

بدائع البحوث

في

علم الأصول

يحتوي على قواعد جديدة
لها دخل في الاستنباط

للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء الرابع

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



١١٢٧

بدائع البحوث

في

علم الأصول

يحتوي على قواعد جديدة

لها دَخْلٌ في الاستنباط

للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء الرابع

شبكة الفكر
alfeker.net

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

سيفي، علي اكبر، ١٣٣٥ -
بدايع البحوث في علم الأُصول، يحتوى على قواعد جديدة لها دخل في الاستنباط / تأليف علي اكبر السيفي المازندراني. -- مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة ١٤٢٥ ق. = ١٣٨٣ ش.
ج ٤ -- (مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة. ١١٢٧).
شابك (دورة) ٩ - ٧٥٩ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨
ISBN 978 - 964 - 470 - 759 - 9
عربى.
فهرست‌نويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
ج ٤ (چاپ دوّم: ١٤٣٣ ق = ١٣٩١ ش)
كتابنامه.
١. اصول فقه شيعه. الف. جامعهٔ مدرّسين حوزهٔ علميهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامى. ب. عنوان.
٢٩٧ / ٣١٢
٤ ب ٩٧ س / ٨ / BP ١٥٩
كتابخانهٔ ملّى ايران
١٥٢١٥ - ٨٣ م

بدايع البحوث
في علم الأُصول
(ج ٤)

■ تأليف: الأُستاذ الألمعي الشيخ علي‌أكبر السيفيّ المازندرانيّ □
■ الموضوع: الأُصول □
■ طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ عدد الصفحات: ٥١٢ □
■ الطبعة: الثانية □
■ المطبوع: ٥٠٠ نسخة □
■ التاريخ: ١٤٣٣ هـ. ق □
■ شابك ج ٤: ٤ - ٧٧٠ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨ □
ISBN 978 - 964 - 470 - 770 - 4

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

القواعد الأُصولية
التي يبحث عنها
في هذا الكتاب هي:

- النواهي
- الامتنان
- العامّ والخاص
- النسخ
- الحكومة والورود

قواعـــدُ

في النواهي

- مادة النهي وصيغته
- أقسام النهي
- دلالة النهي على الفساد

مادة النهي

وصيغته

- مادّة النهي.
- مفهوم النهي ومعناه الموضوع له.
- ما هو المطلوب في النهي؟
- الفرق بين الأمر والنهي.
- صيغة النهي.
- ظهور صيغة النهي في التحريم.
- دلالتها على الدوام.
- دلالتها على الفور.
- التطبيقات الفقهية.

قاعدة:
في مادة النهي

١ ـ المقصود من مادة النهي.

٢ ـ مفهوم النهي ومعناه الموضوع له.

٣ ـ مفاد المادّة مدلول لفظي، لا عقلي.

٤ ـ هذه القاعدة أُصولية.

٥ ـ التطبيقات الفقهية.

تحقيق في مادّة النهي

المقصود من مادّة النهي: في المقام لفظ (ذ هـ ي) المتهيءُ بالهيئات والصيغ المختلفة، في مقابل صيغة النهي. مثل: النهي، نهى، ينهى، أنهى و...، كما هو المقصود من مادّة الأمر. فهي غير مادة المشتقات؛ حيث إنّها مقصودة في المقام بما أنّها متهيّئة بالهيئات، فتطلق على المضارع والمفعول والماضي والمعلوم والمجهول وغير ذلك من الهيئات، بخلاف مادّة المشتقات.

وقد بيّنا المقصود من مادّة المشتقات في بعض المباحث السالفة، من أنّها الحروف الأصلية القابلة للتهيُّؤ بأنحاء الهيئات، السارية في جميعها.[1]

---

(١) راجع المجلّد الثاني من كتابنا بدايع البحوث / مسألة المشتق وكذا في مادّة الأمر في هذا الكتاب.

ولا يخفى أنّ الهيئات الطارئة على المادّة المعبّر عنها في المقام بمادّة النهي غير صيغة النهي، وإن تطرأ على مادّة النهي أيضاً كساير الموارد.

مفهوم النهي و معناه الموضوع له

أما مفهوم النهي، فعن المشهور، ولا سيّما القدماء أنّه حقيقة في طلب الترك وأنّه لا فرق بينه وبين الأمر إلّا في متعلّق الطلب، فهو في الأمر الفعل وفي النهي الترك. ثم وقع البحث بينهم في متعلّقه أنّه هل هو الترك أو كفّ النفس.

وقد خالفهم المحقّقون من الأُصوليين المعاصرين بأنّ حقيقة النهي هي الزجر عن الفعل وأنّه معناه الموضوع له.

والتحقيق أنّه وضع للزجر عن الفعل؛ لأنّه المتبادر من النهي إلى الذهن في البداية، دون الطلب. فان الزجر والطلب متقابلان في الحقيقة والماهية. نعم لازم الزجر عن الفعل باللزوم البين بالمعنى الأخص هو طلب الترك.

وعليه فإنّ طلب الترك أيضاً يدل عليه النهي بالدلالة الوضعية اللفظية، إلّا أنّه من قبيل مدلول الالتزامي.

ثم إنّه لا يخفى أنّه كما أُخذ في الأمر كونه بالقول وعلى جهة الاستعلاء، فكذلك في النهي، من دون فرق.

وقد صرّح بذلك العلّامة الحلّي في نهاية الوصول بقوله: «و كنّا قلنا: إنّ الأمر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء. ولا يحسن المقابل هنا في الطلب؛ لاشتمال النهي عليه، ولا في القول لذلك، ولا في جهة الاستعلاء؛ لتحقّقه كما قلنا في الأمر. فلم يبق إلّا الفعل. فالنهي حينئذٍ طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء»[1].

---

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٦٧.

وبناءً على ما اخترناه فحقيقة النهي: الزجر عن الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء.

ولا فرق في جميع ذلك بين مادّة النهي وبين صيغته. فكلّ ما قلنا هاهنا يأتي في حقيقة صيغة الأمر ومعناها الموضوع له.

مفاد المادّة مدلول لفظي، لا عقلي

إنّ مفاد المادّة: الالزام بالترك (بمعناه الاسمي) سواءٌ كانت في هيئة المصدر، أو غيرها.

بيان ذلك: أنّ مادة النهي المستعملة بهيئاتها المختلفة ظاهرة ـ عند الإطلاق وعدم القرينة ـ في الزجر الشديد والمرتبة الشديدة من الردع التي لازمها الالزام بالترك.

ولكن معناها غير طلب الترك بل مفهومها الزجر والردع. فانّ ماهية الزجر ومفهومه مغاير لمعنى الطلب.

توضيح ذلك: أنّ في عالم التكوين تارة: يمنع الانسان من تهاجم حيوان أو انسان آخر ويردعه ويزجره عن الهجوم أو تناول شيءٍ أو يسدّه عن ارتكاب عمل بيده أو بآلة.

وأُخرى يُحرّك ويَبعث انساناً آخر أو حيواناً ويسوقه ويغريه نحو شيءٍ أو عمل.

ولا ريب أنّ كل واحد من الحالتين ـ أي حالة المنع والسد والردع وحالة التحريك والإغراء والبعث ـ غير الآخر بل يكون لهما ماهيتان متفاوتتان ومفهومان متغايران، بل متضادّان بينهما غاية الخلاف ولا يجتمعان في موضوع واحد.

هذا في التكوينيات، وكذلك الفرق بينهما في الاعتباريات المبني عليها إلقاء

الخطابات الشرعية. فيفترق فيها مفهوم الزجر والردع والمنع عن مفهوم الطلب والبعث. ولكن لمّا لا ينفكّ الزجر والردع عن طلب ترك متعلّقهما، يكون طلب الترك لازم للزجر باللزوم البيّن بالمعنى الأخص.

فاتضح من ضوء ما بيّناه أنّ في المقام لاتصل النوبة إلى البحث عن أنّ النهي هل يكون بمعنى طلب الترك ومجرد أن لا يفعل أو يكون بمعنى طلب الكف نعم يصح البحث في تعيين المطلوب بالنهي أي المدلول والمراد الجدّي منه، بعد الإذعان بتعيُّن مدلوله الاستعمالي في الزجر، كما لعلّه مراد صاحب الكفاية[١].

وهو مدلول لفظي التزامي لازم لمعناها الوضعي ومدلولها المطابقي عقلاً إذا صدرت من كلام المولى؛ إذ ما زجره المولى بمادّة النهي أو صيغته، يحكم العقل بقبح فعله ولزوم تركه. ولا فرق بينها وبين صيغة النهي من هذه الجهة. فالالزام بالترك وإن كان ثابتاً بحكم العقل، إلّا أنّه لازمٌ للزجر عن الفعل ـ الذي هو مدلول مطابقي لمادّة النهي ـ لزوماً بيّناً بالمعنى الأخص. وهذا ينبغي أن يكون مقصود من قال إنّه مدلول عقلي، دون ما يقابل المدلول اللفظي. فإنّ ثبوت مدلول اللفظ بالقرينة العقلية لا يُخرجها عن المدلول اللفظي كما في أكثر المداليل الالتزامية.

ويمكن الاستدلال أيضاً بظهور مادّة النهي في الإلزام بالترك والتحريم قوله تعالى: ﴿فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿و ما نهاكم عنه فانتهوا﴾[٣].

ثمرة البحث عن مادّة النهي: حجيتها على التحريم عندما تهيّأت بأنحاءِ الهيئات. سواءٌ كانت هيئة المصدر؛ مثل: «ورد النهي» و«نهي النبي صلى الله عليه وآله» أو كانت في سائر الهيئات، مثل: «نهى النبي...» و« ينهى...» و«أنهاكم...» و«قد نهوا عنه».

---

(١) كفاية الأُصول: ص ١٨٢. (٢) الاعراف: ١٦٦. (٣) الحشر: ٧.

هذه القاعدة أُصولية

ولا يخفى أن هذه القاعدة أُصولية. وذلك لأنّ نتيجة البحث عنها ظهور مادّة النهي ـ عندما تهيّأت بأية هيئةٍ ـ في التحريم. وظهورها في ذلك بضميمة كبرى حجيّة الظواهر، ينتج حجيّة مادّة النهي ـ المتهيئة بأنحاء الهيئات ـ على الالزام بالترك.

نعم هذه المسألة من جهة البحث عن تعيين المعنى الموضوعة له المادّة، ينبغي عدّها من مسائل علم اللّغة. ومن هنا تكون مسألة لغوية عندما كان البحث عن تعيين معناها الموضوع له أو المستعمل فيه. ولكن لا ينافي ذلك كونها قاعدة أُصولية إذا كان البحث في ظهور المادّة المتهيّئة بالهيئة. ولا بأس بالبحث عن مسألة واحدة في علمين؛ نظراً إلى مالها من الدخل في غرض تدوين العلمين، كما لا بأس بكونها مسألة العلمين من جهة الحيثيتين المشار إليها. ويأتي عين هذا الكلام في مادّة الأمر.

التطبيقات الفقهية

قد استدل الفقهاء في مختلف الفروع الفقهية بمادة النهي لاثبات حرمة مدخولها.

منها: استدلال الشهيد الثاني بها على حرمة بعض أنواع السمك ممّا لا فلس له.قال: «ما كان من السمك وليس له فلس، كالجرّي والمارماهي والزمّار، قد اختلف الأصحاب في حلّه بسبب اختلاف الروايات فيه، فذهب الأكثر ـ ومنهم الشيخ في أكثر كتبه ـ إلى تحريمه مطلقاً، لصحيحة محمد بن مسلم، قال: «أقرأني أبو جعفر عليه السلام شيئاً في كتاب علي عليه السلام فاذاً فيه: أنهاكم عن الجرّيث والمارماهي والطافي والطحال، قال: قلت: رحمك الله إنّا نؤتى بالسمك ليس له قشر، فقال: كل ما له قشر من السمك، وما كان ليس له قشر فلا تأكله»».[1]

(١) مسالك الأفهام: ج ١٢، ص ١١.

فإنّ قوله عليه السلام: «أنهاكم» ليس بصيغة النهي، بل هو مادّة النهي تهيّأت بصيغة المضارع. وكذا استدل بها غيره من الفقهاء[١] لذلك في هذا الفرع.

ومنها: استدلالهم بها لحرمة الاشتغال بالملاهي واستعمال آلات اللهو وحرمة الرقص، كما عن المحقّق النراقي؛ حيث قال: «يحرم الاشتغال بالملاهي واستعمال آلات اللهو إلى أن قال: وتدل عليه المستفيضة من الأخبار، كرواية الفضل... ومرسلة الفقيه الطويلة المشتملة على المناهي والنهي عن اللعب بالشطرنج والنرد والكوبة والعرطبة ـ وهي الطنبور ـ والعود، ورواية السكوني قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنهاكم عن الزفن والمزمار والكوبات والكبرات».[٢] الزفن هو الرقص، كما اتفق عليه علماءُ اللغة وعن النهاية ـ بعد ما فسّره بالرقص ـ أنه في الأصل اللعب والدفع. وكذا في مجمع البحرين. ومن هنا دلّت هذه الموثقة على حرمة الرقص. وقد أثبتنا اعتبار سندها في احكام الستر والنظر من كتابنا «دليل تحرير الوسيلة».

ومنها: استدلالهم بها لحرمة بيع المحاقلة والمزابنة؛ نظراً إلى تعلّق مادّة النهي به في النصوص، كما في صحيح عبد الرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المحاقلة والمزابنة، قلت: وما هو؟ قال: أن يشترى حمل النخل بالتّمر، والزرع بالحنطة».[٣] وغيرها من النصوص الدالّة على منع ذلك بمادة النهي.

والمحاقلة فُسّرت في نصوص المقام بشراء حمل النخل بالتمر والمزابنة بيع الزرع ـ وهو في سنبله ـ بالحنطة. وفي بعض نصوص المقام فُسّرتا بعكس ذلك.

---

(١) مستند الشيعة: ج ١٥، ص ٦٦ وجواهر الكلام: ج ٣٦، ص ٢٤٦ وج ٤١ ص ٥١.
(٢) مستند الشيعة: ج ١٨، ص ١٦٠.
(٣) الوسائل: ج ١٣ ص ٦٣ ب ١٣، من بيع الثمار ح ١.

قال الشيخ المفيد:«و لا يجوز بيع الثمرة في رؤوس النخل بالتمر كيلاً ولا جزافاً. ولا يجوز بيع الزرع أيضاً بالحنطة كيلاً ولا جزافاً. وهذه في المحاقلة التي نهى النبيﷺ عنها».[١]

وقال الشيخ الطوسي: «ولا يجوز بيع الثمرة في رؤوس النخل بالتمر كيلاً وجزافاً وهي المزابنة التي نهى النبيﷺ عنها. وكذلك لا يجوز بيع الزرع بالحنطة من تلك الأرض، لا كيلاً ولا جزافاً، وهي المحاقلة».[٢] وبمثله قال في السرائر[٣].

وقد أفتى بذلك من جاء بعدهم من الفقهاء الفحول من القدماء والمتأخرين واستندوا في ذلك إلى مادّة النهي المتعلقة بهما في النصوص.

ومنها: استدلالهم لعدم جواز البيع الغرري بما نُقل في النصوص من أنّه «نهى النبي عن بيع الغرر». وقد بحثنا عن سند هذا الحديث ودلالتها وموارد الاستدلال في كتاب المضاربة من كتابنا (دليل تحرير الوسيلة).

إلى غير ذلك من الفروعات المستدلّ فيها بمادّة النهي لإثبات الحرمة، ممّا يخرج إحصاؤها عن مقتضى المقام.

---

(١) المقنعة: ص ٦٠٣.

(٢) النهاية: ص ٤١٦.

(٣) السرائر: ج ٢، ص ٣٦٧.

ما هو المطلوب في النهي؟

١ ـ تحرير كلام صاحب المعالم ونقده.

٢ ـ ليس المطلوب في النهي كفّ النفس.

٣ ـ متعلّق النهي هل هو صرف الترك أو الترك المطلق أو مطلق الترك.

٤ ـ كلام صاحب الكفاية وإشكال السيّد الإمام وجوابه.

تحرير كلام صاحب المعالم ونقده

قال في المعالم: «واختلفوا في أنّ المطلوب بالنهي ما هو، فذهب الأكثرون إلى أنّه هو الكفّ عن الفعل المنهيّ عنه، ومنهم العلّامة ﷺ في تهذيبه. وقال في النهاية[1]: «المطلوب في النهي نفس أن لا تفعل، وحكي أنه قول جماعة كثيرة. وهذا هو الأقوى».[2]

ولا يخفى أولاً، أنّ مقصوده من قوله: «نفس أن لا تفعل» مجرّد ترك الفعل.

وثانياً: أنّ الإلزام بالترك لمّا كان مدلولاً لفظياً التزامياً لمادّة النهي، يبقى لهذا البحث مجالٌ أيضاً في مادّة النهي.

والتحقيق: أنّ المطلوب في النهي ـ بمادته وصيغته ـ هو ترك الفعل؛ لأنّه

---

(١) وهو نهاية الأُصول للعلّامة.

(٢) معالم الدين: ص ٩٠ ـ ٩١.

المتفاهم عرفاً ـ وإن كان لازماً للزجر عقلاً ـ لا كفّ النفس عنه. فإن الزجر لمّا كان مغايراً للطلب في الماهية والمفهوم لا تدل عليه مادّة النهي ولا صيغته بالمطابقة، بل إنّما يفهم منهما طلب الترك بالملازمة، فلا محالة يكون المقصود لازمه، وهو ترك الفعل المنهي عنه.

وهذا لا يستلزم تعلّق النهي بما هو خارج عن الاختيار ـ وهوالعدم الأزلي ـ لأنّ العدم الأزلي وإن كان خارجاً عن الاختيار، إلّا أنّ استمرار العدم وبقاءه اختياري.

ليس المطلوب في النهي كفّ النفس

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان المطلوب في النهي كفّ النفس، ليرجع النهي إلى طلب أمر وجودي ـ وهو كفّ النفس ـ متحقّق بصرف وجوده. فتكون حينئذٍ دلالتها على إيجاب كفّ جميع أفراد المنهي بحاجة إلى معونة إطلاق أو عموم، ويواجه إثبات ذلك في آحاد ألفاظ النهي الصادرة في الخطابات الشرعية مع المشكل. بخلاف ما لو قلنا بأن المطلوب فيه ترك الفعل المنهي؛ نظراً إلى أنّ الترك أمر عدمي، وهو يُنقض بصرف وجود المنهي عنه. ومن هنا لا يتحقق الترك عند إطلاقه، إلّا بعدم تحقق صرف وجود المنهي عنه، وذلك متوقف على ترك جميع أفراده؛ حيث إنّ ظاهر النهي مبغوضية صرف وجود المنهي عنه المتوقف تركه على ترك جميع أفراد الطبيعي المنهي عنه.

واتضح بهذا البيان أنّ كون الزجر مدلولاً مطابقيّاً لمادّة النهي وصيغته، لايُسقط البحث من أصله، كما توهّم البعض[1]؛ حيث لا ينافي ذلك كون المطلوب فيه مدلوله الالتزامي، الذي هو طلب ترك الفعل.

---

(١) أُصول الفقه: ج ١، ص ١٠٢.

متعلّق النهي
هل هو صرف الترك
أو الترك المطلق
أو مطلق الترك

وقد وقع الكلام في أنّه هل يكون متعلّق النهي صرف الترك، كما يقتضيه المقابلة بينه وبين متعلّق الأمر الذي هو صرف الوجود، كما هو المشهور، أو هو مطلق الترك أو هو الترك المطلق؟

وقد اتّضح لك ممّا سردنا آنفاً أنّ مقتضى التحقيق الأخير؛ لأنّ الداعي للنهي عدم تحقق المبغوض ـ وهو صرف وجود المنهي المتوقف على ترك جميع الأفراد ـ. وهذا بخلاف الأمر؛ حيث إنّ الداعي فيه تحقق المحبوب بإيجاد صرف طبيعي المأمور به، المتوقف على تحقق فرد منه.

كلام صاحب الكفاية
و إشكال السيد
الإمام وجوابه

يظهر من صاحب الكفاية[١] أنّ الأمر كالنهي في دلالته على الطلب، إلّا أنّ المطلوب في النهي العدم.

وأشكل عليه السيّد الإمام[٢] بامتناع ذلك ثبوتاً؛ لعدم قابلية العدم للطلب؛ حيث إنّه ليس بشيءٍ.

وفيه: أنّ المطلوب هو الترك بمعنى إبقاء ا لفعل على عدمه. وقد عرفت الجواب عن الإشكال على ذلك آنفاً.

وللسيد الإمام[٣] إشكالات وبيان في ذلك، لا حاجة إلى التعرّض إليها بعد وضوح المطلب، مع عدم ترتب ثمرة أُصولية ولا فقهية عملية عليها.

ثمرة هذا البحث: حجيّة النهي على تحريم جميع أفراد المنهي عنه، فيكون إثبات جواز بعض أفراده بحاجة إلى الدليل.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٣٢. (٢) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.
(٣) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٠٤ ـ ١٠٨.

الفرق بين الأمر والنهي

١ ـ الفرق بين الأمر والنهي من ناحية المبدأ والمنتهى.

٢ ـ كلام السيّد الخوئي قدس سره ونقده.

٣ ـ تنقيح مرجع كلام الأُصوليين في المقام.

الفرق بين الأمر والنهي من ناحية المبدأ والمنتهى

يمكن تصوير الفرق بين الأمر والنهى من ناحيتين إحداهما: من ناحية المبدأ، وثانيتهما: من ناحية المنتهى. وكلاهما في مقام الجعل والتشريع. بمعنى أنّ للشارع في مقام جعل التكليف وتشريع الحكم لحاظين. أحدهما: لحاظ مبدأ الجعل من المصالح والمفاسد الداعية إليه. ثانيهما: لحاظ منتهى الجعل وما ينتهى إليه تشريع الحكم من الانبعاث والإتيان بالمكلّف به. والمقصود به ظاهراً نفس التكليف والأمر بالفعل والنهي عنه.

أما من ناحية المبدأ ـ أي ما يبتني عليه الجعل والتشريع، من المصالح والمفاسد والمحبوبية والمبغوضية ـ فالزجر عن الفعل ينشأ من مبغوضية وجود كلّ فرد من أفراد الفعل المنهي عنه؛ لما فيه من المفسدة، فتسري

المبغوضية والحرمة لا محالة إلى جميع أفراد متعلّق النهي، بخلاف الأمر الناشئ من المصلحة الكائنة في صرف وجود متعلّقه.

هذا الفارق بين الأمر والنهي من ناحية المبدأ إنّما هو بحسب مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات بحسب الفهم العرفي، فلا يمكن إنكاره أيضاً؛ لأنّ المتفاهم من الزجر عن الفعل المطلوبية ترك طبيعيه وترك الطبيعي لا يتحقق إلّا بعدم وجود جميع أفراده؛ لأنّ بمجرد تحقّق فرد واحد منه يتحقّق الطبيعي وهو نقيض تركه وعدمه.

وأما من ناحية المنتهى ـ أي جعل الحكم بلحاظ الإتيان والترك ـ فعمدة الفرق في مقام الثبوت والاثبات، عدم إمكان كون المطلوب في الأمر إيجاد جميع وجودات الطبيعة؛ نظراً إلى استحالة الاشتغال باتيان الفعل المأمور به عادةً في جميع الآنات من غير تخلل. ومن هنا يكون الزجر عن بعض أفراد متعلّق النهي تحصيل الحاصل. هذا مع سقوط الغرض من الأمر بتحقق صرف وجود طبيعي المأمور به في ضمن فردٍ. ولأجل هذه القرينة العقلية يتعيّن متعلّق النهي في ترك جميع أفراده، بخلاف الأمر.

كلام السيد الخوئي

وإنّ لبعض الأعلام[1] كلاماً مفصّلاً في المقام، حاصله: أنّه لا فرق بين الأمر والنهي من ناحية المبدأ والمنتهى في مقام الثبوت؛ بدعوى إمكان تصوير وجود كل من المصلحة والمفسدة في متعلّق الأمر والنهي على أحد الأنحاء الأربعة:

١ ـ ترتب كل منهما على صرف وجود الطبيعة.

---

(١) والقائل هو السيّد الخوئي في المحاضرات: ج ٤، ص ٩٢ ـ ١٠٧.

٢ ـ ترتّبه على مجموع أفراد الطبيعة على نحو العموم المجموعي.

٣ ـ ترتّبه على عنوان بسيط منتزع من أفرادها الخارجية.

٤ ـ قيامه بكلّ واحد من أفرادها العرضية والطولية.

وبناءً على هذا الأساس يتعلّق كلٌّ من الأمر والنهي على الأوّل: بصرف وجود الطبيعة المتحقق بإيجاد أو ترك فردٍ منها. وعلى الثاني: بمجموع أفراد الطبيعة على نحو العموم المجموعي، فلا يتحقق الامتثال بإتيان أو ترك بعضها.

وعلى الثالث: بالعنوان البسيط المنتزع من أفراد الطبيعة بوجوداتها الخارجية.

وعلى الرابع: بكل واحد من أفرادها العرضية (بحسب الخصوصيات والمشخّصات الفردية) بحسب عموم أجزاء الزمان.

هذا من ناحية المبدأ وكذلك من ناحية المنتهى. فلا فرق بين الأمر والنهي من هذه الناحية أيضاً. وذلك لأنّ الطبيعة المتعلّقة للأمر إمّا أن تكون ملحوظة على نحو الإطلاق والسريان أو على نحو الإطلاق والعموم البدلي أو على نحو العموم المجموعي. وبما أنّ لكلّ وجود عدماً مضافاً إليه وهو نقيضه، فالطبيعة المطلوب تركها في النهي تلاحظ أيضاً بأحد أنحاء الثلاثة المزبورة فلا فرق بين الأمر والنهي من ناحية المنتهى أيضاً في مقام الثبوت.

وإنّما الفرق بينهما في مقام الإثبات الدائر مدار فهم العرف. فإنّ المتفاهم العرفي من ناحية المبدأ في الأمر قيام المصلحة بصرف وجود الطبيعة وفي النهي بكل فرد من أفرادها نحو الاستغراق.

وكذا من ناحية المنتهى فإنّ المتفاهم العرفي من الأمر تعلق الطلب بإتيان صرف وجود الطبيعة لعدم إمكان الإتيان بجميع أفرادها الطولية عادةً وطلب بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجّح. وهذا بخلاف النهي؛ نظراً إلى كون طلب

ترك بعض أفراد الطبيعة تحصيل الحاصل ؛ لأنّه كان حاصلاً قبل النهي. فيتعيّن في طلب ترك الجميع.

ولا يخفى أنّ مقصود هذا العَلَم من المبدأ والمنتهى في مقام الثبوت: أنّ الشارع في مقام جعل التكليف يلاحظ أمرين: أحدهما: لحاظ ملاك الجعل من المصالح والمفاسد الكائنة في متعلّقه، الداعية إليه، وهو مبدأ الجعل. ثانيهما: لحاظ ما ينتهى إليه الجعل والتشريع، من انبعاث العبد باتيان المأمور به وترك المنهى عنه. وهو العلة الغائية والغرض من التشريع ؛ لكونه محصّل الملاك وبه استيفاء المصلحة ودفع المفسدة. وعبّر عنه هذا العَلَم بالمنتهى. ولم يفرّق بين الأمر والنهي من الناحيتين في مقام الثبوت كما سبق بيانه آنفاً.

وحاصل مقصوده من المبدأ والمنتهى في مقام الثبوت لحاظهما في مقام الجعل والتشريع، مع قطع النظر عن مقام الدلالة والاستظهار من الخطاب اللفظي.

وحاصل كلامه في الفرق بين الأمر والنهي في مقام الإثبات ـ أي مقام الدلالة والكشف ـ من ناحية المبدأ: قيام المصلحة في الأمر بصرف وجود الطبيعة، ولكن في النهي بترك جميع أفرادها؛ نظراً إلى ترتّب المفسدة فيه على فعل كلّ فرد من أفراد الطبيعة على نحو الاستغراق.

واستدلّ لذلك بمقدّمات الحكمة، بتقريب أنّ قيام المصلحة بجميع الأفراد أو ببعضها يحتاج في مقام الدلالة والكشف إلى معونة زائد عن أصل الطلب والأمر؛ لأنّ الأمر يقتضي باطلاقه قيام المصلحة بإيجاد متعلّقه وهو وجود أصل الطبيعي، سواء أُتي بسائر الأفراد أو جميعه يحتاج إلى قرينة.

وكذا في النهي؛ حيث إنّ ترتّب المفسدة على بعض أفراد الخاص أو على البدل يحتاج إلى معونة زائد عن أصل النهي؛ لأنّ الزجر عن إيجاد طبيعي متعلّقه

يقتضي بإطلاقه ترتب المفسدة على إيجاد الطبيعي بأيّ فرد منه على نحو الاستغراق.

وفرّق من ناحية المنتهى: بعدم إمكان الإتيان بجميع الأفراد في الأمر وطلب الإتيان ببعضها الخاص ترجيح بلا مرجّح، فيتعين في الإتيان بصرف وجود الطبيعة سواءٌ أُتي بسائر الأفراد أم لا. ولكنَّ النهي ترك البعض ـ بالخصوص أو على البدل ـ تحصيل الحاصل، وبالمجموع من حيث المجموع يحتاج إلى قيد زائد عن أصل الزجر؛ لأنّ الزجر عن الطبيعي يقتضي بإطلاقه وجوب ترك الطبيعي في ضمن أيّ فرد منه سواءٌ تُرك سائر الأفراد أم لا.

هذا حاصل كلام هذا العَلَم ولبُّ مراده من البدو إلى الختم.

نقد كلام السيّد الخوئي

ولكن للمناقشة في ذلك مجالاً واسعاً؛ نظراً إلى أنّه بعد خروج ثلاثة فروض من الأنحاء الأربعة في مقام الثبوت من ناحية المبدأ عن محل الكلام في الأمر والنهي. وتعيُّن واحد منها، وهي قيام المصلحة بصرف وجود الطبيعة المتعلّقة للأمر وترتّب المفسدة على وجود الطبيعي المتعلّق للنهي بكل فرد من أفراده على نحو الاستغراق بمقتضى ذات النهي والزجر عن أصل وجود الطبيعي. فلا محالة يتحقّق الامتثال في ناحية المنتهى بإتيان فرد من الطبيعة في الأمر وبترك جميع أفرادها في النهي؛ نظراً إلى تحقق وجودها بإتيان فرد منها، فينقض الغرض من النهي بإتيانه.

وهذا الفرق غير قابل للإنكار بين حقيقة الأمر والنهي في مرحلة الثبوت، مع قطع النظر عن مقام الدلالة والاستظهار، ويتبعه مقام الإثبات؛ نظراً إلى أنّه المتفاهم العرفي في الأمر والنهي بالقرينة العقلية المزبورة.

وعليه فالفرق الأساسي بين الأمر والنهي إنّما هو عقلي في مقام الثبوت مع

قطع النظر عن مقام الدلالة والاستظهار. ومقام الإثبات ـ الذي هو مقام الدلالة والاستظهار ـ تابعٌ لمقام الثبوت؛ لأنّ المتفاهم العرفي من الأمر والنهي إنّما هو تابع للقرينة العقلية المزبورة المحكّمة في مقام الثبوت، كما قلنا.

وأمّا ما قال في الفرق بين الأمر والنهي من ناحية المنتهى في مقام الإثبات: من تعيّن تعلّق الطلب في الأمر بإتيان صرف وجود الطبيعة؛ لكون طلب الإتيان ببعض أفرادها ترجيحاً بلا مرجّح وطلب الإتيان بجميع أفرادها مستحيلاً عادةً، وتعيّن متعلّق النهي في طلب ترك جميع أفراد الطبيعة؛ لكون طلب ترك بعضها تحصيلاً للحاصل.

فيرد عليه من أنّ الفرق المزبور إنّما هو بحسب مقام الثبوت؛ لأنه ثابت بالقرينة العقلية مع قطع النظر عن مقام الدلالة والاستظهار.

وأما الإشكال بابتناء الفرق المزبور على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد وهو أول الكلام، مع عدم طريق إلى إحرازه ففيه: أنّ صدور الأمر والنهي من الحكيم جزافاً بلا مصلحة لمّا كان مستحيلاً فلا محالة يكون في ما يصدر منه من الأوامر والنواهي حِكَمٌ ومصالح في الواقع. وأما الطريق إلى إحرازها فهو المتفاهم العرفي من أوامره ونواهيه بمعونة القرينة العقلية.

مرجع كلام الأُصوليين في المقام

نعم يمكن إرجاع كلام الأُصوليين في المقام إلى ما أفاد المحقّق المزبور بضرب من العناية؛ حيث قالوا في الفرق بين الأمر والنهي: إنّ طلب ترك الطبيعي يقتضي بذاته وجوب ترك جميع أفراده، ولكن طلب فعله في الأمر يقتضي وجوب إيجاده، وهو باتيان فرد منه.

ويمكن بيان مرادهم من ذلك: بأنّ طلب ترك الطبيعة يقتضي ـ في مقام الإثبات والدلالة ـ بإطلاقه طلب تركه في ضمن أيّ فرد من أفراده على نحو

الاستغراق؛ لأنّ الزجر عن فعل الطبيعي معناه مبغوضية وجود الطبيعي في ضمن أيّ فرد من أفراده. وهذا منشأ الإطلاق. وكذا في الأمر فإنّ طلب فعل الطبيعي وإيجاده يقتضي بذاته حصول المطلوب بإيجاده في ضمن أيّ فرد منه. وتخصيصه ببعض الأفراد أو بجميعه يحتاج إلى قرينة. ومنشأ هذا الفرق في الحقيقة هو الفرق بين إيجاد الطبيعي في الأمر وبين إعدامه في النهي؛ حيث ينقض الغرض في النهي بإتيان فرد منه.

وبهذا البيان اتّضح لبُّ مراد الأُصوليين؛ حيث قالوا: إنّ النهي بطبعه وماهيته يقتضي وجوب ترك جميع أفراد الطبيعي المنهي عنه، وأنّ الأمر بطبعه وماهيته يقتضي مطلوبية صرف وجود الطبيعي المأمور به، وهو حاصل بإتيان فرد منه.

وأما ثمرة هذا البحث فهي نفس الثمرة الثابتة لأصل القاعدة في مادّة النهي وصيغته.

قواعد
في صيغة النهي

١ ـ ما هو المقصود من صيغة النهي؟

٢ ـ ظهور صيغة النهي في التحريم / تحرير محل النزاع.

٣ ـ موارد استعمال صيغة النهي.

٤ ـ ما استدلّ به لدلالة صيغة النهي على التحريم.

٥ ـ استدلال المحقّق الحلّي ومناقشة صاحب المعالم.

٦ ـ استدلال الفاضل التوني بالآيات والمناقشة فيه

٧ ـ استدلال المحقّق العراقي بإطلاق الصيغة .

٨ ـ الاستدلال بحكم العقل.

٩ ـ الفرق بين الأمر والنهي من حيث مدلول الصيغة.

١٠ ـ ثمرة هذا البحث.

ما هو المقصود من صيغة النهي؟

قال المحقّق الحلّي: «النهي هو قول القائل لغيره: لا تفعل، أو ما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء، مع كراهية المنهي عنه»[١].

---

(١) معارج الأُصول: ص ١١٦.

ومقصوده من ذلك بيان المقصود من صيغة النهي، لا مادّته؛ ضرورة تعيُّن «لا تفعل» في الصيغة.

ويظهر من العلّامة في نهاية الوصول وقوع الخلاف بين الأُصوليين في أنّ للنهي صيغة تخصُّه أم لا؛ حيث قال بعد تعريف حقيقة النهي: «و الخلاف في أنّ له صيغة تخصّه، كما قلنا في الأمر».[١]

ومقتضى التحقيق أنّ المراد بها: كلّ صيغة تدلّ على الزجر عن الفعل وردعه وضعاً؛ أعني وضع الهيئة لذلك.

وأُلحق بها كلّ صيغة تدلّ على مفادها. كالجملة الخبرية النافية الصادرة في مقام الإنشاء، والتحذير على الفعل بلفظة «إياك» الملحوقة بالواو أو بأن، كما في قوله صلى الله عليه وآله: «يا أباذر: إياك والغيبة».[٢] وقول الصادق عليه السلام لسماعة: «إياك أن تكون فحّاشاً».[٣] وكاللوم والتوعيد على الفعل. فإنّه يدلّ على مفاد النهي، كما يدل النهي عن الترك على مفاد الأمر.

ثمرة هذا البحث: حجيّة كلّ صيغة تفيد مفاد النهي على التحريم، ولو كانت بصيغة الأمر، بل بالأخبار؛ نظراً إلى ظهور ذلك كلّه في التحريم، وإلى قاعدة حجيّة الظواهر.

---

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٦٧.

(٢) الوسائل: ج ٨، ص ٥٩٨، ب ١٥٢ ح ٩.

(٣) الوسائل: ج ١١، ص ٣٢٨، ب ٧١ ح ٧.

ظهور صيغة النهي في التحريم

تحرير محل النزاع

وقع الخلاف في تعيين مدلول صيغة النهي وظاهرها عند الإطلاق بأنّه هل هو التحريم أو الكراهة أو القدر المشترك بينهما أو الوقف، كما صرّح بذلك العلّامة في نهاية الوصول بقوله:

«والكلام في أنّها تقتضي التحريم، أو الكراهة، أو القدرَ المشترك، أو الوقفَ، كما تقدّم في الأمر»[1].

موارد استعمال صيغة النهي

وقد استُعملت صيغة النهي ـ مضافاً إلى التحريم والكراهة ـ في معاني عديدة أُخرى أيضاً، كما أشار إليه العلّامة بقوله:

«واعلم أنّ الصيغة قد ترد لسبعة أُمور: الأوّل: التحريم، الثّاني: الكراهة، الثالث: التحقير كقوله تعالى: ﴿لا تَمُدنّ عينيك﴾، الرابع: بيان للعاقبة كقوله تعالى: ﴿ولا تحسبنّ الله غافلاً﴾ والخامس: الدعاء: لا تكلني إلى نفسي، السادس: لا تعتذروا اليوم، السابع: الإرشاد كقوله تعالى: ﴿لا تسألوا عن أشياء﴾»[2].

ولا يخفى أنّ السادس بمعنى اليأس ظاهراً، كما قال الملّا صالح في حاشيته على المعالم[3].

(١ و٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٦٨ و٦٩.

(٣) معالم الدين: ص ٩٤.

ما استدل به لدلالة صيغة النهي على التحريم

وقد استدلّ الأُصوليون لدلالة صيغة النهي على التحريم بوجوه عمدتها خمسة وجوه:

١ ـ تبادر التحريم من إطلاق الصيغة، كما عن صاحب المعالم وغيره.

٢ ـ جريان سيرة العقلاء على استحسان ذمّ من خالف النهي إذا صدر ممّن تجب طاعته، كما عن المحقّق الحلّي والعلّامة وغيرهما.

٣ ـ الاستدلال بالآيات وقد استدل بها كلّهم.

٤ ـ الاستدلال بإطلاق الصيغة كما عن المحقّق العراقي.

٥ ـ الاستدلال بحكم العقل كما سيأتي تقريبه من الشيخ المظفّر.

ولا يخفى أنّه قد أخذ جهة الاستعلاء في حقيقة صيغة النهي ومعناها الموضوع له، كما سبق بيان ذلك في مادّة النهي.

استدلال المحقّق الحلّي ومناقشة صاحب المعالم

وقد علّل المحقّق الحلّي لدلالة النهي على التحريم بوجهين: أحدهما: سيرة العقلاء، بدعوى استحسان ذمّ من خالف النهي إذا صدر ممن تجب طاعته في سيرة العقلاء.

ثانيهما: قوله تعالى: ﴿**ما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا**﴾ [١]

إلّا أنّه خَصَّ مدلوله بمناهي النبي صلى الله عليه وآله؛ حيث قال: «و هو يقتضي التحريم. إمّا أوّلاً: فلأنّ العقلاء يستحسنون ذمّ مَن خالف مقتضىٰ النهي إذا صدر ممّن تجب طاعته. وإمّا ثانياً: ـ وهو يخصّ مناهي النبي صلى الله عليه وآله ـ كقوله تعالى: ﴿**وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾»[٢].

---

(١) الحشر: ٧.

(٢) معارج الأُصول: ص ١١٦.

ونظيره عن العلّامة[١] وصاحب المعالم[٢] وغيره.

ولكن ناقش صاحب المعالم في الاختصاص المزبور بدعوى دلالة الآية المزبورة على تحريم ما نهى الله عنه بالفحوى؛ حيث قال بعد الاستدلال بالآية المزبورة: «و ما يقال من أنّ هذا مختصّ بمناهي الرسول صلى الله عليه وآله وموضع النزاع هو الأعمّ، فيمكن الجواب عنه: بأنّ تحريم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله يدلّ بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه»[٣].

استدلال الفاضل التوني بالآيات

ثم إنّه قد استدل الفاضل التوني في الوافية[٤] لدلالة صيغة النهي على الحرمة بآيات أُخرى، كقوله تعالى:

﴿فلمّا عَتَوا عن ما نُهوا عنه، قلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾[٥].

وقوله تعالى: ﴿ألم‌تر إلى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه﴾[٦].

ومقتضى التحقيق أنّ كل هذه الوجوه تامّة لا غبار عليها.

نعم، قد يناقش في الاستدلال بالآيات بأنّ الدال فيها مادّة النهي وبأنّ دلالتها على التحريم إنّما هي بالقرينة.

يمكن الجواب عن المناقشة الأُولى: بأنّ المقصود من النهي فيها هو النهي بالأعم من الصيغة والمادّة.

وقد يجاب عن المناقشة الثانية: بعدم شاهد على وجود القرينة. وأمّا التوعيد بالعقاب فيها، فهو فرع مخالفة للنهي. كما هو المفروض فيها.

ولكنّ هذا الجواب غير تامٍّ، والمناقشة الثانية واردة. وذلك لأنّ الآية الأُولى

---

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٦٩.
(٢) معالم الدين: ص ٩٤.
(٣) معالم الدين: ص ٩٤.
(٤) الوافية: ص ٩٠.
(٥) الأعراف: ١٦٦.
(٦) المجادلة: ٨.

وإن يمكن القول بدلالتها على وجوب امتثال كلّ نهيٍ وبالتالي ظهور النهي في التحريم عند الإطلاق، إلّا ما ثبت فيه الترخيص بالدليل.

وأمّا الآيتان الأُخريان ـ الواردتان في الإخبار عن عقاب بعض الأُمم السالفة بسبب مخالفتهم لنهي الشارع وفي اللوم على مخالفة النهي عن النجوىٰ ـ فإرادة التحريم من النهي فيهما إنّما هي بالقرينة الداخلية وهي استحقاق العقاب واللوم. فان للقائل بالقدر المشترك أن يقول: إنّما أُريد التحريم من النهي في هاتين الآيتين وما شابههما بالقرينة.

ومن الوجوه المستدل بها: ما استدل به في المعالم[1] لذلك، من تبادر التحريم من صيغة النهي عند العرف العامّ، وجعل ذلك منشأ استحسان ذمّ العبد على فعل مانهاه المولى.

وضمّ إلى ذلك أصالة عدم النقل. الوجه في ضمّها أنّ الملاك في ظهور النواهي الواردة في الخطابات الشرعية في التحريم وضع صيغة النهي له في زمان الشارع، لا في الأزمنة المتأخّرة.

استدلال المحقّق العراقي بإطلاق الصيغة

قد استدل به بعض فحول المعاصرين[2] في استظهار الوجوب، من صيغة الأمر بإطلاقها؛ بتقريب: أنّ الاستحباب يحتاج بيانه إلى قيد زائدٍ ؛ إمّا لأنّه طلب ناقص ضعيف محدود، بخلاف الوجوب؛ لأنّه طلب تامّ شديد غير محدود، وإمّا لتوقف تحصيل الغرض من الأمر على الطلب الإلزامي الخالي عن القصور فهو في جهة الغرض بخلاف الاستحباب. وقد بيّناه مفصّلاً في المجلد الثالث من كتابنا «بدايع

---

(١) معالم الدين: ص ٩٤.

(٢) وهو المحقّق العراقي في مقالات الأُصول: ج ١، ص ٢٠٨، وبدايع الأفكار: ج ١، ص ١٩٦ـ١٩٧.

البحوث»، في مبحث مدلول مادّة الأمر. وبينّا هناك ما يرد عليه من المناقشة.

هذا التقريب كلّه في الأمر. وكذلك استدلّ هذا العَلَم بإطلاق صيغة النهي لإثبات ظهورها في التحريم؛ نظراً إلى كون الكراهة طلباً ناقصاً ضعيفاً، فيحتاج بيانه إلى قرينة، بخلاف التحريم، توقّف تحصيل الغرض على التحريم؛ لأنّه الطلب الالزامي، فيقتضيه الإطلاق.

ولا يخفى أنّ هذا الإطلاق من قبيل الإطلاق المقامي، لا اللفظي؛ نظراً إلى عدم دخلٍ لوضع لفظ الطبيعي المتعلق للنهي ـ وهو اسم الجنس ـ في السريان والإطلاق، كما في اللفظي.

الاستدلال بحكم العقل

قد يستدلّ لدلالة صيغة النهي على الوجوب بحكم العقل بلزوم امتثال النهي الصادر عن المولى قضاءً لحقّ العبودية والمولوية.

وهذا الاستدلال يظهر من الأُصولي المحقّق الشيخ المظفّر. ولقد أجاد في بيان ذلك؛ حيث قال:

«الحق أنّ صيغة النهي ظاهرة في التحريم، ولكن لا لأنّها موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف؛ بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة إفعل في الوجوب، فإنّه قد قلنا هناك أنّ هذا الظهور إنّما هو بحكم العقل، لا أنّ الصيغة موضوعة ومستعملة في مفهوم الوجوب. وكذلك صيغة لا تفعل، فإنّها أكثر ماتدلّ على النسبة الزجرية بين الناهي والمنهي عنه والمنهي.

فإذا صدرت ممن تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره والانتهاء عما نهي عنه، ولم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً ـ قضاء لحق العبودية والمولوية ـ عدم جواز ترك الفعل الذي نهي عنه إلّا مع الترخيص من قبله.

فيكون ـ على هذا ـ نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، فيكون النهي مصداقاً للتحريم حسب ظهوره الإطلاقي، لا أنّ التحريم ـ الذي هو مفهوم اسمي ـ وضعت له الصيغة واستعملت فيه».[1]

ولكن لا يخفى أنّ حكم العقل بذلك وإن كان غير قابل للإنكار، إلّا أنّ دلالة صيغة النهي على تحريم الفعل لفظية التزامية، ولا ينافيها كون اللزوم عقلياً، كما هو الغالب في الدلالة الالتزامية، كما سبق بيان وجه ذلك آنفاً في مدلول مادّة النهي. فليست دلالتها على التحريم عقلية، كما يظهر من المحقّق المزبور، كما أنّها ليست وضعية مطابقية أو تضمّنية.

المدلول الالتزامي من المداليل اللفظية

بيان ذلك: أنّ الملازمة بين الملزوم واللازم (أي بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي) سواءٌ كانت غالباً عقلية؛ حيث إنّ اللازم ثابتٌ للملزوم في الحقيقة بحكم العقل، إلّا أنّ حكم العقل في المداليل الالتزامية بحدٍّ من البداهة يفهمه أهل العرف. ومن هنا يكون المدلول الالتزامي متفاهماً عرفياً من لفظ الخطاب ومندرجاً في المداليل اللفظية، وإن كان هذا الفهم بمعونة القرينة العقلية. وذلك لأنّ المتفاهم العرفي من لفظ الخطاب الشرعي يسنده أهل العرف بالمآل إلى خطاب الشارع ولا يرون ذلك منافياً لابتناء الفهم العرفي على القرينة العقلية، كما سبق منّا البحث عن ذلك مفصّلاً في الجزء الأوّل من كتابنا «بدايع البحوث» في مبحث الدلالات.

أما اللزوم العقلي بين النهي وبين التحريم، فالوجه فيه أنّ العقل يرى امتثال

---

(١) أُصول الفقه: ج ١، ص ١٠٢.

نهي المولى مصداقاً لطاعته وشكر نعمائه، كما يرى ذلك في امتثال أمره. ومن هنا يحكم بلزوم امتثال نهي المولى، كما يحكم بلزوم امتثال أمره. وحكم العقل بلزوم امتثال نهي المولى، معناه الإلزام بترك متعلّق النهي، ولا معنى لذلك إلّا تحريمه.

الفرق بين الأمر والنهي في مدلول الصيغة

ولا يخفى أنّ الفرق بين صيغة الأمر وصيغة النهي من حيث المعنى الموضوع له والمدلول المطابقي إنّما هو بتمام المفاد لا ببعضه؛ نظراً إلى رجوع الفرق بينهما من هذه الجهة إلى الفرق بين البعث والزجر.

وأمّا من حيث المدلول الالتزامي، فالفرق بينهما ببعض المفاد؛ لرجوع الفرق بينهما من هذه الجهة في الحقيقة إلى الفرق بين الإلزام بالفعل وبين الإلزام بالترك، فيشتركان من حيث الطلب الإلزامي ويفترقان من حيث تعلّقه في الأوّل بالفعل وفي الثاني بالترك.

ثمرة هذا البحث

تظهر ثمرة هذا البحث:

أوّلاً: في ظهور صيغة النهي في التحريم وبالمآل حجيتها عليه.

وثانياً: في ثبوت الإطلاق اللفظي لصيغة النهي وحجيتها على إفادة تحريم جميع أفراد المنهي عنه ومصاديقه وفي جميع الحالات والأمكنة. وذلك لأنّ الدلالة إذا كانت لفظية يمكن التمسك بإطلاق الصيغة، بخلاف ما إذا كانت عقلية.

وإنّ استدلال الفقهاء بظاهر صيغة النهي على التحريم في مختلف الفروع الفقهية أكثر من أن تحصى، وهي واضحة غنية عن بيان مواردها بعقد عنوان التطبيقات الفقهية.

دلالة صيغة النهي على الدوام

١ ـ تحرير النزاع وتنقيح الآراء.

٢ ـ الوجوه المستدل بها في المقام.

٣ ـ تحرير استدلال العلّامة.

٤ ـ استدلال صاحب الكفاية ومناقشة السيّد الإمام.

٥ ـ الاستدلال بإطلاق النهي.

٦ ـ دلالة النهي على الدوام لفظية لا عقلية.

٧ ـ نقد كلام الفاضل التوني.

تحرير النزاع و تنقيح الآراء

وقع الخلاف في دلالة النهي على الدوام والتكرار. فالمعروف المشهور بين الأُصوليين دلالته على الدوام، كما نسبه العلّامة إلى الأكثر. ويظهر من جماعة عدم دلالته على ذلك.

قال في المعالم: «قال السيّد المرتضى وجماعة ـ منهم العلّامة في أحد قوليه ـ: إنّ النهي كالأمر في عدم الدلالة على التكرار، بل هو محتمِل له وللمرة. وقال قوم بافادته الدوام والتكرار، وهو القول الثاني للعلّامة، اختاره في النهاية ناقلاً له عن

الأكثر، وإليه أذهب»[١].

وقال العلّامة في نهاية الوصول: «اختلف الناس هنا فذهب الأكثر إليه، وقال آخرون بعدمه»[٢].

الوجوه المستدل بها في المقام

وقد استُدل لدلالة صيغة النهي على الدوام بوجوه، أهمُّها: أربعة وجوه، وهي:

١ ـ الاستدلال بحكم العقل. وذلك بتقريبين:

أحدهما: ما أفاده العلّامة وصاحب المعالم.

ثانيهما: ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ.

٢ ـ الاستدلال بسيرة العقلاء والعرف العامّ، كما أفاده العلّامة وصاحب المعالم.

٣ ـ الاستدلال بإطلاق صيغة النهي، كما أفاده السيّد الخوئي ﷺ.

٤ ـ الاستدلال بفهم العرف ومتفاهم أهله من النهي، كما أفاده السيد الإمام ﷺ.

تحرير استدلال العلّامة

وقد استدلّ العلّامة لذلك بثمانية وجوه، أهمّها وجهان، أحدهما: أنّ المنع عن إدخال الماهية في الوجود يقتضي عقلاً المنع عن فعل آحاد أفرادها على نحو الاستغراق؛ نظراً إلى تحقّق الماهية بوجود فردٍ منها. فينتقض بذلك الغرض ويُخالف به النهي.

قال ﷺ في تعليل ذلك: «إنّ النهي يقتضي منع المكلَّف من إدخال الماهية المصدر في الوجود، وهو إنّما يتحقّق إذا امتنع من إدخال كلّ فردٍ من أفرادها في الوجود؛ إذ مع إدخال فردٍ من أفرادها، يكون قد أدخل تلك الماهية في الوجود؛

---

(١) معالم الدين: ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٧١.

لاشتمال ذلك الفرد على تلك الماهية، وهو ينافي قولَنا: إنّه منع من إدخال تلك الماهية في الوجود»[١].

ونظيره عن صاحب المعالم، إلّا أنّه جعل هذا الوجه منشأً لما سيأتي في الوجه الثاني من جريان سيرة العقلاء والعرف على تقبيح عصيان النهي بعد مضيّ مدّة.[٢]

ثانيهما: استحسان التقبيح على مخالفة نهي من تجب طاعته، ولو بعد مضي مدّة في سيرة العقلاء، وعدم قبولهم الاعتذار بمضي مدّةٍ.

قال: «السيّد إذا نهى عبدَه عن فعلٍ، فمضت مدّة يمكنه إيقاع الفعل فيها ثمّ فَعَله، صحّ ذمُّه وحسن من السيّد عقابُهُ، والتّعليل أنّه فَعَلَ المنهي عنه.

وليس للعبد أن يقول: إنّك نهيتني عن الفعل وقد مضت مدّة يمكن إيقاعه فيها ولم أفعله فيها، ولم يتناول نهيُك ما بعد الوقت. ولا يقبل العقلاء عذره بذلك»[٣].

وهذان الوجهان كلاهما في قوّة المتانة ولا غبار عليهما. ولكنّهما لا يُخرجان دلالة النهي على الدوام عن الدلالة اللفظية، بل من قبيل القرينة العقلائية أو العقلية على الملازمة البيّنة بين زجر المولى وبين لازمه العقلي أو العقلائي على النحو المذكور؛ بحيث توجب ظهور نهي الشارع في الدوام؛ بمعنى تحريم جميع أفراد الطبيعي المنهي عنه طولاً في عمود أجزاء الزمان.

---

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٧١.

(٢) حيث قال: «لنا أنّ النهي يقتضي منع المكلّف من إدخال ماهيّة الفعل وحقيقته في الوجود وهو إنّما يتحقّق بالامتناع من إدخال كل فرد من أفرادها فيه إذ مع إدخال فرد منها يصدق إدخال تلك الماهية في الوجود؛ لصدقها به. ولهذا إذا نهى السيّد عبده عن فعل فانتهى مدّة كان يمكنه إيقاع الفعل فيها ثم فعل عُدَّ في العرف عاصياً مخالفاً لسيده وحسن منه عقابه، وكان عند العقلاء مذموماً، بحيث لو اعتذر بذهاب المدّة التى يمكنه إيقاع الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيّد بمتناول غيرها، لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله. وهذا ممّا يشهد بالوجدان»، معالم الدين: ص ٩٦.

(٣) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٧٣.

استدلال صاحب الكفاية و مناقشة السيّد الإمام

يظهر من صاحب الكفاية وغيره دلالة صيغة النهي على الدوام عقلاً: بتقريب: أنّ تحريم الشيء يكشف عن مبغوضية وجود الطبيعي المنهي عنه في ضمن أيّ فرد من أفراده الطولية التدريجية بحسب عمود أجزاء الزمان. وذلك يستدعي عقلاً لزوم ترك جميع أفراده التدريجية في جميع الآنات. فلو أتى المكلّف بفرد منه في آن من الآنات؛ بحيث تحقّق به صرف وجود المنهي عنه، أتى بمبغوض المولى وخالف النهي ونقض بفعله غرض المولى من النهي. وعليه فالتحريم يقتضي دوام الترك بذاته وطبعه.و هذا بخلاف الأمر؛ حيث إنّ المطلوب فيه إيجاد الطبيعي وهو بإتيان فرد منه.

وهذا الوجه يرجع في الحقيقة إلى الوجه الأول من الوجهين المذكورين في كلام العلّامة.

وقد ناقش السيّد الإمام الراحل في هذا الاستدلال بأنّه مبنيٌّ على عدم تكثّر الطبيعي بوجود أفراده، وإلّا يكون إعدام الطبيعي بترك فرد منه؛ لأنّ لكلّ وجود عدماً بديله.

قال: «فإنّ مقتضى وجود الطبيعي بوجود فردٍ ما هو تكثّر الطبيعي بكثرة الأفراد، فيكون له وجودات، ومعه لا يعقل أن يكون له عدم واحد؛ لأنّ لكل وجود عدماً بديله، فاذا عُدم الفرد عُدم الطبيعي بعدمه، فيكون الطبيعي موجوداً ومعدوماً، وذلك جائز في الواحد النوعي»[1]. وإشكاله متين جدّاً.

الاستدلال بإطلاق النهي

الوجه الثالث: إطلاق النهي المقتضي لترتّب المفسدة على آحاد أفراد الطبيعي على نحو الاستغراق ومبغوضية إيجاد

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٠٥.

الطبيعي المنهي عنه في ضمن أيّ فرد من أفراده.

وذلك بمعونة مقدمات الحكمة.

بتقريب: أنّ تخصيص المفسدة والمبغوضية والمنع ببعض الأفراد ـ الخاص أو على البدل ـ أو بمجموعها من حيث المجموع، يحتاج إلى بيان قيدٍ زائدٍ. ولمّا لم يقيد بذلك، فمقتضى إطلاق النهي سريان المفسدة والمبغوضية إلى جميع الأفراد.

وهذا التقريب يظهر من السيّد الخوئي في بيان الفرق بين الأمر والنهي من ناحية المبدأ والمنتهى في مقام الإثبات[1].

وهذا التقريب أيضاً لا بأس به إلّا أنّه بمعونة مقدمات الحكمة، ومن باب إطلاق الخطاب، لا بمقتضى الوضع.

وذلك إمّا من باب الإطلاق المقامي بلحاظ استفادة الاستغراق من حقيقة النهي بمعونة المقدمات، لا من لفظ متعلّقه الموضوع للجنس.

وإمّا من قبيل الإطلاق اللفظي بلحاظ اقتضاء جنس متعلّق النهي ـ الموضوع له لفظ المتعلّق كالشرب والغيبة في: لا تشرب الخمر، ولا تغتب ـ بماهيته للسريان، ولو على نحو البدلية؛ واستفادة الاستغراق من حقيقة النهي، كما قلنا.

الوجه الرابع: حكم العرف بأنّ الطبيعي إنّما ينعدم بعدم جميع أفراده. ومن هنا يكون المتفاهم عرفاً من النهي الالزام بترك جميع أفراد الطبيعي المنهي عنه.

هذا الاستدلال يظهر من السيّد الإمام الراحل[2].

---

(١) راجع المحاضرات: ج ٤، ص ١٠٠ ـ ١٠٧.

(٢) فإنّه ـ بعد ما أنكر حكم العقل بذلك ودلالة النهي على ذلك وضعاً بمادته وهيئته ـ قال: «نعم، الظاهر أنّ ذلك حكم العرف؛ لأنّ الطبيعة لدى العرف العامّ توجد بوجود فرد، وتنعدم ←

وهذا البيان منه متين جدّاً. وهذا هو مراد المحقّق والعلّامة وصاحب المعالم وغيرهم من قدماء الأُصوليين وفحولهم.

دلالة النهي على الدوام لفظية، لا عقلية

إنّ اقتضاء النهي عن الطبيعي لزوم ترك جميع أفراده التدريجية في جميع الآنات، على فرض حكم العقل به، لا يوجب كون الدلالة على ذلك عقلية، كما يظهر من صاحب الكفاية؛ حيث قال: «لا دلالة لصيغة النهي على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الأمر، وإن كان قضيّتهما عقلاً تختلف، ولو مع وحدة متعلّقهما»[1].

بل إنّما هي لفظية التزامية، لكنّها بقرينة الملازمة العقلية بين الزجر عن فعل الطبيعي المنهي عنه وبين ترك جميع أفراده. وهذه الملازمة يفهمها أهل العرف مع الالتفات إلى حقيقة التحريم وماهيته. ومن هنا تكون الملازمة عقلية عرفية؛ بمعنى أنّها ليست من دقائق العقل وأحكامه النظرية، بل من بديهياته الواضحة ومن قبيل اللزوم البيّن بالمعنى الأخص الذي يفهمه أهل العرف بسهولة ويدركه العقل بمجرد تصور ملزومه ـ الذي هو المدلول المطابقي للنهي؛ أعني به التحريم ـ من دون وساطة أيّ شيءٍ آخر.

ولعلّه لبّ مراد السيّد الإمام الراحل‌ﷺ وصاحب الكفاية وقدماءِ الأُصوليين وبذلك يمكن الالتيام بينهم في المقام.

← بعدم جميع الأفراد، وعليه تُحمل المحاورات العرفية، فاذا تعلّق نهي بطبيعة يكون حكمه العقلائي أنّ امتثاله بترك جميع الأفراد. لكن لازم ذلك أن يكون للنهي امتثال واحد ومعصية واحدة؛ لعدم انحلاله إلى النواهي، مع أنّ العرف لا يساعد عليه كماترى أنّه لو خُولف يرى العرف أنّ النهي بحاله. ويمكن أن يقال: إنّ الانحلال إلى النواهي ـ أيضاً ـ من الأحكام العرفية، وهو قريب». مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٠٥.

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٣٢.

والدلالة العقلية إنّما تكون فيما إذا لم يكن الملزوم مدلولاً لفظياً كدلالة الدخان على وجود النار.

فتحصّل أنّ دلالة صيغة النهي على دوام الترك لفظية التزامية، وإن كان لها جذر عقلي. فليست عقلية، ولا وضعية مطابقية أو تضمّنية، كما سبق آنفاً في بيان دلالتها على أصل التحريم.

وجوه أُخرى لعدم دلالة النهي على الدوام

ثمّ إنّه علل في الوافية[1] لدلالة صيغة النهي على الدوام؛ بأنّ حمل النهي المطلق على حصة معينة من الأوقات ترجيح بلامرجح، وهو غير معقول.

وفيه: أنّ الملازمة بين التحريم ودوام الترك لمّا كانت بديهية ومن قبيل البيّن بالمعنى الأخص ومتفاهماً عرفياً، لا حاجة إلى هذا الاستدلال العقلي النظري، مع أنّ المدار في تعيين ظواهر الألفاظ هو المتفاهم العرفي، لا البرهان العقلي النظري.

واستُدلّ لعدم دلالة صيغة النهي على الدوام بأنّ صحّة تقييد النهي بكل من الدوام والتوقيت دليل على وضعه للقدر المشترك، وباستعمال صيغة النهي في كل من الدوام والتوقيت. وقد نقل صاحب المعالم هذين الدليلين.

وأجاب عن الأوّل في المعالم[2] بأنّ التقييد بالدوام تأكيد وبالتوقيت مجاز، والتجوّز جائز. وعن الثاني بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز.

ولا يخفى أنّ ثمرة البحث عن ظهور صيغة النهي إثبات حجيتها على حرمة فعل الطبيعي المنهي عنه في جميع الآنات والحالات، وعدم جواز ارتكابه. وذلك بضميمة قاعدة حجيّة الظواهر.

---

(١) الوافية: ص ٩٠.

(٢) معالم الدين: ص ٩٧.

دلالة صيغة النهي على الفور

١ ـ تحرير محل النزاع وتعيين مبنى الاستدلال.

٢ ـ الفرق بين الأمر والنهي في الدلالة على الفور.

تنقيح مبنى الاستدلال

سبق في مبحث الأوامر أنّ الفور والتراخي خارجان عن مدلول صيغة الأمر وضعاً، وإنّما العقل يحكم بفورية امتثال أمر المولى؛ قضاءً لحقّ العبودية والمولوية.

فالعقل يرى فورية الامتثال والاستباق إليه طاعة المولى، ويرى التعلُّل والتأخير فيه عصياناً وخارجاً عن رسم العبودية؛ إلّا إذا دلّ كلام المولى على توسعة وقت المأمور به ولا يراها أهل العرف داخلاً في دلالة لفظ الصيغة، ولو بالدلالة الالتزامية؛ لأنّ الدلالة الالتزامية أيضاً من شؤون دلالة اللفظ؛ بحيث يلزم المدلول الالتزامي من مجرّد تصور المدلول المطابقي للّفظ.

هذا في الأمر، وأمّا النهي فقد يقال بأنّه كالأمر في خروج الفور والتراخي عن شؤون الصيغة واستفادة الفورية من حكم العقل.

ويمكن الاستدلال لذلك أيضاً بسيرة العقلاء الجارية على ذم التأخير في

امتثال نهي من تجب طاعته، بالتقريب السابق ذكره في تحرير استدلال العلّامة لدلالة صيغة النهي على الدوام. كما يمكن الاستدلال لذلك بإطلاق صيغة النهي المبتني على مقدمات الحكمة على ما تقدّم بيانه في تحرير كلام السيّد الخوئي في إثبات دلالة النهي على تحريم جميع أفراد الطبيعي المنهي عنه على نحو الاستغراق.

الفرق بين الأمر والنهي في الدلالة على الفور

هذا، ولكن لا يبعد الفرق بين الأمر والنهي.

وذلك لأنّ طبع الأمر لا يقتضي وجوب الإتيان بجميع أفراد المأمور به في جميع الآنات، بل إنما يقتضي لزوم أصل إيجاد المأمور به بتحقق صرف وجوده في الخارج.

وهذا بخلاف النهي المقتضي بطبعه لزوم ترك جميع أفراد المنهي في جميع الحالات والآنات، التي شروعها أوّل آن تنجّز التكليف.

وبهذا البيان نستطيع أن نقول: إنّ صيغة النهي تدل بالدلالة الالتزامية على الفور بخلاف الأمر.

وقد يُجاب عن ذلك: بأنّ صيغة النهي إنّما وضعت للزجر عن الفعل، كما أنّ صيغة الأمر موضوعة للبعث إليه، فكما أنّ الفورية خارجة عن حقيقة البعث فكذلك خارجة عن حقيقة الزجر.

ولكنّه مردودٌ بما بيّنّاه لك من الفرق بين حقيقة الايجاب وبين حقيقة التحريم.

وعلى أيّ حال فإذا كان الأمر ظاهراً عند الإطلاق في الفور ـ بقرينة حكم العقل الخارج عن دلالة اللّفظ ـ يثبت ظهور النهي فيه بالأولوية؛ لما عرفت من الفرق بينهما في الدلالة على الفور.

وقد اتضح بهذا البيان ثمرة هذا البحث. وهي ظهور صيغة النهي في الفورية عند عدم القرينة على التراخي.

التطبيقات الفقهية

١ ـ مسألة حرمة التكفير في الصلاة.
٢ ـ مسألة تحريم الجرّيث والمارماهي.
٣ ـ فورية وجوب إزالة النجاسة عن المسجد.
٤ ـ مسألة دوام حرمة حنث اليمين.

قد استدل الفقهاء بظهور صيغة النهي في التحريم في مختلف الفروع الفقهية، ممّا لا يُحصى. وإليك ذكر نماذج مهمة اختلافية منها.

مسألة حرمة التكفير في الصلاة

فمن هذه الفروع ما ورد في النصوص، من النهي عن التكفير في الصلاة للافتاء بحرمته. والتكفير جعل اليد اليمنى على اليسرى في الصلاة ويراه أهل العامة واجباً في الصلاة. ولكن المشهور بين فقهائنا حرمته مستدلّاً بالنهي عنه في النصوص. وخالفهم ابو الصلاح فأفتى بكراهته.

وأشكل عليه في المدارك، ثم قال:«و بالجملة فحمل النهي على الكراهة مجاز لا يصار إليه، إلّا مع القرينة وهي منتفية فإذن المعتمد التحريم».[1] فإنّ ظاهر كلامه بقرينة المقابلة أن النهي مجاز في الكراهة وحقيقة في التحريم. ومعنى ذلك ظهور النهي في التحريم ودلالته عليه بالدلالة اللفظية الوضعية.

---

(١) مدارك الأحكام: ج ٣، ص ٤٦١.

مسألة تحريم الجرّيث و المار ماهي

ومن الفروع التى استُدلّ فيها بظهور صيغة النهي في التحريم وقرينية ذلك على تفسير الكراهة بالحرمة، مسألة تحريم الجرّيث والمارماهي؛ حيث استفاد في الرياض حرمتهما من الكراهة بقرينة النهي الوارد بعده في ذيل الحديث.

قال: «وفي المرسل كالصحيح: إنّ علياً كان يكره الجرّيث ويقول: لا تأكلوا من السمك، إلّا شيئاً عليه فلوس وكره المارماهي».[١]

والكراهة فيه للتحريم؛ لدلالة النهي الظاهر فيه ـ في الذيل ـ عليه.[٢]

فورية وجوب إزالة النجاسة عن المسجد

ومنها: وجوب إزالة النجاسة عن المسجد فالمشهور وجوبها، بل الإجماع عليه. وقد ناقش فيه المحقّق النراقي في المستند.

وأجاب عنه السيّد الحكيم بقوله:«و فيه أنّك عرفت ظهور الإجماع في الوجوب الفوري. وأنّ دلالة الآية على الفورية من باب دلالة النهي على الفور التي لا خلاف فيها، لا من باب دلالة الأمر على الفور التي هي محلّ الخلاف».[٣]

ومقصوده من الآية، قوله تعالى: ﴿إنّما المشركون نجسٌ، فلا يقربوا المسجد الحرام﴾.[٤] فإنّ النهي عن قرب النجس دلّ على وجوب إبعاده وإزالته عن المسجد فوراً بالالتزام كما دلّ على حرمة قرب النجس وإدخاله في المسجد بالمطابقة.

(١ و٢) رياض المسائل: ج ٢، ص ٢٨٠.

(٣) مستمسك العروة: ج ١، ص ٤٩٧.

(٤) التوبة: ٢٨.

مسألة
دوام حرمة
حنث اليمين

وقد جعل في مسالك الإفهام دلالةالنهي على الدوام والتكرار القول الصحيح للأُصوليين، وجعل القول بعدم دلالته على ذلك شاذّاً. فإنّه بعد ما حكم بلزوم ترك ما حلف على تركه في جميع الآنات، وجّه ذلك بقوله: «لأنّ المقصود منه نفي الماهية مطلقاً وهو لا يتحقّق بدون ذلك. وهو مأخوذ من أنّ الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار، بخلاف النهي. وهو القول الصحيح للأُصوليين. وعلى القول الشاذ لهم بعدم دلالة النهي على التكرار يأتي مثله هنا في النهي»[1].

(١) مسالك الأفهام: ج ١١، ص ٢٥٦.

أقسام النهي

- الأمر بالترك
- النهي الوارد عقيب الحظر أو في موضع توهّم الوجوب
- أقسام أُخرى للنهي
- النهي الأصلي والتبعي

الأمر بالترك

١ ـ صور الأمر بالترك.
٢ ـ ثمرة الفرق بين الأمر بالترك وبين صيغة النهي.
٣ ـ التطبيقات الفقهية.

صور الأمر بالترك

الأمر بالترك كالأمر بالفعل من جهة اشتمال متعلّقه على مصلحة لزومية؛ لأنّ المصلحة اللزومية كما يكون في فعل شيءٍ، قد يكون في تركه. فيتعلق الأمر تارةً: بالفعل، وأُخرى؛ بالترك، على وزان واحد.

وإنّه قد يكون مستقلاً فيتعلّق النهي والتحريم بشيءٍ بلسان الأمر بتركه.

وقد يكون ضمنياً، كالأوامر الواردة بترك بعض الأفعال في ضمن العبادات والمعاملات. ومن هذا القبيل تروك الاحرام الواجبة بالأمر بها وترك المفطرات المعهودة في الصوم. فالتحريم في مثل هذه الموارد إنما هو ضمنيٌّ بلسان الأمر.

الفرق بين الأمر بالترك وبين صيغة النهي

قد يقال[1] في ثمرة الفرق بينه وبين صيغة النهي: إنّ مفاد النهي مبغوضية صرف وجود الشيء الراجع

---

(١) المحاضرات: ج ٤، ص ١١٨.

إلى تعلّق النهي بجميع أفراد المنهي، ولكن مفاد الأمر بالترك كون كل فرد من التروك واجباً مستقلاً، لما فيه من المصلحة ومناط الطاعة والمعصية برأسه.

وعليه فلو اضطرّ إلى فعل بعض الأفراد أو أتاه عصياناً لا يسقط بذلك الأمر بترك باقي الأفراد؛ لفرض أنّ لكلٍّ من أفراده مصلحة لزومية. وهذا بخلاف النهي فإنّه بمجرد المخالفة ـ ولو بإيجاد فردٍ من المنهي ـ ينقض غرض المولى؛ نظراً إلى تحقّق المفسدة التي لأجل عدمها تعلّق النهي. فلا يتصور بعد ذلك امتثالٌ.

وفيه: أنّ الثمرة المذكورة لعلّها ثمرة علمية، وإلّا فبعد ما بنينا على كون مفاد الأمر بالترك عين مفاد النهي والزجر عن الفعل عرفاً، لا ثمرة عملية فقهية في الفرق بينهما. فإنّ الأمر بترك الطبيعي لمّا يكشف عن مبغوضية إيجاده في ضمن أي فرد من أفراده ينقض الغرض منه بفعل أي فرد من أفراد الطبيعي المأمور بتركه؛ نظراً إلى تحقق مبغوض المولى بذلك.

وقد سبق آنفاً في بيان مفاد صيغة النهي أنّ التحريم بطبعه وذاته يسري إلى جميع أفراد المنهي عنه، ويقتضي وجوب الترك المطلق، ومعناه وجوب ترك جميع أفراده، بلا فرق بين أن يكون بصيغة النهي أو بالأمر بالترك.

وأمّا الاضطرار إلى بعض أفراد المنهي، فلا يُجوّز ارتكاب سائر أفراده، بلا فرق في ذلك بين كون النهي بصيغته أو بالأمر بالترك. ولا سيّما بناءً على رأي المشهور، من تفسير حقيقة النهي بطلب الترك.

التطبيقات الفقهية

١ ـ استظهار الشيخ المفيد الحرمة من الأمر بالترك.

٢ ـ مسألة تحريم البيع وقت النداء.

قد استفاد الفقهاء من الأمر بالترك والاجتناب النهي، واستدلوا به لتحريم المأمور بتركه في مختلف الفروع الفقهية.

استظهار الشيخ المفيد الحرمة من الأمر بالترك

فمنهم الشيخ المفيد؛ حيث استدلّ بالأمر بالاجتناب للحرمة بقوله: «قال الله عزّوجلّ ﴿إنما الخمر والميسر والانصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾. فوصفها تعالى بالنجاسة ـ وهي الرجاسة ـ وأضافها إلى أعمال الشيطان ـ الملعون على أفعاله ـ التي نهى عنها المؤمنين، وأمر باجتنابها أمراً على الوجوب، وكان ذلك مفيداً للنهي عنها بما يقتضي فيها التحريم».[١]

يدلّ ذيل كلامه على أنّ الأمر بالترك في قوة النهي وظاهرٌ في التحريم.

ومن هذا القبيل فتواهم بحرمة الغناء؛ مستدلّاً بقوله تعالى: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾.

مسألة تحريم البيع وقت النداء

ومن ذلك حكمهم بحرمة البيع وقت النداء تكليفاً؛ مستدلّاً بقوله تعالى: ﴿وذروا البيع﴾ ولكن حكموا بصحته.

قال في المدارك: «فإن باع أثم وكان صحيحاً على الأظهر. أمّا الإثم فلدلالة النهي على التحريم. وأمّا الصحّة... لعموم ما دلّ على وجوب الوفاء بالعقد اللازم. وقد ثبت في الأُصول أنّ النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد، وإنما يقتضي التحريم خاصة».[٢]

ولا يخفى أنّ النهي الدال على حرمته يستفاد من قوله تعالى: ﴿وذروا البيع﴾. إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة التي أفتى الفقهاءُ بالتحريم؛ مستدلّاً بظهور النهي المستفاد من الأمر بالترك.

---

(١) المقنعة: ص ٧٩٨.

(٢) مدارك الأحكام: ج ٤، ص ٧٧.

النهي الوارد عقيب الأمر
أو في موضع توهّم الوجوب.

١ ـ تحرير محل النزاع / مقتضى التحقيق.

٢ ـ التطبيقات الفقهية.

تحرير محل النزاع

وقع الكلام في أنّ النهي الوارد عقيب الأمر أو موضع توهّم الوجوب هل يكون كالأمر الوارد عقيب الحظر؛ أو موضع توهّمه؛ نظراً إلى كونهما على وزان واحد؟ أو ليس من قبيله. فلا ظهور له في الاباحة قطعاً، ولا في رفع الوجوب الثابت بالأمر ظاهراً، بل هو على ظاهره من الزجر والإلزام بالترك والتحريم، ومجرد تعلّق أمر بمتعلقه سابقاً لا يصلح للقرينية على صرفه عن ظاهره.

ويظهر من الشيخ الأعظم ﷺ ظهور النهي الوارد عقيب الأمر أو موضع توهّمه في ارتفاع الوجوب؛ حيث إنّه ﷺ ـ بعد ما ادّعى كون النهي في العبادات ظاهراً في رفع الوجوب فيما إذا لم يُحرز كونه إرشادياً أو تحريمياً مولوياً ـ قال ما لفظه: «فيكون المقام مثل ما ذكروا في الأمر الوارد عقيب الحظر، فإنّ المستفاد منه ليس الوجوب، مع أنّ الظاهر بحسب اللغة هو الوجوب؛ إذ لا فرق بين ورود الأمر عقيب النهي وبين ورود النهي عقيب الأمر، فإنّهما في مرحلة سواء»[1].

---

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٥١.

وأيضاً يظهر ذلك من بعض المحقّقين المعاصرين، فإنّه بعد جعل النهي عن ترك ما لا يدرك كله في قاعدة الميسور كناية عن بقاء الأمر السابق على حاله، لإرادة التحريم، جعله نظير النهي الوارد عقيب الأمر؛ حيث قال:

«فهو نظير الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهّمه، أو النهي الواقع عقيب الأمر أو توهّمه في عدم إرادة المدلول المطابقي منهما، بل يراد الكناية عن ارتفاع التحريم في الأول وارتفاع الإيجاب في الثاني.[1]

ويظهر ذلك من بعض كلمات المحقّق النائيني بل وغير من الفقهاء الفحول وسيأتي ذكر كلماتهم في التطبيقات الفقهية.

ولا يبعد الفرق بين النهي الوارد عقيب الأمر وبين الوارد منه في موضع توهّم الوجوب وذلك؛ نظراً إلى صلاحية موضع توهّم الوجوب للداعوية إلى نفي توهّمه بنفس النهي، بخلاف وروده عقيب الأمر لأنّ الأمر قد مضى زمانه والوجوب السابق الثابت به يرتفع لا محالة بالنهي عنه.

مقتضى التحقيق

هذا، ولكن مقتضى التحقيق: أنّ الأصل في النهي كونه بداعي الإلزام بالترك وظهوره في التحريم، إلّا إذا ثبت خلافه بالقرينة العرفية. وفي صلاحية توهّم الوجوب لذلك تأمّل. ولا يبعد افتراقه عرفاً عن الأمر الوارد في موضع توهم الحظر. ومن هنا ترى أكثر الأُصوليين لم يجعلوهما على وزان واحد. وإن يترائى في كلمات الفقهاء حمل النهي الوارد في موضع توهم الوجوب على الجواز، إلّا أن الجواز هناك ثابت بأدلّة أُخرى.

ومحصّل الكلام: أنّ حال النهي الوارد عقيب الأمر كحاله قبل ورود الأمر. ولا يصلح وروده عقيب الأمر أو في موضع توهم الوجوب لصرف النهي عن ظاهره.

---

(١) منتقى الأُصول: ج ٥، ص ٣٠١.

التطبيقات الفقهية

١ ـ جواز ترك الفاتحة في الركعة اللاحقة من صلاة الآيات عند نقصان السورة في الركعة السابقة.

٢ ـ عدم وجوب التتبّع عن مستحقّي خارج البلد في الوقف على الفقراء.

٣ ـ التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر.

٤ ـ مسألة نفي الشك عن كثير الشك.

جواز ترك الفاتحة عند نقصان سورة الركعة السابقة من صلاة الآيات

من الفروع المستدلّ بهذه القاعدة لإثبات عدم ظهور النهي في الحرمة، حكمهم بعدم وجوب ترك الفاتحة في الركعة اللاحقة من صلاة الآيات إذا نقصت السورة ولم تتمّها في الركعة السابقة.

بيان ذلك: أنّ قراءة الفاتحة لا إشكال في وجوبها في الركعة الأُولى والسادسة من صلاة الآيات. وأمّا في غيرهما من الركعات، فلا إشكال أيضاً في وجوبها إذا أتممت السورة في الركعة السابقة. وأما إذا نقصت السورة ولم تتمّها في الركعة السابقة فقد أفتى الأصحاب بعدم وجوب قراءة الفاتحة حينئذٍ في الركعة اللاحقة.

وقد دلّت بعض النصوص على جواز ترك الفاتحة حينئذٍ بالصراحة، كقوله عليه السلام: ﴿و إن قرأت نصف السورة أجزأك أن لا تقرأ فاتحة الكتاب﴾[1].

ولكن ورد في بعض نصوص المقام النهي عن قراءة الفاتحة حينئذٍ. ولأجل صراحة بعض النصوص في الجواز قد حمل الأصحاب النهي الوارد في هذه النصوص على الجواز.

---

(١) الوسائل: ج٧، ص١٥١ ب ٧، من صلاة الكسوف، ح ٧.

