

أَوْضَحَ الْمَقُولَ  
فِي  
تَعْلِيمِ الْأَصُولِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# أَوْضَحُ الْمَقُولِ فِي عِلْمِ الْأَصْوَابِ

تأليف

السيد حسين بن الربيعي النجاشي العاملي (حفظه الله)

المجلد السادس

تتمة النواهي إلى آخر مباحث الألفاظ

١٤٣٤ - ١٤٣٥ هـ

الحوزة العلمية

معهد الإمام الرضا (ع)

بَحْثُ فِي الْحَقِيقَةِ الْمُحْفَظَةِ

الطبعة الأولى

١٤٣٩ هـ - ٢٠١٧ م

**الدورة العلمية**

**معهد الإمام الرضا (ع)**

---

الغبيري: خلف مسجد عواد (غربا) - بناية الزهور، طابق أول

هاتف: ٠٣/٩٨٦٢٧٨

## الفصل الثالث

# أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا؟

وفيه أمور:

- الأمر الأول: الفارق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي.
- الأمر الثاني: هل المسألة لفظية أم أصولية؟
- الأمر الثالث: شمول النهي للتنزيهي والغيري.
- الأمر الرابع: تعيين المراد من العبادة.
- الأمر الخامس: تحرير محل النزاع.
- الأمر السادس: معنى الصحة.
- الأمر السابع: ما هو مقتضى الأصل؟
- الأمر الثامن: في متعلق النهي.



## الأمر الأول

### الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وليقدم أمور: الأول: إنه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة، وإنه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداهما، بما هو جهة البحث في الأخرى، وإن البحث في هذه المسألة في دلالة النهي بوجه يأتي تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسألة، فإن البحث فيها في أن تعدد الجهة يجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في مورد الاجتماع أم لا؟».

هذا هو الفصل الثالث والأخير من المقصد الثاني (النواهي)، وهو حول مسألة (هل النهي عن الشيء يقتضي فساده أم لا؟)، وفيه أمور ثمانية: الأمر الأول: الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي السابقة: ذكرت فوارق عدة منها:

- التفريق بالجهة: فإن جهة البحث في مسألتنا في أن النهي عن الشيء، سواء كان معاملة أم عبادة، هل يقتضي فساده أم لا؟ بينما جهة البحث في مسألة الاجتماع في أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون؟ وبالتالي يجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في مورد الاجتماع ولا يكون التكليف حينئذ محالاً؟

- التفريق بالموضوع والجهة: وقد ذكره الميرزا النائيني رحمته الله، وهو أنّ موضوع البحث في مسألة الاجتماع هو تعلق النهي بعنوان، وتعلق الأمر بعنوانٍ آخر، والنسبة بينهما عموم من وجه؛ كما في (صلّ) و(لا تغصب)؛ فإنّ الأمر قد تعلق بعنوان (الصلاة)، والنهي قد تعلق بعنوان (الغصب)، والنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، بينما موضوع البحث في هذه المسألة هو تعلق النهي بعين العنوان الذي تعلق به الأمر، ولكن بحصّة خاصة منه، فكانت النسبة بينهما عموماً مطلقاً؛ كما في (صلّ) و(لا تصلّ في الدّار المغصوبة) مثلاً؛ فإنّ كلّاً من الأمر والنهي قد تعلّق بعنوان الصلاة، إلّا أنّ النهي قد تعلق بحصّة خاصة منها، وهي الصلاة في الدار المغصوبة.

وأما التفريق بينهما بحسب الجهة، فإنّ جهة البحث في مسألة الاجتماع هي من حيث اتحاد المتعلّقين وعدم اتحادهما، وأمّا في هذه المسألة، فالبحث فيها عن اقتضاء النهي للفساد.

فالإخلاصة: أنّ الفرق بين المسألتين في الموضوع والجهة.

التفريق بالمراد من النهي: وقد ذكره الآغا ضياء الدين العراقي رحمته الله، وهو أنّ المراد من النهي في مسألتنا هو النهي الواقعي الثابت في نفس الأمر؛ أي سواء وصل إلى المكلف وتنجز أم لا، بينما المراد من النهي في مسألة الاجتماع هو خصوص النهي الواصل إلى المكلف المنجز عليه، ومن هنا صحّ الفقهاء الصلاة بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهي في صورة الجهل القصورى بالنهي ونسيانه.

والإنصاف: أنّ كلّاً من هذه الفوارق وجيه، إلّا أنّ الفارق الأشمل والأخصر هو أنّ البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي صغروي بالنسبة إلى البحث في مسألة اقتضاء النهي عن الشيء فساده.

وتوضيحه: إنَّ البحث في مسألة الاجتماع فيما لو أمر المولى بشيء ونهى عن آخر، ثم اتفق أن اجتمع متعلّق الأمر والنهي في مورد واحد خارجاً، فنبحث حينئذٍ عن سريان النهي من متعلّقه إلى متعلق الأمر، فإن قلنا بالسريان، صار متعلق الأمر منهيّاً عنه، ويصبح صغرى حينئذٍ لمسألة (النهي عن الشيء يقتضي فساده أم لا؟).

وبالجملة، فبناءً على الامتناع وترجيح جانب النهي، ينقح صغرى لمسألة (النهي عن الشيء يقتضي فساده أم لا؟)؛ إذ بعد كونه منهيّاً عنه يقال: هل النهي عنه يقتضي فساده أم لا؟

## الأمر الثاني

### هل المسألة لفظية أم عقلية؟

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «إنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ، إنما هو لأجل أنه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات، مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها، ولا ينافي ذلك أن الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة، وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما؛ لإمكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة، بما تعم دلالتها بالالتزام، فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس، فتأمل جيداً».

هذا هو الأمر الثاني من هذا الفصل، وهو يبحث عن كون مسألة اقتضاء النهي عن الشيء فساده مسألة لفظية أم عقلية، وقد ذكر صاحب الكفاية أنّ إدراج هذه المسألة ضمن المباحث اللفظية لأجل أنّ البعض رغم إنكاره الملازمة بين الفساد والحرمة التي هي مفاد النهي في المعاملات، ذهب إلى أنّ النهي المدلول باللفظ يوجب فساد المعاملة، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على كون المسألة لفظية لا عقلية.

ثمّ ذكر أنّ هذا لا ينافي كون الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنّما تكون بين الفساد والحرمة ولو لم تكن الحرمة مدلولة بالصيغة. ووجه عدم المنافاة هو أنّه يمكن إرجاع النزاع مع هذا القائل بدلالة النهي الآتي من

اللفظ على الفساد إلى حال اللفظ؛ بأن يكون النزاع في الدلالة اللفظية ولو كانت التزامية متفرّعة عن ثبوت الملازمة.

وبالجملة، فإنه يمكن أن تكون الملازمة بين الحرمة التي تكون مستفادة من غير اللفظ بملاك لا ينافي القول بأن الفساد إنما يكون مستفاداً من اللفظ ولو بالالتزام فيما إذا كانت الحرمة مستفادة من اللفظ، فيكون مصبّ رافد بحث الملازمة في نهاية المطاف في مباحث الألفاظ، فتأمل.

هذا حاصل ما ذكره صاحب الكفاية في هذا الأمر مع توضيح منا. وفيه: أننا لسنا بحاجة لإتباع النفس لإدخال المسألة في مباحث الألفاظ لأجل ما ذكره هذا القائل، مع كون قوله واضح الفساد ولم يقيم برهاناً عليه.

ومن هنا نقول: إنّ البحث في مسألتنا لا يختصّ فيما لو كان النهي مدلولاً للفظ لكي تكون المسألة لفظية، وإنّما البحث في استلزام النهي الفساد سواء كان النهي ناشئاً من لفظ أم إجماع أم سيرة، لا أنّ النزاع جارٍ في خصوص ما لو كان النهي مستفاداً من اللفظ. وبالتالي فالحكم في المسألة راجع إلى العقل، ولا وجه لجعل اللفظ فيصلاً فيها.

فالنتيجة: أنّ مسألة اقتضاء النهي عن الشيء فساده مسألة عقلية بلا إشكال.

إن قلت: إن كانت مسألة عقلية، فلماذا أدرجها الأعلام ضمن المباحث اللفظية؟!

قلت: كان ينبغي أن يفرّدوا بحثاً مستقلاً لهذه المسألة ولغيرها من الاستلزمات غير المستقلة؛ كمسألة مقدمة الواجب، ومبحث الضد، ومسألة اجتماع الأمر والنهي، ومبحث الإجزاء، ولكنهم أدرجوا هذه

المسائل في مباحث الألفاظ تسامحاً، أو لأجل أنّ أغلب الأحكام الشرعية استفيدت من ألفاظ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والله العالم.

### تعقيب: هل المسألة أصولية؟

لم يقع النزاع بين الأعلام حول أصولية هذه المسألة، حتى الميرزا رَحِمَهُ اللهُ الذي ذهب إلى كون مسألة اجتماع الأمر والنهي من المبادئ التصديقية لم يتردد في اعتبار هذه المسألة أصولية؛ والسّرّ في جعله مسألة اجتماع الأمر والنهي من المبادئ هو أنّها تحتاج إلى كبرى أصولية أخرى في طريق الاستنباط؛ ذلك أنّنا لو قلنا بالامتناع دخلت المسألة صغرى في باب التعارض، ولو قلنا بالجواز دخلت صغرى في قياس التزام.

أمّا مسألتنا هذه، فهي تقع مباشرة كبرى في طريق الاستنباط، ولا تحتاج إلى كبرى أصولية أخرى.

ومهما يكن من شيء، فبناءً على ما ذهبنا إليه من أنّه يكفي في المسألة الأصولية أن تقع في طريق الاستنباط، وأن تكون عنصراً سيّلاً في أغلب الأبواب الفقهية، سواء احتاجت إلى كبرى أصولية أم لا، فإنّ كلتا المسألتين أصولية، والله العالم.

## الأمر الثالث

### شمول النهي للتنزيهي والغيري

هذا هو الأمر الثالث من هذا الفصل، وهو حول أن النهي الداخل في محلّ النزاع هل يختصّ بالنهي التحريمي والنفسي، أم يشمل النهي التنزيهي والغيري؟ فهاتان مسألتان.

أما المسألة الأولى، وهي دخول النهي التنزيهي محلّ النزاع، فيقول فيها صاحب الكفاية رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: «ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي، إلا أن ملاك البحث يعمّ التنزيهي، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان، واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى».

يقول: لا إشكال في كون النهي في مسألة اقتضاء النهي عن الشيء فساده شاملاً للنهي التحريمي، وإنما وقع الخلاف في شموله للنهي الكراهتي التنزيهي.

أمّا في المعاملات، فقد اتفق الأعلام على أن النهي التنزيهي لا يقتضي فسادها.

وأمّا في العبادات، فقد ذهب جماعة منهم الميرزا النائيني والسيد الخوئي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ إلى خروج النهي التنزيهي عن العبادات عن محلّ النزاع؛ لأنّ الحزاة الاستفادة من هذا النهي ليست في متعلّقه؛ أي ليست في هذه الحصّة الخاصة من العبادة، لنبحث عن كون النهي عنها هل يقتضي فسادها أم لا.

وإنما الحزازة في تطبيق الطبيعي الواجب على حصّة خاصة منه من دون أية حزازة ومنقصة في نفس تلك الحصّة. ومن هنا لم يكن النهي التنزيهي عن العبادات داخلاً في محلّ النزاع؛ لصحة العبادة في مواردّها.

وفيه: أنّ هذا الكلام لا يتمّ فيما لو فرضنا ورود النهي على العبادة؛ لأنّها حينئذٍ تكون مبغوضة، ويشترط في العبادة المحبوبة الخالصة، وهما لا يجتمعان، فيدخل النهي التنزيهي عن العبادة في محلّ النزاع حينئذٍ، إلا أنّ نقول كما قال الميرزا من أنّ النواهي التنزيهية الواردة في الشريعة المتعلّقة بالعبادات، لم تتعلّق بذات العبادة على وجه يتحدّ متعلّق الأمر والنهي، وحينئذٍ تخرج المسألة عن محلّ النزاع.

ومهما يكن، فإنّنا حملنا سابقاً النهي عن العبادة على الإرشاد إلى أقلية الثواب فحسب؛ بدليل تصحيح الصلاة المنهي عنها في مواضع التهمة مثلاً. وعليه، فلا حزازة في العبادة المنهي عنها نهياً تنزيهياً، وبالتالي لا إشكال في صحتها، فتكون خارجة عن محلّ النزاع.

وبعبارة أخرى: ليس النهي التنزيهي في العبادات نهياً حقيقياً، بل هو كما عرفت إرشاد إلى أقلية الثواب.

أمّا المسألة الثانية، وهي دخول النهي الغيري محلّ النزاع، فيقول فيها صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي، فيعم الغيري إذا كان أصلياً، وأمّا إذا كان تبعياً، فهو وإن كان خارجاً عن محلّ البحث؛ لما عرفت أنّه في دلالة النهي والتبعي منه من مقولة المعنى، إلا أنّه داخل فيما هو ملاكه، فإنّ دلالته على الفساد على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه، إنّما يكون لدلالته على الحرمة».

حاصل هذه المسألة الثانية: أنّه لا إشكال في دخول النهي النفسي محلّ

النزاع، أمّا النهي الغيري، فإن كان إرشادياً فلا إشكال في خروجه عن محلّ النزاع؛ لأنّه حتماً يقتضي فساد المنهي عنه سواء كان عبادة أم معاملة؛ كالنهي الإرشادي إلى مانعية الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، فإنّه إرشاد إلى فسادها فيه؛ والسرّ في ذلك أنّ النهي الإرشادي يدلّ على كون متعلّق الأمر مقيّداً بغير هذه الحصة المنهي عنها، فيكون إرشاداً إلى فساد هذه الحصة الخاصة.

وأما النهي الغيري التبعي؛ كالنهي في مسألة (هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده؟)، فبناءً على الاقتضاء، ذهبت جماعة منهم الميرزا النائيني والسيد الخوئي رَحِمَهُمُ اللهُ إلى أنّ النهي الغيري التبعي عن ضدّ المأمور به لا يقتضي فساداً؛ لأنّ غاية ما يدلّ عليه هذا النهي هو أنّه لا أمر بمتعلّقه، وإلا فهو لا يوجب المبعوضة ولا يدلّ على المفسدة في المتعلّق، بل لا يدلّ على عدم الملاك، ومن هنا صحّت الصلاة بقصد ملاكها بحال اقتضى الأمر بإزالة النجاسة من المسجد النهي عنها.

وفيه: أنّه لو فرضنا أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فلا إشكال في أنّ هذا النهي يقتضي فساد المنهي عنه؛ فإنّ فساداً لا يتوقف على المفسدة والمبعوضة، بل يكفي ما في النهي الغيري الحقيقي من مبعّدية لإفساد العبادة التي قوامها المقربية؛ فإنّ المبعّدية والمقربية لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ وأنّ واحدٍ.

والنتيجة: أنّ النهي التحريمي داخل في محلّ النزاع، بينما النهي التنزيهي غير داخل فيه إلا إذا كان وارداً على ذات العبادة كما تقدم. والنهي النفسي داخل في محلّ النزاع أيضاً، أمّا النهي الغيري، فإن كان إرشادياً فهو غير داخل حتماً، وإن كان تبعياً فهو داخل، والله العالم.

## الأمر الرابع

### تعيين المراد من العبادة

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : «ما يتعلق به النهي، إمّا أن يكون عبادة أو غيرها، والمراد بالعبادة - هاهنا - ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى، موجباً بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة؛ كالسجود، والخضوع، والخشوع له، وتسبيحه وتقديسه، أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً، لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي؛ كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين، والصلاة في أيام العادة».

حاصل هذا الأمر: إنّ ما يتعلق به النهي في مسألتنا إمّا أن يكون عبادة أو لا. أمّا العبادة، فهي على معنيين:

**الأوّل:** العبادة الذاتية؛ أي ما تكون بذاتها عبادة بلا حاجة إلى أمر من الشارع؛ وذلك كالركوع والسجود والتسبيح؛ فإنّ السجود مثلاً عبادة بذاته؛ لأنّه خضوع وإن لم يأمر به المولى، وموجب للتقرب إليه ما لم ينه عنه. وأمّا نهيه عنه بالإضافة إلى غيره؛ كنهيه عن السجود لغيره عَزَّ وَجَلَّ، فلا يخرج أصل السجود عن العبادية؛ ذلك أنّ عباديته مستمدة من ذاته لا من أمر المولى واعتباره، نعم يخرج بسبب النهي عن المقربة.

**الثاني:** العبادة الشأنية؛ أي ما لا تكون بذاتها عبادة، وإنّما لها شأنية أن تتصف بالعبادية الفعلية بشرط أمر المولى بها؛ بحيث لو تعلّق الأمر بها صارت عبادة فعلاً، فلا يسقط الأمر بها إلا إذا أتى بها بنحو قربي؛ وذلك

كصلاة الحائض وصوم العيدين؛ فإن من شأنهما أن يتصفا بالعبادية، إلا أنهما لم يتصفا بها فعلاً لعدم أمر المولى بهما، وإلا لو أمر بهما لكانا عبادة، لا يسقط الأمر بهما إلا إذا أُتِيَ بهما على وجه قربي؛ كما ورد الأمر بذلك في صوم العيد وأيام التشريق في كفارة صيام شهرين متتابعين للقتل في الأشهر الحرم، فإنه إذا كان القتل في الأشهر الحرم، فلا بد أن يكون الصوم فيها، فيصوم يوم العيد أيضاً إذا صادفه؛ كما جاء في صحيحة زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل قتل في الحرم؟ قال: عليه دية وثلاث، ويصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم. قال: قلت: هذا يدخل فيه العيد وأيام التشريق؟ فقال: يصومه فإنه حق لزمه»<sup>(١)</sup>.

إذا المراد من العبادة في مسألتنا هي العبادة بهذين المعنيين؛ أي العبادة الذاتية والعبادة الشأنية.

وليس المراد منها العبادة الفعلية المأمور بها على ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله، ولا ما تتوقف صحتها على نيّة القربة، كما مال إليه المحقق القمي رحمته الله، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء، كما اختاره المحقق القمي أيضاً؛ وذلك لأنّ كلاً من هذه المعاني لا يعقل تعلّق النهي بها بعد فرض أنها مأمور بها فعلاً، وإلا لزم التكليف المحال.

ثمّ أشكل صاحب الكفاية على هذه التعريفات بأنّه يرد عليها طرداً كونها غير مانعة من الأغيار؛ فإننا لا نعلم انحصار المصلحة من بعض التوصليات؛ كتوجيه الميّت إلى القبلة. كما يرد عليها عكساً كونها غير جامعة؛ لأننا نعرف انحصار المصلحة من بعض العبادات؛ كالوضوء فإنّ مصلحته هي تحقيق الطهارة.

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب ديات النفس ج ٢٩، ص ٢٠٤، ح ٣.

هذا ما أورده صاحب الكفاية على هذه التعريفات، إلا أنه اعتذر بعد ذلك بأنه لا ينبغي الإيراد عليها طرداً وعكساً؛ لما عرفت من أن هذه التعاريف ليست تعاريفاً حقيقية بالحدود والرسوم التامة، وإنما هي من قبيل شرح الاسم؛ ك(السعدانة نبت)، فلا ينبغي المشاحة فيها.

والخلاصة: إن المراد من متعلق النهي العبادي في مسألتنا هي خصوص العبادة الذاتية والشأنية، لا العبادة الفعلية، والله العالم.

## الأمر الخامس

### تحرير محل النزاع

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد؛ بأن يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر، وأخرى لا كذلك؛ لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه، أما ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان، فلا يدخل في عنوان النزاع».

بعد الفراغ من بيان المراد من متعلق النهي العبادي في مسألتنا، وأنه خصوص العبادة الذاتية والشأنية، لا العبادة الفعلية، شرع في بيان المورد القابل للاتصاف بالصحة والفساد في مسألتنا؛ وهو كل مركب من أجزاء وشرائط يترتب عليه الأثر، وكان متعلقاً للتكليف وما يلحق به من الأسباب؛ كالعقد المركب من الإيجاب والقبول، والإيقاع المشتمل على الشرائط المعتبرة فيه؛ حيث إن المتعلق أو العقد يمكن أن يكون صحيحاً باعتبار انطباقه على ما يترتب عليه الأثر، ويمكن أن يكون فاسداً باعتبار عدم الانطباق.

وعليه، ليست كل معاملة - ولو بالمعنى الأعم - قابلة للدخول في محل النزاع في مسألتنا، ولكن بما أننا نبحث عن اقتضاء النهي الفساد وعدم اقتضائه، لا بد أن يكون المنهي عنه قابلاً للاتصاف بهما، وبما أن الصحة عبارة عن تمامية الأجزاء والشرائط للشيء وبالتالي ترتب أثره

الشرعي، بينما الفساد عبارة عن عدم تمامية أجزائه أو شرائطه وبالتالي عدم ترتب أثره الشرعي، فهذا يكشف عن أمور في المنهي عنه في مسألتنا، وهي:

**الأول:** (التركيب والبساطة): فلا بدّ أن يكون المنهي عنه مركباً من أجزاء وشرائط؛ كالصلاة والحج والوضوء والبيع والإجارة والنكاح والطلاق وغيرها؛ بحيث إذا تمّت أجزاءها وشرائطها ترتب أثرها الشرعي، وإلا فلا.

وأما الأمور البسيطة التي لا أثر شرعي لها؛ كالأكل والشرب مثلاً، فهي خارجة عن محل النزاع؛ إذ لا معنى لاتصافها بالصحة والفساد، وإنما تتصف بالوجود أو العدم فحسب، فإنّ الصحة والفساد لا يعرضان على الماهية بما هي هي، وإنما يعرضان عليها بعد وجودها المركّب؛ حيث يقال حينئذٍ إنّها صحيحة أو فاسدة.

وقد اتضح ممّا تقدم أنّه ليس المراد بالمعاملة ما كانت بالمعنى الأعمّ الشامل لمثل إحياء الموات؛ فإنّ النهي التحريمي فيها لا يوجب الفساد؛ فالنهي عن الإحياء بالآلة الغصبية لا يوجب فساد الإحياء، وذلك واضح، إلا إذا كان النهي إرشاداً إلى عدم كون المحياة ملكاً للمحيي، وهذا شيء آخر خارج عمّا نحن فيه.

**الثاني:** (انفكاك الأثر): لا بدّ أن يكون المنهي عنه قابلاً لانفكاك أثره عنه، فلو كان الأثر لازماً غير منفك عنه - كالغصب والإتلاف اللذين لا ينفك أثرهما عنهما، وهو الضمان - لا يدخلان في محلّ النزاع؛ لعدم اتصافهما حينئذٍ بالصحة والفساد.

وقد يقال: إنّ الضمان لا يلازم الإتلاف على كلّ حال؛ فإنّ من أتلف

مال الحربي لا يكون ضامناً له . وعليه ، نجد أن الإلتلاف قد ينفك عنه أثره ، فيدخل في محلّ النزاع .

وفيه : أن الشارع بعدما أباح لنا مال الحربي ، ينتفي موضوع الضمان حينئذٍ ؛ إذ موضوعه مال الغير غير المباح للمتلف ، وهو منتفٍ هنا .

نعم ، قد يمثل بإتلاف شيء من المسجد بدون إذن الولي ، فإنه بناءً على أن المسجد ليس ملكاً للمسلمين ، يكون وقف المسجد حينئذٍ تحرير ملك ، فلا يكون ضامناً لأحد ، بخلاف ما لو قلنا بأن المسجد ملك للمسلمين ، كما هو الأقوى ، فإنّ المتلف حينئذٍ يكون ضامناً لهم . وعليه ، لا يكون الضمان ملازماً للإتلاف دائماً ، بل قد لا يلزم كما في هذه الصورة بناءً على أن المسجد ليس ملكاً للمسلمين ، وقد يلزم كما في غيرها ، فيكون حينئذٍ داخلاً في محلّ النزاع .

ثم إنّ المعاملة إذا كان أثرها مترتباً على النهي عنها ، فهي خارجة عن محلّ النزاع ؛ لأنّ محلّه المنهي عنه الذي له أثر قبل تعلّق النهي به ؛ كالبيع الذي يتحقق أثره من النقل والانتقال بحال كان تام الأجزاء والشرائط وقبل ورود النهي عنه . أمّا مثل الحدود ؛ كالقتل والرجم والجلد على القاتل والزاني المحصن وغير المحصن ، فهي آثار جاءت من النهي عن هذه الأسباب ، وإلا فقبل النهي عنها لم تكن هذه الآثار لهذه الأسباب ، ومن هنا كانت خارجة عن محلّ النزاع .

الثالث : (التقابل بين الصحة والفساد) : إنّ الصحة والفساد لمّا كانا أمرين عارضين على الماهية الموجودة ، انتفى أن يتقابلا تقابل النقيضين . ولمّا كان الفساد عبارة عن عدم خاص - وهو عدم استجماع الأجزاء أو الشرائط عمّا من شأنه أن يكون كذلك - يكون أمراً عديمياً ، فينتفي كون تقابله مع الصحة تقابل الضدين .

وعليه، فالصحة والفساد يتقابلان تقابل الملكة والعدم؛ إذ الفساد عبارة عن عدم صحة ما من شأنه أن يكون صحيحاً.

ويبقى أن ننبه على أمرين :

أولاً: إنّ الصحة تطلق أحياناً على ما يقابل المعيب، لا ما يقابل الفساد، وهي بهذا المعنى خارجة عن محلّ النزاع؛ إذ في حال شراء الجوز المعيب مثلاً يكون البيع صحيحاً، غايته أن للمشتري خيار العيب.

ثانياً: إنّ موضوع الحكم خارج عن محلّ الكلام رغم كونه مركّباً دائماً، ولذا لا يكفي تركّبه في دخول مسألة ما في محلّ النزاع، بل لا بدّ أن يكون المتعلّق مركّباً ذا أثر شرعي، فإنّ الموضوع إذا كان غير تام، يتصف بالفساد، وكذا إذا كان تاماً لا يتصف بالصحة؛ مثلاً: موضوع وجوب الحج، هو البالغ العاقل المستطيع صحيح البدن مخلى السرب، وهو موضوع مركّب، إلا أنه إذا نقص شيء من هذا المركّب لا يقال: إنّ موضوع الحج فاسد، بل يقال: إنّ موضوعه غير متحقق، فلا يترتب الحكم الفعلي عليه.

## الأمر السادس

### معنى الصحة

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إن الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار، فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر، وفاسداً بحسب آخر، ومن هنا صح أن يقال: إن الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية، وإنما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها، وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة؛ إنما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر، بعد الاتفاق ظاهراً على أنها بمعنى التمامية، كما هي معناها لغةً وعرفاً».

يريد المصنّف من هذا الأمر تحديد معنى الصّحة وبيان بعض الأمور المتعلقة بها. أمّا بالنسبة لمعنى الصحة، فقد تعرّضنا من قبل لهذه المسألة في مبحث الصحيح والأعم، إلا أنه لدينا ما نضيفه هنا.

فنقول: أوّلاً: إنّ الصحة والفساد أمران إضافيان، فليس لهما حدّ واقعي لا يزيدان عنه ولا ينقصان، بل يختلفان من حال إلى حال، فقد يكون الشيء صحيحاً من جهة وفاسداً من جهة أخرى؛ فمثلاً صلاة المسافر صحيحة بالإضافة إلى المسافر وفاسدة بالإضافة إلى الحاضر، والصلاة من جلوس صحيحة بالإضافة إلى العاجز عن القيام وفاسدة بالإضافة إلى القادر عليه، وهكذا... كما قد تكون الصلاة صحيحة بالأمر الظاهري وفاسدة

بالأمر الواقعي، وقد تكون صحيحة بالأمر الواقعي الثانوي وفسادة بالأمر الواقعي الأوّلي.

ثانياً: إنّ معنى الصحة هو تمامية الأجزاء والشرائط، ويقابله الفساد الذي يعني عدم تماميتها، إلا أنّ الفقهاء قد فسّروا الصحة بأنّها عبارة عن إسقاط الإعادة والقضاء، بينما فسّرها المتكلمون بأنّها عبارة عن موافقة الأمر والشريعة، والحقّ أنّ هذين تفسيران باللازم وبما يتلاءم مع غرض البحث لدى كلّ منهما؛ فإنّ الفقيه حينما يبحث في صحة الصلاة مثلاً، فغرضه نفي وجوب الإعادة في الوقت والقضاء خارجه، ومن هنا فسّر الصحة بأنّها عبارة عن إسقاط الإعادة والقضاء، بينما الغرض من بحث المتكلّم هو مطابقة المأتي به للأمر ممّا يترتب عليه الثواب، أو عدم مطابقته له ممّا يترتب عليه العقاب، ومن هنا فسّر الصحة بأنّها عبارة عن موافقة الأمر والشريعة.

ثالثاً: ذكرنا سابقاً أنّ النسبة بين الصحة والفساد هي العموم من وجه، واليوم نفصّل في المسألة بالنسبة إلى الفقيه والمتكلم.

فنقول: إنّ النسبة بينهما قد تكون عموماً من وجه، أو عموماً مطلقاً، أو تساوياً.

وتوضيحه:

أمّا العموم من وجه؛ فإنّ الصلاة تارةً تكون صحيحة لدى الفقيه والمتكلم معاً؛ كصلاة المختار تامة الأجزاء والشرائط؛ فإنّها صحيحة لدى الفقيه؛ حيث لا تجب إعادتها في الوقت ولا قضاؤها خارجه، وصحيحة لدى المتكلم؛ لموافقته الأمر والشريعة.

وأخرى تكون صحيحة لدى الفقيه دون المتكلم؛ كمن جهر في صلاته

في موضع الإخفات، أو أخفت في موضع الجهر جهلاً أو نسياناً؛ فإن الصلاة في هذه الصورة صحيحة لدى الفقيه؛ بدليل صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته، وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً، أو ساهياً، أو لا يدري، فلا شيء عليه وقد تمت صلاته»<sup>(١)</sup>، وغير صحيحة لدى المتكلم؛ لعدم موافقتها للأمر الأولي الواقعي. والحق أن هذا المثال في غير محلّه؛ لأن الصلاة في هذه الصورة صحيحة لدى كلّ منهما؛ إذ صحتها تكشف عن وجود أمر من الشارع بهذه الكيفية.

وثالثاً تكون صحيحة لدى المتكلم دون الفقيه؛ كما في موارد الإجزاء؛ فإذا قامت الأمانة على عدم السورة، فصلّى المكلف على طبقها، ثم انكشف الخلاف، فإن الصلاة في هذه الصورة تكون صحيحة لديه؛ لموافقتها الأمر، وغير صحيحة لدى الفقيه؛ لانكشاف أنّها مخالفة للواقع. هذا بمعزل عن قاعدة (لا تعاد)، وإلا فيمكن تصحيح الصلاة بها.

وأما العموم المطلق؛ ففيه صورتان:

الأولى: أن تكون الصّحة لدى المتكلم أعّم منها لدى الفقيه؛ وذلك فيما لو فرضنا أنّ مراد المتكلم من الأمر الذي تشترط موافقته للحكم بالصّحة، هو مطلق الأمر الأعم من الواقعي الأوّلي، والواقعي الثانوي، والظاهري، ففي هذه الصورة يكون كلّ ما يسقط الإعادة والقضاء موافقاً للأمر والشريعة، وليس كلّ ما يوافقهما مسقطاً لهما؛ مثلاً: لو صلّى المكلف صلاته تامة الأجزاء والشرائط امتثالاً للأمر الواقعي الأوّلي، تكون صلاته صحيحة لدى

(١) وسائل الشيعة باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ج٦، ص٨٦، ح١.

الفقيه والمتكلم، أمّا لو صلّى مستصحباً الطهارة، ثمّ انكشف خلافه، فهنا تكون صلاته صحيحة لدى المتكلم؛ لموافقتها الأمر الظاهري، ولا تكون صحيحة لدى الفقيه؛ لأنّ الأمر الظاهري لا يجزي عن الواقعي.

الثانية: أن تكون الصّحة لدى الفقيه أعم منها لدى المتكلم؛ وذلك فيما لو فرضنا أنّ مراد المتكلم من الأمر الذي تشترط موافقته للحكم بالصّحة، هو خصوص الأمر الواقعي الأوّلي، والأمر الواقعي الثانوي، وأنّ مطلق الأمر لدى الفقيه مجزٍ، ففي هذه الصورة يكون كلّ ما يوافق الأمر والشريعة مسقطاً للإعادة والقضاء، وليس كلّ ما يسقطهما موافقاً لهما؛ حيث تكون الصلاة مع استصحاب الطهارة صحيحة لدى الفقيه وإن انكشف الخلاف، بينما تكون فاسدة لدى المتكلم لعدم موافقتها الأمر الواقعي.

وأما التساوي، ففيما لو فرضنا أنّ مراد المتكلم من الأمر مطلقه، وأنّ مطلق الأمر أيضاً مجزٍ لدى الفقيه؛ فحينئذٍ يكون كلّ ما يسقط الإعادة والقضاء موافقاً للأمر والشريعة، وكل ما هو موافق لهما مسقط لهما.

والإنصاف: أنّ النسبة بين الصّحة والفساد هي العموم المطلق؛ فالصّحة لدى المتكلم أعم منها لدى الفقيه، وبالتالي يكون كلّ ما يسقط الإعادة والقضاء موافقاً للأمر والشريعة، وليس كلّ ما يوافقهما مسقطاً لهما؛ وذلك لأنّ المتكلم لما أطلق لفظ الأمر الذي تشترط موافقته للحكم بالصّحة، أراد بإطلاقه الأمر الأعم من الأوّلي بقسميه والظاهري، أمّا لدينا، فإنّ المسقط للإعادة والقضاء هو خصوص الأمر الواقعي الأوّلي دائماً، والأمر الواقعي الثانوي أحياناً؛ فإنّ الأمر الثانوي بالتيّم مثلاً يكون مجزياً بحال لم يجد المكلف الماء في الوقت، وبالتالي لا يجب عليه القضاء، ولا يكون مجزياً فيما لو وجده داخله، فيجب عليه الإعادة. أمّا الأمر الظاهري، فهو غير

مجزٍ على ما تقدم في مبحث الإجزاء من أن العمل على طبق الأمانة والأصول العملية غير مجزٍ بحال انكشف خلافهما، إلا ما خرج بالدليل.

### تنبيه:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «تنبيه: وهو أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها، وأما الصحة بمعنى سقوط القضاء والإعادة عند الفقيه، فهي من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي عقلاً؛ حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه جزماً؛ فالصحة بهذا المعنى فيه، وإن كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، إلا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع كما توهم، بل مما يستقل به العقل، كما يستقل باستحقاق المثوبة به وفي غيره».

ذكرت عدة أقوال في أنه هل الصحة والفساد حكمان شرعيان وضعيان، أم أمران عقليان، أم أمران انتزاعيان؟ نذكر منها:  
القول الأول: وهو أن الصحة والفساد في العبادات أمران انتزاعيان، وفي المعاملات حكمان شرعيان وضعيان.

القول الثاني: وهو منسوب إلى صاحب الكفاية من أنهما حكمان شرعيان وضعيان في المعاملات الكلية، وأمران انتزاعيان في المعاملات الجزئية. وأما بالنسبة للصحة والفساد في العبادة، فسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى عند التعرّض لشرح كلامه.

القول الثالث: وهو للميرزا النائيني رحمته الله من أن الصحة والفساد الظاهريين حكمان شرعيان وضعيان، وأن الصحة والفساد الواقعيين أمران انتزاعيان.

يقول صاحب الكفاية: إنّ الصحة والفساد لدى المتكلم أمران انتزاعيان انتزعا من مطابقة المأتي به للمأمور به. أمّا لدى الفقيه، فإنّ الصحة والفساد بالأمر الواقعي الأوّلي حكمان عقليان؛ حيث يحكم العقل بسقوط الأمر لسقوط ملاكه، فلا يكون ثمة موجب للإعادة والقضاء، وإلا لزم تبديل الامتثال بالامتثال، وهو محال.

وبالجملة، فإنّ الصحة وإن لم تكن بهذا المعنى حكماً شرعياً وضعياً، إلا أنّها ليست أيضاً أمراً انتزاعياً، كما ذهب إليه بعض الأعلام؛ حيث ذكر أنّه لا فرق بين الصحة لدى المتكلم والفقيه من هذه الجهة، فإنّها أمر انتزاعي، بل يقول صاحب الكفاية: إنّ الصحة بهذا المعنى ممّا يستقل به العقل، ولكن سيتضح لك ما في كلامه عند الانتهاء من بيان مراده.

ثمّ انتقل صاحب الكفاية إلى مسألة أجزاء الحكم الواقعي الثانوي والحكم الظاهري عن الحكم الواقعي الأوّلي في العبادات، فيقول رَحِمَهُ اللهُ: «وفي غيره، فالسقوط ربما يكون مجعولاً، وكان الحكم به تخفيفاً ومنة على العباد، مع ثبوت المقتضي لثبوتهما، كما عرفت في مسألة الأجزاء، كما ربما يحكم بثبوتهما، فيكون الصحة والفساد فيه حكمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين. نعم، الصحة والفساد في الموارد الخاصة، لا يكاد يكونان مجعولين، بل إنّما هي تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به، هذا في العبادات».

نقول: لا إشكال في أجزاء الحكم الواقعي الثانوي عن أمره، وأجزاء الحكم الظاهري عن أمره أيضاً، والصحة هنا حكم عقلي، وإنّما الكلام في أجزاء الحكم الواقعي الثانوي والحكم الظاهري عن الحكم الواقعي الأوّلي.

أمّا بالنسبة إلى طبيعي العبادة، فتارةً يكونان وافيين بتمام ملاك الحكم الواقعي الأولي أو بمعظمه؛ بحيث لا يستوجبان الإعادة والقضاء، فهنا يكون الصحة والفساد حكمين عقليين. وأخرى لا يكونان وافيين بملاكه، فيكون الملاك الباقي داعياً إلى الإعادة والقضاء بمقتضى القاعدة، إلا أن الشارع أسقطهما منةً منه على العباد، فهنا يكون الصحة والفساد حكمين شرعيين؛ إذ لولا حكمه بالصحة لكان لا بدّ من الإعادة والقضاء.

وأمّا بالنسبة إلى أفراد طبيعي العبادة المأتي بها في الخارج، فليست الصحة والفساد هنا حكمين شرعيين حتماً؛ بل أمران انتزاعيان انتزعا من انطباق المأتي به على المأمور به وعدم انطباقهما، والانطباق وعدمه أمران تكوينيان قهريان لا ربط لهما بالشارع.

هذا بالنسبة إلى العبادات، أمّا في المعاملات، فيقول رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : «وأمّا الصحة في المعاملات، فهي تكون مجعولة؛ حيث كان ترتب الأثر على معاملة إنما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاء؛ ضرورة أنه لولا جعله، لما كان يترتب عليه؛ لأصالة الفساد. نعم صحة كلّ معاملة شخصية وفسادها، ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه؛ كما هو الحال في التكليفية من الأحكام؛ ضرورة أن اتصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما، ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام».

يقول: أمّا المعاملات الكلية فصحتها بمعنى إمضاؤها من الشارع؛ كما في قوله عَزَّ وَجَلَّ : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup>، فهي حتماً حكم شرعي وضعي.

وأمّا المعاملات الشخصية، فهي كالعبادات الشخصية؛ فإنّ صحتها وفسادها أمران انتزاعيان انتزعا من المطابقة وعدمها بين المأتي به والمأمور

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

به ، وهما أمران قهريان تكوينيان لا ربط للشارع بهما ؛ فإن انطبق البيع الذي أتى به زيد على البيع الممضى من الشارع بأجزائه وشروطه ، فالبيع صحيح ، وإلا فهو فاسد .

هذه خلاصة قول صاحب الكفاية فيما يتعلق بالصحة والفساد في العبادات والمعاملات على التفصيل بين الكليتين والشخصيتين .

ومن هنا يتضح لك بطلان ما نسبته السيد الخوئي رحمته الله إلى صاحب الكفاية من أنه فصل في خصوص المعاملات دون العبادات .

والإنصاف : أولاً : إنه قد تقدم أن الصحة والفساد أمران عارضان على الماهية بعد فرض وجودها ، وإلا فإن الماهية بما هي لا تتصف بهما .

وعليه ، فما فصله صاحب الكفاية بين العبادات والمعاملات الكليتين والشخصيتين في غير محله ، إلا أن يكون مراده من صحة المعاملات الكلية مجرد إمضاءها ؛ لأن وصف الصحة والفساد لا يكون إلا للعبادات والمعاملات الشخصية ؛ لما عرفت من عروضهما على الماهية الموجودة بوجود مركب ، وبالتالي فإن الصحة والفساد سواء في العبادات أم المعاملات أمران انتزاعيان ؛ انتزع الأول منهما من انطباق المأتي به على المأمور به بجميع أجزائه وشروطه ، بينما انتزع الثاني من عدم انطباقهما ، ولا ربط للشارع بذلك ؛ لما تقدم من أن الانطباق أمر قهري تكويني .

وثانياً : إن ما نسبته السيد الخوئي للشيخ النائيني رحمته الله من التفصيل بين الصحة الواقعية والظاهرية ؛ بأن الأولى انتزاعية بينما الثانية جعلية ، فهو غير دقيق ؛ لأن الميرزا قد صرح في فوائده أن الصحة والفساد سواء في العبادات أم المعاملات ، وسواء الواقعيين أم الظاهريين ، أمران انتزاعيان ، كل ما في الأمر أن الصحة الواقعية منتزعة من انطباق قهري بين المأتي به

والمأمور به؛ كانطباق صلاة زيد تامّة الأجزاء والشرائط على الصلاة المأمور بها، بينما الصحة الظاهرية منتزعة من انطباق شرعي بينهما؛ وذلك كما لو شكّ زيد بإتيان الركوع بعد الفراغ من صلاته، فهنا يحكم الشارع بانطباق صلاة زيد على الصلاة المأمور بها تبعداً بقاعدة الفراغ، ومن هذا الانطباق الشرعي ينتزع العقل الصحة، فيكون منشأ انتزاع الصحة شرعياً إلا أنّ الصحة نفسها انتزاعية.

أمّا السيد الخوئي رحمته الله، فقد كان له تفصيل خاص، وهو أنّ الصحة والفساد في العبادات أمران انتزاعيان، وفي المعاملات حكمان شرعيان وضعيان.

وتوضيحه: أمّا في العبادات، فلأنّ الصحة والفساد ينتزعان من مطابقة ما أتى به المكلف مع متعلق الأمر العبادي وعدم مطابقتها. وأمّا في المعاملات، فنقول:

أولاً: إنّ نسبة المعاملات إلى الأحكام نسبة الموضوعات لها لا نسبة المتعلقات؛ فإنّ البيع والإجارة والنكاح والطلاق وغيرها ليست متعلقات للأحكام بل هي بمثابة الموضوعات، وإنّما تتعلّق الأحكام بأسبابها.

ثانياً: إنّ الموضوعات تؤخذ مفروضة الوجود بالنسبة إلى الأحكام، ومن هنا يستحيل أن يكون الحكم فعلياً قبل فعلية موضوعه.

ثالثاً: إنّ الحكم ينحلّ بانحلال موضوعه؛ حيث يثبت لكل موضوع حكم خاص.

رابعاً: إنّ معنى صحّة المعاملة هو ترتّب الأثر الخارجي عنها؛ فصحة البيع مثلاً عبارة عن صيرورة الثمن للبائع والمثمن للمشتري.

وبناءً عليه، ليس هناك معاملة كليّة ممضاة، وإنّما أمضى الشارع

المعاملة الخارجية فحسب؛ لما تقدّم من أنّ المعاملات موضوعات للأحكام لا متعلّقات لها، فلا بدّ أن تؤخذ مفروضة الوجود بالنسبة إلى حكم الشارع، فكلّ معاملة وجدت في الخارج مستجمعة للشرائط أمضاها الشارع، ولا معنى للإمضاء قبل وجودها. إذاً لا يوجد لدينا صحّة كليّة، وإنّما الصحّة جزئية فقط؛ أي للمعاملات الشخصية، وهذه المعاملة الجزئية أمضاها الشارع، فهي شرعية لا انتزاعية.

وفيه: أنّ معنى قوله **عَزَّوَجَلَّ**: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، هو أنّ كلّ بيع خارجي استجمع الشرائط يترتب عليه الأثر، وهذا الحكم من الشارع لا يتصف بالصحّة والفساد، وبالتالي فصحّة البيع منتزعة من انطباقه مع البيع الممضى، وهكذا في كلّ معاملة.

إذاً الصحّة في المعاملات كالصحّة في العبادات انتزاعية أيضاً، غايته أنّ الفقهاء اصطَلحوا في المعاملات وقالوا إنّ الأسباب موضوعات للأحكام، وفي العبادات قالوا إنّ الأفعال كالصلاة والصوم ونحوهما متعلّقات للأحكام، ولا فرق بينها فيما هو المهم في المقام.

### ملحق:

ذهب بعض الأعلام كالمحقق القمي **رَحِمَهُ اللهُ** إلى أنّ النزاع في أنّه (هل النهي عن الشيء يقتضي فساده؟) إنّما يجري فيما لو كان هذا الشيء من عبادة أو معاملة صحيحاً قبل ورود النهي عنه، وإلا لو كان فاسداً قبل ذلك، لا يكون داخلياً في محلّ النزاع؛ إذ لا ثمره عملية من وراء اقتضاء النهي عن الفاسد؛ مثلاً لو فرضنا أنّه ليس لدينا ما يدل على مشروعية صوم الوصال مثلاً الذي يعني عدم تناول المفطر بعد الغروب إلى فجر اليوم الثاني مع نسبة ذلك إلى الشارع المقدّس، وأمّا إذا لم يتناوله بدون هذه النسبة، وإنّما

لعدم إرادته الإفطار ونحو ذلك، فلا بأس، لأنه لا يكون حينئذ صوم الوصال المحرّم، نعم يكون عمله مرجوحاً؛ لاستحباب الإفطار بعد الغروب من جهة، ولاستحباب تناول شيء من الطعام قبل الفجر ليتقوى به على الصوم في اليوم التالي من جهة أخرى، بل قد يجب عليه تناول شيء من الطعام إذا لم يستطع الصيام في اليوم التالي بدونه. وكذا لو فرضنا أنه ليس لدينا ما يدلّ على مشروعية المقامرة مثلاً، فشككنا في صحّة كلّ من صوم الوصال بالمعنى المتقدم والمقامرة قبل ورود النهي عنهما، فهنا نحكم بفسادهما؛ إذ العبادة توقيفية من الشارع، فمع الشك في مشروعية عمل ما؛ كصوم الوصال الذي لا تشمله عمومات الصوم، فالأصل فيه هو الفساد، وكذا بالنسبة إلى المقامرة؛ حيث لا يشملها قوله ﷺ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١)</sup>؛ لأنّ الأصل عدم النقل والانتقال.

وعليه، بما أنّ صوم الوصال والمقامرة فاسدان قبل ورود النهي عنهما، لا يكونان داخلين في محلّ النزاع؛ إذ لا ثمرة عملية من وراء اقتضاء النهي عن الفاسد فساداً آخر غير الثابت بالأصل العملي.

نعم، ذكر البعض أنّ هناك ثمرة نظرية، وهي أنّه إن ثبت أنّ النهي عن الشيء يقتضي فساده، فنكون قد أثبتنا للفساد بالأصل العملي فساداً آخر بالدليل الاجتهادي، والله العالم.

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

## الأمر السابع

### ما هو مقتضى الأصل؟

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : « لا يخفى أنه لا أصل في المسألة يعوّل عليه، لو شك في دلالة النهي على الفساد. نعم، كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد، لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة. وأما العبادة فكذلك، لعدم الأمر بها مع النهي عنها، كما لا يخفى».

حاصل هذا الأمر: إنه مع عدم الدليل الاجتهادي على اقتضاء النهي الفساد، فهل من أصل يمكن الركون إليه؟

أمّا في المسألة الأصولية، فالمعروف بين الأعلام أنه لا أصل معيّن للفساد أو عدمه؛ لأنّ الكلام إمّا في الملازمة بين النهي عن الشيء وفساده، أو في دلالة النهي على الفساد وعدم دلالته عليه، ولا أصل في الصورتين؛ إذ لو كان الكلام في الملازمة، فإمّا أن تكون الملازمة حاصلة من حين وجود النهي أم لا، فلا شكّ في بقاء الفساد بعد العلم بتحقيقه ليتعيّن القول بأصالة الفساد. ولو كان الكلام في الدلالة، فكذلك لا أصل يعيّن الفساد في الدلالة أو عدمه بحال الشك.

نعم، ذهب بعض الأعلام إلى أنّه لمّا كانت الدلالة كالعلم الوجداني الذي لا يشوبه شكّ، يمتنع الشكّ في الحجية أيضاً مضافاً إلى أنّه لو جرت أصالة عدم الدلالة على الفساد، لم تصلح لإثبات الصحة؛ إذ الصّحة ليست من اللوازم الشرعية لعدم الدلالة.

وفيه: أن الدلالة تنشأ من الظهور، والظهور ينشأ من الوضع أو الإطلاق أو العموم أو القرينة، وكل ذلك قد يحدث فيه الشك فيصير الكلام مجملاً. وعليه، فدعوى كون الدلالة كالعلم من الأمور الوجدانية التي لا تقبل الشك في غير محلّه، إلا أن يكون مرادهم المساوقة من حيث الحجية؛ بمعنى أن الشك في حجية الدلالة إنشاءً يساوق القطع بعدم حجيتها فعلاً، فإن ذلك صحيح.

والنتيجة: أنه لا أصل في المسألة الأصولية يعين الفساد أو عدمه مع غياب الدليل الاجتهادي على أحدهما، سواء في العبادات أم المعاملات. أما في المسألة الفرعية، فقد اتفق الأعلام على أن الأصل هو الفساد بالنسبة إلى المعاملات؛ فلو أوجد زيد بيعاً في الخارج قد نهى الشارع عنه، والفرض أنه لا دليل على صحته وفساده، فالأصل فيه هو الفساد؛ لأن الأصل عدم ترتب الأثر من النقل والانتقال، بل هذا الأصل جارٍ لمجرد حصول الشبهة الحكمية في صحة المعاملة حتى لو لم يرد نهى عنها.

وتنبغي الإشارة إلى أن هذا الكلام كله مبني على فرض عدم وجود الدليل الاجتهادي على صحة المعاملة حتى مع ورود النهي عنها، وإلا فقد ورد الدليل على صحتها؛ كإطلاق ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، و﴿تَحَرَّوْا عَنْ تَرَاضٍ﴾<sup>(١)</sup>، فتكون هذه الإطلاقات شاملة لكلّ معاملة مشكوكة الصحة من حيث الشبهة الحكمية دائماً أو غالباً.

أما دائماً، فبناءً على من ذهب من الأعلام إلى أن الشارع أمضى بهذه الإطلاقات كلّ معاملة لدى العرف؛ سواء كانت موجودة في زمن التشريع أم بعده.

(١) سورة النساء، الآية: ٢٩.

وأما غالباً، فبناءً على أنّ الشارع أمضى خصوص المعاملات الموجودة في ذلك الوقت .

فعلى القول الأوّل يلزم تصحيح كلّ معاملة مستحدثة لكونها مشمولة بهذه الإطلاقات؛ كعقد التأمين على النفس، وعلى الثاني لا يمكن تصحيحها إلا إن أرجعناها إلى إحدى المعاملات التي كانت موجودة وقد أمضاها الشارع؛ كالإجارة أو الصلح أو الهبة المعوضة ونحوها .

هذا بالنسبة إلى المعاملات، أمّا العبادات، فلو فرضنا أيضاً أنّه لا يوجد دليل اجتهادي على فساد العبادة المنهي عنها، وشككنا في فسادها، فالأصل المتعيّن هو الفساد؛ لأنّ ورود النهي عنها يعني سقوط الأمر بها؛ إذ لا يعقل اجتماعهما على شيء واحد، وإلا لزم التكليف المحال، فهنا لا يمكن تصحيح العبادة مطلقاً؛ لا من جهة قصد امتثال الأمر، ولا من جهة الملاك . أمّا على الامتثال، فواضح؛ إذ لا أمر ليقصد امتثاله . وأمّا بناءً على صحة العبادة بقصد ملاكها - باعتبار أنّ الملاك باقٍ حتى بعد سقوط الأمر؛ لعدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة، كما ذهب إليه الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ - فأيضاً لا يمكن تصحيح العبادة؛ لأنّنا إن سلّمنا بوجود الملاك، إلا أنّه ملاك مغلوب بملاك النهي، فلا يمكن أن يكون مؤثراً في الصّحة .

ثمّ إنّ العبادة التي يشترط فيها أن تكون راجحة ومحبوبة للمولى حباً خالصاً من أيّة مبعوضيّة وحزازة، لا يعقل أن تصحّ حال كونها مرجوحة مهما كان حال الملاك مع فرض النهي عنها؛ لما فيه من المبعوضيّة والحزازة .

وبالجملة، فإنّ الشارع المقدّس إذا لم يصحّح الشيء المرجوح في غير العبادات، فكيف بها حينئذٍ؟

كما في مسألة اليمين الذي يكفي في متعلّقه الإباحة، فلو كانت اليمين

على شيء مساوية أو راجحة ابتداءً، ثم صار متعلقها مرجوحاً - أي صارت المخالفة أولى - انحلت اليمين، ولا كفارة؛ كما في صحيحة سعيد الأعرج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحلف على اليمين، فيرى أن تركها أفضل، وإن لم يتركها خشي أن يآثم، أتركها؟ قال: أما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيت خيراً من يمينك فدعها؟!»<sup>(١)</sup>.

وعليه، إن الأصل في المسألة الفرعية هو الفساد، سواء في المعاملات أم العبادات.

أمّا الميرزا النائيني، فقد وافق على أن الأصل في المعاملات في المسألة الفرعية هو الفساد، أمّا في العبادات، فيقول: إن الشك - في أن النهي عن العبادة يقتضي فسادها أم لا - يرجع إلى الشك في المانعية؛ أي الشك في أن المنهي عنه مانع من صحة العبادة أم لا؟ والشك في المانعية صغرى للشك في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن قلنا هناك بالبراءة صحت العبادة هنا، وإن قلنا بالاشتغال فسدت.

هذا تمام ما قاله الميرزا، وقد علق عليه المقرر بأن هذا الكلام غير تام على إطلاقه؛ وإنما يتم فيما لو كان النهي عن جزء العبادة أو شرطها أو وصف ملازم لها؛ حيث يكون مكاناً للشك في اقتضاء النهي عن العبادة يقتضي فسادها أم لا، فنرجع حينئذٍ إلى ما قلناه في الأقل والأكثر الارتباطيين، أمّا لو كان النهي عن نفس العبادة؛ كالنهي عن صلاة الحائض أو صوم العيدين، فلا يتم هذا الكلام؛ إذ ليس هناك شيء وراء العبادة تعلق النهي به يشك في مانعيته حتى يُنفى بالأصل.

ومهما يكن، فقد عرفت ما هو الإنصاف في المسألة، فلا حاجة للإعادة.

(١) وسائل الشيعة باب ١٨ من كتاب الأيمان ج ٢٣، ص ٢٤٠، ح ١.

## الأمر الثامن في متعلق النهي

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «إن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة، أو جزأها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها؛ كالجهر والإخفات للقراءة، أو وصفها الغير الملازم؛ كالغصبية لأكوان الصلاة المنفكة عنها. لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع».

بعد أن عرفت أنه لا أصل في المسألة الأصولية يعين الفساد أو عدمه مع غياب الدليل الاجتهادي على أحدهما، سواء في العبادات أم المعاملات، وأن الأصل في المسألة الفرعية هو الفساد، سواء في العبادات أم المعاملات، ينتقل البحث في هذا الأمر عن أقسام متعلق النهي لنبين ما هو الداخل منها في محل النزاع.

### المقام الأوّل: النهي عن العبادات

أمّا بالنسبة إلى العبادات، فالنهي عنها على خمسة أقسام:

الأوّل: أن يكون متعلق النهي ذات العبادة؛ فإمّا أن يكون النهي عن ذاتها لنفسها؛ كالنهي عن الصلاة أيام الحيض، والنهي عن صوم العيدين، وإمّا أن يكون النهي عن ذاتها لجزئها أو لشرطها أو لوصفها الملازم لها؛ حيث يكون الجزء والشرط والوصف حينئذٍ واسطة في ثبوت النهي للعبادة.

الثاني: أن يكون متعلق النهي جزء العبادة؛ كالنهي عن قراءة العزائم في

الفريضة، فإنّ قراءة السورة جزء من الصلاة، وفي ذلك وردت موثقة سماعاً قال: «من قرأ (اقرأ باسم ربك) فإذا ختمها فليسجد - إلى أن قال - ولا تقرأ في الفريضة، اقرأ في التطوع»<sup>(١)</sup>.

الثالث: أن يكون متعلّق النهي شرط العبادة؛ كالنهي عن التوضؤ والاعتسال بالماء المغصوب؛ فإنّ الوضوء أو الغسل شرط في صحة الصلاة.

الرابع: أن يكون متعلّق النهي وصفاً لازماً للعبادة أو لجزئها؛ كالنهي عن الجهر بالقراءة في الظهرين، أو النهي عن الإخفات في العشائين؛ فإنّ الجهر والإخفات بالقراءة وصفان ملازمان للقراءة.

الخامس: أن يكون متعلّق النهي وصفاً مفارقاً للعبادة أو لجزئها؛ كالنهي عن الغصبية في أكوان الصلاة، فإنّ الغصبية وصف لأكوان الصلاة، ولكنّه ليس ملازماً لها.

### القسم الأوّل: (النهي عن ذات العبادة)

أمّا القسم الأوّل، وهو النهي عن ذات العبادة لنفسها أو لجزئها أو لشرطها أو لوصفها الملازم، فقد أشرنا أنّه داخل في محلّ النزاع، وأنّه لا إشكال في أنّ النهي عن هذا القسم يقتضي الفساد مطلقاً؛ أي سواء صحّحنا العبادة بقصد امتثال الأمر، أم صحّحناها بقصد الملاك؛ إذ بناءً على الأوّل لا أمر بعد ورود النهي ليقصد امتثاله، وبناءً على الثاني؛ حتى لو سلّمنا ببقاء الملاك بعد سقوط الأمر، إلاّ أنّه ملاك مغلوب بملاك النهي، فلا يمكن أن يكون مؤثراً في الصّحة. فضلاً عمّا تقدم من أنّ نهى الشارع عن

(١) وسائل الشيعة باب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة ج٦، ص ١٠٥، ح ٢.

شيء يعني أنه مبغوض له ومبغد عنه، فلا يعقل أن يكون مصداقاً للعبادة التي يشترط فيها خلوص المحبوبة والمقرّية .

ومن هنا اتفق الأعلام على أنّ النهي الحقيقي عن ذات العبادة سواء لنفسها أم لجزئها أم لشرطها أم لوصفها، مع كون هذه الأمور واسطة في الثبوت، يقتضي فسادها .

ثمّ نشير بأنّ الحرمة مرّة تكون ذاتية؛ بأن يكون في نفس الفعل المحرّم حزاة ومبغوضية، فيكون إتيانه محرّماً سواء قصد امتثال الأمر أم لا .

وأخرى تكون تشريعية؛ بأن لا يكون في نفس الفعل الخارجي حزاة ومبغوضية، بل الحزاة والمبغوضية في الفعل القلبي، وهو إسناد الحكم إلى الشارع؛ كحرمة صلاة الحائض، فإنّ الحزاة والمبغوضية ليستا في نفس الصلاة الخارجية التي قد تصدر عن الحائض، بل في قصد امتثالها بأمر صادر عن الشارع، ومن هنا لا تكون صلاتها محرّمة فيما لو أتت بها بقصد التمرين لا بقصد امتثال الأمر .

ومن المعلوم أنّ التشريع قبيح عقلاً؛ لأنّه ظلم للمولى وتعدّ على ساحته المقدسة، فيحكم العقل بقبحه، وبالملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع، يحكم الشارع بحرمته . والحكم العقلي هنا واقع في سلسلة العلل الشرعية، وليس حكمه هنا كحكمه بقبح المعصية، فإنّ حكمه فيها واقع في سلسلة المعلولات، ولذا لا يستتبعه حكم شرعي .

وعليه، نسأل: إن كانت الحرمة تشريعية، وبالتالي لم تكن في الفعل مفسدة؛ لأنّ النهي وارد على التشريع، وهو من أفعال القلوب، لا على ذات الفعل، فلو فرضنا بقاء الملاك بعد سقوط الأمر، فما المانع حينئذٍ من تصحيح العبادة بقصد ملاكها والحال أنّه لا توجد مفسدة غالبية عليه؟

يجيب الميرزا رَحِمَهُ اللهُ بِأَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ صِحَّةُ الْعِبَادَةِ تَتَوَقَّفُ عَلَى ثَلَاثَةِ شُرُوطٍ هِيَ: الْحَسَنُ الْفَعْلِيُّ، وَالْحَسَنُ الْفَاعِلِيُّ، وَأَنْ يُضَافَ الْفِعْلُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فَإِنَّ الْعِبَادَةَ فِي صُورَةِ حَرَمَتِهَا التَّشْرِيعِيَّةِ فَاسِدَةٌ وَإِنْ كَانَ مَلَكَهَا مَوْجُودًا؛ فَصَحِيحٌ أَنَّهُ بِنَاءً عَلَى الْحَرَمَةِ التَّشْرِيعِيَّةِ لَا يَكُونُ نَفْسُ الْفِعْلِ قَبِيحًا، إِلَّا أَنْ لَزُمَ التَّشْرِيعُ الْمَحْرَمُ مِنْ فِعْلِهِ يَجْعَلُ إِيجَادَهُ قَبِيحًا، فَتَفْسُدُ الْعِبَادَةُ بِانْخِرَامِ الشَّرْطِ الثَّانِي مِنَ الشَّرُوطِ الَّتِي تَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا صِحَّتُهَا، وَهُوَ الْحَسَنُ الْفَاعِلِيُّ.

وفيه: أننا لم نشترط في صحّة العبادّة الحسن الفاعلي، ومن هنا لا يكون جواب الميرزا نافعا لنا.

وإنما جوابنا:

أولاً: لا دليل على بقاء الملاك بعد سقوط الأمر، وبالتالي لا يمكن تصحيح العبادّة بقصد ملاك لم نحرز ثبوته.

ثانياً: سلّمنا بوجود الملاك، إلا أن ذلك غير كافٍ في تصحيح العبادّة بعد سريان قبح التشريع إلى الفعل نفسه بشهادة العقلاء على ذلك، فيكون الفعل تشريعاً عملياً وافتراءً على الله سبحانه وتعالى، فيكون حينئذٍ أقبح من التشريع القلبي، وحيث لا يمكن أن يكون هذا الفعل القبيح مصداقاً للعبادة التي يشترط فيها الحسن الفعلي، تبطل العبادّة بلا إشكال.

فالإنصاف: أنه لا فرق بين الحرمة الذاتية والتشريعية بالنسبة إلى القسم الأول من النهي عن العبادّة في اقتضاء فسادها.

### القسم الثاني: (النهي عن جزء العبادّة)

أمّا القسم الثاني، وهو النهي عن جزء العبادّة، فيقول رَحِمَهُ اللهُ: «وكذا القسم الثاني بلحاظ أن جزء العبادّة عبادة، إلا أن بطلان الجزء لا يوجب

بطلانها، إلا مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره مما لا نهى عنه، إلا أن يستلزم محذورا آخر).

أي وكذا يدخل القسم الثاني من النهي، وهو النهي عن جزء العبادة، في محلّ النزاع، فإنّ النهي عن قراءة العزائم في الفريضة يوجب فساد هذا الجزء فيما لو قرأها المصلّي. ولكن هل تفسد الصلاة بفساد جزئها؟

فصّل صاحب الكفاية بين إتيانه وعدم إتيانه بسورة أخرى؛ حيث أبطل الصلاة في الصورة الثانية؛ لعدم انطباق المأتي به مع المأمور به، وصحّحها في الصورة الأولى ما لم تبطل بعنوان آخر؛ كالزيادة في الصلاة.

أمّا الميرزا النائيني رحمته الله، فقال: «فالأقوى أنّه كذلك؛ أي يقتضى الفساد، سواء كان الجزء من سنخ الأفعال، أو كان من سنخ الأقوال. وسواء اقتصر على ذلك الجزء المنهي عنه؛ كما إذا اقتصر على قراءة سورة العزيمة بناءً على كونها منهيّاً عنها، أو لم يقتصر؛ كما إذا قرأ سورة أخرى بعد قراءة العزيمة أو قبلها. وسواء كان اعتبار ذلك الجزء في العبادة بشرط لا؛ كما إذا قلنا بحرمة القرآن بين السورتين في الصلاة، أو كان لا بشرط؛ كما إذا قلنا بجواز القرآن، فإنّه على جميع هذه التقادير يكون المنهي عنه مفسداً للعبادة؛ لأنّ النهي عن جزء يوجب تقييد العبادة بما عدا ذلك الجزء، وتكون بالنسبة إليه بشرط لا لا محالة. ونفس اعتبار العبادة بشرط لا عن شيء يقتضى فساد العبادة الواجدة لذلك الشيء؛ لعدم كون الواجد له من أفراد المأمور به بل المأمور به غيره، فالآتي بالمنهي عنه غير آتٍ بالمأمور به. مضافاً إلى أنّه يعمّه أدلة الزيادة، ويكون قد زاد في صلاته مثلاً، فتفسد. ومضافاً إلى أنّه يعمّه أيضاً أدلّة التكلم إذا كان المنهي عنه من سنخ الأقوال، فإنّه وإن لم يخرج بالنهي عن كونه قرآناً مثلاً، ولا يدخل في

كلام الآدمي، إلا أنه بعد النهي عنه يخرج عن أدلة جواز القرآن والذكر في الصلاة، وبعد خروجه عن ذلك يندرج في إطلاقات مبطلية مطلق التكلم من غير تقييد بكلام الآدمي<sup>(١)</sup>.

أقول: أمّا ما يتعلق ببطلان الصلاة بحال لم يؤتَ بجزء زائد، فهذا ممّا لا كلام فيه؛ لضرورة عدم انطباق المأتي به على المأمور به حينئذٍ. وأمّا ما يتعلق باشتراط الوحدة وعدم القرآن، فقد ذهب مشهور العلماء إلى عدم جواز القرآن في الصلاة، إلا أن الإنصاف جوازه، وممّا يدل على جوازه صحيحة ابن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن القرآن بين السورتين في المكتوبة والنافلة؟ قال: لا بأس»<sup>(٢)</sup>. أمّا الروايات الناهية، فمحمولة على الإرشاد إلى أقلية الثواب. وعليه، لا تبطل الصلاة من جهة القرآن.

وأما ما ذكره من أن النهي عن الجزء يجعل الصلاة مقيدة بما عدا ذلك الجزء، وتكون النسبة إليه بشرط لا.

فنقول: هذا الكلام يتم في الجزء الأوّل، وهو كون النهي عن الجزء يجعل الصلاة مقيدة بما عدا ذلك، فلا تنطبق الصلاة المأمور بها إذا أتى بها مع ذلك الجزء المنهي عنه؛ لأنها ناقصة، ويرجع ذلك إلى الجهة الأولى.

وأما كونها بالنسبة إليه تكون بشرط لا، ففي غير محله، فإنما يتم ذلك في النواهي الإرشادية؛ حيث يكون النهي إرشاداً إلى مانعية المنهي عنه عن صحّة الصلاة؛ كما في صحيحة عبد الجبار عن أبي محمد عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض»<sup>(٣)</sup>، وكما في موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد

(١) فوائد الأصول ج ٢، ص ٤٦٥.

(٢) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة ج ٦، ص ٥٢، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة باب ١١ من أبواب لباس المصلي ج ٤، ص ٣٦٨، ح ٢.

الله ﷺ : « لا يلبس الرجل الذهب، ولا يصلي فيه ؛ لأنه من لباس أهل الجنة»<sup>(١)</sup>، ولكن الكلام في المقام عن النواهي التكليفية، وإذا كانت حرمة العزائم تكليفية، فلا دليل على أنّ الصلاة بالنسبة إليها تكون مأخوذة بشرط لا ؛ بحيث يكون إتيانها مبطلاً للصلاة، وإنما حرمة العزائم في الفريضة تجعل الصلاة فاقدة لجزئها، فلا تنطبق على الأمور به .

وأما ما ذكره من أنّ بطلان الصلاة من جهة الزيادة سواء اشترطنا الوحدة أم لا .

ففيه : أنّ الزيادة لا تتحقق إلا بقصد الجزئية، سواء كان الجزء المأتي به مجانساً لأجزاء الصلاة أم لا، فطالما لم يقصد الجزئية، لا تشمله موثقة أبي بصير قال : «قال أبو عبد الله ﷺ : من زاد في صلاته فعليه الإعادة»<sup>(٢)</sup> .

هذا وقد التزم السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ فِي كَوْنِ الزِّيَادَةِ الْمَبْطَلَةَ لِلصَّلَاةِ هِيَ خُصُوصَ الْمَتَقَوِّمَةِ بِقِصْدِ الْجَزْئِيَّةِ، إِلَّا أَنَّهُ اسْتَشْنَى السُّجُودَ وَالرُّكُوعَ . أَمَّا السُّجُودُ؛ فَلخبر زرارة عن أحدهما ﷺ : «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة»<sup>(٣)</sup> . وأما الركوع؛ فباعتبار أنّه ركن كالسجود، فحكمه حكمه .

وفيه : أولاً : أنّك قد عرفت أنّ تحقق عنوان الزيادة متقوم بقصد الجزئية، وعليه فالمراد شبه الزيادة لا الزيادة الحقيقية، فالرواية تحمل على ذلك . ولو سلّمنا ذلك، فإنّ إلحاق الركوع بالسجود فيه رائحة القياس؛ إذ لم نحرز وحدة الملاك .

(١) وسائل الشيعة باب ٣٠ من أبواب لباس المصلي ج ٤، ص ٤١٣، ح ٤ .  
 (٢) وسائل الشيعة باب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ج ٨، ص ٢٣١، ح ٢ .  
 (٣) وسائل الشيعة باب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة ج ٦، ص ١٠٥، ح ١ .

ثانياً: أنا قد وجدنا بعض الأمثلة التي جاز فيها الركوع دون أن يلزم بطلان الصلاة؛ كما لو أراد المصلّي الانحناء راعياً لا بقصد الجزئية، بل لتناول ما يقتل به ثعباناً مثلاً ونحوه، بل هو رَضِيَ اللهُ التزم بذلك. وعليه، فالزيادة المبطلّة للصلاة هي المتقوِّمة بقصد الجزئية فحسب، والله العالم.

وأما ما ذكره من أنه يعمّه أيضاً أدلة التكلم، فقد أشكل عليه السيد الخوئي بأنّ المبطل للصلاة هو خصوص كلام الأدميين، لا مطلق التكلم، وإن كان بغير كلام الأدمي؛ كالذكر والقرآن المنهي عنهما.

وعليه، فيما أنّ قراءة العزائم بعد النهي عن قراءتها في الصلاة لا تخرج عن كونها قرآناً، ولا تدخل في كلام الأدميين، لا تشملها أدلة النهي عن التكلم في الصلاة.

والإنصاف: أنّ ما ذهب إليه الميرزا من شمول أدلة التكلم لها في محلّه؛ لأنّ الروايات الواردة في المقام لم تشتمل على (كلام الأدمي)، وإنّما وردت في مطلق الكلام العمدي؛ كما ورد في صحيحة الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث -: «ابن علي ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً، وإن تكلمت ناسياً فلا شيء عليك»<sup>(١)</sup>، وصحيحة ابن مسلم عن عنه عليه السلام - في حديث -: «وإن تكلم فليعد صلاته»<sup>(٢)</sup>. وأما دعوى الانصراف إلى كلام الأدمي، ففي غير محلّها؛ إذ ليس انصرافاً حاقياً، كما لا يخفى.

نعم، ورد في بعض الروايات النبوية ما روي عنه عليه السلام: «إنّ صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنّما هو التكبير والتسبيح وتلاوة

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب قواطع الصلاة ج٧، ص ٢٣٥، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب نواقض الوضوء ج١، ص ٢٦٤، ح ١.

القرآن<sup>(١)</sup>، إلا أنها نبوية ضعيفة، لا يصحّ الاعتماد عليها، وتفصيله في علم الفقه.

والخلاصة: إنّ النهي عن قراءة العزائم يدخل في مبطلية مطلق التكلم من غير تقييد بكلام الآدمي.

### القسم الثالث: (النهي عن شرط العبادة)

هذا فيما يتعلّق بالنهي عن جزء العبادة، أمّا النهي عن الشرط، فيقول صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وأما القسم الثالث، فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة، إلا فيما كان عبادة؛ كي تكون حرمة موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به. وبالجملة لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به، لو لم يكن موجباً لفساده، كما إذا كانت عبادة».

حاصل كلامه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: إنّ الشرط إن كان عبادياً؛ كما في الطهارات الحدئية الثلاث، فهي شروط لصحة الصلاة، فالنهي عنها يوجب فسادها؛ لأنّها عبادة محبوبة للمولى ومقرّبة منه، فلا تجتمع مع كونها مبغوضة له ومبعدة عنه. وإذا فسد الشرط فسد المشروط؛ إذ المشروط عدم بعدم شرطه، وإذا خلت الصلاة من الطهارة، فلا تنطبق مع الأمور به.

وأما إن كان الشرط توصلياً؛ كالاستقبال والتستّر، فالنهي عنه لا يوجب فساد، وبالتالي لا تفسد العبادة المشروطة به؛ فمن طهّر ثوبه بالماء المغصوب، طهّر ثوبه، وبالتالي صحّت صلاته بهذا الثوب؛ لأنّها واجدة لتمام الأجزاء والشرائط ومطابقة للمأمور به، وإن كان المكلف منهياً عن استعمال الماء المغصوب.

(١) سنن البيهقي باب ٥ من أبواب الكلام في الصلاة ج ٢، ص ٢٤٩.

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية .

وللميرزا رَحِمَهُ اللهُ كَلام في الفوائد، حاصله: إنَّ النهي عن الشرط كالنهي عن الوصف؛ إذ الشرط يرجع إلى الوصف، فإن كان الشرط متحداً وجوداً مع المشروط، فيكون النهي عنه كالنهي عن الوصف المقارن؛ كاتحاد الجهر والإخفات مع القراءة؛ إذ ليس للجهر وجود مغاير لوجود القراءة، فلا إشكال حينئذٍ في أنَّ النهي عنه يوجب فساد، وبالتالي يوجب فساد العبادة .

وإن كان الشرط غير متّحد وجوداً مع المشروط؛ كالاستقبال والتستر في الصلاة، فإنَّ النهي عنه لا يقتضي فساد العبادة؛ حيث إنَّه لا موجب له؛ إذ أقصى ما يقتضيه ذلك النهي هو حرمة ذلك الوصف والشرط، ووقوع شيء محرّم في أثناء العبادة لا يوجب فسادها إذا لم تقيّد العبادة بالخالي عنه، فيكون حال الوصف المنهي عنه في العبادة حال النظر إلى الأجنبية في أثناء العبادة .

نعم، إذا كان الشرط المنهي عنه عبادة، يكون فاسداً، وبفساده تفسد العبادة المشروطة به أيضاً .

هذا حاصل كلام الميرزا في الفوائد، وهو كلام وجيه .

إلا أنَّ السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ نسب إليه كلاماً آخر، ولعلّه سابق عن كلام الفوائد .

وحاصله: إنَّ المصدر واسم المصدر أمران متغايران، والفرق بينهما هو أنَّ المصدر عبارة عن الفعل، بينما اسمه عبارة عن نتيجة هذا الفعل وأثره؛ أي المصدر مقدّمة لاسمه؛ مثلاً التوضؤُ مصدر لأنَّه عبارة عن فعل الغسلتين والمسحّتين، بينما الوضوء اسم مصدر لأنَّه عبارة عن نتيجة أفعال التوضؤ . وكذا التستر مصدر لأنَّه فعل، بينما الستر اسم مصدر لأنَّه نتيجة فعل التستر . وعليه، فإنَّ المنهي عنه هو المصدر؛ أي الفعل ومقدّمة الشرط، وليس

الشرط نفسه، وإذا لم يكن الشرط منهيًا عنه، فلا موجب لفساده، وبالتالي لا موجب لفساد العبادة. ويترتب على ذلك أمران:

- أولاً: لا يوجد شرط عبادي حتى بالنسبة للطهارات الثلاث؛ لأنّ العبادة عبارة عن الأفعال التي تنتج الشرط، فهي مقدمة له، وليست هي نفسه.

- ثانياً: لا يوجد شرط منهي عنه؛ لأنّ النواهي تنصب دائماً على الأفعال لا على نتائجها.

ثمّ أشكل السيد الخوئي رحمه الله على أستاذه بأنّ المصدر واسمه متحدان خارجاً، وإتّما التغاير بينهما من جهة الإضافة؛ فإنّ لاحظنا الفعل بالإضافة إلى فاعله فهو مصدر، وإنّ لاحظناه بالإضافة إلى نفسه فهو اسم مصدر؛ تماماً كالفرق بين الإيجاد والوجود؛ فالأوّل لوحظ فيه الوجود بالإضافة إلى الواجد، والثاني لوحظ فيه الوجود بما هو.

وعليه، بما أنّ المصدر واسمه متحدان خارجاً، فإنّ النهي عن أحدهما نهى عن الآخر، والإضافة لا تنفع في التفكيك بينهما بحيث يمكن تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر.

وأما بخصوص ما ترتب على تغاير المصدر واسمه من أنّه لا شرط عبادي، وإتّما كلّ الشروط توصيلية، فهو في غير محله؛ إذ يكفي الرجوع في الطهارات الثلاث إلى الروايات ليتضح أنّها نظرت إلى الأفعال على أنّها نفس الشروط، لا أنّها مقدمة لها، والله العالم.

#### القسم الرابع: (النهي عن وصف العبادة المقارن)

ثمّ انتقل صاحب الكفاية للكلام عن القسم الرابع من أقسام النهي وهو النهي عن الوصف المقارن للعبادة، فقال رَحِمَهُ اللهُ: «وأما القسم الرابع،

فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً مساوقاً للنهي عنها؛ لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها، مع كون الجهر بها منهيًا عنه فعلاً، كما لا يخفى.

حاصل الكلام في النهي عن الوصف المقارن قد عُرف ممّا تقدم؛ فإنّ النهي عن الوصف المقارن؛ كالنهي عن الجهر في الظهريين والنهي عن الإخفات في العشاءين، يقتضي الفساد؛ لاتحاد الوصف والموصوف في الخارج؛ إذ لا يوجد في الخارج جهر أو إخفات من دون قراءة، وإن تعددت مراتبهما بتفاوتهما شدة وضعفًا. وإذا ثبت اتحاد الوصف والموصوف خارجاً، لا يمكن للشارع أن يأمر بأحدهما وينهى عن الآخر، وإلا لزم أن يكون شيء واحد مأموراً به ومنهيًا عنه في آن واحد، وهو محال.

وعليه، فإنّ النهي عن الوصف المقارن نهى عن الموصوف، فإن كان الموصوف عبادة، اقتضى النهي عنه فساد.

### القسم الخامس: (النهي عن وصف العبادة المفارق)

هذا فيما يخصّ الوصف المقارن، أمّا بالنسبة إلى الوصف المفارق، فيقول رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً، كما في القسم الخامس، فإنّ النهي عنه لا يسري إلى الموصوف، إلا فيما إذا اتحد معه وجوداً، بناء على امتناع الاجتماع، وأمّا بناء على الجواز فلا يسري إليه، كما عرفت في المسألة السابقة».

يقول: إنّ الكلام في هذا القسم يرجع إلى الكلام في مسألة الاجتماع، فإنّ النهي عن الوصف المفارق للعبادة؛ كالنهي عن الأكوان الغصبية التي قد تقارن الصلاة؛ فإن قلنا بالامتناع هناك، بأن كان المجمع واحداً، فإنّ

النهي حينئذٍ يسري من متعلّقه إلى متعلّق الأمر، فتدخل المسألة حينئذٍ في باب التعارض، فإن قدّمنا جانب النهي تفسد الصلاة؛ إذ النهي عن العبادة يوجب فسادها. وأمّا إن قدّمنا جانب الأمر، أو قلنا بالجواز لتعدّد المجمع وعدم سراية النهي من متعلّقه إلى متعلّق الأمر، فلا موجب للفساد حينئذٍ؛ إذ العبادة ليست منهيّاً عنها.

### المقام الثاني: النهي عن المعاملات

بعد الفراغ من الكلام في المقام الأوّل، وهو النهي عن العبادات بأقسامها الخمسة، انتقل صاحب الكفاية للكلام عن المقام الثاني، وهو النهي عن المعاملات، فقال رَحِمَهُ اللهُ: «المقام الثاني في المعاملات: ونخبة القول، أن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد؛ لعدم الملازمة فيها - لغةً ولا عرفاً - بين حرمتها وفسادها أصلاً، كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالباشرة، أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب بها إليه، وإنّ لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام، وإنّما يقتضي الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها؛ مثل النهي عن أكل الثمن أو المثلن في بيع أو بيع شيء».

إنّ النهي عن المعاملات، وهي هنا عبارة عن العقود والإيقاعات، تارةً يكون عن سبب المعاملة؛ كالنهي عن البيع وقت النداء إلى صلاة الجمعة؛ فإنّ المبعوضة قائمة في نفس الإيجاب والقبول لا في التملك. وأخرى يكون النهي عن المسبب؛ كالنهي عن بيع المصحف والعبد المسلم لغير المسلم؛ فإنّ المبعوضة قائمة في تملك غير المسلم للمصحف؛ لما قد يترتب على ذلك من هتك ونحوه، وفي تملك غير المسلم للعبد المسلم؛ للزومه تسلّطه عليه، وقد قال رَحِمَهُ اللهُ: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

سَيِّئًا<sup>(١)</sup>. وثالثاً يكون النهي عن التسبب إلى المسبب بسبب خاص؛ كالنهي عن تملك الكلب بخصوص البيع، وإلا فإن تملكه بالهبة مثلاً لا إشكال فيه.

هذه أقسام النهي عن المعاملات، وقبل بيان أي من هذه الأقسام يقتضي النهي عنه الفساد، نقدم أمرين:

أولاً: قد ذكرنا سابقاً أنه إذا شككنا في صحة المعاملة المنهي عنها، وكان الشك من جهة الشبهة الحكمية لا من جهة الشبهة المصادقية، فتشملها العمومات أو الإطلاقات الواردة في الشريعة الإسلامية؛ مثل قوله ﷺ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ<sup>(٢)</sup>، أو ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ<sup>(٣)</sup>، أو ﴿تَجَاوَزَ عَنِ تَرَاضٍ<sup>(٤)</sup>، أو قوله ﷺ: «النكاح من سنتي»<sup>(٥)</sup>. نعم، لو فرضنا عدم وجود هذه العمومات أو الإطلاقات، كان مقتضى الأصل هو الفساد؛ فلو شككنا في صحة بيع المنابذة أو بيع الملامسة أو بيع الحصاة، كان مقتضى الأصل هو الفساد فيما لو فرض عدم وجود إطلاق أو عموم يدل على الصحة.

ثانياً: إنَّ النهي الذي نشك في اقتضائه الفساد هو النهي المولوي، أمّا النهي الإرشادي فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لأنه يقتضي الفساد حتماً؛ كقول أبي عبد الله ﷺ عن النبي ﷺ في خبر المناهي: «ونهي عن بيع ما ليس عندك»<sup>(٦)</sup>، فإنه إرشاد إلى أنه يشترط في صحة البيع أن يكون المبيع

(١) سورة النساء، الآية: ١٤١.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٤) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٥) عوالي اللآلئ باب النكاح ج ٢، ص ٢٦١، ح ٣.

(٦) وسائل الشيعة باب ١٢ من أبواب البيع ج ١٧، ص ٣٥٧، ح ١٢.

مملوكاً للبايع أو لموكله، فمن باع ما لا يملك وما لم يوكله المالك ببيعه، فبيعه فاسد حتماً.

ثم اعلم أنّ أغلب النواهي الواردة في المعاملات سواء العقود أو الإيقاعات هي نواهي إرشادية، من هنا يكون البحث في هذه المسألة قليل الجدوى. وقد ذكرنا في بعض المناسبات كيفية التمييز بين النهي الإرشادي والنهي المولوي. نعم، مع الشك في ذلك، فالأصل كون النهي مولوياً. وقد تأتي فرصة لمزيد من التوضيح إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المشهور بين الأعلام أنّ النهي المولوي عن المعاملة لا يقتضي فسادها، سواء كان النهي عن سببها أم مسببها أم عن التسبب إلى المسبب بسبب خاص ونحوها، إلا أنّهم استثنوا من ذلك صورة واحدة، وهي فيما لو كان النهي عن الثمن أو المثمن؛ كالنهي عن ثمن العذرة؛ كما جاء في خبر يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام: «ثمن العذرة من السحت»<sup>(١)</sup>، فإنّه دالٌّ على فساد المعاملة.

هذا هو مشهور الأعلام، وسيتضح لك أنّ النهي عن الثمن والمثمن خارج عن محل الكلام؛ لأنّه نهي إرشادي، وهو دالٌّ على الفساد كما عرفت.

وقد ذهب الميرزا النائيني رحمته الله إلى أنّ النهي عن السبب لا يدلّ على الفساد، بينما يدلّ عليه النهي عن المسبب، خلافاً لأبي حنيفة والشيباني اللذين ذهبوا إلى أنّ النهي عن المسبب يدلّ على الصحة، وقد وافقهم صاحب الكفاية في خصوص النهي عن المسبب أو التسبب، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(١) وسائل الشيعة باب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به ج ١٧، ص ١٧٥، ح ١.

أمّا ما ذهب إليه الميرزا من أنّ النهي عن السبب لا يدلّ على الفساد؛ فالسرّ فيه أنّه لا ملازمة بين مبعوضيّة إيجاد المعاملة وإنشائها وبين فسادها؛ إذ لا يشترط في السبب المحبوبيّة أصلاً لتكون مبعوضيّة مانعة من ترتب الأثر عليه، كما في العبادات.

نعم، أقصى ما قد يلزم من مبعوضيّة السبب هو ترتّب العقاب عليه، ولكن هذا لا يضر بالصحة، والله العالم.

هذا بالنسبة إلى ما قاله الميرزا فيما يخص النهي عن السبب.

أمّا بالنسبة إلى دلالة النهي عن المسبب على الفساد، فيقدم الميرزا أولاً أنّ صحة المعاملة كالبيع مثلاً تتوقف على توفر أركان ثلاثة، هي: أن يكون المبيع مملوكاً للبائع أو موكّله، وأن لا يكون ثمّة مانع من التصرف بالمبيع؛ كالحجر أو السفه ونحوهما، وأن تكون المعاملة بسبب خاص وآلة خاصة. إذا عرفت ذلك، فإن انخرم أحد الأركان الثلاثة فسدت المعاملة؛ وذلك كما في صورة النهي عن المسبب؛ كالنهي عن بيع القرآن الكريم أو العبد المسلم للكافر، فإنّ معنى النهي عن المسبب هو سلب السلطنة؛ حيث يصير البائع ممنوعاً شرعاً من البيع، وبالتالي يصير غير قادر عليه؛ إذ الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي، فينخرم الركن الثاني من أركان صحّة المعاملة، فتفسد حينئذٍ.

ثمّ يستشهد الميرزا على مقالته بمثال تسالم عليه الفقهاء، وهو بطلان الإجارة على الواجبات المجانية؛ كالإفتاء وتعليم الأحكام والقضاء وغيرها، فإنّ الشارع حرّم أخذ الأجرة على هذه الواجبات؛ ذلك أنّ هذه الأفعال مملوكة له سبحانه وتعالى، فلا سلطنة للمكلّفين عليها، وبالتالي لا يمكن تأجيرها للغير مع عدم السلطنة عليها.

كما مثل الميرزا بمثال آخر فيه كلام بين الأعلام، وهو أنه إذا نذر التصدق بشيء معين، فكل ما ينافي هذا التصدق يكون باطلاً؛ فلو باع العين منذورة التصدق، يكون البيع فاسداً؛ لعدم سلطنته على هذا البيع وعدم قدرته عليه؛ لخروجه بالنذر عن تحت سلطنته، ويكون ذلك مخصصاً لقاعدة تسلط الناس على أموالهم. وقد ذهب إلى هذا الرأي جماعة من الأعلام، منهم السيد محسن الحكيم رحمته الله.

وكذا الحال لو باع شخص داره مثلاً على مشترٍ مشروطاً عليه أن يعتق عبده، فإن باع المشتري العبد لا يكون بيعه صحيحاً؛ ذلك أنه بقبوله شرط العتق فقد سلطنته على عبده بما ينافي هذا الشرط.

إذاً حاصل كلام الميرزا أن النهي عن السبب لا يدل على الفساد، بينما النهي عن المسبب يدل على فسادها؛ لأنه يسلب السلطنة المشروطة في صحة المعاملة.

والإنصاف: أولاً: اصطلاح الفقهاء على تسمية البيع الذي هو الإيجاب والقبول بالسبب، وعلى تسمية الملكية بالمسبب. كما أنهم اصطالحوا على تسمية موضوعات الأحكام التكليفية؛ كالبلوغ والعقل، بالشرائط. واصطالحوا على تسمية موضوعات الأحكام الوضعية بالأسباب، وذلك كله مجرد اصطلاح.

ومهما يكن، فإن البيع ليس علة تامة للملكية، وليست الملكية معلولة للبيع؛ فإن البيع بنفسه لا ينتج الملكية لولا إمضاء الشارع مثلاً. أمّا الميرزا، فهو يعبر عما سمي بالسبب بالآلة، وعما سمي بالمسبب بذي الآلة. والحق أن مثل البيع هو جزء سبب ومقتض للملكية، بينما الملكية وأمثالها عبارة عن أحكام شرعية وضعية، إلا أنه لا مناص من الاحتذاء بهم فيما اصطالحوا عليه؛ إذ لا ينبغي الوقوف على ما لا ينبغي المشاحة فيه.

ثانياً: أن ما ذكره الميرزا من أركان ثلاثة تتوقف صحّة المعاملة على توفّرها، فهو في محلّه، إلا أنّ دعواه أنّ النهي عن المسبب يسلب السلطنة عن المال، فيكون هذا النهي مخصصاً للنبي «الناس مسلطون على أموالهم»<sup>(١)</sup> ففي غير محلّها. وفرق واضح بين ما نحن فيه، وبين السفه والفلس والحجر المانع من تصرف الإنسان في ماله. ووجه الفرق أنّ الملكية فيما نحن فيه حكم شرعي وضعي، فهي بالتالي فعل من أفعال المولى، فلا معنى للنهي عنها حينئذٍ؛ إذ لا معنى لنهي المولى عن فعله. وإن أريد بالمسبب شيء آخر غير الملكية، فلا بدّ من بيانه لنرى هل يصحّ النهي عنه أم لا.

وبالجملة، إنّه لا معنى للنهي عن المسبب حتى يدل على الفساد.

وأما ما ذكره الميرزا من أمثلة.

فنقول: أمّا مثاله الأوّل، وهو بطلان الإجارة على الواجبات المجانية، فقد ذكرنا سابقاً العديد من الإشكالات الواردة في هذه المسألة والإجابات عليها، منها:

أولاً: إنّ المكلفين ملزمون بإتيانها، وليسوا مخيّرين بين فعلها وتركها، ممّا يفقدها ماليّتها، وبالتالي لا يمكن تأجيرها.

والجواب: أنّ كون المكلفين ملزمين بإتيان الواجبات المجانية لا يخرجها عن المالية، وإنّما تخرج عن ماليّتها فيما لو ألغى الشارع ماليّتها؛ كما في الكلب والخنزير، غايته يصير المستأجر مجبوراً على إتيانها من جهتين: من جهة كونها واجباً شرعياً، ومن جهة كونه مستأجراً عليها.

(١) عوالي اللآلئ الفصل التاسع ج ١، ص ٢٢٢، ح ٩٩.

ثانياً : إنّ هذه الواجبات المجانية مملوكة لله سبحانه وتعالى ، فلا يمكن تأجيرها ، وبالتالي لا يمكن تمليكها للمستأجر ، وإلا لزم اجتماع ملكيتين على مملوك واحد .

والجواب : لا ضير في اجتماع هاتين الملكيتين طالما كلّ منهما بمعنى مختلف من جهة ، وفي مرتبة مختلفة من جهة أخرى ؛ فملكية المولى حقيقية ، وملكية المستأجر اعتبارية وفي طول ملكية مولاه .

فالنتيجة : أنّ ملكية المولى لهذه الواجبات ، وكون المكلّفين مجبورين عليها ، لا يجعل الإجارة عليها باطلة ، وإنّما السبب في بطلانها هو اعتبار مجانيته شرعاً ، فإنّ ذلك ينافي أخذ الأجرة عليها .

أمّا المثال الثاني وهو منذور الصدقة ، فإن كان النذر على نحو نذر النتيجة ، وهو النذر الذي يتحقق متعلّقه بمجرد النذر ؛ كما لو قال : (لله عليّ أن تكون هذه الشاة صدقة لزيد) ؛ حيث تصبح الشاة ملكاً لزيد صدقة بمجرد الفراغ من الصيغة ، فهنا يخرج هذا المثال عن محلّ النزاع ؛ لأنّ العين حينئذٍ تخرج عن ملكيتها للناذر بمجرد النذر ، وبالتالي تسلب سلطنته عليها ، فلا يجوز له بيعها حتماً ؛ لما ورد في النبوي : «لا بيع إلا فيما تملك»<sup>(١)</sup> .

ولكن لا يخفى عليك أنّ نذر النتيجة باطل عند مشهور العلماء ، وتفصيله في محله .

وإن كان النذر على نحو نذر الفعل ، وهو النذر الذي يتوقف متعلّقه على فعل ؛ كما لو قال : (لله عليّ أن أتصدق بهذه الشاة على زيد) ، فما ذهب إليه الميرزا من أنّ وجوب الوفاء بالنذر يخرج المنذور عن سلطنة الناذر بإتيان ما

(١) عوالي اللآلئ باب المتاجر ج٢ ، ص ٢٤٧ ، ح ١٦ .

يتنافى مع الوفاء بنذره؛ كبيع المنذور مثلاً، فهو في غير محلّه؛ لأنّ وجوب الوفاء حكم تكليفي لا يخرج المنذور عن سلطنة الناذر، ولا ينافي صحّة بيعه له، غايته أنّه يَأْتُم لمخالفة النذر، وتتوجّب عليه كفارة النذر لعدم وفائه به.

وكذا الحال بالنسبة إلى مثاله الثالث، وهو ما لو باع شخص داره مثلاً على مشترٍ مشروطاً عليه أن يعتق عبده؛ فإنّ وجوب الوفاء بالشرط حكم تكليفي لا يخرج العبد عن سلطنة مالكة المشروط عليه، ولا ينافي صحّة بيعه له، غايته أنّه يَأْتُم لمخالفة وجوب الوفاء بالشرط.

ومن هنا ذهب مشهور الفقهاء إلى صحّة الزواج والطلاق فيما إذا تزوج رجل امرأة اشترطت عليه حين الزواج أن لا يطلقها أو لا يتزوج عليها، فلو خالف وطلق أو تزوّج عليها صحّ طلاقه وزواجه، وإن كان آثماً بذلك لوجوب الوفاء بالشرط، ف«المؤمنون عند شروطهم»؛ كما ورد في عدة أخبار، منها موثقة منصور بزرج، عن عبد صالح رضي الله عنه، قال: «قلت له: إنّ رجلاً من مواليك تزوّج امرأة ثمّ طلقها، فبانت منه، فأراد أن يراجعها، فأبت عليه إلا أن يجعل الله عليه أن لا يطلقها ولا يتزوج عليها، فأعطاه ذلك، ثمّ بدا له في التزويج بعد ذلك، فكيف يصنع؟ فقال: بئس ما صنع! وما كان يدرية ما يقع في قلبه بالليل والنهار، قل له: فليف للمرأة بشرطها؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: المؤمنون عند شروطهم»<sup>(١)</sup>، وتفصيله في محلّه.

الخلاصة: إنّ هذه الأمثلة لم يكتب لها التوفيق للاستشهاد على أنّ النهي عن المسبب يوجب فساد المعاملة.

(١) وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب المهور ج ٢١، ص ٢٧٦، ح ٤.

## تذنيب:

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «حكى عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة، وعن الفخر أنه وافقهما في ذلك، والتحقيق أنه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب؛ لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالأمر، ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة، وأما إذا كان عن السبب، فلا؛ لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً، نعم قد عرفت أن النهي عنه لا يناهيا».

ينقل صاحب الكفاية المحكي عن أبي حنيفة والشيباني قولهما الذي وافقهما عليه فخر المحققين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وهو أن النهي عن المعاملة يدل على الصحة.

ثم يقول: إن التحقيق في المسألة يكشف عن أن النهي عن خصوص المسبب؛ كالنهي عن ملكية الكافر للعبد المسلم، وعن التسبب؛ كالنهي عن ملكية الكلب بالبيع، يدلان على صحة المعاملة؛ ذلك أنه يشترط في متعلق النهي القدرة على المنهي عنه، كما يشترط في متعلق الأمر القدرة على المأمور به، ولذلك لو كانت المعاملة غير مؤثرة - أي أثرها غير قابل للتحقق - لا معنى حينئذٍ للنهي المولوي عنها؛ لأنه نهى عن شيء غير مقدور.

ولذلك قلنا: إن النهي عنها يدل على صحتها ومؤثرتها.

أما النهي عن السبب، فهو غير دال على الصحة ولا على الفساد؛ لأن ذات السبب، الذي هو المتعلق، مقدور، وهو الإيجاب والقبول، سواء كان مؤثراً أم لا. وبالجملة، فالقدرة على متعلق النهي، وهو ذات السبب، لا تتوقف على سببته؛ أي على مؤثرته.

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية، وجوابه: إنه قد ذكرنا سابقاً أنّ التعبير بالسبب والمسبب مجرد اصطلاح فقهي، وإلا فإنّ الإيجاب والقبول ليسا سبباً وعلّة تامة لحصول المسبب، بل هما جزء السبب وجزء العلة أو المقتضي لحصوله. كما ذكرنا أنّ المسبب لما كان عبارة عن حكم وضعي شرعي؛ كالملكية والزوجية ونحوهما؛ أي فعل من أفعال الشارع، فلا معنى لينهى الشارع عنه.

وعليه، فما ذكره صاحب الكفاية من التحقيق في غير محلّه فيما يتعلّق بالنهي عن المسبب؛ إذ لا معنى للنهي عنه بعد كونه فعلاً من أفعال المولى. أمّا النهي عن السبب، فهو غير دالّ على شيء من الصحة والفساد، ومن هنا لو طلق المصلّي زوجته أثناء الصلاة طلاقاً مستجمعاً للشرائط، فقال: (هند طالق)، صحّ طلاقه رغم كونه منهيّاً عن ذلك؛ لأنّه كلام آدمي ممنوع في الصلاة، فلو كان النهي عن السبب دالاً على الفساد لما أثر الطلاق أثره أثناء الصلاة.

#### دلالة الروايات على الفساد:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وقد عرفت أنها غير مستتبعة للفساد، لا لغة ولا عرفاً. نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعاً، من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه».

يقول صاحب الكفاية: صحيح أنّ النهي المولوي لا يدلّ على الفساد لا لغة ولا عرفاً، إلا أنّ بعض الأعلام ذهب إلى دلالة بعض الأخبار على الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها.

منها: حسنة زرارة، عن أبي جعفر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذاك إلى سيده، إن شاء أجازته، وإن شاء فرّق بينهما، قلت: أصلحك الله، إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما

يقولون: إنَّ أصل النكاح فاسد، ولا تحلَّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لم يعص الله، وإنّما عصى سيده، فإذا أجازته فهو له جائز<sup>(١)</sup>.

فهم هؤلاء الأعلام أنّ معصية العبد في الرواية معصية تكليفية للنهي عن الزواج بغير إذن سيّده، وقد فسد زواجه بموجب هذا النهي فيما لم يمضه سيّده، ومعصية السيّد يلازمها معصية الله عز وجل، وهذا يدلُّ على الملازمة بين الحرمة التكليفية للمعاملة وفسادها.

وإن شئت فقل: إنَّ النهي عن النكاح تارةً يكون نهياً عنه من حيث هو؛ كالنهي عن النكاح في العدة ونحوه، فإنّه لا إشكال في دلالته على الفساد؛ لما فيه من المفسدة المقتضية لذلك، ولا تصحّحه إجازة الغير؛ لأنَّ النكاح في هذه الصورة معصية لله عز وجل لا لغيره. وأخرى يكون النهي عن الشيء من باب كونه تصرفاً في سلطنة الغير؛ كنكاح العبد بدون إذن سيّده، فهذه معصية للسيّد وتضييع لحقه وتصرف في سلطانه؛ حيث إنّ العبد مملوك له، فليس له سلطنة على شيء. وهذه المعصية للسيّد تستتبع معصية الله عز وجل، وبذلك يفسد النكاح لكونه محرّماً، ولكن بما أنّ الحق ليس راجعاً لله عز وجل، وإنّما راجع إلى السيّد، فله إسقاط حقه، وبالتالي له إجازة المعاملة.

وفيه: أنّ العبد غير منهي عن إجراء عقد الزواج ليكون زواجه محرّماً تكليفاً؛ إذ إنشاؤه للعقد بدون إذن سيده ليس من المحرّمات الإلهية؛ فإنَّ كونه مملوكاً لا يجعل كلّ ما يصدر عنه، ولو مجرد الكلام مثلاً، مخالفاً لحق سيّده؛ فإنَّ سلطان السيّد لا يتسع لهذا القدر من تصرفات العبد.

وعليه، فإنَّ العقد بما هو عقد لا معصية فيه لسيّده. نعم، هي معصية

(١) وسائل الشيعة باب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد ج ٢١، ص ١١٥، ح ١.

وضعية؛ لأنه بعقده غير المأذون قد خالف القانون الإلهي في زواج العبيد؛ إذ يشترط في صحّة عقد العبد إجازة سيّده، فإن عقد بدون تحصيل إجازته كان عقده فضولياً، فإن أجازته سيّده بعد ذلك صحّ. ثم إن هذه الرواية، وبعد إلغاء خصوصية النكاح وخصوصية المولى، تعتبر من أقوى الأدلة على صحّة العقد الفضولي.

والخلاصة: إن الرواية خارجة عن محلّ النزاع، وهو دلالة الحرمة التكليفية على الفساد.

ومنها: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: من طلق ثلاثاً في مجلس فليس بشيء، من خالف كتاب الله تعالى ردّ إلى كتاب الله تعالى <sup>(١)</sup>.

وقد فهموا منها أيضاً أنّ فساد التطليق ثلاثاً ناشئ عن مخالفة الحكم التكليفي لله تعالى، ممّا يدل على الملازمة بين الحرمة التكليفية للمعاملة وفسادها.

وفيه: أنّ الكلام في هذه الرواية هو الكلام في سابقتها، وهو أنّ المخالفة المذكورة عبارة عن مخالفة الأحكام الوضعية في الطلاق، وهذه غير الحرمة المتنازع حول دلالتها على الفساد.

النتيجة: أنّ النهي المولوي عن المعاملة لا يدلّ على الصحة ولا على الفساد. أمّا النهي الإرشادي عنها فهو دالّ على فسادها. وقد عرفت أنّ أغلب النواهي في المعاملات نواهٍ إرشادية، والله العالم.

وقع الفراغ منه عصر يوم الثلاثاء ١٣ رجب المرجب سنة ١٤٣٥هـ، الموافق لـ ١٣ أيار سنة ٢٠١٤م.

(١) وسائل الشيعة باب ٢٩ من أبواب الطلاق ج ٢٢، ص ٦٣، ح ٨.



## المقصد الثالث في المفاهيم

وفيه مقدمة وفصول:

- مقدمة: تعريف المفهوم
- الفصل الأول: في مفهوم الشرط
- الفصل الثاني: في مفهوم الوصف
- الفصل الثالث: في مفهوم الغاية
- الفصل الرابع: في مفاد أدوات الاستثناء
- الفصل الخامس: في مفهوم اللقب والعدد



مقدمة

تعريف المفهوم



## تعريف المفهوم

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «المقصد الثالث: في المفاهيم. مقدمة: وهي: إن المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقريئة الحكمة، وكان يلزمه لذلك، وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه».

يُعتبر مبحث المفاهيم من جملة المباحث الأصولية المهمة؛ لتوقف الكثير من الاستدلالات الفقهية عليه، وقد خصَّص صاحب الكفاية له مقصداً خاصاً، وجعله على مقدمة وخمسة فصول.

أمَّا المقدمة، ففيها تعريف المفهوم.

وهو في اللغة عبارة عما يُفهم من الشيء؛ أي المُدرك العقلي الذي يُتصوّر منه، سواء كان لفظاً أم لا؛ كالإشارة أو الكتابة وغيرهما. وقد ذكرنا فيما سبق أنّ المفاهيم بسيطة لا تجزؤ فيها، ونفينا الدلالة التضمنية؛ مثل دلالة لفظ الكتاب على ورقه وحده أو الغلاف وحده؛ باعتبار أنّ المعنى بسيط، وليس مركباً حتى يدلّ اللفظ على جزء معناه.

أمَّا اصطلاحاً، فقد عرّفه البعض بأنّه: «حكم غير مذكور لازم لحكم مذكور»، أو «حكم لغير مذكور»، أو «قضية غير مذكورة إمّا بحكمها أو

بموضوعها لازمة لقضية مذكورة»، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما هو الإنصاف في المقام، وما أُشكل على بعض هذه التعاريف.

ثم اعلم أنّ المفهوم ما يقابل المنطوق، فالمنطوق عبارة عن معنى مصرّح به مطابق لما جرى على اللسان؛ كما في قولك: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنّ ترتّب إكرام زيد على مجيئه ممّا دلّ عليه منطوق هذه القضية الشرطية. أمّا المفهوم، فهو عبارة عن معنى غير مصرح به.

وإن شئت فقل: هو المدلول الالتزامي للقضية على وجه يكون للزوم بيّناً بالمعنى الأخص؛ فمفهوم القضية المتقدمة مثلاً، هو (إن لم يجئك زيد فلا تكرمه)، فإنّ هذا المعنى لم يصرح به المتكلم، ولم يجرّ على لسانه، وإنّما لزم منه لزوماً بيّناً بالمعنى الأخص.

وبعد اتضح أنّ المفهوم بالنسبة إلى المنطوق هو المدلول الالتزامي على وجه يكون بيّناً بالمعنى الأخص، تحتمّ علينا التعرّيج على المراد من اللازم وتوضيح أقسامه.

فنقول: إن اللازم عبارة عن: «ما يمتنع انفكاكه عن الشيء الملزوم»، وهو ينقسم باعتبار الوضوح والخفاء إلى قسمين رئيسيين، هما: اللازم البيّن واللازم غير البيّن.

أمّا اللازم البيّن، وهو: «ما لا يحتاج في إثباته إلى برهان»، وهو بدوره ينقسم إلى قسمين، هما:

- اللازم البيّن بالمعنى الأخص: وهو: «ما يكون تصوّر (الملزوم) كافياً في تصوّر اللازم، ولا يحتاج إلى شيء آخر»؛ كتصوّر الشجاعة والعدل بمجرد تصوّر أمير المؤمنين عليه السلام، وتصور الكرم بمجرد تصوّر حاتم الطائي. ومن المعلوم أنّ تصوّر الملزوم إنّما يكون كافياً في تصوّر اللازم إذا

حصل أنس في الذهن بين شيئين على وجه لا ينفك اللازم عن الملزوم حين تصوّر الأخير .

- اللازم البيّن بالمعنى الأعم : وهو : «ما يكون تصوّر الملزوم وحده غير كافٍ في تصوّر اللازم والجزم بالملازمة، بل يحتاج إلى تصوّر الطرفين؛ أي اللازم والملزوم، والنسبة بينهما، ليحصل الجزم باللزوم بين اللازم والملزوم»؛ وذلك كنصف الأربعة بالنسبة إلى الاثنين، فإنّ الذهن لا يحكم بلزوم نصف الأربعة للاثنين بمجرد تصوّر الاثنين .

نعم، إذا تصوّر الاثنين والأربعة والنسبة بينهما، حينئذٍ يحصل له الجزم بهذا اللزوم .

وأما اللازم غير البيّن، فهو : «ما يحتاج وراء تصوّر اللازم والملزوم والنسبة بينهما إلى إقامة البرهان على الملازمة»؛ فإنّ الحدوث لازم للعالم، ولكن الجزم بالملازمة لم يحصل بمجرد تصوّر العالم والحدوث والنسبة بينهما، بل احتاج إلى مقدمة خارجية، وهي تصوّر التغير بالنسبة للعالم، وأنّ هذا يتناسب مع حدوثة؛ إذ القديم لا يطرأ عليه التغيّر .  
وعليه، لولا التغيّر في العالم لما حكمنا بأنّه حادث .

إذا عرفت ذلك، يتضح لك أنّ اللازم البيّن عالمه التصورات، بينما اللازم غير البيّن عالمه البرهان وخفاء الملازمة . ومن جملة اللازم غير البيّن ما يصدر عن أهل العلم من الإشكالات العلمية في أخذ بعضهم بعضاً بما يقتضيه لازم كلامه من التوالي الفاسدة؛ إذ لولا خفاء الملازمة على صاحب الكلام لما صدر منه ما يلزم من التوالي الفاسدة من كذا وكذا .

وممّا ذكرنا يتضح لك أنّ مسألة مقدمة الواجب ومسألة الضد خارجتان عن مبحث المفاهيم؛ وذلك لأمرين :

أولاً: إنّ اللزوم فيهما ليس بيّناً بالمعنى الأخص؛ إذ من المعلوم أنّ النفس لا تنتقل من مجرد تصوّر وجوب الشيء إلى وجوب مقدمته، ولا من مجرد تصوّر وجوب الشيء إلى حرمة ضده.

ثانياً: إنّ المفهوم عبارة عن حكم استتبعته خصوصية في الكلام دلّ عليها اللفظ؛ مثلاً: قولك: (إن جاءك زيد فأكرمه) يدلّ على أنّ الشرط علة منحصرة، ودلالة القضية الشرطية على ذلك بالإطلاق لا بالوضع، وهذه الخصوصية - وهي كون الشرط علة منحصرة - تستتبع المفهوم، وهذا بخلاف مسألة مقدمة الواجب وحرمة الضد؛ حيث لم يدلّ عليهما اللفظ، فإنّ اللفظ فيهما إنّما يدلّ على ذي الخصوصية لا غير، وهي تستفاد من خارج اللفظ.

وبعبارة أخرى: إنّما يدلّ عليها العقل على ما تقدم، فليسا من المفهوم في شيء.

نعم، اختلف الأعلام في كونهما من اللزوم البيّن بالمعنى الأعم، أو من اللزوم غير البيّن.

أمّا بالنسبة إلى مقدمة الواجب، فقد ذهب الميرزا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى أنّ اللزوم فيها بالمعنى الأعم؛ فمثلاً الحكم باللزوم بين وجوب قطع المسافة إلى عرفة ووجوب الحج يتوقف على تصوّر قطع المسافة إلى عرفة وتصور وجوب الحج والنسبة بينهما، وهذا يكفي في الحكم باللزوم، ولا يحتاج إلى مقدمة خارجية.

وأمّا السيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فقد ذهب إلى أنّه من اللزوم غير البيّن، وهو الأقرب إلى الواقع؛ ذلك أنّ تصور اللزوم والملزوم والنسبة بينهما غير كافٍ للحكم باللزوم، وإنّما نحتاج إلى مقدمة خارجية، وهي حكم العقل بأنّ عدم قطع المسافة إلى عرفة يلزمه فوات الحج.

وأما بالنسبة إلى مسألة الضد، فقد ألحقها الميرزا أيضاً باللزوم البيّن بالمعنى الأعم؛ باعتبار أنه يكفي للحكم باللزوم بين الأمر بالشيء؛ كإزالة النجاسة من المسجد مثلاً، والنهي عن ضده؛ كالصلاة، تصوّر كلّ من اللازم والملزوم، وهما وجوب الإزالة وحرمة الصلاة، والنسبة بينهما.

أما السيد الخوئي، فقد ألحق هذه المسألة أيضاً باللزوم غير البيّن؛ لاحتياجها إلى مقدمة خارجية، وهو الصحيح، والله العالم.

بقي الكلام في دلالة الإشارة والإيماء؛ كدلالة الآيتين الشريفتين على أن أقلّ الحمل ستة أشهر، وهما قوله عَزَّ وَجَلَّ : ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾<sup>(١)</sup> ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾<sup>(٢)</sup>.

فقد ألحق البعض؛ كالميرزا، هذه المسألة في اللزوم البيّن بالمعنى الأعم؛ باعتبار أن تصوّر الآيتين والنسبة بينهما كافٍ في الحكم بلزوم كون أقلّ الحمل ستة أشهر.

والحق أنّها من اللزوم غير البيّن؛ لأنّ تصورهما وتصور النسبة بينهما لا يورث الحكم بهذا اللزوم، وإنّما نحتاج إلى مقدمة خارجية، وهي عبارة عن عملية حسابية مطرح فيها زمن الحمل والرضاع من زمن الرضاع وحده؛ حيث ينتج زمن أقلّ الحمل، والله العالم.

نرجع إلى تعريف المفهوم؛ حيث تنبغي الإشارة إلى أنّ المفهوم من اللفظ؛ أي أنّ اللفظ يدلّ عليه ولكن بالدلالة الالتزامية؛ إذ يكون في اللفظ خصوصية استتبع المفهوم باللزوم البيّن بالمعنى الأخص؛ مثلاً في قولك:

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.

(٢) سورة الأحقاف، الآية: ١٥.

(إن جاءك زيد فأكرمه) هناك خصوصية في هذه القضية الشرطية، وهي كون الشرط، وهو المجيء، علةٌ منحصرة للجزاء، وهو وجوب الإكرام.

وعليه، فالمفهوم عبارة عن: (حكم غير مذكور في الكلام لازم بين بالمعنى الأخص لحكم مذكور).

هذا هو التعريف الأصح للمفهوم.

وقد عرفه البعض بأنه: (حكم لغير مذكور)؛ أي حكم لموضوع غير مذكور، في قبال المنطوق الذي هو حكم لموضوع مذكور؛ مثلاً قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أُفِي<sup>(١)</sup>﴾، فإنَّ منطوقه عبارة عن حرمة التأفف المذكور في الآية، بينما مفهومه بالأولوية هو حرمة الضرب والشتيم غير المذكورين فيها.

ويرد على هذا التعريف:

أولاً: أنه غير جامع للأفراد؛ فإنه يفرض أن المفهوم عبارة عن حكم لموضوع غير موجود أخرج أغلب أفراد المفهوم.

وتوضيحه:

أمّا مفهوم الشرط ففي قولك: (إن جاءك زيد فأكرمه)، نجد أن موضوع المنطوق هو زيد، وهو نفسه في المفهوم (إن لم يجتلك زيد فلا تكرمه)، فبناءً على كون المفهوم عبارة عن حكم لموضوع غير مذكور، يكون مفهوم الشرط خارجاً عن تعريف المفهوم.

وأمّا مفهوم الغاية؛ فلو قال المولى: (صم إلى الليل)، كان موضوع المنطوق هو الليل، فإن لم تكن الغاية داخلة في حكم المغيبي، لكان

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

المفهوم (لا تصم في الليل)، فيكون موضوعه عين موضوع المنطوق المذكور، فيكون مفهوم الغاية خارجاً أيضاً.

وأما مفهوم الحصر؛ ففي قولك: (إنما زيد عالم)، نجد أن موضوع المنطوق هو زيد، وهو نفسه في المفهوم (زيد ليس بشاعر)، فلا يكون مفهوم الحصر داخلياً أيضاً.

وأما مفهوم اللقب، بناءً على أن له مفهوماً؛ ففي قولك: (يجب إكرام غير زيد)، نجد أن موضوع المنطوق هو زيد، وهو نفسه في المفهوم (لا تكرم زيدا)، فالكلام فيه هو الكلام.

ثانياً: أنه غير مانع من الأغيار؛ لأن قيد عدم ذكر الموضوع في المفهوم، يجعل المنطوق مفهوماً أحياناً؛ كما في منطوق قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾<sup>(١)</sup>، فإننا نجد أن الموضوع غير مذكور، وهو (أهل)، وبناءً على القيد المتقدم يكون القول: (واسأل أهل القرية) مفهوماً للآية، والحال أنها ليست من باب المفهوم، وإنما هي من باب المجاز في الحذف، فهي من باب المنطوق وإن لم يذكر فيها الموضوع.

وكذا بالنسبة إلى الآيتين الشريفتين اللتين دلّتا على أن أقل الحمل ستة أشهر، فإن موضوع هذا الحكم، وهو أن أقل الحمل ستة أشهر، ليس مذكوراً في كلتا الآيتين، إلا أن ذلك لا يجعل من هذا الحكم مفهوماً لهما. هذا حاصل ما أشكل على هذا التعريف.

