضى التحقيق
في المقام

ولكن مقتضى التحقيق في المقام عدم كون تقديم أحد العامين من وجہ على الآخر من قبيل التخصيص. وذلك

لما جرى عليه دأب الأصوليين من اعتبارهم في باب التخصيص كون النسبة بين الدليلين العموم والخصوص المطلقاً. ومن أجل أخصَّية موضوع أحدهما يُقدم الخاص؛ لما يرونه العقلاً قرينة كاشفة عن المراد من العام، أو توجب أقوائية ظهور الخاص فيُقدم على العام. وهذا بخلاف موارد تعارض العامين من وجہ؛ حيث يدخلونها في باب المتكافئين والتعارض المستقر؛ نظراً إلى استقرار تعارضهما وتكافؤهما في مادة الاجتماع. وإنَّ قلة أحد العامين من وجہ لا يدخلهما في باب التخصيص، كما أشار إليه السيد الإمام.

وأما كلام المحقق النائيني، فقد يوجَه بأنَّ العامين إنما يكونا من وجہ إذا لو حظَّ كُلُّ واحدٍ منهما في نفسه بجمعِ أفراده. وأما إذا لوحظ أحدهما مع الآخر بغير مادة الاجتماع يصير خاصاً بالنسبة إلى العام الآخر؛ لصيروته بتقليل أفراده أخص من العام الآخر مطلقاً. وبهذا الاعتبار يكون تقديم أحد العامين من وجہ على الآخر من باب التخصيص.

ولكنه توجيه غير وجيه؛ نظراً إلى انقلاب النسبة بين العامين من وجہ إلى التباهي باخراج مادة الاجتماع من تحت أحدهما.

ففي المثال لو أخرج العالم الفاسق عن تحت «أكرم العلماء» - بتقدِّيم عموم «لاتكرم الفساق» عليه - يصيير «أكرم العلماء العدول». ولاريء أنَّ النسبة

بينه وبين «لاتكرم الفساق» هي التباين؛ لعدم صدق شيءٍ منها على أفراد الآخر بوجهٍ.

فاتضح على ضوء هذا البيان صحة كلام السيد الإمام؛ لأنَّه المطابق لاصطلاح القوم والمساعد لما جرت عليه السيرة القلعاء في حماوراتهم في مقام الجمع بين الكلامين المتعارضين.

وجود المتيقن
في مقام التخاطب

ومن ملاكات تقديم أحد العامين على الآخر وجود المتيقن في مقام التخاطب، فقالوا: إنَّ ذلك يرفع تعارض العامين، كما أشار إليه المحقق النائيني بقوله: «ومنها: ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقَّن في مقام التخاطب؛ فإنَّ القدر المتيقن في مقام التخاطب وإن كان لا ينفع في مقام تقييد الاطلاق ما لم يصل إلى حد يوجب انصراف المطلق إلى المقيد - كما تقدم تفصيله في مبحث المطلق والمقييد - إلا أنَّ وجود القدر المتيقن ينفع في مقام رفع التعارض عن الدليلين، فإنَّ الدليل يكون كالنص في القدر المتيقن، فيصلح لأنَّ يكون قرينة على التصرف في الدليل الآخر؛ مثلاً لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب إكرام العلماء، وكان مفاد الآخر حرمة إكرام الفساق، وعلم من حال الأمر أنَّه يبغض العالم الفاسق ويكرهه أشدَّ كراهة من الفاسق الغير العالم، فالعالم الفاسق متيقن الاندراج في عموم قوله: لا تكرم الفساق، ويكون بمنزلة التصريح بحرمة إكرام العام الفاسق؛ فلابدَّ من تخصيص قوله: «لا تكرم العلماء بما عدا الفساق منهم»^(١).

حاصل كلامه: أنَّ القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يصلح لمنع الاطلاق إلا أنَّ يكون بحيث يجب انصراف المطلق إليه. ولكنه إذا لم يكن ماله القدر المتيقن

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٧٢٨.