وقد علّل بعضُ الحمل المزبور باحتمال ورود النهي المزبور في مورد توهّم الوجوب، كما أشار إلى ذلك في الرياض بقوله:

«لا وجه للحكم بتحتّم ترك الفاتحة في صورة التبعيض لمكان النهي الذي هو حقيقة في التحريم. وذلك لاحتمال وروده مورد توهّم الوجوب».[١]

وردّه في المستند بقوله:« ثم إنّه كما أنّ قراءة الحمد بعد إكمال السورة واجبة عزيمة، فهل تركها مع عدم إكمالها أيضاً كذلك للنهي، أم تجوز قراءتها أيضاً؟ الظاهر: الثاني، لا لما قيل من أنّ النهي لوروده مورد توهّم الوجوب لا يفيد الحظر؛ لأنّ الحق إفادته له حينئذٍ أيضاً، بل لعدم النهي صريحاً؛ لوروده بما يحتمل الجملة المنفيّة الغير الصريحة في الحرمة».[٢]

ولا يخفى أنّ مقصوده ظاهراً حمل النهي في نصوص المقام على إرادة النفي. ولكنه خلاف ظاهر هذه النصوص.

ولكن الأصحّ في الجواب: أنّ بعض نصوص المقام لمّا كان صريحاً في إجزاء ترك الفاتحة حينئذٍ كما عرفت آنفاً، فمن هنا يتّجه حمل النهي في بعض النصوص الواردة في المقام على إرادة نفي الوجوب وبيان جواز تركها.

وعلى أيّ حال فإنّ احتمال ورود النهي في المقام ـ لدفع توهّم الوجوب قياساً بصورة إتمام السورة ـ لا دافع له إنصافاً؛ إلّا أنّ الكلام في صلاحية ذلك وحده للقرينية على صرف النهي عن ظاهره.

لكنّ المحقّق النراقي حكم بخلاف ذلك في موضع آخر، كما حمل ما ورد في النهي عن العود إلى الركوع، على جواز البقاء والاستمرار في الركوع وعدم وجوب العود، في من رفع رأسه من الركوع قبل الإمام، كما في موثّقة

---

(١) رياض المسائل: ج ٤، ص ١٣٣.

(٢) مستند الشيعة: ج ٦، ص ٢٤٧.

غياث[١]. وعلّل ذلك بقوله: «حيث إنّ المقام مقام توهّم الوجوب».[٢]

ومنشأ توهّم الوجوب في مفروض الكلام ما ورد من الأمر بالركوع والسجود مع الإمام في الجماعة في النصوص المستفيضة؛ حيث صار منشأ لتوهّم العود إلى الركوع في مفروض الكلام. فمن هنا يحتمل ورود النهي في نصوص المقام لدفع توهّم الوجوب.

عدم وجوب التتبّع عن فقراءِ خارج البلد في الوقف على الفقراء

ومنها: عدم حرمة التتبّع عن وجود المستحق في خارج البلد فيما إذا وقف على الفقراء.

وذلك أنّه أفتى جماعة من الفقهاء بحرمة التتبّع ـ كما في التنقيح[٣] ـ في صورة وجود المستحقّ في البلد؛ عملاً بظاهر النهي الوارد في قوله عليه السلام: «وليس لك أن تتبّع من كان غائباً».[٤] وخالفهم الشهيدان[٥] فجوّزاه مطلقاً.

وقال في الرياض ـ بعد توجيه الجواز بالأصل وعموم لفظ الوقف وضعف النص ـ: «مع قوّة احتمال عدم دلالة النهي فيه على الحرمة بناءً على وروده مورد توهّم الوجوب، فلا يفيد سوى الرخصة في الترك وهي أعمّ من الحرمة».[٦]

ومثله ما في الجواهر؛ حيث قال: «بل يمكن إرادة ذلك من الخبر المنساق لبيان عدم وجوب التتبّع وإنّه وإن كان مشتملاً على النهي، إلّا أنّه في مقام توهّم

---

(١) الوسائل: ج ٥، ص٤٤٨، ب ٤٨ من صلاة الجماعة، ح ٦.
(٢) مستند الشيعة: ج ٨، ص ١٠٢.
(٣) التنقيح: ج ٢، ص ٣٨٢.
(٤) الوسائل: ج١٣، ص ٣٠٨ ب ٨ من ابواب الوقوف والصدقات، ح ١.
(٥) الدروس: ج ٢، ص ٢٧٤، المسالك: ج ٥، ص ٤٠٢.
(٦) رياض المسائل: ج ٩، ص ٣٤٥.

الوجوب، وإلّا لاقتضى عدم جواز الدفع إلى غيرهم وهو باطل إجماعاً».[١]

التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر

ومنها: حكم التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر. فاختار جمعٌ منهم عدم الجواز، وآخرون الجواز مع الكراهة.

وقد وافق المحقّق القمي الجواز؛ مستدلاً بورود النهي لرفع توهّم الوجوب، قال رحمه الله:

«و اختلفوا في جواز الطهارة بالمستعمل في رفع الحدث الأكبر ـ بعد اتّفاقهم على جوازها بالمستعمل في رفع الحدث الأصغر ـ على قولين، الأشهر الأظهر العدم[٢] ، وذهب جماعة إلى الكراهة.[٣]

لنا: صحيحة محمد بن مسلم، عن ماء الحمّام فقال: «أُدخله بإزار، ولا تغتسل من ماء آخر، إلّا أن يكون فيه جنب، أو يكثر أهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا؟ والنهي فيه لرفع توهّم الوجوب، فمعناه الجواز، وبذلك يتمّ الاستدلال».[٤]

ومصبّ استدلاله العقد المستثنى من النص المزبور؛ لدلالته على وجوب الاغتسال من ماء آخر ـ المعبّر عنه في الفارسية بـ«خزانه» ـ وعدم جواز الاغتسال من ماء الحمّام ـ الموجود في الحياض الصغار ـ إذا كان في الحمّام

---

(١) جواهر الكلام: ج ٢٨، ص ١١٦.

(٢) ذهب إلى هذا القول الشيخ المفيد في المقنعة: ص ٦٤، والشيخ الطوسي في المبسوط: ج ١، ص ١١، والصدوق في الفقيه: ج ١، ص ١٠.

(٣) كفخر المحققين في الإيضاح: ج ١، ص ١٩، والشهيد في البيان: ص ١٠٢.

(٤) غنائم الأيام: ج ١، ص ٢٠١.

جنباً؛ لأنّه يكون حينئذٍ مستعملاً في رفع الحدث الأكبر.

وهذا الاستدلال إنّما يتمّ إذا كان النهي في قوله: «و لا تغتسل من ماء آخر» في العقد المستثنى منه وارداً لدفع توهّم الوجوب، كما لا مناص منه.

مسألة نفي الشك عن كثير الشك

ومنها: مسألة نفي الشك عن كثير الشك؛ حيث نُسب إلى الشهيد[1] كون نفي الشك عن كثير الشك على نحو الرخصة، لا العزيمة؛ بتوجيه كون الحكم في المقام لأجل الامتنان والتوسعة، نظير الأمر الوارد عقيب الحظر والنهي الوارد عقيب الأمر؛ حيث لا يفيدان أكثر من الرخصة.

وقد ناقش فيه المحقّق النائيني بقوله:

«و لكن لا يخفى عليك فساد ذلك فإنّ البحث عن الرخصة والعزيمة إنّما يكون في الأوامر والنواهي النفسية التي لا يستتبعها الوضع، كالأمر الوارد عقيب الحظر والنهي الوارد عقيب الأمر».[2]

ويفهم من كلامه هذا تلويحاً كون النهي الوارد عقيب الأمر ظاهراً في الترخيص.

هذه نبذة من كلمات الفقهاء في المقام، ولكن التأمّل في هذه الفروع يقضي بأنّ الجواز ثابت فيها بأدلّة أُخرى؛ من إجماع أو ظاهر نص أو أصل أو عموم أو إطلاق. وقلّما تجد مورداً كان دليلهم على الجواز مجرّد ورود النهي في موضع توهّم الوجوب، بل لا تجد ذلك.

---

(١) الذكرى: ص ٢٢٣.

(٢) كتاب الصلاة تقرير الكاظمي: ج ٢، ص ٣٠٨.

أقسام أُخرى للنهي

النهي المولوي والإرشادي

النهي المولوي ما كان بداعي إلزام المكلّف على ترك متعلّقه بتكليف مولوي، فيدلّ على تحريم نفس متعلّقه، من دون إرشاد إلى مفسدة ومضرّة أو إلى حكم آخر، ومن هذا القبيل جميع المحرّمات التكليفية.

والنهي الإرشادي ما كان بداعي الإرشاد إلى حكم العقل، أو إلى حكم وضعي، أو إلى مفسدة ومضرّة جسمانية ممّا يوجب الضرر والمرض.

وعلى ضوءِ هذا البيان يمكن تقسيم الحكم الإرشادي إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما كان بداعي الإرشاد إمّا إلى حكم العقل، مثل ما ورد في القرآن من النهي عن الشرك وعبادة الأوثان والنهي عن الظلم وعن معصية الله، كلّ ذلك من النواهي الإرشادية بهذا المعنى.

والثاني: ما إلى بيان حكم وضعي في العبادات أو المعاملات.

وذلك الحكم الوضعي إمّا هو الفساد، مثل قوله:«دعي الصلاة أيام أقرائك»، و«لا تبع ما ليس عندك»، ومن هذا القبيل كثير من النواهي المتعلقة بعناوين العبادات والمعاملات.

وإمّا هو مانعية شيءٍ، مثل قوله:« لا تصلّ في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه».

ومن هذا القبيل كثير من النواهي الواردة في العبادات، ولا يخفى أنّ هذا القسم من النواهي الإرشادية من التوقيفيات التي لا سبيل للعقل إليها، بخلاف النوعين الآخرين. ولكن مع ذلك لا يصح التعبير عنها بالنّهي المولوي والإرشادي لأجل الجهة المذكورة، كما يظهر من بعض كلمات السيّد الخوئي، فإنّه أشبه بالجمع بين المتناقضين في التعبير، بل الأنسب التعبير عن هذا القسم

بالنواهي الإرشادية التوقيفية التعبدية بمعنى عدم سبيل للعقل فيها، بخلاف القسمين الآخرين؛ حيث ثبت منعهما بحكم العقل أو التجربة. فالأنسب أن يعبّر عنهما بالنواهي الإرشادية التوصلية غير التوقيفية.

والثالث: ما كان بداعي الإرشاد إلى وجود مفسدة أو مضرّة للبدن في متعلّق النهي ممّا يوجب الضرر والمرض للأبدان. ومن هذا القبيل النواهي الواردة في ما يرتبط بصحة البدن ودفع الأسقام والآلام وعلاج الأمراض والاجتناب عمّا يوجب ذلك من الأطعمة والأشربة.

كقول الصادق عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان: «**لا تأكل وأنت تمشي**»[١].

وقول النبي صلى الله عليه وآله: «**لا تَدعوا العشاء ولو حشفة؛ إنّي أخشى على أُمتي من ترك العشاء الهرم؛ فانّ العشاء قوة للشيخ والشاب**» رواه البرقي بسنده عن جابر[٢].

والمقصود من العشاء، غذاءُ العَشاء وقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**لا تُدمنوا أكل السمك فانه يُذيب الجسد**» في موثقة مسعدة عن أبي عبدالله عليه السلام[٣].

وفي صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**إذا بلغ الرجل خمسين (أربعين) سنة فلا يبيتنّ وفي جوفه شيءٌ من السمن**»[٤]

تشخيص موارد النهي المولوي والإرشادي

وأمّا الضابطة في تشخيص مواردهما، فيمكن معرفة النهي الإرشادي، إما بوجود قرينة عقلية فيما إذا استقل العقل بقبح متعلّق النهي ولزوم تركه. وإمّا بقرينة داخلية سياقية كتعلّق

---

(١) الوسائل: ج١٦، ص ٤٢١ ب ١١، من آداب المائدة، ح ١.
(٢) الوسائل: ج١٦، ص ٤٦٧ ب ٤٦، من آداب المائدة، ح ٨.
(٣) الوسائل: ج١٧، ص ٥٦ ب ٣٨، من الأطعمة المباحة، ح ١.
(٤) الوسائل: ج١٧، ص ٨٢ ب ٥٤، من الأطعمة المباحة، ح ١.

النهي بما يوجب فعله الضرر والمرض للبدن فيكون النهي حينئذٍ إرشاداً إلى دفع الضرر والمرض الناشئ منه بتركه كما في النواهي الواردة عما يضرّ تناوله بالبدن، أو إرشاداً إلى التجنّب والاحتراز عن الوقوع في المشقة والصعوبة والعسر، أو إلى وجود موانع تكوينية.

وهاهنا ضابطة أُخرى: لتمييز النواهي الإرشادية إلى بيان الأحكام الوضعية.

وهي: أنّ العناوين الاعتبارية المركبة التي اعتبر الشارع لها شرائط وأجزاء وموانع من العبادات والمعاملات، إذا تعلّق بها نهيٌ، وكان النهي المتعلّق بها مقيّداً بقيد أو وصف أو حالة أو أيّة خصوصية قابلة للشرطية والمانعية في لسان الخطاب، فحينئذٍ ينعقد للخطاب المتضمّن لذلك النهي ظهور في دخل ذلك القيد والخصوصية في تعلّق النهي بذلك العنوان. ومن هنا يكون مثل هذا النهي ظاهراً في إرشاده إلى فساد ذلك المركب بدون ذلك القيد ـ إذا كان شرطاً ـ أو مع وجوده، إذا كان مانعاً.

وهذا بخلاف ما لو توجّه النهي إلى عنوان بسيط عبادي أو معاملي ـ غير قابل لاعتبار الشرط والجزء والمانع له ـ كالنهي عن شرب الخمر والفواحش والكذب ونحوه من الأفعال المحرّمة.

أو كان متعلّق النهي عنواناً مركباً اعتبارياً قابلاً لذلك، ولكن لم يقيد النهي في لسان الخطاب بقيدٍ أو وصفٍ أو حالةٍ أو أيّة خصوصية قابلة للاشتراط، حتى يكون إرشاداً إلى شرطيتها أو مانعيتها. كالنهي عن الصوم في بعض الأيام والنهي عن البيع وقت النداء.

فالقسم الأوّل من النهي إرشادي والقسم الثاني منه مولوي. وكذا إذا كان متعلّق النهي ممّا استقلّ العقل بقبح فعله ولزوم تركه، فهو من قبيل القسم الأوّل من قسمي النواهي الإرشادية.

وثمرة هذا البحث: حجيّة النهي المولوي على حرمة المنهي عنه تكليفاً وحجيّة النهي الإرشادي بمعنى الثاني على مجرّد فساد المنهي عنه أو مانعيته عن صحّة العبادة أو المعاملة، كما عرفت في الأمثلة المزبورة.

النهي الأصلي والتبعي والنفسي والغيري

النهي الأصلي ما ورد في لفظ الخطاب الشرعي.

والنهي التبعي ما لم يرد في لفظ الخطاب الشرعي، لكنّه يستفاد منه بالدلالة الالتزامية غير المقصودة تبعاً للمدلول المطابقي. وذلك كالنهي عن الضد المستفاد من الأمر بالشيء بالدلالة الالتزامية غير المقصودة، فهي أشبه بدلالة الإشارة.

والنهي الأصلي ينقسم إلى نفسي وغيري، كما سبق نظير ذلك في الأمر. ولا يصلح النهي التبعي لهذا الانقسام. وكل نهي تبعيٍ غيريٌ، وليس كل نهي غيري تبعيٌ.

النهي النفسي ما كان الزجر عنه لمبغوضية ذات المنهي عنه.

والنهي الغيري ما كان النهي والزجر عنه لغرض السدّ عن وقوع مبغوض أو عن ترك واجب آخر، لا لمبغوضية ذات المنهي عنه، كالنهي عن الاستدبار والضحك والتكلم، ونحو ذلك من موانع الصلاة.

وأمّا النهي عن الضد الثابت بالأمر بالشيء فهو تبعيٌ؛ لعدم تعلّق نهيٍ به في لفظ الخطاب الشرعي ولو غيرياً، كما تعلّق به في النواهي الواردة عن موانع الصلاة وغيرها من العبادات. فما ورد في كلمات بعض من التعبير عنه بالغيري غير وجيه. نعم يصح أن يقال: إنّه نهيٌ تبعيٌ غيريٌ.

والنهي النفسي إما يتعلق بذات الشيءِ وطبيعيه، كالنهي عن شرب الخمر والزنا والكذب، ونحو ذلك من المحرّمات بذواتها.

وإمّا يتعلّق بحصّة من الطبيعي الواقعة في مكان أو زمان، كالنهي عن الصلاة في الحمّام وصوم يوم الفطر.

وكلٌّ منهما إما معلَّل بعلّة (منصوصة أو مستنبطة)، أو توقيفي محض غير معلّل. والتعبير عن النهي المعلّل بالغيري ملاكاً ـ كما عن بعض المحققين[1] خروج عن اصطلاح القوم. ولا مشاحّة في الاصطلاح.

ثم لا يخفى أنّ جعل الأصلي والتبعي من أقسام النهي الغيري بزعم عدم كون النهي النفسي تبعياً، غير وجيه. وذلك لأنّه وإنّ يمكن كون التبعي غيرياً في الوجود الخارجي، إلّا أنّ ملاك التبعي يشمل النفسي أيضاً.

---

(١) بحوث في علم الأُصول: ج ٣، ص ١٠٨.

قاعدة

دلالة النهي

على الفساد

- تحرير عنوان القاعدة وبيان مفادها
- النهي في العبادات
- النهي في المعاملات

عنوان القاعدة

١ ـ تنقيح الآراء في عنوان القاعدة.
٢ ـ توجيه عنوان القاعدة في الدليل اللبّي.
٣ ـ الفرق بينها وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي.

تنقيح الآراء في عنوان القاعدة

قد عنون أكثر القدماء والمتأخرين هذه القاعدة بأنّ النهي يدل على الفساد، كما عن الشيخ والمحقّق والعلّامة وغيرهم[١]. وعنون السيّد المرتضى[٢] بأنّ النهي يقتضي الفساد، وتبعه في ذلك جماعة من المتأخّرين والمعاصرين.

والتعبير بالاقتضاء؛ إمّا هو بلحاظ كونه أعمّ من الملازمة العقلية الخارجة عن نطاق الدلالة اللفظية. أو من جهة عدم اختصاص البحث بالنواهي اللفظية وشمولها للنهي المستفاد من الأدلة اللبّية.

وقد عبّر السيّد الإمام الراحل عن الاقتضاء والدلالة بالكشف، وعنون المسألة بقوله: «إنّ النهي عن الشيء هل يكشف عن فساد؟»[٣]

ولا يخفى أنّ هذا الكشف مبتن على الملازمة العقلية بين الزجر والتحريم

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ٢٦٠ / معارج الأُصول: ص ١١٦ / نهاية الوصول: ج ٢، ص ٨٤ / معالم الدين: ص ١٠٠ / زبدة الأُصول: ص ١٢١.
(٢) الذريعة: ج ١، ص ١٧٩.
(٣) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٥١.

وبين فساد العبادة المنهيّ عنها؛ لما قلناه آنفاً.

ولكن الأحسن التعبير بدلالة النهي على الفساد، كما عنونه أكثر الأُصوليين.

والوجه فيه أوّلاً: أنّ كون النهي منشأً للتحريم في الواقع.

وثانياً: أنّ محلّ الكلام أعمّ من النهي التحريمي والتنزيهي. كما جاء في كلمات القوم. فانّ ذلك قرينة على إرادة النهي اللفظي؛ لأنّ النهي التنزيهي إنّما هو ثابت بالنواهي اللفظية.

وثالثاً: أنّ الملزوم ـ وهو الزجر والتحريم ـ لمّا كان مدلولاً وضعياً مطابقياً للفظ النهي، يدخل لازمه في نطاق المدلول الوضعي اللفظي، وإن كانت الملازمة عقلية. والشاهد لذلك أنّ أهل العرف يرون المدلول الالتزامي داخلاً في نطاق الدلالة اللفظية، وهذا بخلاف الدلالة العقلية التي يكون الملزوم فيها خارجاً عن مقولة اللفظ كالدخان الدال على وجود النار والمعلول التكويني الدال على وجود العلّة بطريق الإنّ.

ومن هنا لا تكون هذه القاعدة عقلية محضة كما يظهر من بعض الأعلام[1]. ودعوى أنه لا صلة لثبوت الملازمة بين حرمة العبادة وبين فسادها باللفظ، وإن لا يمكن إنكارها في نفسه، إلّا أنّ الملزوم ـ وهو الزجر والتحريم ـ لمّا كان مدلولاً لفظياً، يدخل لازمه العقلي في نطاق المدلول اللفظي. ومن هنا قلنا: إنّ عقلية الملازمة لا تنافي دخول اللازم العقلي في نطاق المدلول اللفظي فيما إذا كان الملزوم مدلولاً لفظياً. وسيأتي تفصيل ذلك في بيان المراد من الاقتضاء.

توجيه عنوان القاعدة في الدليل اللبي

بقيت هاهنا نكتة، وهي أنّ الحرمة إذا ثبتت بالدليل اللبّي كالإجماع وسيرة المتشرعة، كيف يمكن توجيه عنوان هذه القاعدة بدلالة النهي على الفساد؟

---

(١) وهو السيّد الخوئي في المحاضرات: ج ٥، ص ٤.

والجواب: أنّه يمكن توجيه ذلك بأنّ الإجماع والسيرة بما أنّهما كاشفان عن النهي اللفظي الثابت بالسنّة، بل هما وليدة النهي الوارد عن الشارع، يصح التعبير عن القاعدة المبحوث عنها في المقام بهذا العنوان.

ويمكن أن يكون ذلك من باب تغليب جانب النهي اللفظي؛ لأنّ التحريم ثبت في غالب الموارد بالنهي اللفظي. فيكون التحريم الثابت بالاجماع ونحوه من ملحقات النهي.

وأمّا جعل عنوان البحث اقتضاءَ الحرمة لبطلان العبادة، كما عنونه السيّد الشهيد الصدر[1] وإن يلائم أعمّية محل النزاع من الحرمة الثابتة بالدليل اللبّي غير اللفظي كالاجماع والسيرة ولا يناقش بعدم جامعية العنوان لمحلّ النزاع، إلّا أنّه خلاف ما بنى عليه القوم من أخذ النهي في موضوع القاعدة؛ حيث إنّهم من بين من عنونها بدلالة النهي على الفساد وبين من عنونها باقتضاء النهي للفساد. ولا ينبغي الخروج عن بنائهم مهما أمكن التوجيه. بما عرفت آنفاً من توجيه ذلك بالوجوه الثلاثة.

الفرق بينها وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي

يظهر من صاحب الكفاية[2] أنّ الفرق بين المسألتين في جهة البحث التي تمتاز بها المسائل؛ حيث إنّ جهة البحث هناك في أنّتعدد العنوان هليوجب تعدد المتعلق حتى يمنع ذلك عن سراية النهي إلى متعلّق الأمر وبالعكس؟ أو لا يوجب ذلك حتى يقال بالسراية؛ نظراً إلى اتحاد متعلّق الأمر والنهي.

ويظهر من صاحب الفصول أنّ الفرق بينهما من حيث الموضوع؛ حيث إنّ موضوع النزاع في المقام الأمر والنهي المتعلّقين بطبيعتين متغايرتين بالعموم

---

(١) المجموعة الكاملة: ج ٢، ص ٢٤٦.

(٢) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٣٤، و٢٨٣.

المطلق، كتعلّق النهي بالطبيعي الصلاة أمام القبر، أو الصلاة في الحمّام، أو النهي عن النافلة في وقت الفريضة، فإنّ الأمر تعلّق بطبيعي الصلاة وطبيعي النافلة. ولكن موضوع البحث في تلك المسألة الأمر والنهي المتعلقين بالعنوانين المتّحدين في فعل خارجي واقعاً وإنّما التغاير بلحاظ الإطلاق والتقييد في العنوان والجهة.

وردّه في الكفاية[١] بأنّ مجرّد التغاير في الموضوع لا يوجب التمايز بين المسائل مالم يكن بينهما اختلافٌ في الجهة.

وقال المحقّق النائيني[٢] في الفرق بين المسألتين ما حاصله: أنّ الفرق بينهما من جهتين:

إحداهما: الفرق في الموضوع. وذلك لأنّ موضوع مسألة الاجتماع تعلّق النهي بعنوان غير ما تعلق به الأمر على وجهٍ كانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه، ولكن موضوع هذه القاعدة تعلّق النهي ببعض متعلّق الأمر على وجه تكون النسبة بين المتعلّقين العموم المطلق.

ثانيتهما: في جهة البحث ؛ حيث إنّ البحث في تلك المسألة عن اجتماع الأمر والنهي وامتناعهما في الشيء الواحد. وهاهنا يكون البحث في اقتضاء النهي للفساد. وفيه: أن النهي في مسألة الاجتماع أيضاً قد يتعلّق بجزء العبادة. وذلك

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٢) قال ﷺ: «إنّ موضوع مسألة اجتماع الأمر والنهي هو ما إذا تعلّق الأمر بعنوان والنهي بعنوان آخر وكانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه، والبحث فيه يكون عن اتّحاد المتعلّقين وعدم اتحادهما. والموضوع في هذه المسألة هو ما إذا تعلّق النهي ببعض ما تعلّق الأمر به على وجه تكون النسبة بين المتعلّقين العموم المطلق، ويكون البحث فيها عن اقتضاء النهي للفساد. فموضوع كلّ من المسألتين مع جهة البحث فيه يفترق عن موضوع الأُخرى وعن جهة البحث فيها». / فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢، ص ٤٥٤.

لوضوح أنّه ربّ جزءٍ للعبادات يتعلّق به النهي بعنوانه المستقل وبما أنّه فعل من الأفعال، لا بما أنّه جزء الواجب العبادي ومتعلّق الأمر، كنفس القيام والسجود في الأرض المغصوبة، أو ما إذا أضرّا بالبدن. ففي محل الاجتماع مع قطع النظر عن كونه جزءً تكون النسبة العموم من وجه ؛ ولكن بلحاظ كونه جزءاً تكون النسبة العموم والخصوص المطلق.

وأمّا ما قال في الفرق من حيث الموضوع وجهة البحث، فهو أشبه بالمصادرة ؛ حيث لم يأت بشيء في بيان الفرق غير ذكر عنواني البحث.

نعم ما جاء في كلام المحقّق الخراساني إشارة إلى لمّ الفرق.

مقتضى التحقيق: أنّ البحث في مسألة الاجتماع صغروي وفي هذه المسألة كبروي؛ لأنّ هناك يبحث عن سراية النهي إلى المأمور به وعن صغرى تعلّقه بها بالسراية، وهاهنا في كبرى اقتضاء النهي فساد العبادة بعد الفراغ عن تعلقه بها بالسراية أو بالدلالة اللفظية. وإن شئت فقل إنّ مفاد هذه القاعدة في طول تلك القاعدة. وذلك لأنّ البحث عن اقتضاء النهي لفساد شيء فرع تعلّق النهي بذلك الشيء وارتفاع الأمر، ولو بناءً على الامتناع؛ نظراً إلى كشفه حينئذٍ عن عدم تعلق الأمر بتلك الحصة من الواجب العبادي.

وإنّ تمايز المسائل باختلاف جهات البحث، كما قال المحقّق الخراساني، ولكن عمدة الجهة الفارقة هي ما قلناه. وهذا يُفهم من كلام صاحب الكفاية بالإشارة[1].

---

(١) حيث قال: «فالنزاع في سراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الاخر لاتّحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعددهما وجهاً وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأُخرىٰ فإنّ البحث فيها في أنّ النهى في العبادة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه إليها». كفاية الاصول: ج ١، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

تحرير مفاد القاعدة

١ ـ خروج النهي الإرشادي عن محل الكلام.

٢ ـ دخول النهي التنزيهي والغيري في محل الكلام.

٣ ـ تحرير المراد من متعلّق النهي.

ينبغي لتحرير مفاد القاعدة بيان المراد من الألفاظ المأخوذة في عنوانها.

خروج النهي الإرشادي عن محل الكلام

يظهر من الشيخ الأعظم[1]: إنّ المراد من النهي في عنوان هذه القاعدة، النواهي المولوية التكليفية، لا الإرشادية؛ لفرض كون الثانية إرشاداً إلى فساد المنهي عنه لفقدان جزءٍ أو شرط أو وجود مانع. كقول الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله

---

(١) حيث قال: «إنّ النواهي الواردة في العبادة بأقسامها لاتخلو من قسمين: أحدهما: ما هو منساق لبيان المانع، كالأوامر الواردة في العبادات لبيان الأجزاء والشرائط. ولا إشكال في دلالة هذه النواهي على الفساد بل ذلك لايخلو عن مسامحة... وثانيهما: ما هو منساق لتحريم أصل العبادة من دون إرشاد إلى عدم وقوع الامتثال بها، كقولك «لاتصل في الدار المغصوبة» غيرقاصد بذلك رفع الإذن الحاصل من إطلاق الأمر بالصلاة. وينبغي أن يكون محلّاً للنزاع، لما عرفت من عدم قبول القسم الاول للنزاع. / مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٥٠. وصرح بذلك أيضاً السيّد الخوئي في المحاضرات: ج ٥، ص ٤ ـ ٥.

لعليٍّ عليه السلام قال صلى الله عليه وآله: «يا علي لا تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه».[١] وقوله صلى الله عليه وآله: «لا تبع ماليس عندك»[٢].

فإنّ النهي في الأوّل إرشاد إلى اعتبار الملك والقدرة على التسليم في صحّة البيع، وفساد بيع ما لا يملك وما لا يقدر على تسليمه، وفي الثاني إرشاد إلى فساد الصلاة المأتي بها في جلد ما لا يؤكل لحمه ومانعية لبسه من صحّة الصلاة. ودلالة مثل هذا النهي على الفساد لا كلام فيه. وإنما الكلام في النواهي المولوية التكليفية.

والمقصود من النهي الإرشادي في المقام ما كان إرشاداً إلى فساد حصّة من طبيعي الواجب العبادي أو العقد المعاملي فاقدة لجزء أو شرط أو واجدة لما هو مانع.

وإنّما عُبّر عنه بالإرشادي لاستفادة فساد متعلّق النهي من نفس الأدلّة الدالة على اعتبار وجود الشرط وفقد المانع بلا حاجة إلى النهي عنه.

والضابطة في ذلك أنّ كلّ نهي تعلّق بعبادة أو معاملة من دون فقدانها لجزءٍ أو شرط ولا وجدانها لمانع، فهو نهي مولوي تكليفي.

وذلك في العبادات كقول أبي جعفر عليه السلام في صحيح زرارة: «لا تصلّ من النافلة شيئاً في وقت الفريضة».[٣] والمقصود قضاءُ النافلة كما صرّح به في ذيل هذه الصحيحة وسائر نصوص الباب.

وما ورد من النهي عن صوم الوصال وصوم السكوت.

---

(١) الوسائل: ج ٣، ص ٢٥١.
(٢) الخلاف: ج ٣، ص ١٦٩ وتذكرة الفقهاء: ج ١٠، ص ١٤ و٢١٦.
(٣) الوسائل: ج ٣، ص ١٦٦، ب ٣، ح ٨.

وما ورد في صحيح ابن مسلم عن أحدهما:« لا تصلّ المكتوبة في الكعبة».[١] والمقصود بها جوف الكعبة كما صرّح به في سائر النصوص[٢] ولايخفى أنّ هذا النهي محمول على التنزيهية والكراهة؛ لصراحة بعضها في جواز المكتوبة في جوف الكعبة. ونظيره النهي الوارد عن الصلاة في الثوب الأسود[٣] وغيره من النواهي التنزيهية.

ومن هذا القبيل موارد اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع، ومن هنا جعل بعض الأعلام[٤] تلك المسألة منقحة لصغرى هذه المسألة.

وأمّا في المعاملات، كالنهي عن البيع وقت النداء في قوله تعالى: ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾.[٥]

ولا يخفى أنّه ليس المراد من النهي الإرشادي ما كان إرشاداً إلى حكم العقل، وإن كان هو أيضاً خارجاً عن محل الكلام؛ نظراً إلى عدم حكم للعقل في كيفية العباديات والمعامليات التوقيفية، مع أنّه ليس نهياً صادراً من الشارع بما هو شارع بل هو حكم العقل.

هذا، ولكن هاهنا إشكال في إخراج النواهي الإرشادية إلى الفساد عن مصبّ النزاع في المقام.

حاصله: أنّه لو قلنا بخروجها عن محل الكلام في هذه القاعدة لايبقى تحتها موارد معتنى بها، غير موارد قليلة، كما عرفت. ولايناسب ذلك عقد عنوان القاعدة الأُصولية لذلك واختصاص حجم كثير من مباحث هذا العلم لذلك

---

(١) الوسائل: ج ٣، ص ٢٤٥، ب ١٧، ح ١.
(٢) المصدر: ح ٣ و ٤ و ٩.
(٣) الوسائل: ج ٣، ص ٢٨٠، ب ٢٠، من أبواب لباس المصلّي.
(٤) وهو السيّد الخوئي في المحاضرات: ج ٥، ص ٣.
(٥) سورة الجمعة: الآية ٩.

بالبحث والاستدلال والنقض والإبرام من قدماء الأُصوليين إلى زماننا هذا.

ويشهد لذلك تقسيمهم متعلّق النهي في العباديات إلى ما يتعلّق بذات العبادة، أو بجزءٍ منها، أو بشرط منها، أو ما يتعلّق بوصفها الملازم أو المفارق، كما صرّح به العَلَم المزبور[1] مع أنّ النهي المتعلّق بالعبادة في جميع ذلك إرشادٌ إلى فسادها. كالنهي عن قراءة العزائم وعن السجود على غير وجه الأرض أو القهقهة أو التكلّم أو التكتُّف أو «آمين»، وإلى شرطها كالوضوء بالمتنجّس أو المضاف أو التستّر بشعر ووبر مالايؤكل لحمه، أو عن الجهر في الاخفاتية أو الاخفات في الجهرية أو عن الاستدبار ونحو ذلك من النواهي المتعلقة بأجزاء العبادة أو شرائطها أو أوصافها.

وينبغي لرفع هذا الإشكال أن يقال في تحرير محلّ النزاع: إنّ الكلام واقع في دلالة النهي بما أنّه نهي ـ مع قطع النظر عن القرائن الخارجية من إجماع على الفساد ونحوه ـ على فساد متعلّقه العبادي أو المعاملي، فيكشف بذلك ظهوره في الإرشاد إلى الشرطية والمانعية؛ بمعنى أنّ النهي إذا تعلّق بحصّة من طبيعي عبادة مقترنة بحالة أو خصوصية أو واقعة في مكان أو ثواب ـ ممّا يصلح للشرطية والمانعية ـ هل يدل على فساد ذلك الحصة لكي يكشف من الشرطية والمانعية أم لا؟ ذلك لأنّ في مثل هذه الخطابات الواردة بلسان النهي لايمكن استكشاف شرطية ومانعية الخصوصيات المقارنة لمتعلّق النهي إلّا بواسطة دلالة النهي على الفساد في العبادات. وعلى ضوء هذا البيان يتّضح أنّ النهي في العبادات والمعاملات مطلقاً في جميع موارده ـ غير موارد الإرشاد إلى حكم العقل ـ داخل في محلّ النزاع.

---

(١) المحاضرات: ج ٥، ص ١٣ ـ ١٤.

وممّا يشهد لدخول النواهي الإرشادية في محل النزاع كلام السيّد المحقّق البروجردي؛ حيث قال: «إنّ للقوم مسلكين في إثبات دلالة النهي على الفساد: أحدهما: من جهة ظهور النواهي المتعلّقة بالعبادات والمعاملات في الإرشاد إلى الفساد.

وتقريره أنّ العناوين على قسمين: أحدهما: ما تكون مطلوبة لنفسها وثانيهما: ما تكون مطلوبة لا لنفسها بل لآثارٍ مترتبةٍ عليها، وتكون نفس تلك العناوين آلة ـ أو كآلة ـ لتحصيل تلك الآثار.

فعلى الثاني: ... يكون أمره ظاهراً في أنّ الكيفية الكذائية دخيلة في حصول هذا العنوان وترتب الأثر عليه، ونهيُهُ ظاهراً في أنّ الكيفية الكذائية مانعة عن حصول العنوان الكذائي بحيث يترتّب عليه الأثر. كلّ ذلك لأنّ الإتيان بتلك العناوين ممّا كان لترقّب الآثار، لا لكونها أُموراً مطلوبة لنفسها»[1].

ثم قال: «و المسلك الثاني من ناحية منافاة المبغوضية مع الصّحة، وكون النهي لدلالته على التحريم منافٍ لها عقلاً.

ولايخفى: أنّ المسلكَين مختلفان: من جهة أنّ الأوّل يثبت المطلوب بواسطة الدلالة اللفظية، فلا بدّ وأن يكون في البين نهي لفظيٌّ متعلّق بها. وفي الثاني يثبت من جهة الدلالة العقلية؛ سواء ثبتت الحرمة بدليلٍ لفظيّ أو لُبّيّ.

وأيضاً يفترقان من حيث إنّ ظهور النهي في الإرشاد يعمّ العبادات والمعاملات مطلقاً، بخلاف منافاة الحرمة مع الصحّة عقلاً، فإنّها تختص بالعبادات بالمعنى الأخصّ ـ أي ما يشترط فيها قصد التقرّب ـ وأمّا في غيرها فلا منافاة بينهما، إلّا على بعض التقريرات الآتية.

---

(١) لمحات الأُصول: ص ٢٥٣.

وبالجملة: المسلكان مختلفان من حيث الموضوع، والدال، وكيفية الدلالة»[١].

وظاهر كلامه أنّ النهي في العبادات والمعاملات ظاهراً في الإرشاد إلى الفساد مطلقاً؛ نظراً إلى كون مطلوبيتها لتحصيل آثارها المترقبة.

هذا ولكن الشيخ الأعظم بعد ما قسّم النهي إلى الإرشادي وإلى التحريمي المولوي، خصّ النزاع بالقسم الثاني بقوله: «و إنّما الكلام في اقتضاء هذا النهي التحريمي فساد العبادة والحق اقتضاؤه الفساد»[٢].

وعليه ظاهر كلماتهم ـ كما عرفت من كلام الشيخ الأعظم ـ اختصاص النزاع بغير نواهي الإرشادية إلى الفساد.

ولكن فرق بين الفساد الناشئ من النهي التحريمي وبين الفساد الناشئ من النهي الإرشادي، كما أشار إليه الشيخ الأعظم[٣] وذلك لأنّ الفساد في الأوّل تابع للتكليف. ومن هنا لو أتى بالمنهي غفلة أو ناسياً صحت العبادة ويسقط المأمور به حينئذٍ؛ لعدم إمكان نهيه حال الفعل، فلا مانع من صحته. وهذا بخلاف الفساد الثابت في موارد النهي الإرشادي؛ لعدم كون الفساد ناشئاً من النهي في الحقيقة حتى ينتفي بانتفاء التحريم التكليفي حال الغفلة والنسيان. فلاينافي فساد العبادة لفقدان شرطٍ أو وجود مانع.

دخول النهي التنزيهي والغيري في محلّ النزاع

لا إشكال في دخول النهي التحريمي النفسي في محل النزاع. وإنما الكلام في دخول النهي التنزيهي والغيري في محل النزاع قد صرّح في الكفاية بدخول النهي التنزيهي في محل النزاع بقوله: «ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي

---

(١) المصدر: ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.
(٢) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٥٠.
(٣) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٥٠.

إلّا أنّ النهي البحث يعمّ التنزيهي ومَعَه لاوجه لتخصيص العنوان. واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى»[١].

ومقصوده من الملاك هو ملاك الفساد وهو استحالة اجتماع المحبوبية والمبغوضية بأي مرتبة منها أو عدم إمكان بقاء الأمر مع تعلّق النهي، ولو تنزيهاً والعبادة بحاجة إلى الأمر في عباديته. وهذا الملاك وإن يختص بالعبادات ولكنه لا يوجب تخصيص عنوان القاعدة به.

وقد فصّل بعض الأعلام[٢] في التنزيهي بين ما لو كان النهي لوجود منقصة وحزازة في فرد من طبيعي العبادة، كالصلاة في الحمّام أو على الجادّة، وبين ما لو كان لحزازة في ذات العبادة المتعلّقة للنهي. فلا يدلّ الأوّل على فساد متعلقه، بل يدلّ على صحته؛ لأنه كسائر أفراده، من جهة عدم المبغوضية الذاتية المنافية للتقرّب والعبادية. بخلاف الثاني لكشفه عن مبغوضية ذات متعلّقه.

وفيه أوّلاً: أنّ القسم الثاني خارج عن النهي التنزيهي ؛ حيث لا يمكن الجمع بين تعلّق النهي بذات العبادة وبين كونه تنزيهياً بمعنى أقلية ثواب متعلّقه وصحته، مع أنّهم عرّفوا النهي التنزيهي بذلك.

وثانياً: أنّه لا منافاة بين كون سائر أفراد الصلاة صحيحة، وبين كون الفرد المأتي به فاسدة ؛ لوجود مانع فيه أو فقدان شرط منه.

وثالثاً: أنّ النواهي التنزيهية الواردة في الشريعة المتعلقة بالعبادات لم تتعلّق بذات العبادة على وجه يتحد متعلّق الأمر والنهي، كما أشار المحقّق النائيني[٣] إلى ذلك في الجواب.

ويظهر من السيّد الإمام الراحل[٤] أنّ محطّ البحث أعمٌّ من النهي التنزيهي

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٨٤.
(٢) المحاضرات: ج ٥، ص ٥.
(٣) فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢، ص ٤٥٦.
(٤) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٥١.

والغيري. وعلّل ذلك بأنّ من يرى مجرد عدم الأمر كافياً في فساد العبادة، يمكن له أنّ يقول: إنّ المنهي عنه ـ ولو بالنهي التنزيهي ـ لا أمر له؛ لامتناع اجتماع الأمر والنهي مطلقاً، كما يظهر من المحقّق العراقي[1] ذلك؛ حيث بنى على عدم إمكان اجتماع المحبوبية والمبغوضية، ولو تنزيهاً في عنوان واحد. ومن هنا أشكل على تخصيص النزاع بالنواهي التحريمية.

وأمّا النهي الغيري ـ الأصلي والتبعي ـ فيظهر من الأُصوليين دخوله في محل النزاع؛ أما الغيري التبعي حيث إنّهم جعلوا فساد العبادة ثمرة النزاع في قاعدة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاص واستدلوا لذلك بمسلك المقدمية، كما سبق البحث عن ذلك مفصّلاً في محلّه؛ ولأجل ذلك استظهر المحقّق العراقي[2] من كلمات القوم في تلك القاعدة دخول النهي الغيري في محل الكلام هاهنا.

وأمّا النهي الغيري الأصلي فقد سبق الكلام عنه آنفاً في النواهي الإرشادية إلى الفساد، وقد يُعبّر عنه أيضاً بالنهي الوضعي بلحاظ كون الفساد المستفاد عنه حكماً وضعياً.

تحرير المراد من متعلّق النهي

يعتبر في متعلّق النهي قابليته للاتصاف بالصحة والفساد، فلا معنى لاقتضاء النهي عن شرب الخمر أو الغيبة أو الكذب الفساد. ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات.

والمقصود من العبادة المتعلّقة للنهي في محل النزاع هي العبادة بالمعنى الأخص؛ أي خصوص ما يعتبر فيه قصد القربة، لا بالمعنى الأعم كالتطهير من

---

(١) نهاية الافكار: ج ٢، ص ٤٥٢.

(٢) المصدر: ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

الخبث وغسل الشيء النجس؛ حيث لا يعتبر فيه قصد القربة والامتثال حتى ينافيه النهي والمبغوضية.

كما أنّ المراد بها العبادة الشأنية التي لها قابلية الفعلية لولا تعلق النهي بها. وليس المقصود العبادة الفعلية؛ ضرورة استحالة اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيءٍ واحد.

بيان ذلك:

إنّ المقصود من الشأنية قابلية الفعلية لولا تعلق النهي، فهي متعلقة للأمر قبل تعلق النهي بها ومن هنا لولا تعلّق النهي بها لكانت صحيحة؛ إذ لا مانع من صحته حينئذٍ وإنّما المانع من فعلية القابلية هو تعلق النهي؛ إذ بمجرد تعلّقه يزول الأمر ضرورة استحالة المبغوضية والمحبوبية. ومن هنا تفسد العبادة المتعلقة للنهي؛ حيث لا أمربها بعد تعلّق النهي، فبناءً على توقف عبادية العبادة على متعلّق الأمر الفعلي بها، تفسد لامحالة، أو تفسد لاستحالة كون المنهي المبغوض المبعّد مقرّباً.

وعلى أيّ حال فلا يمكن فعلية العبادة حينما تعلّق به الأمر. ومن هنا لا تكون العبادة المتعلقة للنهي في عنوان هذه القاعدة فعلية.

وعليه فالمراد من العبادة الشأنية ما كان منها متعلّقاً للأمر قبل آن تعلّق النهي؛ بلحاظ ما له من قابلية الفعلية والتنجُّز والصحّة والإجزاء. لا بمعنى ما كان قابلاً لتعلق الأمر حتى يستشكل بأنّ العبادة الشأنية لا أمر بها، فيتوهم لأجل ذلك خروجها عن محل النزاع. ومن هناك احتمالات أُخرى في العبادة المتعلقة للنهي في المقام ذكروها في الجوامع الأُصولية لا حاجة إلى ذكرها بعد اتضاح حقيقة الحال.

المراد من الاقتضاء

١ ـ هل هذه القاعدة عقلية أو لفظية؟

٢ ـ دخل للمفسدة الواقعية في فساد العبادات.

٣ ـ هذه المسألة من الحجج العقلائية المحاورية.

إنّ تعيين المراد من الاقتضاء في المقام تابعٌ لتعيين نوع دلالة النهي على الفساد.

هل هذه القاعدة عقلية أو لفظية؟

وقد وقع النزاع في أنّ دلالة النهي على الفساد لفظية أو عقلية، كما طرح النزاع هكذا الشيخ المظفر[١].

والأصح أنّها لفظية التزامية، كما جعلها الوحيد البهبهاني مفروغاً عنها، بقوله: «إذا وقع النهي عن شيء فهل يقتضي فساد ذلك الشيء؛ فيكون الفساد مدلولاً التزامياً للنهي، أم لا؛ فيكون خارجاً عن المدلول، والحكم به تعدّياً عن المدلول؟ قيل: نعم، وقيل: لا».[٢]

ولا ينافي ذلك كون الملازمة عقلية، كما أشرنا إليه سابقاً في ظهور صيغة النهي في الحرمة، وآنفاً في تنقيح عنوان هذه القاعدة.

كما لا فرق في ذلك بين كون اقتضاء النهي فساد العبادة لأجل كشفه عن

---

(١) أُصول الفقه: ج ١، ص ٣٤٧.

(٢) الفوائدالحائرية: ص ١٦٣.

عدم تعلّق أمر الشارع بمتعلّق النهي واحتياج العبادة في أصل عباديتها إلى الأمر، أو لكشفه عن مبغوضية المنهي عنه عند المولى وعدم صلاحية المبغوض المبعّد عن ساحة المولى للتقرّب به إليه.

وعليه فينبغي أن يكون المراد من الاقتضاء في المقام الدلالة اللفظية.

لا دخل للمفسدة الواقعية في فساد العبادات

وقد يفسَّر الاقتضاء بالملازمة العقلية ويُنفى لذلك كون المراد منه الدلالة اللفظية التكويني في الفساد؛ بدعوى دخل الملاك الواقعي.

وفيه: أنّ الملاك الواقعي التكويني لفساد العبادات والمعاملات وإن لا يمكن إنكار وجوده في تشريع الشارع الحكيم للأحكام التكليفية والوضعية؛ نظراً إلى استحالة صدور العبث والجُزاف من الحكيم، إلّا أنّ الحِكَم والمصالح واقعة في سلسلة مبادئ تشريع الأحكام وليست مداراً في الصحّة والفساد، بل المدار فيهما وجود الأجزاء والشرائط وفقدان الموانع الثابت اعتبارها في الصحّة بالبيان والأمر الشرعي، فإنّ اللفظ وإن لا دخل له في وجود تلك المصالح والمفاسد وعدمها، إلّا أنه كاشف عن وجودها عند تحقق ما يعتبر في صحة العبادات والمعاملات وعن عدمها عند عدمه.

وبهذا البيان اتضح ضعف ما يظهر من المحقّق النائيني[1] من دخل الملاك الواقعي التكويني في الفساد، ويتقوّى بذلك ما حكي عن صاحب الجواهر من كفاية عدم الأمر من الشارع لإثبات الفساد.

وذلك لأنّ الأمر والبيان الشرعي كاشف عن اعتبار الشارع ترتب الأثر

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١ و٢، ص ٤٥٥.

الشرعي على المأمور به. وعدم الأمر ـ المكشوف بالنهي ـ كاشف عن عدم اعتباره لذلك.

هذه القاعدة من الحجج العقلائية المحاورية

بناءً على ما سلكناه من تفسير الاقتضاء في المقام بالدلالة اللفظية الالتزامية تندرج هذه القاعدة في الحجج العقلائية المحاورية. لرجوعه إلى البحث عن استظهار الفساد من النهي بالقرينة العقلية. وقد بيّنّا وجه ذلك سابقاً.

وأما كونها من المسائل الأُصولية، فوجهه واضح؛ لأنّ نتيجة البحث عنها حجيّة النهي على فساد العبادة المنهي عنها. والقاعدة الأُصولية هي القاعدة الممهدة لتحصيل الحجّة على حكم كلي شرعي تكليفي أو وضعي.

وهذه الملازمة من قبيل البيّن بالمعنى الأعم. وقد قلنا كراراً إنّه لا يعتبر في الدلالة الالتزامية كون اللزوم من قبيل البيّن بالمعنى الأخص كما سبق في مبحث الدلالات والمفاهيم.

المقصود من الفساد

١ ـ نقد كلام الوحيد البهبهاني.

٢ ـ ردّ ما نُسب إلى المتكلّمين والفقهاء.

٣ ـ كلام الشيخ الأعظم وبيان مقتضى التحقيق.

٤ ـ رأي السيّد الخوئي ونقده.

٥ ـ حصيلة البحث.

تحرير المقصود من الفساد ونقد كلام البهبهاني

المقصود من الفساد ما يقابل الصحّة. وفساد كلِّ شيءٍ من العباديات والمعامليات بحسبه، كالصحة.

وهو إمّا بمعنى عدم ترتب الأثر الشرعي ؛ من النقل والانتقال والملكية والزوجية في المعاملات، وسقوط الإعادة والقضاء في العبادات، وهو الأقوى.

أو بمعنى عدم تمامية الاجزاء والشرائط ونقصانها في مقابل الصحّة بمعنى تماميتها وكمالها، فيكون ترتب الأثر الشرعي وعدمه من لوازم الصحّة والفساد وممّا يترتب عليهما حينئذٍ.

وأمّا موافقة الأمر والبيان الشرعي ومخالفتهما، فإنّهما منشأ انتزاع الصحّة

والفساد. فلا يصح تفسير الصحّة والفسادبهما، كما ستعرف القائل به.

قال الوحيد البهبهاني: «والفساد في المعاملات: عبارة عن عدم ترتّب أثر شرعي أصلاً. وفي العبادات: عدم موافقة الأمر، أو عدم إسقاط القضاء أو غير ذلك».[١]

وفيه: أنّ التفرقة بين العبادات والمعاملات في ماهية الصحّة والفساد مخالف لما هو المرتكز في الأذهان. ولا محذور في تفسير الفساد في كلتيهما بعدم ترتب الأثر الشرعي، إلّا أنّه يفترق آثار المعاملة الصحيحة في العبادة الصحيحة. فالأثر المترتب على الصحيح من كلٍّ منهما يكون بحسبه.

ردّ ما نُسب إلى الفقهاء والمتكلّمين

ثم إنّه قد نسب إلى المتكلّمين أنّ الصحّة في العبادات موافقة الأمر وإلى الفقهاء أنّها سقوط الاعادة والقضاء، كما صرّح الشيخ الأعظم[٢] بهذه النسبة.

وفيه: أنّ سقوط الإعادة والقضاء أثر مترتب على موافقة الأمر والصحّة عنوان منتزع من سقوطهما. بمعنى انتزاعه من موافقة الأمر المستتبعة لسقوط الإعادة والقضاء. وإن شئت فقل انتزاعه من موافقة البيان الشرعي المترتّب عليه الأثر، بلا فرق بين العبادات والمعاملات.

وهل الصحّة والفساد وصفان اعتباريان منتزعان عقلاً من موافقة الأمر أو من سقوط الاعادة والقضاء ـ على اختلاف بين المتكلّمين والفقهاء، ـ أو أنّهما من الأحكام الوضعية مطلقاً، أو يفصّل في ذلك بين العبادات والمعاملات كما يظهر من الوحيد البهبهاني أو بين الحكم الواقعي وبين الحكم الظاهري ففي الأوّل

---

(١) الفوائد الحائرية: ص ١٦٣.

(٢) مطارح الأنظار: ج ١ ص ٧٣٧.

عقلي انتزاعي وفي الثاني جعلي، كما عن صاحب الكفاية[١] والمحقّق النائيني[٢] أو يفصّل في ذلك بحسب تفسير الفقهاء والمتكلمين؟ فيه خلاف. والأقوى: ما ذهب إليه الشيخ ﷺ.

تنقيح كلام الشيخ الأعظم

قال الشيخ الأعظم: «الحق أنّ الصحّة والفساد وصفان اعتباريان ينتزعان من الموارد بعد ملاحظة العقل انطباق المورد لما هو المأمور به وعدمه، أو لما هو المجعول سبباً وعدمه مطلقاً، سواءٌ كان في العبادات أو في المعاملات، وسواءٌ فسّرت الصحّة بما فسّرها المتكلّمون أو بما فسّرها الفقهاء. وقيل إنّهما من الأحكام الوضعية مطلقاً. وفصّل ثالث بين العبادات والمعاملات فزعم أنّهما في العبادات عقليان وفي المعاملات من احكام الوضع ذهب إليه الحاجبيّان وتبعهما بعض الأجلّة. وحكي التفصيل بين التفسيرين في العبادات فقيل بكونهما حكمين على تفسير الفقهاء وإنّهما وصفان اعتباريان على تفسير المتكلّمين».[٣]

فحاصل كلامه أنّ الصحّة والفساد وصفان اعتباريان منتزعان من مطابقة المأتي به مع الحكم الشرعي وعدمها.

بمعنى أنّ المأتي به إذا طابق أمر الشارع ووافق بيانه ينتزع العقل من هذه المطابقة صحّة المأتي به في نظر الشارع وإذا لم يطابق ينتزع من عدم المطابقة فساد المأتي به عند الشارع.

وبعد ما انتزع العقل الصحّة والفساد من المطابقة وعدم المطابقة يعتبر الشارع ما انتزعه العقل فيحكم بالصحة أو الفساد.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.
(٢) فوائد الأُصول: ج ٢ و١ ص ٤٥٧ ـ ٤٦٠.
(٣) مطارح الأنظار: ج ١ ص ٧٣٧.

ولكن هذا البيان بحاجة إلى تقريب، تحريره: أنّ الشارع إنّما يأمر بأجزاء العبادات وشرائطها وترك موانعها لغرض ترتب الآثار المطلوبة الواقعية والظاهرية. والآثار الواقعية راجعة إلى حِكَم التشريع من «معراج المؤمن» و«النهي عن الفحشاء والمنكر» و«قربان كل تقي» وهي خارجة عن محلّ الكلام.

والمقصود بالبحث الآثار الظاهرية، من سقوط الإعادة والقضاء في العباديات وترتيب الملكية والزوجية ونحوها في المعاملات. وذلك لأنّها مدار الصحّة والفساد، كما أنّها تترتب على المأتي به الواجد للأجزاء والشرائط المأمور بها.

فاذا رأى العقل مطابقة المأتي به لما أمر به الشارع من الأجزاء والشرائط، يرى الآثار الشرعية مترتبة على المأتي به، فينتزع عنوان الصحّة من ترتيب الآثار. وكذا انتزاعه الفساد؛ بمعنى أنّه لمّا يرى عدم ترتّب الآثار، ينتزع منه عنوان الفساد. والشارع أيضاً يعتبر ما انتزعه العقل من الصحّة والفساد.

تحرير كلام صاحب الكفاية

وأمّا صاحب الكفاية[1] فخالف الشيخ الأعظم ﷺ وفصّل أوّلاً بين العبادات وبين المعاملات، ثم في العبادات بين الحكم الواقعي وبين الحكم الظاهري. وقد استدل لإثبات مرامه بتمهيد مقدمات:

١ ـ الصحّة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بلحاظ اختلاف الآثار والأنظار. فالفقيه بلحاظ غرضه الفقهي يفسّر الصحّة بسقوط الإعادة والقضاء. والمتكلّم بمناسبة غرضه الكلامي ـ وهو حصول الامتثال المستلزم عقلاً لاستحقاق الثواب ـ يفسّرها بموافقة الأمر أو موافقة الشريعة.

٢ ـ حقيقة الصحّة هي التمامية، وهي لا تختلف بالوجوه والاعتبارات ولا باختلاف الأغراض. وإنّما الاختلاف في الآثار والخصوصيات التي تكون

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

التمامية بلحاظها. ولكن الصحّة في جميع الموارد بمعنى واحد ومفهوم فارد.

٣ ـ الأمر الشرعي لمّا كان منقسماً إلى واقعي أوّلي وثانوي وظاهري، وكانت الأنظار مختلفة في إجزاء الأخيرين، فالمأتي به الموافق للأمر الاضطراري أو الظاهري صحيح في نظر القائل بالإجزاء وفاسد في رأي القائل بعدم الإجزاء.

٤ ـ الصحّة والفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان منتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به بلا ريب.

ولكن تفترق عند الفقيه ماهية الصحّة والفساد في العباديات والمعاملات.

ففي المعاملات من قبيل الأحكام الوضعية المجعولة؛ نظراً إلى توقّف ترتب الآثار المعاملية على الحلية والصحّة أو الحرمة والفساد لطبيعي عنوان المعاملة. نعم المعاملة الشخصية الخارجية إنّما تنتزع صحتها وفسادها من انطباقها على السبب المجعول الكلي على نحو القضية الحقيقيّة، فليست صحّة المعاملة الشخصية وفسادها من قبيل الأحكام الوضعية المجعولة بل هي من الاوصاف الانتزاعية العقلية.

بخلاف صحّة المعاملة الكلية وفسادها، كحليّة البيع وصحتها وحرمة الربا وفسادها، فانّهما من قبيل الأحكام الوضعية المجعولة بجعل الشارع.

وأما في العباديات:

ففي الأحكام الواقعية وإن ليست الصحّة والفساد من قبيل الأحكام الوضعية المجعولة، إلّا أنّهما ليسا وصفان اعتباريان منتزعان عقلاً، بل من قبيل الأحكام العقلية، نظير استحقاق العقوبة، فكيف يكون ممّا يستقلّ به العقل فكذلك الصحّة والفساد؛ حيث إنّه لايعقل ثبوت الإعادة والقضاء مع مطابقة المأتي به للمأموربه.

وأما في الأحكام الظاهرية فالصحة والفساد من قبيل الأحكام الوضعية المجعولة؛ لأنّها إنّما تكون بحكم الشارع بسقوط الإعادة والقضاء تعبّداً، فالصحة حينئذٍ تعبّدية جعلية.

هذا حاصل كلام الآخوند ولبّ مراده في المقام.

المناقشة في كلام صاحب الكفاية

ولكن الحق في المقام مع الشيخ الأعظم.

وذلك أوّلاً: لأنّ الأحكام الشرعية كلّها مجعولة من جانب الشارع؛ تكليفية كانت أو وضعية، بلا فرق بين العبادات والمعاملات، فلا يختصّ الجعل بالمعاملات كما يوهمه كلام الآخوند.

وثانياً: حكم الحلّية والجواز والحرمة والشرطية والمانعية في المعاملات ـ في مثل قوله: «أحلّ الله البيع» و«حرّم الربا» و«لاتبع ما ليس عندك» و«البيّعان بالخيار ما لم يفترقا» وغير ذلك من النصوص المعاملية ـ كلّها غير الصحّة والفساد. والذي يتعلّق به الجعل هو حكم الحلّية والجواز والحرمة، لا الصحّة والفساد. فبعد جعل حلّية البيع واعتبار شرائطه من جانب الشارع على نحو القضية الحقيقيّة، إذا طابق المعاملة الشخصية الخارجية مع ما اعتبره الشارع، ينتزع العقل منه الصحّة. وأمّا تعلّق الجعل بصحّة البيع الكلّي من جانب الشارع، فممّا لا أساس له.

وثالثاً: كون الصحّة من أحكام العقل ـ ولو غير المستقلة ـ خلاف الوجدان؛ حيث لايجد أيّ عاقل في نفسه ولا في عقله حكماً بالصحة، بل الذي نجد في أنفسنا انتزاع وصف الصحّة من مشاهدة مطابقة المأتي به مع الأمر والبيان الشرعي.

ورابعاً: أنّ في الأمر الظاهري أيضاً ـ بناءً على الإجزاء ـ لم يتعلق جعل من الشارع بالصحّة، بل إنّما تعلّق أمره وجعله بالمأمور به الظاهري، وإنّما وجوبه

مجعول بجعل الشارع وأمره. وأمّا الصحّة فإنّما منتزعة من مطابقة المأتي به مع المأمور به الظاهري.

ولا فرق في ذلك بين إجزائه عن الأمر الظاهري عن نفسه وبين إجزائه عن الأمر الواقعي؛ لأنّ الأمر الواقعي لا يكون فعلياً في ظرف الجهل، بل ولابعد ارتفاعه عند انكشاف الواقع. وذلك لفرض إطلاق الأمر الظاهري بناءً على القول بإجزائه، بل على إطلاقه يبتني إجزاؤه عن الأمر الواقعي. وعلى هذا الاساس يتحقق الإجزاء عن الأمر الواقعي بنفس مطابقة المأتي به مع المأمور به الظاهري.

مقتضى التحقيق في المقام

وعلى أيّ حال فالذي يقتضيه التحقيق أنّ الصحّة ليست حكماً مجعولاً بل إنّما هي وصف منتزع من مطابقة المأتي به مع أمر الشارع وبيانه في العبادات والمعاملات بلا فرق، وإنّما المجعول هو نفس الأحكام التكليفية الخمسة والوضعية، كالحلّية والجواز والشرطية والمانعية والزوجية والملكية، وهي غير الصحّة والفساد.

وعلى ضوءِ ما بيّنّاه قد اتّضح أنّ ما ذهب إليه الشيخ الأعظم مقتضى التحقيق في المقام.

وذلك لأنّ الصحّة والفساد ـ بمعنى ترتب الأثر وعدمه ـ فرع موافقة الأمر والبيان الشرعي ومخالفته، بلا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات. فإذا كان ما أتى به المكلّف من العبادة أو ما أنشأه من المعاملة مطابقاً للبيان الشرعي ـ الدال على ما اعتبره الشارع فيهما من القيود والشرائط والأجزاء ـ ينتزع منه الصحّة قهراً، بلا حاجة إلى اعتبارها. وكذلك الفساد عند المخالفة. نعم لا مانع من اعتبار آثار الموافقة والمخالفة من جانب الشارع، بل هو الحق. فإنّ الشارع يعتبر الإجزاء ويحكم به عند موافقة المأتي به للبيان الشرعي، فينتزع منه

عنوان الصحّة. وذلك بإيجاب الإعادة والقضاء عند المخالفة، فينتزع منه الفساد.

واتضح ممّا بيّنّاه أنّ الإجزاء أثرٌ منتزعٌ من الصحّة، كما أنّ عدم الإجزاء ينتزع من الفساد. وإنّما يكشف عن الفساد إيجاب الاعادة والقضاء.

وذلك أنّ إيجاب الإعادة والقضاء يكشف عن عدم موافقة الأمر وينتزع منه فساد المأتي به.

وعليه فالصحة والفساد وصفان انتزاعيان، يُنتزعان من موافقة البيان الشرعي وعدمها. وإنّما يكشف عن الفساد في العبادات إيجاب الإعادة والقضاء بمثل قوله:«أعد» أو «اقض» وعن الصحّة نفي إيجابهما بمثل قوله:«يجزي» أو «لا تعاد الصلاة» ونحو ذلك من التعابير.

ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات، إلّا من جهة الأثر المترتب على ذلك ؛ حيث إنّ الأثر المترتب على موافقة البيان الشرعي في المعاملات الملكية والزوجية والكفاية عن تجديد العقد والإيقاع، ونحوها. وفي العبادات الإجزاء وسقوط الاعادة والقضاء. وإلّا ففي المعاملات أيضاً ينتزع عنوان الصحّة والفساد من موافقة البيع المنشأ الخارجي للبيان الشرعي الدال على اعتبار شرائط صحّة العقد، وإنما يكشف عنهما موافقة البيان الشرعي ومخالفته اللذين هما منشأ انتزاعهما. فللبيان الشرعي أيضاً دخلٌ في الكشف عن الصحّة والفساد بالمآل؛ لأنّه المعيار في الموافقة والمخالفة.

رأي السيد الخوئي ونقده

واختار السيّد الخوئي التفصيل بين العبادات والمعاملات بأنّ الصحّة والفساد واقعيان في الأوّل ومجعولان في الثاني؛ حيث قال: «إنّ الصحّة والفساد في العبادات والمعاملات هل هما مجعولان شرعاً كسائر الأحكام الشرعية أو واقعيان أو تفصيل بين العبادات

والمعاملات فهما مجعولان شرعاً في المعاملات دون العبادات، أو تفصيل في خصوص المعاملات بين المعاملات الكلية والمعاملات الشخصية، فهما في الأُولى مجعولان شرعاً دون الثانية، أو تفصيل بين الصحّة الواقعية والصحّة الظاهرية فالثانية مجعولة دون الأُولى فيه، وجوه، بل أقوال. قد اختار المحقّق صاحب الكفايةﷺ التفصيل في خصوص المعاملات. واختار شيخنا الاستاذﷺ التفصيل الأخير. والصحيح هو التفصيل الأوّل».[1]

وبيّن السرَّ في هذا التفصيل أنّ في باب المعاملات لا معنى للصحة، إلّا ترتب الأثر الشرعي. ولا يترتب أثر شرعي على فعل من الأفعال، إلّا بحكم الشارع واعتباره. وحكم الشارع بترتب الآثار في المعاملات لمّا كان من باب إمضاء سيرة العقلاء، فلا بدّ من تحقق موضوع للإمضاء في الخارج. ومن هنا ينحل الإمضاءُ الكلّي ويتعدد بتعدد المعاملات الواقعة في الخارج. فكل معاملة خارجية لها إمضاءٌ مستقل فهي بحاجة إلى اعتبار وحكم من جانب الشارع بترتيب الأثر عليها، ولو لا حكم الشارع بذلك لا يترتب عليها أثرٌ. وهذا بخلاف العبادات؛ حيث إنّ ترتب أثر الإجزاء والكفاية عن الإعادة والقضاء وعدمه يدوران مدار سببه الواقعي التكويني وهو موافقة الأمر ومخالفته، وإنما ينتزع منهما وصف الصحّة والفساد عقلاً. واستنتج من ذلك أنّ الصحّة والفساد أمران واقعيان في العبادات ومجعولان في المعاملات.

وفيه: أنّ في المعاملات أيضاً لا مانع من تعلّق إمضاء الشارع بطبيعي العقد الواجد لما اعتبره من القيود والشرائط، كما تعلّق التكليف بطبيعي العبادة بما اعتبر لها من الشرائط والأجزاء. وقد قلنا إنّ الصحّة والفساد ينتزعان من

---

(١) المحاضرات: ج ٥، ص ٧ ـ ٨.

موافقة البيع المنشأ الخارجي للبيان الشرعي الدالّ على اعتبار شرائط طبيعي البيع الممضى عند الشارع.

وذلك لشهادة الارتكاز العقلائي ـ الناشئ من سيرة العقلاء ودأب المقنّنين منهم في التقنينات ـ على لحاظ الطبيعي الجامع بين المصاديق الخارجية متعلّقاً للحكم في وضع القوانين؛ فإنّهم يلحظون طبيعياً جامعاً لأفراده ومصاديقه فيجعلون قانوناً كلياً لذلك الجامع؛ لكي يشمل القانون جميع مصاديقه الخارجية. فكل مصداق من مصاديق ذلك الطبيعي الجامع بمجرّد تحقّقه في الخارج ينطبق عليه ذلك القانون المجعول للطبيعي.

وكذلك الشارع الأقدس فانّ دأبه قد استقر على الارتكاز العقلائي في تشريع الأحكام الشرعية، فيلحظ طبيعياً جامعاً فيجعل الحكم له على سبيل القضية الحقيقية؛ لكي يشمل الحكم جميع أفراد ذلك الجامع ومصاديقه المقدّرة وجودها إلى يوم القيامة. فكلّ ما إذا تحقق مصداقٌ من مصاديق ذلك الطبيعي الجامع في الخارج ينطبق عليه ذلك القانون المجعول لذلك الجامع. وهذا الانطباق امرٌ قهري، بلا فرق في ذلك بين الأحكام التكليفية والوضعية، ولا بين العبادات والمعاملات، وإن تفترقان بكون تشريع الحكم في إحداهما بصيغة الأمر غالباً وفي الأُخرى بصورة الإخبار في مقام الإنشاء، لكنه لايصلح للفارقية بينهما في لحاظ الطبيعي الجامع متعلقاً للحكم ومن هنا اشتهر بين الأُصوليين أنّ الخطابات الشرعية على سبيل القضايا الحقيقية وأنّ الأحكام تتعلق بالطبائع، فإنّ هاتين الكبرتين مبنيّتان على ما بيّنّاه، بلا فرق في ذلك بين العباديات والمعاملات، كما أنّ إمضائية المعاملات لادخل لها في الفرق في المقام؛ لأنّ إمضاء الشارع إنّما هو بنفس تشريع الحكم الوضعي وجعل القانون الشرعي المعامليّ، كقوله: «لاتبع ما ليس عندك».

حصيلة البحث

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في تحرير محل النزاع:

١ ـ الأحسن عنوان هذه القاعدة بدلالة النهي على الفساد لوجوه ثلاثة.

٢ ـ يمكن توجيه عنوانها في الدليل اللبّي بكشفه عن النهي.

٣ ـ الفرق بين هذه القاعدة وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي أنّ البحث هناك صغروي وهاهنا كبروي.

٤ ـ النواهي الإرشادية خارجة عن محل النزاع لفرض كونها إرشاداً إلى الفساد.

٥ ـ النهي التنزيهي داخل في محل النزاع. وقد فصّل السيّد الخوئي بين ما كان النهي لوجود حزازة في ذات العبادة المنهي عنها وبين ما لو كان النهي لحزازة في فردٍ منها، فيدلّ النهي في الأوّل على فساد متعلّقه لكشفه عن مبغوضيته في ذاته، بخلاف الثاني بل يدل على صحته وتنزيهية النهي.

ويردّه عدم منافاة صحّة سائر أفراد الصلاة وبين فساد الفرد المتعلّق للنهي لفقدان شرط أو وجود مانع، مع عدم تعلّق النواهي التنزيهية بذات العبادة قطّ، فالتفصيل المزبور خارج عن محل الكلام.

٦ ـ يعتبر في متعلّق النهي قابليته للاتصاف بالصحة والفساد، فمثل شرب الخمر والغيبة والكذب وإنقاذ الغريق ونحو ذلك خارج عن محل الكلام. ولا يعتبر في العبادة كونها فعلية.

٧ ـ المراد من الاقتضاء الدلالة الالتزامية، فهذه القاعدة لفظية، وهي من الحجج العقلائية المحاورية.

٨ ـ لا دخل للمفسدة الواقعية في فساد العبادات.

٩ ـ المقصود من الفساد؛ إمّا عدم ترتّب الأثر الشرعي، أو عدم تمامية الأجزاء والشرائط. أمّا موافقة الأمر ومخالفته، فإنّهما منشأ انتزاع الصحّة والفساد.

١٠ ـ فالصحة والفساد منتزعان من موافقة الأمر أو البيان الشرعي، كما قال الشيخ الأعظم. وإنّما يكشف عن المخالفة إيجاب الإعادة والقضاء في العبادات.

١١ ـ وقد فصّل المحقّق الخراساني بين العبادات والمعاملات، فَحَكم بأنّ الصحّة في المعاملات من الأحكام الوضعية المجعولة بجعل الشارع. وفصّل في العبادات بين الحكم الواقعي والظاهري، فحكم في الواقعي بأنّ الصحّة حكم العقد عند المطابقة، نظير حكمه باستحقاق العقوبة، وحكم في الظاهري بأنّ الصحّة فيها مجعولة كما في المعاملات.

وقد ناقشنا فيه أوّلاً: بعدم اختصاص جعل الشارع بالأحكام الوضعية، بل الأحكام ـ تكيفيةً كانت أو وضعية ـ كلها مجعولة من جانب الشارع.

وثانياً: بأنّ الأحكام الوضعية ـ كالشرطية والمانعية والحلية والجواز في المعاملات ـ كلّها غير الصحّة والفساد. والذي يتعلّق به الجعل هو نفس تلك الأحكام، وأما الصحّة والفساد فإنّما يعتبرهما الشارع بعد ما انتزعهما العقل من مطابقة المأتي به العبادي أو المنشأ المعاملي الخارجي مع البيان الشرعي.

وثالثاً: كون الصحّة في الأوامر العبادية الواقعية من قبيل الأحكام العقلية ـ كما قال صاحب الكفاية ـ خلاف ما نجده في أنفسنا من انتزاع وصف الصحّة من المطابقة وعدمها بالمعنى المزبور.

١٢ ـ وقد فصّل السيّد الخوئي ـ تبعاً لصاحب الكفاية ـ بين العبادات والمعاملات، بأنّ الصحّة والفساد في الأُولى حقيقيان وفي الثانية جعليّان؛ بدعوى لابدّية تحقق موضوع الإمضاء في الخارج فينحلّ الإمضاءُ الكلّي، فلكل

معاملة خارجية إمضاءٌ مستقل فيتبعه ترتب الأثر. ومن هنا تكون صحّة المعاملات جعلية بخلاف العبادات؛ نظراً إلى دوران الصحّة والفساد فيها مدار أمر تكويني واقعي وهو موافقة الأمر وعدمه. ويردُّ هذا التفصيل أنّ الأمر كما يتعلّق بطبيعي العبادة، لا مانع أيضاً من تعلّق الإمضاء بطبيعي المعاملة الواجد لما اعتبره الشارع. وصحة المعاملات أيضاً بمعنى موافقة البيع المُنشأ الخارجي للبيان الشرعي.

قاعدة النهي

في العبادات

- أنحاء النهي المتعلّق بالعبادات
- تحرير الآراء ونقدها
- مقتضى التحقيق في القاعدة
- مقتضى الأصل عند الشك
- التطبيقات الفقهية

النهي في العبادات

١ ـ أنحاء النهي المتعلّق بالعبادات.

٢ ـ تحرير الأقوال في مقتضى القاعدة.

٣ ـ كلام الشيخ الأعظم ونقده.

٤ ـ تحرير كلام صاحب الكفاية.

٥ ـ نقد تفصيل المحقّق الخراساني.

٦ ـ تفصيل المحقّق النائيني.

٧ ـ مناقشة السيّد الخوئي في تفصيل استاذه.

٨ ـ كلام السيّد المحقّق البروجردي.

٩ ـ نقد كلام السيّد الإمام الراحل قدس سره.

١٠ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

١١ ـ وجوه أُخرى لدلالة النهي على فساد العبادة.

١٢ ـ مقتضى الأصل عند الشك.

١٣ ـ نقد كلام الآخوند في تحرير مقتضى الأصل.

١٤ ـ التطبيقات الفقهية.

أنحاء النهي المتعلّق بالعبادات

ينقسم النهي المتعلق بالعبادة بلحاظ متعلّقه إلى أقسام، وهي:

١ ـ ما تعلّق منها بعنوان العبادة ـ كعنوان الصلاة بقوله:«لا تصلّ» أو

«لايصلّي الرجل» ـ المقترنة بخصوصية أو الواقعة في مكان أو زمان. ومتعلّق النهي حينئذ في الحقيقة حصّة من طبيعي الواجب العبادي مقترنة بخصوصية، كالصلاة في المكان المغصوب أو على الشيء المحترم الموجب لهتكه وإهانته، وصلاة الحائض في أيام أقرائها، وقضاء النافلة في وقت الفريضة، وصوم يومي العيدين.

ولا يخفى أنّه لا يتعلق النهي أبداً بذات العبادة، كما جاء في تعبير بعض الأعلام.[1] فانّ ذات العبادة محبوبة للشارع، كما قال تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربّكم﴾، بل هي غرض خلقة الجنّ والإنس كما جاء في صريح قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون﴾ وأيضاً لا يُعقل تعلق النهي بذات الصلاة والصوم والحج، بعد كونها من أعظم الفرائض المعدّة من أركان الإسلام في النصوص. وإنّما يتعلق بحصة من طبيعي الصلاة أو الصوم مقترنة لخصوصيات أو واقعة في مكان أو زمان خاص.

وهذا النوع من النهي قسيم سائر أقسام النهي المتعلقة بالجزء أو الشرط أو الوصف. وهو إمّا نفسي كالأمثلة المذكورة، أو تبعي كالنهي عن الضد العبادي بتبع الأمر بالشيء، وإن شئت فعبّر عنه بالنهي الغيري بلحاظ مقدّمية تركه لفعل ضده الواجب.

٢ ـ ما تعلق منها بجزءٍ من أجزاء الواجب العبادي. وذلك إنّما يتصوّر فيما إذا كان الواجب مركّباً ذا أجزاءٍ.

٣ ـ ما تعلّق بشرط من شروط الواجب العبادي.

٤ ـ ما تعلّق بوصفه، وهو إمّا وصف ملازم كالجهر والإخفات حال القراءة،

---

(١) المحاضرات: ج ٥، ص ١٣.

أو مفارق غير ملازم كالتصرف في مال الغير، فإنّه غير ملازم للصلاة، بل إنّما التلازم بينهما اتّفاقيٌّ لا دائميٌّ.

ثم إنّ النهي المتعلّق بوصفها المفارق ـ المتّحد مع المأمور به في الوجود الخارجي ـ يدخل في محل النزاع بناءً على الامتناع بلحاظ اتحاد متعلقه مع فعل الصلاة في الوجود الخارجي، لا لأجل تعلق النهي بعنوان الصلاة، أو جزئها أو شرطها.

ثم لا يخفى أنّ إدخال بعض الأقسام المزبورة ـ كالنهي المتعلق بشرط العبادة ونحوه ـ في محل الكلام لا يلائم إخراج النواهي الإرشادية إلى الفساد عن محل النزاع، كما صدر ذلك من بعض الأعلام[١].

تحرير الأقوال في مقتضى القاعدة

وقع الخلاف في دلالة النهي على الفساد.

وفي المقام ثلاثة أقوال:

أحدها: إنّ النهي مطلقاً يدل على الفساد كما عليه الشيخ الطوسي في العُدّة[٢]، وتبعه جماعة من المتأخّرين.

ثانيها: عدم دلالة النهي على الفساد مطلقاً، لا في العبادات ولا في المعاملات وإنّما نفهم الفساد بدليل منفصل، كما عليه السيّد المرتضى؛ حيث قال: «والذي نذهب إليه أنّ النهي من حيث اللغة وعرف أهلها لا يقتضي فساداً. وإنّما نعلم في متعلّقه الفساد بدليل منفصل».[٣]

ثالثها: ما ذهب إليه المشهور، من اقتضاء النهي في العبادات الفساد، دون المعاملات.

---

(١) وهو السيّد الخوئي في المحاضرات: ج ٥، ص ٤ ـ ٥ وص ١٤.

(٢) العُدّة: ج ١، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٧.

(٣) الذريعة: ج ١، ص ١٨٠.

كما صرّح الوحيد البهبهاني بذلك[١]. وممّن اختار هذا التفصيل صاحب الشرايع في المعارج[٢] والعلّامة الحلّي في مبادئه[٣].

ولتحقيق ذلك ينبغي عقد البحث في مقامين: أحدهما: في مدلول النهي في العبادات. ثانيهما: في مقتضى هذه القاعدة في المعاملات.

كلام الشيخ الأعظم

وحاصل كلام الشيخ الأعظم[٤] في المقام أنّ النهي المتعلق بالعبادة على قسمين: أحدهما: ما كان من النهي إرشاداً إلى فساد العبادة المتعلّقة للنهي؛ لأجل وجود مانع أو فقدان جزء أو شرط. فلا كلام في اقتضائه للنهي بل الفساد في مثل هذه الموارد أوجب النهي؛ بمعنى أنّ هذا

---

(١) الفوائد الحائرية: ص ١٦٤.
(٢) معارج الأُصول: ص ٧٧.
(٣) مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ص ١١٧.
(٤) قال ﷺ: «إنّ النواهي الواردة في العبادة بأقسامها لاتخلو من قسمين: أحدهما: ما هومنساق لبيان المانع، كالأوامر الواردة في العبادات لبيان الأجزاء والشرائط. ولا إشكال في دلالة هذه النواهي على الفساد، بل ذلك لايخلو عن مسامحة، فإنّ الفساد الواقعي إنّما أوجب النهي عن العبادة المقارنة للمانع، لا أنّ النهي اقتضى الفساد... ثانيهما: ما هو منساق لتحريم أصل العبادة، من دون إرشادٍ إلى عدم وقوع الامتثال بها، كقولك: «لاتصل في الدار المغصوبة، غير قاصد بذلك رفع الإذن الحاصل من إطلاق الأمر بالصلاة. وينبغي أن يكون ذلك محلاً للنزاع، لما عرفت من عدم قبول القسم الأوّل للنزاع.
فالحقّ أنّ النهي التحريمي يقتضي الفساد، لما عرفت في المسألة المتقدّمة من عدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة في مورد شخصي، فالنهي يلازم فساد ما تعلّق به. ولكن ليس الفساد الحاصل من النهي في المقام مثل الفساد في القسم الأوّل ؛ لأنّ الفساد في المقام تابع للنهي، فمتى وجد النهي يمكن الحكم بالفساد، ومتى انتفى النهي لمانع ـ كالغفلة والنسيان والضرورة ونحوها ممّا يرتفع معها التكليف ـ فلا فساد، بخلاف الفساد في القسم الأوّل، فإنّه ليس تابعاً للنهي، بل النهي إنّما تعلّق به لكونه فاسداً، فعند ارتفاع النهي بواسطة الضرورة ـ مثلاً ـ لايمكن الحكم بعدم الفساد، وقد مرّ نظيره فيما مرّ مراراً» مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٥٠ ـ ٧٥١.