ولقائل أن يقول: لكن هذه التعاريف وأمثالها ليست تعاريف حقيقية بالحدود والرسوم التامة ليشكل عليها طرداً وعكساً، وإنما هي مجرد تعاريف لفظية، فلا ينبغي المشاحة فيها وتضييق الخناق عليها.

(١) سورة يوسف، الآية: ٨٢.

وفيه: صحيح أنّ التعاريف ليست حقيقية؛ إذ لا يعلم حقائق الأمور ولا يحيط به غير خالقها سبحانه وتعالى، إلا أنّ ذلك لا يسهّل الخطب لدرجة اختيار التعريف المخرج لأكثر الأفراد حتى يكاد أن لا يبقى منها شيئاً.

ومهما يكن من شيء، فقد قسم المفهوم إلى قسمين:

مفهوم مخالفة: وهو فيما لو كان الحكم في المفهوم مخالفاً للحكم في المنطوق إيجاباً وسلباً؛ كمفهوم (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنّ الحكم في المنطوق إيجابي، وهو (أكرم)، والحكم في المفهوم سلبي، وهو (لا تكرم).

ومفهوم الموافقة: وهو فيما لو كان الحكم في المفهوم موافقاً للحكم في المنطوق إيجاباً وسلباً؛ كمفهوم الأولوية في قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾<sup>(١)</sup>، فإنّ الحكم في المنطوق سلبي، وهو (لا تتأفف)، والحكم في المفهوم سلبي أيضاً، وهو (لا تشتم).

ووقوفاً عند هذه الآية المباركة.

نقول: إنّه لما فسّرت هذه الآية بالآداب، انتفت دلالتها على الحرمة. وقد فسّرتها صحيحة أبي ولاد الحنّاط، قال: «سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾<sup>(٢)</sup>، ما هذا الإحسان؟ فقال: الإحسان أن تحسن صحبتهم، وأن لا تكلفهما أن يسألاك شيئاً ممّا يحتاجان إليه وإن كانا مستغنيين، أليس يقول الله: ﴿لَنْ نَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى نُنْفِقُوا مِمَّا نَحِبُونَ﴾<sup>(٣)</sup>، وقال: ﴿إِذَا يَبُغْنَ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا نَهْرُهُمَا﴾<sup>(٤)</sup>؟! قال: إن أضجراك فلا تقل لهما: أف، ولا تنهرهما إن

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٩٢.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٨٣.

ضرباك، قال: ﴿وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾، قال: إن ضرباك فقل لهما: غفر الله لكما، فذلك منك قول كريم، قال: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾<sup>(١)</sup>، قال: لا تمل عينيك من النظر إليهما إلا برحمة ورقة، ولا ترفع صوتك فوق أصواتهما، ولا يدك فوق أيديهما، ولا تقدم قدامهما<sup>(٢)</sup>.

ذكر الإمام عليه السلام العديد من الآداب مع الوالدين كمصداق للإحسان إليهما؛ كأن لا يكلف والديه السؤال وإن كانا مستغنيين، وأن يدعو لهما بالمغفرة بحال ضرباه، وأن لا يرفع صوته فوق صوتيهما، ولا يتقدم عليهما، فإن ذكر هذه الأمور مع التأفف قرينة على أنه ليس محرماً، وإنما هو مخالف للأدب مع الوالدين.

وتؤيد بل تدل عليه صحيحة عمر بن يزيد، «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن إمام لا بأس به، في جميع أموره عارف، غير أنه يسمع أبويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما، أقرأ خلفه؟ قال: لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقاً قاطعاً<sup>(٣)</sup>. فإن كان الكلام الغليظ والمتكرر مع الأهل ليس محرماً على نحو يوجب فسق إمام الجماعة ويسقط عدالته، فالأولى في التأفف أن لا يكون كذلك.

### هل المفهوم وصف للمدلول أو الدلالة؟

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «كما لا يهمننا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة وإن كان بصفات المدلول أشبه، وتوصيف الدلالة به أحياناً كان من باب التوصيف بحال المتعلق».

بعد الفراغ من تعريف المفهوم، تعرض صاحب الكفاية لبيان كونه من

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٤.

(٢) وسائل الشيعة باب ٩٢ من أبواب أحكام الأولاد ج ٢١، ص ٤٧٨، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة ج ٨، ص ٣١٣، ح ١.

صفات المدلول أو الدلالة، فأعرب عن عدم اهتمامه لبيان ذلك مكتفياً بالإشارة إلى أنّ كون المفهوم وصفاً للمدلول أقرب.

وفيه: أنّ صفات المدلول هي التي يوصف بها ذات المدلول مع قطع النظر عن الدلالة؛ كالكلية والجزئية؛ فالمعنى من حيث هو، تارةً كلي وأخرى جزئي، بينما صفات الدلالة على العكس منها؛ فإنّها التي توصف بها الدلالة مع قطع النظر عن المدلول؛ مثل الصراحة والظهور والنصوصية. إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الأقرب أنّ صفتي المنطوقية والمفهومية من صفات الدلالة لا من صفات المدلول؛ إذ لا يتصف بهما المعنى من حيث هو، وإنّما يتصف بهما بلحاظ نفس الدلالة، فإن كانت دلالاته متبوعة كان منطوقاً، وإن كانت تابعة كان مفهوماً.

وأما من قال أنّ المفهوم وصف للمدلول؛ لأنّ المفهوم حكم، والحكم هو المدلول؛ فيكون من صفات المعنى لا اللفظ، ففي غير محلّه؛ لأنّ الدلالة هي من اتصفت أولاً بالحكم، من ثمّ جاء اتصاف المدلول به، والله العالم.

ثمّ ختم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مقدمة هذا المقصد قائلاً: «وقد انقدح من ذلك أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة، إنّما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الأخرى، أم لا؟»

حاصل هذه الختمة: إنّ بحثنا في المفاهيم بحث صغروي يقع حول ثبوت المفهوم للشرط والوصف والغاية وغيرها؛ أي حول ثبوت حكم غير مذكور في الكلام، باللزوم البين بالمعنى الأخص، لحكم مذكور، بالنسبة لهذه القضايا، وليس البحث كبروياً حول حجية المفهوم؛ فإنّه لا إشكال في حجيته المستمّدة من حجية الظهور نفسها.

## الفصل الأول في مفهوم الشرط

وفيه مباحث :

- المبحث الأول: الأمور الدخيلة في تحقق المفهوم
- المبحث الثاني: الاستدلال على مفهوم القضية الشرطية
- المبحث الثالث: أدلة منكري مفهوم القضية الشرطية
- المبحث الرابع: تعلق كلي الحكم على الشرط
- المبحث الخامس: تعدد الشرط واتحاد الجزاء
- المبحث السادس: تداخل الأسباب والمسببات وعدمه



## المبحث الأول

## الأمور الدخيلة في تحقق المفهوم

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء، كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام. لا شبهة في استعمالها وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، إنما الإشكال والخلاف في أنه بالوضع أو بقريئة عامة». بعد الفراغ من المقدمة التي عرّفنا فيها المفهوم، ويبيّن أنه وصف للدلالة على الأقرب، شرع صاحب الكفاية في الفصل الأوّل من هذا المقصد، وهو مفهوم الشرط الذي يعدّ من أهمّ المفاهيم التي سنبحثها تباعاً. وقد ابتدأ هذا الفصل بالكلام عن الأمور الدخيلة في تحقق مفهوم الشرط في دلالته على الانتفاء عند الانتفاء، وعن الخلاف في أنه مستفاد بالوضع أو بالقريئة.

وقبل الخوض في هذا المبحث، ينبغي الإشارة إلى أنه ليس المراد من الشرط هنا المعنى الحديثي، وهو الجعل؛ كما جاء في كثير من الروايات، منها صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ، «في رجل تزوّج امرأة وشرط لها إن هو تزوّج عليها امرأة، أو هجرها، أو اتخذ عليها سرية، فهي طالق، فقاضى في ذلك أن شرط الله قبل شرطكم، فإن شاء وفى لها بما اشترط، وإن شاء أمسكها واتخذ عليها ونكح عليها»<sup>(١)</sup>. فالمراد من قوله: «شرط الله قبل شرطكم»؛ أي جعل الله قبل جعلكم.

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من أبواب المهور ج ٢١، ص ٢٩٦، ح ١.

كما ليس المراد من الشرط هنا ما يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده؛ كشرط الطهارة للصلاة؛ حيث يلزم من عدم الطهارة عدم الصلاة، ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة؛ إذ قد يكون المكلف على طهارة ولا يصلي.

وإنما المراد من الشرط هنا هو ما يتعلّق عليه الجزاء؛ كتعلّق وجوب الإكرام على مجيء زيد في قولك: (إن جاءك زيد فأكرمه).

إذا عرفت ذلك فنقول: لا إشكال في دلالة الجملة الشرطية على الثبوت عند الثبوت في المنطوق؛ أي على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، وإنما الكلام في دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء؛ أي على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط في المفهوم.

نقول: حتى تدلّ القضية الشرطية على المفهوم، لا بدّ من تحقق أمور،

هي:

الأمر الأوّل: أن يكون القيد، وهو الشرط، راجعاً إلى الهيئة؛ أي إلى الحكم وهو الوجوب؛ حيث يأتي البحث حينئذٍ عن انتفاء الحكم بانتفاء الشرط.

أمّا إن كان القيد راجعاً إلى المادة - أي إلى الواجب، وهو الإكرام - لصارت القضية وصفية، فإنّ القضية الوصفية لدى الأصوليين عبارة عن كلّ قضية يرجع فيها القيد إلى المادة.

وقد تقدم الكلام حول إمكانية رجوع القيد إلى الهيئة، وما ذكره الشيخ الأنصاري من عدم إمكانية ذلك؛ باعتبار أنّ الهيئة معنى حرفي، وهو جزئي حقيقي لا يقبل التقييد؛ لأنّ الجزئي الحقيقي لا حصص فيه، فيستحيل فيه الإطلاق والتقييد.

بينما ذهب صاحب الكفاية إلى أنه كلي من الوضع العام والموضوع له العام، وبالتالي هو قابل للتقييد.

ثم بيّنا أنّ الإنصاف كون «التعليق في الجملة الشرطية، هو تعليق جملة على جملة؛ فحاصل مجموع الجملة الثانية معلّق على الجملة الأولى؛ أي المعلّق على المجيء هو وجوب الإكرام المنتسب إلى الفاعل؛ أي المحمول المنتسب إلى الفاعل وليس المحمول وحده؛ يعني ليس المنشأ بما هو معنى أفرادى، وهو المحمول وحده، فلا ترد الإشكالات المتقدمة»<sup>(١)</sup>.

الأمر الثاني: أن تكون القضية الشرطية لزومية لا اتفافية؛ أي أن لا تكون العلاقة بين الشرط والجزاء علاقة اتفافية؛ كما في قولك: (إذا كان الحمار ناهقاً فالإنسان ناطق)، بل تكون العلاقة لزومية؛ كالتضاييف؛ كما في قولك: (إذا كان زيد أبا عمرو، فعمر ابن زيد)، أو العلية؛ سواء كان الشرط علّة والجزاء معلولاً؛ كما في قولك: (إذا طلعت الشمس فالنهار موجود)، أو كان الشرط معلولاً والجزاء علّة؛ كما في قولك: (إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة)، أو كان كلّ من الشرط والجزاء معلولاً لعلّة ثالثة؛ كما في قولك: (إذا قصّرت فأفطر)؛ فإنّ التقصير والإفطار معلولان للسفر، وليس أحدهما علّة للآخر.

ومن هنا اتضح لك أنّ تقسيم القضية الشرطية إلى لزومية واتفافية في غير محلّه؛ إذ القضية التي بين طرفيها علاقة اتفافية ليست قضية شرطية أصلاً.

الأمر الثالث: أن يكون بين الشرط والجزاء ترتّب عليّ؛ بأن يكون الشرط علّة والجزاء معلولاً؛ لكي ينتفي المعلول بانتفاء علّته. فلو كان

(١) راجع التقسيم الأول في المبحث الثالث من الفصل الرابع من المقصد الأول.

الشرط في القضية الشرطية معلولاً للجزء، أو كان الشرط والجزء معلولين لعلّة ثالثة؛ كما في المثالين المتقدمين، لما دلّت على انتفاء الجزء بانتفاء الشرط؛ لاحتمال أن ينتفي الجزء لعلّة أخرى غير انتفاء الشرط؛ فانتفاء وجود النهار في المثال الأوّل لا يدلّ على انتفاء طلوع الشمس؛ لاحتمال أن يكون عدم وجوده لمانع. وكذا انتفاء التقصير في المثال الثاني لا يدلّ على انتفاء الإفطار.

ثمّ إنّ وقع الخلاف بين الأعلام حول دلالة القضية الشرطية على هذا الترتّب العليّ بين الشرط والجزء.

فذهب جماعة من الأعلام؛ كصاحب الكفاية وجماعة من طلابه والسيد الخوئي (رحمه الله) إلى أنّ هذا الترتّب العليّ الخاص غير مستفاد من الوضع؛ وإلا لو كانت القضية الشرطية موضوعة لخصوص كون الشرط علّة والجزء معلولاً، لكان استعمالها فيما لو كان الشرط معلولاً والجزء علّة، أو الشرط والجزء معلولين لعلّة ثالثة، استعمالاً مجازياً، وهو باطل؛ فإنّ العرف لا يرى فرقاً بين كلّ هذه الاستعمالات، ويستعملها جميعاً على نحو الحقيقة وبلا عناية.

وعليه، فهي تدلّ على مطلق الترتّب، سواء كان من قبيل ترتّب المعلول على العلة التامة، أم كان من قبيل ترتّب العلة على المعلول، أم كان من قبيل ترتّب أحد المعلولين لعلّة ثالثة على معلول آخر.

أمّا الميرزا، فبعد اعترافه بأنّ استعمالها في موارد غير ترتّب المعلول على العلة ليس مجازاً، ذهب إلى أنّ الظهور السياقي للكلام يدلّ على كون الشرط علّة والجزء معلولاً؛ إذ دلالة القضية الشرطية على كون العلة بين الجزء والشرط علة ترتّب وعلية الشرط للجزء، وإن لم تكن بالوضع ولا

لكون القضية الشرطية لها ظهور عرفي في ذلك، إلا أنه لا يبعد دعوى الظهور السياقي في ذلك؛ حيث إن سوق الكلام من جعل الشرط مقدماً والجزاء تالياً، هو أن يكون الكلام على وفق ما هو الواقع بمقتضى تبعية عالم الإثبات لعالم الثبوت، فإنه لو كان الجزاء علّة للشرط، أو كانا معاً معلولين لعلّة ثالثة، لكان الكلام مسوقاً لبيان البرهان الإنّي، وهذا يحتاج إلى مؤنة زائدة، وإلا فإنّ طبع الكلام يقتضي كون المقدم هو المقدم، والتالي هو التالي في الواقع وعالم الثبوت، فيكون الكلام قد سبق على طبق الواقع.

والإنصاف: هو ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ، فإنّ مقتضى الظهور السياقي كون الشرط علّة والجزاء معلولاً، والله العالم.

الأمر الرابع: أن يكون الشرط علّة تامة للجزاء. وتستفاد تمامية العلّة من الإطلاق الواوي؛ إذ لو كان الشرط عبارة عن شروط معطوفة بـ (و)، لكان كلّ شرط جزء علّة لا علّة تامة؛ كما في قولك: (إن جاءك زيد وسلّم عليك فأكرمه). وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

الأمر الخامس: أن يكون الشرط علّة منحصرة للجزاء. ويستفاد انحصار العلّة من الإطلاق الأوي؛ إذ لو كان الشرط عبارة عن شروط معطوفة بـ (أو)، لما كان كلّ شرط برأسه علّة منحصرة؛ كما في قولك: (إن جاءك زيد أو سلّم عليك فأكرمه).

## المبحث الثاني

### الاستدلال على مفهوم القضية الشرطية

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إن قلت: نعم، ولكنه قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة، كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي. قلت: أولاً: هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا، وإلا لما كان معنى حرفياً، كما يظهر وجهه بالتأمل.

وثانياً: تعينه من بين أنحاءه بالإطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين، ومقايسته مع تعين الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر مع الفارق؛ فإن النفسي هو الواجب على كل حال بخلاف الغيري، فإنه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولاً عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة؛ ضرورة أن كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب محتاج في تعينه إلى القرينة مثل الآخر، بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى».

بعد الفراغ عن كون دلالة القضية الشرطية على الترتب العلي بين الشرط والجزاء ليس مستفاداً من الوضع، ننتقل للمبحث عن استفادته من الإطلاق ومقدمات الحكمة.

### استفادة المفهوم من إطلاق أداة الشرط:

إن مقتضى الإطلاق في أداة الشرط يفيد كون الشرط علّة تامة ومنحصرة للجزاء .

أمّا تامة العلة، فنستفيدها من الإطلاق الواوي؛ إذ لو كان الشرط جزء علّة لبيّن لنا الشارع أجزاءها الأخرى، وبما أنه لم يبيّن، فمعناه أن الشرط علّة تامة .

وأمّا انحصار العلة، فنستفيدة من الإطلاق الأوي؛ إذ لو كان الشرط علّة غير منحصرة لبيّن لنا الشارع العلة التامة الأخرى، وبما أنه لم يبيّن، فهذا يعني أن الشرط الثابت بالإطلاق الواوي هو علّة تامة منحصرة. وإذا ثبت أن الشرط علّة تامة ومنحصرة للجزاء، ثبت المفهوم للقضية الشرطية .

وهذا نظير إطلاق صيغة الأمر، فهو دال على النفسية؛ لأنّ الغيريّة تحتاج إلى مؤنة زائدة ثبوتاً، وهي لحاظ أنّ هذا الوجوب لأجل ذلك، وإثباتاً، وهي ذكر الواجب النفسي الذي لأجله وجب الغيريّ؛ كما في قوله ﷺ: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا<sup>(١)</sup>»، والإطلاق لا يفيد بهذه المؤنة الزائدة .

وعليه، فكما أنّ إطلاق صيغة الأمر يفيد أنّ الوجوب نفسيّ، فإطلاق أداة الشرط يفيد أنّ الشرط علّة منحصرة .

هذا تمام الكلام في الإطلاق الأوّل الذي استدللّ به على مفهوم القضية الشرطية .

وقد أورد عليه صاحب الكفاية إشكالين :

الأوّل: أنّ أداة الشرط معنى حرفي، وهو جزئي حقيقي لا يقبل التقييد،

(١) سورة المائدة، الآية: ٦ .

فلا يقبل الإطلاق؛ لأنّهما يتقابلان تقابل الملكة وعدمها، فإن امتنع أحدهما امتنع الآخر. وبامتناع الإطلاق في أداة الشرط لا يمكن استفادة العلّة الانحصارية منها.

وجوابه: أنّ هذا الإشكال لا يتلاءم مع مبنى صاحب الكفاية من أنّ المعنى الحرفي كلّ من الوضع العام والموضوع له العام، فهو على ذلك قابل للتقييد، وبالتالي قابل للإطلاق.

نعم، إنّما يرد هذا الإشكال على من ذهب إلى أنّه معنى جزئي حقيقي كما ذهبنا إليه سابقاً.

نعم، مع قطع النظر عن هذا الإشكال، فلا يرد إشكال امتناع الإطلاق لامتناع التقييد؛ لما ذهبنا إليه من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ثبوتاً هو تقابل الضدين، فإن امتنع أحدهما تعيّن الآخر.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ التقابل بينهما في مقام الإثبات تقابل العدم والملكة، فلا تغفل.

الثاني: أنّه لا يمكن تعيين العلّة المنحصرة بالإطلاق؛ لأنّ العلّة المنحصرة فرد للعلّة المطلقة التي نسبتها إلى أفرادها نسبة واحدة، فالعلّة المنحصرة وغير المنحصرة على حدّ سواء، ونسبة الإطلاق إليهما على حدّ سواء. وعليه، فدعوى إثبات الانحصار على وجه الخصوص بالإطلاق ومقدمات الحكمة ترجيح بلا مرجح.

أمّا التنظير بالوجوب النفسي، ففي غير محله؛ لأنّ الإطلاق في صيغة الأمر ينطبق على خصوص الوجوب النفسي، ولا يسع للغيري؛ لأنّه سنخ آخر يحتاج إثباته إلى مؤنة زائدة، بينما الإطلاق في أداة الشرط ينطبق على العلّة المنحصرة وغير المنحصرة على حدّ سواء.

وجوابه: صحيح أنّ الإطلاق الواوي الذي يثبت تمامية العلّة على حدّ

سواء بالنسبة للعلة المنحصرة وغير المنحصرة، إلا أننا لم نثبت الانحصار بعين الإطلاق الذي أثبتنا فيه التمامية، وإنما أثبتنا التمامية أولاً بالإطلاق الواوي؛ لتقدمها على الانحصار؛ إذ الانحصار فرع التمامية، ومن ثمّ أثبتنا الانحصار بإطلاق آخر، وهو الإطلاق الأوي.

هذا تمام الكلام في الإطلاق الأوّل المستفاد من أداة الشرط.

### استفادة المفهوم من إطلاق الشرط:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط؛ بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده؛ ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً. وفيه أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه، لو لم نقل بعدم اتفاهه...».

استدلّ على مفهوم الشرط بإطلاق الشرط نفسه، وهو المجيء في (إن جاءك زيد فأكرمه)، فأثبت كون الشرط علة تامة بالإطلاق الواوي؛ إذ لو كان الشرط جزء علة لذكر المولى جزءها الآخر، فسكوته عن أيّ جزء آخر - والفرض أنه في مقام البيان - كاشف بالإطلاق الواوي عن كون الشرط علة تامة.

وأثبت كون الشرط علة منحصرة بالإطلاق الأوي؛ إذ لو كان للجزاء علة تامة أخرى غير المذكورة لذكرها المولى، فسكوته عن أية علة تامة أخرى - والفرض أنه في مقام البيان - كاشف بالإطلاق الأوي عن كون الشرط علة منحصرة.

وهذا نظير استفادة الوجوب التعييني من إطلاق صيغة الأمر؛ كما في أمر المولى بالتكفير عن الإفطار العمدي في شهر رمضان: (صم)، فإنه

بموجب الإطلاق الأوي لهذه الصيغة يثبت أنه يتعيّن على المفطر التكفير بالصوم دون غيره؛ إذ لو كان غير الصوم مجزياً لذكره المولى، والحال أنه في مقام البيان، فيما أنه لم يذكر سواه فيتعيّن التكفير بالصوم وحده؛ فإنّ التخيير يحتاج إلى مؤنة زائدة؛ أي بيان زائد، وهو العطف بـ (أو)، والإطلاق لا يفني به.

هذا هو حاصل هذا الدليل على مفهوم القضية الشرطية.

وقد أشكل عليه صاحب الكفاية، أمّا فيما يتعلق بالإطلاق الواوي، فقد نفاه بنفي المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة المثبتة للإطلاق، وهي كون المتكلم في مقام البيان.

وفيه: صحيح أنّ الإهمال ليس ممكناً في مقام الثبوت للزومه الجهل أو العجز على المولى سبحانه وتعالى، إلا أنه ممكن في مقام الإثبات والدلالة، بل هو واقع فيما لو كان الشارع في مقام بيان أصل التشريع دون التعرّض للحدود والشروط ونحوهما؛ كما في قوله ﷺ: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾<sup>(١)</sup>، ولكننا ذكرنا سابقاً أنه حال الشك في كون المولى في مقام البيان، هناك أصل عقلائي يستند إليه، وهو ما تباين عليه العقلاء فيما بينهم من أنّ الأصل كون المتكلم في مقام البيان، وفي حال الشك نحمل كلامه على ذلك، وإلا فلا يمكن إثبات الإطلاق في أغلب الموارد التي يتمسك فيها بالإطلاق؛ لعدم إحراز كون المتكلم في مقام البيان، وإنّما غاية ما هنالك أنّنا نشكّ في ذلك، والأصل العقلائي قائم على كونه في مقام البيان، ولولا ذلك لما أمكن التمسك بالإطلاق من كتاب الطهارة إلى كتاب الديّات في الوسائل، فاغتنم ذلك واحفظه.

(١) سورة البقرة، الآية: ٤٣.

وعليه، فالإطلاق الواوي للشرط جارٍ، ولا شيء من مقدمات الحكمة المثبتة له منخرم، ممّا يثبت أنه علة تامة للجزاء.

وأما فيما يتعلق بالإطلاق الأوي المثبت أنّ الشرط علة منحصرة للجزاء والمؤثر الوحيد فيه، وأنّ استفادة ذلك من إطلاق الشرط نظير استفادة التعيين من صيغة الأمر؛ حيث قال: «وأما توهم أنه قضية إطلاق الشرط، بتقريب أن مقتضاه تعيينه، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعيين الوجوب. ففيه: أن التعيين ليس في الشرط نحو يغير نحوه فيما إذا كان متعدداً، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كلّ منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر، لا بد في التخييري منهما من العدل، وهذا بخلاف الشرط فإنه واحداً كان أو متعدداً».

فحاصل إشكاله: إنّ التنظير هذا في غير محلّه؛ ذلك أنّ الواجب التعيني والتخييري من سنخين مختلفين، فالتعيين يثبت بالإطلاق نفسه، بينما يحتاج إثبات التخييري إلى مؤنة زائدة، أمّا بالنسبة للانحصار وعدمه، فهما على حدّ سواء بالنسبة للإطلاق، فالتخصيص بأحدهما ترجيح بلا مرجح.

وعليه، لا مفهوم للقضية الشرطية لا بالوضع ولا بالإطلاق، إلا مع وجود قرينة خاصة تدلّ على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

وفيه: أولاً: أنّ القضية الشرطية على قسمين:

تارةً يكون الترتب بين الشرط والجزاء ترتباً عقلياً - أي إناطة الشرط بالجزاء عقلية - حيث تكون القضية الشرطية مسوقة لتحقيق الموضوع الذي هو الشرط نفسه؛ فهنا حتماً ينتفي الجزاء بانتفاء الشرط عقلاً؛ إذ بانتفاء الشرط ينتفي الموضوع، فينتفي جزاؤه؛ وذلك كما في قوله ﷺ: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَنَيْتِكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾<sup>(١)</sup>؛ فإنّ اكراه الفتيات على البغاء منوط

(١) سورة النور، الآية: ٣٣.

عقلاً بإرادتهنّ التعفف، فإذا انتفى الشرط، وهو إرادتهنّ التعفف، انتفى موضوع الجزاء، فينتفي بانتفاء موضوعه حتماً؛ إذ لا معنى لثبوت الجزاء، وهو إكراههنّ على البغاء، مع انتفاء إرادتهنّ للتعفف؛ لأنّ لازم انتفاء ذلك أن يردن البغاء، فلا معنى لإكراههنّ عليه حينئذٍ؛ إذ يكون من السالبة بانتفاء الموضوع. وكذا قولك: (إن رزقت ولداً فاختنه)، فإنّ الجزاء متوقف عقلاً على تحقق الشرط الذي هو الموضوع في المثال، وقس عليه أيضاً قولك: (إن ركب الأمير فخذ ركابه)؛ حيث لا يعقل أخذ ركاب الأمير إلا بعد تحقق الشرط، وهو الركوب.

والخلاصة: إنّ الجزاء في مثل هذه الموارد لا يمكن أن يقيّد بالشرط شرعاً؛ لأنّه بنفسه مقيد به تكويناً، فلا مفهوم حينئذٍ لهذه القضايا.

وأخرى يكون الترتب بين الشرط والجزاء ترتباً شرعياً - أي إناطة الشرط بالجزاء شرعية - كما إذا قال الشارع: (إن جاءك زيد فأكرمه)؛ حيث لا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء الجزاء عقلاً؛ إذ لا يتوقف الإكرام على مجيء زيد عقلاً؛ لضرورة إمكان إكرامه لعلّة أخرى غير المجيء. فهنا يأتي الكلام عن دلالة إطلاق الشرط في القضية الشرطية على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط.

وقد تقدم أنّ إثبات هذه الدلالة يتوقف على إثبات كون الشرط علّة تامة ومنحصرة للجزاء، وتقدم أيضاً أنّ التمامية ثابتة بالإطلاق الواوي؛ إذ لو لم يكن الشرط علّة تامة للجزاء، بأن كان الشرط جزء علّة له، لذكر المولى بقيّة أجزائه؛ إذ الفرض أنّه في مقام بيان تمام مراده. كما تقدم أنّ الانحصار ثابت بالإطلاق الأوي؛ إذ لو لم يكن الشرط علّة منحصرة للجزاء، بأن كان ثمة علل تامة أخرى له، لذكرها المولى؛ إذ الفرض أنّه في مقام بيان تمام مراده.

أمّا إشكال صاحب الكفاية بعدم جريان الإطلاق لانخراط المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة، وهي كون المتكلم في مقام البيان، فقد دفعناه بالاستناد إلى الأصل العقلائي الذي يستند إليه العقلاء عند حال الشك في كون المتكلم في مقام البيان، وهو ما تبانوا عليه من أنّه حال الشك يحمل كلامه على أنّه في مقام البيان، وإلا لم يبقَ حجر على حجر.

ثانياً: أنّ التنظير بالوجوب التعيني في محله؛ فإنّ الإطلاق الأوي في صيغة الأمر؛ كما في أمر المولى بالتكفير عن الإفطار العمدي في شهر رمضان: (صم)، يثبت أنّه يتعيّن على المفطر التكفير بالصوم دون غيره؛ إذ لو كان غير الصوم مجزياً - والفرض أنّ المولى في مقام البيان، لذكره المولى، فعدم ذكره كاشف بالإطلاق الأوي على تعينه، لأنّ التخيير يحتاج إلى مؤنة زائدة، وهو العطف بـ (أو)؛ كأن يقول: (صم أو أطمع أو أعتق)، والإطلاق لا يفي به. وكذا الحال في القضية الشرطية؛ فإنّ المولى علّق وجوب الإكرام على المجيء، فلو كان ثمّة علّة أخرى، والفرض أنّه في مقام البيان، لذكرها المولى، فعدم ذكره لعلّة أخرى كاشف بالإطلاق الأوي على انحصار العلّة بالمجيء.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بإطلاق الشرط، وهو وافٍ في إثبات مفهوم القضية الشرطية.

وهناك إطلاق آخر يمكن الاستناد إليه أيضاً، وهو إطلاق الجزاء؛ فإنّ وجوب الإكرام مقيّد بالمجيء وحده، ومطلق من الجهات الأخرى غير المجيء، فثبت بالإطلاق الواوي والأوي أنّ المجيء علّة تامة ومنحصرة للحكم؛ إذ لو كان ثمّة جزء علّة متمم للمجيء، أو كان ثمّة علّة أخرى تامة له، لذكرها المولى؛ إذ الفرض أنّه في مقام البيان.

وبعبارة أخرى: لما قيّد الجزاء بخصوص ذلك الشرط، ولم يقيّد بشيء آخر، لا على نحو الاشتراك، بأن جعل شيء آخر مجامعاً لذلك الشرط قيّداً للجزاء، ولا على نحو الاستقلال، بأن جعل شيء آخر موجباً لترتب الجزاء عليه، ولو عند انفراده وعدم مجامعته لما جعل في القضية شرطاً، علمنا أنّ الشرط حينئذٍ علة منحصرة له، ومقتضى ذلك هو دوران الجزاء مدار ما جعل شرطاً في القضية؛ بحيث ينتفي عند انتفائه.

وعليه، فمقدمات الحكمة ممّا تجري من ناحية الجزاء من حيث عدم تقييده بغير ما جعل في القضية من الشرط، والله العالم.

وعليه، لو سلّمنا مع صاحب الكفاية أنّ إطلاق الشرط لا يثبت المفهوم للقضية الشرطية - ذلك أنّ دلالاته على الانحصار وعدمه على حدّ سواء - فإطلاق الجزاء حاضر لإثبات ذلك.

يبقى أن نشير إلى ما أشكله السيد الخوئي على أستاذه الميرزا النائيني رحمته الله، ناسباً له أنّه استند في إثبات المفهوم للقضية الشرطية إلى إطلاق الشرط، مع أنّ الظاهر في فوائده أنّه استند إلى إطلاق الجزاء.

ومهما يكن من شيء، فقد أشكل السيد الخوئي بأنّه لو كان إطلاق الشرط كافياً في إثبات مفهوم القضية الشرطية، للزم أن يكون لكل قضية مقيّدة بقيد مفهوم؛ فلو قال الشارع: (أكرم العالم العادل)، فالقيد لا يخلو من أن يكون مطلقاً في الكلام، ولم يذكر المتكلم عدلاً له، كالمثال المزبور، أو ذكر عدلاً له، كقولنا: (أكرم العالم العادل أو الهاشمي)، فالقضية على الأوّل تدل على أنّ الحكم الثابت للعالم مقيّد بقيد واحد، وهو العدالة، وعلى الثاني تدلّ على أنّه مقيّد بأحد القيدين، وهما العدالة والهاشمية. وبما أنّ التقييد بأحدهما على البديل يحتاج إلى بيان زائد في

الكلام؛ كالعطف بـ (أو) ونحوه، كان مقتضى إطلاق القيد وعدم ذكر عدل له انحصاره به؛ أي بما هو مذكور في القضية، وإلا لكان على المولى البيان. ومن الطبيعي أنه لا فرق في ذلك بين كون القضية شرطية أو وصفية أو ما شاكلها.

والجواب: أنّ هذه المقايسة بين القضية الشرطية والوصفية في غير محلّه؛ لضرورة أنّ الشرط قيد للحكم لا لموضوعه، ومن هنا دلّ انتفاء الشرط على انتفاء الحكم بالمفهوم؛ إذ المقيّد عدم بعدم قيده، أمّا في القضية الوصفية فالقيد، وهو الوصف، راجع إلى موضوع الحكم، وهو العالم، فهو مرتبط به لا بالحكم ليدلّ انتفاؤه على انتفائه، فتأمل.

فالخلاصة: إنّ للقضية الشرطية مفهوماً، إلا إن قامت قرينة على الخلاف، والله العالم.

### المبحث الثالث

#### أدلة منكري مفهوم القضية الشرطية

لم يتعرّض أغلب الأعلام لأدلة منكري مفهوم القضية الشرطية إمّا لوهنها، أو لأنّها ذكرت في طيات الكلام السابق، إلا أننا سنذكر الأدلة الثلاثة التي ذكرها صاحب الكفاية تمشياً معه.

#### الدليل الأوّل:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه: أحدها: ما عزي إلى السيد من أن تأثير الشرط، إنما هو تعليق الحكم به، وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن كونه شرطاً، فإن قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾<sup>(١)</sup> يمنع من قبول الشاهد الواحد، حتى ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي».

هذا الدليل منسوب إلى السيد المرتضى رَحِمَهُ اللهُ، وحاصله: لا شك أنّ الشرط المذكور في القضية الشرطية مؤثّر في الجزاء على نحو العلة التامة،

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

أمّا الانحصار الذي هو شرط في تحقق المفهوم، فهو غير ثابت؛ لاحتمال أن يخلف هذا الشرط شرط آخر لم يذكر في المنطوق؛ وذلك كما في مسألة الإشهاد في قوله عز وجل: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾<sup>(١)</sup>، فإنّ البيّنة تتحقق بشهادة عدلين، إلا أنّ ذلك لا ينفي احتمال تحققها بعلة تامة أخرى، بل هي متحققة بعدل وامرأتين كما دلّت الآية، وبامرأتين ويمين المدعي كما دلّت صحيحة منصور بن حازم، قال: «حدثني الثقة عن أبي الحسن عليه السلام، قال: إذا شهد لصاحب الحق امرأتان ويمينه، فهو جائز»<sup>(٢)</sup>.

وعليه، كما حلّ العدل والامرأتان، وحلّت الامرأتان ويمين المدعي محلّ العدلين، يمكن أن يحلّ شرط آخر غير المذكور في القضية الشرطية محلّه، وهذا الاحتمال يتنافى مع ثبوت كون الشرط علة منحصرة، وبالتالي يتنافى مع تحقق المفهوم للقضية الشرطية.

والجواب: أنّ احتمال وجود شرط آخر يحلّ محلّ الشرط المذكور في منطوق القضية الشرطية صحيح ثبوتاً، وكذا إثباتاً، إلا أنّ هذا الاحتمال لا يضرّ بالإطلاق؛ بمعنى أنّه لا يلغي ظهور الكلام في الإطلاق بحيث يجعله مجملاً، وإلا لما بقي إطلاق على إطلاقه، إلا إذا كان هذا الاحتمال إثباتاً معتداً به عند العقلاء، فيضرّ بالإطلاق حينئذٍ، ولكنّه غير موجود حسب الفرض.

### الدليل الثاني:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «ثانيها: إنه لو دل لكان بإحدى الدلالات،

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٢) وسائل الشيعة باب ١٥ من أبواب كيفية الحكم ج ٢٧، ص ٢٧١، ح ٤.

والملازمة كبطلان التالي ظاهرة، وقد أوجب عنه بمنع بطلان التالي، وأن الالتزام ثابت، وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل».

حاصل هذا الدليل: إنَّ المفهوم لا يخلو إمَّا أنَّه من الدلالة المطابقة أو التضمنية أو الالتزامية، ولا شيء من هذه الدلالات مثبت للمفهوم.

والجواب: أنَّ المفهوم ثابت بالدلالة الالتزامية باللزوم البيِّن بالمعنى الأخص؛ إذ بمجرد تصوُّر أنَّ الشرط علَّة منحصرة للجزاء، يتصور ذهن انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

### الدليل الثالث:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثالثها: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا﴾ فَنَيْتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ نَحْصَنَا»<sup>(١)</sup> وفيه ما لا يخفى؛ ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحياناً وبالقرينة، لا يكاد ينكر، كما في الآية وغيرها، وإنَّما القائل به إنما يدعي ظهورها فيما له المفهوم وضعا أو بقرينة عامة، كما عرفت».

حاصل هذا الدليل: لو كان للقضية الشرطية مفهوم، لكان لهذه الآية المباركة مفهوم، ومفاده: (أكرهوا فتياتكم على البغاء إن لم يردن تحصناً)، وهو باطل.

والجواب: ذكرنا سابقاً أنَّه ليس لكل قضية شرطية مفهوم، وإنَّما المفهوم لخصوص ما كان الترتب فيها بين الشرط والجزاء ترتباً شرعياً؛ أي إنَّما الشرط بالجزاء شرعية، والترتب هنا عقلي؛ لأنَّ إكراههنَّ على البغاء

(١) سورة النور، الآية: ٣٣.

منوط عقلاً بإرادتهن التعفّف، فإذا انتفى الشرط الذي هو موضوع الجزاء نفسه، وهو إرادتهنّ التعفّف، انتفى الجزاء حتماً لانتفاء موضوعه؛ إذ لا معنى لثبوت الجزاء، وهو إكراههنّ على البغاء، مع انتفاء إرادتهنّ للتعفّف؛ لأنّ لازم انتفاء ذلك أن يردن البغاء، فلا معنى لإكراههنّ عليه حينئذٍ؛ لأنّه يكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

ثمّ إنّ بعض الأعلام ذكروا أنّ في القرآن الكريم موارد كثيرة من القضايا الشرطية التي لا مفهوم لها، والحق أنّ انتفاء المفهوم في هذه الموارد إمّا لقريظة خاصة، أو لأنّها مسوقة لتحقيق الموضوع.

من هذه الموارد قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكَ فَاسِقٌ مِّنْ بَنِي فَتَيِّنُوا﴾<sup>(١)</sup>، وهي من عمدة الأدلة على حجّية خبر الواحد التي سيأتي تفصيل الكلام عنها في محله، إلا أنّنا سنذكر الآن ما يبيّن علة جعلها من قبل الكثير من العلماء من موارد الشرط الذي لا مفهوم له.

نقول: اختلف الأعلام في ثبوت مفهوم الشرط لهذه الآية المباركة، وهذا راجع إلى تشخيص موضوعها.

وتوضيحه: أولاً: إن قلنا بأنّ الموضوع هو مطلق (النبأ)، وأنّ الشرط هو (مجيء الفاسق)، فيكون المنطوق (النبأ إن جاء به الفاسق فتبيّنوا)، هنا يكون للآية مفهوم، وهو (النبأ إن جاء به غير الفاسق، وهو العادل، فلا تبيّنوا)؛ إذ ليس الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع؛ لأنّ للنبأ حالتين؛ فهو مرّة يأتي به الفاسق، وأخرى يأتي به العادل، وليس توقف الجزاء عليه عقلياً.

ثانياً: إن قلنا بأنّ الموضوع هو (الجائي بالنبأ)، وأنّ الشرط هو (الفاسق)، فيكون المنطوق (الجائي بالنبأ إن كان فاسقاً فتبيّنوا)، هنا يكون

(١) سورة الحجرات، الآية: ٦.

للآية مفهوم أيضاً، وهو (الجائي بالنبأ إن كان عادلاً فلا تبيّنوا)؛ إذ ليس الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع؛ لأنّ للجائي بالنبأ حالتين؛ فهو مرّة فاسق وأخرى عادل، ومن المعلوم أنّ توقف الجزاء على الشرط ليس عقلياً.

ثالثاً: إن قلنا بأنّ الموضوع هو (الفاسق)، وأنّ الشرط هو (المجيء بالنبأ)؛ كما ذهب إليه السيد الخوئي رحمته الله، فيكون المنطوق (الفاسق إن جاء بالنبأ فتبينوا)، هنا لا يكون للآية مفهوم؛ إذ صحيح أنّ للفاسق حالتين، فهو مرّة يأتي بالنبأ وأخرى لا يأتي به، لكن وجوب تبيّن نبأ الفاسق متوقف عقلاً على مجيئه بالنبأ، فإن لم يجيء بالنبأ، فلا معنى للتبيّن حينئذٍ؛ إذ يكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

رابعاً: إن قلنا بأنّ الموضوع هو (نبأ الفاسق)، وأنّ الشرط هو وجوده؛ بحيث يكون مفاد الآية الشريفة بمفاد قولنا: (إن وجد نبأ الفاسق فتبينوا عنه)، هنا لا يكون للآية مفهوم أيضاً؛ لأنّ وجوب التبيّن عن نبأ الفاسق متوقف عقلاً على مجيء الفاسق به، فإنّ الموضوع ليس مطلق النبأ حتى يقال: قد يأتي به الفاسق أو العادل، بل الموضوع الذي يشترط أن يكون محفوظاً في المنطوق والمفهوم هو خصوص (نبأ الفاسق).

هذه هي الاحتمالات الأربعة المتعلقة بآية النبأ.

وقد ذهب جماعة من الأعلام منهم الشيخ الأنصاري والسيد محسن الحكيم والسيد الخوئي (رحمه الله) إلى أنّها مسوقة لتحقيق الموضوع، وبالتالي لا مفهوم لها، وقد أنكر صاحب الكفاية كونها كذلك.

ومهما يكن من شيء، تبقى هذه الاحتمالات ثبوتية، والكلام في مقام الإثبات؛ حيث لا بدّ من النظر في الآية بما هي بلا أي تصرف، إلا أنّنا نترك الكلام لمحلّه في مبحث حجية خبر الواحد، إن شاء الله تعالى.

والخلاصة: إنّ هذه الآية وغيرها من موارد القضايا الشرطية التي ذكرت على أنّها بلا مفهوم، قد يكون انتفاء المفهوم فيها لقرينة خاصة، أو لأنّها مسوقة لتحقيق الموضوع. فالإنصاف أنّ هذا الدليل الثالث على نكران مفهوم الشرط لم يكتب له التوفيق، والله العالم.

## المبحث الرابع

### تعلق كلي الحكم على الشرط

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «بقي هاهنا أمور: الأمر الأول: إن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه؛ ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا يتمشى الكلام - في أن للقضية الشرطية مفهوماً أو ليس لها مفهوم - إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً، وإنما وقع النزاع في أن النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، أو لا يكون لها دلالة. ومن هنا انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والندور والأيمان، كما تُوهَّم».

هذا الأمر يشكّل ضابطة لثبوت المفهوم لكل قضية، لا خصوص القضية الشرطية.

وحاصله: إن المبحوث في المفاهيم هو إثبات انتفاء كلي الحكم - أي سنخه - عند انتفاء الشرط أو الوصف أو اللقب، لا انتفاء شخصه؛ لأنّ انتفاء شخصه حتمي.

وتوضيحه: في قضية (إن جاءك زيد فأكرمه) علّقنا وجوب الإكرام على المجيء، ووجوب الإكرام حكم كليّ؛ إذ قد يكون سببه المجيء أو العلمية أو الهاشمية وغيرها، فالمبحوث في المفاهيم هو انتفاء كليّ وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء؛ بحيث إذا انتفى المجيء انتفى كليّ وجوب الإكرام، لا

خصوص المسبب عن المجيء فحسب، فإنّ هذا المقدار، وهو وجوب الإكرام الجزئي المعلق على المجيء، منتفٍ حتماً بانتفاء المجيء؛ لأنّه سببه، والمسبب عدم بعدم سببه.

وبناءً على هذه الضابطة ينكشف أنّ دلالة الوصايا والأوقاف والندور والأيمان على الانتفاء عند الانتفاء ليس من المفهوم، بل من انتفاء شخص الحكم عند انتفاء شرطه أو وصفه، وهذا خارج عن محل النزاع. والسر في ذلك أنّ المال المعين في الوقف مثلاً لا يقبل الوقف مرتين؛ كأن يوقف داره على أولاده الفقراء أولاً، ثم يوقفها على كلّ أولاده الفقراء وغيرهم، وكذا بالنسبة للوصية والندر واليمين. وبالتالي، فالمعلق هو شخص الحكم من أول الأمر، فإذا انتفى الشرط أو الوصف أو اللقب انتفى شخص الحكم، إلا أنّ انتفاءه ليس من باب المفهوم بل من باب انتفاء المسبب بانتفاء سببه.

أمّا الشهيد الثاني رحمته الله، فقد أدخل دلالة هذه القضايا على الانتفاء عند الانتفاء في المفهوم؛ معتبراً أنّ المنتفي فيها هو كلّ الحكم لا شخصه؛ حيث قال في محكي تمهيد القواعد: «لا إشكال في دلالتها في مثل الوقف والوصايا والندر والأيمان؛ كما إذا قال: (وقفت هذا على أولادي الفقراء)، أو إن كانوا فقراء، أو نحو ذلك. ولعلّ الوجه في تخصيص المذكور، هو عدم دخول غير الفقراء في الموقوف عليهم، وفهم التعارض فيما لو قال بعد ذلك: (وقفت على أولادي مطلقاً)»<sup>(١)</sup>.

وقد حطّى الشهيد على ذلك، إلا أنّه لما كان للمؤمن ناصر.

فنقول: إنّ كلام الشهيد وجيه فيما لو حملناه على صورة الشك في قصد الواقف أو الموصي أو الناذر أو الحالف.

(١) حقائق الأصول ج ١، ص ٤٥٦.

وتوضيحه: لو قال الواقف: (وقفت داري على أولادي الفقراء)، فهنا إن حصل الإطمئنان من أن قصده خصوص الفقراء لا غيرهم، وجب العمل عليه؛ لأنه بالقصد المذكور يكون وقفاً على خصوص الفقراء، ولا يكون وقفاً على غيرهم، لا بهذا الشخص من الوقف؛ لانتفائه بانتفاء موضوعه، ولا بشخص آخر من الوقف؛ لامتناع اجتماع وقفين على مال واحد.

وإن شككنا أنه هل قصد خصوص أولاده الفقراء أو كل أولاده، وإنما ذكر الفقراء لإبداء اهتمامه بهم فحسب، تدخل المسألة في محل كلامنا؛ فبناءً على المفهوم يكون الأولاد غير الفقراء خارجين عن الموقوف عليهم، وبناءً على عدم المفهوم، نرجع إلى الأصول العملية. والظاهر أن هذا هو محل كلام الشهيد، لا الكلام الأول ليرد عليه أن المنتفي هو شخص الحكم، وهو ليس من باب المفهوم، والله العالم.

### إشكال ودفع:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إشكال ودفع: لعلك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم؟ لا نفس شخص الحكم في القضية، وكان الشرط في الشرطية إنما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره، فغاية قضيتها انتفاء ذلك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم. ولكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط، إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها، وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه، لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه، كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الإخبار به من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخباراً لا إنشاءً».

حاصل هذا الإشكال: إنَّ المعلق في مثل قضية (إن جاءك زيد فأكرمه) هو شخص الحكم لا كليّه، وبالتالي لا تكون هذه القضية وأمثالها دالّة على انتفاء كليّ الحكم عند انتفاء الشرط، كما هو مفاد المفهوم، وإنّما تدلّ على انتفاء شخص الحكم عقلاً عند انتفاء الشرط؛ والسّرّ فيه أنّ المعلق على الشرط هو مفاد هيئة (أكرم)، وهي معنى حرفي، والمعنى الحرفي جزئي حقيقي من الوضع العام والموضوع له الخاص، وبالتالي فتعليقه على الشرط تعليق لشخص الحكم لا كليّه، فتنتمي ضابطة المفهوم المتقدمة، وهي أن يكون كليّ الحكم معلقاً على الشرط لا شخصه.

جواب صاحب الكفاية: أنّ المعنى الحرفي معنى كليّ من الوضع العام والموضوع له العام، وبالتالي فالمعلق هو كليّ الحكم لا شخصه، وبالتالي فالإشكال منتفٍ.

أمّا الخصوصية، وهي لحاظ الآلية، فقد جاءت من الاستعمال؛ لأنّها تلحظ حال الاستعمال، فلا تكون داخلة في الموضوع له والمستعمل فيه؛ إذ الاستعمال متأخّر عن الوضع، ولا يدخل المتأخر في المتقدم، وإلا لزم أن يكون متقدماً ومتأخراً في آنٍ واحد، وهو محال.

جواب الشيخ الأنصاري: قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وبذلك قد انقده فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الإشكال، من التفرقة بين الوجوب الإخباري والإنشائي، بأنه كلي في الأول، وخاص في الثاني؛ حيث دفع الإشكال بأنه لا يتوجه في الأول؛ لكون الوجوب كلياً، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية؛ حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها، فإنّه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف».

حاصل هذا الجواب: إنّ الجزاء في القضية الشرطية على نحوين؛ فإن كان على نحو الجملة الإخبارية؛ كما في (إن جاءك زيد فيجب أن تكرمه)، يكون الحكم المنشأ في الجزاء معنى كلياً، وبالتالي لا يكون إشكال تعلق شخص الحكم على الشرط وارداً. وإن كان على نحو الجملة الإنشائية؛ كما في (إن جاءك زيد فأكرمه)، فصحيح أنّ الحكم في الجزاء معنى جزئي، إلا أنه بملاحظة أداة الشرط الدالة على العلية الانحصارية، يكون المنتفي بانتفاء الشرط هو كلي الحكم لا شخصه؛ إذ معنى الانحصار أنه لا علة أخرى للإكرام غير المجيء، فإذا انتفى المجيء انتفت كل مصاديق الإكرام.

وفيه: أنّ هذا الجواب لا يخلو من شائبة إشكال، فصحيح أننا استفدنا العلية الانحصارية من إطلاق الشرط أو الجزاء من خلال أداة الشرط، إلا أنه يبقى المعلق على الشرط هو المنشأ بالهيئة، وهو شخص الحكم. وبالتالي، فما أتى به الشيخ الأنصاري رحمته الله مجمل؛ إذ لم يبيّن منشأ اكتساب الحكم الكلية.

جوابنا: أولاً: أمّا ما أجاب به صاحب الكفاية، فهو في غير محله؛ إذ حتى لو سلّمنا معه بأنّ المعنى الحرفي معنى كلي، إلا أنه لما كان ملحوظاً كآلة، فلا يكون قابلاً للتقييد؛ لأنّ الإطلاق والتقييد إنما يعرضان على المعاني الاستقلالية فحسب، وهي المعاني الاسمية.

ثانياً: بيّنّا بما لا مزيد عليه أنّ الإنصاف كون «التعليق في الجملة الشرطية، هو تعليق جملة على جملة؛ فحاصل مجموع الجملة الثانية معلق على الجملة الأولى؛ أي المعلق على المجيء هو وجوب الإكرام المنتسب إلى الفاعل؛ أي المحمول المنتسب إلى الفاعل وليس المحمول وحده؛

يعني ليس المنشأ بما هو معنى أفرادي، وهو المحمول وحده، فلا ترد الإشكالات المتقدمة»<sup>(١)</sup>.

وبناءً عليه، لا يكون الإشكال وارداً علينا؛ إذ المعلق هو كلي الحكم لا شخصه، سواء كان الجزاء في القضية الشرطية على نحو الجملة الإخبارية أم الإنشائية.

### كلام للنائيني في مفهوم الحكم الانحلالي:

بقي شيء أشار إليه الميرزا النائيني رحمته الله، وحاصله: علمنا أن كل ما يؤخذ في المنطوق يؤخذ في المفهوم أيضاً، سوى الإيجاب والسلب، فإن الحكم في المفهوم مخالف للحكم في المنطوق إيجاباً وسلباً، وهذا ما عبرنا عنه في مقدمة هذا الفصل بـ (مفهوم المخالفة).

وهنا يأتي البحث؛ فإن الحكم في المنطوق تارة يكون غير انحلالي؛ بمعنى أن يكون المراد إيجاد صرف وجود متعلقه؛ كما في وجوب الصلاة التي لها أفراد طولية وعرضية، وإنما المطلوب من المكلف إيجاد صرف طبيعي وجودها. وأخرى يكون الحكم في المنطوق انحلالياً؛ بمعنى أن المراد إعدام كل أفراد المتعلق؛ كما في حرمة السرقة؛ فإن المطلوب ترك جميع أفرادها، لا فرد واحد منها.

فإن كان الحكم في المنطوق على النحو الثاني؛ كما في صحيحة ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»<sup>(٢)</sup>، فهل يكون المفهوم (إذا لم يكن الماء قدر كَرَّ ينجسه شيء)، وذلك على

(١) راجع التقسيم الأول في المبحث الثالث من الفصل الرابع من المقصد الأول.

(٢) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب الماء المطلق ج ١، ص ١٥٨، ح ١.

حساب المناطقة بأن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، أم يكون (إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجسه كل شيء)، وذلك على حسب الظهور العرفي بأن نقيض السالبة الكلية موجبة كلية، كما ذهب إليه الميرزا النائيني رحمته الله؟

وتوضيحه: إن أهل الميزان حينما يبحثون مسألة التناقض بين القضايا، فهم يبحثونها من حيث البرهان العقلي كأية مسألة منطقية؛ ذلك أنهم يريدون أن يسنّوا قواعد عقلية كلية مطردة، فيستندون إلى العقل الذي لا يحكم إلا إذا انكشف له الواقع كشفًا تامًا.

أما في الفقه، فإن أغلب أحكامه مستندة إلى الأدلة اللفظية، وهذه الأدلة تخضع للظهورات العرفية لا البراهين العقلية.

وعليه، فلا عجب أن نجد النظر المنطقي غير متطابق مع النظر العرفي أحيانًا؛ كما في صحيحة ابن مسلم؛ فإن منطوقها قضية شرطية سالبة كلية، وهي (إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء)، فنقيضها المنطقي موجبة جزئية، وهي (إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجسه شيء)؛ حيث إن المنطوق سالبة كلية؛ لمكان إفادة النكرة في سياق النفي العموم، فمفاد المنطوق هو عدم نجاسة الكرّ بكل نجاسة، ويكون المفهوم هو أنه (إذا لم يبلغ الماء قدر كرّ ينجسه شيء).

والنكرة في سياق الإثبات لا تفيد العموم، بينما المفهوم العرفي منها موجبة كلية، وهي (إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجسه كل شيء)، على ما تقدم بيانه. وليست النكرة في سياق النفي؛ كلفظة (كل) وما شابهها من أدوات العموم التي يكون لها معنى اسمي حتى يصحّ لحاظها على نحو العام المجموعي، ويكون المنفي هو سلب العموم؛ كقوله: (لا تأكل كل رمانة في البستان)، بل العموم المستفاد من النكرة في سياق النفي إنما هو

بمقدمات الحكمة حسب ما يقتضيه المقام، والمنفي في المثال إنما هو أنواع النجاسات؛ أي كلّ فردٍ فردٍ منها، فيكون المفهوم من مثل هذا المنطوق هو الإيجاب الكلّي، لا الجزئي.

وبالجملة، فإنّ العموم المستفاد من الجزاء في مقام الإثبات إن كان معنى اسمياً - بأن يكون مدلولاً لكلمة (كل) أو ما شابهها - أمكن أن يكون المعلق على الشرط هو العموم المجموعي، كما أمكن أن يكون العموم الاستغراقي. وإن كان معنى حرفياً، بأن يكون مستفاداً من هيئة الجمع المعرّف بـ (ال)، أو نحوها، أو مستفاداً من مثل وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، فلا محالة يكون المعلق على الشرط هو العموم الاستغراقي، والصحيحة من هذا القبيل؛ حيث إنّ العموم فيها مستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي، فمفهوم الصحيحة ليس موجبة جزئية كما لدى أهل الميزان، بل موجبة كلية، وهي (إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجسه كلّ شيء)؛ أي كلّ شيء من النجاسات، لا مطلق ما يصدق عليه شيء، وإلا فلا معنى له. وبما أنّ لفظة (شيء) في الصحيحة مجملة، فإنّه حينئذٍ يقتصر على القدر المتيقن، وهو خصوص النجاسات.

ثمّ قال رَحِمَهُ اللهُ: إنّ لا ثمرة عملية من النزاع بين كون مفهوم الصحيحة موجبة جزئية أو كلية، فإنّه على الحاليتين تكون النتيجة واحدة؛ لأنّه إذا ثبت انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجاسة في الجملة، ثبت انفعاله بملاقاة جميع أنواعها؛ لعدم القول بالفصل بينها، ولأنّ التفكيك بينها خلاف المرتكز العرفي.

وعليه، فلا تظهر الثمرة بين كون المفهوم موجبة كلية أو جزئية.

هذا بالنسبة إلى النجس، وأمّا المتنجس، فإنّه إذا دلّ دليل خارجي على

تنجيس المتنجس لما لاقاه، كفى ذلك في الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس، فلا حاجة حينئذٍ إلى التمسك بالمفهوم وإن لم يدل دليل من الخارج على ذلك؛ فالمتنجس غير داخل في المنطوق؛ لما عرفت أنّ لفظة (شيء) في الصحيحة مجملة، والقدر المتيقن منها هو النجاسة. وعليه، فيختص المنطوق بالأعيان النجسة، وبالتالي لا يترتب على القول بكون المفهوم موجبة كلية الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس.

هذا حاصل كلام الميرزا رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، وجوابه:

أولاً: بالنسبة لعدم التطابق بين النظر المنطقي والعرفي، فهو مقبول كبروياً، وأنه يمكن أن تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، ولكن صغروباً لم نعثر على ما يشهد على هذا الإمكان. والصحيحة لا تصلح للاستشهاد بعدما وقع النزاع حول صحة فهم العرف الموجبة الكلية مفهوماً لها أو لا خلافاً للمناطق.

ثانياً: إنّ التفريق بين الشمول الاستغراقي والمجموعي من خلال استفادته من المعنى الاسمي أو الحرفي، يرجع إلى التحليل، وإلا فإننا لا نجد في الواقع إلا قضية واحدة، وحكماً واحداً معلقاً على الشرط، وهذا الحكم سارٍ في أفراد، ويكفي في انتفائه مفهوماً انتفاء بعض أفراد، فيكون بقوة الموجبة الجزئية. وليس لدينا قضايا متعددة تنتفي جميعاً بانتفاء الشرط حتى يكون المفهوم على نحو الموجبة كلية.

وعليه، فلا فرق في مقام الإثبات بين الشمول الاستغراقي والمجموعي، وبالتالي لا فرق بين كون الشمول مستفاداً من معنى اسمي أو حرفي؛ لأنّ الحكم في كلّ هذه الصور واحد، ويكفي في انتفائه بعض أفراد.

فالإِنصاف: أنّ ما يفهمه العرف من منطوق هذه الصحيحة عين ما يفهمه أهل الميزان، وهو أنّه: (إذا لم يكن الماء قدر كَرٍّ، ينجّسه شيء ما من النجاسات لا كلّ النجاسات). ألا ترى أنّك إذا قلت: (إذا توكل الإنسان على الله تعالى لم يخف أحداً)، فالمفهوم منها عرفاً هو تحقق الخوف في الجملة عند انتفاء الشرط، وهو مساوق للموجبة الجزئية؛ إذ من المعلوم أنّ مفهومها ليس تحقق الخوف له من كلّ أحد حتى من الجبناء.

وأما ما ذكره من انتفاء الثمرة العملية من هذا النزاع، فهو في محله. وأما بالنسبة إلى المتنجّس، فقد عرفت أنّه غير داخل في المنطوق حتى يُتَنَازَع فيه بالنسبة إلى المفهوم، فهو خارج موضوعاً، لا سيّما أنّنا ذكرنا في مبحث الفقه أنّ الماء القليل لا يفعل بملاقاة المتنجّس أصلاً.

فالنتيجة: يبقى ما ذهب إليه الميرزا النائيني من الاختلاف بين المفهوم لدى العرف وأهل الميزان مجرد دعوى إمكانٍ لا شاهد عليه، والله العالم.

## المبحث الخامس

### تعدد الشرط واتحاد الجزاء

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الأمر الثاني: إنه إذا تعدد الشرط؛ مثل (إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر)، فبناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، لا بد من التصرف ورفع اليد عن الظهور. إما بتخصيص مفهوم كلٍّ منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين... فافهم».

هذا هو المبحث الخامس من الفصل الأول من مفهوم الشرط، وقد تناول فيه صاحب الكفاية تعدد الشرط واتحاد الجزاء؛ حيث يلزم من ظهور الجملة الشرطية في المفهوم أن يتنافى إطلاق مفهوم إحدى القضيتين مع منطوق الأخرى، ممّا يعوز الأصولي إلى علاج هذا التنافي. وقد ذكر صاحب الكفاية وجوهاً أربعة للعلاج، ونردفها بوجه خامس لابن إدريس. ثم إن هذا المبحث، وإن كان مبحثاً أصولياً بامتياز، إلا أنه ينضوي على فوائد ونكات فقهية من وحي الأمثلة المضروبة، سيتمّ التعرّض لها بما يتناسب مع المقام، والله هو الحكيم العلام.

يقول: في صورة تعدد الشرط واتحاد جزائه؛ كما في مثل: (إذا خفي الأذان فقصر)، و(إذا خفي الجدران فقصر)؛ حيث نجد الشرط متعدداً، وهو (خفاء الأذان)، و(خفاء الجدران)، والجزاء واحداً، وهو (وجوب التقصير)، فإنه بناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، نجد أن إطلاق

مفهوم كلّ منهما يتنافى مع منطوق الأخرى؛ فلو أخذنا مفهوم القضية الأولى مطلقاً، يكون: (إذا لم يَخْفَ الأذان فلا تقصّر مطلقاً؛ أي سواء خفي الجدران أم لا)، وهذا يتنافى مع منطوق القضية الثانية. ولو أخذنا مفهوم القضية الثانية مطلقاً أيضاً، يكون: (إذا لم يَخْفَ الجدران فلا تقصّر مطلقاً؛ أي سواء خفي الأذان أم لا)، وهذا يتنافى مع منطوق القضية الأولى.

وعليه، إذا ثبت التنافي بين إطلاق مفهوم إحداهما مع منطوق الأخرى، فلا بدّ من إيجاد علاج لهذا التنافي؛ لامتناع صدورهما حينئذٍ عن المولى مع استقراره.

فما هي أوجه العلاج الممكنة ثبوتاً؟

الوجه الأوّل: (رفع اليد عن المفهومين)

فإذا رفعنا اليد عن ظهور القضيتين في المفهوم، ينتفي أصل الإشكال بانتفاء التنافي بين مفهوم إحدى القضيتين ومنطوق الأخرى.

الوجه الثاني: (رفع اليد عن الإطلاق الأوي)

فإذا رفعنا اليد عن الإطلاق الأوي في كلّ منهما الناشئ من ظهور كون الشرط علّة منحصرة للجزاء؛ وذلك بتقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأخرى؛ حيث يصبح مفهوم الأولى: (إذا لم يَخْفَ الأذان فلا تقصّر، إلا إذا خفي الجدران)، ويصبح مفهوم الثانية: (إذا لم يَخْفَ الجدران فلا تقصّر، إلا إذا خفي الأذان)، فيرتفع التنافي.

وتصبح النتيجة هكذا: (إذا خفي الأذان أو الجدران فقصّر)، فيجب التقصير بحصول إحدى العلامتين، وينتفي بانتفائهما معاً.

الوجه الثالث: (رفع اليد عن الإطلاق الواوي)

فإذا رفعنا اليد عن الإطلاق الواوي في كلّ منهما الناشئ من ظهور كون الشرط علّة تامة للجزاء؛ وذلك بتقييد إطلاق الشرط في كلّ منهما بالأخرى؛ حيث تصبح النتيجة هكذا: (إذا خفي الأذان والجدران فقصر)، فيكون كلّ منهما جزء السبب ومجموعهما سبباً تاماً.

الوجه الرابع: (جعل الشرط هو الجامع بينهما)

تقدم أنّه بناءً على وحدة السنخية بين العلة والمعلول، لا يمكن أن يصدر الواحد عن الكثير، وبالتالي لما كان الجزء في المقام واحداً، وهو (وجوب التقصير)، فلا بدّ أن يكون المؤثر - أي ما صدر عنه الجزء - واحداً أيضاً، وهو الشرط؛ أي (خفاء الأذان)، و(خفاء الجدران).

وعليه، ينبغي أن يكون ثمة جامع حقيقي ماهوي بين هذين الشرطين صدر عنه الجزء، ليكون صدوره عن واحد، وإلا لو كان المؤثر هو كلّ من الشرطين بخصوصهما، كما هو ظاهر القضيتين، وبالتالي لا جامع بينهما، للزم المحال، وهو صدور الواحد عن الكثير.

الوجه الخامس: (ترجيح أحدهما)

لم يذكر صاحب الكفاية هذا الوجه، وهو لابن ادريس؛ حيث رجّح في السرائر أن يكون المناط في بدء وجوب التقصير هو خفاء الأذان دون الجدران، فارتفع الإشكال بإلغاء علامة خفاء الجدران أصلاً.

هذه هي الوجوه الخمسة التي ذُكرت لعلاج التنافي بين إطلاق مفهوم إحدى القضيتين مع منطوق الأخرى.

وقبل الخوض في صحتها نتعرض لبعض النكات الفقهية التي تناسب المقام والمستوحاة من المثالين المضروبين.

أولاً: ليس في لسان الروايات ما يتطابق مع ما ذكر في المثالين حرفياً،

وإنما نجد مثل صحيحة ابن مسلم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يريد السفر، متى يقصّر؟ قال: إذا توارى من البيوت»<sup>(١)</sup>. وصحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، «قال: سألته عن التقصير، قال: إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتم، وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصّر...»<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: إن المراد من التواري عن البيوت الحاكم ببداية حدّ الترخّص، وبالتالي البدء بالتقصير، هو التواري عن صور جدرانها، لا شبّحها. أمّا بالنسبة إلى عدم سماع الأذان، فإنه تارة يُسمع مع تمييز مقاطعه، وأخرى يُسمع ويُعرف أنه الأذان ولكن دون تمييز مقاطعه، ففي هاتين الصورتين يحكم بعدم الوصول إلى حدّ الترخّص، وبالتالي بقاء حكم الإتمام. أمّا لو سُمع صوت دون معرفة أنه الأذان، أو لم يُسمع صوتاً بالمرّة، فهنا يحكم بالدخول في حدّ الترخّص، وبالتالي بدء حكم التقصير، وهو المراد في الرواية، والله العالم.

ثم إن المراد من صوت الأذان هو متوسطه الذي يصدر بلا آلة، ومن وسط البلدة، كما هو المعتاد؛ فإننا نجد مسجد البلدة في وسطها غالباً. إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا بالنسبة إلى آخر الوجوه الخمسة، فواضح البطلان؛ إذ من تفحص روايات شرطي التقصير، وهما (خفاء الأذان)، و(خفاء الجدران)، وجد أنّهما من حيث الصدور بمستوى واحد، وكلاهما عمل به المشهور، وعليه، فإنّ ترجيح أحدهما، سواء ما دلّ على مناطية الشرط الأوّل أم الثاني، ترجيح بلا مرجّح.

(١) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب صلاة المسافر ج ٨، ح ١، ص ٤٧٠.

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب صلاة المسافر ج ٨، ح ٣، ص ٤٧٢.

وأما الوجه الرابع، وهو أنه لا بدّ أن يكون السبب للجزء الواحد جامعاً ماهوياً حقيقياً بين الشرطين، وإن لم نعلمه؛ ذلك أنّ الواحد لا يصدر إلا عن واحد، ففيه:

أولاً: ذكرنا في أكثر من مناسبة أنّ هذه القاعدة الفلسفية تختص بالواحد الشخصي الحقيقي؛ فإنّ صدوره لا يمكن إلا أن يكون عن علّة واحدة مسانخة له، وإلا لو صدر عن الكثير للزم انتفاء السنخية بين العلّة والمعلول، وبالتالي صدور كلّ شيء عن كلّ شيء، وهو محال.

أمّا الواحد النوعي، فلا تأتي فيه هذه القاعدة؛ إذ لا مانع من صدور الكثير عن الواحد بالنوع؛ فإنّ مرجعه إلى صدور كلّ معلول شخصي عن فرد منه، وإسناد صدوره إلى الجامع باعتبار ذلك؛ كالحرارة المستندة إلى إشراق الشمس مرّة، وإلى النار مرّة، وإلى الحركة مرّة ثالثة، وإلى القوة الكهربائية مرّة رابعة، وهكذا.

وعليه، فهذه القاعدة لا تسري فيما نحن فيه؛ إذ الكلام في واحد اعتباري غير حقيقي من جهة، ومن جهة أخرى لا تسري في الأفعال الحقيقية الإرادية، والأحكام الشرعية، ومنها وجوب التقصير، هي أفعال اختيارية للمولى، يريدّها ولا يُقهر عليها.

ثانياً: لو غضضنا النظر عمّا تقدم، لكنّه أحياناً لا تكون الشرائط من مقولة واحدة، بل قد تكون من مقولات متعددة.

وعليه، فكيف يعقل الجامع الحقيقي الماهوي بينها مع أنّها أجناس عاليات ليس فوقها جنس. فهذا الوجه لم يكتب له التوفيق.

وأما الوجه الأوّل، وهو رفع اليد عن المفهومين.

ففيه: أنّه بلا موجب؛ إذ مع إمكان رفع اليد عن أحدهما، لا موجب لرفع اليد عنهما معاً، فإنّ الضرورة تُقدّر بقدرها.

وأما الوجه الثاني، وهو رفع اليد عن الإطلاق الأوي، والثالث، وهو رفع اليد عن الإطلاق الواوي، ففي الواقع إن الأمر يدور بين رفع اليد عن أحدهما بعد العلم الإجمالي بورود التقييد على أحدهما، وقبل أن نذكر ما قيل في هذا المقام نشير إلى أن جماعة من الأعلام أشكلوا على عبارة صاحب الكفاية؛ حيث قال: «ورفع اليد عن الظهور إما بتخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر...»، بأنّ هذا غير صحيح؛ لأنّ المفهوم في نفسه غير قابل للتقييد؛ لأنّه من اللوازم العقلية للقضية اللفظية حسب ما لها من الخصوصيات الموجبة لذلك، فكان مرجع تقييده حينئذٍ - مع إبقاء القضية اللفظية المنطوقية على حالها بما لها من الخصوصيات - إلى التفكيك بين اللازم والملزوم، وهو باطل.

أقول: ما يريده صاحب الكفاية من حيث المضمون متطابق مع ما ذكره الأعلام من رفع اليد عن أحد الظهورين بلا فرق بينهما من حيث النتيجة. نعم، تعبير صاحب الكفاية عن المطلب بما ذكره جعل جماعة من الأعلام يستوحش منه، والأمر سهل.

إذا عرفت ذلك، فنعود إلى أصل المطلب، ونقول:

اختار المحقق الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ رفع اليد عن الإطلاق الأوي دون الواوي؛ حيث يلزم أن يكون كلّ شرط علّة تامة ولكن غير منحصرة، وبالتالي تكون نتيجة المنطوقين: (إذا خفي الأذان أو الجدران فقصر)، فتكفي واحدة في وجوب التقصير.

وقد استدل على مختاره بأنّ رفع اليد عن الإطلاق الأوي لا يلزمه رفع اليد عن الإطلاق الواوي أيضاً، وبالتالي لا يلزم من رفع اليد عنه تقييدان، بل تقييد واحد، وهو رفع اليد عن الظهور في الانحصار. بينما يلزم من رفع

اليد عن الإطلاق الواوي تقييدان؛ أحدهما تقييد العلية التامة وجعل الشرط جزء العلة، والثاني تقييد الانحصار؛ إذ لا يعقل بقاء الانحصار مع كونه جزء علة.

وعليه، فيدور الأمر بين تقييد واحد وتقييدين، ومن الواضح أنّ الأول أولى؛ لأنّ الضرورة تُقدّر بقدرها، فيقدّم رفع اليد عن الإطلاق الأوي فحسب.

هذا حاصل كلام المحقق العراقي، وفيه: أنّ رفع اليد عن الإطلاق الواوي لا يلزمه تقييدان؛ بل تقييد واحد فقط، وهو تقييد العلية التامة وجعل الشرط جزء علة، إلا أنه لما كانت التمامية موضوعاً للإطلاق الأوي؛ لأنّ الانحصار المستفاد منه متفرّع عن التمامية، فيلزم من ارتفاع الإطلاق الواوي ارتفاع موضوع الإطلاق الأوي، فينتفي من رأس، لا أنه يلزم تقييده أيضاً. فصحيح أننا نسلم كبروياً بتقديم ما يلزم منه تقييداً على ما يلزم منه تقييدان، إلا أنّ ما نحن فيه ليس صغرى لهذه الكبرى.

وعليه، لم يكتب لكلام المحقق العراقي التوفيق.

أمّا الميرزا النائيني رحمته الله؛ حيث لم يكن عنده أحد الظهورين أقوى من الظهور الآخر، ولا أحدهما حاكماً على الآخر؛ لمكان أنّ كلاً من الظهورين إنّما يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة، كان اللازم الجري على ما يقتضيه العلم الإجمالي من ورود التقييد على أحد الإطالقين، ويسقطان عن الحجّة للعلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع، وبعد تساقطهما كان المرجع هو الأصل العملي، وهو استصحاب وجوب الإتمام، أو جريان أصل البراءة عن وجوب التقصير.

وإن شئت فقل: عندنا ثلاث صور، اثنتان متّفق عليهما بين الأعلام،

هما:

- الأولى: فيما لو خفي الأذان والجدران، فهنا لا إشكال في بدء وجوب التقصير؛ لأنه القدر المتيقن من مبدأ حدّ الترخيص.

- الثانية: فيما لو لم يَخْفَ أيُّ من الأذان والجدران، فهنا لا إشكال أيضاً في عدم وجوب التقصير؛ لأنه القدر المتيقن من عدم الدخول في حدّ الترخيص.

أمّا الصورة الثالثة، وهي فيما لو خفي أحدهما دون الآخر، فقد وقع فيها الكلام، فهنا إمّا أن يُستصحب وجوب الإتمام، أو تُجرى أصالة البراءة عن وجوب التقصير فيما لو شاب الاستصحاب شائبة.

وأما ما يمكن أن يتوهم من أنّ رتبة تقييد العلية التامة مقدمة على رتبة تقييد الانحصار - لوضوح أنّ كون الشيء علة منحصرة أو غير منحصرة إنّما يكون بعد كون الشيء علة تامة، ومقتضى تقدم الرتبة هو إرجاع القيد إلى العلية التامة وجعل الشرط جزء علة - فهو في غاية الفساد، فإنّ تقدم الرتبة لا ينفع بعد العلم الإجمالي بورود التقييد على أحد الإطلاقين.

والإنصاف: أنّ ما ذكره الميرزا النائيني في غاية الصحة والتمانة إلا في استصحاب وجوب الإتمام، فإنّه من استصحاب الحكم الكلّي عندنا، وقد عرفت ما فيه.

أمّا السيد الخوئي رحمته الله، فقد أشكل على أستاذه النائيني بأنّ ما نحن فيه ليس مورداً للأصول العملية، بل هو من موارد الرجوع إلى الأصول اللفظية.

وتوضيحه: إنّ موضوع وجوب التقصير في الكتاب والسنة هو السفر العرفي، ويكفي فيه مجرد الخروج من البلد بنية السفر وإن لم يصل إلى حدّ الترخيص، ثمّ قيّد بعد ذلك بخفاء الأذان والجدران.

وعليه، مع الشك في أنّ خفاء إحدى العلامتين كافٍ في إيجاب التقصير، نرجع إلى إطلاق وجوب التقصير الفوقاني لتكون النتيجة كرفع اليد عن الإطلاق الأوي، وبالتالي لا تأتي النوبة للأصل العملي.

وفيه: أنّ من يرجع إلى روايات أهل البيت عليهم السلام يعرف أنّ موضوع التقصير هو السفر الشرعي، وهو سفر خاص مقيّد بعلامات محددة منصوصة، لا أنّ موضوعه بدوّاً هو السفر العرفي ثمّ قيّد بعد ذلك بهذه العلامات.

ومن الروايات الدالة على ظهور كون موضوع التقصير هو السفر الشرعي صحيحة معاوية بن وهب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدنى ما يقصر فيه المسافر الصلاة؟ قال: بريد ذاهباً وبريد جائياً»<sup>(١)</sup>. وكذا موثقة سماعة قال: «سألته عن المسافر في كم يقصّر الصلاة؟ فقال: في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهما ثمانية فراسخ»<sup>(٢)</sup>. فإنّ هاتين الروايتين وأمثالهما ظاهرة في أنّ موضوع التقصير بيد الشارع لا العرف.

ويؤيد ذلك أيضاً ما في صحيحة أبي ولاد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي كنت خرجت من الكوفة في سفينة إلى قصر ابن هبيرة وهو من الكوفة على نحو من عشرين فرسخاً في الماء، فسرت يومي ذلك أقصر الصلاة، ثمّ بدا لي في الليل الرجوع إلى الكوفة، فلم أدر أصلي في رجوعي بتقصير أم بتمام؟ وكيف كان ينبغي أن أصنع؟ فقال: إن كنت سرت في يومك الذي خرجت فيه بريداً، فكان عليك حين رجعت أن تصلي بالتقصير؛ لأنك كنت مسافراً إلى أن تصير إلى منزلك قال: وإن كنت لم تسر في يومك

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب صلاة المسافر ج ٨، ص ٤٥٦، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب صلاة المسافر ج ٨، ص ٤٥٣، ح ٨.

الذي خرجت فيه بريداً، فإنّ عليك أن تقضي كلّ صلاة صلّيتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام...»<sup>(١)</sup>. فإنّما وجب عليه قضاء ما صلّاه قصراً؛ لأنّ موضوع التقصير هو السفر الخاص الشرعي؛ إذ لو كان موضوعه السفر العرفي، لما وجبت الإعادة بعد فرض صدق عنوان المسافر عليه عرفاً.

نعم، هناك صحيحة تقضي بعدم إعادة المسافر ما صلّاه قصراً إذا بدا له العود قبل البريد، وهي صحيحة زرارة قال: «سألت جعفر عليه السلام عن الرجل يخرج مع القوم في السفر يريد، فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية على فرسخين، فصلّوا وانصرف بعضهم في حاجة، فلم يقض له الخروج، ما يصنع بالصلاة التي كان صلّاه ركعتين؟ قال: تمّت صلاته ولا يعيد»<sup>(٢)</sup>. ومن هنا ذهب المشهور إلى عدم وجوب القضاء.

والعجب أنّ السيد الخوئي رحمته الله في مبحث الفقه ذهب إلى أنّ مقتضى القاعدة بعد تعارض الروايات، هو لزوم الإعادة عملاً بالروايات الكثيرة الدالة على أنّه لا تقصير في أقل من بريدين، وبما أنّه لم يقطع هذا المقدار حسب الفرض لمكان العدول عن القصد قبل بلوغ المسافة، فالوظيفة الواقعية لم تكن إلا الإتمام، وإن تخيل أنّها القصر، فلا مناص من إعادتها. فالإنصاف: هو ما ذهب إليه الميرزا من كون المرجع إلى الأصل العملي، وهو لدينا خصوص البراءة لما عرفت ما في الاستصحاب.

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب صلاة المسافر ج ٨، ص ٤٦٩، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٣ من أبواب صلاة المسافر ج ٨، ص ٥٢١، ح ١.

## المبحث السادس

### تداخل الأسباب والمسببات وعدمه

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فلا إشكال على الوجه الثالث، وأما على سائر الوجوه، فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعدداً، حسب تعدد الشروط؟ أو يتداخل، ويكتفى بإتيانه دفعة واحدة؟ فيه أقوال: والمشهور عدم التداخل، وعن جماعة - منهم المحقق الخوانساري - التداخل، وعن الحلبي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعددته».

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فهل اللازم تعدد الجزاء وفعله عقيب كل شرط أو لا، أم يكتفى بفعل الجزاء مرة واحدة؟ وهذه المسألة تُعرف بـ (تداخل الأسباب والمسببات وعدمه).

ثم اعلم أنّ الجهة المبحوث عنها هنا مختلفة عن التي في المبحث السابق؛ ضرورة أنّ الجهة المبحوث عنها في الأمر السابق إنّما هي بيان علاج التعارض بين مفهوم إحدى القضيتين الشرطيتين مع منطوق الأخرى بعد البناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، بينما الجهة المبحوثة هنا عبارة عن أنّ الأصل فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء هو تداخل الشرطين في التأثير، أو عدم تداخلهما فيه، بأن يؤثر كل واحد تأثيراً؛ بحيث يلزم الإتيان بالجزاء المتعددة حسب تعدد الشرط؟ وهذا المبحث يرجع إلى منطوق القضيتين، سواء قلنا بالمفهوم أم لا.

إذا عرفت ذلك، نرجع إلى أصل المبحث.

يقول صاحب الكفاية: أمّا على الوجه الثالث من وجوه معالجة تعارض مفهوم إحدى القضيتين الشرطيتين مع منطوق الأخرى، وهو رفع اليد عن الإطلاق الواوي، فلا نزاع؛ لأنّ كلّ سبب حينئذٍ يكون جزء علة الجزاء، وبالتالي تشكّل مجموع الأسباب سبباً واحداً، فيكون جزاؤها واحداً، فينتفي النزاع حول تداخل المسببات وعدم تداخلها. كما ينتفي النزاع على الوجه الخامس فيما يخصّ المثاليين المتقدمين؛ لبداهة أنّه بعد ترجيح أحد السببين، لا يبقى لدينا إلا سبب واحد ومسبب واحد.

نعم، يقع النزاع بالنسبة لسائر الوجوه المبنيّة على استقلال كلّ شرط في التأثير في الجزاء، واستتباع كلّ شرط جزاءً مستقلاً، ولازم ذلك تعدد الجزاء بتعدد الشرط، فيجري النزاع حينئذٍ في التداخل وعدمه.

وعليه، فقد ذهب مشهور الأعلام إلى عدم التداخل، وذهب البعض كالخونساري إلى التداخل، بينما ذهب البعض الآخر إلى التفصيل؛ حيث قال بالتداخل فيما لو اتحدت الشروط جنساً؛ كما في قضيتي (إذا بليت فتوضاً)، و(إذا بليت فتوضاً)، وبعدم التداخل فيما لو اختلفت؛ كما في قضيتي (إذا بليت فتوضاً)، و(إذا نمت فتوضاً).

وعليه، فيقع الكلام في أمرين، هما: تداخل الأسباب، وتداخل المسببات.

ولكن قبل الشروع فيهما ينبغي تقديم بعض الأمور، وهي:

- الأمر الأوّل:

لا بدّ أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار والتعدد، أو قابلاً للتقيّد بالسبب. أمّا الأوّل، فهو مثل الوضوء والغسل والكفارة ونحوها، فلو ورد مثلاً: (إن

ظاهرت فكفّر)، و(إن تعمّدت الإفطار فكفّر)، يأتي النزاع حول التداخل وعدمه؛ ذلك أنّ التكفير قابل للتكرار والتعدد.

وأما الثاني، فهو مثل خيار الفسخ، فإنه وإن لم يكن قابلاً للتكرار؛ إذ لا معنى للفسخ بعد الفسخ وإلا لزم تحصيل الحاصل، إلا أنّه قابل للتقييد بسببه الخاص؛ إذ قد يكون خيار الفسخ بسبب عدم انفضاض المجلس، أو بسبب الغبن، أو بسبب العيب، وهذه الخيارات قابلة للسقوط، وسقوط بعضها لا يلزمه سقوط البقية، فيأتي النزاع حينئذٍ حول تداخلها وعدمه؛ إذ يتحقق أثر القول بعدم التداخل باعتبار قابلية الإسقاط من جهة خاصة، مع بقاء الجزاء من سائر الجهات. وكذا في القتل لأجل حقوق الناس؛ فلو قتل زيد عمراً وبكراً وخالداً، فقتل زيد قصاصاً، وإن لم يقبل التعدد، إلا أنّه قابل للتقييد بالسبب؛ بأن نلاحظ استحقاق زيد القتل بسبب قتله عمراً، فلو أسقط ورثة عمرو حقّ القود، لم يسقط حق ورثة بكر وخالد.

نعم، لا يأتي النزاع في حدّ القتل لأجل حق الله ﷻ؛ كما في: (إذا زنا زيد المحصن فاقتله)، و(إذا ارتد زيد المسلم الفطري فاقتله)، فهنا حق القتل لله وحده، ولا يقبل التكرار ولا الإسقاط، فلا يجري فيه النزاع.

#### - الأمر الثاني:

وهو خلوّ المقام من دليل خارجي قاضٍ بالتداخل أو عدمه؛ حيث يكون المرجع حينئذٍ إلى الدليل؛ كما دلّ الدليل على تداخل أسباب الموضوع ممّا يقتضي اتحاد الجزاء، وبالتالي خروج المورد عن محل النزاع. والسرّ في تداخل الأسباب بالنسبة للموضوع هو أنّ السبب الحقيقي هو الحالة الحديثة.

وإن شئت فقل: إنّ الدليل قائم على كفاية وضوء واحد لجميع أسبابه،

وهذا يكشف عن كون النواقض مثل البول والغائط والنوم ونحوها محصّلة لهذا السبب، وهو الحالة الحديثة، وهو الموجب للوضوء، وهذا الحدث غير قابل للتعدد بتعدد محصلاته.

أضف إلى ذلك أنه تارة يُنظر إلى الوضوء (المسبّب) بالمعنى المصدرى؛ أي بمعنى أفعال الوضوء، وهي الغسلتان والمسحّتان، ففي هذه الحالة يكون قابلاً للتكرّر والإعادة، فيكون داخلياً في محلّ النزاع مع فرض عدم الدليل الخارجي على تداخل الأسباب، وأخرى يُنظر إليه بمعنى اسم المصدر؛ أي بمعنى الطهارة الحاصلة من أفعال الوضوء، فهنا قطعاً لا يكون داخلياً في محلّ النزاع؛ لأنّه بهذا المعنى لا يكون قابلاً للتكرّر والإعادة، فتأمل.

ومن الأمثلة أيضاً كفارة الإفطار العمدي؛ حيث قام الدليل الخارجي على تداخل أسبابها من المفطرات ما خلا الجماع والاستمناء؛ كالأكل والشرب. وبالتالي، لو أكل المكلف أو شرب مثلاً أكثر من مرّة في نهار شهر رمضان لما ثبت في ذمته إلا جزء واحد؛ أي كفارة واحدة.

وعليه، لا يجري النزاع حول تداخل المسبّبات وعدمه؛ لما عرفت من أنّه متفرّع عن عدم تداخل الأسباب، وقد ثبت بالدليل الخارجي تداخلها بالنسبة للمفطرات غير الجماع والاستمناء اللذين قام الدليل على عدم تداخلهما كسببين للكفارة، فيأتي النزاع بالنسبة إليهما في تداخل المسبّبات وعدمه.

وأما الروايات التي استظهرنا منها تداخل أسباب كفارة الإفطار العمدي ما خلا الجماع والاستمناء، فمنها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل أفطر من شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر، قال: يعتق نسمة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً،

فإن لم يقدر تصدق بما يطيق»<sup>(١)</sup>. فإن هذه الصحيحة ظاهرة في كون موضوع الكفارة هو (من أفطر)، والإفطار غير قابل للتكرار؛ إذ من أكل فأفطر، ثم أكل مرّة ثانية، لا يقال عنه أنه أفطر ثانياً، ومن هنا استظهرنا تداخل أسباب الكفارة.

نعم، إنّما يجب عليه الإمساك تأدّباً واحتراماً لشهر رمضان المبارك، إلا أنّ هذا الحكم التعبدي ليس لأجل الإفطار ثانياً لبقاء الصوم.

وأما الروايات التي استظهرنا منها عدم تداخل الجماع أو الاستمناء الملحق به كسببين لكفارة الإفطار العمدي، فمنها: حسنة ابن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سُئل عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً؟ فقال: إنّ رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: هلكت يا رسول الله! فقال: مالك؟ قال: النار يا رسول الله! قال: ومالك؟ قال: وقعت على أهلي، قال: تصدق واستغفر...»<sup>(٢)</sup>.

ومنها صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: قال: «سألته عن رجل نكح امرأته وهو صائم في رمضان ما عليه؟ قال: عليه القضاء وعتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، فإن لم يجد فليستغفر الله»<sup>(٣)</sup>.

ومنها خبر إدريس بن هلال، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سُئل عن رجل أتى أهله في شهر رمضان؟ قال: عليه عشرون صاعاً من تمر، فبذلك أمر النبي صلى الله عليه وآله الرجل الذي أتاه فسأله عن ذلك»<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ج ١٠، ص ٤٤، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ج ١٠، ص ٤٥، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ج ١٠، ص ٤٨، ح ٩.

(٤) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ج ١٠، ص ٤٨، ح ٨.

هذه الروايات ظاهرة في كون موضوع الكفارة هو تارةً (من وقع على أهله)، وأخرى (من نكح أهله)، وثالثاً (من أتى أهله)، وكلها تصب في معنى الوطاء، وهو قابل للتكرار، لذلك استظهرنا عدم تداخله حال تكرره كسبب لكفارة الإفطار العمدي، فيجري النزاع حول تداخل المسببات وعدم تداخلها.

ومن الأمثلة التي قام الدليل الخارجي على تداخل مسبباته هي الأغسال، فقد ثبت أنه يكفي بغسل واحد فيما لو كان على المكلف عدة أغسال. ومما دل على ذلك حسنة زرارة، قال: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة، فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءك عنها غسل واحد. قال: ثم قال: وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها»<sup>(١)</sup>. فهذه الرواية وأمثالها ظاهرة في تداخل الأغسال كمسببات عن أسباب متعددة غير متداخلة.

والكلام في هذا المثال يفتح الباب للكلام حول أنه هل الأغسال ذات حقيقة واحدة أم لا؟

ذهب مشهور الأعلام إلى أنها ذات حقائق متغايرة؛ بمعنى أن حقيقة الغسل الذي أوجبه الجنابة غير حقيقة الغسل الذي أوجبه مسّ الميت، أو الحيض أو النفاس.

وعليه، فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي الدال على تداخل المسببات، يأتي النزاع حول أن الأصل تداخلها أم لا. بل يبقى النزاع قائماً أيضاً حتى مع ملاحظة الدليل الخارجي إذا كان على المكلف أغسال متعددة واغتسل غسلاً واحداً ولكن بنية أحدها؛ كما لو نوى غسل الجمعة

(١) وسائل الشيعة باب ٣١ من أبواب الأغسال المسنونة ج ٣، ص ٣٣٩، ح ١.

أو الزيارة، لا جميعها، وذلك إذا فهمنا من حسنة زرارة المتقدمة أنّ الغسل الواحد إنّما يجزي عن أغسال متعددة إذا نواها جميعاً. ولكن ذكرنا في مبحث الفقه أنّه تكفي نيّة أحدها في الإجزاء عن الباقي، ولا تشترط نيّة الجميع في الإجزاء عنها، فراجع.

أما الأردبيلي رَحِمَهُ اللهُ وَمَنْ وافقه، فقد ذهب إلى أنّها ذات حقيقة واحدة؛ بمعنى أنّ حقيقة الغسل الذي أوجبه الجنابة عين حقيقة الغسل الذي أوجبه مسّ الميت وعين الذي أوجبه الحيض أو النفاس.

وعليه، فبناءً على وحدة حقائق الأغسال وبالتالي وحدة المسببات، لا بدّ أن تكون الأسباب واحدة بتداخلها؛ إذ لا يمكن صدور الواحد الشخصي عن الكثير، فينتفي النزاع حول تداخل الأسباب والمسببات. وإنّما فرضنا الأغسال واحداً شخصياً بناءً على أنّها ذات حقيقة واحدة.

وعليه، فيكفي غسل واحد حتى الجمعة عن جميع الأغسال، ولو لم ينو غيرها؛ والسرّ واضح، بل لا محيص عن الإلتزام بالتداخل وعدم تأثير كلّ ما هو السبب في الظاهر ولو قلنا بأصالة عدم التداخل في الأسباب والمسببات لعدم قابلية المورد لتعدد الوجود.

### الأمر الثالث:

لو لم يكن ثمة دليل لفظي علّ التداخل وعدمه بالنسبة للأسباب والمسببات، فما هو الأصل العملي في المقام؟

نقول: أمّا بالنسبة إلى الأسباب، فالأصل العملي يقتضي تداخلها، وبالتالي يقتضي وحدة الجزاء؛ فلو فرضنا أنّ زيداً بال فثبت في حقه وضوء، ثمّ بال مرة أخرى أو نام، فشككنا أنّه هل ثبت في حقه وضوء آخر أم لا؟ - أي شككنا في أصل التكليف بوضوء آخر - فالمرجع هنا إلى أصالة البراءة عن وضوء آخر، وهذا يقتضي تداخل الأسباب.

وأما بالنسبة إلى المسببات، فالعكس هو الصحيح؛ إذ بناءً على عدم تداخل الأسباب، فالأصل العملي يقتضي عدم تداخل المسببات؛ فلو ثبتت أغسال متعددة في ذمة زيد؛ كما لو ثبت في ذمته غسل بسبب الجنابة وآخر بسبب مس الميت، ثم أتى بواحد، فشككنا بسقوط الثاني؛ أي شككنا في سقوط المكلف به، فالمرجع هنا إلى أصالة الاشتغال؛ أي أصالة الاشتغال بالغسل الثاني بعد ثبوته، وهذا يقتضي عدم تداخل المسببات.

#### الأمر الرابع:

ما حكي عن نجل العلامة فخر المحققين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من أنّ التداخل مبني على القول بأنّ الأسباب الشرعية معرّفات، وأنّ عدم التداخل مبني على القول بأنّها مؤثّرات.

وفيه: أولاً: نسأل فخر المحققين عن مراده من السبب الشرعي، فإن كان مراده موضوع الحكم، فهذا لا ينسجم مع دعواه المؤثّرية؛ لأنّ الأحكام وإن توقفت فعليتها على فعلية موضوعاتها إلا أنّها ليست متولدة عنها ولا معلولة لها، وإلا لكانت أموراً تكوينية لا تنفك عن عللها.

والحق أنّها أمور اعتبارية بيد الشارع وحده يحكم بما يشاء.

وكذا لا ينسجم تفسير السبب الشرعي بالموضوع مع دعواه المعرفية؛ بمعنى أنّها مجرد عناوين مشيرة إلى المواضيع الحقيقية؛ ذلك أنّ المستظهر من الأدلة النقلية أنّ موضوع وجوب الحج مثلاً هو الاستطاعة مع باقي الشرائط الأخرى، لا أنّها تشير إلى عنوان ما يشكّل العنوان الحقيقي للوجوب.

وكذا لا ينسجم هذا التفسير مع دعوى المعرفية إن فسرناها بمعنى أنّ

الموضوعات هي المنبئة عن المصالح والمفاسد؛ لما عرفت في أكثر من مورد أنّ الكاشف الحقيقي عن الملاكات هو الحكم نفسه.

وإن كان مراده من السبب الشرعي هو أنه عين المصالح والمفاسد في متعلقات الأحكام، فلا معنى ليكون حينئذٍ معرّفًا. أمّا التأثير، فإن كان بمعنى أنّ المصالح والمفاسد هي علل الأحكام، فهو باطل؛ لأنّ ملاكات الأحكام ليست عللاً لها، وإلا لو كانت كذلك لزم عدم انفكاكها عنها؛ إذ لا ينفك المعلول عن علته التامة.

وإن كان معنى مؤثرية المصالح والمفاسد هو أنّها الداعية إلى التشريع؛ إذ لا يعقل من الشارع الحكيم أن يشرع عبثاً وتشهياً، وإنّما يشرع لمصلحة أو مفسدة، فهذا الكلام وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يتلاءم مع التعبير عن السبب الشرعي؛ أي المصالح والمفاسد، بالمؤثرات من جهة، كما لا يكون له ربط بالتداخل وعدمه من جهة أخرى.

فالخلاصة: إنّ ما ذكره الفخر لم يكتب له التوفيق في نفسه، كما أنه لا يرتبط بالتداخل وعدمه أيضاً.

وهكذا فرغنا من الأمور التي قدمناها قبل الخوض في أصل المبحث، وهو الأصل اللفظي في تداخل الأسباب والمسببات وعدمه.

### الأصل اللفظي في تداخل الأسباب وعدمه:

أمّا بالنسبة لتداخل الأسباب، فيقول صاحب الكفاية رحمته الله: «والتحقيق: إنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه، أو بكشفه عن سببه، وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، كان الأخذ بظواهرها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً محالاً؛ ضرورة أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة - مثل الوضوء - بما هي

واحدة، في مثل (إذا بليت فتوضاً، وإذا نمت فتوضاً)، أو فيما إذا بال مكرراً، أو نام كذلك، محكوماً بحكمين متماثلين، وهو واضح الاستحالة كالمتضادين. فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه...».

حاصل كلام صاحب الكفاية: إنه لما كان للقضية الشرطية ظهورات ثلاثة، وهي: ظهورها في أنّ الشرط هو السبب في تحقق الجزاء، أو أنّ الشرط كاشف عن السبب؛ بمعنى أنّ الجزاء يحدث عند حدوث شرطه، وظهورها في تعدّد الجزاء عند تعدد الشرط؛ بمعنى أنّ لكل شرط جزاءه، وظهور إطلاق الجزاء فيها في أنّ الحكم متعلق بالطبيعة على نحو صرف الوجود لا أنّه متعلق بالأفراد، فإنّه بناءً على هذه الظهورات ينشأ إشكال، وهو لزوم المحال؛ لأنّ لازم الأخذ بهذه الظواهر هو أن تكون الحقيقة الواحدة في مثل: (إذا بليت فتوضاً)، و(إذا نمت فتوضاً)، أو فيما إذا بال مكرراً أو نام كذلك، محكومةً بحكمين متماثلين؛ لأنّه يكون لدينا حكمان متعلّقان بشيء واحد، فيجتمع المثلان في شيء واحد، وقد عرفت أنّه محال؛ إذ التماثل يقتضي عدم التغير، وعدم التغير يقتضي الوحدة وينفي الاثنينية.

وعليه، فعلى القول بالتداخل لا محيص عن التصرف بظاهر القضية منعاً لهذا اللزوم؛ لأنّ الموضوع بناءً على التداخل هو صرف الوجود من طبيعة الجزاء؛ كالوضوء في المثال، ومن المعلوم عدم تحمّله لحكمين، وهذا بخلاف القول بعدم التداخل؛ بأن يقال: إنّ المسبّب في كلّ واحد من الشرطين وجود من الطبيعة مغاير لوجودها في الشرط الآخر، فعلى القول بعدم التداخل لا يلزم منه اجتماع المثلين، وعلى القول بالتداخل لا بدّ من التصرف في ظاهر القضية.

وقد ذكر صاحب الكفاية تصرفات ثلاثة:

#### التصرف الأول:

وهو رفع اليد عن الظهور الأول؛ أي ظهور القضية الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، ليكون ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط؛ بمعنى أنه لو كان لدينا أكثر من سبب، فإن كانت الأسباب متقارنة، كان جزاؤها واحداً ومستنداً إليها جميعاً، وإن كان بعض الأسباب متقدماً على بعضها، فيستند الجزاء الواحد حينئذٍ إلى خصوص المتقدم منها، فينتفي الإشكال في صورتين؛ إذ لا يكون لدينا حكمان ليرد إشكال اجتماع المثليين.

#### التصرف الثاني:

وهو دعوى أن متعلق الحكم وإن كان طبيعة واحدة ظاهراً، إلا أنه في الواقع طبائع متعددة؛ فلا يكون لدينا حينئذٍ جزاء واحد تعلق به حكمان متماثلان، بل بتعدد الطبائع تعدد الجزاء والحكم.

ثم قال صاحب الكفاية: لا مانع من أن يكون ثمّة مجمع خارجاً تنطبق عليه أكثر من طبيعة؛ بحيث إذا أتى به سقط الحكمان المتعلقان به؛ وذلك كما لو ورد: (أكرم هاشمياً)، و(أضف عالماً)، فهنا قد يمثل المكلف لكل من الأمرين على حدة؛ كما لو أكرم هاشمياً غير عالم، وأضاف عالماً غير هاشمي، كما قد يمثلهما دفعة واحدة؛ مثلاً لو أكرم العالم الهاشمي بالضيافة امتثالاً للأمرين؛ حيث يتحقق إكرام الهاشمي وإضافة العالم بإضافة المجمع؛ باعتبار أن الإضافة من مصاديق كَلِّي الإكرام.

وكذلك بالنسبة لمثال الوضوء؛ فإنه وإن كان ظاهراً طبيعة واحدة، إلا أنه في الواقع طبائع متعددة، فأمكن أن يتوضأ المكلف وضوءاً واحداً ليسقط عنه الأمران، وهما الأمر بالوضوء بسبب البول، والأمر به بسبب النوم، والله العالم.

## التصرف الثالث:

وهو أنّ كلاً من الشرطين مؤثر في الجزاء لكن لا على نحو الاستقلال، وإنّما الشرط الأوّل مؤثر في أصل وجوده، بينما الثاني مؤثر في تأكّده واشتداد رتبته الوجودية. وبهذا ينتفي إشكال اجتماع المثليين؛ إذ لا يبقى لدينا إلا حكم واحد لا حكمان حتى يُشكّل بانصباهما على طبيعة واحدة.

هذه هي التصرفات الثلاثة التي ذكرها صاحب الكفاية، ثم عرّج عليها مشكلاً بأنّ التصرف الأوّل، وهو رفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط ليكون ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، وكذا التصرف الثالث، وهو أنّ كلاً من الشرطين مؤثر في الجزاء لكن لا على نحو الاستقلال، مخالفان للظاهر، وكذا التصرف الثاني، وهو أنّ متعلّق الحكم وإن كان طبيعة واحدة ظاهراً، إلا أنّه في الواقع طبائع متعددة، فهو مخالف أيضاً لظاهر القضية، كما أنّه مع التصرف الثالث وإن أمكننا ثبوتاً إلا أنّه لا دليل عليهما إثباتاً، فبالتالي يبقى مجرد فرض.

وإن قيل: صحيح أنّ هذه التصرفات مخالفة لظاهر القضية الشرطية، إلا أنّ هناك موجب لاستدعائها، وبالتالي لرفع اليد عن الظهور، وهو الفرار من استحالة اجتماع المثليين؛ إذ من الممكن الفرار من الاستحالات العقلية للأدلة اللفظية من خلال التصرف في ظاهرها؛ وذلك نظير التصرف بظاهر الآيات المجسّمة للحقّ سبحانه وتعالى؛ مثل قوله **﴿وَجَلَّ﴾** : **﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾** **﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾** **﴿٢٢﴾** **﴿٢٣﴾** <sup>(١)</sup>، فإنّ ظاهر هذه الآيات وأمثالها جسمانيته تعالى؛ إذ القابل للنظر إليه لا يخلو: إمّا أنّه مقابل للرائي أو في حكم المقابل، فهو في جهة، فيكون جسماً، مركّباً، مفتقراً لأجزائه ولمكان يحلّ فيه، وهذا

(١) سورة القيامة، الآيتان: ٢٢، ٢٣.

منافٍ لما ثبت بالدليل العقلي القطعي من أنه سبحانه وتعالى ليس بجسم، وأنه الغني المطلق الذي لا يحتاج إلى شيء، بل كل شيء يحتاج إليه، فإن كل ما عداه فقير، ولا يسد فقر الفقراء سواه؛ قال عز وجل: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>(١)</sup>.

وعليه، لا محيص حينئذٍ عن التصرف بمثل هذه الظواهر لما ينسجم مع ما ثبت بالدليل العقلي؛ كما جاء في تفسير الميزان؛ حيث قال العلامة رحمته الله: «المراد بالنظر إليه تعالى ليس هو النظر الحسي المتعلق بالعين الجسمانية المادية التي قامت البراهين القاطعة على استحالته في حقه تعالى بل المراد النظر القلبي ورؤية القلب بحقيقة الإيمان على ما يسوق إليه البرهان، ويدل عليه الأخبار المأثورة عن أهل العصمة عليهم السلام»<sup>(٢)</sup>.

ثم ذكر صاحب الكفاية أنه لا موجب للفرار من استحالة اجتماع المثليين بالتصرف بظاهر القضية الشرطية؛ إذ بالإمكان الذهاب إلى عدم تداخل الأسباب ليكون الأمر الأول في القضية الأولى قد تعلق بفرد من أفراد الطبيعة، بينما يتعلق الأمر الثاني بفرد آخر من أفرادها، فلا يلزم حينئذٍ اجتماع المثليين.

ثم أشكل على نفسه بأن دعوى تعلق الأمر بالأفراد خلاف الظهور الثالث لإطلاق القضية الشرطية، وهو ظهور إطلاق الجزاء فيها في أنّ الحكم متعلق بالطبيعة على نحو صرف الوجود، لا أنه متعلق بالأفراد مباشرة.

وأجاب عن ذلك بأن هذا الظهور غير تام؛ لانخراط المقدمة الثالثة من

(١) سورة فاطر، الآية: ١٥.

(٢) تفسير الميزان ج ٢٠، ص ١١٢.

مقدمات الحكمة، وهي عدم نصب قرينة على الخلاف؛ إذ الظهور الثاني؛ أي ظهور القضية الشرطية في تعدد الجزاء عند تعدد الشرط صالح للقرينية، ومعه لا ينعقد الإطلاق الموجب لإرادة الطبيعة في الجزاء، ودالّ بالتالي على تعلّقه بالأفراد، فتأمّل.

فخلاصة قول صاحب الكفاية: إنّه لم يدّر الأمر بين ظهور القضية الشرطية في تعدد الجزاء بتعدد الشرط، وبين ظهورها في تعلّق الأمر بالجزاء بالطبيعة، حتى نضطر للتصرّف بأحد الظهورين، وإنّما يكفينا الذهاب إلى عدم التداخل وتعلّق الأمر بالأفراد لا بالطبيعة؛ حيث يكون كلّ أمر قد تعلّق بفرد من أفراد الطبيعة، لا أنّهما تعلقا بطبيعة واحدة، فينتفي إشكال اجتماع المثلين حينئذٍ من رأس.

وفيه: أنّ ذهاب صاحب الكفاية إلى عدم تداخل الأسباب صحيح، إلا أنّ الطريق الذي سلكه لإثبات هذه النتيجة في غير محلّه؛ وهو اللجوء إلى عدم التداخل فراراً من اجتماع المثلين؛ حيث يكون لكلّ أمر فرد من الطبيعة متعلّق به، لا أنّهما يتعلقان بطبيعة واحدة ليلزم إشكال اجتماع المثلين. وإنّما لم يكن هذا الطريق في محله؛ لأنّ المثلين لم يجتمعا أصلاً في طبيعة واحدة، وإنّما اندكّا في شيء واحد، فإشكال اجتماع المثلين منتفٍ بانتفاء موضوعه؛ وذلك نظير ما تقدّم في المبحث الثاني من الفصل الرابع (مقدمة الواجب)؛ فإنّ الموضوع مثلاً فيه أمر استحبابي نفسي عبادي، وأمر وجوبي غيري توصلي بعد دخول وقت الصلاة، ولا يلزم من ذلك حكمان على شيء واحد؛ أي اجتماع الأمر الوجوبي والاستحبابي على الموضوع؛ ذلك أنّ الأمرين يندكّان في أمر واحد عبادي مؤكّد؛ حيث يكتسب الأمر الوجوبي الغيري العبادية من الأمر الاستحبابي، بينما يكتسب الأمر الاستحبابي العبادي الإلزام من الأمر الوجوبي، فراجع.

وعليه، فكلام صاحب الكفاية وإن كان صحيحاً نتيجةً، إلا أنه في غير محلّه طريقاً إلى هذه النتيجة. وكذا قوله أنه بالإمكان أن يكون متعلّق الأمر طبيعة واحدة ظاهراً وطبائع متعددة في الواقع، فهو وإن لم يكن مستحيلاً عقلاً، إلا أنه لا يمكن القبول به بلا دليل، فضلاً عن كونه خلاف ما نعرفه من أنّ الموضوع مثلاً طبيعة واحدة ظاهراً وواقعاً.

أمّا السيد البروجردى رحمته الله، فلم يقبل كلام أستاذه صاحب الكفاية، فأصرّ على التداخل وتعلّق الأمر بالطبيعة؛ حيث يكون الشرطان مؤثّرين في جزاء واحد، نافيةً بالتالي تعلّقه بالفرد؛ إذ لو كان المراد من الفرد فرداً ما، فهو غير مشخّص ليتعدد، ولو كان المراد فرداً مشخّصاً، فلا يمكن أن يتعلّق الأمر به؛ لأنّ التشخيص إنّما يكون في مقام الامتثال لا في مقام الأمر ليتعلّق به. قال: «لأنه إن أريد من الفرد فرد ما فهو لا يغني عن شيء؛ لأنه أيضاً لا تعدد فيه، فإن التعدد إنّما يكون بالميزات والمشخصات، وليست فيه، وإن أريد من الفرد شخص معين، فهو لا يمكن إرادته ولحاظه في مقام الأمر، فإن التشخيصات والمميزات إنّما تكون في الخارجيات وفي مقام الامتثال، مع عدم صلاحية شيء لأن يقع مرآتا للميزات في مقام الأمر حتى يشير الأمر به إليها، كما لا يخفى»<sup>(١)</sup>.

هذا حاصل كلام السيد البروجردى، وسيتضح لك ما فيه في بياننا الطريق الصحيح للاستدلال على عدم تداخل الأسباب، وهو ما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله.

وحاصل ما ذكره الميرزا رحمه الله: إنّ تعلّق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة، وإن كان مدلولاً لفظياً، إلا أنّ عدم قابلية صرف الوجود للتكرار

(١) حاشية على كفاية الأصول، تقرير بحث البروجردى للحجتي ج ١، ص ٤٥٤.

ليس مدلولاً حتى يعارض ظاهر القضية الشرطية في تأثير كل شرط لجزاء غير ما أثره الآخر، بل من باب حكم العقل بأن المطلوب الواحد إذا أمثل لا يمكن امتثاله ثانياً. وأما أن المطلوب واحد أو متعدّد، فلا يحكم به العقل، ولا يدل عليه اللفظ.

وبعبارة أخرى: وضعت صيغة الأمر لطلب إيجاد الطبيعة، والعقل يحكم بأن إيجاد الطبيعة يحصل بإتيانها مرّة، فلا موجب لإتيانها ثانياً، وهذا لا ينافي أن يكون المطلوب إيجادها مرّتين؛ بحيث يكون امتثال كل مرّة كافياً لامتثال مطلوب.

ومما ذكرنا يتضح لك أن ظهور الجزاء في الاكتفاء بالمرّة ليس من باب الإطلاق أصلاً حتى يقع التعارض، بل يكون ظهور القضية الشرطية في تأثير الشرط مستقلاً في الجزاء، رافعاً حقيقة لموضوع حكم العقل بأن المطلوب واحد يحصل امتثاله بإتيانه مرّة، ووارداً عليه.

ثم إنّ عدم ظهور القضيتين في الاتحاد، لا ينافي ما تقدم من حكومة ظهور الأمر في تعلّقه بصرف الوجود في نحو: (صم يوماً)، (صم يوماً)، على الظهور السياقي للفرق بين البابين؛ فإنّ الأمر في مقام الجزاء؛ حيث إنّه متفرّع على الشرط، فيقتضي تعدّد الشرط بتعدّد الجزاء، وهذا بخلاف الأمر الابتدائي المكرّر؛ فإنّه ليس ظاهراً في التعدد إلا من جهة الظهور السياقي المحكوم بظهور تعلّق الأمر بصرف الوجود.

وبالجملة، فإنّ كون القضية الشرطية انحلالية أظهر من اتحاد الجزاء في القضيتين؛ وذلك لأنّه لا شبهة في أنّ القضية الشرطية كالقضية الحقيقية؛ فكما أن قوله: (المستطيع يحج) عامّ لمن استطاع في أي وقت، فكذلك قوله: (إن استطعت فحج)؛ لأنّ كلّ قضية حقيقية راجعة إلى الشرطية، وبالعكس، غاية الأمر أنّهما متعاكستان؛ فالشرطية تتضمّن عنوان

الموضوع؛ لأنّ نتيجة (إن استطعت فحج) هو المستطيع، وهي صريحة في الاشتراط، والحقيقية تتضمّن الشرط، وهي صريحة في عنوان الموضوع. ولازم الانحلالية أن يترتب على كلّ شرط جزاء غير ما رُتب على الآخر، فعلى هذا لا إشكال في عدم التداخل.

هذا حاصل ما ذكره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وهو في غاية المتانة والصحة، ولا يحتاج إلى شيء آخر.

إذا عرفت ذلك كله، تعرف ما في كلام السيد البروجردي من عدم إمكان إرادة الفرد من المطلق؛ «لأنّه إن أريد من الفرد فرد ما، فهو لا يغني عن شيء؛ لأنّه أيضاً لا تعدّد فيه، . . . وإن أريد من الفرد شخص معيّن، فهو لا يمكن إرادته ولحاظه في مقام الأمر»؛ حيث تصحّ إرادة فرد ما، وهو قابل للتعدّد؛ كما لو نذر زيد الصوم يومين غير معيّنين ولا تميّز بينهما في الخارج، فإنّه لا إشكال في أنّ المطلوب متعدّد، مع أنّه لا تمايز بينهما في الخارج، ولا يوجد ما يشخص أحدهما عن الآخر؛ فلو صام يوماً دون أن يعيّن أنّه الأوّل أم الثاني، سقط عنه أحد اليومين رغم عدم تميّزه. وكذا لو اقترض زيد مائة دينار من عمرو، ثمّ أتلّف له شيئاً بقيمة مائة دينار أيضاً، فانشغلت ذمّته بمائتين لعمرو، مع أنّه لا تمايز بينهما خارجاً أصلاً، فلو أوفاه مائة دون أن يميّزها بأنّها مائة القرض أم الإتلاف، سقطت عنه إحدى المائتين رغم عدم تميّزها.

وبهذا يتضح أنّه لا يشترط في تعدّد المطلوب التمييز في الخارج. وما يهون الخطب أنّنا ذهبنا من أوّل الأمر إلى تعلق الأمر بالطبيعة.

وهكذا، بعد أن عرفت أنّ الأصل اللفظي هو عدم تداخل الأسباب خلافاً للأصل العملي، وأنّ عدم التداخل لا يعارضه تعلق الأمر بالطبيعة،

فاعلم أنه لا فرق في تعدد الجزاء بتعدد الشرط بين أن يدلّ على الشرط العقل أو الإجماع أو اللفظ، كما لا فرق بين أن يكون اللفظ الدالّ على الشرط اسماً؛ مثل (إذا)، أو حرفاً؛ مثل (إن)؛ ذلك لأنّ الشرط في كلّ هذه الصور سبب تامّ مهما كان الدال الذي دل عليه.

يبقى أن نشير إلى قولين تفصيليين في تداخل الأسباب، وهما:

#### القول الأول:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ مشيراً لقول ابن إدريس الحلبي رَحِمَهُ اللهُ التفصيلي في تداخل الأسباب وعدمه: «ثم إنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه، واختيار عدم التداخل في الأول، والتداخل في الثاني، إلا توهم عدم صحة التعلق بعموم اللفظ في الثاني؛ لأنه من أسماء الأجناس، فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد، بخلاف الأول؛ لكون كلّ منها سبباً، فلا وجه لتداخلها، وهو فاسد. فإن قضية إطلاق الشرط في مثل (إذا بليت فتوضاً) هو حدوث الوجوب عند كلّ مرة لو بال مرات، وإلا فالأجناس المختلفة لا بد من رجوعها إلى واحد، فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد».

حاصل هذا القول: أنه إن كانت الشروط من جنس واحد، فالأصل اللفظي فيها يقتضي تداخل الأسباب، فيكون لكلّ الشروط المتحددة جنساً جزاء واحد؛ كما لو قال: (إذا بليت فتوضاً)، و(إذا بليت فتوضاً)؛ لأنّ اسم الجنس أو المصدر موضوعان للماهية المهملة المعرّاة عن كلّ خصوصية، وصرف وجود طبيعتها غير القابل للتكرار على ما تقدم هو الموضوع لوجوب التوضؤ لا كلّ وجود من وجوداتها، فمن أين يأتي حينئذٍ التعدد في الشرط؟!!