عاماً مبتدئاً بعام آخر معارض له. وأما إذا كان كذلك، فإن وجود القدر المتيقن قرينة حافة بالعام المشتمل عليه تجعله في حكم النص ومن هنا يكون الدوران من قبيل الدوران بين النص والظاهر، فيقدم على العام الآخر.

وقد أشكل عليه السيد الإمام الراحل^(١) :

أولاً: لأنّ وجود القدر المتيقن في الخطاب إذا كان يصلح لجعل الدليل في حكم النص، يوجب الانصراف دائماً. فما حكم به هذا العلم من عدم كون وجود المتيقن في مقام التخاطب موجباً لأنصراف الخطاب المطلق، مناقض لحكمه بكون الدليل كالنص في القدر المتيقن.
وهذا الاشكال متين لاغبار عليه جدّاً.

وثانياً: إذا بنينا على عدم كون المتيقن موجباً للانصراف، فلا وجه لتقييد أحد العامين بالمتيقن وتقديم العام الآخر عليه؛ لعدم الفرق بين العامين حينئذ. ويمكن الجواب عنه: بامكان عدم كون المتيقن في مقام التخاطب في حدّ من قوة الظهور يوجب تقييد الخطاب وحده، إلا أنه عند التعارض مع دليل آخر يصلح للقرينية على التقديم؛ نظراً إلى ضعف دلالة العام على العموم بنفس التعارض، أو تقوية قرينية وجود المتيقن على انصراف الخطاب لأجل ابتلاعه بالمعارض.

وثالثاً: بما حاصله: عدم صيورة الخطاب كالنص لأجل وجود المتيقن في مقام التخاطب، وهذا الاشكال أيضاً متين، وإن كان في بيانه^٢ تعقيد وإطباب. وحاصل الكلام: أنّ وجود المتيقن في مقام التخاطب لا يجعل الدليل كالنص، نعم يكون قرينة صالحة لصرف العام المشتمل عليه إلى المتيقن مع وجود المعارض. وهذا هو مقتضى التحقيق في المقام. والوجه فيه ما بيتناه في

(١) التعادل والترجيح: ص ٦٨.

الجواب عن الاشكال الثاني آنفأ. وأما وحده فلا يصلح لصرف ظاهر الخطاب
ولا لتقييد الاطلاق ما لم يُشَكَ في شموله لغير المتيقن لأجل قرينة خاصة.
وقد تم بفضل الله في غرة شهر جمادى الثاني بسنة ١٤٢٨ هـ.

العبد الخجلان من ساحة رب الغفار على أكبر السيفي

المازندراني، راجياً منه تعالى رحمته ورضوانه،
ومن العلماء الكرام العفو عن الزلات.

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
	قاعدة المطلق والمقييد
	• المنصة والتعريف
٥	منصة القاعدة وأهميتها
٦	تعريف المطلق عند المشهور
٩	المناقشة في تعريف المشهور
١٠	لاصطلاح خاص للمطلق والمقييد غير المعنى اللغوي
١١	كيفية دلالة العام على الشمول
١٢	ما يمتاز به العام عن المطلق في التعريف
	• خصائص الإطلاق اللفظي
١٣	الشمول في إطلاق الأوامر بدللي
١٥	الشمول في إطلاق النواهي استغراقي
١٦	مقتضى التحقيق في المقام
١٨	نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد
٢٠	الاطلاق والتقييد خارجان عن حريم الوضع
٢٤	محصل الكلام في المقام
	• أقسام الإطلاق اللفظي
٢٦	الاطلاق الأفرادي والأحوالى

٤٦ بداعي البحث ج ٥ / الحجج العقلائية المحاورية

٢٨	الاطلاق في أسماء الأجناس
٢٩	اعتبارات الماهية
٣١	حصيلة التحقيق في المقام
٣٢	التبيه على نكتة مهمة
٣٤	عدم الفرق بين أسماء الأجناس وأعلامها
٣٥	المفرد المعّرف باللام
٣٩	نقد كلام المحقق الخراساني
٤٢	الجمع المضاف من العام أو المطلق؟