النهي كاشف عن فساد متعلّقه لأجل ما فيه من الخلل بفقدان ما يعتبر في صحته، لا لأجل تعلق النهي به. ومن هنا يكون النهي إرشاداً إلى فساد متعلّق النهي بسبب آخر مع قطع النظر عن تعلق النهي به.

ثانيهما: ما كان من النهي منساقاً لتحريم أصل الفعل العبادي لانطباقه على الحرام كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة. ومن قبيله موارد اجتماع الأمر والنهي في العبادات.

وإنّما الكلام في اقتضاء هذا النهي التحريمي فساد العبادة. والحق اقتضاؤه الفساد. والوجه في ذلك عدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد شخصي. فإذا تعلّق النهي التحريمي بالواجب العبادي يرتفع أمره بدليل امتناع الوجوب والحرمة.

ولكنّه فرّق بين الفساد الناشئ من النهي التحريمي وبين الفساد الناشئ من النهي الإرشادي؛ لأنّ الفساد في الأوّل تابع للنهي. ومن هنا لو أتى بالمنهي عنه غفلة أو ناسياً صحت العبادة ويسقط المأمور به حينئذٍ؛ لعدم إمكان نهيه حال الفعل، فلا مانع من صحته. وهذا بخلاف الفساد الثابت في موارد النهي الإرشادي؛ لعدم كون الفساد ناشئاً من النهي في الحقيقة حتى ينتفي بانتفاء التحريم التكليفي حال الغفلة والنسيان.

بل إنّما النهي فيه كاشف عن فساد متعلقه العبادي في الرتبة السابقة لوجود مانع أو فقدان شرط.

ومن هنا لاينافي النسيان والغفلة عن النهي فساد العبادة المأتي بها حينئذٍ؛ لفقدان شرطٍ أو وجود مانع.

ويظهر من تقسيمه النهي المتعلق بالعبادات إلى القسمين المزبورين، أنّ في غير موارد انطباق العمل العبادي واتّحاده الخارجي مع الحرام بالوجود

الشخصي ـ كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة ـ يكون سائر موارد النهي المتعلق بالعبادة من قبيل النهي الإرشادي وخارج عن محل النزاع.

وفيه: أنّ كون ذلك من قبيل النهي الإرشادي، وإن لايستبعد، حتى نهي الحائض عن الصلاة؛ بدعوى كونه إرشاداً إلى مانعية حدث الحيض للصلاة، وإلّا مع قطع النظر عن مانعية حدث الحيض لا مفسدة في عبادة الحائض.

ولكن خروج النواهي الإرشادية عن محل النزاع بعيدٌ في الغاية، وإلّا لا يبقى موردٌ معتنى به لمحل الكلام، كما قلنا في طليعة البحث عن هذه القاعدة.

ثم إنّ الشيخ ﷺ لم يستبعد في موارد عدم العلم والشك في كون النهي المتعلق بالعبادة الواجبة تحريمياً، حمل النهي على نفي وجوب العبادة، كما في الأمر الوارد عقيب الحظر. وقد علّل ذلك بأنّ غالب النواهي المتعلّقة بالعبادات ناظرٌ إلى إطلاقات وجوب العبادة، وظاهرة في نفي الوجوب المستفاد منها[1].

ويرد على ذيل كلامه بأنّ الكلام في النهي التحريمى المولوي ولا إشكال في اقتضائه فساد العبادة المنهي عنها بهذا النهي، كما قال الشيخ.

وأمّا إذا لميكن ظاهراً في التحريمي لقرائن مانعة من الظهور، لاريب في حمله على التنزيهي، فاذاً لامجال لحمله على نفي وجوب العبادة. مع أنّ حال النهي الوارد عقيب الوجوب يفترق عن الأمر الوارد عقيب الحظر، كما قرّرنا ذلك في بعض المباحث السالفة من هذا الكتاب.

---

(١) قال ﷺ: «وأمّا الموارد المشكوكة، فقضية الظواهر وإن كانت تقتضي الحكم بالحرمة فقط، ويتبعها الفساد اللازم منها، إلّا أنّه يمكن دعوى أنّ الغالب في النواهي الواردة في العبادات ـ على أقسامها ـ إنّما هي ناظرة إلى الإطلاقات القاضية بصحّة هذه العبادات. فيكون المقام مثل ما ذكروا في الأمر الوارد عقيب الحظر فإنّ المستفاد منه ليس الوجوب، مع أنّ الظاهر بحسب اللغة هو الوجوب، إذ لا فرق بين ورود الأمر عقيب النهي وبين ورود النهي عقيب الأمر، فإنّهما في مرحلةٍ سواءٍ». /مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٥١.

هذا حاصل كلام الشيخ في المقام، ولكن يمكن المناقشة في صدر كلامه بأنّ كشف النهي الإرشادي عن فساد متعلقه في الرتبة السابقة عن تعلّق النهي لوجود مانع أو فقدان شرط، لا يثبت ثبوت الفساد مع قطع النظر عن النهي. وذلك لأنّه لا طريق لنا إلى مانعية كثير من موانع العبادات وكذا فقدان كثير من شروطها، إلّا تعلّق النهي عن العبادة الواجدة للمانع وعن الفاقدة للشرط.

وعليه فالنهي الإرشادي يدل بالالتزام على فساد العبادة المتعلّقة للنهي بدلالته على فساد العبادة المتعلّقة للنهي بدلالته على وجود موجب الفساد في متعلقه، من وجود مانع أو فقدان شرط. بل يمكن أن يقال إنّ النهي في العبادات والمعاملات لأجل تلك الخصوصية، وهي فقدان شرط أو وجود مانع.

وعليه فالنهي الإرشادي يدل بالملازمة على فساد العبادات والمعاملات بالملازمة. وإذا كان كذلك فلِم لايدخل في عنوان «دلالة النهي على الفساد في العبادات».

فيمكن وقوع النزاع حينئذٍ في ظهور مطلق النهي في العبادات والمعاملات في الإرشاد إلى فسادها وبذلك يدخل في محل الكلام، كما يظهر من كلام السيّد البروجردي.

وأمّا ما قال في ذيل كلامه من حمل النهي في العبادات ـ عند الشك في كونه إرشادياً أو تحريمياً مولوياً ـ على نفي وجوب العبادة المتعلّقة للنهي، فهو خلاف ظاهر النهي كما قلنا في بعض مباحث النواهي.

بل ظاهر النهي في العبادات والمعاملات الإرشاد إلى عدم ترتب الأثر المترقب منها على الحصة المنهية لوجود مانع أو فقدان شرط، ويستفاد ذلك من ذكر خصوصية تلك الحصة المختصّة به التي لأجلها تعلّق النهي بتلك الحصّة.

نعم إذا لم تكن خصوصية في البين موجبة للظهور في ذلك، لامناص من حمل النهي على التحريمي المولوي حينئذٍ.

تحرير كلام صاحب الكفاية

يمكن تحرير كلام صاحب الكفاية[١] في المقامين:

أحدهما: لاإشكال في دلالة النهي على فساد العبادة إذا تعلّق بنفسها بلا واسطة أصلاً، أو تعلّق النهي بعنوانها بواسطة تعلّقه بجزئها أو شرطها أو وصفها على نحو الواسطة في الثبوت؛ بأن كان متعلّق النهي والتحريم نفس العبادة حقيقة، ولكنه بسبب تحريم الجزء أو الشرط أو الوصف. فالأوّل: كصوم السكوت وصوم الوصال؛ حيث تعلّق النهي فيهما بنفس هذا النوع من الصوم، بلا وساطة أيّ شيءٍ آخر. والثاني: كصلاة الحائض أو غيرالمتطهر أو فيالحمّام أو على الجادّة؛ حيث تعلّق النهي في هذه الموارد بحصّةٍ من الصلاة حقيقة بسبب الحيض أو الحدث أو الخبث أو الكون في الحمّام أو الجادّة.

والوجه في دلالةالنهي عنالعبادة في هذا النوع بقسميه، علىفسادهاأمران:

١ ـ إنّ النهي عنها يدل على حرمتها ذاتاً وحرمتها الذاتية لاتجتمع مع صحتها مطلقاً، سواءٌ فُسِّرت الصحّة بموافقة الأمر أو الشريعة أو بمعنى سقوط الاعادة والقضاء؛ نظراً إلى عدم تأتّي قصد القربة بفعل المحرّم المبغوض المبعّد عن ساحة المولى مع الالتفات إلى حرمته.

٢ ـ إنّ النهي عن العبادة يدل على حرمتها التشريعية بالملازمة ـ مع قطع النظر عن دلالته على حرمتها الذاتية ـ نظراً إلى دلالته على عدم كون العبادة المنهي عنها مأموراً بها، والعبادة بحاجة إلى أمر في إتيانها عبادةً، وإلّا يكون إتيانها كذلك تشريعاً محرّماً مع الالتفات إلى ذلك.

هذا مع عدم المنافاة بين ثبوت الحرمة الذاتية وبين الحرمة التشريعية، كما

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٦.

في نهي الحائض عن السجود ممّا كان متعلّق النهي عبادة ذاتية. وفي غير الذاتية لابد من إرادة الشأنية؛ حتى يرتفع إشكال عدم ثبوت الحرمة الذاتية للعبادة المنهي عنها؛ بدعوى عدم اتصافها بالحرمة رأساً بدون قصد القربة، وعدم القدرة عليها مع قصد القربة، إلّا تشريعاً؛ لفرض انتفاء الأمر بالنهي، واستلزام اتصافها بالحرمة الذاتية مع اتصافها بالحرمة التشريعية محذور اجتماع المثلين. وجه ارتفاع الإشكال كفاية شأنية العبادة لمتعلق النهي في ثبوت حرمتها الذاتية.

ثانيهما: إذا تعلّق النهي بجزءِ العبادة نفسه أو شرطها أو وصفها، أو تعلّق بعنوان العبادة بواسطة تعلّقه بجزئها أو شرطها أو وصفها على نحو الواسطة في العروض ـ بأن كان متعلّق النهي حقيقةً جزؤها أو شرطها أو وصفها[1] وإنّما تعلّق النهي بالعبادة وأُسند إليها بالعَرَض، من باب: جَرَى الميزاب ـ فحينئذٍ؛ إذا كان المنهي عنه ـ في الصورتين ـ جزءَ العبادة، لا إشكال في فساد نفسه بالنهي المتعلّق به؛ لأنّ جزءَ العبادة عبادة. ولكن بطلانه لايوجب بطلان العبادة المركبة منه، إلّا إذا اقتصر المكلّف على ذلك الجزء، ولم يأت بسائر الأجزاء غير المنهي عنها.

وأمّا إذا كان المنهي عنه شرط العبادة؛ فالشرط المنهي عنه إذا كان نفسه

---

(١) ومثال ذلك: ففي الجزء، كالنهي عن الصلاة بقراءة سور العزائم. وفي الشرط كالنهي عن الصلاة في شعر ووَبَر ما لا يؤكل لحمه أو في الحرير للرجال. وفي الوصف كالنهي عن الصلاة جهراً في الظهرين وإخفاتاً في العشائين في الوصف اللازم، كالنهي عن الصلاة غصباً في الوصف المفارق؛ حيث إنّ النهي تعلّق حقيقةً في المثال الأوّل بقراءة سور العزائم في الصلاة، وفي الثاني بلبس شعر ووَبَر غير مأكول اللحم ولبس الحرير للرجال في الصلاة، وفي الثالث بالجهر في الظهرين والاخفات في العشائين والضحك حال الصلاة. وإنّما تعلّق النهي بالصلاة في الجميع بالعَرَض.

عباديّاً، يكون النهي عنه وحرمتُه موجباً لفساد العبادة المشروطة بذلك الشرط. وإذا لم يكن الشرط المنهي عنه عبادياً لايوجب النهي عنه فساد العبادة المشروطة به؛ لعدم فساد الشرط التوصلي بالنهي حتى تفسد العبادة.

وأمّا إذا كان المنهي عنه وصف العبادة؛ فالنهي عن الوصف اللازم ـ كالجهر والاخفات ـ يدل على فساد العبادة الموصوفة به؛ لاستحالة الأمر بها حينئذٍ مع النهي عن وصفها اللازم؛ نظراً إلى اتحادهما قهراً وعدم تصوّر الانفكاك بينهما.

وأمّا النهي عن الوصف المفارق ـ كوصف الغصبية لأكوان الصلاة المنفكّة عنها ـ إنّما يدلّ على فساد العبادة الموصوفة بها بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي في المأتي به الواحد الشخصي، لا بناءً على جواز الاجتماع. والوجه في دلالة النهي على فساد العبادة حينئذٍ اتحاد متعلّق النهي مع العبادة المأتي بها في الوجود وعدم تصور انفكاكهما في الخارج.

نقد تفصيل المحقّق الخراساني

وكلامه متين لا إشكال فيه، إلّا في موردين:

أحدهما: مايظهر من صاحب الكفاية[1] من عدم اقتضاء النهي عن الجزء فساد الواجب العبادي المشتمل عليه فيما إذا لم يقتصر المكلّف على إتيانه، بل أتى بسائر الأجزاء غير المنهي عنها. ووُجّه ذلك بعدم المقتضي للفساد بعد تمامية أجزاء الواجب بإتيان الجزء غير المنهي عنه، إلّا للزيادة العدمية وهي موجب آخر.

وجوابه واضح: لأنّ متعلّق الأمر عنوان عبادي مركب من أجزاءٍ عبادية

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٩٢. قال: «إلّا أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها، إلّا مع الاقتصار عليه لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهي عنه إلّا أن يستلزم محذوراً آخر».

غير مبغوضة. فالمأتي به المشتمل على الجزء المبغوض مبغوض مبعّد، مع أنّه غير المأمور به ولا أمر له، بلا فرق في ذلك بينما أُخذ عدد خاص فيه من الأجزاء كالسورة وبين ما لم يؤخذ فيه ذلك.

وأمّا ما يظهر من صاحب الكفاية[١] من عدم اقتضاء النهي المتعلق بالشرط فساد العبادة، إلّا في الشروط العبادية كالطهارات الثلاث؛ نظراً إلى ما أشرنا إليه آنفاً، من كونها بأنفسها عبادات متعلقة للنهي، لا بما أنها شروط.

فقد أشكل عليه المحقّق المشكيني في الشرط التوصلي المتحد مع فعل العبادة؛ بأنّه بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي في الواحد الشخصي لا أمر للصلاة المتحد مع الشرط المبغوض في الوجود الخارجي؛ حيث يصير بذلك الفعل العبادي المأتي به مبغوضاً. وهذا هو مقتضى التحقيق في المقام.

تفصيل المحقّق النائيني في النهي عن الشرط

وقد اختار المحقّق النائيني التفصيل بين شرط اتحد مع الصلاة وجوداً، بلا وجود مستقل له عنها، وبين غيره، وكذلك في الوصف، كالجهر والاخفات؛ حيث لا وجود منحاز لهما مستقلاً عن الصلاة.

فاختار في الأوّل منهما اقتضاء النهي عنه فساد العبادة المشروطة والموصوفة بهما؛ نظراً إلى أنّهما من الصلاة نفسها، من دون مغايرة بينهما وبين الصلاة، بخلاف النوع الثاني منهما. هذا على ما نسب إليه بعض مقرري بحثه[٢].

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٩٢؛ حيث قال: «وأمّا القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة إلّا فيما كان عبادة؛ كي يكون حرمته موجباً 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.

(٢) فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢، ص ٤٦٦.

ويظهر من بعض تقريراته[١] عدم اقتضاء النهي عن الشرط للفساد.

واستدل عليه أوّلاً: بأنّ شرط العبادة هو الشرط بمعنى اسم المصدر الذي هو الوضوء والغُسل. وأمّا متعلّق النهي هو الشرط بمعناه المصدري الذي هو فعلٌ للمكلّف، كلبس الثوب والوضوء والغسل. فما هو متعلّق النهي غير ما هو شرط للعبادة وما هو شرط للعبادة لا يتعلّق به نهي أبداً.

وثانياً: بأنّ شرائط الصلاة بأجمعها توصلية، فيحصل الغرض منها بلاحاجة إلى قصد امتثال أمره، فلا ينافي ايجادها في ضمن فعل محرّم.

مناقشة السيّد الخوئي في تفصيل استاذه

وأورد عليه تلميذه السيّد الخوئي:

أوّلاً: بأنّ ما عدّه شرطاً للعبادة من قبيل المعلول لعلته: وهي فعل المكلّف. ولا ينبغي عدّ العلّة والمعلول من قبيل معنى المصدر واسم المصدر؛ لأنّهما وجود واحد، وإنّما المغايرة بينهما باللحاظ والاعتبار. فإنّ المصدر ملحوظ بالاضافة إلى الفاعل واسم المصدر بالاضافة إلى الفعل نفسه.

وثانياً: بأنّ تعلّق النهي بشرط يرجع عرفاً إلى تقيّد المأمور به العبادي بعدم ذلك الشرط المبغوض ؛ لعدم صلاحيته للتقرّب به. فالمأتي به العبادي المتحد معه ـ بحيث يُعدّ مع الشرط المتحقق في ضمنه واحداً شخصياً ـ يصير مبغوضاً غير منطبق على المأمور به.

كما لو لبس الحرير حال الصلاة أو توضأ في آنية الذهب أو بالماء المغصوب. فحال الشرط من هذه الجهة كحال الجزء.

---

(١) المحاضرات: ج ٥، ص ٢١.

فإذا لم ينطبق المأتي به على المأمور به يقع فاسداً لا محالة.

وثالثاً: بمنع كون جميع شرائط الصلاة توصلية ؛ لأنّ الطهارات إنّما وقعت شرطاً بفعلها لا بآثارها ؛ حيث إنّ الشرط فعل الوضوء والغسل والتيمم ـ وهي كلّها عبادية ـ لا الأثر الحاصل منها حتى يقال: إنّها توصلية، نعم مثل الستر والاستقبال توصلية، إلّا أنّ المشروط ـ وهو الواجب العبادي ـ لما كان تحققه بايجاد الشرط، يكشف النهي عن الشرط عن تقيد المأمور به العبادي بغير الشرط المنهي عنه.

مناقشة أُخرى في كلام المحقّق النائيني

ويمكن أن يناقش في كلام المحقّق النائيني أيضاً بأنّ النهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف كاشف عن عدم تعلّق الأمر بالمركب من ذلك الجزء، ولا بالمشروط والموصوف به ؛ بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي في الواحد الشخصي كما في مفروض الكلام، بلا فرق في ذلك بين الشرط وغيره.

وعليه فلا تصح العبادة؛ إما لعدم إمكان قصد الامتثال مع فقدان الأمر، أو لعدم كون المبغوض المبعّد، مقرباً. ولا يضرّ بهذا التقريب توصلية شرط العبادة؛ لأنّ ملاك البطلان اشتمال المأتي به على المبغوض حينئذٍ.

بيان ذلك:

إنّ شرائط العبادة إما تعبدية أو توصلية.

أمّا التعبدية منها كالطهارات الثلاث بمعناها المصدري الذي هو فعل التوضّي والاغتسال والتيمم، لا إشكال في دخولها في محل النزاع؛ لما أنّها بأنفسها واجبات عبادية يعتبر فيها قصد التقرب. فإنّ الوضوءَ بالماء المغصوب ـ بناءً على امتناع الاجتماع ـ متعلّق للنهي، وهو يقتضي فساده.

فلاتكون دلالة النهي المتعلق به على فساده مبتنياً على شرطيته للصلاة واتحاده معها؛ عملاً، فلا نزاع في دخوله في محل الكلام.

وأمّا التوصلية منها على قسمين:

أحدهما: ما يتحقق بفعل مستقل عن فعل العبادة ولا اتحاد بينهما بوجه، بل كلٌّ منهما فعل مستقل عن الآخر كفعل تطهير الثوب والبدن عن الخبث. فهذا النوع من الشروط خارج عن محل الكلام ؛ إذ الكلام في النهي المتعلق بالعبادة إمّا بذاتها أو لاتحاده مع العبادة بحيث يصيران واحداً شخصياً.

ثانيهما: ما يتحد مع فعل العبادة، بحيث يُعدّان عرفاً فعلاً واحداً، كالتستر حال الصلاة. فإنّ المأمور به هو الصلاة المقيّدة بالتستر ؛ بحيث يكون التستر داخلاً في فعل المأمور به.

فاتضح بما بيّناه أنّه لاوجه للتفصيل بين الشرائط التعبدية والتوصلية، كما يظهر من المحقّق النائيني[١].

وقد جعل المحقّق النائيني[٢] التستر من قبيل النظرة إلى الأجنبية. ولكنه مشكل؛ لاتحاده مع فعل الصلاة في جميع الآنات، بخلاف النظرة. وهل هو إلّا من قبيل الصلاة في الحرير؟ مع أنّ الصلاة تفسد فيه.

والذي داخل في محل النزاع من الشروط التوصلية هو هذا النوع الثاني. وأمّا النوع الأوّل فأجنبيٌ عن محل الكلام. ولا ينافي تعلق النهي به ولا حرمته التكليفية صحته ولا صحّة الصلاة المشروطة به. كما في تطهير الثوب عن الخبث بالماء المغصوب فلا ينافي حرمة فعله حصول الطهارة بازالة الخبث ولا صحّة الصلاة المأتي بها في ذلك الثوب المتطهر بالماء المغصوب.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢، ص ٤٦٦.

(٢) فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢، ص ٤٦٦.

ومقتضى التحقيق اقتضاءُ النهي فساد العبادة في النوع الثاني. وذلك لأنّه بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي، لا مناص من الالتزام بفساد العبادة. وذلك إمّا لكشف النهي عن مبغوضية متعلّقه ومبعّديته عن ساحة المولى، أو لكشفه عن عدم تعلّق الأمر بها حينئذٍ.

هذا في الشرط المتعلق للنهي.

أما الوصف فاللازم منه، لا كلام في بطلان الفعل العبادي المتصف به بتعلّق النهي به ؛ نظراً إلى رجوعه إلى تعلق النهي بالموصوف بذلك الوصف ولازمه مبغوضية المأتي به الموصوف بذلك الوصف لفرض دخوله في عنوان الواجب المأمور به. فلا محالة لا ينطبق المأتي به حينئذ على المأمور به فيقع فاسداً ؛ لعدم أمر له حتى يقصد امتثاله، أو لعدم إمكان التقرّب إلى ساحة المولى باتيان ما هو مبغوض مبعّد عنه، كما في الجهر عمداً في موضع الاخفات وبالعكس.

وأمّا الوصف المفارق كالقيام على الأرض المغصوبة فحكمه كالشرط في اقتضاء النهي للفساد، بناءً على الامتناع. فلو بنينا الامتناع وسراية النهي إلى العبادة، يكون حكمه كحكم الوصف الملازم في عدم انطباق المأتي به على المأمور به إذا كان مشتملاً على الوصف المفارق المنهي عنه.

كلام السيد المحقّق البروجردي

وقد بيّن السيّد البروجردي مسلكين في الاستدلال لاقتضاء النهي الفساد في العبادات والمعاملات. ونسبه إلى الأُصوليين. والمسلك الأوّل لم أر في كلام غيره وإليك نصُّ كلامه قال: «إنّ للقوم مسلكَيْن في إثبات دلالة النهي على الفساد: أحدهما: من جهة ظهور النواهي المتعلّقة بالعبادات والمعاملات في الإرشاد إلى الفساد. وتقريره:

أنّ العناوين على قسمين: أحدهما: ما تكون مطلوبة لنفسها. وثانيهما: ما تكون مطلوبة لا لنفسها، بل الآثار مترتّبة عليها، وتكون نفس تلك العناوين آلة ـ أو كألةٍ ـ لتحصيل تلك الآثار... فعلى الثاني... يكون أمره ظاهراً في أنّ الكيفية الكذائية دخيلة في حصول هذا العنوان الكذائي بحيث يترتّب عليه الأثر. كل ذلك لأنّ الإتيان بتلك العناوين ممّا كان لترقّب الآثار، لا لكونها أُموراً مطلوبة لنفسها»[١].

ثم قال: «والمسلك الثاني من ناحية منافاة المبغوضية مع الصحّة، وكون النهي لدلالته على التحريم مناف لها عقلاً. ولا يخفى: أنّ المسلكين مختلفان؛ من جهة أنّ الأوّل يثبت المطلوب بواسطة الدلالة اللفظية، فلا بدّ وأن يكون في البين نهي لفظيٌ متعلّق بها. وفي الثاني يثبت من جهة الدلالة العقلية؛ سواء ثبتت الحرمة بدليل لفظي أو لبّي. وأيضاً يفترقان من حيث إنّ ظهور النهي في الإرشاد يعمّ العبادات والمعاملات مطلقاً، بخلاف منافاة الحرمة مع الصحّة عقلاً، فإنّها تختصّ بالعبادات بالمعنى الأخص ـ أي ما يشترط فيها قصد التقرّب ـ وأمّا في غيرها فلا منافاة بينهما، إلّا على بعض التقريرات الآتية. وبالجملة: المسلكان مختلفان من حيث الموضوع، والدالّ، وكيفية الدلالة»[٢].

وكلامه متين جدّاً لاغبار عليه. ويشهد بعدم خروج النواهي الإرشادية عن محل الكلام.

وإن صرّح الشيخ باختصاص الكلام في النواهي التحريمية النفسية، كما سبق آنفاً[٣].

---

(١) لمحات الأُصول: ص ٢٥٣.
(٢) المصدر: ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.
(٣) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٧٥٠.

نقد كلام السيد الإمام الراحل قدس سره

وقد اختار السيّد الإمام الراحل [١] أنّ النهي المتعلق بنفس الجزء والشرط والوصف ـ من دون أن يتعلّق لأجله بالكلّ المركّب ـ لا يقتضي فساد العبادة المشتملة على المنهي عنه مطلقاً.

واستدل بما حاصله: أنّ المنهي عنه في مفروض الكلام خارج عما هو جزء العبادة وشرطها أو وصفها الملازم المعتبر ولا منافاة عقلاً بين تحريمه بالنهي وبين صحّة العبادة المأتي بها إذا أتى المكلّف بما هو جزءُ العبادة وشرطها ووصفها.

وقد اتضح ما فيه من المناقشة ممّا بيّناه في ردّ المحقّق النائيني.

وحاصل الجواب أنّ المتفاهم العرفي من أدلّة اعتبار الشرائط والأجزاء والأوصاف المعتبرة في الواجب العبادي تقيُّد متعلّق الأمر بها؛ بمعنى خروج غيرها عن متعلّق الأمر. ولازمه مغايرة ما أتى به المكلّف مع المأمور به. فكيف يمكن قصد امتثال الأمر من المأتي به المغاير للمأمور به؟

هذا مضافاً إلى أنّ المبغوض المحرّم كيف يمكن الإتيان به بعنوان جزء العبادة أو شرطها أو وصفها، وهل هذا إلّا التقرّب إلى المولى بفعل المبغوض المبعّد عن ساحته تعالى؟!

وما يظهر من السيّد الإمام الراحل من الفرق بين العقل والعرف في الاستظهار من النهي لا وجه له، كما أشار إليه الشيخ الأعظم في المقام بقوله: «فإنّ التفصيل بين العرف والعقل ممّا لا سبيل لنا إلى تعقله».

مقتضى التحقيق في المقام

ومقتضى التحقيق في المقام أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد مطلقاً، سواءٌ تعلق بعنوان العبادة الواقعة

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

في مكان أو زمان خاص، أو تعلّق بجزئها أو شرطها أو وصفها الملازم أو المفارق المتحد معها في الوجود الشخصي.

- وذلك لأحد الوجوه الخمسة الآتية:

١ ـ كشف النهي عن عدم تعلّق الأمر بالعبادة المنهي عنها، ولو للنهي عن جزئها أو شرطها أو وصفها الملازم، بل وصفها المفارق بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي في الواحد الشخصي، كما سبق هذا الاستدلال من الشيخ الأعظمﷺ. وما لا أمر له لا يمكن قصد امتثال الأمر فيه، وهو معتبر في صحّة العبادة، بل في أصل عباديتها بالمعنى المقصود في المقام.

٢ ـ دلالة النهي على مبغوضية متعلقه وعدم صلاحية المبغوض والمشتمل عليه للتقرّب به إلى ساحة المولى بالبيان المتقدّم منّا آنفاً.

وأمّا مثل النظر إلى الأجنبية فهي أجنبية عن الواجب العبادي ولم يعتبر مانعاً كالقهقهة والتكلم ونحو ذلك. وإنّما الكلام في جزءٍ أو شرطٍ أو وصف وقع مصداقاً للحرام.

وقد أشار إلى هذين الوجهين في الكفاية بعد اختياره اقتضاء النهي للفساد في العبادات إذا تعلق بأصل الفعل العبادي وعنوانه أو بجزئه ووصفه اللازم، دون الشرط.[١]

قد يفرّق بين الدليلين المزبورين من الفرق؛ حيث إنّ الدليل الأوّل يُثبت عدم تعلّق الأمر بالعبادة المنهي عنها. ويشمل صورة الغفلة ونسيان النهي، ولكن الدليل الأوّل يفيد عدم إمكان قصد التقرّب بالعبادة المنهي عنها لمبغوضيته عند المولى ومبعّديته عن ساحته. ويختصّ بصورة العلم والالتفات إلى تعلق النهي ومبغوضية متعلّقه.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

وتظهر ثمرة الفرق بين الدليلين في بطلان عبادة الجاهل والغافل وناسي النهي بمقتضى الدليل الأوّل؛ حيث لا أمر لما أتى به من العبادة غافلاً عن تعلّق النهي بها أو ناسياً له، فقصده امتثال الأمر قصد امتثال أمر وهمي خيالي لاواقع له، فلا يفيد ويبطل ما أتى به وهذا بخلاف الدليل الثاني فإنّ غاية مقتضاه بطلان العبادة لأجل عدم امكان قصد التقرّب بالمبغوض. وعليه فلو غفل المكلّف عن مبغوضيته أو نسيه فقصد التقرّب وامتثال أمر العبادة، صح منه لارتفاع المانع بتحقق قصد القربة.

وبعبارة أُخرى: فلمّا لم يُفد الدليل الثاني انتفاءَ الأمر، يتمشى من المكلّف حينئذٍ قصد امتثال الأمر لغفلته عن النهي ومبغوضيته المأتي بها، فيصح ما يأتي به من العبادة المنهي عنها في هذا الحال.

ولكن لاوجه لهذا الفرق. وذلك لأنّ انتفاء الأمر إنّما هو تابعٌ للنهي التحريمي المولوي. ومع انتفائه ولو لأجل النسيان والغفلة لا معنى لانتفاء الأمر بالعبادة في حقه، كما سبق بيان ذلك في كلام الشيخ الاعظم.

٣ ـ تخصيص عموم الأمر العبادي بأدلّة النهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف حسب المتفاهم العرفي عند الجمع بين الدليلين باخراج الحصّة المتعلّقة للنهي بدليله الخاص عن عموم الأمر بطبيعي تلك العبادة، ولو بتحريم جزئها أو شرطها أو وصفها اللازم الموجب لمبغوضية أصل المركب والمشروط والموصوف؛ نظراً إلى الاتحاد الخارجي وصيرورة المأتي به العبادي مع جزئه أو شرطه أو وصفه واحداً شخصياً.

وهذا المتفاهم العرفي قرينة قطعية موجبة لتضييق نطاق المأمور به بعد ملاحظة النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو وصف المتحد مع الفعل العبادي. ويمكن عدّ هذا الوجه تقريباً ثالثاً في الاستدلال.

٤ ـ إنّ النهي، النهي عن العبادة في جميع الصور المزبورة يستلزم الحرمة التشريعية في إتيانها عبادة شرعيةً بقصد القربة والامتثال.

وحاصل هذا الوجه: أنّ إتيان المنهي عنه عبادةً تشريعٌ عمليٌ؛ لأنّه الإتيان بالعمل مضافاً إلى الله، من دون إذن وأمر منه سبحانه، فهو افتراءٌ عملي مبغوض لا يصلح للتقرّب به إلى الله.

وهذا الاستدلال إنّما يتمّ إذا رجع إتيان المنهي إلى التشريع المحرّم، وهو ما إذا كان بقصد التشريع وإدخال ما ليس من الدين في الدين. دون ما إذا أُتي به لجهله بالحكم أو لعدم المبالاة ونحو ذلك ممّا لا يكون بقصد التشريع. مع أنّه ليس من باب اقتضاء النهي للفساد، بل لأجل التشريع، إلّا أن يكون نفس الإتيان بالمنهي تشريعاً عملياً محرّماً، لكنه أوّل الكلام.

٥ ـ ظهور النواهي المتعلقة بالعبادات في الإرشاد إلى فسادها؛ نظراً إلى كون مطلوبيتها لغرض تحصيل آثارها المترتبة على صحتها. وعليه فتعلّق النهي بها ظاهرٌ في عدم ترتب تلك الآثار المطلوبة؛ لأجل مبغوضيتها.

كما سبق نقل هذا الوجه عن السيّد البروجردي[1]. وهذا الوجه متين وشاهد على دخول النواهي الإرشادية في محل النزاع، بل ظاهره كون جميع النواهي المتعلّقة بالعبادات والمعاملات ظاهرةً في الإرشاد إلى فساد متعلّقاتها، بلا فرق بين العبادات وبين المعاملات ولابين أنحائهما. وعليه فحمل النهي في العبادات على مجرد التحريمي المولوي خلاف الظاهر، إلّا إذا كان تعلّق النهي بالعَرض كموارد اجتماع الأمر والنهي.

---

(١) وقد سبق نصّ كلامه في تحرير الأقوال.

وجوه أُخرى لدلالة النهي على فساد العبادة

ثم إنّه قد استُدل لدلالة النهي على الفساد بوجوه أُخرى:

١ ـ سراية المبغوضية والحرمة الثابتة بالنهي من متعلَّقه ـ وهو الجزء أو الوصف أو الشرط ـ إلى نفس الفعل العبادي وعنوانه؛ نظراً إلى تركُّب المأتي به العبادي من المبغوض واتحاده معه في الوجود الخارجي بحيث يُعدّ المجموع عنواناً واحداً في نظر العرف، كما تعلّق الأمر والوجوب إلى عنوان واحد مركّب من الأجزاء والشرائط. ومن هنا تسري المبغوضية من الجزء والشرط إلى عنوان المأتي به العبادي؛ فإنّ المركب من الجزء المبغوض والمشروط بالشرط المبغوض والموصوف بالوصف اللازم المبغوض، مبغوض لأجل الاتحاد الوجودي والسراية. ولا ينافي ذلك توصلية شرائط العبادة، كما أشرنا إليه سابقاً. وهذا الوجه متين لا غبار عليه ويرجع إلى ما بيّنّاه في الاستدلال.

٢ ـ استلزام فساد الجزء أو الشرط في العبادة لفساد المركب والمشروط العبادي؛ نظراً إلى انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

وهذا الاستدلال إنّما يأتي في غير الشروط والأوصاف التوصلية.

٣ ـ عدم صلاحية الفعل العبادي المنهي جزؤه أو شرطه أو وصفه الملازم مصداقاً للعبادة المأمور بها. فلا يتحقق امتثال الأمر باتيانها. وذلك لصيرورة الفعل مبغوضاً باشتماله على المبغوض. والفعل المبغوض المبعّد عن المولى لا يصلح للتقرّب به إلى ساحته.

ومرجعه إلى عدم موافقة المأتي به للمأمور به. وهذا الاستدلال مبنيٌّ على كشف النهي عن تقييد المأمور به بعدم الجزء أو الشرط أو الوصف الملازم المنهي عنه. وقد سبق بيان ذلك. ويرجع إلى ما قلنا.

٤ ـ العبادة في صحتها بحاجة إلى أمر من الشارع ليقصد امتثاله. وحيث

لا أمر بالعبادة المشتملة على المنهي المبغوض عند المولى، فلا تصح.

ومرجع أغلب هذه الوجوه والتعليلات إلى ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة آنفاً في تقريب الاستدلال. هذا مع ما في بعضها من المناقشات.

نكات في سعة نطاق القاعدة

ثم هاهنا ينبغي التنبيه على نكات لبيان سعة نطاق هذه القاعدة. وهي:

١ ـ لا فرق في ذلك بين الحرمة التشريعية وغيرها، إلّا من جهة شمول الثانية ـ وهي العبادة غير التشريعية ـ للتمرينية كصلاة الحائض تمريناً؛ لأنّ معنى الحرمة الذاتية حرمة ذات العبادة المنهية مطلقاً، ولو كانت تمرينية، لا بداعي القربة، وهذا بخلاف ما لو كانت حرمتها تشريعية؛ لأنّ معناها حرمة الحصّة المقترنة منها بقصد القربة تعبّداً بالنصّ الوارد من الشارع؛ لرجوعه إلى التشريع المحرّم. وجه الحرمة في كلا النوعين واحد وهو عدم صلاحية كون المبعّد مقرّباً إلى المولى، مع كون إتيان الحائض الصلاة بقصد القربة تشريعاً عملياً، كما أشار إليه بعض الأعلام.[1]

٢ ـ قد يقال: إنّ مقتضى القاعدة اقتضاءُ النهي التنزيهي للفساد؛ نظراً إلى ظهوره في الزجر والتحريم عند عدم القرينة على الخلاف. والحرمة تكشف عن مبغوضية المحرّم عند المولى، ولو بمرتبة ضعيفة. والمبغوض لا يصلح للتقرّب به إلى ساحة المولى ولا لتعلّق الأمر به مطلقاً، إلّا أنّ الحجة القائمة على صحتها ـ من النص القطعي والإجماع ـ تكشف عن صدورها بداعي أقلية الثواب، لا بداعي الالزام بالترك والتحريم كما هو ظاهره.

وبعبارة أُخرى: نرفع اليد حينئذٍ عن ظاهر النهي بالقرينة الصارفة القطعية،

---

(١) المحاضرات: ج ٥، ص ١٤.

وهذا خارج عن محل الكلام؛ لأنّ الكلام في ظهور النهي لو خُلّي وطبعه، مع قطع النظر عن القرينة القطعية.

وفيه: أنّ النهي التنزيهي بعد الفراغ عن كونه تنزيهياً، لا دلالة له على حرمة متعلقه وإلّا لم يكن تنزيهياً. فاذا لم يدل على الحرمة، كيف يكشف عن مبغوضية متعلّقه عند المولى حتى يوجب الفساد؟! فمقتضى القاعدة على التحقيق عدم اقتضاء النهي التنزيهي للفساد؛ لفرض عدم دلالته على مبغوضية متعلّقة.

ثم لا يخفى أنّ ظهور النهي في التنزيه والكراهة إمّا لاستعمال ألفاظ واستخدام تعابير ظاهرة في كون النهي لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة دنيوية أو في رجحان الترك غير المانع من النقيض مثل قولهم:«لا يصلح» و«لا ينبغي». وإمّا لاقتضاء الجمع بين النهي الظاهر في الحرمة والنص الصريح في الجواز، فيرفع اليد عن ظاهر النهي بصريح الجواز ويحمل النهي حينئذ على الكراهة. وإما للتعليل بأمر ظاهر في كون النهي للإرشاد إلى دفع مرض أو سقم وداءٍ أو أيّ ضرر.

٣ـ في موارد اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع، إنّما يمتنع اجتماعهما في المصداق الخارجي الشخصي، فلا يأتي فيما إذا تعلّق النهي بالعنوان الكلي، كالنهي عن صلاة الحائض ونحو ذلك من التخصيص المتعلقة للنهي بعناوينها الكلية.

ففي موارد الاجتماع تعلّق كل واحد من الأمر والنهي بالطبيعي، وإنّما الامتناع في فعليتهما في المصداق الشخصي الخارجي.

وهذا بخلاف مثل صلاة الحائض فإنّ الأمر فيها تعلّق بطبيعي العبادة وإنّما تعلّق النهي بحصّة منها بعنوانها، كما في النهي عن صلاة الحائض، والنهي عن الصلاة في الحمّام، وفي المعبر والجادّة، وفي شعر ووبر ما لايؤكل لحمه، وفي الحرير للرجال.

مقتضى الأصل عند الشك

أمّا في المسألة الأُصولية فلا أصل يعوّل عليه عند الشك في أصل دلالة النهي على الفساد أو في الملازمة بين الحرمة والفساد؛ لرجوع ذلك إلى الشك في أصل وضع صيغة النهي لفساد المنهي عنه، أو في ثبوت الملازمة بين النهي والفساد. ولا حالة سابقة متيقنة عدمية أو وجودية لواحد منهما حتى تُستصحب.

نعم مقتضى الأصل عند الشك في المسألة الفرعية فساد العبادة المنهي جزؤها أو شرطها أو وصفها الملازم مطلقاً، بلا فرق بين أقسام النهي في العبادات. كما عليه صاحب الكفاية وخلافاً للمحقق النائيني. وذلك إمّا؛ لأنّ ما يشتمل على المبغوض، لم يُحرز شمول الأمر له، والعبادة في صحته وإجزائه بحاجة إلى إحراز تعلّق أمر الشارع بها ليقصد امتثاله، ولا أمر بها حينئذٍ.

وإمّا؛ لأنّ مقتضى الأصل العملي في مقام الامتثال الاشتغال؛ لكون الشك في تحقق الامتثال وحصول فراغ الذمة باتيان العبادة المشتملة على المنهي عنه؛ كأن صلّى في مكان او صام في زمان شك في كون النهي الوارد فيه تحريمياً أو تنزيهياً بداعي بيان أقلية الثواب؛ لوجود نص غير تام سنداً أو دلالة أو إجماع لم يُحرز حجيته.

وقال المحقّق النائيني [1] باندراج المقام في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين ؛ نظراً إلى رجوع الشك حينئذٍ إلا الشك في المانعية؛ نظراً إلى احتمال مانعية الجزء أو الشرط أو الوصف المنهي عنه. فتجري حينئذٍ البراءة أو الاشتغال على اختلاف المسلكين.

وأُشكل عليه بأنّ هذا إنّما يتم فيما إذا لم يتعلق النهي بنفس عنوان الصلاة،

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٤٦٢.

وإلّا لا مناص من أصالة الفساد؛ نظراً إلى حرمة المأتي به ومبغوضيته المانعة من تعلّق الأمر به. وهذا الإشكال متين. ولكن بناءً على سراية الحرمة من الجزء والشرط والوصف الحرام إلى أصل الفعل العبادي بالتقريب المتقدّم منّا، يأتي هذا الإشكال فيما إذا تعلق النهي بالجزء أو الشرط أو الوصف اللازم أيضاً.

هذا في العبادات وأمّا في المعاملات، فلا إشكال في أنّ مقتضى الأصل الفساد. وذلك إمّا لاستصحاب عدم سببية هذا العقد الواقع شرعاً لنقل الملك؛ لتيقن ذلك قبل الشرع.

وإما لتوقف ترتيب آثار العقد على إحراز كونه سبباً شرعياً لذلك. وحيث لم يُحرز عند الشك، فلا تترتب الآثار وهو معنى الفساد، فيكفي نفس الشك وعدم إحراز السببية الشرعية.

نقد كلام الآخوند في تحرير مقتضى الأصل

وقد جزم في الكفاية[1] بأنّ مقتضى الأصل عند الشك في المسألة الفرعية الفساد في العبادات؛ لعدم الأمر بها مع النهي عنها.

وأمّا في المعاملات فأصالة الفساد إنّما تجري لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم بعد صدق الموضوع. ووجّه ذلك بأنّه لو كان هناك دليل لفظي عام أو مطلق ـ مثل ﴿أوفوا بالعقود﴾ و﴿أحل الله البيع﴾ و﴿تجارة عن تراض﴾ ـ يكون وارداً على الأُصول؛ لارتفاع الشك بالاطلاق أو العموم النفسي.

وفيه: أنّه يشكل الالتزام بثبوت الإطلاق أو العموم بهذا العرض العريض

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٩٠. قال: «لايخفى أنّه لا أصل في المسألة يعول عليه لوشك في دلالة النهي على الفساد. نعم كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد لو لم يكن هناك اطلاق أو عموم يقتضي الصحّة في المعاملة وأمّا العبادة فكذلك لعدم الأمر بها مع النهي عنها.

بعد العلم باستقرار دأب الشارع على عدم الاكتفاء بسيرة أهل العرف في المعاملات باعتبار قيود وشرائط شرعية فيها وعلى بيان أصل المشروعية في خطاب وبيان اعتبار الشرائط والقيود في خطابات أُخرى.

فاذا لم يكن ما هو بصدد أصل التشريع ناظراً إلى اعتبار الشرائط والقيود، لا ينعقد له إطلاق من جهتها حتى يتمسك به.

ومن هنا لا يمكن التمسك بالاطلاقات عند الشك في فساد المعاملات، بل لابد من الرجوع إلى مقتضى الأصل وهو عدم تحقق السبب الشرعي للنقل، هذا مع أن الآية الأُولى بصدد إيجاب الوفاء بعد توفّر شرائط العقد الصحيح، والثانية بصدد أصل تشريع البيع في قبال تحريم الربا، والثالثة بصدد اعتبار التراضي في مشروعية التجارة والعقود.

وأيضاً تجري أصالة عدم ترتب الأثر عند الشك في فساد المعاملة بالنهي عنها. لكن هذا الأصل في طول أصل عدم تحقق السبب الناقل الشرعي.

التطبيقات الفقهية

وقد استدلّ الفقهاء بقاعدة دلالة النهي على فساد العبادات في فروع كثيرة مما لا يُحصى.

مسألة الاستنجاء بالمحترمات

منها: مسألة الاستنجاء بالمحترمات فإنّهم بعد اتفاقهم على حرمة الاستنجاء بها؛ لما في ذلك من هتكها وإهانتها، اختلفوا في تحقق التطهير بذلك، كما أشار إلى ذلك في كشف اللثام بقوله:

«و يُجزي الاستجمار بأحد ما ذكر وإن حرم، كما في الجامع؛ لحصول الإنقاء والإذهاب، وعدم دلالة النهي على الفساد، إلّا في العبادات. وإزالة النجاسة

إنّما يكون عبادة إذا نوى بها القربة ووافقت الشرع، وتكون غير عبادة كالتطهير بالمغصوب.

ويحتمل العدم كما في المبسوط والسرائر والمعتبر والشرائع، لأنّ الرخص لا تناط بالمعاصي.

وبعبارة أُخرى: الأصل والاحتياط يقتضيان بقاء النجاسة خصوصاً مع بقاء أثرها، فلا يحكم إلّا بطهارة ما علمت طهارته بالنص والإجماع، فلا يجزي ما حرّمه الشرع».[١]

وقال الميرزا القمي: «ثم هل يطهر الموضع أم لا؟ فيه قولان، أقربهما نعم، للعمومات، ولعدم دلالة النهي على الفساد. واستدل المانع بوجوه ضعيفة».[٢]

ولا يخفى أنّ القرينة في مثل المقام قاضية بأنّ النهي إنّما تعلّق بالاستنجاء بالمحترمات لأجل مبغوضية فعله؛ حيث إنّه إهانة المحترمات. وهذا من قبيل تعلق النهي بغير العبادات، المعبَّر عنه بالمعاملات بالمعنى الأعم.

ومقتضى مذهب المشهور عدم دلالة النهي عن غير العبادات على الفساد ومن هنا أشكل العلّامة على الشيخ الطوسي بذلك فإنّه قال:

«نُهي عن الاستنجاء بالعظم والروث وماله حرمة. كالمطعوم وتربة الحسين عليه السلام وغيرها. قال الشيخ ينبغي أن نقول: إنّه لا يُجزئ وهو اختيار ابن إدريس والحق عندي الإجزاء. لنا أنّ المقصود ـ وهو إزالة النجاسة ـ قد حصل، فيطهر المحل.

احتجّ الشيخ رحمه الله: بأنّه منهيٌّ عنه، والنهي يدل على الفساد.

والجواب: أنّه يدل في العبادات. والاستنجاء إزالة النجاسة وهو ليس عبادة،

---

(١) كشف اللثام: ج ١، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٢) غنائم الأيام: ج ١، ص ١١١.

وإلّا لشُرط فيها ما شُرط في العبادة من النية، والتالي باطل إجماعاً، فكذا المقدّم»[١].

بطلان الصلاة بالرياء وفي الحرير و صوم يوم الشك

منها: حكمهم ببطلان الصلاة في المكان المغصوب مستدلاً بهذه القاعدة، كما استدل به المحقّق في المعتبر بقوله: «لا تصح الصلاة في مكان مغصوب مع العلم بالغصبية اختياراً... لنا: صلاة منهيٌ عنها، والنهي يدلّ على فساد المنهي»[٢] ونظيره عن العلّامة في التذكرة[٣].

ومنها: حكمهم ببطلان الصلاة بالرياء في بعض أجزائها؛ مستدلاً بهذه القاعدة.

قال العلّامة في التحرير: «لو نوىٰ ببعض أفعال الصلاة الرياءَ، بطلت صلاته؛ لأنّه منهيٌ عنه والنهي يدل على الفساد»[٤].

ومنها: صوم يوم الشك بنية صوم رمضان.

فقد استدل العلّامة لفساده بهذه القاعدة؛ حيث قال: «لو نوى بصومه أنّه من رمضان كان حراماً، ولم يجزئه لو خرج منه؛ لدلالة النهي على الفساد.

قال مولانا زين العابدين عليه السلام عن يوم الشك: أُمرنا بصيامه، ونُهينا عنه، أُمرنا أن يصومه الانسان على أنّه من شعبان، ونُهينا عن أن يصومه على أنّه من شهر رمضان».[٥]

ومنها: صلاة الرجل في لباس الحرير. فاستدلّ العلّامة لفسادها بهذه القاعدة؛ حيث قال:«و أما الحرير فانّه يحرم لبسه للرجال بالاجماع ولا تصح

---

(١) مختلف الشيعة: ج ١، ص ٢٦٨.
(٢) المعتبر: ج ٢، ص ١٠٨.
(٣) تذكرة الفقهاء: ج ٢، ص ٣٩٧.
(٤) تحرير الأحكام: ج ١، ص ٢٣٧.
(٥) تذكرة الفقهاء: ج ٦، ص ١٨.

الصلاة فيه؛ لدلالة النهي على الفساد. وقد قال عليه السلام: حُرِّم لباس الحرير على ذكور أُمتي وأُحلّ لإناثهم. وسُئل العسكري عليه السلام هل يُصلّى في قلنسوة حرير أو ديباج؟ فكتب عليه السلام: لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض».[١]

حرمة صرف الزكاة في مورد نهي الإمام عليه السلام

ومنها: لو نهى الإمام عليه السلام عن دفع الزكاة إلى غيره.

بيان ذلك: أنه لو طلب الإمام عليه السلام حمل الزكاة إليه ونهى المالك أن يدفعها بنفسه لا إشكال في حرمة دفعها على المالك بنفسه؛ نظراً إلى وجوب طاعة الإمام وحرمة مخالفته. ولكن وقع الكلام في صحة دفع المالك بنفسه وإجزائه. والخلاف في ذلك مبنيٌّ على الخلاف في دلالة النهي على الفساد في العبادات.

قال الميرزا القمي في غنائمه: «وكيف كان فلو طلبها الإمام فيجب الدفع إليه إذا كان طلبه إلزامياً حتمياً؛ لوجوب إطاعته.

ولو فرّقها المالك والحال هذه ففي الإجزاء وعدمه قولان ناظران إلى أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، ولا ريب أنّ عدم الدفع ضد المأمور به، وهو قد يتحقّق في ضمن الدفع إلى الفقير.

وإلى أنّ المقصود وصولها إلى المستحقّ كالدين، وإن حصل الإثم.

وهذا النزاع، إنّما يتمشّى إذا لم يظهر من حال الإمام عليه السلام عدم الإعطاء بالغير، وإلّا فيشكل الحكم بالصحة على القول بدلالة النهي على الفساد في العبادات كما هو الأصح».[٢]

قوله: «إذا لم يظهر من حال الإمام...»؛ أي إذا لم ينعقد لكلام الإمام وأمره عليه السلام

---

(١) نهاية الإحكام: ج ١، ص ٣٧٦.

(٢) غنائم الأيام: ج ٤، ص ١٨١.

ظهور في منع حمل الزكاة إلى غيره بقرينة حاله، وإلّا يكون حملها إلى غيره متعلّقاً للنهي اللفظي، ويقتضي الفساد.

فساد التيمّم بالتراب المغصوب والصلاة بقراءة العزائم

ومنها: مالو تيمّم بالتراب المغصوب، فحكموا ببطلانه معلّلاً بهذه القاعدة.

قال في الشرايع: «ولا يصح التيمّم بالتراب المغصوب» وعلّله في الجواهر بقوله: «للنهي المقتضي للفساد عقلاً وشرعاً ـ ثم قال بعد توضيح ذلك ـ: وكيف كان ففساد التيمّم دائر مدار النهي عنه شرعاً، وإلّا فلا فساد حيث لا نهي، ولو لجهل أو غفلة يُعذر فيها. ومن هنا صرّح في جامع المقاصد وغيره بجواز التيمم للمحبوس في المكان المغصوب؛ لأنّ الإكراه أخرجه عن النهي، فصارت الأكوان مباحة، لامتناع التكليف بما لا يطاق».[1]

منها: قراءة سور العزائم في الصلاة؛ حيث لا إشكال في حرمتها التكليفية. وإنّما الكلام في فساد الصلاة بذلك. ومبنى الخلاف في ذلك إنّما هو الخلاف في دلالة النهي على فساد العبادات. وقد تعرّض لذلك المحقّق النائيني في هذا الفرع وبنى على الفساد موجّهاً بأنّ النهي في العبادات لمّا كان إرشاداً إلى مانعية الشيء المنهي عنه، فهو بنفسه يدل على الفساد من دون ضمّ ضميمة مقدّمةً لتقريب دلالته على الفساد.

فإنّه قال في هذا الفرع ـ على ما في تقريرات بحثه ـ: «لا يجوز قراءة شيءٍ من العزائم في الفريضة. ويدل عليه مضافاً إلى الإجماع عدّة من الأخبار ـ ثمّ قال بعد ذكر بعض النصوص الدالة على ذلك ـ: لا إشكال في الحكم. وإنّما الكلام يقع في أُمور:

---

(١) جواهر الكلام: ج ٥، ص ١٣٥.

الأوّل: في دلالة النهي على الفساد. وقد تكرر منا الكلام في أنّ الأصل في النهي وإن كان هو الحرمة التكليفية، إلّا أنّ في خصوص المركبات يكون النهي فيها لبيان المانعية، كما أنّ الأمر فيها إنّما يكون لبيان الجزئية والشرطية، فحينئذٍ النهي بنفسه يدل على الفساد ومانعية قراءة العزائم».[١]

هذا، ولكن يظهر منه ـ في الأُصول عند البحث عن قاعدة دلالة النهي على الفساد في الاستدلال على فساد العبادة بالنهي عن جزئها ـ ما حاصله: أنّ النهي عن الجزء يكشف عن تقيُّد الأمر العبادي بخلوّ العبادة عن الجزء المنهي عنه على نحو بشرط لا. ولازمه فساد العبادة المنهي جزؤها؛ لعدم أمر لها فليست مأموراً به، فتفسد لا محالة.[٢]

وهذا البيان مغايرٌ لما عرفت منه في هذا الفرع، ولا منافاة بينهما، فإنّ كلّ واحد منهما تقريب مستقل في الاستدلال.

ثم إنّه يظهر من كلمات الفقهاء أنّهم تمسكوا بنصّ هذه القاعدة في موارد النواهي الإرشادية التي يكون النهي فيها إرشاداً إلى الفساد.

فمنها: النهي عن الصلاة قبل دخول الوقت، فإنّه إرشاد إلى فسادها لانتفاء شرطها، وهو دخول الوقت.

وقد علّل العلّامة لفساد الصلاة بهذا المعنى بقوله: «و لأنّ الصلاة قبل دخول الوقف منهيٌّ عنها والنهي يدل على الفساد»[٣].

---

(١) كتاب الصلاة ـ تقرير بحث النائيني ـ للكاظمي: ج ٢، ص ٩٧.
(٢) فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢، ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦.
(٣) مختلف الشيعة: ج ٢، ص ٥٠.

بطلان الصلاة في خاتم ذهب وجلد وشعر مالايؤكل لحمه

ومنها: حكمهم ببطلان صلاة من لبس خاتم ذهب، مع أنّ النهي فيه إرشادٌ إلى مانعية لبس خاتم ذهب في الصلاة.

قال العلّامة في المنتهى: «وفي بطلان الصلاة لمن لبس خاتم ذهب تردّد أقربه البطلان، خلافاً لبعض الجمهور. لنا: أنّ الصلاة فيه استعمال له وهو محرّم بالإجماع. وقد عرفت أنّ النهي في العبادات تدلّ على الفساد»[١].

وقد أشكل عليه في الرياض بقوله: «و فيه نظر؛ لمنع توجه النهي هنا إلى العبادة، بل إلى اللبس خاصة، وهو ليس جزءاً من العبادة»[٢].

ومنها: بطلان اعتكاف الجنب والحائض مستدلاً بهذه القاعدة، مع إذعانهم بكون الجنابة والحيض من قبيل المانع.

قال في التذكرة: «الجنابة والحيض مانعان من الاعتكاف...؛ لأنّهما ممنوعان من اللبث في المساجد... وإذا طرأ الحيض على المعتكفة، وجب عليها الخروج من المسجد. فإن لبث فيه لم يحسب من الاعتكاف؛ لأنّه منهيٌّ عنه، والنهي في العبادات يدلّ على الفساد»[٣].

ومنها: بطلان الصلاة في جلد وشعر ووبر ما لايؤكل لحمه، مع كون النهي عن الصلاة فيه إرشاداً إلى مانعية ذلك.

وقد علّل الشهيد في الذكرى بهذه القاعدة بقوله: «للنهي الدالّ على فساد العبادة سواءٌ كان الساتر للعورة أو غيره».[٤]

---

(١) منتهى المطلب: ج ١، ص ٢٣٠.
(٢) رياض المسائل: ج ٣، ص ١٩٥.
(٣) تذكرة الفقهاء: ج ٦، ص ٢٦٧.
(٤) الذكرى: ص ١٤٥.

قاعدة النهي

في المعاملات

- تنقيح محل النزاع وتحرير الآراء
- وجوه الاستدلال
- مقتضى التحقيق
- التطبيقات الفقهية

تنقيح محل النزاع وتحرير الآراء

١ ـ تنقيح محل النزاع.
٢ ـ أقسام النهي المتعلّق بالمعاملات.
٣ ـ تنقيح الآراء وتعيين رأي المشهور.

أقسام النهي المتعلق بالمعاملات وتنقيح محل النزاع

إنّ تعلُّق النهي بالمعاملة:

تارة: يكون بداعي بيان شرطية شيءٍ في صحتها أو مانعية شيءٍ عنها، فيكون إرشاداً إلى فقدان شرطٍ أو وجود مانع.

وأُخرى: يكون بداعي الزجر والردع عنها لأجل مبغوضيتها وما فيها من الحزازة والمفسدة. فيكون النهي حينئذٍ مولوياً تحريمياً.

إذا كان النهي في المعاملات إرشاداً إلى فقدان شرط أو وجود مانع كالنهي عن بيع الغرر أو بيع ما ليس عندك، فهو خارج عن محلّ الكلام؛ إذ لا ريب في دلالته على فسادها عند وجود المانع واختلال الشرط، بل هو في الحقيقة إرشاد إلى فساد المعاملة. فالكلام في النهي التحريمي المولوي الذي يكون بداعي الزجر لمبغوضية متعلّقه.

ثم إنّ النهي تارة: يتعلق بفعل إنشاء العقد والتسبيب به لإيجاد المعاملة، وهو العقد بمعنى السبب ومعناه المصدري.

وأُخرى: يتعلق بعنوان المعاملة الذي هو نتيجة فعل الإنشاء وحاصله. ويعبّر عنه بالمسبّب واسم المصدر الذي هو نتيجة الفعل. هذا بحسب ما هو المعروف بينهم من تقسيم المعاملة إلى معناها السببي وإلى معناها المسببي.

ولكن يستفاد من كلام بعض الفحول ـ كالشيخ الأعظم[١] والمحقّق الخراساني[٢] ـ أنّ النهي المتعلّق بالمعاملات ينقسم إلى أقسام، وهي:

١ ـ النهي المتعلّق بنفس المعاملة، بما أنّها فعل مباشري بمعناه المصدري، وهو فعل الإيجاب والقبول. ومثّلوا لذلك بالبيع وقت النداء.

٢ ـ النهي المتعلق بمضمون المعاملة ومفاد إنشائها، بما أنّه فعل بالتسبيب بمعنى اسم المصدر. وجعلوا من هذا القبيل بيع المصحف من الكافر، ولكن في التمثيل بذلك نظرٌ.

٣ ـ النهي المتعلّق بالمعاملة من جهة التسبُّب بها إلى الأثر والتوصل بها إلى نتيجة العقد، وإن لم يكن السبب المؤثر والأثر المسبَّب منه حرامين بعنوانهما. ولم يستبعدوا كون الظهار من هذا القبيل. وذلك لعدم حرمة نفس التلفّظ بصيغة الظهار ولا فراق الزوجة بنفسه، بل إنّما يحرم التوصل إلى فراقها والبينونة منها بهذه الطريقة؛ أي التلفّظ بصيغة الظهار.

٤ ـ النهي المتعلّق بما لا يلائم تحريمه صحّة المعاملة، كالنهي عن التصرف في ما انتقل بالمعاملة من الثمن والمثمن. وذلك مثل ما ورد في صحيح عمار بن مروان عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «والسُّحت أنواع كثيرة. منها: أُجور الفواجر

---

(١) مطارح الأنظار: ص ١٦٣، س ١١ و٢٨.

(٢) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٩٦.

وثمن الخمر والنبيذ والمسكر والربا بعد البيّنة».[١] والمراد من قوله عليه السلام: بعد البيّنة أي بعد معرفة حكم الربا بالدليل الشرعي.

وما ورد في صحيح عبد الرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت».[٢]

ثم إنّهم اختلفوا في دلالة النهي على الفساد، إذا تعلّق بالمعاملة بأحد الوجوه الثلاثة الأُولى، واتفقوا على دلالته على فساد المعاملة إذا تعلق بها على الوجه الرابع؛ نظراً إلى الملازمة بين تحريم التصرف في المنتقل بالمعاملة وبين فسادها، بل هو إرشادٌ إلى فسادها حينئذٍ؛ حيث لا وجه لتحريمه مع صحّة المعاملة، فهو خارج عن محلّ النزاع. وهذا بخلاف ما لو تعلق النهي بها بأحد الوجوه الثلاثة الأُولى؛ حيث لا ملازمة بين حرمة المعاملة تكليفاً ـ بالمعنى السببي أو المسببي أو التسببي ـ وبين صحتها وضعاً. ومن هنا اختلفوا في دلالته على فساد المعاملة المتعلّقة للنهي حينئذٍ.

تنقيح الآراء وتعيين رأى المشهور

المعروف المشهور بين الأُصوليين ـ ولا سيّما المتأخرين منهم ـ عدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد مطلقاً؛ نظراً إلى عدم المنافاة بين مبغوضية إنشاء العقد وبين صحته، ترتيب آثاره عليه بعد توفّر الشروط المعتبرة فيه شرعاً. كما صرّح بذلك المحقّق (صاحب الشرايع) في المعارج[٣] والعلّامة الحلّي في المبادئ.[٤] وقد صرّح الوحيد البهبهاني بأنّ ذلك هو المشهور.[٥] ولكن ذهب جماعة من

---

(١) الوسائل: ج١٢ ص ٦٢ ب ٥، من أبواب ما يكتسب به، ح ١.
(٢) المصدر: ص ٨٣ ب ١٤، ح ٣.
(٣) معارج الأُصول: ص ٧٧.
(٤) مبادئ الوصول: ص ١١٧.
(٥) راجع الفوائد الحائرية: ص ١٦٣ وص ١٧٣.

فحول القدماء والمتأخّرين إلى اقتضاء النهي للفساد مطلقاً حتى المعاملات. منهم الشيخ الطوسي في العدّة[١] والفاضل التوني في الوافية،[٢] والمحقّق النائيني[٣]؛ حيث صرّح باقتضاء النهي لفساد المعاملة إذا تعلّق بعنوان المعاملة بمعناها المسبّبي. ومنهم: المحقّق البروجردي، كما سيأتي نقل كلامه تفصيلاً، كما سيأتي أنّ كلام السيّد الإمام الراحل يرجع إلى ذلك بالمآل. وهذا هو الأقوى الذي يقتضيه التحقيق. وسيأتي الاستدلال عليه تفصيلاً.

---

(١) عُدّة الأُصول: ج ١، ص ٢٦١ ـ ٢٦٦.

(٢) الوافية: ١٠٣.

(٣) فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢، ص ٤٧١ ـ ٤٧٢.

الوجوه المستدَلّ بها للفساد

١ ـ استدلال المحقّق النائيني ونقده.
٢ ـ إشكال السيّد الخوئي على المحقّق النائيني.
٣ ـ نقد كلام السيّد الخوئي.
٤ ـ يتعلّق النواهي الشرعية غالباً بمعناها المسبّبي.
٥ ـ استدلال صاحب الوافية.
٦ ـ مناقشة الوحيد البهبهاني.
٧ ـ استشهاد الفاضل التوني بالنصوص والمناقشة فيه.
٨ ـ أحسن ما استدلّ به لعدم دلالة النهي على الفساد.
٩ ـ كلام السيّد الإمام الراحل قدس سره.
١٠ ـ كلام الشيخ الأعظم ونقده.
١١ ـ التلاؤم بين القولين في ضوء تفسير الوحيد البهبهاني.
١٢ ـ بيان مقتضى التحقيق.

استدلال المحقّق النائيني ونقده

واستدلّ للفساد بوجوه:

منها: ما عن المحقّق النائيني[1] فإنّه قد فصّل بين

---

(١) قال قدس سره: «إنّ النهي لو كان عن نفس الإيجاد والإنشاء والاشتغال بالمعاملة، فهو لا يقتضي الفساد؛ إذ حرمة الإيجاد لا يلازم مبغوضيّة الموجد وعدم تحقّقه. وأمّا لو تعلّق النهي بنفس المنشأ والموجد، فهو يقتضي الفساد؛ لخروج المنشأ حينئذ عن تحت سلطانه، ولاقدرة عليه ←

تعلق النهي بالمعاملة بمعنى السبب؛ أي فعل إنشاء العقد بالتلفُّظ بالصيغة، وبين المعاملة بمعنى المسبّب، فاختار الدلالة على الفساد في الثاني دون الأوّل.

وحاصل استدلاله لإثبات دلالة النهي على فساد المعاملة بمعناه المسبّبي:

أنّ صحّة المعاملة منوطة بسلطة العاقد عليها شرعاً، وهي تزول بالنهي المولوي التحريمي؛ لأنّه مُعجز مولوي ورافع لسلطنته على العقد المتعلّق للنهي. وسلطة العاقد على العقد شرط في صحته شرعاً. وإذا اختلّ شرط صحته يفسد لا محالة.

وأُشكل عليه بعدم المنافاة بين صحّة العقد ـ بعد توفّر شرائطه ـ وبين مبغوضيته عند المولى. وغاية ما يثبت بالنهي المولوي التحريمي مبغوضية فعل إنشائه وحرمته تكليفاً، لا فساده وضعاً. ولا دليل على المنافاة بين مبغوضية المعاملة وحرمة إنشائها تكليفاً وبين صحتها وضعاً.

وأمّا كون النهي المولوي رافعاً لسلطة العاقد على العقد، فإن كان معناه أنّه يدلّ على اختلال شرط في المعاملة بارتكاب المنهي عنه للزم كونه إرشاداً إلى فساده ولخرج بذلك عن كونه مولوياً.

وأُجيب عنه: بأنّه لو كان كذلك لم يدلّ تحريم الربا على فساد المعاملة الربوية، ولم يلتزم به الأصحاب.

ولا يخفى ما في الإشكال من المناقشة؛ لأنّه أشبه بمصادرة المطلوب؛ حيث إنّ مرجعه إلى رجوع النهي المولوي إلى الإرشادي عند ما دلّ على فساد المعاملة، ودلالة النهي الإرشادي على الفساد أمرٌ مفروغٌ عنه عند الخصم.

← في عالم التشريع، والمانع التشريعي كالمانع العقلي.

والحاصل: إنّ الأمر والنهي الشرعيّين موجبان لخروج متعلّقهما عن سلطة المكلّف، ويكون في عالم التشريع مقهوراً على الفعل أو الترك». فوائد الأصول: ج ١ ـ ٢، ص ٤٧١ ـ ٤٧٢.

ولايضرّ ذلك بإثبات المطلوب، غايته دعوى ظهور تحريم المعاملات في الإرشاد إلى فسادها. وذلك يثبت المطلوب، وهو دلالة النهي في المعاملات على الفساد. اللهم إلّا أن يناقش في أصل زوال السلطة بالنهي التحريمي.

والصحيح في الإشكال أنّ غاية ما يقتضيه النهي المولوي حرمة فعل إنشاء المعاملة تكليفاً، كما يقتضي حرمة أيّ فعل تعلّق به.

وأمّا رفع سلطنة العاقد على إنشاء العقد، فان كان بمعنى نفي صلاحيته للإنشاء، لا دلالة له على ذلك. فإنّ ثبوت صلاحيته لذلك يدور مدار حصول شرائط المتعاقدين . وإن كان بمعنى نفي جواز فعل الإنشاء، فغاية ما يثبت به هي الحرمة التكليفية. وإن كان بمعنى آخر، فلا نفهمه.

وأمّا النقض بآية الربا في الجواب، فيمكن المناقشة فيه بأنّ لفظ الربا ـ الوارد فيها ـ ليس عنواناً للمعاملة، بل بمعنى الزيادة المأخوذة في البيع الربوي كما عليه المحقّق الأردبيلي وجماعة.[1] وتحريم الربا بمعنى تحريم الزيادة المأخوذة؛ لأنّه مال الغير وأكله من أكل مال الغير بالباطل، وهو حرامٌ تكليفاً ولا ينافي ذلك صحّة أصل البيع. وإنّما يبطل في الزيادة خاصةً، فيكون من قبيل تبعّض الصفقة. وأما ضمان مال الغير، فلا يستفاد من هذا التحريم، بل هو مستفادٌ من النصوص الخاصّة الدالة على وجوب ردّ ما أُخذ من الربا.

ولكن يمكن ردّ هذه المناقشة بأنّ المقصود من لفظ الربا ولو بقرينة المقابلة هو البيع الذي فيه الربا، كما قال في كتاب مجمع البيان في تفسير القرآن.[2] وقد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في كتاب الربا من دليل تحرير الوسيلة، فراجع.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٨، ص ٤٥١.

(٢) مجمع البيان: ج ١ ـ ٢، ص ٣٨٩.

إشكال السيّد الخوئي على المحقّق النائيني

ثم إنّه أشكل على المحقّق النائيني تلميذه السيّد الخوئي[1]؛ بما حاصله: أنّه ليس في المعاملات سبب ولامسبّب كي يقال: إنّ النهي تارة: يتعلق بالسبب وأُخرى: بالمسبّب، بل الإنشاء بالتلفّظ بالصيغة بالنسبة إلى عنوان المعاملة من قبيل المبرز بالكسر والمبرَز بالفتح. وإنّ عناوين المعاملات من قبيل الموضوعات وما يترتب عليها من الآثار من قبيل الأحكام. وإنّ المعاملات بعناوينها الخاصة ـ كالبيع والإجارة والصلح والنكاح ونحو ذلك ـ قد أُخذت مفروضة الوجود في الخطابات الشرعية، كما هو شأن القضايا الحقيقيّة. فمرجع قوله تعالى: ﴿و أحلّ الله البيع﴾ مثلاً إلى أنّه إذا وُجد في الخارج شيءٌ صدق عليه عنوان البيع عرفاً فهو ممضى شرعاً، وهذا معنى كون المعاملات مجعولة شرعاً وأنّه من الإمضائيات، لا التأسيسيات.

وعليه فالإنشاء بالتلفّظ بالصيغة مبرزٌ لما هو موضوع لأحكام الزوجية والملكية والرقية ونحو ذلك من الأحكام الوضعية التي حكم بها الشارع في خطاباته لموضوعاتها التي هي عناوين المعاملات؛ إمّا عموماً كما في الآية المزبورة، أو خصوصاً كما في النصوص الواردة في مختلف أنواع المعاملات.

فلا يتعلّق النهي التحريمي إلّا بما هو موضوع الأحكام الوضعية المعاملية. وهي ليست، إلّا عناوين المعاملات المبرزة بالتلفظ بالصيغة.

نقد كلام السيّد الخوئي

ويرد عليه أنّ المعاملات ليست في حقيقتها إلّا اعتباريات والأمر الاعتباري إنما يوجد باعتبار المعتبر، سواءٌ كان هو

---

(١) المحاضرات: ج ٥، ص ٣١ و٥٣.

الشارع أم العقلاء. والاعتبار من العقلاء إنّما هو بنفس الإنشاء بالتلفّظ بالصيغة. ولا ريب أنّه سبب لإيجاد الأمر الاعتباري. بل المبرز بالكسر سبب لإيجاد المبرز بالفتح، وهذا العَلَم قد اعترف أنّ الإنشاء بالنسبة إلى عناوين المعاملات من قبيل ذلك، وعليه فمقولة السبب والمسبب لا يمكن إنكارها في باب المعاملات. كما أنّ الحرمة المستفادة من النهي وإن كانت حكماً تكليفياً، إلّا أنه يمكن تعلُّقها تارة: بفعل الإنشاء، وأُخرى: بعنوان المعاملة الذي هو مبرَز بالفتح ومسبَّب عن الإنشاء بالصيغة. هذا مع أنّ المحقّق النائيني اعترف بأنّ التعبير بالسبب والمسبّب في باب المعاملات لا يخلو عن مسامحة.[١]

يتعلّق النهي غالباً بالمعاملة بمعناها المسببي

نعم الحق مع هذا العَلَم من جهة أنّ صدور النهي من الشارع عن فعل الإنشاء نفسه وإن كان أمراً معقولاً في نفسه، إلّا أنّه قلَّ ما ورد في الخطابات الشرعية ومثلوا له بالنهي عن البيع وقت النداء.

ولكن غالب النواهي الواردة في المعاملات إنّما تعلّقت بالمعاملة بمعناها المسببي، كالنهي عن بيع المصحف في المروي عن أبي عبدالله عليه السلام «لا تبع الكتاب ولا تشتره».[٢] والنهي عن شراء الجواري المغنيات وبيعهنّ في ما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام: «شراؤهن وبيعهنّ حرام».[٣] والنهي عن بيع ما ليس عندك وعن بيع ما لا يُضمن وبيع الغرر في حديث مناهي النبي صلى الله عليه وآله.[٤]

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢، ص ٤٧١.

(٢) الوسائل: ج ١٢، ص ١١٥ ب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، ح ٧.

(٣) الوسائل: ج ١٢، ص ٨٨، ب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ح ٧.

(٤) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٦٦، ب ١٢ من أبواب عقد البيع، ح ١٢ وص ٣٣٠ ب ٤٠ من آداب التجارة، ح ٣.

وما ورد من النهي عن البيع الربوي في قوله تعالى: «وحرّم الربا» وما روي أنّ النبي صلى الله عليه وآله: «نهى عن بيع الذهب بالذهب بالزيادة إلّا وزناً بوزنٍ».[١]

وما ورد أنّه صلى الله عليه وآله: «نهى عن بيع المحاقلة والمزابنة».[٢] والمحاقلة بيع الزرع وهو في سنبله بالبُر والمزابنة بيع التمر في رؤوس النخل بالتمر. وفُسِّرا أيضاً بعكس ذلك. إلى غير ذلك من نصوص كثيرة ذكرها خارج عن مقتضى المقام.

ومن هنا يرجع كلام المحقّق النائيني في الحقيقة إلى القول بدلالة النهي على الفساد في المعاملات.

استدلال صاحب الوافية

منها: ما عن الفاضل التوني. وحاصله: أنّ أهل العرف يفهمون الفساد من النهي في المعاملات. ومن هنا ترى الفقهاء لا يزالون يستدلون بالنهي على الفساد.

وقد وَجَّه ذلك بأنّ الفساد يُفهم من النهي المتعلّق بالمعاملة عرفاً، لكن لا بدلالة لفظ النهي؛ إذ لا ملازمة بين تحريم الشيءِ وبين انتفاءِ حكمه الوضعي؛ حيث قد تكون المصلحة في ترك فعل، ولكن بعد تحققه تترتَّب آثاره الوضعية، كما في التطهير بالماء المغصوب ووطء الحائض المترتب عليه لحوق الولد ووجوب المهر. بل إنّما يستفاد الفساد من ظاهر حال الناهي بحكم العقل.

هذا حاصل ما استدل به الفاضل التوني في الوافية.[٣]

وفيه: أنّ ظهور حال الناهي في الفساد بحكم العقل إنّما يمكن دعواه إذا كان بين تحريم المعاملة وبين فسادها ملازمة عقلية. وهذه الملازمة دون إثباتها

---

(١) الوسائل: ج ١٢ ص ٤٥٧، ب ١ من أبواب الصرف، ح ٥.
(٢) الوسائل: ج ١٣ ص ٢٤ ب ١٣ من بيع الثمار، ح ٥.
(٣) الوافية: ص ١٠٣ ـ ١٠٦.

خرط القتاد. اللهم إلّا أن يكون مقصوده ما سيأتي بيانه من السيّد البروجردي، فهو متين.

مناقشة الوحيد البهبهاني

وناقش الوحيد البهبهاني[1] في هذا الوجه ـ بعد الإشارة إليه ـ بأنّ أهل العرف إنّما يفهمون الفساد من النهي عن المعاملة إذا كان مقتضى الصحّة فيها منحصراً في دلالة الخطابات الشرعية ـ مثل ﴿أحل الله البيع﴾ وأوفوا بالعقود ﴿وتجارة عن تراضٍ﴾ ـ؛ نظراً إلى ظهورها في صحّة خصوص المعاملات غير المحرّمة؛ ضرورة أنّ الشارع لا يحكم بحلية بيعٍ ولا بوجوب وفاء عقد حرَّمه نفسه. وهذا بخلاف ما إذا كان مقتضي صحّة العقد غير الخطابات الشرعية، من سائر الوجوه والأدلّة، من سيرة ونحوها.

وأما الفقهاء فإنّهم كثيراً يصرّحون بأنّ النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد.

وفيه: أنّ المعاملات ليست حقائق شرعية أو متشرعية مخترعة حتى يكون المقتضي لصحتها الخطابات الشرعية الدالّة على مشروعيتها. بل حقائق عرفية إمضائية. وقد جرت سيرة العقلاء عليها وإنّما الشارع أمضاها. فالمقتضي لصحة المعاملات هو جريان السيرة العقلائية عليها، وشأن الخطابات الشرعية إيجاد المانع للمقتضي باعتبار قيود وشرائط. والأصل عدم المانع، إلّا ما ثبت بالدليل. ومن هنا قالوا يكفي في صحّة المعاملات عدم ثبوت ردع ومنع من الشارع؛ لأنّ عدم الردع إمضاءٌ. والكلام في صلاحية النهي التحريمي لذلك. فهذا التفصيل الذي ذكره في غير محلّه.

---

(١) الفوائد الحائرية: ص ١٧٤.

استشهاد الفاضل التوني بالنصوص والمناقشة فيه

ثم استشهد في الوافية[١] لإثبات مرامه ـ وهو دلالة النهي في المعاملات على الفساد ـ ببعض النصوص[٢] الواردة في النكاح؛ حيث استدل فيها الإمام عليه السلام بالنهي على التحريم

---

(١) الوافية: ص ١٠٤.

(٢) قال قدس سره: وقد وقع في الروايات ما يدلُّ على اقتضاء النهي الفساد:

روى الشيخ في التهذيب، في الصحيح: عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام أنّه قال: لو لم يحرم على الناس أزواج النبي صلى الله عليه وآله لقول الله عزوجل: ﴿وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً﴾. حَرُم على الحسن والحسين عليهما السلام، لقوله عزوجل: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾.

وروى في الموثق: عن الحسن بن الجهم، قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمد، ما تقول في رجل تَزوَّج بنصرانيَّة على مسلمة؟ قلت: جعلت فداك، وما قولي بين يديك؟! قال: لتقولن، فإنّ ذلك يُعلم به قولي. قلت: لا يجوز تزويج النصرانية على المسلمة، ولا على غير مسلمة. قال: لِمَ؟ قلت: لقول الله عزوجل: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمِنّ﴾. قال: فما تقول في هذه الآية: ﴿والمحصنات من الذين أُوتوا الكتاب من قبلكم﴾؟ فقلت: قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ﴾ نسخت هذه الآية، فتبسَّم ثمّ سكت.

وروى عن زرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا ينبغي نكاح أهل الكتاب. قلت: جعلت فداك، وأين تحريمه؟ قال: قوله ﴿ولا تمسكوا بعِصَم الكوافر﴾.

وفي الحسن ـ بإبراهيم بن هاشم: عن زرارة بن أعين، قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزوجل: ﴿والمحصنات من الذين أُتوا الكتاب من قبلكم﴾؟ فقال: هي منسوخة بقوله: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾.

فإنّ الإمام عليه السلام استدل بالنهي على التحريم، ومعلومٌ أنّ المراد من التحريم في هذه الصور بطلان النكاح، كما في قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أُمهاتكم وبناتكم وأخواتكم﴾.

وروى في الحسن ـ به ـ: عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن مملوك تزوَّج بغير إذن سيِّده؟ فقال إنّ ذلك إلى سيده، إن شاء أجازه، وإن شاء فرَّق بينهما. فقلت: أصلحك الله، إنّ الحكم بن عُتَيبة، وإبراهيم النخعي وأصحابهما، يقولون: إنّ أصل النكاح باطل، فلا تحلُّ إجازة السيّد له. فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجازه فهو له جائز.