وعليه، لا يمكن التمسك بعموم لفظ البول لثبوت الجزاء لكل فرد.

أما إن كانت الشروط متغايرة جنساً، فواضح أنّ الأصل اللفظي فيها يقتضي عدم تداخل الأسباب؛ لأنّ صرف الوجود من كلّ طبيعة من طبائع الشروط المتعدّدة شرط مستقلّ للحكم له أثر مستقلّ؛ كما لو قال: (إذا بليت فتوضّأ)، و(إذا نمت فتوضّأ).

ومن هنا نفى ابن إدريس تكرّر الكفارة في نهار شهر رمضان بتكرّر الوطء؛ معلّلاً بأنّ المراد من الوطء صرف الوجود؛ أي فرد واحد منه، فهو بالتالي من قبيل الأكل والشرب؛ فإنّ تكرارهما في نهار شهر رمضان لا يوجب تكرّر الكفارة. ونصّ كلامه رحمته الله: «فإذا كرر الوطء، الأظهر أنّ عليه تكرار الكفارة؛ لأنّ عموم الأخبار يقتضي أن عليه بكلّ دفعة كفارة، والأقوى عندي والأصح أن لا تكرار في الكفارة؛ لأنّ الأصل براءة الذمة، وشغلها بواجب أو ندب يحتاج إلى دلالة شرعية. فأما العموم، فلا يصلح التعلق به في مثل هذه المواضع؛ لأنّ هذه أسماء الأجناس والمصادر، ألا ترى أن من أكل في نهار شهر رمضان متعمداً، وكرر الأكل، لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف»<sup>(١)</sup>.

هذا حاصل كلام ابن إدريس، وفيه:

أولاً: تقدم أنّه بناءً على ظهور القضية الشرطية في المفهوم، فإنّ إطلاقها الواوي يقتضي أن يكون الشرط سبباً تاماً للجزاء.

وعليه، لو قال: (إذا بليت فتوضّأ)، يستفاد منه أنّ البول سبب تام لوجوب التوضؤ، فإذا قال مرّة أخرى: (إذا بليت فتوضّأ)، يستفاد منه أنّ البول هنا أيضاً يشكّل سبباً تاماً آخر لوجوب التوضؤ، وهذا معناه أنّ لكلّ شرط جزءاً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشرطان من جنس واحد أو أكثر.

(١) السرائر ج ١، ص ١٤٤.

ثم إنه بناءً على أن القضية الشرطية ظاهرة في الدلالة على الحدوث عند الحدوث، فلا محيص حينئذٍ عن القول بعدم تداخل الأسباب بلا فرق بين وحدة الشروط جنساً وعدمها؛ إذ يكون حينئذٍ لكل شرط جزاء. وبناءً على أن القضية الشرطية ظاهرة في الدلالة على الثبوت عند الثبوت، فلا محيص حينئذٍ عن القول بتداخل الأسباب؛ لما عرفت سابقاً من رجوع المتعدد إلى الواحد إذا كان الأثر واحداً؛ لامتناع صدور الواحد عن المتعدد بما هو متعدد.

وبالجملة، فوحدة المسبب كاشفة عن وحدة السبب أيضاً؛ لما تقدم من أن الواحد الشخصي لا يصدر إلا عن واحد.

وبما أننا أثبتنا أن القضية الشرطية ظاهرة عرفاً بإطلاقها الواوي أن الشرط سبب تام للجزء، فلا معنى للتفصيل بين كون الشروط متجانسة أم لا.

وأما قياسه كفارة تكرّر الوطء على كفارة تكرّر الأكل والشرب في نهار شهر رمضان، فقد عرفت ما فيه من أن الروايات ظاهرة في كون موضوع كفارة الوطء هو تارة (من وقع على أهله)، وأخرى (من نكح أهله)، وثالثاً (من أتى أهله)، وكلها تصب في معنى الوطء، وهو قابل للتكرار، لذلك استظهرنا عدم تداخله حال تكرره كسبب لكفارة الإفطار العمدي. وذلك خلافاً للأكل والشرب؛ فإن الروايات ظاهرة في كون موضوع الكفارة فيها هو (من أفطر)، والإفطار غير قابل للتكرار؛ إذ من أكل أو شرب فأفطر، ثم أكل أو شرب مرّة ثانية، لا يقال عنه أنه أفطر ثانية، ومن هنا قلنا أن عليه كفارة واحدة.

فالخلاصة: إن ما ذهب إليه ابن إدريس من التفصيل في أن الأسباب تتداخل حال اتحاد الشروط جنساً، ولا تتداخل حال تباينها جنساً، لم يكتب له التوفيق.

## القول الثاني:

وهو القول بالتفصيل أيضاً؛

وحاصله: إذا وردت القضية الشرطية الثانية بعد امتثال الأمر الأوّل، فالأصل هو عدم التداخل؛ إذ لا معنى للتداخل حينئذٍ، بينما إذا وردت قبل امتثاله، فالأصل هو التداخل؛ لأنّ المطلوب إيجاد الطبيعة، وإيجادها يتحقّق بصرف وجودها؛ أي بفرد واحد منها، فلا معنى للتكرار حينئذٍ. وعليه، يكون الجزء واحداً، وبالتالي فالأسباب متداخلة.

وفيه: أمّا بالنسبة إلى ورود القضية الشرطية الثانية بعد امتثال الأمر الأوّل، فلا إشكال في أنّ الأصل عدم التداخل، وأنّه لا بدّ من امتثال الأمر الثاني. أمّا بالنسبة إلى ورودها قبل امتثاله، فدعوى التداخل حينئذٍ في غير محلها؛ لما تقدم من أنّه لمّا كان ظاهر القضية الشرطية بإطلاقها الواوي أنّ كلّ شرط سبب تام للجزء، بل على ما ذهبنا إليه وفاقاً للميرزا من أنّه لا إطلاق في الجزء ليتعارض مع ظهور القضية الشرطية، وإنّما استفدنا إرادة صرف الوجود وأنّه غير قابل للتكرّر من العقل لا من اللفظ، فبناءً عليه، حتى لو وردت القضية الثانية قبل امتثال الأمر الأوّل، يبقى الأصل هو عدم التداخل.

هذا تمام الكلام في تداخل الأسباب، وأنّ الأصل اللفظي فيها يقتضي عدم التداخل خلافاً للأصل العملي.

## الأصل اللفظي في تداخل المسببات وعدمه:

بناءً على أنّ الأصل اللفظي هو عدم تداخل الأسباب، وأنّ كلّ شرط يشكّل سبباً تاماً للجزء، وبالتالي ثبوت تكليفين في ذمّة المكلف، فلا بدّ من إتيانهما مع عدم الدليل على الاكتفاء بأحدهما؛ فيكون الأصل اللفظي في

المسببات هو عدم التداخل أيضاً، كما هو الحال في الأصل العملي على ما تقدم.

نعم، لو دلّ دليل خارجي على الاكتفاء بامثال تكليف واحد، كان المرجع إليه، ولم تصل النوبة إلى أصل عدم التداخل؛ وذلك كما في حسنة زرارة المتقدمة التي دلت على الاكتفاء بغسل واحد فيما لو كان على المكلف عدّة أغسال. أمّا مع عدم الدليل على الاكتفاء بامثال واحد لكل التكاليف؛ كما لو ورد: (إن جامعك فكفر)، و(إن ظاهرت فكفر)، فهنا لا يكتفى بكفارة واحدة.

نعم، لو كان المجمع مصداقاً للطبيعتين؛ بحيث كان بينهما عموم من وجه، فحينئذٍ يكتفى بامثال واحد؛ ومثاله: لو ورد: (إن جاءك زيد فأكرم هاشمياً)، و(إن جاءك عمرو فأضف عالماً)، هنا نجد بين متعلّق التكليفين وهما الإكرام والإضافة عموم من وجه، وكذا بين متعلّقي المتعلّقين وهما الهاشمي والعالم عموم من وجه أيضاً، فلو أكرم المكلف عالماً هاشمياً بالضيافة، سقط التكليفان بامثال واحد لوروده على مجمع متعلّق التكليفين.

وكذا الحال بالنسبة لصلاة الغفيلة ذات الكيفية الخاصة ونافلة المغرب التي لم يرد فيها كيفية خاصة؛ إذ بإمكان المكلف أن يأتي بصلاة الغفيلة بعنوان نافلة المغرب، فإنّها تجزي عن كليهما معاً، فهنا يصدق عليه أنّه أتى بنافلة المغرب والغفيلة معاً، فيكون قد جمع بين مستحبّين بامثال واحد لوحدة مجمعهما.

وكذلك قد يجمع بين واجب ومستحب؛ كما لو نوى صوم القضاء في أوّل أيام اعتكافه، فهنا أيضاً يصدق عليه أنّه أتى بصوم القضاء الواجب وصوم الاعتكاف المستحب معاً، فيكون قد جمع بين واجب ومستحب بامثال واحد لوحدة مجمعهما.

والخلاصة: إذا لم يكن دليل خاص على تداخل المسببات، ولم يكن لمتعلق الأمر في الجزئين مجمع واحد، فالأصل اللفظي والعملي هو عدم تداخل المسببات، والله العالم.

## الفصل الثاني في مفهوم الوصف

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: الأدلة على ثبوت مفهوم الوصف
- المبحث الثاني: الأدلة على عدم ثبوت مفهوم الوصف



## المبحث الأول

### الأدلة على ثبوت مفهوم الوصف

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً؛ لعدم ثبوت الوضع، وعدم لزوم اللغوية بدونه؛ لعدم انحصار الفائدة به، وعدم قرينة أخرى ملازمة له، وعليته فيما إذا استفيدت غير مقتضية له، كما لا يخفى، ومع كونها بنحو الانحصار وإن كانت مقتضية له، إلا أنه لم يكن من مفهوم الوصف؛ ضرورة أنه قضية العلة الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام، وهو مما لا إشكال فيه ولا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محل النزاع، ومورداً للنقض والإبرام».

بعد ثبوت كبرى حجية المفهوم، نفى أغلب الأعلام ومنهم صاحب الكفاية صغرى ظهور الوصف في المفهوم، وأن القضية المشتملة على الوصف لا تدلّ على انتفاء كلي الحكم عند انتفاء الوصف. والنفي هنا - حسب تعبير صاحب الكفاية - لمفهوم الوصف الصريح؛ كما في: (أكرم عالماً عادلاً)؛ حيث تمّ التصريح بالوصف، ولمفهوم ما بحكم الوصف، وهو الوصف الضمني؛ كما في خبر محمد بن مروان الكلبي قال: «كنت قاعداً عند أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ أنا ومعروف بن خربوذ، وكان ينشدني الشعر وأنشده، ويسألني وأسأله، وأبو عبد الله يسمع، فقال أبو عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: إن رسول الله ﷺ قال: لئن يمتلئ جوف الرجل قيحاً خيراً له من أن يمتلئ شعراً، فقال معروف: إنّما يعني بذلك الذي يقول الشعر، فقال: ويحك أو

ويلك! قد قال ذلك رسول الله ﷺ «<sup>(١)</sup>»، فإن امتلاء الجوف كناية عن الشعر الكثير؛ إذ لو كان لهذه القضية مفهوم، لارتفع البأس بالنسبة لقليل الشعر.

كما قيل: إنَّ المراد من الإطلاق في كلام الآخوند: «الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً»، نفي مفهوم الوصف سواء ذكر موصوفه؛ كما في: (أكرم عالماً عادلاً)، أم لا؛ كما في: (أكرم عادلاً).

ولكن الإنصاف: أن محلّ البحث خصوص ما ذكر موصوفه؛ لأنّ القضية التي ذكر فيها الوصف دون الموصوف تدخل في مبحث مفهوم اللقب؛ حيث لا فرق في عدم ثبوت مفهوم اللقب بين قولك: (أكرم عادلاً)، و(أكرم زيداً)؛ باعتبار أن ثبوت شيء لشيء لا يعني نفيه عن الآخر.

إن قلت: إنَّ ذكر الوصف في قوة ذكره مع موصوفه؛ وذلك بناءً على كون المشتق مركباً من ذات ومبدأ، ف(العادل) مركب من ذات ثبتت لها العدالة. وبالتالي، فالفرق بين القضيتين واضح.

قلنا: إنَّ مباحثنا هذه هي مباحث للألفاظ وظهوراتها، فلا شغل لنا بالمقدّر غير الملفوظ وإن كان الكلام يتضمنه.

وعليه، فما ذكره صاحب الكفاية من جهة نفي المفهوم عن الوصف الصريح والضمني في محله، أما ما ذكره من جهة الإطلاق، فليس كذلك.

وتنبغي الإشارة هنا إلى أن الوصف المراد في المقام ليس الوصف النحوي بمعنى النعت فقط، وإنما المراد ما هو أعمّ منه ومن الحال والتمييز وشبه الجملة وغيرها، ولذلك لو عبّر بـ (مفهوم القيد) لكان أفضل.

إذا عرفت ذلك، نشرع في أدلة القائلين بثبوت المفهوم للوصف، وهي:

(١) وسائل الشيعة باب ٥١ من أبواب صلاة الجمعة آدابها ج٧، ص٤٠٣، ح٣.

**الدليل الأوّل: (الوضع)**

وهو دعوى أنّ الوصف موضوع على نحو العلة التامة الانحصارية؛ بحيث إذا انتفى الوصف انتفى كلّ الحكم؛ فمثلاً في: (أكرم عالماً عادلاً)، وصف العدالة راجع إلى وجوب الإكرام، وهو علة تامة وانحصارية له؛ بحيث إذا انتفت العدالة انتفى وجوب الإكرام.

وفيه: أنّه لا دليل على هذه الدعوى، بل لعلّ الدليل قائم على عدمها؛ إذ غالباً ما استعمل الوصف في غير المفهوم، ولا معنى لوضع شيء لشيء لا يستعمل فيه إلا نادراً. أضف إلى ذلك أنّه يلزم مجازية أكثر موارد الاستعمال، مع أنّه لا نجد عناية وتكلفاً في استعمال الوصف في غير المفهوم؛ إذ لا قرينة تدلّ على المجاز في هذه الموارد.

وعليه، فهذا الدليل لم يكتب له التوفيق.

**الدليل الثاني: (عدم لزوم اللغوية)**

لو لم يكن للوصف مفهوم؛ بحيث لم يكن علة تامة ومنحصرة للحكم، لكان ذكره وتقييد الحكم به لغوياً؛ فإذا قال: (أكرم العالم العادل) دون أن يكون مراده نفي الإكرام عن العالم غير العادل، لكان تقييد وجوب إكرام العالم بالعادل لغوياً.

**والجواب:** أنّ ثبوت اللغوية متوقّف على أن تكون علية الوصف الانحصارية هي الفائدة الوحيدة من الوصف، والحال خلافه؛ لأنّ المتكلم غالباً ما يريد من ذكر الوصف بيان أهميته فحسب؛ فإذا قال: (أكرم العالم العادل) يريد الاهتمام بفرد العادل من العلماء، لا أنّه لا يريد إكرام غيره، فتأمل.

وعليه، فهذا الدليل لم يكتب له التوفيق أيضاً.

إن قلت: صحيح أنّ العلية الانحصارية قد لا تكون الفائدة الوحيدة من وراء الوصف، إلا أنه هناك انصراف إلى إرادتها حين ذكر الوصف، فيكون هذا الانصراف قرينة ملازمة للوصف تعين إرادة المفهوم منه دون بيان أهميّة الموصوف.

قلنا: تقدم في أكثر من مقام أنّ الانصراف الذي يضرّ في المقام هو ما كان حاقياً ناشئاً من كثرة الاستعمال، والانصراف المدعى ليس من هذه النشأة، بل هو بدوي ناشئ من كون الوصف الذي له مفهوم هو الأكمل.

### الدليل الثالث: (إشعار الوصف بالعلية)

وهو أنّ ذكر الوصف في الكلام مشعر بعلّيته؛ فإنّ قولك: (أكرم العالم العادل) مشعر بأنّ العدالة علة لوجوب الإكرام.

وفيه: أولاً: أنّ المراد إثباته هو كون الوصف علة للحكم، وليس إشعاره بالعلية.

ثانياً: لو سلّمنا بعلية الوصف، إلا أنّ ذلك لا يكفي لإثبات المفهوم له؛ لما علمت أنّ قوام مفهوم شيء أن يكون علة منحصرة للحكم، لا مجرد علة فحسب.

وبالجملة، فإنّ مجرد العلية لا يقتضي ثبوت المفهوم؛ لجواز أن يكون للحكم علّتان تنوب إحداهما عن الأخرى.

وعليه، فلا سبيل إلى إثبات أنّ الوصف علة منحصرة للحكم، بل لا سبيل إلى إثبات أنّه علة له أصلاً.

ثمّ لا يقدح أن نجد في بعض الأحيان أنّ الوصف علة تامة ومنحصرة

للحكم؛ لأنَّ ثبوت ذلك يكون عن طريق قرينة خارجية، وكلامنا في نفس الوصف بما هو بمعزل عن أي خارج عنه.

وعليه، فهذا الدليل الثالث لم يكتب له التوفيق كسابقه.

#### الدليل الرابع: (أصالة احترازية القيود)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ولا ينافي ذلك ما قيل من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً؛ لأن الاحترازية لا توجب إلا تضييق دائرة موضوع الحكم في القضية؛ مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد، فلا فرق أن يقال: (جفني بإنسان) أو (بحيوان ناطق)».

حاصل هذا الدليل: أن نفي مفهوم الوصف يتنافى مع ما هو ثابت، وهو أن الأصل في القيود الاحتراز لا التوضيح. ومعنى الاحتراز أن يكون الغرض من ذكر القيد تخصيص الحكم بالموضوع حال كونه مقيّداً بهذا القيد، وبالتالي نفيه عمّا عدا المقيّد به، وهذا دليل على أن للوصف مفهوماً.

والجواب: قد تقدم في بداية مبحث مفهوم الشرط أن المراد من المفهوم هو نفي كلي الحكم عند انتفاء الشرط، لا مجرد انتفاء شخصه الذي يشكل القدر المنتفي المتيقن؛ فمثلاً في: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فمقتضى مفهوم الشرط انتفاء كلي إكرام زيد عند انتفاء مجيئه؛ أي انتفاء كل إكرام لا خصوص المعلق على المجيء. وكذلك الحال بالنسبة إلى مفهوم الوصف؛ فإن مقتضى احترازية القيود في: (أكرم العالم العادل)، ليس نفي الحكم وسنخه عن العالم غير العادل، بل شخص هذا الحكم منصبّ على خصوص موضوعه المقيّد، وهو العالم العادل، ولا يشمل العالم غير العادل، أمّا بقيّة أفراد وجوب الإكرام فمسكوت عنها. وبالتالي فإنّ هذا المقدار المنتفي بأصالة احترازية القيود؛ أي انتفاء شخص الحكم عن

الموضوع غير المقيد به، غير كافٍ لإثبات المفهوم، فلا منافاة بين القول بأصالة الاحتراز في القيود، وبين القول بنفي مفهوم الوصف. وعليه، فهذا الدليل لم يكتب له التوفيق أيضاً.

نعم، ذكر البعض أنّ أصالة احترازية القيود؛ تكون بمعنى نفي كلي الحكم عن غير المقيد في مورد واحد، وهو مورد التعريف بالحدود؛ لأنّ الغاية منه طرد الأغيار.

وفيه: أنّ هذا الكلام وإن كان صحيحاً، لكنك عرفت أن لا سبيل إلى معرفة حقائق الأمور إلا للمبدأ الأعلى، وهو الله سبحانه وتعالى، أو أصحاب المبادئ العالية؛ كالرسل والأئمة عليهم السلام، وقد يحصل أيضاً لبعض الأشخاص القليلين من أصحاب الرياضات النفسية، والله العالم؛ قال عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً﴾<sup>(١)</sup>. وبالتالي فإنّ غالب التعاريف التي بين أيدينا - إن لم تكن كلّها - تعاريف لفظية توضيحية.

#### الدليل الخامس: (حمل المطلق على المقيد)

قال صاحب الكفاية رحمه الله: «كما أنّه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد، فيما وجد شرائطه إلا ذلك، من دون حاجة فيه إلى دلالة على المفهوم».

حاصل هذا الدليل: إنه لو ورد المطلق مثل: (أعتق رقبة)، ثمّ ورد المقيد مثل: (أعتق رقبة مؤمنة)، فهنا قد يتوهم أنّ التقييد بالوصف لو لم يقتضِ المفهوم لم يكن وجه للجمع بين المطلق والمقيد؛ لعدم التنافي بينهما، فليس التنافي إلا من جهة الدلالة على المفهوم وانتفاء الحكم عن غير صورة القيد؛ فإنّه ينافي ثبوته له بمقتضى دلالة المطلق.

(١) سورة النساء، الآية: ١٢٦.

وأجيب عن هذا الكلام بأنّ حمل المطلق على المقيّد ليس لأجل دلالة الوصف على المفهوم، بل لأجل كون المطلوب صرف الوجود من الطبيعة، لا مطلق الوجود؛ فدلّيل التقييد قرينة على المراد وعلى أنّ موضوع الحكم ليس مطلقاً، بل هو مقيّد بقيد الإيمان في المثال المزبور؛ فبانتهاء القيد ينتفي شخص الحكم عن موضوعه، كما قلنا في مسألة احترازية القيود. وقد عرفت أنّ هذا أجنبي عن المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم.

والإنصاف: أنّ حمل المطلق على المقيّد لم يوجب مفهوم الوصف، وإنّما أوجبته القرينة الخارجية الدالة على أنّ المطلوب عتق واحد. هذه القرينة الدالة على وحدة الحكم، هي التي أوجبت التنافي بينهما.

وعليه، فثبوت الحكم الواحد للمطلق ينافي ثبوته للمقيّد، وإلا فمع عدم القرينة على وحدة الحكم، أو مع القرينة على تعدده، ينتفي الموجب لهذا الحمل؛ حيث يبقى المطلق على إطلاقه، غايته أنّ المقيّد يدلّ على كون الفرد المقيّد أكمل الأفراد. ومثاله: استحباب زيارة الحسين عليه السلام؛ حيث وردت الإطلاقات في استحباب زيارته، فلمّا ورد المقيّد في استحباب زيارته يوم عاشوراء أو يوم عرفة مثلاً، لم نحمل المطلقات على هذين المقيّدين؛ إذ لا موجب له بعد ثبوت تعدد الحكم، وأنّه يستحب زيارته كلّ يوم. وكذا لو قال المولى: (أكرم العالم)، ثمّ قال: (أكرم العالم العادل)، فإنّه لا موجب لحمل المطلق على المقيّد؛ إذ لا تنافي بينهما بعد كون المطلق شمولياً، وأنّه ينحلّ بانحلال أفراده، فيثبت لكل فرد حكم خاص.

نعم، لو ثبت المفهوم للوصف، لكان معناه نفي الحكم الكلّي عن العالم غير المتصف بالعدالة، فيحصل التنافي حينئذٍ بين المطلق والمقيّد، ولا بدّ هنا من حمل المطلق على المقيّد.

والخلاصة: إنّ الأدلة التي ذكرت لإثبات مفهوم الوصف لم يكتب لها

التوفيق.

## المبحث الثاني

### الأدلة على عدم ثبوت مفهوم الوصف

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وأما الاستدلال على ذلك - أي عدم الدلالة على المفهوم - بآية ﴿وَرَبِّئُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾، ففيه أن الاستعمال في غيره أحياناً مع القرينة مما لا يكاد ينكر؛ كما في الآية قطعاً، مع أنه يعتبر في دلالة عليه عند القائل بالدلالة، أن لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية، ووجه الاعتبار واضح؛ لعدم دلالة معه على الاختصاص، وبدونها لا يكاد يتوهم دلالة على المفهوم، فافهم».

قد استدلل بعض الأعلام على نفي المفهوم للوصف بقوله عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخْوَاتُكُم مِّنَ الرَّضْعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّئُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾... (١)، فإن هذه الآية المباركة في مقام بيان المحرمات الأبدية، والتي منها الربيبة، وهي في الاصطلاح بنت الزوجة سواء عاشت مع زوج أمها أم لا؛ فإنه يحرم على زوج الأم بعد الدخول بها الزواج من ابنتها. وقد قيّد الحق سبحانه وتعالى الربيبة بوصف، هو: ﴿اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾؛ أي التي تربت مع زوج أمها.

(١) سورة النساء، الآية: ٢٣.

وعليه، فبناءً على مفهوم الوصف، يكون الحكم - وهو تحريم الزواج من الربية - منتفياً بانتفاء الوصف؛ فيحلّ لزواج الأم حينئذٍ أن يتزوج ربيته إن لم تكن في حجره، وهذا ما نفته الروايات؛ فإنها دلّت على التحريم مطلقاً؛ أي سواء تربّت لديه أم لا، ومنها صحيحة ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل كانت له جارية، وكان يأتيها فباعها، فأعتقت وتزوجت، فولدت ابنة، هل تصلح ابنتها لمولاها الأول؟ قال: هي عليه حرام»<sup>(١)</sup>.

وفيه: أولاً: أنّ هذه الآية المباركة غير صالحة للاستدلال بها على نفي مفهوم الوصف؛ لأنّ حرمة الربية مطلقاً إنّما كانت للقرينة الخارجية، وهي الروايات الواردة في المقام والتي منها الصحيحة المتقدمة. ومن المعلوم أنّ موارد القرينة على ثبوت المفهوم للوصف أو نفيه عنه خارجة عن حريم النزاع؛ فالقائل بالمفهوم لا ينكر عدم المفهوم لأجل القرينة؛ كما أنّ المنكر له يعترف به لأجل القرينة أيضاً.

ثانياً: يشترط لاستفادة المفهوم من أي قضية وصفية أن لا يكون الوصف وارداً مورد الغالب؛ إذ لا بدّ في دلالة الوصف على المفهوم من دلالته على أنّه علّة منحصرة لترتب الحكم على الموصوف، وهو يتصوّر فيما إذا كان الموصوف ممّا قد يتصف بالوصف ولا يتصف به. وأمّا إذا كان الموصوف ذا حالة واحدة، وهي حالة وجود الوصف فيه؛ لانتفاء حالة عدم اتصافه به، أو لكون عدم اتصافه به نادراً ملحقاً بالعدم، كما في المقام؛ حيث الاتصاف غالب، فلا يدل حينئذٍ على المفهوم؛ إذ المفروض أنّ الوصف ثابت له سواء ترتب الحكم عليه أم لا، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة باب ٢١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها ج ٢٠، ص ٤٦٧، ح ٦.

فالإخلاصة: الاستدلال على نفي مفهوم الوصف بهذه الآية المباركة لم يكتب له التوفيق.

### تذنيب:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «تذنيب: لا يخفى أنه لا شبهة في جريان النزاع، فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف، وأما في غيره، ففي جريانه إشكال، أظهره عدم جريانه، وإن كان يظهر مما عن بعض الشافعية، حيث قال: (قولنا: في الغنم السائمة زكاة، يدل على عدم الزكاة في معلوفة الإبل) جريانه فيه، ولعل وجه استفادة العلية المنحصرة منه».

يختم صاحب الكفاية هذا الفصل بتذنيب كان الأولى أن يذكره في الصدر؛ لتناوله الموارد التي يجري فيها النزاع حول ثبوت مفهوم الوصف وعدم ثبوته بالنسبة إلى الوصف والموصوف.

وحاصل كلامه: للوصف بالنسبة إلى الموصوف حالات خمس:

- الأولى: أن يكون الوصف أخص من الموصوف؛ كما في: (أكرم الإنسان العادل)، فهنا يجري النزاع في أنه إذا انتفت العدالة، فهل ينتفي وجوب إكرام الإنسان أم لا؟

- الثانية: أن تكون النسبة بين الوصف والموصوف العموم من وجه، ويكون الافتراق من جانب الموصوف؛ كما في: (في الغنم السائمة الزكاة)؛ فهنا يجري النزاع في أنه هل تجب الزكاة في الغنم المعلوفة أم لا؟

- الثالثة: أن تكون النسبة بين الوصف والموصوف العموم من وجه، ويكون الافتراق من جانب الصفة والموصوف معاً، فهنا لا يجري النزاع؛ فقد تقدم أنه يشترط في المفهوم وحدة الموضوع بينه وبين المنطوق،

والاختلاف بينهما في الإيجاب والسلب، وبالتالي لو افتقرت الصفة عن الموصوف وصارت في موصوف آخر؛ كما في الإبل أو البقر المعلوفة، فتخرج المسألة حينئذٍ عن محلّ النزاع؛ لاختلاف الموضوع، خلافاً لبعض الشافعية الذين ذهبوا إلى دلالة (في الغنم السائمة الزكاة) على المفهوم، وهو (عدم الزكاة في الإبل والبقر المعلوفة).

نعم، يستثنى من ذلك فيما لو استفيد من التوصيف كون الوصف علّة لسنخ الحكم مطلقاً، ولو بالإضافة إلى غير موصوفه، فيدور الحكم حينئذٍ مدار الوصف وجوداً وعدمياً، إلا أنه يخرج بذلك عن مفهوم الوصف، ويدخل في باب منصوص العلّة، فلا خصوصية حينئذٍ للموصوف، بل المدار على الوصف ولو كان في موضوع آخر.

- الرابعة: أن تكون النسبة بين الوصف والموصوف التساوي؛ كما في: (أكرم الإنسان المتعجب)، فهنا أيضاً لا يجري النزاع؛ لأنّ انتفاء الوصف حينئذٍ يلزمه انتفاء الموصوف، فلا يتنازع في انتفاء وجوب الإكرام وعدمه بعد انتفاء موضوعه.

- الخامسة: أن يكون الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف؛ كما في: (أكرم الإنسان الماشي)، فالكلام فيه كالكلام في الحالة السابقة؛ فإنه لا يجري النزاع أيضاً؛ لأنّ انتفاء الوصف الأعمّ مطلقاً من الموصوف حينئذٍ يلزمه انتفاء الموصوف نفسه، فلا يتنازع في انتفاء وجوب الإكرام وعدمه بعد انتفاء موضوعه.



## الفصل الثالث في مفهوم الغاية

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: دخول الغاية في حكم المغيبي وعدمه
- المبحث الثاني: ثبوت مفهوم الغاية وعدمه



## المبحث الأول

### دخول الغاية في حكم المغيبي وعدمه

هذا هو ثالث فصول المفاهيم، وهو في مفهوم الغاية، وأنه هل التقييد بالغاية دالّ على انتفاء الحكم عمّا بعدها أم لا؟ هذا فيما لو كانت الغاية داخلة في المغيبي.

أمّا إذا لم تكن داخلة، يكون النزاع هكذا: هل التقييد بالغاية يدلّ على انتفاء الحكم عنها وعمّا بعدها أم لا؟

إلا أنّ هذا البحث متوقف على بحث في منطوق الجملة المغيبيّة، وهو أنّه هل تدخل الغاية في حكم المغيبي أم لا؟ أي هل الحكم في المنطوق يشمل الغاية أم لا؟

ولذلك تمّ تقديمه على بحث مفهوم الغاية، خلافاً لما فعله صاحب الكفاية؛ حيث أخره عن بحث المفهوم.

نقول: في المسألة احتمالات أو أقوال أربعة:

- الأوّل: دخول الغاية في المغيبي مطلقاً.

- الثاني: عدم دخول الغاية في المغيبي مطلقاً.

- الثالث: دخول الغاية في المغيبي بحال اتحادهما جنساً، وعدم دخولها فيه بحال تباينهما جنساً. والأوّل مثل: (صمّ النهار إلى الليل)؛ حيث اتحدت الغاية والمغيبي جنساً؛ لأنّ كلّ من النهار والليل من جنس الزمان. والثاني مثل: (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام)؛ حيث

اختلفت الغاية والمغيبى جنساً؛ فإنّ الشيء الحلال من جنس ومعرفة الحرام من جنس آخر، ولا معنى لدخول العلم بالحرام بالحلال.

- الرابع: دخول الغاية في المغيبى بحال كانت أداة الغاية (حتى)، وعدم دخولها فيه بحال كانت أداة الغاية (إلى). والأوّل مثل: (مات الناس حتى الأنبياء)، والثاني مثل: (سر من البصرة إلى الكوفة).

وقد نسب السيد الخوئي للميرزا رحمته الله أنّه كان يميل إلى هذا القول.

هذا تمام الاحتمالات أو الأقوال في المسألة.

والإنصاف: هو ما عليه مشهور الأصحاب من أنّه ما من قرينة عامة تثبت دخول الغاية في المغيبى أو عدم دخولها مطلقاً، كما لم يدلّ الوضع على أحدهما، ولا على شيء من التفصيل المذكور، وإنّما التعويل دائماً على القرائن الخاصة.

نعم، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم؛ كمثال: (كل شيء لك حلال)، فإنّه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال. ثمّ إنّ المقصود من كلمة (حتى) التي يقع الكلام عنها، هي (حتى) الجارّة دون العاطفة؛ لأنّ العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها؛ إذ هذا ما يقتضيه العطف؛ فإذا قلت: (مات الناس حتى الأنبياء)، فإنّ معناه أنّ الأنبياء ماتوا أيضاً، بل حتى العاطفة تفيد أنّ الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيبى في القوة أو الضعف، فكيف يتصوّر ألا يكون المعطوف بها داخلاً في الحكم، بل قد يكون هو الأسبق في الحكم؛ نحو: (مات كلّ أبٍ حتى آدم).

ثمّ إنّ مع عدم وجود قرينة خاصة، وعدم وجود أصل لفظي يدلّ على الدخول أو الخروج، فالمرجع عند الشك إلى الأصول العملية. والله العالم.

## المبحث الثاني

### ثبوت مفهوم الغاية وعدمه

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية؛ بناء على دخول الغاية في المعنى، أو عنها وبعدها، بناء على خروجها، أو لا؟ فيه خلاف...».

بعد أن فرغنا من مسألة دخول الغاية في المعنى وعدمه؛ حيث اتضح أنه ما من قرينة عامة تدل على أحدهما، ولا الوضع كذلك، وإنما التعويل دائماً على القرائن الخاصة، نشرع في المبحث الثاني من هذا الفصل، وهو أنه هل للغاية مفهوم أم لا؟ بمعنى أنه - بناءً على دخول الغاية في المعنى - هل الغاية تدل على انتفاء سنخ الحكم عما بعد الغاية؟ أو - بناءً على عدم دخول الغاية في المعنى - هل الغاية تدل على انتفاء سنخ الحكم عنها وعمّا بعدها؟

مثلاً في قوله: (وأتمّوا الصيام إلى الليل)، إذا كانت الغاية داخلية في المعنى، فهل للغاية مفهوم؛ بمعنى أنها هل تدل على انتفاء وجوب الصيام عمّا بعد الليل؟ وإذا كانت الغاية غير داخلية في المعنى، فهل للغاية مفهوم؛ بمعنى أنها هل تدل على انتفاء وجوب الصيام عن أول الليل وما بعده؟

ذهب مشهور الأعلام إلى أن للغاية مفهوماً، ومرادهم الغاية بما هي بقطع النظر عن القرائن الخارجية التي تدل على المفهوم أو عدمه. وإلا فمع القرينة على رجوع الغاية للحكم مثلاً، لا إشكال حينئذٍ في ثبوت المفهوم؛

كما في قولك: (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام)، فتخرج المسألة عن حريم النزاع؛ لضرورة انتفاء الحكم بحصول الغاية، فلا حاجة حينئذٍ إلى إثبات المفهوم بعد ورود القرينة على انتفاء سنخ الحكم عند حصول الغاية.

وكذا لو دلت القرينة على رجوع الغاية إلى موضوع الحكم لا إلى الحكم، فلا إشكال حينئذٍ في عدم ثبوت المفهوم؛ كما في قوله عَنْ رَسُولِ اللَّهِ: **﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾**<sup>(١)</sup>؛ فقد اتفق على أن الغاية هنا لتحديد الموضوع؛ أي المغسول، وليست راجعة إلى الحكم.

وأما انتفاء شخص الحكم، وهو وجوب الغسل إلى المرافق، عمّا بعد المرافق، وهو العضد، فهو ثابت عقلاً. وعليه، فلا ربط للغاية بالمفهوم بحال كانت راجعة إلى الموضوع.

وإنما قلنا برجوع الغاية في الآية الشريفة إلى الموضوع؛ باعتبار أن لليد إطلاقات متعددة؛ فهي مرّة تطلق ويراد منها الكف مع الساعد إلى المرافق؛ كما في الوضوء، وأخرى تطلق ويراد منها خصوص الكف؛ كما في التيمم؛ ففي صحيحة زرارة، قال: «سمعت أبا جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول: - وذكر التيمم وما صنع عمار - فوضع أبو جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ كفيه على الأرض، ثم مسح وجهه وكفيه، ولم يمسح الذراعين بشيء»<sup>(٢)</sup>. وثالثاً تطلق ويراد منها أصول الأصابع ما عدا الإبهام؛ كما في حدّ السرقة؛ ففي موثقة إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، قال: «تقطع يد السارق ويترك إبهامه وصدر راحته، وتقطع رجله ويترك له عقبه يمشي عليها»<sup>(٣)</sup>. فجاء القرآن الكريم ليحدد

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٢) وسائل الشيعة باب ١١ من أبواب التيمم ج ٣، ص ٣٥٩، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب حد السرقة ج ٢٨، ص ٢٥٢، ح ٤.

الغاية من المغسول، لا للترتيب، فهو من قبيل قولك: (اكنس المسجد من الباب إلى المحراب)؛ فإنّ المراد تحديد المكنوس لا الترتيب بأن يبدأ من الباب وينتهي بالمحراب.

وحكي عن المخالفين أنّهم يفتون بجواز غسل اليدين في الوضوء من المرافق إلى الأصابع، إلا أنّهم عملياً ينكسون، فيغسلونهما من الأصابع انتهاءً إلى المرافق.

ومما يؤيد أنّ الآية الشريفة ليست للترتيب، ما ورد في صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومدبراً»<sup>(١)</sup>. ومن هنا جوّز جميع الأعلام النكس في مسح الرجلين، وأمّا في مسح الرأس، فالمشهور على جواز النكس، وهو الصحيح.

إذا عرفت ذلك، فنقول: الإنصاف: أنّ للغاية مفهوماً؛ إذ لو عرضنا قولك: (وأتمّوا الصيام إلى الليل) على العرف، لتبادر إليه عندهم رجوع الغاية إلى الحكم، وهو وجوب الصيام، وأنّه هو المقيد بالليل، فيثبت المفهوم حينئذٍ. ولا فرق بينه وبين قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال»، فهما على نسق واحد؛ فكما أنّ الثاني له مفهوم، فكذلك قولك: (وأتمّوا الصيام إلى الليل)، والغاية ليست راجعة إلى المتعلّق، وهو الصيام؛ حيث ينتفي المفهوم حينئذٍ لرجوعه إلى مفهوم الوصف.

أمّا البعض، فذهب إلى التفصيل؛ حيث اختار عدم ثبوت المفهوم فيما لو كانت قبل الإسناد، وثبوته فيما لو كانت بعده. فلو قال: (الصيام إلى الليل أتمّه)؛ حيث الغاية قبل الإسناد، فهنا يرجع القيد إلى المتعلّق، فلا

(١) وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب الوضوء، ج ١، ص ٤٠٦، ح ١.

مفهوم، بينما لو قال: (وأتمّوا الصيام إلى الليل)؛ حيث الغاية بعد الإسناد، فهنا يرجع القيد إلى الحكم، وبالتالي يكون المفهوم ثابتاً.

وفيه: أنّ هذا التفصيل وإن كان صحيحاً إلا أنّ ذكر الغاية قبل الإسناد قرينة على رجوعها إلى المتعلّق أو الموضوع، وكلامنا في ثبوت المفهوم وعدمه مع قطع النظر عن القرائن الخاصة.

أمّا السيد الخوئي، فله تفصيل خاص؛ حيث فرّق بين ما لو كان الحكم مستفاداً من الهيئة؛ مثل: (وأتمّوا الصيام إلى الليل)؛ حيث يكون القيد راجعاً إلى المتعلّق، وبالتالي لا مفهوم لهذه القضية، وبين ما لو كان الحكم مستفاداً من المادة، فهنا إن لم يكن المتعلّق موجوداً؛ مثل: (يحرم الخمر إلى أن تضطر إليه)، فيرجع القيد إلى الحكم، وبالتالي يثبت المفهوم، وإن كان المتعلّق موجوداً؛ مثل: (يجب الصيام إلى الليل)، فهنا لا دليل على رجوع القيد إلى الحكم أو المتعلّق.

وفيه: أنّه لا ينبغي التفريق بين: (وأتمّوا الصيام إلى الليل)، وبين (يجب الصيام إلى الليل)، فإنّما أن يرجع القيد إلى المتعلّق في كلّ منهما، أو لا يرجع إليه فيهما، فلا موجب للتفريق، والعرف بابك، فلا يفرّق بينهما. كما أنّه لا يفرّق بين ما لو كان الحكم مستفاداً من الهيئة أو المادة.

والإنصاف: أنّ الغاية راجعة إلى الحكم في كلّ هذه الموارد ما لم تقم قرينة خاصة، وبالتالي يفهم انتفاء سنخ الحكم بحصول الغاية.

ولقائل أن يقول: لو فرضنا عدم وجود أصل لفظي يدل على رجوع الغاية إلى الحكم لنقول بالمفهوم، أو إلى المتعلّق أو الموضوع لنقول بعدمه، فما هي وظيفتنا حينئذٍ في هذه المسألة والمسألة السابقة؟ وهي مسألة دخول الغاية في المعنى وعدم دخولها.

فنقول: إذا قال المولى: (وأتمّوا الصيام إلى الليل)، فإذا شككنا في دخول الغاية في المغيبي، فالأصل البراءة. وبالتالي لا يجب الصيام في الليل.

وبعبارة أخرى: نشكّ هل يجب الصيام عند حصول الغاية أم لا؟  
فنجري البراءة عن وجوبه.

أمّا لو شككنا في ثبوت المفهوم وعدمه؛ أي شككنا في أنّه هل سنخ الحكم الثابت منفي عمّا بعد الغاية أم لا؟ أو عنها وما بعدها في فرض خروجها عن المغيبي، فالأصل عدم النفي؛ فإذا دلّ دليل من الخارج على وجوب الصيام عند حصول الغاية وفيما بعدها بناءً على خروجها عن المغيبي، أو فيما بعدها فقط بناءً على دخولها، فلا معارض له حينئذٍ. والله العالم.



## الفصل الرابع في مفهوم الاستثناء

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: في مفاد (إلا)
- المبحث الثاني: دلالة (إنما) على الحصر.



## المبحث الأول

### في مفاد (إلا)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم - سلباً أو إيجاباً - بالمستثنى منه، ولا يعم المستثنى، ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، ومن الإثبات نفيًا؛ وذلك للانسباق عند الإطلاق قطعاً».

هذا هو مفهوم الحصر، ولا بدّ من التعرّض لأدوات الحصر حتى نرى هل لها مفهوماً أو لا.

استهلّ صاحب الكفاية البحث عن لفظة (إلا)، فنفي الشبهة عن ثبوت المفهوم لـ (إلا) الاستثنائية إيجاباً أو سلباً؛ والأوّل مثل قولنا: (جاء القوم إلا زيداً)؛ حيث أثبتنا حكم المجيء للقوم، ونفيناه عن زيد. والثاني مثل قولنا: (ما جاء القوم إلا زيداً)؛ حيث نفينا حكم المجيء عن القوم وأثبتناه لزيد، ولا نعني بالمفهوم إلا ذلك.

ولكن قبل الخوض في الأقوال في هذه المسألة وبيان الإنصاف فيها، لا بدّ من تحرير محل النزاع أولاً ببيان المراد من (إلا).

فنقول:

(إلا) في اللغة العربية على قسمين: فهي إمّا استثنائية - كما في الأمثلة المتقدمة وغيرها - تدلّ على إخراج ما بعدها عن حكم ما قبلها، فيما لو

كان الكلام مثبتاً، أو تدلّ إثبات الحكم لما بعدها المنفي عمّا قبلها فيما لو كان الكلام سلباً. وبالتالي، تدلّ على المفهوم.

أو وصفية بمعنى (غير)، لا مفهوم لها؛ كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>(١)</sup>؛ أي لو كان في السماوات والأرضين آلهة غير الله لفسدتا.

ومن المعلوم عند النحاة أنّ (إلا) الاستثنائية ينتصب ما بعدها فيما لو كان الكلام تاماً وموجباً؛ كما في قولك: (جاء القوم إلا زيداً)، وإلى هذا أشار ابن مالك؛ حيث قال في البيت السادس عشر والسابع عشر بعد الثلاثمائة:

مَا اسْتَثْنَيْتَ إِلَّا مَعَ تَمَامٍ يَنْتَصِبُ      وَبَعْدَ نَفْيٍ أَوْ كَنْفِي انْتِخَبِ  
إِتْبَاعُ مَا اتَّصَلَ وَأَنْصَبٌ مَا انْقَطَعَ      وَعَنْ تَمِيمٍ فِيهِ إِبْدَالٌ وَقَعِ

والمراد من البيت الأول أنه إنّما يجب نصب ما بعد إلا على الاستثناء فيما لو كان الاستثناء تاماً؛ أي أنّ المستثنى منه المذكور، وكان الكلام موجباً أيضاً؛ كما في: (جاء القوم إلا زيداً)؛ حيث تكون (إلا) استثنائية لا وصفية، تفيد استثناء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، فتكون حينئذٍ دالة على المفهوم حتماً.

ولا يصحّ قولك: (جاء القوم إلا زيداً)، بأن ترفع (زيد) على التبعية لما قبله، إلا إن قصدت (إلا) الوصفية لا الاستثنائية؛ فيكون المعنى: جاء القوم غير زيد؛ أي المتصف بأنه غير زيد.

أمّا لو كان الاستثناء منفيّاً، أو شبه منفي؛ كما في الاستفهام ونحوه، فيخيّر ما بين نصبه أو إتباعه لما قبل إلا، والاتباع أفضل.

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

هذا معنى البيت الأوّل، وهو فيما إذا كان الاستثناء متصلاً، أمّا البيت الثاني، وهو فيما إذا كان منقطعاً؛ أي كان المستثنى من غير جنس المستثنى منه، فهنا إن كان الاستثناء منفياً، فيتعيّن النصب على الاستثناء؛ كما في قولك: (ما جاء أحد إلا حماراً)، خلافاً لبني تميم الذين ذهبوا إلى الإبدال على التبعية.

### إشكال:

أورد الشيخ رضي الدين الإسترآبادي رَحِمَهُ اللهُ فِي شرحه على كافية ابن الحاجب إشكالاً مفاده: إنّ في قولك: (جاء القوم إلا زيداً) لكي يصحّ استثناء المستثنى - أي زيد - من حكم المستثنى منه - أي القوم - لا بدّ أن يكون الحكم مستغرقاً وشاملاً لكل أفراد القوم، ومنهم زيد، وإلا لم يكن معنى لاستثنائه، وبالتالي يشمل حكم المجيء، فلما استثنياه بعد ذلك ونفينا عنه حكم المجيء حصل التناقض.

وقد نسب للشيخ رضي أنّه دفع إشكاله بأن يكون الاستثناء قبل الإسناد؛ فيكون المعنى: (القوم إلا زيد جاؤوا).

وفيه: أنّ هذا الكلام في غير محلّه؛ لأنّ الاستثناء عبارة عن إخراج المستثنى من حكم المستثنى منه، وهذا فرع ثبوت الحكم، فلا يعقل تقدمه عليه. فلو كان الاستثناء متقدّماً على الإسناد لكانت (إلا) وصفية لا استثنائية؛ أي القوم غير المتصف بزيد جاؤوا.

والحلّ أنّ دعوى التناقض في غير محلّها أصلاً؛ لأنّها متفرّعة عن ثبوت الشمول الاستغراقي لكل الأفراد بموجب الإطلاق، والحال أنّ الإطلاق لم ينعقد أصلاً؛ إذ للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن والأوصاف والقيود ما دام متشاغلاً بالكلام.

نعم، إنّما ينعقد له ظهور بعد الانتهاء من الكلام.

وعليه، فمن أوّل الأمر لم يشمل الحكم المستثنى ليكون زيد داخلاً في القوم الجائين حتى يحصل التناقض بإخراجه عن حكم المستثنى منه. والله العالم.

إذا عرفت الفرق بين (إلا) الاستثنائية و(إلا) الوصفية، تعرف الفرق بين قول عمرو: (عليّ لزيد عشرةٌ إلا درهماً)، و(عليّ لزيد عشرةٌ إلا درهم)؛ فيما أنّ ما قبل (إلا) في القضية الأولى موجب وتام وما بعدها منصوب، فتكون استثنائية، ويكون المعنى أنّ عمرو يقرّ بأنّ في ذمته تسعة دراهم لزيد. وبما أنّ ما قبل (إلا) في القضية الثانية موجب وتام أيضاً، وما بعدها غير منصوب، فتكون وصفية - إذ لو كانت استثنائية للزم نصب ما بعدها على الاستثناء - فيكون المعنى أنّ عمرو يقرّ بأنّ في ذمته عشرة دراهم لزيد موصوفة بأنّها ليس بدرهم.

هذا في الإيجاب، أمّا في السلب؛ فإنّ (إلا) استثنائية في قول عمرو: (ليس عليّ لزيد عشرةٌ إلا درهماً)، و(ليس عليّ لزيد عشرةٌ إلا درهم)؛ إذ لا موجب لتكون وصفية؛ لما تقدم أنّه إن كان ما قبل (إلا) الاستثنائية منفياً، يجوز فيما بعدها النصب أو الاتباع، وإن كان الاتباع أفضل. أمّا بالنسبة إلى المعنى، فإنّ معناهما واحد، وهو أنّ عمرو يقرّ بأنّ في ذمته درهماً واحداً لزيد.

### كلام أبي حنيفة:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الإفادة، محتجاً بمثل: «لا صلاة إلا بطهور»؛ ضرورة ضعف احتجاجه: أولاً: يكون المراد من مثله أنّه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لأجزائها

وشرائطها المعتبرة فيها صلاة، إلا إذا كانت واجدة للطهارة، وبدونها لا تكون صلاة على وجه، وصلاة تامة مأموراً بها على آخر. وثانياً: بأن الاستعمال مع القرينة؛ كما في مثل التركيب، مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدعاه أصلاً، كما لا يخفى».

نسب إلى أبي حنيفة أنه نفى مفهوم الاستثناء محتجاً بمثل «لا صلاة إلا بطهور»؛ بأنه لو كان للاستثناء مفهوم، لاستفيد أنه إذا وجد الطهور لوجدت الصلاة؛ أي لو وجد الطهور وحده دون سائر الأجزاء والشرائط لوجدت الصلاة، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم - وهو أن للاستثناء مفهوماً - مثله في البطلان.

أجاب صاحب الكفاية بجوابين:

الأول: إن المراد بالصلاة هي الصلاة الواجدة لكافة أجزائها وشرائطها، ما عدا الطهارة، فإنه لو أتى بها كذلك لم تكن صلاة حقيقية بناءً على القول بالوضع لخصوص الصحيح؛ أي تام الأجزاء والشرائط، أو لم تكن صحيحة بناءً على القول بالوضع للأعم. وعليه، فالمستثنى هي الصلاة مع الطهارة، فتكون تامة الأجزاء والشرائط.

وعليه، يكون مثل «لا صلاة إلا بطهور» دليلاً على الحصر، فيكون هذا المثال عليه لا له. وكذا نحو «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب».

الثاني: لو سلمنا أن الاستثناء في هذه الصحيحة لا يدل على المفهوم، إلا أن استعماله في عدم المفهوم بمعونة قرينة خاصة لا يصلح دليلاً أو شاهداً على عدم دلالة المفهوم.

وفيه: أن هذا الكلام وإن كان صحيحاً كبروياً، ولكن أين هي القرينة الخاصة التي دلّت على عدم دلالة الاستثناء على المفهوم؟

هذا حاصل جوابي الآخوند.

وللميرزا جواب آخر مفاده: إنّه يصح إطلاق الصلاة فيما إذا وجدت الطهارة فقط، فتكون صلاة من هذه الجهة، ولا ينافي عدم كونها كذلك من جهة فقدّها سائر الشرائط والأجزاء.

وبعبارة أخرى: بناءً عليه، يكون الحصر إضافياً، ولا بأس به.

أقول: يؤيد كلام الميرزا إطلاق الصلاة على الواجدة للطهارة فقط، إطلاقها على صلاة الغريق، فهي عبارة عن مجرد الالتفات الذهني إليها، فإنّها من هذه الجهة صلاة. وكذا صلاة الخائف خوفاً شديداً، هي عبارة عن التكبير، فإنّها من هذه الجهة صلاة أيضاً.

### مفاد كلمة التوحيد

استدلّ البعض على مفهوم الحصر لـ (إلا) الاستثنائية بكلمة التوحيد؛ بأنّه لو لم يكن للاستثناء مفهوم، لما كان النبي ليقبل إسلام أي شخص بمجرد نطقه بشهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله؛ فإنّ حصر الألوهية بالله سبحانه وتعالى من خلال كلمة التوحيد، وبالتالي نفيها عن غيره، لا يكون إلا بناءً على دلالة الاستثناء على المفهوم.

ولكنّ صاحب الكفاية توقف عند هذا الاستدلال؛ حيث وجده قابلاً للدفع؛ إذ قد يقال: إنّ الدلالة على المفهوم جاء من القرينة الخاصة، وهو أنّ الشخص جاء بقصد إظهار الإسلام والتوحيد، فكان مجيؤه كذلك قرينة على إرادة التوحيد من استعماله الاستثناء، لا أنّ الاستثناء نفسه أفاد بمفهومه التوحيد.

أمّا الشيخ الأنصاري رحمته الله، فقد اعتبر دعوى دلالة كلمة التوحيد على الحصر بالقرينة سخافة.

فالإنصاف: أنّ (إلا) الاستثنائية دالة على المفهوم بلا معونة قرينة.

## إشكال:

ثم قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «والإشكال في دلالتها عليه - بأن خبر (لا) إما يقدر (ممكناً) أو (موجوداً)، وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه، أما على الأول: فإنه حينئذٍ لا دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى، لا وجوده، وأما على الثاني: فلأنها وإن دلت على وجوده تعالى، إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر - مندفع، بأن المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفي ثبوته ووجوده في الخارج، وإثبات فرد منه فيه - وهو الله - يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى؛ ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب».

تعرض صاحب الكفاية وغيره من الأعلام إلى إشكال في دلالة كلمة (لا) إله (إلا الله) على التوحيد.

وقد نشأ الإشكال من قول النحويين أن خبر (لا) النافية للجنس مقدر، ولذا جعلوها من نواسخ المبتدأ والخبر؛ حيث قال ابن مالك في البيت السابع والتسعين والثامن والتسعين بعد المائة من ألفيته:

عَمَلٌ إِنَّ اجْعَلْ لِيلاً فِي نَكْرَةٍ      مُفْرَدَةً جَاءَتْكَ أَوْ مُكْرَرَةً  
فَأَنْصَبَ بِهَا مُضَافاً أَوْ مُضَارِعَهُ      بَعْدَ ذَلِكَ الْخَبَرَ أَذْكَرُ رَافِعَهُ

كما جعلوا الفرق بينها وبين (لا) المشبهة بـ (ليس) هو الفرق بين (لولا) الغالبية و(لولا) غير الغالبية؛ حيث إن خبر الأولى من أفعال العموم؛ أي الوجود المطلق؛ فيحذف وجوباً لدلالة الكلام عليه؛ كما في قوله: «لولا علي لهلك عمر». قال ابن مالك في البيت الثامن والثلاثين بعد المائة من ألفيته:

وَبَعْدَ لَوْلَا غَالِباً حَذَفُ الْخَبَرِ      حَتَّمُ وَفِي نَصِّ يَمِينٍ ذَا اسْتَقْرَرِ

أمّا خبر الثانية - أي لولا غير الغالبية - ففعل خاص واجب الذكر؛ كما فيما روي عنه عليه السلام أنه قال لعائشة: «لولا قومك حديثو عهد بالإسلام، لهدمت الكعبة وجعلت لها بايين».

فالحاصل: إنّ (لا) النافية للجنس كما تحتاج إلى اسم، وهو (إله) في الشهادة، فهي تحتاج إلى خبر. ولا يخلو خبرها المحذوف من أن يكون مقدراً بالإمكان أو الوجود المطلق، وعلى كلا التقديرين تنتفي الدلالة على التوحيد.

وتوضيحه:

أمّا على التقدير الأوّل؛ فلأنّ المعنى يصير حينئذٍ: (لا إله ممكن إلا الله)، وهذا ينفي إمكان إله آخر، ويحصر الإمكان بالله سبحانه وتعالى، إلا أنّه لا يثبت وجوده؛ ضرورة أنّه لا يلزم من إمكان شيء وقوعه، والمطلوب إثبات وحدته، وهي متفرّعة عن وجوده سبحانه وتعالى.

وأما على التقدير الثاني؛ فلأنّ المعنى يصير حينئذٍ: (لا إله موجود إلا الله)، وهذا يثبت أنّ الله هو الإله الوحيد الموجود، ولا يثبت امتناع غيره؛ أي لا ينفي إمكان غيره، والمطلوب إثبات وحدته سبحانه وتعالى، وامتناع إمكان غيره.

وقد أجب عن هذا الإشكال بأجوبة ثلاثة:

الجواب الأوّل: وقد ذهب إليه جماعة من الأعلام كالسيد البروجردي والميرزا النائيني رحمهما الله؛ وحاصله: إنّ (لا) النافية للجنس موضوعة لنفي الحقيقة والماهية بما هي، والماهية كذلك لا يحمل عليها الوجود ولا العدم ولا أي شيء آخر؛ لأنها بما هي معرّاة عن أيّة خصوصية، ولا تقتضي شيئاً إلا ذاتها. فلا تكون محتاجة لخبر أصلاً؛ حيث يكون المعنى: (لا حقيقة إلهية إلا الله).

وفيه: إن كانت (لا) النافية للجنس موضوعة لهذا المعنى، وهو نفي الحقيقة، فتكون موضوعة لمعنى اسمي، وهذا غير ثابت، بل الثابت أنها موضوعة لمعنى حرفي رابطي، فتحتاج إلى طرفين أحدهما اسمها والثاني خبرها. وعليه، فهذا الجواب لم يكتب له التوفيق.

**الجواب الثاني:** وقد ذكره صاحب الكفاية وجماعة من الأعلام، وحاصله: إن المراد من الإله واجب الوجود، فيصير المعنى على التقدير الأول: (لا واجب الوجود ممكن إلا الله)، وهذا يثبت وجوب وجوده سبحانه وتعالى، وينفي الوجود عن غيره، وهو المطلوب؛ لأن إمكان الواجب مساوق لوجوب وجوده، ونفي الإمكان عنه مساوق لامتناع وجوده.

وأما على التقدير الثاني، فيصير المعنى: (لا واجب الوجود موجود إلا الله)، وهذا يثبت أن واجب الوجود لا يوجد منه إلا الله، ولازمه أن غيره ممتنع.

وفيه: أن هذا التفسير وإن كان ممكناً في نفسه، إلا أن استبعاده من جهة أنه بعيد عن الفهم العرفي في ذلك الزمان، بل في زماننا أيضاً، فيلزم أن تكون شهادات الخلق بالوحدانية على غير وجهها؛ لأن السواد الأعظم من المسلمين لا يلتفتون إلى هذا المعنى حين نطقهم بها.

أضف إلى ذلك أن الإله لم يوضع لواجب الوجود، ولم يستعمل فيه، بل الظاهر أن المراد بالإله مستحق العبادة، كما يظهر من ملاحظة كتب اللغة وموارد استعماله.

**الجواب الثالث:** ولعلّه الجواب الأنسب، وحاصله: إن المراد من التوحيد في الشهادة بأنه (لا إله إلا الله) هو الإقرار بالتوحيد العبادي؛ أي أنه لا إله معبود سواه، فيكون المراد حصر العبادة بالحق سبحانه وتعالى

دون سواه. وهذا التفسير أقرب إلى فهم العرف، كما يؤيده أن العرب لم يكونوا منكرين للتوحيد الوجودي، وإنما اتخذوا عبادة الأصنام - حسب تعبيرهم - لتقربهم إلى الإله الواحد، وإلى ذلك أشارت الآية المباركة: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾<sup>(١)</sup>. والله العالم.

### هل دلالة الاستثناء بالمفهوم أم بالمنطوق؟

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم، وأنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية، نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة، كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد».

بعد أن ثبتت دلالة الجملة الاستثنائية على المفهوم، يأتي البحث عن أن هذه الدلالة، وهي نفي سنخ الحكم عن المستثنى، هل هي بالمنطوق أم بالمفهوم؟ إذ على القول الأوّل تكون دلالة الجملة الاستثنائية على ذلك ناشئة من الأداة نفسها، وعلى القول الثاني لا تكون ناشئة من الأداة، وإنما تدلّ الأداة على تضيق دائرة موضوع سنخ الحكم في المستثنى منه؛ حيث يلزم من هذا التضيق نفي سنخ الحكم عن المستثنى.

وقد ذهب مشهور الأعلام إلى القول الثاني، ومنهم صاحب الكفاية إلا أنه لم يستبعد القول الأوّل. ومن هنا أدرجت هذه المسألة في مباحث المفاهيم.

(١) سورة الزمر، الآية: ٣.

والإنصاف: أن ما ذهب إليه المشهور في محلّه لو لم تكن هناك ضابطة تميّز بين كون الدلالة بالمنطوق أم بالمفهوم، والحال أنّه هناك ضابطة تقدم ذكرها، وهي أنّ دخول المسألة في مبحث المفاهيم متوقّف على أن يكون موضوع المنطوق والمفهوم واحداً؛ كما في: (إن جاءك زيد فأكرمه)، و(إن لم يجئك زيد فلا تكرمه)؛ حيث اتحد الموضوع في المنطوق والمفهوم. أمّا في المقام، فالحال مختلف؛ فإنّ الموضوع في قولك: (جاء القوم إلا زيدا)، هو (القوم)، بينما الموضوع في المفهوم: (لم يجئ زيد)، هو (زيد)، فتكون المسألة خارجة عن مبحث المفاهيم؛ لعدم توفرها على الضابطة المتقدمة، وهي وحدة الموضوع في المنطوق والمفهوم.

وإن قلت: إنّ المهم إثبات دلالة الجملة الاستثنائية على نفي سنخ الحكم عن المستثنى، أمّا تعيين كون ذلك بالمنطوق أم بالمفهوم، فلا يكاد يفيد. قلنا: قد تكون له فائدة كما لو تعارض الحكم في قضية: (أكرم زيدا)، مع الحكم في مفهوم قضية: (أكرم القوم إلا زيدا)، وهو (لا تكرم زيدا)، فإن قلنا بأنّ دلالة الجملة الاستثنائية على نفي سنخ الحكم عن المستثنى بالمفهوم، فحينئذٍ بناءً على أنّ الدلالة المنطوقية أقوى من الدلالة المفهومية في الحجية، يقدم حكم المنطوق - وهو وجوب إكرام زيد - لأقوائته. وإن قلنا بأنّ الدلالة على نفي سنخ الحكم عن المستثنى بالمنطوق، فيكون التعارض بين المنطوقين، فنرجع حينئذٍ إلى مرجّحات التعارض. وهكذا تظهر الثمرة من التعيين.

نعم، بناءً على تساوي الدلالة المنطوقية والمفهومية في الحجية، فحينئذٍ لا يفيد تعيين كون دلالة الجملة الاستثنائية على نفي سنخ الحكم عن المستثنى منه بالمنطوق أو بالمفهوم؛ لأنّ المرجع في الصورتين إلى مرجّحات باب التعارض.

## المبحث الثاني

### دلالة (إنما) على الحصر

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ومما يدل على الحصر والاختصاص (إنما)؛ وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك، وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة. ودعوى - أن الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك؛ فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة، ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها - غير مسموعة، فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا، فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل».

بعد فراغه من البحث عن (إلا) الاستثنائية، جاء دور (إنما).

ذهبت جماعة من الأعلام ومنهم صاحب الكفاية إلى دلالتها على الحصر لوجهين، هما: نصّ أهل اللغة على دلالتها على الحصر، وتبادر الحصر إلى أذهان العرف.

أمّا الوجه الأول، فهو باطل؛ لأنّ أهل اللغة لم ينصّوا على أنّ (إنما) موضوعة للحصر، وإنّما ذكروا أنّها استعملت فيه، والاستعمال أعمّ من الحقيقة. وهذا الإشكال مطّرد في جميع الحالات؛ فترى أنّ أهل اللغة يذكرون استعمال لفظ ما في معنى ما، ولا يذكرون أنّه موضوع لهذا المعنى أو لذاك إلا ما شذّ وندر. ثمّ على فرض أنّه نصّ بعضهم على ذلك، فإنّ أفاد نصّهم العلم بالوضع فهو، وإلا فلا بدّ من التماس الدليل على حجية الظن الناشئ من قولهم، وتفصيله في مباحث الحجج، فانتظر.

وأما بالنسبة إلى الوجه الثاني، فنقول: إنَّ (إنّما) تارةً تكون لقصر الموصوف على الصفة؛ كما في قولك: (إنّما زيد عالم)؛ أي زيد مقصور على صفة العالمية، والحصر هنا غير حقيقي؛ لاحتمال أن يكون زيد متحلياً بصفات أخرى نجهلها، لا سيّما الصفات الباطنية؛ فمن أين نعلم أنه لا توجد فيه إلا هذه الصفة، فإنّ ذلك لا يتيسّر إلا لعلام الغيوب. وعليه، فقصر الموصوف على الصفة لا يكون في الغالب قصراً حقيقياً.

وأخرى تكون (إنّما) لقصر الصفة على الموصوف؛ كما في قولك: (إنّما العالم زيد)؛ أي العالمية مقصورة على زيد؛ بمعنى أنه لا عالم سواه، وهنا قد يكون الحصر حقيقياً فيما لو لم يكن غير زيد متصفاً بالعالمية، وقد يكون الحصر مجازياً إضافياً؛ فيما لو كان غير زيد متصفاً بالعالمية، ولكن عالمية غيره بالنسبة إليه كالعدم.

ومن هنا ذهب جماعة من الأعلام منهم الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ إِلَى نفي تبادل الحصر الحقيقي من (إنّما)؛ لأنّ موارد استعمال (إنّما) في العرف السابق مختلفة؛ حيث إنّها قد استعملت فيه في الحصر وغيره، ولم تظهر غلبة استعمالها في الحصر حتى تصحّ دعوى تبادل الحصر منها، كي يكون دليلاً على الوضع، ولم تستعمل أيضاً في عرفنا اليوم ليرجع إليه في تشخيص معناها من الحصر وعدمه. كما أنّه لم يعلم مرادفها في باقي اللغات حتى يُرجع إليه في تشخيص المرادف، فيتشخص معناها نظراً إلى أنّ الهياكل مشتركة بحسب المعنى في تمام اللغات؛ مثلاً لهيئة اسم الفاعل معنى واحد في تمام اللغات بشتى أنواعها، وكذا غيرها، وهذا بخلاف المواد، فإنّها تختلف باختلاف اللغات.

وأجاب صاحب الكفاية على إشكال الشيخ الأعظم بأنّ طريق التبادل

غير منحصر بالانسباق إلى أذهاننا؛ أي العرف الخاص، بل الانسباق إلى أذهان العرف أيضاً سبيل من السبل؛ فعدم الانسباق إلى أذهاننا لا يقدح في دعوى التبادر.

ويرد عليه: أنه إن أراد انسباق عرفنا اليوم، فهو متفرّع عن استعمالها فيه، وقد تقدم انتفاؤه. وإن أراد العرف السابق، فلم يثبت انسباقه إلى شيء؛ لأنّ موارده مختلفة كما ذكر المدعي.

والإنصاف: أنّ (إنّما) مستعملة لدى العرف ولو قليلاً، والمتبادر من استعمالهم، وكذا المتبادر من استعمالها في الروايات هو الحصر الحقيقي، وتبادر الحصر منها يقتضي وضعها لذلك. ومن هذه الروايات خبر جميل بن دراج، عن بعض أصحابنا عليه السلام أنه قال: «ليس في التبر زكاة إنّما هي على الدنانير والدراهم»<sup>(١)</sup>.

### كلام الرازي في (إنّما):

للفخر الرازي كلام في (إنّما)، فقد ذهب إلى عدم دلالتها على الحصر ممّا يدحض - بنظره - استدلال الشيعة على انحصار الولاية بعد النبي صلى الله عليه وآله في عليّ عليه السلام بقوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾<sup>(٢)</sup>؛ حيث اتفقت كلمة المفسرين على أنّ الآية نزلت في عليّ حينما كان يصلي في المسجد؛ إذ دخل مسكين وسأل المسلمين الصدقة، فلم يعطه أحد شيئاً، وكان عليه السلام في ركوعه، فأشار بخنصره اليمنى إلى السائل، فأخرج الخاتم منه<sup>(٣)</sup>.

(١) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة ج ٩، ص ١٥٥، ح ٣.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٥٥.

(٣) تفسير الكشاف ج ١، ص ٦٢٤ - تفسير جامع البيان ج ٦، ص ٣٨٩ - تفسير البيضاوي =

وعليه، فبناءً على دلالة (إنّما) على الحصر، وأنّ المراد من (الوليّ) في الآية هو الأولى بالتصرف، لا يصح أن يراد منها المحبّ والناصر؛ لأنّ الولاية بهذا المعنى تعمّ جميع المؤمنين، ولا تختص بالله ورسوله وبالموصوف بالصفات المزبورة.

وعليه، فيكون المراد من الولاية في الآية الشريفة هو السلطنة وألوية التصرف، وهي بهذا المعنى مختصة بالله ورسوله وبالإمام عليه السلام، فتكون دالة على الحصر.

وقد استدللّ الرازي على عدم دلالة (إنّما) على الحصر باستعمالها في غيره؛ كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنزِلَتْ مِنْ السَّمَاءِ فَأَخْلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَطَرَ أَهْلِهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيْهَا أَتْنَهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا﴾<sup>(١)</sup>، مع أنّ الحياة الدنيا لها أمثال أخرى، ولا تنحصر بهذا المثل.

وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَلَهْوٌ﴾<sup>(٢)</sup>. قال الفخر الرازي: «ولا شك في أنّ اللعب واللهو قد يحصل في غيرها...»<sup>(٣)</sup>، وكان المفروض أن يقول: إنّ الحياة الدنيا ليست محصورة في اللعب واللهو؛ إذ الكلام في قصر الحياة الدنيا عليهما، لا قصرهما عليها.

وحاصل كلامه: إنّّه إذا انتفت دلالة (إنّما) على الحصر، يبطل استدلال الشيعة بالآية المتقدمة على انحصار الولاية بعد النبي صلى الله عليه وآله بعليّ عليه السلام.

= ج ١، ص ٣٤٥ - الدر المنثور ج ٢، ص ٢٩٣ - المعجم الأوسط ج ٦، ص ٢١٨ - نظم درر السمطين، ص ٨٦ - زاد المسير ج ٢، ص ٢٩٢.

(١) سورة يونس، الآية: ٢٤.

(٢) سورة محمد، الآية: ٣٦.

(٣) تفسير الرازي ج ١٢، ص ٣٠.

ويجاب عليه بجوابين:

الجواب النقضي:

إنَّ ما استدل به الرازي على نفي دلالة (إنَّما) على الحصر يرد في (ما) و(إلا) أيضاً الدالتين على الحصر بالاتفاق؛ إذاً رغم دلالتهما على الحصر حتى بإقرار الرازي نفسه، إلا أنَّهما لم يدلَّا عليه في قوله **عَرَّجَ**: ﴿وَمَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾<sup>(١)</sup>.

فإن قيل: لكن عدم دلالتهما على الحصر في هذه الآية الشريفة لأجل قرينة خارجية؛ كآلية في سورة يونس التي وصفت الحياة بغير اللعب واللهو، وإلا فإِنَّهما بنفسهما دالتان على الحصر.

قلنا: هذا الكلام يسري في (إنَّما) أيضاً؛ حيث يقال: إنَّ عدم دلالتها على الحصر في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾، لأجل القرينة الخارجية، وإلا فإِنَّها بنفسها دالة على الحصر.

الجواب الحلّي:

قبل الشروع في الجواب الحلّي، نعرِّج على معنى كلِّ من اللعب واللهو والحياة الدنيا.

فنقول: أمَّا اللعب: «فهو الفعل الذي ليس من ورائه غرض عقلائي»؛ كلعب الأطفال. وأمَّا اللهو: «فهو ما يشغل الإنسان عمّا يعنيه ويهمه». ويظهر من القرآن الكريم أنّ الآيات التي ذكر فيها اللعب واللهو قد قدّم فيها اللعب دائماً، ما خلا في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

(١) سورة الأنعام، الآية: ٣٢.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٦٤.

وأما الحياة الدنيا، فهي تارة حياة دانية دنيئة مليئة بمختلف أنواع البلايا والمعاصي والاضطراب والحرمان، حتى صاحب النعمة فإنه لا يخلو حاله، فإما هو قلق من رحيل النعمة عنه، أو من رحيله دونها، وأخرى عالية مليئة بالاستقرار والطاعة والعبودية لله سبحانه وتعالى؛ كحياة الأنبياء والأوصياء والعلماء الأجلاء، إلا أنها حياة فانية، ويقابل هذه الحياة بقسميها الحياة الآخرة، وهي الحياة الأبدية التي لا صخب فيها ولا نصب ولا حرمان إلى الأبد، وفيها ما تشتهي النفس وتلذ الأعين، حتى إنّ الحياة العالية الراقية في الدنيا دانية في قبال الحياة الآخرة.

إذا عرفت ذلك، فالمراد حينئذٍ من الحياة هي الحياة الدانية، وهي تنحصر باللعب واللهو، يعني أنّ الحياة الدانية في هذه الدنيا هي اللعب واللهو بمقتضى دلالة (إنّما).

فالإنصاف: أنّ (إنّما) تدل على الحصر ما لم ترد قرينة خارجية على الخلاف. وعليه، فكلام الرازي في غير محله، والاستدلال بآية الولاية على إمامة عليّ عليه السلام في محله.

يبقى السؤال عن كون دلالة (إنّما) على الحصر هل هو بالمنطوق أم بالمفهوم؟

والجواب: بناءً على ما تقدم من توقف دخول المسألة في مبحث المفهوم على وحدة موضوع المنطوق والمفهوم، فلا تكون هذه المسألة داخلة؛ ففي قضية: (إنّما الفقيه زيد)، الموضوع هو (زيد)، بينما الموضوع في مفهومها (عمرو ليس فقيها) مثلاً، هو (عمرو). ولكن مهما يكن من شيء، فالمهم هو كونها دالة على الحصر سواء استفيد من المنطوق أم المفهوم.



## الفصل الخامس

# في مفهوم اللقب والعدد

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: مفهوم اللقب
- المبحث الثاني: مفهوم العدد



## المبحث الأول

### مفهوم اللقب

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: لا دلالة للقب ولا للعدد على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً، وقد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم، كما أن قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه؛ لأنه ليس بذاك الخاص والمقيد، وأما الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه، نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان في الزيادة ضير أصلاً...».

إنَّ اللقب عبارة عن: «ما كان واقعاً في طرف النسبة»، سواء كان مبتدأً أم خبراً أم فاعلاً أم مفعولاً به، أم اسماً صريحاً، أم لقباً بالمعنى الأخص، أم كنية. والمعروف أنَّ اللقب لا مفهوم له، فهو لا يدلُّ على انتفاء سنخ الحكم عن غير مورده؛ وإتّما غايته أنّه يدلُّ على ثبوت حكم شخصي لموضوعه؛ ففي قضية: (زيد قائم)، يثبت القيام الخاص لزيد، أمّا قيام غيره فمسكوت عنه، وكذا قعود زيد نفسه.

ومن هنا اتفق الأعلام على نفي مفهوم اللقب.

نعم، نُسب لبعض علماء العامة؛ كالصيرفي والدقاق وأصحاب أحمد، أنَّ للقب مفهوماً؛ محتجّين بدليلين:

الدليل الأوّل: إنَّ نفي مفهوم اللقب يلزم منه تعريته عن الفائدة.

وفيه: أنّ فائدة ذكر اللقب لا تنحصر بإثبات المفهوم له حتى تلزم اللغوية منه بنفي المفهوم عنه، بل حسب ما يفيد من إثبات الحكم الشخصي لموضوعه.

الدليل الثاني: إنّ قول زيد معرّضاً بعمرو: (لا أنا بزاني ولا أختي)، يثبت زنا عمرو وأخته، ممّا يستدعي إقامة الحد على زيد لقتله.

وفيه: أنّ الكلام في ثبوت المفهوم للقب بنفسه؛ أي بقطع النظر عن أية قرينة خارجية، واستفادة إثبات الزنا لعمرو وأخته لم يستفد من اللقب نفسه، وإنّما استفيد من قرينة التعريض بعمرو وأخته.

فالإنصاف: أنّ اللقب بما هو لا يفيد إلا نفي شخص الحكم بانتفاء مورده، فلا مفهوم له كما اتفق عليه علماء الخاصة وأغلب علماء العامة.

## المبحث الثاني

### مفهوم العدد

الكلام في مفهوم العدد هو الكلام في مفهوم اللقب؛ ففي قضية: (أطعم ستين مسكيناً) لا دلالة على نفي سنخ الحكم عن غير مورده؛ أي عن الأقل أو الأكثر من الستين؛ لأنّ المعلق على الستين هو شخص الحكم لا سنخه. أمّا عدم كفاية إطعام الأقل من الستين، فليس من باب المفهوم، بل من باب عدم امثال شخص الحكم.

وبعبارة أخرى: إنّ سنخ الحكم مسكوت عنه من حيث الزيادة والنقيصة، أمّا شخص الحكم، فلا يتم إلا بالعدد المطلوب؛ أي بامثال المأمور به، وهذا لا ربط له بمفهوم العدد.

نعم، هناك بعض الموارد التي ثبت فيها انتفاء الحكم عن غير العدد المحدد؛ بحيث لو زاد المكلف عليه أو نقص لا يعتبر ممثلاً؛ وذلك كما في تسيحات صلاة جعفر الثلاثمائة؛ فإنه بناءً على أنها (بشرط لا) من جهة الزيادة والنقيصة، فلا يجزي التسيح أكثر منها أو أقل.

كما نجد بعض الموارد التي ثبت فيها انتفاء الحكم عمّا نقص عن العدد المحدد فقط؛ وذلك كما في وجوب الإتمام في السفر إذا نوى المكلف الإقامة عشرة أيام، فإنه لو نوى الإقامة أكثر من عشرة أيام لم ينتف وجوب الإتمام، بينما ينتفي وجوبه فيما لو نقصت إقامته عن العشرة ولو بساعة.

وهناك بعض الموارد التي ثبت فيها انتفاء الحكم عمّا زاد عن العدد

المحدد دون الأنقص منه؛ كما في ثبوت الحيضية للدم الذي لم يقلّ عن الثلاثة ولم يزد عن العشرة، فلو رأت المرأة الدم عشرة أيام أو أقلّ بحيث لم يقلّ عن الثلاثة لم ينتفِ الحكم بالحيضية، بينما ينتفي الحكم بها فيما لو زادت عن العشرة، وتفصيله في الفقه.

وهناك بعض الموارد التي ثبت فيها عدم انتفاء الحكم فيما زاد أو نقص عن العدد المحدد؛ كما في الاستغفار لأربعين مؤمناً في صلاة الليل؛ إذ لا ينتفي حكم استحباب الاستغفار فيما لو استغفر لما زاد عن الأربعين أو نقص؛ ذلك أنّ الأربعين لم تؤخذ (بشرط لا) لا من جهة الزيادة أو النقيصة.

ولكن، كلّ هذه الموارد لم يثبت فيها انتفاء الحكم عن الأقلّ من العدد أو الأكثر منه أو عن كليهما بسبب العدد نفسه، وإنّما ثبت ذلك بالقرائن الخارجية التي لا ربط لها بالمفهوم.

فالإنصاف: أنّ العدد لا مفهوم له من حيث الزيادة ولا النقيصة.

## المقصد الرابع في العام والخاص

وفيه فصول:

- الفصل الأول: تعريف العام وأقسامه وصيغه
- الفصل الثاني: حجية العام المخصَّص في الباقي
- الفصل الثالث: الخطابات الشفاهية
- الفصل الرابع: تعقُّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده
- الفصل الخامس: تخصيص العام بالمفهوم
- الفصل السادس: الاستثناء المتعقَّب للجمل المتعددة
- الفصل السابع: تخصيص الكتاب الكريم بالخبر الواحد
- الفصل الثامن: تعارض العام والخاص وصوره



## الفصل الأول

### تعريف العام وأقسامه وصيغته

وفيه مباحث:

- المبحث الأول: تعريف العام
- المبحث الثاني: أقسام العام
- المبحث الثالث: هل للعموم صيغة تخصه



## المبحث الأول

### تعريف العام

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: قد عرّف العام بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة، والانعكاس أخرى، بما لا يليق بالمقام؛ فإنها تعاريف لفظية، تقع في جواب السؤال عنه ب (ما) الشارحة، لا واقعة في جواب السؤال عنه ب (ما) الحقيقية».

بعد فراغ صاحب الكفاية من المقصد الثالث في المفاهيم، شرع في المقصد الرابع في العام والخاص، وهو من أهمّ مباحث الألفاظ التي يترتب عليها فوائد جمّة. وقد استهلّ بالكلام عن تعريف العام معلقاً على تعريفات الأعلام بما تقدم في أكثر من مناسبة، وهو أنّه لما كانت التعاريف الحقيقية متوقّفة على الإحاطة بحقائق المعرّفات، ولا سبيل إلى معرفة حقائق الأمور إلا للمبدأ الأعلى، وهو الله سبحانه وتعالى، أو أصحاب المبادئ العالية؛ كالرسل والأئمة عليهم السلام، أو ثلّة من أصحاب الرياضات النفسية، فالتعاريف التي بين أيدينا كلّها تعاريف لفظية توضيحية من قبيل شرح الاسم؛ كقولك: (السعدانة نبت)، وليست تعاريف حقيقية بالحدود والرسوم التامة، وبالتالي لا ينبغي المشاحة فيها والنقض عليها بعدم الاطراد تارةً، والانعكاس أخرى. ومن هنا سنّ رَحِمَهُ اللهُ قاعدة بهذا الخصوص، وهي: (أنّ الاشتغال بالتعاريف مضيعة للوقت).

إذاً، إنّ المتاح لنا في الغالب هي التعاريف اللفظية وهي التي تكون

ب (ما) الشارحة التي يبيّن بها معنى المشروح عنه بلفظ آخر قبل العلم بتحقيقه؛ أي قبل (هل) البسيطة؛ كما لو سئلنا: (ما الإنسان؟)، لأجبنا: (بشر). أمّا التعاريف الحقيقية، فهي التي تكون ب (ما) الحقيقية التي يبيّن بها حقيقة الشيء وماهيته بعد العلم بتحقيقه؛ أي بعد (هل) البسيطة؛ كما لو سئلنا: (ما الإنسان؟) بعد الفراغ من إثبات وجوده، لأجبنا: (حيوان ناطق).

ومهما يكن من شيء، فقد عرّف الغزالي العام بأنّه: «اللفظ الواحد الدالّ من جهة واحدة على شيء فصاعداً».

وعرّفه الحسن البصري بأنّه: «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له».

وعرّفه المحقق في المعارج بأنّه: «اللفظ الدال على اثنين فصاعداً من

غير حصر.

وعرّفه البهائي بأنّه: «اللفظ الموضوع لاستغراق أجزائه أو جزئياته».

ثمّ قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مؤيداً ما ذهب إليه من أنّ تعاريف الأعلام للعام تعاريف لفظية: «كيف؟ وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح مما عرف به مفهوماً ومصداقاً، ولذا يجعل صدق ذلك المعنى على فرد وعدم صدقه، المقياس في الإشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهة يعتريه من أحد، والتعريف لا بد أن يكون بالأجلى، كما هو أوضح من أن يخفى».

يقول: إنّ المشروط في التعاريف الحقيقية أن يكون المعرّف أجلى من المعرّف خلافاً للتعاريف اللفظية التي لا يشترط فيها ذلك، والملحوظ في تعاريف الأعلام للعام أنّها أخفى من المرتكز في أذهان العرف؛ فإنّ العام بالنسبة إليهم هو المفهوم الشامل لجميع ما يصحّ أن ينطبق عليه، وهذا

الارتكاز أجلى ممّا تقدم في تعاريف العام، وهذا ما يؤيد أنّ هذه التعاريف كلّها تعاريف لفظية لا يشترط فيها أن يكون المعرّف أجلى من المعرّف.

وفيه: أنّ هذا الكلام بخصوص التعاريف اللفظية ليس صحيحاً على إطلاقه؛ لأنّه لمّا كانت الغاية من التعريف توضيح المعرّف وتمييزه عن غيره، كان لزاماً أن يكون المعرّف أوضح من المعرّف، سواء كان التعريف حقيقياً أم لفظياً.

نعم، نجد المعرّف أحياناً في التعاريف اللفظية أخفى من المعرّف، إلا أنّه في الغالب ما يكون أجلى منه.

وإن قلت: إن كانت الغاية من التعريف - على ما تقدم - توضيح المعرّف وتمييزه عن غيره، فما الفائدة منه حينما يكون المعرّف أخفى من المعرّف؟!

يجيب صاحب الكفاية: «فالظاهر أن الغرض من تعريفه، إنما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في أنها أفراد العام؛ ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته».

حاصل جوابه: ليس الغرض من التعريف اللفظي بيان حقيقة المعرّف وماهيته، وبالتالي لا يضره أن يكون المعرّف أخفى من المعرّف، وإنّما الغرض منه بيان مفهوم يشار به إلى الأفراد التي هي موضوعات أحكام المعرّف؛ مثلاً من أحكام العام أنّه إذا خصّص العام هل يبقى حجة في الباقي أم لا؟ وهل يجري إجمال المخصّص المجلّم إلى العام أم لا؟ وهل يقدّم العام على المطلق حال تعارضهما أم لا؟ فإنّ غرض تعريف العام حينئذٍ يكون بيان مفهوم يشار به إلى موضوعات هذه الأحكام وغيرها.

وفيه: أوّلاً: أنّ هذا الغرض وإن كان حاصلاً بالتعريف اللفظي، إلا أنّه

حاصل أيضاً بالتعريف الحقيقي، بل حصوله بالحقيقي المبين لحقيقة المعرف أولى.

ثانياً: بما أنه ليس الغرض من التعريف اللفظي بيان حقيقة المعرف، وإنما هو مجرد شرح له، فمن الممكن أن يقع التعريف بالأعم، فكيف يمكن حينئذ أن يكون المعرف مشيراً إلى أفراد موضوعات أحكام المعرف فقط، والحال أنه أعم منه؟!!

بقي أن نشير إلى أن العام - الذي يشكّل أفراد موضوعاً للأحكام وأحياناً نفسه - يعتبر تعريفه من المبادئ التصورية لعلم الأصول، وليس من مسائله، ولعل هذا ما أشار إليه صاحب الكفاية بقوله في مقدمة هذا الفصل: «قد عرف العام بتعاريف... بما لا يليق بالمقام»؛ فإنه مضافاً إلى كون هذه التعاريف تعاريف لفظية لا يليق بها الإشكال عليها طرداً وعكساً، فإنها من المبادئ التصورية للعلم، فلا يليق بحثها في مقام مسائله.

مهما يكن من شيء، فقد اتضح لك أنه لا اصطلاح لدى الأصوليين على تعريف العام بغير المرتكز العرفي، وهو أنه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.

يبقى أن نشير إلى الفرق بين العموم الاستغراقي والإطلاق الشمولي، فإنّ كلاً منهما يفيد الشمول لأفراد العام والمطلق، إلا أنّ دلالة العموم على الشمول بالوضع؛ كما في: (أكرم كلّ عالم)، بينما دلالة الإطلاق عليه بمقدمات الحكمة؛ كما في: (أكرم العالم). ومن هنا قدّم العموم على الإطلاق في حال التعارض؛ ذلك أنّ العموم يصلح أن يكون بياناً للمطلق الذي علّق الحكم على الطبيعة، فلا تجري فيه مقدمات الحكمة. وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى في بعض المباحث الآتية.

## المبحث الثاني

### أقسام العام

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام: من الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنما هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام به، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أن تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً؛ بحيث لو أخل بإكرام واحد في (أكرم كل فقيه) مثلاً، لما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الأولى، فإنه أطاع وعصى، وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البدل؛ بحيث لو أكرم واحداً منهم، لقد أطاع وامتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل».

يتناول صاحب الكفاية في هذا المبحث أقسام العام الثلاثة، وهي:

- العام الاستغراقي: وهو الذي يلحظ فيه المولى كل فرد من أفراد موضوعاً مستقلاً على حدة؛ أي يلحظ أفراد المتكثرة بما هي متكثرة؛ فيكون الحكم منصباً على طبيعي الموضوع على نحو الانحلال والسريان في أفراد، بحيث ينحل الحكم ويتعدد بتعدد أفراد، فيكون لكل فرد حكمه، وبالتالي لكل فرد طاعته ومعصيته؛ مثلاً: (أكرم كل عالم)، فهنا يجب إكرام كل فرد من أفراد العلماء؛ بحيث تلزم مخالفة الحكم بترك إكرام أحد العلماء، فيستحق لذلك العقاب، كما يستحق الثواب بإكرامه عالماً.

- العام المجموعي: وهو الذي يلحظ فيه المولى كلّ أفراد مجتمعة؛ أي يلحظ أفراد المتكثرة بما هي واحدة، فيكون الحكم منصباً على مجموع الأفراد؛ بحيث يكون لكل فرد حكم ضمني؛ كما في: (أكرم كلّ عالم) مع فرض وجود قرينة خارجية عيّنت أنّ المراد المجموع كمرتب واحد، لا الجميع. فهنا لدينا حكم واحد، لا أحكام متعدّدة استقلالية، وبالتالي لا يستحق الثواب إلا بإكرام كلّ العلماء، فلو أكرم كلّ العلماء ما خلا واحداً، لا يستحقّ أي ثواب على ذلك؛ لأنّه لا يكون ممثلاً للحكم المنصب على المجموع، كما أنّه يستحق العقاب؛ لعدم امتثال الحكم؛ حيث ترك إكرام هذا العالم.

- العام البدلي: وهو الذي يلحظ فيه المولى كلّ فرد من أفراده مستقلاً على نحو البدل؛ أي يلحظ أفراد المتكثرة على نحو البدل؛ بحيث يكون الحكم منصباً على طبيعي الموضوع ولكن لا على نحو الانحلال، بل على نحو صرف الوجود. ولما كان إيجاد الطبيعة يتحقق بفرد من أفرادها، فهذا يقتضي أنّ إيجاد فرد من أفرادها على نحو البدل والعطف ب (أو) محقق للامتثال، ولهذا سمّي بدلياً من جهة.

ولا تتنافى البدلية مع العموم؛ لأنّ هذا العموم من جهة أنّه لا خصوصية لأفراد الطبيعة ليختصّ الحكم بفرد منها، ومن هنا جعل الحكم على نحو صرف وجود الطبيعة؛ بحيث يكون المكلف في سعة من جهة امتثالها في ضمن أي فرد من أفرادها.

كما يسمّى هذا العموم أحوالياً؛ لأنّه يكفي في امتثاله اختيار أي فرد مهما كانت حالته ووصفه، طالما انطبق عليه عنوان الطبيعة المطلوبة؛ ومثاله وقوع النكرة في سياق الإثبات كما في قول المولى: (أكرم أي عالم)، يريد

إكرام عالم مهما كان حاله، هاشمياً أو غير هاشمي، فاسقاً أو غير فاسق، عربياً أو غير عربي . . .

إذا عرفت أقسام العام الثلاثة، نأتي إلى كلام صاحب الكفاية؛ فإنه أرجع منشأ هذا التقسيم إلى كيفية تعلق الحكم بالعام؛ فإن معنى العموم واحد دائماً، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أن تعلق الحكم به تارةً بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم، وأخرى بنحو يكون المجموع موضوعاً واحداً، وثالثاً بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البدل.

وفيه: أنه من الغريب أن يصدر هذا الكلام عن مثل المحقق بعدما اتضح أن التفريق بين أقسام العموم ناشئ أولاً عن اختلاف لحاظ المولى لأفراد العام؛ فإن الملحوظ تارةً يكون كل فرد على حدة؛ أي يكون الملحوظ هو المتكثرات بما هي متكثرات، فيكون هو العموم الاستغراقي. وأخرى يكون الملحوظ تلك المتكثرات لا بما هي متكثرات، بل بما أنها واحدة اعتباراً؛ بحيث تكون الوحدة ملحوظة معها، فهو العموم المجموعي. وثالثاً يكون الملحوظ واحداً من الأفراد على البدل، وهو العموم البدلي.

والأغرب أنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أصرّ على رأيه رغم إقراره في تعليقه تغاير لفظي كل من العموم الاستغراقي والبدلي؛ حيث قال: «إن قلت: كيف ذلك؟ ولكل واحد منها لفظ غير ما للآخر؛ مثل (أي رجل) للبدلي، و(كل رجل) للاستغراقي. قلت: نعم، ولكنه لا يقتضي أن تكون هذه الأقسام له بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الأحكام؛ لعدم إمكان تطرق هذه الأقسام إلا بهذه الملاحظة، فتأمل جيداً»؛ إذ لا إشكال في أن الفرق بين العام البدلي

والاستغراقي ليس تابعاً للحكم، بل هو متقوم بنفس المفهومين مع قطع النظر عن الحكم؛ لاختلاف مفهوم قولنا: (رجل أي رجل)، وقولنا: (كل رجل). ومن هنا لا يصح استعمال كلّ منهما مكان الآخر؛ لانسباق معنى خاص من كلّ منهما غير ما ينسب من الآخر.

نعم، قد تكون دعوى الاتحاد وجيهة بدوّاً بالنسبة للعموم الاستغراقي والمجموعي؛ باعتبار أنّ غالباً ما تكون ألفاظهما واحدة، إلا أنّ ذلك لا ينفي ما تقدم من أنّه لَمَّا كان اللحاظ في كلّ منهما مختلف، فلا محيص عن الاعتراف باختلافهما في أنفسهما وإن اتحدت ألفاظهما.

ثمّ إنّ إن كان هناك قرينة على أنّ المراد هو الاستغراقي أو المجموعي فهو، وإلا فالأصل اللفظي الإطلاقي يقتضي الاستغرافية؛ لاحتياج المجموعة إلى مؤنة زائدة، وهي لحاظ جميع الأفراد على وجه الاجتماع، وجعلها موضوعاً واحداً، وهذا من غير فرق بين أقسام العموم؛ سواء كان العموم مدلولاً اسمياً للأداة؛ (كل) و(جميع) وما شابههما، أو مدلولاً عرفياً؛ كالجمع المحلّي بالألف واللام، بناءً على أنّ العموم وتعيين أقصى مراتب العلماء في قوله: (أكرم العلماء) إنّما هو لإفادة الألف واللام؛ ذلك حيث لا يكون هناك عهد، أو كان العموم مدلولاً سياقياً؛ كالنكرة الواقعة في سياق النفي بـ (لا) النافية للجنس؛ فإنّ العموم في جميع هذه الأقسام إنّما يكون على نحو العموم الاستغراقي الانحلالي، ولا يُحمل على المجموعي إلا إذا قامت قرينة على ذلك.

ثمّ إنّ ينبغي التنبيه على أمر قد تقدم في بعض المباحث السابقة، وهو الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية.

وحاصله: إنّ القضية الحقيقية هي ما كان الحكم فيها وارداً على العنوان

والطبيعة بلحاظ مرآتية العنوان لما ينطبق عليه في الخارج؛ بحيث يرد الحكم على الخارجيات بتوسط العنوان الجامع لها. وبذلك تمتاز القضية الحقيقية عن القضية الطبيعية؛ حيث إنّ الحكم في القضية الطبيعية وارد على نفس الطبيعة لا بلحاظ وجودها الخارجي، بل بلحاظ تقرّرها العقلي؛ كما في قولك: (الإنسان نوع)، أو (الحيوان كلي)، وهذا بخلاف القضية الحقيقية؛ فإنّ الحكم فيها وإن رتب على الطبيعة، لكن لا بلحاظ تقرّرها العقلي، بل بلحاظ تقرّرها الخارجي، وهو معنى لحاظ العنوان مرآة لما في الخارج.

ومما ذكرنا ظهر المائز بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية أيضاً؛ فإنّ الحكم في القضية الحقيقية - كما عرفت - مترتب على الخارج بتوسط العنوان، وأما في القضية الخارجية، فالحكم فيها مترتب ابتداءً على الخارج بلا توسط عنوان، سواء كانت القضية جزئية أم كلية؛ فإنّ الحكم في القضية الخارجية الكلية أيضاً، إنّما يكون مترتباً على الأفراد الخارجية ابتداءً من دون أن يكون هناك بين الأفراد جامع اقتضى ترتب الحكم عليها بذلك الجامع، كما في القضية الحقيقية، ولو فرض أنّ هناك جامعاً بين الأفراد الخارجية، فإنّما هو جامع اتفاقي؛ كما في قولك: (كل من في المعسكر قُتل)؛ فإنه بمنزلة قولك: (زيد قُتل) و(عمرو قُتل)، و(بكر قُتل)، وليس بين قتل زيد وعمرو وبكر جامع عنواني اقتضى ذلك الجامع قتل هؤلاء، وإنّما اتفق أنّ كلاً من زيد وعمرو وبكر كان في المعسكر زمن وقوع القتل على الجميع، فاتفقت مقتلتهم جميعاً.

ومما ذكرنا تعرف أنّ القضية الحقيقية تقع كبرى في قياس الاستنتاج بخلاف القضية الخارجية، فإنّها لا تقع كبرى في قياس الاستنتاج، ولأجل ذلك تكون القضايا المعتمدة في العلوم، هي القضايا الحقيقية، ولا عبرة بالقضايا الخارجية.

### عشرة وأمثالها ليست من ألفاظ العموم:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وقد انقذ أن مثل شمول عشرة وغيرها لأحاديها المندرجة تحتها ليس من العموم؛ لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها، فافهم».

يطرح صاحب الكفاية في ختام هذا المبحث مسألة أن العشرة وغيرها؛ كالعشرين والثلاثين والأربعين ونحوها، وإن كانت شاملة لأحاديها المندرجة تحتها، إلا أن ذلك ليس من باب العموم؛ فإن هذه الألفاظ غير دالة على العموم؛ لعدم انطباق ضابطة العموم عليها، وهي صلاحية انطباقها على أفرادها؛ فإن العشرة مثلاً وإن كانت شاملة للأعداد من واحد إلى عشرة، إلا أنها لا تنطبق على ما عدا نفسها؛ فلا يقال: (الواحد عشرة)، أو (الاثنان عشرة) وهكذا.

وإنما قال في ختام المسألة: «افهم»؛ إشارة إلى ورود هذا الإشكال نفسه على ألفاظ العموم؛ فإن كانت ضابطة العام أن يصلح انطباقه على أفرادها، فكيف يكون (كل رجل) عاماً في قولك: (أكرم كل رجل)، والحال أنه لا ينطبق على زيد؛ إذ لا يقال: (زيد كل رجل)؟! وكذا بالنسبة للفظ (المحمّدون) في (أكرم المحمّدين)، فكيف يكون عاماً، والحال أنه لا ينطبق على محمد؛ إذ لا يقال: (محمد محمّدون)؟!!

والجواب: صحيح أن مفهوم (كل رجل) لا ينطبق بمجموعه على زيد؛ إلا أن مدخول أداة العموم صالح للانطباق عليه، بل على كل فرد من أفرادها، وهذا كافٍ في صحة الانطباق، وهذا بخلاف (العشرة) وأشباهاها، فإنها لا تصلح بوجه من الوجوه للانطباق على أحاديها.

أمّا بالنسبة إلى الجموع المحلّة بالألف واللام، فإنما يرد الإشكال

عليها فيما لو دخلت أداة الجمع، وهي (الواو والنون) في المثال، على لفظ (محمد)، قبل دخول أداة العموم عليه، وهي الألف واللام؛ فإنه يقال حينئذٍ: أنّ لفظ الجمع لا ينطبق على أفراده. أمّا لو دخلت الأداة معاً على لفظ (محمد)، فحينئذٍ لا يرد الإشكال؛ لانطباق لفظه على أفراده قبل دخول أداة العموم عليه.

### المبحث الثالث

#### هل للعام صيغة تخصه؟

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه - لغة وشرعا - كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما ويعمهما؛ ضرورة أن مثل لفظ (كل) وما يرادفه في أي لغة كان تخصه، ولا يخص الخصوص ولا يعمه».

تقدم المراد من العام، وأنه المفهوم الصالح للانطباق على أفرادهِ. أمّا الخاص، فالمراد منه العام المخصّص بوصف أو استثناء أو نحوهما. وعليه، فالعام إذا خرج منه فرد أو نوع، فالباقي خاص؛ ففي قولك: (أكرم كلّ عالم إلا العزّاب)، العام هو (كلّ عالم)، بينما الخاص هو (العلماء غير العزّاب).

إذا عرفت ذلك، نأتي إلى ما قاله صاحب الكفاية في هذا المبحث، وهو أنّه كما للخاص صيغ خاصة؛ مثل لفظ (خاصة)، فكذلك العام له صيغه الخاصة؛ مثل (كلّ) و(جميع) وما يرادفهما في أيّة لغة؛ فإنّها صيغ مختصّة بالعموم فحسب.

وكما أنّ لكل من العام والخاص صيغهما الخاصة، فثمة صيغ يشترك فيها كلّ منهما؛ مثل المفرد المحلّي بالألف واللام في قولك: (أكرم الرجل)؛ إذ لو كانت اللام عهدية كانت لفظة (الرجل) مختصّة بالخاص؛ لدلالاتها حينئذٍ على رجل خاص معهود، وإن لم تكن للعهد كانت اللفظة

مختصة بالعام؛ لدلالاتها حينئذٍ على كلِّ أفراد الرجال. وكذا لفظة النكرة؛ فإنَّها إن وقعت في سياق النفي؛ كما في قولك: (لا رجل في الدار)، كانت مختصة بالعام، وإن وقعت في سياق الإثبات؛ كما في قولك: (أكرم رجلاً)؛ كانت مختصة بالخاص.

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية، لكن المسألة خلافية عند الأعلام؛ حيث قال صاحب الفصول: «اختلفوا في أنَّه هل للعموم صيغة تخصه أو لا؟ فذهب جماعة إلى الأوَّل، وهو المحكي عن المحقق والشيخ والعلامة، وعزاه بعضهم إلى الأكثر، وذهب قوم إلى الثاني، وتوقف بعضهم. ثمَّ اختلف النافون، فمنهم من جعلها مشتركة بينه وبين الخصوص، وحكي عن السيد موافقته لهم على ذلك لغة مع مصيره إلى أنَّها نقلت في عرف الشرع إلى العموم خاصة. ومنهم من جعلها حقيقة في الخصوص ومجازاً في العموم»<sup>(١)</sup>.

ومهما يكن من شيء، فإن كان للعموم صيغة تخصه، ألا يتنافى ذلك مع ما نجده من استعمال لهذه الألفاظ في الخصوص؟

أجاب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية؛ بادعاء أنَّه العموم، أو بعلاقة العموم والخصوص».

يقول: إنَّ استعمال صيغ العموم في الخصوص لا ينافي كونها موضوعة للعموم خاصة؛ إذ لعلَّ استعمالها في الخصوص من قبيل الحقيقة الادعائية لدى السكاكي، والتي تعني تشبيه شيء بشيء، ثمَّ المبالغة في هذا التشبيه إلى أن يصير المشبه من أفراد المشبه به حقيقة، ولكن ادعاءً. وهكذا بالنسبة إلى استعمال صيغ العموم في الخصوص؛ فإنَّ كثرة استعمال هذه الصيغ

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ص ١٦٠.

الموضوعة للعموم في الخصوص، صيرَّ الخصوص كأنه عام، ولكن بالادعاء والتنزيل، وليس ذلك ببعيد. وقد يكون استعماله في الخصوص بعلاقة العموم والخصوص، لا من باب الحقيقة الادعائية؛ إذ من جملة علائق المجاز المرسل المعروفة، هي العموم والخصوص.

وعليه، فلا منافاة بين دعوى اختصاص مثل لفظ (كل) بالعموم، واستعمالها في الخصوص؛ فإنَّ معنى كونها موضوعة للعموم، هو أنَّ استعمالها فيه لا يحتاج إلى عناية ومؤنة زائدة، بخلاف استعمالها في الخصوص، فإنَّه لا يكون إلا بتوسط القرينة.

#### أدلة وضع (كل) للخصوص:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «ومعه لا يصغى إلى أنَّ إرادة الخصوص متيقنة، ولو في ضمنه بخلافه، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى، ولا إلى أنَّ التخصيص قد اشتهر وشاع، حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خص)، والظاهر يقتضي كونه حقيقة، لما هو الغالب قليلاً للمجاز».

من ضمن الآراء التي ذكرها صاحب الفصول، دعوى أنَّ (كل) وأمثالها من الألفاظ موضوعة للخصوص لا للعموم، وقد ذكر لهؤلاء دليلين على دعواهم:

#### الدليل الأوَّل:

حينما يقال: (أكرم كلَّ عالم)، فسواء كانت (كلّ) موضوعة للخصوص أم للعموم، فإنَّ الخاص مُتَيَقَّنُ الإرادة على الوجهين؛ إذا لو كانت موضوعة للخصوص فدخلوا الخاص واضح؛ ويكون استعمال (كلّ) في الخاص حينئذٍ استعمالاً لها فيما وضعت له، وإن كانت موضوعة للعموم، فدخلوا

الخاص متيقن أيضاً؛ لأنه داخل تحت العام دائماً؛ لأنّ الخصوص بعض العموم، وإرادة الكلّ تقتضي إرادة البعض. وقد عرفت سابقاً أنّ الخاص عبارة عن العام مخصصاً. وهذا بخلاف إرادة العام من (كلّ)، فإنه محتمل؛ لإمكان إرادة الخاص منها دونه.

وعليه، فإذا اتضح أنّ إرادة الخاص من (كلّ) متيقنة على كلّ حال، بينما إرادة العام محتملة، فالأولى اختيار كونها موضوعة للمتيقن، وهو الخاص.

والجواب: صحيح أنّ إرادة الخاص من (كلّ) متيقنة على كلّ حال، إلاّ أنّه لا يلزم من ذلك كونها موضوعة له. وبالتالي فإنّ دعوى الأولوية هنا مجرد استحسان لا يرقى إلى مقام الدليل.

وبالجملة، فإنّ كون الخاص متيقناً، إنّما هو بحسب الإرادة الخارجية، ومن المعلوم أنّ مثل هذا المتيقن لا يكون مانعاً عن ظهور اللفظ في العموم.

نعم، لو كان على نحو يمنع عن ظهور العام في العموم، ويكون بمنزلة القرينة المتصلة في الكلام، لأمكن حينئذٍ أن يقال: إنّ وضع اللفظ للعموم لغو، فبالأولى أن يكون موضوعاً للخصوص، ولكنك عرفت أنّ الأمر ليس كذلك، فلا تغفل.

### الدليل الثاني:

إنّا نجد كثيراً ما تستعمل (كلّ) وأمثالها في الخاص، حتى قيل: (ما من عام إلاّ وقد خص)، فلو كانت موضوعة للعام، للزم استعمالها غالباً في المجاز، وهو الخاص؛ للملازمة بين التخصيص والمجاز، بينما لو كانت موضوعة للخاص، لكان استعمالها الغالب فيما هي موضوعة له، وهو الأولى.

والجواب: أولاً: صحيح أن (كلّ) مستعملة في الخصوص كثيراً، ولكنها مستعملة في العموم كذلك. فلا يقال حينئذٍ: إنّ وضعها للعموم قليل الفائدة.

ثانياً: لو سلّمنا أنّ استعمال (كلّ) في الخصوص أكثر، إلاّ أنّه لا يلزم من ذلك أن يكون استعمالها فيه مجازياً؛ لأنّ التخصيص لم يأت من لفظ العام نفسه، بل من دليل آخر؛ ففي قولك: (أكرم كلّ عالم إلاّ الفساق)، لم يأت التخصيص من لفظة (كلّ) على نحو المجاز، بل من الاستثناء؛ حيث دلّت (كلّ) على العموم، ودلت (إلا) على الخصوص؛ أي أتى التخصيص من باب تعدد الدال والمدلول.

وإن شئت فقل: إنّ التخصيصات الواردة لم ترد عامّة في أوّل الأمر ثمّ خصصت بعد ذلك، وإنّما وردت مخصصة من أوّل الأمر بالدليل الخارجي من قبيل (ضيق فم الركيّة).

ثالثاً: لو سلّمنا أنّ استعمال (كلّ) في الخصوص أكثر، وأنّ استعمالها فيه مجازي، ولكن ما المحذور في ذلك طالما استعمالها فيه بالقرينة؛ كما هو ملحوظ في استعمالات الألفاظ القرآنية، فهي كثيراً ما تستعمل في المجاز للقرينة، وهذا لا يجعلها موضوعة للمعاني المجازية المستعملة فيها لمجرد أنّها استعملت فيها كثيراً.

أضف إلى كلّ ذلك أنّ الخصوص ليس له حدّ خاص كي يمكن الالتزام بوضع صيغ العموم له، فإنّ العام إذا خرج منه فرد واحد، فالباقي خاص، وإن خرج منه فردان، فهو أيضاً خاص، وهكذا.

فإن قلنا بوضع الصيغ لجميع هذه المراتب بنحو الاشتراك اللفظي، فهذا باطل بلا إشكال، وإن قلنا بوضعها للجميع بنحو الاشتراك المعنوي، فهو كذلك؛ لوضوح عدم الجامع بينها حتماً، فيتعيّن الوضع حينئذٍ للعموم.

فالخلاصة: إنَّ (كلّ) موضوعة للعموم بالبداهة، فلا حاجة إلى الاستدلال على ذلك. وإنّما يلجأ إلى الاستدلال بهذين الدليلين المتقدمين من نفذ إليه الشك.

### وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ربما عد من الألفاظ الدالة على العموم، النكرة في سياق النفي أو النهي، ودلالاتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلاً؛ لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة، إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود، وإلا كانت موجودة، لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقييد، وإلا فسلبها لا يقتضي إلا استيعاب السلب لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية، فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الافراد التي يصلح لانطباقها عليها. كما لا ينافي دلالة مثل لفظ (كل) على العموم وضعا؛ كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة».

حاصل كلامه: إنّه ربما يعد من الألفاظ الموضوعية للدلالة على العموم الاستغراقي، النكرة في سياق النفي؛ كما في قولك: (ما أكرمت أحداً)، والنكرة في سياق النهي؛ كما في قولك: (لا تكرم فاسقاً)؛ ولا ينبغي التشكيك في دلالتها عليه؛ لضرورة أنّ المراد منها في هذين السياقين إعدام الطبيعة، ولا يكون ذلك إلا بإعدام كلّ الأفراد؛ فإنّ امثال النهي في المثل المتقدم لا يكون إلا بترك إكرام كلّ أفراد الفاسقين؛ بحيث لو أكرم واحداً لعصى، ولم تنعدم الطبيعة، وهذا هو معنى العموم الاستغراقي.

ثمّ استدرِك رَحِمَهُ اللهُ على كلامه قائلاً بأنّ دلالة النكرة على العموم في

المقام لا تكون إلا فيما إذا كانت مطلقة، وهذا ما يجعل الدلالة على العموم متوقفة على إثبات إطلاق النكرة بمقدمات الحكمة؛ والسرّ في ذلك أنّ غاية ما يدلّ عليه وقوع النكرة في هذين السياقين، هو عموم السلب لما يراد منها؛ وقد يكون المراد منها بعض أفرادها لا كلّها؛ لاحتمال أن تكون الطبيعة المنفية أو المنهية عنها هي الطبيعة المهملة المتحققة ببعض الأفراد. أمّا الدلالة على استيعاب السلب لكل أفراد النكرة، الذي هو مفاد العموم الاستغراقي، فإنّما يستفاد بمعونة مقدمات الحكمة المثبتة لإطلاق النكرة؛ ففي قضية: (لا تكرم فاسقاً)، يدلّ وقوع النكرة في سياق النهي بنفسه على إرادة عموم المراد من النكرة الذي قد يكون بعض أفراد الفساق أو كلهم، أمّا الدلالة على الكل، فهي متوقفة على إثبات إطلاقها.

ثمّ اعلم أنّ استيعاب السلب لخصوص ما أريد منها تعييناً لا ينافي كون دلالة النكرة في حيّز النفي أو النهي على العموم والاستيعاب عقلية. ووجه المنافاة أنّ الدلالة العقلية تقتضي عموم السلب لجميع أفراد الطبيعة، لا خصوص ما أريد منها. وأمّا وجه عدم المنافاة، فإنّ الدلالة العقلية على العموم إنّما هي بالإضافة إلى ما يراد من النكرة لا مطلقاً.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى لفظة (كلّ)؛ فإنّ غاية ما تدل عليه، هو عموم المراد من مدخولها، أمّا الدلالة على إرادة عموم ما يصلح انطباق المدخول عليه من الأفراد، فهي متوقفة أيضاً على إثبات إطلاق المدخول بمقدمات الحكمة؛ ففي قضية: (أكرم كلّ عالم)، تدلّ (كلّ) بنفسها على إرادة العموم من مدخولها الذي قد يكون المراد منه بعض أفراد العلماء أو كلهم، أمّا الدلالة على الكل، فهي متوقفة على إثبات الإطلاق في مدخولها.

هذا حاصل ما ذكره أولاً، إلا أنّه استدرك بعد ذلك قائلاً: «نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها».

هذا الاستدراك على ما تقدم قد يكون راجعاً لخصوص وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، أو لـ (كلّ)، أو لكليهما، وهو الأظهر؛ لإطلاق كلامه.

وحاصل استدراكه: إنّ دلالة النكرة في هذين السياقين ودلالة (كلّ) على العموم الاستغراقي لا يتوقف على إثبات الإطلاق في المدخول؛ لأن معنى أنّ (كلّ) مثلاً موضوعة للعموم الاستغراقي، هو سريان الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها بما له من المعنى وضعاً. ومن الواضح أنّ هذه الدلالة بنفسها قرينة على عدم أخذ خصوصية فيه، لا أنّ دلالتها على العموم مستندة إلى عدم قيام قرينة على تقييده بقيد ما، وإلا لكفى جريان مقدمات الحكمة في إثبات العموم من دون حاجة إلى لفظة (كلّ).

وعليه، فبطبيعة الحال يكون الإتيان بها لغواً؛ حيث إنّ العموم حينئذٍ مستفاد من قرينة الحكمة، سواء كانت (كلّ) موجودة أم لا. كما لا يخفى أنّه لا يمكن الالتزام بلغوية وجود (كلّ).

ثمّ إنّ لا تتنافى الدلالة على العموم سواء بالنسبة إلى وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي أو بالنسبة إلى (كلّ) مع تقييد المدخول أحياناً؛ كما في مثل: (أكرم كلّ عالم عادل)؛ لأنّ التقييد جاء من دليل آخر، وهو الوصف، من باب تعدّد الدال والمدلول - على ما تقدم - لا من لفظ (كلّ) نفسه.

وبعبارة أخرى: في حال التقييد يكون مراد المتكلم من أوّل الأمر هو المدخول مقيّداً من قبيل (ضيق فم الركبة)، لا أنّه أراد العموم أولاً، ثمّ قيّده بإخراج بعض أفراد المدخول. ومن هنا كان التعبير عن هذه القضايا المقيدة بـ (التخصيص) تسامحياً.

ثمّ قال رَحِمَهُ اللهُ: «وهذا هو الحال في المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً

- بناء على إفادته للعموم - ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره، وإطلاق التخصيص على تقييده، ليس إلا من قبيل (ضيق فم الركبة)».

يقول: إنَّ الاسم المحلّي بالألف واللام، سواء كان مفرداً؛ مثل: (أكرم العالم)، أم جمعاً؛ مثل: (أكرم العلماء)، دالٌّ على العموم الاستغراقي؛ كدلالة (كلّ) ووقوع النكرة في سياق النفي أو النهي عليه، فالكلام فيه هو الكلام فيهما.

ثمَّ استدرك قائلاً: «لكن دلّالته على العموم وضعاً محلّ منع، بل إنما يفيد فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينة أخرى؛ وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع آخر للمركب منهما؛ كما لا يخفى، وربما يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام».

يقول: إنَّ الكلام عن دلالة الاسم المحلّي بالألف واللام على العموم مبنيٌّ على كونهما موضوعين للدلالة عليه، إلا أنّ ذلك محلّ منع؛ إذ لا الألف واللام موضوعان للعموم، ولا مدخولهما، ولا المركب منهما، وإنّما يدلّ مدخولهما على الماهية المهملة المعرّاة عن أية خصوصية.

وعليه، فالمحلّي بالألف واللام لا يفيد العموم إلا بمقدمات الحكمة، ولكن سيأتي من صاحب الكفاية في باب (المطلق والمقيد) الاعتراف صريحاً باستناد العموم فيه إلى وضع المجموع للعموم؛ حيث قال رَحِمَهُ اللهُ هناك: «وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها على أنها تكون لاجل دلالة اللام على التعيين»، إلى أن قال: «فلا بد أن يكون دلّالته عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين». وسيأتي الكلام عن ذلك مفصلاً في محله إن شاء الله تعالى.