• مقدمات الحكمة

٤٥	وجه ابتناء الاطلاق على مقدمات الحكمة
٤٦	كون المتكلّم في مقام البيان
٤٧	كون المتكلّم في مقام بيان الجهة المقصودة من الاطلاق
٤٨	هل يعتبر إمكان التقييد؟
٤٩	هل يعتبر وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب؟
٥٠	حكم ما لو شك في كون المتكلّم في مقام البيان
٥٠	حكم ما لو شك في كون المتكلّم في مقام البيان
٥٢	كلام السيد الإمام الراحل <small>رحمه الله</small> ومقتضى التحقيق

الإطلاق المقامي
تعريف الإطلاق المقامي

٥٤	كلام المحقق العراقي في تعريف الاطلاق المقامي
٥٦	كلام صاحب الكفاية في الاطلاق المقامي وتحرير مراده
٥٩	بيان آخر للاطلاق المقامي

- ٦٢ الاطلاق المقامي في منظر المحقق الاصفهاني
٦٣ مقتضى التحقيق في إعطاء الضابطة للاطلاق المقامي

● الفرق بين إطلاق المقامي واللفظي

- ٦٦ تحقيق الفرق بين الاطلاق المقامي والاطلاق اللفظي
٦٨ كلام الشهيد الصدر في ضابطة الفرق بين الاطلاق اللفظي والمقامي
٧٠ مقتضى التحقيق في المقام
٧٢ توضيح الجهات الفارقة بين الاطلقين

● التطبيقات الفقهية

- ٧٧ إذا تردد اللحم بين محلل الأكل ومحرمه
٧٩ الاكتفاء بالغسل مرّةً في المتنيجس بغير الولوغ
٨٠ ضابطة اعتبار أجزاء الصلاة وشرائطها
٨١ طهارة آلات تسغيل الميت
٨١ ضمان المثلي بالمثلي والقيمي بالقيمي
٨٠ عدم اعتبار نية الوجه
٨٣ عدم الفرق بين اللائط والملوط والمحصن وغيره في الاحتراق

قواعد في أحكام الإطلاق والتقييد

- قواعد في انصراف المطلق
الضابطة في انصراف المطلق.
٨٧ انصراف المطلق إلى بعض أنواع الحكم أو أفراده
٨٨ انصراف المطلق إلى بعض أفراد الموضوع.
● قاعدة احترازية القيود

٩٠	مفاد القاعدة ومدركتها
٩١	أنباء القيود وأحكامها
٩٢	قاعدة مهمة في احترازية القيد
٩٣	معنى كون إطلاق الهيئة شمولياً وإطلاق المادة بدلياً
	● تردد القيد بين الهيئة والمادة
٩٤	عقد هذا البحث من ابتكارات الشيخ الأعظم
٩٥	تحرير محل النزاع وبيان ثمرته
٩٦	اعتبار كون القيد فعلاً اختيارياً
٩٧	اعتبار عدم قرينة على تعين مرجع القيد
	● تنقیح آراء فحول الأصوليين
٩٩	تحرير كلام الشيخ في المسألة
١٠٢	تنقیح استدلال الشيخ على مرامة.
١٠٣	ردّ ما استظهره بعض المحققين من كلام الشيخ
١٠٤	مناقشة صاحب الكفاية ونقده
١٠٨	كلام المحقق النائيني والمناقشة فيه
١٠٩	إشكال المحقق النائيني على الشيخ ونقده

قاعدة الجمع بين المطلق والمقيد

	● منصة القاعدة وتنقیح محل الكلام
١١٣	منصة القاعدة وخطورتها
١١٤	كلام المحقق العلي في بيان صور المطلق والمقيد
١١٧	الشافعية ووهن استدلالهم
	● تنقیح آراء الفحول في المقام
١١٨	تنقیح كلام الشيخ الطوسي والمحقق