وفي حديث آخر عنه أيضاً: فقلت لأبي جعفر عليه السلام فإنّ أصل النكاح كان عصياناً. فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّما أتى شيئاً حلالاً، وليس بعاصٍ لله، وإنّما عصى سيّده، ولم يعص الله، إنّ ←

المراد به الفساد في مثل النكاح، كما في قوله: «حرّمت عليكم أُمّهاتكم...».[١]

وبما دلّ منها على فساد النكاح إذا كان فعله معصيةً لله تعالى، وبما دلّ على عدم وقوع الطلاق إذا كان مخالفاً لأمر الله؛ معلّلاً بأن المنهي عنه معصية لله ومخالفة لأمره تعالى.

وهذا الاستشهاد يمكن المناقشة فيه؛ بأنّ غاية ما يلزم من استدلال الإمام عليه السلام بالنهي على التحريم، دلالة النهي على الحرمة. وأمّا دلالته على الفساد، فهو أوّل الكلام. فالاستشهاد بهذه الطائفة من النصوص أشبه بالمصادرة على المطلوب. هذا مع أنّ فساد النكاح في موارد هذه النصوص ـ كنكاح منكوحة الأب ونكاح المشركات ونكاح الأُمّهات والبنات والأخوات ـ معلوم بضرورة الشرع وإجماع المسلمين. ومثل هذه الموارد خارج عن محل الكلام؛ إذ الكلام إنّما في دلالة النهي لو خُلّي وطبعه، دون ما إذا عُلم إرادة الفساد من النهي بقرينةٍ.

وأما تعليل الإمام عليه السلام صحّة النكاح ـ الواقع بغير إذن المولى ـ بأنّه لم يعص الله، فمقصوده عليه السلام ظاهراً منه عدم مخالفة الأمر الإرشادي، كما هو المقصود من مخالفة أمر الله في الصحيحة الأخيرة. وذلك بقرينة قوله عليه السلام: «إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه» وقوله عليه السلام: «من طلّق ثلاثاً في مجلس على غير طهر...»؛ حيث إنّ النهي عن النكاح في العدّة والأمر بالطلاق

← ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من النكاح في عدة وأشباهه. فإنّهما يدلّان على فساد النكاح إذا كان معصية لله تعالى.

وفي الحسن: عن محمد بن مسلم، قال، قال أبو جعفر عليه السلام: من طلّق ثلاثاً في مجلس على غير طهر، لم يكن شيئاً، إنّما الطلاق: الذي أمر الله عزوجل به، فمن خالف لم يكن له طلاق. وجه الدلالة أنّ الطلاق إذا كان منهيّاً عنه كان مخالفاً لما أمر الله عزوجل به. المصدر: ص ١٠٤ ـ ١٠٦.

(١) النساء: ٢٣.

على طهر وفي ثلاثة مجالس، وكذا النهي التزوج بغير إذن المولى، وعن الطلاق الثلاث في مجلس واحد على غير طهر، إرشادٌ إلى اشتراط الطُهر في صحّة النكاح والطلاق واشتراط تعدّد المجلس في صحّة الطلاق، وإلى فساد النكاح عند عدم تحقق هذه الشروط. وإلّا فمن الواضح أنه لم يُفرض صدور أمر أو نهي من السيّد في سؤال الراوي حتى يتصوّر عصيانه.

فالمقصود من قوله عليه السلام: «لم يعص الله» أنّه لم يخالف الله فيما اعتبره في النكاح من الشروط ولم يأت بما لم يمضه الله، كما أن المراد من قوله عليه السلام: «إنّما عصى سيده» أنّه أتى بما لم يأذنه ولم يمضه سيّده.

وهذا البيان الذي ناقشنا به في الاستدلال بهذه الطائفة من النصوص، هو لبّ مراد صاحب الكفاية في ردّ الاستدلال بها؛ حيث قال: « ولا يخفى أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفيّة هاهنا: أنّ النكاح ليس ممّا لم يُمضِهِ الله ولم يشرّعه كي يقع فاسداً. ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد، كما لا يخفى. ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما أطلق عليه بمجرّد عدم إذن السيّد فيه أنه معصية».[1]

استدلال آخر لصاحب الوافية

ومنها: استدلال آخر لصاحب الوافية. وتحريره أنّ آثار المعاملات وأحكامها لمّا كانت شرعية، ولو بإمضاء السيرة العقلائية، تكون مجعولة بجعل الشارع ومن قبيل الأحكام الوضعية الناقلة المخالفة لمقتضى الأصل والعمومات والإطلاقات، فلا يحكم بها إلّا مع العلم أو الظن المعتبر بها. ومع تعلّق النهي بمعاملة لا يحصل العلم ولا الظن بأنّ

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٩٩.

الشارع جعل تلك المعاملة المنهي عنها سبباً ناقلاً أو معرّفاً لآثار وأحكام خاصّة.[١]

ولا يخفى أنّ مقصوده ظاهراً من الأصل، أصالة عدم انتقال مال كل شخص إلى ملك غيره، ما لم يثبت بدليل، ومن الإطلاقات هي إطلاقات منع التصرف في مال الغير بغير إذنه.

ويرد عليه: أنّ الكلام في أنّه إذا ثبتت مشروعية معاملة بأيّ دليل شرعي، ثم تعلّق بها نهي مولوي تحريمي فيما إذا طرأت عليها بعض الخصوصيات، فهل يدلّ النهي في نفسه ومن دون أيّة قرينة على فساد تلك المعاملة المتصفة بتلك الخصوصيات أم لا؟ بل المحكّم إطلاقات مشروعية طبيعي تلك المعاملة الشامل لأفرادها وأصنافها. وغاية ما يلزم من النهي الحرمة التكليفية. وذلك كالبيع وقت النداء أو بيع المصحف، أو بيع المحاقلة والمزابنة، وأمّا إذا كانت المعاملة إعانة على ظلم، كإجارة المسكن للبِيَع والكنائس وبيوت النيران ومراكز الفساد وبيع السلاح أو إجارته من أعداء الدين أو قطّاع الطريق لقتال المؤمنين أو قطع الطريق، ونحو ذلك.

ومن الواضح أنّ بطلان فرد من طبيعي المعاملة المشروعة أو بطلان صنف منها لأجل عروض خصوصية، بحاجة إلى إثبات بدليل. فإذا تعلّق النهي المولوي التحريمي بذلك الفرد أو الصنف، وقع الكلام في أنّه هل يصلح بمجرّده لإثبات فساده أو لا؟

هذا، مضافاً إلى ما قلنا آنفاً في ردّ مناقشة الوحيد البهبهاني من كون شأن

---

(١) قال ﷺ الثاني: أنّ لزوم الآثار والأحكام للمعاملات ليس عقليّاً، بل هو بمجرد جعل الشارع، ومن قبيل الأحكام الوضعية الناقلة عن الأصل، فلا يحكم به إلّا مع العلم، أو الظن الشرعي. ومع تعلّق النهي بمعاملة لا يحصل العلم ولا الظن بأن الشارع جعل تلك المعاملة المنهي عنها سبباً ومعرفاً لشيءٍ من الأحكام. الوافية: ص١٠٦.

النهي عن المعاملات إيجاد المانع من تأثير المقتضي الثابت بالسيرة العقلائية في المعاملات. وإثبات المانع بحاجة إلى الدليل. والكلام في صلاحية النهي التحريمي للمانعية.

أحسن ما استدل به لعدم دلالة النهي على الفساد

قد استُدل لإثبات عدم اقتضاء النهي في المعاملات للفساد بوجوه:

أحسنها: ما عن المحقّق الخوئي.[1] وحاصله: أنّ الموجود في المعاملات أربعة أُمور: أحدها الاعتبار النفساني القائم بنفس المعتبر بالمباشرة. ثانيها: إبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل أو نحو ذلك. ثالثها: إمضاءُ العقلاء الذي هو فعل العقلاء وخارج عن اختيار المتعاملين. رابعها: إمضاء الشارع، الذي هو فعل الشارع. وهو أيضاً خارج عن اختيار المتعاملين. وموضوع الإمضاء ـ العقلائي أو الشرعي ـ هو عناوين المعاملات بطبايعها.

والنهي في المعاملات إما يتعلق بأحد هذه الأُمور وحده، أو بالمركب من الاعتبار النفساني والعقلائي، ولا سادس في البين.

أمّا تعلّق النهي إلى الإمضاء العقلائي أو الشرعي، فلا معنى له؛ لفرض خروجه عن اختيار المتعاملين. وأمّا النهي عن الاعتبار النفساني أو إبرازه وإن كان معقولاً، إلّا أنّه ليس نهياً عن عنوان المعاملة، ولا يدل على مبغوضية المعاملة بعنوانها لكي يُبحث عن دلالته على فسادها. وكذلك النهي عن المركب منهما.

والوجه في عدم دلالته على الفساد أنّ مبغوضية فعل الاعتبار أو هو مع إبرازه، لا ينافي صحّة المعاملة بعد توفُّر شرائطها.

---

(١) المحاضرات: ج ٥، ص ٣٦.

وأمّا ما جاء في كلام المحقّق النائينيﷺ، من رفع السلطنة عن المكلف بالنهي عن عنوان المعاملة بمعناها المسببي؛ لكونه معجزاً مولوياً وأنّ بنفس التحريم يخرج العقد عن سلطان المكلّف في النهي المتعلّق بالمعاملة بمعناها المسبّبي، فأورد عليه المحقّق الخوئي[1] ـ مضافاً إلى ردّ مقولة السببية والمسببية في باب المعاملات ـ أوّلاً: بأنّ النهي المولوي عن الشيء الاعتباري الذي هو عنوان المعاملة ـ الذي هو المبرز بالفتح ـ وكذا عن فعل الإنشاء ـ الذي هو المبرز بالكسر ـ لا يدلّ على فساد المعاملة ؛ إذ ملاك اقتضائه للفساد عدم إمكان الجمع بين التحريم والصحّة كما سبق في العبادة. وهذا الملاك منتف في باب المعاملات؛ لعدم التنافي بين مبغوضية فعل الاعتبار أو الإنشاء أو عنوان المعاملة ـ الذي هو موضوع الأحكام الوضعية المعاملية ـ وبين الصحّة وترتّب الأحكام الوضعية. وذلك لأنّ المعاملة ليست كالعبادة ممّا يُتقرَّب به إلى الله ؛ لكي يقال: لا يصلح مبغوض المولى للتقرُّب به عليه.

وثانياً: بأنّه بعد ما كان طبيعي عنوان المعاملة مشمولاً لإطلاق دليل الإمضاء، لا يصلح النهي التحريمي المتعلّق بمصداق أو صنف منه ـ لعروض خصوصية ـ لتقييد إطلاق أدلّة الإمضاء وإخراج ذلك المصداق أو الصنف عن تحته؛ لأنّ دليل الإمضاء دلّ باطلاقها على شمول الحكم الوضعي لذلك المصداق. وأما النهي فإنّما يدل على الحرمة التكليفية، ولاتنافي بين كون معاملة محكومة بالحرمة تكليفاً وبين كونها محكومةً بالصحة وضعاً، فلا تنافي في البين. وإنّما التقييد في ما إذا كان هناك تنافي بين مفاد دليلي الإطلاق والتقييد.

وفيه ـ مضافاً إلى ما قلناه سابقاً، من رجوع قضية المبرِز والمبرَز لا محالة

---

(١) المحاضرات: ج ٥، ص ٣٨ ـ ٤٢.

إلى مقولة السبب والمسبّب ـ أنّ لمدعي دلالة النهي على الفساد في المعاملات أن يقول: ليس دلالتها على ذلك لأجل وجود التنافي بين مبغوضية فعل الاعتبار النفساني أو إبرازه بالإنشاء أو عنوان المعاملة وبين الصحّة وترتُّب الأحكام الوضعية، ولا لأجل التنافي بين حرمة المعاملة تكليفاً وبين كونها محكومةً بالصحة وضعاً. وليس دلالتها على ذلك لأجل تقييد إطلاقات جواز طبيعي المعاملة وصحتها بما دلّ على تحريم صنف من طبيعيها، حتى يقال: لا يصلح دليل التحريم لتقييد إطلاقات الصحّة؛ لعدم وجود التنافي بين حرمة المعاملة تكليفاً وبين صحتها وضعاً وإنّما التقييد فيما كان هناك تنافي بين دليلي الإطلاق والتقييد.

بل إنّما لأجل الظهور العرفي للنهي في الفساد فيما إذا كان مقتضي الصحّة الخطابات الشرعية، كما أجاب بذلك الوحيد البهبهاني في ردّ استدلال الفاضل التوني.

بيان ذلك: أنّ صحّة المعاملة إذا استفدناه من تحليله بقوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾ أو من رفع النهي والترخيص بقوله: ﴿إلّا أن تكون تجارة عن تراض﴾ فإذا صدر من الشارع نهي عن بعض أصناف تلك المعاملة، يُتفاهم منه عرفاً فساده.

فكما استفدناه صحّة طبيعي المعاملة من تحليله وتجويزه بالخطاب الشرعي، فكذلك نستفيد فساده من منع بعض أصنافها وتحريمه بالخطاب الشرعي.

وبعبارة أُخرى: كما أن إثبات مشروعية المعاملة وجوازها بالتحليل بمثل قوله تعالى: ﴿أحلّ﴾ وقوله عليه السلام: «لا بأس» و«جائز» يُتفاهم منه عرفاً صحّة المعاملة وضعاً، فكذلك نفي مشروعيتها ومنعها بالتحريم يُتفاهم منه فساد المعاملة عرفاً.

وإن قيل: إنّ تحليل المعاملة وتجويزها إرشادٌ إلى صحتها وضعاً، نقول: فكذلك تحريمها ومنعها إرشادٌ إلى فسادها عرفاً.

وذلك لأنّ تحليل المعاملة وتحريمها كليهما صادرٌ من متكلّم واحد في مقام واحد وسياق فارد، لأنّ شأن الشارع في جميع خطاباتها الشرعية واحد وهو مقام التشريع. وهل ترى مغايرة في السياق بين قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرّم الربا﴾ في آية واحدة.[1]

وهذا الظهور بحسب المتفاهم العرفي لا يمكن إنكاره لو كان مقتضي صحّة المعاملات إطلاقات الخطابات الشرعية، كما اعترف به هذا العَلَم في ضمن كلامه. اللّهم إلّا ان نقول: إنّ مقتضي صحتها هي السيرة العقلائية، فهو بحث آخر كما بيّنا ذلك في الجواب عن مناقشة الوحيد البهبهاني.

رأي السيّد الإمام الراحل قدس سره

حاصل كلام السيّد الإمام الراحل في المقام أنّ النهي التحريمي ظاهرٌ عرفاً في فساد المعاملة المتعلّقة للنهي.

فإنّه قدس سره ـ بعد ما نفى الإشكال عن ظهور النهي عرفاً في الإرشاد إلى الفساد، وأنّ المتفاهم العرفي من النهي المتعلق بمعاملة خاصّة أو بإيقاعها على نحو خاص هو الإرشاد إلى عدم ترتّب الأثر المتوقّع منها، فتكون فاسدة ـ قد أنكر دلالته على الفساد عقلاً.

وقال ما حاصله: النهي في المعاملات إذا تعلّق بالسبب ـ أي بفعل الإنشاء بالصيغة ـ لنفسه، لا يقتضي الفساد عقلاً بلا إشكال. وكذا لو تعلق النهي به لا لنفسه، بل لأجل مبغوضية المسبّب على الأقوى. وعلّل ذلك كلّه بعدم المنافاة

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

بين مبغوضية المعاملة بمعناها السببي أو المسببي وحرمتها تكليفاً وبين صحتها وضعاً. وألحق بذلك ما لو تعلّق النهي بالتسبب بسبب خاص إلى المسبب؛ بأن كان المبغوض نفس التسبُّب والتوسل، لا المسبّب بذاته.

ولكن قال في ختام الكلام ما لفظه:«هذا كلّه لو أُحرز تعلّقه بأحد العناوين، ومع عدمه فلا ينبغي الإشكال في ظهوره في النحو الأخير.

فإذا ورد «لا تبع ما ليس عندك» وأحرزت حرمة النهي، يفهم منه أنّها متعلّقة بالبيع باعتبار ترتيب الآثار، والمبغوض هو العمل على طبقه، كسائر معاملاته، ولا ينقدح في ذهن العرف حرمة التلفُّظ بالألفاظ الخاصّة؛ لأنّها آلات لا يُنظر إليها، ولا حرمة المسبّب الذي هو أمر اعتباريّ لا يكون مبغوضاً نوعاً، ولا التسبّب بها إلى المسبّب، بل ما ينقدح في أذهانهم هو الزجر عن المعاملة على نحو سائر المعاملات من ترتيب الأثر عليها، فالنهي متوجّه إلى المعاملة باعتبار ترتيب الآثار، وهو مساوق للفساد».[١]

ومن هنا اعترض على الشيخ الأعظم بقوله:«و منه يظهر ما في كلام الشيخ الأعظم من دعوى ظهور تعلُّقه بصدور الفعل المباشري، مع أنّه أبعد الاحتمالات لدى العرف والعقلاء».[٢]

وأنت تعرف أنّ هذا اعتراف منه بظهور النهي في المعاملات ـ لو خُلّي وطبعه ومن دون أيّة قرينة ـ في تعلّقه بالمسبّب لغرض المنع عن ترتيب آثاره المتوقّعة من المعاملة المنهي عنها. وحيث إنّه مساوق للفساد، فمرجع كلامه هذا في الحقيقة إلى دلالة النهي التحريمي في المعاملات على فسادها لولا القرينة.

فالسيد الإمام في الحقيقة من القائلين بدلالة النهي على الفساد وفقاً لأُستاذه السيّد البروجردي.

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢، ص ١٦٣.

(٢) المصدر.

كلام الشيخ الأعظم ونقده

ويظهر من الشيخ الأعظم‌ﷺ أنّ النهي في المعاملات لا يخلو من تعلّقه ؛ إمّا بالمعاملة بمعناها السببي أو المسبّبي أو بمعنى تحريم ترتيب آثارها المترقّبة منها أو لغرض تقييد إطلاق دليل صحّة معاملة. وأنّه يُحمل النهي عند عدم القرينة على تعلقه بالمعاملة بمعناها السببي؛ نظراً إلى أنّه المعنى الحقيقي لألفاظ المعاملات ومقتضى أصالة الحقيقة ظهور النهي في تعلّقه بالسبب عند عدم القرينة. وبذلك أسّس قاعدة عدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد. فإنّه‌ﷺ ـ بعد تقسيم النهي في المعاملات إلى الأقسام الأربعة المزبورة ودلالته في الأخيرين على الفساد دون الأوّلين عند تمييز متعلّق النهي والعلم بأحد الأقسام ـ قال: «وأمّا عند الاشتباه فهل يحكم بعدم الدلالة حملاً للنهي على ظاهره من تعلقه بعنوان فعل المكلّف... أو بالدلالة حملاً له على أحد الوجوه الباقية الدالّة؟ فنقول: إنّ قضية القواعد اللغوية ـ من إعمال أصالة الحقيقة ـ هو المعنى الأوّل فيحكم بالحرمة دون الفساد»[1]

وقد عرفت ضعفه بما بيّنا من استقرار سيرة العقلاء في تقنيناتهم وجريان عادة أهل العرف في محاوراتهم على إرادة منع ترتيب الآثار من منع المعاملة والنهي عنها، وهو المتفاهم المرتكز في أذهانهم من نهى الشارع عن المعاملة. وعليه فالنهي عن المعاملة في الخطابات الشرعية ظاهرة في فسادها.

التلاؤم بين القولين في ضوء تفسير الوحيد البهبهانيﷺ

قد فسّر الأُصولي المدقّق الوحيد البهبهاني رأي المشهور ـ القائلين بعدم دلالة النهي على الفساد في المعاملات ـ وكشف عن لُبِّ مرادهم وحقيقة مقصودهم ممّا اختاروا في المقام. وفي ضوء هذا التفسير يقع التلاؤم بين المشهور

(١) مطارح الأنظار: ص ١٦٤، س ٧ ـ ٩.

وغيرهم في المقام؛ بمعنى أنّ الموارد التي قال غير المشهور بدلالة النهي على الفساد فيها، حكم المشهور أيضاً بدلالة النهي على الفساد في غالب تلك الموارد، بل أغلبها بناءً على هذا التفسير. وإنّما تبقى موارد قليلة جدّاً ينحصر الاختلاف بين القولين فيها.

وحاصله: أنّ القائلين بعدم اقتضاء النهي للفساد في المعاملات ـ وهم الأكثرون ـ إنّما قالوا بذلك فيها إذا ثبت صحّة المعاملة - المتعلقة للنهي ـ بدليل لا ينافيه النهي، دون ما إذا لم يثبت صحتها بدليل ولا ما إذا ثبت صحّتها بإطلاقات الخطابات الشرعية أو عموماتها مثل ﴿أحلّ الله البيع﴾ و﴿تجارة عن تراض﴾ و﴿أوفوا بالعقود﴾.

وأما إذا لم يثبت صحّة معاملة بدليل شرعي تفسد لا محالة بلا حاجة إلى تعلّق النهي بها. وكذلك ما إذا ثبت صحتها بالعمومات أو إطلاقات الخطابات الشرعية، يقتضي النهي في مثل هذه المعاملات فسادها عند المشهور أيضاً بلا شك ولا شبهة.

وعلّل ذلك بأنّه لا يخفى على المطلّع عن طريقة المشهور وأقوالهم أنّ نهي الشارع عن معاملة يقتضي خروجها عن تحت تلك الإطلاقات والعمومات؛ إذ صرّحوا بتضادّ الأحكام الخمسة واستحالة اجتماع اثنين منها في شيء واحد. فيمتنع عندهم اجتماع الحرمة والإباحة في معاملة واحدة. فلا محالة يوجب النهي ـ المقتضي لحرمة معاملة ـ خروج متعلقه عن تحت إطلاق ﴿أحل الله البيع﴾ الدال على طبيعي تلك المعاملة.

وأما لو ثبت صحّة معاملة بغير العمومات أو الإطلاقات المزبورة، من دليل خاص، كرواية خاصّة أو إجماع أو غيرهما، فإنّما حَكَمَ المشهور في مثل هذا المورد بعدم دلالة النهي التحريمي على فساد تلك المعاملة ؛ لأنّ الصحّة أثر

شرعي ولا ينافيه النهي والحرمة التكليفية؛ حيث إنّه كثيراً ما يترتّب الآثار الشرعية على الحرام. انتهى حاصل كلام المحقّق الأُصولي الوحيد البهبهاني.[1]

وأنت تعلم أيّها القارئ المحقّق بأدنى تأمل ودقّة أنّ العمومات أو الإطلاقات الثلاثة المزبورة وما شابهها من الخطابات الشرعية تشمل جميع البيوع، بل مطلق العقود، ممّا يكون تجارة عن تراض. وقلّ ما يتفق من معاملة ثبت صحتها بدليل لفظي أو لبّي خاص، ثم تعلّق بها نهي تحريمي.

هذا تفسير دقيق جدّاً وينبغي أن يرجع كلام المشهور إلى ذلك مقتضى القاعدة إلّا أنه لا يلائم ما استدل فيه المشهور بمرامهم لإثبات عدم فساده من الفروع المعاملية، بل أكثرها من قبيل ما ثبت فيه صحّة طبيعي المعاملة المتعلقة للنهي بالإطلاقات أو العمومات المزبورة، كما ستعرف في التطبيقات الفقهية.

---

(١) قال ﷺ: وأمّا القائلون بعدم اقتضائه الفساد فيها ـ وهم الأكثرون ـ فإنّهم يقولون بذلك فيما إذا ثبت صحّته من دليل لا ينافيه النهي، ولا يضادّه التحريم.

فإذا لم يثبت صحّته أصلاً لم يكن صحيحاً، مع قطع النظر عن ورود النهي عنه، فكيف إذا ورد النهي عنه؟! إذ لا شكّ في فساد مثله عندهم؛ لما عرفت، وكذا إذا ثبت صحّته من خصوص مثل: ﴿أحل الله البيع﴾ و﴿أوفوا بالعقود﴾ و﴿إلّا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾؛ لأنّ الحلية تنافي النهي والحرمة وكذا وجوب الوفاء.

وكذا استثناء قوله: ﴿إلّا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾؛ لأنّه استثناء من النهي والحرام.

فظهر أنّ النهي في مثل ذلك أيضاً يقتضي الفساد عندهم بلا شك ولا شبهة؛ إذ النهي يقتضي خروج ذلك عن العمومات عندهم، كما لا يخفى على المطّلع على أقوالهم وطريقتهم؛ فإنّهم صرّحوا بأنّ الأحكام الخمسة متضادّة، وأنّ اجتماع الضدّين في الحكم الواحد من المحالات عندهم، وإن تعدّدت الجهة والحيثية وظهر ذلك التعدّد، مع أنّه ربّما لا يظهر ذلك فيما نحن فيه، فتدبّر.

نعم؛ لو كان الصحّة ثابتة من غير امتثال العمومات المذكورة، فالنهي لا يقتضي الفساد؛ لأنّ الصحّة عبارة عن ترتّب أثر شرعي، فلا ينافي ذلك النهي والحرمة؛ لأنّ الحرام كثيراً ما يترتّب عليه الآثار الشرعية. الرسائل الفقهيّة للوحيد البهبهاني: ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

مقتضى التحقيق دلالة النهي على الفساد عرفاً

هذا، ولكن مقتضى التحقيق دلالة النهي في المعاملات على الفساد. ولكن لا لأجل أنّ متعلّق النهي مبغوض للشارع وأنّ مبغوضية عنوان المعاملة وحرمته تُنافي صحته، ولا لأجل تقييد إطلاقات الصحّة بالنهي التحريمي حتى يُدفع بعدم وجود ملاك التقييد؛ نظراً إلى عدم التنافي بين الصحّة والحرمة التكليفية، ولا للظهور العرفي بالتقريب المزبور، حتى يُدفع بعدم كون المقتضي للصحة إطلاقات الخطابات الشرعية، بل هو السيرة العقلائية.

بل إنّما هو لأجل ظهور النهي المتعلق بعناوين المعاملات في تحريم ترتيب الآثار الوضعية ـ المتوقَّعة منها ـ حسب المتفاهم العرفي، ولعلّ هذا هو روح مراد المحقّق النائيني ومن حَذا حذوه.

والسر في ذلك أنّ ألفاظ المعاملات وصيغها، لا شأن لها في ارتكاز العقلاء إلّا الآلية الصرفة لتحقق مسبّباتها التي هي عناوين المعاملات. كما أنّ عناوين المعاملات التي هي بمعناها المسببي لا مطلوبية ولا شأنية لها في ارتكازهم بما أنها أُمور اعتبارية في نفسها مستقلاً، بل إنّما تعلَّق اعتبار العقلاء بها؛ لغرض حصول آثار وضعية مترقّبة منها، كالملكية والزوجية وجواز التصرف فيما انتقل بها من الأعيان والمنافع والحقوق.

ومن هنا إذا صدر منهم تجويز معاملة أو منعٌ عنها في مقام التقنين، أو صدر من أهل العرف نهي عن عنوان من عناوين المعاملات، لا يتعلق ذلك التجويز أو المنع أو النهي منهم في الحقيقة بإنشائها بالصيغة بمعناها السببي بما أنّه فعل في نفسه، ولا بنفس المسبّب والعنوان بما أنّه في نفسه أمر اعتباري عندهم؛ حيث لا مصلحة ولا مفسدة في هذه الأُمور الاعتبارية في نفسها. بل إنّما

يتعلّق في الحقيقة بترتيب الآثار المتوقعة منها؛ كقوله:«حرّم الربا» و«نهى النبيﷺ عن بيع الغرر».

ومن هنا يكون تعلّق النهي بعناوين المعاملات دائماً على هذا المنوال. بلا فرق بين ما كان بنهي لفظي أصلي كما ذُكر، أو نهي تبعي غيري كحرمة المعاملات الثابتة لأجل كون فعلها إعانة على الإثم، ولا بين كون النهي عنها لمبغوضية وصفها اللازم، كبيع الغرر وبيع المحاقلة والمزابنة أو لمبغوضية وصفها المفارق كما لو كان فعلها موجباً للإعانة على الإثم أو لمبغوضية غايتها كالظلم وترك المعروف وساير الآثار الشنيعة المترتبة على البيع الربوي، أو لمبغوضية التسبُّب بإنشاء خاص إلى أثره كالظهار، ونحو ذلك.

فإنّ النهي عن المعاملة بجميع أطواره وأنحائه ظاهرٌ عرفاً في المنع عن ترتيب آثارها المتوقّعة منها، إلّا إذا أحرزنا تعلّق النهي التحريمي بنفس فعل إنشاء العقد، لا بترتيب آثاره، كالنهي عن البيع وقت النداء ونحو ذلك. ومادام لم يُحرز ذلك بقرينة يكون النهي عن المعاملات، ظاهراً في تحريم ترتيب آثارها المتوقّعة منها عرفاً؛ لأنه المنوال الغالب الذي جرت عليه سيرة العقلاء في تقنيناتهم واستقرّ عليه دأب الشارع في خطاباته وقضاياه المعاملية. وكذا أهل العرف في استعمالاتهم في تجويز المعاملات أو منعها. وغلبة الاستعمال تُعطي ظهوراً للّفظ في المستعمل فيه الغالب. ومن الواضح أنّ صحّة المعاملة لا تلائم تحريم ترتيب آثارها. ومن هنا يقتضي النهي في المعاملات الفساد.

وحاصل الكلام: أنّ السرّ في دلالة النهي على الفساد في المعاملات غير ما هو المناط في اقتضاء النهي في العبادات للفساد.

وذلك لأنّ ملاك اقتضاء النهي لفساد العبادة هناك، إنّما هو وجود التنافي

بين تحريم فعل العبادة وبين صحتها؛ حيث يشترط في صحتها قصد الامتثال والتقرّب. ولا يصلح الحرام المبغوض عند المولى للتقرّب به إلى ساحة المولى. وهذا بخلاف المعاملات، فإنّ ملاك دلالة النهي فيها على الفساد إنّما هو المتفاهم العرفي، من تعلّق النهي بعنوانها بالتقريب الذي بيّناه، كما أنّ تحليل المعاملة وتجويزها ظاهرٌ في الإرشاد إلى صحتها بحسب المتفاهم العرفي بنفس هذا التقريب، فكما أنّ المتفاهم العرفي من تحليلها وتجويزها جواز ترتيب آثارها المتوقعة منها وليس لذلك معنى، إلّا صحتها. فكذلك المتفاهم العرفي من النهي عنها وتحريمها عدم جواز ترتيب آثارها، وليس لذلك معنى، إلّا فسادها.

فالتحقيق في المقام أنّ النهي التحريمي المتعلق بعناوين المعاملات يقتضي فسادها بمقتضى القاعدة، إلّا أن يكون هناك قرينة على كون النهي تنزيهياً أو كونه متعلقاً بنفس فعل إنشاء المعاملة، من دون نظر إلى ترتيب آثارها، كالنهي عن البيع وقت النداء، أو النهي عن معاملة لكون إنشائها مستلزماً للتصرّف في مال الغير كإنشاء العقد ومبادلة المالين في الأرض المغصوبة أو بآلة مغصوبة.

والسر في ذلك ضرورة مخاطبة الشارع في تشريع الأحكام على منوال محاورة أهل العرف وحسب متفاهمهم لئلّا يلزم إغراؤهم بالجهل. وأنّ المتفاهم عندهم من النهي عن المعاملات المنع عن ترتيب آثارها المتوقعة منها. وأنّهم وإن يرون للشارع حق التحريم التكليفي المولوي ويرون ذلك مقتضى شأنه الربوبية والمولوية. إلّا أنّهم يرون إرادته ذلك من النهي في المعاملات بحاجة إلى الإثبات بقرينة خاصّة بعد قيام القرينة العامة على إرادة المنع عن ترتيب آثارها؛ نظراً إلى مساعدة غلبة استعمالهم النهي عن المعاملات في هذا المعنى

في تقنيناتهم وتخاطباتهم. ومن هنا يكون نهي الشارع في المعاملات ظاهراً في الإرشاد إلى فسادها ما لم يثبت إرادة مجرد تحريم إنشائها بقرينة خاصّة.

ولقد أجاد في بيان هذا الوجه الأُصولي المحقّق والفقيه المدقّق السيّد البروجردي فإنّه بعد ما احتمل السرّ في دلالة النهي على الفساد في ثلاثة وجوه قال في بيان الوجه الثالث ما لفظه:« الثالث ـ وهو المعوّل عليه ـ: أنّه لا إشكال في أنّ ألفاظ المعاملات ـ بما هي ألفاظ ـ لا تكون منظوراً إليها عند العقلاء وليست لها شأنيّة إلّا الآليّة الصرفة لتحقّق مسبّباتها كما أنّ حصول المسبّبات ـ بما أنّها أُمور اعتبارية عند العقلاء، كالملكيّة والزوجية وأمثالهما ـ أيضاً ليست لها مطلوبيّة عندهم، وإنّما غرضهم منها حصول الآثار وترتّبها عليها؛ من أكل الثمن والمثمن، والسلطنة عليهما، والتصرف فيهما بما هو موافق لأغراضهم. فالنواهي إذا تعلّقت بالمعاملات لا يكون تعلّقها بالآلة ـ بما أنّها لفظ معتمد على مخرج الفَم ـ ولا بالمعنى الاعتباري الصرف ـ بما أنّه أمر اعتباريٌّ عند العقلاء ـ ضرورة عدم مفسدة ومصلحة في هذه الأُمور الاعتبارية، وإنّما تتصرف النواهي إلى ترتيب الآثار التي تتوقّع منها، فإذا نهى عن البيع الربوي، لا يكون النهي عن لفظ «بعتُ» و«اشتريتُ» ولا عن حصول الملكيّة الاعتبارية ـ بما أنّها أمر اعتباريٌّ عند العقلاء ـ بل إنّما يكون النهي عن ترتيب الآثار المطلوبة من المعاملات، من أكل الثمن والمثمن، والتصرّف فيهما كتصرّف المُلّاك في أملاكهم، فإذن تكون النواهي دائماً متعلّقة بالمعاملات على نحو يترتّب عليها الآثار، ولا إشكال في أنّ المعاملة إذا كانت صحيحة لا معنى لتعلّق النهي بآثارها، فالنهي عنها ملازم للفساد».[1]

---

(١) لمحات الأُصول: ص ٢٥٨.

التطبيقات الفقهية

١ ـ مسألة فساد بيع المعتكف.

٢ ـ تزويج ابنة أخ الزوجة وابنة أُختها بدون إذن الزوجة.

٣ ـ فساد السوم في البيع.

٤ ـ حرمة الإيجار للمحرمات.

وقد اختلف الفقهاء في صلاحية النهي للاستدلال به على فساد المعاملات، بل غير العبادات مطلقاً؛ نظراً إلى اختلاف في دلالة النهي على فساد غير العبادات.

وقد أثمر اختلافهم هذا في مختلف الفروعات الفقهية.

مسألة فساد بيع المعتكف

منها: حكم بعض الأصحاب بفساد بيع المعتكف كما حكم به الشيخ الطوسي مستدلاً بهذه القاعدة ولكن خالفه المحقّق في المعتبر.

قال ﷺ: «يحرم على المعتكف البيع والشراء، وبه قال الشيخ؛ لأنّ الاعتكاف لبث للعبادة، فيُمنع ما ينافيه. ودلّ على ذلك أيضاً ما رواه أبو عبيدة عن أبي عبدالله ﷺ قال: المعتكف لايشم الطيب ولا يتلذذ بالريحان ولا يماري ولايشتري ولا يبيع.

فرع: فان باع، قال الشيخ: بطل بيعه؛ لأنّه منهي عنه، والنهي يدل على الفساد. والوجه أنّه لا يبطل، كما قلنا في البيع عند النداء يوم الجمعة. وحجته قد بيّناه في الأُصول ضعف مستندها»[1].

---

(١) المعتبر: ج ٢، ص ٧٤١.

تزويج ابنة أخ الزوجة وابنة أُختها بدون إذنها

ومنها: تزويج ابنة أخ الزوجة وتزويج ابنة أُختها بدون إذنها. ومرجع ذلك إلى تزويج ابنة الأخ وابنة الأُخت على العمة أو الخالة. فحكم المشهور بحرمته.

وقد علّل ذلك بالنهي الوارد عن ذلك في النصوص. ولكن وقع الكلام في صحة عقد النكاح حينئذ. فالقائلون بالبطلان استدلّوا بدلالة النهي على الفساد في المعاملات. والقائلون بالصحة من بين جواز أصل العقد وعدم حرمته وبين عدم دلالة النهي على فساد المعاملة على فرض ثبوت التحريم بالنهي الوارد في المقام.

قال الشيخ الأعظم:« وكذا تحرم مع بقاء علاقة الزوجية ـ ولو بجواز الرجوع في المطلقة الرجعية ـ العقد على بنت أُختها وأخيها، إلّا أن تجيز الخالة أو العمة وتدل عليه الأخبار المستفيضة.

خلافاً للمحكي عن القديمين، فجوّزاه مطلقاً لبعض الروايات. وللمحكي عن الصدوق، فمنعه مطلقاً ولو مع الإذن لبعض آخر.

وهما ضعيفان، لتقييد أُولاهما بما دلّ على اختصاص الجواز بصورة الإذن.

وعليه فإن عصى في موضع وفعل بطل النكاح على رأي المحقّق: ووقف على الإجازة على رأي كثير من المتأخّرين.

أمّا البطلان منجّزاً، فهو: إمّا لرواية علي بن جعفر الدالة على البطلان.

وإمّا للنهي عنه في الأخبار المقتضي للفساد».[1]

ثم ردّ ذلك بتضعيف رواية علي بن جعفر ومنع دلالة النهي على الفساد.

ولكن لا يخفى أنّ القول بفساد النكاح وعدمه في المقام لا يدور مدار دلالة

---

(١) كتاب النكاح للشيخ الأعظم: ص ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

النهي على الفساد وعدمه، بل لصراحة بعض نصوص المقام في بطلانه بالخصوص. مثل ما ورد في صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال عليه السلام ـ بعد النهي عن ذلك ـ: «فمن فعل ذلك فنكاحه باطل».[١] وتضعيف الشيخ سند هذه الرواية في غير محلّه. وذلك لصحة طريق صاحب الوسائل إلى الشيخ الطوسي وصحة طريق الشيخ إلى كتاب علي بن جعفر، وهي مروية في كتابه.

ومن هنا أفتى المحقّق ببطلان هذا النكاح، مع ذهابه إلى عدم دلالة النهي على الفساد في المعاملات، كما سبق نقل ذلك منه في أوائل البحث.

مسألة السوم في البيع

منها: السوم في البيع، وهو زيادة ثمن المبيع الذي قوّمه الغير للشراء؛ استجلاباً منه. فحكم بعض بفساده للنهي المقتضي للفساد في المعاملات، ومنعه العلّامة بقوله: «لو سام على سوم أخيه فعل حراماً في الموضع الذي حكمنا بتحريمه. فلو عقد معه البيع صح ولا يضرّ في الملك تحريم السوم. وبه قال الشافعي. وبعض الجمهور أبطل البيع للنهي المقتضي للفساد. والجواب المنع من اقتضاء النهي للفساد».[٢]

ولكن التأمل في المقام يقضي بوجود القرينة على تعلّق النهي بنفس فعل السوم ؛ نظراً إلى مبغوضية فعل السوم نفسه بلحاظ كونه موجباً للعداوة والبغضاء والشقاق بين المؤمنين، لا بلحاظ ترتيب آثار الملكية على المعاملة.

مسألة حرمة الإيجار للمحرمات

منها: مسألة حرمة الإيجار للمحرمات، كإجارة الملك للبيع والكنائس والفواحش وسايرموارد الإعانة على

---

(١) الوسائل: ج ١٤ ص ٣٧٦ ب ٣٠ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح ٣.

(٢) منتهى المطلب: ج ٢، ص ١٠٠٤.

الإثم، فإن فساد الإجارة مبتنٍ على دلالة النهي واقتضاء الحرمة للفساد في المعاملات.

وقال السيّد الخوئي:«إنّ حرمة الإيجار مع الالتفات لا تستوجب البطلان؛ لعدم اقتضاء النهي للفساد في باب المعاملات».[١] ولكن التحقيق في مثل المقام فساد الإجارة؛ نظراً إلى تحقق الإعانة بنقل الملك وترتيب آثاره. من التصرف فيه لأفعال الشرك والفواحش.

هذه الفروع نماذج ممّا وقع فيه الخلاف بين الفحول في دلالة النهي فيها على فساد المعاملة. وموارد هذه القاعدة في مختلف أبواب المعاملات بالمعنى الأعم أكثر من أن تحصى.

---

(١) كتاب الإجارة للسيد الخوئي: ج ١، ص ٢٧٦.

قاعدة

الامتنان

- منصة القاعدة وأهميتها
- مفاد القاعدة وماهيتها
- مدرك القاعدة
- حالها مع معارضة ساير الأدلة
- التطبيقات الفقهية

منصة القاعدة وأهميتها

١ ـ هي من القواعد الأُصولية.

٢ ـ وقوعها في قياس الاستنباط.

٣ ـ قاعدة الامتنان في كلمات القدماء.

٤ ـ أوّل من عبّر عنها بقاعدة الامتنان.

من القرائن المحاورية التي تكشف مراد المتكلم ويعيّن ظاهر خطاب الشارع عند احتفاف الكلام بها، قاعدة الامتنان.

فتارة: تقتضي توسيع نطاق الحكم، كما قال جماعة من الفقهاء والأُصوليين: إنّ النكرة في سياق الإثبات تفيد العموم إذا كانت في الخطاب المبنيّ على الامتنان. وسيأتي تصريح ذلك في كلام صاحب المسالك والحدائق والجواهر.[1]

ومن هذا القبيل الحكم بصحة معاملة المكره المديون على بيع ماله ـ غير الضروري ـ لأداء دينه؛ نظراً إلى كون إبطال البيع بحديث الرفع خلاف الامتنان بالنسبة إلى الدائن، فالامتنان حينئذٍ يقتضي ثبوت الحكم وتوسيعه.

---

(١) مسالك الأفهام: ج ٧، ص ١٤، الحدائق الناضرة: ج ١، ص ١٧٤، جواهرالكلام: ج ١، ص ٧١.

وأُخرى: تقتضي تضييق نطاقه، كما في تضييق نطاق الأحكام الأولية بموارد الحرج والضرر.

هي من القواعد الأُصولية

إنّ الامتنان، وإن كان بمعناه العامّ من مسائل علم الكلام؛ حيث يُستدل هناك على ضرورة بعثة الأنبياء وإنزال الكتب السماوية لهداية البشر باقتضاء لطف الله ورحمته بعباده ومقتضى امتنانه عليهم، كما دلّ عليه قوله سبحانه: ﴿لقد مَنّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم﴾ [1].

كما يمكن عدّها من القواعد العقلية؛ لأنّ الامتنان يقتضي عقلاً آثاراً وأحكاماً مناسبةً لها وينفي ما لا يناسبها، وذلك كقاعدة اللطف المبتني عليه حجيّة الإجماع؛ بناءً على مبنى شيخ الطائفة، إلّا أنّه حينئذٍ قاعدة كلامية.

ولكن مقام الامتنان على المكلّفين في مقام تشريع الأحكام في الخطابات الشرعية ـ من نصوص الكتاب والسنّة ـ قرينة حافّة بالكلام، تُعطي ظهوراً للخطاب في توسيع نطاقه أو تضيقه.

وإنّ قرينية مقام الامتنان بهذا المعنى وحجيته على تعيين ظاهر الخطاب الشرعي، يمكن عدُّها من المسائل الأُصولية.

والوجه في كونها من القواعد الأُصولية، أنّ القاعدة الأُصولية ـ حسب ما اخترناه ـ هي القاعدة الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الكلي الفرعي، كما قرّرناه في المجلد الأوّل من كتابنا «بدايع البحوث». وإنّ البحث في هذه القاعدة واقع في إثبات قرينية مقام الامتنان وحجيته على تضييق نطاق الخطاب أو توسيعه، وبالمآل تكون حجة على الحكم.

---

(١) آل عمران: ١٦٤.

وبعبارة واضحة: إبتناءُ تشريع أيّ حكم على الامتنان قرينة مقامية كاشفة عن مراد الشارع من الخطاب ومعيّنة لظهوره، وحجة على ثبوت الحكم فيما وافق الامتنان، وعلى عدم ثبوته فيما خالف الامتنان وتضييق نطاق الحكم به.

ويمكن عدُّها من القواعد المحاورية العقلائية؛ نظراً إلى استقرار سيرتهم في محاوراتهم على تعيين مراد المتكلم ـ فيما إذا كان بصدد الإرفاق والامتنان ـ حسب ما يقتضيه مقام الامتنان، واستظهار مراد الشارع من خطاباته الامتنانية على هذا الأساس. فهي من القواعد المنقحة لصغريات كبرى حجيّة الظواهر.

نظير قاعدة مناسبة الحكم والموضوع، وتخصيص الأكثر المستهجن، ونحو ذلك من القرائن المعيّنة لظهور الخطابات فهي إما قرينة عقلائية كمناسبة الحكم والموضوع أو قرينة عقلية، كتخصيص الأكثر المستهجن.

وعلى أيّ حال فهي كبرى صالحة للاستدلال، كما استدلّ بها جميع الفقهاء. ولا يصح الاستدلال، إلّا بكبرى عقلية أو عقلائية أو شرعية. وإنّها كبرى عقلائية أو عقلية كما عرفت. ولمّا كانت نتيجتها تحصيل الحجة على تحديد الحكم المستفاد من الخطاب المبنيّ على الامتنان، فهي قاعدة أُصولية.

وقوعها في قياس الاستنباط ليست في الأصل

وبهذا البيان اتضح وجه حجيّة قاعدة الامتنان على الحكم الشرعي الكلي، كما يتضح بذلك وجه وقوعها في قياس استنباط الأحكام الكلية الفرعية، وفي طريق تحصيل الحجة على الحكم الشرعي الكلي.

فإذا أحرز الفقيه كون خطاب شرعي في مقام الامتنان يستطيع أن يستدل لذلك بقوله: «تشريع الحكم في هذا الخطاب مبتن على الامتنان. وابتناءُ تشريع أيّ حكم على الامتنان تفيد تضييق ذلك الحكم بما وافق الامتنان وعدم ثبوته

فيما خالف الامتنان. وبعبارة موجزة: قرينة الامتنان دليل على تقييد الخطاب بما خالف الامتنان فهذا الخطاب حجة على اختصاص الحكم ـ المستفاد منه ـ بما وافق الامتنان وعدم ثبوته فيما خالف الامتنان.

وبهذا المنوال تقع هذه القاعدة في طريق الاستنباط وتحصيل الحجة على الحكم الشرعي.

إن قلت: ليست أية كبرى ـ صالحة للاحتجاج بها ـ من القواعد الأُصولية؛ نظراً إلى وقوع كثير من القواعد الأدبية والرجالية والفقهية، بل الكلامية في طريق استنباط الحكم الشرعي.

قلت: قد بيّنا أنّ القاعدة الأُصولية هي القاعدة الممهّدة لتحصيل الحجة على الحكم الكلّي الشرعي.

والمراد من الممهّدة خصوص المقدمة القريبة لقياس الاستنباط ـ وهي المباشرة للنتيجة وواحدة قبلها ـ دون البعيدة. وهذه القاعدة تقع قبل المباشرة بواحدة؛ بحيث تنتج حكماً كلياً بمجرد انضمامها بالمقدمة المباشرة.

ففي المثال، يقال: هذا الخطاب مبتن على الامتنان. والامتنان قرينة معيّنة لظهور الخطاب فيما وافق الامتنان وصرفه عمّا خالف الامتنان وكلّ ظاهر حجة. فهذا الخطاب حجة على خصوص الحكم الموافق للامتنان.

وقد اتضح بما بيناه أهمية هذه القاعدة؛ نظراً إلى سريانها إلى مختلف أبواب الفقه وجريانها في كثير من القواعد الفقهية العبادية والمعاملية.

قاعدة الامتنان في كلمات القدماء

أوّل من رأيته تمسك بهذه القاعدة هو السيّد المرتضى؛ حيث استظهر من قوله تعالى: ﴿**والله جعل لكم من بيوتكم سكناً وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها**

وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين﴾[١] أنّه تعالى بصدد الامتنان في جعل ذلك المنافع وبيان خلقتها للبشر. وبقرينة الامتنان استفاد من هذه الآية عدم تعلق الجعل المزبور بالأنجاس من المذكورات؛ معلّلاً بعدم جواز الامتنان بما هو نجس.

قال في الناصريات بعد ذكر الآية المزبورة:«فامتنّ علينا بأن جعل لنا في ذلك منافع. ولم يفرّق بين الذكية والميتة، فلا يجوز الامتنان بما هو نجس؛ لأنّه لا يجوز الانتفاع به».[٢]

وعين هذا التعليل والتعبير جاء في كلام ابن زهرة في الغنية.[٣]

وقد استدل ابن ادريس لإثبات عدم كون الخنثى قسماً ثالثاً من البشر ـ غير الذكر والأنثى ـ بكون ما ذكر فيه من الآيات خلق الانسان من الرجل والمرأة، والذكور والإناث في مقام الامتنان على العباد، فلو كانت الخنثى قسماً ثالثاً من الإنسان غير الذكر والأُنثى، لاقتضى مقام الامتنان ذكره في هذه الآيات.

قال بعد بحث مفصّل في ذلك:

«و أيضاً فالدليل على أصل المسألة، قول الله سبحانه ممتنّاً به على خلقه وعباده: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً﴾**. وقال تعالى: **﴿يهب لمن يشاءُ إناثاً ويهب لمن يشاءُ الذكور...﴾** فلو كان المجعول قسماً آخر لذكره في امتنانه علينا، ألا ترى إلى قوله تعالى في هذه الآيات ووجهِ الامتنان بها وذكر التثنية في جميعها، من غير إدخال قسم ثالث فيها؟».[٤]

---

(١) النحل: ٨٠.
(٢) الناصريات: ص ١٠٠.
(٣) غنية النزوع: ص ٤٣.
(٤) السرائر: ج ٣، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

وقد أُشكل على الاستدلال بالآية الأُولى في كلام السيّد بعدم انحصار فائدة المذكورات في الآية في الانتفاع المتوقف على الطهارة.

وعلى الاستدلال بالطائفة الثانية من الآيات في كلام ابن ادريس بإمكان ذكر أهمّ ما امتنّ به على العباد، ومقام الامتنان لايستلزم ذكر جميع ما به الامتنان. وسيأتي البحث عن ذلك.

أوّل من عبّر عنها بقاعدة الامتنان

أوّل من رأيته عبّر عن هذه القاعدة بقاعدة الامتنان هو الفقيه الأُصولي المحقّق السيّد المراغي في كتاب العناوين[١].

فإنّه قد استدل بهذه القاعدة للحكم بأصالة الطهارة في الشبهات الخبثية بصورها المختلفة. وقد قرّب الاستدلال بها ببيان جامع؛ حيث قال:

«و الذي يقضي بأصالة الطهارة فيها بصورها أُمور: أحدها: قاعدة الامتنان، وبيانه: أنّه تعالى لما كرّم بني آدم وجعله أشرف مخلوقاته وأعظمها، خلق لانتفاعه ما في الأرض جميعاً وأباحه له. وقد حكم العقل بأنّ ما خلق لأجل الانتفاع، لابدّ من إباحته. وما لم يُبَح لا يُنتفع به. وكذا يحكم بعد ذلك بأنّه ينبغي أن يكون ذلك طاهراً أيضاً؛ إذ لا انتفاع بالنجس. واحتياج الإنسان إليه وعدم المناص عن استعماله يقتضي الانتفاع المستلزم للاباحة والطهارة. وقد دلّ بهذا الامتنان آيات أُخر أيضاً في مقامات متعددة. ومن أعظم الامتنان جعله طاهراً غير نجس».[٢]

ويرد عليه أوّلاً: بعدم انحصار الانتفاع من الماء فيما يتوقّف على طهارته. وعليه فالامتنان بجعل الماء لايستلزم طهارته. إلّا أن يكون المراد بقرينة لفظ

---

(١) العناوين: ج ١، ص ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

(٢) المصدر.

«طهوراً» جهة مطهريته، فحينئذٍ يتوقف صحّة الامتنان وحسنه على طهارته؛ لتوقف هذا الانتفاع عليها.

وثانياً: بأنّ لزوم العسر والحرج من عدم استعمال الماء المشكوك طهارته كاف في صدق الامتنان بإباحته المستلزمة لطهارته. هذا مع أنّ دليل الحكم بطهارته وإباحة استعماله هو النص الصادر عن الشارع في ما شك في طهارته، ولاربط لذلك بالامتنان. نعم ذلك النص ـ الذي هو دليل أصالة الطهارة والحلية ـ مبنيٌّ على الامتنان.

وقد سبقت الإشارة إلى بعض هذه الآيات في كلام السيّد المرتضى. وسيأتي ذكر بعض آخر منها في التطبيقات الفقهية.

ثم بيّن وجه المناقشة في الاستدلال بها في مفروض كلامه، ثم أجاب عن المناقشة، فراجع[1].

---

(١) العناوين: ج ١، ص ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

مفاد القاعدة

١ ـ موضوع هذه القاعدة الامتنان على الأُمّة.

٢ ـ الامتنان قد يوسّع الخطاب.

٣ ـ الامتنان تارة: يقتضي رفع الحكم وأُخرى وضعه.

٤ ـ توجيه رفع التكليف في الأعذار العقلية بالامتنان.

٥ ـ الامتنان يقتضي صحّة معاملة المضطر دون المكره.

٦ ـ لا يرتفع كلّ ما كان في وضعه ضيق وكلفة بالامتنان.

٧ ـ هل هي أمارة أو أصل.

٨ ـ حالها مع معارضة سائر الأدلّة.

قبل الورود في البحث عن مفاد هذه القاعدة.

ينبغي أن يعلم أنّه لا طائل تحت البحث عن لفظ الامتنان والفحص عن جذره اللغوي.

وذلك لأنّ هذه القاعدة من القواعد الأُصولية التي لها جذرٌ في السيرة العقلائية المحاورية، ولم ترد بلفظها ومتنها في نص شرعي حتى تترتّب الثمرة على البحث عن لفظه.

فلا ينبغي البحث عن لفظ الامتنان في تنقيح مفادها.بل لابدّ في تنقيح مفادها

من الرجوع إلى كلمات الفقهاء والأُصوليين وملاحظة مجموع تعابيرهم وتعاريفهم.

إذا عرفت ذلك، نقول في تنقيح مفاد هذه القاعدة: إنّ الله تعالى لأجل لطفه بالعباد، خلق لهم ما في الأرض جميعاً ورزقهم من الطيبات، كما قال تعالى:﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾.[١]

وقال:﴿و لقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾.[٢]

ومن هنا يسَّر عليهم الدين وسهَّل عليهم الشريعة، وأعلنهم عدم مشروعية أيّ حكم موجب للعسر والحرج والضرر، كما قال تعالى:﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾، ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ وقالﷺ:«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» ومن هنا سُمِّي الإسلام بالشريعة السمحة السهلة.

وعلى هذا الأساس جَعَل كثيراً من أحكام الشريعة على أساس الامتنان على المكلّفين والإرفاق بهم، ولأجل لطفه بالعباد، كما سيأتي ذكر نماذج منها في التطبيقات الفقهية. ومن تلك الأحكام المجعولة على أساس الامتنان، التقية.

وقد تبيّن على ضوءِ ما بيّناه: أنّه ليس المقصود من الامتنان في هذه القاعدة الامتنان في تشريع أصل دين الإسلام وجعل أحكام الشريعة بلحاظ ما في تشريعها من الهداية والكمال والسعادة، بل المقصود الامتنان المبنيّ عليه لسان جعل حكم خاص أو رفعه.

وإذا ثبت في مورد أنّ الشارع في مقام الامتنان على المكلّف في تشريع حكم أو رفعه، يكون مقام الامتنان قرينة عقلائية أو عقلية توجب انعقاد ظهور

---

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) الإسراء: ٧٠.

الخطاب حسب ما اقتضاه مقام الامتنان. فقد توجب تضييق دائرة الحكم، وأُخرى: توجب توسيعها وتعميم نطاق الخطاب، كما ستعرف في التطبيقات الفقهية.

وعلى ضوء هذا البيان نستطيع أن نقول: إنّ مفاد هذه القاعدة: قرينية مقام الامتنان وحجيته على تضييق نطاق الخطاب أو توسيعه، وعلى تحديد الحكم المستفاد منه بالمآل.

ثم إنّه ينبغي لتحرير مفاد هذه القاعدة، التنبيه على أُمور:

موضوع هذه القاعدة الامتنان على الأُمّة

١ ـ المقصود من الامتنان هو الامتنان على الأُمّة، لا على شخص خاص. نعم يشمله دليل الامتنان بلحاظ أنّه من أحد الأُمّة، فيصدق بالامتنان عليه الامتنان على الأُمّة، لكنّه ما دام لم يكن خلاف الامتنان في حق غيره من المؤمنين؛ لعدم كون الامتنان على الأُمّة حينئذٍ.

وعليه فلا امتنان في رفع الأثر والحكم عن شخص أو وضعه في حقه فيما إذا انجرّ ذلك إلى إضرار غيره؛ لأنّ الامتنان على الأُمّة، لا على شخص خاص، كما أشار إليه الشيخ الأعظم في تنقيح مفاد حديث الرفع بقوله:

«و اعلم أيضاً أنّه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار، فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الأُمّة، كما إذا استلزم إضرار المسلم؛ فإتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأً لا يرتفع معه الضمان. وكذلك الإضرار بمسلمٍ لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطرّوا إليه؛ إذ لاامتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير؛ فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرّمات الإلهيّة المسوّغة لدفع الضرر»[1].

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٣٥.

وكذا في وضع الحكم كثبوت جواز الانتفاع بالملك بمقتضى سُلطة الناس على أموالهم، كما في قضية سمرة بن جندب؛ حيث أضرّ بجاره بسبب الانتفاع من نخلته.

الامتنان قد يوسّع الخطاب

٢ ـ وقد قال جماعة من الأُصوليين:

إنّ النكرة في سياق الاثبات تفيد العموم فيما إذا كان الخطاب في مقام الامتنان. فيُعلم من ذلك أنّ قرينة الامتنان قد تقتضي توسيع نطاق الخطاب.

كما صرّح بذلك الشهيد الثاني بقوله: «وقد نصّ الأُصوليون على أنّ النكرة المثبتة في معرض الامتنان تفيد العموم لهذه العلّة»[١].

وممّن صرّح بذلك صاحب الحدائق، فإنّه بعد الاستدلال بعموم بعض الآيات المذكورة فيها النكرة في سياق الإثبات لإثبات مطلوبه؛ استدل لمرامه بقوله: «و بما ذكرنا صرّح جمعٌ من الأُصوليين، حيث قالوا بأنّ النكرة في سياق الإثبات إذا كانت للامتنان عمّت، وفرّعوا عليها: «فيها فاكهة ونخلٌ ورمّان»[٢].

ومنهم صاحب الجواهر؛ حيث إنّه بعد ما نقل عن بعضهم المناقشة في الاستدلال بعموم آية ﴿و أنزلنا من السماء ماءً طهوراً﴾ لطهورية مطلق الماء؛ نظراً إلى كون لفظة «ماء» نكرة في سياق الإثبات ولايفيد العموم، أجاب عنه بقوله: «بأنّ النكرة في سياق الإثبات تفيد العموم إذا وقعت في معرض الامتنان، كما في قوله تعالى: ﴿فيها فاكهة ونخلٌ ورمّان﴾[٣].

---

(١) مسالك الأفهام: ج ٧، ص ١٤.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ١٧٤.

(٣) جواهر الكلام: ج ١، ص ٧١.

الامتنان تارة: يقتضي رفع الحكم و أُخرى وضعه

٣ ـ يختلف مقتضى مقام الامتنان بحسب اختلاف الموارد. فتارة: يقتضي رفع الحكم وتضييق نطاق الخطاب، كما في أدلّة نفي الحرج والضرر، وفي فقرات حديث الرفع وأدلّة البراءة الشرعية، كما جاء في كلمات الأُصوليين[١].

وأُخرى: يقتضي وضع حكم، وذلك نظير ما سبق آنفاً من إفادة النكرة في سياق الإثبات عموم الحكم بقرينة الامتنان.

وممّا يمكن عدّه من هذا القبيل، الخطابات الدالة على إثبات الأحكام الوضعية امتناناً مثل قوله:«كلُّ شيءٍ لك نظيف حتى تعلم أنّه قذر».[٢] و«كلُّ شيءٍ لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه»[٣].

فإنّ هذه النصوص قد دلّت على جعل الحلّية والطهارة في ظرف الشك امتناناً على العباد وتسهيلاً عليهم؛ حيث إنّه لولاها لوقع المكلّف في عسر ومشقة من ناحية وجوب الاجتناب عن مشكوك الحلية والنجاسة في الشبهات البدوية.

ومن هذا القبيل اقتضاءُ صحّة معاملة المضطرّ وكذا معاملة المكرَه المديون على بيع ماله؛ امتناناً عليه وعلى عياله.

وكذا معاملة المكرَه المديون على بيع ماله لأداءِ دينه؛ نظراً إلى كون إبطال بيعه. بحديث الرفع خلاف الامتنان في حق الدائن. فإنّ مقام الامتنان يقتضي حينئذٍ ثبوت الحكم. وسيأتي بيان ذلك.

عموم النكرة في سياق النفي إذا وقعت في مقام الامتنان، كما سبق آنفاً.

وقد استدل بعمومها الشهيد الثاني لتعميم استحباب الزواج إلى التسرّي ؛

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ١٦٤، مقالات الأُصول، ج ١، ص ٢٧٤ وج ٢، ص ١٦٨ ـ ١٦٣.

(٢) الوسائل: ج ٢، ص ١٠٥٤ ب ٣٧، ح ٤.

(٣) الوسائل: ج ١٢، ص ٦٠ ب ٤، ح ٤.

حيث قال: «وقد نصّ الأُصوليون على أنّ النكرة المثبتة في معرض الامتنان تفيد العموم لهذه العلة»؛[١] أي لأجل مقام الامتنان.

ثمّ استدل بذلك لتعميم «رجلٌ متزوّجٌ» في قوله عليه السلام: «ركعتان يصليهما رجلٌ متزوجٌ أفضل من رجل أعزب يقوم ليله ونهاره»،[٢] إلى المتسري بالجواري والإماء في ردّ من ادّعى اختصاص استحباب التزويج بغير المتسري. وقد وجَّه استفادة العموم من النكرة في سياق الإثبات بكون الخطاب المتضمّن لها في مقام الامتنان؛ إذ تفضيل المتزوجين على العزّاب في الأجر والثواب امتنانٌ على المتزوجين؛ نظراً إلى كون الزواج سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله ولما في تشريع الزواج والنكاح من الامتنان على الأُمّة. والسرّ في كون مثل قوله: ﴿**فانكحوا ما طاب لكم من النساء**﴾ وقوله: ﴿**وأنكحوا الأيامى والصالحين من عبادكم وإمائكم**﴾ ونحو ذلك في مقام الامتنان، أنّ في الزواج والنكاح سكوناً وقراراً للنفس وثباتاً وهدوءاً للأعصاب، كما قال تعالى: ﴿**لتسكنوا إليها**﴾ فهو على وزان قوله تعالى: ﴿**وجعلنا الليل سكناً**﴾ فكما أنّ الليل سكنٌ وهدوءٌ للأعصاب فكذلك الزواج والنكاح. فاتضح بذلك أن في تشريع حكم الزواج امتنان على الأُمّة؛ اذ بذلك سهّل عليهم ودفع عنهم عسر العزوبة وضيقها عن العزّاب.

هذا، مع ما في تفضيل المتزوجين ووعدهم بالثواب والأجر المضاعف، امتنانٌ آخر عليهم، كما قال الشهيد.

ونظير الاستدلال المزبور يظهر من كلام صاحب الحدائق.[٣]

---

(١) مسالك الأفهام: ج ٧، ص ١٤.

(٢) الوسائل: ج ١٤ ص ٧ ب ٢ من أبواب مقدمات النكاح ح ٤ والكافي: ج ٥، ص ٣٢٩، ح ٦ والتهذيب: ج ٧، ص ٢٣٩، ح ١٠٤٦.

(٣) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ١٧٤.

توجيه رفع التكليف في الأعذار العقلية بالامتنان

٤ ـ إنما يتحقق الامتنان في مورد لم يستقل العقل برفع التكليف مع قطع النظر عن الامتنان؛ حيث لا يتصور الامتنان فيما هو مرفوع بحكم العقل، كالمجبور المقهور المسلوب الاختيار والناسي حال نسيانه، والعاجز الذي لا يتمكن من الإتيان بالتكليف، لا معنى لرفع التكليف عنهم حال الإجبار والنسيان والعجز امتناناً، إلّا بلحاظ الإعادة أو القضاء فيما بعد ارتفاع هذه الحالات. وعليه فرفع التكليف عنهم امتناناً ينبغي أن يكون بلحاظ نفي الإعادة والقضاء بعد زمان ارتفاع العجز والنسيان والغفلة.

الامتنان يقتضي صحة معاملة المضطر دون المكره

٥ ـ كل مورد من موارد الرفع كان الحكم ببطلان المعاملة ضيقاً على المتعامل وخلاف الامتنان في حقّه، يقتضي مقام الامتنان صحّة المعاملة.

ومن هنا فرّق المحقّق العراقي بين معاملة المضطر وبين معاملة المكره. وحكم بأنه يقتضي الامتنان صحّة معاملة المضطر، دون معاملة المكره؛ نظراً إلى كون الحكم ببطلان المعاملة ضيقاً على المضطر دون المكره. وذلك لشدّة احتياج المضطر إلى ثمن المبيع، بخلاف المكره لأنّ بيع ماله يكون على ضرره ومن هنا يستكرهه، ومن هنا يكون رفع الأثر عن إنشائه الإكراهي بنفعه وعلى وفق الامتنان في حقه.

فإنّه قال: «وأيضاً نقول: إنّ سوق الامتنان في فقرة الاضطرار يقتضي صحة المعاملة التي أقدم عليها لاضطراره؛ لأنّ بطلانها يوجب ضيقاً عليه؛ لموت عياله من الجوع. ففي معاملاته لا بأس بشمول الحديث، حتى ما كان اضطراره بسوء اختياره. ولا يجب عليه الحفظ في هذا المقام، لعدم انتهائه إلى فوت تكليف

بسوء اختياره، وبه يمتاز باب المعاملات عن باب التكاليف، كما أشرنا.

كما أنّه يمتاز أيضاً عن باب الإكراه، من حيث عدم اقتضاء الامتنان صحّة المعاملة في باب الإكراه دون الاضطرار، وإلّا فمن حيث الطيب الفعلي، والكره الاقتضائي، كلاهما سيّان».[١]

قوله: «ولايجب عليه الحفظ» أي لايجب عليه حفظ نفسه عن الوقوع في الاضطرار في المعاملات. وهذا بخلاف باب التكاليف؛ لأنّه إذا لم يحفظ نفسه عن الوقوع في الاضطرار ـ الموجب لفوت الواجب العبادي ـ فوّت الفريضة عمداً. وهذا بخلاف أبواب المعاملات؛ فإنّ الاضطرار فيها وإن كان بسوء اختياره لايرتفع أثرها ولاتبطل، بل صحت المعاملة؛ لأنّ بطلانها ـ بحديث الرفع ـ ضيق عليه وخلاف الامتنان في حقه، بل مقام الامتنان في الحديث يقتضي صحّة معاملته؛ نظراً إلى شدّة احتياجه إلى ثمن المبيع، كما قلنا.

ونظير ذلك جاء في كلام مثله عن السيّد اليزدي[٢] والسيّد الخوئي[٣].

ومثله ما جاءَ في كلام السيّد الشهيد الصدر؛ حيث قال:

«نعم يختص الرفع بما إذا كان في الرفع امتنان على العباد؛ لأنّ الحديث مسوق مساق الامتنان، ومن أجل ذلك لا يمكن تطبيق الحديث على البيع المضطر إليه لإبطاله؛ لأنّ إبطاله يعين إيقاع المضطر في المحذور وهو خلاف الامتنان، بخلاف تطبيقه على بيع المكره عليه؛ فإنّ إبطاله، يعني تعجيز المكرِه عن التوصل إلى غرضه بالإكراه».[٤] يعني يوجب حرمان المكره ـ بالكسر ـ عن التوصّل إلى غرضه الباطل من الإكراه.

---

(١) مقالات: ج ٢، ص ١٦٥.

(٢) حاشية المكاسب: ج ١، ص ١٢٠.

(٣) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٤١٠.

(٤) دروس في علم الأُصول: في أدلة البراءة من السنّة، آخر المرحلة الأُولى.

لايرتفع كلّ ما كان في وضعه ضيق بالامتنان

٦ ـ يظهر من بعض الأعلام أنّ مقتضى الامتنان في رفع التكليف، اختصاص الرفع بما كان في وضعه ضيقٌ على المكلف وخلاف المنة. فما ليس وضعه خلاف الامتنان، لا مجال للتمسك بحديث الرفع ولو كان في رفعه امتناناً، كما أشار إلى ذلك المحقّق العراقي بقوله:

«الظاهر من حديث الرفع ـ بملاحظة وروده في مقام الامتنان على الأُمّة ـ هو الاختصاص برفع الآثار التي يكون وضعها خلاف المنّة. فما لا يكون كذلك كان خارجاً عن مصبّ الرفع، ولا مجال للتمسك بالحديث لرفعه، وإن فُرض الامتنان في رفعه».[1]

وقد رتّب العَلَم المزبور على ذلك عدم ارتفاع الحكم الواقعي بحديث الرفع؛ لعدم ضيق فيه بوجوده الواقعي. وعلى هذا الأساس يجب الإعادة عند ارتفاع العذر.

وفيه: أنّه لو أراد رفع كل حكم كان في وضعه كلفة وضيقاً على المكلّفين بالامتنان، يمكن المناقشة فيه: بأنّ وضع أكثر التكاليف يستتبع الكلفة والمشقة على المكلّفين عادةً.

ألا ترى أنّ وضع وجوب الجهاد يقتضي بذل المال والنفس وتحمّل الضرر العظيم الدنيوي؟ وكذا وضع وجوب النهي عن المنكر والواجبات المالية، بل وغير المالية، بل جميع التكاليف كما يعلم من لفظ التكليف؛ حيث إنّ معناه إيجاد الكلفة.

فالحق في المقام: أن يقال إنّما يقتضي مقام الامتنان رفع التكليف أو وضعه

---

(١) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٢١٢.

إذا كان الشارع في مقام الامتنان في خطابه. وليس الشارع في وضع التكاليف المستلزمة للكلفة والضرر المالي، بل العِرضي في هذا المقام؛ حيث لا امتنان في ذلك.

إن قلت: كيف يرضى الشارع اللطيف بعباده بإيجاد الكلفة والضيق على عباده؟ فهلّا ينافي ذلك مع الشريعة السمحة السهلة؟.

قلت: الوصول إلى درجات الكمال ومراتب الرشد والنيل إلى المنازل العالية من الإيمان والقُرب والمعرفة، لايمكن إلّا بتحمّل المكاره والصعوبات. ومن هنا ورد في الحديث «حفّت الجنة بالمكاره والنار بالشهوات» ولولا ذلك لما يحصل الامتحان والبلاء الذي هو الغرض من الخلقة؛ كما قال تعالى: ﴿**الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيّكم أحسن عملاً**﴾ [١].

فلايرتفع هذا النوع من الأحكام التكليفية والواجبات المالية بمقتضى الامتنان، كما لايرتفع بحديث نفي الضرر والحرج. وذلك لما أخذ الكلفة والضيق والضرر في موضوع هذه الواجبات.

فالامتنان ونفي الحرج والضرر إنّما يقتضي رفع ما عرض عليه الضيق والكفلة وكان في وضعه ضيقاً على المكلف وخلاف الامتنان في حقّه، لارفع ما أُخذ في موضوع التكليف الأوّلي بمقتضى طبعه وذاته. فلأجل ذلك لاترتفع التكاليف الواقعية الأوّلية بحديث الرفع، لا لما قال المحقّق العراقي.

٧ ـ يبتني تشريع كثير من المندوبات والمكروهات على الامتنان؛ لما في تشريع هذه الأحكام من فوائد ومنافع للجسم وصحة البدن ودفع الأمراض ونحو ذلك.

---

(١) الملك: ٢.

مدرك القاعدة

مدرك هذه القاعدة بناءُ العقلاء وحكم العقل.

أمّا بناءُ العقلاء؛ حيث استقرّت سيرتهم في المحاورات على تعيين مراد المتكلم حسب ما يقتضيه مقام الامتنان والإرفاق، فيما إذا أحرزوا أنّه بصدد الإرفاق والامتنان على المخاطب في كلامه. فكل ما يقتضيه مقام الامتنان يستظهرونه من كلام المتكلم حينئذٍ ويرتبون عليه الأثر في محاوراتهم، بل يقبّحونه حينئذٍ إذا توقّع وأراد من المخاطب خلاف ما يقتضيه مقام الامتنان.

وأمّا العقل: فحيث إنّه يحكم بأنّ تكليف العباد على خلاف ما يقتضيه الامتنان قبيح على الحكيم في تشريعاته المبنية على الامتنان.

وبعبارة أُخرى: إنّ العقل، بعد ما أحرز أنّ المتكلّم الحكيم بصدد الامتنان في أمره وتقنينه يرى تكليف مخاطبه بما هو خلاف مقتضى الامتنان قبيحاً منه. ويرى صدور ذلك من الشارع الحكيم مستحيلاً.

فهذان الوجهان أساس حجيّة قاعدة الامتنان.

وأمّا الآيات والنصوص الدالة على تشريع الأحكام الامتنانية، لا ربط لها بالمقام؛ إذ غاية مدلولها جعل الحكم على أساس الامتنان. ولا دلالة لها على

حجيّة مقام الامتنان على تحديد نطاق الخطاب والحكم، كما لا ربط لابتناء الهداية وبعثة النبي ﷺ على الامتنان بذلك، في مثل قوله: ﴿بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان﴾ [١]، وقوله: ﴿لقد منّ الله على المؤمنين؛ إذ بعث فيهم رسولاً﴾ [٢]. فإنّ الامتنان في ذلك من جهة الكمالات المعنوية والسعادة الأبدية الحاصلة بالالتزام بالشريعة والعمل بالأحكام الإلهية، ولو بتحمل الصعوبات والمشقات الدنيوية والضرر المالي، كما في وجوب الجهاد والحج والخمس والزكاة وغير ذلك من الأحكام التي أُخذ في موضوعاتها الضرر والكلفة والمشقة.

ماهية القاعدة و حكم معارضتها

لا إشكال في عدم كون قاعدة الامتنان من الأُصول العملية؛ لعدم أخذ الشك والتحيّر في موضوعها، ولا في مقام العمل بالوظيفة، بل في مقام الاستظهار من الخطاب وإنّما هي أمارةٌ؛ نظراً إلى كون مقام الامتنان قرينة عقلائية وعقلية على كشف مراد المتكلم وتعيين ظاهر الخطاب؛ لما قلنا من جريان سيرة العقلاء على ذلك، وحكم العقل به.

ولا إشكال في تقدّمها على سائر الأمارات؛ نظراً إلى أنّها قرينة حافّة بكلام الشارع في مواردها، وإلى دوران تعيين مراد الشارع وانعقاد ظهور الخطاب مدارها؛ لأنّ أية أمارة من الأمارات والحجج إذا كان الخطاب المتكفّل لإثبات اعتبارها مبتنياً على الامتنان، يدور تعيين مدلولها وتحديد نطاقها مدار الامتنان.

فأدلّة اعتبار الأمارات تابعة في كيفية دلالتها ونطاق مدلولها مدار الامتنان. وليس هذا التقدّم من قبيل الحكومة. وذلك لأنّ الحكومة في الاصطلاح إنّما هي

---

(١) الحجرات: ١٧.

(٢) آل عمران: ١٦٤.

بين دليلين مستقلين، ويكون التقديم في المقام من قبيل تقديم القرينة على ذي القرينة.

كما أنّها واردة على الأُصول بنحو من العناية؛ لأنّها بتحديد نطاق الأدلة اللفظية وتعيين ظهورها، ترفع الشك في الحكم، فلا تصل النوبة إلى الأصل مع وجود قرينة الامتنان.

هذا، ولكن في إطلاق الورود ـ المصطلح في علم الأُصول ـ على هذا التقدّم مسامحة؛ لعدم كون قرينة الامتنان بنفسه دليلاً لفظياً حتى يكون وارداً أو حاكماً. نعم لها نوعٌ من التقدم ينتج نتيجة الورود بالمآل. وهو تقدّم القرينة على ذي القرينة وتعيين ظهور الدليل اللفظي. فيرتفع بذلك الشك في الحكم بالمآل. وهذا هو نتيجة الورود.

التطبيقات الفقهية

١ ـ مسألة رفع الخبث بالماء المضاف.

٢ ـ مسألة التطهير بالجسم الصيقل.

٣ ـ حرمة التعدّي على أربع زوجات.

٤ ـ دوران الأمر بين الضررين الأقل والأكثر.

٥ ـ مسألة وصية السفيه.

٦ ـ ثبوت الخيار للمغبون العالم بالحال

وقد تمسك الفقهاء الفحول ـ من القدماء والمتأخرين ـ بقاعدة الامتنان في الاستظهار من الأدلة الشرعية لإثبات الأحكام ونفيها بحسب مؤدّى الخطابات. وموارد ذلك في مختلف الفروع والأبواب الفقهية أكثر من أن تحصى، مع ما عرفت بعض هذه الموارد من كلام السيّد المرتضى وابني زهرة وإدريس.

مسألة رفع الخبث بالماءِ المضاف

فمن هذه الفروع مسألة التطهير ـ أي رفع الخبث ـ بالماء المضاف؛ حيث وقع فيه الخلاف، فذهب المشهور إلى عدم حصول التطهير به، وخالفهم السيّد المرتضى فأفتى بجواز إزالة النجاسة به[١].

واستدل العلّامة للمشهور بقوله تعالى: ﴿وينزّل عليكم من السماء ماءً ليطهّركم به﴾[٢]، بدعوى أنّ هذه الآية في مقام الامتنان، والامتنان يقتضي عدم مطهّرية غير الماء؛حيث قال:

«و الحق عندي ما ذهب إليه الأكثر. لنا وجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿ويُنزّل عليكم من السماء ماءً ليطهّركم به﴾ وجه الاستدلال به: إنّه تعالى خصّص التطهير بالماء، فلا يقع بغيره. أما المقدّمة الأُولى فلأنّه تعالى ذكرها في معرض الامتنان، فلو حصلت الطهارة بغيره، كان الامتنان بالأعمّ من أحد قسمي المطهر أولى».[٣]

مسألة التطهير بالجسم الصيقل

ومنها: مسألة تطهير الجسم الصيقل بالمسح المزيل للعين، فوقع فيه الخلاف بين الأصحاب. وقال السيّد المرتضى بجواز تطهيره به وخالفه الشيخ الطوسي ولم يُجوّز تطهيره بغير الماء.

وقوّى العلّامة قول الشيخ ـ بعد نقل قولهما في المسألة ـ وعلّل لذلك بما سبق نظيره في منع التطهير بالماء المضاف؛ حيث قال:

«والأقرب عندي ما قاله الشيخ؛ لقوله تعالى: ﴿فأنزل من السماء ماءً ليطهّركم به﴾

---

(١) راجع مختلف الشيعة: ج ١، ص ٥٧. والمسائل الناصرية: ص ٢١٩، م ٢٢.

(٢) الانفال: ١١.

(٣) مختلف الشيعة: ج ١، ص ٥٨.

فلو كان غيره مطهّراً؛ لكان التخصيص في معرض الامتنان منافياً للغرض»؛[١] أي منافياً لغرض الامتنان.

ونظيره ما جاء في كلام المحقّق الكركي[٢] فاستظهر من الآية المزبورة بقرينة مقام الامتنان والاكتفاء بذكر الماء في هذا المقام، انحصار المطهّر فيه ونفي مطهرية الماء المضاف.

ومثله كلام صاحب الحدائق في المقام؛ حيث قال: «فإنّ الظاهر أنّ هذه الآيات كلها واردة في معرض التفضّل وإظهار الامتنان وبيان الإنعام. وحينئذٍ، فلو كان هناك فرد آخر، لذَكَره».[٣]

ولا يرد عليهم النقض بالعلم بجعل بعض مطهرات أُخر في الكتاب والسنة، وانكسار الحصر بذلك.

لإمكان الجواب: بأنّ هذه الآية تؤسّس قاعدة عدم مطهرية غير الماء، ولا ينافي ذلك ثبوت المطهريّة لغيره بالنص. فلا بد حينئذ من الاقتصار على المتيقن من مدلول النص في مخالفة القاعدة، ولم يرد نصّ يدل على مطهرية المضاف، ولا المسح المزيل لنجاسة الجسم الصيقل، حتى يُخرجنا من مقتضى القاعدة المستفادة من الآية المزبورة.

نعم يرد عليهم إشكال صاحب المدارك من جواز التخصيص بالذكر في مقام الامتنان؛ لأكثرية الوجود والنفع. قال ﷺ، بعد نقل الاستدلال المزبور:

«وفيه نظر؛ لجواز أن يُخصّ أحد الشيئين الممتنّ بهما بالذكر إذا كان أبلغ وأكثر وجوداً وأعمُّ نفعاً».[٤]

---

(١) منتهى المطلب: ج ٣، ص ٢٨٦.
(٢) جامع المقاصد: ج ١، ص ١٢٣.
(٣) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.
(٤) مدارك الأحكام: ج ١، ص ١١١.

ولكن في الحدائق[١] ـ بعد الاستدلال بالآية المزبورة بقوله: «فإنّه تعالى ذكر الماء هنا في معرض الامتنان على العباد. فلو حصلت الطهارة بغيره لكان الامتنان بالأعم أولى» ـ نقل إشكال صاحب المدارك من دون ذكر لاسمه، وسكت عنه.