## الفصل الثاني

# حجية العام المخصَّص في الباقي

وفيه مباحث :

- المبحث الأول: التمسك بالعام بعد التخصيص في الشبهة الحكمية
- المبحث الثاني: التمسك بالعام بعد التخصيص في الشبهة المفهومية
- المبحث الثالث: التمسك بالعام بعد التخصيص اللفظي في الشبهة المصادقية
- المبحث الرابع: التمسك بالعام بعد التخصيص اللبي في الشبهة المصادقية
- المبحث الخامس: استصحاب العدم الأزلي
- المبحث السادس: صحة التمسك بالعموم مع عدم الشك في التخصيص
- المبحث السابع: دوران الأمر بين التخصُّص والتخصيص
- المبحث الثامن: اشتراط حجية العام بالفحص عن المخصَّص



## المبحث الأول

### التمسك بالعام

#### بعد التخصيص في الشبهة الحكمية

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «فصل : لا شبهة في أن العام المخصّص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصّص مطلقاً ولو كان متصلاً، وما احتتمل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً، كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف . وربما فصل بين المخصّص المتصل فليل بحجته فيه، وبين المنفصل فليل بعدم حجته . . .» .

هذا الفصل من الفصول المهمّة، وهو يتناول مسألة حجة العام بعد التخصيص، وأنّه هل هو حجة في الباقي أم لا؟ وهل هناك فرق بين المخصّص المتصل والمنفصل؟

وقبل الدخول في خضم هذا البحث نذكر الفرق الأصولي بين المخصّص المتصل والمنفصل، والفرق بين معاهما الأصولي في هذه المسألة والعرفي .

أمّا المخصّص المتصل، فهو جزء الجملة الذي لا يحسن السكوت عليه؛ (العادل) في قولك : (أكرم كلّ عالم عادل)، و(إلا الفساق) في قولك : (أكرم كلّ عالم إلا الفساق).

وأما المخصّص المنفصل، فهو الجملة المستقلّة التي يحسن السكوت عليها، سواء كانت متصلة لفظاً بالعام؛ كما في قولك: (أكرم كلّ عالم ولا تكرم الفساق منهم)، أم منفصلة لفظاً عنه؛ كما لو قال: (أكرم كلّ عالم)، ثمّ قال بعد ذلك: (لا تكرم الفساق منهم).

وهكذا يتضح الفرق بين هذين المصطلحين أصولياً بالنسبة إلى هذه المسألة. وأمّا عرفاً، فإنّ المخصّص المتصل لدى العرف هو خصوص المقترن بالكلام، سواء كان جملة مستقلّة يحسن السكوت عليها، أم جزء جملة؛ فطالما المتكلم منشغل بالكلام في مجلس واحد، فكل ما يذكره من مخصّصات تعدّ مخصّصات متصلة، فإذا انفضّ مجلسه، ثمّ ذكر مخصّصات بعد ذلك، فتعدّ مخصّصات منفصلة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ المخصّص تارة يكون واضحاً مفهوماً ومصداقاً، ولكن هناك شبهة حكمية، وأخرى يكون واضحاً مصداقاً، ومجملاً مفهوماً، وثالثاً يكون واضحاً مفهوماً، ومجملاً مصداقاً، فتلك ثلاثة كاملة. وسنتناول كلّ صورة على حدة خلافاً لصاحب الكفاية الذي خلط بينها في كلامه.

أمّا الصورة الأولى، وهي فيما لو كان المخصّص واضحاً مفهوماً ومصداقاً، ولكن هناك شبهة حكمية؛ كما لو قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، ثمّ قال: (لا تكرم الفساق منهم)، وفرضنا أنّه لا شبهة ولا إجمال من جهة مفهوم الخاص (الفاسق)، ولا في انطباقه على مصاديقه، وإنّما الشبهة في شمول العام لبعض أفراده الباقية؛ كالعالم الفاعل لما هو مخالف للمروءة.

فهنا اتفقت كلمة الأعلام على أنّه بعد تخصيص العام يبقى حجة في الباقي، ولكن العامة اختلفوا على ذلك، ممّا استدعى ذكر آرائهم وأدلتها والردود عليها.

فمنهم من ذهب إلى عدم حجة العام في الباقي بعد التخصيص مطلقاً، ومنهم من فصل، فذهب إلى حججه فيه في صورة التخصيص بالمتصل دون المنفصل .

ومنشأ الخلاف لدى العامة حول أصل بقاء العام حجة في الباقي بعد التخصيص، هو دعوى أنه بعد التخصيص يصير استعمال العام في الباقي مجازياً، وبما أنّ مراتب المجاز متعددة بتعدد ما يحتمل إرادته من العام بعد التخصيص؛ إذ يحتمل أن يكون المراد كلّ أفراده الباقية أو بعضها، فيصبح العام مجملاً، ويسقط عن الحجية في الباقي .

أمّا منشأ الخلاف لديهم حول بقاء العام حجة في الباقي بعد التخصيص بالمتصل دون المنفصل، فهو دعوى أنه بعد التخصيص المتصل لا تبقى إلا مرتبة واحدة، وهي ما عدا الخاص؛ إذ من أوّل الأمر لم يستعمل العام إلا فيما عدا الخاص، فنقطع بإرادة ما عداه، فيكون حجة فيه .

أمّا في صورة التخصيص المنفصل، فينعقد ظهور العام في العموم قبل التخصيص، فإذا ورد المخصّص بعد ذلك لم ندر إن كان العام مستعملاً في الباقي كلّ أم في بعضه، فلا يكون حجة فيه .

هذه خلاصة ما قد يقال في دعوى مجازية العام بعد التخصيص، وقد ذكر صاحب الكفاية عدة أجوبة عليها :

### الجواب الأوّل:

قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «والتحقيق في الجواب أن يقال : إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً، أما في التخصيص بالمتصل؛ فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلاً، وإن أدوات العموم قد استعملت فيه، وإن كان دائرته سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوي الأدوات، فلفظة (كل) في مثل (كل رجل)

و(كل رجل عالم) قد استعملت في العموم، وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر بل في نفسها في غاية القلة. وأما في المنفصل؛ فلأن إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة، وكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره تحكيمياً للنص، أو الأظهر على الظاهر، لا مصادماً لأصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير إلى أنه قد استعمل فيه مجازاً، كي يلزم الإجمال».

حاصل الجواب: إنّ دعوى مجازية استعمال العام في الباقي بعد التخصيص - سواء المتصل أم المنفصل - في غير محلّها.

أمّا بالنسبة إلى التخصيص بالمتصل، فواضح؛ لأنه في حال الخاص المتصل لا يكون العام من أوّل الأمر شاملاً للخاص حتى يكون إخراجة تخصيصاً، وإنّما استعمل من أوّل الأمر فيما عدا الخاص من باب (ضيّق فم الركيّة)، فالتعبير عنه بالتخصيص تسامحي.

وعليه، يكون العام قد استعمل فيما وضع له، فلا مجازية أصلاً في صورة التخصيص بالمتصل؛ فإنّ أدوات العموم لا تستعمل إلا في العموم، غاية الأمر أنّ دائرته ضيقة؛ فليس قولنا: (أكرم كلّ رجل عالم)، مثل قولنا: (أكرم كلّ رجل) في سعة الدائرة وكثرة الأفراد. ومن المعلوم عدم التفاوت في مثل لفظة (كلّ) من حيث استعمالها في العموم بين كثرة أفراد مدخولها وقتّها.

وبالجملة، فإنّ أدوات العموم لم تستعمل في غير معناها الموضوعية لها حتى يلزم المجاز وتعدده، فلا فرق في استعمال مثل لفظة (كلّ) في العموم بين (كلّ رجل) و(كلّ رجل عالم).

وأما بالنسبة إلى التخصيص المنفصل، فكَذَلِكَ يَبْقَى العام على عمومته بعد التخصيص؛ لأنّ الخاص المنفصل كاشف عن أنّ المولى لم يرد العموم بالإرادة الجدّية النفس الأمرية؛ فإنّ الإرادة الاستعمالية وإن كانت كاشفة عن الإرادة الجدّية ممّا يلزم تطابقهما، إلاّ أنّه إذا وردت القرينة على خلاف الإرادة الاستعمالية، كشف ذلك عن كون المراد جدّاً خلاف المراد استعمالاً.

وعليه، فإنّ مجيء الخاص المنفصل لا يكشف عن استعمال العموم في غير ما وضع له، فهو لا يصادم أصل ظهور العام في العموم، وإنّما يصادم حجّيته فيه. فلا يكون استعماله بعد التخصيص المنفصل مجازاً.

وعليه، يكون استعمال اللفظ في معناه الموضوع له من دون إرادته الجدّية ضرباً للقاعدة؛ أي جعل العموم ضابطاً ليُرجع إليه في مقام الشك في خروج بعض أفرادها بالمخصّص.

وعليه، لا يراد من استعمال العام في العموم إلاّ تأسيس قاعدة يرجع إليها في ظرف الشك.

هذا حاصل جواب صاحب الكفاية، وقد ارتضاه أكابر الأعلام.

إلاّ أنّ الميرزا النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قد توقّف عنده مشكلاً عليه.

وحاصل إشكاله: إنّ دعوى وجود إرادتين للمتكلم: استعمالية وجدّية، تتفقان تارةً وتختلفان أخرى، دعوى بلا محصّل؛ فالمستعمل إن كان قد أراد المعاني الواقعة تحت الألفاظ فهو، وإلاّ كان هازلاً. وكذا دعوى أنّ العام قد سبق لبيان ضرب القاعدة، ممّا لا محصّل له أيضاً؛ فإنّ أداة العموم والمدخول إنّما سيقّت لبيان الحكم النفس الأمرية، وليست القاعدة جزء مدلول الأداة، ولا جزء مدلول المدخول.

نعم، قد يعبر عن العام بالقاعدة، إلاّ أنّ المراد من القاعدة هي القاعدة

العقلانية من حجية الظهور وأصالة العموم. وقد تكون القاعدة مجعولة شرعاً؛ كأصالة الطهارة والحل.

والحاصل: إنّ تفكيك الإرادة الاستعمالية عن الإرادة الواقعية ممّا لا محصّل له، بل العام قبل ورود التخصيص عليه وبعده يكون على حدّ سواء في تعلق الإرادة به، وأنّ هناك إرادة واحدة متعلّقة بمفاده.

وبالجملة، فإنّ المتكلم إذا قال مثلاً: (أكرم كلّ عالم)، لا يخلو حاله، إمّا أنّه أراد استعمال لفظه (كلّ) ومدخولها فيما وضعتا لهما، فيكون جاداً، وإمّا أنّه لم يرد ذلك، فيكون هازلاً، ولا واسطة بينهما. وعليه، فهذا الجواب، لم يكتب له التوفيق.

ثمّ ذكر أنّ لفظه (كلّ) موضوعه لاستيعاب ما يصلح انطباقه على مدخولها واسعاً كان أم ضيقاً. وبالتالي، فاستعمالها سيّان قبل التخصيص وبعده، ولا علاقة لها بتشخيص الأفراد، وإنّما يأتي ذلك من الدليل الخاص من باب تعدد الدالّ والمدلول على ما مر. وكذلك الحال بالنسبة إلى مدخول الأداة، فهو موضوع للماهية المهملة المعرّاة عن أيّة خصوصية، فلا يلزم من ورود المخصّصات أن يكون مستعملاً في غير ما وضع له. وبهذا تنتفي المجازية بالنسبة لأداة العموم ومدخولها.

وإن قيل: إنّ سلّمنا بهذا الكلام، وهو عدم المجازية في الأداة والمدخول، فإنّنا نسلمّ به بالنسبة إلى التخصيص الأنواعي الذي يتمّ من خلاله إخراج عنوان كلّ من تحت العموم؛ كما في: (أكرم كلّ عالم)، (لا تكرم الفساق منهم)، فإنّ هذا التخصيص الذي يوجب تضيق المدخول فحسب دون أن يغيّر في استعمال (كل) ومدخولها شيئاً. أمّا التخصيص الأفرادي الذي يتمّ من خلاله إخراج فرد جزئي من تحت العموم؛ كما في:

(أكرم كلّ عالم)، و(لا تكرم زيدا منهم)، فربما يتوهم استلزامه المجازية سواء كان ذلك في القضية الحقيقية أم القضية الخارجية، من جهة أن التخصيص الفردي لا يوجب تضيق دائرة المصّب ومدخول الأداة كما في التخصيص الأنواعي؛ فالتخصيص الفردي إنّما يصادم نفس الأداة؛ حيث إنّ الأداة موضوعة لاستيعاب أفراد المدخول، والتخصيص الفردي يوجب عدم استيعاب الأفراد، فيلزم استعمال لفظ الأداة في خلاف ما وضع له. ولكن الأقوى أنّ التخصيص الفردي أيضاً لا يوجب المجازية.

أمّا في القضية الحقيقية؛ فلأنّ الأفراد ليست مشمولة للفظ ابتداءً؛ بحيث يكون مثل: (أكرم كلّ عالم) بمدلوله اللفظي دالاً على إكرام زيد وعمرو وبكر... وإلا لما احتجنا في القضية الحقيقية إلى تأليف قياس، واستتاج حكم الأفراد من ضم الكبرى إلى الصغرى.

والحاصل: إنّ كلّ فرد في القضية الحقيقية إنّما يعلم حكمه بواسطة تأليف القياس وتطبيق الكبرى الكليّة عليه، فهذا يدلّ على أنّ اللفظ نفسه ابتداءً لا يدلّ على حكم الأفراد، بل التخصيص الفردي أيضاً يوجب تضيق دائرة المصّب ومدخول الأداة. وأمّا التخصيص الفردي في القضية الخارجية، فالتوهم المذكور، وإن كان فيها أمسّ من جهة أنّ القضية الخارجية ابتداءً متكفّلة لحكم الأفراد بلا حاجة إلى تأليف القياس ثبوتاً، إلاّ أنه مع ذلك فإنّ التخصيص الفردي في القضية الخارجية لا يوجب المجازية أيضاً؛ للعلم بأنّ استعمال أداة العموم ومدخولها في القضية الحقيقية والقضية الخارجية، إنّما يكون بنهج واحد، وليس للأداة في القضية الخارجية وضع واستعمال مغاير لوضع الأداة، واستعمالها في القضية الحقيقية وانقسام القضية إليهما، ليس باعتبار اختلاف الوضع

والاستعمال، بل الاختلاف إنما يكون باعتبار اللحاظ من حيث لحاظ الأفراد الموجودة الفعلية في القضية الخارجية، وعدم لحاظ الموجودة بالفعل في القضية الحقيقية، واختلاف اللحاظ إنما يكون باختلاف الملاك في القضيتين؛ حيث إنَّ الملاك الذي أوجب ترتب المحمول على الموضوع في القضية الحقيقية، إنما يكون مطرداً في جميع أفراد الموضوع، وليس هناك إلا ملاك واحد قائم بالجميع، سواء كانت موجودة بالفعل أم ستوجد بعد ذلك، بخلاف الملاك في القضية الخارجية؛ فإنَّ هناك ملاكات متعددة بحسب تعدد الأفراد، فإذا لم تختلف كيفية الوضع والاستعمال في القضيتين، فكيف يوجب التخصيص المجازية في القضية الخارجية ولا يوجهه في القضية الحقيقية؟! فالتخصيص الفردي في القضية الخارجية يرد أيضاً على المصّب والمدخول.

فالنتيجة عنده: أنَّ التخصيص لا يقتضي المجازية مطلقاً.

هذا حاصل كلام الميرزا وجوابه على مجازية العام بعد التخصيص. وفيه: أنه لا ملازمة بين عدم الإرادة الجدّية وبين الهزلية؛ إذ قد تتحقق الإرادة الاستعمالية من المتكلم بغير داعي الجدّية ولا يكون هازلاً؛ فإنَّ إرادة الاستعمال والتفهم إرادة حقيقية وليست هزلية، وهي ناشئة عن داعٍ من الدواعي وإن لم يكن ذلك الداعي الإرادة الجدّية؛ كما لو كان الداعي هو جعل القاعدة والقانون؛ بحيث لا يجوز التعدي عنه والخروج عن مقتضاه إلا بقيام دليل على خلافه، فهو حجة بالنسبة إلى جميع أفرادها إلا ما قام الدليل على خروجه عنه، وفي غيره نرجع إلى العموم الذي هو القاعدة والضابطة والقانون.

وعليه، فإذا جاء المخصّص المنفصل كشف ذلك عن عدم تطابق الإرادة

الاستعمالية مع الإرادة الجدّية، وأنّ المراد الجدّي للمتكلم هو العالم غير الفاسق مثلاً .

إذاً، دعوى الملازمة بين عدم الإرادة الجدّية وبين الهزلية، في غير محلّها .

ويشكل عليه أيضاً بأنّه لو كانت الإرادة الاستعمالية لا تنفكّ عن الإرادة الجدّية، لوجب أن نتعامل مع المخصّص المنفصل معاملة المعارض للعام تعارضاً مستقراً، ممّا يوجب الرجوع إلى باب التعارض ومرجحاته، وهذا ممّا لم يلتزم به الميرزا نفسه؛ حيث ذهب في مبحث التعادل والتراجع إلى أنّ الخاص مقدّم على العام مطلقاً، ولم يتفق له في شيء من المسائل الفقهية أنّه عامل الخاص مع العام معاملة التعارض، بل قدّم الخاص مطلقاً على العام، سواء كان الخاص ظنيّ السند والدلالة، أم كان قطعيّ السند وظنيّ الدلالة .

وبالجملة، فإنّ إشكال الميرزا لم يكتب له التوفيق .

أمّا ما ذكره من كون العام بعد التخصيص يبقى مستعملاً في العموم، وكذا الأداة ومدخولها، وأنّه لا فرق في ذلك بين المخصّص المتصل والمنفصل، ولا بين التخصيص الأنواعي والأفرادي، ولا بين القضية الحقيقية والخارجية، فهو في محلّه، ولا غبار عليه .

### الجواب الثاني:

ثمّ قال صاحب الكفاية رحمته الله : «وقد أجيب عن الاحتجاج بأن الباقي أقرب المجازات» .

حاصل هذا الجواب : أنّه لو سلّمنا بأنّ استعمال العام في الباقي بعد التخصيص مجاز، إلا أنّنا لا نسلم بصيرورة الكلام مجملاً؛ بدعوى تعدد مراتب المجاز وعدم العلم بكون المتكلم مريداً لأية مرتبة منها، وبالتالي

سقوطه عن الحجية. ووجه عدم التسليم؛ أنه في صورة تعدد مراتب المجاز، يتعيّن الحمل على تمام الباقي؛ لأنه أقرب إلى العام، فيكون ذلك - أي الأقرية - مرجحاً له على بقية مراتب المجاز.

وتوضيح الأقرية: أنه لو قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، و(لا تكرم الفساق منهم)، فلو فرضنا أنّ عدد العلماء مائة، وعدد العلماء الفساق عشرة، وعدد العلماء الفقهاء غير الفساق عشرة، وعدد العلماء الهاشميين غير الفساق خمسة، فإن كان مراد المتكلم من العالم بعد التخصيص بغير الفساق كلّ عالم غير فاسق؛ أي سواء كان فقيهاً أم لا، وسواء كان هاشمياً أم لا، فيكون عدد أفراد العام بعد التخصيص تسعين. وإن كان مراده خصوص الفقهاء غير الفساق، يكون عدد أفراد العام بعد التخصيص عشرة. وإن كان مراده خصوص العلماء الهاشميين، يكون عدد أفراد العام بعد التخصيص خمسة. وبما أنّ التسعين هو العدد الأقرب إلى المائة، يكون هو المراد؛ لأنّ الأقرية ترجّحه على بقية المراتب.

هذا حاصل الجواب الثاني، وقد أجاب عنه صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ قائلًا: «وفيه: لا اعتبار في الأقرية بحسب المقدار، وإنّما المدار على الأقرية بحسب زيادة الأناشئة من كثرة الاستعمال».

يقول: إنّ مناط الأقرية المرجّحة لمرتبة من مراتب المجاز، هي شدة الأناشئة من كثرة الاستعمال في تلك المرتبة، وهذا قد يكون منطبقاً على المرتبة الأقرب عدداً إلى العام أو الأقل عدداً، ولم تثبت كثرة الاستعمال في العدد الأكثر التي هي المناط في الترجيح.

وعليه، فدعوى مناطية الأقرية العددية مجرد استحسان غير صالحة لتعيين المراد من العام بعد التخصيص.

### الجواب الثالث:

ثم قال صاحب الكفاية رحمته الله : «وفي تقريرات بحث شيخنا الأستاذ رحمته الله : في مقام الجواب عن الاحتجاج، ما هذا لفظه: والأولى أن يجاب بعد تسليم مجازية الباقي، بأن دلالة العام على كل فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراده، ولو كانت دلالة مجازية؛ إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود؛ لأن المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي؛ لاختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالأصل عدمه. انتهى موضع الحاجة».

هذا جواب الشيخ الأنصاري رحمته الله.

وحاصله: بعد تسليم كون استعمال العام في الباقي مجازياً، يتعيّن حمله على تمام الباقي؛ لوجود المقتضي لهذا الحمل، وفقدان المانع. وتوضيحه: أولاً: إنّ دلالة العام تنحلّ إلى دلالات متعددة في عرض واحد، ولو كانت الدلالة مجازية؛ إذ المجاز إنّما يلزم من ورود التخصيص عليه، وخروج بعض أفراده، ولا يلزم من بقاء بقية الأفراد تحت العام؛ ضرورة أنّها داخلة فيه، سواء خصّص العام به أم لا.

وعليه، فالمقتضي لبقاء البقية تحت العام موجود، وهو عمومته للأفراد، والخروج يحتاج إلى دليل، فإذا شككنا في خروج مقدار زائد عمّا خرج عنه بالمخصّص، فالمرجع هو عموم العام بالإضافة إليه.

وبالجملة، إنّ سقوط بعض هذه الدلالات عن الحجية للدليل خارجي، لا يستلزم سقوط غيره من الدلالات عن الحجية؛ لفرض أنّ هذه الدلالات دلالات عرضية لا ترتبط إحداها بالأخرى.

والخلاصة: إنّ المجاز مستند إلى خروج ما كان داخلاً فيه، لا إلى دخول الباقي؛ لأنه داخل فيه من الأوّل قبل التخصيص. ونتيجة ذلك هي أنّ المعنى المجازي في المقام لا يكون مبايناً للمعنى الحقيقي؛ فإنّ الباقي بعد التخصيص داخل في المعنى الحقيقي، وبعده صار معنى مجازياً.

وعليه، فالمعنى المجازي، وإن كان متعدداً في المقام نظراً إلى تعدد مراتب الباقي تحت العام، إلا أنّ المتعيّن بعد ورود التخصيص عليه هو إرادة تمام الباقي دون غيره من المراتب؛ لما عرفت من أنّ الخروج عن حكم العام يحتاج إلى دليل، دون دخول الباقي؛ فإنّ المقتضي له موجود، والمانع مفقود.

وعليه، فلا تحتاج إرادته من بين غيره من المراتب إلى قرينة معيّنة.

هذا حاصل جواب الشيخ الأنصاري، وقد أورد عليه صاحب الكفاية رحمته الله قائلاً: «لا يخفى أن دلالة على كلّ فرد إنما كانت لأجل دلالة على العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً، وكان إرادة كلّ واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص إليه، واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً، كان تعين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح، ولا مقتضي لظهوره فيه؛ ضرورة أن الظهور إما بالوضع وإما بالقرينة، والمفروض أنّه ليس بموضوع له، ولم يكن هناك قرينة، وليس له موجب آخر».

يقول: إنّ بعد تسليم المجازية، لا مجال لدعوى بقاء دلالة العام على الأفراد الباقية؛ وذلك لأنّ دلالة العام عليها إنّما كانت باعتبار دلالة على الجميع. وعليه، فدلالته على الأفراد الباقية التي كانت قبل التخصيص إنّما كانت ضمنية؛ لأنّ العام حسب الفرض كان موضوعاً لجميع الأفراد على

نحو الاجتماع، والتخصيص يوجب عدم بقاء دلالته على الجميع، والدلالة على الباقي لم تكن مستقلة حتى تبقى بعد التخصيص.

وبالجملة، فإرادة تمام الباقي من العام بعد التخصيص لا يخلو إمّا أنّه بمقتضى الوضع أو القرينة المعيّنة. ولا شك أنّ العام موضوع للدلالة على سراية الحكم إلى تمام أفراد مدخوله، وليس موضوعاً لتمام الباقي بعد تخصيصه، ولا قرينة معيّنة لتمام الباقي دون غيره من المراتب؛ إذ ليس التخصيص سوى قرينة صارفة عن استعمال العام في معناه الحقيقي، وليس قرينة معيّنة لمرتبة من مراتبه.

وعليه، فمع فقدان المقتضي لإرادة تمام الباقي دون بقيّة المراتب، تكون دعوى تعيّنهما ترجيحاً بلا مرجح.

هذا حاصل رد صاحب الكفاية على الشيخ الأنصاري، وقد قبله عنه كلّ من تأخّر عنه.

أمّا الميرزا النائيني رحمته الله فقد استشكل على دعوى الشيخ الأنصاري انحلال دلالة العام إلى دلالات متعددة بعدد الأفراد ومستقلة عن بعضها، بأنّ الحكم في القضية الحقيقية لا يتعرض ابتداءً للأفراد، وإنّما يؤخذ - كما تقدم - حكم الأفراد بتوسط القياس وضمّ الصغرى إلى الكبرى. وبالتالي فدعوى دلالة العام على كلّ فرد من أفرادها بدلالة مستقلة عن دلالته على الفرد الآخر - بحيث إذا سقطت دلالته على البعض بقيت دلالاته الأخرى - غير مقبولة بالنسبة إلى القضية الحقيقية، إلا أن يكون مراده من الأفراد الأنواع، أو يكون كلامه في القضية الخارجية التي يتعرّض فيها الحكم ابتداءً للأفراد.

ثمّ ذكر الميرزا أنّه يمكن توجيه كلام الشيخ الأعظم ممّا لا يرد عليه

ذلك، بتقريب أنّ توهم المجازية في العام المخصّص لا يكون إلا بدعوى أنّ المرّكب من الأداة والمدخول موضوع لجميع الأفراد؛ بحيث يكون للمركّبات وضع وراء وضع المفردات؛ فإنّه لا تستقيم دعوى المجازية إلا بذلك.

وحيث نقول: لو سلّمنا هذه الدعوى الفاسدة، فغاية ما يلزم من التخصيص هو خروج بعض أفراد الموضوع له عن العموم، ولكن هذا الخروج لا يقتضي عدم دلالة العام على الأفراد الباقية؛ إذ دلالة العام على الأفراد ليست على وجه الارتباطية؛ بحيث يكون خروج البعض موجبا لانعدام الدلالة بالنسبة إلى الباقي، بل العام يدلّ على كلّ فرد بدلالة مستقلة؛ لما تقدم من أنّ الأصل في العموم هو الانحلال؛ فالعام لا محالة يدلّ على الباقي سواء خرج بعض الأفراد عنه أم لم يخرج.

وبالجملة، لا يلزم الإجمال من خروج البعض بالتخصيص، بل يتعيّن أن يكون المراد تمام الباقي؛ لأنّه داخل تحت العام من أوّل الأمر؛ إذ غاية ما فعله الخاص هو أنّه أخرج بعض الأفراد من تحت العام، ولكن العام بقي دالاً على الباقي؛ لأنّه داخل تحته من أوّل الأمر.

هذا حاصل توجيه الميرزا لمقالة الشيخ الأعظم.

وفيه: نسأل: بناءً على الوضع للمركّبات، فهل دلالة العام على الباقي

بعد التخصيص باقية؟

جوابه ما تقدم من أنّه لمّا وضع المرّكب للمجموع، كانت دلالته على كلّ فرد دلالة تضمنية، فلمّا سقط المجموع، سقطت معه الدلالة التضمنية، ومع سقوطها لم يبقَ شيء؛ لأنّ دلالته كانت على الجميع من حيث المجموع.

والخلاصة: إنّ ما أورده صاحب الكفاية على الشيخ الأنصاري في محلّه، وهو أنّ دلالة العام على تمام الباقي إمّا أنّه بمقتضى الوضع أو القرينة المعيّنة، وكلاهما مفقودان.

وعليه، فدعوى تعيّن تمام الباقي دون بقيّة المراتب ترجيح بلا مرجّح. هذا كلّّه؛ أي الكلام عن دلالة العام على كلّ فرد من أفرادها بدلالة تضمنية، نشأ من القول بالمجاز ووجود الدلالة التضمنية، أمّا على القول بأنّ استعمال العام في الباقي بعد التخصيص استعمال حقيقي وإنّما جاء التخصيص من دليل آخر، كما هو الإنصاف، فيكون استعماله في كلّ فرد بدلالة مستقلّة لا تضمنية؛ باعتبار أنّ دلالة العام تنحلّ إلى دلالات متعددة بعدد الأفراد، ومستقلة لا يرتبط بعضها ببعض، وبالتالي إذا سقط البعض بقي البعض الآخر.

أمّا الدلالة التضمنية، فقد نفيناها سابقاً؛ باعتبار أنّ المعنى بسيط، وليس مركّباً حتى يدلّ اللفظ على جزء معناه.

إذاً، فالمراد من العام بعد التخصيص هو تمام الباقي، واستعماله فيه حقيقي، ويصحّ التمسك بالعموم عند الشك. والله العالم.

## المبحث الثاني

### التمسك بالعام

#### بعد التخصيص في الشبهة المفهومية

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً، بأن كان دائراً بين الأقل والأكثر وكان منفصلاً، فلا يسري إجماله إلى العام، لا حقيقة ولا حكماً، بل كان العام متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاص؛ لوضوح أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلاً؛ ضرورة أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه، تحكيمياً للنص أو الأظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك، كما لا يخفى. وإن لم يكن كذلك بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً، أو بين الأقل والأكثر فيما كان متصلاً، فيسري إجماله إليه حكماً في المنفصل المردد بين المتباينين، وحقيقة في غيره».

بعد الفراغ من الكلام عن التمسك بالعام بعد التخصيص في الشبهة الحكمية، شرع صاحب الكفاية في ثاني مباحث هذا الفصل، وهو التمسك بالعام بعد التخصيص بمخصّص مجمل مفهوماً.

وتوضيحه: إنّ الخاص إمّا أن يكون إجماله في المفهوم أو في المصداق، وكل منهما إمّا مردد بين الأقل والأكثر، أو بين المتباينين، وكل منهما إمّا متصل أو منفصل، فصوره ثمان، أربع لمجمل المفهوم، وأربع لمجمل المصداق. وسنتكلم إن شاء الله تعالى عن مجمل المصداق في المبحث الآتي.

أمّا مجمل المفهوم، فقد عرفت أنّه على أربع صور:

### الصورة الأولى:

وهي فيما لو كان إجمال مفهوم الخاص من حيث دورانه بين الأقل والأكثر، وكان المخصّص منفصلاً؛ كما لو قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، ثمّ قال: (لا تكرم الفساق منهم)، وفرضنا الإجمال في مفهوم الخاص (الفساق)؛ فلم نعلم إن كان مختصاً بمرتكب الكبيرة، أم شاملاً لمرتكب الصغيرة أيضاً، فدار أمره بين الأقل والأكثر. فهل في هذه الصورة يسري إجمال مفهوم الخاص إلى العام، ولا يصح حينئذٍ التمسك به بعد التخصيص، أم لا يسري إليه، فيصح حينئذٍ التمسك به؟

والجواب: بما أنّ ظهور العام في كلّ أفراده قد انعقد قبل ورود التخصيص، فمرتكب الصغيرة كان مشمولاً للعام من أوّل الأمر. أمّا بعد ورود التخصيص، فالقدر المتيقن خروجه من تحت العام هو مرتكب الكبيرة. أمّا مرتكب الصغيرة، فنشكّ في خروجه من تحت العام؛ للشك في شمول الخاص له؛ حيث إنّ لم يعلم بوضعه للجامع بين فاعل الصغيرة وبين فاعل الكبيرة، فلا يشملها الخاص؛ لعدم إحراز الموضوع.

وعليه، فحكم هذه الصورة هو عدم سراية إجمال مفهوم الخاص إلى العام لا حقيقة من حيث الظهور، ولا حكماً من حيث الحجية، فيتمسك بالعام بالنسبة إلى الفرد المشتبه، ممّا يوجب إكرام مرتكب الصغيرة.

### الصورة الثانية:

وهي فيما لو كان إجمال مفهوم الخاص من حيث دورانه بين الأقل والأكثر، ولكن المخصّص متصل؛ كما لو قال المولى: (أكرم كلّ عالم إلا

الفساق منهم)، وفرضنا الإجمال في مفهوم الخاص أيضاً (الفاسق) بالبيان المتقدم. فهل في هذه الصورة يسري إجمال مفهوم الخاص إلى العام، ولا يصح حينئذ التمسك به بعد التخصيص، أم لا يسري إليه، فيصح حينئذ التمسك به؟

والجواب: بما أنّ ظهور العام في كلّ أفرادها لم ينعقد أصلاً قبل التخصيص؛ لانهدامه بالخاص المتصل، فمرتكب الصغيرة مشكوك في كونه مشمولاً للعام.

وبعبارة أخرى: كما أنّ شمول الخاص لفاعل الصغيرة غير معلوم؛ حيث لا يُعلم بوضعه للجامع بينه وبين فاعل الكبيرة، كذلك شمول العام له؛ نظراً إلى إجماله وعدم انعقاد ظهور له أصلاً، فلا يعلم أنّ الخارج منه فاعل الكبيرة والصغيرة معاً، أو خصوص فاعل الكبيرة.

وبالجملة، فحكم هذه الصورة سراية إجمال مفهوم الخاص إلى العام حقيقة وحكماً أيضاً؛ لأنّه بعد انهدام الظهور تنهدم الحجية معه، فلا يمكن التمسك بالعام بالنسبة إلى الفرد المشتبه لإدخاله تحته، ولا يمكن التمسك بالخاص لإدخاله تحته. فهنا نرجع إلى الأصول العملية؛ فإن كان أحد الحكمين - أي العام والخاص - إلزامياً والآخر غير إلزامي، فالأصل هو البراءة؛ مثلاً: إن كان العام إلزامياً، فالأصل البراءة من وجوب إكرام مرتكب الصغيرة، وإن كان الخاص إلزامياً، فالأصل البراءة من حرمة إكرامه. أمّا إن كان كلا الحكمين إلزامياً، فيدور الأمر حينئذ بين المحذورين، وقد وقع الخلاف بين الاعلام في أنّ المرجع هل هو أصالة التخيير عقلاً أم أصالة البراءة. ويأتي تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى.

### الصورة الثالثة:

وهي فيما لو كان إجمال مفهوم الخاص من حيث دورانه بين متباينين أو أكثر، وكان المخصّص متصلاً؛ كما لو قال المولى: (أكرم كلّ عالم إلا زيداً)، وفرضنا الإجمال في مفهوم الخاص (زيد)؛ حيث إنّه مشترك لفظي، فدار أمره مثلاً بين زيد بن أرقم وزيد بن أكرم. فهل في هذه الصورة يسري إجمال مفهوم الخاص إلى العام، ولا يصحّ حينئذٍ التمسك به بعد التخصيص، أم لا يسري إليه، فيصحّ حينئذٍ التمسك به؟

والجواب: بما أنّ ظهور العام في كلّ أفراده لم ينعقد أصلاً قبل التخصيص؛ لانهدامه بالخاص المتصل، فكلا الزيدين مشكوك في كونهما مشمولين للعام من أوّل الأمر قبل التخصيص، وكذا بعده. فيكون إجمال الخاص سارياً إلى العام حقيقية، فلا يمكن التمسك بالعام من باب عدم انعقاد ظهور العام في العموم من أوّل الأمر، لا من باب العلم الإجمالي بالتخصيص.

### الصورة الرابعة:

وهي فيما لو كان إجمال مفهوم الخاص من حيث دورانه بين متباينين أو أكثر، ولكن المخصّص منفصل؛ كما لو قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، ثمّ قال: (لا تكرم زيداً منهم)، وفرضنا الإجمال في مفهوم الخاص (زيد) بالبيان المتقدم. فهل في هذه الصورة يسري إجمال مفهوم الخاص إلى العام، ولا يصحّ حينئذٍ التمسك به بعد التخصيص، أم لا يسري إليه، فيصحّ حينئذٍ التمسك به؟

والجواب: بما أنّ ظهور العام في كلّ أفراده قد انعقد قبل التخصيص،

فكلا الزيدين كانا مشمولين للعام من أوّل الأمر، ولا ينهدم هذا الظهور بعد التخصيص؛ لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، فلا يسري إجمال الخاص إلى العام حقيقة؛ أي من حيث الظهور.

نعم، إنّما يسري إجماله حكماً؛ أي من حيث الحجية؛ لأنّ حجية الخاص تمنع حجية العام في العموم، فلا يمكن التمسك بالعام، ولكن لا من باب عدم انعقاد ظهوره في العموم - كما في الصورة الثالثة - بل من باب العلم الإجمالي بخروج أحد الزيدين من تحته.

إذا عرفت ذلك، فحكم هاتين الصورتين - الثالثة والرابعة - واحد من جهة سراية إجمال مفهوم الخاص إلى العام، كلّ ما في الأمر أنّ السريان في الصورة الثالثة حقيقي وحكمي، بينما في الصورة الرابعة حكمي فقط. وبالتالي، لا يمكن في الصورتين التمسك بالعام بالنسبة إلى الزيدين؛ لأنّ التمسك بأصالة العموم بالإضافة إلى كليهما غير ممكن؛ فالعلم الإجمالي بخروج أحدهما عنه أوجب سقوطها عن الحجية، فلا تكون كاشفة عن الواقع بعد هذا العلم. وأمّا بالإضافة إلى أحدهما المعين دون الآخر، فهو ترجيح بلا مرجح، وأحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً.

وعليه، فالمرجع إلى الأصول العملية؛ فإن كان أحد الحكمين - أي العام والخاص - إلزامياً والآخر غير إلزامي، فالأصل هو الاحتياط؛ مثلاً: إن كان العام إلزامياً، فبمقتضى أصالة الاحتياط يجب إكرام كلا الزيدين، وإن كان الخاص إلزامياً، فبمقتضى أصالة الاحتياط يحرم إكرامهما. وأمّا إن كان كلا الحكمين إلزامياً، فيما أنّه لا يمكن الرجوع إلى أصالة الاحتياط لعدم إمكانه، ولا إلى أصل البراءة لاستلزامه المخالفة القطعية العملية، فالمرجع حينئذٍ إلى أصالة التخيير.

## المبحث الثالث

## التمسك بالعام

## بعد التخصيص اللفظي في الشبهة المصداقية

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وأما إذا كان مجملاً بحسب المصداق؛ بأن اشبهه فرد وتردد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلاً به؛ ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص، كما عرفت. وأما إذا كان منفصلاً عنه، ففي جواز التمسك به خلاف، والتحقيق عدم جوازه».

بعد الفراغ من الكلام عن التمسك بالعام بعد التخصيص في الشبهة الحكمية والمفهومية، بقي الكلام عن التمسك بالعام بعد التخصيص بمخصّص لفظي مجمل مصداقاً. وهذا المخصّص تارة يكون متصلاً، وأخرى منفصلاً.

أمّا في صورة المخصّص المتصل؛ كما لو قال المولى: (أكرم كلّ عالم إلا الفاسق منهم)، وفرضنا معرفة مفهوم الفاسق، وأنه يشمل مرتكب المعصية صغيرة كانت أو كبيرة، ولكن شككنا في أنّ زيدا العالم فاسق أو غير فاسق لأجل الشبهة المصداقية، فهل يصح الرجوع إلى العام في هذه الصورة، وبالتالي نحكم بوجود إكرام زيد، أو لا؟

لا خلاف بين الأعلام في عدم جواز التمسك بالعام ولا الخاص في

هذه الصورة، فلا يكون المشكوك داخلاً تحت العام، بل ولا داخلاً تحت الخاص.

أمّا الأوّل؛ فلوضوح أنّه لم ينعقد للعام ظهور في العموم من أوّل الأمر؛ لانهدامه بالخاص المتصل، فيكون مراد المولى من أوّل الأمر العالم غير الفاسق.

وعليه، إذا شككنا في عالم أنّه فاسق أم ليس بفاسق، فلا عموم له بالإضافة إليه حتى نتكلّم في جواز التمسك به بالنسبة إلى هذا المشكوك وعدم جوازه.

وبتوضيح آخر: إنّ القضية لا تتكفل بإيجاد موضوعها في الخارج ولا نفيه، وإنّما تتكفل بثبوت الحكم على فرض وجود الموضوع.

ومن هنا قلنا: إنّ القضية الحملية ترجع في الحقيقة إلى القضية الشرطية؛ فقضية (الخمر حرام) ترجع إلى قضية (إن وُجد الخمر في الخارج فهو حرام)، فكما أنّ القضية الشرطية لا تنظر إلى ثبوت شرطها أو نفيه، وإنّما تنظر إلى ثبوت التالي على فرض وجود الشرط، وبالتالي إن شككنا في مائع هل هو خمر أم لا؟ لم يمكن التمسك بإطلاق ما دلّ على حرمة الخمر لإثبات أنّ هذا المائع خمر؛ فكذلك القضية الحملية تنظر إلى ثبوت الحكم على فرض وجود الموضوع، ولا نظر لها إلى ثبوت الموضوع أو نفيه، وبالتالي إن شككنا في زيد العالم هل هو فاسق أو لا؟ لم يمكن التمسك بعموم العام لإثبات عدم فسق زيد، بل لا بدّ من دليل آخر لإحراز فسقه أو عدمه.

وعليه، في حال الشك في فسق زيد لشبهة خارجية، لا يمكن إثبات فسقه من خلال تلك القضية، ومع عدم إحراز الصغرى لا يمكن التمسك بالعام.

وأما الثاني؛ أي عدم جواز التمسك بالخاص لإدخال زيد تحته؛ فلأنّ الخاص حجة في الأفراد التي نحرز دخولها تحته، والفرض أنّنا لم نحرز فسق زيد، فلا يمكن إدراجه تحته.

أما في صورة المخصّص المنفصل؛ كما لو قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، ثمّ قال: (ولا تكرم الفساق منهم)، وفرضنا معرفة مفهوم الفاسق، وشككنا في انطباقه على زيد العالم؛ لشبهة خارجية، فهل يصحّ التمسك بالعام في الشبهة المصدّقية أو لا يصحّ؟

ذهب مشهور الأعلام إلى عدم صحة التمسك بالعام في هذه الصورة أيضاً، إلاّ أنّه نسب إلى بعض المتقدمين صحّته، وربّما نسب ذلك إلى بعض متأخري المتأخريين كصاحب العروة رَحِمَهُ اللهُ، وذلك من خلال بعض فتاويهم التي ادّعي أنّها لا يمكن توجيهها إلاّ من خلال الذهاب إلى صحّة التمسك بالعام في الشبهة المصدّقية بعد التخصيص المنفصل. وسنأتي على ذكر بعض هذه الفتاوى لنبيّن أنّها ليست من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدّقية. ولكن قبل ذلك، نتطرق إلى ذكر أدلة ثلاثة على صحة التمسك بالعام في هذه الصورة.

الدليل الأوّل: (انعقاد ظهور العام وشموله للفرد المشتبه قبل

التخصيص)

غاية ما يمكن أن يستدلّ به على صحة التمسك بالعام في الشبهة المصدّقية، أنّه قبل ورود التخصيص في قول المولى: (أكرم كلّ عالم)، انعقد ظهور العام في العموم، فكان موضوع حكم الكبرى الواصلة - أي وجوب الإكرام - هو عنوان العالم بكلّ أقسامه. ويضمّ الصغرى الواصلة أيضاً، وهي كون زيد عالماً، يصبح زيد مشمولاً بالعام وداخلاً تحته قبل ورود التخصيص.

أمّا بعد التخصيص؛ كما في قول المولى: (لا تكرم الفاسق منهم)، فينكشف مراد المولى الجدي، وهو أنه يريد إكرام خصوص العالم غير الفاسق، فتنهدم حجية العام بالنسبة إلى الخاص دون ظهوره في العموم، ويقدم الخاص لأظهريته، فنشكّ في دخول زيد العالم تحته، ولا يمكن التمسك بالخاص لإدخاله تحته؛ لأنّ القضايا - كما عرفت - لا تتصدى لإثبات مواضعها أو نفيها؛ فقضية (لا تكرم الفاسق منهم) لا تتصدى لتحديد الفاسق من غيره.

وعليه، لا يمكن التمسك بهذه الكبرى ما لم نحرز صغراها، وهو فسق زيد، والفرض أنه غير محرز.

وبالجملة، لا يكون زيد داخلاً تحت الخاص، فيكون باقياً تحت العام. فتصبح النتيجة صحة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية في صورة المخصّص المنفصل؛ وذلك نظير تمسكنا به في الشبهة المفهومية في صورة المخصّص المنفصل أيضاً فيما لو دار الأمر بين الأقل والأكثر، كما تقدم في الصورة الأولى من المبحث السابق.

هذا غاية ما يقال في الاستدلال على صحة التمسك بالعام في هذه الصورة.

وجوابه: صحيح أنّ موضوع العام قبل التخصيص هو عنوان العالم بكل أقسامه، ولكن بعد التخصيص انهدمت حجية العام بالنسبة إلى الخاص، وانقلب موضوعه ليصبح خصوص العالم غير الفاسق؛ أي أصبح مركّباً من جزأين: (العالم) و(غير الفاسق).

وإن شئت فقل: إنه بعد ورود التخصيص يخرج العام؛ أي (العالم) مثلاً، عن كونه تمام الموضوع، ويصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو

(غير الفاسق)، وتسقط أصالة العموم بالنسبة إلى ما تكفّله الخاص، ولا يكون مفاد العام حينئذٍ وجوب إكرام العالم سواء كان فاسقاً أم غير فاسق، بل يكون مفاد العام بضميمة المخصّص هو وجوب إكرام العالم غير الفاسق.

وعليه، فكما لو شك في أنّ زيدا عالم أو غير عالم من جهة الشبهة المصدّاقية، لا يصحّ التمسك بالعام بالنسبة إلى المشتبه بالاتفاق، فليكن كذلك لو شك في عنوان الخاص من جهة الشبهة المصدّاقية، فلا يصحّ التمسك بالعام حينئذٍ لإحراز حال المشتبه؛ لأنّه لا فرق حينئذٍ بين مشكوك العلم وبين مشكوك الفسق بعدما كان لكلّ منهما دخل في موضوع الحكم.

والخلاصة: إنّ بعد التخصيص يصبح الموضوع مركّباً من جزأين: (العالم)، و(غير الفاسق)، والأوّل محرز بالنسبة إلى زيد دون الثاني، فينتفي المرّكب بانتفاء أحد أجزائه. ومع عدم إحراز موضوع العام، لا يمكن التمسك به لإدخال زيد تحته. كما لا يمكن التمسك بالخاص لإدخال زيد تحته؛ لما تقدم من أنّ الخاص حجة في أفراده المحرز دخولها تحته، والفرض أنّنا لم نحرز فسق زيد، فلا يمكن إدراجه تحته.

إن قلت: هذا الكلام قد يتمّ في القضايا الحقيقية؛ حيث لا تكون متعرّضة للأفراد، وإنّما يكون الحكم فيها مترتباً على العنوان بما أنّه مرآة لما ينطبق عليه من الخارجيات، وليس لها تعرّض لحال المصاديق، وإلا لما احتجنا في القضية الحقيقية إلى تأليف القياس واستنتاج حكم الأفراد من ضمّ الصغرى إلى الكبرى.

وعليه، فكل فرد في القضية الحقيقية إنّما يعلم حكمه بواسطة تأليف القياس وتطبيق الكبرى الكلّية عليه. هذا بخلاف القضايا الخارجية التي ينصبّ فيها الحكم على الأفراد مباشرة. ومن هنا لم نحتج إلى تأليف

القياس، وتطبيق الكبرى عليه، بل العام بنفسه في القضية الخارجية يكون متكفلاً ابتداءً بحكم الأفراد، وقد تعرّض العام لحكم الفرد المشتبه قبل ورود التخصيص، وبعد ورود الخاص يشك في خروج الفرد المشتبه عن حكم العام، فالمرجع حينئذٍ إلى أصالة العموم، فيصحّ التمسك بالعام في الشبهة المصادقية في القضايا الخارجية؛ فلو قال المولى: (أكرم كلّ من في الدار)، ثمّ قال: (لا تكرم أعدائي الذين هم في الدار)، وتردد حال زيد بين أن يكون من الأعداء أو لا؛ فحيث إنّ قوله أوّلاً: (أكرم كلّ من في الدار) قد شمل زيدا، وتعرض لوجوب إكرامه، ولم يعلم خروجه بعد ذلك عن حكم العام، كان اللازم وجوب إكرامه لأصالة العموم وعدم التخصيص.

قلتُ: لا فرق بين القضايا الحقيقية والخارجية من هذه الجهة؛ فإنّ استعمال العام والخاص في كلّ منهما على نهج واحد؛ إذ بعد مجيء الخاص ينقلب موضوع العام من مطلق العالم إلى خصوص المركّب من (العالم) و(غير الفاسق) في القضية الحقيقية. وفي القضية الخارجية يصبح الموضوع بعد التخصيص (من لم يكن عدوّاً له) لا (كل من في الدار وإن كان عدوّاً له)، وما لم نحرز موضوع العام بجزأيه لا يمكن التمسك به، وكذا لا يمكن التمسك بالخاص؛ لعدم إحراز موضوعه أيضاً، فالمرجع إلى الأصل العملي.

ولا يقاس ذلك بالتمسك بالعام في الشبهة المفهومية في صورة المخصّص المنفصل فيما لو دار الأمر بين الأقل والأكثر؛ لأنّه بعد خروج الأقل؛ أي مرتكب الكبيرة، من تحت العام لكونه القدر المتيقّن من الخاص، يكون الشك في خروج الأكثر؛ أي مرتكب الصغيرة، شكاً في التخصيص الزائد، فنتمسك بأصالة العموم. ومن هنا ترجع الشبهة المفهومية إلى الشبهة الحكمية.

وهذا بخلاف ما نحن فيه ؛ فإنّ الشك فيه ليس شكاً في التخصيص الزائد، وإنّما هو شك في أنّه من مصاديق العام بما هو حجة أو لا ، وفي مثل ذلك لا يجوز التمسك بالعام لإحراز أنّه من مصاديقه .

#### الدليل الثاني : (الشك في المانعية)

اعتمد هذا الدليل على قاعدة المقتضي والمانع ؛ بدعوى أنّ العام هو المقتضي لثبوت الحكم لكلّ أفراد، والخاص هو المانع عن حجية العام فيما يشمل الخاص ، وهو العالم الفاسق ، فلو شككنا في تحقق المانعية بالنسبة إلى الفرد المشتبه ؛ أي لو شككنا في أنّ زيداً العالم فاسق أم لا؟ فالأصل عدم المانعية، وبالتالي يبقى المقتضي مؤثراً أثره، وهو ثبوت حكم العام لكل أفراد، ومنهم الفرد المشتبه، وهو زيد .

وعليه ، يصحّ التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

وفيه : أمّا كبروياً ، فإنّ قاعدة المقتضي والمانع غير ثابتة أصلاً حتى يعوّل عليها .

وأما صغروبياً ، فإنّما يصحّ هذا الكلام فيما لو ثبت أنّ العام هو تمام المقتضي لثبوت الحكم لكلّ أفراد، وهذا غير ثابت ؛ إذ قد يكون لنقيض الخاص دخالة في الاقتضاء .

فالإنصاف : أنّ هذا الدليل في غاية الوهن .

#### الدليل الثالث : (القياس)

اعتمد هذا الدليل على المقايسة بين الأصول العملية كأصالة الطهارة والحلّ ؛ حيث يتمّ التمسك بعموماتها في صورة الشبهة المصداقية ، وبين ما نحن فيه .

وتوضيحه : في عموم أصالة الطهارة (كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه

نجس)، إذا شككنا في مائع ما، هل هو نجس ليخرج من تحت العام، أم لا؟ فكان المورد من موارد الشبهة المصدقية، فقد ذهب جميع الأعلام إلى التمسك بالعام، وبالتالي الحكم بطهارة مشتبه النجاسة. وكذا الحال بالنسبة لأصالة الحلّية؛ فلو شككنا في مائع ما، هل هو خمر أم لا؟ نتمسك بأصالة الحلّ. وليكن ما نحن فيه كذلك، فتمسك بالعام في الشبهات المصدقية.

وفيه: هذا قياس مع الفارق؛ لأنّ الأصول العملية مجعولة في مرتبة عدم الوصول إلى الواقع واليأس منه، بخلاف الأصول اللفظية، فإنّها واقعة في طريق إحراز الواقع والوصول إليه، واستخراج المراد النفسي الأمرى منها، والمفروض أنّه قد أحرز المراد الواقعي من العام، وهو العالم غير الفاسق، وأمّا كون زيد عالماً غير فاسق، فهو أجنبي عن المراد الواقعي حتى يجري فيه أصالة العموم.

فالخلاصة إلى هنا: إنّ لا يصحّ التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، سواء كان المخصّص متصلاً أم منفصلاً.

إذا عرفت ذلك، نرجع إلى بعض فتاوى الأعلام التي كانت منشأً لكي ينسب إليهم القول بصحّة التمسك بالعام في الشبهات المصدقية في صورة المخصّص المنفصل؛ بدعوى أنّه لا يمكن تصحيح هذه الفتاوى إلا من خلال هذا القول.

### الفتوى الأولى:

قال صاحب العروة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إذا علم كون الدم أقل من الدرهم، وشك في أنّه من المستثنيات أم لا، يبني على العفو. وأمّا إذا شك في أنّه بقدر الدرهم أو أقل فالأحوط عدم العفو»<sup>(١)</sup>.

(١) العروة الوثقى ج ١، ص ٢١٧، م ٣.

نقول: بعد ورود العمومات بعدم صحة الصلاة بالثوب المتنجس سواء بالدم أم بغيره، وردت تخصيصات باستثناء ما قلّ عن مقدار الدرهم البغلي<sup>(١)</sup>، ثم ورد تخصيص آخر على هذه التخصيصات باستثناء الدماء الثلاثة؛ أي الحيض والاستحاضة والنفاس<sup>(٢)</sup>. وقد طرح صاحب العروة في كلامه مسألتين:

(١) مما دل على ذلك حسنة محمد بن مسلم قال: «قلت له: الدم يكون في الثوب عليّ وأنا في الصلاة، قال: إن رأيتك وعليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ، وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك ولا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، وما كان أقل من ذلك فليس بشيء، رأيتك قبل أو لم تره...». وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب النجاسات ج ٣، ص ٤٣١، ح ٦.

ومنها صحيحة ابن أبي يعفور - في حديث - قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به، ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلّي، ثم يذكر بعد ما صلّى، أيعيد صلاته؟ قال: يغسله ولا يعيد صلاته، إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد الصلاة». وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب النجاسات ج ٣، ص ٤٢٩، ح ١.

ومنها صحيحة الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في الدم يكون في الثوب إن كان أقلّ من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة، وإن كان أكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسله حتى صلّى فليعد صلاته، وإن لم يكن رآه حتى صلّى فلا يعيد الصلاة». وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب النجاسات ج ٣، ص ٤٣٠، ح ٢.

(٢) واستدل عليه بمثل خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، أو أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة من دم تبصره غير دم الحيض، فإن قليله وكثيره في الثوب إن رآه أو لم يره سواء». وسائل الشيعة باب ٢١ من أبواب النجاسات ج ٣، ص ٤٣٢، ح ١. وألحقوا دم الاستحاضة والنفاس بدم الحيض.

وقد ذكرنا في مبحث الطهارة من كتابنا (مسالك النفوس إلى مدارك الدروس) أن هذه الرواية ضعيفة السند؛ لعدم وثاقة أبي سعيد المكاربي، ومن هنا قلنا أن دم الحيض كغيره من الدماء معفو عنه في الصلاة فيما إذا كان أقل من مقدار الدرهم. ثم لما سلمنا بعدم العفو عنه، فلا يكون دم الاستحاضة والنفاس لاحقاً به. مسالك النفوس ج ٦، ص ٢١٥.

الأولى: أنه إن علم المكلف أن الدم أقل من مقدار الدرهم البغلي، إلا أنه شك في كونه من الدماء الثلاثة المستثناة من حكم العفو أم لا، يبني على العفو.

والثانية: أنه إن شك المكلف في كون الدم أقل من مقدار الدرهم أم لا، فالأحوط عدم العفو.

إذا عرفت ذلك، فقد نسب لصاحب العروة قوله بصحة التمسك بالعام في الشبهات المصدقية في صورة المخصّص المنفصل، بناءً على فتويّه في المسألة الأولى والثانية؛ بدعوى أنه لا يمكن تصحيحهما إلا على هذا القول.

أمّا المسألة الأولى: فالعام هو (كل دم أقل من الدرهم البغلي معفو عنه في الصلاة)؛ كما هو مقتضى حسنة ابن مسلم وصحيحة ابن أبي يعفور وصحيحة الجعفي المتقدمة وغيرها من الروايات الواردة في المسألة، والخاص (لا يُعَفَّ عن الدماء الثلاثة وإن كانت أقلّ من الدرهم البغلي)؛ كما هو مقتضى رواية أبي بصير، وقد علمنا أنّ الدم أقلّ من مقدار الدرهم، وشككنا في كونه من الدماء الثلاثة أم لا، فهنا بنى صاحب العروة على العفو تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية.

وفيه: أولاً: أنّ تصحيح الفتوى في هذه المسألة لا يتوقف على القول بصحة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ إذ قد يحتمل أنّ البناء على العفو من باب إحراز موضوعه، فإنّ موضوعه مركب من كون الدم أقل من درهم، وأنّه من غير الدماء الثلاثة، والأوّل محرز وجداناً، والثاني محرز باستصحاب العدم الأزلي؛ أي استصحاب عدم اتصاف الدم بالأوصاف الثلاثة. كما يحتمل أن يكون العفو من باب الشك في كون هذا الدم مانعاً

من صحة الصلاة أم لا، فيرجع إلى أصالة عدم المانعية بعد سقوط الأصل اللفظي.

ثانياً: قد صدر من صاحب العروة نفسه ما يؤيد عدم ذهابه إلى التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وهو قوله: «إذا اشتبه من يجوز النظر إليه بين من لا يجوز بالشبهة المحصورة، وجب الاجتناب عن الجميع، وكذا بالنسبة إلى من يجب التستر عنه ومن لا يجب. وإن كانت الشبهة غير محصورة أو بدوية، فإن شك في كونه مماثلاً أو لا؟ أو شك في كونه من المحارم النسبية أو لا؟ فالظاهر وجوب الاجتناب؛ لأنّ الظاهر من آية وجوب الغض أنّ جواز النظر مشروط بأمر وجودي، وهو كونه مماثلاً أو من المحارم، فمع الشك يعمل بمقتضى العموم، لا من باب التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية، بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمة أو نحو ذلك»<sup>(١)</sup>.

وهو واضح في كونه ليس من القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

نعم، هناك كلام في تمسكه بعموم آية وجوب الغض، إلا أنّ محلّه ليس هنا.

وأما المسألة الثانية: فالعام هو ما دل من الروايات الكثيرة على عدم صحة الصلاة في الثوب المتنجس بالدم أو غيره من النجاسات، والخاص (يُعفى عن الدم الأقل من الدرهم البغلي) - كما هو مقتضى الروايات المشار إليها سابقاً - وشككنا في كون الدم أقلّ من الدرهم أم لا، فهنا احتاط صاحب العروة بعدم العفو، والمدعى أنّه استند في فتواه على صحّة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

(١) العروة الوثقى ج ٥، ص ٤٩١.

وفيه: أنه يحتمل أن يكون وجه احتياطه بعدم العفو من باب أن موضوع الخاص أمر وجودي، وهو (الأقل من درهم)، والفرض أننا نشك في تحققه، فالأصل عدمه، فيدخل الفرد المشبته تحت العام من هذا الباب لا من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وعليه، لم تصح نسبة القول بصحة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إلى صاحب العروة.

بقي شيء، وهو أنه تقدم معنا في الصورة الأولى من صور الشبهة المفهومية، صحة التمسك بالعام في صورة المخصّص المنفصل فيما لو دار الأمر بين الأقل والأكثر؛ لأنه بعد خروج الأقل من تحت العام لكونه القدر المتيقّن من الخاص، يكون الشك في خروج الأكثر شكاً في التخصيص الزائد، فتمسك بأصالة العموم.

وعليه، إن فرضنا الإجمال في سعة الدرهم؛ حيث اختلف في تحديده؛ إذ في كلام ابن إدريس أنه ما يقرب من سعة أحمص الراحة، ولدى ابن الجنيد أنه بسعة عقد الإبهام الأعلى، وحدده بعضهم بعقد الوسطى، وحدده آخرون بعقد السبابة. وبما أنه لا يوجد دليل معتبر عندنا على شيء من هذه التحديدات، فيكون قدر الدرهم دائراً بين السعة والضيق، والتي أضيقتها عقد السبابة، ومقتضى القاعدة في هذه الصورة - أي عند إجمال الخاص المنفصل المردد بين الأقل والأكثر - هو الاقتصار على الأقل، والرجوع في الباقي إلى عموم العام. وتطبيقه هنا أنه قد ورد ما ظاهره العموم بوجوب الاجتناب عن الدم أو مطلق النجاسات، ثم خصّص هذا العموم بالمخصّص المنفصل بما دلّ على العفو عن الدم الأقل من الدرهم، وبما أن الخاص المنفصل مجمل مردد بين الأقل والأكثر، فيقتصر على القدر المتيقّن، وهو

الأقل، ويرجع في الباقي إلى أصالة العموم؛ حيث يكون الشك فيما زاد عن عقد السبابة شكاً في التخصيص الزائد، فتكون النتيجة أنّ المعفو عنه هو ما كان بسعة عقد السبابة.

### الفتوى الثانية:

ومن جملة الفتاوى التي ذكرت لنسبة القول بصحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، هي أنّه بعد ورود العموم في رواية «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»<sup>(١)</sup>، وورود تخصيص لهذا العام باليد الأمانة، فلو شككنا بيد

(١) كما جاء في خبر سمرة بن جندب عن النبي ﷺ أنّه قال: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي». مستدرک الوسائل باب ٢ من أبواب كتاب الوديعة ج ١٤، ص ٨، ح ١٢. وقد عمل المشهور بمضمون هذه الرواية رغم أنها ضعيفة بابن جندب وبالإرسال. وقد كان سمرة على شرطة ابن زياد يحرض الناس على قتال الحسين ﷺ، وهو صاحب قضية الإضرار بالإنصاري المشهورة؛ فقد جاء في موثقة زرارة قال: «إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، فكان يمر به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله ﷺ، فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله ﷺ وخبره بقول الأنصاري وما شكّا، وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمد لك في الجنة فأبى أن يقبل، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار». وسائل الشيعة باب عدم جواز الإضرار بالمسلم ج ٢٥، ص ٤٢٨، ح ٣.

وقد نقل الشيخ عبد الحميد المدائني المعتزلي في شرح نهج البلاغة: أن معاوية بذل لسمرة بن جندب مائة ألف درهم حتى يروي أن هذه الآية: نزلت في علي ﷺ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَكَتَ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿١٢٥﴾ [البقرة: ٢٠٤-٢٠٥]، وأن الآية: الثانية نزلت في ابن ملجم، وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَسْتَرِي نَفْسَهُ أَتَيْعَاءَ مَرْضَاتٍ اللَّهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ [البقرة: ٢٠٧]، فلم يقبل: فبذل له مائتي ألف فلم يقبل، فبذل له ثلاثمائة ألف فلم يقبل، فبذل له أربعمائة ألف فقبل، انتهى». نقد الرجال ج ٢، ص ٣٧٤.

هل هي عادية أم أمينة؟ فقد حكم المشهور بالضمان، وهذا الحكم متوقف على القول بصحة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وينبغي الالتفات إلى أنّ هذا الكلام إنّما يصح فيما لو كان المراد من اليد في العام مطلق اليد؛ أي الأعم من العادية والأمانة، فتكون اليد المشكوكة كونها عادية من الشبهة المصدقية بالنسبة إلى عنوان المخصّص، فيأتي الكلام حينئذٍ في صحة التمسك بالعام وعدم صحته.

أمّا لو فرضنا أنّ المراد منها خصوص العادية، فتكون اليد الأمانة خارجة من أوّل الأمر من تحت العام خروجاً تخصصياً، فلا خلاف على هذا الفرض في عدم صحة التمسك بالعام في هذه الصورة؛ لأنّ الشك حينئذٍ يكون في انطباق عنوان العام على اليد المشكوكة لا الخاص؛ كما إذا شك في عالمية زيد عند قوله: (أكرم كلّ عالم).

هذا حاصل ما قيل في نسبة القول بصحة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية بالنسبة إلى هذه الفتوى.

وفيه: أنّه كما يحتمل أن تكون هذه الفتوى مبنية على القول بصحة التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فإنّه يحتمل أيضاً أنّها مبنية على قاعدة المقتضي والمانع، وهو أنّه لمّا كان المقتضي للضمان هو وضع اليد على مال الغير، والمانع هو الأمانة، فلو تحقق المقتضي وشككنا في المانع، فالأصل عدم المانعية.

كما يحتمل أيضاً أن تكون هذه الفتوى مبنية على الاستصحاب.

وتوضيحه: إنّ موضوع الضمان في العام قبل ورود التخصيص هو (اليد)، وبعد ورود صار الموضوع مركّباً من (اليد) و(عدم رضا المالك)؛ أي هو مركّب من عرضين لموضوعين؛ حيث إنّ الاستيلاء فعل قائم بصاحب اليد، وعدم الإذن والرضا الذي هو عرض قائم بالمالك.

وقد يكون الموضوع مركّباً من جوهرين ، كأن يكون مركّباً من وجود زيد ووجود عمرو ، وقد يكون مركّباً من عرضين لموضوع واحد؛ كعدالة زيد وعلمه ؛ حيث إنهما موضوع لجواز تقليده ، وقد يكون مركّباً من جوهر وعرض لموضوع آخر؛ كما إذا ترّكّب من وجود زيد وعدالة عمرو . وقد يكون مركّباً من عرض وجوهر ، وهذا العرض قائم بالجوهر؛ كما إذا ترّكّب من زيد وعدالته .

ومهما يكن ، فإنّه لمّا كان الجزء الأوّل فيما نحن فيه ، وهو الإستيلاء ، حاصلًا بالوجدان ، وأمّا الثاني فيمكن تحصيله باستصحاب عدم رضا المالك ، باستصحاب العدم الأزلي ، كما يأتي توضيحه قريباً إن شاء الله تعالى ، فيلتئم موضوع الضمان ، ويكون دخول اليد المشكوكة تحت العام من هذا الباب لا من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدّاقية .

وتنبغي الإشارة إلى أنّ اعتماد الفقيه على الاستصحاب - عند نزاع المالك مع المستولي على العين ؛ حيث يدّعي المستولي رضا المالك بذلك والمالك ينكر - إنّما هو في مقام الإفتاء لا القضاء ، فإنّ للأخير أدواته الخاصة ، كما ورد في صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «قال رسول الله ﷺ : إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان ، وبعضكم ألحن بحجّته من بعض ، فأيّما رجل قطع له من مال أخيه شيئاً ، فإنّما قطعت له به قطعة من النار»<sup>(١)</sup> .

وعليه ، فلو تلفت العين في يد المستولي عليها ، وطالبه المالك بالمثل أو القيمة ، ففي هذه الحال لا يكتفى في مقام القضاء باستصحاب عدم إذن المالك ورضاه ، بل يطالب صاحب اليد بالبيّنة على دعواه إذن المالك

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب كيفية الحكم ج ٢٧ ، ص ٢٣٢ ، ح ١ .

ورضاه بالتصرف. فإن لم يأت بالبيّنة، فللمدعي إحلاف المالك المنكر للإذن، فإن حلف قضي الحاكم بالضمان، وإن ردّ اليمين على المدعي، فإن حلف المدعي فلا ضمان عليه حينئذٍ، وتفصيل ذلك في مبحث القضاء.

وهناك صورة أخرى، وهي فيما لو أقرّ المالك بالإذن، ولكن ادّعى أنّه حصل بيع، فزعم أنّ له في ذمة المأذون ثمن العين، بينما زعم الأخير أنّه أخذ العين على نحو الهبة، فالقول حينئذٍ قول مدعي الهبة، وعلى مدّعي البيع الإثبات.

لا يقال: إنّ صاحب اليد المنكر للبيع مدّع أيضاً؛ لأنّه يدعي الهبة، فتكون المسألة من باب التداعي.

فإنّه يقال: إنّ منكر للبيع في الواقع وإن عبّر عنه بالهبة؛ وذلك لأنّ نصوص القضاء والدعوى على كثرتها لم تتعرض لتحديد المدعي والمنكر، فلا بدّ من الرجوع في تحديدهما إلى العرف، ومقتضاه اعتبار من يلزم بإثبات ما يقوله مدعياً، وصاحبه الذي لا يطالب به منكرًا، من غير نظر إلى مصبّ الدعوى، فمن يلزم بالإثبات هو المدعي وعليه البيّنة بأي صيغة كان التعبير وإظهار الدعوى.

وعليه، ففي المقام أنّ المالك يدعي اشتغال ذمة صاحب اليد بالثمن، وهو ينكر ذلك، ويدعي عدم اشتغال الذمة بشيء، وحينئذٍ إن أقام البيّنة على ذلك فهو، وإلا فله إحلاف المنكر؛ حيث إنّ قوله مطابق لأصالة عدم الضمان؛ يعني عدم اشتغال ذمته بالثمن.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ هذا الكلام كلّه فيما إذا كانت العين تالفة أو كانت الهبة معوّضة، أو كان المنقول إليه ذا رحم، وإلا فله استرجاع المال من دون مراعاة؛ لأنّ العقد إن كان بيعاً في الواقع، فيما أنّ المشتري لم يردّ

ثمنه ، فله خيار الفسخ ، وإن كان هبة كذلك - يعني في الواقع - فيما أنّها جائزة حسب الفرض ، فله فسخها واسترداد المال .

هذا تمام الكلام في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فيما إذا كان المخصّص المنفصل لفظياً . والله العالم .

## المبحث الرابع

### التمسك بالعام

#### بعد التخصيص اللبي في الشبهة المصداقية

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «هذا إذا كان المخصّص لفظياً. وأما إذا كان لبياً، فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فهو كالمتصل؛ حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص، وإن لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجته كظهوره فيه».

بعد الفراغ من بيان عدم صحّة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيما إذا كان المخصّص لفظياً؛ شرع صاحب الكفاية في الكلام عن صحّة التمسك به فيما إذا كان المخصّص لبياً. ولعلّ أوّل من قرع باب هذا البحث هو الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ؛ حيث ذهب إلى صحّة التمسك مطلقاً، وتبعه بعض الأعلام على ذلك، بينما ذهب أكثر الأعلام إلى العدم، وذهب البعض كصاحب الكفاية إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصّص اللبي ضرورياً أو غير ضروري على ما يأتي.

وحاصل ما يظهر من كلام الشيخ الأنصاري هو أنّه في التخصيص اللفظي صدرت من المولى حجّتان، وهما العام والخاص، فيكون لدينا عنوانان، وهما موضوع العام؛ (العالم) في (أكرم كلّ عالم)، وموضوع

الخاص ؛ (الفاسق) في (لا تكرم الفسّاق منهم)، ثمّ ينقلب موضوع العام بعد التخصيص ليصبح مركّباً من موضوعه قبل التخصيص وموضوع الخاص ؛ أي (العالم غير الفاسق)، ومع عدم إحراز موضوع العام المركّب هذا، لا يمكن التمسك به لإدخال العالم مشكوك الفسق تحته، كما لا يمكن التمسك بالخاص لإدخاله تحته أيضاً؛ لأنّ الخاص حجة في أفراد المحرز دخولها تحته ؛ أي حجة في خصوص ما أحرز فسقه، فنرجع إلى الأصول العملية .

أمّا في التخصيص اللبّي، فلم تصدر من المولى إلا حجة واحدة، وهي العام، فلا يكون لدينا إلا عنوان واحد، وهو موضوع العام؛ كما لو قال المولى : (أكرم كلّ عالم). أمّا الخاص، وهو حرمة إكرام الفساق منهم، فقد ثبت بالإجماع مثلاً، فيبقى العام على حاله، فلا يخرج من تحته إلا ما عُلم فسقه؛ أي ما دخل تحت الخاص يقيناً، أمّا ما شك في دخوله تحته يبقى داخلاً تحت العام، ولا مزاحم له .

وفيه : إنّه لا فرق بين التخصيص اللفظي واللبّي من هذه الجهة؛ لأنّ الخاص سواء كان لفظياً أم لبياً، هو يكشف عن المراد الجدّي للمولى، وأنّه يريد من أوّل الأمر إكرام العالم غير الفاسق. فلا عبرة بالكاشف، وإنّما العبرة بالمنكشف .

وعليه، فكما أنّ الخاص بالمخصّص اللفظي يوجب تعنون العام بنقيض الخاص؛ حيث يصبح مركّباً من جزأين : (العالم) و(غير الفاسق) في قولك : (أكرم كلّ عالم) و(لا تكرم الفساق منهم) أو (إلا الفسّاق)، فكذلك المخصّص اللبّي يجعل الموضوع مركّباً، كما لا يخفى .

وعليه، تكون النتيجة واحدة على كلا الوجهين، وهو أنّه لا يصح التمسك بالعام في الشبهة المصدّاقية سواء كان التخصيص لفظياً أم لبياً .

أمّا تفصيل صاحب الكفاية، فهو مبني على تقسيم المخصّص اللبّي إلى ضروري وغيره؛ إذ على الأوّل لا يصحّ التمسك بالعام، بينما يصحّ التمسك به على الثاني.

وتوضيحه: إذا كان المخصّص ممّا يصحّ عرفاً أن يعتمد عليه المتكلّم بأن يكون حكماً عقلياً ضرورياً؛ بحيث لا يحتاج الذهن عند سماع العام في انتقاله إلى الخاص إلى فحص ومقدمات، بل ينتقل إليه بمجرد سماع العام؛ كما لو قال المولى: (أكرم كلّ جيراني)، فانتقل الذهن مباشرة إلى عدم إكرام الأعداء منهم لعلمنا أنّه لا يريد إكرام أعدائه، فهنا يكون التخصيص اللبّي بمثابة التخصيص بالمتصل اللفظي؛ فإنّ انتقال الذهن من العام إلى الخاص بلا مقدمات يجعله بمنزلة الخاص المتصل اللفظي، فكما أنّه لا ينعقد ظهور في العموم فيه، كذلك الحال هنا، وبالتالي لا يصحّ التمسك بالعام فيما إذا شككنا بعداوة زيد الجار، فيرجع إلى الأصول العملية.

أمّا إذا كان المخصّص غير ذلك؛ كما إذا كان حكماً عقلياً نظرياً، بأن كان متوقفاً على مقدمات، أو كان إجماعاً، أو سيرة، وبالجملة إذا كان حكم العقل نظرياً؛ بحيث يحتاج الذهن لانتقاله من العام إلى الخاص إلى فحص ومقدمات؛ كما لو قال المولى: (أكرم كلّ جيراني)، وبعد الفحص والتأمل علمنا أنّه لا يريد إكرام أعدائه من الجيران، فهنا يكون المخصّص اللبّي بمثابة المخصّص المنفصل اللفظي من جهة انعقاد ظهور العام في العموم، ولكنّهما يختلفان من جهة أنّه في المخصّص المنفصل اللفظي لا يصحّ التمسك بالعام، بينما يصحّ هنا؛ بحيث لو ترك المكلف إكرام أحد الجيران مخرجاً إيّاه من تحت العام لمجرّد أنّه يحتمل عداوته للمولى، لاستحقّ العقاب على ذلك؛ والسّرّ فيه ما تقدم فيما استظهرناه من كلام

الشيخ الأنصاري؛ إذ في صورة المخصّص المنفصل اللفظي صدرت عن المولى حجّتان، وهما العام والخاص، وبعد تقديم الخاص لأظهريته، ينقلب موضوع العام ليصبح مركّباً من موضوعه قبل التخصيص وموضوع الخاص، ولا يمكن إدخال الفرد المشكوك تحت أيّ منهما؛ لعدم إحراز موضوعهما، فيرجع إلى الأصول العملية. أمّا في مقامنا، فلم يصدر عن المولى إلا حجّة واحدة، وهي العام؛ إذ الحجّة الثانية ليست إلا القطع بأنّ هذا الجار عدوّ، ومع عدم القطع بذلك يجب إكرامه تمسكاً بعموم العام؛ إذ لا حجة أخرى على خلافه.

ثمّ ترقى صاحب الكفاية ليقول: أنّه من خلال التمسك بالعام في المقام لا نخرج الفرد المشكوك من تحت الخاص حكماً فقط، بل نخرجه من تحته موضوعاً أيضاً.

وتوضيحه: ورد في زيارة عاشوراء عام، وهو: (اللهم العن بني أمية قاطبة)، ثمّ قطعنا بأنّه (لا يجوز لعن المؤمن)، فلا بدّ أن يكون غير المؤمن جائز اللعن، فلو شككنا في زيد الأموي هل هو مؤمن أم لا، فيجوز التمسك بعموم العام لنخرج زيداً حكماً وموضوعاً من تحت الخاص، فيقال: زيد الأموي المشكوك الإيمان جاز لعنه، وكلّ من جاز لعنه فليس بمؤمن، فزيد ليس بمؤمن. وبهذا القياس نستكشف عدم إيمانه؛ إذ لو كان مؤمناً لما جاز لعنه.

والإنصاف فيما تقدم: أنّ الخاص الخارج من تحت العام بالمخصّص اللبّي تارة يكون من العناوين التي يقبل العام التقيّد بها، وبالتالي الانقسام إليها وإلى غيرها، فهنا لا يصحّ التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وأخرى يكون الخاص من العناوين التي لا يقبل العام التقيّد بها، وبالتالي الانقسام إليها وإلى غيرها، فهنا يصحّ التمسك بالعام.

وتوضيح الصورة الأولى: ورد في صحيحة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: «قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم، يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإنني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»<sup>(١)</sup>.

وكذا ورد في رواية ابن حنظلة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾<sup>(٢)</sup>، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه، فإنما استخفَّ بحكم الله، وعليه رد، والرد علينا الرد على الله، وهو على حدِّ الشرك بالله. الحديث»<sup>(٣)</sup>.

نجد في هذين الخبرين أنّ موضوع العام هو القاضي والحاكم، وقد ثبت بالإجماع اشتراط العدالة فيه، ففي هذه الصورة بما أنّ عنوان العام قابل للتقيّد بالعدالة، وبالتالي الانقسام إلى العادل وغيره، فإذا شككنا في قاضٍ هل هو عادل أم لا، فهنا لا يصحّ التمسك بالعام؛ لأننا لم نحرز موضوعه الذي صار بعد ورود المخصّص اللبّي مركباً من (القاضي) و(العادل).

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب صفات القاضي ج ٢٧، ص ١٣، ح ٥.

(٢) سورة النساء، الآية: ٦٠.

(٣) وسائل الشيعة باب ١١ من أبواب صفات القاضي ج ٢٧، ص ١٣٦، ح ١.

أمّا الصورة الثانية، وهو فيما إذا كان الخاص من العناوين التي لا يقبل العام التقيّد بها، وبالتالي لا يقبل الانقسام إليها وإلى غيرها، فكما في المثال المتقدم، وهو العام الوارد في زيارة عاشوراء (اللهم العن بني أمية قاطبة)، وقطعنا بأنّه (لا يجوز لعن المؤمن)، فلو شككنا في زيد الأموي هل هو مؤمن أم لا، فيجوز التمسك بعموم العام لنخرج زيدا حكماً وموضوعاً من تحت الخاص؛ والسّرّ فيه: إنّ ملاك حكم العام (جواز اللعن) هو الشقاوة، وملاك عدم جوازه هو السعادة، ونحن نعلم أنّ المؤمن - وهو عنوان الخاص - سعيد؛ بمعنى أنّه لا يُطرد من الرحمة الإلهية إلى الأبد، فلا يكون المؤمن مشتملاً على ملاك اللعن، وبالتالي لا يمكن للّعن أن يكون وارداً على المؤمن، فيكون خارجاً من تحت العام خروجاً تخصّصياً لا تخصّصياً؛ لأنّه غير قابل للدخول تحته حتى يخرج من تحته بالتخصيص؛ فلا يصحّ للعام أن يتقيّد به؛ لأنّ عنوان الخاص من قبيل الملاكات، والملاك علّة للحكم فيكون متقدماً عليه، فلا يصلح أن يكون جزء موضوعه، وإلا تأخر عنه، فيلزم أن يكون الملاك حينئذٍ متقدماً ومتأخراً على الحكم، وهو محال.

وعليه، فإذا شككنا في إيمان زيد الأموي، يصحّ التمسك بالعام حينئذٍ؛ لأنّ المولى لو لم يحرز ملاك اللعن وهو الشقاوة في كلّ بني أمية لما عمّم، فتعميمه دالّ على ثبوت الشقاوة في جميعهم، ومنهم زيد الأموي مشكوك الإيمان، ويستكشف من نفس العموم أنّ زيدا ليس مؤمناً.

أمّا من علم إيمانه منهم، فيكون خروجه من تحت العام حينئذٍ خروجاً تخصّصياً لا تخصّصياً؛ لما تقدم من أنّ حكم العام غير قابل للورود على المؤمن من أوّل الأمر، فلم يكن المؤمن داخلاً تحته حتى يخرج بالتخصيص.

فالخلاصة: إذا كان الخاص من العناوين التي يقبل العام التقيّد بها، فلا يصحّ التمسك بالعام في الشبهة المصدّاقية، وإذا كان من العناوين التي لا يقبل العام التقيّد بها، فيصحّ التمسك بالعام.

هذا فيما إذا أحرزنا كون الخاص من العناوين التي يقبل العام التقيّد بها، أو من قبيل الملاك التي لا يقبل العام التقيّد بها.

أما إذا شككنا في ذلك؛ بأن كان عنوان الخاص يصلح أن يؤخذ قيداً في الموضوع، ويصلح أيضاً أن يكون من قبيل الملاكات، فهنا يأتي تفصيل صاحب الكفاية.

وتوضيحه: لو قال المولى: (أكرم كلّ جيرانني)، ثمّ علمنا أنّه لا يريد إكرام الأعداء منهم، فإنّ العداوة يمكن أن تكون مثل الإيمان والسعادة من قبيل الملاكات، ويمكن أن تكون من العناوين الراجعة إلى قيود الموضوع؛ كعدالة القاضي.

وبالجملة، هل عنوان العداوة كعدالة القاضي عنوان يقبل العام التقيّد به، والانقسام إليه، والتنوّع به، وبالتالي لا يصحّ التمسك بالعام في الشبهة المصدّاقية؟ أم أنّه من قبيل الملاك فلا يقبل العام التقيّد به، والانقسام إليه، والتنوّع به، وبالتالي يصحّ التمسك بالعام؟

هنا نقول: إن كان المخصّص اللبّي ضرورياً، وهو بالتالي بمنزلة المخصّص اللفظي المتصل، لا ينعقد للعام ظهور في العموم؛ لأنّه حينئذٍ من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، وهذا يمنع من انعقاد ظهور له في العموم، فينتفي العام، وبالتالي لا يصحّ التمسك به.

وأما إن كان المخصّص اللبّي غير ضروري؛ كما لو كان عقلاً نظرياً أو إجماعاً أو سيرة، فكان بالتالي بمنزلة المخصّص اللفظي المنفصل، فينعقد

للعام ظهور في العموم، فيتأتى الكلام عن صحة التمسك بالعام؛ لأنّه لا يوجب إجمال العام. ومجرّد احتمال كون العداوة من قيود الموضوع لا أثر له بعد ما كان الكلام ظاهراً في إكرام جميع أفراد الجيران، وبما أنّنا لم نحرز كون الخاص من قبيل عدالة القاضي التي تصحّ أن تكون جزءاً للموضوع، فلا مانع من التمسك بالعام حينئذٍ، ومجرّد احتمال كونها من قيود الموضوع لا أثر له، كما عرفت.

والنتيجة: إذا كان المخصّص لفظياً، لا يصحّ التمسك بالعام في الشبهة المصدّقية مطلقاً؛ أي سواء أكان المخصّص متصلاً أم منفصلاً. وأمّا إذا كان المخصّص لبيّاً، فإن كان الخاص من العناوين التي لا تصلح إلا أن تكون قيوداً للموضوع، ففي هذه الصورة يكون حال المخصّص اللبّي كالمخصّص اللفظي في عدم صحّة التمسك بالعام فيما شك في كونه من مصاديق الخارج. وإن كان من العناوين التي لا تصلح أن تكون قيوداً للموضوع، بأن كان من قبيل الملاكات، ففي هذه الصورة يصحّ التمسك بالعام في الشبهة المصدّقية. وأمّا إذا شك في كون الخاص من أيّ من هذين، فقد عرفت ما فيه من تفصيل. والله العالم.

## المبحث الخامس استصحاب العدم الأزلي

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إيقاظ: لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل، لما كان غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد - إلا ما شذ - ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام؛ ضرورة أنه قلما لا يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقح به أنه مما بقي تحته؛ مثلاً إذا شك أن امرأة تكون قرشية، فهي وإن كانت وجدت إما قرشية أو غيرها، فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها، إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح أنها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين؛ لأن المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دل على أن المرأة إنما ترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحته هي القرشية، فتأمل تعرف».

يعتبر هذا المبحث من المباحث المهمة والدقيقة والسيالة والمطولة، إلا أننا سنحاول أن لا نطنب فيها، وأن نرتبها بشكل واضح ليتبين لنا الإنصاف في نهاية المطاف.

حاصل كلام صاحب الكفاية: ذكرنا أنه لا يصح التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فيما إذا كان المخصّص لفظياً سواء كان متصلاً أم منفصلاً، فهنا يجري النزاع في أنه هل من أصل عملي موضوعي يمكن الركون إليه لإدخال الفرد المشكوك تحت العام؟

قيل : نعم ، فإنه بعد انقلاب موضوع العام بعد التخصيص ؛ حيث أصبح مركّباً من موضوعه قبل التخصيص ومن نقيض الخاص ؛ أي من أمرين وجودي وعدمي ، فإذا استصحبتنا العدم الأزلي لنقيض الخاص ثبت الجزء الثاني لموضوع العام . أمّا الجزء الأول ، فهو ثابت بالوجدان ، فيلتئم حينئذٍ موضوع العام ، ويدخل الفرد المشكوك تحته . ومثاله مرسله ابن أبي عمير ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة ، إلا أن تكون امرأة من قریش»<sup>(١)</sup> . فهنا موضوع العام بعد التخصيص مركّب من (المرأة) و(غير القرشية) ، فلو شككنا في امرأة ناهزت الخمسين من عمرها ، هل هي قرشية أم لا ، فيمكن في هذه الصورة استصحاب عدم انتسابها إلى قریش باستصحاب العدم الأزلي ؛ حيث يثبت الجزء الثاني لموضوع العام ، فيما الجزء الأول ثابت بالوجدان ، فيلتئم حينئذٍ موضوع العام ، وتدخل هذه المرأة مشكوكة القرشية تحته .

إذا عرفت ذلك ، فنقول :

أولاً : إنّ المخصّص تارةً يكون موجّباً لتعنون العام بعنوان وجودي ؛ كما في التخصيص بالوصف الوجودي ؛ مثل : (أكرم العلماء العدول) ، فإنّ موضوع العام حينئذٍ هو (العالم العادل) ، فإذا شككنا في عدالة زيد مثلاً ، فإن كان له حالة سابقة ؛ كالعدالة مثلاً ، فتُستصحب ، وتدخل زيدا تحت العام ، فيجب إكرامه ، وإلا فالمرجع إلى الأصل العملي .

وتارةً أخرى يقتضي كونه معنوّناً بعنوان عدمي ؛ كما في الوصف العدمي ؛ كما في قولك : (أكرم العلماء الذين ليسوا هم بفساق) ، فالحكم فيه كما سبق ، فإن كانت له حالة سابقة ، فتُستصحب ، وإلا فالمرجع إلى الأصل

(١) وسائل الشيعة باب ٣١ من أبواب الحيض ج ٢ ، ص ٣٣٥ ، ح ٢ .

العملي، وهذا خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّ الاستصحاب في هذين المثالين هو استصحاب الوجود النعتي والعدم النعتي، وإنّما الكلام في العدم الأزلي، وهو فيما إذا كان المخصّص ذا عنوان وجودي، وموجباً لجعل الموضوع مركّباً من جزأين، أحدهما وجودي والآخر عدمي؛ كما في قولك: (أكرم العلماء إلا الفساق منهم)، أو (لا تكرم الفساق منهم)، وهذا ما أشار إليه صاحب الكفاية بقوله: «الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل».

ثانياً: اختلف الأعلام على أربعة آراء في تحديد موضوع العام بعد التخصيص:

- الأوّل: وهو ما يظهر من تقارير الشيخ الأنصاري رحمته الله من أنّ موضوع العام بعد التخصيص في قولك: (أكرم العلماء إلا الفساق منهم)، أو (لا تكرم الفساق منهم)، يصبح مركّباً بحسب الفهم العرفي من أمرين وجوديين: (العالم)، و(العادل).

- الثاني: وهو ما يظهر من عبارة صاحب الكفاية من أنّ العام بعد التخصيص يتعنون بكل عنوان ما خلا الخاص.

- الثالث: وهو أنّ العام بعد التخصيص يتعنون بنقيض الخاص فقط، فيصبح موضوعه (العالم غير الفاسق)، كما ذهب إليه جماعة كثيرة. وقد نسبه بعض الأعلام إلى صاحب الكفاية أيضاً، ولكن عبارته لا تساعد على ذلك أصلاً.

- الرابع: وهو ما نسب للسيد محسن الحكيم رحمته الله وجماعة من الأعلام، وربما نسب لصاحب الكفاية أيضاً، ولكن عبارته لا تساعد عليه، من أنّ العام بعد التخصيص لا يتعنون بشيء، فكأنّه لم يكن هناك تخصيص

أصلاً، فيكون موضوع العام قبل التخصيص وبعده واحداً؛ كما لو قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، ثمّ مات زيد العالم، فيما أنّ خروجه من تحت العام بموته لم يحدث تغييراً في موضوع العام، كذلك في المقام، فإنّ التخصيص لم يحدث شيئاً في موضوع العام.

وقد اختلف في مختار صاحب الكفاية ما بين الرأي الثاني والثالث والرابع دون الأوّل، والظاهر من كلامه: «لا يخفى أنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل، لما كان غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص»، أنّه اختار القول الثاني، وهو أنّ العام بعد التخصيص يتعنون بكل عنوان ما خلا الخاص، إلا أنّ هذا القول باطل للزومه اجتماع عناوين متقابلة على معنون واحد من جهة، ومن جهة أخرى لا ينسجم مع ما ذهب إليه من استصحاب العدم الأزلي. فالأقرب حمل كلامه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على المعنى الرابع رغم ظهوره في القول الثاني؛ إذ لا يلزم منه المحذور المتقدم، كما أنّه ينسجم مع استصحاب العدم الأزلي. وأمّا ما هو الصحيح من هذه الآراء، فسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى. نعم، لا إشكال في بُعد الأوّل والثاني عن الفهم العرفي، فلا يمكن القبول بهما.

وبعد أن فهمنا موضوع العام بعد التخصيص، نأتي لمحل النزاع، وهو أنّه هل من أصل عملي موضوعي ينقح الفرد المشتبه ويدخله تحت العام؟ تقدم في خلاصة كلام صاحب الكفاية أنّه ذهب إلى استصحاب العدم الأزلي في المثال المتقدم؛ أي استصحاب عدم تحقق الانتساب بين المرأة وبين قريش في رسالة ابن أبي عمير التي عمل بها المشهور؛ حيث يثبت الجزء الثاني لموضوع العام، فيما الجزء الأوّل ثابت بالوجدان، فيلتئم حينئذٍ موضوع العام، وتدخل المرأة مشكوكة القرشية تحته. ولا يجري هنا

استصحاب العدم النعتي؛ أي استصحاب اتصاف المرأة بعدم القرشية؛ لأنّ صفة القرشية إما أن توجد من أوّل الأمر في المرأة أو لا، فلم توجد المرأة غير قرشية أوّلاً ثمّ اتصفت بالقرشية، وبالتالي ليس لها حالة سابقة لتُستصحَب.

ولا بأس أن نبيّن الآن باختصار المراد من الوجود والعدم النعتيين، والوجود والعدم الأزليين، ليتضح الفرق بينهما على أن يأتي تفصيلهما قريباً إن شاء الله تعالى.

نقول: إذا قلت: (زيد عادل)، فهنا زيد متصف بالعدالة، فتكون العدالة وجوداً نعتياً لزيد متفرعة عن وجود المنعوت؛ أي بمفاد كان الناقصة.

ولو قلت: (زيد غير عادل)؛ أي زيد متصف بعدم العدالة، فتكون عدم العدالة عدماً نعتياً لزيد متفرعة أيضاً عن وجود المنعوت؛ أي بمفاد ليس الناقصة.

أمّا لو قلت: (وُجد زيد)؛ فالوجود هنا يسمّى وجوداً محمولياً، وهو الوجود الذي يضاف إلى الماهية ويحمل عليها بعد النظر إلى الخارج، لا بما هي هي؛ لأنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا غير ذلك من الصفات العارضة لها بعد النظر إلى الخارج. وبالجملة، فالوجود المضاف إلى الماهية يسمّى وجوداً محمولياً، وبمفاد كان التامة.

ولو قلت: (عُدِم زيد)، فعدم الوجود هنا يسمّى عدماً محمولياً، وهو العدم الذي يضاف إلى الماهية ويحمل عليها؛ أي بمفاد ليس التامة.

إذا عرفت ذلك، نرجع إلى كلام صاحب الكفاية في المرسلة، فهو يقول: إنّ موضوع العام فيها بعد التخصيص مركب من (المرأة)، و(عدم

اتصافها بالقرشية)، لا (اتصافها بعدم القرشية)، وعدم الاتصاف بالقرشية عدم محمولي أزلي، والآن نشكّ في حدوثه، فنستصحب عدمه الأزلي، فيتحصل جزء موضوع العام الثاني، والفرض أنّ الجزء الأوّل متحصّل بالوجدان، فيلتئم موضوع العام، وتدخل المرأة مشكوكة القرشية تحته.

وبهذا اتضح ما ذهب إليه صاحب الكفاية وجماعة من استصحاب العدم الأزلي لجزء موضوع العام بعد التخصيص، فيما لو خصّص بمخصّص لفظي منفصل، أو كاستثناء من المتصل.

أمّا الميرزا النائيني رحمته الله وجماعة من الأعلام، فقد ذهبوا إلى عدم جريان استصحاب العدم الأزلي. وقد استدل الميرزا النائيني على ذلك بعدة مقدمات:

#### المقدمة الأولى:

أولاً: لكل موضوع قبل عروض الحكم عليه تقسيمات أولية؛ فالعالم مثلاً له تقسيمات بلحاظ خصوصياته، فهناك العالم الهاشمي وغيره، والعالم النحوي وغيره، والعالم العربي، والعالم العادل وغيره، ونحو ذلك.

ثانياً: إذا أراد الشارع في مقام الجعل والثبوت أن يحكم على موضوع معيّن، فإنّما أن يلحظ طبيعي الموضوع دون أخذ آية خصوصية معه وجوداً أو عدماً، فيكون الحكم على الموضوع مطلقاً، وهذا ما يسمّى بـ (لا بشرط القسمي)، وإنّما أن يلحظه مقيداً بجميع خصوصياته أو ببعضها، وهذا ما يسمّى بـ (بشرط شيء)، وإنّما أن يلحظه مقيداً بعدمها أو بعدم بعضها، وهذا ما يسمّى بـ (بشرط لا). ولا يعقل الإهمال في هذا المقام؛ للزومه إنّما الجهل بخصوصية ما أو العجز عن التقييد بها، وكلاهما عليه سبحانه وتعالى محال.

نعم، يمكن الإهمال في مقام الإثبات فيما إذا أراد الشارع بيان أصل تشريع الحكم، وهذا بحث آخر.

وعليه، إذا قال المولى: (أكرم العلماء)، ثم خصّص فقال: (إلا الفاسق)، أو قال: (لا تكرم الفاسق منهم)، فلا يخلو إمّا أنّه لاحظ الموضوع بعد التخصيص كما كان قبله؛ أي مطلقاً ومعرّى عن أية خصوصية بنحو ال (لا بشرط القسمي)، أو لاحظه مقيّداً بالفاسق بنحو ال (بشرط شيء)، أو لاحظه مقيّداً بعدم الفاسق بنحو ال (بشرط لا)، والمتعيّن هو الثالث؛ إذ لا يمكن الأوّل والثاني؛ لاستلزامهما التناقض والتهافت بين مدلولي دليل العام ودليل الخاص.

وعليه، فيصير موضوع العام بعد التخصيص مركّباً من جزأين: (العالم) و(غير الفاسق).

إذاً، الإهمال في مقام الثبوت غير ممكن، والتخصيص يعنون العام، لا أنّه يقيه على ما كان عليه قبل التخصيص نظير موت زيد العالم وخروجه من تحت العام بعد قول المولى: (أكرم كلّ عالم)، كما تقدم في القول الرابع؛ لأنّ موت فرد من أفراد العام يخرج من تحته خروجاً موضوعياً تخصّصياً بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، بينما خروج الخاص من تحت العام خروج حكمي تخصيصي بنحو السالبة بانتفاء المحمول.

#### المقدمة الثانية:

تقدم أنّ الوجود والعدم تارةً يلحظان بالإضافة إلى الماهية ويحملان عليها بعد النظر إلى خارج ذاتها وذاتياتها، لا بما هي هي؛ فيسمّيان حينئذٍ (وجوداً محمولياً) و(عدمًا محمولياً)، وبمفاد كان وليس التامتان. وأخرى يلحظان بلحاظ عروضهما على معروضهما لا على الماهية، فيسمّيان حينئذٍ

(وجوداً نعتياً) و(عدمًا نعتياً)، وبمفاد كان وليس الناقصتان، فيقتضيان في هذه الحالة وجود موضوعيهما؛ لأنّ النعوت أعراض؛ فكما أنّ العرض يقتضي وجود جوهره، وهو موضوعه الذي يعرض عليه، فكذلك النعت يقتضي وجود منوعته، وهو موضوعه الذي يتصف به، ومن هنا كان الوجود النعتي والعدم النعتي نظيرين للملكة وعدمها المتقوّمين بموضوعهما، ولذلك صحّ ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما دون أن يلزم ارتفاع النقيضين المحال؛ لأنّ عدم النعتي؛ (كعدم علم زيد)، أو عدم الملكة؛ (كعدم بصر زيد)، عدمان خاصان لما من شأنه أن يتصف بالنعت أو الملكة، وليسا عدمين مطلقين، فيصحّ أن يقال: (زيد المعدوم لا عالم ولا غير عالم) و(لابصير ولا أعمى)، وهذا بخلاف الوجود والعدم المحمولين؛ إذ يستحيل ارتفاعهما معاً بأن لا يكون زيد موجوداً ولا معدوماً.

### المقدمة الثالثة:

أشرنا سابقاً إلى أنّ الموضوع المرّكب، إمّا أن يكون مرّكباً من جوهرين؛ كما لو كان موضوع وجوب التصدّق مرّكباً من وجود زيد ووجود عمرو، وإحراز الموضوع المرّكب تارةً يكون بالوجدان، أو بالتعبد، أو أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد؛ كما إذا كان وجود زيد محرّزاً بالوجدان، وشك في وجود عمرو وأنّه باقٍ أو مات، فلا مانع من استصحاب بقائه وعدم موته، وبذلك يحرز كلا فردي الموضوع.

وإمّا أن يكون موضوع العام مرّكباً من عرضين، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: أن يكونا عرضين لجوهر واحد؛ كموضوع جواز التقليد المرّكب من (علم زيد) و(عدالته) مثلاً، فالعلم والعدالة عرضان عرض كلاهما على جوهر واحد وهو زيد. وحالهما حال العرضين

المأخوذين في الموضوع بلا فرق بينهما؛ إذ قد يكون كلٌّ منهما محرزاً بالوجدان، وأخرى يكون كلٌّ منهما محرزاً بالتعبد؛ كما إذا ثبت كلٌّ منهما بالبيّنة مثلاً أو بالأصل، وقد يكون أحدهما محرزاً بالوجدان والآخر بالتعبد، وبضمّ الوجدان إلى الأصل يلتئم موضوع المركّب، فيترتب عليه أثره، وهو جواز التقليد.

الصورة الثانية: أن يكونا عرضين لجوهريين؛ كموضوع الإرث المركّب من (موت المورث) و(إسلام الوارث)، فالموت والإسلام عرضان، عرض الأوّل منهما على جوهر وهو المورث، وعرض الثاني على جوهر آخر وهو الوارث.

وعليه، فحالهما حال الجوهريين وحال العرضين لموضوع واحد؛ فكما أنّه يمكن إحراز كليهما بالوجدان أو التعبد، أو أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد، فكذلك في المقام. ومن هذا القبيل صحّة اقتداء المأموم بالإمام في الركوع، فإنّ موضوعه مركّب من (ركوع الإمام) و(ركوع المأموم) في زمان واحد، فلو ركع المأموم وشك هل رفع الإمام رأسه خلال هويه للركوع أم لا، فيمكنه تصحيح اقتدائه من خلال إحراز جزأي موضوع صحّة الاقتداء؛ فإنّ ركوعه محرز بالوجدان، ويحرز إدراك الإمام في ركوعه إذا شك في رفع رأسه من خلال استصحاب بقائه فيه إلى حين الركوع، وبضمّ الأصل إلى الوجدان يلتئم الموضوع، ويترتب الأثر، وهو صحّة الاقتداء.

نعم، بناءً على أنّ موضوع صحّة الاقتداء هو اقتران ركوعيهما، وهو عنوان انتزاعي، لا مجرد وجود ركوع الإمام ووجود ركوع المأموم في زمان واحد، فلا يمكن إثباته إلا على القول بالأصل المثبت الذي لا نقول به؛ لأنّ استصحاب بقاء الإمام راعياً إلى حين ركوع المأموم يلزمه عقلاً ثبوت التقارن.

وإمّا أن يكون موضوع العام مركباً من جوهر وعرض .

وعليه، فإنّما أن يكون هذا العرض لجوهر آخر؛ كما لو كان الموضوع مركباً من (وجود زيد) و(قيام عمرو)، فحاله حينئذٍ حال ما سبق من حيث إثباته بالوجدان أو بالتعبد أو أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد. وإمّا أن يكون هذا العرض للجوهر نفسه؛ كما لو كان الموضوع مركباً من (وجود زيد) و(عدالته). وعليه، ففي هذه الحالة لا محالة يكون المأخوذ في الموضوع هو وجود العرض بوجوده النعتي؛ حيث إنّ العرض نعت لموضوعه وصفة له .

وبالجملة، فإنّ العرض بالنسبة إلى محلّه، إنّما يكون نعتاً ووصفاً له، ويكون للجهة النعتية والتوصيفية دخل لا محالة، ولا يمكن أخذ العرض شيئاً بحيال ذاته في مقابل المحلّ القائم به؛ إذ وجود العرض بنفسه ولنفسه عين وجوده لمحلّه وبمحلّه، فلا محيص من أخذ العرض بما هو قائم بمحلّه موضوعاً للحكم .

وعليه، فإن كان لاتصاف الموضوع به وجوداً أو عدماً حالةً سابقة، جرى استصحاب بقائه، وإلا فلا؛ ففي قولك: (أكرم العلماء إلا فساقهم)، يكون الموضوع مركباً من (العالم) و(غير الفاسق)، وعند الشك في فسق زيد العالم تجري أصالة عدم فسقه بمفاد ليس الناقصة إذا كان عدم فسق زيد مسبوقاً بالتحقق، أو أصالة فسقه بمفاد كان الناقصة إذا كان فسقه مسبوقاً بالتحقق. ويترتب على الأوّل وجوب إكرامه، وعلى الثاني عدم وجوبه .

والإشكال بأنّه لا معنى لاستصحاب نقيض موضوع الحكم - إذ الأثر الشرعي مترتب على وجود الموضوع، ولا أثر لنقيضه - ضعيف جداً، فإنّه

يكفي في جريان الاستصحاب إثبات عدم الأثر الشرعي، وإلا لانسدّ باب الاستصحابات العدمية بالنسبة إلى الأحكام؛ إذ عدم الحكم ليس مجعولاً شرعياً، وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى في محله.

وعلى أي حال، إن كان الوجود أو العدم النعتي مسبوqاً بالتحقق، فلا إشكال في جريانه فيه، بما أنه وجود وعدم نعتي. وأمّا إذا لم يكن مسبوqاً بالتحقق، فلا محلّ للأصل فيه؛ وذلك كالمرأة القرشية، فإنّ عروض وصف القرشية للمرأة مساوق زماناً لوجود المرأة، فهي إمّا أن توجد قرشية، وإمّا أن توجد غير قرشية، وليس العدم النعتي مسبوqاً بالتحقق؛ لأنّ سبق تحقق العدم النعتي يتوقف على وجود الموضوع أنّا ما فاقداً لذلك الوصف. وأمّا إذا لم يكن كذلك كالمثال، فلا محلّ لاستصحاب العدم النعتي.

نعم، استصحاب العدم الأزلي يجري؛ لأنّ وصف القرشية كان مسبوqاً بالعدم الأزلي لا محالة؛ لأنّه من الحوادث، إلا أنّ الأثر لم يترتب على العدم الأزلي، بل على العدم النعتي، وإثبات العدم النعتي باستصحاب العدم الأزلي يكون من أوضح أنحاء الأصل المثبت؛ إذ عدم وجود القرشية في الدنيا يلازم عقلاً عدم قرشية هذه المرأة المشكوك حالها.

وبعد تمام هذه المقدمات الثلاث، نرجع إلى أصل النزاع بين الأعلام، وهو أنّه هل المأخوذ في العام بعد التخصيص هو عدم محمولي بمفاد ليس التامة، كما ذهب إليه صاحب الكفاية والسيد الخوئي وجماعة من الأعلام (رحمهم الله)، أم عدم نعتي بمفاد ليس الناقصة، كما ذهب إليه الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ؟ مثلاً: وردت عمومات في انفعال كلّ ماء بمجرد ملاقة النجاسة، ثمّ وردت مخصّصات باستثناء الكرّ؛ كما في صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه

شيء»<sup>(١)</sup>، فهل بعد التخصيص يصبح موضوع العام هو (الماء المقيّد بعدم الاتصاف بالكريّة) على نحو العدم المحمولي وبمفاد ليس التامة، أم (الماء المتصف بعدم الكرية) على نحو العدم النعتي وبمفاد ليس الناقصة؟

فعلى الأوّل، مع الشك في بلوغ ماء معيّن قدر كرّ، يمكن استصحاب عدم الكرية، فيلتئم موضوع العام حينئذٍ، غاية الأمر أنّ أحد جزئيه، وهو الماء، محرز بالوجدان، وجزأه الآخر، وهو العدم المحمولي، محرز بالأصل.

وعلى الثاني، فإن كان لهذا الماء حالة سابقة متيقّنة نستصحابها، فلو كنّا على يقين بعدم كرية هذا الماء من قبل؛ أي كنا على يقين باتصافه بعدم الكرية، ثم شكنا بتحققها، نستصحب اتصافه بعدمها ليلتئم موضوع العام حينئذٍ، أو كنّا على يقين بكريّة هذا الماء - أي كنّا على يقين باتصافه بالكرية - ثم شكنا بارتفاعها عنه، فنستصحب بقاءها، فلا يدخل الماء المشكوك تحت العام حينئذٍ. أمّا لو لم يكن لهذا الماء حالة اتصاف سابقة حتى يمكن استصحابها، فهنا لا ينفع استصحاب عدم الاتصاف بالكريّة الأزلي لإثبات الاتصاف بعدم الكرية؛ لأنّ ذلك من الأصل المثبت، وهو على ما ذهبنا إليه لا يُثبت.

إذا عرفت ذلك، فقد استدل الميرزا النائيني على ما ذهب إليه، وهو أنّ المأخوذ في العام بعد التخصيص هو العدم النعتي؛ بدليل.

حاصله: لو كان المأخوذ هو العدم المحمولي؛ مثلاً (العالم المقيّد بعدم الاتصاف بالفسق)، فهنا نسأل: ما هو حال هذا العام بعد التخصيص

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب الماء المطلق ج ١، ص ١٥٨، ح ٢.

من جهة الاتصاف بالفسق أو الاتصاف بعدمه باعتبار أنّ العدم النعتي من نعوت موضوع العام وأوصافه؟

والجواب: بما أنّه لا يعقل الإهمال في مقام الجعل والثبوت، لا يخلو حال العام في هذا المقام من ثلاث حالات: فإمّا أن يكون مطلقاً من هذه الجهة، أو مقيداً بالاتصاف بالفسق، أو مقيداً بالاتصاف بعدم الفسق، ولا يمكن الأوّل؛ لاستلزامه التناقض والتهافت؛ إذ كيف يكون مطلقاً وهو مقيد بعدم الفسق على نحو العدم المحمولي، فإنّ الجمع بينهما غير ممكن؛ فلا يعقل أن يكون الموضوع في قولك: (أكرم كلّ عالم إلا الفساق منهم) مطلقاً بالإضافة إلى العدم النعتي، وهو اتصافه بعدم الفسق بعد فرض تقييده بالعدم المحمولي، وهو عدم الفسق بمفاد ليس التامة، فإنّ مردّ إطلاق الموضوع في القضية هو أنّ العالم سواء كان متصفاً بالفسق أم لم يكن، يجب إكراهه، وهذا الإطلاق كيف يجتمع مع الاستثناء وتقييد العالم بعدم الفسق بمفاد ليس التامة.

وكذا لا يمكن الثاني؛ ضرورة أنّ الموضوع قد قيّد بعدم الفسق بمفاد ليس التامة، فكيف يعقل تقييده بمفاد كان الناقصة؟ فيتعيّن أن يكون مقيداً بالاتصاف بعدم الفسق، إلا أنّه بذلك يكون موضوع العام بعد التخصيص مستغنياً عن تقييده بعدم الاتصاف بالفسق؛ إذ بعد تقييده بالعدم النعتي يصبح تقييده بالعدم الأزلي لغوياً.

هذا حاصل دليل الميرزا على كون المأخوذ في العام بعد التخصيص هو العدم النعتي لا الأزلي.

وقد أجاب السيد الخوئي على كلام أستاذه بجوابين نقضي وحلي.

الجواب النقضي: هو أنّه يلزم من كلام الميرزا عدم جريان استصحاب

العدم الأزلي في كلّ موضوع مرّكب ؛ فمثلاً لو كان موضوع العام مرّكباً من جوهرين ؛ كما لو قيل : (إن وجد زيد وعمرو فتصدق) ، فهنا الموضوع مرّكب من جوهرين ، وهما وجود زيد ووجود عمرو .

وعليه ، فإنّ وجود كلّ منهما بالإضافة إلى الآخر ، لا يخلو من أن يكون ملحوظاً مقيّداً بالإضافة إلى الاتصاف بالمقارنة له ، أو مقيّداً بالإضافة إلى الاتصاف بعدم المقارنة له ، أو مطلقاً بالإضافة إلى كلّ منهما ؛ لاستحالة الإهمال في الواقع ، وحيث إنّ الشقّين الثاني والثالث غير معقولين ، فلا محالة يتعيّن الشقّ الأوّل ، ومعه يكون تقييده بوجود الجزء الآخر بمفاد كان التامة لغواً محضاً . وعليه ، فلا يمكن إحراز الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل .

وكذا لو كان موضوع العام مرّكباً من عرضين لجوهرين ؛ كموضوع الإرث المرّكب من (موت المورث) و(إسلام الوارث) . وعليه ، فإنّما أن يلحظ كلّ منهما بالإضافة إلى الآخر مقيّداً باتصافه بالمقارنة له بمفاد كان الناقصة ، أو مقيّداً باتصافه بعدم المقارنة له بمفاد ليس الناقصة ، أو مطلقاً بالإضافة إلى كلّ منهما ؛ وذلك لاستحالة الإهمال في الواقع . وقد تقدم أنّ القسمين الثاني والثالث يستلزمان التدافع والتناقض ، فلا يمكن الأخذ بشيء منهما .

وأما القسم الأوّل ، فلا مناص من الأخذ به ، ومعه لا محالة يكون تقييد أحدهما بالآخر بمفاد كان التامة لغواً محضاً بعد ثبوت التقييد بينهما بمفاد كان الناقصة .

فإذاً ، لا يمكن إحراز الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل ، كما إذا كان الموت محرّزاً بالوجدان ، وشكّ في بقاء إسلام الوارث ، فباستصحاب بقائه لا يثبت الاتصاف بالمقارنة إلا على القول بالأصل المثبت ، ولا نقول به .

وفيه: أنّ هذا الجواب غير صالح للنقض على دليل الميرزا؛ إذ لا ضير في عدم جريان استصحاب العدم الأزلي في كلّ موضوع مركّب، طالما بقيّة الأصول العملية متوفرة.

الجواب الحلّي: إنّ موضوع الحكم أو متعلّقه بالإضافة إلى ما يلزمه وجوداً في الخارج، لا مطلق ولا مقيد.

وتوضيحه: جاء في خبر محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «قال: سألته عن القبلة؟ فقال: ضع الجدي في قفاك وصل»<sup>(١)</sup>؛ فإنّ استدبار الجدي بالنسبة لأهل العراق المنظور إليهم في الرواية؛ باعتبار أنّ ابن مسلم رضي الله عنه من أهل الكوفة، لازم لاستقبال القبلة إلى جهة الجنوب الغربي، فإذا قيد المولى موضوع الحكم بوجوب الصلاة بالملزوم، وهو استقبال القبلة إلى جهة الجنوب الغربي، فلا يمكن أن يقيد بنقيض اللازم، وهو استدبار الجدي؛ أو يطلقه من هذه الجهة؛ بأن يقول: (صل إلى القبلة سواء استدبرت الجدي أم لا)؛ للزومه التناقض مع تقيده باللازم غير المفارق للملزوم، كما لا يصحّ تقيده بوجود اللازم؛ لاستلزامه اللغوية.

وعليه، بما أنّ هذه التقسيمات؛ أي التقييد بطرفيه والإطلاق، غير واردة على اللازم، انتفت استحالة الإهمال من جهته؛ لأنّ استحالة الإهمال متفرّعة عن إمكان الإطلاق والتقييد، ومع عدم إمكانهما بحق اللازم، تنتفي استحالته بانتفاء موضوعه.

إذا عرفت ذلك، فبما أنّ العدم المحمولي والنعني متلازمان في الخارج؛ إذ يلزم من العدم المحمولي العدم النعني، ويلزم من العدم النعني العدم المحمولي؛ والسّرّ فيه أنّهما في الخارج شيء واحد، وإنّما الاختلاف

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب القبلة ج ٤، ص ٣٠٦، ح ١.

بينهما إضافي؛ إذ العدم المحمولي بالإضافة إلى الماهية، بينما العدم النعتي بالإضافة إلى موضوعه، فلا يمكن للشارع بحال قيّد الموضوع بأحدهما؛ كما لو فرضنا أنه قيّد العالم بعدم الاتصاف بالفسق، أن يقيده بالآخر؛ أي الاتصاف بعدم الفسق، للزومه اللغوية، كما لا يعقل أن يقيده بنقيض الآخر؛ أي الاتصاف بالفسق، أو يطلق من جهته؛ بأن يوجب إكرام العالم سواء كان فاسقاً أم لا؛ للزومه التناقض مع تقيده بعدم الاتصاف بالفسق.

وعليه، بما أنّ التقييد بالعدم المحمولي مانع من التقييد بالعدم النعتي للزومه اللغوية، وكذا التقييد بالعدم النعتي مانع من التقييد بالعدم المحمولي للزومه اللغوية أيضاً، فينبغي تعيين التقييد بأحدهما.

أمّا لو كان الموضوع مركّباً من جوهرين، أو من عرضين في محلّ واحد أو في محلّين، أو عرض مع غير محلّه وموضوعه، ففي جميع ذلك يكون العرض مأخوذاً في الموضوع بوجوده المحمولي، وبمفاد كان التامة، فإنّ أخذه بمفاد كان الناقصة في هذه الموارد يحتاج إلى عناية زائدة.

وأما إذا كان الموضوع مركّباً من جوهر وعرض على هذا الجوهر؛ أي مركّباً من العرض ومحلّه الخاص؛ كالكريّة المأخوذة في الماء، والعدالة المأخوذة في زيد، ففي هذه الحالة لا محالة يكون المأخوذ فيه العرض بوجوده النعتي؛ ضرورة أنّ الحكم إنّما يترتب على خصوص وجوده في ذلك المحلّ الخاص، والموضوع المخصوص. ومن المعلوم أنّه بعينه وجود نعتي؛ لما عرفت سابقاً أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه؛ فوجود الكريّة في ماء هو بعينه اتصافه بها وما هو مفاد كان الناقصة، وكذا وجود العدالة في زيد هو بعينه اتصافه بها وما هو مفاد كان الناقصة.