٤٠٩ محتويات الكتاب
١٢٠	المناقشة في استدلال المحقق
١٢١	كلام العلامة الحلي
١٢٤	استدلال صاحب المعالم
١٢٦	كلام البهبهاني ودوران العمل بين الجواب والمنع
١٣٠	كلام الشيخ الأعظم <small>رحمه الله</small>
● شرط حمل المطلق على المقيد	
١٣١	اشتراط عدم انصراف المطلق إلى بعض أفراده
١٣٢	تفريع على الشرط المزبور.
● ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد	
١٣٦	كلام الشيخ في تحرير محل النزاع
● المعيار في تعدد التكليف وعدمه	
١٤٠	تحrir كلام الشيخ الأعظم
١٤٢	حاصل كلام الشيخ الأعظم.
● التمسك بالاطلاق لغير الشايع عند تعذر الشايع	
١٤٤	تحrir كلام الشيخ الأعظم
١٤٥	تفصي الشيخ عن إشكال المقام
١٤٦	الاطلاق الأفرادي لا ينافي الاطلاق الأحوالى
١٤٧	لا يحمل المطلق على المقيد في المستحبات
١٤٨	ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد في الوضعيات
١٥٠	كلام المحقق الخراساني
١٥٤	نقد كلام المحقق الخراساني وبيان مقتضى التحقيق
● التطبيقات الفقهية	
١٥٧	وجوب الإنفاق على الزوجة المطلقة قبل تعيين المهر والدخول
١٥٩	الدخول في صلة المغرب بمجرد استئثار القرص

١٥٩	مسألة عتق الرقبة في الكفارات
١٦٠	مسألة اختصاص الحبوة بالولد الأكبر
١٦٢	إطلاق النصوص الآمرة بخمس تكبيرات
١٦٣	اعتبار ضرب باطن اليد في التيم

قاعدة المجمل والمبيّن

● التعريف والأقسام

١٦٩	تعريف المجمل والمبيّن والفرق بينه وبين النص
١٧٨	إعطاء الضابطة في المجمل والمبيّن
١٧٩	أقسام النص وألفاظه
١٧٩	نكتستان مهمّتان
١٧٠	كلام المحقق في أقسام المبيّن ومتانشئ الإجمال.
١٧٩	ما اختلف في إجماله من الصيغ والألفاظ
١٧٣	مقتضى التحقيق في مفاد لفظة «لا».

● التطبيقات الفقهية

١٧٥	مسألة عدم جواز محاذاة الرجل والمرأة في الصلاة
١٧٩	مسألة الصلاة على الجنائز غير المتजانسة
١٧٩	مدة حيض المرأة غير ذات العادة

قواعد في تعارض الأدلة والتعادل والترجيح

● المنصة والتعريف

١٨٣	منصة هذه القاعدة
١٨٧	تعريف التعارض لغة واصطلاحاً
١٨٨	كلام الشيخ الأعظم في التعريف الاصطلاحي