ولكن إشكال صاحب المدارك واردٌ جدّاً، وإن قوّى الاستدلال المزبور في الرياض، من غير اعتناء بإشكاله، بل به دفع بعض الإشكالات.

بل استدل في الجواهر بهذا الوجه للحكم بمطهرية ما شُكّ في قابليته للمطهّرية من افراد الماء ـ بعد توجيه العدم باستصحاب النجاسة وعدم نظر آيات مطهرية الماء إلى كيفية التطهير ـ بقوله:

«اللّهم إلّا أن يستند في ذلك للحكمة، سيّما في مثل قوله تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً﴾؛ من حيث وروده في معرض الامتنان»،[٢] ولكنّهﷺ أشكل على هذا الاستدلال بما جاء في كلام صاحب المدارك في مورد آخر.[٣]

حرمة التعدي عن أربع زوجات

ومنها: مسألة حرمة التعدي عن أربع زوجات.

فاستدل لها صاحب الجواهر بكون الآية المجوّزة لزواج الأربع في مقام الامتنان والتوسيع على العباد، فلو كان زواج الأكثر منها جايزة لذكره.

قالﷺ ـ بعد نقل الأقوال والبحث في ذلك ـ:

«وعلى كل حال فالأصل فيه قوله تعالى: ﴿وإن خفتم ألّا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ بناءً على ما عرفته سابقاً من أنّ

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٣٩٦.

(٢) جواهر الكلام: ج ١، ص ١٣٤.

(٣) المصدر: ص ٣١٣.

الأمر فيها للإباحة، ومقتضى إباحة الأعداد المخصوصة تحريم ما زاد عليها؛ إذ لو كان مباحاً لما خص الجواز بها؛ لمنافاته الامتنان وقصده التوسيع على العباد، ولأنّ مفهوم إباحة الأربع حصر ما دون الأربع أو مازاد عليها، والأوّل باطل بتجويز الثلاث فيها صريحاً، فتعيّن الثاني».[1]

ولا يخفى أنّ هذا الحصر الذي جاء في كلامه من قبيل الحصر المستفاد من مفهوم العدد، وقد يعبّر عنه بمفهوم التحديد.

والأقوى ثبوت مفهوم التحديد وحجّيّته. وعليه فذكر العدد لو كان في مقام تحديد موضوع الحكم لا إشكال في ثبوت المفهوم له، كما في الآية المزبورة. وبناءً على ذلك، إنّما يستفاد نفي جواز نكاح أكثر من أربع زوجات. من مفهوم التحديد بالعدد، لا من قرينة الامتنان، وإنْ كانت مؤكّدة. وذلك لأنّ قرينة الامتنان ليست من أداة الحصر، بل إنّما هي قرينة حافّة بالكلام تصرفه عمّا خالف الامتنان إلى ما وافقه.

دوران الأمر بين الضررين الأقل والأكثر

ومنها: مسألة دوران الأمر بين ضرر شخصين كان الضرر الوارد على أحدهما أقلَّ من الآخر.

فاستدل الشيخ الأعظم بقاعدة الامتنان لترجيح الأقلّ ضرراً وتقديمه على الآخر الذي هو أكثر ضرراً؛ حيث قال:«لو دار الأمر بين حكمين ضرريين بحيث يكون الحكم بعدم أحدهما مستلزماً للحكم بثبوت الآخر... إن كان بالنسبة إلى شخصين، فيمكن أن يقال بترجيح الأقلّ ضرراً؛ إذ مقتضى نفي الضرر على العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون

---

(١) جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٣.

ضرره أكثر من ضرر الحكم الآخر».[١]

ثم فرّع على ذلك ما ذكره العلّامة في التذكرة بقوله: «لو غصب ديناراً فوقع في مِحْبَرة الغير ـ بفعل الغاصب أو بغير فعله ـ كُسِرت لردّه. وعلى الغاصب ضمان المحبرة؛ لأنّه السبب في كسرها. وإن كان كسرها أكثر ضرراً من تبقية الواقع فيها، ضمنه الغاصب ولم تُكسَر»[٢]

ومن ذلك ما لو دار الأمر بين تحمّل الضرر على نفسه وبين الإضرار بالغير.

وقد علّل السيّد الخوئي لذلك بقوله: «و من المعلوم أنّ دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره على خلاف الامتنان».[٣]

مسألة وصية السفيه

ومنها: مسألة وصية السفيه؛ حيث قد يستدل لعدم صحتها بأدلّة حَجره. ولكن ردّه السيّد الحكيم بأنّ أدلة حجر السفيه لمّا كانت في مقام الامتنان عليه، لا تقتضي حرمانه عن الانتفاع بماله بالوصية؛ نظراً إلى أنّه ينتفع بالوصية في ماله.

قال ﷺ: «وقصور أدلّة الحجر عن شمول المقام لظهورها في الامتنان عليه، فلا تقضي حرمانه عن الانتفاع بماله».[٤]

ولا يخفى أنّ مقتضى تعليله بالامتنان عدم نفوذ وصية السفيه فيما إذا كان إنفاذ وصيته خلاف الامتنان في حقه. ودعوى كون إنفاذها بنفعه وموافقاً للامتنان عليه مطلقاً مشكلٌ؛ إذ ربّ وصية مالية إلى غير مستحقّها تضييعٌ لحق

---

(١) رسائل فقهية للشيخ الأنصاري: ص ١٢٥.

(٢) رسائل فقهية للشيخ الأنصاري: ص ١٢٦، والتذكرة: ج ٢، ص ٣١٩.

(٣) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٤٤٤.

(٤) مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٥٨٥.

الأولاد والأقرباء المستحقين. فلا يعلم ترتب ثواب على مثل هذه الوصية، لو لم‌يكن عليه الوزر والوبال.

نعم إذا أُحرز كون الوصية إيصال الحق إلى مستحقه ولم‌يكن فيه تضييع حقوق مستحقّيه، لا إشكال حينئذٍ في كون نفوذ وصيته موافقاً للامتنان في حقه. ومقتضى الامتنان صحّة وصيته ونفوذها.

ومنها: مسألة إكراه المديون على بيع داره لقضاء دينه. فقد استُدِل لبطلان بيعه حينئذ بإطلاق حديث الرفع، ولكن ردّه السيّد الحكيم بأنّ حديث الرفع لمّا ورد في مقام الامتنان على الأُمّة، لا يشمل المقام؛ نظراً إلى كون إبطال البيع في مفروض الكلام خلاف الامتنان بالنسبة إلى الدائن.

قال: «وأمّا حديث الرفع فإطلاقه اللفظي وان كان شاملاً للمقام، إلّا أنّه لمّا كان امتنانياً امتنع شموله له؛ إذ يكون تطبيقه خلاف الامتنان؛ لأنّ إبطال البيع في الفرض تعسير لا تيسير وتضييق لا توسعة، ومثله يقال أيضاً فيما لو كان الإكراه بحق فإنّ إجراءه خلاف الامتنان في حق صاحب الحق. فلو أُكره على بيع داره لوفاء دينه كان بيعه صحيحاً؛ لأنّ إبطاله ضرر على الدائن، فلا يشمله الحديث الشريف».[1]

ثبوت الخيار للمغبون العالم بالحال

ومنها: مسألة ثبوت الخيار للمغبون مع علمه بالحال حين العقد. فقد استُدِل لذلك بحديث نفي الضرر.

ونوقش فيه بأنه في مقام الامتنان، ولا امتنان في حق العالم بالحال، فدليل خيار المغبون منصرف عمّا إذا كان عالماً بالحال حين إقدامه على العقد.

---

(١) نهج الفقاهة: ص ١٩١.

ولكن أجاب عنهم السيّد الإمام الراحل:

أوّلاً بأنّ الامتنان من قبيل الحكمة، لا العلّة لكي يدور الحكم مداره بحيث يقاوم إطلاق الخطاب.

وثانياً: بمنع كون جعل الخيار للمغبون العالم بالغبن خلاف الامتنان، بل موافقٌ للامتنان عليه بلحاظ حصول البداء له بعد تحقق الغبن.

قال ﷺ:« وأمّا دليل نفي الضرر فقد يقال بعدم شموله له؛ لأنّه وارد في مقام الامتنان ولا امتنان مع علمٍ وإقدام. وقالوا نظير ذلك في دليل الحرج وفي سائر ما ورد في مقام الامتنان.

والظاهر عدم صحّة هذه المزعمة في شيءٍ من الموارد. فإنّ كون الورود في مقام الامتنان لا يوجب تقييد الدليل؛ لاحتمال كونه نكتة للجعل لا علة للحكم، ودعوى الانصراف عمّا لا يكون فيه الامتنان كماترى وعهدتها على مدعيها، فإطلاق الدليل محكَّم.

مع أنّ جعل الخيار حتى للعالم بالغبن لا يكون مخالفاً للامتنان، بل يؤكّده باعتباراحتمال حصول البداء للمغبون، لوضوح الفرق بين أمثال الصوم والأغسال الضررية والحرجية وبين البيع الضرري؛ لإمكان أن يقال فيها: إنّ المكلف إذا تكلَّف وأتى بها بعد ضرريتها وحرجيتها، فالأمر بإتيانها ثانياً أو بقضاء ما يشترط فيها الطهارة خلاف الامتنان. وأما الخيار في البيع الضرري ولو مع إيقاعه عن علم به ـ فلا يكون مخالفاً للمنة، بل هي المرتبة الأعلى منها».[1]

ولكن يرد عليه أنّ الامتنان وإن كان من قبيل حكمة الجعل واقعاً، إلّا أنّ مقام الامتنان في الخطاب المبني عليه، قرينة عقلية أو عقلائية إذا اكتنفت بالكلام

---

(١) كتاب البيع للسيد الإمام: ج ٤، ص ٢٨٣.

توجب له ظهوراً عرفياً في مقتضاه. والحكمة إنّما لا يدور الحكم مدارها إذا لم تكن من القرائن العقلائية أو العقلية الحافّة بالكلام.

وأمّا قوله بتحقق الامتنان في حق المغبون العالم بالحال حين الإقدام بالعقد، ففي غاية المتانة جدّاً.

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة في مختلف أبواب الفقه، وقد تمسّك الفقهاء لفتاويهم فيها بهذه القاعدة، وهي أكثر من أن تحصى في هذا المجال.

قواعد

في العامّ والخاص

- المنصة والتعريف
- أقسام العموم وأداته
- أحكام التخصيص

المنصّة والتعريف

- منصة قواعد العامّ والخاص وتعريفهما
- تنقيح محل النزاع
- نوع العلاقة الدلالية بين العامّ والخاص.

المنصة والماهية

١ ـ منصة هذه القواعد وأهميتها وتعريف العامّ والخاص.

٢ ـ ما هي الضابطة في الاتصاف بالعموم؟

٣ ـ الفرق بين التخصيص والتخصُّص.

٤ ـ جواز إلقاء العامّ قبل الخاص وتعيين محل النزاع.

٥ ـ المناقشة في استدلال شيخ الطائفة.

٦ ـ العلاقة الدلالية بين العامّ والخاص والمتفاهم العرفي منهما.

٧ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

منصّة هذه القواعد و أهميّتها وتعريف العامّ والخاص

إنّ القواعد الراجعة إلى العامّ والخاص من أهمّ القواعد الأُصولية. والوجه في ذلك ابتناء استنباط كثير من الأحكام الفرعية في مختلف الفروع الفقهية على هذه القواعد؛ حيث إنّ الأحكام الشرعية أُلقيت غالباً في الخطابات الشرعية على سبيل القضايا الحقيقيّة بإلقاء العمومات. وقد استقر دأب الشارع على تخصيصها بأدلّة خاصّة في موارد كثيرة، بحيث اشتهر بين الأُصوليين أنه «ما من عام، إلّا وقد خُصّ».

فمن أجل كثرة العمومات الواردة في الكتاب والسنّة في تشريع الأحكام

الشرعية الفرعية ونظراً إلى كثرة ما ورد من المخصّصات، تظهر منصّة القواعد الراجعة إلى العامّ والخاص وتبدو أهميتها.

معنى العامّ من المفاهيم الواضحة الغنية عن التوضيح. ولكن ينبغي تعريفه في المقام بلحاظ ما يترتب عليه من الثمرات والقواعد الأُصولية، نظير اعتبار ظهور العامّ عند الشك في التخصيص، وضابطة التمسك بالعام في الشبهات المفهومية والمصداقية وغير ذلك. وهذه الآثار إنّما تترتب على ما يُطلق عليه عنوان العامّ بالحمل الشايع، المستعمل في الخطابات الشرعية، إلّا بالحمل الأولي المفهومي بحسب المعنى الموضوع له نفس العنوان.

وعليه فالغرض من تعريف العامّ معرفة عنوان كان مشيراً إلى مصاديقه المعهودة المترتبة عليه الآثار والقواعد الآتية في المقام. ومن هنا قالوا ليس المقصود التعريف بالحدّ والرسم.

ما هي الضابطة في الاتصاف بالعموم؟

إنّ الضابطة في اتصاف الدليل بعنوان العامّ: هي أن تشتمل على عنصرين؛ أحدهما: وجود لفظ صالح للصدق على كثيرين وللانطباق على جميع أفراد الطبيعي سواءٌ كان على نحو البدلية أو على نحو الاستغراق. ثانيهما: دخول لفظ ـ أي أداة ـ عليه يدلّ على إرادة جميع ما ينطبق عليه، سواءٌ كان ذلك العنوان اسم جنس، مثل «كلّ عالم»، أو غيره، من صيغة الجمع، مثل «أكرم العلماء أو جميع العلماء» واسم الجمع مثل «أكرم جميع الطائفة» واسم الاشارة للجمع مثل «أكرم كلَّ هؤلاء».

وقد تفيد الأداة الداخلة العموم بقرينة مدخولها من دون وضعها للعموم. مثل «أل» الداخلة على لفظ الجمع في «أكرم العلماء»؛ ضرورة أنّه لو كانت وضعت للاستغراق لدلّت عليه وضعاً بدخولها على المفرد، ولكنّ المفرد المحلّى باللام ليس من ألفاظ العموم كما سيأتي.

وعليه فلا يُعدّ ألفاظ الأعداد ـ كالعشرة والعشرين ـ من قبيل العامّ؛ لفقدان الملاك المزبور فيه.

ثم إنّ أحسن تعاريف العامّ تعريفه بما دلّ وضعاً على السعة والاستيعاب والشمول؛ نظراً إلى ملائمته للضابطة المذكورة. وعليه فالعموم هو السعة والشمول لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه العنوان المتلفظ به. واللفظ الموضوع لهذا المعنى يُطلق عليه العامّ في علم الأُصول. وهذا التعريف مناسب لمعناه اللغوي.

الفرق بين التخصيص والتخصُّص

وقد اتضح بذلك تعريف الخاص. وهو لفظ يدلّ على نفي السعة وعدم الاستيعاب وإن شئت فقل: ما يدل على بعض المصاديق وافراد الطبيعي؛ لأنّ الخصوص ضدّ العموم.

والفرق بين التخصيص والتخصُّص أنّ التخصيص إخراج الخاص عن نطاق مفهوم العامّ بإحدى أدوات التخصيص.

والتخصُّص خروج بعض الأفراد عن نطاق العامّ بقرينة لُبّية محفوفة به، بلا حاجة إلى الإخراج بإحدى أدوات التخصيص.

وعرّف كلٌّ من العامّ والخاص بتعاريف أُخرى لا تختلف عن التعريف المزبور اختلافاً أساسياً مغيّراً لأصل المعنى، مع ما أُورد عليها من الإشكالات والنقوض.

وحاصل الفرق بينهما أنّ التخصيص إخراج مورد عن تحت العامّ بعد شموله له بالدلالة الاستعمالية. ولكن التخصُّص خروجه عن العامّ بقرينة صارفة مانعة عن شمول العامّ له من أوّل زمان إلقائه.

والضابطة في التخصُّص خروج بعض افراد العامّ أو أصنافه بالقرينة القطعية الحافّة بالكلام الصارفة له إلى نقيض الخاص فيما إذا كان شائبة الدخول والشمول بمقتضى وضع اسم الجنس ـ الواقع موضوع دليل العامّ ـ

فكلما إذا عُلم خروج بعض أصناف العامّ بقرينة لبيّة قطعية ـ غير ناشئة من دليل الشارع ـ من حين إلقاء العامّ يكون من قبيل التخصّص. وأما سائر الموضوعات المباينة لموضوع خطاب العامّ ممّا لا شائبة شموله لها بأيّ وجه من الوجوه لأجل التباين الكلي بينه وبين العامّ، فلا ربط له بالتخصّص. والحاصل أنّ التخصص إنّما يكون في دليلين كانت النسبة بين موضوعهما عموماً وخصوصاً لا التباين الكلي.

وأما التخصيص فحقيقته إخراج المتكلّم بعض أفراد العامّ بدليل بعد ما كان داخلاً في مدلوله الاستعمالي أو مدلوله التصديقي الجدّي.

ثمرة هذا البحث: دلالة العامّ على الشمول وضعاً وجواز التمسك به عند الشك في التخصيص وفي الشبهات المفهومية وبعض صور الشبهات المصداقية على المبنى. وهذا بخلاف المطلق الدال على الشمول بالمقدمات. وتظهر ثمرة الفرق بينهما في تقديم العامّ على المطلق عند التعارض؛ لما قُرّر من تقديم ما هو بالوضع على ما هو بمقدمات الحكمة.

جواز إلقاء العامّ قبل الخاص وتعيين محلّ النزاع

خلاصة الكلام في المقام: أنّه يجوز للشارع إلقاءُ العامّ قبل إلقاء الخاص. ويكون حجة على المكلّف فيجب عليه العمل بأمر المولى ونهيه مادام لم يثبت له خلاف ذلك منه بحجّة معتبرة. ولا ينافيه كاشفية الخاص عن المراد الجدي من العامّ من أوّل إلقائه؛ لإمكان إرادة الشارع غير المخصّص من أفراد الخاص من العامّ حين إلقائه من لدن علم المكلّف وإطلاعه على صدور الخاص من الشارع. فالعام قبل ورود الخاص حجة على المكلّفين المعاصرين للشارع.

لا يخفى أنّ هذا البحث إنما يأتي في زمان الشارع، لا بعده مثل زماننا هذا.

والغرض هاهنا أنه يجوز للشارع إلقاءُ العامّ قبل الخاص، وليس من الإغراء بالجهل؛ نظراً إلى حجيته على المكلّف المعاصر للشارع قبل إلقاء الخاص. نعم لو أراد من العامّ بعض أفراده الباقي تحته بعد التخصيص، يكون ذلك قبيحاً منه؛ نظراً إلى أنّه من قبيل التكليف بخلاف ظاهر الخطاب. ومرجعه إلى تكليف المكلّفين بغير متفاهمهم من الخطاب، وهو من الإغراء بالجهل.

هذا كله في عصر الشارع بلحاظ المعاصرين له. وخارجٌ عن محل الكلام.

وإنّما الكلام فيما بعد عصر الشارع، من القرون المتأخّرة عنه التي بُيِّن فيها جميع العمومات والمخصّصات ودُوّنت في الجوامع الروائية.

ومقتضى التحقيق في المقام أنّه يجوز العمل بالعام بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به. فحينئذٍ يكون الفقيه معذوراً في العمل بالعام، وإلّا فلا عذر له في العمل به ؛ نظراً إلى علمه بورود مخصّصات كثيرة للعمومات؛ بحيث يورث الظن بورود مخصّص لكلّ عامٍّ واجهه. ولأجل ذلك يرتفع محذور الإغراء بالجهل عن إرادة خصوص أفراد غير المتحصص من خطاب العامّ بقرينة العلم بورود المخصّصات الكثيرة لعمومات الخطابات الشرعية ؛ بحيث استقرّ دأب الشارع على ذلك.

المناقشة في استدلال شيخ الطائفة

وقد علّل الشيخ الطوسي لجواز إلقاء العامّ قبل الخاص بأنّه لمّا جاز فيما إذا كان المخصّص لبّياً بحكم العقل، فكذلك إذا كان لفظياً بحكم الشرع؛ حيث إنّه قد لا يخطر الوجه العقلي للتخصيص حين إلقاء العامّ، وإنّما يجوز لتمكن المكلّف من معرفته بالتأمل. فكذلك يجوز في المخصص اللفظي؛ نظراً إلى تمكن المكلّف من معرفته بالفحص.

فإنّه قال: «يجوز أن يَسمع المخاطب العامّ دون الخاص، ويَلزمه طلب الخاص والبحث عنه».

ثم علل ذلك بقوله:« يجوز أن يخاطب بالعام إن كان مخصوصاً بدليل العقل، وإن لم يستدلّ المخاطب على خصوصه، بل يلزمه البحث عنه، وإنّما حَسُن ذلك لأنه متمكّن من معرفة ذلك، فيجب أن يَحسُن أيضاً أن يخاطب به إذا كان له تخصيصٌ في الأُصول لم يسمع، لما كان متمكّناً من معرفته بالنظر في الأُصول».[١] ونظيره عن العلّامة.[٢]

وفيه: أنّه لو كان مراده إثبات جواز إرادة الخاص من العامّ الملقى قبل إلقاء الخاص في عصر الشارع، يرجع ذلك إلى التكليف بما هو خلاف ظاهر الخطاب. ولا إشكال في قبحه لرجوعه إلى الإغراء بالجهل. وأمّا استشهاده بما ورد من الشارع من إلقاء العامّ المخصوص بحكم العقل ففي غير محله؛ لأنّا ننكر عدم خطور الوجه العقلي للتخصيص حين إلقاء العامّ المخالف لحكم العقل في بعض أفراده، مثل غير المقدور من التكاليف الواردة في الخطابات الشرعية الأوّلية. وهذا بخلاف دليل الخاص اللّفظي المنفصل.

هذا، لو كان مصبّ هذا البحث ومرجعه إلى إلقاء الشارع العامّ قبل الخاص وإرادة الخاص منه في عصره ويمكن كون المراد اطّلاع المكلّف على العامّ قبل اطّلاعه على الخاص بعد عصر الشارع، كما يُشعر بذلك التعبير بقوله: «ويلزمه طلب الخاص...» والترديد في جواز ذلك إنّما بلحاظ كونه ناشئاً من منهج الشارع في بيان كل من العامّ والخاص منفصلاً وعلى حدة؛ بمعنى أنّ هذا المنهج من الشارع هل فيه محذور من جهة استلزامه الاطلاع على العامّ وحده

---

(١) العدة: ج ٢، ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

(٢) مبادئ الوصول: ص ١٦٣.

قبل الاطلاع على الخاص كثيراً ما؟ فلو كان هذا مصبّ البحث في المقام، يندفع محذور الإغراء بالجهل بما أشرنا إليه، من عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص واليأس عن الظفر بالمخصّص بعد العلم بوجود مخصّصات كثيرة لعمومات الخطابات الشرعية.

العلاقة الدلالية بين العامّ والخاص

العلاقة الدلالية بين العامّ والخاص تكون من جهتين:

إحداهما: العلاقة الموجودة بين القرينة وذي القرينة.

وذلك لأنّ الخاص في نظر أهل العرف قرينة على بيان المراد الجدي من العامّ وكاشفٌ عن مدلوله التصديقي. ولأجل ذلك يُقدّم على العامّ ويؤخذ بدليل الخاص ويترك العمل بالعام في دائرة نطاق الخاص. حيث إنّه قد جرت سيرة العقلاء في محاوراتهم على الأخذ بالقرينة وتفسير ذي القرينة بها. وهي مانعة من انعقاد المدلول الاستعمالي للعام في التخصيص المتصل وتمنع عن استقرار ظهوره في المدلول التصديقي الجدي في التخصيص المنفصل.

ويظهر هذا المبنى من جماعة من فحول المحققين.

منهم المحقّق النراقي، فإنّه ـ بعد ما منع الرجوع إلى المرجحات عندما كان التعارض بين الخبرين بالعموم والخصوص المطلقين ـ علّل ذلك بعدم التعارض حينئذٍ حقيقة؛ نظراً إلى كون الخاص قرينة معيّنة لمعنى العامّ؛ حيث قال: «لعدم التعارض حقيقةً، بل الخاص قرينة معيّنة لمعنى العامّ، فلا تفيدمخالفة أحدهما للعامة أو موافقته للشهرة، إلّا أن تصل الشهرة إلى حدّ شذوذ خلافها».[1]

ومنهم المحقّق النائيني فإنّه ـ بعد بحث طويل في ذلك ـ قال في ختامه:

---

(١) مستند الشيعة: ج ٧، ص ١٢٤.

«وعلى كل حال لا إشكال في تقدُّم الخاص على العامّ إذا كان قطعي السند والدلالة. وإن كان ظنّي السند والدلالة أو كان قطعي السند وظنّي الدلالة، فظاهر إطلاق كلام الشيخ﵀ هو عدم تخصيص العامّ به، بل يُعمل بأقوى الظهورين: ظهور العامّ في العموم وظهور الخاص في التخصيص.

ولكن الأقوى: وجوب الأخذ بظهور الخاص وتخصيص العامّ به، ولو كان ظهوره أضعف من ظهور العامّ. فإنّ أصالة الظهور في طرف الخاص تكون حاكمة على أصالة الظهور في طرف العامّ ؛ لأنّ الخاص يكون بمنزلة القرينة على التصرّف في العامّ، كما يتضح ذلك بفرض وقوع العامّ والخاص في مجلس واحد من متكلّم واحد، فإنّه لا يكاد يُشك في كون الخاص قرينة على التصرف في العامّ».[1]

ويرد على هذا العَلَم أنّ قرينية الخاص توجب لدليله قوّة ظهور يصير دليل الخاص بذلك أظهر من دليل العامّ دائماً.

فلا يصح فرض مورد يكون فيه دليل الخاص أضعف ظهوراً من العامّ مع الالتزام بكونه قرينة لبيان المراد من العامّ.

ولعلّ مقصود هذا العَلَم ما إذا كان دلالة الخاص بالمفهوم أو الدلالة الالتزامية وكان دلالة العامّ بالوضع والمنطوق والمطابقية. ولكن بعد ما بنينا على قرينية الخاص، يراه أهل العرف أقوى ظهوراً من العامّ لأجل قرينيته في جميع هذه الموارد.

ومنهم السيّد الخوئي حيث قال: «والدليل الخاص قرينة لإيضاح المعنى المقصود من الدليل العامّ. والمخالفة بين الدليلين إنّما تتحقق إذا عارض أحدهما صاحبه بحيث يتوقف أهل العرف في فهم المراد منهما إذا صدر كلاهما من

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧٢٠.

متكلّم واحد أو ممّن بحكمه».[١]

وحرَّر ذلك ببيان نظير هذا البيان في محله من علم الأُصول.[٢]

ومنهم الشيخ المظفّر؛ حيث قال: «إنّ التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينة منفصلة على تقييد مدخول «كل» بما عدا الخاص».[٣]

ثانيتهما: كون الخاص أظهر في مدلوله من العامّ في العموم في نظر أهل العرف؛ حيث جرت عادة أهل العرف واستقرّت سيرة العقلاء في محاوراتهم على تضييق نطاق العامّ بإلقاء الخاص وتحديد المراد من العامّ بالتخصيص. فالخاص أظهر دلالةً من العامّ إما لأنّه بيان له وتفسير للمراد منه، أو لأنّ موضوعه بعض أفراد العامّ، فهو سيق لإخراج بعض أفراد العامّ في الحكم، كما هو الشايع المتداول بين عرف العقلاء في محاوراتهم.

ويظهر هذا المبنى من صاحب الكفاية فإنّه باختيار هذا المبنى، استدلّ به في ردّ شبهة مجازية استعمال العامّ في غير الخاص بالمخصّص المنفصل حيث قال: «وأما في المنفصل فلأنّ إرادة الخصوص واقعاً لاتستلزم استعماله فيه. وكون الخاص قرينةً عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدةً، وكون الخاص مانعاً عن حجيّة ظهوره تحكيماً للنص، أو الأظهر على الظاهر، لا مصادماً لأصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير إلى أنّه قد استعمل فيه مجازاً».[٤]

ويرد عليه أنّ كون الخاص قرينة فإنّما هو بلحاظ الكشف عن المدلول التصديقي الجدي، لا المدلول الاستعمالي، فلا يلزم مجاز من ذلك.

---

(١) البيان في تفسير القرآن: ص ٤٠١.

(٢) المحاضرات: ج ٥، ص ١٦٥ ـ ١٧٥.

(٣) اصول الفقه: ج ١، ص ١٣٤.

(٤) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٣٣٦.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق في المقام أنّ الخاص قرينة عرفية لبيان المراد الجدي من دليل العامّ إذا صدرا من متكلم واحد. ولمّا كان الكتاب المجيد والنبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام بمنزلة متكلّم واحد، فيحكم بمقتضى المتفاهم العرفي من إلقاء الخاص بعد العامّ من متكلّم واحد. وهو أنّ الخاص قرينة على العامّ في بيان مدلوله التصديقي الجدي، لايضيق مدلوله الاستعمالي. ومن هنا لا يلزم من قرينية الخاص وكاشفيته عن المقصود والمراد الجدي من العامّ مجازاً في استعمال العامّ، بل إنّه مستعمل في عمومه حقيقة من دون مجاز، وإنّما يكشف الخاص بقرينيته العرفية عن مدلوله التصديقي الجدي. وإنّ الحقيقة والمجاز يدوران مدار المدلول الاستعمالي، فلو كان الاستعمال فيما وضع له حقيقة، كان في غير ما وضع له بالقرينة مجازاً.

وعلى أي التقريبين ومن كلتا الجهتين تندرج قاعدة التخصيص في الحجج العقلائية المحاورية؛ حيث تنتهي حجيّة الخاص على تعيين المراد من العامّ إلى السيرة العقلائية. فتبين بذلك وجه كون هذه القاعدة من الحجج العقلائية المحاورية.

وثمرة البحث عن ذلك إنّما تظهر عند الشك في المراد من العامّ لشبهة مفهومية في دليل الخاص ونحوها من موجبات الشك.

فحينئذٍ بناءً على مجازية العامّ في الباقي بعد التخصيص تجري أصالة الحقيقة ولأجلها يمكن التمسك بعموم العامّ. وينفى بذلك التخصيص. وأما بناءً على عدم المجازية فيُعمل بمقتضى القاعدة في الشبهات المفهومية أو المصداقية للمخصص. وسيأتي بيانه.

أقسام العموم

١ ـ كلام الآخوند في منشأ هذا التقسيم.
٢ ـ مناقشة السيّد الخوئي ونقد كلامه.
٣ ـ تعريف أقسام العامّ.
٤ ـ كيفية دلالة العامّ على الشمول الأفرادي والأحوالي.
٥ ـ مقتضى الأصل عند الشك في العموم الاستغراقي والمجموعي.
٦ ـ ليس العامّ البدلي من قبيل المطلق.

ينقسم العامّ باعتبار تعلُّق الحكم به إلى ثلاثة أقسام.

كلام الآخوند في منشأ هذا التقسيم

قبل تعريف كل واحد من هذه الأقسام ينبغي التنبيه على نكتةٍ، وهي السرُّ في منشأ هذا التقسيم.

ذكر صاحب الكفاية أنّ منشأه اختلاف كيفية تعلّق الحكم بالعام؛ حيث إنّه تارة: يتعلق بالطبيعي على نحو يكون كلّ فرد موضوعاً للحكم على حدة. وأُخرى: يُلاحَظ الجميع موضوعاً واحداً بحيث يكون كل فرد جزءَ الموضوع، لا تمامه. وثالثة: يكون الموضوع أحد أفراد الطبيعي على البدل، لا بعينه.

قال: «إنّ ما ذُكر له من الأقسام ـ من الاستغراقي والمجموعي والبدلي ـ إنّما هو باختلاف كيفية تعلّق الأحكام به، وإلّا فالعموم في الجميع بمعنى واحد.

وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أنّ تعلّق الحكم به تارة: بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدةٍ للحكم. وأُخرى: بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً... وثالثة: بنحو يكون كلّ واحدٍ موضوعاً على البدل».[1]

مناقشة السيّد الخوئي ونقد كلامه

ولكن أشكل عليه المحقّق الخوئي بما حاصله:

أنّ الشارع في مقام الجعل والتشريع لمّا لا يلاحظ طبيعة الموضوع بما هي، بل يلاحظها فانيةً في أفرادها الخارجية، لا يخلو لحاظها كذلك من إحدى الحالات الثلاثة التالية.

الأُولى: لحاظها كذلك على نحو الوحدة في الكثرة بلحاظ أفرادها الكثيرة في ضمن عنوان واحد وجعل الحكم لها، فيكون كل واحد من الأفراد حينئذٍ موضوعاً مستقلاً.

الثانية: لحاظها كذلك على نحو الوحدة في الجمع بلحاظ مجموع أفرادها في ضمن مفهوم واحد، بحيث يكون المجموع بما هو مجموع موضوعاً واحداً بإلغاء الكثرات، على نحو يكون كلُّ فرد جزءَ الموضوع.

الثالثة: لحاظها كذلك بإرادة صرف وجودها في الخارج المتحقق بأحد أفراده على نحو لا بعينه.

فالعام على الأوّل استغراقي، وعلى الثاني مجموعي، وعلى الثالث بدليٌّ.

ولا يخفى أنّ هذا العَلَم لم يأت في بيانه بشيءٍ جديد تفنُّن في التعبير، إلّا نكتة واحدة، وهي كون منشأ هذا التقسيم بلحاظ الاختلاف في كيفية الجعل والتشريع، لا كيفية تعلّق الحكم. ولكن الاختلاف في كيفية التعلق ينشأ لا محالة من كيفية الجعل ؛ حيث لا يُعقل اختلاف كيفية التعلق من الجهات المزبورة في فرض اتحاد كيفية الجعل من نفس هذه الجهات.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٣٣٢.

وهاهنا إشكال آخر أساسيٌّ يرد على هذا العَلَم، وهو أنه جعل متعلّق الحكم في الأقسام الثلاثة كلّها الطبيعي، غاية الأمر تارة: فانياً في الكثرات والمصاديق، وأُخرى: فانياً في الجميع بلحاظ مجموعها موضوعاً واحداً، وثالثةً: بصرف وجوده المحقّق في ضمن فرد واحد لا بعينه.

ولكنه خلاف مقتضى التحقيق، فإنّ الذي يقتضيه التحقيق أنّ الحكم إنّما يتعلق بالطبيعي في خصوص العامّ الاستغراقي. وأمّا في المجموعي يتعلّق الحكم من أوّل آن وضعه بجميع الأفراد بما أنّها مجموعة واحدة. وفي البدلي يتعلق بفرد واحد لا بعينه، لا بصرف وجود الطبيعي.

وذلك لأنّ صيغة الجمع وُضعت لجماعة من الأفراد، لا للطبيعي، كما أنّ «أيّ رجل» ظاهرٌ في فرد واحد لا بعينه لا الطبيعي بصرف وجوده.

تعريف أقسام العامّ

العامّ الاستغراقي: ما كان بالوضع شاملاً لأفراد الطبيعي الموضوع له اللفظ على نحو الاستغراق، بحيث يكون كلّ فرد وحده موضوعاً للحكم، ويكون في مخالفته عصيان على حدة، مثل: «أكرم كل عالم». والحكم في هذا القسم وإن كان واحداً في مقام الإنشاء والإثبات، إلّا أنّه في الواقع متعدد بعدد أفراد العامّ بالانحلال وشامل للجميع بالاستغراق.

العامّ المجموعي: ما كان بالوضع شاملاً لجميع الأفراد بمجموعها؛ بحيث يكون المجموع موضوعاً واحداً، ويكون كل فرد من المجموع جزءَ الموضوع، كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقق الامتثال فيه، إلّا بإيمان الجميع. واعتبار مضيّ ثلاثة أيام متوالية من دم الحيض في ترتب أحكامه. وكما أنّ الحكم المجعول في هذا القسم واحد ثبوتاً، كذلك موضوعه؛ لفرض وحدة موضوعه وكون الأفراد بمنزلة أجزاء لمركب واحد.

العامّ البدلي: وهو ما كان بالوضع شاملاً لفردٍ لا بعينه من بين جميع أفراد

الطبيعي على البدل. كقوله: «أكرم أيَّ رجل شئت». وهو في عين حال سريانه إلى جميع أفراد الطبيعي، غير قابل للتعدد. ومن هنا يكون موضوع الحكم في هذا القسم واحداً من الأفراد على نحو لا بعينه. فإذا أُتي به يسقط التكليف.

ولا يخفى أنّ العموم في هذا القسم إنّما هو في بدلية ذلك الفرد؛ بمعنى صلاحية كل واحد من الأفراد لأن يكون موضوعاً للحكم، فيكون الشمول والسعة في بدلية الفرد ـ الواقع موضوع الحكم ـ بسراية بدليته إلى جميع الأفراد. وهذه السراية نوعٌ من الشمول والعموم. والحكم في هذا القسم أيضاً واحد ثبوتاً وإثباتاً، كسابقه.

كيفية دلالة العامّ على الشمول الأفرادي والأحوالي

١ ـ الشمول أفرادي وأحوالي

٢ ـ الشمول الأحوالي دائماً يستفاد من الإطلاق.

٣ ـ الشمول الأفرادي تارة يستفاد من العموم وأُخرى من الإطلاق.

٤ ـ يدل كل من العامّ والمطلق على شمول أفرادي وأحوالي.

٥ ـ الفرق بين العامّ والمطلق في الدلالة على كل واحد من الشمول الأفرادي والأحوالي.

ثم إنّ الشمول إمّا أفراديٌّ أو أحواليٌّ. وإنّ الشمول الأحوالي دائماً يُفهم من اللفظ بالإطلاق وبمعونة مقدمات الحكمة.

وأما الشمول الأفرادي، تارةً: يستفاد من الخطاب بالوضع كما في العامّ، وأُخرى: بالمقدّمات كما في المطلق.

وإنّ الخطاب العامّ يدل على الشمول الأفرادي بالوضع، ويدل على الشمول الأحوالي بمعونة مقدّمات الحكمة، وإن شئت فقل يدل عليه بالإطلاق. وهذا بخلاف المطلق، فإنّه يدل على الشمول الأفرادي والأحوالي كليهما بمعونة المقدّمات.

يعبَّر عن الأوّل بالاطلاق الأفرادي وعن الثاني بالإطلاق الأحوالي.

فإنّ خطاب: «أكرم العالم» أو «أكرم كلّ عالم» ـ مثلاً ـ يدلّ بالوضع على وجوب إكرام آحاد أفراد العالم بالاستغراق. وهو الشمول الأفرادي، ولكن يدل على وجوب إكرام كلّ عالم في جميع حالاته، من القيام والقعود وحال المشي والتكلّم والسكوت والسرور والحزن وغير ذلك. وهذا هو الشمول الأحوالي المستفاد من مقدمات الحكمة.

وأما خطاب «أعتق رقبة» ومثله من المطلقات، فإنما يكون دلالته على الشمول الأفرادي والأحوالي كليهما بمعونة مقدمات الحكمة.

مقتضى الأصل عند الشك في العموم الاستغراقي

١ ـ مقتضى الأصل اللفظي عند الدوران بين أقسام العامّ.

٢ ـ مقتضى الأصل العملي عند الشك في أقسام العامّ.

مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في مدلول أحد ألفاظ العموم هو أصالة الإطلاق، وهي تقتضي الاستغراق الأفرادي بمعونة مقدمات الحكمة[١]؛ نظراً إلى اقتضاء الأصل اللّفظي إطلاق الاستغراقية، كما اختاره المحقّق النائيني[٢]. وذلك لأنّ لحاظ قيد المجموعية ـ وهو لحاظ جميع الأفراد على وجه الاجتماع وجعلها موضوعاً واحداً ـ فيما إذا دار الأمر بين الاستغراقي والمجموعي، وكذا لحاظ البدلية إذا دار الأمر بين الاستغراقي والبدلي. يحتاج إلى عناية زائدة.

ولا ريب أنّ الأصل اللفظي مقدّمٌ على الأصل العملي؛ لأنّ الأصل اللفظي كاشف عن المدلول التصديقي الجدي للخطاب. وبه يتعيّن الظهور للأدلّة اللفظية والخطابات الشرعية.

---

(١) راجع المحاضرات ودروس التبريزي.

(٢) فوائد الأصول: ج ١ ـ ٢، ص ٥١٥.

هذا مقتضى الأصل اللفظي، ومع جريانه لا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

وأمّا مقتضى الأصل العملي ـ مع غضّ النظر عن الأصل اللفظي ـ فيما إذا دار الأمر بين العامّ البدلي وغيره هو البراءة ممّا شك في شمول اللفظ له؛ لأنّ مرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في أصل التكليف.

وأمّا إذا دار الأمر بين العموم الاستغراقي والمجموعي، فهل المرجع البراءة؛ نظراً إلى كون الشك في أصل التكليف، أو إلى الاشتغال ؛ لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في الفراغ عن التكليف؟ الأقوى الثاني؛ نظراً إلى احتمال دخل الفرد المتروك في تحقق الامتثال بساير الأفراد ـ غير المجموع الواجد لجميع الأفراد ـ بعد اليقين بشمول التكليف لجميع الأفراد. بمقتضى احتمال إرادة الاستغراق المجموعي. أو لا تصل إلى الأصل العملي؟؛ نظراً إلى اقتضاء الأصل اللفظي إطلاق الاستغراقية.

اللهم إلّا أن يقال إنّ المتيقن من التكليف على أيّ حال ـ من الاستغراق الأفرادي والمجموعي ـ أصل وجوب كل فرد. وأما التوالي والانضمام ـ المعتبر في المجموعي ـ فأصل وجوبه مشكوك. وإنّ مجرى الاشتغال إنّما هو في الواجب الارتباطي المحرز فيه أصل وجوب الانضمام والتوالي. وإنّما الشك في اعتبار قيد أو شرط. وعليه ففي المقام لا مناص من جريان البراءة لرجوع الشك بالمآل إلى الشك في أصل التكليف.

ليس العامّ البدلي من قبيل المطلق

١ ـ مناقشة المحقّق النائيني في العامّ البدلي.

٢ ـ جواب المحقّق العراقي.

٣ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

ثم إنّه يظهر من المحقّق النائيني أنّ العامّ البدلي ليس من أقسام العموم؛

نظراً إلى عدم تعلق الحكم فيه بجميع مصاديق مدخول الأداة، بل لواحدٍ منها، بلحاظ حصول الطبيعي به، بخلاف الاستغراقي والبدلي؛ لأنّ كلّ فرد من أفراد الطبيعي متعلّق للحكم، إما على نحو الاستقلال أو على نحو الجزئية.[1]

وأجاب عنه المحقّق العراقي بما حاصله: أنّ تقسيم العامّ بلحاظين. أحدهما: تقسيمه إلى البدلي وغير البدلي. وإنما هو بلحاظ كيفية سريان الطبيعي في أفراده. فتارة: يكون بنحو العرضية ومفاد العطف بالواو، وأُخرى: يكون على نحو البدلية ومفاد العطف بأو.

ثانيهما: تقسيم العامّ غير البدلي إلى الاستغراقي والمجموعي بالمعنى المتقدم آنفاً. وعليه فالعام البدلي قسيم للعام غير البدلي، الذي هو مقسمٌ للعام الاستغراقي والمجموعي. واستنتج من ذلك أنّ العامّ البدلي أيضاً ـ كأخويه ـ يكون من أقسام العامّ. فإنّ الشمول ـ الذي هو حقيقة العامّ ـ حاصل في الجميع.

ومقتضى التحقيق كما أشرنا إليه في العامّ البدلي أنّ الشمول والاستيعاب فيه إنّما هو في نفس بدلية الفرد الواقع موضوعاً للحكم بسراية بدليته إلى جميع الأفراد. وهذه السراية نوعٌ من الشمول والاستيعاب.

وأمّا ما يظهر من المحقّق النائيني من أنّ العموم البدلي ليس مدلولاً وضعياً للفظ، بل هو مستفادٌ من مقدمات الحكمة. ويكون من قبيل الإطلاق.

فهو غير وجيهٍ؛ لأن الشمول والاستيعاب في البدلية إنّما يُفهم من الأداة الموضوعة لذلك مثل «أيّ» المعبّر عنه في الفارسية بـ«هريك». ومن هنا لا فرق بين «أكرم عالماً» وبين «أكرم أيّ رجلٍ شئت» من حيث أصل الاستيعاب والشمول في البدلية، إلّا أن الأول بمعونة المقدمات والثاني بالوضع.

---

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٤٤٣.

ألفاظ العموم ونحو دلالتها

١ ـ الأداة الموضوعة للعموم الاستغراقي والمجموعي والبدلي.

٢ ـ نقد كلام السيّد الإمام.

٣ ـ كيفية دلالة الجمع المحلّى باللام

٤ ـ التفصيل بين جمع القلة وبين جمع الكثرة.

٥ ـ التفصيل في أداة العامّ بين الاسمية والسياقية والعرفية.

٦ ـ موارد استعمال لفظ العامّ والعموم.

٧ ـ هل يكون للخاص صيغة تخصّه.

٨ ـ إعطاء الضابطة في وضع أداة للعموم.

٩ ـ هل المفرد المحلّى باللام من أداة العموم؟

١٠ ـ كيفيّة دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم.

١١ ـ هل يدل الجمع المنكر على الاستغراق.

الأداة الموضوعة للعموم

قد وُضعت للعموم ألفاظ وهو المشهور بين الأصحاب، كما قال في الوافية[١] وعن السيّد المرتضى إنكار ذلك[٢] وهي على أقسام.

---

(١) الوافية: ص ١١٢.

(٢) الذريعة: ج ١، ص ١٩٨ و٢٠١.

الأوّل: ما وُضع للدلالة على أنحاء الشمول: الاستغراقي أو المجموعي أو البدلي، وهو: لفظة «كل» وما في معناها، مثل: جميع، تمام، أجمعين، كافّةً، دائماً، ومن هذا القبيل لفظة من وما (للشرط والموصول والاستفهام)، مهما وأينما (للشرط) ومتى (للزمان)، كما قال في الوافية[١]. ومن ذلك أل التعريف، بناءً على وضعها للاستغراق، وأيّ وأيّما. وهاتان الأخيرتان للعموم البدلي، وما قبلهما للاستغراقي والمجموعي.

وهل وضع للاستغراق المجموعي لفظ خاص؟

الظاهر أنّه لم يوضع له لفظ خاص، بل الأداة الموضوعة للعموم الاستغراقي صالحة لأن يراد بها العموم المجموعي أيضاً. ولكنّها إنّما تدلّ عليه بالقرينة. ولكن لا يخفى عليك أنّها مقدّمة على المطلق عند الدوران ؛ لابتناء الإطلاق على مقدمات، منها عدم وجود القرينة.

فالعام المجموعي ليس له صيغة تخصّه. وقد حكى السيّد البروجردي[٢] عن القدماء أنّهم مثّلوا له بمثل «الدار»؛ نظراً إلى تركّبها من عدّة أجزاء مختلفة الحقيقة في مثل قولهم: «بعت داري، أو آجرتك داري»، فيشمل جميع أجزائها بالعموم المجموعي.

ولكنّ التمثيل بذلك مشكل إذ الأجزاء لا تُعدّ أفراداً، ويُعتبر في مفهوم العموم الاستيعاب في الأفراد. وإنّ الفرد في العموم المجموعي، وإن يُلاحظ جزءاً، إلّا أنّ الفرد الملحوظ جزءاً غير الجزء الذي لا يُعدّ فرداً عرفاً.

الثاني: ما دلّ بالدلالة الالتزامية على عموم السلب لجميع الأفراد. وهو النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي. وإنّ عقلية الملازمة بين نفي الطبيعي

---

(١) الوافية: ص ١١٢.

(٢) لمحات الأُصول: ص ٣٠٣.

وبين عموم السلب واستيعاب النفي لجميع أفراده، لا تنافي كون الدلالة لفظيةً التزامية، كما سبق مراراً.

مثال ذلك: كقوله تعالى: ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾،[١] وقوله عليه السلام: «ليس بين الرجل وولده ربا».[٢] فالآية تشمل بالعموم جميع أفراد الرفث والفسوق والجدال في الحج، والرواية تشمل بالعموم جميع أفراد الوالد وولده.

نقد كلام السيّد الإمام

وقد أنكر السيّد الإمام الراحل كون النكرة في سياق النفي أو النهي من ألفاظ العموم الموضوعة له. واستدل لذلك بأنّها تتركّب من اسم جنس وتنوين تنكير وحرف نفي أو نهي. أمّا اسم الجنس، فهو موضوعٌ لنفس الطبيعة بلا شرط، وأمّا تنوين التنكير، فلا يفيد إلّا تقييدها بالوحدة الغير المعينة بالمعنى الحرفي، وأمّا ألفاظ النفي والنهي فهي إنّما وضعت لنفي مدخولها أو الزجر عنها. ولا وضع على حدة للمركب. وعليه فحال النكرة في سياق النفي أو النهي حال سائر المطلقات الدالة على الشمول والاستيعاب بمعونة مقدمات الحكمة، لا بالوضع.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الدلالة إذا ثبتت بسبب التبادر عند عدم قرينة خاصة، تكون وضعية وعلامةً على كون اللفظ أو الهيئة الدالة حقيقة في المعنى المتبادر من إطلاقهما. ولا إشكال في تبادر ا ٍ تيعاب النفي والنهي إلى جميع أفراد المنفي أو المنهي عنه من النكرة في سياق النفي أو النهي عند عدم قرينة خاصة، بلا حاجة إلى مقدمات الحكمة.

فالجواب يتمّ بإثبات صغرى وكبرى ونتيجة.

---

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٤٣٦ ب ٧، من أبواب الربا، ح ١.

أمّا الصغرى: فهي أنّ هيئة النكرة في سياق النفي أو النهي تدل على استيعاب النفي لجميع أفراد المنفي بسبب التبادر؛ لتبادر ذلك منها بالوجدان الارتكازي عند الإطلاق وفقدان أية قرينة خاصة.

أمّا الكبرى: فهي أنّ دلالة أية لفظ أو هيئة على أيّ معنى إذا كانت بسبب التبادر فهي وضعية؛ لأنّ التبادر من علامات الوضع.

وأمّا النتيجة الحاصلة من ضمّ هذه الكبرى بالصغرى المزبورة، فهي أنّ دلالة هيئة النكرة في سياق النفي أو النهي على استغراقهما واستيعابهما لجميع أفراد المنفي أو المنهي وضعية. ولا معنى لذلك، إلّا وضع هيئة النكرة في سياق النفي أو النهي للعموم.

ودعوى دلالتها على العموم بالقرينة فهي ممنوعة.

نعم القرينة العامة العقلية موجودة؛ وهي امتناع إرادة نفي الطبيعة مع فرض وجود فرد منها، ولمّا كانت النكرة في سياق النفي أو النهي دالّة على نفي الطبيعة فلا محالة تكون بمعونة هذه القرينة العامة العقلية ظاهرة في استغراق النفي في جميع الأفراد. إلّا أنّ هذه القرينة سببٌ للتبادر ومنشأٌ للمتفاهم العرفي وارتكاز العموم من النكرة في سياق النفي أو النهي.

والقرينة التي تُضادّ التبادر وتنفي الوضع، إنّما هي القرينة الخاصة؛ لفظية أو حالية، مقامية أو مقالية، لا القرينة العقلية التي هي حافّة بكلام كل متكلّم ولاتختص بمخاطب، بل هي ثابتة لجميع العقلاء ومرتكزة في أذهان جميع أهل العرف، بلا فرق. فإنّ مثل هذه القرينة العامة سبب للتبادر.

الثالث: الجمع المحلّى بالألف واللّام. فلا إشكال ولا خلاف في دلالتها على العموم الاستغراقي وضعاً.

دلالة الجمع المحلّى باللام ليست بلحاظ المراتب

وقد يتوهم أن مفاده هو الاستغراق بلحاظ مراتب الجمع وأنّ مثل قوله: «أكرم جميع العلماء» بمنزلة قوله: أكرم جماعة جماعة. وأنّ الحكم حينئذٍ يتعلّق بالجماعات، لا بالأفراد.

ومنشأ ذلك قياس الجمع بالتثنية، نظراً إلى أنّ أداة العموم تفيد شمول مدخولها بما له من المعنى، بلا فرق بين التثنية والجمع.

ولكنه توهم فاسد؛ لأنّ التثنية لمّا كانت محدودة من جانبي القلّة والكثرة، ليست قابلة للاستغراق في آحاد الأفراد، بل إنّما تقبل الاستغراق في آحاد المثنّيات. وهذا بخلاف الجمع فإنّه إنّما محدود من جانب القلة فقط، دون جانب الكثرة. ومن هنا قيل أقل الجمع ثلاثة ولم يقُل أحد أكثر الجمع كذا، فلم يُحدّده من جانب الكثرة. فهو صالح للانطباق على جميع أفراد الطبيعة بعنوان جماعة واحدة. وإذا دخلت عليه أداة العموم تدل بالوضع على استيعاب الجمع من جانب الكثرة، وإرادة جميع أفراد الطبيعي بعنوان مرتبة واحدة من الجمع، من دون انحلال إلى مراتب عديدة.

وهذه الخصوصية الثابتة لصيغة الجمع وضعاً، قرينة تعطي لفظة «أل» ظهوراً في الاستغراق الأفرادي.

ومن هنا عُدّ الجمع المحلّى باللّام من ألفاظ الجمع ـ المفيدة للاستغراق وضعاً ـ مع عدم وضع لفظة «أل» بنفسها للاستغراق كما قلنا في المفرد المحلّى باللام. وإنّما تفيد الاستغراق في الجمع بقرينة مدخولها.

التفصيل بين جمع القلة وجمع الكثرة

نعم بناءً على وضع جمع القلّة لما دون العشرة، كما يظهر من الزمخشري في المفصّل[1] وغيره من النحاة، لا يفيد دخول لفظة «أل» عليها الاستغراق الأفرادي؛ نظراً إلى

---

(١) المفصّل: ص ١٨٩.

تحديدها من جانب الكثرة أيضاً. فتكون نظير ما إذا دخلت «أل» على التثنية. فكيف هناك تفيد لفظة «أل» استغراق آحاد المثنيّات؟ فكذلك في المقام تفيد استغراق آحاد الجماعات، لا الاستغراق الأفرادي.

والسرّ في ذلك في كلا الموردين، التحديد من جانب الكثرة، بل حتى لو دخلت لفظة «كل» ونحوها ممّا وُضِع للاستغراق على جمع القلّة لا يفيد دخولها عليها أيضاً الاستغراق الأفرادي، وإنّما يفيد الاستغراق بلحاظ آحاد الجماعات؛ أي كلّ جماعة جماعة، المحدود كلّ واحد منها بما دون العشرة، نظير دخول أداة العموم على التثنية. والوجه في ذلك عدم صلاحية مدخولها للانطباق على المصاديق بالاستغراق الأفزادي.

وكذا الكلام في الجمع السالم المحلّى باللّام، بناءً على كونه في الوضع كالقلّة، كما قال الزمخشري في المفصّل[١] وأشار إليه المحقّق النائيني[٢].

هذا، ولكن إثبات وضع جمع القلّة والجمع السالم لما دون العشرة ـ بحيث يكون استعمالها فيما فوقها من دون قرينة غلطاً ـ مشكلٌ جداً، وإن لا إشكال في صحة استعمالهما فيما دون العشرة. ولا بدّ في ذلك من تأمّل وتحقيق.

التفصيل في أداة العامّ بين الاسمية والسياقية والعرفية

وأمّا ما يظهر من بعض المحقّقين[٣] من التفصيل في إفادة العموم بينما إذا كان مفاد الأداة معناً اسمياً أو سياقياً أو عرفياً، والالتزام بوضع الأوّلين للاستغراق الأفرادي دون الأخير كالمفرد المحلّى باللّام، فلا وجه له. وذلك لأنّ المعيار في الإفادة وضعاً هو التبادر، فكلّ لفظ كان المتبادر من إطلاقه عند عدم القرينة

---

(١) المفصل: ص ١٨٩.

(٢) فوائد الأُصول: ج (١ ـ ٢)، ص ٥١٦.

(٣) المحقّق النائيني، فوائد الأُصول: ج (١ ـ ٢)، ص ٥١٥.

الاستغراق. فهو دالٌّ عليه بالوضع ويثبت بذلك وضعه للعموم وإلّا فلا. سواءٌ كان تبادر الاستغراق حاصلاً من الأداة وحدها كما في «كل وجميع» ونحوهما. أو كان منشؤه انضمامها إلى مدخولها بمعونة قرينيّة معنى المدخول مثل: الجمع المحلّى باللام. فالمعيار في إثبات وضع اللفظ للعموم هو تحقّق إحدى علامات الوضع الثلاثة كما قلنا في تحرير ضابطة ذلك آنفاً.

موارد استعمال لفظ «العامّ» و«العموم»

هاهنا نكتة لا ينبغي الغفلة عنها، وإن لا فائدة فقهية أو أُصولية لها. وهي راجعة إلى موارد استعمال لفظ «العامّ» و«العموم».

حاصل الكلام: أنّ هذين اللفظين قد استُعملا في كلمات الأُصوليين بمعنيين. أحدهما: الشمول الوضعي المستفاد من أداة العموم الموضوعة له بالوضع. وقد يعبّر عن اللفظ الدال عليه بالعام الوضعي.

وهذا المعنى هو الذي جرى عليه اصطلاح الأُصوليين عندها يستعملون العامّ والخاص في قبال المطلق والمقيد. فالعام في الاصطلاح هو اللفظ الدال على الاستيعاب والاستغراق بالوضع. والعموم هو الشمول المستفاد من اللفظ بالدلالة الوضعية. وهذا في مقابل المطلق المستفاد منه الشمول والاستغراق بمعونة مقدمات الحكمة.

وإرادة هذا المعنى قد تكون بقرينة المقابلة بين العامّ والخاص أو بينهما وبين المطلق والمقيد، بل يستفاد عند استعمالهما في كلمات الأُصوليين عند عدم القرينة.

ثانيهما: معناه اللغوي، وهو أصل الشمول والاستيعاب والاستغراق الأعم من المستفاد بالوضع أو مقدمات الحكمة وإرادة هذا المعنى إنّما هي بمعونة

القرينة لأنّه خارج عن الاصطلاح كما لو قيل ـ مثلاً ـ «قوله كذا يدل على العموم بمقدمات الحكمة أو بترك الاستفصال» يكون العموم فيه بهذا المعنى. وأنّ إرادة هذا المعنى من لفظي «العامّ» و«العموم» بحاجة إلى القرينة.

هل يكون للخاص صيغة تخصّه؟

١ ـ لم يوضع لفظٌ للخاص، كما يوهمه المقابلة بينه وبين عنوان العامّ في نصّ هذه القاعدة.

٢ ـ شيوع استعمال بعض الأداة في التخصيص مثل «إلّا» الاستثنائية، و«حتى» الغائية و...

ذكر عنوان الخاص في مقابل العامّ وإن يوهم أن يكون للخاص أيضاً صيغ تخصّه، ولكن الأمر ليس كذلك؛ نظراً إلى عدم وضع صيغة أو لفظ معيّن للخاص. نعم بعض الألفاظ شاع استعماله في التخصيص، مثل «إلّا» الاستثنائية و«حتى» للغاية و«غير» و«دون»، ونحو ذلك من الأداة الدالّة على إخراج ما بعده عمّا قبله، بعد ما كان داخلاً فيه بالعموم.

ولكن هذه الأداة إنما تدل على ثبوت الحكم للخاص بالمفهوم؛ نظراً إلى دلالة الاستثناء والتخصيص على ذلك بالمفهوم. والدلالة المفهومية من المداليل الالتزامية.

وأمّا الأداة الموضوعة للعموم (مثل كلّ وجميع) إنّما تدلّ على العموم بالمطابقة وإنّ دلالتها عليه وضعية مطابقية.

الضابطة في وضع الأداة للعموم

١ ـ الضابطة في إثبات وضع لفظٍ للعموم، تحقق أحد الأُمور الثلاثة التالية:

أ: التبادر. ب: صحّة حمل الجمع على ذلك اللفظ.

ج: عدم صحّة سلبه عنه.

٢ ـ صحّة حمل الجمع على لفظ تارة: بصحة توصيفه بالجمع أو تأكيده بأداة العموم، وأُخرى: بصحة استثنائه، وثالثة: بصحة إرجاع ضمير الجمع إليه.

الضابطة في إثبات وضع لفظٍ للعموم تحقق أحد الأُمور الثلاثة:

١ ـ تبادر معنى الشمول والاستيعاب والاستغراق منها لولا القرينة؛ نظراً إلى أنّ التبادر من أوّل علامات الحقيقة وأهمّها.

٢ ـ صحّة حمل الجمع عليه. وذلك تارة: بصحة توصيفه بالجمع، أو تأكيده بأداة العموم. وأُخرى: بصحة استثناء بعض الأفراد منه مطرداً شايعاً، لا أحياناً لقرينة خاصة. فاللفظ إذا لم يصح استثناء بعض الافراد منه ولم يصح توصيفه بالجمع، يُعلم منه أنّه لم يوضع للعموم ويكشف بذلك عدم كونه عامّاً. وثالثة: بصحة إرجاع ضمير الجمع إليه.

ففي المثال: لا يصح أن يقال: «أكرم العالم الهاشميين»، ولا أن يقال: «أكرم العالم كلّهم» أو «تصدّق على الفقير جميعهم، أو أجمعون»، ولا أن يقال: «أكرم العالم إلّا النحاة منهم»، ولا أن يقال: «أكرم العالم ولا تُهنهم».

وقد استدل المحقّق الثاني لإثبات عدم وضع المفرد المحلّى باللّام للجمع بعدم صحّة استثنائه ولا توصيفه بالجمع.

٣ ـ عدم صحّة سلب الجمع عنه. ولمّا يصح سلب عنوان الجمع عنه بمثل قولنا: «ليس الرجل رجالاً، ولا الابن أبناءً، ولا الولد أولاداً»، يعلم منه عدم وضع المفرد المحلّى باللام للجمع.

هل المفرد المحلّى باللام وضع للعموم؟

قد وقع الخلاف في إلحاق موارد بالعام.

ومنها: الاسم المفرد المحلّى باللام، فاختار الشيخ الطوسي أنّه من العموم الاستغراقي، وأنكره المحقّق ـ[1]

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

بعد الإشارة إلى مبنى الشيخ ـ والتزم بأنّه من قبيل المطلق بلا فرق بين كونه من قبيل المشتق مثل «العالم»، وبين كونه من قبيل الجامد، مثل «الأب والابن والزوج والزوجة والأخ والأُخت». وبيّن لكل قول وجهين وأجاب عن المخالف. ثمّ نقل احتجاج الشيخ وأجاب عنه.

وإليك نصّ كلامه:

قال ﷺ: «الاسم المفرد إذا دخل عليه (لام التعريف) أفاد الجنس، لا الاستغراق، مشتقّاً كان أو غيرمشتقّ. وقال الشيخ: يعمّ.

لنا وجهان:

الأوّل: لو دلّ على الاستغراق، لأُكّد بمؤكّدات الاستغراق، نحو «كلّ» و«جميع»، وذلك باطل، لأنّك لا تقول: (رأيت الإنسان كلّهم)، ولا: (جاءَني الكريم أجمعون).

الثاني: لو استغرق لصحّ الاستثناء منه مطّرداً، وإلّا فلا. أمّا الملازمة فظاهرة. وأمّا بطلان اللازم فلأنّك لا تقول: (جاءَني الرجل إلّا الطوال)، ولا:(رأيت العالم إلّا النحاة).

احتجّ الخصم بوجهين:

أحدهما: أنّه يجوز وصفه بالجمع، كما يقال: (أهلك الناس الدرهم البيض، والدينار الصفر).

الثاني: يصحّ الاستثناء منه، كقوله تعالى: ﴿إنّ الإنسان لفي خسر إلّا الذين آمنوا﴾.

والجواب عنهما: أنّ ذلك مجاز، لعدم الاطّراد، فإنّك لا تقول: (جاءَني الرجل القضاة)، ولا: (العالم إلّا الفقهاء). ولو قيل: إذا لم يكن ثَمّة معهود، وصدر من

حكيم؛ فإنّ قرينة حاله تدلّ على الاستغراق، لم ينكر ذلك».[١]

قوله: «أفاد الجنس»، أي؛ وضع لإفادة نفس الطبيعي الصالح للانطباق على أيّ فرد منه. وإن شئت فقل لإفادة الطبيعي المتحقق بصرف وجوده.

قوله: «ولو قيل: إذا لم يكن ثَمّة معهود، وصدر من حكيم؛ فإنّ قرينة حاله تدلّ على الاستغراق، لم ينكر ذلك»، مقصوده الاعتراف بدلالة المفرد المحلّى باللام على الاستغراق من أجل الإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة.

مناقشة استدلالٍ لعدم وضع المفرد المحلّى باللام للعموم

وإنّ كلامه متين واستدلاله دقيق لا غبار عليه.

قد يُستدلّ لعدم وضع المفرد المحلّى باللّام للعموم بأنّ في العامّ لا بد من لفظ صالح للانطباق على كثيرين حتى تفيد الأداة الداخلة عليه الاستغراق والاستيعاب. واسم الجنس لا صلاحية له لذلك؛ نظراً إلى وضعها للطبيعة المهملة. والماهية المهملة ملحوظة مجردة عن انطباقها على الأفراد بنحو بشرط لا وليست قابلة للانطباق على كثيرين؛ لإهمالها وإبهامها. فلمّا لم تكن قابلة للانطباق على كثيرين لا ينفع دخول «أل» عليه لإفادة استغراق الأفراد.

ويمكن المناقشة فيه حلّاً: بأنّ اسم الجنس وإن وُضع للماهية المهملة، إلّا أنّه استُعمل في خطابات الشارع في الطبيعي الملحوظ آلة إلى مصاديقه وأفراده على نحو اللابشرط القسمي؛ لأنّه موضوع الأحكام الشرعية.

وذلك لأنّ الأحكام وإن تتعلّق بالطبايع، إلّا أنّ مقام تشريع الأحكام وجعل الوظائف المقرّرة للعباد يقتضي لحاظ الطبايع بما أنها مرآةً وآلة إلى أفرادها

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

ومصاديقها متعلقات أو موضوعات الأحكام. ومن الواضح أنّ اسم الجنس باللام بمدلوله الاستعمالي يلاحظه الشارع موضوعاً أو متعلّقاً للحكم في كلامه.

ومن قال إنّ الأحكام تتعلّق بالطبايع إنّما يكون مقصوده الطبايع الفانية في مصاديقها وبما أنّها منطبقة على أفرادها، لا ذواتها مجرّدةً عن انطباقها على الأفراد. وسيأتي منّا في باب المطلق والمقيّد أنّ اسم الجنس وضع للماهية الملحوظة على نحو اللابشرط القسمي الملحوظ آلة وفانية في أفراده ومصاديقه، دون اللابشرط المقسمي؛ حيث لا موطن له، إلّا الذهن.

هذا مع ما يرد على الاستدلال المزبور، من النقض بأنّه لو كان وجه منع كون المفرد المحلّى باللام عاماً عدم صلاحية مدخول «أل» ـ وهو اسم الجنس ـ للانطباق على كثيرين، يوجد هذا المحذور في مثل «أكرم كلّ عالم» أيضاً، مع أنّ دلالته على العموم وضعاً لم ينكره أحدٌ. اللّهم إلّا أن يقال: إنّ لفظة «كلّ» وضعت للاستغراق، كما سيأتي تحقيقه في باب المطلق والمقيد. وأما بناءً على عدم وضعها للاستغراق، واستعمالها فيه بالقرينة، فالمفرد المحلّى باللام ـ لو خلّي وطبعه عند الإطلاق وعدم القرينة ـ لا يدل على أكثر من تعلّق الحكم بالطبيعي وإنّما يستفاد منه الشمول البدلي بمعونة مقدمات الحكمة، كما قال المحقّق الحلّي واستدل عليه بالوجوه المزبورة.

كيفية دلالة الجمع المحلّى باللّام على العموم

إن قلت: إذا لم يثبت وضع «أل» للاستغراق ـ كما اعترفتم بذلك آنفاً لإثبات عدم وضع المفرد المحلّى باللام للعموم ـ ولم يوضع صيغة الجمع للاستغراق، فكيف يدلّ الجمع المحلّى باللّام على العموم بالوضع؟!

قلت: لا إشكال في تبادر الاستغراق الأفرادي من الجمع المحلّى باللام. ولفظة «أل» وإن لم توضع للاستغراق، إلّا أنّ الاستغراق أحد المعاني المستعملة فيه لفظة «أل».

وإنّما يُعلم إرادة الاستغراق منها بالقرينة، ولو بقرينة مدخولها، وهو لفظ الجمع الموضوع للثلاثة فصاعداً. فهو صالح لإرادة جميع أفراد الطبيعي منه، ومن هنا يصلح للقرينية على استعمال «أل» الداخلة عليه في الاستغراق. وهذا هو السر في تبادر الاستغراق الأفرادي من الجمع المحلّى باللّام، دون المفرد المحلّى به؛ لعدم صلاحية المفرد لارادة جميع الأفراد منه، بخلاف الجمع.

وعليه فمقتضى التحقيق عدم وضع المفرد المحلّى باللام للعموم، بل انّما يستفاد استغراق الأفراد منه، إما بقرينة خاصة كالاستثناء في قوله تعالى: ﴿إلّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات...﴾[1] وكالعلم بأنّ الحكم مجعولٌ لذات المتعلّق مثل قوله تعالى: ﴿خُلق الانسان ضعيفاً﴾[2] و﴿إن الإنسان خُلق هلوعاً﴾[3] ونحو ذلك من القرائن. وإمّا بمعونة مقدمات الحكمة.

هل يدل الجمع المنكر على الاستغراق

ومنها: الجمع المنكّر وقع الخلاف في أنّه من قبيل الإطلاق المستفاد منه استغراق جميع الأفراد بمقدمات الحكمة، أو ظاهر في أقل الجمع ولا يحمل على واحد من الكثرة والقلّة إلّا بدليل.

وفي الحقيقة يكون النزاع في أصل استفادة الاستغراق من الجمع المنكّر، ولو بمعونة مقدمات الحكمة أم لا يفيد عند الإطلاق وعدم القرينة، إلّا على أقلّ الجمع. فالأنسب عقد عنوان البحث عن الجمع المنكّر في باب المطلق والمقيد. وإنما بحثنا عنه في المقام تبعاً للمحقق الحلّي وغيره من الفحول.

---

(١) العصر: ٢. (٢) النساء: ٢٨. (٣) المعارج: ١٩.

تحرير كلمات الأصحاب في الجمع المنكّر

ذهب الشيخ الطوسي إلى الأوّل وهو اختيار الجبائي. وقد نقل ذلك عنهما المحقّق (صاحب الشرايع) في المعارج.[١] واختار المحقّق الثاني[٢] واستدلّ على مختاره بوجه وردّ المخالف بعد نقل كلامه.

وإليك نصّ كلام المحقّق:

قال: «الجمع المنكّر لا يدل على الاستغراق، وحمله الشيخ ﷺ على الاستغراق من جهة الحكمة، وهو اختيار الجُبائي.

لنا: أنّه وضع للدلالة على الجمع، لأنه يفسر بالقلة والكثرة، فيجب أن لا يحمل على أحدهما، إلّا لدلالة، لكنّ أقلّ الجمع من ضروريات محتملاته، فيجب أن يُقتصر عليه، إلّا لدلالة زائدة.

احتج الجُبائي: بأنّ حمل اللفظ على الاستغراق، حملٌ له على جميع حقائقه، فكان أولى.

واحتج الشيخ ﷺ: بأنّ هذه اللفظة إذا دلّت على القلة والكثرة، وصدرت من حكيم، فلو أراد القلة ابينها، وحيث لا قرينة، وجب حمله على الكل.

وجواب الأوّل: لا نسلم أنّ اللفظ موضوع لهما حقيقة، بل موضوع لمطلق الجمع، لا للقلة من حيث هي قلة، ولا للكثرة من حيث هي كذلك، والدال على الكلي غير دال على الجزئي. سلمنا أنه حقيقة فيهما، لكن يجب التوقف إلّا لقرينة، والقرينة موجودة مع أقل الجمع، لأنّه مراد قطعاً، ثم نقول: لم زعمتم أنّه يجب حمله على جميع حقائقه؟ لا بد لهذا من دليل.

وجواب الثاني: لا نسلم تجرده من القرينة، وقد بيّنّا وجودها. سلمنا أنّه لا قرينة، ولكن لو أراد الكل لبيّنه أيضاً».[٣]

---

(١) معارج الأُصول: ص ٨٧.

(٢ و٣) المصدر.

وقد وافقه العلّامة الحلّي[١].

مقتضى التحقيق في المقام أنّ الجمع المنكّر إنّما يتبادر منه جماعة لا بعينها، وهي متحققة بأية جماعة. ولمّا يصدق عنوان الجماعة بأقلّ الجمع بمقتضى التبادر والمتفاهم العرفي، فلا محالة يتحقق به الامتثال.

والحاصل: أنّ الجمع المنكّر صالح للانطباق على أية جماعة على نحو لا بعينها. ويُفهم منه الاستغراق في جميع مصاديق الجمع على نحو البدلية، بمعونة مقدمات الحكمة. فهو من قبيل المطلق البدلي.

منها: حكاية فعل النبي والأئمة عليهم السلام. ولا إشكال في عدم ثبوت العموم للفعل المحكي عنهم عليهم السلام، كما صرّح به الشيخ الطوسي[٢]؛ خلافاً لبعض العامة، كأصحاب مالك على ما نسب إليهم في العدّة.[٣]

وفصّل الشيخ بين مثل قوله عليه السلام: «قضى رسول الله بالشاهد واليمين» وبين مثل قوله: «قضى أنّ الخراج بالضمان». فحكم بأنّ الأوّل من قبيل الفعل والثاني من قبيل القول. فكأنّه جعل الثاني في قوّة إلقاء الكبرى الكليّة. وهو متينٌ. فإنّ مثلي القول المزبور ظاهرٌ في الحكم بالكبرى الكلية، وهي في المثال «أنّ الخراج بالضمان».

والمقصود من هذه القاعدة عكس قاعدة: «من له الغُنم فعليه الغُرم» أي من تعهد بضمان شيء فله فوائد ذلك الشيء. والمقصود من الضمان في هذا النبوي الضمان الاختياري الذي هو الالتزام المعاوضي. بمعنى أنّه بإنشاء العقد يضمن القابض المقبوض يقبضه. ومقتضى هذا الضمان كون فائدة المقبوض له. ويعبّر عنه بضمان المعاوضة، كما قال الشيخ الأعظم[٤] ومن هنا استشهد شيخ

---

(١) مبادئ الوصول: ص ١٢٥.
(٢) العدة: ج ١، ص ٣٧٣.
(٣) المصدر: ص ٣٧٤.
(٤) المكاسب: ص ٣١٣.

الطائفة: «إذا اشترى جارية حاملاً فولدت في ملك المشتري عبداً مملوكاً، ثم وجد بالأُمّ عيباً، فانه يرد الأُمّ دون الولد... دليلنا قوله عليه السلام الخراج بالضمان».[١]

ومما يشهد لذلك كلام صاحب الجواهر؛ حيث قال في تفسير هذا النبوي: «معناه أنّ الربح في مقابلة الخسران. فإنّ الخراج اسمٌ للفائدة الحاصلة من المبيع، والمراد أنّها للمشتري، كما أنّ الضرر الحاصل بالتلف عليه».[٢]

والحاصل: أنّ قوله عليه السلام: «قضى أنّ الخراج بالضمان» معناه أنه صلى الله عليه وآله حَكَمَ بأنّ فائدة الشيء ملكٌ لمن تعهّد ضمانه بالتزام معاوضي.

ومنها: ما إذا وقع قول المعصوم عليه السلام جواباً عن سؤال الراوي. ويظهر من الشيخ الطوسي[٣] التفصيل بينما إذا أُحرز نظر الإمام عليه السلام في الجواب إلى جهة خاصة واقتصر على حكم خصوص مورد السؤال، فلا عموم ويُقتصر عليه، وإلّا فما دام لم يُحرز ذلك يكون الجواب في حكم العامّ. وسيأتي البحث عن ذلك مفصّلاً، فانتظر.

ومنها: تعليل الحكم في كلام الإمام بلفظ فأنكر الشيخ الطوسي[٤] ثبوت العموم له. وقد ألحق تعميم العلة إلى غير مورد التعليل بالقياس.

ويظهر من المحقّق صاحب الشرايع تفصيل في ذلك بيّنّاه في الجزء الأوّل من كتابنا «بدايع البحوث» في مبحث العلّة المستنبطة وتنقيح الملاك.

---

(١) الخلاف: ج ٣، ص ١٠٨.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٣، ص ٨١.

(٣) العدّة: ص ٣٧٥.

(٤) المصدر: ص ٣٧٦.

أحكام

التخصيص

- قاعدة ترك الاستفصال
- هل يكون استعمال العامّ في المخصّص مجازاً؟
- حجيّة العامّ في ما بقي بعد التخصيص
- هل يسري إجمال المخصّص إلى العامّ؟
- الشبهة المفهومية / الشبهة المصداقية
- قاعدة انقلاب النسبة

قاعدة ترك الاستفصال

١ ـ نقد كلام الشيخ الطوسي.
٢ ـ تحرير كلام السيّد المرتضىٰ.
٣ ـ تحرير كلام الشهيد الأوّل ونقده.
٤ ـ كلام الفاضل التوني.
٥ ـ إذا أجاب الإمام بكبرىٰ كلية.
٦ ـ الاستشهاد لهذه القاعدة باستدلال الشهيد الثاني.
٧ ـ لو أجاب الإمام عليه السلام ببيان حكم خصوص الواقعة.

تحرير محل النزاع:

إذا سئل الإمام عليه السلام عن حكم شيءٍ وكانت لذلك الشيء أصناف وحالات عديدة يمكن اختلاف حكمه بحسبها، ولكن ترك الإمام عليه السلام في الجواب الاستفصال في حكمه بحسبها، وقع الكلام في أنّه هل يكون لترك استفصال حينئذٍ دلالة على عموم الجواب وشموله لجميع تلك الحالات والأفراد الممكن فيها التفصيل بلحاظها؟ فنقول:

لا ينبغي الكلام في عدم دلالة ترك الاستفصال على العموم فيما إذا لم يكن

مورد السؤال قابلاً للتفصيل في حكمه؛ بأن لا يتصور له أفراد وأصناف حتى يمكن التفصيل في حكمه بحسب ذلك. وإنّما الكلام في دلالته على استغراق الحكم في جميع أفراد مورد السؤال. فيما إذا كان قابلاً للتفصيل في حكمه بحسب أفراده ومصاديقه وأصنافه. فوقع النزاع حينئذٍ في أنّه هل يكون بمنزلة العامّ أم لا؟ بل لا بدّ من الاقتصار على مورد السؤال؟

وأما إطلاق جوابه بالنسبة إلى حالات مورد السؤال، فلا إشكال في استفادته بمعونة مقدمات الحكمة التي منها عدم وجود القرينة على التقييد بترك الاستفصال.

وعليه فيعتبر في محل النزاع أمران:

أحدهما: قابلية مورد السؤال للاستفصال فيه ؛ بأن يكون طبيعياً ذا أفراد كثيرة وأصناف عديدة حتى يمكن أن يتعلّق ببعضها حكمٌ مخالف لما تعلّق ببعضها الآخر.

ثانيهما: عدم كون قابلية الاستفصال بلحاظ الحالات الطارئة على مورد شخص واحد، وإلّا لكان ترك الاستفصال من إحدى مقدمات الحكمة، وهي عدم نصب القرينة على التقييد، فيثبت بترك الاستفصال الإطلاق، لا العموم.

هذا، ولكن الإنصاف أنّ ترك الاستفصال لمّا كان حقيقته رفض القيد، غاية ما يثبت به إنّما هي الإطلاق، لا العموم؛ نظراً إلى عدم استعمال لفظ موضوع للاستغراق حتى يدل عليه بالوضع ويكون من قبيل العموم.

فالتحقيق أنّ ترك الاستفصال لا ينبغي عدّه من ألفاظ العموم الدالّة على الاستغراق بالوضع.

وعلى أيّ حال لا بأس هاهنا بالتعرّض إلى كلمات الفحول وتنقيح آرائهم في المقام؛ لما لا تخلوا من فوائد.

تنقيح الآراء

نقد كلام الشيخ الطوسي

يظهر من الشيخ الطوسي في التفصيل بين ما لو عُلم بقرينة كون الإمام في جوابه ناظراً إلى جهة خاصّة، فلا عموم للجواب حينئذٍ، وبين ما لو لم يعلم ذلك، مع كون المورد قابلاً للتفصيل بحسب أصنافه وأفراده، فترك الاستفصال بحسب ذلك في الجواب حينئذٍ يُعطيه ظهوراً في العموم.

قالﷺ: «وإن كان يفيد الحكم في ما يسأل عنه، نظر فيما سُئل عنه؛ فإن كان واقعاً على وجه واحدٍ، فالجواب بحسبه. وإن كان ذلك غير معلوم من حاله، كان الجواب في حكم العموم. وذلك نحو أن يسأل عليه السلام عن رجل أفطر في رمضان، عليه الكفارة أو لا، ولا يعلم بماذا أفطر؟ فمتى أجابعليه السلام بإيجاب الكفارة، صار كأنّه قالعليه السلام: كلُّ من أفطر فعليه الكفارة. واقتضى ذلك عموم وجوب الكفارة على كل مفطر.

ومتى كان المعلوم للرسولﷺ أنه أفطر بوجهٍ واحدٍ، وكان سؤاله يُنبئُ عن ذلك لفظاً أو معنىً، فجوابهعليه السلام مصروفٌ إليه، ولا يُتعدَّى به إلى غيره، إلّا بدليل».[1]

والذي يخطر بالبال من كلامهﷺ في بادئ الرأي، وإن كان هو التفصيل،

---

(١) عدّة الأُصول: ج ١، ص ٣٧٥.

ولكن التأمل فيه يقضي أنّه لا ينبغي عدّه تفصيلاً في المقام، بل ينبغي جعل كلامه في عداد القول بظهور ترك الاستفصال في العموم؛ نظراً إلى خروج غير القابل للاستفصال عن محل النزاع في المقام. والجواب إذا عُلم كونه عن جهة خاصة لقرينةٍ، لا يكون قابلاً للاستفصال.