وأما إذا كان الموضوع مركّباً من عدم العرض ومحلّه؛ كما لو كان

مركباً من (المرأة) و(عدم القرشية)، فهنا يأتي النزاع، فهل هذا القيد العدمي مأخوذ في موضوع العام على نحو العدم المحمولي بمفاد ليس التامة، أم على نحو العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة؟

اختار السيد الخوئي أنه مأخوذ على نحو العدم المحمولي؛ لأن معنى العدم النعتي هو عدم شيء لشيء، فيكون ذا خصوصية زائدة، وهي إضافة العدم إلى الموضوع المحقق، بينما معنى العدم المحمولي هو عدم الشيء فقط، فيكون أقل مؤنة من العدم النعتي، وبالتالي يكون أولى أن يقيّد الموضوع به.

وتظهر ثمرة تقييد موضوع العام بعد التخصيص بالعدم المحمولي؛ حيث يصبح الموضوع بعد التخصيص (المرأة المقيّدة بعدم الاتصاف بالقرشية)، في أنه لو شككنا في قرشية امرأة معينة، يمكن استصحاب عدم اتصافها بالقرشية من الأزل، فيلتئم موضوع العام حينئذٍ، ويكون حيضها إلى الخمسين. أمّا لو كان الموضوع مقيّداً بالعدم النعتي؛ حيث يصبح الموضوع بعد التخصيص (المرأة المقيّدة باتصافها بعدم القرشية)، فلو شككنا في قرشية امرأة معينة، لا يمكن استصحاب اتصافها بعدم القرشية؛ لعدم الحالة السابقة لها؛ لأنّ صفة القرشية إمّا أن توجد من أول الأمر في المرأة أو لا، فلم توجد المرأة متصرفة بعدم القرشية ثم شككنا في ثبوت القرشية لها. وبالجملة، فليس لها حالة سابقة لتستصحب. ولا ينفع استصحاب العدم المحمولي؛ أي عدم اتصافها بالقرشية، لإثبات لازمه، وهو اتصافها بعدم القرشية؛ لأنّه من الأصل المثبت الذي لا نقول به.

وفيه: أمّا ما ذكره السيد الخوئي من أنّ الشارع المقدس إذا قيد موضوع الحكم بالملزوم، لا يمكن أن يقيّده بلازمه؛ لاستلزامه اللغوية، ولا يعقل

أن يقيده بنقيض لازمه، ولا أن يطلق؛ لاستلزامه التناقض مع تقييده بالملزوم، وبالتالي لما كان العدم النعتي لازماً للعدم المحمولي، فلا بد أن يتعين التقييد بأحدهما، فهو وجيه، ولا محيص عنه.

ولكن ما ذكره من أن العدم المحمولي أولى أن يتقيّد به موضوع العام بعد التخصيص من العدم النعتي؛ لأنه أقل مؤنة.

ففيه أولاً: أن التعبير عن العدم المحمولي بعدم اتصاف الموضوع بشيء؛ كعدم اتصاف المرأة بالقرشية، في غير محلّه؛ لأنّ العدم المحمولي - كما تقدم - عدم محض لا يضاف إلى شيء إلا إلى الماهية، فهذا التعبير يجعل العدم المحمولي عين العدم النعتي؛ إذ لا فرق في الواقع بين اتصاف المرأة بعدم القرشية، وبين عدم اتصافها بالقرشية، ويصبح الاختلاف بينهما لقلقة لسان فحسب. إذاً التعبير الصحيح عن العدم المحمولي، هو عدم الشيء؛ كعدم القرشية، لا عدم اتصاف المرأة بالقرشية؛ إذ هذا هو العدم النعتي.

ثانياً: أن أغلب الأعدام الأزلية قد انتقضت بالوجود؛ فبعد أن وُجِدَت امرأة قرشية في العالم، لا يصحّ استصحاب عدم القرشية بالعدم الأزلي بعد ذلك.

نعم، إنّما يصحّ هذا الاستصحاب فيما لو شككنا بوجود امرأة قرشية في الدنيا. وكذا الحال بالنسبة إلى الكرية؛ فبعد وجود الكرية في الدنيا، لا يصحّ استصحاب عدم الكرية باستصحاب العدم الأزلي؛ لانتقاضه بالوجود.

ثالثاً: لو غضضنا النظر عن هاتين النقطتين، وقلنا بإمكان استصحاب العدم الأزلي، إلا أننا لا نسلم بأنّ تقييد الموضوع به أولى من تقييده بالعدم

النعتي لأنه ذو خصوصية زائدة، بل المتعيّن هو أخذه على نحو العدم النعتي؛ وذلك لأنّ العدم النعتي ليس عدماً مطلقاً، بل عدم خاص، وهو يعني عدم وصف لموصوف؛ نظير عدم الملكة؛ وهو عدم وصف لموصوف قابل للاتصاف به.

وبالجملة، لا يمكن أخذ العدم النعتي شيئاً بحيان ذاته في مقابل المحلّ المتصف به.

والنتيجة: أنّ المأخوذ في موضوع العام بعد التخصيص هو العدم النعتي، فإن كان له حالة سابقة فنستصحبها، وإن لم تكن له حالة سابقة؛ بسبب مقارنة الوصف للموصوف من أوّل وجوده كصفة القرشية للمرأة، فهنا لا يمكن استصحاب العدم النعتي، ولا ينفع استصحاب العدم الأزلي لإثبات العدم النعتي؛ لأنّه من الأصل المثبت، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي في الفرد المشكوك دخوله تحت العام، فحينئذٍ إن كان الشك في الوجوب فالمرجع إلى أصالة البراءة منه، وإن كان الشك في الحرمة فالمرجع إلى أصالة البراءة منها أيضاً، وإن دار الأمر بين الوجوب والحرمة فالمرجع إلى أصالة التخيير. والله العالم.

## المبحث السادس

## صحة التمسك

## بالعموم مع عدم الشك في التخصيص

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «وهم وإزاحة : ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد، لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى؛ كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل (أوفوا بالندور) فيما إذا وقع متعلّقاً للندر؛ بأن يقال : وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء للندر للعموم، وكل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً؛ للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به . وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك» .

هذه المسألة من المسائل التي لا ينبغي التوهم فيها، ولكن لما طرحها بعض الأعلام، تعيّن الخوض فيها وإزاحة وهمها .

وحاصلها : تقدّم سابقاً أنّه يصحّ التمسك بالعموم في الشبهات الحكيمية مع الشك في التخصيص؛ كما لو قال المولى : (أكرم كلّ عالم)، واحتملنا تخصيص هذا العموم وأنّه لا يريد إكرام الفساق منهم، فإنّه في هذه الصورة يصحّ التمسك بالعموم لإكرام كلّ العلماء حتى الفساق منهم . والآن نبحث عن صحة التمسك بالعموم مع عدم الشك في التخصيص؛ كما إذا كان

الشك لاحتمال فقدان شرط ونحوه، فإنَّ الشك في صحّة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف ليس ناشئاً من جهة احتمال التخصيص، بل هو ناشئ من احتمال اشتراط صحّتهما بأن يكونا بالماء المطلق لو فرض إجمال في أدلّة تشريعهما من هذه الجهة، بل ذهب الشيخ الصدوق إلى جواز الوضوء والغسل بماء الورد، ووافقه على ذلك الكاشاني رحمته الله.

وبالجملة، فلو فرضنا الشك في جواز ذلك، فإنَّ بعضهم ذهب إلى جواز التمسك بعموم أدلّة وجوب الوفاء بالندرج لصحة هذا الوضوء أو الغسل إذا تعلق به النذر؛ كما لو قال: (الله عليّ أن أتوضأ بمائع مضاف).

وبالجملة، فلو نذر المكلف الوضوء أو الغسل بالماء المضاف، وفرضنا الشك في جوازهما، فهل يمكن التمسك بعموم ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾<sup>(١)</sup> لإثبات جوازهما؟

ذهب البعض إلى الجواز، وصحّح الوضوء أو الغسل بعموم أدلّة وجوب الوفاء بالندرج.

يقول صاحب الكفاية: إنّه ربما يظهر في كلمات بعض الأعلام صحة التمسك بالعموم في هذه الصورة؛ أي في غير صورة الشك في التخصيص، وربّما يؤيد ذلك تصحيح العبادات معلومة البطلان قبل تعلق النذر بها؛ كالإحرام قبل الميقات، والصوم في السفر، فإنّه بعد ثبوت صحّتهما فيما إذا وقعا متعلّقين للنذر، ثبت من باب أولى صحّة العبادة مشكوكة البطلان؛ كالوضوء والغسل بالماء المضاف، فيما إذا وقعا متعلّقاً للنذر؛ تمسكاً بعموم ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾.

(١) سورة الحج، الآية: ٢٩.

وبعد تحرير محل النزاع، وقبل الخوض في خضم البحث، ينبغي التنبيه على أمور تتعلق بالمثاليين اللذين ادعى كونهما مؤيدين للمدعى .

أولاً: لا يقع النذر بأية صيغة، بل لا بدّ أن يكون بصيغة معيّنة، وهي أن يقول: (الله عليّ كذا)، أو (عليّ لله كذا)؛ وقد دلت على ذلك بعض الروايات، منها صحيحة عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قال الرجل: عليّ المشي إلى بيت الله وهو محرم بحجة، أو عليّ هدي كذا وكذا، فليس بشيء حتى يقول: لله عليّ المشي إلى بيته، أو يقول: لله عليّ أن أحرم بحجة، أو يقول: لله عليّ هدي كذا وكذا إن لم أفعل كذا وكذا»<sup>(١)</sup>.

ثانياً: يشترط في متعلّق النذر الرجحان الشرعي؛ بأن يكون فعلاً لواجب أو مستحب، أو تركاً لحرام أو مكروه؛ وإنما فهم ذلك من لام الملكية في الصيغة (الله عليّ)؛ فإن ما يكون لله عز وجل لا بدّ أن يكون راجحاً عنده .

ثالثاً: تسالم الأعلام على عدم صحّة الإحرام قبل الميقات، ومما دلّ على ذلك صحيحة الحلبي قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها، ووقت لأهل المدينة ذا الحليفة، وهو مسجد الشجرة يصلّي فيه ويفرض الحج، ووقت لأهل الشام الجحفة، ووقت لأهل نجد العقيق، ووقت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقت لأهل اليمن يلملم، ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»<sup>(٢)</sup>.

(١) الكافي باب النذور ج٧، ص ٤٥٤، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب المواقيت ج ١١، ص ٣٠٨، ح ٣.

وكذا خبر ميسر قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وأنا متغيّر اللون، فقال لي: من أين أحرمت؟ قلت: من موضع كذا وكذا، فقال: رَبِّ طالب خير تزَلُّ قدمه، ثم قال: يَسْرُكُ أن صليت الظهر أربعاً في السفر؟ قلت: لا، قال: فهو والله ذاك»<sup>(١)</sup>.

ومنها موثقة حنّان بن سدير، قال: «كنت أنا وأبي وأبو حمزة الشمالي وعبد الرحيم القصير وزياد الأحلام حجاجاً، فدخلنا على أبي جعفر عليه السلام، فرأى زياداً قد تسلّخ جسده، فقال له: من أين أحرمت؟ قال: من الكوفة، قال: ولم أحرمت من الكوفة؟! فقال: بلغني عن بعضكم أنه قال: ما بعد الإحرام فهو أفضل وأعظم للأجر، فقال: وما بلغك هذا إلا كذاب، ثم قال لأبي حمزة: من أين أحرمت؟ قال: من الربذة، قال له: ولم؟! لأنك سمعت أن قبر أبي ذر رضي الله عنه بها، فأحبت أن لا تجوزه، ثم قال لأبي ولعبد الرحيم: من أين أحرمتما؟ فقالا: من العقيق، فقال: أصبتما الرخصة، واتبعتما السنة، ولا يعرض لي بابان كلاهما حلال إلا أخذت باليسير، وذلك أن الله يسير، يحبّ اليسير، ويعطي على اليسير ما لا يعطي على العنف»<sup>(٢)</sup>.

ولكن ورد ما خصّص هذا الحكم بما يدلّ على صحة الإحرام قبل الميقات بالندر من مكان محدّد، وهي صحيحة الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة، قال: فليحرم من الكوفة، وليف لله بما قال»<sup>(٣)</sup>. وقد منع بعض الأعلام؛ كابن إدريس، الإحرام قبل الميقات مطلقاً.

(١) وسائل الشيعة باب ١١ من أبواب المواقيت ج ١١، ص ٣٢٤، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة باب ١١ من أبواب المواقيت ج ١١، ص ٣٢٤، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة باب ١٣ من أبواب المواقيت ج ١١، ص ٣٢٦، ح ١.

رابعاً: هناك جملة من الروايات دلّت على عدم صحة الصوم في السفر، ومنها صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام: «أنه سُئل عن الرجل يسافر في شهر رمضان، فيصوم؟ قال: ليس من البرّ الصوم في السفر»<sup>(١)</sup>.

ولكن ورد ما خصص هذا الحكم بما يدلّ على صحة الصوم في السفر بالنذر، وهي صحيحة علي بن مهزيار قال: «كتب بندار مولى إدريس: يا سيدي، نذرت أن أصوم كلّ يوم سبت، فإن أنا لم أصمه، ما يلزمني من الكفارة؟ فكتب عليه السلام وقرأته لا تتركه إلا من علة، وليس عليك صومه في سفر ولا مرض إلا أن تكون نويت ذلك، وإن كنت أفطرت منه من غير علة فتصدق بقدر كلّ يوم على سبعة مساكين، نسأل الله التوفيق لما يحبّ ويرضى»<sup>(٢)</sup>. وبما أنّ هذه الرواية على خلاف القاعدة، وهي عدم صحة الصوم في السفر، فيقتصر فيها على القدر المتيقّن، وهو فيما إذا ذكر في نذره الصوم في السفر، أو الصوم في السفر والحضر، فلا يكفي أن يطلق؛ كما لو قال: (لله عليّ أن أصوم يوماً) مثلاً.

ولا تقدح جهالة الكاتب، ولا إضمار المكتوب إليه؛ لشهادة ابن مهزيار بأنّه الإمام؛ حيث قال: «فكتب عليه السلام وقرأته». كما لا يضرّ الاستدلال بها لوجود بعض المناقشات؛ كالنقاش في احتمال أن لا يكون المراد بـ (نويت ذلك) في الرواية هو النذر، أو النقاش في أنّ الاستثناء في قوله عليه السلام: «إلا أن يكون نويت ذلك»، هو استثناء من عدم صحة الصوم في السفر والمرض معاً؛ حيث يلزم أن يصحّ صوم الناذر ولو كان مريضاً كما صحّ صوم الناذر

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب من يصح منه الصوم ج ١٠، ص ١٧٧، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة باب ١٠ من أبواب من يصح الصوم منه ج ١٠، ص ١٦٩، ح ١.

في السفر، أو النقاش في أنّ كفارة النذر مثل كفارة اليمين؛ أي إطعام عشرة مساكين لا سبعة كما جاء في الرواية.

وبالجملة، فإنّ هذه المناقشات لا تضرّ بصحة الاستدلال. والله العالم.

إذا عرفت ذلك، نرجع إلى أصل المطلب، فبعد أن ذكر صاحب الكفاية ما قد يظهر من بعض الأعلام أنّهم ذهبوا إلى صحّة التمسك بالعموم فيما لو لم يكن الشك في التخصيص، احتمال أن يؤيدوا مقولتهم بمثل تصحيح العبادات معلومة البطلان قبل تعلّق النذر بها؛ كالإحرام قبل الميقات، والصوم في السفر، باعتبار أنّ تصحيح العبادات مشكوكة البطلان؛ كالوضوء والغسل بالماء المضاف، فيما إذا وقعا متعلقين لنذر؛ تمسكاً بعموم ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾<sup>(١)</sup> أولى حينئذٍ من تصحيح العبادات فيما إذا وقعت متعلّقة للنذر؛ كالإحرام قبل الميقات، والصوم في السفر؛ حيث إنّهما معلوماً البطلان قبل تعلّق النذر بهم.

ثمّ قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «والتحقيق أن يقال: إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكلفة لأحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها، إذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية، كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد، والوفاء بالنذر وشبهه في الأمور المباحة أو الراجحة؛ ضرورة أنّه معه لا يكاد يتوهم عاقل أنّه إذا شك في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته».

حاصل هذا الكلام: إنّ الأحكام الواقعية تارة تكون أولية، وهي فيما إذا انصبّت على عناوينها الأولية الذاتية؛ كالحكم بإباحة الماء، والحكم

(١) سورة الحج، الآية: ٢٩.

بحلّية الغنم، وأخرى تكون ثانوية، وهي فيما إذا انصبّت على مواضعها لعنوان طارئٍ عليها؛ كالحكم بحرمة الوضوء فيما إذا طرأ على الوضوء عنوان ضرري.

ثم إنّ هذه الأحكام الثانوية تارةً يؤخذ في موضوعها أحد عناوين أحكامها الأولى، وأخرى لا يؤخذ.

والأوّل، كما لو نذر فعل شيء، فإنّه يؤخذ في هذا الشيء عنوان الرجحان الشرعي المشروط في صحّة النذر؛ حيث يصبح موضوع وجوب الوفاء هو الفعل الراجح شرعاً لا مطلق الفعل، وكذا الحال في وجوب إطاعة الوالد، فإنّه يؤخذ في موضوعه الذي وجب بأمر الوالد به الإباحة المشروطة في الإطاعة، وكذا في التصالح على شيء، فإنّه يؤخذ في هذا الشيء الذي وجب الالتزام به بالصالح عنوان (ما لا يحلُّ حراماً ولا يحرم حلالاً)؛ كما جاء في خبر سلمة بن كهيل، قال: «سمعت علياً عليه السلام يقول لشريح: . . . الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حراماً حلالاً، أو أحلّ حراماً»<sup>(١)</sup>.

وكذا الشرط، فإنّه يشترط فيه أن لا يكون مخالفاً للكتاب العزيز؛ كما جاء في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلمون عند شروطهم، إلا كلّ شرط خالف كتاب الله تعالى، فلا يجوز»<sup>(٢)</sup>.

والثاني، وهو فيما إذا لم يؤخذ في موضوع الأحكام الثانوية أحد عناوين أحكامها الأولى؛ فكما في قاعدة نفي الحرج، فإنّه حكم ثانوي لم يؤخذ في موضوعه كونه مباحاً أو راجحاً شرعاً ونحو ذلك. وكذا الحرمة

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب آداب القاضي ج ٢٧، ص ٢١١، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب الخيار ج ١٨، ص ١٦، ح ٢.

الثابتة للغنم بعنوان كونها موطوءة، فإنَّ ثبوتها لها بهذا العنوان غير مشروط بثبوت الإباحة مثلاً بعنوانها الذاتي الأوّلي؛ يعني لم تؤخذ الإباحة للغنم بعنوانها الأوّلي شرطاً في ترتب الحرمة عليها بعنوانها الثانوي، وهو كونها موطوءة، بل الحرمة تترتب عليها إذا صارت موطوءة، وإن فرض عدم ثبوت أي حكم شرعي لها بعنوانها الأوّلي.

إذا عرفت ذلك، فإنّه لا ينبغي توهم صحة التمسك بعمومات الأحكام الثانوية إذا لم يكن الشك من ناحية التخصيص فيما إذا أخذ في موضوعات هذه الأحكام الثانوية أحد عناوين الأحكام الأوّلية؛ والسّرّ فيه أنّه لا بدّ من إحراز هذه العناوين من دليل خارجي؛ إذ لا تتولّى كبرى العمومات صغرياتها؛ فإنّ عموم وجوب الوفاء بالنذر لا يتولّى تحديد كون متعلّقه، وهو الوضوء أو الغسل بالماء المضاف مثلاً، راجحاً أم لا، ولا عمومات وجوب طاعة الوالد تتولّى تحديد كون ما أمر به الوالد مباحاً أم لا، ولا عمومات وجوب الالتزام بالصلح تتولّى تحديد كون المتصالح عليه ممّا لا يحرمّ حلالاً ولا يحلّ حراماً، فهذا كلّ من قبيل ما لو قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، ثم شككنا في عالمية زيد، فإنّ هذه الكبرى لا تتولّى إثبات عالميته أو نفيها.

نعم، إذا لم يؤخذ في موضوعات الأحكام الثانوية أحد عناوين الأحكام الأوّلية؛ كما لو فرضنا أنّه لم يؤخذ في صحّة النذر أن يكون متعلّقه راجحاً، فهنا لو شككنا في صحّة الوضوء أو الغسل بالماء المضاف، فيمكن التمسك بكبرى عموم وجوب الوفاء بالنذر؛ لأنّ الصغرى، وهي صحّة هذا النذر، محرزة، فيقال: هذا - أي نذر الوضوء أو الغسل بالماء المضاف - نذرٌ صحيح، وكلّ نذر صحيح يجب الوفاء به، فهذا النذر يجب الوفاء به.

فالنتيجة: أنّ عدم صحة التمسك بعموم الحكم الثانوي فيما إذا كان الشك في غير التخصيص ليس على إطلاقه، فإنّه لا يصح التمسك بعمومه فيما إذا أخذ في موضوعه عنوان الحكم الأوّلي، ويصحّ التمسك بعمومه فيما إذا لم يؤخذ في موضوعه.

ثمّ قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وإذا كانت محكمة بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية، وقع المزاحمة بين المقتضيين، ويؤثر الأقوى منهما لو كان في البين، وإلا لم يؤثر أحدهما، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، فليحكم عليه حينئذٍ بحكم آخر؛ كالإباحة إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والآخر للحرمة مثلاً».

هذا البحث لا ربط له بما نحن فيه، وإنّما ذكره صاحب الكفاية هنا من باب أنّ الشيء بالشيء يذكر.

وحاصله: أنّه إذا اجتمع عنوانان أوّلي وثانوي؛ كما لو اجتمع عنوان استحباب إجابة دعوة المؤمن الأوّلي مع عنوان حرمة الثانوي فيما إذا لزم من استجابة دعوته عنوان محرّم، فعلى طبق أيّهما يكون الحكم؟

يقول: إنّ هذا المورد من موارد تزاخم المقتضيين؛ فإن كان ملاك أحد الحكمين أقوى من ملاك الآخر، فيقدم الأقوى؛ كما في المثال المتقدم؛ حيث يقدم ملاك الحرمة لأقوائيته على ملاك الاستحباب، وإن كانا متساويين ملاكاً؛ كما لو اقتضى أحدهما الوجوب واقتضى الآخر الحرمة، فلا يقدّم حينئذٍ أيّ منهما؛ للزومه الترجيح بلا مرجح، وإنّما يحكم بالإباحة.

ثمّ قال صاحب الكفاية رحمته الله راجعاً إلى أصل المطلب: «وأما صحة الصوم في السفر بنذره فيه - بناء على عدم صحته فيه بدونه - وكذا الإحرام قبل الميقات، فإنّما هو للدليل خاص، كاشف عن رجحانها ذاتاً في السفر

وقبل الميقات، وإنّما لم يأمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر، وإما لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك، كما ربما يدل عليه ما في الخبر من كون الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت».

بعد أن ثبت عدم صحّة التمسك بالعام فيما لو كان الشك في غير التخصيص، يصبح تأييد دعوى صحة التمسك بمثال صحّة الإحرام قبل الميقات وصحة الصوم في السفر فيما إذا وقعا متعلّقين للنذر، في غير محلّه.

إن قلت: ولكن كيف صحّا رغم كونهما مرجوحين بدلالة النهي عنهما قبل النذر؟!

قلت: إنّما صحّا للدليل خاص، وهو الروايات المتقدمة.

إن قلت: إنّما يفيد الدليل الخاص صحتهما، ولكن كيف يمكن تعقلهما ثبوتاً بعد قيام الدليل على اعتبار الرجحان في متعلّق النذر، وقيام الدليل أيضاً على بطلان الصوم في السفر، والإحرام قبل الميقات، فمع الدليلين المذكورين كيف تعقل صحتهما بالنذر، والروايات المتقدمة وإن دلّت على الصحة إلا أنّ ذلك فرع إمكان ذلك ثبوتاً؟!

قلت: أجاب صاحب الكفاية عن ذلك بثلاثة أجوبة:

الجواب الأوّل: أن يكون ما دلّ على صحتهما بالنذر كاشفاً عن رجحانهما ذاتاً، وإنّما لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً بل ورد النهي عنهما شرعاً؛ لاقتران رجحانهما بمانع لا يرتفع إلا بالنذر، فإذا تعلق بهما النذر ارتفع المانع.

وبالجملة، فإنّ وجود مقتضي الرجحية فيهما قبل النذر ليس كافياً وحده

لتشريعهما؛ وذلك لوجود المانع من ذلك، وهو المشقة مثلاً، وهذا المانع قد ارتفع مقارنة مع النذر، فلما ارتفع المانع أثر مقتضي راجحيتهما أثره، فصحّ تعلق النذر بهما لكونهما راجحين شرعاً.

هذا الجواب الأوّل وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنّه بعيد؛ لمنافاته مداومة الأئمة عليهم السلام وأصحابهم على ترك الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات، ولو كانا راجحين ذاتاً، وكانت المشقة مانعة عن توجه الطلب إليهم، لم يداوموا على تركهما.

الجواب الثاني: أن يكون عنوان الرجحان قد طرأ عليهما حين انعقاد النذر ومقارناً له ممّا يصحّح تعلق النذر بهما، لا أنّ مقتضي الرجحان - كما تقدم في الجواب الأوّل - كان موجوداً قبل النذر وإنّما منعه مانع من تأثير أثره حتى جاء النذر فرفع المانع.

إن قلت: إنّ الصوم والإحرام أمران تعبديان، فكيف يعقل أن تنشأ عباديتهما ورجحانهما من النذر وهو أمر توصلي؟!!

قلت: إنّ رجحان وعبادية الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات لم ينشأ من النذر، بل من عنوان عرض عليهما مقارنة مع انعقاد النذر، وإنّما كان دور النذر الكشف عن عروض هذا العنوان فحسب.

الجواب الثالث: قال صاحب الكفاية رحمته الله: «هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، وإلا أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما».

حاصل هذا الجواب: لمّا لم يكن شرط تعلق النذر بالراجح الشرعي قاعدة عقلية، فلا ضير من اعتبار ما دلّ على صحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات فيما إذا وقعا متعلقين للنذر بمثابة تخصيص له؛

فيقال: (كل مرجوح لا يصح أن يكون متعلقاً للنذر إلا الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات).

ولعلّ هذا الجواب هو أفضل من سابقه؛ إذ لم يعوزنا إلى دعوى وجود مقتضى للرجحان سابقٍ للنذر منعه مانع من تأثير أثره كما في الجواب الأوّل، أو مقارنة له كما في الجواب الثاني.

إن قلت: لو سلّمنا بصحة تعلّق النذر بهذين المرجوحين تخصيصاً، إلا أنّ ذلك لا ينفي ضرورة راجحتهما وعبادتهما حين الامتثال، فمن أين نشأت هذه العبادة؟!!

قلت: نشأت من طروء عنوان عبادي عليهما سواء مقارنة للنذر أو متأخراً عنه؛ إذ لا يشترط في انعقاد النذر أن يكون متعلقه مقدوراً حين إجراء الصيغة، بل يكفي أن يكون مقدوراً زمن الوفاء به.

والإنصاف: أنّ عدم تعقل كيفية تعلّق النذر بالصوم في السفر والإحرام قبل الميقات ثبوتاً رغم مرجوحيتهما، لا يضرّ بصحتهما بعد ورود الدليل على الصحة. وبالتالي لا ملزم لاجتراح الأجوبة الموجهة لهذا التعلق.

## المبحث السابع

## دوران الأمر بين التخصّص والتخصيص

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «بقي شيء، وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام، مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه، مصداقاً له؟ مثل ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه، وشك في أنه عالم، فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص (أكرم العلماء) أنه ليس بعالم؛ بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام».

حاصل هذه المسألة: إنه لو ورد العام (أكرم كلّ عالم)، ثمّ ورد (لا تكرم زيدا)، فشككنا هل زيد غير عالم، وبالتالي خروجه من تحت الإكرام تخصّصاً؛ حيث يبقى العام على عمومه، أم أنه عالم، وخروجه من تحت الإكرام تخصّصاً للعام؟

ذهب جماعة من الأعلام ومنهم الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ إلى تقديم التخصّص من خلال التمسك بأصالة العموم وعدم التخصيص لإثبات جهالة زيد؛ فإنّ أصالة العموم من الأمارات، ومثبتات الأمانة حجّة، ومنها عكس نقيضها؛ فإنّ عموم (كلّ عالم يجب إكرامه)، يثبت عكس نقيضه، وهو (كلّ ما لا يجب إكرامه فليس بعالم).

ومن هنا استدل بعض الأعلام على كفر المخالفين بما ورد في الزيارة الجامعة: «ومن أراد الله بدأ بكم، ومن وحّده قبل عنكم»؛ فإنّ عكس نقيض

قوله: «من وَّحَدَه قَبْلَ عَنْكُمْ»، هو (من لم يقبل عنكم لم يوحدّه)، وقد أجبنا عن هذا الاستدلال في كتاب الطهارة، فراجع.

وهنا، بما أنَّ زيدياً لا يجب إكرامه، فلا يكون عالماً، وبالتالي يكون خروجه من تحت العام تخصُّصاً لا تخصيصاً.

وفيه: لا يمكن تقديم التخصُّص تمسكاً بأصالة العموم؛ لأنَّ أصالة العموم مستفادة من الأوضاع اللغوية، ومرجعها إلى الظهورات، ودليل حجَّيتها سيرة العقلاء، وهو دليل لبِّي، فيقتصر فيه على القدر المتيقَّن، وهو حال إحراز العنوان؛ إذ لم يعلم استقرار سيرتهم على العمل بكلِّ اللوازم؛ فلو ورد (أكرم كلَّ عالم)، وأحرزنا عالمية زيد، ولكن شككنا في مراد المولى، وأنَّه هل يريد إكرام حصَّة خاصة من العلماء ليس زيدياً من أفرادها، أم يريد إكرامهم جميعاً؟ فهنا نتمسك بأصالة العموم. أما في صورة الشك في عالمية زيد؛ أي الشك في كيفية الإرادة مع العلم بالمراد، وأن خروج زيد لجهالته أم لا؟ فلا يمكن التمسك بالعموم وبالتالي نفى العالمية عن زيد.

وبالجملة، فإنَّ ما قيل من أنَّ مثبتات الأمارات حجة في مدلولها الالتزامي، ليس على إطلاقه، بل يختلف باختلاف مقدار دلالة دليل الحجية؛ فإذا كان مطلقاً اقتضى حجية اللازم مطلقاً، فيدلُّ العموم حينئذٍ بالالتزام على أنَّ كلَّ ما لا يكون محكوماً بحكمه ليس من أفرادها، وأمَّا إنَّ كان دليل الحجية مهماً، اقتصر على القدر المتيقَّن من دلالاته؛ حيث إنَّ دليل حجية الظهور بناءً العقلاء الذي هو من الأدلة اللبِّيَّة، فكان اللازم الاقتصار على المتيقَّن من دلالاته، ولم يثبت بناءً العقلاء على حجية الظهور بالإضافة إلى عكس نقيض القضية، فلا يحكم بحجَّيته فيه، بل يرجع إلى أصالة عدم الحجية.

والخلاصة : إنّه لا يمكن تقديم أصالة عدم التخصيص ؛ لتوقّف التخصيص على إحراز عالمية زيد، والفرض أنّها غير محرزة لا بالوجدان ولا بالتعبّد.

وعليه، يكون التمسك بعموم (أكرم كلّ عالم) لإثباتها من التمسك بالعام في الشبهات المصدّاقية بالنسبة لعنوان العام، وهو باطل باتفاق الأعلام. والله العالم.

## المبحث الثامن

### اشتراط حجية العام بالفحص عن المخصّص

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص؟ فيه خلاف، وربما نفي الخلاف عن عدم جوازه، بل ادعي الإجماع عليه، والذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام، أنه هل يكون أصالة العموم متبّعة مطلقاً؟ أو بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به؟ بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة من باب الظن النوعي للمشافه وغيره، ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً، وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس».

حاصل هذا المبحث: إنه إذا ورد عام سواء من الكتاب أم السنة، فهل يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصّص، أم لا يجوز إلا بعد الفحص؟ وقبل الخوض في خضم هذا المبحث لا بدّ من التنبيه على أنّ هذه المسألة لا تختصّ بالعام والخاص، بل هي شاملة لكلّ الظهورات؛ كالمطلق والمقيّد، وأصالة الحقيقة، وخبر الواحد وغيرها من الظهورات التي نشأت حجيتها من بناء العقلاء على العمل بها؛ وإن كان سيأتي من صاحب الكفاية التصريح بخروج أصالة الحقيقة عن محلّ النزاع؛ بدعوى أنّ احتمال قرينة المجاز ممّا اتفقت كلمات الأعلام على عدم الاعتناء به ولو قبل الفحص.

ومهما يكن، فالسؤال يعمّ الجميع، وهو أنّه هل يجوز العمل بالظهورات قبل الفحص عن معارض لها، أم لا يجوز إلا بعد الفحص؟  
يجيب صاحب الكفاية فيما يخصّ العام، بأنّه ربّما نُفي الخلاف عن عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص، بل ادعي الإجماع عليه.

وكذلك ذكر الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ فِي التقريرات: «الحق كما عليه المحققون عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص عن المخصّص، وربما نفي الخلاف فيه؛ كما عن الغزالي والآمدي، بل ادعي عليه الإجماع؛ كما عن النهاية، وحكى عن ظاهر التهذيب اختيار الجواز، وتبعه العميدي والمدقق الشيرواني وجماعة من الأخبارية منهم صاحب الوافية وشارحها، ومال إليه بعض الأفاضل في المناهج»<sup>(١)</sup>.

إذاً، اتفق أكثر الأعلام على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص، إلا أنّهم اختلفوا في وجه عدم الجواز:

#### الوجه الأوّل:

وهو أنّه لما كانت حجة العام من باب إفادته الظن الشخصي، ومع احتمال المخصّص لا يحصل الظن الشخصي بدون الفحص عنه، فوجب الفحص عنه لتحصيل الظن الشخصي بكون العموم مراداً واقعاً للمتكلم.

وفيه: أنّ العام بل كلّ ظهور حجة من باب إفادته الظنّ النوعي وإن لم ينفذ الظنّ الشخصي، بل هو حجة حتى مع قيام الظنّ الشخصي على الخلاف؛ إذ العقلاء يعملون بالظهورات لإفادتها الظنّ غالباً. وعليه، فهذا الوجه باطل؛ لأنّه بني على باطل. أضف إلى ذلك أنّ المدعى وجوب

(١) عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢، ص ٢٨٧.

الفحص وإن حصل ظن شخصي بالوفاق، وبناءً على هذا الوجه يسقط  
الفحص بحصول الظنّ.

### الوجه الثاني:

وقد ذهب إليه المحقق القمي رحمته الله، وقد يقرّر هذا الوجه بأحد أمرين:

- الأول: إنّ خطابات الكتاب والسنة خاصة بالمشافهين، فلا تعمّ  
غيرهم من الغائبين والمعدومين. وعليه، فلا يمكن لغير المشافهين  
بالخطاب أن يتمسكوا بتلك العمومات، وإنّما يثبت الحكم في حق غير  
المشافهين بقاعدة الاشتراك في التكليف، والتمسك بهذه القاعدة يتوقف  
على تعيين حكم المشافهين من تلك الخطابات، وأنّه عام أو خاص. ومن  
المعلوم أنّ تعيينه منها يتوقف على الفحص، ومن هنا يجب الفحص على  
غير المشافهين.

وفيه: سنذكر قريباً إن شاء الله تعالى أنّ الخطابات غير مختصة  
بالمشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب، بل تعمّ غيرهم من الغائبين  
والمعدومين أيضاً.

- الثاني: إنّ خطابات الكتاب والسنة خاصة بالمشافهين، وأمّا الغائبون  
عن مجلس الخطاب والمعدومون في ذلك الوقت، فهي حجة عليهم من  
باب الظن المطلق الثابت باعتباره بدليل الانسداد، والقدر المتيقّن من اعتباره  
هو الظنّ الحاصل بعد الفحص واليأس.

وفيه: تقدم أنّه سيأتي أنّ الخطابات غير مختصة بالمشافهين، وأنّها تعمّ  
الغائبين والمعدومين، كما سيأتي أيضاً بطلان القول بالانسداد الكبير؛  
لانفتاح باب العلمي بحمد الله تعالى وإن انسّد علينا باب العلم غالباً.

### الوجه الثالث:

وقد ذهب إليه أغلب الأعلام ومنهم الشيخ الأنصاري رحمته الله؛ حيث قال: «إن العلم الإجمالي بورود معارضات كثيرة بين الأمارات الشرعية التي بأيدينا اليوم حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهية، واستشعر اختلاف الأخبار، والمنكر إنّما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان بذلك، ولا يمكن إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي كما قررنا في محله، فيسقط العمومات عن الحجية للعلم بتخصيصها إجمالاً عند عدم الفحص، وأما بعد الفحص فيستكشف الواقع ويعلم أطراف الشبهة تفصيلاً بواسطة الفحص»<sup>(١)</sup>.

حاصل هذا الوجه: إنّنا نعلم إجمالاً بورود مخصّصات كثيرة على العمومات، حتى قيل: «ما من عام إلا وقد حُصّ»، وبعد هذا العلم الإجمالي لا يجوز العمل بالعمومات قبل الفحص واليأس من الظفر بمخصّصات لها؛ لما في ذلك من مخالفة للعلم الإجمالي.

وقد يشكل في جعل المدرك لوجوب الفحص هو العلم الإجمالي. حاصل الإشكال: إنّ العلم الإجمالي بوجود مخصّصات فيما بأيدينا من الكتب، وإن اقتضى عدم جريان أصالة العموم قبل الفحص، إلا أنّه بعد الفحص والعثور على القدر المتيقّن من المخصّصات الذي يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ كما هو الحال في كلّ علم إجمالي ترددت أطرافه بين الأقل والأكثر، فإنّه بالعثور على المقدار المتيقّن الذي هو الأقل، ينحلّ العلم الإجمالي، ويكون الأكثر شبهةً بدوية، فيجري فيه الأصل؛ كما لو علم أنّ في هذا القطيع غنماً موطوءة، وتردد بين أن تكون عشرة أو عشرين، فإنّه بالعثور على العشرة ينحلّ العلم الإجمالي لا محالة.

(١) عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ج ٢، ٢٨٩.

وفي المقام لا بدّ أن يكون مقدار متيقّن للعلم الإجمالي بالمخصّصات الواقعة في الكتب؛ إذ لا يمكن أن لا يكون له مقدار متيقّن، فإنّه لو سئل عن مقدار معلومه الإجمالي، فلا بدّ أن يصل إلى حد وعدد يكون الزائد عليه مشكوكاً، ويجب بأنّه لا علم لي بأزيد من ذلك. ومقتضى ذلك أنّه لو عثر على ذلك المقدار المتيقّن ينحلّ العلم الإجمالي، ولا يجب الفحص في سائر الشبهات، بل ينبغي أن تجري فيها أصالة العموم بلا فحص، مع أنّهم لا يقولون بذلك، ولا قال به أحد؛ لإيجابهم الفحص عند احتمال المخصّص، ولا يلتفتون إلى انحلال العلم الإجمالي.

وعليه، لا بدّ أن يكون المدرك لوجوب الفحص غير العلم الإجمالي.

يجيب الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ بِأَنَّ هَذَا الْإِشْكَالَ إِنَّمَا يَتَمَّ فِيمَا لَوْ انْحَلَّ الْعِلْمُ الْإِجْمَالِي فِيمَا نَحْنُ فِيهِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَنْحَلَّ.

وبيانه مع توضيح متّاً: إنّ المعلوم إجمالاً على قسمين:

القسم الأوّل: وهو فيما إذا كان المعلوم إجمالاً مرسلًا؛ أي بلا علامة وتعيّن؛ كما هو حال أغلب موارد العلم الإجمالي. فهنا تارةً ينحلّ العلم الإجمالي بنفسه؛ كما لو دار أمر المعلوم إجمالاً بين الأقل والأكثر الاستقلاليين؛ حيث ينحلّ فيه العلم الإجمالي من قضية شرطية منفصلة مانعة الخلوّ إلى قضيتين حمليتين، واحدة متيقّنة وهي التي يكون موضوعها الأقل، وثانية مشكوكة وهي التي يكون موضوعها الأكثر؛ وذلك كما لو علمت أنّ لزيد في ذمتي إمّا خمسة دراهم أو أكثر، فإنّ هذه القضية الشرطية المنفصلة المانعة الخلوّ تنحلّ إلى قضية حملية متيقّنة وهي (الزيد في ذمتي خمسة دراهم)، وقضية حملية مشكوكة وهي (الزيد في ذمتي أكثر من خمسة دراهم). ففي هذا المورد ينحلّ العلم الإجمالي، بل الصحيح أنّ هذا

المورد ليس من موارد العلم الإجمالي أصلاً، وإنّما صورته صورة العلم الإجمالي؛ وذلك أنّ العلم الإجمالي لم يتعلّق من أوّل الأمر بالأقل والأكثر، وإنّما تعلّق العلم التفصيلي بالأقل، وتعلّق الشك البدوي بالأكثر، فيجري فيه الأصل.

وأخرى لا ينحلّ العلم الإجمالي بنفسه؛ كما لو دار أمر المعلوم إجمالاً بين المتباينين؛ حيث ينحلّ العلم الإجمالي من قضية شرطية منفصلة مانعة الخلوّ إلى قضيتين حمليتين مشكوكتين؛ وذلك كما لو علمت بجامع النجاسة وشككت أنّه إمّا الإناء الشرقي متنجس أو الإناء الغربي، فإنّ هذه القضية الشرطية المنفصلة تنحلّ إلى قضيتين حمليتين مشكوكتين هما: (الإناء الشرقي متنجس)، و(الإناء الغربي متنجس). ففي هذا المورد لا ينحلّ العلم الإجمالي بنفسه؛ لتعلّقه من أوّل الأمر بالطرفين، فيكونان منجّزين، لا يصحّ الوضوء بهما مثلاً؛ للزومه المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، ولا يصحّ الوضوء بأحدهما؛ للزومه الترجيح بلا مرجّح.

وكذا الحال بالنسبة إلى الأقل والأكثر الارتباطيين؛ كما بالنسبة لأجزاء الصلاة الارتباطية ثبوتاً وسقوطاً، فلو علمنا إجمالاً بوجوب إمّا تسعة أجزاء للصلاة أو عشرة، فلا ينحلّ العلم الإجمالي من جهة العلم التفصيلي بالقدر المتيقّن، وهو الأقل؛ وذلك لتعلّقه من أوّل الأمر بالطرفين.

نعم، ينحلّ العلم الإجمالي حكماً من جهة أخرى، وهو جريان أصل البراءة في المقيّد دون المطلق؛ إذ لمّا تعلّق العلم الإجمالي بالجامع بين المطلق والمقيّد، دار الأمر بين وجوب التسعة مطلقاً - أي التسعة لا بشرط الجزء العاشر - أو مقيّداً به - أي التسعة بشرط شيء - ولا يمكن إجراء أصل البراءة في المطلق؛ لأنّه أصل امتناني، وجريانه في المطلق خلاف

الامتنان؛ لأنَّ الإِطلاق سعة لا كلفة فيه، فيجري في خصوص المقيد، وبالتالي ينحلّ العلم الإجمالي حكماً.

**القسم الثاني:** وهو فيما إذا كان المعلوم إجمالاً ذا علامة وتعيّن؛ كما لو علمت أنّ لزيد ديناً مدوّناً في الدفتر إمّا خمسة دراهم أو أكثر، فهنا بما أنّ العلم الإجمالي قد تعلق من أوّل الأمر بديني لزيد الموجود في الدفتر؛ بمعنى أنّه إن كان الموجود في الدفتر هو الخمسة تعلق به العلم الإجمالي، وإن كان الموجود فيه هو الأكثر تعلق به أيضاً؛ أي تعلق العلم الإجمالي بالأقل والأكثر، فيكونان منجزين.

وإن شئت فقل: إنّه عندنا علما إجماليان: علم إجمالي بأنّي مديون لزيد بجميع ما في الدفتر، وعلم إجمالي آخر بأنّ دين زيد عشرة أو خمسة، والعلم الثاني غير مقتضٍ للاحتياط بالنسبة إلى العشرة، والعلم الإجمالي الأوّل مقتضٍ للاحتياط بالنسبة إليها؛ لتعلق العلم بها على تقدير ثبوتها في الواقع، واللامقتضي لا يمكن أن يزاحم المقتضي.

وعليه، لا ينحلّ العلم الإجمالي بدفع القدر المتيقّن وهو الأقل؛ أي الخمسة؛ إذ لا مؤمّن من العقاب يوم القيامة فيما لو لم أؤدّ الأكثر وكان هو المطلوب واقعاً، وبالتالي يجب الاحتياط بالفحص عمّا لزيد في ذمتي في الدفتر. وهذا بخلاف الأقل والأكثر الاستقلاليين؛ حيث تعلق العلم بخصوص الأقل، لذلك تنجز دون الأكثر.

إذا عرفت ذلك، يقول الميرزا: إنّ موردنا من قبيل القسم الثاني؛ لأنّ المعلوم إجمالاً هي المخصّصات الموجودة في كتبنا المعتبرة، فيكون العلم الإجمالي قد تعلق من أوّل الأمر بكلّ مخصّص محتمل في هذه الكتب، فتتنجز جميعها، ويكون نظير تعلق العلم بأنّي مديون لزيد بما في الدفتر،

ولا ينحلّ العلم الإجمالي بمجرد العثور على القدر المتيقّن من المخصّصات؛ إذ لا مؤنّ من العقاب يوم القيامة فيما لو لم نفحص عن مخصّصات أخرى محتملة في هذه الكتب قبل العمل بالعمومات.

وعليه، فمع بقاء العلم الإجمالي على حاله، وانتفاء انحلاله بالعثور على قدر متيقّن من المخصّصات، يبقى وجوب الفحص ببقاء منشئه، وهو العلم الإجمالي بوجود مخصّصات في الكتب المعتمدة.

والجواب: أولاً: إنّ تعبير الميرزا عن العلم الإجمالي بأنّه يتركّب من قضية متيقّنة وأخرى مشكوكة في غير محلّه؛ لما عرفت أنّ هذا ليس من العلم الإجمالي، وإن كان على صورته، بل هو انحلال العلم الإجمالي.

ثانياً: لا فرق في انحلال العلم الإجمالي بنفسه بالنسبة إلى الأقلّ والأكثر الاستقلاليين بين أن يكون المعلوم إجمالاً ذا علامة وتعيّن أو بدون علامة؛ لأنّه في الصورتين ينحلّ العلم الإجمالي إلى قضية حملية معلومة تفصيلاً موضوعها الأقلّ، وأخرى مشكوكة بدوّاً موضوعها الأكثر، فتجري في خصوصه البراءة. ولا يغير حال الأقلّ والأكثر الاستقلاليين ذوي العلامة تعلق العلم الإجمالي بكليهما بعدما عرفت أنّ هذا التعلق صوريّ؛ فإنّ هذا المورد - أي الأقلّ والأكثر الاستقلاليين سواء كانا ذوي علامة أم لا - ليس من العلم الإجمالي أصلاً، وإن كان على صورته، فتأمّل.

وعليه، ما ذهب إليه الميرزا النائيني من التفصيل بين ما لو كان المعلوم بالإجمال ذا علامة وتعيّن وبين ما لم يكن كذلك، لم يكتب له التوفيق.

#### الوجه الرابع :

إذا عرفت ذلك، فبعد الفراغ من اعتبار أصالة العموم من باب الظن الخاص، لا من باب الظن المطلق كما عن القمي، ومن باب الظن النوعي

لا من باب الظن الشخصي، وبعد اعتبارها لعموم المكلفين، لا لخصوص المشافهين كما عن القمي أيضاً، وبعد أن أثبت صاحب الكفاية عدم صوابية هذه الوجوه الثلاثة، فما هو الوجه الصحيح لوجوب الفحص عن المخصّصات قبل العمل بالعمومات؟ مع الإشارة إلى أنه ينبغي أن يكون محلّ الكلام هو ما لم يعلم بتخصيص العموم تفصيلاً، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً.

بيّن صاحب الكفاية الوجه الصحيح مفصّلاً؛ حيث قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص، فيما إذا كان في معرض التخصيص؛ كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة؛ وذلك لأجل أنه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله، فلا أقل من الشك، كيف؟ وقد ادعي الإجماع على عدم جوازه، فضلاً عن نفي الخلاف عنه، وهو كاف في عدم الجواز، كما لا يخفى. وأما إذا لم يكن العام كذلك؛ كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المعاورات، فلا شبهة في أن السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصص». .

حاصل هذا الكلام: إنّ العام على قسمين: تارة يكون العام في معرض التخصيص؛ كما هو الحال في عمومات الكتاب الكريم والسنة الشريفة؛ إذ نجد أنّ عادة الشارع ذكر العام وتأجيل المخصّص؛ إمّا لمفسدة في تعجيله، أو لمصلحة في تأجيله كمصلحة التدرّج في تبليغ الأحكام. فهنا لا يجوز العمل بالعموم قبل الفحص عن المخصّص؛ لأنّ مدرك حجية العموم وسائر الظهورات هو بناء العقلاء، وهي غير شاملة قطعاً لهذه الصورة؛ أي فيما لو كان العام في معرض التخصيص، بل حتى لو فرضنا الشك في شمول السيرة لها، فيما أنّ السيرة دليل لبي، ينبغي الاقتصار فيما قامت عليه على القدر المتيقّن، وهو العمل بالعمومات بعد الفحص.

وأخرى لا يكون العام في معرض التخصيص؛ كما في المحاورات بين العقلاء، وبين المولى وخادمه، وبين الوكيل وموكله، فهنا يجوز العمل بالعمومات قبل الفحص عن المخصّصات؛ وذلك لقيام السيرة على العمل بها قبل الفحص في هذه الصورة.

هذا هو تمام الكلام في وجوه وجوب الفحص عن المخصّصات قبل العمل بالعمومات.

والإنصاف هو ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ منشأ وجوبه هو كون العام في معرض التخصيص، كما هو حال عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة.

#### مقدار الفحص:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وقد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له، كما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدلت بها من العلم الاجمالي به أو حصول الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك رعايتها، فتختلف مقداره بحسبها، كما لا يخفى».

بعد أن ثبت اشتراط حجّية العام بوجوب الفحص عن المخصّصات، وأنّ وجه وجوبه هو كون العام في معرض التخصيص، انتقل صاحب الكفاية إلى بيان مقدار ما يجب فحصه. وقد أجاب بأنّ ذلك بحسب الوجه المختار من الوجوه الأربعة.

أمّا بناءً على الوجه الأوّل، وهو أنّ منشأ وجوب الفحص تحصيل الظنّ الشخصي بكون العموم مراداً واقعاً للمتكلم، فالفحص مغنيّ بحصول الظنّ الشخصي بإرادة المتكلم للعموم.

وأمّا بناءً على الوجه الثاني، وهو أنّ منشأ وجوب الفحص تحصيل

القدر المتيقن من الظن المطلق الثابت اعتباره بدليل الانسداد، فالفحص مغيب بقيام الإجماع على الحجية.

وأما بناءً على الوجه الثالث، وهو أن منشأ وجوب الفحص هو العلم الإجمالي بوجود مخصّصات، فالفحص مغيب بانحلاله.

وأما بناءً على الوجه المختار، وهو أن منشأ وجوب الفحص هو كون العام في معرض التخصيص، فالفحص مغيب بحصول الاطمئنان بعدم التخصيص، وهو حجة عقلانية يكفي لحصوله الفحص في الأبواب المناسبة لموضوع العام؛ فلو كان موضوعه الطهارة، فيكفي البحث في كتابها. ولا يجب تحصيل العلم الوجداني بعدم التخصيص من خلال الفحص عن المخصّصات في كلّ باب؛ للزومه تعسّر استنباط الأحكام، خصوصاً وأنّ الأعلام من أصحاب مجامع الحديث قد أتعبوا أنفسهم الشريفة في تقطيع الأحاديث وإيراد كلّ جزء منها في الباب المناسب له؛ حيث كثيراً ما جعلوا صدر الحديث في باب وذيله في باب آخر؛ إذ قد يكون ذيل الخبر قرينة على المراد من صدره، فلو اعتبرنا العلم واليقين، للزم الضيق والعسر الشديد في الاستنباط.

وأما بالنسبة إلى مصادر الأخبار، فلا إشكال في كفاية مراجعة كتاب الوسائل، وكتاب الحدائق، وكتاب الجواهر، فإنّ الفقيه بعد مراجعة هذه الكتب الثلاث، إن لم يعثر على المخصّص في الباب المناسب للحالة، يطمئن بعدم المخصّص حينئذٍ.

### التفريق بين المخصّص المنفصل والمتصل:

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل باحتمال أنّه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة

المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً، ولو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى».

حاصل كلامه: إنّ ما تقدم من أنّ العمل بالعام متوقف على الفحص عن المخصّص، خاصة فيما إذا احتملنا المخصّص المنفصل، أمّا المخصّص المتصل فلا يتوقف العمل بالعام على الفحص عنه فيما إذا احتملنا سقوطه لسبب ما، فإنّ حاله حال احتمال قرينة المجاز؛ فكما أنّه لو قيل مثلاً: (رأيت أسداً)، فاحتمل أنّه لا يريد من (الأسد) معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس، وإنّما يريد به الرجل الشجاع مجازاً، وقد سقطت القرينة على إرادة المجاز لسبب، فكما أنّه في هذه الصورة يصحّ حمل اللفظ على معناه الحقيقي مباشرة قبل الفحص عن قرينة المجاز المحتملة، كذلك الحال في العام فيما لو احتملنا مخصّصاً متصلاً؛ حيث يصحّ العمل به دون الفحص.

وفيه: أوّلاً: أنّه لا عبرة بالاتفاق في أمثال المقام ما لم يرجع إلى بيان ما عليه سيرة أهل اللسان.

ثانياً: أنّه بالاعتماد على الوجه المختار في وجوب الفحص عن المخصّص، وهو أن يكون العام في معرض التخصيص، فلا فرق بين المخصّص المتصل والمنفصل طالما هذا المناط متحقّق؛ أي كون العام في معرض التخصيص.

ثمّ إنّ أصالة العموم من الظهورات التي منشأ حجيتها بناء العقلاء الذين قامت سيرتهم على الفحص في حال احتمال المخصّص المتصل والمنفصل على حدّ سواء فيما لو كان العام في معرض التخصيص.

وعليه، فما ذهب إليه صاحب الكفاية من التفريق بينهما لم يكتب له

التوفيق.

### التفريق بين الأصول اللفظية والعملية العقلية والشرعية:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إيقاظ: لا يذهب عليك الفرق بين الفحص ها هنا، وبينه في الأصول العملية؛ حيث إنه ها هنا عما يزاحم الحجة، بخلافه هناك، فإنه بدونه لا حجة؛ ضرورة أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذه على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذه عليها من غير برهان، والنقل وإن دل على البراءة أو الاستصحاب في مورد هما مطلقاً، إلا أن الاجماع بقسميه على تقييده به، فافهم».

حاصل هذا الإيقاظ: لا يخفى أنه كما يجب الفحص عن المخصّص قبل العمل بظهور العام الذي هو من الأصول اللفظية، كذلك يجب الفحص عن الدليل الاجتهادي قبل إجراء الأصول العملية؛ فلو شككنا مثلاً بوجود الدعاء عند رؤية الهلال، فلا يجوز إجراء البراءة قبل الفحص عن الدليل الاجتهادي، فإن لم نظفر به أجريناها.

نعم، تختلف الأصول اللفظية عن الأصول العملية من جهة أنّ الفحص في الأولى؛ كالفحص عن المخصّص، فحصر عمّا يزاحم العام في الحجية؛ فإنّ العام حجة من أول الأمر، إلا أنه لا يجوز العمل به قبل الفحص عن مخصّص محتمل يزاحمه في حجيته. وهذا بخلاف الفحص عن الدليل الاجتهادي في الأصول العملية، فإنّ الفحص فيها فحصر عن مقتضي الحجية؛ فإنّ البراءة مثلاً لا حجة لها قبل البحث عن الدليل الاجتهادي، وبفحصنا عنه نفحص عمّا يقتضي حجيتها.

إن قلت: لكن هذا الكلام يتم في البراءة العقلية؛ لأنّ موضوعها عدم البيان، وهو متوقف على الفحص عمّا يحتمل كونه بياناً، وهو من وظائف العباد بعد قيام النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام بوظيفتهم الإلهية، وهي تبليغ الأحكام على النحو المتعارف، وكذا الكلام في التخيير العقلي. ولكنه لا

يتم في البراءة الشرعية والاستصحاب؛ لأنّ دليل الأوّل، وهو قوله ﷺ: «رُفِعَ عن أمّتي ما لا يعلمون»<sup>(١)</sup>، مطلق؛ أي سواء فحص المكلف أم لا، وليس مقيداً بما بعد الفحص، وكذا بالنسبة لدليل الاستصحاب، وهو قول الباقر عليه السلام في صحيحة زرارة: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك»<sup>(٢)</sup>، فهو مطلق أيضاً، وليس مقيداً وخاصاً بما بعد الفحص.

قلت: أجمع الأعلام على تقييد إطلاق كلّ من دليل البراءة الشرعية والاستصحاب بما بعد الفحص؛ بحيث تصبح النتيجة بالنسبة إلى البراءة: (بعد الفحص عن الدليل الاجتهادي وعدم الظفر به، فقد رُفِعَ عن أمّتي ما لا يعلمون)، وتصبح بالنسبة إلى الاستصحاب: (بعد الفحص عن الدليل الاجتهادي وعدم الظفر به، فلا تنقض اليقين أبداً بالشك).

وعليه، فالفحص عن الدليل الاجتهادي مقتضٍ لحجيتهما، فلا فرق حينئذٍ بين الأصول العقلية والأصول الشرعية.

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية مع توضيح منّا.

وقد وافقه جماعة من الأعلام، منهم الميرزا النائيني رحمته الله الذي تعرّض إلى ذكر منشأ وجوب الفحص في الأصول العملية، فذكر وجهين:

- الأوّل: وهو استقلال العقل في إدراك أنّ على العبد الفحص عن الأحكام؛ إذ لو ترك الفحص مجرباً أصالة البراءة، للزم نقض الغرض من

(١) صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا إليه، وما لا يعملون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة». وسائل الشيعة باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ج ١٥، ص ٣٦٩، ح ١.

وإنما صححنا هذه الرواية؛ لأن أحمد بن محمد بن يحيى العطار شيخ الصدوق من المعاريف، مما يكشف عن وثاقته.

(٢) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ج ١، ص ٢٤٥، ح ١.

إرسال الرسل وإنزال الكتب، وهو بلوغ هذه الأحكام إلى المكلفين.

- الثاني: وهو عين ما ذكره في منشأ وجوب الفحص في الأصول اللفظية، وهو العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في الشريعة يمنع من إجراء البراءة في كل الموارد للزومه المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، كما يمنع من إجرائها في بعضها دون بعض؛ للزومه الترجيح بلا مرجح.

وعليه يتعين الفحص عن الأحكام استناداً للعلم الإجمالي بوجودها.

أمّا السيد الخوئي رحمته الله، فلم يقبل بهذا التفريق بين الأصول اللفظية والأصول العملية العقلية والشرعية؛ مدّعياً أنّ في كل منهما تارة يكون الفحص عن مقتضي الحجية، وأخرى يكون عن مزاحمها.

وتوضيحه:

أمّا البحث عن مقتضي الحجية، فبالنسبة إلى الأصول العملية العقلية والشرعية، فقد تقدم بما لا مزيد عليه. وأمّا البحث عنه بالنسبة إلى الأصول اللفظية، فكما لو كان العام في معرض التخصيص، فإنّ العام في هذه الصورة يكون فاقداً للحجية؛ لأنّ منشأ حجية ظهوره في العموم هو بناء العقلاء، وهم لا يعملون بالعام حينما يكون في معرض التخصيص، فلا يكون للعام حجية من أوّل الأمر.

وعليه، يكون الفحص عن المخصّص فحصاً عن مقتضي الحجية، لا

عن مزاحم لها.

وأمّا البحث عن المزاحم للحجية، فبالنسبة إلى الأصول العملية؛ كما في الشبهات الموضوعية؛ إذ لا يجب الفحص في مواردّها، فتجري الأصول حينئذٍ بلا فحص. فإذا علمنا بوجود ما ينافي الأصل العملي؛ كما لو علمنا إجمالاً بالمنافي، فهنا يتعيّن الفحص قبل إجراء الأصل، ويكون البحث حينئذٍ بحثاً عن مزاحم للحجية.

وتوضيحه: مثلاً لو شككنا في نجاسة إناء، فهنا نجري أصالة الطهارة بلا داعٍ إلى الفحص، ولكن إن علمنا إجمالاً بأنه إمّا هذا الإناء نجس أو إناء آخر، فهنا يتعيّن الفحص عمّا يزاحم حجة الأصل.

وأما البحث عن المزاحم للحجّة بالنسبة إلى الأصول اللفظية، فكما لو لم يكن العام في معرض التخصيص؛ كما في العمومات بين المولى وخادمه، والوكيل وموكله؛ حيث يكون العام حجة من أوّل الأمر بلا داعٍ إلى الفحص. فإذا علم إجمالاً بوجود مخصّص، فهنا يجب عليه الفحص؛ ويكون البحث حينئذٍ بحثاً عن مزاحم للحجّة لا عن مقتضٍ لها.

هذه خلاصة ما ذهب إليه السيد الخوئي من أنه لا فرق بين الأصول اللفظية والعملية من هذه الجهة، فإنّ الفحص عن المقتضي للحجّة والمزاحم لها جارٍ في كليهما.

والإنصاف: أنّ كلام السيد الخوئي في غير محلّه، فإنّ الفحص في الأصول اللفظية فحص عن مزاحم للحجّة دائماً لا عمّا يقتضيها؛ والسرّ فيه هو أنّ ظهور العام منعقد وإن كان في معرض التخصيص، والحجّة تابعة له، فيكون حجة، غايته أنّ كونه في معرض التخصيص يمنع من العمل به قبل الفحص عن المخصّص؛ إذ على ذلك قامت سيرة العقلاء.

وهذا بخلاف الفحص في الأصول العملية العقلية، فإنّ الفحص فيها فحص عن مقتضٍ للحجّة؛ لما تقدم من أنّ موضوعها عدم البيان، وهو غير متحقق قبل الفحص عن الأحكام الإلزامية، فليس للأصول العملية العقلية مقتضٍ للحجّة من أوّل الأمر، لذلك فإنّ الفحص عن الأحكام الإلزامية بالنسبة لها هو فحص عمّا يقتضي حجيتها لا عمّا يزاحمها.

إلى هنا نحن على وفاق مع صاحب الكفاية، لكننا نختلف معه فيما

يخصّ الأصول العملية الشرعية، فإنّ الفحص فيها ليس فحصاً عن مقتضى للحجية؛ وذلك لأنّ أدلتها مطلقة، فهي جارية بلا فحص. وأمّا دعوى قيام الإجماع على تقيدها بما بعد الفحص، فلو سلمنا به، إلا أنه يبقى مخصّصاً منفصلاً عن إطلاقات أدلة الأصول العملية الشرعية، وبالتالي بإطلاق هذه الأدلة منعقد، والحجية تابعة له، ومع كونها ذات حجية من أول الأمر، فيكون الفحص عن الأحكام الإلزامية فحصاً عن مزاحم للحجية لا عمّا يقتضيها.

وكذا الحال فيما لو قلنا بأنّ وجه وجوب الفحص هو العلم الإجمالي، أو الآيات؛ كقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup>، أو الروايات؛ كمعتبرة مسعدة بن زياد، قال: «سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾<sup>(٢)</sup>، فقال: إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة<sup>(٣)</sup>، فإنّ كلّ ذلك يعدّ من المقيّدات المنفصلة التي تزاحم حجية إطلاقات أدلة الأصول العملية الشرعية، لا أنّها تمنع أصل اقتضائها، فتأمل.

النتيجة: أنّ الفحص في الأصول اللفظية والأصول العملية الشرعية فحص عن المزاحم للحجية، بينما الفحص في الأصول العملية العقلية فحص عن مقتضى للحجية. والله العالم.

(١) سورة النحل، الآية: ٤٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٤٩.

(٣) الأمالي للشيخ الطوسي، ص ١٠.

## الفصل الثالث الخطابات الشفاهية

وفيه مباحث:

- المبحث الأول: تكليف الغائب والمعدوم
- المبحث الثاني: صحة خطاب الغائب والمعدوم



## المبحث الأول

### تكليف الغائب والمعدوم

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «هل الخطابات الشفاهية؛ مثل : (يا أيها المؤمنون)<sup>(١)</sup> تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين، بل المعدومين؟ فيه خلاف، ولا بد قبل الخوض في تحقيق المقام، من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والإبرام بين الأعلام. فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع في أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين، كما صح تعلقه بالموجودين، أم لا؟ أو في صحة المخاطبة معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعية للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام إليهم، وعدم صحتها، أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين بل المعدومين، وعدم عمومها لهما بقريئة تلك الأداة».

الخطابات الشرعية تارة تكون شفاهية؛ أي تستدعي وجود أشخاص مشافهين؛ كالخطابات المحفوفة بأداة النداء أو كاف الخطاب؛ مثل قوله ﷺ : ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾<sup>(٢)</sup>، وأخرى

(١) تنبغي الإشارة إلى أنه لم ترد هذه العبارة في الكتاب الكريم، وإنما ورد (أيها المؤمنون) في قوله ﷺ : ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣١].

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦.

لا تكون شفاهية؛ كما في قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>(١)</sup>.

والسؤال في هذا الفصل هو: هل تختصّ الخطابات الشرعية سواء الشفاهية أم غير الشفاهية بالحاضرين في مجلس الخطاب، أم تعمّ الغائبين عنه بل المعدومين آنذاك؟ وأمّا الخطابات غير الشفهية، فلا إشكال في أنّها تعمّ الغائبين والمعدومين آنذاك، وسيأتي إن شاء الله تعالى التنبيه على ذلك. وأمّا بالنسبة إلى الخطابات الشفاهية، فقد اختلف الأعلام في الإجابة على هذا السؤال.

فيذكر صاحب المعالم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذهاب الأصحاب وأكثر أهل الخلاف إلى عدم شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين؛ حيث قال: «أصل: ما وضع لخطاب المشافهة؛، نحو: (يا أيّها الناس)، (يا أيّها الذين آمنوا) لا يعمّ بصيغته من تأخّر عن زمن الخطاب، وإنّما يثبت حكمه لهم بدليل آخر؛ وهو قول أصحابنا وأكثر أهل الخلاف، وذهب قوم منهم إلى تناوله بصيغته لمن بعدهم»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ذكر صاحب الفصول رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ناسباً إلى الحنابلة القول بالشمول؛ حيث قال: «فصل: اختلفوا في أنّ الألفاظ التي وضعت للخطاب (يا أيّها الناس) و(يا أيّها الذين آمنوا) هل يكون خطاباً لغير الموجودين ويعمهم بصيغته أو لا؟ ذهب الحنابلة على ما حكى عنهم إلى الأول، والمعروف بين أصحابنا هو الثاني وعليه أكثر أهل الخلاف»<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٢) معالم الدين، ص ١٠٨.

(٣) الفصول الغروية، ص ١٧٩.

وحكي عن الشيخ الأنصاري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في التقارير بعد ما اختار في صدر المسألة شمول الخطاب للمعدومين على وجه الحقيقة أقوالاً عديدة: منها القول بالشمول من دون تصريح بكونه على وجه الحقيقة أو المجاز. ومنها القول بالشمول حقيقة لغة. ومنها القول بالشمول حقيقة شرعاً. ومنها القول بإمكان الشمول على وجه المجاز بنحو من التنزيل والادعاء إذا كان فيه فائدة يتعلق بها أغراض أرباب المحاوراة وأصحاب المشاورة<sup>(١)</sup>.

ثم إنَّ الأعلام صوّروا محلّ النزاع بوجوده ثلاثة:

الأوّل: هل التكاليف التي تضمنتها أدوات الخطاب بالخطابات الشفاهية، تختصّ بالحاضرين في مجلس الخطاب، أم يمكن أن تشمل الغائبين عنه والمعدومين؟

الثاني: هل يمكن مخاطبة الغائبين عن مجلس الخطاب، والمعدومين آنذاك؟ وقد ذهب صاحب الفصول إلى أنّ النزاع ينبغي أن يقع على هذا الوجه.

الثالث: هل المتلوّ بعد أداة الخطاب؛ مثل (الذين آمنوا)؛ أي الألفاظ العامة الواقعة عقيب (يا أيّها) تعمّ الغائبين بل المعدومين بالوضع؛ بحيث لا يحتاج ثبوت التكليف لهم إلى دليل خارجي كالإجماع على الاشتراك في التكليف، أم لا تعمهم بقريئة أدوات الخطاب؟ وقد حرّر بعض الأعلام هذا الوجه على نحو آخر، وهو أنّه هل أداة الخطاب موضوعة لخصوص الحاضرين أم الأعم؟

ثمّ إنّ النزاع على الوجه الأوّل والثاني نزاع عقلي؛ لأنّه نزاع في الإمكان والامتناع، بينما النزاع على الوجه الثالث بكلا تحريريه نزاع

(١) عناية الأصول ج ٢، ٢٩٧.

لغوي؛ لأنّ المرجع في عموم معاني الألفاظ وعدمه التي هي المعاني الحقيقية هي اللغة، وإن كان يرجع في النهاية إلى نزاع عقلي، وهو إمكان مخاطبة الغائب والمعدوم.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن كان النزاع بينهم على نحو الوجه الأوّل، فبيان الإنصاف فيه متوقّف على المراد من التكليف.

فإن كان المراد منه هو التكليف الفعلي المنجز، فلا إشكال في عدم شموله للغائب عن مجلس الخطاب والمعدوم آنذاك، بل لا يشمل الحاضر الغافل؛ لأنّ مناط التنجيز هو وصول التكليف إلى المكلف، والوصول غير متحقق بالنسبة لهؤلاء الثلاثة؛ أي الحاضر الغافل، والغائب، والمعدوم، فلا يكون التكليف منجزاً عليهم.

ثمّ إنّ معنى المنجزية هو إحداث الداعي، وهو البعث نحو الفعل بالنسبة إلى الوجوب، والزجر عنه بالنسبة إلى الحرمة، ولا يعقل إحداث الداعي عند من لم يصل إليه التكليف.

وإن كان المراد من التكليف هو التكليف الفعلي غير المنجز، فهو ممكن بحق الحاضر في مجلس الخطاب غير الملتفت، كما أنّه ممكن بحق الغائب أيضاً دون المعدوم؛ لأنّ مناط فعلية التكليف تحقق موضوعه، وهو المكلف القادر، والفرض عدمه، فلا يكون التكليف بحقه فعلياً فضلاً عن كونه منجزاً.

وإن كان المراد من التكليف الإنشائي؛ أي بلا طلب حقيقي، فيكون التكليف حينئذٍ صورياً؛ نظير التكليف الامتحاني، فلا محذور في شموله حينئذٍ لجميع الموجودين والمعدومين معاً؛ حيث إنّ الموضوع قد أخذ مفروض الوجود، ولا مانع من فرض وجود الموضوع وجعل الحكم له سواء كان موجوداً حقيقة أم لم يكن.

وبالجمله، فإنه مجرد إنشاء الطلب بلا بعث ولا زجر، ومن هنا صحّ تعلّقه بالمعدوم؛ لأنّ الإنشاء مجرد اعتبار، والاعتبار سهل المؤونة. والتكليف على هذا النحو كالقضايا الحقيقية التي يشمل حكمها كلّ موضوع موجود ومقدّر؛ كما في موثقة عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»<sup>(١)</sup>؛ فإنّ حكم النظافة فيها؛ أي الطهارة، منصبّ على كلّ شيء مشكوك الطهارة سواء كان موجوداً زمن الخطاب أم لا. وكذا في قوله عليه السلام: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>(٢)</sup>، فإنّ وجوب الحج انصبّ على كلّ مستطيع مقدّر الوجود؛ أي إذا وجد بالغ عاقل، له زاد وراحلة، مخلى السرب، صحيح البدن، فيجب عليه الحج.

ثمّ نظر صاحب الكفاية لتعلق التكليف بالمعدوم؛ حيث قال رحمته الله: «ونظيره من غير الطلب إنشاء التمليك في الوقف على البطون، فإنّ المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة، بعد وجوده بإنشائه، ويتلقى لها من الواقف بعقده، فيؤثر في حق الموجود منهم الملكية الفعلية، ولا يؤثر في حق المعدوم فعلاً، إلا استعدادها لان تصير ملكاً له بعد وجوده، هذا إذا أنشئ الطلب مطلقاً. وأما إذا أنشئ مقيداً بوجود المكلف ووجد انه الشرائط، فإمكانه بمكان من الإمكان».

يذكر صاحب الكفاية نظيراً لتعلق التكليف بالمعدوم، وهو إنشاء التمليك في الوقت على البطون، وهو فيما لو وقف عيناً على البطون؛ كما لو قال: (وقفت هذه الدار على ذريتي بطناً بعد بطن)، فصحيح أنّ وقف

(١) وسائل الشيعة باب ٣٧ من أبواب النجاسات ج ٣، ص ٤٦٧، ح ٤.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

الدار على البطن الأوّل وقف فعلي، إلا أنّ وقفها على البطن الثاني والثالث وقف إنشائي؛ لأنّهما كانا معدومين حين الوقف، وبالتالي فيكون إنشاء الواقف متضمناً وقفاً فعلياً بالنسبة إلى البطن الأوّل، ووقفاً إنشائياً بالنسبة إلى البطن الثاني والثالث وما بعدهما؛ لأنّ هذه البطون تتمكّك العين بواسطة إنشاء الواقف، وليس بوراثةها عن البطن السابق، فيصحّ كون المالك معدوماً؛ كما في مثال الوقف المتقدم، ونظيره تملك الحمل للميراث.

كما يصحّ كون المملوك معدوماً؛ كما في المزارعة والمساقاة ونحوهما ممّا قام الدليل عليه بالخصوص، ومثاله في المزارعة والمساقاة؛ كما لو قال المالك للزارع: (سلمتكَ أرضي هذه لتزرعها لسنتين مثلاً على أن يكون لك نصف حاصلها)، أو قال: (سلمتكَ أشجار أرضي هذه لتسقيها لسنتين مثلاً على أن يكون لك ثلث حاصلها)، فإنّ الثمرة في المزارعة التي جعلت حصّة للعامل معدومةٌ حال الإنشاء، وكذا المساقاة إذا كانت قبل ظهور الثمرة.

ثمّ نبّه صاحب الكفاية على أنّ هذا الكلام كلّه فيما لو كان الإنشاء مطلقاً، أما لو كان مقيداً بوجود الموضوع ووجدانه الشرائط؛ كما لو قال: (إذا وُجدَ بالغ عاقل مستطيع مخلى السرب صحيح البدن وجب عليه الحج)، فهنا لا إشكال في تعلق التكليف بالمعدوم وشموله له إنشائياً.

والخلاصة: إنّه لا يعقل تعلق التكليف بالمنجز بالغايب والمعدوم، بل لا يعقل تعلقه بالغافل وإن كان حاضراً في مجلس الخطاب. وكذا لا يمكن تعلق التكليف الفعلي غير المنجز بالمعدوم، ولكن يمكن تعلقه بالغايب عن مجلس الخطاب فضلاً عن الموجود فيه غير الملتفت. أمّا التكليف الإنشائي فيصحّ تعلقه بالمعدوم فضلاً عن الحاضر والغايب، سواء كان مطلقاً أم مقيداً بوجود الموضوع وسائر الشرائط.

## المبحث الثاني

## صحة خطاب الغائب والمعدوم

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة، وعدم إمكانه؛ ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجوداً، وكان بحيث يتوجه إلى الكلام، ويلتفت إليه. ومنه قد انقذح أن ما وضع للخطاب؛ مثل أدوات النداء، لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي، لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين، كما أن قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره، لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك، بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي».

هذا هو التصوير الثاني للنزاع، وهو أنه هل يمكن مخاطبة الغائبين عن مجلس الخطاب، والمعدومين آنذاك؟ وهنا أيضاً بيان الإنصاف متوقف على المراد من الخطاب.

فإن قلنا أن المراد منه الخطاب الحقيقي الذي أخذ في مفهومه قصد إفهام الغير كما عن مجمع البحرين؛ حيث قال: «الخطاب هو توجه الكلام نحو الغير للإفهام»<sup>(١)</sup>، فحينئذ لا إشكال في عدم شموله للغائب عن مجلس الخطاب والمعدوم آنذاك، بل لا يشمل الحاضر الغافل؛ لأن كل هؤلاء لا

(١) مجمع البحرين ج ٢، ص ٥١.

يمكن تفهيمهم الخطاب والفرص أنهم غير ملتفتين إليه، أو غائبون عنه، أو معدومون.

وبهذا، ينحصر الخطاب بالمشافهين الملتفتين.

وعليه، لا يمكن أن يكون المراد من متلوّ الأداة العموم، بل تكون الأداة قرينة على إرادة التخصيص بالحاضرين الملتفتين؛ إذ لا يعقل الجمع بين أن يكون المراد من الخطاب معناه الحقيقي الذي أخذ في مفهومه قصد إفهام الغير؛ حيث يكون محصوراً بالحاضرين الملتفتين، وبين أن يكون المراد من متلوّ الأداة العموم الشامل للحاضر غير الملتفت والغائب والمعدوم.

فالتيجة أنه بناءً على أن أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي، فتكون مختصة بالحاضرين الملتفتين، وتكون استفادة شمول الخطاب للحاضرين غير الملتفتين والغائبين والمعدومين من قاعدة الاشتراك في التكليف لا من الخطاب نفسه، كما سيأتي بيانه قريباً إن شاء الله تعالى عند الكلام عن ثمره هذا المبحث.

هذا إن قلنا بأن أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي، بأن أخذ في مفهومه قصد إفهام الغير، إلا أن ذلك لم يثبت، إلا بدعوى أن المتبادر إلى الأذهان هو الخطاب الحقيقي بمعنى وجود مخاطبين ملتفتين.

أما لو قلنا بأنه لم يؤخذ ذلك في مفهومها، فحينئذٍ يكون استعمالها في غير الحاضر استعمالاً حقيقياً.

والإنصاف: هو ما ذهب إليه صاحب الكفاية وجماعة من الأعلام؛ حيث قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك، بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً وتأسفاً وحنناً؛ مثل: يا كوكباً ما كان أقصر عمره... أو شوقاً،

ونحو ذلك، كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي - حينئذٍ - التخصيص بمن يصح مخاطبته».

حاصل هذا الكلام: إن أدوات الخطاب؛ كأدوات النداء، موضوعة للخطاب الإيقاعي الإنشائي لا الخطاب الحقيقي، إلا أن الداعي يختلف؛ فتارةً يكون الداعي للمخاطب هو المخاطبة الحقيقية؛ كما في قوله ﷺ لنبية زكريا ﷺ: ﴿يٰۤزَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾<sup>(١)</sup>، ففي هذه الصورة يستدعي الخطاب وجود المخاطب، وأخرى يكون الداعي التحسّر والتأسّف؛ كما في رثاء أبي الحسن التهامي لولده: «يا كوكباً ما كان أقصر عمره»، أو الشوق؛ كقول الشافعي:

«يا آل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن أنزله»

هنا، بما أن أداة الخطاب لم توضع للخطاب الحقيقي بل للإنشائي الإيقاعي، فلا يكون استعمالها بهذه الدواعي في الغائب والمعدوم استعمالاً مجازياً، بل استعمال حقيقي، ولكن بتوسط تنزيلهما منزلة الحاضر؛ للتناسب مع الداعي وتصحيحاً للمخاطبة، ولكي لا تلزم اللغوية من الخطاب.

ثم قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافاً في الخطاب الحقيقي؛ كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها، على ما حققناه في بعض المباحث السابقة من كونها موضوعة للإيقاعي منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً، إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه...».

حاصل هذا الكلام: إنه بعد التسليم بأن أدوات الخطاب موضوعة

(١) سورة مريم، الآية: ٧.

للخطاب الإيقاعي الإنشائي، إلا أنه لقائل أن يقول: أنها ظاهرة في الخطاب الحقيقي للموجود المشافه بالانصراف؛ نظير ما تقدّم في مباحث الأوامر؛ حيث تعرّضنا هناك إلى أنّ الاستفهام والتمني والترجي وإن كانت موضوعة لإنشاء الاستفهام والتمني والترجي، وأنّ الدواعي فيها تكون مختلفة؛ إذ قد يكون داعي الاستفهام هو التقرير أو التوبيخ أو الاستنكار ونحو ذلك، إلا أنّ ذلك لا يمنع من ظهوره في الاستفهام الواقعي بالانصراف، ما لم تنصب قرينة على الخلاف؛ كما هو الحال بالنسبة لخطابات القرآن الكريم والسنة الشريفة؛ فإنّه بقرينة كونها عبارة عن قوانين إلهية لجميع البشر، يمتنع انصرافها إلى خصوص المشافهين.

ومن هنا نجد الأعلام في مقام الاستدلال يلغون خصوصية المورد إذا كان قد صرّح بها في لسان الدليل، فيستفيدون حينئذٍ الحكم العام بالدليل الدال على ثبوته في حقّ رجل بعينه.

وعليه، فتكون هذه الخطابات الشرعية مستعملة في معناها الحقيقي، وهو الخطاب الإنشائي الإيقاعي.

ثمّ قال: إنّهُ لَمَّا ذكرنا صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من الواقع تلوّها للغائبين والمعدومين جميعاً بلا عناية ولا رعاية علاقة في الأدوات نفسها أصلاً، وهذا دليل على كون أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الإنشائي لا الحقيقي، وإلا لما صحّت إرادة العموم إلا بالتنزيل والعناية ورعاية قرينة المجاز.

وأما توهم أنّ إرادة العموم من تالي الأدوات ليست لأجل وضعها للخطاب الإيقاعي بل لأجل التنزيل الارتكازي - أي تنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر والموجود - المصحّح لإرادة العموم من تاليها مع وضعها للخطاب الحقيقي.

فيدفعه أنّ التنزيل لو كان ارتكازياً للزم اتضاحه والعلم به بعد التأمل والتفتيش عنه، مع أنّه ليس كذلك؛ إذ لا نرى تنزيلاً بعد التأمل والتفتيش في مثل: (يا أيّها الذين آمنوا) الذي أريد به الحاضرون والغائبون، بل نرى استعمال النداء فيه على حد استعماله في خصوص الحاضرين في عدم التنزيل ورعاية العلاقة.

وبالجملة، فصحتّها بعد عدم العلم بالتنزيل الارتكازي حتى بعد التفتيش عنه كاشفة عن وضع أدوات النداء للخطاب الإيقاعي.

ثمّ قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وتوهم صحة التزام التعميم في خطابه تعالى لغير الموجودين، فضلاً عن الغائبين؛ لإحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال، فاسد؛ ضرورة أن إحاطته لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب، وعدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى، كما لا يخفى».

هذا المتوهم هو الملاً صالح المحشّي على المعالم؛ حيث ذهب إلى أنّ عدم صحّة توجيه الخطاب الحقيقي إلى الغائبين والمعدومين يختصّ بكلام الأدميين، أمّا بالنسبة إلى الحق سبحانه وتعالى الذي يحيط بكلّ الممكنات، ونسبة إحاطته بها واحدة سواء كانت موجودة بالفعل أم بالقوة، فلا يشترط في خطابه الوجود الفعلي للمخاطبين.

وفيه: لا كلام في إحاطة الحق سبحانه وتعالى بكلّ الممكنات، وانكشاف الواقع له انكشافاً تاماً، إلا أنّ الكلام ليس في قدرة المحيط سبحانه وتعالى على خطاب الغائب والمعدوم، بل في صلاحيتهما لأن يكونا مخاطبين، فإن لم يصحّ خطابهما، فيكون العجز من طرفهما لا من طرفه رَحِمَهُ اللهُ؛ أي من طرف القابل لا الباعث، فتأمل.

وبعبارة أخرى: إن موضوع التكليف هو الإنسان المكلف الجسماني الواقع في الزمان والمكان؛ فهو من تصحّ منه الطاعة والمعصية، وليس موضوعه الإنسان بوجوده المثالي مقدّر الوجود؛ لأنه على هذه الحال لا تعقل منه الطاعة بامثال التكليف والمعصية بترك امثاله حتى يكون مخاطباً به.

وبالجملّة، فعدم صحة المخاطبة مع الغائب والمعدوم لقصورهما لا يوجب نقصاً من ناحيته سبحانه وتعالى كما أنّه لمّا كان خطابه اللفظي في القرآن الكريم والسنة الشريفة تدريجياً ومتصرّماً الوجود، فلا يمكن توجيهها حقيقة لغير الموجود فعلاً. ووجه القصور هو تصرّم الكلام؛ إذ لو كان الخطاب أبدياً وأمرأ قابلاً للبقاء، لكان توجيهه إلى المعدوم بعد وجوده ممكناً.

والخلاصة: إنّ لا فرق من جهة كون أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي بين أن يكون الخطاب صادراً من الواجب سبحانه وتعالى أو من الممكن. والله العالم.

ثمّ قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «هذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل (يا أيها الناس اتقوا) في الكتاب حقيقة إلى غير النبي ﷺ بلسانه. وأما إذا قيل بأنه المخاطب والموجه إليه الكلام حقيقة وحياً أو إلهاماً، فلا محيص إلا عن كون الأداة في مثله للخطاب الايقاعي ولو مجازاً، وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين، بل يعم المعدومين، فضلاً عن الغائبين».

نَبّه صاحب الكفاية على أنّ النزاع في اختصاص الخطاب الحقيقي للقرآن الكريم؛ كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾<sup>(١)</sup> بالحاضرين أو شموله

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١.

للأعمم منهم ومن الغائبين والمعدومين، إنما يتأتى فيما إذا قلنا أنه لغير النبي، وأنه ﷺ ناقل ومبلغ لهذه الخطابات.

أما لو قلنا أنّ الخطاب القرآني موجّه للنبي ﷺ، فهنا لا إشكال في أنّ أدوات الخطاب مستعملة في الخطاب الإنشائي لا الحقيقي؛ إذ لا يصحّ انطباق العنوان الواقع تلو أدوات الخطاب؛ (الناس) و(الذين آمنوا) ونحوهما من ألفاظ العموم عليه ﷺ؛ لعدم انطباق الجمع على المفرد. وعليه، إذا كانت مستعملة في الخطاب الإنشائي، فتعمّ الجميع.

ولا بأس بالإشارة هنا إلى ما ذهب إليه بعض الأعلام من أنّ ما ظاهره خطاب في القرآن الكريم ليس خطاباً لا للنبي ﷺ ولا لغيره؛ ذلك أنّ آياته تنزلت على قلبه تنزيلاً قبل قراءته، لا أنّه خوطب بها خطاباً.

أقول: ويترتب على ذلك أنّه لما كان القرآن الكريم عبارة عن تلك الألفاظ التي نزلت على قلب النبي الكريم، وجب على المصليّ حينما يقرأ القرآن في صلاته أن يقصد ذلك اللفظ الخاص الذي نزل على قلب المصطفى ﷺ، لا الكتابات الموجودة في المصاحف، فإنّ هذه حاكية عن تلك الألفاظ وليست نفسها. ولا يخفى عليك أنّ قصد اللفظ الخاص يكون من استعمال اللفظ في اللفظ لا في معناه، ومن هنا اشترط في صحّة القراءة في الصلاة قصد القرآنية. فتأمل.

أما السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ، فقد ذكر بياناً مختصراً وجّه فيه الخطاب الحقيقي بما يتلاءم مع شموله للجميع، وبيانه مع توضيح منّا هو أن يقصد المتكلّم تفهيم المخاطب حين ما وصل إليه الخطاب لا من حين صدوره ليشكل أنّ الإفهام حينئذٍ غير ممكن في حقّ الغائبين والمعدومين حال صدور الخطاب. ومنه قوله رَحِمَهُ اللهُ: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾

وَأُوحِيَ إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنُ لِأَنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ<sup>(١)</sup>، فإنّ ذيل هذه الآية واضح في أخذ الإفهام حين الوصول في مفهوم الخطاب لا حين الصدور؛ فيكون الخطاب موجّهاً على حدّ سواء بالنسبة إلى الحاضر وبالنسبة إلى الغائب والمعدوم ممّن سيلغّه هذا الخاطب.

ومنه أيضاً ما رواه الصدوق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرسلًا عن سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ أنّه أوصى ولده الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فقال: «... إني أوصيك يا حسن، وجميع ولدي، وأهل بيتي، ومن بلغه كتابي من المؤمنين بتقوى الله ربّكم، ولا تموتنّ إلا وأنتم مسلمون، ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾<sup>(٢)</sup>، فإنّي سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «صلاح ذات البين أفضل من عامة الصلاة والصيام، وإنّ البغضة حالقة الدين وفساد ذات البين، ولا قوة إلا بالله...»<sup>(٣)</sup>. فإنّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ومن بلغه كتابي» دالّ على أخذ الإفهام حين الوصول في مفهوم الخطاب.

والإنصاف: أنّ ما ذكره السيد الخوئي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في غاية الصحة والامتانة وتنحلّ به المشكلة.

وعليه يكون الخطاب الحقيقي ممكناً بل واقعاً في حقّ الغائبين والمعدومين كما هو واقع في حقّ الحاضرين.

هذا بالنسبة إلى النزاع الأوّل والثاني، أمّا بالنسبة إلى النزاع الثالث حول وضع أدوات الخطاب وملتوّها، وأنّها هل هي موضوعة للحاضرين أم

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٩.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج ٤، ص ١٨٩، ح ٥٤٣٣.

للأعم؟ فقد اتضح حاله من طيِّات الكلام المتقدم، وهو أنّ الأدوات موضوعة للخطاب الإنشائي لا الحقيقي، وأنّ الداعي يختلف بحسب كلّ مورد. أما بخصوص متلوّ الأداة، فحاله كحال كلّ أسماء الجنس الموضوعة لكلّ أفرادها سواء كانت حاضرة في مجلس الخطاب أم لا.

بقي كلام للميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ .

وحاصل ما أفاده مع توضيح منّا: إنّ أمر الخطاب يدور بين أمرين.

إمّا أن يكون على نحو القضية الخارجية التي ينصبّ فيها الحكم على موضوع متحقق في الخارج، فهنا لا إشكال في اختصاصه في الحاضرين؛ إذ لا يصحّ على هذا النحو خطاب غير الحاضر إلا تنزيلاً وعنايةً؛ كخطاب سيّد الشهداء عَلَيْهِ السَّلَامُ لشهداء الطفّ عَلَيْهِ السَّلَامُ. كما أنّه قد ينزل غير ذوي العقول منزلة ذوي العقول لأمر ما، فيخاطبون؛ كما في قول أبو عامر الشاعر:

«ألا يا ليل طلت عليّ حتى كأنك قد حُلِقتَ بلا صباح»

وقول امرئ القيس:

«ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلِ بصبح وما الإصباح منك بأمثل»

وبالجملة، فإنّ مخاطبة الغائب والمعدوم بلا تنزيل غير ممكنة.

وإمّا أن يكون الخطاب على نحو القضية الحقيقية التي ينصبّ فيها الحكم على موضوع مقدّر الوجود، فهنا يصحّ أن يكون الخطاب شاملاً لغير الحاضرين.

وبعبارة أخرى: لمّا كان الخطاب خطاباً لما فرض وجوده من أفراد الطبيعة في موطنه، كانت الأفراد متساوية الأقدام في اندراجها تحت الخطاب، فتستوي في ذلك الأفراد الموجودة في زمن الخطاب الحاضرة في مجلسه مع الغائبة والمعدومة.

وفيه: أمّا كلامه بخصوص الخطاب على نحو القضية الخارجية، فهو في محلّه .

وأما كلامه بخصوص الخطاب على نحو القضية الحقيقية، فيرد عليه أنّه لا يكفي فيها حينئذٍ تقدير الموضوع لتصحيح خطاب الغائب والمعدوم بتقدير وجودهما في مجلس الخطاب، بل لا بدّ أولاً من إثبات إمكانية خطابهما؛ إذ مجرد فرض الموضوع في القضية الحقيقية، والحكم على هذا الموضوع المفروض وجوده، لا يكفي في شمول الخطاب للمعدومين، بل لا بدّ فيه من فرض وجوده في مجلس الخطاب والتفاتة إليه .

اللهم إلا أن يريد ما ذكرناه من كون قصد الإفهام إنّما هو حين وصول الخطاب، لا من حين صدوره، كما لعلّ عبارته لا تأبى عن ذلك . والله العالم .

### ثمرة النزاع:

قد يُشكل على هذا البحث بانتفاء الثمرة منه؛ وأنّ المسألة علمية محضة، كما ذهب إلى ذلك جماعة من الأعلام، ولكن ذهب الأكثر إلى أنّ المسألة ليست علمية محضة، بل لها ثمرة . وقد ذكر صاحب الكفاية تبعاً لغيره ثمّرتين:

#### الثمرة الأولى:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «ربما قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمّرتان: الأولى: حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين . وفيه: إنه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حُقّق عدم الاختصاص بهم . ولو سلم، فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى

يوم القيامة يكونون كذلك، وإن لم يعمهم الخطاب، كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار».

حاصل هذه الثمرة: إنه بناءً على شمول الخطابات للغائبين والمعدومين، فيكون بإمكان هؤلاء التمسك بالظهورات؛ باعتبارهم مقصودون بالإفهام حينئذٍ، أمّا لو لم نقل بالشمول، فلا يمكنهم التمسك بها.

وبالجملة، فإنّ الخطابات إن كانت متوجهة إلى الموجودين والغائبين والمعدومين، فيكون المعدومون كالموجودين من حيث كون الظاهر حجة لهم، ويجوز التمسك بالعموم والإطلاقات. وأمّا إذا لم تكن متوجهة إليهم، فلا تكون تلك العمومات والإطلاقات حجة لهم، فليس لهم حينئذٍ التمسك بها لإثبات التكاليف في حقهم، بل تكون التكاليف ثابتة لهم بقاعدة الاشتراك في الأحكام.

ويجب صاحب الكفاية على هذه الثمرة بأنها مبنية على مقدمتين باطلتين، هما:

الأولى: أنّ الظواهر حجة في حق من قصد إفهامه دون من لم يقصد إفهامه؛ إذ لو قلنا بحجية الظواهر مطلقاً ولو في حق من لم يقصد إفهامه، فظواهر الخطابات الشفاهية تكون حينئذٍ حجة، ولو قلنا باختصاصها بالمشافهين. ولكن هذه المقدمة باطلة؛ لما سيأتي من أنّ الظواهر حجة في حق الجميع، ولا تختصّ بمن قصد إفهامه؛ وذلك لأنّ منشأ حجيتها بناء العقلاء، وسيرتهم قائمة على أن يعمل بالظواهر مطلقاً.

الثانية: أنّ غير المشافهين للخطابات القرآنية ليسوا مقصودين بالإفهام. وهي باطلة أيضاً؛ لأنّهم مقصودون بالإفهام أيضاً؛ فإنّ جميع الناس مقصودون بالخطابات القرآنية؛ إذ القرآن لا يختصّ بقوم دون قوم، وبزمان

دون زمان، بل هو يجري كما يجري الليل والنهار، ولا يمكن القول بأن المقصود بالإفهام هو خصوص الحاضرين دون غيرهم؛ حيث إنه لا يناسب مكانة القرآن، وعظم شأنه، وأنه كتاب إلهي نزل لهداية البشر جميعاً. ويدل على ذلك أيضاً حديث الثقلين المتواتر بين العامة والخاصة عن النبي ﷺ أنه قال: «إني تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»<sup>(١)</sup>. فإن معناه أننا مأمورون بالتمسك بالثقلين لنكون ممنوعين من الضلال، فنكون مقصودين بالإفهام.

وكذا ما دلّ على لزوم رد الشروط إلى القرآن الكريم، لإنفاذ الموافق له دون المخالف؛ كصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «المسلمون عند شروطهم، إلا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل، فلا يجوز»<sup>(٢)</sup>. وكذا ما دلّ على عرض الأخبار المتعارضة على القرآن الكريم؛ كصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»<sup>(٣)</sup>. وهاتان الصحيحتان واضحتان في رجوع الجميع إلى القرآن الكريم لتمييز الشروط النافذة من غيرها، والحديث الصادر من غيره، فهذا يدلّ على أن الجميع مقصود بالإفهام.

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب صفات القاضي ج ٢٧، ص ٣٣، ح ٩ - مسند أحمد ج ٣،

ص ١٤ - صحيح مسلم ج ٢، ص ٢٣٧ - سنن الترمذي ج ٥، ص ٣٢٩.

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب الخيار ج ١٨، ص ١٦، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب صفات القاضي ج ٢٧، ص ١١٨، ح ٢٩.

وعليه ، فهذه الثمرة بنيت على مقدمتين باطلتين ، وما بني على باطل فهو باطل .

ولكن الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ رَأَى أَنَّهُ لَا رِبْطَ لِهَذِهِ الثَّمْرَةِ بِمَقَالَةِ الْقَمِي ؛ فَإِنَّ الْخَطَابَاتِ الشَّفَاهِيَةَ لَوْ كَانَتْ مَقْصُورَةً عَلَى الْمَشَافِهِينَ وَلَا تَعَمُّ غَيْرَهُمْ ، فَلَا مَعْنَى لِلرَّجُوعِ إِلَيْهَا ، وَحُجَّتِهَا فِي حَقِّ الْغَيْرِ سِوَاءِ قَلْنَا بِمَقَالَةِ الْمُحَقِّقِ الْقَمِي أَمْ لَا . وَهُوَ عَلَى حَقِّ فِيمَا قَالَ ، كَمَا سَيُتَضَحُّ لَكَ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى .

#### الثمره الثانيه :

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «الثانية : صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم ؛ لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين ، وإن لم يكن متحداً مع المشافهين في الصنف ، وعدم صحته على عدمه ؛ لعدم كونها حينئذٍ متكفلة لأحكام غير المشافهين ، فلا بد من إثبات اتحاده معهم في الصنف ، حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الأحكام ، وحيث لا دليل عليه حينئذٍ إلا الإجماع ، ولا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف ، كما لا يخفى» .

حاصل هذه الثمرة : إنه بناءً على شمول الخطابات للمعدومين ، يصح التمسك بإطلاقاتها لإثبات الأحكام للمعدومين بعد وجودهم وبلوغهم . وإن لم يكونوا متحدين مع المشافهين في الصنف ، فيمكن التمسك بإطلاقات أدلة وجوب صلاة الجمعة لإثبات وجوبها في حقنا ؛ كما في قوله رَحِمَهُ اللهُ : ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup> ، مع اختلاف المعدومين صنفاً مع

(١) سورة الجمعة ، الآية : ٩ .

المشافهين؛ لكونهم حينئذٍ متنعمين بشرف حضور المعصوم عليه السلام دون المعدومين، ولكن لما كان نفس الخطاب شاملاً لهم، فهم كالمشافهين مكلفون بصلاة الجمعة.

وأما إذا لم نقل بشمول الخطابات للمعدومين، فلا يجوز لهم حينئذٍ التمسك بالإطلاق أصلاً؛ إذ التمسك به فرع توجّه الخطاب، فإذا لم نتمسك بالإطلاق، فلا يبقى في البين إلا دليل الاشتراك في التكليف، ولا دليل على الاشتراك إلا التسالم، وهو دليل لبي لا إطلاق له، فلا يثبت الحكم إلا مع الاتحاد في الصنف. وحيث لا اتحاد في الصنف، فلا دليل على الحكم.

وبالجملة، لا يمكن التمسك بقاعدة الاشتراك في المقام؛ ذلك أنّ دليلها الإجماع، وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو فيما لو فرض اتفاق الموجودين الآن مع الموجودين سابقاً في الصنف، والحال أنهم ليسوا كذلك في المقام؛ لأنّ السابقين متصفون بالحضور دوننا.

هذا حاصل ما قيل في هذه الثمرة، وقد نفاها صاحب الكفاية أيضاً؛ حيث قال رحمته الله: «ولا يذهب عليك أنه يمكن إثبات الاتحاد وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له، بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به».

حاصله: إنه لا مانع من التمسك بإطلاقات الخطابات لإثبات اتحاد المعدومين مع المشافهين في الأحكام، وإن لم نقل بشمول الخطابات للمعدومين، وذلك أنّ المعدومين، وإن لم يصحّ لهم التمسك بالإطلاقات لرفع دخالة ما شك في دخله ممّا كان المعدومون فاقدين له، وكان المشافهون واجدين له، ولكن صحّ التمسك بإطلاقه لرفع دخالته في حقّ المشافهين، فإذا ارتفع دخله في حقهم، ثبت اتحاد المعدومين معهم في

الصنف، وإذا ثبت اتحادهم معهم في الصنف ثبت الحكم لهم حتماً بقاعدة الاشتراك.

وبالجمل، إن احتمال دخالة الحضور في موضوع وجوب صلاة الجمعة منفي؛ لأنّ الشارع لو أراد هذه الخصوصية لقيّد كلامه به.

وبالتالي، إذا نفينا الخصوصية بالإطلاق، يمكن الرجوع إلى قاعدة الاشتراك لإثبات الحكم للجميع حتى على القول باختصاص الخطابات بالحاضرين.

ثمّ أشكل صاحب الكفاية على التمسك بالإطلاق لنفي خصوصية الحضور؛ حيث قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وكونهم كذلك لا يوجب صحة الإطلاق، مع إرادة المقيد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان، وإن صح فيما لا يتطرق إليه ذلك».

يقول: إنّ التمسك بالإطلاق اعتماداً على عدم ذكر القيد غير كافٍ مع احتمال اعتماد الشارع على قرينية الوجود؛ فإنّ الشارع لا يحتاج إلى ذكر قيد الحضور والحال أنّ المشافهين المقصودين بالخطاب متصفون به ممّا يغني عن ذكره، واحتمال قرينية الوجود مانعة من التمسك بالإطلاق.

والجواب: أنّ وجدان الصفة على قسمين: فمرة تكون الصفة لازمة، وأخرى تكون مفارقة، والأولى؛ كالهاشمية والعربية، فهذه يضرّ احتمالها بالإطلاق، فلا يقال: لو أرادها الشارع لذكرها؛ لأنّها ثابتة على كلّ حال. والثانية؛ كالحضور، فباعتبار أنّها منفكة عن الموصوف وليست ملازمة له دائماً، فلا يمكن للشارع أن يعتمد عليها، بل لا بدّ أن يذكرها بحال أرادها قيّداً، وبالتالي لا يضرّ احتمالها بالإطلاق.

هذا وذكر السيد الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنّ صفة الحضور من الأوصاف اللازمة، ومع احتمال دخله في الحكم لا يمكن التمسك بالإطلاق.

وفيه: أنّ كلامه إنّما يتم لو كان المراد من الحضور هو حضور مطلق المعصوم عليه السلام، وأمّا لو كان المراد من الحضور - كما هو الظاهر - هو حضور خصوص النبي صلى الله عليه وآله، لكان ذلك من الأوصاف المفارقة، كما لا يخفى.

ثمّ قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وليس المراد بالاتحاد في الصنف إلاّ الاتحاد فيما اعتبر قيماً في الأحكام، لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه، والتفاوت بسببه بين الأنام، بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيام، وإلاّ لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين - فضلاً عن المعدومين - حكم من الأحكام».

حاصل كلامه: أنّه حينما نقول أنّ قاعدة الاشتراك في الأحكام إنّما تثبت فيما لو كان الجميع متحدين في الصنف، فما هو هذا الاتحاد المطلوب لإجراء القاعدة؟ فهل المراد منه الاتحاد في جميع الصفات، أم في خصوص المحتمل دخالتها في ثبوت الحكم؟

يقول صاحب الكفاية: إنّّه ليس المراد حتماً جميع الصفات، فإنّ ذلك غير ممكن؛ فإنّ الموجودين والسابقين يختلفون في كثير من الصفات، ولو من ناحية الزمان والمكان، وإنّما المراد من الاتحاد في الصنف هو الاتحاد في الصفات التي يحتمل مدخليتها في ثبوت الحكم؛ كصفة الحضور مثلاً بالنسبة إلى ثبوت وجوب صلاة الجمعة.

ثمّ قال صاحب الكفاية رحمته الله: «ودليل الاشتراك إنّما يجدي في عدم اختصاص التكليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان، لو لم يكونوا معنوين به لشك في شمولها لهم أيضاً، فلولا الإطلاق وإثبات عدم دخل ذلك العنوان في الحكم، لما أفاد دليل الاشتراك، ومعه

كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم، فتأمل جيداً».

حاصل كلامه: لقائل أن يقول: لماذا لا يتم الاكتفاء بقاعدة الاشتراك

لإثبات التعميم من دون الرجوع إلى الإطلاق؟

والجواب: أنه قد تقدم أنّ دليل قاعدة الاشتراك هو التسالم، وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو فيما لم نحتمل مدخلية صفة مفقودة في المعدومين في ثبوت الحكم، والحال أننا نحتمل مدخلية الحضور في ثبوت الحكم، فلا يمكن التمسك بقاعدة الاشتراك بدوياً لتعميم الحكم على الجميع، بل لا بدّ أولاً من الرجوع إلى الإطلاق لنفي خصوصية الحضور، ومن ثمّ تجري القاعدة المذكورة لإثبات التعميم.

والإنصاف: أولاً: أنّ هاتين الثمرتين هما في الحقيقة ثمرة واحدة مضموناً وإن اختلفتا في الصياغة؛ فإنّ مفاد الثمرة الأولى - بناءً على الشمول للمعدومين - هو التمسك بحجية الظواهر لإثبات الأحكام، بينما مفاد الثانية - بناءً على الشمول أيضاً - هو التمسك بظاهر الخطاب لإثبات ذلك بلا حاجة إلى قاعدة الاشتراك.

وعليه، فمفاد مضمون الثمرتين هو أنّ الظواهر حجة على المعدومين

كما هي حجة على الحاضرين.

ثانياً: أنّه بعد ثبوت ثمرة لهذا البحث، فلا يكون بحثاً علمياً محضاً، والثمرة هي أنّه إذا قلنا بأنّ الخطابات غير شاملة للمعدومين، فلا يمكن لهم أن يتمسكوا بالظواهر، ونحتاج إلى قاعدة الاشتراك لإثبات كونهم مشمولين، وإذا قلنا أنّهم مشمولون بالخطابات، فيمكنهم حينئذٍ التمسك بالظواهر لإثبات كونهم مشمولين بلا توسط قاعدة الاشتراك. والله العالم.



الفصل الرابع  
تعقب العام بضمير  
يرجع إلى بعض أفراده



## الفصل الرابع

### تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «فصل: هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا؟ فيه خلاف بين الأعلام، وليكن محل الخلاف ما إذا وقعاً في كلامين، أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام...».

حاصل هذا الفصل: إنه لو ثبت حكم لعام ما، وقد تعقب هذا العام بضمير عَلِمْنَا من الخارج رجوعه إلى بعض أفراده، فهل يلزم من ذلك تخصيص العام، أم أنه يبقى على عمومته تمسكاً بأصالة العموم، ويكون رجوع الضمير إلى بعض الأفراد من باب الاستخدام أو المجاز في الإسناد؟ ومثال ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾<sup>(١)</sup>، فإن لفظ (المطلقات) في صدر الآية المباركة عام يدل على كل مطلقة، سواء كان طلاقها رجعياً أم بائناً؛ كطلاق الصغيرة وغير المدخول بها واليائس والمطلقة طلاقاً ثالثاً والمطلقة بطلاق الحاكم الممتنع زوجها عن الإنفاق عليها لا الغائب عنها والمطلقة طلاقاً خلعيّاً، وبالمباراة، وقد أثبت لهنّ لزوم الاعتداد بثلاثة قروء<sup>(٢)</sup>، ثم ذكر بعد ذلك

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٢) لا يخفى أنه ثبت من الخارج عدم اعتداد بثلاثة من المطلقات طلاقاً بائناً؛ كما جاء في =

ضميراً يرجع إلى هذا العام، وهو الضمير (هت) في (بعولتهن) و(بردهن)، وقد علمنا من الخارج أنّ خصوص المطلقات الرجعيات هت من يمكن لبعولتهن إرجاعهنّ خلال العدة دون المطلقات البائئات، فيكون الضمير راجعاً إلى بعض أفراد العام، وهنّ خصوص المطلقات الرجعيات، فحينئذٍ يأتي الخلاف بين الأعلام من أنّه هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض الأفراد يلزم منه تخصيصه؛ حيث يصبح المعنى (والمطلقات الرجعيات، يتربصن...)، فلا تكون الآية دالة على اعتداد بعض المطلقات البائئات، أم أنّه يبقى العام على عمومه تمسكاً بأصالة العموم، وتثبت العدة حينئذٍ لجميع المطلقات بحيث نحتاج إلى دليل خارجي في عدم العدة على الصغيرة وغير المدخول بها واليائس.

ثمّ إنّ بناءً على بقاء العموم على عمومه يكون رجوع الضمير إلى بعض الأفراد خلافاً للظاهر؛ حيث لا يكون المراد منه ما يراد من مرجعه وهو جميع المطلقات، بل يكون المراد منه غير المراد من مرجعه، وهو بعض أفرادها؛ أي خصوص الرجعيات، وهو ما يعبر عنه بـ (الاستخدام)<sup>(١)</sup>، أو

= خبر عبد الرحمن بن الحجاج: «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ثلاث يتزوجن على كل حال: التي لم تحض ومثلها لا تحيض - إلى أن قال: - والتي لم يدخل بها، والتي قد يئست من المحيض». وسائل الشيعة باب ٣٣ من أبواب أقسام الطلاق ج ٢٢، ص ١٧١، ح ٤.

(١) الاستخدام: «وهو أن يراد بلفظ له معنيان أحدهما، ثم يراد بضميره معناه الآخر». مختصر المعاني، ص ٢٧٢. ومثاله قوله كِرْرًا في الآية: ١٨٥ من سورة البقرة: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، فقد أراد بالشهر أولاً الهلال، ثم أعاد الضمير عليه في (فليصمه) وهو يريد أيام الشهر المبارك. وكقول الشاعر: (إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضباناً)، فقد أراد بالسماء أولاً المطر، ثم أعاد الضمير عليه في (رعيناه) وهو يريد النبات.

يكون ارتكاب خلاف الظاهر في الضمير من باب المجاز في الإسناد<sup>(١)</sup>؛ حيث إن إسناد الحكم - وهو جواز رجوع الأزواج إليهن في العدة - يكون مجازياً؛ لأنّ هذا الحكم يختصّ ببعضهن، وهنّ الرجعيات، فالإسناد الحقيقي هو إسناده إلى الرجعيات فقط.

وبالجملة، فإسناده إلى الكل توسعاً في الإسناد مجازاً.

إذاً، يدور الأمر بين مخالفة ظاهر العام في العموم، وبين مخالفة أصالة الظهور في الضمير المعبر عنها بأصالة عدم الاستخدام، فأيهما أولى؟ وقبل بيان الأولى منهما، ينبّه صاحب الكفاية على أمر؛ حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «وليكن محل الخلاف ما إذا وقع في كلامين، أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام».

حاصله: إنّ محل الخلاف فيما لو كان لدينا كلامان لكلّ منهما حكم، أو كلام واحد ذو حكمين، أحدهما ثابت لمرجع الضمير وهو العام والآخر ثابت للضمير؛ كما هو الحال في الآية المباركة؛ فإنّ حكم التربص ثلاثة قروء ثابت لعموم المطلقات، وحكم حقّ الرد ثابت للضمير في (بعولتهنّ)، فهنا يأتي الخلاف؛ حيث يدور الأمر بين مخالفة ظاهر العام في العموم، وبين مخالفة أصالة الظهور في جانب الضمير.

أمّا لو كان في القضية حكم واحد، فيتعيّن تخصيص العام حينئذٍ بلا إشكال؛ وذلك كما لو افترضنا أنّ القضية: (المطلقات بعولتهنّ أحقّ

(١) المجاز في الإسناد: «هو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير من هو له»؛ كقول المؤمن: (أنبت الربيع المطر)، أسند فعل الإنبات إلى غير ما هو له، وهو المطر، والحق أن المنبت الحقيقي هو الله ﷻ. وهو كثير في القرآن الكريم، منه قوله ﷻ في الآية: ٢ من سورة الزلزلة: ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾؛ حيث أسند إخراج الأثقال إلى الأرض، والحق أن المخرج الحقيقي هو الله ﷻ.

بردهن)، فهنا لا يوجد إلا احتمال واحد، وهو تخصيص العام؛ إذ لا معنى لبقائه على عمومته والحال أنه لا يوجد حكم خاص به.

ويبدو أن صاحب الكفاية أخذ هذا الأمر الأول من كلام صاحب الفصول؛ حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «ثمّ الظاهر أن النزاع فيما إذا كان العام والضمير في كلامين مستقلّين، كما يساعد عليه التمثيل بالآية، وفيما إذا كانا في كلام واحد، واستغنى العام عن عود الضمير إليه؛ نحو: (أكرم العلماء وخدمهم)، إذا عَلِمَ اختصاص الحكم بخدام العدول منهم. وأمّا إذا كان في كلام واحد، واستدعى العام عود الضمير إليه؛ كما لو قيل: (المطلقات أحق أزواجهنّ بردهن)، فلا إشكال في تخصيص العام بتخصيص الضمير بالبعض؛ لبعده الإضمار، وتعذر الاستخدام»<sup>(١)</sup>.

نعم، الفرق بينهما رحمهما الله هو أنّ صاحب الكفاية جعل الآية المباركة من قبيل الكلام الواحد بحكمين، بينما جعلها صاحب الفصول - كأغلب الأعلام - من قبيل الكلامين.

ثمّ قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «والتحقيق أن يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرف في ناحية الضمير: إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسع في الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكل توسعاً وتجاوزاً، كانت أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير؛ وذلك لأنّ المتيقّن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الاستعمال، وإنه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحية الضمير».

(١) الفصول الغروية، ص ٢١١.

يقول: بعد تعقب العام بضمير يعود إلى بعض أفراده، دار الأمر بين مخالفة أصالة ظهور العام في العموم، وبين مخالفة أصالة الظهور في الضمير المعبر عنها بـ (أصالة عدم الاستخدام) لأنّ الاستخدام خلاف الظاهر؛ أي دار الأمر بين أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام، فتقدّم أصالة العموم؛ لأنّ تقديم أصالة عدم الاستخدام متوقف على التمسك بأصالة الحقيقة في مورد الشك في كيفية الإرادة، ولم تقم سيرة العقلاء على ذلك في هذا المورد.

وتوضيحه: إنّ منشأ حجية الظهورات هو بناء العقلاء، وهو دليل لبي، يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو تباينهم على العمل بالظواهر حين الشك في المراد الواقعي؛ كما لو قال: (أكرم كلّ عالم)، وشككنا هل مراده الواقعي جميع أفراد العلماء أم حصّة خاصة منهم، فهنا يصحّ التمسك بأصالة العموم لإثبات أنّ مراده جميع الأفراد. وكذا لو قال: (رأيت أسداً)، وشككنا هل مراده الواقعي المعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس أم المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع؟ فهنا يصحّ التمسك بأصالة الحقيقة لإثبات أنّ مراده واقعاً هو الحيوان المفترس.

أمّا لو كنّا نعلم بالمراد الواقعي وإنّما نشك في كيفية الإرادة والاستعمال؛ وذلك كما لو قال: (رأيت أسداً في السوق)، وعلمنا أنّه يريد في الواقع الرجل الشجاع، ولكنّا شككنا في كيفية إرادته له، وأنّه أراد الرجل الشجاع واستعمل لفظ الأسد فيه على نحو الحقيقة أم المجاز؟ فهنا لا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة؛ لأنّنا لم نعلم بتباني العقلاء على التمسك بها في هذا المورد؛ أي في مورد الشك في كيفية الإرادة؛ إذ القدر المتيقن من سيرتهم هو التمسك بأصالة الحقيقة في مورد الشك في المراد الواقعي، فهذا ما ينبغي الاقتصار عليه.

إذا عرفت ذلك، فإنه مع الشك في المراد الواقعي من (المطلقات)، لا إشكال في التمسك بأصالة العموم لإثبات أن المراد كلّ المطلقات؛ لما عرفت أنه القدر المتيقن من جريانها.

أمّا بالنسبة إلى الضمير في (بعولتهنّ)، فإن المراد الواقعي منه معلوم من الخارج، وهو المطلقات الرجعيات، ولكنّا لا نعلم كيفية استعماله فيهنّ، وأنه هل هو على نحو الحقيقة، وبالتالي يتطابق الضمير مع مرجعه بلا مجازية فيه ولا في الإسناد، فيكون المراد حينئذٍ من (المطلقات) خصوص الرجعيات لا عمومهنّ، أو على نحو المجاز بأن أريد من مرجعه جميع المطلقات، والتجوّز حينئذٍ في ناحية الضمير.