١٩٠	كلام صاحب الكفاية في تعريف التعارض
● الفرق بين قاعدة التعارض والتزاحم	
١٩٥	تنبيح محل الكلام
١٩٦	التزاحم بين ملاكات الأحكام
١٩٧	التزاحم في مقام الامثال
● منشأ التعارض في الأدلة الشرعية	
١٩٩	شبهة مهمة وإجابة قاطعة
● عوامل نشأة الاختلاف في الأخبار	
٢٠١	ضياع القرآن والغفلة عنها
٢٠٣	تقية الأئمة <small>عليهم السلام</small> في بيان الأحكام
٢٠٥	الدس والتزوير في نصوص أهل البيت <small>عليهم السلام</small>
٢٠٨	تأثير الزمان والمكان في توهם التعارض
٢١٤	مناشئ تعارض الأخبار من منظار النصوص
● شرائط التعارض	
٢١٨	اعتبار اتحاد الموضوع في تعارض الدليلين
٢٢٠	اشتراط حجية الدليلين كليهما في تعارضهما
٢٢٢	اعتبار كون التنافي بين الدليلين في محيط التشريع
٢٢٣	كلام الشيخ الأعظم <small>رحمه الله</small>
٢٢٥	ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم
٢٢٦	إنما التعارض المصطلح في أدلة الأصول، لا نفسها
٢٢٨	اعتبار عدم إمكان الجمع العرجي في التعارض المستقر
● أقسام التعارض	
٢٣٠	أقسام التعارض بلحاظ كيفية الدلالة
٢٣٤	مقتضى التحقيق في المقام

٢٣٧	أقسام التعارض بلحاظ نوع الدليل
٢٣٨	شرح كلام الفاضل التونسي وتقدمه
٢٣٨	هل وقع التعارض المصطلح في الآيات.
٢٤١	تقديم الكتاب على الخبر المعارض
٢٤١	تعارض الكتاب والاجماع
٢٤٣	التعارض بين الأحاديث وبينها وبين الاجماع

قواعد حول تعارض الأخبار

التعارض غير المستقر

٢٤٦	التصدير
-----	---------

قاعدة الجمع مما أمكن أولى من الطرح

٢٤٩	منصة القاعدة وأهميتها
٢٥٠	هذه القاعدة أصولية لا فقهية
	• تحرير مقاد القاعدة
	• المراد من الجمع
٢٥٢	أقسام الجمع والقسم المبحوث عنه في المقام
٢٥٤	مراد الأصوليين الجمع الدلالي، لا العملي.
٢٥٥	الجمع التبرّعي وخروجه عن مصبّ القاعدة
٢٥٧	هل الجمع التبرّعي داخل في محل الكلام؟
٢٥٩	هل يُعدّ العمل على التقية وجهاً للجمع؟
	• المراد من الامكان
٢٦٢	نقد كلام السيد اليزدي
٢٦٤	كلام الشيخ الأعظم في تفسير الامكان

٢٦٧	• المراد من الطرح والأولوية
	تنقیح کلام الشیخ الأعظم
٢٦٧	مقتضی التحقیق والاستشهاد بكلام السید الیزدی
٢٦٨	المراد من الأولوية
٢٧٠	• مدرك القاعدة
	تحریر کلام الشیخ الأعظم
٢٧٤	رد إشكالات الشیخ على ظاهر هذه القاعدة
٢٧٥	تقد کلام الشیخ الأعظم.
٢٧٦	کلام السید الامام مع الشیخ الأعظم
٢٧٨	الاستدلال بالكتاب والسنّة
٢٧٨	الاستدلال بالاجماع
٢٧٩	الاستدلال بالسيرة العقلائية
٢٨٢	• قواعد في أحكام القاعدة
	تنقیح مجری القاعدة بحسب السنّد
٢٨٤	أدلة اعتبار الخبر لا تتعرض للدلالة
٢٨٩	• تطبيقات فقهية
	ما يحرم على الجنب من قرائة غير العزائم
٢٩١	من صلّى العصر في وقت صلاة الظهر المأثي بها قبل وقتها
٢٩٣	القراءة من المصحف في الصلاة
٢٩٥	بيع خُرء الحيوان غير مأكول اللحم
٢٩٧	مسألة حرمة الانتفاع من الميّة
٢٩٩	صوم يوم الشك بنية رمضان
٣٠١	إذا سافر الصائم قبل الزوال
٣٠٥	كفارة قتل الجراد على المُحرّم

٣٠٦	التكبير بعد الانتصاب من الركوع
٣٠٧	حمل النجس حال الصلاة من غير سراية
٣٠٨	حكم صلاة من أغمي عليه في تمام يومه