والظاهر أنّ مراد الشيخ من لفظ العموم هاهنا معناه اللغوي؛ أي أصل الشمول والاستغراق، لا الثابت منهما بالوضع، فلم يُرد العامّ الوضعي. وذلك بقرينة ترك الاستفصال؛ لوضوح عدم كونه من الأداة الموضوعة للعموم، بل إنّما يستفاد منه الشمول والاستيعاب بمعونة مقدمات الحكمة وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً في بيان موارد استعمال لفظي «العامّ» و«العموم».

تحرير كلام السيّد المرتضى

ونظيره ما ذكره السيّد المرتضى من التفصيل في المقام. وحاصله: التفصيل بين ما لو كان لفظ الجواب دالّاً على العموم بالوضع المطابقي مثل «كلّ مفطر فعليه الكفارة» في جواب السؤال عن ثبوت الكفارة لتناول بعض المفطرات، أو كان ظاهراً في العموم بقرينة ترك السائل ذكر سبب الإفطار فيقول الإمام عليه السلام في الجواب: «عليه الكفارة» ـ وبين ما لو اقتصر الإمام عليه السلام في الجواب على خصوص مورد السؤال، من دون ظهور له في العموم وضعاً أو بقرينة خاصّة. فحَكَم على الأوّل بظهور الجواب في العموم، بخلاف الثاني، ونزّله منزلة فعل المعصوم في عدم العموم والإطلاق.

قال قدس سره: «فإن قيل: فما قولكم في جوابه عليه السلام عن سؤال سائل له هل يكون عاماً أو خاصاً.

قلنا: إذا سئل عليه السلام عن حكم المفطر فلا يخلو جوابه عن ثلاثة أقسام: إمّا أن يكون عام اللفظ، نحو أن يقول: «كل مفطر فعليه الكفارة». والقسم الثاني: أن

يكون الجواب في المعنى عاماً، نحو أن يُسأل عليه السلام عن رجل أفطر، فيدع الاستكشاف عمّا به أفطر، ويقول عليه السلام: عليه الكفارة، فكأنّه قال: من أفطر؛ فعليه الكفارة. والقسم الثالث: أن يكون السؤال خاصاً، والجواب مثله، فيحُلُّ محلّ الفعل»[1].

ولا يخفى أنّ القسم الثاني من الصور الثلاث في كلامه من قبيل ترك الاستفصال. وقد عبّر عنه بترك الاستكشاف؛ أي ترك الاستفهام عن مورد السؤال وخصوصياته.

وظاهر كلامه دلالة ترك الاستفصال على العموم، كما سبق من شيخ الطائفة.

وأما القسم الأوّل من كلامه فهو من قبيل العامّ الوضعي الثابت بدلالة الأداة الموضوعة للعموم.

وأما القسم الثالث فهو ناظر إلى بيان حكم موضوع شخصي غير قابل للتفصيل بحسب الأفراد والأصناف.

وقد سبق منا آنفاً أنّ ترك الاستفصال لا يصح عدّه من ألفاظ العموم، بل من قبيل الإطلاق الذي حقيقته رفض القيود، ودلالته على الاستغراق الأفرادي والأحوالي كليهما إنّما هي بمقدمات الحكمة التي منها ترك الاستفصال ورفض القيد.

والفرق بين كلامه وبين كلام الشيخ الطوسي أنّه لم يأخذ في أحد طرفي التفصيل كون السؤال والجواب على وجه واحد حتى لا يقبل التفصيل. وأمّا كون مورد السؤال خاصاً لا ينافي احتواءه على جهات وحالات مختلفة عديدة، فيكون قابلاً للتفصيل بحسبه، فكذلك الجواب. اللهم إلّا أن يقال: إنّ مقصوده من كون السؤال خاصاً كونه على وجه واحد. كما قال الشيخ. فإذاً لا فرق بينهما.

---

(١) الذريعة: ج ١، ص ٢٩٢.

تحرير كلام الشهيد ونقده

ويظهر من الشهيد الأوّل تفصيلٌ آخر في المقام.

وحاصله: التفصيل بين ما لو عُلم اطلاع المعصوم على خصوص الواقعة المسؤول عن حكمها، فلا ظهور لجوابه حينئذٍ في العموم، وبين ثلاث صور أُخر.

إحداها: أن يكون السؤال عن واقعة مبهمة من دون تعرُّض السائل إلى خصوصيات موضوع السؤال. فإطلاق الجواب حينئذٍ حالات تلك الواقعة المسؤول عنها. وهذا في الحقيقة من قبيل الإطلاق الأحوالي.

ثانيتها: ما إذا لم يكن السؤال عن الواقعة الشخصية الخارجية بلحاظ وقوعها الخارجي. بل إنما يركّز السؤال على تقدير وجود الموضوع على نحو القضايا الحقيقيّة، والإمام عليه السلام يرتّب الجواب على الموضوع المقدّر المفروض وجوده على نحو القضية الحقيقية. وكذلك يلاحظ المعصوم ذلك الملاك في الجواب ويرتّب الحكم عليه.

ثالثتها: ما إذا كان مورد السؤال واقعاً في الخارج، ولم يكن السؤال عن موضوع مقدّر مفروض، ولكن كان مطلقاً من حيث الخصوصيات؛ لعدم نظر السائل إليها، بل إنّما كان نظره إلى أصل وجوده وفرض تحقّقه.

فأنكر قدس سره العموم للقسم الأوّل، وأثبته في الصور الثلاثة الأخيرة. وجعل القسم الأخير من قبيل ترك الاستفصال. وعرّف ترك الاستفصال بما كان فيه السؤال عن قضية يُحتمل وقوعها على وجوه متعددة، فيرسل المجيب في الجواب، من غير استفصال بحسب كيفية القضية المسؤول عنها وأحوالها. وجعل ذلك ملاكاً في الدلالة على العموم في المقام.[1]

---

(١) وإليك نصّ كلامه قال قدس سره: «قسّم بعض الأُصوليين ترك الاستفصال في حكاية الحال ←

وقوله: استبهام كيفيتها؛ أي استبهام كيفية الواقعة المسؤول عن حكمها. والمقصود إرسال موضوع السؤال على كلّيته وإبهامه من حيث الخصوصيات و الحالات المتصورة له.

ومقصوده من قضايا الأعيان أو قضايا الأحوال، القضايا الخارجية الشخصية الحاكية عن فعل المعصوم.

وهذا البيان منه جيد في تحرير محل النزاع في المقام.

حاصل كلام الشهيد والمناقشة فيه

حاصل كلامه: أنّ ترك الاستفصال تارة: يدل على الاستغراق الأحوالي، فيثبت له حينئذٍ الإطلاق الأحوالي في واقعة شخصية.و هو القسم الثاني من الأقسام المذكورة في كلامه.

← إلى أقسام:

الأوّل: أن يعلم اطلاع النبي صلى الله عليه وآله على خصوص الواقعة فلا ريب أن حكمه لا يقتضي العموم في كل الأحوال.

الثاني: أن يثبت بطريق ما استبهام كيفيتها، وهي تنقسم إلى حالات يختلف بسببها الحكم، فينزل إطلاق الجواب عنها منزلة اللفظ الذي يعم تلك الأحوال كلها.

الثالث: أن يسأل عن الواقعة باعتبار دخولها في الوجود، لا باعتبار أنها وقعت. فهذا أيضاً يقتضي الاسترسال على جميع الأقسام التي تنقسم عليها؛ إذ لو كان الحكم خاصاً ببعضها لاستفصل، كما فعل النبي صلى الله عليه وآله لمّا سئل عن بيع الرطب بالتمر: (أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا: نعم. قال: فلا إذن).

الرابع: أن تكون الواقعة المسؤول عنها قد وقعت في الوجود، والسؤال عنها مطلق. فالالتفات إلى القصد الوجودي يمنع القضاء على الأحوال كلها، والالتفات إلى إطلاق السؤال وإرسال الحكم من غير تفصيل يقتضي استواء الأحوال في غرض المجيب. فمن قال بالعموم لأجل ترك الاستفصال التفت إلى هذا الوجه، وهو أقرب إلى مقصود الإرشاد، وإزالة الإشكال.

والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الأحوال: أنّ الأوّل ماكان فيه لفظ وحكم من النبي صلى الله عليه وآله بعد السؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة، فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية تلك القضية كيف وقعت، فإنّ جوابه يكون شاملاً لتلك الوجوه، إذ لو كان مختصاً ببعضها والحكم يختلف لبيّنه النبي صلى الله عليه وآله.

وأما قضايا الأعيان، فهي الوقائع التي حكاها الصحابي ليس فيها سوى مجرد فعله صلى الله عليه وآله، أو فعل الذي يترتب الحكم عليه، ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة، فلا عموم له في جميعها، فيكفي حمله على صورة منها». (القواعد والفوائد: ج ١، ص ٢٠٥).

حاصل كلام الشهيد والمناقشة فيه

حاصل كلامه: أنّ ترك الاستفصال تارة: يدل على الاستغراق الأحوالي، فيثبت له حينئذٍ الإطلاق الأحوالي في واقعة شخصية.و هو القسم الثاني من الأقسام المذكورة في كلامه.

وأُخرى: يقتضي الاستغراق الأفرادي. وذلك إمّا لكون السؤال عن حكم موضوع مقدّر الوجود على نحو القضاياالحقيقية. أو كان موضوع السؤال واقعاً في الخارج إلّا أنّه لانظرللسائل إلىتشخصاته الفردية الثابتة لشخصه الخارجي، بل الملحوظ أصل وجوده. وقدجعل هذا القسم الأخير من قبيل ترك الاستفصال.

وفيه أنّ الصور الثلاثة الأخيرة كلها تكون في الواقع من قبيل ترك الاستفصال. كما اعترف في الثاني بإطلاق الجواب وفي الثالث بقوله: «فهذا أيضاً يقتضي الاسترسال...؛ إذ لو كان الحكم خاصّاً ببعضها لاستفصل».

وعليه ففي جميع الصور الثلاثة الأخيرة يدلّ جواب الإمام عليه السلام على الاستغراق والشمول بترك الاستفصال.

ثم إنّه لا ينبغي ترك الاستفصال من قبيل ألفاظ العموم، بل من قبيل الإطلاق، كما قلنا آنفاً. ومن هنا لا فرق بين الصورتين الأخيرتين من هذه الجهة.

كلام الفاضل التوني

وللفاضل التوني في المقام كلامٌ حاصله:

أنّ السؤال عن الواقعة تارة: باعتبار وجودها، وأُخرى: لا باعتبار ذلك، بل بلحاظ تقدير أصل الوجود.

وعلى الأوّل، فتارة: يُعلم اطلاع النبي أو الإمام عليهما السلام على الواقعة. فلايقتضي الجواب العموم حينئذٍ، بل ينصرف إلى الجهة الخاصة المعلومة من الواقعة الخارجية، من دون تناول لغيرها.

وأُخرى: لا يُعلم إطلاعهما على الواقعة، بل إنّما يحتمل ذلك فحينئذٍ يكون

فلا إطلاق له. وإلّا فيثبت له الإطلاق بقرينة ترك الاستفصال.[١]

مقتضى التحقيق

والذي يقتضيه التحقيق في المقام أنّ السؤال إذا كان عن موضوع ذي أفراد أو حالات قابل للتفصيل في حكمه بحسب أفراده أو حالاته، فلو كان جواب الإمام عليه السلام ببيان الحكم ـ بمثل قوله: لا بأس، جائز، لا يجوز، أو بحرف التصديق أو النفي بمثل نعم ولا ـ من دون تعرّض للتفصيل بحسب أفراده أو حالاته، ينعقد للجواب حينئذٍ إطلاق ويدل على استغراق الحكم لجميع أفراد الموضوع وأحواله بقرينة ترك الاستفصال.

وأما إذا كان السؤال عن موضوع جزئي خاص من جهة خاصة فلا إطلاق للجواب حينئذٍ، بل ينصرف إلى ذلك الموضوع الجزئي بماله من الخصوصية والجهة المفروضة في السؤال.

إذا أجاب الإمام عليه السلام بكبرى كلية

هذا كلّه إذا لم يكن جواب الإمام بكبرى كلية، وإلّا يدل على الاستغراق الأفرادي بالوضع، فلا يكون من قبيل المطلق، بل من قبيل العامّ الوضعي. ولا يصلح اختصاص السؤال بمورد

---

(١) قال قدس سره: والحق أن يقال: إنّه أقسام:

الأوّل: أن يُسأل عن واقعة دخلت في الوجود، والنبي صلى الله عليه وآله، أو الإمام عليه السلام مطلع عليها.

والحق فيه: عدم اقتضاء العموم، لأنّ الجواب ينصرف إلى الجهة الخاصة للواقعة المخصوصة، ولا يتناول غيرها.

الثاني: أن يسأل عنها بعينها، مع احتمال اطلاعه عليه السلام على جهتها.

والحق فيه: القول الثاني، مع عدم مرجّح لأحد الاحتمالين.

الثالث: أن يُسأل عن الواقعة لا باعتبار وقوعها.

والحق فيه أن يقال: إنّ الواقعة إن كانت لها جهة شائعة تقع غالباً عليها، فالجواب إنّما ينصرف إليها، فلا يُستدلُّ به على غيرها.

وإن كانت جهات وقوعها واحتمالاته متساوية، لا مرجّح لشيءٍ منها في عصرهم: فالظاهر: العموم، إذ عدم الانصراف إلى شيءٍ منها يوجب إلغاء الدليل، والصرف إلى البعض ترجيح بلا مرجّح، فينصرف إلى الكلّ، و هو معنى العموم. الوافية: ص ١١٥ ـ ١١٦.

إذا أجاب الإمام عليه السلام بكبرى كلية

هذا كلّه إذا لم يكن جواب الإمام بكبرى كلية، وإلّا يدل على الاستغراق الأفرادي بالوضع، فلا يكون من قبيل المطلق، بل من قبيل العامّ الوضعي. ولا يصلح اختصاص السؤال بمورد خاص ولا مناسبة الجواب والسؤال لأن يصرف الجواب إلى خصوص مورد السؤال حينئذٍ؛ نظراً إلى كون الاعتبار في الحجية بظاهر كلام المعصوم بماله من الكبرى الكلية.

وهذا النوع من الجواب شايع في النصوص لأنّه من جانب يأخذ السائل جواب سؤاله بذلك. ومن جانب يتبيّن حكم ساير الأصناف المندرجة تحت الكبرى الكلية فلا حاجة إلى السؤال عن حكمها. ومن جانب يشتمل الجواب لجميع الموضوعات المقدرة الوجود المندرجة تحت كبرى الجواب، كما هو شأن القضية الحقيقية.

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

الاستشهاد لهذه القاعدة باستدلال الشهيد الثاني

ومن هذا القبيل استدلال الشهيد الثاني[2] بقول الإمام الصادق عليه السلام: «فإني قد جعلته حاكماً» على ثبوت مطلق المناصب الجليلة ـ التي هي وظيفة الإمام، ولو من غير سنخ الحكم، كإقامة صلاة الجمعة ـ للفقيه الشيعي العادل، مع أنّ مورد السؤال

---

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

(٢) رسائل الشهيد الثاني: ص ٨٧.

موضع سؤال السائل، والصلاة خارجة؛ لأنّا نقول: موضع الدلالة كونه منصوباً من قبلهم: مطلقاً فيدخل فيه موضع النزاع ـ أي صلاة الجمعة ـ».[١]

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

ويحتمل أن يكون مقصود الشهيد فهم ذلك بدلالة الفحوى والأولوية؛ نظراً إلى ما للقضاء من الخطر والأهمية، بلحاظ الدماء والفروج فإعطاء الولاية على الحكم والقضاء مستلزمٌ للولاية على غيرها ـ ما هو دونهما في الخطر والأهمية ـ بالفحوى. وعلى أيّ حال فهو داخلٌ في مدلول الجواب وظهوره؛ إمّا بمقتضى السياق أو بالفحوى والأولوية القطعية.

لو أجاب الإمام عليه السلام ببيان حكم خصوص الواقعة

وأمّا إذا كان الجواب بياناً لحكم خصوص مورد السؤال. وذلك مثل قول الإمام الصادق عليه السلام: «يُتِمّ صومه» في جواب سؤال السائل: «عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يُصبح»[٢] في صحيح رفاعة؛ حيث يختص جوابه عليه السلام بمورد السؤال، وهو ما إذا اتفق له السفر قبل الزوال من غير تبييت النية، فلا يمكن تعميم حكمه إلى غير مورد السؤال، وهو ما إذا اتفق له السفر بعد الزوال مع تبييت النية، بناءً على كون المراد من «حين يصبح» قبل الزوال.

---

(١) المصدر المزبور.

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

فلا يمكن تعميم حكمه إلى غير مورد السؤال، وهو ما إذا اتفق له السفر بعد الزوال مع تبييت النية، بناءً على كون المراد من «حين يصبح» قبل الزوال.

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

وأمّا اطلاع الإمام عليه السلام عن خصوصية الواقعة وعدم اطلاعه عليها لا دخل له في إفادة العموم. فإنّ خصوصية الواقعة والجهة الخاصة إذا لم يكن لكلام السائل دلالة عليها يكون مورد السؤال حينئذٍ قابلاً للاستفصال فيه بحسب الأفراد والأحوال.

فالمعيار في قابلية موضوع السؤال للإطلاق والاستفصال عدم وجود لفظ في كلام السائل يدل على أخذ خصوصية جزئية وجهة خاصة في موضوع السؤال، لا اطلاع الإمام أو عدم اطلاعه عليها. فإذا لم يكن في لفظ السؤال ما يدل على أخذها في موضوعه، ولا في جواب الإمام عليه السلام ما يدل على الاستفصال ينعقد لجوابه إطلاق بقرينة ترك الاستفصال فيما كان قابلاً له، سواءٌ كان الإمام مطلعاً على خصوصيات الواقعة أم لا.

وأمّا الإشكال على عدم اطلاع المعصوم على خصوصيات الواقعة المسؤول عنها بمنافاة ذلك لعلمهم عليهم السلام بجميع الأُمور فيمكن الجواب بعدم منافاة ذلك بدخل إرادتهم في حدوث العلم لهم فمتى لم يشاؤوا ولم يردوا لا يحدث لهم بذلك علم. وعلى أيّ حال لا دخل لاطلاعهم على خصوصية الواقعة في إفادة العموم، بل إنّما المعيار في دلالة الجواب على الاستغراق ما قلناه.

هل يكون استعمال العامّ في المخصّص مجازاً؟

١ ـ وجه القول بمجازية العامّ فيما عدا الخاص.

٢ ـ وجه القول باستعماله الحقيقي مطلقاً.

٣ ـ وجه التفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل.

٤ ـ مقتضى التحقيق أنّ استعمال العامّ في مدخولها حقيقي مطلقاً ولم يستعمل في ماعدا الخاص.

٥ ـ المدلول الوضعي والتصديقي والجدي والفرق بينها.

تحرير الآراء ووجوهها

وقع الكلام في أنّ استعمال العامّ في المخصّص مجازٌ، أو حقيقة، أو مجاز في المتصل وحقيقة في المنفصل، فاختلف في ذلك على ثلاثة أقوال.

ذهب الشيخ الطوسي[١] إلى أنّ استعمال العامّ في ما عدا الخاص مجازٌ مطلقاً؛ لأنه من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وإلّا يلزم نفي الاستعمال المجازي مطلقاً.

وخالفه غيره على قولين: أحدهما: القول بالحقيقة مطلقاً. ثانيهما: القول بالتفصيل بين المتصل والمنفصل.

---

١) العدة: ج ١، ص ٣٠٧.

وجه القول بالحقيقة مطلقاً: أنّ لفظ العامّ استعمل في معناه الموضوع له، في الجميع، إلّا أنّ الخاص كاشف عن المراد الجدي، من دون تغيير للمعنى المستعمل فيه، بلا فرق في ذلك بين المتصل والمنفصل. فالعام بعد استعماله في ما وضع له ـ وهو استغراق جميع الأفراد ـ إنّما أُخرج منه بعض الأفراد بالتخصيص.

وجه القول بالمجازية مطلقاً: أنّ المعنى المراد هو المعنى المستعمل فيه حقيقة. ولما يكشف الخاص ـ مطلقاً ـ عن المعنى المراد، فالمستعمل فيه حقيقةً هو الخاص. ولازم ذلك استعمال أداة العامّ في غير ما وضع له، وهذا مجاز.

وجه التفصيل أنّ المخصص المتصل قرينة على تعيين المعنى المستعمل فيه لفظ العامّ. فهو قرينة على استعماله في الخاص ـ الذي هو غير الموضوع له ـ بخلاف المخصص المنفصل؛ حيث إنّه لامساس له بالمدلول الاستعمالي. وإنّما هو كاشف عن المراد الجدي فقط، فلا قرينية له على تعيين المعنى المستعمل فيه.

كل ذلك بناءً على رأي المشهور. وأمّا بناءً على رأي السيّد الإمام، من تبعية الاستعمال الحقيقي للمعنى المراد الجدي، فلا وجه للنزاع المزبور، بل يكون استعمال لفظ العامّ في المخصَّص حقيقةً مطلقاً، سواءٌ كان المخصص متصلاً أو منفصلاً[1].

مقتضى التحقيق

مقتضى التحقيق أنّ استعمال أداة العامّ في مدخولها حقيقيٌّ مطلقاً، بلا فرق بين المخصص المتصل والمنفصل. بل لفظ العامّ لايستعمل في ما عدا الخاص أبداً. وذلك لأنّ التخصيص يفهم من ذكر القيد بعد

---

(١) مناهج الوصول: ج٢، ص ٢٣٩.

استعمال العامّ في مدخوله وبعد ما تعلّق الإرادة الاستعمالية به، ولا يُفهم من مجرد استعمال أداة العامّ في مدخولها قبل الإتيان بالقيد، إلّا معناه الموضوع له، فاستعمل لفظ العامّ في معناه الموضوع له أوّلاً، ثم جيء بالمخصص متصلاً أو منفصلاً، ولا فرق بينهما من جهة المدلول الاستعمالي التصديقي. وإنّما الفرق من جهة المدلول الجدي لظهور العامّ فيه قبل مجيء المخصص المنفصل. وهذا بخلاف المتصل فإنّه مانع من انعقاد ظهور العامّ في ذلك من أوّل الأمر.

ولا يخفى أوّلاً: أنّه لا ينبغي الخلط بين المدلول التصوري التابع للوضع وبين المدلول التصديقي الاستعمالي وبين المدلول التصديقي الجدي. فهاهنا ثلاث مداليل، وإنّما الفرق بين المتصل والمنفصل من جهة انعقاد ظهور لفظ العامّ في المدلول الثالث بالبيان المزبور.

وثانياً: أنّ ما قلنا لا ينافي عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص؛ لأنّ ذلك لأجل العلم الإجمالي بوجود المخصص المنفصل ـ المقدّم على العامّ؛ تقديماً للنص أو الأظهر على الظاهر ـ لا لعدم ظهور العامّ في العموم.

والمتحصل من كلامنا أنّ استعمال العامّ في مدخوله حقيقي. وأنّ المستعمل فيه استغراق الجميع. وأنّ أداة الاستثناء والتخصيص لإخراج ما كان داخلاً في المستثنى منه بمقتضى الوضع، فإن فرض الدخول فيه يستلزم عموم المستعمل فيه لفظ العامّ.

ولا نقول إنّ استعمال لفظ العامّ فيما عدا الخاص حقيقي، كما لا نقول إنّه استعمل فيه مجازاً، بل نقول، إنّ المستعمل فيه هو العموم ـ الذي هو استغراق الجميع ـ ولكنّ إخراج الخاص يفهم من القيد بتعدد الدال والمدلول.

أمّا الاستدلال لكون الاستعمال حقيقياً مطلقاً بأنّ للعام المخصص أيضاً شمول في دائرته، فإذا ورد مثلاً: «أكرم كلَّ عالم إلّا الفساق» يكون المقصود

أكرم جميع العلماء العدول، يرُدُّه أنّ ذلك إنّما هو حسب المدلول الجدّي، وأمّا المدلول الاستعمالي فلا يتضيق بذلك. فالمستعمل فيه لفظ «كل» في المثال المزبور هو جميع أفراد العالم ـ الذي هو الموضوع له ـ وإنّما خرج الفسّاق منه بأداة أُخرى، وهي لفظة «إلّا» ونحوها.

ثمرة هذا البحث: جريان أصالة الحقيقة عند الشك في المراد والحمل على المعنى الحقيقي.

حجيّة العامّ فى ما بقي بعد التخصيص

١ ـ تحرير محل النزاع.

٢ ـ مقتضى الأصل اللفظي.

٣ ـ الفرق بين المخصّص المتصل والمنفصل.

تحرير محل النزاع

وقع النزاع في حجيّة العامّ المخصَّص فيما بقي بعد التخصيص على أربعة أقوال:

١ ـ حجيته فيه مطلقاً. ٢ ـ عدم حجيته فيه مطلقاً. ٣ ـ التفصيل بين المخصّص المتصل والمنفصل، بحجّيته في المتصل دون المنفصل. ٤ ـ عكس ذلك.

قد يقال[١]: إنّ منشأ هذا النزاع اختلافهم في كون العامّ حقيقة فيما عدا الخاص أو مجازاً فيه. فكأنّه على القول بالمجازية ليس بحجّة في المعنى المجازي، بخلاف مالو قلنا بأنّه حقيقة في الباقي بعد التخصيص؛ حيث يكون ظاهراً فيه والظاهر حجة.

ولكنه غير وجيه؛ لأنّ الحجية دائرة مدار المدلول الجدي، بخلاف الحقيقة والمجاز، فإنّهما تابعان للمدلول الاستعمالي، فلا ينبغي الخلط بينهما.

---

١) أُصول الفقه: ج ١، ص ١٤٥.

والتحقيق حجيّة العامّ فيما بقي بعد التخصيص مطلقاً؛ لأنّ التخصيص مطلقاً يعطي للعام ظهوراً تصديقياً جدّياً في ما عدا الخاص. وكلّ ظاهر حجة. وهذا هو ثمرة هذا البحث.

وقد سبق منّا في بعض المباحث السالفة أنّ المعيار في تعيين ظاهر الكلام مدلوله التصديقي الجدي الذي يستقرّ في ذهن المخاطب أنّه مراد المتكلّم من خطابه.

وأما المدلول التصوري أو الظهور التصوري الوضعي، بل والمدلول التصديقي الاستعمال، فلا يدور ظهور الكلام مداره. وغاية ما يقتضيها الاستعمال الحقيقي هي انعقاد الدلالة الاستعمالية للفظ العامّ في معناه الموضوع له، لا الظهور التصديقي الجدي فيه ؛ نظراً إلى مانعية الخاص المتصل عن انعقاد الظهور للعام في ذلك ؛ حيث إنّه يرجب صرف ظهور لفظ العامّ عن معناه الحقيقي إلى غيره، فليس للعام المخصَّص بالمخصِّص المتصل إلّا ظهور واحد ـ ويقال إنّه ظاهر الكلام ـ وهو فيما عدا الخاص.

مقتضى الأصل اللفظي

مقتضى الأصل اللفظي عند الشك في إرادة ما بقي بعد التخصيص من العامّ تحكيم أصالة الحقيقة في دليل العامّ، وإن شئت فقل جريان أصالة الظهور فيه.

وهذا من ثمرة القول بكون استعمال ألفاظ العامّ المخصّص في معناه ـ وهو الشمول ـ حقيقياً. وعليه فإذا ورد ـ مثلاً ـ «كلُّ ماءٍ طاهر»، ثم خُصّص في الماء المتغير بالنجاسة، فشككنا في خروج غير متغير اللون أو المتغيّر في بعض الأوصاف، نتمسّك بأصالة عدم القرينة على خلاف الظاهر، ونأخذ بظاهر العامّ ما لم يُحرز التخصيص. وبعبارة أُخرى: يصير ظاهر العموم حينئذٍ مقتضى القاعدة. ولا بد في مخالفة مقتضى القاعدة من الاقتصار على موضع

النص، وهو المتيقن من مدلول الخاص. هذا إجمال الكلام، ويأتي تفصيله، إن شاء الله.

ولا ينافي ابتناء أصالة الحقيقة على القول بكون استعمال لفظ العامّ حقيقياً مع ما قلنا آنفاً من عدم ابتناء حجيّة العامّ في الباقي بعد التخصيص على كون استعماله حقيقياً، كما لا يخفى؛ لأنّ حجيّة العامّ فيما عدا الخاص إنّما هي بالقرينة ـ وهي دليل الخاص ـ وهذا بخلاف ما لو شك في المراد من العامّ بعد سقوط القرينة وانتفائها، فإنّ المحكّم حينئذ ظاهر دليل العامّ، وظهوره إنّما يتعين عند عدم القرينة في معناه الحقيقي؛ لأنه المتبادر إلى الذهن.

وإنّما يترتب ذلك على كون العامّ حقيقة في الباقي بعد التخصيص. وذلك لأنّ أصالة الحقيقة وإن لا تعيّن المدلول الاستعمالي، بل انّما تعيّن المدلول التصديقي الجدي الذي هو المعيار في تعيين ظواهر الخطابات، إلّا أنّ جريان أصالة الحقيقة فرع كون المستعمل فيه لفظ العامّ معناه الحقيقي كما هو واضح.

الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل

قد اتضح من ضوء ما بيّناه سابقاً الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل. حاصله: أنّ انعقاد المدلول الجدي للعام المخصَّص بالمتصل، إنما هو تابع لمدلول الخاص، فلا ينعقد ظهور تصديقي جدّي لدليل العامّ في العموم مستقلاً عن الخاص، بخلاف العامّ المخصص بالمنفصل. فإنّ ظهوره في مدلوله التصديقي الجدي ينعقد في العموم قبل مجيء الخاص أو قبل الاطلاع والوصول إليه. ولا ينافي ذلك عدم جواز التمسك به لأجل احتمال دليل مخالف له من الخارج، فإنّها من قبيل القرينة الخارجية وتقديم النص أو الأظهر على الظاهر. وهو غير مانع من انعقاد الظهور الأوّلي لدليل العامّ ـ حتى بحسب المراد الجدي ـ وهذا بخلاف المخصّص المتصل الذي هو من قبيل القرينة الداخلية الحافّة بالكلام

المشكِّلة لظهوره التصديقي الجدي له من أوّل إلقائه في غير الخاص من أفراده.

فحاصل الفرق أنّ في المتصل لا ينعقد ظهور للعام في العموم من البداية، بل إنّما ينعقد في الخصوص. ولكن في المنفصل ينعقد ظهور الخطاب في العموم أوّلاً، ثمّ يقدَّم عليه ظهور الخاص من باب تقديم النص أو الأظهر على الظاهر، أو يهدم ظهور العامّ بكشفه أنّ المراد الجدي منه غير الخاص من أفراده.

ومما يشهد لانعقاد الظهور لدليل العامّ المنفصل في الاستغراق أنّهم يعاملون مع العامّ والخاص المنفصل معاملة دليلين متخالفين بالجمع والتوفيق بينهما بحمل العامّ على غير مورد الخاص. ولولا ظهور العامّ وحجيته في الاستغراق، لا معنى للجمع بينه وبين دليل الخاص، فإنّ الاختلاف والجمع إنّما يكون بين دليلين متخالفين كان كل واحد منهما حجة في مدلوله في نفسه.

وأمّا ما يقال من أنّ للعام ظهوراً بدوياً أو تعارضاً غير مستقر، فمعناه الظهور الجدي البدوي الذي يثبت له ابتداءً ثم يزول بالظفر على المخصص المنفصل، كما لا ينافي كشفه عن عدم إرادة أفراد الخاص من دليل العامّ؛ لأنّ هذا الكشف والظهور المكشوف إنّما هو يثبت بعد الظفر بالخاص.

نعم في زمان الشارع لو ألقى الخاص في مجلس، ثم ألقى بعده عامّاً في ختام نفس ذلك المجلس أو مجلس آخر، لا يبعد القول بعدم انعقاد ظهور للعام المنفصل حينئذٍ؛ نظراً إلى مانعية قرينة الخاص عنه. لكن لا يقاس ذلك بمثل زماننا قبل الظفر بالخاص المنفصل، بل العامّ على ظهوره كما كان مادام لم يُظفر بالخاص.

وأما العلم الإجمالي بورود مخصصات كثيرة فإنّما يمنع عن حجيّة ظهور العامّ وعن التمسك به، فهو من قبيل المانع عن التمسك، لا من قبيل قصور المقتضي للحجية في دليل العامّ، وبذلك ظهر أنّ استعمال لفظ التخصيص في المتصل مسامحيٌّ، والتخصيص الحقيقي إنّما هو في المنفصل.

حكم إجمال المخصص

١ ـ الشبهة المفهومية.

٢ ـ الشبهة المصداقية.

٣ ـ مقتضى القاعدة في المخصّص اللبّي.

صور إجمال المخصّص وتحرير محل النزاع

نسب الشيخ الأعظم إلى أكثر المحققين سراية إجمال المخصص إلى العامّ بقول مطلق؛ حيث قال: «إجمال المخصص يسري إلى العامّ فيوجب إجماله عند أكثر المحققين، بل نفى الخلاف فيه جماعةٌ».[١]

ولا يخفى أنّه ليس المقصود من سراية إجمال المخصص إلى العامّ سقوطه بالمرة، بل المقصود عدم إفادته العموم، كما قال الشيخ الأعظم: «وينبغي أن يكون مرادهم من سراية الإجمال أنّه لا يؤخذ بعمومه، كما يؤخذ به فيما إذا لم يكن مجملاً، وليس مرادهم سقوطه عن الاعتبار بالمرة، فلا يستفاد منه شيءٌ بوجه من الوجوه».[٢] ومقصوده عدم حجيّة العامّ حينئذٍ في الفرد

---

(١) مطارح الأنظار: ص ١٩٦.

(٢) المصدر.

المشكوك وعدم جواز التمسك بعمومه لإدخاله.

ثم إنّ الشبهة في تخصيص العامّ تكون تارةً: لأجل الشك في أصل وجود المخصص لما في سند الحديث الدال على التخصيص من الضعف والمناقشة، أو في السقوط عن الحجية عند تعارض طائفتين من الخاص، أو في اعتبار الإجماع القائم على الخاص في غير المتيقن من معقده. فحينئذ لا ريب في حجيّة العامّ وجواز التمسك بعمومه ولا يعتنى بدليل الخاص ؛ حيث إنه لم يثبت أصل حجيته لكي يُقدّم على العامّ، كما هو واضح.

وأُخرى: لأجل إجمال دلالة دليل الخاص. وهو تارة: ينشأ من الشبهة في مفهوم موضوع الحكم أو شرطه، كالشبهة في المعنى المراد من المتغير من حيث شموله للتغيّر التقديري، فيشك في خروج التغيّر التقديري عن عموم «كل ماءٍ طاهر» بالتخصيص في قوله: «إلّا ما تغيّر طعمه».

وأُخرى: من الشبهة المصداقية كأن شُك في حصول التغيُّر في الخارج لأجل عوامل تكوينية مانعة عن إحراز تحققه.

الشبهة المفهومية

الدوران في الشبهة المفهومية تارة: بين المتباينين كما لو ورد «أحسن الظن إلّا بخالد» فدار الخاص بين خالد بن بكر وخالد بن عمرو.

وأُخرى: بين الأقل والأكثر كالدوران بين الحسي وبين الأعمّ منه والتقديري. وعلى التقديرين إمّا أن يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً.

أمّا المتصل فلا كلام في عدم حجيّة ظهور العامّ المخصّص في مورد الشبهة؛ حيث لم ينعقد له ظهور من أوّل إلقائه، إلّا في الخاص. وإنّ الخطاب لايتكفّل لإثبات موضوعه، بلا فرق بين المتباينين وبين غيرهما؛ لكون الشبهة في الكل موضوعية، إلّا أنها تكون في مفهوم الموضوع.

أمّا المنفصل فاذا كان الدوران بين الأقل والأكثر، كما لو قال «أكرم العلماءَ» ثم قال: «لا تكرم الفساق منهم» وتردّد الفاسق بين مرتكب مطلق المعصية وبين خصوص مرتكب الكبيرة. أو ورد «كل ماءٍ كرٍّ طاهر لا يتنجس بالملاقاة» ثم ورد «الكرّ إذا تغيّر لونه أو طعمه أو ريحه بالنجاسة يتنجس» وتردّد التغيير بين مطلق التغيّر ـ الشامل للحسي والتقديري ـ وبين خصوص التغيّر الحسي.

فنقول: لا إشكال حينئذٍ في تقديم العامّ؛ لأنّ ظهوره انعقد في مدلوله الجدي الذي هو العموم، وإنما يقدَّم ظهور الخاص عليه من باب تقديم النص أو الأظهر على الظاهر.

ولا ريب في عدم كون الخاص نصاً ولا أظهر من مدلول العامّ في الزائد عن الأقلّ المتيقن. فلا يعمل بالخاص حينئذٍ، إلّا في المتيقن.

وبعبارة أُخرى: أنّ المخصص المنفصل إنّما يكون مانعاً عن حجيّة العامّ والتمسك بظهوره في المقدار الذي يكون دليل المخصص حجة فيه، وهو مقدار الأقل المتيقن من مدلوله، وهو في المثال الثاني التغيُّر التقديري الحسّي وفي المثال الأوّل خصوص مرتكب الكبيرة. ولا حجيّة لدليل الخاص في القدر الزائد حتى يمنع العامّ عن حجيته فيه.

ولمّا كان المقتضي لحجية العامّ موجوداً بانعقاد الظهور التصديقي الجدّي في الاستغراق بأصالة تطابق المدلول الاستعمالي للمراد الجدّي وانعقاد الظهور التصديقي الجدي له في مدلوله، لا يجوز رفع اليد عنه إلّا بدليل وحجّة. فما كان دليل الخاص حجّة فيه نأخذه ونقدّمه على العامّ تقديماً للنص أو الأظهر على الظاهر. وما ليس فيه بحجّة لا يجوز رفع اليد عن دليل العامّ فيه، بل هو باق على حجيته فيه كما كان.

وأمّا في المتباينين، فالإجمال يسري إلى العامّ لحصول العلم الإجمالي في

مدلول الخاص، وإن كان منفصلاً؛ لأنّه بعد العلم بخروج أحدهما عن المراد الجدي من العامّ، يسري الترديد في الخارج منهما واقعاً عن العامّ إلى مدلوله التصديقي الجدي، فلا ينعقد له الظهور في كليهما. ولا ربط لذلك بتقديم الخاص على العامّ، بل من باب سراية إجمال الخاص إلى العامّ.

ولكنّ التحقيق أنّه لا يصير العامّ مجملاً بذلك حقيقةً؛ نظراً إلى تمامية انعقاد ظهوره التصديقي الجدي في العموم وعدم انقلاب الشيء عما هو عليه. وإنما هو في حكم المجمل بعد العلم بخروج أحد المتباينين وعدم إمكان ترجيح أحدهما؛ لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، كما قال بعض الأعلام.[1]

والسر في ذلك أنّ العامّ لا ينثلم ظهوره في مدلوله بعد ما انعقد كما هو المفروض، إلّا أنّه لا يمكن التمسك بعمومه في المقام.

وذلك لأنّ التمسك به لإدخال كلا المتباينين ينافي العلم الإجمالي بخروج أحدهما فيوجب المخالفة القطعية. وهو غير جائز قطعاً. وأمّا التمسك به لإدخال أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح. وأمّا الواحد لا بعينه فليس فرداً ثالثاً، بل لا وجود له.

فالنتيجة كون العامّ في حكم المجمل بمعنى عدم جواز التمسك به في الفرد المشكوك، وإن لا إجمال في مدلوله حقيقةً في نفسه.

الشبهة المصداقية

ينبغي أن لا يخلط بين الشبهة المصداقية وبين الشبهة الموضوعية وإن يعبّر كثيراً من إحداهما بالأُخرى. فإنّ الموضوعية أعمُّ من المصداقية والمفهومية؛ لأنّ المفهومية أيضاً راجعة في

---

(١) راجع المحاضرات: ج ٥، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

الحقيقة إلى الشبهة في المراد من عنوان موضوع الحكم أو متعلّقه مفهوماً. ففي المصداقية تكون الشبهة في مصداق موضوع الحكم أو متعلقه، وفي المفهومية تكون الشبهة في مفهوم الموضوع أو المتعلّق ففي المثال إذا ورد عام في قوله: «الماءُ الكُرّ طاهرٌ لا يتنجس بملاقاة النجس» ثم ورد خاص بقوله: «يتنجس الكرُّ بملاقاة النجس إذا تغيّر. فتارة: نشك في مفهوم المعنى المراد من التغيّر بأنّ المراد هل هو مطلق التغيّر ـ الشامل للتغيّر التقديري والحسي ـ أو خصوص التغيير الحسّي.

وأُخرى: نشك في حصول التغير الحسي في الخارج بأن نشمّ رائحة كريهة من الماء لا ندري أهي ناشئة من ملاقاة النجس أو من سبب آخر. أو رأينا الماءَ اصفرّ لونه، فلا ندري أكان اصفراره بسبب ملاقاته النجس أو بسبب آخر.

فالشبهة في الصورة الأُولى مفهومية وفي الثانية مصداقية وأنت ترى أنّ الشبهة في كلتا الصورتين راجعة إلى موضوع الحكم، إلّا أنّ الأُولى ناشئة من إجمال الخطاب والثانية من الاشتباه الخارجي.

ولا ريب في عدم جواز التمسك بالعام المخصَّص في الشبهات المصداقية إذا كان المخصص متصلاً؛ لأنّه في قوة خطاب واحد له موضوع واحد بحسب المدلول الجدي. وترجع الشبهة المصداقية للخاص حينئذٍ إلى الشك في تحقق موضوع الخطاب. وإنّ الخطاب لا يتكفّل لإثبات موضوعه، كما قلنا آنفاً. فلا كلام في ذلك.

وإنّما الكلام في جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية إذا كان المخصص منفصلاً، وقد نُسب [١] إلى المشهور جواز التمسك بالعام حينئذٍ.

استُدلّ لذلك بأنّ انطباق عنوان العامّ على المصداق المشكوك معلوم،

---

(١) المحاضرات: ج ٥، ص ١٨٤.

فالعام حجة فيه ما لم يعارض بحجّة أقوى. ولمّا كان انطباق عنوان الخاص عليه غير معلوم، فلا يصلح لمزاحمة العامّ. وبعبارة أُخرى: ليس دليل الخاص حينئذٍ نصّاً ولا أظهر من دليل العامّ في دلالته على حكم المصداق المشكوك دخوله في عنوان الخاص.

والتحقيق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية مطلقاً حتى في ما إذا كان المخصص منفصلاً.

وذلك لأنّ العامّ بعد التخصيص تعنون موضوعه بما عدا الخاص، كما أنّ موضوع دليل المخصِّص معنون بعنوان الخاص، فكل من خطابي العامّ والخاص عنوانه معلوم وحجة على ثبوت الحكم له؛ لفرض عدم الشبهة في مفهومهما ومدلولهما فلا قصور ولا إجمال لهما في الدلالة.

وأما المصداق المشكوك، فلم يُعلم دخوله في أيّهما. ولمّا لا يكون الخطاب متكفلاً لإثبات موضوعه، لا يصلح كل واحد منهما لإثبات المصداق المشكوك حتى يتمسك به لإثبات حكمه. هذا كله إذا كان المخصص لفظياً. وأما إذا كان لبّياً فسيأتي الكلام فيه.

فقد تبيّن على ضوء ما بيّناه الأُمور التالية:

١ ـ الشبهة الموضوعية أعم من المصداقية والمفهومية.

٢ ـ خروج الخاص المتصل عن محل النزاع؛ لأنّ العامّ المخصص بالمتصل خطاب واحد، لا يتكفّل لإثبات موضوعه كأيّ خطاب آخر.

٣ ـ نسب إلى المشهور جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية / بيان الاستدلال لهم.

٤ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

مقتضى القاعدة في المخصّص اللبّي

١ ـ رأي الشيخ الأعظم.
٢ ـ إشكال المحقّق البروجردي على الشيخ.
٣ ـ رأي صاحب الكفاية.
٤ ـ تفصيل المحقّق النائيني.
٥ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

المقصود من المخصص اللبي ما يقابل اللفظي، كالإجماع ودليل العقل والسيرة.

رأي الشيخ الأعظم

يظهر من الشيخ الأنصاري جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية إذا كان المخصص لبياً.

فإنّه ﷺ فصّل في الشبهات المصداقية بين ما إذا كان تخصيص العامّ بما أُخذ عنواناً في موضوع الحكم؛ بحيث أوجب تعدد الموضوع وتنويعه ـ كالعالم الفاسق والعالم غيرالفاسق ـ فيعطي للخاص عنواناً مستقلاً على حدة غير عنوان العامّ، وجعل المخصصات اللفظية من هذا القبيل. وبين ما إذا كان التخصيص بما لم يؤخذ عنواناً في موضوع الحكم ولم يوجب تعدد الموضوع وتنويعه، كما

لو لم يُلحظ صفةً مقيّدة للعام حتى تنوّعه، بل إنّما أُخرج به بعض أفراد العامّ من غير تعنون بعنوان وُصف به العامّ. وجعل المخصصات اللبيّة من هذا القبيل كما لو علمنا بإجماع ونحوه عدم إرادة بعض الأفراد من دليل العامّ.

فحكم على الأوّل بعدم جواز التمسك بالعام وعلى الثاني بجواز التمسك به. ثم قال: «إذا عُلم تخصيص العامّ بما لم يؤخذ عنواناً في موضوع الحكم، فالحقّ صحّة التعويل عليه عند الشك في فرد أنّه من أيّهما. ويمكن استيناسه من مذاق العلماء في جملة من الموارد أيضاً. ومثال ذلك: ما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» وعلمنا من نفسه ومن تعبيره وتخصيصه للعامّ أنّه لا يريد إكرام الفاسق، فإنّه إذا شكّ في زيد هل هو فاسق أو لا يجب تحكيم العامّ فيه والقول بوجوب إكرامه.

وتحقيق القول: أنّ التخصيص تارةً يوجب تعدّد الموضوعين وتنويعهما، كالعالم الفاسق والعالم الغير الفاسق مثلاً. وأُخرى لا يوجب ذلك، كما إذا لم يعتبر المتكلّم صفة في موضوع الحكم غير ما أخذه عنواناً في العامّ وإن علمنا بأنّه لو فرض في أفراد العامّ من هو فاسق لا يريد إكرامه. فعلى الأوّل لا وجه لتحكيم العامّ لما عرفت... وأغلب ما يكون ذلك إنّما هو في التخصيصات اللفظية. وعلى الثاني يجب تحكيم العامّ وأغلب ما يكون إنّما هو في التخصيصات اللبيّة».[1]

إشكال المحقّق البروجردي على الشيخ

وأشكل عليه المحقّق البروجردي بقوله: «يرد عليه أنّه لو لم يكن المخصّص اللبّي معنوناً بعنوان ـ بل أُخرج ذوات الأفراد ـ خرجت الشبهة عن كونها مصداقيّة، فإنّ معنى الشبهة المصداقيّة كون الفرد مشكوك الاندراج تحت عنوان الخاص، ومع عدم

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٤٣.

معنونيّة الخاصّ يرجع الشك إلى الشكّ في التخصيص الزائد». ثمّ وجّه كلامه بقوله: «إنّ المخصص ربّما لا يكون معنوناً بعنوانٍ خاصّ، بل يكون مُخرجاً لذوات الأفراد، لكن بحيثيّة تعليليّة وعلّة سارية».[١] كأن يقول: «أكرم العلماء، فإنّ للذين أُوتوا العلم درجات. وإنما يخشى الله من عباده العلماء». فيُعلم من تعليله بذلك أنّه لا يريد إكرام العالم الفاسق.

وناقش في توجيهه السيّد الإمام الراحل بقوله: «وفيه أنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية موضوع لها، فلا يكون المخرج هو الأفراد، بل العنوان ومعه لا يجوز التمسّك به.

ومع التسليم بخروج ذوات الأفراد يخرج الكلام عن الشبهة المصداقية للمخصّص، مع أنّ الكلام فيها».[٢]

وفيه: أنّ المخصص لو كان عقلياً ليرجع إلى التخصُّص؛ لأنّ الخطاب العامّ إذا كان محفوفاً بقرينة عقلية مخالفة لها في صنف أو نوع من موضوع العامّ لكان ذلك الصنف ـ الذي مورد حكم العقل ـ خارجاً عن تحت العامّ تخصصاً. فإنّ القرينة العقلية الحافّة بالخطاب العامّ من حين إلقائه تصرفه إلى غير مورد حكم العقل.

وليس هذا مقصود السيّد البروجري، بل مراده إنّما هو العلة السارية والحيثية التعليلية في التعليل بالكبريات الشرعية، كما مثلنا له آنفاً.

والتحقيق أنّ المخصص اللبي أيضاً يدل على خروج الخاص بعنوانه عن تحت العامّ. وذلك العنوان إمّا معقد إجماع أو مجرى سيرة أو موضوع لمفهوم تحديد أو تعليل أو تنقيح ملاك ونحو ذلك.

---

(١) لمحات الأُصول: ص ٣٢٣.

(٢) مناهج الوصول: ج ٢، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

رأي صاحب الكفاية

١ ـ تفصيل صاحب الكفاية في الشبهة المصداقية إذا كان المحقّق لبيّاً، بين ما صحّ الاتكال عليه وبين غيره.

٢ ـ تعليله لتفصيله بوجهين.

٣ ـ ردّ تفصيل صاحب الكفاية.

٤ ـ مقتضى التحقيق.

وفصّل في الكفاية[1] بين ما إذا كان المخصّص اللُّبي ممّا يصح أن يتّكل عليه المتكلّم كالحكم العقلي الضروري، فإنّه كالمتصل يمنع عن انعقاد الظهور للعام في مورده، وبين ما إذا لم يكن كذلك، كالاجماع والسيرة، فحكم حينئذٍ ببقاء العامّ على حجيته في المصداق المشتبه فحكم بعدم جواز التمسك بالعام في الأوّل وجوازه في الثاني.

وعلّل لذلك أوّلاً: بحجيّة العامّ الملقى في العموم لكشفه عن مراد المولى بظهوره، وتحكيم أصالة العموم مادام لم يقطع بخلافه بحجّة أُخرى، فهو حجّة في المشتبه لعدم العلم بخروجه بحجّة.

وثانياً: ببناء العقلاء على الأخذ بظاهر العامّ ومعاملة الحجّة معه في الفرد

---

(١) الكفاية: ج ١، ص ٣٤٣. قال: «وأمّا إذا كان لبيّاً فإن كان ممّا يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فهو كالمتّصل؛ حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام، إلّا في الخصوص. وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العامّ في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه. والسر في ذلك أنّ الكلام الملقى من السيّد حجةً، ليس إلّا ما اشتمل على العامّ الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه. مثلاً إذا قال المولى: أكرم جيراني وقُطِعَ بأنه لا يريد إكرام من كان عدوّاً له منهم، كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجة أُخرى بدون ذلك على خلافه... كما لايخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجيّة أصالة الظهور. وبالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا».

مراداً للمولى ما لم يقطع بعدمه.

وثانياً: بكشف عموم العامّ وظهوره عن عدم كون الفرد المشكوك فرداً للخاص الذي عُلم خروجه بالدليل اللُبّي.

وفيه: أنّ دليل الخاص اللّبي إذا كان من القرائن القطعية المتّصلة بخطاب العامّ، كحكم العقل الضروري يرجع إلى التخصُّص ولا تخصيص في البين حينئذٍ، فهو خارج عن محلّ الكلام، وكذلك الكلام في السيرة القطعية.

وأمّا في غير هذه الصورة فمقتضى التحقيق التفصيل بين المتيقن من الدليل اللبي ـ كالإجماع والسيرة ـ وبين غيره في الشبهات المفهومية. فيرجع إلى العامّ في غير المتيقن؛ لعدم حجيّة الدليل اللبّي فيه، فالعام باق على حجيته فيه حينئذٍ، بخلاف المتيقن من مدلول المخصص اللبي.

وأمّا في الشبهات المصداقية، فالأقوى عدم جواز الرجوع إلى كلٍّ من دليل العامّ والخاص؛ نظراً إلى تعنون العامّ الحجة بغير الخاص، فلا حجيّة له في غيره، كما أنّ الخاص حجة في خصوص عنوانه الخاص. ولا يتكفل أيّ واحد منهما لإثبات موضوعه. فالمشتبه مصداقاً لامناص فيه من الرجوع إلى الأصل العملي.

ولا فرق في الشبهات المصداقية بين المخصص اللفظي وبين المخصّص اللُبّي، كما لا فرق بين المتصل والمنفصل منه في ذلك ؛ نظراً إلى سقوط العامّ عن الحجية بعد التخصيص بالمخصص اللبّي المنفصل أيضاً كالمتصل، إلّا أنّ المتصل مانع عن أصل انعقاد الظهور لدليل العامّ في العموم من أوّل إلقائه كاللفظي المتصل.

تفصيل المحقّق النائيني

ثم إنّ المحقّق النائيني ـ بعد ما نفى الفرق بين المخصّص اللبي وبين المخصّص اللفظي في الشبهات المصداقية من

تفصيل المحقق النائيني

ثم إنّ المحقّق النائيني ـ بعد ما نفى الفرق بين المخصّص اللبي وبين المخصّص اللفظي في الشبهات المصداقية من جهة تعنون العامّ المخصّص وتقيُّده بنقيض الخاص وعدم جواز التعويل على العامّ عند الشك في الموضوع ـ قد قسّم موارد الشبهات المصداقية للمخصص اللبي إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأوّل: ما إذا كان الخاص الخارج عن تحت العامّ من العناوين التي تكون قيداً لموضوع الخطاب العامّ، ولم يكن إحراز انطباقه على مصاديقه من وظيفة الآمر، بل كان من وظيفة المأمور والمخاطب، ففي مثل ذلك يكون حال المخصّص اللبي كالمخصّص اللفظي ولا يجوز التمسك بالعام لإدخال المصداق المشتبه فيه. وذلك مثل قوله عليه السلام: أُنظروا إلى رجل قد روى حديثنا و... الخ؛ حيث يشمل المجتهد العادل وغيره، إلّا أنّه قام الإجماع على اعتبار العدالة وإخراج المجتهد الفاسق عن تحت هذا العامّ. لكن عنوان «العادل» أو «غير الفاسق» قيدٌ لخطاب العامّ، وإحراز انطباقه على مصاديقه من وظائف المكلّفين فلا يجوز التمسك بهذا العامّ لإدخال من شُكَّ في عدالته في حكم العامّ.

القسم الثاني: ما إذا كان الخاص من العناوين التي لا تصلح أن تكون قيداً لموضوع دليل العامّ وكان إحرازه من وظيفة المتكلّم الآمر، لا المكلّف المأمور، كما إذا قال عليه السلام: «ولعن الله بني أُمية قاطبةً» وعلمنا عدم إصابة اللعن للمؤمن منهم؛ نظراً إلى انتفاء ملاك اللعن فيه وهو الشقاوة.

فحينئذٍ يجوز التمسك بالعام لإدخال من شكّ في إيمانه ـ من بني أُميةً ـ في حكم العامّ؛ حيث إنّ إحراز انطباقه لمّا كان من وظيفة المتكلّم. ومع ذلك اكتفى بإلقاء الحكم العامّ، فيُعلم من ذلك تعلّق إرادته بلعن المصداق المشتبه. هذا كله إذا أُحرز أنّ المصداق المشتبه من أيّ قبيل من هذين القسمين. وأما إذا لم يحرز ذلك فهو من القسم الثالث الآتي.

العامّ؟ أو يكون إحرازه من وظيفة المتكلم الآمر ولا يصلح قيداً للخطاب؟

ففصّل حينئذٍ بين ما دليل الخاص من قبيل العقل الضروري الفطري وبين ما لو كان عقلاً نظرياً أو إجماعاً. فمنع التمسك بالعام في الأوّل؛ لاحتفاف الخطاب حينئذٍ بالقرينة القطعية الصارفة الحافّة بالكلام المانع من انعقاد الظهور له في مورد حكم العقل. وهذا بخلاف ما لو كان عقلاً نظرياً أو إجماعاً؛ لأنه كالمخصص المنفصل لا يوجب إجمال العامّ، فلا مانع حينئذٍ من التمسك بالعام.

هذا لبّ كلام المحقّق النائيني وقد لاحظت أنّ تفصيله في الصورة الثالثة نظير تفصيل صاحب الكفاية، إلّا أن موضوع التفصيل في كلام العقل الضروري ولكن في الكفاية ما يصح أن يتكل عليه المتكلم، وهو أعمّ من العقلي الضروري والقرينة العرفية القطعية.

ويرد عليه ما أوردناه على صاحب الكفاية، مضافاً إلى أنّ إحراز انطباق موضوع الخطاب ليس من وظيفة الشارع مطلقاً، فإنّ شأنه إلقاءُ الخطاب على نحو القضية الحقيقية المقدَّر فيها وجود الموضوع، وهذا معنى قولهم إنّ الخطابات الشرعية لا تتكفّل لإثبات موضوعه. فإنّ شأن الشارع في خطاباته إلقاءُ كبريات الأحكام على نحو القضايا الحقيقية، وأما إحراز انطباقها على المصاديق في الخارج فهو من وظيفة المكلّفين؛ إمّا وجداناً أو تعبّداً بإجراء الأصل السببي من استصحاب ونحوه.

وقد تحصّل ما بيّناه في ضمن الأُمور التالية:

١ ـ خلاصة الأقسام الثلاثة في كلام النائيني والفرق بين تفصيله وتفصيل الكفاية.

٢ ـ المناقشة في تفصيل المحقّق النائيني بما نوقش في تفصيل صاحب الكفاية.

٢ ـ المناقشة في تفصيل المحقّق النائيني بما نوقش في تفصيل صاحب الكفاية.

٣ ـ إحراز انطباق عناوين الخطابات الشرعية وتطبيق مصاديق موضوعاتها من وظيفة المكلفين مطلقاً؛ إمّا وجداناً أو تعبداً بإجراء الأصل السببي، من استصحاب وغيره.

مقتضى التحقيق في المقام

ومقتضى التحقيق في المقام ما قلنا في جواب صاحب الكفاية. وحاصله عدم الفرق بين المخصص اللبي وبين المخصص اللفظي ولا بين المخصص المتصل وبين المنفصل في عدم جواز التمسك بالعام في مطلق موارد الشبهات المصداقية. والسر في ذلك تعنون موضوع دليل العامّ بنقيض عنوان الخاص في جميع الصور؛ لفرض عدم شبهة وإجمال في مدلول دليل المخصص في جميعها.

ومحصّل الكلام في المقام أنّه تارة: يكون في نطاق معقد الدليل اللبي أو موضوعه ترديداً؛ بأن دار بين الأقل المتيقن وبين الأكثر المشكوك، فهذه الصورة خارجة عن محل الكلام لكون الشبهة حينئذٍ مفهومية؛ لرجوعها إلى تردُّد موضوع المخصص اللبي وأصل معقده مفهوماً بين الأقل والأكثر، فحكمه حكم الشبهة المفهومية في المخصّص اللبّي. ومقتضى التحقيق حينئذٍ جواز التمسك بالعام في غير المتيقن من المخصّص اللبي إذا كان غير حكم العقل البديهي أو المنتهى إليه؛ لعدم تصور الشك في مورد حكم العقل البديهي. وأمّا في غيره كالإجماع والسيرة ونحوهما، فلا إشكال في جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك. وذلك لعدم حجيّة الدليل اللبي في غير المتيقن من معقده، فيبقى العامّ على عمومه، بلا معارض.

معقده، من غير إجمال في مفهوم موضوعه، ولا أيّ ترديد في عنوانه، وإنّما الشك في مصداقه الخارجي. وهذه الصورة هي الشبهة المصداقية في المخصص اللبي، ومحلّ النزاع في المقام.

والذي يقتضيه التحقيق فيها ما سبق في الشبهات المصداقية للمخصص اللفظي آنفاً، من دون فرق بينهما؛ لوحدة الملاك كما أفاده السيّد الإمام الراحل،[1] فلا يجوز التمسك بالعام مطلقاً، بلا فرق بين الصور المزبورة. وذلك لعين الملاك المذكور المعلّل به عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية. نظراً إلى تعنون العامّ بما عدا الخاص كتعنون الخاص بعنوانه، بلا فرق بين المخصص اللفظي واللبي في ذلك. وأنّ الخطاب لا يتكفل لإثبات موضوعه مطلقاً.

ثم لا يخفى عليك أنّ دليل الخاص إذا كان عقلاً ضرورياً فطرياً بديهياً أو أمراً ارتكازياً متبادراً إلى الذهن بمجرد إلقاء الخطاب العامّ كغسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل ونحو ذلك، يكون الأنسب أن يجعل ذلك من قبيل التخصُّص، لا التخصيص.

والضابطة في التخصُّص خروج بعض أفراد العامّ أو أصنافه بالقرينة القطعية الحافّة بالكلام الصارفة له إلى نقيض الخاص فيما إذا كان شائبة الدخول والشمول بمقتضى وضع اسم الجنس ـ الواقع موضوع دليل العامّ ـ فكلما إذا عُلم خروج بعض أصناف العامّ بقرينة لبيّة قطعية ـ غير ناشئة من دليل الشارع ـ من حين إلقاء العامّ يكون من قبيل التخصّص. وأما ساير الموضوعات المباينة لموضوع خطاب العامّ ممّا لا شائبة شموله لها بأيّ وجه من الوجوه

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢، ص ٢٥٢.

المباينة لموضوع خطاب العامّ ممّا لا شائبة شموله لها بأيّ وجه من الوجود لأجل التباين الكلي بينه وبين العامّ، فلا ربط له بالتخصّص. والحاصل أنّ التخصص إنّما يكون في دليلين كانت النسبة بين موضوعهما عموماً وخصوصاً لا التباين الكلي.

وأمّا التخصيص فحقيقته إخراج المتكلّم بعض أفراد العامّ بدليل بعد ما كان داخلاً في مدلوله الاستعمالي أو مدلوله التصديقي الجدّي.

قاعدة

انقلاب النسبة

- منصة القاعدة
- تنقيح الآراء
- صور انقلاب النسبة
- التطبيقات الفقهية

منصة القاعدة

١ ـ تنقيح رأي الشيخ الأعظم في المقام.

٢ ـ تنقيح كلام صاحب الكفاية ونقده.

قاعدة انقلاب النسبة، وإن تعرّض لها الأُصوليون في مبحث التعادل والترجيح، ولكن الأنسب عقد البحث عنها في باب العامّ والخاص؛ لأنّ عمدة ما يدور انقلاب النسبة مدارها هي نسبة العموم و الخصوص.

ولا ريب في كون هذه القاعدة من الحجج العقلائية المحاورية. لابتناء ملاك الحجية فيها على الارتكاز العرفي وسيرة العقلاء في محاوراتهم.

ثم إنّه إذا وقع التخالف والتعارض بين أكثر من طائفتين من النصوص، وقع النزاع بين الفحول في كيفية العلاج بينهما؛ بأنّه هل تُلاحظ الظهورات الأولية ويعالج التعارض بينها بالجمع العرفي، من دون استلزام انقلاب النسبة؟ أو لا بد من ملاحظة الاثنين منها وعلاج التعارض بينهما أوّلاً ثم تلاحظ النسبة بين الدليل الحاصل منهما وبين الثالث المعارض له وحينئذٍ فقد تنقلب النسبة من العموم المطلق إلى العموم من وجه، وقد تنقلب إلى عكس ذلك. وقد نسب بعض الأعلام[1] إلى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية المبنى الأوّل وأنهما اختارا عدم

---

(١) وهو السيّد الخوئي على ما في مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٨٦.

انقلاب النسبة في المقام.

وينبغي في المقام أوّلاً: تنقيح رأي الشيخ الأعظم ثم رأي صاحب الكفاية. وأما تنقيح آراء ساير الفحول يأتي في خلال البحث إن شاء الله.

تنقيح رأى الشيخ الأعظم في المقام

يتحصّل كلام الشيخ الأعظم في المقام في أُمور:

١ ـ إنّ تحكيم النص أو الأظهر على الظاهر لا إشكال فيه في المتعارضين، لكنه قد يصعب ذلك فيما إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين؛ إذ قد تختلف النسبة بعد ملاحظة اثنين منها، ثم ملاحظة الدليل الحاصل منهما مع ثالث، فتنقلب النسبة حينئذٍ. قال ﷺ: «إنّ ما ذكرنا من حكم التعارض ـ من أنّ النص يُحكَّم على الظاهر، والأظهر على الظاهر ـ لا إشكال في تحصيله في المتعارضين. وأمّا إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين، فقد يصعب تحصيل ذلك. إذ قد يختلف حال التعارض بين اثنين منها بملاحظة أحدهما مع الثالث. مثلاً، قد يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه. وينقلب بعد تلك الملاحظة إلى العموم المطلق أو بالعكس أو إلى التباين».[1]

٢ ـ إذا كانت النسبة بين المتعارضات واحدةً بأن كانت النسبة بين جميعها العموم مطلقاً أو من وجه، يُعامل معها معاملة المتعارضين. ففي العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجحات لاستقرار التعارض حينئذٍ.

وفي العموم مطلقاً يُخصص العامّ بالمخصصات إن لم يكن محذور. وإلّا يستقر التعارض ويعامل معاملة المتباينين المتكاذبين. وتوهم بعض ملاحظة العامّ مع أحد المخصصين أوّلاً ثم ملاحظة العامّ المخصص به مع الخاص

---

(١) فرائد الأُصول: ص ٩٢٩.

الآخر فتنقلب النسبة حينئذ. ولكنه لا وجه لتقديم أحد الخاصين في تقديم الخاص به على الآخر.

قال: «إنّ النسبة بين المتعارضات المذكورة إن كانت نسبةً واحدةً فحكمها حكم المتعارضين.

فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجّحات، مثل قوله: يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام الفسّاق، ويستحبّ إكرام الشعراء، فيعارض الكلّ في مادة الاجتماع.

وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً، فإن لم يلزم محذورٌ من تخصيص العامّ بهما خُصِّص بهما، مثل المثال الآتي. وإن لزم محذورٌ مثل قوله: يجب إكرام العلماء ويحرم إكرام فسّاق العلماء، وورد: يكره إكرام عدول العلماء، فإنّ اللازم من تخصيص العامّ بهما بقاؤه بلا مورد فحكم ذلك كالمتباينين، لأنّ مجموع الخاصين مباين للعام».[1]

٣ ـ إذا كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة، فإن كان بعضها نصاً أو أظهر من بعضها قُدّم وتنقلب النسبة وإلّا يستقر التعارض ويرجع إلى مرجحات باب التعارض من دون انقلاب النسبة حينئذٍ.

قال: «وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفةً. فإن كان فيها ما يقدّم على بعض آخر منها إمّا لأجل الدلالة كما في النص والظاهر أو الظاهر والأظهر، وإمّا لأجل مرجّح آخر، قُدِّم ما حقّه التقديم ثمّ لوحظ النسبة مع باقي المعارضات.

فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح، كما إذا ورد: «أكرم العلماء، ولا تكرم

---

(١) فرائد الأُصول: ص ٩٢٩ ـ ٩٣٠.

فسّاقهم، ويستحبّ إكرام العدول»، فإنّه إذا خصّ العلماء بعدولهم يصير أخصَّ مطلقاً من العدول فيخصّص العدول بغير علمائهم. والسرّ في ذلك واضح؛ إذ لولا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النص أو طرح الظاهر المنافي له رأساً. وكلاهما باطل.

وقد لا تنقلب النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة، كما لو ورد: «أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق، ويستحبّ إكرام الشعراء». فاذا فرضنا أنّ الفسّاق أكثر فرداً من العلماء خصّ بغير العلماء، فيخرج العامّ الفاسق عن الحرمة ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفساق مردّداً بين الوجوب والاستحباب.

ثم إذا فرض أنّ الفساق بعد إخراج العلماء أقلّ فرداً من الشعراء خصّ الشعراء به، فالفاسق الشاعر غير مستحبّ الإكرام. فإذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفسّاق أقلّ مورداً من العلماء خصّ دليل العلماء بدليله، فيحكم بأنّ مادّة الاجتماع بين الكلّ، أعني العالم الشاعر الفاسق مستحبُّ الإكرام».[1]

وقد عرفت من صدر كلامه تعليل صعوبة الجمع بين النصوص المتعارضة ـ إذا كانت أزيد من طائفتين ـ بأنّه قد تنقلب النسبة. وصرّح في ذيل كلامه بأنّه إذا كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة تنقلب النسبة بتقديم ما كان نصاً أو أظهر على بعضها الآخر.

ففي المثال بعد تخصيص إكرام العلماء ـ أكرم العلماء ـ بـ(لا تكرم فساقهم) يسير العامّ المخصص، (أكرم العالم العادل) وحينئذٍ تكون النسبة بينه وبين (يستحب إكرام العدول)، عموم وخصوص مطلق ويخصّص الثاني بالأوّل، ويصير الحاصل:

---

(١) فرائد الأُصول: ص ٩٣٥.

يستحب إكرام العدول إلّا العالم العادل فيجب إكرامه وإلّا يقع التعارض بين (أكرم العلماء) و(يستحب إكرام العدول في العالم العادل) لدلالة الثاني على استحباب إكرامه ودلالة الأوّل على وجوب إكرامه فيتساقطان فيه وهذا بخلاف المنهج الأوّل لايستلزم التساقط المزبور.

وعليه فما عن بعض الأعلام في تقريراته[1] من اختيار الشيخ عدم انقلاب النسبة مطلقاً في المقام خلاف مقتضى التحقيق.

تنقيح كلام صاحب الكفاية

لبُّ كلام صاحب الكفاية في المقام يتحصل في أُمور نذكرها؛ مستشهداً بنص كلامه:

١ ـ قد يشكل تعيين الأظهر من بين طوائف النصوص المتعارضة. ومن هنا وقع بعض الأعلام[2] في الخطأ؛ حيث توهم فيما ورد عام وخصوصات أنّه بعد تخصيص العامّ بإحدى الخصوصات تلاحظ النسبة بينه وبين باقي الخصوصات. فقد تنقلب النسبة حينئذٍ إلى العموم والخصوص من وجه ويستقرّ التعارض فلا مناص إذاً من الترجيح أو التخيير. ولكنه توهم غير وجيه؛ لأنّ المعيار في ملاحظة النسبة هو الظهورات الاستعمالية لا الظهور التصديقي الجدي المخصّص به العامّ.

ومن هنا ظهور العامّ الاستعمالي باقٍ على حجيته بعد تخصيص العامّ بإحدى الخصوصات، فيكون حجة بعد التخصيص قال: «لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الاثنين وأمّا إذا كان بين الزائد عليهما فتعيّنه ربّما لا يخلو عن خفاء. ولذا وقع بعض الأعلام في اشتباه وخطأ،

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٨٦.

(٢) وهو المحقّق النراقي على ما قيل.

حيث توَهَّم أنّه إذا كان هناك عام وخصوصات، وقد خصّص ببعضها؛ كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فربما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه، فلا بد من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلّا إذا كانت النسبة بعده على حالها. وفيه: أنّ النسبة إنّما هي بملاحظة الظهورات. وتخصيص العامّ بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره، وإن انثلم به حجيته. ولذلك يكون بعد التخصيص حجّة في الباقي؛ لأصالة عمومه بالنسبة إليه»[1]

وفيه: أنّ حجيّة ظهور العامّ إنّما هي في الباقي بعد التخصيص لا في جميع أفراد العامّ لسقوط الاستعمالي عن الحجية بعد التخصيص ولا ينافي ملاحظة النسبة بين العامّ المخصص بإحدى خصوصات وبين الخصوصات الباقية. بل انقلاب النسبة واقع بين حجتين إحداهما: العامّ المخصص والأُخرى الخاص الآخر ولما كانا حجتين يستقرّ التعارض بينهما إذا انقلبت النسبة بينهما إلى العموم من وجه بعد تخصيص العامّ بأحد الخاصين.

٢ ـ إنّه لا بد من تخصيص العامّ بكل واحد من الخصوصات في عرض واحد ما لم يلزم استهجان أو تباين فيما إذا استوجب التخصيص بجميع الخصوصيات جميع أفراد العامّ.

قال: «فانقدح بذلك أنّه لا بد من تخصيص العامّ بكلّ واحد من الخصوصات مطلقاً ولو كان بعضها مقدماً أو قطعياً ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً، ولو لم يكن مستوعبة لأفراده فضلاً عما إذا كانت

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

مستوعبة لها فلابد من معاملة التباين بينه وبين مجموعها».[١]

٣ ـ إنّ التباين في موارده إنّما هو بين العامّ وبين مجموع الخصوصات، لا بين كل واحد من الخصوصات وبين العامّ، وإلّا لخرج عن كونه خصوصات. وفيما إذا كانت النسبة بين العامّ وبين مجموع الخصوصات التباين، لمّا يلاحظ مجموع الخصوصات كدليل واحد في قبال العامّ يستقرّ التعارض بينهما، فلا بد حينئذٍ من الترجيح أو التخصيص.

قال ﷺ: «فإنّ التباين إنّما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها وحينئذٍ فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً أو تخييراً فلا تغفل».[٢]

٤ ـ كل ما سبق في الأُمور الثلاثة المتقدمة كانت فيما إذا اتحدت النسبة بين الطوائف المتعدّدة من النصوص. وأما إذا اختلفت نسبة كما لو ورد عامان من وجه وخاص واحد لأحد العامين وخُصِّص العامّ به، يكون المعيار في ملاحظة النسبة بين العامّ المخصَّص وبين العامّ الآخر ملاحظة العامّ المخصّص بظهوره الاستعمالي الثابت له قبل العلاج، لا بظهوره الجدي الثابت له بعد التخصيص.

قال ﷺ: «فيما كانت النسبة بينها متعددة كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخصّ مطلقاً من أحدهما وأنّه لابدّ من تقديم الخاص على العامّ ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخيير بينهما وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص إحداهما لما عرفت من أنّه لا وجه إلّا لملاحظة النسبة قبل العلاج».[٣]

---

١ ـ ٣) كفاية الأُصول ج ٢: ٤٠٩.

نقد كلام صاحب الكفاية

هذا لبّ كلام صاحب الكفاية في المقام. وقد عرفت ممّا أوضحناه من كلامه أنه أنكر انقلاب النسبة مطلقاً. وجعل السر في الانقلاب ملاحظة العامّ ـ بعد تخصيصه بإحدى الخصوصات أو تخصيص أحد العامين بالخاص ـ بالظهور الجدي الحادث بعد التخصيص. ولكنه لمّا أنكر ذلك وجعل المعيار في ذلك ملاحظة نسبة العامّ المخصَّص بظهوره الاستعمالي الثابت له قبل العلاج، فلا محالة أنكر انقلاب النسبة في جميع الصور.

ولكن يرد عليه: أنّ التعارض إنّما هو بين الحجتين، لا بين الحجة واللاحجة. و العامّ المخصَّص قد سقط ظهوره الاستعمالي ـ الثابت له قبل التخصيص ـ عن الحجية والدليلية بالتخصيص فلا يصلح بظهوره الاستعمالي للمعارضة مع ساير الخصوصات. وأما صلاحيته للتعارض مع الخاص الأوّل فإنّما هو لأجل حجيته بظهور الاستعمالي الثابت له قبل تخصيصه به. وهذا بخلاف مفروض الكلام، وهو ما إذا لوحظ العامّ المخصّص ـ بعد تخصيصه بالخاص الأوّل ـ مع ساير الخصوصات؛ حيث إنّ العامّ المخصص حينئذٍ ليس حجّة بظهوره الاستعمالي ولا دليلية له بهذا الظهور حتى يصلح للمعارضة معها.

وبهذا البيان ينهدم أساس مبنىٰ صاحب الكفاية.

وأمّا قد يقال: من أنّ العرف لايرى تقدماً لأحد العامين من وجه على الآخر في تخصيصه بالخاص، وأنّ المعتبر عندهم ملاحظة العامين بمدلوله الاستعمالي ـ الثابت قبل التخصيص ـ كما عن بعض المحققين[1]، فيقوّى بذلك

---

(١) وهو السيّد الشهيد الصدر، حيث قال: «وقد ذهب المحقّق النائيني إلى الأخذ بالنظرة الثانية وسمي ذلك بانقلاب النسبة، بينما أخذ صاحب الكفاية بالنظرة الأُولى. واستدل الأوّل على انقلاب النسبة بأنا حينما نعارض العامّ الثاني بالعام الأوّل يجب أن ندخل في المعارضة ←

مبنى صاحب الكفاية، فللمناقشة فيه مجالٌ واسع؛ لأنّ ملاحظة أحد العامين مقدماً على الآخر، لا مناص منه في بعض صور التخصيص. كما لو لزم من تخصيص أحد العامين محذور الاستهجان، أو كان الخاص أخص مطلقاً بالنسبة إلى أحد العامين، دون الآخر، مثل ما لو ورد: «يستحب إكرام العلماء» وورد في خطاب عام آخر مثلاً «يحرم إكرام الفاسق»، ثم ورد خاص بمثل قوله: «يحب إكرام العالم العادل».

فإنّ النسبة بين العامين عموم من وجه في هذا المثال بلا إشكال، كما أنّ النسبة بين الخاص والعامّ الثاني التباين. ولكنّ النسبة بينه وبين العامّ الأوّل عموم وخصوص مطلق. فلا محالة يخصّص العامّ الأوّل بالخاص، وتصير النتيجة حينئذٍ: «يستحب إكرام العالم الفاسق». وبالمآل تنقلب النسبة بين العامين ـ بعد تخصيص الأوّل ـ من العموم من وجه إلى العموم المطلق.

← غير ما فرغنا عن سقوط حجيته من دلالة ذلك العامّ لأنّ ما سقطت حجيته لا معنى لأن يكون معارضاً. ونلاحظ على هذا الاستدلال أنّ المعارضة وإن كانت من شأن الدلالة التي لم تسقط بعد عن الحجية ولكن هذا أمر وتحديد ملاك القرينية أمر آخر لأنّ القرينية تمثل بناءً عرفياً على تقديم الأخص وليس من الضروري أن يراد بالأخص هنا الأخص من الدائرتين الداخلتين في مجال المعارضة بل بالإمكان أن يراد الأخص مدلولاً في نفسه منهما. فالدليل الأخص مدلولاً في نفسه تكون اخصيّته سبباً في تقدم المقدار الداخل منه في المعارضة على معارضه بل هذا هو المطابق للمرتكزات العرفية لأنّ النكتة في جعل الأخصية قرينة على ما تسببه الأخصية عادة من قوة الدلالة ومن الواضح أنّ قوة الدلالة إنّما تحصل من الأخصية مدلولاً وأما مجرد سقوط حجيّة العامّ الأوّل في بعض مدلوله فلا يجعل دلالته في وضوح شمولها للبعض الآخر على حدّ خاص يرد فيه مباشرة فالصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية». / المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

صور انقلاب النسبة

١ ـ شقوق الصورة الأُولى وحكمها.

٢ ـ رأي السيّد الخوئي.

٣ ـ كلام المحقّق النائيني فيما لو ورد عامّان وخاصّان أحدهما متصل.

٤ ـ شقوق الصورة الثانية.

٥ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

شقوق الصورة الأُولى وحكمها

وقبل الخوض في البحث ينبغي تصوير الشقوق وصور انقلاب النسبة.

ولا يخفى أنّ المعيار في تعيين النسبة بين الدليلين، إنّما هو ملاحظة النسبة بين موضوعهما. ولكن الملاك في التعارض بين الأدلة هو تضادّ الأحكام المستفادة من مدلولها.

إنّ لانقلاب النسبة صوراً:

الصورة الأُولى: ما إذا ورد عامٌّ ومخصّصان منفصلان. وهذه الصورة على ثلاثة أنحاء.

١ ـ ما إذا كانت النسبة بين المخصّصين التباين، كما بين قوله عليه السلام: «لا ربا

بين الوالد والولد» وبين «لا ربا بين الزوج والزوجة» بالنسبة إلى عموم: «حرّم الربا».

٢ ـ ما إذا كانت النسبة بينهما العموم من وجه، كما بين قوله: «لا تكرم العالم الفاسق» وقوله: «لا تكرم العالم الشاعر» بالقياس إلى عموم «أكرم العلماء».

٣ ـ ما إذا كانت النسبة بينهما العموم المطلق، كما بين قوله: «لا تكرم العالم المذنب» وقوله: «لا تكرم العالم المرتكب للكبائر» بالنسبة إلى العموم المزبور.

أما النحوين الأوّلين، فلا إشكال في تخصيص العامّ بالمخصّصين كليهما ما لم يكن مستهجناً، فلا انقلاب للنسبة فيهما.

أما النحو الثالث: فوقع الكلام حينئذٍ في أنّه هل يُخصَّص العامّ أوّلاً بالخاص، ثم ملاحظة النسبة بين العامّ والخاص، فتنقلب النسبة من العموم المطلق إلى العموم من وجه؟ أو يُخصّص العامّ بكلا الخاصّين. ولا يخفى أنّ تصوير انقلاب النسبة حينئذٍ مشكل.

رأي السيد الخوئي

وقد رجّح بعض الأعلام[1] الثاني، وعلّل لذلك بأنّه بعد فرض كون نسبة الخاصين إلى العامّ على حد سواء، لا وجه لتخصيص العامّ بأحدهما دون الآخر. وأخصّية أحدهما لا تصلح لاختصاص التخصيص بالآخر ومحذور اللغوية مرتفعٌ فإذا ورد «لاتصلّ خلف الفاسق» لا يوجب لغوية قوله: «لا تصلّ خلف شارب الخمر».

نعم إذا كان أحد المخصصين متصلاً بالعام تكون النسبة بين العامّ المخصص والخاص المنفصل العموم من وجه.

---

(١) وهو السيّد الخوئي في مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٩٣.