وفي هذه الصورة لا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة؛ لما عرفت من أن العقلاء لم يتبانوا على التمسك بها في موارد الشك في كيفية الإرادة والاستعمال، فلا تقوم لأصالة عدم الاستخدام قائمة بعدما كانت مبتنية على حمل استعمال الضمير في الرجعيات على نحو الحقيقة، فتبقى أصالة العموم بلا معارض، ونحكم بوجوب التربّص على جميع المطلقات، ونكون قد ارتكبنا خلاف الظاهر في الضمير، وهو ما يعرف بـ (الاستخدام).

ثمّ قال رَحِمَهُ اللهُ: «وبالجملة: أصالة الظهور إنما يكون حجة فيما إذا شك فيما أريد، لا فيما إذا شك في أنه كيف أريد، فافهم، لكنه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم؛ بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً، وإلا فيحكم عليه بالإجمال، ويرجع إلى ما يقتضيه الأصول».

بعد أن حكم صاحب الكفاية بتقديم أصالة العموم في الصورة المتقدمة، ينبّه على أنه في صورة احتفاف العام بما يصلح للقرينية على التخصيص، يصبح العام مجملاً، وحينئذٍ لا معنى للتمسك بأصالة العموم؛

لأنّ التمسك بها إنّما يصحّ إذا انعقد للكلام ظهور في العموم، وهو منتفٍ في المقام؛ لما عرفت من احتفائه بما يصلح للقرينية.

أمّا تطبيقه على الآية المباركة، فهو أنّها محتفّة بضمير (بعولتهنّ) الذي يصلح للقرينية على المراد من (المطلّقات)؛ لأنّنا نشك في كونه قرينة على التخصيص في الواقع أم لا؟ ممّا يقدح في ظهور العام ويجعله مجملاً وأنّه هل المراد منه كلّ المطلّقات أم خصوص الرجعيّات؟ فيتعيّن حينئذٍ الرجوع إلى الأصل العملي.

وقد فهم بعض الأعلام منهم السيد أبو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ صاحب الكفاية بكلامه هذا قد تراجع عن قوله المتقدم بتقديم أصالة الظهور؛ حيث فهموا منه أنّه قائل بأنّ الضمير في (بعولتهن) صالح للقرينية، وبالتالي هو من المتوقّفين في المسألة؛ إذ مع عدم إمكان التمسك بها لظهور الإجمال على العام، ومع عدم إمكان التمسك بأصالة عدم الاستخدام؛ لما قدّمه من أنّ التمسك بها متوقف على التمسك بأصالة الحقيقة في مورد الشك في كيفية الإرادة، ولم تقم سيرة العقلاء على ذلك في هذا المورد، فيكون موقفه النهائي بالنسبة إلى الآية المباركة هو الرجوع إلى الأصل العملي.

والإنصاف: أنّ صاحب الكفاية قد سعى بكلامه إلى تقديم كبرى، وهي أنّه لا يصحّ التمسك بأصالة العموم حينما يكون الكلام محتفّاً بما يصلح للقرينية على المراد، ولكن لم يظهر منه تبني كون الآية المباركة صغرى لهذه الكبرى. والله العالم.

ثمّ قال رَحِمَهُ اللهُ: «إلا أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبدًا، حتى فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهرًا معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول».

يقول: ما تقدم من أنه لا يصح التمسك بأصالة العموم فيما لو لم ينعقد للعام ظهور بسبب احتفاه بما يصلح للقرينية على التخصيص، هذا إذا لم نقل بأن أصالة الحقيقة وغيرها من الأصول اللفظية هي أصول تعبدية تجري حتى مع عدم انعقاد ظهور كاشف عن المراد الواقعي للمتكلم، كما نسب إلى صاحب الفصول رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ، وإلا فإنه بناءً على تعبدية الأصول اللفظية يمكن التمسك بأصالة العموم لإثبات كون المراد الواقعي للمتكلم من العام (المطلقات) هو العموم حتى لو كان مجملاً بسبب احتفاه بما يصلح للقرينية على التخصيص، وبالتالي لم ينعقد له ظهور.

وفيه: أن هذا الكلام في غير محله؛ لعدم ثبوت أصالة الحقيقة تعبدًا.

أمّا الميرزا النائيني رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ، فيقول: إن أصالة العموم مقدّمة، بل هي متعيّنة بلا مزاحم؛ لأنّ موضوع الاستخدام غير متحقق أصلاً حتى يقال إنّ الأصل عدمه وأنّ الأمر دائر بين تقدمه وتقدم أصالة العموم. أمّا انتفاء موضوع الاستخدام؛ فلأمرين:

#### الأمر الأوّل:

وهو أنّ الاستخدام - كما تقدم تعريفه في المختصر - إنّما يتمّ فيما لو كان لدينا لفظ له معنيان، فيراد منه أحد المعنيين، ويراد من ضميره العائد على اللفظ معنى آخر، وليس لدينا في المقام معنيان، بل معنى واحد؛ لأنّ الخاص، وهو المطلقات الرجعيات، ليس معنى مغايراً للعام، وهو المطلقات، حتى يقال عن الأوّل مجازي وعن الثاني حقيقي؛ وذلك لما تقدم من أنّ العام بعد التخصيص يبقى معنى حقيقياً.

وبالتالي، فيما أنّ استعمال العام (المطلقات) في العموم استعمال حقيقي، كذلك استعمال الضمير في بعض أفراد العام، وهنّ المطلقات

الرجعيات استعمال حقيقي. وعليه، فعود الضمير على خصوص الرجعيات ليس رجوعاً لغير المراد من المرجع العام حتى يقال أنه استخدام.

### الأمر الثاني:

وهو أنّ الضمير في (بعولتهنّ) يعود إلى جميع المطلقات لا إلى خصوص الرجعيات؛ إذ لو خَلِينَا والآية المباركة قاطعين النظر عن أيّ دليل خارجي، لفهمنا من قوله تعالى: (بعولتهنّ) بعولة جميع المطلقات لا الرجعيات فحسب.

وعليه، لم يتحقق موضوع الاستخدام، وهو إرادة معنى من الضمير غير المعنى المراد من مرجعه؛ لأنّ المعنى المراد من مرجع الضمير ومن الضمير نفسه معنى واحد، وهو جميع المطلقات.

ثمّ قال رَحِمَهُ اللهُ: إنّ استفادة إرادة خصوص الرجعيات من الضمير حصلت بقريئة قوله تعالى: (أحق بردهنّ)؛ أي من عقد الحمل، من باب تعدد الدال والمدلول.

ولكن الحق أنّ (أحق بردهنّ) لا تصلح قريئة وحدها وبقطع النظر عن دليل خارجي للدلالة على إرادة خصوص الرجعيات، بل تدلّ على أحقية البعولة إرجاع كلّ مطلقة سواء كانت رجعية أم لا؛ إذ ليس في الآية المباركة ما يدلّ على إرادة خصوص الرجعيات، وإنّما استفدنا ذلك من الروايات. ولأجل ذلك يكون حاله حال المخصّص المنفصل؛ يعني أنّه لا يستلزم كون اللفظ مستعملاً في خصوص ما ثبت له الحكم في الواقع.

وبالجملة، فكما أنّ لفظ المطلقات في الآية الشريفة استعمل في معنى عام، والتخصيص ببعض أقسامهنّ إنّما كان بدليل خارجي، وهو لا يوجب استعماله في الخاص، كذلك الحال في الضمير، فإنّه استعمل في معنى

عام، والتخصيص إنما هو من جهة الدليل الخارجي، وهو لا يوجب استعماله في الخاص.

والإنصاف: أن الآية المباركة خارجة عن محلّ النزاع من دوران الأمر بين تقديم أصالة العموم وتقديم أصالة عدم الاستخدام؛ وذلك لانتفاء موضوع الاستخدام؛ لما تبين من أن المعنى المراد من الضمير هو المعنى عينه المراد من مرجعه، وليس معنى غيره.

والخلاصة: إن استفادة إرادة الخاص من قرينة خارجية؛ أي من قرينة منفصلة، لا يوجب استعمال (المطلقات) في خصوص الرجعيات، بل يبقى مستعملاً في العموم. كما إن علمنا من قرينة خارجية أن المراد من الضمير خصوص الرجعيات أيضاً، لا يوجب استعمال الضمير في خصوص الرجعيات، بل يبقى مستعملاً في المعنى عينه الذي استعمل فيه مرجعه، وهو عموم المطلقات.

إذاً، الدليل المنفصل لا يوجب استعمال العام في الخاص؛ فهو لا يزاحم ظهوره في العموم، وإنما يزاحمه في الحجية. وقد تقدم أنه لو قال المولى: (أكرم العلماء)، ثم قال: (لا تكرم الفساق منهم)، فإن الخاص المنفصل لا يلغي استعمال العام في العموم، ولا يزاحمه في ظهوره فيه، وإنما يزاحمه في حجيته.

والنتيجة: أننا نوافق الميرزا من جهة انتفاء موضوع الاستخدام، مما يجعل أصالة العموم متعيّنة بلا معارض، إلا أننا نخالفه في أن استفادة إرادة خصوص الرجعيات من الضمير لم تحصل من عقد الحمل من باب تعدد الدال والمدلول، وهو قوله تعالى: ﴿أَحَقُّ بِرَبِّهِنَّ﴾، وإنما حصلت من الدليل الخارجي، وهو الروايات.

ثمّ إنّ بعد التسليم بوجود موضوع الاستخدام في الآية المباركة، وهو أنّ المعنى المراد من الضمير، وهو خصوص الرجعيات، مغاير للمعنى المراد من مرجعه (المطلّقات)، وهو عموم المطلّقات، إلاّ أنّه مع الشك في كيفية استعمال الضمير في هذا المعنى الخاص، وأنّه هل هو استعمال حقيقي أم مجازي؟ فهنا يأتي ما ذكره صاحب الكفاية من أنّه لا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة لإثبات أصالة عدم الاستخدام؛ إذ لم يتبانّ العقلاء على تطبيق أصالة الحقيقة أو أيّ أصل لفظي آخر في موارد الشك في كيفية الإرادة، فتخلو الساحة لأصالة العموم بلا معارض. والله العالم.

ثمّ إنّ الكلام عن تقديم أصالة الظهور في العموم على أصالة عدم الاستخدام مبنيّ على ما إذا انعقد للكلام ظهور في العموم، أمّا إذا لم ينعقد له ظهور فيه؛ كما لو كان الكلام محتقناً بما يصلح للقرينية؛ أي مكتنفاً بضمير صالح لأن يكون قرينة على المراد من العام؛ كما في الآية المباركة مع فرض أنّ الضمير في (بعولتهنّ) قرينة صالحة لتعيين المراد من (المطلّقات)، وأنّه خصوص الرجعيات أو عموم المطلّقات، فهذا الضمير الصالح للقرينية يجعل العام مجملاً، وبالتالي يمنع من انعقاد ظهور له في العموم.

وعليه، لا يمكن تقديم أصالة العموم؛ لأنّها فرع انعقاد الظهور، ولا أصالة عدم الاستخدام؛ لأنّها فرع أصالة الحقيقة، وهي - كما تقدم - غير ثابتة فيما لو كان الشك في كيفية الإرادة. وعليه، يكون المرجع إلى الأصل العملي.

والإنصاف: أنّه ليس كلّ ما يكتنف به الكلام ممّا يصلح للقرينة على المراد يجعل الكلام مجملاً، وبالتالي يمنع من انعقاد ظهور له، بل الضابطة في احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية هو أن يكون ذلك الصالح مجملاً،

أمّا إذا لم يكن مجملاً، فلا موجب حينئذٍ لإجمال الكلام؛ مثلاً لو قال: (أكرم العلماء إلا الفساق منهم)، وفرضنا الإجمال في مفهوم الفاسق؛ بحيث شككنا أنه مرتكب الكبيرة فقط، أم يشمل مرتكب الصغيرة أيضاً، فهنا إجمال المفهوم يسري إلى العام، فيقال: الكلام محتفّ بمجمل صالح للقرينية جعل الكلام مجملاً أيضاً؛ بحيث لا يمكن بعد التمسك بالعموم بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة، ولا يمكن إدخاله تحت الخاص، فالمرجع إلى الأصول العملية.

أمّا الضمير في الآية المباركة، فليس مجملاً ليسري إجماله إلى العام؛ لأنّ فيها حكيمين منفصلين، الأوّل هو وجوب تربّص عموم المطلّقات ثلاثة قروء، والثاني هو أحقيّة بعولة المطلّقات الرجعيّات برّد زوجاتهم، ولا موجب لأن يجعل الحكم الثاني العامّ مجملاً والفرض أنه ليس مجملاً.

وعليه، فكلام صاحب الكفاية القاضي بالتوقف لإجمال العام، والرجوع إلى الأصول العملية، لا ينطبق على محلّ الكلام، لأنّ العام قد انعقد له ظهور في العموم، ولا يمنعه الضمير من الانعقاد طالما لم يتّسم بالإجمال.

ولكن الآية الشريفة - كما تقدم - خارجة عن محلّ الكلام أصلاً، لأنّ الضمير لا يعود على بعض أفراد العام ليتحقق موضوع الاستخدام حتى يدور الأمر بين تقديم أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام، وإنّما يعود على الكلّ.

ثمّ اعلم أنّنا لم نجد لهذه المسألة - وهي تقديم أصالة العموم على أصالة عدم الاستخدام بحال اكتنف الكلام بضمير يعود على بعض أفراد العام - مثلاً في الفقه من آية أو رواية. وبذلك تبقى المسألة علمية لا مورد لها. والله العالم.

الفصل الخامس  
تخصيص العام بالمفهوم



## الفصل الخامس

### تخصيص العام بالمفهوم

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف، مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق، على قولين، وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور».

حاصل هذه المسألة أنه لدينا عام ومفهوم موافق أو مفهوم مخالف معارض للعام، فهل يقدم العام على المفهوم، أم نخصص العام بالمفهوم؟ اختلف الأعلام على قولين فيما لو كان المفهوم مخالفاً، بينما اتفقوا على جواز التخصيص فيما لو كان المفهوم موافقاً.

نقول: تقدم في مقدمة المقصد الثالث أنه قد قسم المفهوم إلى قسمين: مفهوم مخالفة: وهو فيما لو كان الحكم في المفهوم مخالفاً للحكم في المنطوق إيجاباً وسلباً؛ كمفهوم (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإن الحكم في المنطوق إيجابي، وهو (أكرم)، والحكم في المفهوم سلبي، وهو (لا تكرم). وتطبيقه هنا: لو قال: (أكرم العلماء)، ثم قال: (أكرم العلماء إذا كانوا عدولاً)، فإن مفهومه (إذا لم يكونوا عدولاً فلا تكرمهم)، فيتنافى مع عموم (أكرم العلماء).

ومفهوم الموافقة: وهو فيما لو كان الحكم في المفهوم موافقاً للحكم في المنطوق إيجاباً وسلباً؛ كمفهوم الأولوية في قوله رَحِمَهُ اللهُ: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا

أَفِيٌّ<sup>(١)</sup>، فإنَّ الحكم في المنطوق سلبي، وهو (لا تتأفف)، والحكم في المفهوم سلبي أيضاً، وهو (لا تشتم) أو (لا تضرب). وتطبيقه هنا: لو قال: (اضرب كلَّ أحد)، ثمَّ قال: (ولا تقل لهما أف)، فإنَّ مفهومه (لا تضرب الأبوين)، فيتنافى مع عموم وجوب ضرب كلِّ أحد حتى الأبوين.

هذا وقد ذكرنا سابقاً في أوّل مبحث المفاهيم أنّ الآية الشريفة قد فسّرتها صحيحة أبي ولاد بالآداب، فراجع.

ولا بأس بالتطرق إلى ما ذكره بعض الأعلام مثلاً على مفهوم الموافقة، وإن لم يكن من دأبنا المناقشة في المثال، إلا أنّه لا يخلو من فائدة فقهية.

وحاصله: أنّ من عقد على معتدّة حرمت عليه مؤبداً<sup>(٢)</sup>، فمفهوم الموافقة له هو الحكم بأنّه من عقد على ذات بعل حرمت عليه مؤبداً من باب أولى. فيكون منافياً لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾<sup>(٣)</sup>.

وفيه: أوّلاً: لا إشكال أنّ من عقد على معتدّة ودخل بها أثناء العدة تحرم عليه أبداً سواء كان عالماً أم جاهلاً، وأمّا إذا لم يدخل، فإن كان قد عقد عليها عالماً بأنّها معتدّة تحرم عليه مؤبداً أيضاً، وإن كان جاهلاً لم تحرم عليه، وإنّما يبطل العقد فقط، وبإمكانه أن يعقد عليها بعد انتهاء العدة.

ثانياً: من عقد على ذات البعل عالماً فتحرم عليه مؤبداً، وأمّا مع

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(٢) صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا تزوّج الرجل المرأة في عدّتها ودخل بها لم تحل له أبداً عالماً كان أو جاهلاً، وإن لم يدخل بها حلت للجاهل ولم تحل للآخر». وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ج ٢٠، ص ٤٥٠، ح ٣.

(٣) سورة النساء، الآية: ٢٤.

الجهل، فالمشهور على أنه إن دخل بها تحرم عليه مؤبداً، وذهب البعض إلى عدم الحرمة، واحتاط البعض.

وكذا ورد أنه إذا عقد على امرأة معتدة، وهو جاهل وهي عالمة، حرمت عليه مؤبداً وإن لم يدخل بها، وإذا عقد على ذات بعل، وهو جاهل وهي عالمة، لم تحرم عليه مؤبداً إذا لم يدخل بها، وأما مع الدخول، فقد تقدم حكمه.

وعليه، فبعد أن عرفت الاتفاق على الحرمة الأبدية فيما لو عقد على ذات العدة ودخل بها وإن كان جاهلاً، والاختلاف في ذلك فيما لو كانت ذات بعل وكان جاهلاً، اتضح أن حال المعتدة أشد من ذات البعل، فدعوى الأولوية في غير محلها.

نرجع إلى أصل البحث، وهو أنه لو كان لدينا عام ومفهوم موافق أو مفهوم مخالف معارض للعام، فهل يقدم العام على المفهوم، أم نخصص العام بالمفهوم؟

يقول صاحب الكفاية: أما المفهوم الموافق فيخصص العام بلا خلاف. وقد علل بعض الأعلام ومنهم السيد محسن الحكيم رَحِمَهُ اللهُ ذلك بأنه في المفهوم الموافق لا يمكن أن يقع التنافي بينه وبين العام إذا لم يكن هناك تنافٍ بين العام والمنطوق، لأن الحكم في المفهوم موافق للحكم بالمنطوق، فهو ملازم له غير منفك عنه، بل إنما سيق الحكم في المنطوق لبيان الحكم في المفهوم، وأن الفرد الخفي إنما ذكر لأجل التنبيه على الفرد الجلي؛ ف (لا تضرب الأبوين) مثلاً، جاء من (لا تقل لهما أف)، وموافق له من حيث السلب، فكيف يقع التعارض والتنافي بين العام (اضرب كل أحد) ومفهوم الموافقة، ولا يكون تنافٍ بين العام والمنطوق؟! بل هناك ملازمة

بين القول بالتنافي بين العام ومفهوم الموافقة، وبين العام والمنطوق، فلا يمكن أن نرفع اليد عن مفهوم الموافقة، وهو حرمة ضرب الأبوين، مع بقاء الحكم في المنطوق وهو حرمة التأفف.

وعليه، فالتنافي في الواقع ليس بين العام والمفهوم، بل بين العام والمنطوق.

وهكذا لو قال: (أكرم خدام العلماء)، فمفهوم الموافقة (أكرم العلماء)، ثم قال: (لا تكرم الفساق)، فيتنافى هذا العام مع مفهوم الموافقة، فهنا بما أنّ وجوب إكرام العلماء جاء من وجوب إكرام خدامهم، وهو مطابق له من حيث الحكم، فلا يمكن أن يقع التنافي بين العام ومفهوم الموافقة، ولا يقع التنافي بين العام والمنطوق.

وبعبارة أخرى: لو قدّمنا العام (لا تكرم الفساق)، ورفعنا اليد عن المفهوم (أكرم العلماء)، فلا يمكن أن يبقى المنطوق وهو (أكرم خدام العلماء).

وعليه، فالتنافي في الأصل ليس بين العام والمفهوم، بل بين العام والمنطوق ويتبعه التنافي بين العام والمفهوم، ومن هنا اتفقوا على تقديم المنطوق؛ لأنه أخص مطلقاً من العام.

ولكن القول بعدم إمكانية رفع اليد عن المفهوم مع بقاء الحكم في المنطوق جارٍ في مفهوم المخالفة أيضاً؛ والسرفيه: أنّ مفهوم المخالفة جاء من الخصوصية في الكلام التي دل عليها المنطوق.

ومن هنا قلنا: إنّ المفهوم من باب الدلالة الالتزامية إذا كان اللزوم على نحو البيّن بالمعنى الأخص؛ مثلاً: (إن جاءك زيد فأكرمه) دلّت على

خصوصية، وهي كون الشرط علّة انحصارية للحكم، استتبع المفهوم؛ بحيث أنّهما - أي الخصوصية والمفهوم - متلازمان لا ينفكّان عن بعضهما، فطالما الخصوصية ثابتة فالمفهوم ثابت أيضاً.

وعليه، لا يمكن رفع اليد عن المفهوم مع بقاء الخصوصية في المنطوق؛ لأنّ معنى رفع اليد عن المفهوم هو أنّ الخصوصية غير موجودة، وعدم وجودها يعني أنّ المنطوق غير موجود.

وبعبارة أخرى: المفهوم لَمَّا كان لازماً مساوياً للمنطوق، لا يعقل رفع اليد عن اللازم مع بقاء الملزوم المساوي له، كما أنّه لا يمكن رفع اليد عن الملزوم مع بقاء اللازم المساوي له.

وبالتالي، ما ذُكر من أنّه لا إشكال في تخصيص العام بالمفهوم الموافق وأنّه موضع اتفاق بين الأعلام، لا بدّ أن يعمّ المفهوم المخالف أيضاً؛ لأنّ منشأ التخصيص، وهو أنّه لا يمكن رفع اليد عن المفهوم مع بقاء الحكم في المنطوق، موجود في كليهما. وبالجملة، إن تمّ هذا التعليل، فيتم في المفهومين معاً، وإلا فلا معنى للتفصيل.

هذا ما قيل في مفهوم الموافقة وما أشكلنا عليها.

وأما مفهوم المخالفة، فذهب الأكثر إلى لزوم تخصيص العام بالمفهوم المخالف، بينما ذهب مخالفوهم إلى عدم التخصيص.

وقد علّل صاحب المعالم القول الأكثر بأنّ تقديم المفهوم نحو جمع بين الدليلين، وهو أولى من الطرح؛ كما ذكر ذلك صاحب المعالم رَحِمَهُ اللهُ؛ حيث قال: «لنا: أنّه دليل شرعي عارض مثله، وفي العمل به جمع بين الدليلين، فيجب».

ثمّ ذكر رَحِمَهُ اللهُ حجة مخالفي هذا القول: «احتج المخالف: بأنّ الخاص

إنّما يقدم على العام؛ لكون دلالته على ما تحته أقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص، وأرجحية الأقوى ظاهرة. وليس الأمر ههنا كذلك، فإنّ المنطوق أقوى دلالة من المفهوم، وإن كان المفهوم خاصاً، فلا يصلح لمعارضته، وحينئذ فلا يجب حمله عليه<sup>(١)</sup>.

أمّا صاحب الفصول رحمته الله، فقد أشكل على كلا الدليلين قائلاً: «وفيه أنّ الجمع كما يمكن بإلغاء العموم كذلك يمكن بإلغاء المفهوم، فيستدعي ترجيح الأوّل من مرجح، ومجرّد كونه طريق جمع لا يكفي، فإنّ الثاني أيضاً طريق جمع»<sup>(٢)</sup>.

أمّا بيان الإنصاف، فهو يستدعي التفريق بين ما لو كانت النسبة بين العام والمفهوم عموماً وخصوصاً مطلقاً، أو عموماً وخصوصاً من وجه، والتفريق بين ما لو استفدنا العموم والمفهوم بالوضع أو بمقدمات الحكمة، أو أحدهما بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة. ولكن قبل ذلك فلنرى ماذا قال صاحب الكفاية.

قال رحمته الله: «وتحقيق المقام: أنّه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر، ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة على كلّ منهما إن كانت بالإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة، أو بالوضع، فلا يكون هناك عموم، ولا مفهوم؛ لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما؛ لأجل المزاحمة؛ كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلا بد من العمل بالأصول العملية فيما دار فيه بين العموم

(١) معالم الدين، ص ١٤٠.

(٢) الفصول الغروية، ص ٢١٢.

والمفهوم، إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر، وإلا كان مانعاً عن انعقاد الظهور، أو استقراره في الآخر».

حاصل هذا التحقيق: إنه إذا ورد العام وما له المفهوم، سواء في كلام واحد، أو في كلامين يصلح كلّ منهما لأن يكون قرينة للتصرف في الآخر، ودار الأمر بين تقديم العام وإلغاء المفهوم وبين تقديم المفهوم وتخصيص العام، فلا يخلوا حينئذٍ: إما أن تكون الدلالة على كلّ منهما بالوضع، أو بالإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة. وهناك صورة ثالثة لم يذكرها صاحب الكفاية، وهي فيما لو كانت دلالة أحدهما بالوضع ودلالة الآخر بالإطلاق.

فأما إن كانت الدلالة على كلّ منهما بالوضع، فيتزاحم حينئذٍ ظهور العام مع ظهور المفهوم، ويتساقطان، وبالتالي لا يمكن العمل بأيّ منهما.

وأما إن كانت الدلالة على كلّ منهما بالإطلاق، سواء في كلام واحد أو في كلامين بحيث يصلح كلّ منهما قرينة للتصرف بالآخر، فلا ينعقد ظهور في كلّ منهما؛ لعدم تمامية مقدمات الحكمة في شيء منهما، ولا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي في محلّ الشك.

نعم، إن كان كلّ منهما في كلام منفصل عن الآخر بحيث لا يصلح قرينة للتصرف بالآخر، فهنا ينعقد ظهورهما، ولكن مع وجود علم إجمالي منجّز بأن أحدهما غير مراد، يصبح كلّ منهما مجملاً حكماً، وبالتالي لا يمكن العمل به، بل يرجع إلى الأصول بعد تعارض الظهورين.

وأما الصورة التي لم يذكرها صاحب الكفاية، وهي فيما لو كانت الدلالة على أحدهما بالوضع، والدلالة على الآخر بالإطلاق، فيما أنّ ما كانت دلالاته بالوضع صالحاً لأن يكون بياناً مانعاً عن الظهور بالإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان، فيقدّم عليه.

هذا ما أدلى به صاحب الكفاية .

والإنصاف: أمّا بالنسبة للمفهوم الموافق، فهو - كما تقدم - يخصّص العام؛ لأنّ التعارض في الواقع بين العام والمنطوق، وبما أنّ المنطوق يخصص العام، فمفهوم الموافقة يخصّصه كذلك .

هذا فيما كان المفهوم أخصّ مطلقاً من العام، وأمّا إذا كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، فسيتضح حكمها إن شاء الله تعالى عند الكلام في مفهوم المخالفة .

وأما بالنسبة للمفهوم المخالف، فلا يخلو الحال بينه وبين العام، فإمّا أن تكون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، أو عموماً وخصوصاً من وجه؛ إذ لا يعقل في حقّهما التساوي مع فرض التنافي بينهما .

أمّا إذا كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، فلا فرق حينئذٍ بين أن تكون الدلالة على كلّ منهما بالوضع أو الإطلاق، أو أن تكون الدلالة على أحدهما بالوضع وعلى الآخر بالإطلاق؛ إذ النتيجة في كلّ هذه الصور واحدة، وهي تقديم المفهوم المخالف وتخصيص العام به؛ لأنّ المفهوم أخصّ وأضيق، فهو بالتالي أقوى ظهوراً، كما أنّه يلزم من تقديم العام إلغاء المفهوم، ولا موجب لإلغائه .

وتوضيحه: أوّلاً: قد أشرنا سابقاً إلى أنّ المفهوم المخالف في القضية الشرطية تكون الدلالة عليه بالإطلاق دائماً لا بالوضع؛ لما عرفت من أنّ المفهوم في القضية الشرطية جاء من خصوصية كون الشرط علّة انحصارية للجزاء، واستفادة العلية التامة من الإطلاق الواوي، واستفادة الانحصارية من الإطلاق الأوي .

وعليه، تكون الدلالة على المفهوم المخالف في الشرط بالإطلاق؛

مثلاً: قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾<sup>(١)</sup>، في هذه الآية المباركة هناك مفهوم مخالفة، وهو (إن جاء العادل بالنبأ فلا تتبينوا)، بناءً على أن لهذه الآية المباركة مفهوماً، وقد عرفت الاحتمالات المتعددة فيها عند الكلام في مفهوم الشرط.

هذا بالنسبة إلى المفهوم في الآية المباركة، وفيها عام أيضاً متصل بالمفهوم، وهو (أن تصيبوا قوماً بجهالة) الشامل لعموم النبأ؛ فهو يدل على عدم العمل بمطلق النبأ الظني سواء كان عن فاسق أم ثقة؛ إذ إصابة القوم بجهالة لا تختص بما إذا جاء الفاسق بالنبأ، بل يشمل نبأ العادل الظني، والنسبة بين المفهوم وعموم التعليل هي العموم المطلق. وعليه، يتعارض عموم التعليل مع المفهوم.

ويظهر من كلام للشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ في التقريرات التوقف؛ حيث قال: «وأما مفهوم المخالفة، فعلى تقدير القول بثبوته في قبال العام وعدم التصرف في ظاهر الجملة الشرطية والأخذ بظهورها، لا اشكال في تخصيص العام به كما عرفت. وإنما الإشكال في أن الجملة الشرطية أظهر في إرادة الانتفاء عند الانتفاء بينهما أو العام أظهر في إرادة الأفراد منه، فمرجع الكلام إلى تعارض الظاهرين، ربما يقال: إن العام أظهر دلالة في شموله لمحل المعارضة، كما قلنا بذلك في معارضة منطوق التعليل في آية النبأ مع المفهوم على تقدير القول به بالنسبة إلى خبر العدل الظني، فإن قضية عموم التعليل عدم الاعتماد على الخبر الظني، ومقتضى المفهوم ثبوته، وعموم التعليل أظهر، ولا سيما إذا كان العام متصلاً بالجملة

(١) سورة الحجرات، الآية: ٦.

الشرطية. وربما يقال بتقديم الظهور في الجملة الشرطية، كما قلنا في تعارض المفهوم مع العمومات الناهية عن العمل بغير العلم<sup>(١)</sup>.

حاصل كلامه في التقريرات والفرائد: إن مقتضى القاعدة تقديم المفهوم وتخصيص العام به، إلا أن عموم التعليل في الآية المباركة أب عن التخصيص، وهذا بخلاف الآيات الناهية عن العمل بالظن؛ كقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>(٢)</sup>، و﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾<sup>(٣)</sup>، و﴿إِنَّ اللَّهَ أَذِنَ لَكُمْ لَكُمُّ أَمْرًا عَلَى اللَّهِ تَفَرُّوتُ﴾<sup>(٤)</sup>، فإنها مخصصة بغير الظن الحاصل من إخبار الثقة، وليست آية عن ذلك.

والإنصاف: أولاً: أننا لم نجد فرقاً بين عموم التعليل في آية النبأ والآيات الناهية عن العمل بالظن، فكلاهما يمكن الادعاء بحقهما أنهما آيات عن التخصيص. وكيف يخصص قوله ﷻ: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾؟!<sup>(٥)</sup>

ثانياً: أن كل هذه الآيات خارجة عن محل النزاع، لأن الأدلة التي دلت على حجية خبر الثقة نافخة فيه صورة العلم تعبداً.

وعليه، فخير الثقة خارج من تحت عمومات هذه الآيات المباركة؛ لأن موضوعها الظن، وهو ليس بظن، بل هو علم تعبداً، فيكون رافعاً لموضوع هذه الآيات تعبداً لا وجداناً، وهذا ما يعبر عنه بـ (الحكومة)؛ لكون المفهوم حاكماً على العام لا مخصصاً له.

وعليه، فمحل الكلام ما لم تكن هناك حكومة، فإن الإنصاف أنه لو دار

(١) فوائد الأصول ج ١-٢، ص ٥٥٧.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٣) سورة النجم، الآية: ٢٨.

(٤) سورة يونس، الآية: ٥٩.

الأمر بين العام والمفهوم المخالف، وكانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، يقدم المفهوم على العام ويخصه، سواء كانت الدلالة على العام بالوضع أم بالإطلاق؛ لأنّ تقديم العام يعني إلغاء المفهوم، ولا موجب لإلغائه؛ فإنّ لمفهوم الشرط مقومين، هما: أن يكون القيد راجعاً للحكم لا للموضوع، وأن يكون الشرط علّة تامّة انحصارية، واستفادة العلة التامة بالإطلاق الواوي، واستفادة الانحصارية بالإطلاق الأوي. وإلغاء المفهوم يعني إلغاء أحد مقوميه على الأقلّ، ولا سبيل للعام إلى إلغاء المقوم الأوّل؛ لأنّ رجوع القيد إلى الموضوع له أسبابه الخاصة، وهي أن يكون الشرط مسوقاً لبيان الموضوع؛ كما في قولك: (إن رزقت ولداً فاختنه)، أو أن يكون ترتّب الجزاء على الشرط عقلياً؛ كما في قولك: (إذ ركب الأمير فخذ بركابه). كما لا سبيل للعام إلى إلغاء المقوم الثاني؛ لأنّ مقدمات الحكمة الجارية في طرف المفهوم تكون بمنزلة القرينة على أن المراد من العام هو الخاص، والعام لا يصلح لأن يكون قرينة على التصرف في القضية الشرطية.

وعليه، فالمفهوم تامّ غير ملغى، وهو أخصّ من العام وأضيق منه، وبالتالي هو أقوى ظهوراً منه، فيقدّم عليه ويخصّصه. والله العالم.

وأما إذا كانت النسبة بين العام والمفهوم، سواء بين مفهوم الموافقة أم المخالفة، عموماً وخصوصاً من وجه، فهنا صورتان:

#### الصورة الأولى:

وهي فيما إذا لزم من تقديم أحدهما إلغاء عنوان موضوع الآخر، وهو ممتنع على الحكيم؛ لقبحه؛ إذ لو لم تكن لهذا العنوان خصوصية لما خصّه الشارع الحكيم بالذكر.

وعليه، فيقدّم العنوان الآخر الذي لا يلزم من تقديمه لغوية عنوان الأول.

ومثاله: صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»<sup>(١)</sup>، وصحيحة ابن بزيع عن الرضا عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فيُنزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه؛ لأنّ له مادة»<sup>(٢)</sup>، فإنّ مفاد مفهوم صحيحة معاوية هو أنّه (إذا كان الماء قليلاً ينفعل بالنجاسة سواء كان ماء بئر أم لا)، والنسبة بين هذا المفهوم وبين عموم صحيحة ابن بزيع التي مفادها أنّ (ماء البئر واسع لا ينفعل بالنجاسة سواء كان قليلاً أم كثيراً) هي العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ مفهوم صحيحة ابن عمار يدلّ على انفعال غير الكرّ - أي القليل - بالنجاسة سواء كان الماء القليل ماء بئر أم لا، ومنطوق صحيحة ابن بزيع «ماء البئر واسع لا يفسده شيء» يدلّ على أنّ ماء البئر لا ينفعل سواء كان كثيراً أم قليلاً، فيجتمعان في ماء البئر القليل، فأيهما يقدّم على الآخر؟

ولمعرفة الإنصاف لا بدّ من الرجوع إلى الضابطة المتقدمة لمعرفة أيّ من التقدّيمين يلزمه إلغاء عنوان موضوع الآخر.

والتحقيق: أنّه لو قدمنا مفهوم صحيحة ابن عمار وأبقيناه على إطلاقه، وهو أنّ (الماء القليل ينفعل بالنجاسة سواء كان ماء بئر أم لا)، وبالتالي قيّدنا صحيحة ابن بزيع فصارت (ماء البئر لا ينفعل بالنجاسة إلا إذا كان قليلاً)، للزم إلغاء عنوان موضوع صحيحة ابن بزيع، وهو عنوان (البئر)؛

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب الماء المطلق ج ١، ص ١٥٨، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الماء المطلق ج ١، ص ١٤٠، ح ١٠.

لأنّ اعتصام ماء البئر يكون راجعاً حينئذٍ إلى كرتيته، فلا يكون لكونه ماء بئر أية خصوصية، وهذا منافٍ لحكمة الشارع الذي لم يذكر هذا العنوان إلا لخصوصية فيه.

وأما إذا قدّمنا صحيحة ابن بزيع وأبقيناها على إطلاقها، وهو أنّ (ماء البئر لا ينفعل بالنجاسة سواء كان الماء قليلاً أم كثيراً)، وقيدنا مفهوم صحيحة ابن عمار فصار (الماء القليل ينفعل بالنجاسة إلا ماء البئر)، لم يلزم إلغاء عنوان موضوعه، وهو الماء القليل، وإنّما لزم تضييقه فقط؛ حيث يصبح الموضوع للانفعال هو الماء القليل غير البئر. ومن هنا لزم تقديم صحيحة ابن بزيع استناداً إلى المرتكز في ذهن العرف، وهو أنّ الحكيم لا يخصّص عنواناً بالذكر لغواً.

هذا بالنسبة إلى صدر صحيحة ابن بزيع، أمّا بالنسبة إلى التعليل في ذيلها، وهو أنّ (ما له مادة معتصم لا ينفعل بالنجاسة)، فلو سألنا: هل كلّ ماء سواء كان قليلاً أم كثيراً معتصم بالمادة، أم خصوص القليل؟ لأجبنا: خصوص القليل؛ لأن الكثير بنفسه معتصم، فيقبح تعليل اعتصامه بالمادة.

وعليه، يصبح التعليل (لأنّ له مادة) في ذيل صحيحة ابن بزيع لخصوص القليل، فيكون أخصّ مطلقاً من مفهوم صحيحة ابن عمار، وهو أنّ (الماء القليل لا ينفعل بالنجاسة سواء كان ماء بئر أم لا)، فنقدّم الأخصّ، لتصبح النتيجة: (الماء القليل ينفعل بالنجاسة إلا ماء البئر القليل).

ثمّ اعلم أنّ هذه الضابطة في تقديم ما لا يلزم من تقديمه إلغاء عنوان موضوع الآخر، لا تختصّ بما لو كانت نسبة العموم والخصوص من وجه بين منطوق دليل ومفهوم دليل آخر، بل تعمّ ما كانت النسبة بين منطوق دليلين أيضاً؛ ومثاله: ما ورد في حسنة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«كلّ شيء يطير لا بأس ببوله وخرثه»<sup>(١)</sup>، وحسنة عبد الله بن سنان، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»<sup>(٢)</sup>، فالنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه؛ لأنّ المراد من (كلّ شيء يطير) في حسنة أبي بصير، هو مطلق الطير سواء كان مأكول اللحم أم لا، كما أنّ المراد من أبوال ما لا يؤكل لحمه في حسنة ابن سنان، هو مطلق ما لا يؤكل لحمه سواء كان طيراً أم لا، وهما يجتمعان في بول الطير غير مأكول اللحم؛ فالحسنة الأولى حكمت بطهارته، والثانية حكمت بنجاسته. فهنا إذا قدّمنا الثانية وأبقيناها على إطلاقها، وهو (بول ما لا يؤكل لحمه نجس سواء كان طيراً أم لا)، وبالتالي قيّدنا الأولى، فصارت (بول الطائر طاهر إلا إذا كان غير مأكول اللحم)، للزم إلغاء عنوان (الطائر) وانتفت خصوصيته، ويصبح موضوع الطهارة هو (الطائر مأكول اللحم)، ولا خصوصية حينئذٍ للطائر؛ إذ يكون موضوع الطهارة في الواقع هو (مأكول اللحم سواء كان طيراً أم لا)؛ وهذا منافٍ لحكمة الشارع من ذكره.

وأما إذا قدّمنا الأولى، وأبقيناها على إطلاقها، وهو (بول الطائر طاهر سواء كان مأكول اللحم أم لا)، وبالتالي قيّدنا الثانية، فصارت (بول ما لا يؤكل لحمه نجس إلا الطائر)، فلا تلزم لغوية عنوان (بول ما لا يؤكل لحمه) في موضوع حسنة ابن سنان المحكوم عليه بالنجاسة، وإنّما يلزم تضييقه فقط، وهذا لا محذور فيه.

### الصورة الثانية:

وهي فيما إذا لم يلزم من تقديم أحدهما إلغاء عنوان موضوع الآخر،

(١) وسائل الشيعة باب ١٠ من أبواب النجاسات ج ٣، ص ٤١٢، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب النجاسات ج ٣، ص ٤٠٥، ح ٢.

فيتعارضان، فحينئذٍ إن أمكن ترجيح أحدهما فيها، وإلا فيتساقطان، ونرجع إلى الأصول العملية، فإن دار الأمر بين حكّمين إلزاميين، وذلك كما لو قال: (أكرم العلماء)، ثم قال: (لا تكرم الفساق)، فاجتمعا في العالم الفاسق؛ واستفدنا من الأوّل وجوب إكرامه، واستفدنا من الثاني حرّمته، فالمرجع حينئذٍ إلى التخيير. وإن دار الأمر بين حكم إلزامي وآخر غير إلزامي؛ وذلك كما لو استفدنا من الأوّل استحباب إكرامه، واستفدنا من الثاني حرّمته، أو استفدنا من الأوّل وجوب إكرامه، واستفدنا من الثاني كراهته، فالمرجع حينئذٍ إلى البراءة. والله العالم.



الفصل السادس  
الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة



## الفصل السادس

### الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : «فصل : الاستثناء المتعقب لجمل متعددة، هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحد منهما، بل لا بد في التعيين من قرينة؟ أقوال. والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال؛ ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة، وكذا في صحة رجوعه إلى الكل، وإن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم (رحمه الله)؛ حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه إليه، أنه محل الإشكال والتأمل».

اختلف الأعلام في أنه إذا وردت جمل متعددة، وتعقبها استثناء واحد، فهل يكون هذا الاستثناء راجعاً إلى الجملة الأخيرة خاصة؟ أم إلى كلّ الجمل؟ أم لا ظهور في رجوعه لا إلى الجملة الأخيرة ولا إلى كلّ الجمل، فيتعيّن حينئذٍ البحث عن قرينة معيّنة لمرجع الاستثناء؟ أم أنّ الإنصاف هو التفصيل في القول بين ما لو تكرر ذكر الموضوع والمحمول أو تكرر أحدهما دون الآخر، وبين ما لم يتكرر ذكرهما، وبين ما لو تعدد الموضوع والمحمول، أو تعدد أحدهما دون الآخر، وبين ما لم يتعددا؟

ومثاله قوله عَزَّ وَجَلَّ : ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجِدُوهُمْ ثَمَنِينَ جِلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤١﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ

ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٨٩﴾<sup>(١)</sup>، فهذه الآية المباركة منضوية على جمل ثلاث، هي: (فاجلدوهم ثمانين جلدة)، و(لا تقبلوا لهم شهادة أبداً)، و(أولئك هم الفاسقون)، وثمة استثناء واحد، وهو: (إلا الذين تابوا)، ولا إشكال في رجوع هذا الاستثناء للجملة الأخيرة، فهذا هو القدر المتيقن، وإن لم يكن ذلك من باب الظهور كما سينبّه على ذلك المصنف.

وبالجمل، فإنّ النزاع بين الأعلام في أنّ هذا الاستثناء هل هو ظاهر في الرجوع إلى الجملة الأخيرة؛ بأن كان الحكم بالفسق ثابتاً لمن يرمون المحصنات من دون أن يأتوا بأربعة شهداء ما لم يتوبوا، أم راجعاً إلى الكل؛ بحيث يصير ثبوت الجلد ورفض الشهادة لمن يرمون المحصنات متوقفاً على عدم التوبة أيضاً؟

قبل ذكر الإنصاف في المسألة، نبّه على أمور:

أولاً: لا إشكال في رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة؛ لما تقدم من أنّه القدر المتيقن؛ وذلك لمكان ملاصقتها للاستثناء؛ بحيث يأبى الذوق العرفي السليم نفي رجوعه إليها مع رجوعه إلى غيرها من الجمل المتقدمة عليها.

ثانياً: كلامنا فيما لو كان الاستثناء متصلاً بالجمل، أمّا لو كان منفصلاً، فهذا الاستثناء حينئذٍ يجعل عمومات الجمل ساقطة عن الحجية في مورد الاستثناء؛ وذلك للعلم الإجمالي بتخصيص إحداها بعد عدم تعيّن مرجعية الجملة الأخيرة للاستثناء من جهة تساوي الأخيرة وغيرها في المرجعية.

وعليه، فعند الدوران في رجوعه إلى بعضها أو إلى الجميع، يسقط

(١) سورة النور، الآيتان: ٤، ٥.

الجميع عن الحجية من جهة العلم الإجمالي، ويتعين الرجوع إلى الأصول العملية.

ثالثاً: لا إشكال في صحة رجوع الاستثناء إلى كلّ الجمل، فضلاً عن الجملة الأخيرة.

وقد اختار ذلك أيضاً صاحب المعالم رحمته الله إلا أنه يظهر من استدلاله على رجوعه إلى الكل أن ذلك محلّ إشكال ونظر، قال: «وعلى هذا، فأيّ الأمرين أريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة، واحتيج في فهم المراد منه إلى القرينة، كما في نظائره. فإنّ إفادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام إنّما هي بالقرينة. وليس ذلك من الاشتراك في شيء؛ لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك. لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج إلى القرينة»<sup>(١)</sup>.

حاصل ما ذكره في مقدمته الطويلة التي ذكرنا ذيلها فقط مع توضيح منا: إنّ من أقسام الوضع هو الوضع العام والموضوع له الخاص؛ حيث يتصوّر الواضع معنى عاماً، ويضع اللفظ بإزاء أفراد هذا العام لا بإزاء المعنى العام نفسه. وقد مثل لذلك صاحب المعالم بالمعنى الحرفي، ومنها أداة الاستثناء، خلافاً لجماعة من الأعلام ومنهم صاحب الكفاية الذين ذهبوا إلى أنه من الوضع العام والموضوع له العام.

وعليه، فإن كان الأمر كذلك، يصحّ إرجاعها إلى الكلّ، كما يصحّ إرجاعها إلى الأخيرة فقط، وإن احتجنا في التعيين إلى القرينة. وأمّا إذا كان وضع الحرف من الوضع العام والموضوع له الخاص - كما اخترناه نحن أيضاً - فلا إشكال في صحّة رجوعه إلى الكل أيضاً؛ كما ذكر ذلك صاحب

(١) معالم الدين، ص ١٢٥.

الكفاية؛ لأنّ أداة الاستثناء تستعمل دائماً في معناها - أعني الإخراج - ولا يتفاوت هذا المعنى بين تعدد المخرَج والمخرَج عنه ووحدتهما فيه؛ لأنّ التعدد إنّما هو بحسب الخارج لا في مقام اللحاظ والاستعمال، فإنّه في هذا المقام واحد.

وبالجملة، فإنّ تعدد المستثنى والمستثنى منه خارجاً لا يضر بكون الموضوع له في الحروف خاصاً، فإنّ الإخراج الشخصي هنا الذي هو معنى أداة الاستثناء لا يضرّه تعدد المستثنى والمستثنى منه؛ أي أطرافه خارجاً، فإنّ النسبة الإخراجية تبقى شخصية.

وبعبارة أخرى: إنّ أصل الإشكال في رجوعه إلى الجميع هو استلزام استعمال (إلا) في إخراجات متعددة باستعمال واحد، ولزوم هذا المحذور إنّما هو من جهة خصوصية الموضوع له والمستعمل فيه، ولذا لو كان الاستثناء بغير الحروف؛ كغير وسوى وخلا وعدا، فلا إشكال حينئذٍ؛ حيث إنّها باعتبار عمومية الموضوع له فيها، يمكن رجوعها إلى الجميع باستعمالها في طبيعة الإخراج، غايته احتياجه في إرادة الخصوصية إلى تعدد الدال والمدلول. وأمّا إذا كان الاستثناء ب (إلا)، فالمحذور إنّما يتوجه إذا أريد كلّ واحدة من الإضافات الخرجية من اللفظ بالاستقلال، وإلا ففي فرض لحاظ المجموع بلحاظ واحد، فلا محذور فيه؛ باعتبار لحاظ الجمل المتعددة بمجموعها طرفاً للإضافة الإخراجية؛ حيث لا يكون في البين إلا إضافة واحدة شخصية قائمة بالمخرج ومجموع الجمل. والإشكال إنّما يرد إذا لاحظنا في مقام الاستعمال الإضافة الخرجية بين شيء وبين أمور متعددة بنحو يكون كلّ واحد من تلك الأمور طرفاً للإضافة في لحاظه بالاستقلال.

ومهما يكن، فقد اتضح أنّ رجوع الاستثناء إلى كلّ الجمل أمر ممكن؛

لأنّ أداة الاستثناء موضوعة للنسبة الإخراجية بناءً على القول بالوضع العام والموضوع له الخاص، وهذه النسبة على حدّ سواء بالقياس إلى كلّ الجمل؛ فإنّ الإخراج والاستثناء فيها واحد في مقام اللحاظ والاستعمال، وإن تعدد المُخرج منه والمُخرج خارجاً.

وعليه، فإذا صحّ رجوع الاستثناء إلى الكل، فهل تكون ظاهرة في الرجوع إلى الجملة الأخيرة خاصة أو إلى كلّ الجمل؟

يقول صاحب الكفاية: لا إشكال في رجوعها إلى الجملة الأخيرة على كلّ حال، إلا أنّ رجوعها إليها من باب أنّه القدر المتيقن، لا من باب الظهور.

وعليه، فهي ليست ظاهرة في الرجوع إلى خصوص الجملة الأخيرة، ولا إلى الكل.

نعم، بما أنّ الاستثناء صالح للقرينية على التقييد، فلا يصحّ التمسك بعمومات الجمل قبل الأخيرة؛ لكونها محفوفة بما يصلح للقرينية، فلا ينعقد لها عموم.

وعليه، فتصبح النتيجة أنّ الجملة الأخيرة مخصّصة بالاستثناء حتماً، والجمل قبل الأخيرة لم ينعقد لها ظهور ليصحّ التمسك به، فيكون المرجع حينئذٍ إلى الأصل العملي في مورد الشك؛ فإذا شككنا في رجوع استثناء (إلا الذين تابوا) إلى الجملة الأولى (فاجلدوهم ثمانين جلدة)، والجملة الثانية (ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً)؛ بمعنى أنّنا شككنا في بقاء ثبوت الجلد وعدم قبول الشهادة بعد التوبة، فيكون المرجع إلى الأصل العملي.

هذا كله بناءً على أنّ منشأ حجية أصالة العموم هي بناء العقلاء من باب الظهور.

وأما بناءً على كونها من باب التعبد، فحينئذٍ إن كان العموم ثابتاً بالوضع، فيمكن التمسك بأصلته بالنسبة إلى الجمل قبل الأخيرة وإن لم ينعقد لها ظهور بسبب احتفافها بما يصلح للقرينية. وأما إن كان العموم ثابتاً بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فلا سبيل حينئذٍ للحكم بالإطلاق؛ لأن الاستثناء صالح للقرينية، وهذا يوجب انتفاء إحدى مقدمات الحكمة، وهي عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب؛ فإن الاستثناء يوجب كون الخاص متيقناً في مقام التخاطب.

نعم، لو لم يعتبر في الإطلاق هذه المقدمة - كما هو الصحيح على ما ذهبنا سابقاً وسنبيّنه لاحقاً إن شاء الله تعالى - لثبت الإطلاق لما عدا الأخيرة، ووجب العمل به.

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية مع توضيح منّا بشكل مفصّل، والإنصاف: أنه لو رجعنا إلى العرف لوجدناه يفرّق بين ما لو لم يتكرر المحمول وتعدد الموضوع فقط؛ كما في قولك: (أكرم العلماء والأدباء والشعراء إلا الفساق منهم)، أو تعدد المحمول ولم يتعدد الموضوع ولم يتكرر؛ كما في قولك: (أكرم العلماء وأضفهم واحترمهم إلا الفساق منهم)، حيث يُرجعون الاستثناء في هاتين الصورتين إلى كلّ الجمل، وبين ما لو تعدد الموضوع والمحمول؛ كما في قولك: (أكرم العلماء وأضف الأدباء واحترم الشعراء إلا الفساق منهم)، أو تعدد الموضوع وتكرر المحمول؛ كقولك: (أكرم العلماء وأكرم الأدباء وأكرم الشعراء إلا الفساق منهم)، أو تكرر الموضوع وتعدد المحمول؛ كقولك: (أكرم العلماء وأضف العلماء وامدح العلماء إلا الفساق منهم)، ففي هذه الصور يُرجع العرف الاستثناء إلى خصوص الأخيرة؛ لأن تكرار المحمول والموضوع أو

تعددهما قرينة عرفاً على قطع الكلام عمّا قبله، وبذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر، وهو مفقود. وعليه، يبقى الباقي على عمومه.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية من احتفاف الجمل السابقة بما يصلح للقرينية، ومعه لا ينعقد الظهور لها في العموم.

فيرد عليه: أنّ ذلك إنّما يتمّ لو كان الصالح للقرينية مشتبه المراد عند المخاطب والسامع؛ كلفظ (الفساق) مثلاً، إذا افترضنا أنّه مجمل عند المخاطب، فلا يعلم أنّه موضوع لخصوص مرتكب الكبائر، أم للأعم منه ومن مرتكب الصغائر؛ فإذا قال المولى: (أكرم العلماء إلا الفساق منهم)، فلا محالة يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في العموم. وهذا بخلاف المقام؛ حيث لا إجمال في الاستثناء في مفروض المسألة؛ فإنّه ظاهر في الرجوع إلى خصوص الجملة الأخيرة. وعليه، فلا مانع من انعقاد الظهور في الجمل السابقة. والله العالم.



الفصل السابع  
تخصيص الكتاب الكريم  
بالخير الواحد



## الفصل السابع

### تخصيص الكتاب الكريم بخبر الواحد

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «فصل : الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتمد بالخصوص كما جاز بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد، بلا ارتياب».

حاصل هذا المبحث أنه هل يجوز أن نقيّد إطلاقات الكتاب الكريم ونخصّص عموماته بخبر الواحد كما جاز تخصيصه بالكتاب الكريم والخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرينة القطعية؟

لم يختلف فقهاء الإمامية حول الجواز إلا من شدّ وندر، وإنما الخلاف بين فقهاء العامة؛ حيث اختلفوا على أقوال؛ فذهبت جماعة منهم إلى عدم الجواز، وذهب آخرون إلى الجواز فيما لو كان الكتاب قد خصّص بمخصّص قطعي أوّلاً، فيجوز تخصيصه ثانياً بخبر الواحد، وتوقّف آخرون كالباقلائي . ونُسبَ إليهم قول رابع، وهو جواز التخصيص بخبر الواحد فيما إذا كان متصلاً، وعدم جوازه فيما إذا كان منفصلاً، وهو قول غريب؛ إذ لا يعقل أن يكون الخبر متصلاً بأي القرآن الكريم.

ومن المفارقات أنّ أبا بكر روى وحده عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «لا نورث، ما تركناه فهو صدقة»<sup>(١)</sup>، ليمنع السيدة فاطمة عَلَيْهَا السَّلَام عن إرثها من أبيها صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛

(١) مسند أحمد ج٦، ص٢٦٢ - صحيح مسلم ج٥، ص١٥٢.

وقد أخذ من بعده بقوله ذلك، مع أن هذا الخبر مخصّص لعموم قوله **عَزَّوَجَلَّ**: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾<sup>(١)</sup>. والغريب أنه رغم عدم قبولهم تخصيص الكتاب الكريم بخبر الواحد، إلا أنهم خصّصوا هذه الآية بما رواه أبو بكر!

إذا عرفت ذلك، فيقول صاحب الكفاية: الحق هو جواز تخصيص الكتاب الكريم بخبر الواحد المعتمد بالخصوص؛ أي المعتمد من باب الظن الخاص الذي ثبتت حجيته بدليل قطعي، وبذلك يكون قد أخرج خبر الواحد من باب الظن المطلق الذي ثبت الأخذ به من باب الانسداد الكبير، كما عن المحقق القمي **رَحِمَهُ اللهُ**.

وفيه: أنه لا إشكال في جواز تخصيص الكتاب الكريم بخبر الواحد المعتمد بالخصوص، ولكن خبر الواحد بناءً على الأخذ به من باب الانسداد وبناءً على القول بالكشف يخصّص الكتاب الكريم أيضاً؛ لأنّ معناه هو كشف تمامية مقدمات الانسداد الأربعة عن أنّ الشارع أعطى الحجية لمطلق الظن، ومنه خبر الواحد، فيصلح حينئذٍ لتخصيص الكتاب الكريم.

نعم، بناءً على الانسداد من باب الحكومة، لا يجوز التخصص حينئذٍ؛ لأنّ العقل يتنزّل إلى الاحتياط الناقص بعد تعذر أو تعسر الاحتياط التام، وبالتالي لا يكون لخبر الواحد حجّية شرعية، فلا يصلح لتخصيص الكتاب الكريم.

ولعلّ صاحب الكفاية قد خصّص كلامه بخبر الواحد المعتمد بالخصوص؛ لأنّ القول بالانسداد على الكشف ضعيف كما سيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى مفصّلاً في محله.

(١) سورة النساء، الآية: ١١.

وعليه ، فخير الواحد من باب الانسداد بناءً على الحكومة لا يصلح لتخصيص الكتاب الكريم .

ثم شرع صاحب الكفاية في ذكر أدلة جواز التخصيص :  
الدليل الأول :

قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : «لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ، واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان» .

هذا هو الدليل الأول على جواز تخصيص الكتاب الكريم بخبر الواحد ، وهو أنّ سيرة الأصحاب المتصلة بزمان المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قائمة على هذا التخصيص .

ولا يقال : لكن لعله من جهة احتفاف أخبار الآحاد بالقرينة القطعية ، فإنّ الاحتفاف بها وإن كان ممكناً بالنسبة لبعض الأخبار ، إلا أنه يبعد جداً بل هو مقطوع العدم أن يكون كلّ خبر كذلك .

الدليل الثاني :

قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : «مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما بحكمه ؛ ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب ، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك» .

حاصل هذا الدليل : إنه لو لم تكن أخبار الآحاد صالحة لتخصيص الكتاب الكريم ، للزم إلغاؤها بالمرة أو بحكم إلغائها بالمرة ؛ وذلك فيما لو وُجد خبر غير مخالف ؛ والسرّ فيه أنه ما من خبر إلا ويخالف إطلاقات وعمومات الكتاب الكريم ، خصوصاً ما يتعلق بالمعاملات ؛ باعتبار أنّ آيات العبادات في معظمها جاءت على نحو الإهمال وبيان أصل التشريع لا على نحو الإطلاق أو العموم .

وفيه: أن هذا الكلام وجيه إلا أنه ليس صحيحاً على إطلاقه، فإن هناك الكثير من الأخبار التي لا تقع في مقام المخالفة للكتاب الكريم أصلاً؛ كالأخبار الموضحة والمبيّنة للأجزاء والشرائط والموانع.

ثم ذكر صاحب الكفاية أربعة وجوه لمنع تخصيص الكتاب الكريم بخبر الواحد:

#### الوجه الأوّل:

قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً، وخبر الواحد ظنياً سنداً، لا يمنع عن التصرف في دلالاته الغير القطعية قطعاً، وإلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً، مع أنه جائز جزماً. والسر: أن الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ودليل سند الخبر، مع أن الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينة على التصرف فيها، بخلافها، فإنها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره».

حاصل هذا الدليل: إنَّ الكتاب قطعي الصدور<sup>(١)</sup>، بينما خبر الواحد ظني الصدور، ولا وجه ليكون الصادر أقصاه على نحو الظن متصرفاً بالصادر على نحو القطع.

وقد أجاب صاحب الكفاية على هذا الوجه بجوابين، نقضي وحلي:

(١) جرى على السنة متأخري المتأخرين من الأصوليين قولهم: "القرآن الكريم قطعي الصدور ظني الدلالة، والخبر ظني الصدور قطعي الدلالة".  
وفيه: أما بالنسبة للكتاب العزيز، فهو وإن كان قطعي الصدور، ولكن دلالاته ليست ظنية دائماً؛ إذ قد تكون قطعية، ولكنه قليل. وأما بالنسبة لخبر الواحد، فهو ليس دائماً ظني الصدور، بل قد يكون قطعياً؛ كما لو احتف بقريئة قطعية. وأما بالنسبة إلى دلالاته، فكثيراً من الأحيان تكون ظنية. نعم، دلالاته أظهر من دلالة الكتاب العزيز وأخص. (من الأستاذ).

أمّا الجواب النقضي: فهو جواز تخصيص الخبر المتواتر بالاتفاق رغم كونه قطعي الصدور بخبر الواحد رغم كونه ظني الصدور.

وأمّا الجواب الحلّي: وهو أنّ هذا الوجه قد يتم فيما لو كان التنافي بين الكتاب الكريم والخبر من جهة السند؛ حيث قد يقال حينئذٍ: لا وجه لتصرف ظني السند بقطعيه، إلا أنّ التنافي في الواقع بين دلالة الكتاب الكريم الظنية وسند خبر الواحد الظني أيضاً، وبعد ثبوت حجّيته بالدليل القاطع تكون دلالة الخبر أظهر؛ لفرض أنّها الخاص والآية هي العام، فيكون الخبر متصرفاً في الآية تصرف القرينة بذي القرينة.

وبالجملة: بعد ما ظهر أنّ الدوران في المقام كان بين سند الخاص الظني ودلالة العام الكتابي لا بين سنديهما ولا بين دلّتيهما، فتكون أصالة التعبد بالسند في الخاص مقدمة على أصالة التعبد بالدلالة في طرف العام القطعي؛ ووجه التقديم قد يكون من جهة الحكومة بدعوى مسبّية الشك في حجّية الظهور في العام عن الشك في صدور الخاص الأظهر في قبّاله؛ باعتبار أنّ موضوع الحجّية في أصالة الظهور هو الظهور الذي لم يرد أظهر في قبّاله.

والخلاصة: إنّ تخصيص خبر الواحد للكتاب الكريم لا يلزم منه رفع اليد عن صدوره القطعي، وإنّما يلزم منه رفع اليد عن دلّته، والفرض أنّها دلالة ظنية، فلا محذور في أن يتصرف فيه ما كانت دلّته ظنية أيضاً إذا كانت أظهر منه، خصوصاً وأنّ صدور الخبر وإن كان ظنياً إلا أنّ دليل حجّيته قطعي.

وعليه، فهذا الوجه الأوّل لمنع جواز تخصيص الكتاب الكريم بخبر الواحد لم يكتب له التوفيق.

## الوجه الثاني:

قال رَحِمَهُ اللهُ: «ولا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع، كي يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به. كيف؟ وقد عرفت أن سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية».

هذا هو الوجه الثاني من وجوه المنع، وهو أن الدليل على حجية خبر الواحد هو الإجماع، وهو دليل لبي، يقتصر به على القدر المتيقن، وهو فيما لم يكن مخالفاً لعموم الكتاب الكريم.

وعليه، إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب، لا يكون حجة أصلاً حتى يصلح لتخصيص العموم الكتابي.

والجواب: أن الدليل على حجية خبر الواحد غير منحصر بالإجماع لكي يقتصر على القدر المتيقن من معقده، وهو ما لم يكن مخالفاً للكتاب، بل فضلاً عن الآيات والروايات الدالة على حجّيته، قامت السيرة المستمرة على العمل بخبر الواحد، وهذه السيرة وإن كانت دليلاً لبياً أيضاً، إلا أنها قامت على العمل بخبر الواحد مطلقاً؛ أي سواء كان موافقاً أم مخالفاً للعموم القرآني، ولعلّ قيامها على العمل بخبر الواحد المخالف أكثر، فيكون هذا من القدر المتيقن لا زائداً عليه.

## الوجه الثالث:

قال رَحِمَهُ اللهُ: «والأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل به الإمام عَلِيُّهِ السَّلَامُ، وإن كانت كثيرة جداً وصريحة الدلالة على طرح المخالف،

إلا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار غير مخالفة العموم، إن لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفاً.

هذا هو الوجه الثالث من وجوه المنع عن تخصيص العموم الكتابي بالخبر الواحد، ولعلّه أحسن الوجوه، وحاصله: وردت العديد من الأخبار الدالة على لزوم طرح الأخبار المخالفة للقرآن الكريم، وأنها زخرف، وباطل، وأنها ممّا لم يقل به الإمام عليه السلام، وبالتالي، تكون الأخبار المخالفة غير حجة، ومعه لا تصلح أن تكون متصرفّة في العموم القرآني ومخصّصة له.

أجاب صاحب الكفاية على هذا الوجه بثلاثة أجوبة:

- الجواب الأوّل: وهو جواب متين، حاصله: إنّ المخالفة على أنحاء ثلاثة: إمّا أن تكون على نحو التباين أو العموم من وجه، أو العموم المطلق، وموضوع المخالفة في هذه الأخبار هي المخالفة العرفية، وهي ما كانت على النحوين الأوّلين، وكلامنا في المخالفة على نحو العموم المطلق، فيكون موردنا خارجاً موضوعاً من تحت حكم هذه الأخبار. وإنّما لم تكن المخالفة على نحو العموم المطلق مخالفة لدى أهل العرف؛ لأنّهم لا يتحيّرون أمامها، ولا تستقرّ في أذهانهم بحيث تعوزهم إلى المعالجة، بل يتبادر الجمع مباشرة إلى أذهانهم.

- الجواب الثاني: لو سلّمنا بأنّ المخالفة على نحو العموم المطلق مخالفة عرفاً أيضاً، وأنها بالتالي داخلية في موضوع الأخبار الدالة على طرح الأخبار المخالفة للقرآن الكريم، إلا أنه يمكن تخصيص عموم هذه الأخبار بغير الأخبار التي بينها وبين القرآن الكريم مخالفة على نحو العموم المطلق، فتكون خارجة حكماً من تحت هذه الأخبار؛ للسيرة بين الأصحاب القائمة على العمل بالخبر المخالف، كما عرفت سابقاً.

وفيه: أن لسان أدلة الأخبار الدالة على طرح الأخبار المخالفة للقرآن الكريم قوي، فهو لذلك أب عن أي تخصيص؛ شأنه شأن النبوي: «من أتى ذا بدعة فوفره، فقد سعى في هدم الإسلام»<sup>(١)</sup>.

إن قيل: قد يكون لسان هذه الأخبار آياً عن التخصيص الأفرادي؛ كأن نُخرج من تحت عموماتها بعض الأخبار المخالفة، إلا أنه ليس آياً عن التخصيص الأنواعي؛ كأن نُخرج من تحت عموماتها الأخبار التي بينها وبين العمومات القرآنية عموم مطلق.

قلنا: إن إباء هذه الأخبار عن التخصيص مطلق؛ إذ لا فرق بين التخصيص الأفرادي والأنواعي من هذه الجهة بعد ما كانت المخالفة للقرآن الكريم زخرفاً ونحوه.

- الجواب الثالث: وهو أنه يحتمل أن يكون المراد من هذه الأخبار هي خصوص الأخبار المخالفة للأحكام الواقعية؛ فيصبح مرادهم (رحمهم الله): (ما يتنافى واقعاً مع القرآن الكريم فهو زخرف وباطل وغير صادر عنا، وإنما الصادر عنا هو خصوص الموافق للواقع وإن كان ظاهراً وفي بادئ النظر مخالفاً). وبما أن أخبار الآحاد مخالفة للظاهر، ولا نعلم مخالفتها للواقع، بل نحتمل موافقتها له وأنها شارحة ومفسرة له، فتكون خارجة موضوعاً.

وفيه: إن كان هذا هو مرادهم (رحمهم الله)، لكانوا بذلك قد أحالونا على أمر نجهله؛ إذ أتى لنا السبيل إلى معرفة الأحكام الواقعية لنقابلها مع الأخبار، فنأخذ بالموافق لها دون المخالف؟! أمّا ما نعرفه من الأحكام الواقعية، فهو قليل جداً، ويتعلق أغلبه بأمّيات المسائل الضرورية ونحوها، وهي نادرة جداً قياساً على بقية الأحكام.

(١) الاعتقادات في دين الإمامية (الشيخ الصدوق)، ص ١١٠.

وهكذا تمت أجوبة صاحب الكفاية الثلاثة على الوجه الثالث من وجوه المنع، وقد عرفت أن أولها متين وافقناه عليه دون ثانيها وثالثها.

وبقي لنا جواب آخر، نذكره إن شاء الله تعالى في مبحث التعادل والتراجيح، أو في مبحث حجّة خبر الواحد.

ولكن بقي علينا أن نشير إلى أننا وجدنا الأعلام قد أخذوا ببعض الأخبار رغم مخالفتها الظاهرية للقرآن الكريم على نحو التباين؛ وذلك كصحيحة صفوان الجمال قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا﴾<sup>(١)</sup>، فقال: أما أنه ما كان ذهباً ولا فضة، وإنما كان أربع كلمات: لا إله إلا أنا، من أيقن بالموت لم يضحك سنه ومن أيقن بالحساب لم يفرح قلبه، ومن أيقن بالقدر لم يخش إلا الله<sup>(٢)</sup>؛ فإن هذه الصحيحة فسّرت الكنز بما يتباين مع معناه ظاهراً.

ومثل ذلك ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في تفسير سورة الرحمن قال: «... قوله: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾<sup>(٣)</sup>، قال: السماء رسول الله صلى الله عليه وآله رفعه الله إليه، والميزان أمير المؤمنين عليه السلام نصّبه لخلقه<sup>(٤)</sup>.

وروى أيضاً في تفسيره في قوله عز وجل: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾<sup>(٥)</sup>، قال: «مشرق الشتاء ومشرق الصيف، ومغرب الشتاء ومغرب الصيف، وفي

(١) سورة الكهف، الآية: ٨٢.

(٢) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب جهاد النفس ج ١٥، ص ٢٠١، ح ٢.

(٣) سورة الرحمن، الآية: ٧.

(٤) تفسير القمي ج ٢، ص ٣٤٣.

(٥) سورة الرحمن، الآية ١٧.

رواية سيف بن عميرة عن إسحاق بن عمار عن أبي بصير «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾، قال: المشرقين رسول الله صلى الله عليه وآله، وأمير المؤمنين عليه السلام، والمغربين الحسن والحسين»<sup>(١)</sup>.

وفي تفسيره أيضاً قال: «حدثنا محمد بن عبد الله قال: حدثنا سعيد بن عبد الله، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري، عن يحيى بن سعيد القطان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في قول الله تبارك وتعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْحٌ لَا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾﴾<sup>(٢)</sup>، قال: علي وفاطمة بحران عميقان لا يبغى أحدهما على صاحبه، ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾<sup>(٣)</sup> قال: الحسن والحسين عليهما السلام»<sup>(٤)</sup>.

وتوجيه ذلك: أن المراد من الأخبار التي دلت على طرح المخالف للقرآن الكريم، هي الأخبار المخالفة لنص الكتاب دون ظاهره، وذلك للقطع بصدور كثير من الأخبار الصحيحة وغيرها المخالفة لظاهر القرآن في الأحكام الشرعية وغيرها الشارحة لمراده سبحانه وتعالى، بل ذلك فوق حد الإحصاء، ومن يراجع الأخبار الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في تفسير القرآن الكريم المخالفة لظاهره، ولو بالتباين، يجد صدق مقالتنا؛ إذ لا مجال للإنكار. والله العالم.

#### الوجه الرابع:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة، وإن كان مقتضى القاعدة جوازهما؛ لاختصاص النسخ

(١) تفسير القمي ج ٢، ص ٣٤٤.

(٢) سورة الرحمن، الآيتان: ١٩، ٢٠.

(٣) سورة الرحمن، الآية: ٢٢.

(٤) تفسير القمي ج ٢، ص ٣٤٤.

بالإجماع على المنع، مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي إلى ضبطه، ولذا قلَّ  
الخلاف في تعيين موارده، بخلاف التخصيص».

حاصل هذا الوجه: إنَّه لما كان النسخ في روحه عبارة عن تخصيص  
أزمني، بينما التخصيص المتعارف عبارة عن تخصيص أنواعى أو أفرادى،  
فإذا قبلنا تخصيص العموم القرآني بخبر الواحد، يلزم أن نقبل بنسخه بخبر  
الواحد أيضاً، واللازم باطل؛ إذ اتفق أعلام الأمة على عدم جواز نسخه  
به، فالملزوم وهو تخصيصه به مثله في البطلان.

والجواب: أولاً: إنَّ دعوى الملازمة بينهما باطلة بعدما علمنا بالاتفاق  
على منع النسخ القرآني بخبر الواحد دون تخصيصه به.

ثانياً: هناك مفارقة بين كلِّ من النسخ والتخصيص، وهي توقُّر الدواعي  
لضبط موارد النسخ، ومن هنا ندر الخلاف في موارده، ولزم أنه لو كان ثمة  
نسخ في مورد ما، أن ينقل بالخبر المتواتر، أمَّا في التخصيص فلم تتوقُّر  
الدواعي كذلك، لذا لم يلزم أن يكون نقله بالخبر المتواتر، بل اكتفي بخبر  
الواحد، ومن هنا كثر الخلاف فيه.

ثالثاً: إنَّ النسخ عبارة عن انتهاء الحكم بانتهاء أمده، فهو دفع للحكم  
ثبوتاً، وإن كان رفعاً في الظاهر وفي مقام الإثبات، كما سيأتي توضيحه  
بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

وعليه، فهو نظير انتهاء مدة صلاحية المنتجات التي تكون محدَّدة من  
حين الإصدار لدفع ثبات الصلاحية ابتداءً في زمن انتهائها.

وعليه، فاعتباره تخصيصاً أزمانياً لإلحاقه بالتخصيص المتعارف في غير  
محلّه.

وإن شئت فقل: إنَّ النسخ ليس من باب التخصيص في الأزمان الراجع

إلى باب التصرف في الدلالة، بل النسخ أشبه شيء بباب التورية والتقية في كونه من باب التصرف في الجهة من حيث إظهاره سبحانه وتعالى حكماً بنحو الدوام والاستمرار لمصلحة تقتضيه، مع علمه بنسخه فيما بعد حسب ما يرى في علمه من المصالح المقتضية لذلك. ويكشف عن صحة ما نقوله من عدم ارتباطه بالتخصيص، صحة النسخ بزمان يسير عقيب قوله: (أكرم زيدا في كل زمان)، مصرحاً بعمومه الأزمان؛ حيث يرى بالوجدان أنه يصح له نسخ ذلك الحكم بعد يوم أو يومين، فيقول: (نسخت ذلك الحكم)، من دون استهجان أصلاً، مع عدم صحة ذلك بنحو التخصيص من جهة كونه من تخصيص الأكثر المستهجن؛ حيث إن نفس ذلك أقوى شاهد على عدم ارتباط النسخ بباب التخصيص في الأزمان، وكونه من نسخ التورية والتقية الراجعة إلى التصرف في الجهة دون الدلالة.

والخلاصة: لا إشكال في جواز تخصيص الكتاب بنسخ الواحد.

الفصل الثامن  
تعارض العام والخاص وصوره



## الفصل الثامن

### تعارض العام والخاص وصورة

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: لا يخفى أن الخاص والعام المتخالفين، يختلف حالهما ناسخاً ومخصّصاً ومنسوخاً، فيكون الخاص: مخصّصاً تارة، وناسخاً مرة، ومنسوخاً أخرى...».

يعتبر هذا البحث من البحوث الأصولية ذوات الفوائد العلمية المتعددة، لذا نجد من النافع أن نقسّمه دفعا لأيّ إيهام، مع الإشارة إلى أنه لا ثمرة عملية منه بعدما كانت موارد النسخ مضبوطة ومعروفة؛ حيث لم يبقَ مورد يشك في كونه تخصيصاً أم ناسخاً، ولذا تكون المسألة مبنية على الفرض والتقدير.

يقول: إذا ورد دليل عام وآخر خاص، فتارةً يكون الخاص مخصّصاً، وأخرى ناسخاً، وثالثة منسوخاً.

أمّا العام، ففيه حالتان فقط؛ حيث إنه إمّا ناسخ أو منسوخ. ولكي تتضح هذه الأحوال، نذكر صوراً خمساً لورود العام والخاص فيما لو كانا معلومي التاريخ:

- الصورة الأولى: وهي فيما لو كان الخاص مقترناً بالعام زماناً، سواء صدر كلاهما من إمام واحد؛ كما إذا صدر العام بالقول والخاص بالإشارة، أو صدر أحدهما من إمام والآخر من إمام آخر.

ولا إشكال في هذه الصورة في كون الخاص مخصّصاً؛ إذ لا يقترن الناسخ والمنسوخ زماناً؛ لأنّ النسخ عبارة عن انتهاء الحكم بانتهاء أمده، ممّا يفرض أن يكون الناسخ متأخراً؛ زماناً عن المنسوخ.

- الصورة الثانية: وهي فيما لو ورد الخاص بعد العام، ولكن قبل أن يصبح العام فعلياً؛ أي قبل حضور وقت العمل به. وهنا يتعيّن كون الخاص مخصّصاً بناءً على اشتراط النسخ بكونه بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ. وبناءً على عدم هذا الشرط، يحتمل كونه مخصصاً أو ناسخاً. وسيأتي قريباً إن شاء الله تعالى الكلام بالتفصيل حول اشتراط كون الخاص ناسخاً بحضور وقت العمل بالعام، أو عدم اشتراط ذلك؛ وذلك عند قول المصنف: «ثم إن تعيّن الخاص للتخصيص...».

- الصورة الثالثة: وهي فيما لو ورد الخاص بعد العام، وبعد أن صار العام فعلياً؛ أي بعد حضور وقت العمل به.

هنا ينبغي التفريق بين ثلاث حالات: فتارةً نعلم بأن العام وارد لبيان الحكم الظاهري، وأخرى نعلم بأنّه وارد لبيان الحكم الواقعي؛ كما لو كانت هناك قرينة قطعية تفيد ذلك، وثالثة نشك في كونه وارداً لبيان أيّ منهما.

فإن كان الحكم في العام وارداً لبيان الحكم الظاهري ضرباً للقاعدة؛ يعني أنّها متكفلة للأحكام الظاهرية، فيكون الناس مكلفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصّص، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات.

وعليه، فإذا ورد الخاص، يكون مخصّصاً لا ناسخاً؛ لأنّ النسخ يكون للحكم الثابت في الشريعة؛ أي للحكم الواقعي لا الظاهري.

وإن كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، فقد ذهب الآخوند وجماعة من الأعلام إلى كون الخاص ناسخاً في هذه الصورة؛ لأنه لو كان مخصصاً للزم تأخير البيان - وهو الخاص المبيّن للمراد من العام - عن وقت الحاجة، وهو قبيح؛ لأنه قد يوجب وقوع المكلف في المشقة من دون مقتضى لها في الواقع، كما إذا افترضنا أن العام مشتمل على حكم إلزامي في الظاهر، ولكن كان بعض أفرادها في الواقع مشتملاً على حكم ترخيصي، فإنه لا محالة يوجب إلزام المكلف ووقوعه بالإضافة إلى تلك الأفراد المباحة في المشقة والكلفة من دون موجب ومقتضى لها، وهو قبيح من الحكيم، وقد يوجب تفويت المصلحة الملزمة عليهم؛ كما لو قال: (يستحب إكرام العلماء)، فترك المكلف الإكرام لكونه غير إلزامي، ثم قال بعد حضور وقت العمل بالعام: (يجب أن تكرم المجتهدين منهم). وقد يوجب إيقاعهم في المفسدة؛ كما في المثال الأول؛ حيث فرضنا أن المكلف أكرم عالماً فاسقاً، ثم ورد الخاص الدال على حرمة إكرامه بعد حضور وقت العمل بالعام، وكل ذلك قبيح محال على الحكيم.

والجواب: أن القبح تارةً يكون ذاتياً؛ وذلك فيما لو كان موضوعه علّة تامة له، فلا يصح انفكاكه عنه، وهذا لا يكون إلا في قبح الظلم، وأخرى يكون القبح اقتضائياً؛ وذلك فيما لو لم يكن موضوعه علّة تامة له، فيصح انفكاكه عنه؛ كالكذب الذي يكون قبحه اقتضائياً وليس ذاتياً، فهو قبيح في نفسه مع قطع النظر عن عروض أيّ عنوان حسن عليه، ومن هنا لو توقف نجات المؤمن من القتل على الكذب، لا يكون حينئذٍ قبيحاً، بل هو حسن يلزم به العقل. وكذلك الحسن تارةً يكون الشيء حسنه ذاتياً؛ وذلك فيما لو كان موضوعه علّة تامة له، فلا يصح انفكاكه عنه، وهذا لا يكون إلا في حسن العدل، وأخرى يكون الحسن اقتضائياً؛ وذلك فيما لو لم يكن

موضوعه علة تامّة له، فيصح انفكاكه عنه؛ كالصدق الذي يكون حسنه اقتضائياً، ومع ذلك قد يعرض عليه ذو مفسدة موجب لاتصافه بالقبح؛ كما إذا كان الصدق موجباً لقتل مؤمن ونحو ذلك، فإنه حينئذٍ يكون قبيحاً ومحرمّاً شرعاً<sup>(١)</sup>.

إذا عرفت ذلك، فإنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة قبح اقتضائي، وبالتالي لا يلزمه القبح دائماً؛ إذ قد يكون حسناً كما لو لزم من التعجيل مفسدة أقوى من المفسدة الحاصلة من تأخير البيان، أو لزم من التأخير مصلحة أقوى من مصلحة التعجيل، فيكون التأخير حينئذٍ أحسن وأفضل من تقديم البيان؛ ونظيره ما هو حاصل في الشريعة التي بلّغها النبي ﷺ على نحو التدرّج؛ إذ قد يلزم من تبليغ جميع الأحكام دفعة واحدة استئثارها من قبل المكلفين، وبالتالي تنفيرهم منها، وهذا نقض للغرض قبيح.

وعليه، فإنّ التنفير عن الدين مفسدة، وهذا يوجب أن يكون بيان الأحكام على نحو التدرّج؛ ليرغب الناس فيها، مع أنّ متعلقاتها مشتملة على المصالح والمفاسد من الأوّل، وقد فاتت علينا هذه المصالح بسبب التأخير، كما أنّه قد وقعنا في المفاسد بنفس السبب المتقدم، إلا أنّ كلّ ذلك لا بأس به لأجل مصلحة التسهيل على الناس وترغيبهم في الدين، وما نحن فيه من هذا القبيل طابق النعل بالنعل.

(١) جاء في خير ذريح المحاربي، عن جعفر بن محمد، عن آبائه، عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة يحسن فيهن الكذب: المكيدة في الحرب، وعدتك زوجتك، والإصلاح بين الناس، وثلاثة يقبح فيهن الصدق: النميمة، وإخبارك الرجل عن أهله بما يكرهه، وتكذيبك الرجل عن الخبر، قال: وثلاثة مجالستهم تميم القلب: مجالسة الأندال، والحديث مع النساء، ومجالسة الأغنياء». وسائل الشيعة باب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر ج ١٢، ص ٢٥٢، ح ٢.

وعليه، فما ذكره صاحب الكفاية علة لتعين أن يكون الخاص ناسخاً في صورة وروده بعد العام وبعد حضور وقت العمل به، في غير محلّه، فالإنصاف: أن احتمال التخصيص وارد أيضاً، بل هو أقوى وأفضل من النسخ.

هذا كلّ إذا علمنا بأنّ العام قد ورد لبيان الحكم الظاهري أو الواقعي.

أمّا في صورة الشك، فبناء على ما يقتضيه الأصل العقلائي من أنّ المولى في مقام بيان مراده الواقعي، يكون الكلام هو الكلام فيما لو علمنا أنّ العام وارد لبيان الحكم الواقعي، والجواب هو الجواب المتقدم.

- الصورة الرابعة: وهي فيما لو ورد الخاص قبل العام، ولكن قبل أن يصبح الخاص فعلياً؛ أي قبل حضور وقت العمل به. وهنا الكلام هو الكلام في الصورة الثانية؛ فبناءً على اشتراط النسخ بكونه بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، يتعيّن كون الخاص مخصّصاً. وبناءً على عدم هذا الشرط، فيحتمل كونه مخصّصاً أو ناسخاً، والتخصيص أقوى وأفضل. وسيأتي قريباً إن شاء الله تعالى الكلام بالتفصيل حول هذا الاشتراط.

- الصورة الخامسة: وهي فيما لو ورد الخاص قبل العام، وبعد أن صار الخاص فعلياً؛ أي بعد حضور وقت العمل به. وهنا تنتفي العلة التي ذكرها صاحب الكفاية لتعيين النسخ، وهي قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لفرض أنّ الخاص متقدّم على العام، وبالتالي فإنّ تمام المراد مبين من قبل.

وعليه، يكون كلّ من تخصيص الخاص للعام، ونسخ العام للخاص محتملاً، فأيهما يقدّم؟

ذهب أغلب الأعلام ومنهم صاحب الكفاية إلى تقديم التخصيص؛

وذلك لأنه لما كثر التخصيص حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خص»<sup>(١)</sup>، وقلّ النسخ الذي ضبطت موارده، أوجب ذلك أقوائية ظهور الخاص في الدوام والاستمرار من العام، وإن كان ظهور الخاص بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وكان العموم بالوضع؛ كما لو قال المولى: (لا تكرم الفساق من العلماء)، ثم قال: (أكرم كلّ عالم). هذا ما ذكره صاحب الكفاية.

وقد أشكل السيد أبو القاسم الخوئي وجماعة من طلابه (رحمه الله) على هذا الكلام، بأنّ مقدمات الحكمة غير تامة ليصحّ التمسك بإطلاق الخاص الأزمانى؛ وذلك لصلاحيّة العام أن يكون قرينة على خلاف الخاص. وبالتالي ليس للخاص ظهور حتى يكون أقوى من ظهور العام في العموم.

وفيه: أنّ عدم نصب قرينة على الخلاف الذي هو مقوم للإطلاق، إنّما هو في الكلام الذي وقع به التخاطب، لا عدم نصب القرينة مطلقاً ولو إلى الأبد بكلام آخر منفصل عن الكلام الملقى إلى المخاطب في مقام التخاطب، ولذا ترى أنّ العرف يأخذ بظهور الكلام الملقى إليه عند عدم نصب المتكلم قرينة على الخلاف في مقام التخاطب من غير حالة منتظرة منهم في الأخذ بالظهور الإطلاقي، بأنّه لعلّه يأتي البيان من قبله في الأزمنة الآتية بعد شهر أو شهرين أو سنة أو غير ذلك. ومن المعلوم أنّه لا يكون ذلك إلا من جهة استقرار الظهور الإطلاقي للمطلق عند عدم نصب المتكلم قرينة على الخلاف.

(١) «اشتهر بين العلماء قول ابن عباس: «ما من عام إلا وقد خص، والعام الذي لم يُخصّ نادر»؛ كقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١]، ونحوه». الفصول المهمة (الحر العاملي) ج ١، ص ٨٦.

وعليه، فإذا فرض كون العام في كلام مستقل، فحتماً يستقرّ الظهور الإطلاقي للمطلق في قبال الظهور الوضعي للعام من غير صلاحية الظهور الوضعي في العام للقرينية عليه بنحو يرتفع موضوع الإطلاق.

وعليه، ما ذكره صاحب الكفاية من وجه لتقديم التخصيص؛ نظراً لكثرتة وندرة النسخ وضبطه، في غاية المتانة.

هذا كلّه فيما لو كان العام والخاص معلومي التاريخ، أمّا لو كانا مجهولي التاريخ، فيقول صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «هذا فيما علم تاريخهما. وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره، فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية».

يقول: إذا ورد العام قبل الخاص، إلا أننا شككنا هل ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ليتعيّن التخصيص، أم بعده ليتعيّن النسخ إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي؟ فهنا المرجع إلى الأصول العملية.

ولا يخفى أنّ الرجوع إلى الأصول العملية يكون في الفترة الواقعة بعد ورود العام وقبل ورود الخاص إذا كان مورداً لابتلاء المكلف، فهذا ما قصده صاحب الكفاية. أمّا بعد ورود الخاص، فيتعيّن العمل به سواء كان الخاص مخصّصاً أم ناسخاً؛ إذ لا إجمال ليرجع إلى الأصول العملية.

هذا حاصل ما ذكره صاحب الكفاية بالنسبة لصورة الجهل بالتاريخ.

ونضيف إليه ما لو لم نعلم بتاريخ كلّ منهما؛ أي لم نعلم أن العام ورد قبل الخاص أم بعده ولا ورود أحدهما قبل حضور وقت العمل أو بعده؛ بحيث يدور الأمر الخاص بين كونه مخصّصاً إن كان وروده بعد العام قبل حضور وقت العمل به، وناسخاً إن كان وروده بعد حضور وقت العمل به، ومنسوخاً إن كان وروده وحضور وقت العمل به قبل ورود العام. وهنا أيضاً، يرجع إلى الأصول العملية.

ثم قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وكثرة التخصيص وندرة النسخ ها هنا، وإن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً، وأنه واجد لشرطه إلحاقاً له بالغالب، إلا أنه لا دليل على اعتباره، وإنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص؛ لصيرورة الخاص لذلك في الدوام أظهر من العام، كما أشير إليه، فتدبر جيداً».

يقول: إن قلت: لماذا يرجع إلى الأصول العملية في الفترة الواقعة بين ورود العام والخاص، ولا يكون التخصيص مرجحاً لأقوائية ظهوره الناشئة من كثرته قياساً على النسخ؟

قلت: إن الأقوائية فرع انعقاد الظهور، وهذا غير تام فيما نحن فيه؛ لأنه مع الجهل بالتاريخ يحتمل أن يكون الخاص قد ورد بعد العام وقبل حضور وقت العمل به، فيكون العام صالحاً للقرينية على خلاف الخاص، وهذا مانع من ظهوره في الإطلاق.

وبالجملة، ليس الدوران هنا بين ظهورين كي يقوى أحدهما بالظن المذكور، بل الدوران بين ورود الخاص قبل حضور وقت العمل وبعده.

ثم قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «ثم إن تعين الخاص للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به، إنما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وإلا فلا يتعين له، بل يدور بين كونه مخصصاً وناسخاً في الأول، ومخصصاً ومنسوخاً في الثاني، إلا أن الأظهر كونه مخصصاً، وإن كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهوره وظهور الخاص في الدوام؛ لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه، وندرة النسخ جداً في الأحكام».

تقدم أنه إذا ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام، فيتعين

التخصيص بناءً على اشتراط النسخ بكونه بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ. أمّا بناءً على عدم هذا الشرط، فيحتمل كونه مخصصاً أو ناسخاً، والتخصيص أقوى وأفضل.

وقد حان الآن معرفة اشتراط النسخ بحضور وقت العمل بالمنسوخ أولاً.

فنعول: ذهب جماعة من الأعلام إلى كون النسخ مشروطاً بذلك؛ وذلك لأنّ النسخ رفع، والرفع فرع ثبوت الشيء، والثبوت فرع الفعلية من جميع الجهات، ولا فعلية للحكم قبل حضور وقت العمل به.

أمّا الآغا ضياء الدين العراقي والميرزا النائيني والسيد محسن الحكيم (رحمهم الله) وغيرهم، فقد ذهبوا إلى عدم اشتراط ذلك؛ إذ يكفي في صحّة النسخ كونه رفعاً لحكم ثابت في الجملة، ولو بمرتبة إنشائه الحاصل بجعل الملازمة بينه وبين شرطه وسببه؛ كما في الواجبات المشروطة، كيف وإنّ النسخ في الشرعيات كالبدء في التكوينية المتصور في المؤقتات والمشروطات بالنسبة إلى المخلوقين، وحينئذٍ فكما أنّه يصحّ في الأحكام العرفية نسخ الحكم في المؤقتات والمشروطات قبل حصول شرطها، ويكفي في صحّته مجرد كونه رفعاً لما هو المنشأ بالإنشاء السابق، ولو كان ذلك مجرد إحداث الملازمة بين الأمرين، كذلك في الأحكام الشرعية، يكفي في صحّته أيضاً مجرد كونه رفعاً لما تحقق بالإنشاء السابق ولو لم يكن حكماً فعلياً على الإطلاق، بل كان عبارة عن صرف قضية تعليلية، ومحض ملازمة بين وجود الشيء ووجوب أمر كذا؛ إذ لا فرق بينهما إلا من جهة أنّه في العرفيات عبارة عن ظهور الواقع بعد خفائه من جهة ما يبدو لهم لما يرون منه من المفاسد أو المزاخمة لما هو الأهم، بخلافه في

الشرعيات؛ فإنه من جهة علمه سبحانه وتعالى بعواقب الأمور، وإحاطته بالواقعات عبارة عن إظهار الواقع بعد اختفائه لمصلحة مقتضيه.

وعليه، فلا مانع من النسخ قبل فعلية الحكم المنسوخ؛ أي قبل حضور وقت العمل به؛ لأنَّ النسخ رفع للملازمة بينه وبين شرط فعليته، وهذه الملازمة ثابتة قبل فعليته.

والإنصاف: أنَّ هذا الكلام قد يكون مقبولاً فيما لو كان الحكم المنسوخ امتحانياً جيء به لاختبار طاعة المكلف، والحق أنَّ الأحكام الشرعية أحكام حقيقية جيء بها لتحريك الداعي نحو متعلقاتها، ولا فائدة من هذا التحريك، كما لا فائدة من رفع الملازمة بين الحكم المنسوخ وشرط فعليته، إذا كان الشارع قد علم مسبقاً بأنه سينسخه قبل تحقق شرط فعليته، وهل هذا إلا لغو؟! والشارع المقدس منزّه عن اللغوية.

وبالجملة، فقد تقدم سابقاً في مبحث الأوامر امتناع أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه؛ لكونه لغواً. والأمر هنا كذلك.

والخلاصة: إنَّه لا يصح النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ. والله

العالم.

## بحث مجمل في النسخ

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «ولا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبة القول في النسخ، فاعلم أن النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً، إلا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، وإنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره، أو أصل إنشائه وإقراره، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام واستمرار؛ وذلك لأن النبي صلى الله عليه وآله الصادع للشرع، ربما يلهم أو يوحي إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال، وأنه ينسخ في الاستقبال، أو مع عدم اطلاعه على ذلك؛ لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى، ومن هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل».

إنه لما أخذنا البحث السابق إلى الكلام عن النسخ، فحري بنا أن نتطرق ولو إجمالاً إلى معنى النسخ، ووجه القول بامتناعه، والفرق بينه وبين البداء.

أمّا بخصوص معناه، فقد تقدم أن النسخ في الاصطلاح عبارة عن: «رفع الحكم إثباتاً ودفعه ثبوتاً»، أو «هو انتهاء الحكم بانتهاء أمده». وتوضيحه: إننا نعلم أن الأحكام الشرعية الحقيقية لا الامتحانية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فإن كانت المصلحة ملزمة أو واجب الشارع، وإن كانت غير ملزمة ندب، وإن كانت المفسدة ملزمة حرم، وإن كانت غير ملزمة حكم بالكراهة.

ثم إن هذه المصلحة أو المفسدة تارة تكون مستمرة، وأخرى تكون مؤقتة بوقت ما؛ بحيث تنتفي في هذا الوقت رغم بقاء الموضوع، وبالتالي ينتفي الحكم بانتفائها، وهذا هو معنى النسخ؛ فإن الحكم وإن كان بادياً للمكلفين أنه مستمر بسبب عمومه الأزمانى، إلا أنه في الواقع ونفس الأمر مؤقت من حين إنشائه بوقت ما، ويرتفع حين حلوله بلحاظ عمومه الأزمانى الذي كان بادياً للمكلفين إثباتاً.

أو فقل: إنه يندفع بلحاظ كون المصلحة منتفية في هذا الوقت ثبوتاً، وإنما أخفى المولى على المكلفين توقيتها بهذا الوقت لمصلحة ما، حتى أظهره لهم.

إذا عرفت ذلك، اتضح لك أن النسخ مغاير لانتفاء الحكم الفعلي بانتفاء موضوعه، فإن الأول يعني انتفاء الحكم في مقام الجعل والتشريع بانتفاء المصلحة أو المفسدة القائمة في متعلقه رغم بقاء موضوعه، بينما الثاني يعني انتفاء الحكم الفعلي بانتفاء موضوعه؛ كانتفاء وجوب دفن المسلم لغرق جثته مثلاً؛ فكما أن فعلية الحكم متوقفة على فعلية موضوعه، كذلك انتفاؤه يكون بانتفاء موضوعه.

ثم أشار صاحب الكفاية بقوله: «فاعلم أن النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً، إلا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، وإنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره، أو أصل إنشائه وإقراره»، إلى أن النسخ تارة يكون بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، كما لو اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره، وأخرى يكون قبل حضور وقت العمل به، كما لو اقتضت أصل إنشائه وإقراره، وقد تقدم بما لا مزيد عليه بطلان الشق الثاني؛ للزومه اللغوية الممتنعة عن المولى الحكيم.

كما لفت رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى أن توقيت الحكم من حين الإنشاء الخافى على

المكلفين، قد يكون معلوماً للرسول، وقد لا يكون كذلك، بأن يكون التوقيت خفياً على الرسول نفسه، ولا ضير في ذلك؛ فإن جهله بذلك لا يقدر في نبوته ولا في عصمته، خصوصاً مع عدم إخباره بأنه لن ينسخ، ليلزم من نسخه بعد ذلك كذبه، وإنما غايته أنه أخبر بالحكم مطلقاً، وهذا ما يحتمل معه بقاءه واستمراره ببقاء فرض موضوعه في عامود الزمن، كما يحتمل تقيده فيما بعد بوقت ما، لانتفاء المصلحة في متعلقه في ذلك الوقت رغم بقاء موضوعه، ولا يلزم من ذلك الكذب، وإلا لزم أن يكون كل تخصيص وتقييد كذب، وبطلانه واضح.

ثم مثل رَحِمَهُ اللهُ بقضية ذبح إبراهيم لولده إسماعيل (على نبينا وآله وعليهما السلام)، وقد فسره بعض الأعلام بأنه تمثيل لكون النبي غير عالم بأن المولى سينسخ حكمه بوجوب الذبح حينما يسلم إبراهيم ولده ويتلّه للجبين، كما فسره البعض الآخر بكونه تمثيلاً لرفع الحكم قبل حضور وقت العمل به، وبالتالي أنه غير مراد بالإرادة الجدية.

وفيه: أما بالنسبة إلى التفسير الأول، فهو في محله؛ لأنه يتناسب مع الابتلاء المراد من الأمر بالذبح؛ فلو كان إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ عالماً من أول الأمر أن الله سينسخ هذا الحكم ويرفعه قبيل حصول الذبح، لانتفى الابتلاء، وانتفى فضله عَلَيْهِ السَّلَامُ بتصديقه الرؤيا.

وأما بالنسبة إلى التفسير الثاني، فهو في غير محله؛ لأن وقت الذبح قد حضر بعدما قام إبراهيم بكل مقدماته، ولم يبق سوى أن يحرك السكين على رقبة ولده. وبالجملة فإن قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قَدْ صَدَقْتَ الرَّؤْيَا﴾<sup>(١)</sup>، لا يتلاءم مع كونه غير مراد جداً.

(١) سورة الصافات، الآية: ١٠٥.

والإنصاف: أن هذا الحكم ليس حكماً حقيقياً تكمن المصلحة فيه متعلّقه، وتكون الغاية منه تحقيق الأمور به في الخارج، حتى يمثل به للنسخ، وإنّما هو حكم امتحاني تكمن المصلحة فيه نفس إطاعته لا في المتعلق، وبالتالي فإنّ الغاية منه اختبار طاعة المكلف لمولاه لا تحقيق الأمور به، فتدبر.

### إشكال على النسخ:

اتفق المسلمون قاطبة على إمكان النسخ ووقوعه، ونفى اليهود والنصارى ذلك، إلا أنّ هذا الخلاف في واقعه خلاف لفظي ناشئ عن الاختلاف في تفسير معنى النسخ. وتوضيحه:

ذهب اليهود والنصارى إلى أنّ النسخ ممتنع للزومه أمر من أمرين، وهما عدم حكمة المولى أو جهله، واللازم باطل، فالملزوم مثله؛ لأنّ المصلحة القائمة في متعلّق الحكم إن كانت مستمرة مع عدم تغير الفعل عمّا كان عليه، فنسخه رغم بقائها خلاف الحكمة، وإن لم تكن مستمرة، فترك تقييد الحكم من أوّل الأمر بوقت انتفاء مصلحته كاشف عن جهل المولى بانتفائها في هذا الوقت، وكل من هذين اللازمين باطل.

والجواب: أمّا بالنسبة إلى اللازم الأول، فإنّه بعد بيان المراد من النسخ، وأنّه عبارة عن انتفاء الحكم بانتهاؤ أمد المصلحة فيه متعلّقه، فلا يلزم منه مخالفة الحكمة، بل بقاء الحكم وعدم نسخه مخالف لها؛ لأنّ الحكيم لا يشرّع إلا لمصلحة، وبعد فرض انتهاء أمدها لزم نفي الحكم.

وأما بالنسبة إلى اللازم الثاني، فإنّما يتمّ فيما لو كان المولى جاهلاً بانتهاؤ أمد المصلحة في ذلك الوقت، والحال أنّه كان عالماً من أوّل الأمر

بأمد المصلحة في متعلق الحكم، وإنما أخفى ذلك على المكلفين لمصلحة ما. وعليه، فالنسخ في حقيقته إظهار المولى للمكلفين ما كان ظاهراً له من أول الأمر، وهو انتهاء أمد مصلحة الحكم.

وعليه، فإنّ هذا الإشكال مبني على تفسير النسخ بخلاف المعنى المصطلح عليه؛ فليس النسخ نفيّاً للحكم مع بقاء المصلحة في متعلقه، حتى يلزمه مخالفة الحكمة، كما ليس نفيّاً للحكم بعد أن ظهر للمولى ما كان خافياً عنه، وهو انتهاء أمد مصلحته، ليلزمه الجهل، وإنما هو انتفاء للحكم بانتهاء أمد مصلحته المعلوم من أول الأمر للمولى. والله العالم.

### أقسام النسخ:

ذكر للنسخ أقسام ثلاثة، هي:

#### نسخ التلاوة والحكم:

ومفاده أن تكون ثمة آية من القرآن الكريم دالة على حكم معيّن، فتنسخ لفظاً بإخراجها عن صفة القرآنية، ومعنى بنفي حكمها. وهذا القسم شاذ عند غيرنا، وباطل عندنا؛ للزوم طرؤ النقص والتحريف على ما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ومن ذلك ما عن عائشة أنّها قالت: «كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمّ من، ثم نُسخنَ بخمس معلومات، فتوفى رسول الله ﷺ، وهن فيما يقرأ من القرآن»<sup>(١)</sup>. فهذه الرواية دلّت على أنه نزل في القرآن الكريم ما كان يدلّ على أنّ أقل الرضعات المحرمة عشر رضعات،

(١) صحيح مسلم ج ٤، ص ١٦٧ - سنن أبي داود ج ١، ص ٤٥٨، ح ٢٠٦٢ - سنن الترمذي ج ٢، ص ٣٠٩ - سنن النسائي ج ٦، ص ١٠٠ - السنن الكبرى ج ٧، ص ٤٥٤.

ثم حصل نسخ تلاوة وحكم؛ حيث رفع لفظ ما دلّ على هذا الحكم من القرآن الكريم، كما رفع حكمه؛ حيث صار أقل الرضعات المحرمة خمس رضعات.

### نسخ التلاوة دون الحكم:

ومفاده أن تكون ثمة آية من القرآن الكريم دالة على حكم معين، فتنسخ لفظاً بإخراجها عن صفة القرآنية، مع بقاء حكمها في الشريعة. وهذا القسم باطل عندنا أيضاً؛ للزومه ما يلزم من القسم السابق، وقد ذهب جماعة من علماء العامة إلى تصحيحه ذاكين عدة من موارد:

منها ما روه عن ابن عباس قال: «قال عمر: إن الله تعالى بعث محمداً ﷺ، وأنزل عليه الكتاب، فكان فيما أنزل عليه آية الرجم، فقرأنا بها، وعقلناها، ووعيناها، فأخشى أن يطول بالناس عهد فيقولوا: إننا لا نجد آية الرجم، فترك فريضة أنزلها الله تعالى، وإن الرجم في كتاب الله تعالى حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة، أو كان الحبل، أو الاعتراف»<sup>(١)</sup>.

كما روى كثير بن الصلت قال: «كان ابن العاص وزيد بن ثابت يكتبان المصاحف، فمروا على هذه الآية، فقال زيد: سمعت رسول الله - يقول: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة، فقال عمر: لِمَا أنزلت هذه أتيت رسول الله - فقلت أكتبنيها»<sup>(٢)</sup>.

وروى الحاكم وغيره عن أبي بن كعب قال: «كانت سورة الأحزاب

(١) مسند أحمد ج ١، ص ٤٠ - صحيح البخاري ج ٨، ص ٢٦ - صحيح مسلم ج ٥، ص ١١٦.

(٢) مسند أحمد ج ٥، ص ١٨٣.

توازي سورة البقرة، وكان فيها: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)»، ثم علق الحكم قائلاً: «هذا حديث صحيح الإسناد»<sup>(١)</sup>.

ويروي السيوطي عن الليث بن سعد قال: «أول من جمع القرآن أبو بكر، وكتبه زيد، وكان الناس يأتون زيد بن ثابت، فكان لا يكتب آية إلا بشاهدي عدل، وأن آخر سورة براءة لم توجد إلا مع خزيمة بن ثابت، فقال: اكتبوها، فإن رسول الله ﷺ جعل شهادته بشهادة رجلين، فكتب. وإن عمر أتى بآية الرجم، فلم يكتبها؛ لأنه كان وحده»<sup>(٢)</sup>.

هذه الروايات دلّت على أنه نزل في القرآن الكريم ما دلّ على أنّ حد الزاني والزانية المحصنين هو الرجم، ثم حصل نسخ تلاوة؛ حيث رفع لفظ ما دلّ على هذا الحكم من القرآن الكريم، مع بقاء الحكم في الشريعة.

ومنها: ما رواه السيوطي عن عروة بن الزبير عن عائشة: «قالت: كانت سورة الأحزاب تُقرأ في زمن النبي ﷺ مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على ما هو الآن»<sup>(٣)</sup>.

ولعل السر في ذهاب العامة إلى تصحيح هذا القسم تحت عنوان النسخ، هو عدم لزوم التحريف من جهة، وعدم كذب الناقلين لهذه الآيات المدعاة كابن الخطاب من جهة أخرى.

والإنصاف: أنّ تصحيح هذا القسم من النسخ هو قبول بالتحريف وإن سموه نسخاً؛ فإنّ تسمية الباطل حقاً لا يصيرُه حقاً، فتأمل.

(١) المستدرک ج ٢، ص ٤١٥.

(٢) الإتيان في علوم القرآن ج ١، ص ١٦٣.

(٣) الإتيان في علوم القرآن ج ٢، ص ٦٦.

## نسخ الحكم دون التلاوة:

ومفاده أن تكون ثمة آية من القرآن الكريم دالة على حكم معين، فينسخها الله ﷻ معنى بنفي حكمها، مع بقائها لفظاً على صفة القرآنية. وهذا القسم متسالم عليه بين المسلمين، وقد ذكرت له موارد عدة، منها:

- (تحويل القبلة):

من الأحكام التي تسالم المسلمون على نسخها حكماً، هو وجوب التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس في بداية الإسلام؛ فقد نسخ إلى وجوب التوجه إلى القبلة المشرفة<sup>(١)</sup>؛ حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾<sup>(٢)</sup>.

- (عدة الوفاة):

وهذا المورد هو من الموارد المتفق عليها عندنا أنه من نسخ الحكم دون

(١) قال الشيخ الصدوق رحمته الله: «وصلى رسول الله ﷺ إلى البيت المقدس بعد النبوة ثلاث عشرة سنة بمكة وتسعة عشر شهراً بالمدينة، ثم غيرته اليهود، فقالوا له: إنك تابع لقبلتنا، فاعتم لذلك غماً شديداً، فلما كان في بعض الليل خرج رحمته الله يقلب وجهه في آفاق السماء، فلما أصبح صلى الغداة، فلما صلى من الظهر ركعتين جاءه جبرئيل عليه السلام فقال له: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ الآية، ثم أخذ بيد النبي رحمته الله فوجهه إلى الكعبة، و من خلفه وجوههم، حتى قام الرجال مقام النساء والنساء مقام الرجال، فكان أول صلاته إلى بيت المقدس، وأخرها إلى الكعبة، وبلغ الخبر مسجداً بالمدينة وقد صلى أهله من العصر ركعتين، فحولوا نحو الكعبة، فكانت أول صلاتهم إلى بيت المقدس وأخرها إلى الكعبة، فسمي ذلك المسجد (مسجد القبلتين)، فقال المسلمون: صلاتنا إلى بيت المقدس تضيع يا رسول الله؟ فأنزل الله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾؛ يعني صلاتكم إلى بيت المقدس. من لا يحضره الفقيه ج ١، ص ٢٧٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٤٤.

التلاوة؛ وهو حكم وجوب اعتداد المرأة المتوفى عنها زوجها كما كانت في الجاهلية حولاً كاملاً لا تخرج فيها من بيته، وينفق عليها من تركته بإيضاء منه، وفيه قال عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾<sup>(١)</sup>، فقد نسخ إلى وجوب الاعتداد أربعة أشهر وعشراً بعد نزول قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾<sup>(٢)</sup>.

إن قلت: ولكن ما الدليل على نسخ حكم الاعتداد أربعة أشهر وعشراً لحكم الاعتداد سنة، خصوصاً وأن الآية الدالة على الاعتداد سنة متأخرة بحسب نظم القرآن الكريم عن الآية الدالة على الاعتداد أربعة أشهر وعشراً، والمفروض أن يتأخر الناسخ عن المنسوخ وليس العكس؟

قلت: أولاً: أما الدليل على النسخ، فهو تسالم المسلمون على أن عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً، بالإضافة إلى أن الروايات الدالة على أن عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً بالغة حد التواتر، فيها الصحيح والحسن وغيرهما.

وأما الروايات المذكور فيها النسخ، فهي كثيرة، منها: ما رواه علي بن الحسين المرتضى في رسالة (المحكم والمتشابه): نقلاً من (تفسير النعماني) بإسناده الآتي عن علي عليه السلام في بيان النسخ والمنسوخ، قال: «ومن ذلك: أن عدة كانت في الجاهلية على المرأة سنة كاملة، وكان إذا

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٤٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣٤.

مات الرجل أَلقت المرأة خلف ظهرها شيئاً بكرة أو ما يجري مجراها، وقالت: البعل أهون عليّ من هذه، ولا أكتحل ولا أمتشط ولا أتطيب ولا أتزوج سنة، فكانوا لا يخرجونها من بيتها، بل يجرون عليها من تركة زوجها سنة، فأنزل الله في أول الاسلام: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَلَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾، فلما قوي الإسلام أنزل الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾، إلى آخر الآية<sup>(١)</sup>. ولكنها ضعيفة بجهالة أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي، وبالحسن بن علي بن أبي حمزة البطائي وأبيه.

ومنها: ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره رفعه قال: «كانت عدّة النساء في الجاهلية إذا مات الرجل عن امرأته تعتد امرأته سنة، فلما بعث الله رسوله لم ينقلهم عن ذلك، بل تركهم على عاداتهم، وأنزل الله عليه بذلك قرآناً فقال: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَلَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾، فكانت العدّة حولاً، فلما قوي الإسلام أنزل الله ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾، فنسخت قوله: ﴿مَتَلَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾<sup>(٢)</sup>، وهي ضعيفة أيضاً بالرفع.

ثانياً: إنّ صحة النسخ القرآني متوقّفة على تأخر الناسخ عن المنسوخ نزولاً لا ترتيباً، ولا دليل على أنّ ترتيب الآيات في القرآن الكريم جاء بحسب النزول، والسياق لا يفيد القطع بذلك.

(١) وسائل الشيعة باب ٣٠ من أبواب العدد ج ٢٢، ص ٢٣٧، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٠ من أبواب العدد ج ٢٢، ص ٢٣٧، ح ٥.

وعليه، فلا يضرّ أن تكون آية الاعتداد أربعة أشهر وعشر النسخة متقدمة لفظاً عن آية الاعتداد سنة بحسب الترتيب القرآني، طالما هي متأخرة نزولاً، ولا غرابة في ذلك بعدما كان نظيره في القرآن الكريم كثير؛ فمنه تقدّم السور المدنية رغم نزولها بعد السور المكية. ومنه ذكر الآيات الأولى من سورة العلق في آخر جزء من القرآن الكريم رغم كونها أولى الآيات النازلة على قلب النبي ﷺ. ومنه ترتيب سورة المائدة السورة الخامسة في القرآن الكريم رغم كونها آخر ما نزل منه؛ ويدلّ عليه صحيح زرارة، عن أبي جعفر ﷺ قال: «سمعتَه يقول: جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي ﷺ وفيهم علي ﷺ فقال: ما تقولون في المسح على الخفين؟ فقام المغيرة بن شعبه فقال: رأيت رسول الله ﷺ يمسخ على الخفين، فقال علي ﷺ: قبل المائدة أو بعدها؟ فقال: لا أدري، فقال علي ﷺ: سبق الكتاب الخفين، إنّما أنزلت المائدة قبل أن يقبض بشهرين أو ثلاثة»<sup>(١)</sup>. وكذا يدل عليه المروي عن النبي ﷺ: «المائدة آخر القرآن نزولاً، فأحلُّوا حلالها، وحرّموا حرامها»<sup>(٢)</sup>.

- (نفقة وإرث المتوفى عنها زوجها):

قيل<sup>(٣)</sup>: من موارد نسخ الحكم دون التلاوة أيضاً، ما يتعلّق بإرث المتوفى عنها زوجها، فلم تكن من قبل ترث زوجها، وإنّما كان ينفق عليها من صلب ماله طوال عدتها، حتى نزل قوله سبحانه وتعالى: . . . ﴿وَلَهُنَّ الْرِئُوسُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ

(١) وسائل الشيعة باب ٣٨ من أبواب الوضوء ج ١، ص ٤٥٨، ح ٦.

(٢) عوالي اللآلي ج ٢، ص ٦، ح ٣ - تخريج الأحاديث والآثار للزيعلي ج ١، ص ٣٧٧.

(٣) إنّما قلنا (قيل)؛ لأن النسخ لا يثبت بخبر الواحد، لا سيما خبر الواحد الضعيف. (من الأستاذ).

مِمَّا تَرَكَتُمْ ﴿١﴾ . . . (١) ، فصارت ترث ربع تركته إن لم يكن له ولد، وثمانها إن كان له ولد، وينفق عليها من نصيبها من الإرث لا من صلب مال زوجها .

فمما دلّ على هذا النسخ ما رواه محمد بن مسعود العياشي في تفسيره، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن قوله ﴿مَتَلَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾، قال: منسوخة نسختها ﴿يَرَبِّصَنَّ أَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾، ونسختها آية الميراث» (٢) ، وهي ضعيفة بالإرسال .

ومنه ما عن أبي بصير، قال: «سألته عن قول الله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَلَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: الآية ٢٤٠] ، قال: هي منسوخة قلت: وكيف كانت؟ قال: كان الرجل إذا مات انفق على امرأته من صلب المال حولاً، ثم أخرجت بلا ميراث، ثم نسختها آية الربع والثمن، فالمرأة ينفق عليها من نصيبها» (٣) ، وهي ضعيفة أيضاً بالإرسال .

- (حدّ الزنا):

من موارد نسخ الحكم دون التلاوة قوله عز وجل: ﴿وَالَّذِي يَأْتِيَنَّكَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾﴾ وَالَّذَانِ يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ فَكَادُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴿١٦﴾﴾ (٤) ، فإن الآية الأولى بيّنت حكم الزانيات من قبل أن ينسخ

(١) سورة النساء، الآية: ١١٢ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٠ من أبواب العدد ج ٢٢، ص ٢٣٨، ح ٧ .

(٣) وسائل الشيعة باب ٣٠ من أبواب العدد ج ٢٢، ص ٢٣٩، ح ٩ .

(٤) سورة النساء، الآيتان: ١٥، ١٦ .

بآية الجلد<sup>(١)</sup> لغير المحصنات منهنّ، وينسخ بروايات الرجم للمحصنات منهنّ، وهو حبسهنّ في بيوتهنّ حتى يتوفاهنّ الموت، بينما بيّنت الآية الثانية حكم الزانين من قبل أن ينسخ أيضاً بآية الجلد وروايات الرجم، وهو إيذاؤهم بتعيرهم ونفيهم من المجالس حتى يتوبوا إلى الله تعالى.