قواعد في الجمع العرفي والتقدم الدلالي

٣١٣	إعطاء الضابطة في كلام الشيخ الأعظم
	● الجمع العرفي وضابطه وموارده
٣١٦	تعريف الجمع العرفي
٣١٦	قاعدة الجمع العرفي
٣١٨	الجمع العرفي محكمٌ ما لم يرد نصًّ للجمع
٣١٩	إزاحة شبهة في قاعدة الجمع العرفي
٣٢٠	موارد الجمع العرفي.
٣٢٣	وجوه الجمع الدلالي في كلام الشيخ الأعظم
٣٢٥	قاعدة تقديم النص والأظهر على الظاهر.
٣٢٩	مقتضى القاعدة في الدوران بين العموم وغير الاطلاق
٣٣١	نقد كلام البهبهاني في تقديم العام النطحي على الخاص الشاذ.
٣٣٣	نقد كلام الشيخ الأعظم في وجه تقديم النص على الظاهر
٣٣٥	استقرار التعارض في الظاهرين.
	● التطبيقات الفقهية
٣٣٨	مقدار الدلاء المزروحة من البئر الواقعه فيه الفارة
٣٤٠	مسألة الصلاة في المقابر
٣٤٢	مسألة التولي من قبل الجائز
٣٤٥	مقتضى التحقيق في المقام
٣٤٦	من صلى في نجسٍ جاهلاً بالموضوع

● قاعدة تقديم الحقيقة على المجاز	
٣٥٠	تحرير الكلام الشيخ الأعظم <small>بندر</small>
٣٥١	مقتضى التحقيق في المقام
● التطبيقات الفقهية	
٣٥٤	غسل الجنابة واجب نفسي
٣٥٦	القول بوجوب غسل الجمعة
٣٥٧	الدوران بين البيع وبين غيره
٣٥٨	من أوصى لأولاده وله أولاد أولاد فقط
● قاعدة تقدم التخصيص على النسخ	
٣٦٠	تنبيح محل الكلام
٣٦١	مقتضى التحقيق في الاستدلال
● التطبيقات الفقهية	
٣٦٢	مسألة النكاح مع الكتابية
٣٦٧	مسألة حرمة الدم المسقوح.
٣٦٨	تصحيح ونقد لكلام الشهيد الصدر
٣٧٠	حاصل التحقيق في المقام
● قاعدة تقدم التقيد على التخصيص	
٣٧٢	تحرير تعليل الشيخ للقاعدة
● التطبيقات الفقهية	
٣٧٥	حكم إحياء الأرض المملوكة
٣٧٧	حكم خرء الطير الجلآل.
٣٧٧	طهارة الفرش بنفاذ ماء المطر
٣٧٩	حكم الحبس على الآدمي إذا قصد به القربة
● تقديم الاطلاق الشمولي على البديلي	

٢٨١	تقرير الوجه الأول من استدلال الثنائي
٢٨٢	مناقشة السيد الخوئي ونقد كلامه
٢٨٤	تقرير الوجه الثاني
٢٨٤	مناقشة السيد الخوئي ونقد كلامه
٢٨٥	مقتضى التحقيق في المقام
	● التطبيقات الفقهية
٢٨٧	الصلاوة في المكان المغصوب.
٢٨٩	حكم الصوم في اليوم الثالث عشر لمن كان بمنى
٣٩١	مسألة بطلان الصلاة في الساتر المغصوب
٣٩٢	مقتضى التحقيق في المقام
	● ضابطة تقديم أحد العاملين على الآخر
٣٩٤	تقديم عموم الكتاب والسنة القطعية على عموم خبر الواحد
٣٩٦	تحرير كلام الشيخ في تبيين القاعدة.
٣٩٧	دلالة الأداة ومفهوم التحديد.
٣٩٩	محذور التخصيص المستهجن
٤٠١	مقتضى التحقيق في المقام
٤٠٢	وجود المتيقّن في مقام التخاطب