وذلك مثل ما لو ورد في رواية: «يجب إكرام العلماء، إلّا العالم المرتكب للكبائر»، وفي أُخرى: «يحرم إكرام العالم العاصي». ولكنه خارج عن محل الكلام ولا انقلاب في البين لأنّ العامّ المخصَّص بالمتصل دليل واحد وبمنزلة أحد الخاصين.

وحاصل كلامه في المقام أنّه إذا كان كلا الخاصّين منفصلاً عن العامّ لا يلزم انقلاب النسبة في جميع الصور الثلاثة المزبورة وأما إذا كان أخصّ الخاصين متصلاً بالعام يلزم انقلاب النسبة.

ولا يخفى أنّ تأخّر أحد الخاصين في مفروض الكلام عن الآخر في زمان صدوره لا يُخلّ في المقام، كما لو صدر أحدهما من الإمام الباقر عليه السلام والآخر من الإمام الرضا عليه السلام؛ لأنّ المعصومين عليهم السلام كلهم بمنزلة متكلّم واحد؛ حيث يخبرون عن حكم الله تعالى، ولا سيما بالنسبة إلينا في الأعصار المتأخرة عنهم.

كلام النائيني في تخصيصين كان أحدهما متصلاً

وأما إذا ورد عامّان وخاصّان وكان أخص الخاصين متصلاً بأحد العامّين.

كما لو ورد في رواية: «يجب إكرام العلماء» وفي رواية أُخرى: «يجب إكرام العلماء، إلّا العالم المرتكب للكبائر وفي ثالثة: «يحرم إكرام العالم العاصي».

ففي مثل هذا المورد هل يعامل مع الخاصين معاملة المنفصل فيخصص العامّ بكل واحد منهما في عرض واحد من دون انقلاب النسبة؟ أو يعامل معاملة المتصل مع الرواية الثانية ويُخصص العامّ الأوّل به ثم تلاحظ النسبة بينه وبين المخصص المنفصل فتنقلب إلى العموم من وجه. ويستقر التعارض في مادة الاجتماع؟ فيه قولان اختار المحقّق النائيني الثاني.

وعلَّل لذلك أوّلاً: بأنّه لا معارضة بين الخاصين في مقدار الأخص، فلابد من تخصيص العامّ الأوّل بالخاص المتصل بالثاني فيكون مفاد العامّ الأوّل عين مفاد العامّ المخصص بالمتصل.

وثانياً: أنّ الخاص المنفصل بنفسه مبتلى بالمعارض، وهو العامّ الثاني المتصل به أخص الخاصين، فلا يكون صالحاً لتخصيص العامّ الأوّل.

ولا يخفى أنّه يرجع هذا الوجه الثاني في الحقيقة إلى دفع دخل من جانب الخصم، وهو إشكاله بأنّه لم لا تخصّص العامّ الأوّل بالمخصص المنفصل. فلو خصّصناه به لا يلزم انقلاب النسبة. فالمحقق النائيني قد دفع هذا الإشكال بأنّ الخاص المنفصل لا يصلح لتخصيص العامّ الأوّل ؛ نظراً إلى ابتلائه بالمعارض.

وقد ناقش السيّد الخوئي في الوجه الأوّل بما سبق منه آنفاً، من أنّه لا وجه لتخصيص العامّ بأحد المخصصين أوّلاً ثم ملاحظة النسبة بينه وبين الخاص الآخر. لأنه ترجيح بلا مرجح. بل يُخصص العامّ بظهوره الاستعمالي الأوّلي بكلا الخاصين في عرض واحد.

وناقش في الوجه الثاني: بأنّه لا ينتج التعارض بين العامّ الأوّل والخاص المنفصل؛ لأنّه بعد ابتلاء الخاص المنفصل بالمعارض، لابدّ أوّلاً من علاج التعارض بينهما ثم ملاحظة العامّ الأوّل.

فحينئذٍ إن قلنا بتساقطهما بالتعارض، فلا مانع من الرجوع إلى العامّ الأوّل، كما هو واضح. وإن قلنا بترجيح أحدهما أو التخيير بينهما، فإن طرحنا الخاص المنفصل فيبقى العامّ الأوّل ـ بعد تخصيصه بالمتصل ـ بلا معارض. وإن أخذ بالخاص المنفصل للترجيح أو التخيير، يُخصّص به العامّ الأوّل؛ لكونه أخص مطلقاً، بالنسبة إلى العامّ.

وفيه: أنّ الخاص المتصل لا إشكال في تخصيص العامّ الأوّل به، بل هما

بمنزلة دليل واحد؛ لأنّ المستثنى منه في العامّ المخصّص بالمتصل عين العامّ الأوّل؛ لأنّ في كليهما أُمر بإكرام العلماء. ولا معارضة بين الخاصين في مقدار الأخص الخارج بالمخصص المتصل، كما أفاده المحقّق النائيني.

وبعبارة أُخرى: أنّ التعارض بين الدليلين إنّما هو بلحاظ اختلاف حكمهما. وفي مفروض الكلام إنّما التعارض بين إيجاب إكرام العلماء على نحو العموم وبين تحريم إكرام صنف منهم.

وقوله: «أكرام العلماء إلّا العالم المرتكب للكبائر» لا يخالف عقده المستثنى منه العامّ الأوّل. ويرى العرف قوله: «إلّا العالم المرتكب للكبائر» استثناءً لهما معاً بمخالفته لهما في الحكم وإخراجه المرتكب للكبائر منهما. والمخصّصان كلاهما متفقان في إخراج المرتكب للكبائر عن تحت عموم وجوب إكرام العلماء. فلا مناص من تخصيص العامّ الأوّل بالمتصل. فلا محالة تنقلب النسبة إلى العموم والخصوص من وجه بين دليلين أحدهما: «يجب إكرام غير المرتكب للكبائر»، ثانيهما: «يحرم إكرام العالم العاصي»، ويستقر التعارض.

وحاصل الكلام: أنّ الجواب الثاني للسيد الخوئي تتوقف تماميته على وقوع المعارضة بين الخاصين، ولكن المعارضة تنتفي بالوجه الأوّل المذكور في كلام المحقّق النائيني.

شقوق الصورة الثانية

الصورة الثانية: ما إذا ورد عامّان من وجه وورد مخصص. ولا محالة يكون هذا المخصص الواحد أخصّ مطلقاً بالنسبة إلى العامّين، كما لو ورد عامّ بقوله: «أكرم العلماء» وورد عامّ آخر بقوله: «يحرم إكرام الفساق»، وورد خاص لهما بقوله: «يُكره إكرام العالم الفاسق».

وأما إذا دلّ الخاص ـ الوارد في مجمع العنوانين ـ على حرمة إكرام العالم

الفاسق بمثل قوله: «يحرم إكرام العالم الفاسق»، فهو خارج عن محل الكلام؛ حيث لا تعارض بينه وبين أحد العامّين. هذا مع أنّ انقلاب النسبة إنّما يكون في مورد تعارض الأدلّة، ولا تعارض بين العامّ المخصص حينئذٍ، وهو يجب إكرام العالم العادل وبين العامّ الآخر، وهو «يحرم إكرام الفاسق».

وهذه الصورة أيضاً على ثلاثة أنحاء؛ لأنَّ المخصّص إمّا أن يرد على موضع الاجتماع، أو على مورد افتراق أحدهما، أو على مورد افتراق كليهما.

فحكم العَلَمُ المزبور[1]؛ في الأوّل: بتخصيص العامّين كليهما بالخاص؛ لأنه أخص مطلقاً بالنسبة إليهما، ويرتفع تعارض العامّين بذلك. كما في المثال المزبور، فلا إشكال في تخصيص قوله «أكرم العلماء» وقوله «يحرم إكرام الفساق» بقوله: «يُكره إكرام العالم الفاسق».

وفي الثاني: بتخصيص أحدهما بالخاص الوارد على مورد افتراقه وانقلاب نسبة العموم من وجه إلى العموم المطلق بين العامّ المخصص والعامّ غير المخصّص.

كما لو ورد عامّ بقوله: «يُستحب إكرام العلماء» وورد عامّ آخر بقوله: «يكره إكرام الفساق»، وورد خاصٌّ بقوله: «يجب إكرام العالم العادل» فإنّه مخصص للعامّ الأوّل بموضع افتراقه عن العامّ الآخر. فحينئذٍ لا إشكال في تخصيص العامّ الأوّل به فيصير العامّ المخصَّص: يستحب إكرام غير العدول من العلماء. ولمّا كان غير العدول منطبقاً على الفساق. فتنقلب النسبة لا محالة بين العامّين من العموم من وجه إلى العموم المطلق.

وفي الثالث: بتخصيص العامّين كليهما وانقلاب نسبة العموم من وجه إلى التباين.

---

(١) مفتاح الأصول: ج ٣، ص ٣٩٨ ـ ٤٠٠.

ومثاله ما لو ورد عامّان وخاص على مورد افتراق أحدهما، كما في المثال المتقدم. وورد خاص في دليل رابع للعام الآخر بقوله ـ مثلاً ـ «يحرم إكرام الفاسق الجاهل». فاستقر رأي العَلَم المزبور على انقلاب النسبة في الصورتين الأخيرتين كلتيهما. ولا إشكال في ذلك كلّه ظاهراً.

شقوق الصورة الثالثة

الصورة الثالثة: ما إذا ورد دليلان ـ عامّان أو مطلقان ـ متباينان في النسبة وورد مخصص، وهذه الصورة ـ كقبلها ـ على ثلاثة أنحاء:

١ ـ أن يرد الخاص على أحدهما، فلا إشكال في تخصيصه به، وانقلاب النسبة بين العامّين من التباين إلى العموم المطلق. ويرتفع التعارض حينئذٍ بتقديم الخاص على العامّ. وذلك مثل ما دلّ على أنّ الزوجة لا ترث من العقار مطلقاً. ودلّ دليل آخر على أنّ الزوجة ترث من العقار مطلقاً. وورد مقيّدٌ للأوّل بقوله عليه السلام: «إنّ الزوجة ترث العقار إذا كان لها ولد».

فإنّ إطلاق الدليل الأوّل يُقيّد بالأخير وتنقلب نسبة التباين بين المطلقين إلى العموم المطلق. فيرتفع التعارض حينئذٍ بتقييد إطلاق إرث الزوجة من العقار.

٢ ـ أن يقع التعارض بين متباينين. وورد المخصص على كل واحدٍ منهما، مع عدم التنافي بين المخصصين في أنفسهما. فتنقلب نسبة التباين بين الدليلين المتباينين حينئذٍ بعد تخصيصهما إلى العموم من وجه. ويتعارضان في مادة الاجتماع. ولا مناص حينئذٍ من الترجيح أو التخيير.

وذلك مثل ما دل على كفاية الغَسل مرّة واحدةً في ارتفاع النجاسة وعدم اعتبار التعدد في حصول الطهارة، ودلّ دليل آخرُ على عدم كفايتها واعتبار التعدّد.

ودلّ دليل ثالث على اعتبار التعدد في الغَسل بالماء القليل، فيُقيّد به إطلاق

ما دلّ على عدم اعتبار التعدد مطلقاً. ودلّ دليل رابعٌ على عدم اعتبار التعدد في الغَسل بالماء الجاري فيُخصّص به ما دل على اعتبار التعدد مطلقاً. فتنقلب النسبة بين المتباينين إلى العموم من وجه. فيصير مدلول أحدهما: اعتبار التعدد إلّا في الغَسل بالماء الجاري، ومدلول الآخر: عدم اعتبار التعدد إلّا في الغسل بالقليل. ويتعارضان لا محالة في مادة الاجتماع.

وذلك لأنّ مقتضى الأوّل اعتبار التعدد في الغسل بالماء الكُرّ، ومقتضى الثاني عدم اعتباره حينئذٍ، فلا مناص حينئذٍ من معاملة المتعارضين معهما، من الترجيح بإحدى مرجحات باب التعارض أو التخيير.

٣ ـ نفس الفرض المزبور مع وجود التنافي بين المخصصين بالعموم من وجه. كما لو دلّ دليل على وجوب إكرام العلماء. ودلّ دليل آخر على عدم وجوب إكرامهم. ودلّ دليل ثالث على عدم وجوب إكرام العالم النحوي، فيخصّص به العامّ الأوّل، فيصير مدلوله وجوبه إكرام العالم غير النحوي. ودلّ دليل رابع على وجوب إكرام العالم العادل، فيخصص به العامّ الثاني فيصير مدلوله عدم وجوب إكرام العالم الفاسق. فتنقلب النسبة حينئذٍ بين العامّين من التباين إلى العموم من وجه. ويتعارضان لا محالة في مادة اجتماعهما وهو العالم الفاسق غير النحوي؛ حيث يدل أحدهما على وجوب إكرامه والآخر على عدم وجوب إكرامه، فلا بد من الترجيح أو التخيير.

هذا بناءً على انقلاب النسبة. وأما بناءً على عدمه والقول بسقوط العامّين بالتعارض رأساً والأخذ بالخاصين، فأيضاً تكون النسبة بينهما العموم من وجه، ويقع التعارض في مادة اجتماعهما؛ وهو العالم العادل النحوي، فيدل أحدهما على وجوب إكرامه والآخر على عدمه. فلا بد من إعمال قاعدة باب التعارض من الترجيح أو التخيير.

وعليه فلا ثمرة لانقلاب النسبة في الفرض الأخير من الصورة الثالثة.

وقد جعل المحقّق العراقي[١] ملاك النزاع في الكل أمراً واحداً. وهو أنّ المدار في الجمع بين النصوص المتعارضة ملاحظة نسبة كلٍّ مخصّص بنفسه مع العامّ المخالف، مع قطع النظر عن جمعه مع غيره من المخصّصات؛ نظراً إلى كون المعيار في الجمع بين الدليلين تقديم أقوى الظهورين وعدم صلاحية القرائن المنفصلة لانقلاب الظهور.

وعليه فلو كانت نسبة العامّ مع كل واحد من المخصصين عموماً مطلقاً، فإن أمكن تخصيصه بهما، خُصِّص بهما معاً في عرض واحد، من دون تقدُّمٍ لأحدهما على الآخر في تخصيص العامّ. وإن لم يمكن تخصيصه بهما لشبهة استصحاب حكم العامّ، تقع المعارضة بين العامّ وبين مجموع الخاصين، فلا بد من الترجيح أو التخيير حينئذٍ، كما هو مقتضى القاعدة عند استقرار التعارض.

وحاصل الكلام: أنّ المحقّق المزبور أنكر انقلاب النسبة في جميع الصور؛ معلّلاً بأنّ المدار في الجمع بين النصوص المتعارضة ملاحظة كلّ خاص بنفسه مع العامّ المخالف، مع قطع النظر عن مقتضى جمعه مع الخاص أو العامّ الآخر.

ولكن للمناقشة فيه مجالاً واسعاً. وقد عرفتها في مناقشة كلام المحقّق الخراساني بما حاصله: أنّ المعارضة إنّما هو بين الحجتين. والعامّ المخصَّص لا حجيّة له بمدلوله الاستعمالي، بل هو حجة بمدلوله الجدي الثابت له بعد التخصيص. وعليه فلا مناص من ملاحظة كل عام بمدلوله الجدي الثابت له بعد تخصيصه مع العامّ الآخر أو الخاص المخالف له، دون مدلوله الاستعمالي الثابت له قبل التخصيص. والسر في ذلك أنّ العامّ بعد ورود المخصص له

---

(١) مقالات الأُصول: ج ٢، ص ٤٨٢.

لا حجيّة له في مدلوله الاستعمالي، بلا فرق في ذلك بين المخصص المتصل والمنفصل.

صور انقلاب النسبة في كلام السيّد الإمام

وأما السيّد الإمام الراحل[١] فقد صوّر عمدة موارد التعارض بين أكثر من دليلين في خمس صور:

الأُولى: ما إذا ورد عامّ وخاصّان مختلفان موضوعاً ومتحدان حكماً، كما لو ورد «أكرم العلماء» و«لا تكرم الكوفيين» و«لا تكرم البصريين»، فلا إشكال في تخصيص العامّ بهما في عرض واحد، من دون تقدّم لأحدهما على الآخر. فلا يلزم انقلاب النسبة حينئذٍ، لكنّه مادام لم يلزم محذور التخصيص المستهجن. فحينئذٍ يقع التعارض بين العامّ وبين الخاصين، فلا بد من إعمال القاعدة في باب التعارض من الترجيح أو التخيير لو أمكن وإلّا فالتساقط.

ولا معنى للتعارض بين العامّ وبين مجموع الخاصين في هذا الفرض؛ إذ لا وجود لمجموعهما في الخارج؛ لأنّ الصادر من الأئمة عليهم السلام كلٌّ واحد من الخاصين بانفراده. والمفروض عدم معارضة العامّ لكل واحد منهما، إلّا إذا عُلم تلازم الخاصين في الحكم، فقد يقع التعارض حينئذٍ بين العامّ وبين كل واحد من الخاصين.

هذا الكلام من السيّد الإمام قدس سره تعريض لصاحب الكفاية[٢] والمحقّق العراقي[٣]؛ إذ جعلا المعارضة بين العامّ وبين مجموع الخاصين. وعليه شيّدا أساس إنكار انقلاب النسبة.

ولكن هذا كله فيما إذا كان الخاصان لفظيين. وأما إذا كان أحدهما لبّيّاً

---

(١) الرسائل: ج ٢، ص ٣٢ ـ ٣٦.

(٢) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٤٠٩.

(٣) مقالات الأُصول: ج ٢، ص ٤٨٢.

ـ كإجماع أو عقل ـ، فالعامّ المحتفّ به لا ينعقد له ظهور جدي في العموم من أوّل الأمر، فتنقلب النسبة من العموم المطلق إلى غيره.

ولكن لا يخفى أنّ نسبة العموم المطلق بين العامّ وبين المخصص الآخر اللفظي حينئذٍ إنّما هو بحسب المدلول الاستعمالي للعامّ، لا مدلوله الجدي؛ لأنّ انعقاد الظهور الجدي له تابع للقرينة اللبّية الصارفة، بل يمكن أن يقال: إنّه في موارد وجود القرينة العقلية البديهية الصارفة، لا ينعقد للعامّ ظهور تصديقي استعمالي في العموم. وحينئذٍ لا تثبت نسبة تعارض بينه وبين العامّ الآخر حتى تنقلب النسبة، بل خروج مورد القرينة العقلية إنّما هو من باب التخصّص، لا التخصيص.

ولا يخفى عليك أنّ في هذه الصورة لو كان الخاصّان مختلفي الحكم، لا يكون التعارض بين أكثر من دليلين؛ نظراً إلى اتحاد اثنين منها دائماً في مفروض الكلام، فلا مشكلة في البين، فإنّ التعارض في الحقيقة بين الدليلين حينئذٍ.

الثانية: ما إذا كانت النسبة بين الخاصين العموم المطلق. فحينئذٍ تارة: يكون الخاصان متوافقي الحكم، كقوله: «لا تكرم النحويين» و«لا تكرم النحويين الكوفيين» بعد قوله: «أكرم العلماء». فحكم السيّد الإمام الراحل حينئذٍ بتخصيص العامّ بهما ما لم يحرز وحدة الحكم ولم يلزم الاستهجان، وإلّا ففي صورة إحراز وحدة الحكم، يحمل الخاص على الأخص، فيخرج النحويون من الكوفيين عن تحت العامّ، ويبقى سائر النحاة تحته. وبذلك ردّ قياس هذه الصورة بالسابقة؛ نظراً إلى عدم إمكان إحراز وحدة الحكم في تلك الصورة. ولوقوع التعارض بين العامّ وبين الخاصين هناك عند لزوم الاستهجان من التخصيص بخلاف المقام.

وأُخرى: يكون الخاصّان مختلفي الحكم مع كون الأخصّ موافقاً للعامّ؛ كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم فسّاقهم» و«أكرم فساق النحويين». فحينئذٍ إن لم يلزم استهجان يُخصّص الخاص بالأخص، ثم يُخصّص العامّ بالخاص المخصَّص، فينتج في المثال المزبور «وجوب إكرام العلماء إلّا الفساق من غير النحويين» وأما إذا لزم الاستهجان من ذلك فيخصّص العامّ بالأخص فقط فيما إذا كان مخالفاً له.

وفيه: أنّ في مفروض كلامه لا يلزم استهجان من تخصيص الخاص بالأخص؛ نظراً إلى كون الخاص المخصَّص موافقاً للعام حينئذٍ، فلا حاجة إلى التخصيص حتى يلزم محذور.

وذلك لأنّ مفروض كلامه ما إذا كان الأخص قابلاً لتخصيص العامّ وهو لا يكون إلّا إذا كان مخالفاً للعامّ. وبما أنّ الكلام في المختلفين فلا بد أن يكون الخاص موافقاً للعامّ.

ومن الواضح أنّه بعد تخصيصه بالأخص حينئذٍ يكون موافقاً للعامّ أيضاً ويصير في المثال: «أكرم العالم الفاسق غير النحوي» وهو موافق لعموم «أكرم العلماء»؛ حيث لا منافاة بينهما.

وثالثةً: يختلف العامّ والخاصان جميعاً، كقوله: «يجب إكرام العلماء» و«يحرم إكرام فسّاقهم» و«يستحب إكرام فساق النحويين». وحال هذه الصورة كسابقتها.

الثالثة: ما إذا كانت النسبة بين الخاصين العموم من وجه فحينئذٍ:

إن كان الخاصان متفقي الحكم، كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم النحويين» و «لا تكرم الصرفيين»، فلا إشكال في تخصيص العامّ بهما، مع عدم لزوم محذور استهجان تخصيص الأكثر.

وإن كانا مختلفي الحكم، كقوله: «لا تكرم النحويين» و«أكرم الصرفيين»، يُخصّص العامّ بالخاص المخالف له في مورد افتراقه عن الخاص الموافق. فتنقلب النسبة بين العامّ المخصَّص وبين الخاص المخالف له من العموم المطلق إلى من وجه. فعموم «أكرم العلماء» يصير بعد التخصيص «أكرم العلماء إلّا النحوي غير الصرفي» والنسبة بينه وبين «لا تكرم النحويين» عموم من وجه. وفيه ما لا يخفى؛ إذ الخاص المخالف بعد تخصيصه للعامّ لا يبقى على حدة، بل يندكُّ في العامّ، ويصيران دليلاً واحداً وهو العام المخصّص.

ولا دليل خاصّ مخالف للعام على حدة في البين حينئذٍ، حتى تنقلب النسبة بينهما. وهذا أوضح من أن يخفى.

ثم قال: «وهذا وجه انقلاب النسبة في هذه الصورة، لا ما ادّعاه بعض أعاظم العصر، من أنّ العامّ المخصّص يصير معنوناً بعنوان الخاص، بل إنّما هو لانقطاع حجيّة العامّ بالنسبة إلى مورد التخصيص». ثم علّل ذلك بقوله: «والتعارض بين الأدلّة إنّما هو بعد الفراغ عن حجيتها. فالعامّ المخصص إنّما هو حجة فيما عدا مورد التخصيص، ونسبته مع الخاص عموم من وجه. ولعل ذلك مراده أيضاً؛ لما صرّح به بعد ذلك»[1].

وفيه ـ مضافاً إلى ما عرفت آنفاً من انتفاء أصل الانقلاب ـ: أنّ إشكاله على المحقّق النائيني غير وارد لما اعترف به من تصريح هذا العَلَم بذلك.

ولكن هذه النكتة التي استدل بها السيّد الإمام هي مناط انقلاب النسبة، كما بيّنا مفصّلاً.

وفيه: أنّه بناءً على ما شيّده السيّد الإمام من تخصيص العامّ بموضع

---

(١) الرسائل: ج ٢، ص ٣٥.

الافتراق من الخاص المخالف، لا يلزم انقلاب النسبة، بل الانقلاب منتفٍ بانتفاء موضوعه وهوالتعارض؛ إذ لا تعارض بين العامّ المخصّص ـ وهو «أكرم العالم غيرالنحوي الذي ليس بصرفي» ـ وبين الخاص الموافق، وهو «أكرم الصرفيين».

وأما إذا اختلف العامّ والخاصّان في الحكم جميعاً، فيخصص العامّ بكلٍّ من الخاصّين، وتنقلب نسبته مع كل واحد من الخاصين من العموم المطلق إلى العموم من وجه. كقوله: «يحرم إكرام النحويين» و«يستحب إكرام الصرفيين» بعد عموم وجوب إكرام العلماء. فإنّه بعد تخصيصه بالخاص الأوّل يصير «يجب إكرام العالم غير النحوي» وتنقلب النسبة بينه وبين الخاص الآخر من العموم المطلق إلى العموم من وجه، وكذلك الأمر في تخصيصه بالخاص الآخر. ولا يرد الإشكال المزبور في هذه الصورة، ومن هنا تفترق عن الصورة السابقة.

الرابعة: ما إذا ورد عامّان من وجه وخاصٌّ. فان أُخرج مورد افتراق أحد العامّين بالخاص تنقلب النسبة بين العامّين إلى العموم المطلق. كقوله: «يجب إكرام الفقهاء» و«يحرم إكرام الشعراء» وقوله: «لا يجب إكرام الفقيه الشاعر» فيخصص به العامّ الأوّل ويصير «يجب إكرام الفقيه غير الشاعر» وتنقلب النسبة بين العامّين حينئذٍ من العموم من وجه إلى المطلق. ثم إن أُخرج مورد افتراق العامّ الآخر بمخصص آخر تنقلب النسبة إلى التباين كما لو ورد في المثال المزبور مخصص للعامّ الثاني بقوله: «لا يحرم إكرام الشاعر غير الفقيه» فتنقلب النسبة بينهما إلى التباين حينئذٍ لعدم شمول واحد منهما لموضوع الآخر، بل كل منهما يفيد حكماً أجنبياً عن الآخر. وإن أخرج الخاص مورد اجتماع العامين يرتفع الاختلاف بينهما فيختص كلّ منهما بموضوع غير موضوع الآخر. كما لو خُصّصا بقوله: «يُكره إكرام الفقيه الشاعر».

الخامسة: ما إذا ورد عامّان متباينان وورد خاص أو خاصّان. وأمّا لو ورد مخصص واحد لأحدهما، فقد تنقلب النسبة إلى العموم المطلق، كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم العلماء»، وورد مخصّص بقوله: «لا تكرم فسّاق العلماء»، فيصير العامّ الأوّل بعد التخصيص «أكرم عدول العلماء» ونسبته مع العامّ الآخر هي العموم المطلق.

وقد تنقلب إلى العموم من وجه بورود مخصص آخر مثل «أكرم العالم النحوي» فيخصّص به العامّ الآخر ويصير «لا تكرم غير النحويين من العلماء». والنسبة بينه وبين «أكرم العلماء العدول» العموم من وجه. وقد يرتفع التعارض بورود مخصص آخر كما لو ورد في المثال المزبور «أكرم العلماءَ العدول»، فإنّ به يرتفع التعارض ويختص كل عام بموضوعه.

هذه عمدة موارد انقلاب النسبة على ما يستفاد من كلام السيّد الإمام الراحل.[1] وقد سبق البحث عن كثيرٍ من موارده في كلام المحقّق النائيني والسيّد الخوئي، وبيّنّا آراء الفحول الأُصوليين كالشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقّق العراقي وذكرنا ما فيها من النقض والإبرام.

مقتضى التحقيق في المقام

ومقتضى التحقيق في المقام أنّ في موارد التعارض بين أكثر من دليلين؛ إمّا أن يكون العامّ واحداً والخاص متعدداً، أو بالعكس، أو كلاهما متعددان.

أمّا الصورة الأُولى: إمّا أن يكون المخصصات متوافقة الحكم أو مختلفة الحكم أو العامّ والمخصصات جميعاً مختلفة الحكم. وأمّا صورة توافقها

---

(١) الرسائل: ج ٢، ص ٣٢ ـ ٣٦.

جميعاً، فلا تعارض فيها. وفي كل صورة إما أن تكون النسبة بين المخصصات العموم المطلق، أو من وجه، أو التباين. فمجموع الأقسام في هذه الصورة تسعة.

وأمّا الصورة الثانية: فالأقسام المتصوّرة فيها وإن كانت تسعة أيضاً إلّا أنّ صورة اتحاد العامين أو العمومات في الحكم والموضوع خارجة عن التعارض بين أكثر من دليلين. والوجه في ذلك أنّ النسبة بين العمومات إمّا هي التباين أو العموم من وجه أو متحد الموضوع وصورة توافقهما في الحكم والموضوع خارجة عن محل الكلام لأنّهما بمنزلة دليل واحد.

وأما الصورة الثالثة: فالعمومات المتعارضة إمّا أن تكون متحدة الموضوع أو تكون النسبة بينها عموم من وجه وتخرج عن كونها عمومات إذا كانت النسبة بينها عموم مطلق؛ حيث تصير عمومات وخصوصات حينئذٍ، كما تخرج عن كونها متعارضة إذا كانت النسبة بينها التباين.

وأما المخصّصات فلها تلك الصور التسعة.

وعليه فيصير مجموع هذه الصورة ثمانية عشرة صورة. ويبلغ مجموع أقسام الصور الثلاثة إلى ستة وثلاثين صورة.

وقد تبيّن حكم عمدة هذه الصور في خلال المباحث السالفة بالنقض وإبرام مباني أعلام الأُصوليين ونقد كلمات فحول المحققين.

ولكن ينبغي هاهنا الإشارة إلى عدّة نكات أساسية تُعطى بعنوان الضابطة. وبالتأمل فيها يتضح حكم الصور المزبورة ويُمكن التمييز بين موارد انقلاب النسبة من هذه الصور عن غيرها. ويتبين بذلك نقاط المناقشة والإشكال في بعض كلمات الفحول.

وهذه النكات هي:

١ ـ إنّ انقلاب النسبة ممّا لا سبيل إلى إنكاره في الجملة في المقام الجمع بين النصوص المتعارضة إذا كانت أكثر من طائفتين. وذلك؛ لعدم صلاحية العامّ المخصَّص بمدلوله الاستعمالي للمعارضة مع الدليل الثالث المخالف له مطلقاً، سواءٌ كان عامّاً أو خاصّاً.

والوجه في ذلك: أنّ العامّ المخصص قد سقط عن الحجية بمدلوله الاستعمالي الثابت له قبل التخصيص، ولا معارضة بين الحجة واللا حجّة، بل إنّما هو حجّة بمدلوله الجدي الثابت له بعد التخصيص وإنما يصلح للمعارضة بهذا الظهور. وعند ذلك لا مناص من انقلاب النسبة.

ومنكر انقلاب النسبة إنّما يبتني مبناه على صلاحية العامّ للمعارضة بمدلوله الاستعمالي الأوّلي حتى بعد التخصيص. ومآل ذلك إلى عدم سقوطه عن الحجية في مدلوله الاستعمالي بمجرّد تخصيصه بإحدى المخصّصات.

وإن كان محطّ دعواهم في توجيه هذا المبنىٰ ملاحظة النسبة بين النصوص المتعارضة في عرض واحد وعدم مرجّح لتقديم بعض المخصصات على البعض الآخر عرفاً، وأنّ النصوص المتعارضة في مقام الجمع العرفي على حدٍّ سواء، من دون تقدُّم لبعضها على الآخر.

ولكن لا يخفى على المتأمّل أنّ بمجرد الجمع العرفي بين اثنين منها بالتقيد أو التخصيص يسقط الخطاب المطلق أو العامّ بعد التقييد أو التخصيص عن الحجية بمدلوله الاستعمالي، فلايصلح للمعارضة معالدليلالثالث بهذا الظهور.

٢ ـ إنّ انقلاب النسبة إنّما يكون مع بقاء تعارض الأدلّة على حاله بعد الانقلاب. فلو انقلبت النسبة بعد تخصيص العامّ بالخاص المخالف له إلى العموم من وجه بالنسبة إلى الخاص الموافق له. لا ينبغي عدّه من قبيل انقلاب

النسبة المصطلح عليه؛ لأنّه إذا ارتفع التعارض بالتخصيص، لا معنى للانقلاب.

٣ ـ وليس التعارض بين العامّ وبين مجموع الخصوصات؛ لأنّ مجموع الخصوصات بعنوان دليل واحد لا أثر له في النصوص والروايات الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام، بل إنّما الموجود فيها نصوص متعددة، كل واحد منها دليل مستقل ومخصّص على حدة للعامّ المخالف لها. فلا وجه لجعل مجموعها دليلاً واحداً في مقام الجمع عرفاً. وأهل العرف يلاحظ كلَّ خاص مع العامّ المخالف له عند تعدد الخاص، كما يلاحظ كلَّ عامّ مع الخاص المخالف له عند تعدد العامّ المخالف. وإذا سقط العامّ ـ بمدلوله الاستعمالي الثابت له قبل التخصيص ـ عن الحجية بتخصيصه بإحدى المخصصات، لا يصلح للمعارضة مع سائر المخصّصات بمدلوله الاستعمالي. وأما صلاحيته للتعارض مع الخاص الأوّل، فإنّما هو لأجل حجيته بظهوره الاستعمالي الثابت له قبل تخصيصه به.

٤ ـ لو كان الخاص لبياً عقلياً يرجع إلى التخصُّص؛ لأنّ القرينة العقلية حافّة بالخطاب العامّ من حين إلقائه وتصرفه إلى غير مورد حكم العقل. وعليه فلا ينبغي عدّ القرينة الصارفة العقلية من إحدى المخصّصات وإيجاد انقلاب النسبة بها.

٥ ـ إنّما يجوز التخصيص إذا لم يلزم تخصيص الأكثر المستهجن وملاحظة هذه النكتة تمنع من إيجاد انقلاب النسبة في بعض الصور ويوجبه في صور أُخر.

التطبيقات الفقهية

١ ـ نصوص ضمان العارية.

٢ ـ نصوص انفعال الماء الكر بالتغيُّر.

٣ ـ نصوص بيع العذرة.

٤ ـ نصوص نجاسة ملاقات الميتة.

٥ ـ نصوص الصلاة في الثوب المتلوّث بالعذرة نسياناً.

٦ ـ نصوص حرمة بيع الخنزير.

٧ ـ إذا سبق الماءُ إلى حلق الصائم بالمضمضة.

إنّ لقاعدة انقلاب النسبة موارد كثيرة في مختلف الفروع الفقهية من المعاملات والعبادات، نكتفي بذكر بعض مهمّاتها.

فمن هذه الفروع ما ورد من النصوص المتعارضة في ضمان العارية. وهي على طوائف:

نصوص ضمان العارية

١ ـ ما دلّ على نفي ضمان العارية بقول مطلق، كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «ليس على مستعير عاريةٍ ضمان. وصاحب العارية والوديعة مؤتَمَنٌ».[1]

---

(١) الوسائل: ح ١٣ ص ٢٣٧ ب ١، من أحكام العارية، ح ٦.

ومثله صحيح عبدالله‌بن‌سنان وصحيح محمد بن‌مسلم وموثق مسعدة.[١]

٢ ـ ما دلّ على نفي ضمان العارية مع عدم الاشتراط وعلى ضمانها مع الاشتراط؛ أي اشتراط ضمانها عند التلف.

مثل صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «إذا هلكت العارية عند المستعير لم يضمنه، إلّا أن يكون اشترط عليه».[٢]

٣ ـ ما دلّ على الضمان في عارية الدنانير مطلقاً، حتى إذا لم يشترط فيها الضمان.

مثل صحيح عبدالله بن سنان قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا تضمن العارية، إلّا أن يكون قد اشترط فيها ضمان إلّا الدنانير؛ فإنّها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً».[٣]

٤ ـ ما دل على الضمان في عارية الدراهم مطلقاً. مثل حسنة عبد الملك بن عمرو عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس على صاحب العارية ضمان، إلّا أن يشترط صاحبها، إلّا الدراهم؛ فإنّها مضمونة، اشترط صاحبها أو لم يشترط».[٤]

٥ ـ ما دلّ على ضمان عارية الذهب والفضّة مطلقاً. مثل موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله أو أبي إبراهيم عليهما السلام، قال: «العارية ليس على مستعيرها ضمان، إلّا ماكان من‌ذهب أوفضة، فإنّهما مضمونان اشترطا أو لم‌يشترطا».[٥]

وصحيح زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «العارية مضمونة؟ فقال: جميع ما استعرته فتوِيَ، فلا يلزمك تواه، إلّا الذهب والفضة، فإنّهما يلزمان، إلّا أن تشترط عليه أنّه متى توِيَ لم يلزمك تواه. وكذلك جميع ما استعرت فاشترط عليك لزمك. والذهب والفضة لازم لك، وإن لم يشترط عليك».[٦]

---

(١) الوسائل: ج١٣ ص ٢٣٦ و٢٣٧، ح ٣ و٧ و١٠.
(٢) المصدر: ح ١.
(٣) المصدر: ب ٣، ح ١.
(٤) المصدر: ح ٣.
(٥) المصدر: ح ٤.
(٦) الوسائل: ح ٢.

وإنّ النسبة بين ما دل على الضمان مع اشتراطه وبين سائر المخصصات عموم وخصوص من وجه، إذ ربما يكون اشتراط ضمان العارية في غير الذهب والفضّة والدراهم والدنانير. وربما تكون العارية في هذه الأشياء مع اشتراط الضمان. وقد تكون العارية فيها مع عدم اشتراط الضمان.

فعن بعض الأعلام[1] أنّه يقع المعارضة حينئذٍ؛ إذ ما دل على نفي الضمان مع عدم اشتراطه، يدل على عدم الضمان فيها حينئذٍ. ولكن سائر المخصصات تدل على الضمان في مواردها حتى مع عدم الاشتراط. وقال: مقتضى القاعدة تخصيص العامّ بجميع المخصصات حينئذٍ.

وفيه: أنّه لا تصل النوبة إلى التخصيص بعد ما صرّح في نصوص المقام بثبوت الضمان في الذهب والفضة والدرهم والدينار مطلقاً اشترط الضمان أم لم يشترط.

ثم قال هذا العَلَم ما حاصله: أنّه تقع المعارضة بين ما دل على نفي الضمان عن غير الدراهم والدنانير ـ كما هو مفاد الطائفة الثالثة والرابعة ـ وبين ما دل على ثبوت الضمان في الذهب والفضة؛ إذ يشمل غير المسكوكين منهما.

فيقع التعارض بينهما في الذهب والفضة غير المسكوكين لعدم كونهما من الدراهم والدنانير. ومقتضى القاعدة حينئذ تساقطهما والرجوع إلى العامّ، إلّا أنّه لمّا كان تقديم أحدهما مستلزماً للاستهجان دون العكس، فيُقدّم ما لا يستلزم تقديمه هذا المحذور؛ إذ تقديم ما دل على نفي ضمان غير الدرهم والدينار، موجب لحمل ما دل على ضمان الذهب والفضة على المسكوكين منهما، وهو مستلزم للحمل على الفرد النادر، بل المعدوم؛ إذ لا يعار الدرهم والدينار؛ نظراً

---

(١) وهو السيّد الخوئي في مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٩٧.

إلى اعتبار بقاء العين المستعارة في مشروعية العارية والدرهم والدينار ينتقلان بأعيانهما بالتصرف ولا بقاء لهما. وهذا بخلاف غير المسكوكين. فيتعين تقديم ما دلّ على ثبوت الضمان في الذهب والفضّة مطلقاً.

ولكن يرد عليه أنّ الدرهم والدينار كيف لا يصح إعارتهما، مع التصريح بعاريتهما في نصوص المقام. واتفاق الأصحاب على صحّة عاريتهما؛ حيث لم يُفت أحدٌ ببطلان عارية الذهب والفضّة، نعم اتفقوا على أنّ عاريتهما مضمونة مطلقاً، سواءٌ اشتُرط ضمانهما أم لا؛ تبعاً للنص.

وأمّا اشتراط بقاء العين في العارية، ففيه أوّلاً: أنّه وإن جاء في كلمات الأصحاب، إلّا أنه أشكل عليه بعض الأصحاب كصاحب الرياض في صورة رضا المعير، وقوّاه في الجواهر[1] ونفى إلحاقها بالهبة والإباحة حينئذ؛ معلّلاً بأنّ العقود تابعة للقصود، نعم قوّى في ختام كلامه عدم ترتب أحكام العارية وأنّها محكومة بمقتضى القواعد، إلّا أنّه لم يَرَ ذلك منافياً لصدق عنوان العارية. ومن هنا قال في مسالك الإفهام[2]: إنّ اشتراط بقاء العين إنّما هو بحسب الأصل أو الغالب؛ نظراً إلى صحّة الإعارة مع عدم بقاء العين في بعض الموارد، هذا ولكن لا إشكال في كونها عارية صحيحة بعد ما جاء في النصوص. وبعد كونها مضمونة لا وجه لإلحاقها بالهبة أو الإباحة.

وثانياً: يمكن فرض عارية الدرهم والدينار أيضاً مع بقاء عينهما، بأن يستعاران للتزيُّن أو الرهن أو ماشابههما من الأغراض العقلائية، كإراءة اعتباره المالي للغير في زمان خاص، كما أشار إلى الموردين الأولين في الجواهر[3].

---

(١) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) مسالك الأفهام: ج ٥، ص ١٤٣.

(٣) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ١٦٩.

نصوص انفعال الماء الكر بالتغيُّر

ومن هذه الفروع انفعال الماءُ الكر المتغيّر بالنجاسة؛ حيث إنّه مقتضى الجمع بين نصوص المقام بعد انقلاب النسبة، كما ذكره السيّد الشهيد الصدر[١] وإن خالف مبنى انقلاب النسبة في الأُصول.

والوجه في انقلاب النسبة في نصوص المقام، أنّها على ثلاث طوائف.

الأُولى: ما دل على اعتصام الكر الراكد كقوله عليه السلام في صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كان الماءُ قدر كرٍّ لم ينجسه شيءٌ».[٢] ودلّ على ذلك عدّة نصوص معتبرة[٣]. فإنّها قد دلّت على عدم انفعال الماء الكر بملاقاة النجس مطلقاً، سواءٌ تغيّر أم لا.

الثانية: ما دل على انفعال الماء الراكد بالتغيّر مطلقاً، كراً كان أم دونه. مثل صحيح حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة، فتوضّأ من الماء واشرب، فاذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم، فلا توضّأ منه ولا تشرب».[٤]

وصحيح أبي خالد القمّاط أنه سمع أبا عبدالله عليه السلام: «يقول في الماء يمرّ به الرجل وهو نقيع في الميتة والجيفة. فقال أبو عبدالله عليه السلام: إن كان الماء قد تغيّر ريحه أو طعمه، فلا تشرب ولا تتوضّأ منه. وإن لم يتغيّر ريحه وطعمه، فاشرب وتوضّأ».[٥] ونسبة هذه الطائفة مع نصوص الطائفة الأُولى هي العموم من وجه. لأنّ الكر أعم من المتغير بالنجاسة ومن غيره، كما أنّ المتغير بالنجاسة أعم من الكُرّ وغيره.

الثالثة: ما دل على انفعال الماء القليل بمجرد ملاقاة النجس وإن لم يتغير.

---

(١) شرح العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠٩.

(٢) الوسائل: ج ١ ص ١١٧ ب ٩، من الماء المطلق ح ٢.

(٣) المصدر: ح ١ و٥ و٦.

(٤) المصدر: ج ١ ص ١٠٢ ب ٣، ح ١.

(٥) المصدر: ح ٤.

مثل صحيح أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يُدخل يده في الإناء وهي قذرة؟ قال عليه السلام: يكفي الإناء».[١]

وفي القاموس: كفأه كمَنعَه: كبَّه وقلبه. ويمكن كونه من باب الإفعال، كما عُبِّر به في قوله: «فأكفئ رأسه» في رواية أبي مريم الانصاري[٢] المراد به إراقة الماء وهو كناية عن التنجيس كما قال في وسائل الشيعة.[٣]

وموثق سماعة عن أبي بصير عنهم عليهم السلام قال: «إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلّا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء».[٤]

وفي موثقته الأُخرى قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيّهما هو، وليس يقدر على ماء غيرهما، قال: يهريقهما جميعاً ويتيمّم».[٥]

وهذه الطائفة الثالثة أخصّ مطلقاً بالنسبة إلى الطائفة الثانية. وبها يخرج الماءُ القليل عن موضوع دليل انفعال الماء الراكد بالتغيير. فيصير مفاد الطائفة الثانية انفعال غير القليل من الراكد (و هو الكُرّ) بالتغيير. وحينئذٍ تنقلب نسبتها مع الطائفة الأُولى من العموم من وجه إلى العموم المطلق فتُخصّص الطائفة الأُولى بالثانية ويرتفع التعارض. وتصير النتيجة انفعال الماء الكر بالتغيُّر.

وقد يتوهم أنّه لا حاجة إلى انقلاب النسبة لإثبات انفعال الكر بالتغيُّر لدلالة النصوص على ذلك بالصراحة. ولكنه غير وجيه؛ لعدم وجود مثل هذا النص.

---

(١) الوسائل ج ١ ص ١١٤: ب ٨، ح ٧.

(٢) المصدر: ح ١٢.

(٣) المصدر.

(٤) المصدر: ح ٤.

(٥) المصدر: ح ٢.

نصوص بيع العذرة

ومنها: الجمع بين النصوص الواردة في منع بيع العذرة وجوازه.

فطائفة من هذه النصوص دلّت على حرمة بيع العذرة مطلقاً. كما في موثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام: «ثمن العذرة من السحت» وفي موثقته الأُخرى قال: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر فقال: اني رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال: حرام بيعها وثمنها، وقال: لا بأس بيع العذرة».[١]

ودلّت طائفة أُخرى من هذه النصوص على جواز بيع العذرة مطلقاً، كما في خبر محمد بن مضارب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس ببيع العذرة».[٢]

فإنّ النسبة بين هاتين الطائفتين هي التباين. ولكن يمكن تقييد مطلقات المنع بما دل على جوازه في عذرة ما يؤكل لحمه وأرواثه من الإجماع والسيرة، بل النصوص الدالة على طهارتها ـ بناءً على إناطة المنع بنجاسة العذرة ـ فتنقلب النسبة بين الطائفتين من التباين إلى العموم والخصوص المطلق. وتصير النتيجة عدم الجواز في عذرة غير المأكول. كما أشار إليه السيّد الإمام الراحل بقوله: «ويمكن الجمع بين الروايات، بتقييد روايات المنع بالإجماع والسيرة فيما يؤكل لحمه، فتنقلب النسبة بين الطائفتين المتباينتين إلى الأعمّ والأخصّ المطلق؛ فيقيّد الأعمّ بالأخصّ، فصارت النتيجة عدم الجواز في عذرة غير المأكول».[٣]

نصوص نجاسة ملاقات الميتة

ومنها: الجمع بين ما دل على نجاسة ملاقي الميتة من ذي النفس السائلة مطلقاً، كقول الباقر عليه السلام في صحيح حفص:

---

(١) الوسائل: ج١٢ ص ١٢٦ ب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به ح ١ و٢.
(٢) المصدر: ح ٣.
(٣) المكاسب المحرّمة للسيد الإمام: ج ١، ص ٤١.

«لا يفسد الماءَ، إلّا ما كانت له نفس سائلة».[١] ومثله مرفوعة محمد بن يحيى[٢].

وبين ما دل على طهارته، مثل صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت، هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله؟ قال: ليس عليه غسله وليصل فيه ولا بأس».[٣] فإنّ النسبة بين هاتين الطائفتين هي التباين.

ولكن وردت هناك طائفة ثالثة أُمر فيها بغسل ملاقي الماء أو السمن الذي تقع فيه الفأرة وتموت، كما في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فيه، فإن كان جامداً فألقها وما يليها. وإن كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به، والزيت مثل ذلك».[٤]

وصحيح معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت جرذ مات في زيت أو سمن أو عسل، فقال: أمّا السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به».[٥]

فدلّت هذه الطائفة على سراية النجاسة من الميتة إلى ملاقيها إذا كانت رطبة وعدم سرايتها من الميتة اليابسة. فهي تخصّص عموم تنجّس ملاقي الميتة.

قال السيّد الخوئي: «فإنّها دلّت بإطلاقها على عدم منجسية الميتة لملاقيها كانت الملاقاة في حالة الرطوبة أم في حالة الجفاف، والنسبة بينها وبين ما دلت على نجاسة الميتة مطلقاً هي التباين، إلّا أنّ الأخبار الآمرة بغسل ما يلاقي الماء أو السمن الذي تقع فيه الفأرة وتموت الدالة على نجاسة ملاقي الميتة الرطبة، قد قَيَّدت إطلاق الصحيحة بما إذا كانت ميتة الحمار يابسة.

---

(١) الوسائل: ج٢ ص ١٠٥١ ب ٣٥، من النجاسات ح ٢.

(٢) المصدر: ح ٥.

(٣) المصدر: ص١٠٣٥ ب ٢٦، ح ٥.

(٤) الوسائل: ج ١٢ ص ٦٦ ب ٦، ممّا يكتسب به ح ٢.

(٥) المصدر: ح ١.

وبهذا انقلبت النسبة بينها وبين المطلقات من التبائن إلى العموم المطلق، لأنّ الصحيحة بعد تقييدها بالميتة الجافة تكون أخص مطلقاً عن المطلقات، فتقيد دلالتها على نجاسة الميتة بما إذا كانت رطبة، وهذا هو انقلاب النسبة صححناه في محله».[١]

نصوص الصلاة في الثوب المتلوث بالعذرة نسياناً

ومنها: حكم المشهور بإعادة الصلاة ـ وفي ثوب المصلي عذرة ما لا يؤكل ـ إذا كان نسياناً، واستدل له بإطلاق موثق ابن بكير الدالّ على عدم صحّة الصلاة في ما لا يؤكل لحمه مطلقاً عن جهل أو نسيان.

ويعارضه حديث لا تعاد الوارد في الناسي؛ لأنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، ومفروض الكلام من قبيل غير الخمس المستثنى في هذا الحديث وتقع المعارضة بينهما في الصلاة في ما لا يؤكل لحمه نسياناً. ولكن دلّ صحيح عبد الرحمن على صحّة صلاة الجاهل فيه. قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب، أيعيد صلاته؟ قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد».[٢]

وبه يخصّص موثق ابن بكير فتنقلب النسبة بينه وبين حديث «لا تعاد» من العموم من وجه إلى العموم المطلق فيخصّص به عموم حديث لا تعاد ويحكم برأي المشهور، كما صرّح بذلك السيّد الحكيم بقوله: «وعن المشهور وجوب الإعادة في الناسي، واستدل له بما في موثق ابن بكير من قوله عليه السلام: لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره ممّا أحل الله تعالى أكله، لظهور كونه في بيان حكم

---

(١) التنقيح / كتاب الطهارة: ج ١، ص ٥٤٩.

(٢) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٦٠ ب ٤٠، من النجاسات ح ٥.

الصلاة الواقعة من المكلف، كأنّه قيل: (إذا صلى فعليه الإعادة)، وبينه وبين حديث: «لا تعاد»، وإن كان هو العموم من وجه لاختصاص الحديث بالنسيان وعمومه للخلل من حيث لا يؤكل وسائر موارد الخلل، وعموم الموثق للنسيان والجهل واختصاصه بالخلل من حيث لا يؤكل، إلّا أنّه بعد خروج الجاهل عن الموثق بمقتضى الصحيح السابق يبقى مختصاً بالناسي، فتنقلب النسبة بينه وبين حديث «لا تعاد»، ويكون أخص مطلقاً منه فيُقدّم عليه».[١]

نصوص حرمة بيع الخنزير

منها: مادلّ بعمومه أو إطلاقه على حرمة بيع الخنزير مطلقاً، كقول الصادق عليه السلام في خبر تحف العقول: «وأمّا وجوه الحرام من البيع و الشراء فكل أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهي عنه من جهة أكله أو شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه... نظير البيع بالربا، أو البيع للميتة، أو الدم، أو لحم الخنزير».[٢]

ولم أجد هذه الرواية تدل على حرمة بيع الخنزير مطلقاً.

وفي مقابلها ورد ما دلّ على جواز بيع الخنزير وصحته، كصحيح أبي بصير قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يكون له على الرجل مال، فيبيع بين يديه خمراً وخنازير يأخذ ثمنه، قال: لا بأس».[٣]

والنسبة بين هاتين الطائفتين هي التباين، وتتعارضان.

ولكن في المقام وردت طائفة أُخرى دلّت على عدم جواز بيع الخنزير للمسلم وجوازه لغير المسلم ذمياً كان أو غيره كقول الإمام الكاظم عليه السلام في

---

(١) مستمسك العروة: ج٥، ص٣٤٩.

(٢) الوسائل: ج١٢ ص٥٥ ب٢ ممّا يكتسب به ح١.

(٣) المصدر: ص١٧٢ ب ٦٠، ح ٥.

صحيحة علي بن جعفر، في نصرانيَّين باع أحدهما الخنزير إلى أجل ثم أسلما: «إنّما له الثمن، فلا بأس أن يأخذه».[١]

فإنّه دلّ بمفهوم الحصر على عدم جواز غير أخذ الثمن بعد الإسلام. ومرجعه إلى حرمة بيع الخنزير بعد الإسلام، كما دلّ على صحّة بيعه قبل الإسلام، وإلّا لما جاز أخذ الثمن بعد الإسلام.

ومثله في الدلالة خبر معاوية بن سعيد عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن نصراني أسلم وعنده خمر وخنازير، وعليه دين، هل يبيع خمره وخنازيره ويقضي دينه؟ قال عليه السلام: لا».[٢] ومثل موثق منصور قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: لي على رجل ذمي دراهمٌ، فيبيع الخمر والخنزير وأنا حاضر، فيحل لي أخذها؟ فقال: إنّما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك».[٣]

وبهذه الموثقة تُخصَّص الطائفة المانعة فتنقلب النسبة بين العامّين من التباين إلى العموم المطلق.

كما قال السيّد الخوئي: «والصحيح أن يقال إنّ الظاهر من خبر منصور، ومن قوله عليه السلام في رواية قرب الإسناد (إنّما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) ومن رواية عمار بن موسى هو جواز بيع الذمي الخنزير قبل الإسلام، فيقيد بها ما يدل على حرمة بيعه مطلقاً، إذن فتنقلب النسبة وتصير المانعة أخص من المجوزة ومقيدة لها، وعليه فلا يجوز لغير الذمي بيع الخنزير».[٤] ولكنّك قد عرفت أنّ التقييد لا يختص بالذمي.

---

(١) الوسائل: ج ١٢ ص ١٧٢ ب ٦١، ممّا يكتسب به ح ١.
(٢) المصدر: ص ١٦٧ ب ٥٧، ح ١.
(٣) المصدر: ص ١٧١ ب ٦٠ ح ١.
(٤) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ١١٠.

الماء في الفم للمضمضة، كما لو تمضمض الصائم للتبرّد أو للاستنشاق أو لوضوء الصلاة فسبق الماءُ إلى حلقه.

فقد اختلفت النصوص في الدلالة على بطلان الصوم ووجوب القضاء بذلك، وهي على ثلاث طوائف.

الطائفة الأُولى: ما دلّ على عدم وجوب القضاء على الصائم إذا دخل الماءُ في حلقه بالمضمضة مطلقاً.

مثل موثقة عمار الساباطي قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم، قال: ليس عليه شيء، إذا لم يتعمّد ذلك، قلت: فإن تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء؟ قال: ليس عليه شيء، قلت: فإن تمضمض الثالثة قال: فقال: وقد أساء، ليس عليه شيء ولا قضاء».[1]

الثانية: ما دلّ على التفصيل بين التمضمض للوضوء وبين غيره. مثل موثقة سماعة، قال: «سألته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل حلقه، قال: عليه قضاؤه، وإن كان في وضوء فلا بأس به».[2]

فإنّ هذه الموثقة مخصّصة لموثقة عمّار بمفهوم الشرط بالتمضمض لغير الوضوء بالدلالة على وجوب القضاء لو سبق الماءُ إلى الحلق حينئذٍ.

الثالثة: ما دل على التفصيل بين التمضمض لوضوء الفريضة وبين التمضمض لوضوء النافلة، فدلّ على وجوب القضاء إذا سبق الماءُ إلى الحلق في الثاني دون الأوّل.

مثل صحيح حماد عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الصائم يتوضّأ للصلاة فيدخل الماء حلقه، فقال: إن كان وضوؤه لصلاة فريضة فليس عليه شيء، وإن كان

---

(١) الوسائل: ج٧ ص ٥٠ ب ٢٣، ممّا يمسك عنه الصائم ح ٥.

(٢) المصدر: ح ٤.

الماء حلقه، فقال: إن كان وضوؤه لصلاة فريضة فليس عليه شيء، وإن كان وضوؤه لصلاة نافلة فعليه القضاء».[١]

ومثله مقطوعة يونس قال: «الصائم في شهر رمضان يستاك متى شاء، وإن تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فليس عليه شيء وقد تمّ صومه، وإن تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الإعادة».[٢]

وهذه الطائفة تخصّص الطائفة الثانية بدلالتها على نفي وجوب القضاء في التمضمض لوضوء النافلة. وهذا من قبيل ما لو ورد عام وخاصان بينهما عموم مطلق ولا إشكال في تخصيص العامّ بهما معاً، من دون انقلاب النسبة.

إلى غير ذلك من موارد عديدة تجري فيها قاعدة انقلاب النسبة من مختلف الفروع الفقهية في العبادات والمعاملات وفي هذا المقدار كفاية.

---

(١) الوسائل: ج ٧ ص ٤٩، ب٢٣ ح ١.

(٢) المصدر: ح ٣.

قواعد أُخرى مهمّة

حول أحكام التخصيص

- عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصص
- تخصيص العامّ بالمفهوم
- قاعدة استهجان تخصيص الأكثر
- تخصيص الكتاب والسنة بالإجماع
- تعقيب العامّ بالضمير الراجع إلى بعض أفراده
- تعقيب الاستثناء لجمل متعددة
- وجوب الاقتصار فيما خالف القاعدة على موضع النص

عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصص

١ ـ تحرير محل النزاع/ تنقيح الآراء/ تعين رأي المشهور.

٢ ـ بيان استدلال صاحب الوافية على الجواز والمناقشة فيه.

تحرير محل النزاع وتنقيح الآراء

وقع الكلام في محل النزاع بأنه هل يكون في أصل جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن مخصّصه؟ أو في مقدار الفحص الواجب بعد الفراغ عن أصل وجوبه؛ بأنّ مقداره هل هو إلى حدّ حصول القطع بعدم المخصص؟ أو يكفي الظن بعدمه؟

قال في المعالم: «وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم: إنّ النزاع في جواز التمسك بالعامّ قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلّامة في التهذيب وصرح به في النهاية وأنكر ذلك جمع من المحققين قائلين: بأنّ العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع إجماعاً وإنّما الخلاف في مبلغ البحث فقال الأكثر: يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض:

إنّه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر أنّ الخلاف موجود في المقامين».[1]

---

(١) معالم الدين: ص ١٢٣.

وقد اختلف الأُصوليون في جواز العمل بعمومات السنّة ومطلقاتها قبل الفحص عن المخصّص. فذهب الأكثر إلى عدم الجواز وجماعة إلى الجواز وتوقف آخرون.

قال في المعالم: «ذهب العلّامة في التهذيب إلى جواز الاستدلال بالعامّ قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في طلب التخصيص وحكى فيها كلّاً من القولين عن بعض العامة».[١]

وقال في الوافية: «اختلف في جواز التمسك بالعامّ قبل البحث عن مخصِّصه، ومبلغ البحث عنه.

فقيل: يجب البحث حتى يحصل الظنُّ بعدمه.

وقيل: حتى يحصل القطع.

والأكثر على عدم الجواز، حتى أنّه نُقل الإجماع عليه».[٢]

وقد اتضح بماذكرناه رأي المشهور في المقام. لما عرفت من كلام صاحب الوافية من ذهاب أكثر الأُصوليين إلى عدم جواز التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصص. وعرفت من كلام صاحب المعالم من ذهاب الأكثر إلى كفاية مقدار من الفحص يحصل به الظنّ بعدم وجود المخصص.

استدلال صاحب الوافية للجواز ونقده

واستدل في الوافية[٣] على جواز العمل بالعامّ قبل الفحص أولاً باستقرار عادة العلماء على العمل بالعمومات من غير تعرّض لنفي وجود المخصّص.

وثانياً: بعمل أصحاب الأئمة ببعض الأُصول الاربعماءة لما علمنا من عدم

---

(١) معالم الدين: ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٢) الوافية: ص ١٢٨ ـ ١٢٩.
(٣) الوافية: ص ١٣٠.

وجود جميعها عند كلّهم، مع عدم ورود أمر من الأئمة بتحصيل الجميع أو نهي عن العمل بالبعض.

ويرد على الوجه الأوّل: لا نسلم لزوم ذكر عدم المخصص فلعلّ العلماء عملوا بالعمومات بعد الفحص عن المخصص واليأس عن وجود المخصص فيما بينهم وبين الله ولكن لم يتعرّضوا لذكر ذلك، بل هو المعلوم من دأبهم.

وأما أصحاب الأئمة كانوا يسألون عن وظائفهم وتكاليفهم كما تشهد به النصوص المتواترة في مختلف أبواب الفقه ومجرد وجود بعض الأُصول عندهم لا يثبت اقتصارهم واكتفاؤهم به في تعيين وظائفهم.

لا ريب في أنّه وردت مخصصات منفصلة شرحت المقصود وكشفت عن المراد الجدي من العمومات الواردة في الشريعة. وهي كثيرة جداً، حتى اشتهر أنّه «ما من عامّ إلّا وقد خُصّ». وهذا مانع عن استقرار ظهور عمومات الشريعة في مدلولها؛ لقوّة احتمال ورود المخصص لها؛ نظراً إلى ما عُلم من دأب الشارع و منهجه؛ من إلقاء الخاص وبيانه منفصلاً عن العامّ غالباً. ومن هنا لا تجري أصالة الظهور في العمومات، قبل الفحص عن المخصّصات واليأس عن الظفر بها، وإن صار الفحص إلى حد اليأس أمراً سهلاً في عصرنا؛ نظراً إلى تدوين الأخبار وتبويبها. ويكفي الاطمئنان المتعارف بعدم المخصص بعد الفحص. والدليل على استقرار دأب الشارع على ذلك وجدان من له تتبّع وإحاطة بنصوص أهل البيت عليهم السلام.

وأحسن التقاريب في الاستدلال لإثبات المطلوب. أنّ الخطابات الشرعية ـ من الكتاب والسنّة ـ إنما تكون حجة على الأحكام الشرعية بمدلولها التصديقي الجدي المراد. وإنّ المخصص كاشف عن المراد من دليل العامّ. ولمّا كان وجود المخصصات الكثيرة في الروايات معلوماً إجمالاً؛ ولكل دليل عامّ مظنوناً قوياً.

ويمنع الظن بوجود المخصص من انعقاد الظهور للعامّ في المعنى المراد، فلا يستقرّ ظهوره في المدلول التصديقي الجدي. فإذا فحص الفقيه عن المخصص في مظانّ وجوده ولم يجده، يوجب ذلك انعقاد الظهور للعامّ في مدلوله الجدي المراد.

وإن شئت فقل: إذا اطمأنّ الفقيه بعدم قرينة على خلاف مدلوله الاستعمالي يتمكن من إجراء أصالة تطابقه مع المدلول الجدي المراد.

وأما إذا وصل إلى المخصص، لا يستطيع على إجراء هذا الأصل؛ لأنّ الخاص قرينة على كشف المراد من العامّ وتعيين مدلوله التصديقي الجدي الذي هو ملاك حجيّة الخطاب. وحينئذ ينعقد الظهور للعامّ على حسب مدلول الخاص. ويتعيّن المدلول الجدي للعامّ في غير أفراد الخاص، فليس حجّة في أفراد الخاص.

والحاصل: أنّ المقصود من وجوب الفحص عن المخصص توقف حجيّة العامّ عليه وعدم جواز التمسّك به قبله. ثم إنّ المعيار في وجوب الفحص هو الاحتمال المعتنى به لوجود المخصص، وهو ينتفي في غالب الموارد بمراجعة كتاب وسائل الشيعة.

ولا يخفى أنّ في موارد اختلاف الفتاوى والنصوص لا ينبغي الاكتفاء بالباب المعنون بعنوانها في الوسائل، بل لا بد من الفحص عن المخصص في نظائره من الأبواب، بل في الكتب الأربعة وغيرها من الجوامع الروائية المعتبرة المشهورة، مثل: كتاب علي بن جعفر وتفسير القمي و تفسير العسكري ومحاسن البرقي ومستطرفات السرائر وكتاب سليم بن قيس وبعض كتب الصدوق.

تخصيص العامّ بالمفهوم

١ ـ وجه النزاع في المقام.

٢ ـ مقتضى التحقيق ودليله.

وجه النزاع في المقام

اختلفوا في جواز تخصيص العامّ بالمفهوم.

فقال بعض بجواز تخصيصه بالمفهوم، وآخرون بعدمه، وثالث بعدم تقدم أحدهما على الآخر وصيرورة العامّ بذلك مجملاً.

وجه هذا الاختلاف أنّهم لما رأوا دلالة العامّ على الشمول والاستغراق بالوضع والمنطوق، قدّموه على المفهوم. ومن جانب رأوا أنّ المفهوم أخص موضوعاً من العامّ مطلقاً حكموا بتقديم الخاص على العامّ. والثالث: وقع متردداً في ترجيح إحدى الخصوصتين؛ حيث رأى المفهوم من جانب أضعف دلالة من منطوق العامّ ومدلوله الوضعي، ورآه من جانب آخر أخص موضوعاً من العامّ، فلم يستطع ترجيح واحد من الخاص والعامّ على الآخر.

مقتضى التحقيق ودليله

ولكن التحقيق تقديم المفهوم وتخصيص العامّ به. وذلك لأنّا لا نحتاج في تخصيص العامّ إلى أزيد من أمرين؛ أحدهما حجيّة دلالة المفهوم؛ ثانيهما: كون المفهوم أخص موضوعاً وكون

العامّ أعم منه مطلقاً.

وذلك لأنّ المفهوم بعد ما كان حجة وأخص موضوعاً من العامّ يكون كأيّ مخصص لفظي آخر. وعدم كونه منطوقاً، كما لا يضرّ بأصل حجيته، فكذلك لا يضرّ بمخصّصيته العامّ. بعد ما كان أخص موضوعاً من العامّ وقرينة على كشف المراد الجدي عن العامّ في نظر أهل العرف، بلا فرق بين المفهوم الموافق والمخالف.

وأما وجه حجّية المفاهيم، فقد سبق البحث عنه مفصّلاً في الجزء الثاني من كتابنا بدايع البحوث، فراجع.

وقد اتضح لك وجه تقديم مفهوم الخاص على العامّ؛ حيث إنّه لمّا كان أخص موضوعاً من العامّ، يراه أهل العرف قرينة على كشف المراد الجدي من العامّ.

وعليه فلا بد من كون النسبة بين المفهوم وبين العامّ عموم وخصوص مطلقاً، لا من وجه، وإلّا لا يصلح المفهوم للقرينية على كشف المراد الجدي من العامّ.

التطبيقات الفقهية

١ ـ نصوص نكاح الطفل.

٢ ـ نصوص اشتراط حفظ الركعتين الأُوليين.

٣ ـ ما لو سبق الماء إلى حلق الصائم بالمضمضة.

قد خُصّص العمومات الواردة في النصوص بالمفهوم في موارد كثيرة من مختلف أبواب الفقه.

نصوص نكاح الطفل

منها: تخصيص عمومات وإطلاقات ولاية الحاكم بما دل على بطلان نكاح الصغير والصغيرة إذا لم يزوجاهما أبواهما، بمفهوم الشرط، كما في صحيح عبيد بن زرارة ومحمد بن مسلم: «الصبي يتزوج الصبية؟ قال عليه السلام: إذا كان أبواهما اللذان زوّجاهما، فنعم، جائزٌ».[1] وفي صحيح محمد بن مسلم في الصبي يتزوج الصبية يتوارثان؟ قال عليه السلام: «إذا كان أبواهما اللذان زوّجاهما، فنعم».[2] فإنّهما دلّا بمفهوم الشرط

---

(١) الوسائل: ج ١٤ ص ٢٠٨ ب ٦ من عقد النكاح وأولياءِ العقد ح ٨.

(٢) الوسائل: ج ١٤ ص ٢٢٠ ب ١٢ من عقد النكاح وأولياء العقد ح ١، وج ١٥ ص ٣٢٦ ب ٣٣ من مقدمات الطلاق و شرائطه ح ٢.

على تخصيص عمومات ولاية الحاكم بتزويج الصبي والصبية وأنّه لا يصح إذا لم يكن بإذن أبويهما، كما قال في الحدائق ـ في بيان مفاد هذه الطائفة من النصوص وتقريب دلالتها على عدم ولاية الحاكم على نكاح الصغير والصغيرة ـ: «فإنّها دالّة بمفهوم الشرط الذي هو حجة عند محققي الأُصوليين وعندنا للأخبار الدالة عليه كما تقدمت في مقدمات الكتاب، على أنّه غير جائز، كما دلّت عليه صحيحة محمد بن مسلم الثانية، وهي شاملة بعمومها للحاكم وغيره».[١]

نصوص اشتراط حفظ الركعتين الأوليين

ومنها: عموم ما دلّ على بطلان الصلاة بعدم حفظ الركعتين الأُوليين، كصحيح رفاعة قال: «سألت أباعبدالله عن رجل لا يدري أركعةً صلّى أم ثنتين؟ قال عليه السلام: يعيد».[٢]

وصحيح أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سهوت في الأُوليين، فأعدهما حتى تثبتهما».[٣]

وبهذا المضمون نصوص كثيرة. وفي قبالها وردت طائفتان من النصوص.

إحداهما: ما يعارضها بالتباين كصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «في الرجل لا يدري أركعة صلّى أم ثنتين؟ قال عليه السلام: يبني على الركعة».[٤] ونحوه صحيح ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل لا يدري أركعتين صلّى أم واحدة؟ قال عليه السلام: يتمّ بركعة».[٥]

وصحيح الحسين بن أبي العلاء، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل لا يدري أركعتين صلّى أم واحدة؟ قال عليه السلام: يُتم».[٦]

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ٢٣، ص ٢٣٨.

(٢) الوسائل: ج ٥ ص ٣٠١ ب ١، من الخلل في الصلاة ح ١٢.

(٣) المصدر: ح ١٥.

(٤) المصدر: ح ٢٣.

(٥) المصدر: ح ٢٢.

(٦) المصدر: ح ٢٠.

ولكن وردت هناك طائفة ثالثة دلّت بمفهومها على تخصيص الطائفة الأُولى، كصحيح صفوان، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إن كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيءٍ فأعد الصلاة».[1]

حيث دلّ قوله عليه السلام: «ولم يقع وهمك...» بمفهومه على نفي الإعادة إذا وقع الظن على شيء. ومن هنا يُخصّص به الطائفة الأُولى ويصير مضمونها: وجوب إعادة الصلاة عند الشك في الأُوليين، مع عدم وقوع الظن على طرفٍ.

كما قال الشيخ الأعظم: «ومما ذكر ظهر ضعف منع الحلّي ـ وبعض من مال إليه ـ عن العمل بالظن فيما عدا أخيرتي الرباعية من الأعداد؛ استناداً إلى أخبار دلّت على اعتبار حفظ عدده واليقين؛ إذ يجب تخصيصها ـ وإن كثرت ـ بمفهوم رواية صفوان».[2]

وبذلك تنقلب النسبة بين العامّين في الطائفتين الأُوليين من التباين إلى العموم المطلق، فيخصص العامّ الآخر بالعام المخصّص. ويُنتج ذلك تقييد إطلاق جواز الاتمام عند الشك في الإتيان بركعة أو ركعتين، بما إذا لم يقع الظن على طرف فحينئذٍ يجب الإعادة.

ما لو سبق الماء إلى حلق الصائم بالمضمضة

ومنها: ما ورد في سبق الماء إلى حلق الصائم بإدخال الماء في الفم للمضمضة، كما لو تمضمض الصائم للتبرد أو الاستنشاق أو لوضوء الصلاة، فسبق الماءُ إلى حلقه.

فدلّت طائفةٌ من هذه النصوص على عدم وجوب القضاء على الصائم إذا دخل الماءُ في حلقه بالمضمضة مطلقاً.

---

(١) المصدر: ص ٣٢٧ ب ١٥، ح ١.

(٢) الخلل في الصلاة: ص ٣٣١.

مثل موثقة عمار الساباطي قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم؟ قال عليه السلام: ليس عليه شيءٌ، إذا لم يتعمّد ذلك. قلت: فإن تمضمض الثانية فدخل في حلقه الماء؟ قال عليه السلام: ليس عليه شيءٌ قلت: فإن تمضمض الثالثة؟ قال: فقال: وقد أساء، ليس عليه شيءٌ ولا قضاء».[١]

ودلّت طائفة أُخرى على تخصيص موثقة عمار بالمفهوم. مثل موثقة سماعة، قال: «سألته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل حلقه؟ قال عليه السلام: عليه قضاؤه. وإن كان في وضوءٍ، فلا بأس به».[٢]

فإنّ هذه الموثقة مخصّصة لموثقة عمار بمفهوم الشرط بما إذا تمضمض الصائم لغيرالوضوء وسبق الماءُ إلى حلقه بإيجاب القضاء عليه.

حكم اللحم المشتري من سوق الكفار ومجهول المالك

ومنها: ما دلّ بمفهومه على تخصيص عمومات جواز أكل اللحم المشترى من السوق بما اشتُري منها من سوق الكفار ومن مجهول الحال.

وذلك لأنّه دلّت طائفةٌ من النصوص على جواز أكل اللحم المشترى من السوق وجواز الصلاة في الجلود المشتراة مطلقاً، سواءٌ اشتريت من سوق المسلمين أو من سوق الكفار كما في صحيح البزنطي قال: «سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكيّة، أيصلى فيها؟ فقال عليه السلام: نعم ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك».[٣]

وفي صحيحه الآخر عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الخفاف يأتي السوق

---

(١) الوسائل: ج ٧ ص ٥٠ ب ٢٣، ممّا يمسك عنه الصائم ح ٥.
(٢) المصدر: ح ٤.
(٣) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٧١ ب ٥٠ من النجاسات، ح ٣.

فيشتري الخف، لا يدري أذكي هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري؟ أيصلّي فيه؟ قال عليه السلام: نعم، أنا أشتري الخف من السوق ويصنع لي وأُصلّي فيه وليس عليكم المسألة».[١]

ولكن خُصّص هذا العموم بمفهوم صحيحة الفضلاء: «أنّهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يُدرى ما صنع القصابون؟ فقال عليه السلام: كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه».[٢]

حيث إنّه دل بمفهومه على عدم جواز أكل اللحم المشترى من سوق الكفار وكذا من مجهول الحال.

كما أشار إلى ذلك المحقّق النراقي بقوله: «وصحيحة البزنطي: عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدري أذكيّة هي أم غير ذكية أيصلّي فيها؟ قال: نعم ليس عليكم المسألة».

وإطلاقها وإن شمل سوق الكفّار، ومجهول الحال أيضاً، إلّا أنّهما خرجا بمفهوم حسنة الفضلاء الثلاثة: عن شراء اللحم من الأسواق ما يدري ما يصنع القصابون، قال عليه السلام: كل إذا كان في سوق المسلمين ولا تسأل عنه.

وكون المسؤول عنه اللحم غير ضائر؛ لعدم الفصل».[٣]

تخصيص عمومات مساواة مواضع السجدة

ومنها: ما خصّص بمفهومه عموم اعتبار مساواة موضع جبهة الساجد مع سائر مواضع السجدة من أعضائه ومنع أرفعية موضع الجبهة مطلقاً.

---

(١) الوسائل: ج٢ ص ١٠٧٢ ح ٦.

(٢) الوسائل: ج١٦ ص ٢٩٤ ب٢٩، من الذبائح ح١.

(٣) مستند الشيعة: ج ١، ص ٣٥٣.

وذلك أنّ طائفة من النصوص دلّت بعمومها على اعتبار مساواة موضع الجبهة مع سائر مواضع السجدة وعدم جواز أرفعيته منها مطلقاً، سواءٌ كان الارتفاع بقدر لبنة أم لا. كصحيح ابن سنان قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن موضع جبهة الساجد أيكون أرفع من مقامه؟ فقال: لا، وليكن مستوياً».[١]

ولكن دلّت طائفة أُخرى بمفهوم الشرط على جواز ارتفاع بأقلّ أو بمقدار اللبنة (و هي آجُر بالفارسية).

كما في حسنة ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن السجود على الأرض المرتفعة، فقال عليه السلام: إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس».[٢]

ومرسلة الكافي في السجود على الأرض المرتفعة قال: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجليك قدر لبنة فلا بأس».[٣]

فخُصّص عموم الطائفة الأُولى بمفهوم الثانية كما أشار إليه المحقّق النراقي. فإنّه بعد الاستدلال بالحسنة والمرسلة المزبورتين قال: «دلّتا بمفهوم الشرط على ثبوت البأس ـ الذي هو العذاب والشدّة ـ مع الزيادة... وصحيحته: عن موضع جبهة الساجد، أيكون أرفع من مقامه؟ فقال: لا، ولكن يكون مستوياً.

وظاهر أنّ السؤال فيها عن الجواز قطعاً فالنفي له، دلّت على عدم جواز الرفع مطلقاً، خرج قدر اللبنة وما دونه بما مرّ فيبقى الباقي».[٤]

هذه نماذج من فروع خُصّص فيها العموم بالمفهوم، وموارد ذلك كثيرة خارجة عن حدّ الإحصاء وفي ذلك كفاية.

---

(١) الوسائل: ج ٤ ص ٩٦٣ ب ١٠ من أبواب السجود ح ١.
(٢) المصدر: ص ٩٦٤ ب ١١، ح ١.
(٣) المصدر: ح ٣.
(٤) مستند الشيعة: ج ٥، ص ٢٧٢.

قاعدة استهجان تخصيص الأكثر

١ ـ هذه المسألة قاعدة أُصولية.

٢ ـ تحرير محل النزاع.

٣ ـ استدلال لجواز تخصيص الأكثر والمناقشة فيه.

٤ ـ حجيّة هذه القاعدة في رأي الشيخ الأعظم.

٥ ـ المناقشة في كلام الشيخ.

٦ ـ تحرير كلام السيّد الخوئي والمناقشة فيه.

٧ ـ التطبيقات الفقهية.

وقع الكلام في أنّ إخراج أكثر الأفراد عن تحت العامّ بالتخصيص، هل يُسقط العامّ عن الحجية في الباقي تحته؛ نظراً إلى استهجان تخصيص الأكثر، أم لا؟

هذه المسألة قاعدة أُصولية

ولا يخفى أنّ هذه المسألة قاعدة أُصولية. وذلك لما سبق منّا في تعريف علم الأُصول وبيان الفرق بين القاعدة الأُصولية والقاعدة الفقهية أنّ القاعدة الأُصولية هي القاعدة الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي الفرعي الكلي.

وهذا المعيار صادق على قاعدة تخصيص الأكثر؛ لأنّها حجة على تضييق نطاق العامّ وتحديد دائرة الحكم بالمآل فيما إذا كان خروج أكثر الأفراد عن تحت العامّ ثابتاً بدليل قطعي، من إجماع أو سيرة أو نص، أو ارتكاز شرعي.

بيان ذلك: أنّه إذا ورد خاص لعامّ بدليل قطعي، وكان تخصيصه بذلك الخاص مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن، فحينئذٍ نستطيع أن نقول: كون العامّ بمدلوله الاستعمالي وإرادة العموم منه مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن وهو قبيح يستحيل صدوره من الحكيم، فلا بد من حمل العامّ على معنى لا يلزم محذور الاستهجان من ورود الخاص. ومرجع ذلك إلى قرينية لزوم تخصيص الأكثر المستهجن وحجيته على تضييق نطاق الخطاب العامّ. ونتيجة ذلك بالمآل تحديد دائرة الحكم المستفاد منه. ولازم ذلك عدم سقوط الأعم عن الحجية في مدلوله الضيّق.

تحرير محل النزاع

ينبغي لتحرير محل النزاع بيان أُمور:

١ ـ لا خلاف في عدم صدور تخصيص الأكثر من الشارع لو كان مستهجناً قبيحاً عند العقلاء وفي نظر العقل؛ ضرورة استحالة صدور القبيح من الحكيم. وإنّما الكلام والنزاع في استهجان تخصيص الأكثر مطلقاً، أو في بعض الصور.

وبعبارة أُخرى: لا ينبغي النزاع في عدم صدور تخصيص الأكثر المستهجن؛ لأنّ تخصيص الأكثر بعد كونه مستهجناً قبيحٌ واستحالة صدور القبيح من الحكم من البديهيات. فلانزاع في ذلك، وإنّما الكلام في كبرى استهجان تخصيص الأكثر؛ بمعنى أنّ تخصيص الأكثر هل يكون مستهجناً قبيحاً مطلقاً في جميع موارده؟ بل إنّما يُستهجن ويَقبح في بعض الموارد؟

وهذا النزاع له دخل تامٌّ في ترتُّب الثمرة الفقهية. وذلك لأنّ الفقيه إذا أنكر كبرى استهجان تخصيص الأكثر مطلقاً والتزم بجوازه في بعض الموارد، لا يستطيع أن يستدلّ بكبرى استهجان تخصيص الأكثر وامتناع صدوره من الشارع لتضييق نطاق العامّ أو إبقائه على ما عليه من النطاق الواسع، كما يأتي توضيح ذلك في التطبيقات الفقهية. وهذا بخلاف ما لو التزم باستهجان تخصيص الأكثر وقبحه مطلقاً في جميع الموارد. فيستطيع حينئذٍ أن يستدل بقوله: هذا تخصيص الأكثر، وكلّ تخصيص الأكثر مستهجن قبيح يمتنع صدوره من الشارع، فالعامّ باق على عمومه أو لا يكون المراد معناه الموضوع له العامّ الشامل للأكثر الخارج؛ حتى يلزم محذور تخصيص الأكثر المستهجن.