ويذكر السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ مقالته الأعلام في هاتين الآيتين، فيقول: «فذهب بعضهم، ومنهم عكرمة وعبادة بن الصامت في رواية الحسن عن الرقاشي عنه أنّ الآية الأولى منسوخة بالثانية، والثانية منسوخة في البكر من الرجال والنساء إذا زنى بأن يجلد مائة جلدة، وينفى عاماً، وفي الثيب منهما أن يجلد مائة، ويرجم حتى يموت، وذهب بعضهم كقتادة ومحمد بن جابر إلى أنّ الآية الأولى مخصوصة بالثيب والثانية بالبكر، وقد نسخت كلتاهما بحكم الجلد والرجم، وذهب ابن عباس ومجاهد ومن تبعهما، كأبي جعفر النحاس إلى أنّ الآية الأولى مختصة بزنا النساء من ثيب أو بكر، والآية الثانية مختصة بزنا الرجال ثيباً كان أو بكراً، وقد نسخت كلتاهما بحكم الرجم والجلد، وكيف كان فقد ذكر أبو بكر الجصاص أنّ الأمة لم تختلف في نسخ هذين الحكمين عن الزانين»<sup>(٢)</sup>.

وسيتضح لك إن شاء الله تعالى أنّ مفسري الأمة متسالمون على أنّ هاتين الآيتين منسوختان، وقد خالف في ذلك السيد أبو القاسم الخوئي، وأبو مسلم من العامة.

نذكر في البداية أدلة القائلين بالنسخ:

أولاً: تسالم المفسرين على النسخ، وهذا ما دل عليه كلام أبي بكر

(١) ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

(٢) البيان في تفسير القرآن، ص ٣١٠.

الجصاص المتقدم، ويشهد له ما ذكره العلامة الطبرسي رحمته الله أيضاً في تفسيره؛ حيث قال ردّاً على أبي مسلم؛ حيث فسرها بخلو المرأة بالمرأة: «وهذا القول مخالف للإجماع، ولما عليه المفسرون، فإنهم أجمعوا على أن المراد بالفاحشة هنا: الزنا»<sup>(١)</sup>، وروى المفسرون أيضاً: «لما نزل قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، قال النبي ﷺ: خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر، جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب، جلد مائة والرجم»<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: ورود روايات في النسخ، منها: ما رواه علي بن الحسين المرتضى رحمته الله في رسالة (المحكم والمتشابه) نقلاً من (تفسير النعماني) بإسناده الآتي عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام - في حديث الناسخ والمنسوخ - «قال: كان من شريعتهم في الجاهلية أن المرأة إذا زنت حبست في بيت وأقيم باودها حتى يأتيها الموت، وإذا زنى الرجل نفوه عن مجالسهم، وشتموه وأذوه وعيروه، ولم يكونوا يعرفون غير هذا، قال الله تعالى في أول الإسلام: ﴿وَاللَّيْثِيَّ يَأْتِيَنَّكَ أَلْفَ حِشَّةٍ مِّنْ نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾ وَالذَّانِ يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ فَكَادُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿١٦﴾﴾، فلما كثر المسلمون، وقوي الإسلام، واستوحشوا أمور الجاهلية، أنزل الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ - الآية - فنسخت هذه آية الحبس والأذى»<sup>(٣)</sup>.

(١) تفسير مجمع البيان ج ٣، ص ٤٠.

(٢) تفسير مجمع البيان ج ٣، ص ٤٠.

(٣) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب حد الزنا ج ٢٨، ص ٦٧، ح ١٩.

ومنها: ما رواه علي بن إبراهيم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرسلاً في تفسيره: «فإنه في الجاهلية كان إذا زنى الرجل المرأة كانت تحبس في بيت إلى أن تموت ثم نسخ ذلك بقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾»<sup>(١)</sup>.

أما السيد الخوئي، فقد أنكر النسخ مفسراً الآية الأولى بأنها مختصة بالمساحقة، والآية الثانية بأنها مختصة باللواط، فيكون موضوعهما مغايراً لموضوع آية الجلد وروايات الرجم، فإن موضوعهما الزنا، بينما موضوع الآيتين المساحقة واللواط، فلا معنى للنسخ حينئذٍ. وقد ذكر لذلك وجوهاً:

**الأول:** إن لفظ الفاحشة ليس موضوعاً للزنا ليكون مختصاً به، بل موضوعاً لما تزايد قبحه وتفاحش، وهذا أعم من الزنا واللواط والمساحقة؛ قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إن المراد من لفظ الفاحشة ما تزايد قبحه وتفاحش، وذلك قد يكون بين امرأتين فيكون مساحقة، وقد يكون بين ذكرين فيكون لواطاً، وقد يكون بين ذكر وأنثى فيكون زنى، ولا ظهور للفظ الفاحشة في خصوص الزنا لا وضعاً ولا انصرافاً»<sup>(٢)</sup>.

**الثاني:** إن الإلتزام بالنسخ في الآية الأولى يتوقف على اعتبار الإمساك في البيوت حداً للزانيات، إلا أن الظاهر من الآية المباركة أن الإمساك لتعجيزها عن ارتكاب الفاحشة مرة ثانية، وهذا من قبيل دفع المنكر، وقد ثبت وجوبه بلا إشكال في كل أمر مهم يتعلق بالأعراض والنفوس. وعليه، فليس الحبس في البيوت حداً للزانيات.

**الثالث:** إن الظاهر من قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾<sup>(٣)</sup> جعل

(١) تفسير القمي ج ١، ص ١٣٣.

(٢) البيان في تفسير القرآن، ص ٣١١.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٥.

طريق للمرأة التي ارتكبت الفاحشة تتخلّص به من العذاب، فكيف يكون الجلد والرجم سيلاً لها؟! وهل ترضى المرأة العاقلة الممسكة في البيت أن ترحم وتجلد؟! وإذا كان ذلك سيلاً لها فما هو السبيل عليها؟!

وبالجملة، فوجوب إمساك المرأة التي ارتكبت الفاحشة في البيت، حكم ثابت مستمرّ حتى يفرّج الله عنها بالتوبة الصادقة، أو يحفظها بالزواج، ونحو ذلك من الأسباب التي يؤمن معها من ارتكاب الفاحشة. وأمّا الجلد والرجم، فهو حكم آخر شرّع لتأديب مرتكبي الفاحشة، وهو أجنبي عن الحكم الأوّل، فلا معنى لكونه ناسخاً.

هذه خلاصة ما أدلى به السيد الخوئي مستدلاً على عدم النسخ فيما يتعلّق بالآية الأولى.

والجواب: أنّ عندنا أمرين يستفاد منهما معاً القطع بالنسخ، أو على الأقل الاطمئنان به:

الأوّل: تسالم مفسري المسلمين من الفريقين على النسخ.

الثاني: لم نجد من الفقهاء من ذهب إلى أنّ حكم المساحقة هو الحبس في البيت زائداً على الحد، بل ذهب مشهور الفقهاء إلى أنّ حدّ الفاعلة والمفعولة الجلد مائة جلدة سواء كانت محصنة أم لا<sup>(١)</sup>، خلافاً للشيخ الطوسي رَحِمَهُ اللهُ فِي النِّهَايَةِ؛ حيث ذهب إلى أنّ حدّ المحصنة الرجم، بينما حدّ غير المحصنة الجلد مائة جلدة.

والإنصاف: هو ما ذهب إليه المشهور من ثبوت الجلد عليها، وإن كانت محصنة. ونذكر روايتين في المقام تاركين التفصيل إلى محلّه في الفقه:

(١) لم يتعرض الفقهاء إلى ما يثبت به السحاق، والإنصاف أنّه يثبت بشهادة أربعة عدول، أو بالإقرار أربع مرات. (من الأستاذ).

الأولى : حسنة هشام وحفص ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنه دخل عليه نسوة فسألته امرأة منهن عن السحق؟ فقال : حدُّها حدُّ الزاني، فقالت المرأة : ما ذكر الله ذلك في القرآن، فقال : بلى، هنَّ أصحاب الرس»<sup>(١)</sup>.

الثانية : صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال : «السحاقة تجلد»<sup>(٢)</sup>.  
ثم إنه عندنا بعض المؤيدات لما قلنا :

منها : أنه لو كان الحبس حكماً مستمراً للسحاق، لدفع الفاحشة، فالأولى أن يحبس الزانون واللائطون لغلبة وقوع الزنا واللواط خارجاً قياساً على السحاق.

وبالجملة، فلم يثبت وجوب الحبس في البيت لمرتكب الفاحشة زائداً عن الحدّ الثابت في الشرع.

نعم، ورد في صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال : إنَّ أمي لا تدفع يد لامس، فقال : فاحبسها، قال : قد فعلت، قال : فامنع من يدخل عليها، قال : قد فعلت، قال : قيدها، فإنك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله ﷻ»<sup>(٣)</sup>. ولكن لا دلالة لهذه الصحيحة على حبس الزانية مطلقاً، وإنّما دلت على حبسها في خصوص مورد الرواية.

ومنها : أنّ الفاحشة وإن كانت موضوعة للأعم من الزنا واللواط والسحاق، إلا أنّ القدر المتيقن منها عند الإطلاق هو الزنا، وبالتالي فإنّ حملها على اللواط والسحاق دون الزنا حمل مستهجن.

(١) وسائل الشيعة باب ٢٤ من أبواب النكاح المحرم ج ٢٠، ص ٣٤٦، ح ٨.  
(٢) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب حد السحق والقيادة ج ٢٨، ص ١٦٥، ح ٢.  
(٣) وسائل الشيعة باب ٤٨ من أبواب حد الزنا ج ٢٨، ص ١٥٠، ح ١.

ثم إنَّ عدم وصولنا إلى توجيه قوله عَزَّوَجَلَّ : ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾؛ لأنَّ القول بالنسخ متوقف على كون المراد من السبيل هو الجلد أو الرجم، وكيف يكون ذلك سبيلاً لها؟! لا يضرُّ بالنسخ، غايته يكون ذيل الآية المباركة مجملاً، فيوكل علم هذا المقدار منها إلى أهله.

هذا فيما يخصَّ الآية الأولى، وقد اتضح لك بطلان أوجه المنع من النسخ.

وأما فيما يخصَّ الآية الثانية، فقد نفى السيد الخوئي النسخ فيها أيضاً، وقد ذكر لذلك وجوهاً:

الأوَّل: إنَّ القول بالنسخ يتوقف على أن يراد من الضمير في قوله تعالى: (يأتيناها) الزنا.

الثاني: يتوقف أيضاً على أن يراد بالإيذاء الشتم والسبِّ والتعير، ونحو ذلك.

وكلا هذين الأمرين - مع أنَّه لا دليل عليه - منافٍ لظهور الآية. وتوضيحه: إنَّ ضمير الجمع المخاطب قد ذكر في الآيتين ثلاث مرات، ولا ريب أن المراد بالثالث منها هو المراد بالأولين، ومن البين أنَّ المراد بهما خصوص الرجال، وعلى هذا، فيكون المراد من الموصول رجلين من الرجال.

وبهذا يتضح أنَّ المراد من الفاحشة في الآية الثانية هو خصوص اللواط.

وعليه، يكون موضوعها أجنبياً عن موضوع آية الجلد، فينتفي القول بالنسخ.

ثمَّ قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «وجملة القول: أنَّه لا موجب للالتزام بالنسخ في

الآيتين، غير التقليد المحض، أو الاعتماد على أخبار الآحاد التي لا تفيد علماً ولا عملاً»<sup>(١)</sup>.

هذه خلاصة ما أدلى به السيد الخوئي مستنداً على عدم النسخ فيما يتعلّق بالآية الثانية.

والجواب: أنّ اسم الموصول (اللذان) لا إشكال في صحّة رجوعه إلى الذكر والأنثى أيضاً، ويكون رجوعه من باب التغليب على ما هو معروف عند أهل اللغة، ومنه ما رواه الصدوق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرسلاً عن فضيل بن عثمان الأعمور، عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ أنّه قال: «ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه»<sup>(٢)</sup>.

نعم، تقييد اسم الموصول بـ (منكم) التي يظهر أنّها راجعة إلى الذكور خاصة، فلعلّه من باب بيان حكم الذكور خاصة في هذه الآية؛ لأنّه بيّن في الآية السابقة حكم النساء الزانيات، فتكون الآية الثانية لبيان حكم الذكور الزانين، أو قد يكون هناك نكتة أخرى لهذا الاستعمال تحتاج إلى تأمل.

ومهما يكن، فسواء كان الجواب صحيحاً أم لا، فإنّ ذلك لا ينفي القول بالنسخ على ما تقدم فيما يتعلّق بقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾.

فالخلاصة: إنّ النسخ حاصل في الآيتين على ما هو عليه جمهور الأعلام من الفريقين. والله العالم.

نكتفي بهذا المقدار من الآيات المنسوخة، وإذا أردنا الإحاطة بكل ما قيل في هذا الموضوع، لخرجنا عمّا نحن بصدده، وهو خلاف ما نصبو إليه.

(١) البيان في تفسير القرآن، ٣١٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج ٢، ص ٤٩، ح ١٦٦٨.

## البداء:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وأما البداء في التكوينيات بغير ذاك المعنى، فهو مما دل عليه الروايات المتواترات، كما لا يخفى، ومجمله أن الله تبارك وتعالى إذا تعلقت مشيئته تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه، لحكمة داعية إلى إظهاره، ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به، مع علمه بأنه يمحوه، أو مع عدم علمه به، لما أشير إليه من عدم الإحاطة بتمام ما جرى في علمه».

إن مسألة البداء من المسائل الكلامية المعروفة، وإنما ذكرت في علم الأصول لتناسبها مع مسألة النسخ من جهة أن متعلقهما ذو أمد ينتهي إليه، غايته أن البداء في التكوينيات بينما النسخ في الشرعيات.

والبداء - بفتح الباء - مصدر من بدا يبدو، ومعناه لغة: «الظهور بعد الخفاء». وقال الراغب الأصفهاني: «بدا الشيء بدواً وبداءً؛ أي ظهر ظهوراً بيّناً. قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ مِنْ سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ﴿٤٧﴾ وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿٤٨﴾﴾ (١) (٢).

والبداء بمعناه اللغوي هذا لا يطلق على الله سبحانه وتعالى بتاتا؛ لاستلزامه حدوث علمه بشيء بعد جهله به، وهو محال في حقه، فهو العالم بذاته وبجميع الممكنات، ولا تخفى عليه خافية، وهذا ما نصّ عليه القرآن الكريم؛ فقال عز وجل: ﴿وَمَا يَعْرُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي

(١) سورة الزمر، الآيتان: ٤٧، ٤٨.

(٢) المفردات في غريب القرآن، ص ٤٠.

السَّمَاءَ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ<sup>(١)</sup>، وقال: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ<sup>(٢)</sup>، كما تواترت فيه روايات أهل البيت عليهم السلام؛ منها ما عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «ولا يعزب عنه عدد قطر الماء، ولا نجوم السماء، ولا سواقي الرياح في الهواء، ولا ديبب النمل على الصفا، ولا مقييل الذر في الليلة الظلماء، يعلم مساقط الأوراق، وخفي طرف الأحداق»<sup>(٣)</sup>.

إذاً، يعتقد الإمامية تبعاً لنصوص الكتاب والسنة بأن الحق سبحانه وتعالى عالم بالأشياء والحوادث كلها، غابرها وحاضرها ومستقبلها، كليها وجزئتها، بل يبرؤون ممن نسب البداء بمعناه المستلزم للجهل إلى الله سبحانه وتعالى؛ عملاً بما جاء في مثل خبر أبي بصير وسماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من زعم أن الله يبدو له في شيء اليوم لم يعلمه أمس، فابروا منه»<sup>(٤)</sup>.

هذا بالنسبة إلى معنى البداء لغة، أما معناه اصطلاحاً، فهو: «إظهار الله ما خفي عن الخلق أنه سيحصل من تغير المقدرات المشروطة بسبب الأعمال الصالحة والطالحة»، فهو إبداء العالم عن علم ما خفي عن الجاهل، وإليه أشار الإمام الصادق عليه السلام في خبر ابن سنان عنه: «إن الله لا يبدو عن جهل»<sup>(٥)</sup>؛ «أي لم ينشأ منه حكم بمحو الثابت من أجل الجهل

(١) سورة يونس، الآية: ٦١.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٥٩.

(٣) نهج البلاغة ج ٢، ص ٩٧.

(٤) كمال الدين وتمام النعمة، ص ٧٠.

(٥) تفسير العياشي ج ٢، ص ٢١٨.

برعاية جهات حسنة ومصالحه واعتبار ما ينبغي له، ثم علم اشتماله على الخلل والفساد فمحاها كما هو شأن الناقصين في العلم، وكذا لم ينشأ منه حكم ببيجاد المعدوم في الوقت المعلوم لا قبله من أجل الجهل به قبله؛ لتعاليه عن الجهل، بل كل ذلك لأجل مصالح وشرايط لا يعلمها إلا هو»<sup>(١)</sup>.

ومما يدل على وقوع البداء بالمعنى الذي ذكرناه عدّة من الروايات بلغت حد التواتر:

منها: ما في تفسير علي بن إبراهيم عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كانت ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتابة إلى سماء الدنيا، فيكتبون ما يكون من قضاء الله تبارك وتعالى في تلك السنة، فإذا أراد الله أن يقدم أو يؤخر، أو ينقص شيئاً أو يزيده، أمر الله أن يمحو ما يشاء، ثم أثبت الذي أراد، قلت: وكل شيء عنده بمقدار مثبت في كتابه؟ قال: نعم، قلت: فأبى شيء يكون بعده؟ قال: سبحان الله، ثم يحدث الله أيضاً ما يشاء تبارك الله وتعالى»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما في الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ولولا آية في كتاب الله عز وجل لأخبرتكم بما كان وبما يكون، وبما هو كائن إلى يوم القيامة، وهي هذه الآية: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾<sup>(٣)</sup>»<sup>(٤)</sup>.

ومنها: ما في تفسير العياشي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

(١) شرح أصول الكافي ج ٤، ص ٢٥١.

(٢) تفسير القمي ج ١، ص ٣٦٧.

(٣) سورة الرعد، الآية: ٣٩.

(٤) أمالي الصدوق، ص ٤٢٣.

«كان علي بن الحسين عليه السلام يقول: لولا آية في كتاب الله لحدثتكم بما يكون إلى يوم القيامة، فقلت له: آية آية؟ قال: قول الله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾»<sup>(١)</sup>.

وبالمناسبة، فقد ذكر الطبرسي رحمته الله ثمانية آراء في معنى آية المحو والإثبات:

«أحدها: أن ذلك في الأحكام من الناسخ والمنسوخ. عن ابن عباس، وقتادة، وابن زيد، وابن جريج، وهو اختيار أبي علي الفارسي.

الثاني: أنه يمحو من كتاب الحفظ المباحات، وما لا جزاء فيه، ويثبت ما فيه الجزاء من الطاعات والمعاصي. عن الحسن، والكلبي، والضحاك، عن ابن عباس، والجبائي.

الثالث: أنه يمحو ما يشاء من ذنوب المؤمنين فضلاً، فيسقط عقابها، ويثبت ذنوب من يريد عقابه عدلاً. عن سعيد بن جبير.

الرابع: أنه عام في كل شيء، فيمحو من الرزق، ويزيد فيه، ومن الأجل، ويمحو السعادة والشقاوة، ويثبتهما. عن عمر بن الخطاب، وابن مسعود، وأبي وائل، وقتادة، وأم الكتاب أصل الكتاب الذي أثبت فيه الحادثات والكائنات.

الخامس: أنه في مثل تقتير الأرزاق والمحن والمصائب، يثبت في أم الكتاب، ثم يزيله بالدعاء والصدقة.

السادس: أنه يمحو بالتوبة جميع الذنوب، ويثبت بدل الذنوب

(١) تفسير العياشي ج ٢، ص ٢١٥.

حسنت، يبيّنه قوله: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾<sup>(١)</sup>. عن عكرمة.

السابع: أنه يمحو ما يشاء من القرون، ويثبت ما يشاء منها.

الثامن: أنه يمحو ما يشاء يعني القمر، ويثبت يعني الشمس، وبيانه: ﴿فَمَحَوْنَا آيَةَ آلِ لَيْلٍ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾<sup>(٢)</sup>. عن السدي. وأم الكتاب هو اللوح المحفوظ الذي لا يغيّر ولا يبدّل؛ لأنّ الكتب المنزلة انتسخت منه، فالمحو والإثبات إنّما يقع في الكتب المنتسخة، لا في أصل الكتاب. عن أكثر المفسرين<sup>(٣)</sup>.

إذا عرفت معنى البداء وما فيه، نسأل: هل يقع البداء في كلّ شيء؟ الإجابة هنا تتوقف على بيان القضاء<sup>(٤)</sup>، وهو على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما كان في اللوح المحفوظ وأمّ الكتاب؛ قال عزّ وجلّ: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾<sup>(٥)</sup>، وقال: ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾<sup>(٦)</sup>. وهو من مختصاته تعالى، لا يطلع عليه أحد من العالمين.

الثاني: ما كان من الحتميات التي يخبر الله تعالى بها ملائكته ورسله؛ من قبيل إخبار المسيح عليه السلام أنه سيأتي من بعده نبي اسمه أحمد، وإخبار

(١) سورة الفرقان، الآية: ٧٠.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ١٢.

(٣) مجمع البيان ج ٦، ص ٤٨.

(٤) قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «فقد تحقق أن اللواجب (تعالى) علما حضوريا بذاته، وعلما حضوريا تفصيليا بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها، وهو عين ذاته، وعلما حضوريا تفصيليا بها في مرتبتها، وهو خارج من ذاته». بداية الحكمة، ص ٢٠٥.

(٥) سورة البروج، الآيتان: ٢١، ٢٢.

(٦) سورة الرعد، الآية: ٣٩.

النبي ﷺ بأحداث يوم القيامة وما بعده، وإخباره بأنه لا نبي بعده، ونحو ذلك.

الثالث: المقدرات المشروطة في لوح المحو والإثبات؛ قال ﷺ: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾<sup>(١)</sup>.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن البدء لا يقع في القسمين الأولين، بل القسم الأول يكون البدء منه؛ كما دلّت عليه الأخبار المتواترة.

منها: ما رواه الصدوق رحمته الله، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إن الله ﷻ علمين: علماً مخزوناً مكنوناً لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البدء، وعلماً علّمه ملائكته ورسله، فالعلماء من أهل بيت نبينا يعلمونه»<sup>(٢)</sup>.

ومنها ما رواه الصفار رحمته الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البدء، وعلم علّمه ملائكته ورسله وأنبيائه ونحن نعلمه»<sup>(٣)</sup>.

أمّا القسم الثالث، ففيه يقع البدء؛ وذلك من قبيل البلاء الذي يكون حصوله مقدرًا ومكتوبًا في لوح المحو والإثبات، فيتصدق الإنسان، فيكون تصدّقه مانعاً من أن يؤثر مقتضي البلاء أثره. وكذا من قبيل عُمر الإنسان الذي قد يطول بسبب برّه والديه، وقد يقصر بسبب عقّهما؛ قال سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّىٰ عِنْدَهُ﴾<sup>(٤)</sup>، فبيّن

(١) سورة الرعد، الآية: ٣٩.

(٢) عيون أخبار الرضا ج ١، ص ١٦٠.

(٣) بصائر الدرجات، ص ١٢٩.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ٢.

أن الآجال على ضربين، وضرب منهما مشروط يصح فيه الزيادة والنقصان، وفي هذا الضرب من الآجال قال أيضاً: ﴿وَمَا يَعْمَرُ مِنَ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِضُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ (١).

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن ما نسبه بعض العامة إلى الإمامية من أنهم يقولون بالبداة المستلزم لجهله عز وجل (٢) لا يخلو إما أن يكون ناشئاً من تبادل المعنى اللغوي من لفظ البداة لغير العارف باصطلاحات علم الكلام، مما جعلهم يستوحشون من هذا اللفظ مسارعين إلى إسناد الكفر للقاتل به؛ نظير ما توهمه بعضهم أن لنا قرآناً غير قرآن المسلمين بعد ما سمعوا بـ (مصحف فاطمة)، والحال أنه كتاب أخبار عما يكون بعد السيدة فاطمة عليها السلام (٣).

وإما أن يكون ناشئاً من رغبة البعض في تشويه مذهبنا بتعمد افتراء الأباطيل عليه، وهذا غير بعيد على هؤلاء ممن شهدنا لهم الكثير من

(١) سورة فاطر، الآية: ١١.

(٢) يقول الفخر الرازي في تفسيره: «قالت الرافضة: البداة جائز على الله تعالى، وهو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده، وتمسكوا فيه بقوله: ﴿يَمَّحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُتِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾. واعلم أن هذا باطل؛ لأن علم الله من لوازم ذاته المخصوصة، وما كان كذلك كان دخول التغير والتبدل فيه محالاً». تفسير الرازي ج ١٩، ص ٦٦.

وقال أبو الحسن الأشعري: «كل الروافض إلا شردمة قليلة يزعمون أنه يريد الشيء، ثم يبدو له فيه»، ويعلق المحشي قائلاً: «أي يظهر له من وجه المصلحة بعد خفائه». مقالات الإسلاميين، ص ١٠٧.

(٣) جاء في صحيحة أبي عبيدة زياد بن عيسى الحذاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "إن فاطمة مكثت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله خمسة وسبعين يوماً، وقد كان دخلها حزن شديد على أبيها، وكان جبرئيل يأتيها فيحسن عزاها على أبيها ويطيب نفسها، ويخبرها عن أبيها ومكانه، ويخبرها بما يكون بعدها في ذريتها، وكان علي عليه السلام يكتب ذلك، فهذا مصحف فاطمة". الكافي ج ١، ص ٢٤١.

الصلوات والجولات إلى يومنا هذا في نسبة العقائد الباطلة إلينا، والتشيع منها براء براءة الذئب من دم ابن يعقوب؛ فمن ذلك نسبتهم إلينا أننا نعبد ما نسجد عليه من تربة الحسين عليه السلام، والحال أنهم لو سألوا صبيان الشيعة عن ذلك لاستهجنوا ما ينسب إليهم.

وعليه، فقد اتضح ممّا تقدم أنّه لم ينسب أحد من المسلمين البداء بمعناه اللغوي إلى الله عز وجل، واتهام البعض للشيعة بذلك محض جهل أو افتراء، وإنما اتفقوا جميعاً على معناه الاصطلاحي؛ أي الإظهار.

نعم، ذهب اليهود إلى نفي البداء بمعناه الاصطلاحي؛ حيث زعموا أنّ كلّ شيء مكتوب لا يتغيّر ولا يتبدل، و«أنّه تعالى فرغ من الأمر؛ لأنّهم يقولون: إنّ الله عالم في الأزل بمقتضيات الأشياء، فقدّر كلّ شيء على وفق علمه»<sup>(١)</sup>.

ثم نأتي إلى البداء الذي قد يقع عقب إخبار المعصوم عليه السلام بأمر، فإنّ مثل هذا الإخبار لا بدّ أن يكون مقترناً بما يدلّ على صدق المخبر حتى لا يلزم كذبه؛ فمن ذلك ما حصل مع يونس (على نبينا وآله وعليه السلام)؛ حيث أخبر قومه أنّ العذاب واقع عليهم، إلا أنّهم لمّا رأوا أمارات صدق ما أخبرهم به، تابوا، فكانت التوبة مانعاً من اقتضاء العذاب أثره.

وقد ذكر صاحب مجمع البيان تفصيل هذه القضية في تفسير قوله عز وجل : ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَنُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ ءَعَابَ الْخَرْيِ فِي الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾<sup>(٢)</sup>؛ حيث قال: «وكان من قصة يونس على ما ذكره سعيد بن جبير، والسدي، ووهب، وغيرهم: إنّ قوم يونس

(١) مجمع البحرين ج ١، ص ٤٥ - ٤٦.

(٢) سورة يونس، الآية: ٩٨.

كانوا بنينوى من أرض الموصل، وكان يدعوهم إلى الإسلام فأبوا، فأخبرهم أنّ العذاب مصبحهم إلى ثلاث إن لم يتوبوا، فقالوا: إنا لم نجرب عليه كذباً، فانظروا فإن بات فيكم تلك الليلة، فليس بشيء، وإن لم يبت فاعلموا أنّ العذاب مصبحكم. فلما كان في جوف الليل خرج يونس من بين أظهرهم، فلما أصبحوا يغشاهم العذاب قال وهب: أغامت السماء غيماً أسود هائلاً، يدخن دخاناً شديداً، فهبط حتى غشي مدينتهم، واسودت سطوحهم. وقال ابن عباس: كان العذاب فوق رؤوسهم قدر ثلثي ميل، فلما رأوا ذلك أيقنوا بالهلاك، فطلبوا نبيهم فلم يجدوه، فخرجوا إلى الصعيد بأنفسهم، ونسائهم، وصبيانهم، ودوابهم، ولبسوا المسوح، وأظهروا الإيمان والتوبة، وأخلصوا النية، وفرّقوا بين كلّ والدها من الناس والأنعام، فحنّ بعضها إلى بعض، وعلت أصواتها، واختلطت أصواتها بأصواتهم، وتضرعوا إلى الله ﷻ، وقالوا: آمنا بما جاء به يونس. فرحمهم ربهم واستجاب دعاءهم وكشف عنهم العذاب بعد ما أظلمهم»<sup>(١)</sup>.

ومن ذلك ما جاء في خبر أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: أنّ عيسى روح الله مرّ بقوم مجلبين، فقال: ما لهؤلاء؟ قيل: يا روح الله، إنّ فلانة بنت فلان تهدي إلى فلان بن فلان في ليلتها هذه. قال: يجلبون اليوم ويبكون غداً. فقال قائل منهم: ولم يا رسول الله؟ قال: لأنّ صاحبتهم ميتة في ليلتها هذه. فقال القائلون بمقالته: صدق الله وصدق رسوله. وقال أهل النفاق، ما أقرب غداً! فلما أصبحوا جاءوا فوجدوها على حالها لم يحدث بها شيء، فقالوا: يا روح الله، إنّ التي

(١) مجمع البيان ج ٥، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

أخبرتنا أمس أنها ميتة لم تمت! فقال عيسى عليه السلام: يفعل الله ما يشاء، فاذهبوا بنا إليها. فذهبوا يتسابقون حتى قرعوا الباب فخرج زوجها، فقال له عيسى عليه السلام: استأذن لي على صاحبك. قال: فدخل عليها فأخبرها أنّ روح الله وكلمته بالباب مع عدة. قال: فتخدرت، فدخل عليها، فقال لها: ما صنعت ليلتك هذه؟ قالت: لم أصنع شيئاً إلا وقد كنت أصنعه فيما مضى، إنّه كان يعترينا سائل في كلّ ليلة جمعة فننيله ما يقوته إلى مثلها، وإنّه جاءني في ليلتي هذه وأنا مشغولة بأمرى وأهلي في مشاغل، فهتف فلم يجبه أحد، ثم هتف فلم يجب حتى هتف مراراً، فلما سمعت مقالته قمت متنكرة حتى أنلته كما كنا ننيله، فقال لها: تنحي عن مجلسك، فإذا تحت ثيابها أفعى مثل جذعة عاض على ذنبه. فقال عليه السلام: بما صنعت صرف الله عنك هذا<sup>(١)</sup>.

ومن ذلك أيضاً ما جاء في خبر سالم بن مكرم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مرّ يهودي بالنبي صلى الله عليه وآله فقال: السام عليك، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: عليك، فقال أصحابه: إنّما سلم عليك بالموت، قال: الموت عليك! قال النبي صلى الله عليه وآله: وكذلك رددت، ثم قال النبي صلى الله عليه وآله: إنّ هذا اليهودي يعضه أسود في قفاه فيقتله، قال: فذهب اليهودي، فاحتطب حطباً كثيراً، فاحتمله، ثم لم يلبث أن انصرف، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: ضعه، فوضع الحطب، فإذا أسود في جوف الحطب عاض على عود، فقال: يا يهودي، ما عملت اليوم؟ قال: ما عملت عملاً إلا حطبي هذا احتملته، فجئت به، وكان معي كعكتان، فأكلت واحدة وتصدقت بواحدة على مسكين، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: بها دفع الله عنه. وقال: إنّ الصدقة تدفع ميتة السوء عن الإنسان<sup>(٢)</sup>.

(١) أمالي الصدوق، ص ٥٨٩.

(٢) الكافي ج ٤، ص ٥، ح ٣.

إِذَا اتَّضَحَ ذَلِكَ، عَرَفْتَ مَا لِلْبَدَاءِ مِنْ آثَارٍ؛ إِذْ لَوْ اعْتَقَدَ النَّاسُ أَنَّ الْمَكْتُوبَ فِي الْأَشْقِيَاءِ لَنْ تَتَبَدَّلَ حَالُهُ وَيَكْتُبُ فِي السَّعْدَاءِ، فَعِنْدَئِذٍ لَنْ يَتُوبَ الْعَاصِي مِنْ مَعْصِيَتِهِ؛ لِاعْتِقَادِهِ بِأَنَّ الشَّقَاءَ مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ وَمَلَاظِمٌ لَهُ، فَلَا فَائِدَةَ مِنْ تَوْبَتِهِ.

إِذَا، فَإِنَّ الْبَدَاءَ مَحْرُضٌ أَسَاسِيٌّ لِلْمَكْلُفِينَ عَلَى فِعْلِ الْخَيْرَاتِ؛ مِنْ الدُّعَاءِ<sup>(١)</sup>، وَالِاسْتِغْفَارِ<sup>(٢)</sup>، وَالصَّدَقَةِ وَبِرِّ الْوَالِدِينَ وَاصْطِنَاعِ الْمَعْرُوفِ؛ كإِمَاطَةِ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ<sup>(٣)</sup>، وَالشُّكْرِ<sup>(٤)</sup>، وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ<sup>(٥)</sup>، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَعْمَالِ الَّتِي تَسْهَمُ فِي دَفْعِ الْبَلَاءِ وَاسْتِجْلَابِ الْخَيْرِ، وَتَبْدِيلِ الْمَصِيرِ مِنَ السَّيِّئِ إِلَى الْحَسَنِ، وَمِنَ الْحَسَنِ إِلَى الْأَحْسَنِ.

وهذا هو السرّ في ورود الروايات الكثيرة عن أهل البيت عليهم السلام في

- (١) جاء في حسنة حماد بن عثمان قال: «سمعتَه يقول: إن الدعاء يرد القضاء، ينقضه كما ينقض السلك وقد ابرم إبراهيم». الكافي ج ٢، ص ٤٦٩.
- (٢) قال عليه السلام: «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ﴿١١﴾ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبْنِيَنَّ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا ﴿١٢﴾». [نوح: ١٠-١٢].
- (٣) ذكر السيوطي في تفسير قوله عليه السلام: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿الرعد: ٣٩﴾» عن عليّ أنّه سأل رسول الله ﷺ عن هذه الآية، فقال: لأقرن عينك بتفسيرها، ولأقرن عين أمتي من بعدي بتفسيرها، الصدقة على وجهها وبر الوالدين واصطناع المعروف تحول الشقاء سعادة وتزيد في العمر. الإتيقان في علوم القرآن ج ٢، ص ٥١٦.
- (٤) قال عليه السلام: «لَيْنَ سَكْرَتُهُ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴿إبراهيم: ٧﴾».
- (٥) روي أن عثمان بن عفان دخل على عبد الله بن مسعود يعوده في مرضه الذي مات فيه، فقال له: ما تشتهي؟ قال: ذنوبي. قال: ما تشتهي؟ قال: رحمة ربي. قال: أفلا ندعو الطبيب؟ قال: الطبيب أمرضني. قال: أفلا نأمر بعطائك؟ قال: منعنتيه وأنا محتاج إليه، وتعطينيه وأنا مستغن عنه؟! قال: يكون لبناتك. قال: لا حاجة لهن فيه، فقد أمرتهن أن يقرأن سورة الواقعة، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من قرأ سورة الواقعة كل ليلة، لم تصبه فاقة أبدا». مجمع البيان ج ٩، ص ٣٥٤.

الاهتمام بشأن البداء ومدحه؛ فقد روى الشيخ الصدوق رحمته الله في كتاب التوحيد بإسناده عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «ما عبد الله عز وجل بشيء مثل البداء»<sup>(١)</sup>، وروى بإسناده عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما عظم الله عز وجل بمثل البداء»<sup>(٢)</sup>، وروى بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما بعث الله عز وجل نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء»<sup>(٣)</sup>.

بقي أن نشير إلى مسألتين شيع أنهما من البداء في الإخبار، والحال أنهما ليستا كذلك، وهما قضية إسماعيل ابن الإمام الصادق عليه السلام، وقضية السيد محمد ابن الإمام الهادي عليه السلام.

أما بالنسبة إلى قضية إسماعيل؛ فقد ورد عن الصادق عليه السلام مرسلًا: «ما بدا لله بداء كما بدا له في إسماعيل ابني»<sup>(٤)</sup>، ومعناه كما فسره الصدوق رحمته الله: «يقول: ما ظهر لله أمر كما ظهر له في إسماعيل ابني؛ إذ اخترمه قبلي ليعلم بذلك أنه ليس بإمام بعدي»<sup>(٥)</sup>؛ أي أن الله عز وجل أظهر للناس خلاف ما اعتقدوه من أن إسماعيل باعتباره بكر الإمام سيرث الإمامة من بعده، فاخرمه قبل أبيه حتى يعرف الناس أنه ليس الإمام الوارث، بل الوارث أخوه موسى عليه السلام. وهكذا اتضح أن هذه القضية ليست من البداء في شيء؛ لأن البداء الاصطلاحي أن يخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الولي بشيء في

(١) توحيد الصدوق، ص ٣٢٢.

(٢) توحيد الصدوق، ص ٣٣٣.

(٣) توحيد الصدوق، ص ٣٣٣.

(٤) توحيد الصدوق، ص ٣٣٦.

(٥) توحيد الصدوق، ص ٣٣٦.

زمان سابق، ثم لا يتحقق في ظرفه، ويعتذر عنه بالبداء، وما نحن فيه ليس كذلك؛ إذ ليس لدينا هنا إلا قضية واحدة وإخبار واحد باحترام إسماعيل قبل أبيه ليعرف الناس أنه ليس الإمام من بعده، وأن ما اعتقدوه لم يكن صائباً.

وأما بالنسبة إلى قضية السيد محمد، فالكلام فيها هو الكلام؛ فقد ورد في خبر علي بن جعفر قال: «كنت حاضراً أبا الحسن عليه السلام لما توفي ابنه محمد، فقال للحسن: يا بني أحدث لله شكراً، فقد أحدث فيك أمراً»<sup>(١)</sup>؛ ومعناه أن الله عز وجل بعد أن أظهر للناس خلاف ما اعتقدوه من أن محمداً باعتباره بكر الإمام<sup>(٢)</sup> سيرث الإمامة من بعده؛ وذلك بأن اخترمه قبل أبيه ليعرف الناس أنه ليس الإمام الوارث، وإنما هو أخوه العسكري عليه السلام، فقد أحدث للإمام ما يجعل وراثته الإمامة أمراً محتملاً بعدما كان ظاهراً للناس أن أمرها يدور بينه وبين أخيه، وهذا ما يستوجب أن يحدث الإمام شكراً لله عز وجل. وهكذا اتضح أن هذه القضية أيضاً ليست من البداء في شيء؛ إذ ليس لدينا هنا إلا قضية واحدة وإخبار واحد بإحداث الشكر لله؛ لاخترامه محمداً قبل أبيه حتى يعرف الناس أنه ليس الإمام من بعده، وأن ما اعتقدوه لم يكن صائباً.

وعليه، فالبداء في هاتين القضيتين ليس هو البداء الاصطلاحي الذي يعني إظهار خلاف ما أخبر عنه المعصوم، وإنما هو بمعنى إظهار خلاف ما اعتقده الناس.

(١) الكافي ج ١، ص ٣٢٦.

(٢) «هو أبو جعفر ولده الأكبر، مات قبله، وكانت الشيعة تزعم أنه الإمام. وإخباره عليه السلام بعدم إمامة محمد هذا يكشف عن علمه السابق بموته، وهذا من أسرارهم عليهم السلام». الكافي ج ١، ص ٣٢٥، الحاشية ٥، تعليق علي أكبر الغفاري.

هذا تمام ما رغبتنا في قوله في البدء متجنّبين الإطناب المملّ والإيجاز المخلّ. والحمد لله رب العالمين.

### ثمرة كون الخاص ناسخاً أو مخصّصاً:

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ؛ ضرورة أنّه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً، وعلى النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه، فيما دار الأمر بينهما في المخصّص، وأما إذا دار بينهما في الخاص والعام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً، وعلى النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله، كما لا يخفى».

ختم صاحب الكفاية هذا المقصد بذكر الثمرة من كون الخاص ناسخاً أو مخصّصاً، أو كان العام ناسخاً للخاص فيما لو تقدم الخاص على العام، وكان مجيء العام بعد حضور وقت العمل بالخاص أو قبله على الخلاف في ذلك. وكان من الأولى ذكرها قبل الخوض في البدء، ولكن هكذا فعل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

يقول: إذا قال المولى: (أكرم العلماء)، ثمّ بعد حضور وقت العمل بالعام قال: (لا تكرم الفساق منهم)، فدار الأمر بين أن يكون الخاص ناسخاً للعام، أم مخصّصاً له على ما ذهبنا إليه، فما هي الثمرة من كلا القولين؟  
أمّا على القول بالتخصيص، فيكون الخاص كاشفاً عن أنّ العام لم يكن شاملاً له من أوّل الأمر، وأنّ إرادة المولى الجدية للإكرام قد تعلقت من الأصل بالعلماء العدول.

وأما على القول بالنسخ، فيكون العام ثابتاً لكل أفراد من أوّل الأمر، ثمّ ارتفع بورود الخاص النسخ وانتفاء أمد العام المنسوخ.

ونشير إلى أنه سواء قلنا بالتخصيص أم النسخ، فعلى الحالتين يتعيّن العمل بالخاص في نهاية المطاف في الزمن المتأخر عن زمان ورود الخاص؛ أي سواء اعتبرناه مخصّصاً للعام أم ناسخاً له، وبالتالي يحرم إكرام الفساق من العلماء على القولين. وإنّما يختلف الحال فيما لو فرضنا أنه بعد ورود العام وحضور وقت العمل به، لم يكرم المكلف الفساق من العلماء عمداً، فهنا على القول بالتخصيص وانكشاف أنّ المولى لم يكن يريد إكرام الفساق من العلماء من أوّل الأمر، يكون المكلف متجرباً لا عاصياً لأمر المولى. وأمّا على القول بالنسخ، فيكون المكلف عاصياً لأمر المولى بعدم إكرام العلماء الفساق إلى ما قبل ورود الخاص الناسخ. نعم، بناءً على حرمة التجري، يكون المكلف عاصياً على القولين، وإن اختلف وجه المعصية.

هذا إذا كان ورود العام قبل الخاص، وأمّا إذا كان العكس؛ كما لو قال المولى: (لا تكرم الفساق من العلماء)، ثمّ قال: (أكرم العلماء)، فدار الأمر بين أن يكون الخاص المتقدم مخصّصاً للعام على ما ذهبنا إليه، أم أنّ العام ناسخ له، فما هي الثمرة من كلا هذين القولين أيضاً؟

أمّا على القول بالتخصيص، يكون وجوب الإكرام غير شامل للفساق من العلماء من أوّل الأمر، وأنّ حرمة إكرامهم مستمرة حتى بعد ورود العام.

وأمّا على القول بالنسخ، فتكون حرمة إكرام الفساق من العلماء ثابتة من أوّل الأمر إلى حين انتهاء أمدته وورود العام الناسخ؛ حيث ترتفع حرمة إكرامهم، ويصير وجوب الإكرام شاملاً لجميع العلماء حتى الفساق منهم.

هذا تمام ما قد يقال في ثمره كون الخاص ناسخاً أو مخصّصاً.

وقع الفراغ منه ليلة الخميس الرابع عشر من ربيع الآخر سنة ١٤٣٦هـ، الموافق ٤ شباط سنة ٢٠١٥م بيد العبد الفقير إلى رحمة ربه الغني، حسن بن علي الرميتي العاملي (عامله الله بلطفه الخفي وغفر له ولوالديه إنه سميع مجيب). وأسأل الله ﷻ أن يوفّقنا لإتمام بقية الأبحاث، فإنه أكرم المسؤولين، وأجود المعطين، وأرحم الراحمين، وخير الموفقين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

الأقل حسن بن علي الرميتي العاملي



## المقصد الخامس

# في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

وفيه فصول:

- الفصل الأوّل: المطلق
- الفصل الثاني: مقدمات الحكمة
- الفصل الثالث: المطلق والمقيّد المتنافيين
- الفصل الرابع: المجمل والمبيّن



## الفصل الأول المطلق

وفيه مباحث :

- المبحث الأول: تعريف المطلق.
- المبحث الثاني: اسم الجنس.
- المبحث الثالث: علم الجنس.
- المبحث الرابع: المفرد المعرّف باللام.
- المبحث الخامس: الجمع المعرّف باللام.
- المبحث السادس: النكرة.



## المبحث الأول تعريف المطلق

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «فصل: عُرِّفَ المطلق بأنه: ما دل على شائع في جنسه، وقد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الاطراد أو الانعكاس، وأطال الكلام في النقض والإبرام، وقد نبهنا في غير مقام على أن مثله شرح الاسم، وهو مما يجوز أن لا يكون بمطَّرد ولا بمنعكس، فالأولى الإعراض عن ذلك، ببيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، أو من غيرها مما يناسب المقام».

الإطلاق لغة: هو الإرسال، والمطلق هو المرسل، ومنه الدابة المطلقة؛ أي المرسلة، فهي غير مقيّدة.

وأما اصطلاحاً، فقد عُرِّفَ المطلق بأنه: «ما دل على شائع في جنسه»؛ فلفظ (عالم) في قولك: (أكرم عالماً) يدلّ على عالم واحد شائع في جنس العالم.

وقد نسب المحقق القمي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هذا التعريف للمشهور، بينما عرّفه هو بأنه: «حصّة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصّة»<sup>(١)</sup>.

وعرّفه صاحب المعالم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بأنه: «حصّة محتملة لحصص كثيرة ممّا يندرج تحت أمر مشترك»<sup>(٢)</sup>.

(١) قوانين الأصول، ص ٣٢١. وكان الصحيح أن يقول: (تحت جنس تلك الحصّة).

(٢) معالم الدين، ص ١٥٠.

ومهما يكن من شيء، فإنّ هذه التعاريف تنطبق على تعريف (النكرة)؛ فـ (عالم) النكرة حصة شائعة في جنس العالم، وهي محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحته.

وقد أشكل عليها طرداً؛ لأنّها غير مانعة للأغيار، وعكساً؛ لأنّها غير جامعة لكل أفراد المطلق.

أمّا أنّها غير مانعة للأغيار؛ فلدخول مثل (من) و(ما) الاستفهاميتين تحتها؛ فالأولى تدل على حصة شائعة في جنس العقلاء، والثانية تدل على حصة شائعة في جنس غير العقلاء. وعليه، فتعريف المطلق ينطبق عليهما رغم أنّهما من أدوات العموم.

وأمّا أنّها غير جامعة للأفراد؛ فلاخراجها مثل لفظ (البيع) في قوله ﷺ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup>، فإنّه مطلق، إلا أنّ تعريفه لا ينطبق عليه؛ إذ لا يدل على حصة شائعة في جنس البيع، بل يدل على كلّ حصص البيع على نحو الاستغراق؛ فإنّ الشارع بإطلاقه أمضى جميع أفراد البيع لا حصة خاصة منه.

وكذا بالنسبة إلى اسم الجنس كـ (رجل)؛ إذ على الرغم من كونه مطلقاً، إلا أنّه يدل على حقيقة الرجل وماهيته، لا على حصة خاصة منه.

وكذا بالنسبة إلى اسم العلم الشخصي بلحاظ إطلاقه الأحوالي؛ كـ (زيد) في قولك: (أكرم زيداً)؛ إذ ينطبق على زيد سواء كان غنياً أم فقيراً، وسواء كان عالماً أم جاهلاً، وسواء كان متزوجاً أم أعزباً... فهو بهذا اللحاظ مطلق، إلا أنّ التعريف لا ينطبق عليه؛ لأنّ زيداً فرد متشخص لا حصة شائعة.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

هذا ما أشكل به على تعريف المطلق، وكما ذكر صاحب الكفاية في أكثر من مورد، فإنّ هذه التعاريف ليست تعاريف حقيقية بالحد والرسم، وإنّما هي تعاريف لفظية يقصد منها توضيح معنى اللفظ لا بيان حقيقته؛ وذلك من قبيل: (السعدانة نبت). وعليه، فلا ينبغي الإشكال عليها طرداً وعكساً.

وفيه: أنّ كلام صاحب الكفاية من أنّ هذه التعاريف لفظية، وبالتالي لا ينبغي الإشكال عليها طرداً وعكساً، ليس صحيحاً على إطلاقه؛ لأنّ التعاريف اللفظية وإن لم يُتوخَّ منها معرفة حقيقة المعرّف وحدّه، إلاّ أنّه ينبغي أن تورث توضيحاً ما على أقلّ تقدير، وإلاّ فإنّ التعريف بالأعم أو بالأخفى لا يرقى إلى مستوى التعريف اللفظي أصلاً.

نعم، في صورة الجهل المطبق، ربّما يصحّ التعريف بالأعم؛ كما لو فرضنا أنّ السائل لا يعرف أي شيء عن معنى (السعدانة)، فهنا يكون تعريفها بأنّها نبت، وإن كان تعريفاً بالأعم، إلاّ أنّه أعطى توضيحاً للمعرّف ممّا أخرجته عن كونه مجهولاً بالمرّة.

يبقى أن نشير إلى أمرين:

الأوّل: هو أنّه يظهر من تعاريفهم أنّ الإطلاق والتقييد صفة للفظ، والصحيح أنّهما وصفان للمفاهيم؛ أي للمداليل والمعاني.

نعم، قد يتصف اللفظ بهما تبعاً وبالعرض والمجاز، والأمر في ذلك سهل؛ إذ لم توضع الألفاظ إلاّ للمعاني.

الثاني: الإطلاق والتقييد كما أنّهما وصفان للمفاهيم الإفرادية، فهما وصفان للمفاهيم التركيبية أيضاً؛ أي كما يكون المعنى المفرد مطلقاً أو مقيداً، فكذلك الجملة المركّبة؛ ومن هنا قلنا: إطلاق (الأمر) - أي الجملة الطليية - يقتضي النفسية والعينية والتعيينية. وكذا يقال: إطلاق العقد يقتضي التسليم في البلد، ونحو ذلك.

## المبحث الثاني

### اسم الجنس

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فالأولى الإعراض عن ذلك، ببيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، أو من غيرها مما يناسب المقام. فمنها: اسم الجنس؛ كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والاعراض بل العرضيات، ولا ريب أنها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة، بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها، حتى لحاظ أنها كذلك.

وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو المعنى بشرط شيء، ولو كان ذلك الشيء هو الإرسال والعموم البدلي، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللابشرط القسمي؛ وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى، بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط والتقييد فيها، كما لا يخفى».

بعدما ذكر صاحب الكفاية أنّ مثل هذه التعاريف تعاريف لفظية غايتها شرح الاسم وتوضيحه، دعا إلى الإعراض عنه إلى ما هو أولى، وهو بيان معاني بعض الألفاظ التي هي من المطلق أو من غير المطلق ممّا يناسب المقام. ومن هذه الألفاظ (اسم الجنس). ولكن قبل الخوض في كون اسم الجنس مطلقاً أم لا، فلا محيص عن ذكر أقسام الماهية أولاً، لكي نعرف بعد ذلك لأيّ قسم من أقسامها ينتمي اسم الجنس.

نقول: إنَّ للماهية أقسام خمسة، وكل قسم مغاير للآخر مغايرة حقيقية لا اعتبارية، وهي:

- الماهية المهملة: وهي الماهية بما هي هي المعرفة عن أية خصوصية، فلا يلحظ فيها ولا يدخل في حدّها شيء خارج عن ذاتها وذاتياتها؛ فهي لذلك مهملة ومبهمة. وهذا القسم من الماهية لا يُحكم عليه ولا يحكم به؛ لأنّ الحكم فرع ملاحظة شيء مع الماهية، والحال أنّها معرفة عن أية خصوصية ملحوظة فيها، حتى لحاظ قصر النظر على ذاتها وذاتياتها لم يؤخذ فيها، وإلا فاللحاظ تصوّر ذهني، وهو خارج عن ذات الماهية المهملة وذاتياتها.

- الماهية (اللابشرط المقسمي): وهي الماهية التي لوحظ فيها عنوان مقسميّتها لا اعتبارات الماهية الثلاثة، وهي: الماهية اللابشرط القسمي، والماهية بشرط لا، والماهية بشرط شيء.

- الماهية المجردة (بشرط لا): وهي الماهية التي لوحظ فيها عنوان تجرّدها عن كلّ خصوصية خارجية على الإطلاق. وهي بهذا المعنى تكون من الكلّية العقلية، ولا موطن لها إلا العقل، ويمتنع صدقها على الخارجيات وحمل شيء من الخارجيات عليها، بل محمولاتها تكون من المعقولات الثانوية؛ كقولنا: الإنسان نوع، أو حيوان ناطق، وما شابه ذلك من المحمولات العقلية؛ لوضوح أنّه لا وجود للماهية المجردة عن كلّ خصوصية.

- الماهية المخلوطة (بشرط شيء): وهي الماهية التي لوحظ فيها عنوان تقيدها بشيء من العوارض اللاحقة بها والزائدة عليها، سواء كان هذا الشيء وجودياً؛ كماهية الرقبة بشرط الإيمان، أم عدمياً؛ كماهية الرقبة بشرط عدم الكفر. وهذان القسمان معاً من الماهية الملحوظة بشرط شيء.

نعم، قد يعبر عن القسم الثاني في الأصول بالماهية (بشرط لا)، ولكنّه مجرد اصطلاح.

- الماهية المطلقة (لا بشرط القسمي): وهي الماهية التي لا بشرط أن يكون معها شيء من العوارض، ولا بشرط أن لا يكون معها شيء من العوارض. ويعبر عنها بالماهية المرسلّة المطلقة؛ أي الماهية التي تكون محفوظة في جميع الخصوصيات والطوارئ المتقابلة، والقدر المشترك الموجود في جميع ذلك، وهو ذات الرقبة مثلاً المحفوظة في ضمن الإيمان والكفر والعلم والجهل والروميّة والزنجيّة وغير ذلك من الخصوصيات، فإنّه لا إشكال في أنّ هناك ما يكون قدراً مشتركاً بين جميع تلك الخصوصيات القابل لحمل كلّ خصوصية عليه؛ كما يقال: الرقبة مؤمنة، والرقبة كافرة، وكذا روميّة أو زنجيّة، وغير ذلك.

وبناءً عليه، فقد اتضح أنّه ما ذهب إليه بعض الأعلام وما يظهر من كلام صاحب الكفاية من أنّه لا فرق بين الماهية المهملة والماهية اللا بشرط المقسمي، وأنّهما اصطلاحان لمعنى واحد في غير محلّه؛ لأنّ في الثانية لوحظ فيها شيء زائد عن ذاتها وذاتياتها، وهو عنوان مقسميتها لاعتبارات الماهية الثلاثة، بينما لم يلحظ شيء في الماهية المهملة.

ومما ذكرنا أيضاً اتضح الفرق بين اللا بشرط المقسمي واللابشرط القسمي؛ فإنّ الأوّل ما يكون مقسماً لكلّ من (لا بشرط) و(بشرط لا) و(بشرط شيء)، بخلاف اللا بشرط القسمي الذي يكون مضاداً وقسماً لبشرط لا وبشرط شيء.

كما اتضح أنّ ما يظهر من جماعة من الأعلام، ومنهم صاحب الكفاية أيضاً، من أنّ الماهية اللا بشرط القسمي (المطلقة) أخذ فيها لحاظ عدم لحاظ شيء، فتكون عين الماهية المجردة، لانطباق هذا المعنى عليها، في

غير محلّه؛ لما عرفت من أنّ الماهية المطلقة لم يأخذ فيها أي لحاظ؛ إذ الماهية المطلقة هي المرسلة؛ أي ذات المرسل الموجود في ضمن جميع الخصوصيات والمحفوظ عند جميع الطوائر، ولم يؤخذ اللحاظ قيّداً للماهية حتى يرجع اللا بشرط القسيمي إلى الكلّي العقلي.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ اسم الجنس عندنا وعند أكثر الأعلام موضوع للماهية المهملة المعرّاة عن أيّة خصوصية، ولذا اسم الجنس بما هو لا يحكم به ولا يحكم عليه. وأمّا عند صاحب الكفاية وبعض الأعلام، فهو موضوع للماهية اللا بشرط المقسيمي وهو عندهم الماهية المهملة.

وأما الدليل على أنّ اسم الجنس موضوع للماهية المهملة، فهو أنّه لو كان اسم الجنس موضوعاً للماهية بشرط شيء؛ كشرط الشيوع مثلاً، للزم أن لا يكون صادقاً على الفرد إلا مجازاً، والحال أنّ استعماله في الفرد استعمال حقيقي.

وإن شئت قلت: إنّ صدق أسماء الأجناس على أفرادها من دون تصرّف في معانيها، كاشف عن وضعها للمفاهيم المبهمّة المهملة حتى لحاظ كونها مهملة لم يؤخذ فيها. ومن المعلوم أنّها لو كانت موضوعة لغير المفاهيم المبهمّة؛ بأن كانت موضوعة مثلاً للمفاهيم المشروطة بالشيوع، أو الحصّة المقيّدة بالوحدة، لزم تجريدتها حتى يصحّ حملها على أفرادها؛ لأنّها بدون التجريد لا تصدق على أفرادها؛ ضرورة أنّ المقيّد بالشياع مثلاً، لا يصدق على الأفراد؛ لعدم كون كلّ فرد شائعاً حتى يكون مصداقاً للمعنى الشائع، مع أنّه من المعلوم صدق الماهيات على أفرادها بدون التجريد.

وبالجملة، فإنّ صحّة استعمال اسم الجنس في جميع حالاته وأطواره، يكشف كشافاً قطعياً عن أنّه موضوع بإزاء الماهية نفسها من دون لحاظ شيء من الخصوصيات فيها.

بقي الكلام في خصوص الكلي الطبيعي .  
فقد ذهب المحقق السبزواري رَحِمَهُ اللهُ فِي منظومته إلى أنّ الكلي الطبيعي هو الماهية لا بشرط المقسمي .

بينما ذهب الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ إِلَى أَنَّهُ الماهية لا بشرط القسمي .  
والإنصاف: أَنَّهُ الماهية المهملة كاسم الجنس .

أمّا ما ذهب إليه السبزواري من أنّ الكلي الطبيعي هو الماهية لا بشرط المقسمي، فيرده النائيني بأنّ الكلي الطبيعي عبارة عن ماهية منطبقة على أفرادها المتحققة بالفعل والمفترضة، فلو كان هو الماهية لا بشرط المقسمي لكان منطبقة على الماهية بشرط لا (المجردة)؛ لأنّها من أقسام الماهية لا بشرط المقسمي، والمقسم موجود في أقسامه . ولكن هذا القسم قد أُخِذَ فِيهِ لحاظ عدم لحاظ أيّة خصوصية، وبهذا يكون موطنه الذهن، فكيف ينطبق عليه الكلي الطبيعي والحال أنّ موطنه الخارج؟!!

نعم، لو كان مراده من الماهية لا بشرط المقسمي هي الماهية المهملة، فلا إشكال حينئذٍ .

بهذا ردّ الميرزا على ما ذهب إليه السبزواري، وهو كلام متين .

إلا أنّ ما ذهب إليه الميرزا من أنّ الكلي الطبيعي هو الماهية لا بشرط القسمي في غير محلّه أيضاً؛ لأنّ الماهية لا بشرط القسمي - كما سيتضح - هو المطلق مع مقدمات الحكمة، ومعنى ذلك أن يكون اللا بشرط القسمي فانياً وموجوداً فعلاً في أفراد المطلق؛ لأنّ معنى الإطلاق هو وجود المطلق فعلاً في كلّ أفرادهِ، ولكن لا يشترط في الكلي الطبيعي أن يكون موجوداً فعلاً في أفرادهِ، وإنّما يكفي إمكان انطباقه عليها، وهو قابل للانطباق على الماهية المهملة؛ كاسم الجنس .

## المبحث الثالث

### علم الجنس

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ومنها: علم الجنس كأسامه، والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعين الذهني ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف. لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس، والتعريف فيه لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي، وإلا لما صح حمله على الافراد بلا تصرف وتأويل؛ لأنه على المشهور كلي عقلي، وقد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها مع صحة حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى؛ ضرورة أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف، لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه، مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال، لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم».

من جملة الألفاظ التي أطلق عليها (المطلق) هو علم الجنس.

وقد ذهب بعض الأعلام إلى ما ذهب إليه أغلب النحويين من أنه موضوع للطبيعة بما هي متعينة في الذهن؛ أي الطبيعة مع لحاظ تعيينها الذهني، فيكون مركباً من الماهية المهملة كالجنس والفصل، وتعيينها في الذهن، وبهذا يختلف مع اسم الجنس الموضوع للماهية بما هي هي. وبهذا التعيين الذهني لعلم الجنس يتم التعامل معه على أنه معرفة بجوهره؛ أي بلا توسط الأداة كاسم الجنس.

قال المحقق القمي رحمته الله: «وأما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس، فهو إن علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة (تعيينها) وحضورها في الذهن؛ كأسامة، فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس؛ فإنّ التعيين والتعريف إنّما يحصل فيه بالآلة؛ مثل الألف واللام فالعلم يدلّ عليه بجوهره واسم الجنس بالآلة»<sup>(١)</sup>.

وقال صاحب الفصول: «وعلى قياسه علم الجنس كأسامة، فإنّها موضوعة للماهية المعيّنة باعتبار تعيينها الجنسي أو الذهني، ولهذا يعدّ معرفة، ويعامل معاملة، وبه يفرّق بينه وبين اسم الجنس الموضوع للماهية المعيّنة لا باعتبار تعيينها؛ كأسد ولا فرق بين علم الجنس والمعرّف بلام الجنس إلا أنّ التعريف في الأوّل ذاتي وملحوظ في وضع الكلمة، وفي الثاني عارضي وطار على الكلمة بضميمة أمر خارج، وأنّ الثاني يتضمن الإشارة إلى الماهية بخلاف الأوّل»<sup>(٢)</sup>.

هذا ما ذهب إليه بعض الأعلام، وقد أشكل عليه أكثر الأصوليين؛ بأنّ الالتزام بهذا المعنى لعلم الجنس يلزمه أن يكون موطنه في الذهن، فلا يكون حينئذٍ منطبقاً على الخارج، وبالتالي يكون معنى قولنا: (هرب زيد من أسامة)؛ أي هرب من ماهيته المتعيّنة في الذهن، إلا أن يجرد من التعيين الذهني ليصحّ انطباقه على الخارج، فيكون استعماله حينئذٍ مجازياً.

وفيه: أوّلاً: هذا خلاف ما يظهر من الاستعمال؛ فإنّ العرف حينما يستعملون أعلام الأجناس في الخارجيات يستعملونه حقيقة بدون عناية وتجريد، ممّا يدلّ على أنّها غير موضوعة للماهية بلحاظ تعيينها الذهني.

(١) قوانين الأصول، ص ٢٠٣.

(٢) الفصول الغروية، ص ١٦٥.

ثانياً: لو كان علم الجنس موضوعاً للماهية بلحاظ تعيينها الذهني، والحال أنه غير مستعمل بهذا المعنى إلا مع فرض التجريد من هذا اللحاظ، للزم أن يكون موضوعاً لمعنى لا يستعمل فيه، وهذا ما لا حكمة فيه البتة.

فالإنصاف: هو ما ذهب إليه أكثر الأصوليين من أنه لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس من جهة الوضع، فكلاهما موضوع للماهية المهمة، وإنما الفارق بينهما لفظي؛ حيث يعامل علم الجنس معاملة المعرفة بلا حاجة إلى الأداة خلافاً لاسم الجنس، فيعطى خصائصها من جواز الابتداء به، ووقوعه صفة للمعرفة، وغير ذلك.

قال ابن مالك:

وَوَضَعُوا لِبَعْضِ الْأَجْنَاسِ عِلْمٌ      كَعَلِمَ الْأَشْخَاصِ لَفْظًا وَهُوَ عَمٌ  
مِنْ ذَلِكَ: أُمَّ عَرِيْطٍ لِلْعَقْرَبِ      وَهَكَذَا تُعَالَةُ لِلتَّعْلَبِ  
وَمِثْلُهُ بَرَّةٌ لِلْمَبَرَّةِ      كَذَا فَجَارٍ عِلْمٌ لِلْفَجْرَةِ

وقد حاول البعض توجيه كلام من ذهب من الأعلام إلى أن علم الجنس موضوع للماهية بلحاظ تعيينها الذهني؛ بأن الإشكال إنما يرد فيما إذا كان القيد؛ أعني اللحاظ، داخلاً في المعنى. وأمّا إذا لم يكن كذلك، بأن كان القيد خارجاً والتقيّد داخلاً؛ نظير الطهارة الحديثة بالنسبة إلى الصلاة، فإنها خارجة عن حقيقة الصلاة، وداخلة فيها تقيّداً؛ كما هو شأن كلّ الشرائط بالنسبة إلى المأمور به.

وعليه، فالمقام من هذا القبيل، فإنّ نفس اللحاظ خارج عن المعنى، مع أنّ تقيّده بهذا اللحاظ داخل في المعنى.

وبالجملة، فإنّ اللحاظ مأخوذ على نحو الشرط الذي يكون داخلاً تقيّداً وخارجاً قيّداً.

وفيه: أنّ التقيّد لمّا كان معنى حرفي متقومّ بطرفية، فلا محالة يكون القيد الذي يكون أحد طرفي التقييد داخلاً في المعنى كنفس المقيّد كما لا يخفى، فلا يكاد يصدق على الخارجيات إلا بالتجريد.

وحاول البعض الآخر اجترّاح توجيه آخر، وهو أنّ اللحاظ في علم الجنس ليس مأخوذاً في الماهية لا على نحو دخول القيد ولا على نحو دخول التقيّد، وإنّما على نحو المكان بالنسبة للصلاة مثلاً؛ حيث إنّه لا بدّ لها من مكان، وهو ليس مأخوذاً فيها لا على نحو الجزئية ولا على نحو الشرطية، وكذلك ما نحن فيه، فهو غير داخل لا قيّداً ولا تقيّداً، فيكون اللحاظ من قبيل العنوان المشيري إلى الماهية، ولا يلزم من ذلك استيطانها الذهن.

وفيه: هذا الكلام وإن كان ممكناً ثبوتاً، إلا أنّ حمل اللحاظ على المشيرية خلاف الظاهر، فإنّ الأصل في العناوين أن تكون موضوعية. والخلاصة: إنّ ما ذكره الأعلام من عدم الفرق المعنوي بين اسم الجنس وعلمه هو الصحيح. والله العالم.

## المبحث الرابع

### المفرد المعرّف باللام

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ومنها: المفرد المعرف باللام، والمشهور أنه على أقسام: المعرف بلام الجنس، أو الاستغراق، أو العهد بأقسامه، على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى، والظاهر أن الخصوصية في كلّ واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام، أو من قبل قرائن المقام، من باب تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كلّ حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول. والمعروف أن اللام تكون موضوعة للتعريف، ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني، وأنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد».

من جملة الألفاظ التي أطلق عليها (المطلق) هو المفرد المعرّف باللام؛ كالرجل، والعقد... واللام تأتي على عدّة أنحاء:

اللام الجنسية: ويراد منها تعريف الجنس؛ كما يقال: (الرجل خير من المرأة)؛ أي جنس وحقيقة الرجل خير من جنس وحقيقة المرأة، لا أنّ أفراد جنس الرجل خير من أفراد جنس المرأة.

اللام الاستغراقية: ويراد منها عموم أفراد المدخول؛ كما في

قوله ﷺ: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾<sup>(١)</sup>، فإنّ المراد كلّ أفراد الإنسان في خسر على نحو الاستغراق؛ ويدلّ على ذلك الاستثناء اللاحق ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ﴾<sup>(٢)</sup>. وكما في صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «المحرم إذا مرّ على جيفة، فلا يمسك على أنفه»<sup>(٣)</sup>، فإنّ المراد كلّ محرم إذا مرّ على جيفة لا يمسك على أنفه.

**اللام العهدية:** وهي على ثلاثة أنحاء: ذكري، وخارجي، وذهني.

فأمّا التي للعهد الذكري؛ كما في قوله ﷺ: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾<sup>(٤)</sup>؛ حيث تشير اللام في (الرسول) إلى الرسول نفسه الذي عهد ذكره في الآية السابقة.

وأما التي للعهد الخارجي؛ فهي المشار بها إلى فرد متعيّن حاضر عند المخاطب خارجاً وذهناً؛ كما في قولك: (أغلق الباب) مريداً الباب المعين خارجاً. وأمّا التي للعهد الذهني؛ فكما في قوله ﷺ: ﴿وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذُّئْبُ﴾<sup>(٥)</sup>؛ أي فرد من أفراد الذئاب غير المعين والملحوظ في الذهن.

**اللام التزيين ولمح الأصل:** هي الداخلة على أسماء العلم لغرض التزيين؛ كما في الحسن والحسين، أو للمح أصل اشتقاق الاسم؛ كما في المأمون؛ حيث تشير اللام فيه إلى اشتقاقه من الأمانة.

(١) سورة العصر، الآية: ٢.

(٢) سورة العصر، الآية: ٣.

(٣) وسائل الشيعة باب ٢٤ من أبواب ترك الإحرام ج ١٢، ص ٤٥٣، ح ٣.

(٤) سورة المزمل، الآيتان: ١٥، ١٦.

(٥) سورة يوسف، الآية: ١٣.

إذا عرفت ذلك، فإنّ المعروف أنّ اللام للتعريف، ولكن صاحب الكفاية لم يرض ذلك؛ محتجاً بأنّ معنى كونها معرفة، هو أنّها تشير إلى الحقيقة المتقيّدة بالتميز الذهني، وهذا يجعل موطن مدخولها هو الذهن، فلا يصح انطباقه حينئذٍ على الخارجيات إلا بتجريده من قيد لحاظه الذهني، فيرد فيه ما ورد في علم الجنس بناءً على كونه موضوعاً للماهية مع لحاظ تعيّنهما الذهني، وهو أنّ لازم ذلك أن لا يستعمل إلا مجرداً من اللحاظ الذهني، والحال أنّنا نجد العرف يستعمل المعرف بالألف واللام في الخارجيات بدون تكلف التجريد، كما أنّ لازمه أيضاً أن يكون مستعملاً في غير المعنى الموضوع له، وهذا خلاف الحكمة. وعليه، فاللام ليست للتعريف، وإنّما تستفاد الخصوصيات كالعهد الخارجي والحضوري والذكري وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني من القرائن.

والجواب: أنّ اللام تشير إلى حقيقة المدخول المتميّزة عن غيرها، بلا تقيّد باللحاظ الذهني. وبالجملة، فإنّ دلالتها على التعيين والتعريف لا يستلزم كون اللحاظ جزء المعنى، فهي مثل اسم الإشارة والضمير من هذه الناحية؛ فكما أنّ اسم الإشارة موضوع للدلالة على تعريف مدخوله وتعيينه في موطنه؛ حيث قد يشار به إلى الموجود الخارجي؛ كما في قولك: (هذا زيد). وقد يشار به أيضاً إلى الكلّي؛ كما في قولك: (هذا الكلّي - يعني الإنسان - أخص من الكلّي الآخر، وهو الحيوان)، فكذلك اللام يشار بها إلى كلّ ما ذكرناه من أقسامها.

وعليه، فليس وجودها وعدمها سيّان، وأنّه لا أثر لها إلا التزيين، كما عن صاحب الكفاية.

نعم، بالنسبة إلى العهد الذهني، فإنّ اللام حينئذٍ لا تفيد شيئاً، فيكون

وجودها وعدمها سيّان، فلا فرق بين أن تقول: (ادخل السوق)؛ حيث لا عهد خارجاً، وبين قولك: (ادخل سوقاً)، فإنّه على كلا الحالتين يكون المراد منه فرداً مبهماً غير معيّن خارجاً.

## المبحث الخامس

## الجمع المعرّف باللام

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين؛ حيث لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد؛ وذلك لتعنين المرتبة الأخرى، وهي أقل مراتب الجمع، كما لا يخفى. فلا بد أن يكون دلالته عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين، ليكون به التعريف».

ذهب جماعة من الأعلام إلى أنّ اللام الداخلة على الجمع تدلّ على العموم؛ بتقريب أنّ للجمع مراتب متعدّدة ابتداءً من أقل الجمع إلى أن تشمل كلّ الأفراد، والمرتبة المتميّزة هي المرتبة العليا المستغرقة لجميع الأفراد، واللام تدلّ عليها، ومن هنا كانت معرفة.

قال صاحب الفصول: «إفادة الجمع المعرّف للعموم ليست لكون اللام فيه موضوعة للعموم، كما سبق إلى أوهام كثير من القاصرين، ولا لكون المركّب من الجمع والأداة موضوعاً بوضع نوعي لذلك، كما توهمه بعض المعاصرين، بل لعدم تعيّن شيء من مراتب الجمع عند الإطلاق؛ بحيث يصلح لأن يشار إليه لدى السامع سوى الجميع فيتعيّن للإرادة»<sup>(١)</sup>.

(١) الفصول الغروية، ص ١٦٩.

أمّا صاحب الكفاية، فلم يرتضِ هذا الكلام أيضاً؛ محتجاً بأنّ هناك مرتبة متميّزة غير المرتبة العليا، وهي مرتبة أقلّ الجمع، وإذا عادت إليها الألف واللام فلا تكون مفيدة للعموم، فالصحيح أنّ الألف واللام ومدخولها موضوعان بالوضع النوعي للدلالة على الاستغراق.

والجواب: أولاً: إنّ هذه الدعوى منافية لما ذهب إليه في أوّل مباحث العام والخاص؛ حيث ذهب هناك إلى أنّه لا الألف واللام دالتان على العموم، ولا المدخول دالّ عليه، ولا المركّب منهما، وإنّما يستفاد العموم من مقدمات الحكمة.

ثانياً: صحيح أنّ مرتبة أقلّ الجمع متعيّنة من حيث الإرادة؛ باعتبار أنّها القدر المتيقّن من المراد، إلا أنّها غير متعيّنة خارجاً؛ فإنّ الثلاثة التي هي أقلّ مرتبة الجمع تصدق في الخارج على الأفراد الكثيرة، ولها مصاديق متعددة فيه كهذه الثلاثة، وتلك هكذا.

وعليه، فهي بذلك غير متميزة بخلاف المرتبة العليا، فهي متميزة لشمولها كلّ الأفراد وانطباقها عليهم جميعاً.

والخلاصة: إنّ الألف واللام مختصّة بالمرتبة العليا ودالة عليها، فتكون حينئذٍ للتعريف والتعيين. وأمّا القول بوضع المجموع من حيث المجموع للدلالة على ذلك زائداً على وضع اللام ومدخولها، فلا دليل عليه بعد ما عرفت أنّ الدال على إرادة المرتبة العليا هي الألف واللام. والله العالم.

## المبحث السادس

## النكرة

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ومنها: النكرة؛ مثل (رجل) في ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾<sup>(١)</sup>، أو في (جئني برجل). ولا إشكال أن المفهوم منها في الأول، ولو بنحو تعدد الدال والمدلول، هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل. كما أنه في الثاني، هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون حصّة من الرجل، ويكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردداً بين الأفراد».

من جملة الألفاظ التي أطلق عليها (المطلق) هي النكرة التي هي اسم الجنس نفسه ولكن مع إضافة التنوين. وقد ذكر صاحب الكفاية مثالين للنكرة:

المثال الأول كما في قوله رَحِمَهُ اللهُ: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾<sup>(٢)</sup>،

(١) سورة القصص، الآية: ٢٠.

(٢) هذه الآية: في سورة القصص، وشبهها في سورة يس الآية: الآية ٢٠: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾، وقد قدّم الرجل هنا، وأخر هناك، ولعل ذلك لنكتة، منها ما ذكره العلامة الطباطبائي رَحِمَهُ اللهُ؛ حيث قال: «ووقع نظير هذا التعبير في قصة موسى والقبطي وفيها «وجاء رجل من أقصى المدينة يسعي»، فقدّم (رجل) هناك وأخر ههنا، ولعل النكتة في ذلك أن الاهتمام هناك بمجئ الرجل وإخباره موسى بائتمار الملائة لقتله، فقدّم الرجل ثم أشير إلى اهتمام الرجل نفسه بإيصال الخبر وإبلاغه، فجاء بقوله: (يسعي)»

ف (رجل) تدلّ على إرادة المتكلم لرجل معيّن في الواقع لديه، وهو حسب ما يظهر من التفاسير أنّه حزقيل مؤمن آل فرعون<sup>(١)</sup> الذي كان يعيش في قصر فرعون كاتماً لإيمانه، وإنّما اعتبر نكرة رغم تعيّنه لدى المتكلم؛ لجهل المخاطب به؛ ممّا صحّح انطباقه على أي رجل من هذه الجهة.

والمثال الثاني كما في قولك: (جئني برجل)، ف (رجل) هنا تدلّ على الطبيعة المقيّدة بالوحدة، فيكون المراد: جئني بطبيعة الرجل ضمن واحد من أفرادها. ولكن هذا الكلام ليس دقيقاً؛ لأنّه إذا أخذ مفهوم الوحدة قيّداً للماهية، صارت كسائر المقيّدات؛ مثل الرجل العالم العادل كلياً طبيعياً صادقاً على القليل والكثير بنحو واحد؛ نظير الحيوان الناطق الصالح للانطباق على جميع الأفراد انطباقاً عرضياً، وليس هذا من معنى النكرة في شيء، فالمراد بلفظ الوحدة المأخوذة قيّداً في معنى النكرة الإشارة إلى كميّة التشخص، فيكون مفهوم النكرة الماهية التي لا تصلح للانطباق إلا على واحد من الأفراد على البذل.

وبالجملة، فالنكرة عبارة عن الطبيعة المقيّدة بالوحدة على نحو البذل؛ فينطبق حينئذٍ على أكثر من واحد في الطول، ولا ينطبق على أكثر من واحد في عرض واحد خلافاً للطبيعة السارية، فتكون النكرة من قبيل الثوب الذي إن لبسه زيد، لا يمكن أن يلبسه عمرو إلا بعد أن يخلعه زيد.

أمّا صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ، فيظهر من كلامه أنّ النكرة عبارة عن فرد جزئي شخصي مردّد في الخارج؛ حيث قال في الفصل الثاني من مبحث

= حالاً مؤخراً، بخلاف ما ههنا فالاهتمام بمجيئه من أقصى المدينة ليُعلم أن لا تواطؤ بينه وبين الرسل في أمر الدعوة، فقدّم (من أقصى المدينة) وأخر الرجل وسعيه. تفسير الميزان ج ١٧، ص ٧٥.

(١) راجع تفسير مجمع البيان ج ٧، ص ٤٢٥.

العام والخاص: «ومدلولها، فرد من الجنس لا بعينه... ومنه يظهر أنّ مدلول النكرة جزئي وليس بكلي كما سبق إلى كثير من الأوهام»<sup>(١)</sup> انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه: أنّ هذا الكلام بظاهره لا يكتب له التوفيق؛ لبداهة أنّ التشخص مساوق للتعيين؛ ومن هنا قال الفلاسفة: «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد»، وبالتالي لا يجتمع كون الشيء متشخصاً ومردداً معاً.

وبالجملة، فلا يتصور للفرد المردد مصداق في الخارج؛ ضرورة امتناع انطباق عنوان الفرد المردد بما هو مردد على الخارجيات؛ لأنّ الأفراد الخارجية متعيّنة لا مرددة فيها حتى تكون مصاديق لعنوان الفرد المردد، مع أنّه من الواضح تحقّق الامتثال في مثل (جئني برجل) بإتيان أي فرد من أفراد الرجل، فلا مجال للقول بأنّ النكرة هي الفرد المردد، وإنّما هي الحصّة المقيّدة بالوحدة الصادقة على كلّ فرد على البدل.

بقي شيء في المقام، وهو أنّ ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ النكرة قد تستعمل في الواحد المعين عند المتكلم والمجهول عند المخاطب؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى﴾<sup>(٢)</sup>، لا يخفى ما فيه؛ فإنّ لفظ (رجل) في الآية الشريفة لم يستعمل في المعين الخارجي، بل استعمل في الطبيعي المقيّد بالوحدة، غاية الأمر أنّ مصداقه في الخارج معلوم عند المتكلم ومجهول عند المخاطب، وهذا لا يوجب استعمال اللفظ فيه.

وبعبارة أخرى: إنّ مثل لفظ (رجل) كلي مطلقاً، سواء كان متعلّقاً للإخبار كما في (جاء رجل)، أم متعلّقاً للإنشاء كما في (جئني برجل)، بلا

(١) الفصول الغروية، ص ١٦٣.

(٢) سورة القصص، الآية: ٢٠.

فرق بينهما؛ لأنّ وقوعه متعلّقاً للحكم الإخباري لا يخرج عن الكليّة؛ فإنّ وقوع شيء متعلّقاً بشيء آخر لا يغيّره عما هو عليه من المعنى.

ثمّ إنّّه قد يكون مراد صاحب الفصول من تردّد الفرد الذي تدلّ عليه النكرة، صحة انطباقه على أكثر من واحد طولاً؛ أي على نحو البدل، فهذا ما يتناسب مع مكانته رَحْمَةُ اللهِ بعدما تبينّ بدهاة القول بما يظهر من كلامه.

ثمّ قال صاحب الكفاية رَحْمَةُ اللهِ: «إذا عرفت ذلك، فالظاهر صحة إطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني، كما يصح لغة. وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللغة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى».

يقول: بعد أن عرفت معنى كلّ من اسم الجنس، وعلم الجنس، والمحلى باللام، والنكرة، اتضح أنّ اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني هما من يعدّان اصطلاحاً من المطلق، كما هما كذلك في اللغة، بل الظاهر أنّ المقصود من المطلق أصولياً هو المقصود منه لغوياً. أمّا علم الجنس، فلم يذكره؛ لرجوعه في الواقع إلى اسم الجنس، فإنّ التعريف فيه مجرد تعريف لفظي، فيكون معدوداً من المطلق أيضاً. وأمّا المحلى باللام، فلم يذكره أيضاً؛ لأنّ المدخول هو اسم الجنس، فإنّ اللام للتزيين لا للتعريف. وأمّا النكرة بالمعنى الأوّل، فلا يمكن أن يكون معدوداً من المطلق؛ إذ مع إرادة الفرد لا يكون اللفظ مطلقاً.

وفيه: بعد أن عرفت أنّ اسم الجنس موضوع للماهية المهملة المعرّاة عن آية خصوصية سواء الإرسال أم غيره، وأنّ النكرة موضوعة للطبيعة المقيّدة بالوحدة، فلا يمكن عدّها من المطلق - بلا توسّط مقدمات الحكمة - المساوي للإرسال والمقابل للتقييد تقابل الملكة وعدمها في مقام الإثبات.

وبالجملة، إذا كان اسم الجنس موضوعاً للماهية المبهمة المهملة،

فكيف يصح إطلاق المطلق عليه، والمفهوم من المطلق ما يقابل المقيّد والمبهم؟

وكذا الحال في النكرة؛ فإن لوحظ فيها الإطلاق، سمّيت مطلقة، وإن قيّدت بما هو أجنبي عن الماهية، سمّيت مقيّدة؛ مثل: (جنثي برجل عالم)، وإلا فمبهمة مهملة، فكل واحد من اسم الجنس والنكرة معروض للإطلاق تارةً، وللتقييد أخرى، وليس في نفسه مطلقاً ولا مقيّداً.

ثمّ قال رَحِمَهُ اللهُ: «نعم لو صح ما نسب إلى المشهور، من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالإرسال والشمول البدلي، لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق».

يقول: لو صح ما نسب إلى المشهور من كون المطلق موضوعاً للطبيعة بقيد الإرسال أو الشمول البدلي، فحينئذ لا يكون شاملاً لاسم الجنس والنكرة؛ لأنّهما غير موضوعين لهذا، بل الأوّل موضوع للطبيعة المعرّاة عن آية خصوصية، والثاني موضوع للطبيعة المقيّدة بالوحدة.

ولكن صحة هذه النسبة إلى المشهور غير ثابتة؛ إذ الموجود في كلامهم هو الخلاف في معنى اسم الجنس فقط. والمنسوب إلى المشهور أنّه موضوع للماهية المطلقة، والمنسوب إلى السلطان وجماعة أنّه موضوع للطبيعة المهملة.

نعم، اختلفوا في تعريف المطلق؛ فالمشهور تعريفه بأنّه ما دل على شائع في جنسه، وعرفه الشهيد رَحِمَهُ اللهُ بأنّه اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي. ولكن ذكرنا تعريفه سابقاً في أوّل المبحث، فلسنا بحاجة للإعادة، وإن كانت الإعادة أحياناً لا تخلو من فائدة.

ثمّ قال رَحِمَهُ اللهُ: «ولا يخفى أن المطلق بهذا المعنى لطوء القيد غير قابل؛ فإن ماله من الخصوصية ينافيه ويعانده، بل وهذا بخلافه بالمعنيين؛ فإن كلا

منهما له قابل؛ لعدم انثلامهما بسببه أصلاً، كما لا يخفى. وعليه لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق؛ لا مكان إرادة معنى لفظه منه، وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال، وإنّما استلزمه لو كان بذاك المعنى، نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيد، كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتصل أو منفصل.

يقول: بناءً على أنّ المطلق موضوع للطبيعة المقيدة بالإرسال، يلزم أن لا يكون قابلاً للتقييد؛ لتنافي ذكر القيد مع قيد الإرسال المأخوذ فيه، فلا يصحّ قولنا مثلاً: (أعتق رقبة مؤمنة)؛ لأنّ (الرقبة) تكون دالة على الطبيعة المقيدة بالإرسال، فلا يمكن أن تكون مقيّدة بالإيمان أو غيره.

نعم، يمكن تقييد المطلق حينئذٍ إذا تمّ تجريده من قيد الإرسال، فيكون استعماله مقيّداً استعمالاً مجازياً، وهذا ما لا حاجة له فيما لو أخذنا بالرأي السائد بعد سلطان العلماء رحمهم الله (١)، وهو أنّ المطلق موضوع للطبيعة بلا قيد الإرسال؛ فلا يلزم من التقييد المجازية، بل يكون حينئذٍ من باب تعدد الدال والمدلول؛ لأنّ الإطلاق والتقييد من الخصوصيات الطارئة على الماهية التي وضع اللفظ بإزائها، فهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له اللفظ. وعليه، فالتقييد لا يستلزم المجاز؛ فإنّ اللفظ استعمل في معناه الموضوع له، والتقييد مستفاد من دال آخر.

والخلاصة: إنه بعد تفسير اسم الجنس بالطبيعة المهملة المعرّاة عن أية خصوصية، فيكون بحدّ ذاته لا مطلق ولا مقيّد، وإنّما يكون مطلقاً بتوسط مقدمات الحكمة.

(١) السيد الأجل الوزير الحسين بن الميرزا رفيع الدين محمد بن محمود الأمير شجاع الدين محمود الحسيني الأملي الأصبهاني... توفي رحمهم الله في أيام الشاه عباس الثاني على وزارته في مرجعه من فتح قندهار في أشرف مازندران وذلك في سنة ١٠٦٤ هـ. الكنى والألقاب ج ٢، ص ٣١٩ - ٣٢٠.

## الفصل الثاني

### مقدمات الحكمة

- المقدمة الأولى: أن يكون المتكلم في مقام البيان
- المقدمة الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين
- المقدمة الثالثة: أن يكون اللفظ مَقْسَمًا
- المقدمة الرابعة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب
- المقدمة الخامسة: الانصراف غير الخارجي.



## المقدمة الأولى

### أن يكون المتكلم في مقام البيان

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «فصل : قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل (رجل) إلا على الماهية المبهمه وضعاً، وأن الشيع والسريان كسائر الطوائى يكون خارجاً عما وضع له، فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة، وهي تتوقف على مقدمات : إحداها : كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال».

بعدها ظهر أن اللفظ لا يدل إلا على الماهية المهملة المعرّاة عن أية خصوصية، والتي تصدق على المقيّد كما تصدق على المطلق أيضاً، فلا بد لإثبات إرادة المتكلم للإطلاق من التمسك بالقرينة العامة المسماة بـ (مقدمات الحكمة).

وقد ذكر المصنّف ثلاث مقدمات، هي : أن يكون المتكلم في مقام البيان، وأن لا ينصب قرينة على تعيين المراد، وعدم وجود قدر متيقّن في مقام التخاطب، وسنأتي على ذكر كلّ مقدمة بدورها.

أمّا المقدمة الأولى، وهي أن يكون المتكلم في مقام البيان لا الإهمال ولا الإجمال.

وقبل الخوض في غمارها، ينبغي التنبيه على أمور:

أولاً: إنّ محل الكلام هو فيما لو كان المحمول خارجاً عن الذهن؛ كما في: (أعتق رقبة)، فهذا الذي يمكن أن يكون موضوعه بشرط شيء، سواء وجودياً أم عدمياً، أو لا بشرط القسمي؛ فيسأل حينئذٍ: هل اللفظ مطلق أم

مقيّد؟ فإن كانت ثمة قرينة على الإطلاق أو التقييد فنحن والقرينة، وإلا فالمرجع إلى مقدمات الحكمة لتعيين إرادة الإطلاق. أمّا لو كان المحمول من المعقولات الثانية التي موطنها الذهن؛ كما في قولك: (الإنسان نوع)؛ حيث لا يمكن حمل النوع على أفراد الإنسان الخارجية، وبالتالي يكون الموضوع مأخوذاً بنحو بشرط لا، فهذا خارج عن محل الكلام.

ثانياً: إنّ محل الكلام مقام الإثبات؛ فهو الذي يحتمل فيه الإطلاق؛ حيث يلحظ المولى كلّ قيود الموضوع أو المتعلّق أو كلّ منهما ويرفضها جميعاً، أو التقييد؛ حيث يلحظ كلّ القيود ويقيّد الموضوع أو المتعلّق أو كلّ منهما ببعضها، أو الإهمال؛ كما لو كان في صدد بيان أصل التشريع دون التعرض للحدود والشروط ونحوهما؛ كما في قوله عزّه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾<sup>(١)</sup>، أو الإجمال؛ كما لو تعمّد إبهام المراد لنكتة في المقام.

وليس محل الكلام مقام الثبوت؛ لاستحالة الإهمال فيه؛ لما تقدم من لزومه إمّا الجهل بخصوصية ما أو العجز عن التقييد بها، وكلاهما عليه سبحانه وتعالى محال.

وبناءً على استحالة الإهمال في مقام الثبوت، فإذا امتنع أحدهما تعيّن الآخر.

ثمّ إنه قد عرفت سابقاً أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في هذا المقام من تقابل الضدين؛ إذ كلّ منهما أمر وجودي، خلافاً لما ذهب إليه الميرزا النائيني من أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة؛ بحيث إذا امتنع أحدهما امتنع الآخر أيضاً، فقد أجبنا على هذا الكلام بما تقدم، فلا حاجة للإعادة.

ثمّ لو سلّمنا بأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

نقول: إنه يكفي لاتصاف الموضوع بالملكة أن يكون قابلاً للاتصاف

(١) سورة البقرة، الآية: ٤٣.

بنوعها ، فلا يضرّه عدم إمكان اتصافه ببعض أفرادها ؛ مثلاً : يكفي لاتصاف الإنسان بالعلم والجهل أن يكون قابلاً للاتصاف بنوع العلم ، فلا يضرّه عدم إمكان اتصافه بالعلم بحقيقة الواجب عَزَّوَجَلَّ ؛ لما عرفت من أنّ الممكن لا يحيط بالواجب . ومن الواضح أنّ استحالة العلم بحقيقته تعالى لا تستلزم الجهل به ، بل تستلزم ضرورته رغم أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة .

وكذا يكفي لاتصاف الإنسان بالفقر والغنى أن يكون قابلاً للاتصاف بنوع الغنى ، فلا يضرّه عدم إمكان اتصافه بالغنى من جهة الغنى المطلق سبحانه وتعالى . ومن الواضح أنّ استحالة غنائه عن ذاته سبحانه وتعالى لا تستلزم فقره ، بل تستلزم ضرورته رغم أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة . وليكن المقام من هذا القبيل ؛ يعني أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد يكون من تقابل العدم والملكة ، فمع ذلك تستلزم استحالة أحدهما في مقام الثبوت ضرورة الآخر لا استحالته .

أمّا بالنسبة إلى مقام الإثبات الذي هو محل الكلام ، فالتقابل فيه بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ؛ لأنّ الإهمال في هذا المقام ممكن ، ولا يلزم منه أي محذور ، وحتى يتمكن من استكشاف الإطلاق لا بدّ من الرجوع إلى مقدمات الحكمة ، والتي في طليعتها أنّ المولى في مقام البيان ، وأنّه لا مانع عن بيان تمام مراده ؛ فإنّه في هذه الصورة يدور الأمر بين الإطلاق والتقييد ، لا فيما إذا كان في مقام الإهمال أو الإجمال ؛ فإنّ المتكلم في هذه الموارد لا يكون في مقام البيان ؛ نظير قول الطبيب للمريض : (اشرب الدواء) ، فإنّه ليس في مقام البيان ، بل في مقام أنّ في شرب الدواء نفعاً له في الجملة .

ثمّ إنّ سيأتي قريباً - إن شاء الله تعالى - كيف يمكن إحراز كون المتكلم في مقام البيان .

## المقدمة الثانية

### انتفاء ما يوجب التعيين

بعد أن نشبت أنّ المتكلم في مقام بيان تمام مراده، لا بدّ أن لا يكون ثمة قرينة دالة على خلاف الإطلاق؛ سواء قرينة متصلة؛ كما لو قال المولى: (أكرم العالم العادل)، أم منفصلة؛ كما لو قال: (أكرم العلماء)، ثمّ قال: (لا تكرم الفساق منهم)، فإنّه في كلتا الصورتين، تنتفي الدلالة على الإطلاق من جهة العدالة، وإن بقيت من غير هذه الجهة. وقد عرفت فيما سبق - في مبحث العام والخاص - الفرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة؛ فإنّ الأولى تمنع من انعقاد الظهور في الإطلاق من جهة القيد من أوّل الأمر، بينما الثانية لا تمنع منه، وإنّما تراحمه في الحجية.

وهنا نقول: إن القرينة المنفصلة لا تهدم ظهور المطلق في الإطلاق، ولا تكشف عن أنّه ليس في مقام البيان من جهات أخرى. وعليه، فلا مانع من التمسك به من تلك الجهات إذا شك فيها؛ مثلاً قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> مطلق؛ لأنّ المولى في مقام البيان، وقد قيّد بدليل منفصل بعدم كون البائع صبيّاً أو مجنوناً أو سفيهاً، فإذا شك في ورود التقييد عليه من جهات أخرى؛ كما إذا شك في اعتبار الماضوية في الصيغة، أو الموالاة بين الإيجاب والقبول، فلا مانع من التمسك بإطلاق الآية الشريفة من هذه الجهات، والحكم بعدم اعتبارها.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

## المقدمة الثالثة

## أن يكون اللفظ مَقْسَمًا

ولعلّ صاحب الكفاية لم يذكر هذه المقدمة لبدايتها؛ فإنّ الإطلاق  
الأفرادى فرع أن يكون اللفظ مَقْسَمًا؛ أي أن يكون كلياً له أفراد يشملها  
بإطلاقه .

نعم، لو كان جزئياً، يصح حينئذ أن يكون مطلقاً بالإطلاق الأحوالي؛  
لأنه في هذه الصورة يكون له حالات متعددة قد يشملها بإطلاقه الأحوالي؛  
كما إذا قال المولى: (أكرم زيدا)، أو لا يشملها؛ كما لو قال: (أكرم زيدا)  
حال كونه متزوجاً، فلا يكون شاملاً لما إذا كان عازباً .

### المقدمة الرابعة

#### انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «ثالثها : انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب، ولو كان المتيقّن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام في البين، فإنّه غير مؤثر في رفع الإخلال بالعرض، لو كان بصدد البيان، كما هو الفرض، فإنّه فيما تحققت لو لم يرد الشيع لأخل بغيره؛ حيث أنّه لم ينبه مع أنّه بصدده، وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به».

هذه هي المقدمة الرابعة من مقدمات الحكمة، وترتيبها الثالثة لدى صاحب الكفاية، وهي انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب.

وتوضيحه : إنّ القدر المتيقّن على قسمين :

الأوّل : وهو الناشئ من الخارج بقطع النظر عن الخطاب؛ كما لو قال المولى : (أكرم العالم)؛ فإنّ القدر المتيقّن من مراده هو العالم الهاشمي؛ بحيث لا يحتمل أنّه يريد إكرام غيره ولا يريد إكرامه. وهذا القسم لا يضرّ بانعقاد الإطلاق بالاتفاق، ولو كان يضرّ به لما بقي إطلاق البتّة؛ إذ ما من مطلق إلا وله قدر متيقّن في الخارج.

الثاني : وهو الناشئ من مقام التخاطب؛ بمعنى أنّ الخطاب نفسه يقتضيه، فهذا الذي ادعى صاحب الكفاية أنّه مضرّ بانعقاد الإطلاق، وأنّ مورد الخطاب يخصه.

ونذكر لذلك عدة أمثلة :

منها: صحيحة زرارة قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي، قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال: يمضي، قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي، قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي، قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضي على صلاته، ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»<sup>(١)</sup>.

نجد في ذيل هذه الصحيحة أن الإمام عليه السلام أعطى قاعدة كلية مطلقة يصطلح عليها بقاعدة التجاوز، وهي أن (كل من شك في تحقق جزء سابق بعد دخوله في اللاحق بنى على الإتيان به)، والقدر المتيقن الناشئ من أسئلة زرارة هو الشك في أجزاء خصوص الصلاة، فبناءً على أنه مانع من انعقاد الإطلاق - كما ذهب صاحب الكفاية - تكون قاعدة التجاوز خاصة بمورد السؤال، وهو الصلاة؛ لأنها القدر المتيقن في مقام التخاطب؛ إذ لا يحتمل أن يكون الإمام مريداً لغير الصلاة وغير مريد لها. وبناءً على أنه غير مانع من انعقاد الإطلاق فلا تكون القاعدة مختصة بالصلاة، بل تعم كل مورد إلا ما خرج بالدليل؛ كالوضوء.

ومنها: - موثقة ابن بكير قال: «سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفتك»<sup>(٢)</sup> والسنجاب وغيره من الوبير؟ فأخرج كتاباً

(١) وسائل الشيعة باب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة ج ٨، ص ٢٣٧، ح ١.

(٢) الفتك: «دوية برية غير مأكولة اللحم يؤخذ منها الفرو. ويقال: إن فروها أطيب من جميع أنواع الفراء. يجلب كثيراً من بلاد الصقالبة. وهو أبرد من السمور، وأعدل وأحر من السنجاب، صالح لجميع الأمزجة المعتدلة. ويقال: إنه نوع من جراء الثعلب الرومي. وعن الأزهري وغيره: هو معرب. وحكي عن بعض العارفين: إنه يطلق على فرخ ابن آوى في بلاد الترك». مجمع البحرين ج ٣، ص ٤٣١.

زعم أنّه إملاء رسول الله ﷺ: أنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره ممّا أحل الله أكله، ثمّ قال: يا زرارة، هذا عن رسول الله ﷺ، فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان ممّا يؤكل لحمه، فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز، إذا علمت أنّه ذكيّ قد ذكاه الذبح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرّم عليك أكله، فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد، ذكاه الذبح أو لم يذكّه (١) (٢).

فإنّ القدر المتيقّن الناشئ في هذه الموثقة الناشئ من أسئلة زرارة هو عدم صحة الصلاة بشيء من هذه الحيوانات الثلاثة (الشعلب والفنك والسنجاب)، ومن كلّ حيوان غير مأكول اللحم له وبر، فبناءً على أنّه مانع من انعقاد الإطلاق فيقتصر عليه؛ بحيث لا تكون الصلاة فاسدة - بناءً على هذه الموثقة - إذا صلى المكلف مثلاً بشيء من غير هذه الحيوانات الثلاثة إذا لم يكن له وبر، وإن كان غير مأكول اللحم. وبناءً على أنّه غير مانع من انعقاد الإطلاق، فيكون الحكم بفساد الصلاة شاملاً لكل حيوان غير مأكول اللحم، سواء كان له وبر أم لا.

ومنها: ما عن عوالي اللآلي عن النبي ﷺ (٣)، وقد سئل عن بئر

(١) هذه الموثقة أقوى دليل على عدم صحة الصلاة إذا كان على المصلي أجزاء ما لا يؤكل لحمه. كما أنها أقوى دليل على اشتراط التذكية في لباس المصلي إذا كان جلداً، لا أن الميتة مانعة من صحة الصلاة، وإنّما التذكية شرط؛ حيث قال فيها: «إذا علمت أنّه ذكي قد ذكاه الذابح».

(٢) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب لباس المصلي ج ٤، ص ٣٤٥، ح ١.

(٣) الرواية ضعيفة بالإرسال.

بضاعة<sup>(١)</sup> : «خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء، إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»<sup>(٢)</sup>.

فإنَّ القدر المتيقن الناشئ من السؤال هو خصوص بئر بضاعة في المدينة المنورة، فبناءً على أنه مانع من الإطلاق فيتقصر عليه؛ بحيث يحكم بعدم تنجس ماء بئر بضاعة بمجرد ملاقة النجاسة إلا أن يتغيّر، دون غيره من المياه. وبناءً على أنه غير مانع من انعقاده، فلا يكون الحكم بعدم انفعال ماء النجاسة بمجرد الملاقة مختصاً ببئر بضاعة، بل يعمّ مطلق الماء.

ونذكر مثلاً عرفياً، وهو فيما لو فرضنا أنَّ والدًا يحدث ولده عن فوائد لحم الغنم، ثم قال له: (اشتر اللحم)، فهنا القدر المتيقن الناشئ من مقام التخاطب هو خصوص لحم الغنم، فبناءً على أنه مانع من انعقاد الإطلاق فيقتصر عليه، ويتعيّن على الولد أن يشتري لحم غنم. وبناءً على أنه غير مانع من انعقاده، فلا يكون متعلق الأمر بالشراء هو خصوص لحم الغنم، بل يعم غيره.

وقد استدل صاحب الكفاية على ما ذهب إليه من أنَّ القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من انعقاد الإطلاق، بأنَّ المورد الخاص يصلح أن يعتمد عليه المتكلم.

(١) بضاعة: بالضم وقد كسره بعضهم، والأول أكثر: وهي دار بني ساعدة بالمدينة وبئرها معروفة، فيها أفتى النبي ﷺ، بأن الماء طهور ما لم يتغير، وبها مال لأهل المدينة من أموالهم، وفي كتاب البخاري تفسير القعني: لبضاعة نخل بالمدينة، وفي الخبر أن النبي ﷺ، أتى بئر بضاعة فتوضأ من الدلو وردّها إلى البئر وبصق فيها وشرب من مائها، وكان إذا مرض المريض في أيامه يقول: اغسلوني من ماء بضاعة، فيغسل فكأنما أنشط من عقال، وقالت أسماء بنت أبي بكر: كنا نغسل المرضى من بئر بضاعة ثلاثة أيام فيعافون». معجم البلدان ج ١، ص ٤٤٢.

(٢) عوالي اللآلئ ج ٢، ص ١٥.

والجواب : لو كان القدر المتيقّن مانعاً من انعقاد الإطلاق، لانتفت أغلب الإطلاقات، فإنّ الخائض غمار الأخبار يعلم أنّ أغلبها جاء في مورد السؤال عن أمر خاص يشكّل قدراً متيقّناً في مقام التخاطب، فلو كان هذا القدر مضرّاً بالإطلاق ومانعاً من انعقاده، للزم رفع اليد عن كلّ إطلاقات أجوبتهم ﷺ على هذه الأسئلة الخاصة.

نعم، لو حصل انصراف حاقّي إلى خصوص المورد أو عنه، فهنا لا إشكال في عدم صحة التمسك بالإطلاق، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

ثمّ قال رَحِمَهُ اللهُ : «ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده، مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه، ولو لم يكن عن جد، بل قاعدة وقانونا، لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه».

هذا إشارة إلى ما في التقارير لبحث الشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللهُ من أنّ نسبة المطلق إلى الدليل المقيّد نسبة الأصل إلى الدليل؛ لأنّه إذا كان الإطلاق مستنداً إلى مقدمات الحكمة التي هي كون المتكلم في مقام البيان، وعدم نصب قرينة على التقييد، فإذا ورد الدليل المقيّد، فقد دلّ على انتفاء أحدهما، فيرتفع مقتضى الإطلاق من أصله.

وأجاب صاحب الكفاية بأنّ هذا يتم لو كانت المقدمة الأولى كون المتكلم في مقام بيان المراد الجدي، أمّا لو كانت كونه في مقام بيان المراد الاستعمالي، ولو لم يكن عن جدّ، فوجود المقيّد لا يكشف عن كون المتكلم في غير مقام البيان؛ لعدم التنافي؛ لإمكان مخالفة المراد الاستعمالي للمراد الجدي، ودليل المقيّد إنّما يكشف عن كون المراد

الجددي هو التقييد لا المراد الاستعمالي، وحينئذ لا يكون العلم بالمقيّد موجباً لانتفاء مقتضى الإطلاق، وإنما يكون مانعاً عن الأخذ بمقتضاه.

إن قلت: إذا كان المطلق هو المراد الاستعمالي للمتكلم لا مراده الجددي، فما هو أثره؟

قلت: الأثر هو جعله قانوناً وقاعدة ليكون حجة ومرجعاً عند الشك في التقييد ما لم تقم حجة أقوى على خلافه، وهي دليل التقييد.

هذا حاصل جواب صاحب الكفاية على إشكال الشيخ الأعظم، وهو جواب حسن.

ولكن الأحسن منه أن يقال:

إنّ المراد من المقدمة الأولى أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده الجددي لا الاستعمالي، ويكون العثور على المقيّد كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان بالنسبة إلى الجهة التي قد ورد فيها المقيّد بعد ذلك، ولا يكشف عن عدم كونه في مقام البيان بالنسبة إلى سائر الجهات، فإذا أحرزنا مثلاً أنّ المتكلم هو في مقام البيان من تمام الجهات، ولو بأصل عقلائي، ثمّ ورد الدليل على التقييد بالنسبة إلى جهة من الجهات، فاستكشاف عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة، لا ينافي كونه في مقام البيان من سائر الجهات.

مثاله: قوله **عَزَّ وَجَلَّ**: **﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾**<sup>(١)</sup> يدلّ على صحة البيع من عدّة جهات، فإذا جاء المقيّد المنفصل الدال على عدم صحّة بيع المجنون والسفيه وغير البالغ، امتنع التمسك بالإطلاق من هذه الجهات الثلاث،

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

ولكن بقى التمسك به من غير هذه الجهات صحيحاً؛ كما لو شككنا في اعتبار الماضوية أو الموالاة ونحو ذلك، فإنّه يتمسك بإطلاق قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾. والله العالم.

### إثبات أن المتكلم في مقام البيان:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «بقي شيء: وهو أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، هو كونه بصدد بيانه؛ وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة».

ذكرنا أنّ المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة هي أن يكون المتكلم في مقام البيان لا في مقام الإهمال أو الإجمال، فإن أحرزنا ذلك، فبها ونعمت، وإلا فكيف ثبت أنه في مقام البيان؟

والإنصاف: أنه ثمّة أصل عقلائي يثبت ذلك، وهو أنّ الأصل أن يكون المتكلم في مقام البيان؛ لذا انعقدت سيرة العقلاء على التمسك بإطلاق الكلام ما دام لم ينصب المتكلم قرينة على التقييد؛ فإنّ كونه في مقام الإهمال أو الإجمال خلاف طبع أهل المحاوراة من جهة، ويحتاج إلى قرينة من جهة أخرى. وهذا الأصل هو منشأ الأخذ بإطلاقات الروايات ابتداءً من كتاب الطهارة إلى كتاب الديّات، ولولاه لما أحرزنا أنّ المتكلم في مقام البيان، وبالتالي لما تمكّننا من التمسك بهذه الإطلاقات.

إن قلت: لكن قد يكون تمسك العقلاء بالإطلاق لا من باب هذا الأصل، بل من باب أنّ اللفظ المطلق موضوع للسريان والإطلاق؛ أي أنّ الإطلاق مأخوذ قيّداً في معناه الموضوع له.

قلتُ : هذا الوجه بعيد جداً؛ فإنَّ المشهور من زمن سلطان العلماء رَحِمَهُ اللهُ نَفَوْا أن يكون الإطلاق مأخوذاً جزءاً في معنى اللفظ المطلق؛ كاسم الجنس. ولعلَّ هذه الدعوى نشأت من غفلتهم عن هذا الأصل العقلائي، وبالتالي لم يتمكنوا من إحراز كون المتكلم في مقام البيان، ولم يجدوا حلاً للتمسك بالإطلاق سوى دعوى كونه مأخوذاً قيداً في المعنى الموضوع له.

إذاً، في حال الشك في كون المتكلم في مقام البيان، يمكن الركون إلى الأصل العقلائي وهو أن يكون كلُّ متكلم في مقام البيان ما لم يثبت العكس.

وكذا أصالة عدم القرينة؛ فإنَّ العقلاء يتمسكون بهذا الأصل عند الشك في وجودها، فلو احتملنا أنَّ المتكلم غفل عن ذكر القرينة، أو احتملنا أنَّه ذكرها ولكننا غفلنا عنها، أو أنَّها سقطت من النسخ، ونحو ذلك، وبالجملة احتملنا وجود القرينة، فقد تبنى العقلاء على نفي هذا الاحتمال، وهو ما يسمَّى بأصالة عدم القرينة.

وأما لو علمنا بوجود ما يصلح أن يكون قرينة؛ أي احتملنا قرينة الوجود، فهنا لا أصل عقلائي يدفع هذا الاحتمال، وبالتالي يصبح الكلام مجملاً، فلا ظهور له.

ومن هنا ذهب المحقق القمي رَحِمَهُ اللهُ إلى الانسداد الكبير؛ فإنه بعد تقطيع الروايات في زمان المحمدين الثلاثة، محمد بن يعقوب الكليني ومحمد بن علي بن الحسين بن بابويه ومحمد بن الحسن الطوسي رحمهم الله، وجعل كلَّ مسألة في بابها الخاص، نحتمل أن يكون كلَّ جزء مقتطع قرينة على الجزء المقتطع عنه، وهذا ما سرَّدُ عليه في محلّه إن شاء الله تعالى.

## المقدمة الخامسة

### الانصراف غير الخارجي

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم إنه قد انقده بما عرفت - من توقف حمل المطلق على الإطلاق، فيما لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة - أنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف؛ لظهوره فيه، أو كونه متيقناً منه، ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه، حسب اختلاف مراتب الانصراف، كما أنه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل، كما أنه منها ما يوجب الاشتراك أو النقل».

هذه هي المقدمة الخامسة من مقدمات الحكمة التي يشترط توفرها لصحة التمسك بالإطلاق، وهي أن لا يكون ثمة انصراف غير خارجي للفظ لبعض الأفراد أو عن بعض الأفراد، أمّا الانصراف الخارجي، فلا يضرّ بالإطلاق.

وتوضيحه: الانصراف بحسب منشئه ينقسم إلى عدة أقسام:

الأوّل: أن يكون الانصراف ناشئاً من غلبة وجود بعض الأفراد خارجاً؛ نظراً لأكمليتها أو أكثريتها وغير ذلك؛ كما لو قال المولى: (أكرم العالم)؛ فإنّ أكمل أفراد العالم هو العالم الهاشمي، ومن هنا هو أوّل من ينصرف إليه الذهن.

وهذا القسم لا يضرّ بانعقاد الإطلاق بالاتفاق، ولو كان يضر به لما بقي

إطلاق البتّة.

الثاني: أن يكون الانصراف ناشئاً من عدم تطبيق العرف للمطلق على بعض الأفراد؛ بحيث لا يعتبرها من أفراد ماهيته؛ كعدم تطبيقهم مفهوم (الحيوان) على الإنسان رغم كونه من مصاديقه حقيقة، وتطبيقهم إيّاه على خصوص البهائم والحشرات؛ بحيث صار ظاهراً فيها دون الإنسان، وعدم تطبيقهم مفهوم (ما لا يؤكل لحمه) على الإنسان رغم كونه من مصاديقه حقيقة؛ ومن هنا ذهب الفقهاء إلى أنه لا تبطل الصلاة إن كان على المصلي شيء من شعر الإنسان أو لبنة أو ظفره أو بصاقه ونحو ذلك.

وفي هذا القسم لا ينعقد الإطلاق؛ لأنّ عدم تطبيق العرف للمطلق على بعض الأفراد هو بمثابة قرينية الموجود على تعيين سائر الأفراد؛ أي كأنه قرينة لفظية متصلة. وعليه، فتتخرم المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة، وهي انتفاء ما يوجب التعيين.

الثالث: أن يكون الانصراف ناشئاً من تردد العرف في تطبيق المطلق على بعض الأفراد؛ كترددهم في تطبيق (الماء) على ماء الكبريت وإن كان ينطبق عليه حقيقة. وفي هذا القسم لا ينعقد الإطلاق أيضاً؛ لأنّ التردد في تطبيق العرف للمطلق على بعض الأفراد هو بمثابة احتمال قرينية الموجود على تعيين سائر الأفراد، ولا دافع لهذا الاحتمال على ما تقدم.

والفرق بين هذا الانصراف والانصراف الثاني أنه في الثاني يكون الكلام ظاهراً في المنصرف إليه، وأمّا في هذا الانصراف فيكون الكلام مجملاً، فيؤخذ بالمنصرف إليه من باب القدر المتيقّن، لا من باب الظهور اللفظي.

الرابع: أن يكون الانصراف ناشئاً من كثرة استعمال العرف المطلق في المقيد إلى أن يحصل أنس وترابط بينهما إلى حد تحقق الوضع التعيّن، إمّا

مع هجران المعنى الأوّل، وهو ما يعرف بـ (النقل)، أو مع عدم هجرانه، وهو ما يعرف بـ (الاشتراك اللفظي). وهذا ما يعرف بالانصراف من حاق اللفظ؛ ككثرة استعمالهم لفظ (الدابة) في خصوص البهائم، والحال أنّه موضوع بدوّاً لكل ما يدبّ على الأرض ممّا يشمل الإنسان والبهائم والحشرات، وكثرة استعمالهم لفظ (الصلاة) في خصوص العبادة المعروفة، والحال أنّه موضوع للدعاء.

وفي هذا القسم لا ينعقد الإطلاق أيضاً، أمّا على النقل؛ فلأنّه بعد تحقق الوضع الجديد، لا يبقى المطلق مطلقاً وموضوعاً للطبيعة حتى يبحث في جواز التمسك بالإطلاق، بل يصير موضوعاً للمقيّد وظاهراً فيه. وأمّا على الاشتراك بين المطلق والمقيّد، فلأنّه لا معيّن للمطلق، ونحتاج إلى قرينة التعيين.

إشكال:

أشكل الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ عَلَى القسم الرابع من أقسام الانصراف بأنّ الذي يتولّد عنه الوضع التعيّن هو كثرة الاستعمال المجازي للفظ في غير المعنى الموضوع له؛ كاستعمال لفظ (الصلاة) في العبادة المعروفة كثيراً إلى أن يحصل الأنس بينهما ممّا يوجب تحقق وضع تعيّن جديد مع هجران المعنى الأوّل، وهو الدعاء، فيكون نقلاً، أو مع بقاءه، فيكون مشتركاً لفظياً. واستعمال المطلق في المقيّد استعمال للفظ فيما وضع له؛ فهو استعمال حقيقي، وبالتالي لا يوجب وضعاً تعيّنياً جديداً لا على نحو النقل ولا الاشتراك اللفظي!

وأجاب صاحب الكفاية بجوابين مذكورين في التقريرات أيضاً للشيخ

الأعظم:

أولاً: إنّ هذا الإشكال مبني على عدم إمكان المجاز، وهو هنا ممكن.

## توضيحه :

إنّ ما تقدم من أنّ التقييد لا يوجب التجوّز، يراد به نفي استلزام التجوّز لا نفي إمكانه، بل كلّ من الاستعمال الحقيقي والمجازي ممكناً؛ فلو أريد المقيّد من المطلق بتعدد الدال والمدلول؛ كـ (اعتق رقبة مؤمنة)، كان الاستعمال على نحو الحقيقة، ولو أريد المقيّد من المطلق مع عدم تعدد الدال والمدلول، كان الاستعمال على نحو المجاز؛ بحيث يستعمل فيه بلحظ الخصوصية، فإنّه غير المطلق، وإنّما يكون حقيقة؛ حيث يستعمل فيه لا بعنوان الخصوصية، بل بعنوان نفس الطبيعة.

وعليه، فمع إمكان المجاز، فلا مانع من تحقق الاشتراك والنقل بالانصراف؛ فلو قال: (اعتق رقبة)، وأراد خصوص الرقبة المؤمنة، فهنا يكون استعمال المطلق في المقيّد استعمالاً مجازياً؛ لأنّ الرقبة لم توضع لخصوص الرقبة المؤمنة، فيكون استعمالها فيها استعمالاً للفظ في غير ما وضع له. وعليه، فالإشكال مبني على استحالة المجاز، وهو هنا ممكن.

ثانياً: منع توقف الاشتراك والنقل على المجازية؛ لأنّ كثرة إرادة المقيّد من المطلق ولو من باب تعدد الدال والمدلول؛ مثل: (اعتق رقبة مؤمنة)، ربّما توجب مزية أنس للمقيّد مع استعمال اللفظ فيه، ويشتدّ هذا الأّنس بالاستعمالات تدريجياً إلى أن يصل إلى حد الحقيقة فيصير لفظ المطلق مشتركاً بين معناه الأصلي وبين معناه الثانوي الحاصل بالاستعمالات التدريجية الحقيقية؛ لفرض تعدد الدال والمدلول.

وفيه: أنّه لو فرضنا أنّ هذه الكثرة الاستعمالية حصلت عن طريق تعدد الدال والمدلول، ولكن رغم ذلك يبقى المطلق مستعملاً في المقيّد في معناه الحقيقي الأوّل.

وعليه، لا موجب للاشتراك أو النقل مع عدم المجازية.  
ويمكن توجيه جواب صاحب الكفاية الثاني، بأنّه لعلّ مراده من المعنى الآخر للمطلق هو معناه الأوّل مع خصوصية زائدة، لا معنى أجنبي عنه.  
والله العالم.

### تنبيه:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «تنبيه: وهو أنّه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة، كان واردا في مقام البيان من جهة منها، وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى، فلا بد في حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى، إلا إذا كان بينهما ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة، كما لا يخفى».

حاصل هذا التنبيه: إنّّه قد تقدم أنّ التمسك بالإطلاق يتوقف على إحراز مقدمات الحكمة، وأولها إحراز أن يكون المتكلم في مقام البيان، إلا أنّه قد يكون للكلام جهات متعددة، وإحراز كون المتكلم في مقام البيان من جهة واحدة لا يصحّح لنا التمسك بالإطلاق من جميع الجهات إذا لم نحرز أنّه في مقام البيان من ناحيتها.

ومن أمثله في القرآن الكريم قوله يَرْجِلُ: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُجِلَّ لَهُمْ قُلْ أُجِلَّ لَكُمْ الْطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكَنَّ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَانْقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾<sup>(١)</sup>؛ فإنّ الآية الشريفة في مقام بيان حكم حلية أكل ما صادته الكلاب المعلّمة، فيمكن التمسك

(١) سورة المائدة، الآية: ٤.

بإطلاق الحكم من هذه الجهة ، فإذا شك في اعتبار الإمساك من محلّ الذبح في تذكّيته وعدم اعتباره ، فلا مانع من التمسك بإطلاق الآية الشريفة من هذه الجهة ، ونحكم بعدم اعتبار الإمساك من محلّ الذبح ، وليست في مقام بيان حكم طهارة موضع عض الكلب للحيوان المصاد إذا شك في طهارته وعدمها ، فلا يلتزم الإطلاق من هذه الجهة ليصحّ التمسك به ، وبالتالي الحكم بأنّ موضع العض طاهر ، كما ذهب إليه الشيخ الطوسي رحمته الله ؛ حيث حكم بطهارة محلّ الإمساك تمسكاً بالإطلاق .

ومن أمثله في الأخبار ما ورد في صحيحة إسماعيل الجعفي ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : «في الدم يكون في الثوب إن كان أقلّ من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة ، وإن كان أكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسله حتى صليّ فليعد صلاته ، وإن لم يكن رآه حتى صليّ فلا يعيد الصلاة»<sup>(١)</sup> ؛ فإنّ هذه الصحيحة في مقام بيان حكم العفو عن الدم في الصلاة إذا كان أقلّ من الدرهم ، وليست في مقام بيان كون هذا الدم ممّا يؤكل لحمه أو لا ، فلا يلتزم الإطلاق من هذه الجهة ليصحّ التمسك به ، وبالتالي الحكم بأنّ الدم الأقلّ من الدرهم معفو عنه في الصلاة مطلقاً ؛ أي سواء كان ممّا يؤكل لحمه أم لا ، وإنّما هي مجمّلة من هذه الجهة ، فيقتصر بها على القدر المتيقّن ، وهو فيما لو كان الدم دم إنسان ، أو حيوان طاهر مأكول اللحم .

ومنه أيضاً ما ورد في موثقة زرارة ، عن أحدهما عليه السلام قال : «كلّ ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده ، فلا بأس بأن يكون عليه الشيء ؛ مثل القلنسوة والتكة والجورب»<sup>(٢)</sup> ؛ فإنّ هذه الموثقة في مقام بيان حكم العفو

(١) وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب النجاسات ج ٣ ، ص ٤٣٠ ، ح ٢ .

(٢) وسائل الشيعة باب ٣١ من أبواب النجاسات ج ٣ ، ص ٤٥٥ ، ح ١ .

فيما لو صلّى بمتنجس لا تتم الصلاة به، وليست في مقام بيان كون المتنجس حريراً أو ممّا لا يؤكل لحمه مثلاً، فلا يلتئم الإطلاق من هذه الجهة ليصح التمسك به، وبالتالي الحكم بأنّ كلّ متنجس لا تتم الصلاة به معفو عنه في الصلاة سواء كان حريراً أو ممّا لا يؤكل لحمه أو غير ذلك.

نعم، هناك بعض الموارد التي ثبتت فيها ملازمة شرعية أو عقلية بين الجهة التي يكون المتكلم في مقام البيان من ناحيتها وبين الجهة الأخرى التي لا يكون المتكلم في مقام البيان من ناحيتها، فحينئذٍ يصح التمسك بالإطلاق من الجهة الأخرى بتوسط هذه الملازمة، وإن لم نحزر كون المتكلم في مقام البيان من ناحيتها.

ومثاله ما ورد في صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - : «إذا قصّرت أفطرت، وإذا أفطرت قصّرت»<sup>(١)</sup>؛ فإنّ هذه الصحيحة أثبتت الملازمة بين التقصير والإفطار مطلقاً. وعليه، فكل مورد ورد فيه دليل على وجوب التقصير، يمكن من خلال هذه الملازمة الشرعية إثبات وجوب الإفطار أيضاً، وكذا العكس، إلا في موارد خاصة خرجت بالدليل؛ منها ما لو سافر بعد الزوال، فإنّه يبقى على صيامه إذا كان صائماً، ويجب عليه التقصير بشرائطه إذا لم يكن صلّى في وطنه أو محل إقامته وغير ذلك من الموارد المذكورة في محلها.

هذا بالنسبة إلى الملازمة الشرعية، أمّا بالنسبة إلى الملازمة العقلية، فمثله ما ورد في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو ستّور أو كلب،

(١) وسائل الشيعة باب ١٥ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة ج ٨، ص ٥٠٣، ح ١٧.

أيعيد صلاته؟ قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد»<sup>(١)</sup>؛ فإنّ هذه الصحيحة في مقام بيان حكم العفو فيما لو صلّى جهلاً بعذرة غير مأكول اللحم، فإنّها تدلّ على صحة الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه عند الجهل؛ لأنّه بناءً على جزئية العذرة للحيوان، فلا فرق في نظر العقل في الحكم بصحة الصلاة بين الأجزاء من العذرة وغيرها، وإن كان الكلام مسوقاً لبيان حكم العذرة.

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤٠ من أبواب النجاسات ج ٣، ص ٤٧٥، ح ٥.



الفصل الثالث  
المطلق والمقيّد المتنافيين



## الفصل الثالث

### المطلق والمقيّد المتنافيين

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «فصل : إذا ورد مطلق ومقيّد متنافيين ، فإما يكونان مختلفين في الإثبات والنفي ، وإما يكونان متوافقين ، فإن كانا مختلفين ؛ مثل : (أعتق رقبة) و(لا تعتق رقبة كافرة) ، فلا إشكال في التقييد» .

إذا ورد دليل مطلق وآخر مقيّد ، فتارةً يختلفان إيجاباً وسلباً ، وأخرى يتفقان ، وفي كلتا الحالتين تارةً يكون الحكم في المطلق على نحو صرف الوجود ، وأخرى على نحو مطلق الوجود ، فتلك أربع صور كاملة .

#### الصورة الأولى :

وهي فيما لو اختلف المطلق والمقيّد إيجاباً وسلباً وكان الحكم في المطلق على نحو صرف الوجود ؛ كما لو قال المولى : (أعتق رقبة) ، و(لا تعتق رقبة كافرة) ، فهنا لا إشكال في لزوم حمل المطلق على المقيّد ، فيكون المطلوب عتق رقبة مؤمنة .

والسر فيه : أنّ المقيّد بمنزلة القرينة على المطلق ، والقرينة حاکمة على ذیها ؛ كما هو الحال بالنسبة إلى كلّ فضلة من فضول الكلام ؛ كالنعت في قولك : (رأيت أسداً يرمي) ، فإنّ النعت قرينة على كون المراد من الأسد هو الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس ؛ لأنّ أصالة الظهور في (يرمي) تكون حاکمة على أصالة الحقيقة في (أسد) ؛ لأنّ الشك في المراد من (الأسد)

يكون مسبباً عن الشك في المراد من (يرمي)، وظهور (يرمي) في رمي النبل يكون رافعاً لظهور (الأسد) في الحيوان المفترس، فلا يبقى للأسد ظهور في الحيوان المفترس حتى يدلّ بلازمه على أنّ المراد من (يرمي) هو رمي التراب، فإنّ الدلالة على اللازم فرع الدلالة على الملزوم، وظهور (يرمي) في رمي النبل يرفع دلالة الملزوم.

نعم، قيل في المفعول به أنّه كما يمكن أن يكون قرينة على ذي القرينة، فقد يكون العكس صحيحاً أيضاً؛ وذلك كما لو قال: (لا تضرب أحداً)، فإنّه إذا أخذنا بإطلاق المفعول به (أحداً)؛ بحيث يكون شاملاً للميّت أيضاً، فيكون قرينة على أنّ المراد من (الضرب) الأعم من المؤلم وغيره. وإذا أخذنا مفهوم (الضرب)، مع افتراضه كونه موضوعاً لخصوص المؤلم، فيكون قرينة على تقييد (أحد) بغير الميّت. والله العالم.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ المقيّد يكون بمنزلة القرينة بالنسبة إلى المطلق؛ لأنّ القيد لا يخلو، إمّا أن يكون وصفاً أو حالاً أو غير ذلك من ملحقات الكلام، وقد عرفت أنّ ملحقات الكلام كلّها تكون قرينة، وأصالة الظهور في المقيّد تكون حاکمة على أصالة الظهور في المطلق.

وعليه، فكلّما ورد مطلق ومقيّد مختلفين من حيث الإيجاب والسلب، وكان الحكم في المطلق على نحو صرف الوجود، وجب حمل المطلق على المقيّد وتقييده به.

نعم، في بعض الموارد لا يتمّ ذلك؛ بل يبقى المطلق على إطلاقه؛ وذلك لضعف ظهور المقيّد؛ كما في إطلاق النبوي: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»<sup>(١)</sup>، فإنّه لا يقيّده النهي الوارد عن الصلاة في بعض

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب مكان المصلي ج ٥، ص ١١٧، ح ٢.

المواضع؛ كما في مرسلة عبد الله بن الفضل، عمّن حدثه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «عشرة مواضع لا يصلّى فيها: الطين، والماء، والحمام، والقبور، ومسان الطريق، وقرى النمل، ومعاطن الإبل، ومجرى الماء، والسبخ، والثلج»<sup>(١)</sup>، وكما في مرسلة الصدوق رحمته الله قال: «قال: روي: أنّه لا يصلّى في البيداء، ولا ذات الصلاصل<sup>(٢)</sup>، ولا وادي الشقرة<sup>(٣)</sup>، ولا وادي ضجنان<sup>(٤)</sup>»<sup>(٥)</sup>؛ وذلك لحمل هذا النهي على الكراهة مع قطع النظر عن ضعف هذه الروايات سنداً؛ لوجود روايات أخرى معتبرة دلّت على كراهة الصلاة في هذه المواضع؛ والسّرّ في حملها على الكراهة بمعنى أقلية الثواب، هو ما ورد في الروايات من صحة الصلاة في هذه المواضع.

#### الصورة الثانية:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وإن كانا متوافقين، فالمشهور فيهما الحمل والتقييد، وقد استدلّ بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى. وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر؛ مثل حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب. وأورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، وإنّما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى اقتضاه تجرده عن القيد، مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده

- (١) وسائل الشيعة باب ١٥ من أبواب مكان المصلي ج ٥، ص ١٤٢، ح ٧.
- (٢) ذات الصلاصل: جمع صلصال. قال ابن إدريس: «هي الأرض التي لها صوت ودوي». وقيل: إنه الطين الحار المخلوط بالرمل، فصار يتصلصل إذا جف؛ أي يصوّت. ونقله الجوهري عن أبي عبيدة، ونحوه كلام القاموس.
- (٣) وادي الشقرة: قال ابن إدريس: تكره الصلاة في وادي شقرة، بفتح الشين وكسر القاف. واحد الشقر: موضع بعينه مخصوص، وهو بطريق مكة.
- (٤) وضبطه بعضهم بالضاد المعجمة المفتوحة والجيم الساكنة، وهو اسم جبل بناحية مكة.
- (٥) وسائل الشيعة باب ٢٣ من أبواب مكان المصلي ج ٥، ص ١٥٦، ح ٥.

على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيّد، بحمل أمره على الاستحباب».

هذه هي الصورة الثانية من صور تنافي المطلق والمقيّد، وهي فيما لو كان المطلق والمقيّد مثبتين، وكان الحكم في المطلق على نحو صرف الوجود أيضاً؛ كما لو قال المولى: (أعتق رقبة)، و(اعتق رقبة مؤمنة)، فهنا ذهب المشهور إلى حمل المطلق على المقيّد كما في الصورة الأولى، فيكون المطلوب أيضاً عتق رقبة مؤمنة.

قيل: لا يتعيّن هذا الحمل بعينه؛ لإمكان الجمع بينهما بنحو آخر؛ وذلك بإبقاء المطلق على إطلاقه، وحمل الأمر في المقيّد على الاستحباب، فيكون المطلوب عتق أي رقبة، وإن كان يستحب اختيار المؤمنة.

وأجيب على هذا الكلام: أنّه لما كان يلزم من حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب التصرف في معناه الحقيقي، وهو الوجوب، بينما لم يلزم من حمل المطلق على المقيّد أيّ تصرف في المعنى؛ حيث يبقى الأمر في المقيّد مستعملاً في معناه الحقيقي، بل يلزم منه فقط تصرف في وجه من وجوه المعنى؛ حيث إنّ تجرد لفظ المطلق الموضوع لنفس الطبيعة تقتضي سعة دائرة انطباقه على الأفراد، والتقييد تصرف في هذا الوجه، ومن المعلوم عدم كونه تصرفاً في نفس المعنى الذي وضع له اللفظ، وهو نفس الطبيعة، ومن هنا تعيّن الحمل الثاني دون الأوّل.

ورُدّ على ذلك: بأنّ التصرف حاصل في كلا الحملين، فلا تعيّن لأحدهما؛ إذ كما يلزم من حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب التصرف في معناه الحقيقي، فكذلك يلزم من حمل المطلق على المقيّد التصرف في المعنى؛ إذ يلزم من حمل المطلق على المقيّد تصرف في معنى المطلق

أيضاً؛ إذ قبل ورود المقيّد كان المولى في مقام بيان مراده الاستعمالي والجددي، وهو أنه يريد مطلق رقبة، وبعد وروده انكشف أنه كان في مقام بيان مراده الاستعمالي دون الجددي؛ وأن مراده الجددي كان خصوص الرقبة المؤمنة لا مطلق رقبة.

أضف إلى ذلك: أنه لا تلزم المجازية من حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب؛ لأنّ عتق الرقبة المؤمنة واجب كعتق أي رقبة، غاية الأمر أنه أفضل مصاديق الواجب.

وبعبارة أخرى: إنّ ملاك الوجوب في المقيّد؛ كالرقبة المؤمنة التي هي من أفراد المطلق؛ أعني الرقبة، لا يتصف بالاستحباب لاندكاه ملاك في ملاك الوجوب، فالمراد بالاستحباب حينئذٍ أفضلية المقيّد من سائر أفراد الواجب دون الاستحباب المصطلح، كما هو الحال في استحباب الجماعة في الفرائض؛ فإنّ صلاة الجماعة واجبة، واستحبابها بمعنى أفضليتها من الفرادى.

وعليه، فبعد أن ثبت أنّ في كلا الحملين تصرفاً في المعنى، فلا وجه لتعيين أحد الحملين دون الآخر.

ثمّ قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق».

يقول: لما كان إطلاق صيغة الأمر في المقيّد يقتضي التعيين لا التخيير، وهو مقدّم على إطلاق المطلق، فيتعيّن حمل المطلق على المقيّد.

وفيه: أنه قد ذكر صاحب الكفاية في مبحث الأمر أنّ اقتضاء إطلاق صيغة الأمر للتعيين مستفاد بمقدمات الحكمة لا بالوضع، فما هو الوجه في تقدّمه على ظهور المطلق في الإطلاق والحال أنه مستفاد من مقدمات

الحكمة أيضاً؟! وعليه، فلا وجه لهذا التدارك على نفي تعيّن أحد الحملين .  
والإنصاف: أنّ هذه الصورة لا تختلف عن الصورة السابقة؛ فإنّ ضابطة  
حمل المطلق على المقيّد متحقّقة في كليهما، وهي أنّه لمّا كان المقيّد بمنزلة  
القرينة على المطلق، والقرينة حاکمة على ذبها ومفسّرة لها، فينبغي حمل  
المطلق على المقيّد.

وعليه، فالذي سبّب هذا الحمل فيما لو كان المطلق والمقيّد مختلفين  
إيجاباً وسلباً، هو نفسه الذي سبّب فيما لو كانا مثبتين، وإلا فكما يمكن رفع  
اليد عن الوجوب في المقيّد وحمله على الاستحباب، ويبقى المطلق على  
إطلاقه ويكون المقيّد أفضل أفراد الواجب فحسب، فكذلك يمكن رفع اليد  
عن الحرمة في المقيّد وحمله على الكراهة، ويبقى المطلق على إطلاقه أيضاً  
ويكون المقيّد متصفاً بالمرجوحية فحسب، فتأمل .

وقبل الانتقال إلى الصورة الثالثة والرابعة من صور تنافي المطلق  
والمقيّد.

نسأل: أنّى لنا معرفة أنّ المطلوب في المطلق هو صرف الوجود، أم  
مطلق الوجود؟

والجواب: إن علمنا أنّ المطلوب هو صرف الوجود من خلال قرينة  
خارجية، فيها ونعمت، وإلا فينبغي الرجوع إلى الكلام، وهو على صور:  
فتارةً يذكر المولى السبب في كلّ من المطلق والمقيّد، وأخرى لا يذكره  
في كلّ منهما، وثالثة يذكر السبب في أحدهما دون الآخر، وفي صورة ذكر  
السبب في كلّ منهما إمّا أن يتحد السبب وإمّا أن يختلف، فهذه صور أربع  
لا خامس لها.

أمّا الصورة الأولى، وهي صورة ذكر السبب واتحاده في المطلق

والمقيّد؛ كما لو قال المولى: (إن ظهرت فاعتق رقبة)، و(إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة)، فهنا تكشف وحدة السبب عن وحدة التكليف، وأنّ المطلوب هو صرف الوجود، فنحمل المطلق على المقيّد.

وأما الصورة الثانية، وهي صورة ذكر السبب واختلافه في المطلق والمقيّد؛ كما لو قال المولى: (إن ظهرت فاعتق رقبة)، و(إن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة)، فهنا يكشف تعدد السبب عن تعدد التكليف، فلا موجب حيثنّذ لحمل المطلق على المقيّد.

وأما الصورة الثالثة، وهي صورة عدم ذكر السبب في المطلق والمقيّد؛ كما لو قال: (اعتق رقبة)، و(اعتق رقبة مؤمنة)، فهنا حمل المطلق على المقيّد متوقّف على إثبات كون المطلوب هو صرف الوجود، والكلام نفسه لا يدلّ على ذلك، فإن كانت ثمة قرينة خارجية دالة على أنّ المطلوب كفارة واحدة، وبالتالي أن المطلوب على نحو صرف الوجود، فنحمل المطلق على المقيّد، وإلا فلا.

ولكن قد يقال: إنّ حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة لا يتوقف على العلم بوحدة التكليف من الخارج، بل نفس كون المطلوب فيهما صرف الوجود مع كون التكليف إلزامياً يقتضي حمل المطلق على المقيّد؛ وذلك لما ذكرناه سابقاً في الفرق بين الأمر والنهي من حيث المنتهى؛ حيث إن قلنا إنّ المطلوب في الأمر لا يخلو إمّا أن يكون كلّ أفراد المتعلق الطولية والعرضية أو بعضها المعين، أو فرداً واحداً منها.

أمّا الأول، فبما أنّ المكلف لا يمكن أن يأتي بكلّ الأفراد؛ كما في قوله: (صلّ)، فهنا لا يمكن أن يكون مطالباً بها جميعاً؛ للزومه التكليف بغير المقدور؛ باعتبار أنّ الصلاة لها عرض عريض وأفراد كثيرة لا تحصى.

وأما الثاني، فبما أنّ التخصيص بالبعض يحتاج إلى قرينة تدلّ عليه، وهي مفقودة.

وعليه، فمقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة أن يكون المتعيّن هو الثالث؛ أي أنّ المطلوب هو صرف الوجود. وهكذا هنا؛ فإنّ قوله: (اعتق رقبة مؤمنة) يقتضي إيجاد صرف وجود عتق الرقبة المؤمنة، ومقتضى كون الحكم إلزامياً هو أنّه لا بد من إيجاد عتق الرقبة المؤمنة وعدم الرضا بعتق الرقبة الكافرة، والمفروض أنّ المطلوب في المطلق أيضاً صرف الوجود، ومقتضى كون المطلوب صرف وجود العتق وإيجاب عتق الرقبة المؤمنة، هو وحدة التكليف وكون المطلوب هو المقيّد ليس إلا.

وأما الصورة الرابعة، وهي صورة ذكر السبب في أحدهما؛ كما لو قال المولى: (اعتق رقبة)، و(إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة)، فهنا هل من الممكن حمل المطلق على المقيّد؟

الجواب: لا يمكن ذلك؛ للزومه الدور، واللازم باطل فالملزوم مثله.

وتوضيحه: إنّ حمل المطلق على المقيّد يتوقف على وحدة التكليف، وفي المثال تقييد أحد الوجوبين بصورة تحقق سبب الآخر يتوقف على وحدة المتعلّق؛ إذ عند اختلاف متعلّق التكليف، لا موجب لحمل أحد التكليفين على الآخر؛ كما لو ورد تكليف مطلق متعلّق بشيء، وورد تكليف مقيّد متعلّق بشيء آخر. ووحدة المتعلّق في المقام تتوقف على حمل أحد التكليفين على الآخر؛ إذ لو لم يحمل أحد التكليفين على الآخر، ولم يقيّد وجوب العتق المطلق بخصوص صورة الظهار، لم تتحقق وحدة المتعلّق؛ لأنّ أحد المتعلّقين هو عتق الرقبة المطلقة، ومتعلّق الآخر هو عتق الرقبة المؤمنة، فيتوقف حمل أحد المتعلّقين على الآخر على حمل أحد التكليفين

على الآخر، ويتوقّف حمل أحد التكليفين على الآخر على حمل أحد المتعلقين على الآخر، فيلزم الدور من حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة. والظاهر أنّه لا دافع له. والله العالم.

هذا فيما لو كان المطلوب على نحو صرف الوجود، وأمّا لو كان على نحو مطلق الوجود؛ فتارةً يكون المقيّد مخالفاً للمطلق إيجاباً وسلباً؛ كما لو قال المولى: (أكرم العالم)، و(لا تكرم العالم الفاسق)، فهنا لا إشكال في حمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ المقيّد بمثابة القرينة، والمطلق بمثابة القرينة، والقرينة حاکمة على ذیها، فيكون كاشفاً عن أنّ أفراد المطلق (العالم) غير متساوية الأقدام، وأنّ العالم غير الفاسق خارج حكماً من تحته.

وأخرى يكون المقيّد موافقاً للمطلق إيجاباً وسلباً؛ كما لو قال المولى: (أكرم العالم)، و(أكرم العالم العادل)، فهنا بما أنّ متعلّقهما متعدد، فالتكليف متعدد، وبالتالي لا تنافي بينهما، فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد، بل تبقى أفراد العالم غير العادل تحت المطلق.

نعم، من ذهب إلى أنّ للوصف مفهوماً، يكون عنده مفهوم المقيّد (لا تكرم العالم الفاسق)، فيتنافى مع المطلق، وبما أنّ المقيّد قرينة على المطلق، فيلزم حمله عليه.

### حمل المطلق على المقيّد في المستحبات:

ثمّ قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وربما يشكّل بأنّه يقتضي التقييد في باب المستحبات، مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد فيها على تأكّد الاستحباب، اللهم إلا أنّ يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة، فتأمل. أو أنّه كان بملاحظة التسامح في

أدلة المستحبات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيّد، وحمله على تأكيد استحبابه، من التسامح فيها».

يقول صاحب الكفاية: ربما يشكل أنّ ما تقدم من أنّ ظهور الصيغة في المقيّد أقوى من ظهورها في المطلق، يقتضي حمل المطلق على المقيّد في باب المستحبات أيضاً، مع أنّ المشهور حمل الأمر في المقيّد على تأكيد الاستحباب بالنسبة إلى المقيّد مع بقاء الاستحباب بالنسبة إلى بقية أفراد المطلق؟!!

أجاب بجوابين: أولاً: قوله: «اللهم إلا أن يكون الغالب»، وحاصله: إنّ عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات مع كونه جمعاً عرفياً، إنّما هو لأجل ظهور أدلة المستحبات في محبوبة جميع أفرادها واشتمالها على الملاك، مع تفاوتها غالباً في المحبوبة، وعدم اختصاص المقيّد منها بالمحبة حتى يختص الاستحباب به.

وعليه، فمع وجود ملاك الاستحباب في جميع الأفراد، لا بدّ من حمل المقيّد منها على تأكيد الاستحباب.

ثانياً: إنّ وجه عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات، هو صدق عنوان (من بلغ)<sup>(١)</sup> على المطلق، فيحكم باستحبابه لذلك من باب قاعدة التسامح في أدلة السنن.

وعليه، فإنّ عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء المقيّد وحمله على تأكيد الاستحباب، إنّما هو للتسامح في أدلة السنن.

وفيه: أمّا بالنسبة إلى الجواب الأوّل، فهو في غير محله؛ لأنّ مناط

(١) منها: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب، فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله». وسائل الشيعة باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات ج ١، ص ٨١، ح ٣.

حمل المطلق على المقيّد هو كون المقيّد أقوى ظهوراً من المطلق؛ لأنّه قرينة عليه، ولا تأثير لغلبة تفاوت الأفراد على هذا الظهور. ومن هنا ذهب صاحب الكفاية في مبحث الأوامر إلى أنّ غلبة استعمال صيغة الأمر في الاستحباب لا تؤثر على ظهورها في الوجوب عند الإطلاق؛ أي عند التجرّد عن القرينة على الاستحباب. أضف إلى ذلك أنّه في بعض الواجبات تتفاوت الأفراد، ورغم ذلك بقي المقيّد قرينة على تقييد المطلق؛ فالصلاة مثلاً رغم أنّ لها في الخارج أفراداً طولية وعرضية، وأجر كلّ فرد يختلف عن الآخر، إلا أنّه إذا ورد أمر بالصلاة مطلقاً وآخر مقيّداً، حملنا المطلق على المقيّد.

وأما بالنسبة إلى الجواب الثاني، فهو في غير محلّه أيضاً؛ لأنّه:

أولاً: ليس المراد من أخبار (من بلغ) ما ذهب إليه المشهور، وهو أنّ الخبر الضعيف حجة في المستحبات، وإنّما المراد الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد بإتيان العبادات المشكوكه برجاء المطلوبة.

ثانياً: لو سلّمنا بمقالة المشهور، إلا أنّ هذه الأخبار لا تنطبق على موردنا؛ إذ ليس من التسامح في أدلة السنن العمل بالمطلقات بعد ورود المقيّدات لها بحملها على تأكيد الاستحباب. وعليه، فأخبار (من بلغ) لا تثبت استحباب بقية أفراد المطلق، كما لو كان الإطلاق ثابتاً بآية أو رواية معتبرة.

ثالثاً: إنّ بعد رفع اليد عن الإطلاق بسبب التقييد، لا يكون المقيّد أفضل أفراد المطلق؛ لفرض ارتفاعه، وثبوت استحباب المطلق بدليل آخر أجنبي، وهو أخبار (من بلغ). وعليه، فلا موجب لكون المقيّد أفضل من المطلق.

إذاً، ما ذهب إليه صاحب الكفاية فيما يخصّ الاستحباب لم يكتب له التوفيق، اللهم إلا أن يكون مراده ما سنذكره إن شاء الله تعالى.

## والإنصاف: أنّ التقييد في المستحبات على ثلاثة أنحاء:

فتارة يكون التقييد مستفاداً من المفهوم، فهنا نحمل المطلق على المقيّد؛ كما في صلاة الليل، فقد ورد ما يدلّ على استحبابها مطلقاً؛ أي قبل انتصاف الليل وبعده، وورد ما يدلّ مفهومه على تقييدها بما إذا كان بعد انتصاف الليل؛ كصحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران - في حديث - «قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة بالليل في السفر في أوّل الليل؟ فقال: إذا خفت الفوت في آخره»<sup>(١)</sup>، فإنّها تدلّ بمفهومها على أنّه إذا لم تخف الفوت فلا تصلّها قبل انتصاف الليل. وكخبر الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام - في حديث - «قال: إنّما جاز للمسافر والمريض أن يصلّي صلاة الليل في أوّل الليل؛ لاشتغاله وضعفه وليحرز صلاته فيستريح المريض في وقت راحته، وليشتغل المسافر باشتغاله وارتحاله وسفره»<sup>(٢)</sup>، فإنّها تدلّ بمفهومها على أنّه لا تصح صلاة الليل قبل انتصافه في غير مرض أو سفر. فتكون النتيجة بعد حمل المطلق على المقيّد أنّه لا تصح صلاة الليل قبل انتصاف الليل إلا في حال خوف الفوت والمرض والسفر.

هذا ما ذهب إليه المشهور، ولكن ذكرنا في محلّه في الفقه أنّه يجوز الإتيان بها قبل الانتصاف اختياراً؛ لموثقة سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بصلاة الليل فيما بين أوّله إلى آخره، إلا أنّ أفضل ذلك بعد انتصاف الليل»<sup>(٣)</sup>، وتفصيله في الفقه<sup>(٤)</sup>.

(١) وسائل الشيعة باب ٤٤ من أبواب المواقيت ج ٤، ص ٢٥١، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة باب ٤٤ من أبواب المواقيت ج ٤، ص ٢٥٠، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة باب ٤٤ من أبواب المواقيت ج ٤، ص ٢٥٢، ح ٩.

(٤) راجع المجلد الأول في الصلاة من كتابنا (مسالك النفوس إلى مدارك الدروس).

وأخرى يكون التقييد مستفاداً من النهي عن بعض الموارد أو الأمر ببعضها، أي يكون لسانه إرشادي، فهنا أيضاً نحمل المطلق على المقيّد؛ كما في الإقامة، فقد ورد ما يدلّ على استحبابها مطلقاً؛ أي من قيام أو قعود، وورد النهي عنها من قعود إرشاداً إلى مانعيته؛ كما في صحيحة محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يؤذّن الرجل وهو قاعد؟ قال: نعم، ولا يقيم إلا وهو قائم»<sup>(١)</sup>، كما ورد الأمر بالوضوء للإقامة إرشاداً إلى شرطيته؛ كما في صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يؤذّن الرجل من غير وضوء، ولا يقيم إلا وهو على وضوء»<sup>(٢)</sup>. ومن هنا، أفتى المشهور بعدم صحة الإقامة من قعود في صورة الاختيار، وعدم صحته على غير وضوء. والوجه في ذلك هو ما ذكرناه في مبحث النواهي من أنّ النواهي الواردة في باب العبادات والمعاملات المركّبة ظاهرة في الإرشاد إلى المانعية، وأنّ القعود مانع عن الإقامة المأمور بها، فيكون عدم القعود مأخوذاً في الإقامة، وكذا الأمر بالطهارة، فإنّه إرشاد إلى شرطية الطهارة.

وثالثاً، وهو الغالب، لا يكون التقييد مستفاداً من المفهوم، ولا لسانه لسان إرشاد، فحينئذٍ لا يحتمل المطلق على المقيّد، وإنّما يحتمل المقيّد على أفضل الأفراد؛ وذلك إذا أحرزنا تعدد المطلوب في الخارج، أو على الأقل لم نحرز وحدته، فإنّه في الصورتين لا يكون التنافي بين المطلق والمقيّد ثابتاً حتى يمكن الحمل؛ وذلك كما في زيارة الحسين عليه السلام؛ فإنّه استفاض بل تواتر ما يدلّ على استحباب زيارته مطلقاً في كلّ يوم، بل في كلّ آنّ،

(١) وسائل الشيعة باب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة ج ٥، ص ٤٠٢، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب الأذان والإقامة ج ٥، ص ٣٩١، ح ٢.

وورد ما يدلّ على استحباب زيارته في أوقات خاصة؛ كيوم عاشوراء والأربعين والنصف من شعبان والنصف من رجب ويوم عرفة؛ حيث ورد ما يدلّ على أنّه أفضل من الحجّ المستحب، فهنا لم نحرز وحدة المطلوب في الخارج وأنّه المطلوب خصوص زيارة الحسين في هذه الأوقات المخصوصة حتى نحمل المطلق على المقيّد، بل أحرزنا أنّ الشارع يريد تعدد المطلوب خارجاً؛ لذا حمل المقيّد على أفضل أفراد المطلق. وبذلك افتقرت المستحبات عن الواجبات؛ إذ في الواجبات التي يحمل فيها المطلق على المقيّد يكون التنافي محرزاً، بخلاف المستحبات؛ فإنّ التنافي بين المطلق والمقيّد فيها غير محرز، فلا موجب حينئذٍ للحمل.

ثمّ إنّّه لعلّ مراد صاحب الكفاية من الوجه الأوّل في الفرق بين المستحبات والواجبات بقوله: «اللهم إلا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة» هو ما ذكرناه، فيقع التصالح بين الأعلام. والله العالم.

### تنبيه:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «تنبيه: لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي، وفي بيان الحكم الوضعي؛ فإذا ورد مثلاً: إن البيع سبب، وإن البيع الكذائي سبب، وعلم أن مراده إما البيع على إطلاقه، أو البيع الخاص، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه، كما هو ليس ببعيد؛ ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيّد - بخلاف العكس - بإلغاء القيد، وحمله على أنّه غالبي، أو على وجه آخر، فإنّه على خلاف المتعارف».

حاصل هذا التنبيه: إنّ لا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي فيما ذكر

من موارد لحمل المطلق على المقيّد؛ فطالما ضابطة الحمل متوفرة في كلّ منهما - وهو كون المقيّد قرينة على المطلق وأقوى ظهوراً منه - ينبغي حمل المطلق عليه؛ فمثلاً: لو ورد دليل مطلق بأنّ البيع سبب للنقل والانتقال، ثمّ ورد أنّ البيع باللغة العربية سبب للنقل والانتقال، فهنا لا موجب لحمل المطلق على المقيّد لعدم تنافيهما. أمّا لو ورد النهي عن البيع الربوي، فوقع التنافي بينه وبين إطلاق سببية البيع للنقل والانتقال، فهنا يحتمل المطلق على المقيّد. والله العالم.



الفصل الرابع  
المجمل والمبين



## الفصل الرابع

### المجمل والمبين

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «والظاهر أن المراد من المبين في موارد إطلاقه، الكلام الذي له ظاهر، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى، والمجمل بخلافه، فما ليس له ظهور مجمل وإن علم بقريئة خارجية ما أريد منه، كما أن ماله الظهور مبين وإن علم بالقريئة الخارجية أنه ما أريد ظهوره وأنه مؤول، ولكل منهما في الآيات والروايات، وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى، إلا أن لهما أفراد مشتبهة وقعت محل البحث».

هذا هو آخر مباحث الألفاظ، وهو حول المجمل والمبين، وقد أوجز الأعلام فيه؛ لأنّ الكلام فيه غالباً صغروي، والمبحوث في الأصول عادة هو الكبريات التي إذا انضمت إلى صغرياتها تنتج حكماً شرعياً فرعياً.

ومهما يكن من شيء، فهذا البحث يدور حول أمور ثلاثة:

أولاً: تعريف المبين والمجمل:

عرّف صاحب الكفاية المبين بأنه: «الكلام الذي له ظاهر وإن عُلم بالقريئة الخارجية أنه لا يريد ظهوره»؛ وهو يقابل المجمل الذي هو: «الكلام الذي ليس له ظهور وإن علم بالقريئة الخارجية ما أريد منه»، فيتضح أنّ المراد من المبين ما يعم الظاهر والنص.

ولا يخفى أنّ تخصيص التعريفين بـ (الكلام) في غير محلّه؛ لأنّ الكلمة

أيضاً قد تكون مبيّنة أو مجملة. وكذلك الفعل قد يكون مجملاً بل غالباً ما يكون كذلك؛ فلو جلس الإمام جلسة الاستراحة في الصلاة، فهل جلوسه يدلّ على الوجوب أم الاستحباب؟ الصحيح أنّه مجمل من هذه الجهة، والقدر المتيقّن منه هو الاستحباب.

اللهم إلا أن يقال: إنّ البحث مخصوص بالكلام، ولا يعمّ الأفعال.

ثانياً: النزاع حول مورد الاتصاف بالبيان والإجمال:

وقع نزاع بين الأعلام في أنّه هل مورد الاتصاف بالبيان والإجمال هو الكلام نفسه؛ بحيث يكفي للاتصاف بالبيان أن يكون الكلام مبيّناً؛ أي ظاهراً في معناه، وإن كان المراد منه مجملاً، كما ذهب إليه صاحب الكفاية وجماعة من الأعلام؟ أم أنّ مورد الاتصاف بهما هو المراد، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري؛ بحيث يكفي للاتصاف بالبيان أن يكون المراد مبيّناً وإن لم يكن الكلام مبيّناً وظاهراً في معناه؟

ومثال الأوّل: كما لو قال: (رأيت عيناً)؛ حيث يكون اللفظ مشتركاً، ولا قرينة على أحد معانيه، فهل هي ظاهرة في العين الباصرة أم الجاسوسية أم النابعة، فحصل إجمال في الكلام بسبب إجمال الكلمة.

ومثال الثاني: كما لو ورد العام (أكرم العالم)، ثمّ علمنا بورود مخصّص منفصل لم نعرفه على وجه التحديد، فحينئذٍ يكون الإجمال في المراد من العام؛ باعتبار أنّ المخصّص يكشف عن المراد الجدي للمتكلم، فإذا قال: (أكرم كلّ عالم)، ثمّ قال: (لا تكرم زيداّ العالم)، فشككنا في كون مراده زيد بن عمرو، أم زيد بن أرقم، فحينئذٍ يكون الإجمال في المراد، وإن كان العام ظاهراً في معناه.

وعليه، فهذا هو الإجمال عند الشيخ الأعظم وكثير من الأعلام.

والإنصاف: أنه في هاتين الصورتين يكون الإجمال حكماً لا حقيقة؛  
لفرض أن الكلام ظاهر في معناه، وإنما الشك في المراد.

ثالثاً: وقوع الخلاف في إجمال بعض الموارد:

قبل ذكر بعض الموارد التي وقع الخلاف في إجمالها وعدمه، نشير إلى  
أن مناشئ الإجمال في الكلام كثيرة؛ فمرة يكون الإجمال ناشئاً من  
الاشتراك اللفظي؛ كما بالنسبة إلى لفظ (العين)، وأخرى يكون الإجمال  
ناشئاً من استعمال لفظ في غير المعنى الموضوع له كثيراً إلى أن صرنا بحال  
استعمل لا ندري هل استعمل في معناه الحقيقي أم المجازي؟ وثالثاً يكون  
الإجمال ناشئاً من الشك في مرجع الضمير؛ كما لو سأل سائل: أيهما  
أفضل: عليّ أم أبو بكر؟ فأجيب: (من كانت بنته في بيته)، فلم ندر هل  
يرجع الضمير في (بنته) إلى النبي ﷺ، ويرجع الضمير في (بيته) إلى  
أحدهما، فيكون المراد أن عليّاً ﷺ هو الأفضل، أم يرجع الضمير في  
(بنته) إلى أحدهما، ويرجع الضمير في (بيته) إلى النبي ﷺ، فيكون المراد  
أن أبا بكر هو الأفضل؟ ورابعاً يكون الإجمال ناشئاً من التعقيد اللفظي؛  
«كقول الفرزدق في حال هشام بن عبد الملك، وهو إبراهيم بن هشام بن  
إسماعيل المخزومي:

وما مثله في الناس إلا مملّكاً أبو أمه حيّ أبوه يقاربه  
أي ليس مثله في الناس (حي يقاربه)؛ أي أحد يشبهه في الفضائل (إلا  
مملّك)؛ أي رجل أعطي الملك والمال يعنى هشاماً (أبو أمه)؛ أي أبو أم  
ذلك الملك (أبوه)؛ أي أبو إبراهيم الممدوح؛ أي لا يماثله أحد إلا ابن  
أخته، وهو هشام»<sup>(١)</sup>. وكذا غيره من الأسباب الموجبة للإجمال.

(١) مختصر المعاني، ص ١٨.

إذا عرفت ذلك، فهناك بعض الآيات والروايات التي وقع الخلاف بين الأعلام في كونها من مصاديق المجمل أو الميّن:

منها: قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾<sup>(١)</sup>؛ فإنّ التحريم لا يتعلق بالأعيان، وإنّما يتعلق بالأفعال، وبالتالي وجب تقدير متعلّق مناسب، فوقع الكلام في أنّه هل المراد تحريم نكاحهنّ أم لمسهنّ أم النظر إليهنّ أم غير ذلك؟ فادعي الإجمال في هذه الآية لاحتمال متعلقات مختلفة.

والإنصاف: أنّها ظاهرة في تحريم النكاح؛ وذلك بمناسبة الحكم والموضوع، ودعوى الإجمال في غير محلها.

ومنها: قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾<sup>(٢)</sup>؛ فإنّ التحليل أيضاً لا يتعلّق بالأعيان، وإنّما يتعلق بالأفعال، وبالتالي وجب تقدير متعلّق مناسب، فوقع الكلام في أنّه هل المراد حلية ركوبها أم أكل لحمها أم غير ذلك؟ فادعي الإجمال في هذه الآية أيضاً لاحتمال متعلقات مختلفة.

والإنصاف: أنّها ظاهرة في حلية أكل لحمها؛ وذلك بمناسبة الحكم والموضوع كما عرفت، ودعوى الإجمال في غير محلها.

ومنها: قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾<sup>(٣)</sup>؛ حيث ادعي الإجمال من ناحيتين: الأولى وهي أنّه هل المراد من (القطع) الإبانة أم الجرح؟ والثانية وهي أنّه هل المراد من (اليد) خصوص الأصابع، أم المراد منها الكف إلى الزند، أم إلى المرفق، أم إلى المنكب؟

(١) سورة النساء، الآية: ٢٣.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

والإنصاف: أنّ القطع ظاهر في الإبانة، واستعماله في الجرح يحتاج إلى قرينة، وبالتالي فلا إجمال من هذه الناحية. نعم، هناك إجمال من ناحية المراد من (اليد)، ولكن بعد الرجوع إلى النبع الصافي يرتفع الإجمال؛ فقد دلت الروايات على أنّ المراد من اليد هنا هو خصوص الأصابع الأربعة ما خلا الإبهام؛ كما في موثقة إسحاق بن عمار، عن أبي إبراهيم عليه السلام «قال: تقطع يد السارق ويترك إبهامه وصدر راحته، وتقطع رجله ويترك له عقبه يمشي عليها»<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما ورد في حسنة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: لا رضاع بعد فطام، ولا وصال في صيام، ولا يتم بعد احتلام، ولا صمت يوماً إلى الليل، ولا تعرب بعد الهجرة، ولا هجرة بعد الفتح، ولا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك، ولا يمين للولد مع والده، ولا للمملوك مع مولاه، ولا للمرأة مع زوجها، ولا نذر في معصية، ولا يمين في قطيعة»<sup>(٢)</sup>؛ فقد ادعي الإجمال في خبر لا النافية للجنس في كلّ جمل هذه الحسنات.

ولكن الإنصاف: أنّه لا إجمال فيها؛ إذ مناسبة الحكم والموضوع تجعل العبارة الأولى ظاهرة في كون المراد (لا رضاع ناشر للحرمة بعد فطام)، والثانية ظاهرة في كون المراد (لا وصال مشروع في صيام)؛ أي لا يجوز وصل الليل بالنهار صوماً بقصد المشروعية، والثالثة ظاهرة في كون المراد (لا يتم له أثر بعد احتلام)، والرابعة ظاهرة في كون المراد أيضاً (لا صمت مشروع إلى الليل)، والخامسة ظاهرة في كون المراد (لا تعرب جائز

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب حد السرقة، ج ٢٨، ص ٢٥٢، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب ما يحرم بالرضاع ج ٢٠، ص ٣٨٤، ح ١.

بعد الهجرة<sup>(١)</sup>، والسادسة ظاهرة في كون المراد (لا هجرة من مكة المكرمة جائزة بعد الفتح)؛ لصيرورتها بالفتح بلداً إسلامياً.

وعليه، فالهجرة باقية ما دام الكفر باقياً، والأصل فيها قوله **يَزَوِّجُ** : ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمْ لَمْ تَكُنْ طَالِحِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا قَالُوا لَيْسَ بِهَا قَوْلُكُمْ مَا لَهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾<sup>(٢)</sup>، وأما عند العامة فقد انقطعت الهجرة. وكذا السابعة ظاهرة في كون المراد (لا طلاق جائز قبل نكاح)، والثامنة ظاهرة في كون المراد (لا عتق جائز قبل ملك)، والتاسعة والعاشر والحادية عشرة ظاهرة في كون المراد (لا يمين منعقدة للولد مع وجود والده)، و(لا يمين منعقد للمملوك مع وجود مولاه)، و(لا يمين منعقدة للمرأة مع وجود زوجها) خلافاً لجماعة؛ حيث فهموا من الحديث أنه لا يمين مع نهي الوالد أو المولى أو الزوج؛ أي إنّ اليمين تنعقد ولكن للوالد والمولى والزوج حلّها، والثانية عشرة ظاهرة في كون المراد (لا نذر منعقد في معصية)، والثالثة عشرة ظاهرة في كون المراد (لا يمين منعقدة في قطيعة). وبهذه الظهورات تكون دعوى الإجمال في غير محلها.

### المجمل والمبيّن وصفان إضافيان:

قال صاحب الكفاية **رَحِمَهُ اللهُ** : «ثم لا يخفى أنهما وصفان إضافيان، ربما يكون مجملاً عند واحد؛ لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حف

(١) أي لا يجوز الإقامة في بلد لا يقدر على إظهار شعائر الإسلام فيها بعد الهجرة إلى بلاد الإسلام. وقد فسرها بعض الأعلام بأن يتعلم الإنسان العلوم الشرعية ثم ينساها. (من الأستاذ).

(٢) سورة النساء، الآية: ٩٧.

به لديه، ومبيناً لدى الآخر؛ لمعرفته وعدم التصادم بنظره، فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف والكلام والنقض والإبرام في المقام، وعلى الله التوكل، وبه الاعتصام».

يختم صاحب الكفاية هذا الفصل بأنّ المجمل والمبين ليسا وصفين حقيقيين ثابتين، بل هما وصفان إضافيان يختلفان باختلاف الأنظار؛ بحيث قد يكون كلام ما مجملاً بالنسبة إلى شخص، ومبيناً بالنسبة إلى آخر؛ وأكبر شاهد على ذلك أنّ الكلام المشتمل على قدر متيقن في مقام التخاطب يعتبر مجملاً بنظر صاحب الكفاية لا ظهور له في الإطلاق؛ لاعتباره نفي هذا القدر من مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق، بينما يعتبر مطلقاً لدى من لم يعتبر نفي هذا القدر منها. والله العالم.

تمّ الفراغ منه ليلة الخميس ١٢ جمادى الأولى سنة ١٤٣٦هـ، الموافق لـ ٤ آذار سنة ٢٠١٥م، وذلك في منطقة الشياح بيروت.

الراجي شفاعة أهل البيت عليهم السلام العبد الفقير إلى رحمة ربّه الغنيّ

حسن بن علي الرميّتي العاملي

(عامله الله بلطفه الخفي وغفر الله له ولوالديه) إنه سميع مجيب

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



## الفهرس

الصفحة

الموضوع

### الفصل الثالث:

#### أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا؟

الأمر الأول: الفرق بين هذه المسألة ومسألة إجتماع الأمر والنهي

- ٧ - كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه .....
- ٧ - التفريق بين المسألتين بالجهة .....
- ٨ - التفريق بين المسألتين بالموضوع والجهة (وهو للميرزا النائيني) ....
- ٨ - التفريق بالمراد من النهي فيهما (وهو للأغا ضياء الدين العراقي) ...
- ٨ - الإنصاف في هذه التفريقات .....

الأمر الثاني: هل المسألة لفظية أم عقلية؟

- ١٠ - كلام صاحب الكفاية، توضيحه والإيراد عليه .....
- ١١ - قولنا في المسألة .....
- ١١ - النتيجة كون المسألة عقلية .....
- ١١ - سبب إدراج الأعلام لهذه المسألة في مباحث الألفاظ .....
- ١٢ - عدم نزاع الأعلام في كون المسألة أصولية .....

### الأمر الثالث: شمول النهي للتنزيهي والغيري.

- كلام صاحب الكفاية في دخول النهي التنزيهي في محلّ النزاع، وتوضيحه ١٣
- الخلاف بين الأعلام في كون النهي في المسألة يشمل النهي التنزيهي الكراهتي ..... ١٣
- ذهاب الميرزا والسيد الخوئي إلى خروج النهي التنزيهي عن محلّ النزاع، والإيراد عليهما ..... ١٣
- كلام صاحب الكفاية في دخول النهي الغيري محلّ النزاع، وتوضيحه ..... ١٤
- ذهاب الميرزا والسيد الخوئي إلى أن النهي الغيري التبعي عن ضد المأمور به لا يقتضي فساده، والإيراد عليه ..... ١٥
- النتيجة: دخول النهي التحريمي والنفسي والغيري التبعي في محلّ النزاع ..... ١٥

### الأمر الرابع: المراد من العبادة.

- كلام صاحب الكفاية ..... ١٦
- العبادة على معنيين: ذاتية وشأنية، وتوضيحهما ..... ١٦
- ذهاب بعض الأعلام إلى معانٍ أخرى للعبادة ..... ١٧
- إشكال صاحب الكفاية على تعريفات الأعلام ..... ١٧
- الخلاصة في أن المراد من متعلق النهي هي العبادة الذاتية والشأنية ..... ١٨

### الأمر الخامس: تحرير محلّ النزاع.

- كلام صاحب الكفاية في بيان المورد القابل للاتصاف بالصحة والفساد في المسألة ..... ١٩

أمور تكشف في المنهي عنه بسبب التقابل بين الصحة والفساد:

- ٢٠ - الأول: كون المنهي عنه مركباً .....
  - ٢٠ - الثاني: كون المنهي عنه قابلاً لانفكاك أثره عنه .....
  - ٢٠ - القول بأن الإلتلاف قد ينفك عنه الضمان والإيراد عليه .....
  - ٢١ - الثالث: التقابل بين الصحة والفساد تقابل الملكة وعدمها .....
- تنبيهان:

- ٢٢ - الأول: إطلاق الصحة على ما يقابل المعيب خارج عن محل النزاع
- ٢٢ - الثاني: موضوع الحكم وإن كان مركباً خارج عن محل الكلام .....

الأمر السادس: معنى الصحة والفساد.

- ٢٣ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- ٢٣ - قولنا في أنّ الصحة والفساد أمران إضافيان .....
- ٢٤ - قولنا في أنّ معنى الصحة هو تمامية الأجزاء .....
- ٢٤ - قولنا في النسبة بين الصحة والفساد، وتوضيحها .....
- ٢٦ - الإنصاف كون النسبة بين الصحة والفساد العموم المطلق .....
- ٢٧ - كلام صاحب الكفاية في إختلاف الأقوال لوصف الصحة والفساد
- ٢٧ - القول الأول: أنهما إنتزاعيان في العبادات وشرعيان في المعاملات
- ٢٧ - القول الثاني: ما ذهب إليه صاحب الكفاية .....
- ٢٧ - القول الثالث: ما ذهب إليه الميرزا النائيني .....
- ٢٨ - توضيح كلام صاحب الكفاية .....
- ٢٨ - كلام صاحب الكفاية في مسألة إجزاء الحكم الواقعي الثانوي  
والحكم الظاهري عن الحكم الواقعي في العبادات .....

- قولنا في المسألة ..... ٢٨
- كلام صاحب الكفاية في مسألة أجزاء الحكم الواقعي الثانوي
- ٢٩ والحكم الظاهري عن الحكم الواقعي في المعاملات، وتوضيحه
- بطلان ما نسبته السيد الخوئي إلى صاحب الكفاية من عدم التفصيل
- ٣٠ في العبادات .....
- ٣٠ أولاً: الإيراد على صاحب الكفاية .....
- ثانياً: الإيراد على السيد الخوئي لما نسبته للميرزا من أن الصحة
- ٣٠ الواقعية إنتزاعية والصحة الظاهرية جعلية .....
- ما ذهب إليه السيد الخوئي من أن الصحة والفساد في العبادات
- ٣١ إنتزاعيان وفي المعاملات شرعيان، وتوضيحه .....
- الإيراد على ما ذهب إليه السيد الخوئي .....
- ٣٢ ما ذهب إليه المحقق القمي من أن العبادة والمعاملة لا تدخل في
- ٣٣ محل النزاع إن كانت فاسدة قبل ورود النهي، وأنه لا ثمرة منه .....
- ذهاب البعض إلى وجود ثمرة نظرية خلافاً للمحقق القمي .....
- ٣٣
- الأمر السابع: ما هو مقتضى الأصل؟
- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ..... ٣٤
- ما ذهب إليه بعض الأعلام من إمتناع الشك في الحجية لكون الدلالة
- ٣٤ كالعلم الإجمالي، والإيراد عليهم .....
- النتيجة: عدم وجود أصل في المسألة الأصولية يعين الفساد أو عدمه ٣٥
- الأصل هو الفساد في المسألة الفرعية سواء في المعاملات أو العبادات ٣٥
- ما ذهب إليه النائيني من أن الأصل في المعاملات الفساد في المسألة
- ٣٧ الفرعية من المعاملات دون العبادات .....

٣٧ ..... ما علق به المقرر على كلام الميرزا النائيني

### الأمر الثامن: في متعلق النهي

٣٨ ..... كلام صاحب الكفاية في المسألة

٣٨ ..... تقسيم متعلق النهي لتحديد الأقسام الداخلة في محل النزاع

٣٨ ..... المقام الأول: النهي عن العبادات وأقسامها الخمسة

### - القسم الأول: (النهي عن ذات العبادة)

٤٠ ..... كلامنا في أن الحرمة قد تكون ذاتية أو تشريعية

٤٠ ..... لو كانت الحرمة تشريعية فما المانع من تصحيح العبادة بقصد ملاكها؟

٤١ ..... جواب الميرزا النائيني وإيرادنا عليه

٤١ ..... جوابنا والانصاف في المسألة

### - القسم الثاني: (النهي عن جزء العبادة)

٤١ ..... كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه

٤٢ ..... ما ذهب إليه الميرزا النائيني في المسألة

٤٣ ..... قولنا في المسألة

- إيرادنا على قول الميرزا من أن النهي عن الجزء يجعل الصلاة

٤٣ ..... مقيدة

٤٤ ..... إيرادنا على قول الميرزا من أن بطلان الصلاة من جهة الزيادة ...

- ما ذهب إليه السيد الخوئي من أن الزيادة المبطللة للصلاة هي

٤٤ ..... خصوص المتقومة بقصد الجزئية عدا ما استثنى، وإيرادنا عليه ...

- إيراد السيد الخوئي على ما ذكره الميرزا (من أنه يعمه أدلة التكلم)

٤٥ ..... والإنصاف ما ذهب إليه الميرزا

٤٦ ..... - الخلاصة في المسألة

- القسم الثالث: (النهى عن شرط العبادة)

٤٦ ..... - كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه

- ما ذكره الميرزا في الفوائد من أن النهى عن الشرط كالنهى عن

٤٧ ..... الوصف، وتوضيحه

٤٧ ..... - كلام آخر نسبه السيد الخوئي إلى الميرزا النائيني، وتوضيحه

- إشكال السيد الخوئي على الميرزا بأن المصدر واسمه متحدان

٤٨ ..... خارجاً

- القسم الرابع: (النهى عن وصف العبادة المقارن)

٤٨ ..... - كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه

- القسم الخامس: (النهى عن وصف العبادة المفارق)

٤٩ ..... - كلام صاحب الكفاية وتوضيحه

- المقام الثاني: النهى عن المعاملات

٥٠ ..... - كلام صاحب الكفاية وتوضيحه

أمران قبل الخوض في أقسام النهى عن المعاملات:

الأول: الشك في صحة المعاملة المنهي عنها من جهة الشبهة

٥١ ..... - الحكمية تشملها العمومات

الثاني: النهى الذي شك في اقتضائه الفساد هو النهى المولوي دون

٥١ ..... الإرشادي

ما ذهب إليه المشهور من أن النهى المولوي لا يقتضي فساد المعاملة

٥٢ ..... إلا في صورة النهى عن الثمن أو المثلث

- ما ذهب إليه الميرزا من أن النهي عن السب لا يدل على الفساد،  
وتوضيحه ..... ٥٢
- مثال استشهاد به الميرزا لكلامه، وهو بطلان الإجارة على الواجبات  
المجانبة ..... ٥٣
- مثال آخر استشهاد به الميرزا وهو فيما لو نذر التصديق بشيء معين  
..... ٥٤
- حاصل كلام الميرزا النائيني رحمه الله ..... ٥٤
- الإنصاف في المسألة ..... ٥٤
- الإيراد على ما ذكره الميرزا من أمثلة ..... ٥٥
- الخلاصة في الأمثلة التي استشهاد بها الميرزا على أن النهي عن  
المسبب يوجب فساد المعاملة ..... ٥٧
- ما نقله صاحب الكفاية عن فخر المحققين من أن النهي عن المعاملة  
يدل على الصحة ..... ٥٨
- ما ذهب إليه الآخوند من أن النهي عن خصوص المسبب وعن  
التسبب يدلان على صحة المعاملة ..... ٥٨
- ما ذهب إليه الآخوند من أن النهي عن السبب غير دال على الصحة  
ولا على الفساد ..... ٥٨
- الإيراد على صاحب الكفاية ..... ٥٩
- دلالة الروايات على الفساد ..... ٥٩
- الرواية الأولى في زواج المملوك بغير إذن سيده، توضيح الإستدلال  
والإيراد عليه ..... ٥٩
- الرواية الثانية في من طلق زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، توضيح  
الإستدلال والإيراد عليه ..... ٦١

- ٦١ - النتيجة في مسألة النهي عن المعاملة .....

### المقصد الثالث في المفاهيم

مقدمة: تعريف المفهوم.

- ٦٧ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- ٦٧ - تعريف المفهوم لغة .....
- ٦٧ - تعريف المفهوم اصطلاحاً .....
- ٦٨ - تعريف المنطوق، والنسبة بينه وبين المفهوم .....
- ٦٨ - تعريف اللازم البيّن، وتقسيمه إلى قسمين .....
- ٦٩ - تعريف اللازم غير البيّن .....
- ٦٩ - خروج مسألة مقدمة الواجب ومسألة الضدّ عن مبحث المفاهيم ....
- إختلاف الأعلام في كون مقدمة الواجب وال ضد من اللزوم البيّن أو  
غير البيّن .....
- ٧٠ - ما ذهب إليه الميرزا النائيني من أن اللزوم فيها بالمعنى الأعم .....
- ٧٠ - ما ذهب إليه السيد الخوئي من أن اللزوم فيها غير البيّن .....
- إلحاق الميرزا النائيني دلالة الإشارة والإيماء باللزوم البيّن، والحق  
في المسألة .....
- ٧١ - تعريف الصحيح للمفهوم .....
- ٧٢ - ما عرف به البعض المفهوم، والإيراد عليهم .....
- القول بأن التعاريف ليست حقيقية فلا حاجة للإيراد عليها، والإيراد  
عليه .....
- ٧٣ - أقسام المفهوم: مفهوم الموافقة، والمخالفة .....
- ٧٤ -

- ٧٤ - الكلام في آية (فلا تقل لهما أف) .....
- ٧٥ - كلام صاحب الكفاية في أنه هل المفهوم وصف للمدلول أو الدلالة .
- ٧٦ - الإيراد على صاحب الكفاية وقولنا في المسألة .....
- ٧٦. - خاتمة في أن البحث في المفاهيم صغروي لا كبروي .....

### الفصل الأول: مفهوم الشرط

- المبحث الأول: الأمور الدخيلة في تحقق المفهوم.
- ٧٩ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- ٧٩ - المراد من الشرط في المسألة .....
- ٨٠ - أمور لا بد من تحققها حتى تدل القضية الشرطية على المفهوم .....
- ٨٠ - الأمر الأول: كون القيد راجعاً إلى الهيئة .....
- ٨٠ - ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من عدم رجوع القيد إلى الهيئة .....
- ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن الهيئة من الوضع العام
- ٨١ - والموضوع له عام .....
- ٨١ - الإنصاف في المسألة .....
- ٨١ - الأمر الثاني: كون القضية الشرطية لزومية .....
- ٨١ - الأمر الثالث: أن يكون بين الشرط والجزاء ترتب علي .....
- ٨٢ - وقوع الخلاف في دلالة القضية الشرطية على هذا الترتب .....
- ما ذهب إليه الآخوند والسيد الخوئي من أن الترتب غير مستفاد من
- ٨٢ - الوضع .....
- ما ذهب إليه الميرزا من أن مقتضى الظهور السياقي كون الشرط علّة
- ٨٢ - والجزاء معلولاً .....

- الإنصاف في المسألة ..... ٨٣
- الأمر الرابع: أن يكون الشرط علّة تامّة للجزاء ..... ٨٣
- الأمر الخامس: أن يكون الشرط علّة منحصرة للجزاء ..... ٨٣

#### المبحث الثاني: الإستدلال على مفهوم القضية الشرطية.

- كلام صاحب الكفاية في استفادة الترتب من الإطلاق ومقدمات الحكمة ٨٤
- استفادة المفهوم من إطلاق أداة الشرط ..... ٨٥
- إيرادان لصاحب الكفاية في المسألة، والإيراد عليه ..... ٨٥
- كلام صاحب الكفاية في إمكانية استفادة المفهوم من إطلاق الشرط  
وتوضيحه ..... ٨٧
- إيراد صاحب الكفاية على الإطلاق الواوي، وإيرادنا عليه ..... ٨٨
- إيراد صاحب الكفاية على الإطلاق الأوي، وإيرادنا عليه ..... ٨٩
- إمكانية استفادة المفهوم من إطلاق الجزاء ..... ٩١
- ما نسبه السيد الخوئي إلى الميرزا من إستناده في إثبات المفهوم إلى  
إطلاق الشرط ..... ٩٢
- ما أورد به السيد الخوئي على الميرزا النائيني، وإيرادنا عليه ..... ٩٢
- الخلاصة في المسألة ..... ٩٣

#### المبحث الثالث: أدلة منكري مفهوم القضية الشرطية.

- الدليل الأول: المنسوب إلى السيد المرتضى، توضيحه والإيراد  
عليه ..... ٩٤
- الدليل الثاني: أن المفهوم له دلالة ولا دلالة من الدلالات الثلاث  
تثبت المفهوم ..... ٩٥

- الإيراد على الدليل الثاني ..... ٩٦
- الدليل الثالث: الآية ﴿ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء﴾ ليس لها مفهوم ..... ٩٦
- الإيراد على الدليل الثالث ..... ٩٦
- إختلاف الأعلام في ثبوت مفهوم الشرط الآية ﴿إن جاءکم فاسق﴾ ..... ٩٧
- إحتتمالات أربعة متعلقة بآية النبأ ..... ٩٧
- ذهاب الشيخ الأعظم والسيد الخوئي إلى أن الآية مسوقة لتحقيق الموضوع ..... ٩٨
- الخلاصة في المسألة ..... ٩٩
- المبحث الرابع: تعلق كلی الحكم على الشرط.
- كلام صاحب الكفاية في المسألة وتوضيحه ..... ١٠٠
- خروج دلالة الوصايا والأوقاف على الإنتفاء عند الإنتفاء عن المفهوم ..... ١٠١
- ما ذهب إليه الشهيد الثاني من دلالتها على الإنتفاء عند الإنتفاء في المفهوم ..... ١٠١
- نصرتنا للشهيد الثاني رحمه الله ..... ١٠١
- إشكال ودفع:
- إشكال: إن المعلق في قضية (إن جاءك زيد فأكرمه) هو شخص الحكم لا كليه ..... ١٠٢
- جواب صاحب الكفاية عن الإشكال ..... ١٠٣
- جواب الشيخ الأنصاري في المسألة، وتوضيحه ..... ١٠٣
- إيرادنا على الشيخ الأعظم ..... ١٠٤

- إيرادنا على صاحب الكفاية وقولنا في المسألة ..... ١٠٤
- كلام للميرزا النائيني في مفهوم الحكم الإنحلالي، وتوضيحه ..... ١٠٥
- الإيراد على كلام الشيخ النائيني، ونتيجة البحث ..... ١٠٨

#### المبحث الخامس: تعدد الشرط وإتحاد الجزاء.

- كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه ..... ١١٠
- توضيح ما ذكره الآخوند من طرق علاج التناف ..... ١١١
- الوجه الأول: رفع اليد عن المفهوم ..... ١١١
- الوجه الثاني: رفع اليد عن الإطلاق الأوي ..... ١١١
- الوجه الثالث: رفع اليد عن الإطلاق الواوي ..... ١١١
- الوجه الرابع: جعل الشرط هو الجامع بينهما ..... ١١٢
- الوجه الخامس: ترجيح أحدهما (وهو لابن إدريس) ..... ١١٢
- بعض النكات الفقهية المضروبة في الأمثلة ..... ١١٢
- الإيراد على الوجه الخامس ..... ١١٣
- الإيراد على الوجه الرابع ..... ١١٤
- الإيراد على الوجه الأول ..... ١١٤
- الإيراد على الوجهين الثاني والثالث ..... ١١٥
- ما ذهب إليه الآغا ضياء الدين من رفع اليد عن الإطلاق الأوي فقط،  
توضيحه والإيراد عليه ..... ١١٥
- ما ذهب إليه الميرزا من عدم أقوائية أحد الظهورين على الآخر ..... ١١٦
- الإنصاف في المسألة ..... ١١٧

- إشكال السيد الخوئي على الميرزا بأن المسألة ليست مورداً للأصول  
العملية، توضيحه والإيراد عليه ..... ١١٧
- الإنصاف في المسألة ..... ١١٩
- المبحث السادس: تداخل الأسباب والمسببات وعدمه.
- كلام صاحب الكفاية في المسألة وتوضيحه ..... ١٢٠
- تقديم أمور قبل الكلام في التداخل:
- الأول: لا بد أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار والتعدد ..... ١٢١
- الثاني: خلوّ المقام من دليل خارجي قاضٍ بالتداخل أو عدمه ..... ١٢٢
- ذهاب المشهور إلى أن الأغسال حقائق متغايرة ..... ١٢٥
- ذهاب الأردبيلي إلى أن الأغسال حقيقة واحدة ..... ١٢٦
- الثالث: ما هو الأصل العملي لو لم يكن دليل لفظي على التداخل،  
وقولنا في المسألة ..... ١٢٦
- الرابع: وهو ما حكي عن نجل العلامة من أن التداخل مبني على أن  
الأسباب الشرعية وعدم التداخل مبني على أنها مؤثرات،  
والإيراد عليه ..... ١٢٧
- كلام صاحب الكفاية في الأصل اللفظي في تداخل الأسباب  
وعدمه، وتوضيحه ..... ١٢٨
- التصرفات التي ذكرها صاحب الكفاية على القول بالتداخل ..... ١٣٠
- إشكال صاحب الكفاية على التصرف الأول والثالث ..... ١٣١
- خلاصة كلام صاحب الكفاية، والإيراد عليه ..... ١٣٣
- ما ذهب إليه السيد البروجردي من التداخل وتعلق الأمر بالطبيعة ... ١٣٤
- الطريق الصحيح الذي استدل به الميرزا على عدم التداخل ..... ١٣٤

- ١٣٦ ..... - الإيراد على كلام السيد البروجدي
- ..... - ما ذهب إليه ابن إدريس من أن الأسباب تتداخل حال إتحاد الشروط
- ١٣٧ ..... - جنساً دون حال التغاير
- ١٣٨ ..... - إيرادنا على ابن إدريس
- ..... - ما ذهب إليه البعض من التفصيل بين ما لو وردت القضية الشرطية
- ١٤٠ ..... - الثانية بعد إمتثال الأول أو قبله
- ١٤٠ ..... - إيرادنا على ما ذهب إليه هذا البعض
- ١٤٠ ..... - كلامنا في الأصل اللفظي في تداخل المسببات وعدمه
- ١٤٢ ..... - الخلاصة أن الأصل اللفظي عدم تداخل المسببات

### الفصل الثاني : في مفهوم الوصف

- المبحث الأول : الأدلة على ثبوت مفهوم الوصف .
- كلام صاحب الكفاية في نفي صغرى الوصف في المفهوم،  
١٤٥ ..... وتوضيحه
- الإنصاف في أن محل البحث في خصوص ما ذكر موصوفه ..... ١٤٦
- القول بأن ذكر الوصف في قوة ذكره مع الموصوف، والإيراد عليه .. ١٤٦
- موافقتنا لبعض كلام صاحب الكفاية وإيرادنا على الآخر ..... ١٤٦
- أدلة القائلين بثبوت المفهوم للوصف :
- ١٤٧ ..... الدليل الأول : (الوضع) والإيراد عليه
- ١٤٧ ..... الدليل الثاني : (عدم لزوم اللغوية) والإيراد عليه
- ١٤٨ ..... الدليل الثالث : (إشعار الوصف بالعلية) والإيراد عليه

- الدليل الرابع: (أصالة احترازية القيود) والإيراد عليه ..... ١٤٩
- الدليل الخامس: (هل المطلق على المقيد) وما أجاب البعض عنه  
والإنصاف في المسألة ..... ١٥٠
- خلاصة أدلة القائلين بثبوت المفهوم للوصف ..... ١٥١
- المبحث الثاني: الأدلة على عدم ثبوت مفهوم الوصف.
- الإستدلال بأية (وربائبكم اللاتي في حجوركم)، وتوضيحه ..... ١٥٢
- الإيراد على الإستدلال ..... ١٥٣
- الخلاصة في هذا الإستدلال ..... ١٥٤
- تذييب ذكره صاحب الكفاية لذكر الحالات الخمس للوصف بالنسبة  
إلى الموصوف وتوضيحه ..... ١٥٤
- الفصل الثالث: في مفهوم الغاية.
- المبحث الأول: دخول الغاية في حكم المغيبي وعدمه.
- الأقوال الأربعة في المسألة ..... ١٥٩
- الإنصاف في المسألة هو التعديل على القرائن ..... ١٦٠
- المبحث الثاني: ثبوت مفهوم الغاية وعدمه.
- ذهاب المشهور إلى أن للغاية مفهوم ..... ١٦١
- الإنصاف في أن للغاية مفهوم ..... ١٦٣
- ذهاب البعض إلى التفصيل بين قبل الإسناد وبعده، والإيراد عليه ... ١٦٣
- تفصيل خاص للسيد الخوئي فيما لو كان الحكم مستفاداً من الهيئة  
أو من المادة والإيراد عليه ..... ١٦٤
- الإنصاف في المسألة ..... ١٦٤

- قولنا فيما لو شك في دخول الغاية في المعنى أو شك في ثبوت المفهوم وعدمه ..... ١٦٥

### الفصل الرابع: في مفهوم الإستثناء

#### المبحث الأول: في مفاد إلاّ.

- كلام صاحب الكفاية في نفي الشبهة عن ثبوت المفهوم ل (إلاّ) ..... ١٦٩
- تحريرنا لمحل النزاع ببيان المراد من إلاّ ..... ١٦٩
- ما ذهب إليه الشيخ رضي الدين الإسترآبادي من أنه لا بد أن يكون المستثنى شاملاً لكل أفراد المستثنى منه ..... ١٧١
- دفع إشكال الإسترآبادي بما نسب للشيخ والإيراد عليه ..... ١٧١
- الرد الصحيح على دعوى الشيخ الإسترآبادي ..... ١٧١
- بيان الفرق بين إلاّ الإستثنائية والوصفية بالمثال في الإيجاب والسلب ..... ١٧٢
- كلام صاحب الكفاية فيما نسب إلى أبي حنيفة من نفي مفهوم الإستثناء ..... ١٧٢
- توضيح الجوابين اللذين ذكرهما صاحب الكفاية على المنسوب لأبي حنيفة، وإيرادنا على الجواب الثاني ..... ١٧٣
- جواب آخر للميرزا النائيني، وتوضيحه ..... ١٧٤
- الإختلاف بين الأعلام في الإستدلال على مفهوم الحصر ل (إلاّ) بكلمة التوحيد، والإنصاف في المسألة ..... ١٧٤
- كلام صاحب الكفاية في الإشكال على دلالة كلمة (لا إله إلا الله) على التوحيد ..... ١٧٥
- بياننا لمنشأ الإشكال ..... ١٧٥

- توضيحنا للإشكال سواء كان الخبر المحذوف مقدراً بالإمكان أو  
الوجود المطلق ..... ١٧٦
- الجواب الأول على الإشكال للسيد البروجردى والميرزا، والإيراد  
عليه ..... ١٧٦
- الجواب الثاني لصاحب الكفاية وجماعة، والإيراد عليه ..... ١٧٧
- الجواب الثالث وهو الأنسب عندنا ..... ١٧٧
- كلام صاحب الكفاية في أن دلالة الإستثناء بالمفهوم أو بالمنطوق،  
وتوضيحه ..... ١٧٨
- ذهاب المشهور إلى كون دلالة الإستثناء بالمفهوم ..... ١٧٨
- الإنصاف في المسألة ..... ١٧٦

#### المبحث الثاني: دلالة إنما على الحصر.

- ذهاب صاحب الكفاية وجماعة إلى دلالة إنما على الحصر  
لوجهين ..... ١٨٠
- إيرادنا على الوجهين ..... ١٨٠
- ذهاب الشيخ الأعظم إلى نفي تبادل الحصر الحقيقي من (إنما) .... ١٨١
- جواب صاحب الكفاية على إشكال الشيخ الأعظم، وإيرادنا عليه ..... ١٨١
- الإنصاف في إنما ..... ١٨٢
- كلام الرازي في إنما وعدم دلالتها على الحصر ..... ١٨٢
- الجواب النقضي والحلي على كلام الرازي ..... ١٨٤
- الإنصاف في المسألة ..... ١٨٥

### الفصل الخامس: في مفهوم اللقب والعدد.

#### المبحث الأول: مفهوم اللقب.

- ١٨٩ ..... - إتفاق الأعلام على نفي مفهوم اللقب
- ..... - ذهاب الصيرفي والدقاق إلى أنّ للقب مفهوماً واستدلّاهم لذلك،
- ١٨٩ ..... والإيراد عليهم
- ١٩٠ ..... - الإنصاف في المسألة

#### المبحث الثاني: مفهوم العدد.

- ١٩١ ..... - بياننا للمسألة والإنصاف فيها

## المقصد الرابع: العام والخاص

### الفصل الأول: تعريف العام وأقسامه وصيغته.

#### المبحث الأول: تعريف العام.

- ..... - كلام صاحب الكفاية في تعريف العام وتعليقه على تعريفات
- ١٩٧ ..... الأعلام، وتوضيحه
- ..... - كلام صاحب الكفاية في أن تعاريف الأعلام للعام لفظية، والإيراد
- ١٩٨ ..... عليه
- ..... - جواب صاحب الكفاية عن الإشكال فيما لو كانت الغاية من
- ١٩٩ ..... التعريف توضيح المعرّف وتميزه عن غيره، توضيحه والإيراد عليه
- ..... - الإشارة إلى أن العام يعتبر تعريفه من المبادئ التصورية لعلم
- ٢٠٠ ..... الأصول
- ٢٠٠ ..... - الإشارة إلى الفرق بين العموم الإستغراقي والإطلاق الشمولي

## المبحث الثاني : أقسام العام.

- ٢٠١ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....
- ٢٠١ - العام الإستغراقي .....
- ٢٠٢ - العام المجموعي .....
- ٢٠٢ - العام البدلي .....
- إرجاع صاحب الكفاية المنشأ للتقسيم إلى كيفية تعلق الحكم بالعام، والإيراد عليه .....
- ٢٠٣ - توضيح الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية .....
- ٢٠٤ - المائز بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية .....
- وقوع القضية الحقيقية كبرى في قياس الإستنتاج دون القضية الخارجية .....
- ٢٠٥ - كلام صاحب الكفاية في أن عشرة وأمثالها ليست من ألفاظ العموم، وتوضيحه .....
- إشارة صاحب الكفاية إلى ورود إشكال عن ألفاظ العموم، وجوابنا عن هذا الإشكال .....
- ٢٠٦

## المبحث الثالث : هل للعام صيغة تخصه.

- ٢٠٨ - كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه .....
- ٢٠٩ - إختلاف الأعلام في المسألة .....
- جواب صاحب الكفاية على إشكال البعض بأن وجود الصيغة للعام يتنافى مع استعمال الألفاظ في الخصوص، وتوضيحه .....
- ٢٠٩ - كلام صاحب الكفاية في أدلة وضع (كل) للخصوص .....
- ٢١٠

- الدليل الأول: إن إرادة الخاص متيقنة فيلزم منه كون (كل) موضوعه له، والإيراد عليه ..... ٢١٠
- الدليل الثاني: لو كانت كل موضوعة للعام للزم استعمالها غالباً في المجاز، والإيراد عليه ..... ٢١١
- الخلاصة في أن (كل) موضوعة للعموم ..... ٢١٣
- كلام صاحب الكفاية في وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، وتوضيحه ..... ٢١٣

#### الفصل الثاني: حجية العام المخصص في الباقي.

##### المبحث الأول: التمسك بالعام بعد التخصيص في الشبهة الحكمية.

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ٢١٩
- بياننا للفرق الأصولي بين المخصص المتصل والمنفصل ..... ٢١٩
- كلامنا فيما لو كان المخصص واضحاً مفهوماً ومصداقاً ..... ٢٢٠
- إتفاق الأعلام على أن العام بعد تخصيصه يبقى حجة في الباقي وإختلاف العامة فيه ..... ٢٢٠
- الجواب الأول لصاحب الكفاية على دعوى مجازية العام بعد التخصيص، وتوضيحه ..... ٢٢١
- إيراد الميرزا النائيني على جواب صاحب الكفاية ..... ٢٢٣
- جواب الميرزا النائيني على مجازية العام بعد تخصيصه ..... ٢٢٤
- إيرادنا على جواب الميرزا ..... ٢٢٦
- الجواب الثاني الذي ذكره صاحب الكفاية على دعوة مجازية العام بعد التخصيص وتوضيحه ..... ٢٢٧
- إيراد صاحب الكفاية على هذا الجواب، وتوضيحه منا ..... ٢٢٨

- الجواب الثالث الذي ذكره صاحب الكفاية للشيخ الأعظم على الدعوى، وتوضيحه ..... ٢٢٩
- إيراد صاحب الكفاية على جواب الشيخ الأعظم ..... ٢٣٠
- استشكال الميرزا على دعوى الشيخ الأعظم من إنحلال دلالة العام إلى دلالات ..... ٢٣١
- توجيه من الميرزا لكلام الشيخ الأعظم وإيرادنا عليه ..... ٢٣١
- الخلاصة في الجواب الثالث ..... ٢٣٣
- المبحث الثاني: التمسك بالعام بعد التخصيص في الشبهة المفهومية.
- كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه ..... ٢٣٤
- الصورة الأولى: لو كان إجمال مفهوم الخاص لدورانه بين الأقل والأكثر والمخصص منفصل، وحكمنا فيها ..... ٢٣٥
- الصورة الثانية: لو كان إجمال مفهوم الخاص لدورانه بين الأقل والأكثر والمخصص متصل، وحكمنا فيها ..... ٢٣٥
- الصورة الثالثة: لو كان إجمال مفهوم الخاص لدورانه بين متباينين والمخصص متصل، وحكمنا فيها ..... ٢٣٧
- الصورة الرابعة: لو كان إجمال مفهوم الخاص لدورانه بين متباينين والمخصص منفصل، وحكمنا فيها ..... ٢٣٧
- المبحث الثالث: التمسك بالعام بعد التخصيص اللفظي في الشبهة المصداقية.
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ٢٣٩
- عدم الخلاف بين الأعلام في عدم جواز التمسك بالعام أو الخاص فيما لو كان المخصص متصلاً ..... ٢٣٩

- ذهاب المشهور إلى عدم جواز التمسك بالعام لو كان المخصص منفصلاً ..... ٢٤١
- أدلة القائلين بجواز التمسك بالعام في هذه الصورة ..... ٢٤١
- الدليل الأول: (إنعقاد ظهور العام وشموله للفرد المشتبه قبل التخصيص) ٢٤١
- إيرادنا على الدليل الأول ..... ٢٤٢
- الدليل الثاني: (الشك في المانعية)، الإيراد عليه والإنصاف ..... ٢٤٥
- الدليل الثالث: (القياس)، والإيراد عليه ..... ٢٤٥
- الخلاصة في الأدلة ..... ٢٤٦
- الفتاوى التي كانت المنشأ لينسب إلى أصحابها القول بالتمسك بالعام في المسألة في صورة المخصص المنفصل ..... ٢٤٦
- الفتوى الأولى: (الشك في كون الدم أقل من الدرهم من المستثنيات، والشك أنه بقدر الدرهم أو أقل) وتوضيحها ..... ٢٤٦
- إيرادنا على المسألة الأولى (وكيفية تصحيحها) ..... ٢٤٨
- إيرادنا على المسألة الثانية (وكيفية تصحيحها) ..... ٢٤٩
- الفتوى الثانية: تخصيص العموم في (على اليد ما أخذت حتى تؤدي) باليد الأمانة ..... ٢٥١
- إيرادنا في المسألة ..... ٢٥٢
- المبحث الرابع: التمسك بالعام بعد التخصيص اللبّي في الشبهة المصدقية.
- كلام صاحب الكفاية في التفصيل بين ما لو كان المخصص اللبّي ضرورياً أو غير ضرورياً ..... ٢٥٦
- ما يظهر من كلام الشيخ الأعظم من ذهابه إلى صحة التمسك مطلقاً، والإيراد عليه ..... ٢٥٦

- ٢٥٨ ..... - توضيحنا لتفصيل صاحب الكفاية للمسألة
- ٢٥٩ ..... - الإنصاف كون الخاص من العناوين التي يقبل العام التقيّد بها
- ..... - الإنصاف في مالو شككنا في كون الخاص من العناوين التي يقبل
- ٢٦٢ ..... العام التقيّد بها أولاً
- ٢٦٣ ..... - نتيجة المسألة فيما لو كان المخصص لفظياً أو لبيّاً

#### المبحث الخامس : استصحاب العدم الأزلي .

- ٢٦٤ ..... - كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه
- ..... - كلامنا فيما لو كان المخصص موجباً لتعنون العنوان بالوجودي أو
- ٢٦٥ ..... العدمي
- ..... - بيان إختلاف الأعلام على أربعة آراء في تحديد موضوع العام بعد
- ٢٦٦ ..... التخصيص
- ٢٦٧ ..... - إختلاف الأعلام في مختار صاحب الكفاية
- ..... - بياننا لمحل النزاع في أنه هل من أصل عملي موضوعي ينقح الفرد
- ٢٦٧ ..... المشتبه ويدخله تحت العام؟
- ٢٦٨ ..... - بياننا للمراد من الوجود والعدم النعتيين
- ..... - توضيح كلام صاحب الكفاية في مرسله ابن أبي عمير التي عمل بها
- ٢٦٨ ..... المشهور
- ..... - استدلال الميرزا النائيني على عدم جريان استصحاب العدم الأزلي
- ٢٦٩ ..... بمقدمات، وتوضيحه
- ..... - بيان النزاع بين الأعلام في أن المأخوذ في العام بعد التخصيص هو
- ٢٧٤ ..... عدم نعني أم عدم محمولي؟
- ٢٧٥ ..... - دليل الميرزا على كون العدم نعني في المسألة، وتوضيحه

- إيراد السيد الخوئي على كلام الميرزا بجواب نقضي ، توضيحه والإيراد عليه ..... ٢٧٦
- الجواب الحلّي للسيد الخوئي على كلام الميرزا ، توضيحه والإيراد عليه ..... ٢٧٨
- النتيجة كون عدم النعتي هو المأخوذ في موضوع العام بعد التخصيص ..... ٢٨٢
- المبحث السادس : صحة التمسك بالعموم مع عدم الشك في التخصيص .
- كلام صاحب الكفاية فيما ذهب إليه الأعلام من صحة التمسك بالعموم فيما لو لم يكن الشك في التخصيص ، وتوضيحه ..... ٢٨٣
- تنبيه منّا على مسألة لو نذر أن يتوضأ بالماء المضاف ..... ٢٨٤
- إمكانية تأييد المشهور لما ذهبوا إليه ب: تصحيح العبادات معلومة البطلان قبل تعلّق النذر ..... ٢٨٨
- كلام صاحب الكفاية في أن عدم صحة التمسك بعموم الحكم الثانوي ليس على إطلاقه ، وتوضيح منّا ..... ٢٨٨
- كلام صاحب الكفاية فيما لو اجتمع العنوانان الأولي والثانوي ، وتوضيحه ..... ٢٩١
- كلام صاحب الكفاية في عدم إمكانية تأييد الدعوى بصحة الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر ..... ٢٩١
- إشكال على صحة النذر في المنهيّ عنه وجوابه ..... ٢٩٢
- إشكال على كيفية تعقل صحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات بالنذر مع قيام الدليل على بطلانهما قبل النذر ..... ٢٩٢
- أجوبة صاحب الكفاية الثلاثة على الإشكال ..... ٢٩٢

٢٩٤ ..... - الإنصاف في المسألة

المبحث السابع: دوران الأمر بين التخصص والتخصيص.

٢٩٥ ..... - كلام صاحب الكفاية في المسألة وتوضيحه

٢٩٥ ..... - ذهاب الشيخ الأعظم إلى تقديم التخصص بأصالة العموم

٢٩٦ ..... - الإيراد على ما ذهب إليه الشيخ الأعظم

٢٩٧ ..... - الخلاصة في المسألة

المبحث الثامن: اشتراط حجية العام بالفحص عن المخصص.

٢٩٨ ..... - كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه

٢٩٨ ..... - بياننا في أن المسألة لا تختص بالعام والخاص

٢٩٩ ..... - إتفاق أكثر الأعلام على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص

- الوجوه المذكورة في عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص:

- الوجه الأول: (عدم حصول الظن الشخصي بدون الفحص مع

٢٩٩ ..... احتمال المخصص) والإيراد عليه

٣٠٠ ..... - الوجه الثاني: للمحقق العقلي، والإيراد عليه

- الوجه الثالث: للشيخ الأعظم من أنه لا بد من الفحص للعلم

٣٠١ ..... الإجمالي بورود مخصصات كثيرة، وتوضيحه

- الإشكال على الوجه الثالث في جعل المدرك لوجوب الفحص هو

٣٠١ ..... العلم الإجمالي، وتوضيحه

- جواب الميرزا على هذا الإشكال بعدم إنحلال العلم الإجمالي

٣٠٢ ..... وتوضيحه متأ

٣٠٥ ..... - إيرادنا على كلام الميرزا النائيني

- الوجه الرابع لصاحب الكفاية من التفصيل بين كون العام في معرض  
التخصيص وعدمه، وتوضيحه ..... ٣٠٥
- الإنصاف في الوجوه الأربعة هو ما ذهب إليه صاحب الكفاية ..... ٣٠٧
- كلام صاحب الكفاية في مقدار الفحص بناءً على الوجوه الأربعة،  
وتوضيحه ..... ٣٠٧
- كلام صاحب الكفاية في التفريق بين المخصص المنفصل  
والمتصل، توضيحه وإيرادنا عليه ..... ٣٠٨
- كلام صاحب الكفاية في التفريق بين الأصول اللفظية والعملية،  
وتوضيحه منا ..... ٣١٠
- موافقة الميرزا لما ذهب إليه الآخوند وذكره لمنشأ وجوب الفحص  
في الأصول العملية ..... ٣١١
- عدم قبول السيد الخوئي للتفريق بين الأصول اللفظية والأصول  
العملية، وتوضيحه ..... ٣١٢
- الإنصاف في الإيراد على كلام السيد الخوئي ..... ٣١٣
- إختلافنا مع صاحب الكفاية فيما يخص الأصول العملية الشرعية ..... ٣١٣
- نتيجة البحث ..... ٣١٤

### الفصل الثالث: الخطابات الشفاهية

#### المبحث الأول: تكليف الغائب والمعدوم.

- كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه ..... ٣١٧
- إختلاف الأعلام في كون الخطابات الشفاهية تعم الغائب والمعدوم  
- ما ذهب إليه صاحب المعالم من عدم شمول الخطابات الشفاهية  
للمعدومين ..... ٣١٨

- ما نسبه صاحب الفصول فيها إلى الحنابلة من القول بالشمول ..... ٣١٨
- ما حكى عن الشيخ الأعظم في التقريرات ..... ٣١٩
- تصوير الأعلام لمحلّ النزاع بثلاثة وجوه، وتوضيحها ..... ٣١٩
- قولنا في المسألة فيما لو كان النزاع بينهم في شمول التكاليف التي  
تضمنتها أدوات الخطاب للغائبين وعدم شموله لهم ..... ٣٢٠
- ما ذكره صاحب الكفاية من التنظير لتعلق التكليف بالمعدوم في  
مسألة إنشاء التمليك في الوقت على البطون، وتوضيحه ..... ٣٢١
- الخلاصة في المسألة ..... ٣٢٢
- المبحث الثاني : صحة خطاب الغائب والمعدوم.
- كلام صاحب الكفاية في إمكانية خطاب الغائب والمعدوم وعدمها،  
وتوضيحه ..... ٣٢٣
- بياننا للمراد من الخطاب ..... ٣٢٣
- الإنصاف كون أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الإياعي الإنشائي  
لا الحقيقي ..... ٣٢٤
- كلام صاحب الكفاية في دعوى كون الأدوات ظاهرة في الخطاب  
الحقيقي للمشافه بالانصراف، توضيحه وإيراد صاحب الكفاية على  
الدعوى ..... ٣٢٥
- توهم أن إرادة العموم من تالي الأدوات لأجل التنزيل الإرتكازي،  
ودفعه ..... ٣٢٦
- كلام صاحب الكفاية في توهم كون عدم صحة توجيه الخطاب  
الحقيقي للغائب مختص بكلام الأدميين دون كلام الله عز وجل .... ٣٢٧
- دفع صاحب الكفاية ما توهمه الملاء صالح المحشي ..... ٣٢٧

- ٣٢٨ ..... - الخلاصة في هذا التوهم
- ٣٢٨ ..... - كلام صاحب الكفاية أن النزاع في اختصاص الخطاب في القرآن أو شموله متوقف على أن النبي ﷺ ناقل القرآن
- ٣٢٩ ..... - ما ذهب إليه بعض الأعلام من أن ظاهر الخطاب في القرآن ليس للنبي ﷺ ولا لغيره
- ٣٢٩ ..... - قولنا في ضرورة قصد المصلي حين القراءة للفظ الخاص الذي نزل على قلب النبي ﷺ
- ٣٢٩ ..... - بيان السيد الخوئي في توجيهه للخطاب الحقيقي بما يتلاءم مع شموله للجميع، وتوضيحه
- ٣٣٠ ..... - الإنصاف هو ما ذهب إليه السيد الخوئي
- ٣٣١ ..... - ما ذهب إليه الميرزا من دوران أمر الخطاب بين أمرين
- ٣٣٢ ..... - إيرادنا على الأمر الثاني الذي ذكره الميرزا
- ٣٣٢ ..... - إختلاف الأعلام في وجود أو إنتفاء الثمرة للبحث
- ٣٣٢ ..... - الثمرة الأولى التي ذكرها صاحب الكفاية، وتوضيحها
- ٣٣٣ ..... - إيراد صاحب الكفاية على هذه الثمرة، وتوضيحه
- ٣٣٥ ..... - الثمرة الثانية التي ذكرها صاحب الكفاية، وتوضيحها
- ٣٣٦ ..... - إيراد صاحب الكفاية على هذه الثمرة، وتوضيحه
- ٣٣٦ ..... - إشكال صاحب الكفاية على التمسك بالإطلاق لنفي خصوصية الحضور
- ٣٣٧ ..... - ما ذهب إليه السيد الخوئي من أن صفة الحضور من الأوصاف اللازمة، والإيراد عليه
- ٣٣٧ ..... - كلام صاحب الكفاية في أن الاتحاد المطلوب لثبوت قاعدة

- الإشتراك في الأحكام هو الإتحاد في الصفات التي يحتمل مدخليتها  
 في ثبوت الحكم ، وتوضيحه ..... ٣٣٨
- كلام صاحب الكفاية في عدم الاكتفاء بقاعدة الإشتراك لنفي  
 خصوصية الحضور وأنه لا بد من الرجوع إلى الإطلاقات ..... ٣٣٨
- الإنصاف في كون الثمرتين ثمرة واحدة ..... ٣٣٩
- الفصل الرابع : تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده .**
- كلام صاحب الكفاية في أنه هل يلزم تخصيص العام فيما لو ثبت له حكم  
 وتعقبه ضمير يرجع إلى أحد أفراده أم يبقى على عمومه ، وتوضيحه ..... ٣٤٣
- تنبيه لصاحب الكفاية في أن الخلاف هو فيما إذا وقعا في كلامين أو  
 في كلام واحد من استقلال العام ، وتوضيحه ..... ٣٤٥
- كلام صاحب الكفاية في تقديم أصالة العموم على أصالة عدم الإستخدام  
 فيما لو تعقب العام بضمير يعود إلى بعض أفراده ، وتوضيحه ..... ٣٤٦
- كلام صاحب الكفاية في عدم التمسك بأصالة العموم فيما لو إحتفّ  
 العام بقريئة تصلح للتخصيص ، وتوضيحه ..... ٣٤٨
- ما فهمه السيد الخوئي من كلام صاحب الكفاية من أنه رجع عن  
 تقديم أصالة الظهور ، والإنصاف في المسألة ..... ٣٤٩
- كلام صاحب الكفاية في أنه لو قلنا بتعديّة الأصول اللفظية لجاز  
 التمسك بالعموم لو إحتفّ بما يصلح للقريئة ، والإيراد عليه ..... ٣٤٩
- ما ذهب إليه الميرزا النائيني من تقدم أصالة العموم وإنتفاء موضوع  
 الإستخدام لأمرين ..... ٣٥٠
- الإنصاف خروج الآية عن دائرة نزاع دوران الأمر بين تقديم أصالة  
 العموم أو عدم الاستخدام ..... ٣٥٢

٣٥٣ ..... - الإنصاف في المسألة

الفصل الخامس: تخصيص العام بالمفهوم.

- كلام صاحب الكفاية فيما لو كان المفهوم معارضاً للعام فهل نقدم

٣٥٧ ..... العام أو نخصصه؟

- إختلاف الأعلام فيما لو كان المفهوم مخالفاً وإتفاقهم فيما لو كان

٣٥٧ ..... موافقاً

- بياننا لمفهوم المخالفة

٣٥٧ ..... بياننا لمفهوم الموافقة

- المثال الذي ذكره الأعلام على مفهوم الموافقة من أنه من عقد على

٣٥٨ ..... معتدّة حرمت عليه مؤبداً، والإيراد عليهم

٣٥٩ ..... - ذهب صاحب الكفاية إلى أن مفهوم الموافقة يخصص العام

- تعليل السيد الحكيم لكون مفهوم الموافقة يخصص العام، والإيراد

٣٥٩ ..... عليه

٣٦١ ..... - إختلاف الأعلام في تخصيص العام بالمفهوم المخالف

٣٦١ ..... - تعليل صاحب المعالم للزوم تخصيص العام بالمفهوم المخالف

٣٦١ ..... - ما ذكره صاحب المعالم من حجة المخالفين في عدم التخصيص

٣٦٢ ..... - إشكال صاحب الفصول على كلا الدليلين

- كلام صاحب الكفاية فيما لو دار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء

المفهوم إذا ورد العام وماله المفهوم في كلام أو كلامين يصلح كل

٣٦٢ ..... واحد أن يكون قرينة للتصرف في الآخر

٣٦٤ ..... - الإنصاف في المسألة

- ما يظهر من كلام الشيخ الأنصاري في التقريرات من التوقف في  
المسألة، توضيحه والإنصاف في المسألة ..... ٣٦٥

#### الفصل السادس: الإستثناء المتعقب للجمل المتعددة.

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ٣٧٥

- بيان اختلاف الأعلام في المسألة ..... ٣٧٥

- تنبيهات لنا قبل الخوض في البحث:

- التنبيه الأول: في رجوع الإستثناء إلى الجملة الأخيرة ..... ٣٧٦

- التنبيه الثاني: الكلام في الإستثناء المتصل ..... ٣٧٦

- التنبيه الثالث: عدم الإشكال في رجوع الإستثناء إلى كل الجمل ... ٣٧٧

- ما ذهب إليه صاحب المعالم من رجوع الإستثناء إلى كل الجمل،

- وتوضيح منّا ..... ٣٧٧

- ما ذهب إليه صاحب الكفاية من رجوع الإستثناء إلى الجملة الأخيرة

- من باب القدر المتيقن، وتوضيح منّا ..... ٣٧٧

- الإنصاف في المسألة ..... ٣٨٠

- إيرادنا على ما ذهب إليه صاحب الكفاية فيما لو احتقت الجمل

- السابقة بما يصلح للقرينة ..... ٣٨١

#### الفصل السابع: تخصيص الكتاب الكريم بالخبر الواحد.

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ٣٨٥

- إختلاف العامة في جواز التخصيص وعدمه ..... ٣٨٥

- توضيح كلام صاحب الكفاية من جواز تخصيص الكتاب الكريم

- بخبر الواحد المعتبر بالخصوص، والإيراد عليه ..... ٣٨٦

- الأدلة التي ذكرها صاحب الكفاية في جواز التخصيص :
- الدليل الأوّل: سيرة الأصحاب المتصلة بزمان المعصومين ..... ٣٨٧
- الدليل الثاني: إن عدم صلاحية أخبار الآحاد في تخصيص الكتاب يؤدي إلى إلغائها، والإيراد عليه ..... ٣٨٧
- الوجوه الأربعة التي ذكرها صاحب الكفاية لمنع تخصيص القرآن بخبر الواحد:
- الوجه الأوّل: كون الكتاب قطعي الصدور وأما الخبر الواحد فظني الصدر ..... ٣٨٨
- جوابان لصاحب الكفاية على الوجه الأوّل، والخلاصة ..... ٣٨٨
- الوجه الثاني: إن الدليل على حجية خبر الواحد هو الإجماع وهو دليل لبي ..... ٣٩٠
- الجواب على الوجه الثاني ..... ٣٩٠
- الوجه الثالث: لزوم طرح الأخبار المخالفة للقرآن ..... ٣٩٠
- الجواب الأوّل المتين لصاحب الكفاية في أنحاء المخالفة ..... ٣٩١
- الجواب الثاني لصاحب الكفاية، والإيراد عليه ..... ٣٩١
- الجواب الثالث، إحتمال كون المراد هو الأخبار المخالفة للأحكام الواقعية، والإيراد عليه ..... ٣٩٢
- إشارة منّا إلى بعض الأخبار المباينة للقرآن وأخذ الأعلام بها، وتوجيهها منّا ..... ٣٩٣
- الوجه الرابع: لزوم نسخ الخبر الواحد للقرآن . . والإيراد عليه ..... ٣٩٤
- الخلاصة في المسألة ..... ٣٩٦

## الفصل الثامن: تعارض العام والخاص وصورة.

- ٣٩٩ ..... - كلام صاحب الكفاية في المسألة وتوضيحه
- الصور المذكورة لورود العام والخاص في زمن معلوم:
- ٣٩٩ ..... - الصورة الأولى: إقتران زمان العام والخاص
- ٤٠٠ ..... - الصورة الثانية: ورود الخاص بعد العام قبل فعلية العام
- الصورة الثالثة: ورود الخاص بعد العام بعد فعلية العام وفيه حالات:
- ٤٠٠ ..... - الأولى: لو كان العام وارداً لبيان الحكم الظاهري
- الثانية: لو كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي وما ذهب إليه
- ٤٠١ ..... صاحب الكفاية وإيرادنا عليه والإنصاف في المسألة
- الثالثة: في صورة الشك بين كون العام لبيان الحكم الظاهري
- ٤٠٣ ..... أم الواقعي
- الصورة الرابعة: ورود الخاص قبل العام وقبل أن يصبح
- ٤٠٣ ..... الخاص فعليا
- الصورة الخامسة: ورود الخاص قبل العام وبعد أن يصبح
- ٤٠٣ ..... الخاص فعليا
- ذهب صاحب الكفاية وأغلب الأعلام إلى تقديم التخصيص
- ٤٠٣ ..... في هذه الصورة
- إشكال السيد الخوئي على الآخوند بأنه ليس للخاص ظهور
- ٤٠٤ ..... لعدم تمامية مقدمات الحكمة
- ٤٠٤ ..... - إيرادنا على كلام السيد الخوئي
- كلام صاحب الكفاية فيما لو جهل بتاريخ العام والخاص،
- ٤٠٥ ..... وتوضيحه

- إضافة منّا لصورة وهي لو لم يعلم تاريخ العام والخاص ولا وروده  
قبل حضور وقت العمل بالآخر أو بعده ..... ٤٠٥
- كلام صاحب الكفاية في الرد على سؤال عدم كون التخصيص  
مرجحاً لأقوائية الظهور الناشئة من القياس على النسخ ..... ٤٠٦
- ما ذهب إليه الآغا ضياء الدين والميرزا النائيني من عدم اشتراط  
النسخ بحضور وقت العمل بالمنسوخ ..... ٤٠٧
- الإنصاف والخلاصة في المسألة ..... ٤٠٨

#### بحث مجمل في النسخ

- كلام صاحب الكفاية في معنى النسخ، وتوضيحه ..... ٤٠٩
- إيرادنا على التفسيرين لقضية ذبح النبي إبراهيم لولده إسماعيل ..... ٤١١
- الإنصاف في أنّ قضية ذبح النبي إبراهيم لولده لا يصح التمثيل بها  
للنسخ ..... ٤١٢
- ما ذهب إليه اليهود والنصارى من لزوم النسخ لجهله تعالى وعدم  
حكّمته، والإيراد عليه ..... ٤١٢

#### أقسام النسخ:

- (نسخ التلاوة والحكم) وتوضيح بطلانه عندنا ..... ٤١٣
- (نسخ التلاوة دون الحكم) وتوضيح بطلانه عندنا ..... ٤١٤
- تصحيح العامة لهذا القسم وإيرادنا عليهم ..... ٤١٥
- (نسخ الحكم دون التلاوة) وتوضيح تسالمة بين المسلمين ..... ٤١٦
- من موارد نسخ الحكم دون التلاوة:
- تحويل القبلة ..... ٤١٦

- عدة الوفاة والإستدلال على نسخ الحكم فيها ..... ٤١٦
- نفقة وإرث المتوفى عنها زوجها ..... ٤١٩
- حدّ الزنا ..... ٤٢٠
- ما ذكره السيد الخوئي من مقالة الأعلام في الآيتين ..... ٤٢١
- أدلة القائلين بالنسخ في الآيتين ..... ٤٢١
- ما ذهب إليه السيد الخوئي من نفي النسخ في الآية الأولى وما ذكره  
من وجوه النفي ..... ٤٢٣
- إيرادنا على كلام السيد الخوئي، والإنصاف في المسألة ..... ٤٢٤
- الأوجه التي ذكرها السيد الخوئي على نفي النسخ في الآية الثانية،  
وتوضيحها ..... ٤٢٦
- الإيراد على كلام السيد الخوئي، والخلاصة في المسألة ..... ٤٢٧

## البداء

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ٤٢٨
- المعنى اللغوي للبداء ..... ٤٢٨
- إعتقاد الإمامية بعدم وقوع البداء بالمعنى اللغوي ..... ٤٢٩
- المعنى الإصطلاحي للبداء ..... ٤٢٩
- بعض الأدلة على وقوع البداء بالمعنى الاصطلاحي ..... ٤٣٠
- الآراء الثمانية التي ذكرها الطبرسي في معنى آية المحو ..... ٤٣١
- بيان منّا لأقسام القضاء الثلاثة ..... ٤٣٢
- بياننا في وقوع البداء في قسم واحد من أقسام القضاء ..... ٤٣٣
- منشأ نسبة العامة للإمامية القول بالبداء المستلزم لجهله تعالى ..... ٤٣٤

- ٤٣٥ ..... ما ذهب إليه اليهود من نفي البداء بالمعنى الاصطلاحي
- ٤٣٥ ..... كلامنا في البداء الذي يقع عقب إخبار المعصوم بأمر كما في قضية النبي يونس عليه السلام
- ٤٣٥ ..... ما ذكره صاحب مجمع البيان من تفصيل في قضية النبي يونس عليه السلام
- ٤٣٨ ..... كون البداء محرّض أساسي للمكلفين على فعل الخيرات
- ٤٣٩ ..... كلامنا في عدم كون قضية إسماعيل ابن الإمام الصادق عليه السلام والسيد محمد ابن الإمام الهادي عليه السلام من البداء
- ٤٤١ ..... كلام صاحب الكفاية في ثمره كون الخاص ناسخاً أو مخصصاً، وتوضيحه

## المقصد الخامس في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

### الفصل الأول: المطلق

#### المبحث الأول: تعريف المطلق.

- ٤٤٩ ..... كلام صاحب الكفاية فيما عرّف به المطلق وما أشكل عليه بعض الأعلام
- ٤٤٩ ..... معنى الإطلاق لغة
- ٤٤٩ ..... معنى الإطلاق اصطلاحاً
- ٤٤٩ ..... تعريف المحقق القمي للمطلق
- ٤٤٩ ..... تعريف صاحب المعالم للمطلق
- ٤٥٠ ..... الإشكال على التعريف طرداً وعكساً، وتوضيحه

- ٤٥١ - إيرادنا على كلام صاحب الكفاية من أن هذه التعاريف لفظية .....  
٤٥١ - إشارتنا إلى أمرين في تعاريف الأعلام .....

#### المبحث الثاني: اسم الجنس.

- ٤٥٢ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....  
- بياننا لأقسام الماهية قبل الخوض في البحث ومناقشة ما ذهب إليه  
٤٥٣ الأعلام فيها .....  
- ما ذهبنا إليه من أن اسم الجنس موضوع للماهية المهملة المعرأة عن  
٤٥٥ آية خصوصية والدليل عليه .....  
- ما ذهب إليه المحقق السبزواري من أن الكلبي الطبيعي هو الماهية لا  
٤٥٦ بشرط المقسمي .....  
- ما ذهب إليه الميرزا من أن الكلبي الطبيعي هو الماهية لا بشرط  
٤٥٦ القسمي .....  
٤٥٦ - إيرادنا على ما ذهب إليه العلمين، والإنصاف عندنا .....

#### المبحث الثالث: علم الجنس.

- ٤٥٧ - كلام صاحب الكفاية في المسألة .....  
- ذهب بعض الأعلام إلى أن علم الجنس موضوع للطبيعة بما هي  
٤٥٧ متعينة في الذهن .....  
٤٥٨ ما ذهب إليه المحقق القمي في المسألة .....  
٤٥٨ - ما ذهب إليه صاحب الفصول في المسألة .....  
- إشكال أكثر الأصوليين على ما ذهب إليه الأعلام من عدم إنطباق  
٤٥٨ علم الجنس على الخارج، والإيراد منا على هذا الإشكال .....  
٤٥٩ - الإنصاف أن الفارق بين علم الجنس واسم الجنس لفظي لا وضعي

- توجيه البعض لكلام من ذهب إلى أن علم الجنس موضوع للماهية  
بلحاظ تعيينها الذهني، وإيرادنا عليهم ..... ٤٥٩
- توجيه آخر لكلام الاعلام من أن اللحاظ في علم الجنس مأخوذاً  
على نحو المكان بالنسبة للصلاة، وإيرادنا عليهم ..... ٤٦٠
- المبحث الرابع: المفرد المعرف باللام.
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ٤٦١
- قولنا في الأنحاء التي تأتي عليها اللام ..... ٤٦١
- ما هو المعروف من أن اللام للتعريف واعتراض صاحب الكفاية  
عليه ..... ٤٦٣
- جوابنا على اعتراض صاحب الكفاية ..... ٤٦٣
- المبحث الخامس: الجمع المعرف باللام.
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ٤٦٥
- ذهاب جماعة من الأعلام إلى أن اللام متى دلت على الجمع تدل  
على العموم ..... ٤٦٥
- ما ذكره صاحب الفصول في المسألة ..... ٤٦٥
- إشكال صاحب الكفاية على صاحب الفصول بأن مرتبة أقل الجمع  
مرتبة متميزة ..... ٤٦٦
- إيرادنا على إشكال صاحب الكفاية ..... ٤٦٦
- الخلاصة في المسألة ..... ٤٦٦
- المبحث السادس: النكرة.
- كلام صاحب الكفاية في المسألة وتوضيحه ..... ٤٦٧

- ما يظهر من كلام صاحب الفصول من أن النكرة عبارة عن فرد جزئي  
 ٤٦٨ ..... شخصي مردد في الخارج، توضيحه والإيراد عليه
- إيرادنا على ما ذكره صاحب الكفاية من أن النكرة قد تستعمل في  
 ٤٦٩ ..... الواحد المعين عند المتكلم والمجهول عند المخاطب
- توجيهنا لكلام صاحب الفصول .....  
 ٤٧٠
- كلام صاحب الكفاية من أن اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني مما  
 ٤٧٠ ..... يعد إصطلاحاً من المطلق بخلاف غيرهما، وإيرادنا عليه
- كلام صاحب الكفاية في أنه لو صح ما نسب إلى المشهور في كون  
 ٤٧١ ..... المطلق موضوعاً لما قيد بالإرسال والشمولي البدلي وتوضيحه
- كلام صاحب الكفاية في أنه لو كان المطلق موضوعاً لما قيّد بالإرسال  
 ٤٧١ ..... للزم أن لا يكون قابلاً للتقييد
- الخلاصة في المسألة .....  
 ٤٧٢
- الفصل الثاني: مقدمات الحكمة.

#### المقدمة الأولى: أن يكون المتكلم في مقام البيان

- كلام صاحب الكفاية في المسألة وتوضيحه .....  
 ٤٧٥
- تنبيهنا على أمرين قبل البحث .....  
 ٤٧٥
- الأول: إن محل الكلام فيما لو كان المحمول خارجاً عن الذهن  
 ٤٧٥ .....  
 - الثاني: إن محل الكلام مقام الإثبات والمناقشة في مقام الثبوت  
 والإثبات في المسألة .....  
 ٤٧٦
- المقدمة الثانية: إنتفاء ما يوجب التعيين.
- كلامنا في أنه لا بد أن لا تكون قرينة تدل على خلاف الإطلاق سواء  
 ٤٧٨ ..... كانت متصلة أو منفصلة

- المقدمة الثالثة: أن يكون اللفظ مقسماً .
- ٤٧٩ - كلامنا في المسألة وعدم ذكرها من صاحب الكفاية لبدايتها .....
- المقدمة الرابعة: إنتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب .
- ٤٨٠ - كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه .....
- ٤٨٠ - بياننا لقسمي القدر المتيقن .....
- بعض الأمثلة فيما لو قلنا أن القدر المتيقن الناشئ من التخاطب
- ٤٨٠ - مانع من إنعقاد الإطلاق أو العكس .....
- ما استدل به صاحب الكفاية على أن القدر المتيقن في مقام التخاطب
- ٤٨٣ - مانع من إنعقاد الإطلاق، وإيرادنا عليه .....
- جواب صاحب الكفاية على ما في تقارير الشيخ الأعظم من أن
- ٤٨٤ - نسبة المطلق إلى الدليل المقيّد نسبة الأصل إلى الدليل .....
- الجواب الأحسن من جواب صاحب الكفاية على ما في تقارير
- ٤٨٥ - الشيخ الأعظم .....
- ٤٨٦ - كلام صاحب الكفاية في إثبات أن المتكلم في مقام البيان .....
- ٤٨٦ - الإنصاف في المسألة .....
- المقدمة الخامسة: الإنصراف غير الخارجي .
- ٤٨٨ - كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه .....
- بيان أقسام الإنصراف بحسب منشئه :
- الأول: كون الانصراف ناشئ من غلبة وجود بعض الأفراد
- ٤٨٨ - خارجاً .....
- الثاني: كون الانصراف ناشئ من عدم تطبيق العرف للمطلق على
- ٤٨٩ - بعض الأفراد .....

- الثالث: كون الانصراف ناشيء من تردد العرف في تطبيق المطلق  
 ٤٨٩ ..... على بعض الأفراد
- ٤٨٩ ..... الفرق بين القسمين الثاني والثالث
- الرابع: كون الانصراف ناشيء من كثرة استعمال العرف المطلق  
 ٤٨٩ ..... في المقيد
- ٤٩٠ ..... إشكال للشيخ الأعظم على القسم الرابع  
 جوابان لصاحب الكفاية على إشكال الشيخ الأعظم:
- الجواب الأول: إن إشكال الشيخ مبني على عدم إمكان المجاز،  
 ٤٩٠ ..... وتوضيحه
- الجواب الثاني: منع توقف الإشتراك والنقل على المجازية،  
 ٤٩١ ..... والإيراد عليه
- إمكانية توجيه الجواب الثاني لصاحب الكفاية  
 ٤٩٢ ..... - تنبيه لصاحب الكفاية على أن التمسك بالإطلاق متوقف على إحراز  
 كون المتكلم في مقام البيان ولكن مع تعدد جهات الكلام لا يصح  
 التمسك بالإطلاق  
 ٤٩٢ ..... - أمثلة في المسألة من الكتاب والسنة  
 ٤٩٢ ..... - ذكرنا لبعض المسائل التي تثبت فيها ملازمة بين الجهتين (ما يكون  
 المتكلم فيها في مقام البيان وما لا يكون فيها في مقام البيان) .....  
 ٤٩٤
- الفصل الثالث: المطلق والمقيد المتنافيين.

- كلام صاحب الكفاية في الصورة الأولى فيما لو اختلف المطلق  
 والمقيد إيجاباً وسلباً وكان الحكم في المطلق على نحو صرف  
 الوجود، وتوضيح منا  
 ٤٩٩ .....

- كلام صاحب الكفاية في الصورة الثانية فيما لو كان المطلق والمقيّد  
مثبتين وكان الحكم في المطلق على نحو صرف الوجود، توضيحه  
ومناقشته ..... ٥٠١
- كلام صاحب الكفاية في تعيّن حمل المطلق على المقيّد، والإيراد  
عليه ..... ٥٠٣
- الإنصاف في الصورة الثانية ..... ٥٠٤
- السؤال في كيفية معرفة المطلوب في المطلق أنه هل هو صرف  
الوجود أم مطلق الوجود، والجواب عليه في جميع الصور ..... ٥٠٤
- كلام صاحب الكفاية في حمل المطلق على المقيّد في المستحبات،  
توضيحه والإيراد عليه ..... ٥٠٧
- الإنصاف في أن التقييد في المستحبات على ثلاثة أنحاء ..... ٥١٠
- كلام صاحب الكفاية في أنه لا فرق بين الحكمين التكليفي والوضعي  
في موارد حمل المطلق على المقيّد، وتوضيحه ..... ٥١٢
- الفصل الرابع: المجمل والمبيّن.
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ..... ٥١٧
- توضيح البحث بتفصيل أمور:
- تعريف المبيّن والمجمل ..... ٥١٧
- النزاع حول مورد الاتصاف بالبيان والإجمال ..... ٥١٨
- بعض الآيات والروايات التي وقع الخلاف بين الأعلام في  
كونها من مصاديق المجمل أو المبيّن، والإنصاف فيها ..... ٥٢٠
- كلام صاحب الكفاية في أن المجمل والمبيّن وصفان إضافيان،  
وتوضيحه ..... ٥٢٢