٢ ـ إنّ العامّ تارة: يكون من قبيل القضايا الخارجية الملحوظ فيها ثبوت الحكم للأفراد الخارجية، فحينئذٍ لا إشكال في استهجان تخصيص الأكثر مطلقاً، وإن كان التخصيص بعنوان واحد، كما لو قيل: «قُتل من في العسكر، إلّا بني تميم» فيما إذا كان في العسكر من غير بني تميم رجل أو رجلان، مثلاً. والوجه في قبحه أنّ فيه شائبة الكذب؛ لأنّ ظاهر الخبر لا يطابق الواقع؛ نظراً إلى ظهوره في أكثرية الباقي تحت العامّ بعد التخصيص، حسب الفهم المتعارف المنسبق إلى الذهن.

وأُخرى: من القضايا الحقيقية الملحوظ فيها ثبوت الحكم للموضوع المقدّر المفروض.

وفي الصورة الثانية: تارة: يكون إخراج أكثر أفراد العامّ عن تحته بعنوان عام جامع لها؛ بحيث لا يرد في لفظ خطاب الشارع، إلّا تخصيص واحد بذلك العنوان الواحد.

وأُخرى: يرد منه تخصيصات كثيرة بإخراج كل مورد من الموارد

على حدة. وقد فصّل الشيخ الأعظم في تخصيص الأكثر بين هاتين الصورتين فجوّزه في الأُولى دون الثانية. وخالفه السيّد الخوئي، ففصّل في المقام بين الصورتين الأُوليين. وسيأتي تفصيل كلامهما.

٣ ـ إنّ تخصيص أكثر أفراد العامّ ـ بحيث لا يبقى تحته إلّا قليلٌ من أفراده ـ لمّا كان مستهجناً عند العقلاء وقبيحاً في نظر العقل، بل مستحيلاً صدوره من الحكيم، فإذا صدر من الحكيم في مورد، يكشف ذلك عن عدم إرادة العموم من إلقاء العامّ، وإلّا ليلزم محذور ارتكاب تخصيص الأكثر المستهجن.

كما لو قلنا بإرادة العموم ـ الشامل لمطلق الضرر ـ من قاعدة «لا ضرر». فإنّه يلزم من ذلك تخصيص الأكثر نظراً إلى كثرة تخصيصاتها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي. وذلك موجب لوهن هذه القاعدة بهذا العرض العريض، فلابد من إرادة مرتبة من الضرر ومعنى خاص لا يلزم منه محذور تخصيص الأكثر.

وقد أشار إلى ذلك الشيخ الأعظم بقوله: «لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها، سنداً ودلالةً، إلّا أنّ الذي يوهن فيها هي: كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي، كما لا يخفى على المتتبع، خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم، بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقهٌ جديد.

ومع ذلك، فقد استقرّت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام، وعدم رفع اليد عنها، إلّا بمخصّصٍ قويٍّ في غاية الاعتبار، بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة.

ولعلّ هذا كافٍ في جبر الوهن المذكور، وإن كان في كفايته نظرٌ؛ بناءً على

أنّ لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم، قرينةٌ على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك».[١]

٤ ـ إنّ مصبّ النزاع ينبغي أن يكون فيما إذا لم يكن المخصّص متصلاً؛ نظراً إلى عموم انعقاد ظهور للعامّ المخصَّص بالمتصل في العموم حتى في مدلوله الاستعمالي؛ لكون التخصيص المتصل مانع عن ذلك. فكأنّ لفظ العامّ يُستعمل حينئذٍ في غير أفراد الخاص من أوّل الأمر، وإن كان الخارج أكثر من الباقي تحت العامّ. فلا استهجان فيه؛ لعدم انعقاد الظهور للعامّ حينئذٍ؛ حيث إنّ للمتكلّم أن يُلحق بكلامه ما شاءَ مادام لم يتمّ كلامه. وإنما ينعقد الظهور لكلامه بعد تمامه وهو بإتيان المخصص المتصل.

وعليه فينبغي أن يكون النزاع فيما إذا كان تخصيص الأكثر بالمخصّص المنفصل؛ نظراً إلى استقرار الظهور للعامّ وانعقاد مدلوله الاستعمالي بل الجدي مادام لم يُظفر بالمخصص.

نقد دليل لجواز تخصيص الأكثر

ثم إنّه قد استُدل[٢] لجواز تخصيص الأكثر وعدم استهجانه بوقوعه في الكتاب المجيد؛ لقوله تعالى: ﴿إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان إلّا من اتّبعك من الغاوين﴾[٣]؛ حيث إنّ عدد الغاوين أكثر من تعداد العباد المخلصين بأضعاف مضاعفة، مع أنّهم أُخرجوا بالتخصيص. فيكشف عن ذلك عن عدم استهجان تخصيص الأكثر؛ حيث إنّه لو كان قبيحاً لم يكن يصدر من الشارع الحكيم.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

(٢) نقله المحقّق النراقي في مقام الاستدلال، مستند الشيعة: ج ١٥، ص ١٩٥.

(٣) الحجر: ٤٢.

والجواب: أوّلاً: بأنّ التخصيص في هذه الآية من قبيل التخصيص المتصل، وقد عرفت خروجه عن محل النزاع، وأنّه لا استهجان في التخصيص الأكثر بالمتصل.

وثانياً: أنّ الآية بصدد تحقير الغاوين وتفخيم المخلصين وتعظيمهم. وفي مقام بيان أنّهم في المعنى والباطن أعظم وأكبر من غير المخلصين الغاوين، فلم يُعتنىٰ بكثرة عددهم، بل جُعل ذلك كالعدم. والشاهد لذلك سياق الآية، ومقتضى البلاغة والفصاحة.

حجيّة هذه القاعدة في رأي الشيخ الأعظم

وممّن تمسك بهذه القاعدة هو الشيخ الأعظم الأنصاري، وقد سبق آنفاً نصّ كلامه فراجع. فإنّه تمسك بها لإسقاط عموم قاعدة «لا ضرر» عن الصلاحية للاستدلال بها في مطلق موارد الضرر. وإن شئت فقل: استدلّ بها لتضيق نطاق عمومها.

وعلّل لذلك بما حاصله: أنّ كثرة التخصيصات الواردة على قاعدة «لا ضرر» بالإجماع والنصوص الخاصة موهنة لحجيتها وصلاحيتها للتمسك بها في غير الموارد المنصوصة؛ حيث إنّ الأحكام المجعولة في باب الضمانات والحدود والديات والقصاص والتعزيرات والخمس والزكاة والحج والجهاد وغيرها ـ من الأحكام الأولية، بل كثير من الأفعال التي تسالم الفقهاءُ على جوازها ـ كلها ضررية، ولو بالمراتب الدانية من الضرر، مع كونها من ضروريات الشريعة. فلو كان العموم مراداً من حديث «لا ضرر» لزم تخصيص الأكثر المستهجن، وهو قبيح يستحيل صدوره من الشارع الحكيم.

ثم وجّه عدم سقوط عموم قاعدة «لاضرر» عن الحجية باستقرار سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل سائر العمومات وجبر وهنها بذلك. ثم تنظّر في كفاية ذلك لجبر وهنها؛ نظراً إلى كون كثرة التخصيص قرينة على عدم

إرادة العموم من قاعدة «لا ضرر» وأنّ المقصود مرتبة خاصّة من الضرر؛ حيث قال: «وإن كان في كفايته نظرٌ؛ بناءً على أنّ لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينةٌ على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك».[١]

ثم وجّه قاعدة لا ضرر وعدم وهنها بتخصيص الأكثر بما حاصله: أنّ إخراج أكثر الأفراد عن تحت العامّ تارة: يكون بعنوان جامع لها في تخصيص واحد بذلك العنوان. وأُخرى: بعناوين عديدة وتخصيصات كثيرة؛ بأن يُخرج كلّ مورد من الموارد الكثيرة بتخصيص على حدة.

وتخصيص الأكثر إنّما يستهجن إذا كان على النحو الثاني، دون ما إذا كان على النحو الأوّل. وطبّق هذه الكبرى على مطلوبه؛ حيث قال: «إلّا أن يقال ـ مضافاً إلى منع أكثرية الخارج وإن سلّمت كثرته ـ: إنّ الموارد الكثيرة الخارجة عن العامّ إنّما خرجت بعنوانٍ واحدٍ جامعٍ لها وإن لم نعرفه على وجه التفصيل، وقد تقرّر أنّ تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوانٍ واحدٍ جامعٍ لأفراد هي أكثر من الباقي، كما إذا قيل: «أكرم الناس» ودلّ دليلٌ على اعتبار العدالة، خصوصاً إذا كان المخصّص ممّا يعلم به المخاطب حال الخطاب».[٢]

ولا نريد المناقشة في تطبيق هذه الكبرى على مورد قاعدة «لا ضرر»؛ لأنّه خارجٌ عن محل الكلام.

المناقشة في كلام الشيخ

إنّما المناقشة في كلام الشيخ من جهتين، إحداهما: صغرى لزوم تخصيص الأكثر من تشريع الأحكام الضررية.

ثانيتهما: كبرى استهجان تخصيص الأكثر.

ويمكن المناقشة في كلام الشيخ الأعظم صغروياً بما حاصله: أنّا نمنع لزوم تخصيص الأكثر بتشريع الأحكام الضررية، كما اعترف به الشيخ بقوله

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٤٦٥.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٤٦٥.

«مضافاً إلى منع أكثرية الخارج».[١]

وذلك لاختصاص التخصيصات الواردة بما كان ـ من الأحكام ـ ضررياً، باقتضاء ذات متعلّقه، من الأحكام الشرعية التي أُخذ الضرر في موضوعها، كالخمس والزكاة والجهاد والحج ونحو ذلك من المندوبات ولا ريب في كونها أقل من سائر الأحكام المجعولة في الشريعة.

وأما موارد الإباحة والأفعال الجائزة المستلزمة للضرر فلم ينشأ الضرر من الشارع لعدم دعوةمنه إلى فعله ـ وجوباً أو استحباباً ـ بل إنما ينشأ من اختيار المكلف نفسه كما هو مقتضى طبع الجواز والإباحة.

وعليه فلا يلزم تخصيص الأكثر لحديث «لا ضرر» بتشريع هذه الأحكام حتى يوجب إجماله ويسقط حجيته في العموم وينفي صلاحيته للتمسك بعمومه، كما زعم الشيخ.

وأما الكبرى المزبورة فناقش فيه صاحب الكفاية في الحاشية بقوله: «عدم الاستهجان فيه، إنّما هو إذا كان الأفراد التي استوعبها العامّ هي العناوين التي يعمّها، لا نفس الأشخاص المندرجة تحتها؛ لعدم لزوم تخصيص الأكثر فيما هو أفراد العامّ حينئذٍ، وإلّا فلا يتفاوت في استهجانه بين أن يكون بعنوان واحد أو بعناوين؛ للزوم تخصيص الأكثر فيما هو أفراده، كيف ما كان، وهو الملاك في الاستهجان».[٢]

ولا يخفى أنّ كلامه يشتمل على مطلبين، أحدهما: ملاك الاستهجان وعدمه. ثانيهما: ردّ تفصيل الشيخ.

أما الأوّل: فحاصل كلامه: أنّ تخصيص الأكثر لو كان بعامّ آخر شامل

---

(١) فرائد الأُصول: ج٢، ص ٤٦٥.

(٢) حاشية فرائد الأُصول للمحقّق الخراساني: ٢٠ ـ ٢٢ وص ١٦٩.

بعمومه لأفراد العامّ المخصّص، من دون أن يكون عنواناً لأفراده المندرجة تحته، لا استهجان فيه. ولبُّ مراده ظاهراً اختصاص الاستهجان بما إذا كانت النسبة بين دليل المخصّص ودليل العامّ العموم والخصوص المطلق، دون ما إذا كانت النسبة بينهما العموم من وجه، كما بين قاعدة «لا ضرر» وبين سائر العمومات المخالفة لها.

وأما الثاني: فحاصله عدم الفرق في استهجان تخصيص الأكثر بين تخصيص العامّ بعنوان واحد شامل لأكثر أفراده، وبين تخصيصه بعناوين عديدة يُخرج بكل عنوان بعض أفرادها.

ووجّه ذلك بتحقق ملاك الاستهجان على أيّ حال، وهو إخراج أكثر أفراد العامّ عن تحته بالمآل.

وإشكاله على الشيخ متين جدّاً، ولكن توجيهه لعدم الاستهجان في الشق الأوّل من كلامه لا يرجع إلى محصّل؛ لحصول ملاك الاستهجان وهو إخراج أكثر أفراد العامّ بدليل آخر على أيّ حال. وكون النسبة بينهما العموم من وجه أو مطلقاً لا يرفع المشكلة. اللّهم إلّا أن يقال إنّ إلقاء عامّ مخالف للعامّ الأوّل ـ بالعموم من وجه ـ ليس من قبيل التخصيص، حتى يكون مستهجناً، وإنّما التخصيص يتحقق بدليل كانت النسبة بينه وبين العامّ العموم والخصوص المطلق. ولكنه خروج عن محل النزاع.

تحرير كلام السيّد الخوئي والمناقشة فيه

ويظهر من بعض الأعلام[1] عدم كون تخصيص الأكثر مستهجناً في الصورة الثانية ـ من الصور الأربعة المزبورة ـ وهي القضاياالحقيقية، والتفصيل بينها وبين

(١) وهو السيّد الخوئي في مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٥٣٧.

الصورة الأُولى، وهي القضايا الشخصية.

وعلّل لذلك بعدم لحاظ الأفراد الخارجية موضوعاً للحكم في القضايا الحقيقية، حتى يكون الخارج أكثر من الباقي بلحاظ الوجود الخارجي.

قال: «إنّ العموم المذكور في الكلام تارة يكون من قبيل القضايا الخارجية، ويكون الملحوظ في الكلام ثبوت الحكم للأفراد الخارجية، فحينئذٍ لا إشكال في استهجان تخصيص الأكثر، بلا فرق بين أن يكون التخصيص بعنوان واحد أو بعناوين مختلفة، فلو قيل قتل جميع العسكر إلّا بني تميم، وكان في العسكر من غير بني تميم رجل أو رجلان ففي الحقيقة كان المقتول رجلاً أو رجلين فلا إشكال في استهجان التعبير عن قتلهما بمثل قتل جميع العسكر إلّا بني تميم، وإن كان التخصيص بعنوان واحد مثل ما إذا كان التخصيص بعناوين مختلفة، كما لو قيل: قتل جميع العسكر إلّا زيداً وإلّا عمراً وإلّا... حتى لا يبقى إلّا رجل أو رجلان مثلا.

وأُخرى يكون العموم المذكور في الكلام بنحو القضايا الحقيقية ويكون الحكم ثابتاً للموضوع المقدر، بلا نظر إلى الأفراد الخارجية، فلا يكون التخصيص حينئذٍ مستهجناً، وإن بلغ أفراده ما بلغ، لعدم لحاظ الأفراد الخارجية في ثبوت الحكم، حتى يكون الخارج أكثر من الباقي. وهذه القاعدة الكلية لقبح تخصيص الأكثر».[1]

ولكن هذا البيان منه قاصرٌ عن إثبات المدّعى، بل يحتاج إلى تقريب آخر. وحاصله: أنّ الموضوع في القضايا الحقيقية لمّا كان مقدّراً مفروضاً لا واقع له في الخارج، لا يلزم محذور شائبة الكذب؛ لأنّ الكذب قد أُخذ فيه عدم مطابقة

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٢، ص ٥٣٧ ـ ٥٣٨.

الكلام للواقع الخارجي. ومن هنا يختصّ استهجان تخصيص الأكثر بالقضايا الخارجية.

ولكن يرد عليه: أنّ كلامه في القضايا الحقيقية إنّما يتم في المخصّص المتصل؛ حيث لا ينعقد للعامّ حينئذٍ مدلول تصديقي في العموم، بل لا ظهور له، إلّا فيما عدا الخاص. وقد عرفت خروجه عن محل النزاع.

وأما في المنفصل فلمّا ينعقد للعامّ مدلوله التصديقي ويستقرّ ظهوره في العموم قبل ورود المخصص، يكون فيه شائبة الكذب مع إرادة تعقيبه بتخصيص الأكثر، فيكون مستهجناً قبيحاً.

وحاصل الكلام: أنّه لا فرق في استهجان تخصيص الأكثر بالمخصص المنفصل بين القضايا الخارجية وبين القضايا الحقيقية كما عن بعض الأعلام. بل القضايا الخارجية خارجة عن محل الكلام ومصبّ النزاع. وذلك لما سبق منّا في المجلّد الأوّل من كتابنا «بدايع البحوث» أنّ الخطاب الشرعي من قبيل القضايا الحقيقية، بل لورود خطابٌ على نحو القضية الشخصية لا بدّ من تأويله إلى القضايا الحقيقية.

وأظن أنّ منشأ القول بهذا التفصيل ما يظهر من صاحب الشرايع في معارج الأُصول، من اختصاص استهجان تخصيص الأكثر بالقضايا الخارجية؛ حيث استدل لذلك بمثالين كليهما من قبيل القضايا الخارجية.

قال ﷺ في تعليل ذلك: «لأنّا نعلم قبح قول القائل: أكلت كلّ ما في البستان من الرمان. وفيها ألف، وقد أكل واحدة، وكذلك يقبح: أخذت كل ما في الصندوق من الذهب. وفيه ألف، وقد أخذ ديناراً».[١]

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٣٣.

ولكنّ الاشكال الذي ذكرناه وارد على أيّ حال.

وأيضاً لا فرق بين التخصيص بعنوان واحد جامع في مخصّص واحد وبين التخصيص بعناوين ومخصصات عديدة لإخراج آحاد المصاديق، كما عن الشيخ الأعظم.

وهاهنا تفصيل آخر في المقام للشهيد الصدر.

وحاصله: أنّ تخصيص الأكثر إذا كان بارتكاز عرفي ليس مستهجناً؛ لأنه من قبيل المخصّص المتصل، فإنّ الارتكاز العرفي قرينة متّصلة حافّة بالكلام ومانعة من انعقاد الدلالة الاستعمالية التصديقية؛ حيث قال: «وهو مستهجن إذا لم نفرض احتفاف الكلام بارتكازات لبية عرفية توجب إخراج ذلك الأكثر، وإلّا لم يكن مستهجناً؛ لأنّ المستهجن تخصيص الأكثر بالمنفصل، لا بالمتصل».[1]

وهو متين؛ حيث إنّه لا ينعقد للكلام ظهور حينئذٍ في الأكثر حتى يُخرج بالتخصيص، ومن هنا قلنا: إنّ المخصص المتصل خارج عن محل الكلام. هذا، ولكن كون القرينة اللبية القطعية من قبيل المخصص المتصل ممنوع؛ لأنّ أداة الاستثناء تستعمل في الثاني، وأن الاستثناء عين التخصيص، وهذا بخلاف الأوّل؛ حيث إنّ القرينة اللبية موجبة لصرف العامّ من لدن إلقائه إلى غير مورد القرينة، فموارد القرينة خارجة عن تحت العامّ تخصُّصاً. وقد أشبعنا الكلام في ذلك في أوائل مباحث العامّ والخاص.

---

(١) شرح العروة الوثقى للشهيد الصدر: ج ٣، ص ٤١٥.

التطبيقات الفقهية

أشرنا في أوائل البحث عن هذه القاعدة إلى أنّه إنّما تظهرثمرة البحث عنها فيما إذا كان خروج أكثر أفراد العامّ عن تحته ثابتاً بدليل قطعي. فحينئذٍ لو كان المراد من العامّ معناه الواسع الشامل لجميع أفراده ـ كما هو مقتضى مدلوله الوضعي الاستعمالي ـ يلزم تخصيص الأكثر المستهجن. فلا مناص لنا من حمل العامّ على معنى ضيّق مناسب للباقي من أفراده، منطبق على غير الخارج عن تحته؛ صوناً لكلام الشارع الحكيم عن محذور الاستهجان.

وعند ذلك تظهر ثمرة البحث عن هذه القاعدة، وهي حجيتها على تضييق نطاق العامّ وبالمآل تحديد الحكم المستفاد منه.

ويمكن ذكر مورد آخر أيضاً تظهر فيه ثمرة البحث عن هذه القاعدة، وهو ما إذا لم يكن خروج أكثر الأفراد عن تحت العامّ ثابتاً بدليل قطعي، بل بدليل ظني لم يثبت دليليّته عند أكثر الأصحاب أو ممّا وقع فيه الخلاف. فحينئذٍ تكون هذه القاعدة حجّة على عدم خروج الأكثر عن تحت العامّ وإرادة العموم منه؛ صوناً لكلام الشارع الحكيم عن محذور الاستهجان وسيأتي ذكر مورد لذلك في التطبيقات الفقهية من السيّد الشهيد الصدر.

وقد تمسّك الفقهاءُ في فروع عديدة من مختلف أبواب الفقه بهذه القاعدة لصرف بعض العمومات عن ظاهره، فأوّلوا العامّ إلى ما لا يستلزم محذور تخصيص الأكثر.

فمن هذه الفروع ما عرفت آنفاً من كلام الشيخ الأعظم؛ حيث تمسك بقاعدة استهجان تخصيص الأكثر لصرف عموم قاعدة «لا ضرر» عن معناه العامّ إلى إرادة معنى خاصّ ضيّقٍ من الضرر غير مستلزم لمحذور الاستهجان، وإن أوّل في ختام كلامه مورد الاستهجان إلى ما لا يلزم المحذور من عموم قاعدة لا ضرر.

ومنها: مناقشة الشيخ الأعظم في التمسك بعموم قوله ﷺ: «إنّ الله إذا حرّم أكل شيءٍ حرَّم ثمنه»[1]؛ وعلّل هذه المناقشة بلزوم تخصيص الأكثر. ومقصوده ظاهراً خروج أكثر ما يحرم أكله عن تحت هذا العامّ؛ لثبوت جواز أكل ثمنه بإجماع أو ضرورة أو نص.

ونظير ذلك مناقشته في الاستدلال لحرمة بيع المتنجّس بعموم التعليل الوارد في قوله عليه السلام: «ذلك كله محرَّم أكله وشربه وإمساكه وجميع التقلّب فيه، فجميع التقلُّب في ذلك حرام».[2]

فإنّه ناقش فيه بقوله: «مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر، لو أُريد به المنع عن استعمال كل متنجّس».[3]

ومنها: مناقشة الشيخ الأعظم في تفسير قوله عليه السلام: «إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام»[4] بأنّ المراد من الكلام هو اللفظ الدالّ على التحليل والتحريم، بمعنى أنّ تحريم شيء وتحليله لا يكون بالقصد أو الفعل، بل لا يكون إلّا باللفظ الدال عليه.

---

(١) الخلاف / كتاب الأطعمة: المسألة ١٩.
(٢) تحف العقول: ص ٣٣٣.
(٣) المكاسب: ج ١، ص ٨٥.
(٤) الوسائل: ج١٢ ص ٣٧٦ ب ٨، من أحكام العقود ح ٤.

فإنّ الشيخ الأعظم قد ناقش في هذا التفسير بلزوم تخصيص الأكثر.[١] ومراده خروج أكثر العقود والإيقاعات عن هذا العموم بقيام السيرة على جواز المعاطاة فيها أو لفتوى الأصحاب بجواز ذلك. ولا يخفى أنّ في ذلك بحث موكول إلى محلّه.

ومنها: تعليل السيّد المحقّق الشهيد الصدر بهذه القاعدة للمناقشة في دعوى تخصيص العمومات الدالة على إسلام كلّ من أقرّ بالشهادتين[٢]، بالنصوص المطبّقة لعنوان الكافر بمعناه المعهود على المخالف.

حيث قال في تعليل ذلك: «إنّ ذلك ممتنع؛ لأنّه من قبيل تخصيص الأكثر».[٣] ولا يخفى أن هذا الفرع هو المورد الثاني من ظهور ثمرة هذه القاعدة، كما أشرنا إليه آنفاً.

منها: تعليل المحقّق النراقي بهذه القاعدة لمنع كون العصير بمعناه العامّ الشامل لعصير كل شيء في مثل قوله: «كل عصير أصابته النار، فهو حرام».

فإنّه قال: «فلأنّ العصير في تلك الأخبار لو كان عامّاً، لزم تخصيص الأكثر».[٤]

وتمسّك أيضاً السيّد الإمام الخميني قدس سره في هذه المسألة بهذه القاعدة.[٥]

ومنها: تعليل المحقّق الهمداني بهذه القاعدة لمنع التمسك بمثل قوله: ﴿وما أُمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾ وقوله عليه السلام: «لا عمل إلّا بالنية» لإثبات أصالة التعبدية في الواجبات؛ حيث قال قدس سره: «ويرد على الجميع إجمالاً أنّه لو كان

---

(١) المكاسب: ج ٣، ص ٦٣.

(٢) كموثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: الإسلام شهادة أن لا إله إلّا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله وعليه جرت المناكح والمواريث. الكافي ج ٢، ص ٢٥.

(٣) شرح العروة الوثقى للشهيد الصدر: ج ٣، ص ٣١٦.

(٤) مستند الشيعة: ج ١٥، ص ١٩٥.

(٥) كتاب الطهارة للسيد الإمام: ج ٣، ص ٢٧٢.

مفادها، كما تخيّله المستدل للزم فيها تخصيص الأكثر المستهجن؛ لأنّ الواجبات التوصلية في الشرعيات أكثر من التعبديات بمراتب».[١]

وممن علّل بهذه القاعدة في هذه المسألة الفقيه المدقق السيّد الحكيم.[٢]

ومنها: تعليل السيّد الحكيم لمنع التمسك بعموم قوله تعالى: ﴿لا تبطلوا أعمالكم﴾ للحكم بعدم جواز العدول من الحمد إلى التسبيحات في أثناء القراءة؛ حيث قال: «وفيه أنّه لا دليل على حرمة الإبطال مطلقاً والآية الشريفة يمتنع البناءُ على إطلاقها للزوم تخصيص الأكثر».[٣] ولعلّ نظره إلى جواز إبطال الصلوات والصيام، وسائر العبادات المندوبة، بل الواجبات في كثير من الموارد. وعليه فالموارد الخارجة عن تحت العامّ المزبور ـ من حيث المجموع ـ أكثر من الباقي تحته بمراتب.

ومنها: تعليل السيّد الخوئي بهذه القاعدة لمنع التمسك بعموم مفهوم قوله عليه السلام: «والأشياء كلّها على هذا، حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة» في موثقة مسعدة بدلالة مفهوم الحصر؛ لإثبات عدم حجيّة خبر الواحد في الموضوعات؛ حيث قال: «ويدفعه أوّلاً أنّ الموثقة ليست بصدد الحصر أبداً. وذلك لوضوح أنّ الأشياء كما أنّها تثبت بالاستبانة والبيّنة، كذلك تثبت بالاستصحاب والإقرار وحكم الحاكم وغيرها. فلو كانت بصدد حصر المثبت فيهما، لاستلزم ذلك تخصيص الأكثر المستهجن».[٤]

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة التي تمسك فيها الفقهاء بهذه القاعدة لتضييق نطاق بعض العمومات ومنع التمسك بعمومه.

---

(١) مصباح الفقيه: ج ١، ص ٩٧.
(٢) مستمسك العروة: ج ٢، ص ٤٦٠.
(٣) مستمسك العروة: ج ٦، ص ٢٦٦.
(٤) التنقيح / كتاب الاجتهاد والتقليد: ص ٢١١.

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

١ ـ تحرير الآراء وكلام السيّد المرتضى.

٢ ـ كلام الشيخ الطوسي.

٣ ـ تحرير كلام المحقّق صاحب الشرايع.

٤ ـ تحرير كلام الشيخ الأنصاري.

٥ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

٦ ـ التطبيقات الفقهية.

اختلف الفقهاء في تقديم خبر الواحد على العمومات القرآنية. وجواز تخصيصها به.

تحرير الآراء وكلام السيّد المرتضى

مقتضى القاعدة أنّ جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، ينبغي أن يدور مدار القول بحجية خبر الواحد.

فمن قال بعدم حجيّة خبر الواحد، ينبغي أن يمنع عن تخصيص الكتاب به، كالسيد المرتضى. فإنّه منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد. واستدلّ لذلك بعدم حجيّة خبر الواحد، وأنّ تخصيص عموم الكتاب به

فرع حجيته؛ حيث قال: «اختلف العاملون في الشريعة بأخبار الآحاد في تخصيص عموم الكتاب بها... والذي نذهب إليه أن أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال، وقدكان جائزاً أن يتعبَّدالله ـ تعالى ـ بذلك، فيكون واجباً، غير أنّه ما تعبَّدَنا به.

والذي يدل على صحّة ما ذهبنا إليه أنّ الناس بين قائلَين؛ ذاهبٍ إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، ونافٍ لذلك. وكل من نفى وجوب العمل به في الشرع، نفى التخصيص به. وليس في الأُمّة من جمع بين نفي العمل به في غير التخصيص وبين القول بجواز التخصيص. فالقول بذلك يدفعه الإجماع. وسندلُّ ـ بمشية الله تعالى إذا انتهينا إلى الكلام في الأخبار ـ على أنّ الله تعالى ما تعبَّدنا بالعمل بأخبار الآحاد في الشرع، فبطل التخصيص بها لما ذكرناه، ولا شبهة في أنّ تخصيص العموم بأخبار الآحاد فرع على القول بالعمل بأخبار الآحاد».[1]

كلام الشيخ الطوسي

وإنّ من قال بحجية خبر الواحد، ينبغي أن يجوِّز تخصيص عموم الكتاب به، حسب مقتضى القاعدة، كما قلنا.

ولكنّ الشيخ الطوسي رغم ذهابه إلى حجيّة خبر الواحد، منع تخصيص عمومات الكتاب به مطلقاً؛ بلا فرق بين الصور المفصّلة. وخَصَّ النزاع في ذلك بالقائلين بحجية خبر الواحد، وأخرج القائل بعدم حجيته ـ كالسيد المرتضى ـ عن معركة النزاع في المقام؛ حيث قال: «إعلم أنّ من قال إنّ خبر الواحد لا يجوز العمل به، فقوله خارجٌ عن هذا الباب، وإنّما الخلاف في ذلك بين من أوجب العمل به.

واختلف القائلون بأخبار الآحاد في إثبات الأحكام في هذه المسألة:

---

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة: ج ١، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

منهم: من أجاز تخصيص العموم بها على كلّ حال ما لم يمنع من ذلك مانع، وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلّمين،[١] وهو الظاهر من الشافعي وأصحابه، وعن أبي الحسين،[٢] وغيرهما.

ومنهم من قال: يجوز تخصيصه بخبر الواحد إذا كان قد خُصّ، لأنّه قد صار مجملاً ومجازاً. وإذا لم يَدخُلْه التخصيص، لم يجز أن يُخصَّ بها، وهو مذهب عيسى بن أبان.[٣]

ومنهم من قال: إذا خُصّ العموم بدليل متّصل مثل الاستثناء وما جرى مجراه، لم يجز تخصيص العموم به؛ لأنّ ذلك حقيقة، على ما حكيناه فيما تقدم. وإذا خُصّ بدليلٍ منفصلٍ جاز تخصيصه بأخبار الآحاد؛ لأنّه قد صار مجازاً.

والذي أذهب إليه: أنّه لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال، سواء خُصَّ أو لم يُخصَّ، بدليل متصل أو منفصل، وكيف كان. والذي يدلُّ على ذلك: أنّ عموم القرآن يوجب العلم، وخبر الواحد يُوجب غلبة الظن، ولا يجوز أن يُترك العلم للظنّ على حالٍ، فوجب لذلك أن لا يُخصّ العموم به».[٤]

قوله: «ما لم يمنع من ذلك مانع» أي مانع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد، من إجماع أو سيرة أو لزوم تخصيص الأكثر المستهجن ونحو ذلك.

قوله: «لأن ذلك حقيقة» أي استعمال العامّ المخصص بالمتصل في الباقي حقيقة، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد.

---

(١) مقصوده اكثر الفقهاء والمتكلمين من العامة، كالشافعي ومالك وابن حنبل، وأبي الحسين البصري وأبي إسحاق والجويني والغزالي والآمدي وابن الحاجب والرازي.

(٢) هو أبو الحسين محمد بن على بن الطيب البصري المعتزلي، أحد أئمة الاعتزال.

(٣) هو عيسى بن أبان بن صدقة بن عدي، كان فقيه مذهب أهل القياس ببغداد ومن أصحاب أبي حنيفة.

(٤) العُدّة: ج ١، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

تحرير كلام المحقّق صاحب الشرايع

ويظهر من المحقّق في معارجه، التوقف في ذلك. وله كلام جامع نافع في المقام ينبغي نقله بطوله، قال: «يجوز تخصيص العموم المقطوع به بخبر الواحد. وأنكر ذلك الشيخ أبو جعفر، سواء كان العموم مخصوصاً أو لم يكن، وهو اختيار جماعة من المتكلمين. ومن الأُصوليين مَن فصّل.

احتجّ المجيز بأنّهما دليلان تعارضا، فيجب العمل بالخاص منهما، لبطلان ما عداه من الأقسام.

احتجّ المانع: بأنّ العموم المقطوع يوجب العلم، والخبر يوجب الظنّ، ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون.

أجاب الأوّلون: بأنّ ما ذكرته منقوض بالبراءة الأصلية، فإنّها تُترك بالخبر. وأيضاً: فإنّ تناول العموم لموارده مظنون، وإن كان مقطوع النقل، والخبر وإن كان مظنون النقل فتناوله لما يتناوله والعمل به مقطوع، فتساويا في القطع والظنّ. والأولى التوقّف.

ونجيب عن الأوّل: بأنّا لا نسلّم أنّ خبر الواحد دليل على الإطلاق، لأنّ الدلالة على العمل به الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة، فإذا وُجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به، وما يدّعونه من الأخبار التي حُكم بتخصيص العموم بها، عنه جوابان، عامّ وخاص:

فالعامّ أن نقول: أحصل الإجماع على التخصيص؟ فإن قالوا: لا، سقط الاستدلال. وإن قالوا: نعم، قلنا: لا نسلّم أنّه حصل التخصيص بها، بل الإجماع. فإن قالوا: لا بد للإجماع من مستند. قلنا: نعم، لكن لانسلّم أنّ المستند هو ما ذكرتم.

الثاني: أنّا نعارضهم بأخبار مثلها. فإذا استدلّوا بخبر أبي هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمّتها أو خالتها، ورجوع الصحابة إلى ذلك؛ عارضنا بخبر

فاطمة بنت قيس، المتضمّن لسقوط نفقة المبتوتة وسكناها، فإنّ عمر طرحه وعمل بالآية».[١]

قوله: «لا نسلّم أنّ خبر الواحد دليل على الإطلاق...»؛ أي نمنع دليلية خبر الواحد مطلقاً حتى مع وجود الدلالة القرآنية؛ لأنّ دليل حجيّة خبر الواحد هو الإجماع. وهو إنّما انعقد على حجيّة خبر الواحد في غير ما دلّ عليه الكتاب.

قوله: «نفقة المبتوتة» أي نفقة المرأة المطلقة طلاقاً بائناً. وقوله في الذيل: «وعمل بالآية»، هي قوله تعالى: ﴿أسكنوهنّ من حيث سكنتم من وُجدكم﴾.[٢]

وأما خبر أبي هريرة الدالّ على تحريم نكاح المرأة على عمّتها وخالتها، فهو مخصّص لقوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ و﴿أُحلّ لكم ما وراء ذلكم﴾.[٣]

وفي أخبار أهل البيت أيضاً ورد بمضمون ذلك، إلّا أنّ التحريم في نصوص معتبرة قُيّد بعدم إذن العمة والخالة، ودلّت على جواز النكاح عليهما إذا كان بإذنهما. وسيأتي بيان ذلك في التطبيقات الفقهية.

وأما البراءة الأصلية، فالمقصود البراءة من أصل التكليف إذا لم يثبت بدليل شرعي، أو كان خارجاً عن حدّ الوسع والطاقة. وقد دلّ على ذلك عمومات الكتاب وإطلاقاتها، كقوله تعالى: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها﴾.[٤] وقوله: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها﴾.[٥]

واستدل المجوّزون على مسلكهم بأنّ الأصحاب تركوا العمل بعموم هذه الآيات وخصّصوها بأخبار الآحاد الدالة على ثبوت التكليف.

ونسب عدم الجواز في مجمع الفائدة[٦] إلى رأي بعض الأُصوليين. وكذا

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٤١ ـ ١٤٢.
(٢) الطلاق: ٦.
(٣) النساء: ٣ و ٢٤.
(٤) البقرة: ٢٨٦.
(٥) الطلاق: ٧.
(٦) مجمع الفائدة والبرهان: ج ١١، ص ٥١٠.

يظهر من صاحب الحدائق[١] مخالفة بعض له.لك؛ حيث جعل ذلك في ردّ بعض الفحول مبنياً على مبناه.

وفي المسالك: «فيه خلاف في الأُصول، والمعتمد جوازه».[٢] ونظيره عن صاحب الرياض.[٣]

ويظهر من صاحب الجواهر أنّ مقتضى التحقيق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، كما صرّح بذلك بقوله: «إنّ التحقيق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد».[٤]

وعلل الميرزا القمي جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ـ بعد اختياره ـ بقوله: «بل سدّ باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع من العمل بخبر الواحد؛ إذ قلّ ما وُجد خبرٌ لم يكن مخالفاً لظاهر من عمومات الكتاب».[٥] ومراده أنّ القول بعدم جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد مستلزم لإلغاء حجيّة خبر الواحد رأساً.

تحرير كلام الشيخ الأنصاري

وقد أجاد الشيخ الأعظم في تحرير ذلك؛ حيث قال: «يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالخبر المتواتر، كما يجوز تخصيصه بهما؛ بلا خلاف معتدّ به. وأمّا تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، فالأقرب جوازه أيضاً، وفاقاً لأكثر المحقّقين.

وحكي عن الذريعة والعدة والمعارج عدم الجواز مطلقاً. ولعلّ منع السيّد

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ٢٣، ص ٥٤٦.
(٢) مسالك الأفهام: ج ٧، ص ٢٩١.
(٣) رياض المسائل: ج ٤، ص ١١٧.
(٤) جواهر الكلام: ج ١٧، ص ٢٥ وج ٣٣، ص ٢٥٤.
(٥) قوانين الأُصول: ص ٣١٠.

مبنيٌّ على أصله من إنكار حجّية الخبر الواحد... وكيف كان، فيمكن الاستدلال على الجواز بالإجماع من الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال العامّ الكتابيّ، وهذه سيرة مستمرّة إلى زمن الأئمة عليهم السلام، بل وذلك ممّا يُقطع به في زمن الصحابة والتابعين، فإنّهم كثيراً ما يتمسّكون بالأخبار في قبال العمومات الكتابيّة، ولم يُنكَر ذلك عليهم.

ودعوى أنّ ذلك لعلّه بواسطة احتفاف الخبر بقرينة قطعيّة، مدفوعة بما أفاده الشيخ ـ عند احتجاجه بعمل الصحابة على حجّية الأخبار ـ بأنّه تعويل على ما يعلم ضرورة خلافه ولا يحسن مكالمة مدّعيه.

ومن هنا ترى أنّ الشيخ مع أنّه منع من ذلك في الأُصول فقد بنى عليه في الفقه، كما يظهر من تتبّع موارد كلامه وتضاعيف الفروع، كالمحقق أيضاً.

وبالجملة، وجوب تخصيص الكتاب بالخبر الواحد عندهم على منار».[1]

ثم إنّه قدس سره نقل احتجاج المخالفين والجواب عنهم بوجوه، حاصلها:

١ ـ إنّ عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظنّيٌّ، وهو لا يعارض القطعي.

والجواب: أنّ الظنّي إنّما لا يعارض القطعي في جهة ما هو قطعي. وفي المقام لا معارضة بين خبر الواحد الظني السند وبين الكتاب القطعي السند من جهة السند. وإنّما المعارضة بينهما من جهة الدلالة. وإنّ تمامية دلالة العامّ القرآني تتوقف على أصالة الحقيقة، وهي لا تجري مع وجود القرينة والدليل. والمفروض أنّ دلالة خبر الواحد ـ لأجل خصوصيته وكونه خاصّاً ـ قرينة على كشف المراد من العامّ القرآني. ولمّا ثبتت حجيته بالدليل المعتبر الشرعي. فيصلح للقرينية على العامّ القرآني. وبذلك يرتفع موضوع أصالة الحقيقة ويُرفع

---

[1] مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢١٩ ـ ٢٢١.

اليد عن عمومه بخبر الواحد. وبذلك يتمّ تقديم خبر الواحد على العامّ القرآني وتخصيصه به.[١]

٢ ـ جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد يلازم جواز نسخه به. ونسخ الكتاب بخبر الواحد مقطوع العدم بالإجماع. فالتالي باطل، فالمقدّم مثله. وجه الملازمة في ذلك رجوع النسخ إلى التخصيص؛ لأنّ النسخ أيضاً رفع الحكم عن بعض أفراد العامّ كالتخصيص، إلّا أنّ عموم العامّ المنسوخ أزماني بحسب عمود الزمان، وعموم العامّ المخصّص أفرادي بحسب المصاديق والأفراد.

والجواب أوّلاً: إنّا لا نبالي جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد بمقتضى القاعدة، إلّا أنّ الإجماع قام على عدمه، وهو الفارق. فبطلان التالي ممنوع.

وثانياً: أنّ الفرق بينهما واضح؛ لأنّ النسخ تتوفّر الدواعي إلى ضبطه ونقله ونشره؛ بخلاف التخصيص. فالنسخ لو وقع لبان واشتهر، فالملازمة بينهما ممنوعة.[٢]

---

(١) قال ﷺ: «احتج المانع تارة: بأنّ العامّ المفروض في الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني، وهو لا يعارض القطعي.

والجواب: أنّ القطعي لا يعارض بالظني في جهة ما هو القطعي. وأمّا في غيرها فلا نسلّم عدم المعارضة. وبعبارة واضحة: الكتاب قطعي سنداً وخبر الواحد ظني سنداً ولا تعارض بينهما من هذه الجهة، وإنّما التعارض بينهما من جهة الدلالة الراجعة في العامّ إلى أصالة الحقيقة التي يجب تقديم ما هو صالح للقرينية عليها، لارتفاع موضوع الأصل، لوجود الدليل حقيقة إذا كان علمياً أو حكماً إذا كان ظنّياً ولو مع ملاحظة العلم باعتباره، والمفروض أنّ خبر الواحد صالح لذلك، أمّا دلالةً فظاهر، وأمّا سنداً فلأنّ كلامنا في قبال هذا المانع إنّما هو بعد الفراغ عن حجيّة الخبر». مطارح الانظار: ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٢) قال ﷺ: «وأُخرى: بأنّ جواز التخصيص يلازم جواز النسخ، والتالي باطل إجماعاً. أمّا الملازمة، فلأنّ مرجع النسخ أيضاً إلى التخصيص، والجواب أوّلاً: بمنع بطلان التالي من حيث القاعدة، وقيام الإجماع هو الفارق.

وثانياً: بأنّ الفرق ظاهر بين النسخ والتخصيص، ويرشدك إلى ذلك أنّ الموارد المنسوخة ←

الكتاب. وقد استدل المحقّق بهذا الوجه في المعارج.

والجواب: أنّ الإجماع قد تحقّق على العمل بخبر الواحد المخالف لعموم الكتاب، مع عدم انحصار الدليل في الإجماع، كما قرّر في محلّه.(١)

٤ ـ ما دلّ من الأخبار المتظافرة على طرح الخبر المخالف للكتاب وضربه على الجدار وأنّها زخرف وأنّه ممّا لم يقل به الإمام عليه السلام. وهذه الأخبار لكثرتها وتظافرها ليست من قبيل خبر الواحد حتى يستلزم العمل بها تخصيص الكتاب ـ الدالّ على حجيّة خبر الواحد(٢) ـ بالخبر الموافق للكتاب. فلا يرد الإشكال بهذا البيان على هذا الوجه.

والجواب: أنّ مخالفة العامّ والخاص لا تُعدّ مخالفة عرفاً. ومع الشك في صدق المخالفة، يكشف ما دلّ على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب عنهم عليهم السلام عن عدم كون خبر الواحد الخاص مخالفاً للكتاب؛ نظراً إلى القطع بصدوره عنهم عليهم السلام، وإلّا لزم تخصيص عموم النصوص المزبورة بغير خبر الواحد المخالف للكتب بالعموم والخصوص المطلق، مع أنّه يأبى عن التخصيص.(٣)

---

(١) قال قدس سره: «ومرّة: بأنّ الدليل على العمل بخبر الواحد هو الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به، وهو المحكي عن المحقّق. والجواب: ما مرّ من أنّ الإجماع على العمل بالخبر المخالف لعموم الكتاب واقع وليس له دافع، مضافاً إلى ما قرّر في محلّه؛ من عدم انحصار الدليل في الإجماع». المصدر: ص ٢٢٤.

(٢) كقوله تعالى: ﴿إذا جائكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾، حجرات: ٦.

(٣) قال قدس سره: «وأُخرى بطائفة كثيرة من الأخبار الدالة على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها وضربها على الجدار وأنّها زخرف وأنّها ممّا لم يخبر بها الإمام وهي كثيرة جدّاً وصريحة الدلالة على وجوب الطرح، فلا وجه لما يجاب: من أنّ العمل بتلك الأخبار يـــــــوجب ←

← تخصيص الكتاب الدالّ على حجّية الخبر بالخبر الغير المخالف، فإنّ هذه قطعيّة، كما يظهر للمنصف. والجواب ـ بعد القطع بصدور جملة من تلك الأخبار عن الحجج الطاهرة ـ: أنّ مخالفة العموم وأصالة الحقيقة لا تعدّ مخالفة عرفاً. ومع الشك في صدق المخالفة على مثل هذه المخالفة يستكشف من عموم ما دلّ على أنّ المخالف غير صادر منهم أنّ هذه الأخبار الصادرة عنهم قطعاً ليست مخالفة للقرآن، وإلّا لزم التخصيص في العموم، والأصل عدمه، مع أنّ سياق هذه الأخبار تأبى عن التخصيص.

ثم قال في ختام البحث: «والحاصل: أنّه لا ينبغي التوقف في العمل بالأخبار المخالفة لعموم الكتاب في زماننا هذا، لاستلزامه حدوث شرع جديد، كما لا يخفى على من تدرّب».[١]

هذا عمدة كلام الشيخ الأعظم، وحاصله في المقام.

وقد أجاد في بيان الوجوه المانعة والجواب عنها، وإن كان بعض أجوبته لا تخلو من نقاش، كالفرق المذكور بين النسخ والتخصيص في نفي الملازمة. فإنّ الأولى في الفرق أنّ مخالفة الناسخ مع المنسوخ بالمباينة غير القابل للجمع العرفي، بخلاف الخاص. وبذلك ينهدم أساس الملازمة. ولكن نغمض عن الغور في الإيراد؛ حذراً عن الإطالة.

مقتضى التحقيق في المقام

والذي ينبغي أن يقال في بيان مقتضى التحقيق: إنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد لعلّه يبدو من الصعب في بادئ الرأي؛ نظراً إلى كون الآية وحياً وقطعية الصدور والنزول من الله تعالى،

← تخصيص الكتاب الدالّ على حجّية الخبر بالخبر الغير المخالف، فإنّ هذه قطعيّة، كما يظهر للمنصف. والجواب ـ بعد القطع بصدور جملة من تلك الأخبار عن الحجج الطاهرة ـ: أنّ مخالفة العموم وأصالة الحقيقة لا تعدّ مخالفة عرفاً، ومع الشك في صدق المخالفة على مثل هذه المخالفة يستكشف من عموم ما دلّ على أنّ المخالف غير صادر منهم أنّ هذه الأخبار الصادرة عنهم قطعاً ليست مخالفة للقرآن، وإلّا لزم التخصيص في العموم، والأصل عدمه، مع أنّ سياق هذه الأخبار تأبى عن التخصيص.

وبالجملة، فتارة ندّعي العلم بعدم صدق المخالفة على مثل هذه المخالفة، كما يشهد به العرف. وأُخرى أنّه لا أقلّ من الشك في صدق المخالفة، وبعد القطع بالصدور يستكشف بالعموم الغير القابل للتخصيص عدم كونها مخالفة... فلا بد من حمل تلك الأخبار على الأخبار المخالفة على وجه المباينة. ولا ينافي قلّتها في زماننا؛ لأنّ جوامع الأخبار الموجودة عندنا إنّما هو بعد التهذيب، فلعلّها كانت كثيرة في تلك الأزمنة قبل التهذيب». مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(١) المصدر: ص ٢٢٥.

طريقيته الذاتية في نفسها، لا تنافي قطعية الحكم المستفاد منه لقيام الدليل القطعي على اعتباره.

هذا من جهة السند. وأما من جهة الدلالة فإنّ الخبر بيان الأئمة المعصومين عليهم السلام وتفسيرهم لكلام الله ووحيه. والبيان قرينة كاشفة عن المراد من الآيات. وعليه فالخبر بدلالته وظهوره ناظرٌ ومفسّرٌ وبيان للكتاب دون العكس. فهو مقدّم بالطبع على ظاهر الكتاب عند المخالفة، مع إمكان الجمع العرفي بينهما بتخصيص الكتاب أو تقييده.

هذا مضافاً إلى فرض كون الخبر خاصاً. وقد سبق أنّ الخاص قرينة عرفية على كشف المراد من العامّ، فلا بدّ من تقديمه على الكتاب بجعله قرينةً كاشفة عن المراد من الكتاب.

والكتاب وإن كان قطعي الصدور، إلّا أنّ كثيراً من آياته، ولا سيّما آيات الأحكام منها ظنيّة الدلالة، أو مجملة ومن المتشابهات، فهي بحاجة إلى بيان وتفسير بالأخبار والآثار الصادرة عن الصادقين عليهم السلام.

التطبيقات الفقهية

قد خُصّص الكتاب في موارد عديدة بخبر الواحد. وأفتى الفقهاء بمضمون الخبر، واستدلّوا لذلك بقاعدة تخصيص الكتاب بخبر الواحد في فروع كثيرة.

عدم جواز الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها بغير إذنهما

فمن هذه الفروع عدم جواز الجمع في النكاح بين المرأة وبين عمّتها أو خالتها بغير إذنهما؛ جمعاً بين مطلقات تحريم الجمع وبين مقيداتها بالإذن. ومقتضى تقييد مطلقات هذه النصوص بمقيداتها، عدم جواز تزوّج المرأة على عمّتها ولا على خالتها بغير إذنهما؛ بمعنى عدم جواز نكاح بنت أُخت الزوجة ولا بنت أخيها بدون إذن الزوجة، وهي العمة أو الخالة في مفروض الكلام. وهذا تخصيص لعمومات الكتاب الدالة على جواز نكاح غير المستثنيات من النساء.

كقوله تعالى: ﴿وأُحل لكم ما وراءَ ذلكم﴾.[1]

وقد أشار إلى ذلك العلّامة في المختلف. فإنّه بعد ذكر الآية والنصوص والفتاوى، قال: «وهذه الأخبار المطلقة محمولة على المقيدة بعدم الرضا جمعاً

---

(١) النساء: ٢٤.

بين الأدلّة. ولا استبعاد في تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد».[١]

اشتراط الدخول في صحّة الظهار

ومنها: اشتراط الدخول في صحّة الظهار. فإنّ مقتضى عموم الكتاب عدم اشتراطه ووقوع الظهار بدونه، ولكن دلّت أخبار الآحاد على اشتراطه. وقد وقع الخلاف بين الأصحاب في ذلك. واحتج القائلون بعدم الاشتراط بعموم القرآن.[٢]

وأجابهما العلّامة الحلّي بدلالة الأخبار على اشتراط الدخول، وجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

قال: «اختلف الشيخان في كون الدخول شرطاً في الظهار أم لا. فمنعه المفيد وجوّز الظهار من الزوجة قبل الدخول بها، وهو مذهب سلّار وابن زهرة وابن ادريس... وجعله الشيخ أبو جعفر شرطاً، فمنع من ظهار غير المدخول بها في النهاية والمبسوط والخلاف، وهو قول الصدوق... والمعتمد ما قاله الشيخ... احتجّوا بعموم القرآن. والجواب: الخاص مقدّم. وخبر الواحد قد بيّنّا أنه حجة في كتبنا الأُصولية وأنّه يجوز تخصيص الكتاب العزيز به».[٣]

سقوط قضاء رمضان عمّن استمرّ به المرض

ومنها: سقوط قضاء صوم رمضان عمّن استمرّ به المرض إلى رمضان آخر؛ حيث دلّت عليه النصوص، ولكن عموم قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً... فعدة من أيام أُخر﴾[٤] يقتضي وجوب القضاء مطلقاً حتى مفروض الكلام.

---

١) مختلف الشيعة: ج ٧، ص ٦٠.

٢) وهو قوله تعالى: ﴿الذين يظاهرون من نسائهم...﴾ سورة المجادلة: ٢.

٣) مختلف الشيعة: ج ٧، ص ٤٢٣.

٤) البقرة: ١٨٠.

وقد استدل في الجواهر لتخصيص عموم الآية والخروج عن مقتضاه في المسألة بدلالة الأخبار الواردة في المقام، بقاعدة تخصيص الكتاب بخبر الواحد، بعد التنزّل عن تواترها بقوله: «فلا بأس بدعوى تواترها والخروج بها عن ظاهر قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً...﴾ إلى آخره، على أنّ التحقيق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد».[١]

وجوب صوم شهرٍ مع العجز عن العتق في كفارة الظهار

ومنها: فتوى المشهور بوجوب صوم شهر على المملوك مع العجز عن العتق في كفارة الظهار والقتل الخطأ. وذلك لأنّ عموم الكتاب.[٢] يقتضي وجوب صيام شهرين متتابعين على كل من عجز عن العتق في كفارة ذلك. وإنّما النص دلّ على فتوى المشهور في قوله عليه السلام: «الحرّ والمملوك سواءٌ، غير أنّ على المملوك نصف ما على الحر من الكفارة».[٣]

وفي الجواهر ـ بعد بيان قول المشهور وذكر الآيات والنصوص في المقام ـ قال: «وبذلك كلّه تُخصَّص الآية بناءً على ما حققناه في الأُصول من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد».[٤]

---

(١) جواهر الكلام: ج ١٧، ص ٢٥.

(٢) وهو قوله: ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله﴾ النساء:٩٢. وقوله: ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسّا﴾ المجادلة: ٤.

(٣) الوسائل: ج ١٥ ص ٥٢٢ ب ١٢ من كتاب الظهار ح ١ ـ ٣.

(٤) جواهر الكلام: ج ٣٣، ص ٢٥٤.

تخصيص الكتاب والسنة بالإجماع

الإجماع بعد البناء على حجيته، كما هو الحق في الإجماع المحصّل ـ الواجد لشرائط كاشفيته التعبدية عن رأي المعصوم ـ لا إشكال في تخصيص الكتاب والسنة به. كما في كلام السيّد المرتضى والمحقّق.[1]

وموارد ذلك كثيرة. أما تخصيص عمومات السنّة فموارده أكثر من أن تحصى. وأما تخصيص عموم الكتاب بالإجماع فقد مثّل له شيخ الطائفة بقوله: «فأما تخصيص الكتاب بالإجماع: فصحيحٌ أيضاً لمثل ما قدّمناه من الأدلّة، وقد وقع أيضاً في مواضع كثيرةٍ، نحو اتّفاقهم على أنّ العبد لا يرثُ، فخصّ بذلك آية المواريث، ونحو إجماعهم على أنّ العبد كالأمة في تنصيف الحدّ، فخُصّ به قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني﴾ وغير ذلك».[2]

وكذلك الكلام في تخصيص الكتاب والسنّة بأفعال النبي والأئمة عليهم السلام؛ نظراً إلى حجّية فعل المعصوم كقوله، كما أشار إليه شيخ الطائفة.[3]

وأمّا تخصيص الكتاب بالسنّة القطعية المتواترة، فقد اتضح وجوبه بالفحوى القطعي بعد البناء على تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٤١ وقال السيد: وأمّا تخصيصه بالإجماع، فصحيح، لأنّ الإجماع عندنا لا يكون إلّا حجة، لما سنذكره في باب الإجماع بمشيئة الله تعالى والخلاف بيننا وبين أصحاب الإجماع إنّما هو في التعليل والدليل. الذريعة: ج ١، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٢) عدّة الأُصول: ج ١، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٣) المصدر: ص ٣٤٢.

تعقيب العامّ بالضمير الراجع إلى بعض أفراده

١ ـ تحرير القولين في محل النزاع.

٢ ـ مقتضى التحقيق.

٣ ـ تطبيق فقهي.

تحرير القولين في محل النزاع

إذا عقِّب عامٌّ بجملة ـ متضمّنة لحكم غير حكم العامّ ـ فيها ضمير راجع إلى بعض أفراد ذلك العامّ، وقع الكلام في مخالفة عموم العامّ وتخصيصه بالجملة المتعقّبة وعدمه على قولين.

١ ـ مخالفة ظهور العامّ وتخصيص حكمه بذلك البعض المراد من مرجع الضمير. وبعبارة أُخرى: تخصيص عموم العامّ بالجملة التالية المتضمّنة للضمير.

٢ ـ عدم مخالفة ظهور العامّ وإبقاؤه على عمومه كما كان، ولكن يراد من مرجع الضمير بعض أفراد العامّ في الحكم المذكور للجملة التالية ـ لا في الحكم المتعلق بالعام ـ على سبيل الاستخدام.

ولا يخفى أنّ مخالفة ظاهر الضمير لا يختصّ بالقول الثاني، بل لا بدّ من مخالفته على كلا القولين؛ نظراً إلى فرض قطعية إرادة بعض أفراد العامّ من مرجع الضمير في الحكم المذكور له، كما في قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن

بأنفسهن ثلاثة قروء ـ إلى قوله ـ وبعولتهنّ أحق بردّ هنّ﴾[١] . فإنّ اختصاص جواز الرجوع بالمطلقة الرجعية ـ وهو بعض أفراد العامّ الشامل للرجعية والبائنة ـ من الضروري المتسالم عليه. فلا بد من مخالفة ظهور الضمير في ﴿بعولتهنّ﴾ بإرادة خصوص الرجعيات على كلا القولين.

وعليه فما يظهر من بعض المحقّقين[٢] ، من دوران الأمر في المقام بين مخالفة ظهور العامّ ومخالفة ظهور الضمير، لا وجه له بالمعنى المزبور، اللهم إلّا أن يراد ظهور الضمير في استعماله الحقيقي وهو الرجوع إلى الكلّ. وعليه فالمراد من مخالفة ظهوره استعماله المجازي برجوعه إلى البعض وهو المراد من إطلاق التجوّز على الاستخدام. ولكنّ الإشكال باق كما كان؛ لأنّ مخالفة ظاهر الضمير بإرجاعه إلى البعض ولو في حكم الجملة التالية ـ وهو جواز الرجوع ـ قطعي على أيّ حال.

ففي المثال المزبور بناءً على القول الأوّل يُخالف ظهور العامّ في عموم وجوب التربص والاعتداد لمطلق المطلّقات ويحكم باختصاص وجوبه لخصوص الرجعيات التي هي مرجع الضمير في (بعولتهنّ). وأمّا على القول الثاني فيبقى العامّ على عمومه كما كان، من غير تخصيص، ويحكم بوجوب الاعتداد لجميع المطلّقات، ولكن يراد من مرجع الضمير في الذيل خصوص الرجعيات في المعنى المذكور له بالقرينة القطعية. فعلى أيّ حال لابدّ من إرادة بعض أفراد العامّ من مرجع الضمير في المعنى المذكور له ـ وهو جواز الرجوع للزوج ـ إلّا أنّه بناءً على القول الأوّل يُخصّص العامّ في المعنى المذكور له ـ وهو وجوب الاعتداد ـ بخلاف القول الثاني، فيبقى العامّ على عمومه حينئذٍ.

---

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) أُصول الفقه: ج ١، ص ١٥٨.

وعلى أيّ حال فاختار بعض الأخذ بظهور العامّ وعدم مخالفته وبقاءَه على عمومه كما كان؛ تمسّكاً بأصالة العموم. وعليه الأكثر ظاهراً.

وذهب جماعة إلى ترجيح مخالفة عموم العامّ والالتزام بتخصيصه؛ نظراً إلى لزوم الاستخدام من الأخذ بعمومه، وتحكيم أصالة عدم الاستخدام.

وتوقف آخرون والتزموا بعدم جريان الأصلين معاً والرجوع إلى الأُصول العملية.

هذا، ولكن طرح البحث بهذا العنوان الذي ذكره الأُصوليون ليس منتجاً ولا محصّلاً للغرض الأُصولي (و هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي) وذلك لأنّ تخصيص العامّ يدور مدار وجود القرينة القطعيّة واختصاص الحكم ببعض أفراده وحينئذ لو كانت الجملة التالية متضمّنة لحكم غير حكم العامّ لا تصلح للقرينيّة على تخصيص العامّ.

وأمّا لو كانت متضمّنة لحكم العامّ بعينه يصلح لتخصيصه.

وأمّا رجوع الضمير إلى بعض أفراد العامّ وعدمه فهو تابعٌ لوجود القرينة القطعيّة المزبورة وعدمها.

فالأوّل كآية التربّص والثاني كآية الإيلاء واتّضح لذلك أنّ عقد البحث عن هذه القاعدة بالعنوان المعروف غير صحيح ولا فائدة تترتّب عليه.

مقتضى التحقيق

والتحقيق تقديم أصالةالعموم؛ نظراً إلى عدممنافاة إرجاعالضمير إلى البعض مع انعقاد العامّ في عمومه، بعد فرض العلم بمباينة الجملة المتضمنة للضمير مع العامّ في سنخ الحكم، كما في الآية المزبورة.

فإنّ عموم الأمر بالتربُّص في صدر الآية يشمل المطلَّقات بقسميها

ـ الرجعية والبائنة ـ. ومن الضروري المتسالم عليه اختصاص حكم جواز الرجوع ـ المستفاد من قوله: ﴿أحق بردّهن﴾ في ذيل الآية ـ بالمطلقة الرجعية، وعدم جواز ذلك في المطلقة البائنة. ولا ينافي ذلك بقاءَ الأمر بالتربص على عمومه وإيجاب الاعتداد في جميع المطلَّقات.

وهذا مثل أن يرد أوّلاً: «يجب إكرام العلماء» ثم يرد «وهم يجوز تقليدهم»؛ حيث لا منافاة بين وجوب إكرام جميع العلماء وبين جواز تقليد بعضهم؛ من خصوص الواجدين لشرائط الفتوى.

وقد وجّه ذلك في الكفاية بما حاصله: أنّ الملاك في حجيّة ظاهر الكلام بناءُ العقلاء، وهو إنّما حجّة في المتيقن من مورد جريانه. والمتيقن منه أخذهم بالظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الاستعمال، من أنّه على نحو الحقيقة أو المجاز ـ في الكلمة أو الإسناد ـ بعد القطع بالمراد. وذلك كالمراد من مرجع الضمير في ذيل الآية، فإنّه قطعيٌّ على أيّ حال.

فإنّه ﷺ قال في تعليل ذلك: «وذلك لأنّ المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الاستعمال وأنّه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد، مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحية الضمير. وبالجملة أصالة الظهور إنّما تكون حجّة فيما إذا شك فيما أُريد لا فيما إذا شك في أنّه كيف أُريد».[1]

تطبيق فقهي

تمسّك بعضٌ بعموم قوله تعالى: ﴿للذين يؤلون من نسائهم تربُّص أربعة أشهر فإن فاؤوا فإنّ الله غفور رحيم * وإن

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

عزموا الطلاق فإنّ الله سميع عليم﴾.[١] للحكم بصحة الايلاء[٢] ووقوعه في الزوجة المتمتّع بها. ورُدّ ذلك بأنّ سياق هذه الآية يقتضي اختصاص الإيلاء بالزوجة الدائمة؛ حيث إنّ ظاهر الدوران في ذيل الآية بين الطلاق وبين الفيء والرجوع بقوله: ﴿فإن فاؤوا... وإن عزموا الطلاق﴾ يقتضي ذلك؛ لانتفائه في المتمتع بها.

وأُجيب عن الاستدلال المزبور بأنّ لازمه أوّلاً: إرجاع الضمير في ﴿فاؤوا﴾ و﴿عزموا﴾ ـ في ذيل الآية ـ إلى بعض أفراد العامّ في صدر الآية، وهو قوله: ﴿للذين يؤلون من نسائهم﴾.

وثانياً: تخصيص عموم صدرها بالضمير الراجع إلى بعض أفرادها في الذيل. وهذا خلاف مقتضى القاعدة.

وقد ناقش صاحب الرياض في هذا الجواب بأنّ رجوع الضمير المتعقب للعام إلى بعض أفراده وتخصيص عموم العامّ به أمر ثابت وموافق لمقتضى القاعدة؛ معلّلاً برجحان ارتكاب التخصيص من الالتزام بالتجوز في استعمال الضمير بإرجاعه إلى البعض على سبيل الاستخدام. ولا أقلّ من التوقف في ذلك لأجل عدم رجحان أحد المحذورين ـ أي محذور التخصيص والتجوّز ـ على الآخر، والرجوع حينئذ إلى الأصل؛ حيث قال: «وأمّا ما يجاب عن السياق بضعفه من حيث عدم ثبوت تخصيص العامّ بالضمير المتعقّب له الراجع إلى بعض أفراده مدفوع بثبوت ذلك، كما تقرّر في محله.

---

(١) البقرة: ٢٢٦ و٢٢٧.

(٢) وهو الحلف على ترك وطئ الزوجة الدائمة المدخول بها أبداً أو أزيد من أربعة أشهر؛ للإضرار بها.

ومع التنزّل، فلا أقل من التوقّف فيه، فإنّ ضعف القول بعدم التخصيص ولزوم ارتكاب التجوّز في الضمير ممّا لا يدانيه شوب الشك والريبة. وحينئذٍ، فلا بد من الرجوع إلى حكم الأصل».[١]

وبالمآل رجّح تخصيص عموم صدر الآية وحكم باختصاص الإيلاء بالدائمة بمقتضى سياقها وبدلالة بعض النصوص على ذلك.

---

١) رياض المسائل: ج ١١، ص ٢٢١.

تعقُّب الاستثناء لجمل متعددة

١ ـ تحرير محل النزاع.

٢ ـ هذه المسألة قاعدة أُصولية.

٣ ـ كيفية وقوعها في قياس الاستنباط.

٤ ـ بيان أدلّة الأقوال.

٥ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

٦ ـ التطبيقات الفقهية.

تحرير محل النزاع

إذا تعقّب استثناءٌ واحدٌ لجمل متعدّدة وقع الكلام في الرجوع إلى الأخيرة، أو إلى الجميع أو صيرورة الكلام مجملاً، أو التفصيل بين ما إذا تكرّر ذكر الموضوع وبين ما إذا ذكر مرّةً واحدة في الكلام، من غير تكراره في الجمل اللاحقة، على أقوال أربعة، وذُكر لكل قول وجه.

هذه المسألة قاعدة أُصولية

هذه المسألة قاعدة أُصولية. وذلك لكون نتيجة البحث عنها حجّةً على تضييق نطاق العامّ في الجملة الأخيرة أو الجميع الواقعة قبل الاستثناء.

وذلك لأنّه بناءً على رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، يكون الاستثناء حجة على تخصيص عموم الأخيرة، وبالمآل يوجب تضييق نطاق عموم الحكم المستفاد منها. وكذلك الكلام بناءً على رجوع الاستثناء إلى الجميع، فيكون الاستثناء حجة على تضييق نطاق العموم في الجميع.

نعم بناءً على التوقف يصير الكلام مجملاً، وتخرج المسألة حينئذٍ عن كونها قاعدة أُصولية؛ لعدم إنتاجها حجةً حينئذٍ.

كيفية وقوعها في قياس الاستنباط

أمّا كيفية وقوع هذه القاعدة في قياس الاستنباط، فبناءً على رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة؛ أن يقال في الصغرى: هذه الجمل متعقّبة للاستثناء. وفي الكبرى: كلما إذا تعقّبت الجمل المتعددة لاستثناءٍ واحد، فهو ظاهرٌ في الرجوع إلى الأخيرة، أو إلى الجميع، أو إلى الأخيرة لو تضمّنت حكماً مستقلاً على حدة وإلى الجميع لو لم يتضمّن كل واحد من الجمل حكماً على حدة.

وفي النتيجة: فالاستثناء حجّة على تضييق نطاق عموم أيّة جملة كان ظاهراً في الرجوع إليها، إمّا الأخيرة وإمّا الجميع.

وعليه فبناءً على رجوعه إلى الجميع تنتج المقدمتان حجيّة الاستثناء على تضييق نطاق العموم في الجميع، وكذلك الكلام بناءً على التفصيل.

بيان أدلّة الأقوال

أمّا القول برجوع الاستثناء إلى الأخيرة، فيمكن الاستدلال له بأنّ كل جملة مستقلّة عن الأُخرى ويصح السكوت عليه، فإذا تمت الجملة الواقعة قبل الأخيرة وصحّ السكوت عليه. يكون الاستثناء متصلاً بالأخيرة ويتحقق التخصيص به وتصير الأخيرة المستثناة مع استثنائها في

حكم جملة واحدة، فلا وجه حينئذٍ لرجوعه إلى سائر الجمل الواقعة قبل الأخيرة.

وأمّا القول برجوعه إلى الجميع، فغاية توجيهه: أنّ جميع الجمل المتعددة في حكم جملة واحدة بالعطف. وعليه فالاستثناء راجع إلى الجميع.

وأمّا التوقف فلأنّ الاستثناء متردد في رجوعه إلى الأخيرة أو الجميع، ولا ظهور له في الرجوع إلى أيّهما.

وأمّا التفصيل فلأنّ الجمل المتعددة إذا تضمّنت حكماً واحداً لموضوع واحد فهو في قوّة جملة واحدة؛ لأنّ الاستثناء إنّما هو إخراج بعض أفراد العامّ عن دائرة الحكم الثابت للعام، فإذا كان حكم الجميع واحداً يكون جميع الجمل بمنزلة جملة واحدة ولا مناص حينئذٍ من إرجاع الضمير إلى الجميع. وهذا بخلاف ما لو كان كل واحد من الجمل متضمّناً لحكم على حدة مغاير لما تضمنته الجملة الأُخرى، فيكون حينئذٍ مستقلاً عن الأُخرى.

فاذا تمّ ما قبل الأخيرة وشرع فيها، فهي جملة مستقلة عمّا قبلها، فالاستثناء يرجع إليها لا محالة، دون غيرها؛ نظراً إلى كون الاستثناء جزءاً لها؛ لعدم تماميتها بدونه.

وهذا هو مقتضى التحقيق في المقام. وبهذا البيان اتضح ضعف القولين الأوّلين؛ حيث تبين بذلك عدم كون الجمل بأسرها في حكم جملة واحدة فيما إذا تضمّن كل واحد منها حكماً على حدة قدِّر له موضوع، وأيضاً عدم كون الأخيرة مستقلة عن سائر الجمل الواقعة قبلها فيما إذا لم تتضمن حكماً على حدة غير ما تضمّنته سائر الجمل. وأمّا التوقف، فلا أساس له بعد ظهور الاستثناء في رجوعه إلى الأخيرة في إحدى الصورتين وإلى الجميع في الصورة الأُخرى.

مقتضى التحقيق في المقام

ولكن الذي يساعده الفهم العرفي وبه تحسم مادة النزاع هو القول الرابع. وذلك لأنّه إذا ذُكر لكلّ واحدٍ من الجمل موضوع مستقلٌّ في الخطاب ينصرف الاستثناء إلى الأخيرة؛ لتحقق الاستثناء والأخذ به في محلّه، ويبقى الباقي تحت أصالة العموم عند الشك في شمول الاستثناء له.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأُولئك هم الفاسقون، إلّا الذين تابوا﴾.

فإنّ موضوع الجلد وعدم قبول الشهادة والفسق، وإن كان في المعنى واحداً ـ وهو القاذف الرامي للمحصنات ـ إلّا إنّه لمّا كرّر في الجمل كلّها؛ لذكر حكم مستقلّ لكلّ جملة على حدة وتقدير موضوع الحكم في كل واحد منها، ينصرف الاستثناءُ إلى الأخير؛ لأنّه المستثنى منه على حدة ويتم به الاستثناء. وهذا بخلاف ما لو لم يذكر لكل فقرة موضوع مستقل؛ لأنّ جميعها حينئذ في حكم جملة واحدة.

ولكن الذي تنحل به عُقدة النزاع في المقام أنّ موضع النزاع بينهم إنّما هو في صورة تكرار الموضوع، وخروج صورة عدم التكرار عن مصبّ النزاع؛ حيث إنّهم مثلوا لذلك بالآية المزبورة. وبذلك يمكن الالتئام بين ما فصّلناه وبين ما اختاره صاحب الكفاية في المقام؛ حيث حكم برجوع الاستثناء إلى الأخيرة بقوله: «والظاهر أنّه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أيّ حال؛ ضرورة أنّ رجوعه إلى غيرها، بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة».[1]

هذا، ولكن يظهر من كلمات كثير من الأصحاب أنّ محل النزاع أعمٌّ من ذلك، يأتي في كلام صاحب الرياض وغيره.

---

١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٦٤.

التطبيقات الفقهية

وقد رتّب الفقهاء على هذه القاعدة فروعاً عديدة.

لو أقرّ على درهم ودرهم إلّا درهماً

فمن هذه الفروع: ما تعرّض له العلّامة في التذكرة بقوله: «مسألة: إذ قال: له عليَّ درهم ودرهمٌ إلّا درهماً. قال بعض علمائنا: إن قلنا: إنّ الاستثناء المتعقب للجمل يعود إلى الجميع، صح ولزمه درهمٌ واحد؛ لأنّ الواو تقتضي الجمع؛ لأنّها للعطف فيجمع بين المتفرقين... فيصير كأنّه قال: له عليَّ درهمان، إلّا درهماً».[1]

وقال في الرياض: «ولو قال: له عليّ درهم ودرهمٌ، إلّا درهمان، لزمه درهمان؛ وفاقاً للخلاف والمختلف والقواعد والتذكرة وجماعة، بناءً على اختصاص الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة بالرجوع إلى الأخيرة، كما هو الأظهر الأشهر بين الطائفة؛ إذ يلزم حينئذٍ بطلان الاستثناء للاستغراق.

خلافاً للشيخ في قوله الآخر وتبعه الحلّي، بناءً منهما على رجوع الاستثناء إلى الجمل جميعاً. وهو ضعيف جدّاً كما بيّن في الأُصول مستقصىً».[2]

---

(١) التذكرة (طق): ج ٢، ص ١٦٥.

(٢) رياض المسائل: ج ١١، ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦.

الالتفات إلى النجاسة في أثناء الصلاة

ومنها: مسألة الالتفات إلى النجاسة في أثناء الصلاة. فإنّ المصلي حينئذ إمّا أن يكون له ثوب غير ما يصلي فيه أولا. والدم المرئي إما أن يكون أقلّ من مقدار الدرهم أو أكثر.

فلو كان أقلّ منه، حكموا بوجوب مضي الصلاة وصحتها وعدم الإعادة مطلقاً، سواءٌ كان له ثوب آخر أم لا. واستدل لذلك بصحيحة محمد بن مسلم، قال: قلت له: الدم يكون في الثوب عليَّ وأنا في الصلاة، قال عليه السلام: إن رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ في غيره. وإن لم يكن عليك ثوب غيره، فامض في صلاتك ولا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، وما كان أقل من ذلك فليس بشيءٍ، رأيته قبل أم لم تره».[1] وجه دلالتها على المطلوب رجوع قيد «ما لم يزد على مقدار الدرهم» إلى الشرطيتين السابقتين. وحينئذٍ يُحمل الأمر في الشرطية الأُولى ـ وهي قوله: إن رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ في غيره ـ على الاستحباب بقرينة التصريح بعدم وجوب الإعادة والقضاء في الذيل بقوله: «وما كان أقلّ من ذلك فليس بشيء رأيته قبل أم لم تره». ولو قلنا برجوع القيد إلى الأخيرة يحمل الشرطية الأُولى على ما إذا كان الدم المرئي أكثر من مقدار الدرهم ويحكم بصحة الصلاة ووجوب إتمامها ووجوب إزالة النجاسة حالها، كما عليه المشهور.

وقد أجاد السيّد الخوئي في بيان ذلك؛ حيث قال: «ولا يخفى أنّ محتملات الرواية ثلاثة: الأوّل أن يكون الموضوع في الرواية وموردها الدم الذي يعفى عنه في الصلاة؛ بأن يكون القيد ـ وهو قوله: ما لم يزد على مقدار الدرهم ـ راجعاً إلى كلتا الجملتين الشرطيتين أعني قوله:إن رأيته وعليك ثوب غيره

---

(١) الوسائل: ج٢ ص ١٠٢٧ ب ٢٠ من أبواب النجاسات ح ٦.

فاطرحه وصل في غيره، وقوله:إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك ولا إعادة عليك. فيقيد كل منهما بما إذا كان الدم أقل من الدرهم، كما هو أحد المحتملات في الاستثناء المتعقب لجملتين أو أكثر؛ إذ المراد به مطلق القيود لا خصوص الاستثناء كما لعله ظاهر.

فمورد الرواية خصوص الدم المعفو عنه في الصلاة ومعه لا بد من حمل الأمر بطرح الثوب في الجملة الأُولى على مجرد الاستحباب بقرينة ما ورد في عدم بطلان الصلاة في الدم الأقل من الدرهم، وبه صرح في ذيل الرواية بقوله: وما كان أقل من ذلك فليس بشيءٍ؛ لأنّه كغيره من الأدلة الواردة في عدم بطلان الصلاة في الدم الأقل من الدرهم.

وعلى هذا الاحتمال الرواية أجنبية عن الدلالة على مسلك المشهور؛ لأنّ البحث إنّما هو في العلم بالنجاسة المانعة عن الصلاة دون ما لا يضر بصحتها.

الثاني: أن يكون موضوعها الدم الجامع بين ما يعفى وما لا يعفى عنه في الصلاة، كما إذا أرجعنا القيد إلى خصوص الشرطية الأخيرة ـ وهي قوله: وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك ولا إعادة عليك ـ كما هو الحال في سائر القيود على ما قدمناه في البحث من الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة. وعلى هذا الاحتمال الجملة الأُولى تدل بإطلاقها على لزوم إزالة النجاسة في أثناء الصلاة والمضي فيها، لكنا علمنا بعدم وجوب إزالة الدم المعفو عنه فتختص الرواية بغيره، فتدل على مسلك المشهور وأنّ الدم الكثير إذا علم به في أثناء الصلاة تجب إزالته حال الصلاة وإتمامها بلا فرق في ذلك بين وقوعه قبل الصلاة وبين وقوعه في أثنائها».[1]

---

(١) التنقيح / كتاب الطهارة: ج ٢، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

وجوب الاقتصار فيما خالف القاعدة على موضع النص

١ ـ تحرير القاعدة ومنصّتها.

٢ ـ كلام المحقّق البهبهاني.

٣ ـ المناقشة في كلام المحقّق الهمداني.

٤ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

٥ ـ التطبيقات الفقهية.

تحرير القاعدة ومنصّتها

وقع الكلام فيما إذا ورد نص أو تحقق إجماعٌ على خلاف القاعدة المصطادة من عمومات الكتاب والسنّة، فهل يجوز التعدي عن موضع ذلك النص إلى نظائره بتنقيح ملاك أو عموم أو إطلاق ونحو ذلك من أسباب التعدي وملاكات التسرية، أم لا يجوز ذلك، بل لا بد من الاقتصار على موضع النص والمتيقن من معقد الإجماع ويرجع فيما عداه إلى مقتضى القاعدة الأوّلية.

ثم إنّ هذه القاعدة كثيراً ما يعبر عنها بوجوب الاقتصار فيما خالف الأصل على موضع النص أو على موضع الوفاق أو على موضع النص والفتوى. ومقصودهم من الأصل إمّا أُصول المذهب أو الضرورة أو عمومات الكتاب والسنّة، كما ستعرف في التطبيقات الفقهية.

ولا يخفى أنّ هذه القاعدة أُصولية. وذلك لأنّ نتيجتها: هي حجيّة النص والإجماع في خصوص المتيقن من مدلولهما فيما خالف القاعدة، دون ما عداه وعدم حجيتها في غير ذلك. فلا يصح حينئذٍ تسرية الحكم بتنقيح الملاك ونحوه، فيما خالف مقتضى القاعدة الأوّلية المصطادة من العمومات.

بيان ذلك: أنّه إذا وجد في قبال عموم من عمومات الكتاب أو السنّة، أو قاعدة من القواعد الفقهية ـ المصطادة من عمومات أو إطلاقات الكتاب والسنّة أو غير ذلك من الأدلة ـ نص في مورد شمول تلك العمومات والإطلاقات أو القاعدة، وكان لذلك النص موضعاً متيقناً من مدلوله، إنّما يكون حجة في خصوص المتيقن من مدلوله، دون غيره؛ نظراً إلى قيام الحجة على الحكم في غير المتيقن من مدلوله بمقتضى عموم أو إطلاق أو قاعدة شرعية.

وكذلك الكلام في الإجماع. وإن كان الإجماع بذاته دليلاً لبياً ولا حجيّة له في ازيد من المتيقن من معقده؛ لعدم عموم أو إطلاق كالنص.

ولكن مع ذلك ترى الفقهاء استدلوا به لسريان الحكم إلى غير معقده. كاستدلالهم بإجماع الفقهاء على صحّة الوقف من الكافر لنفي اعتبار قصد القربة في الوقف مطلقاً. فحكموا بسريان صحّة الوقف العاري عن قصد القربة حتى من المسلم كما عن صاحب الجواهر[١]، مع أنّ الإجماع المزبور مخالف للقاعدة. وهي مصطادة من النصوص الدالة على كون الوقف من قبيل الصدقة و ما دل منها على أنّ كل صدقة يعتبر فيه قصد القربة. قد بحثنا عن ذلك مفصلاً في المسألة السابعة من كتاب الوقف من تحرير الوسيلة[٢].

فيقول الفقيه في مقام الاستنباط بهذه القاعدة: هذا النص مخالف لمقتضى

---

(١) جواهر الكلام: ج ٢٨، ص ٩، والعروة الوثقى: ج ٢، ص ١٨٦.

(٢) راجع كتابنا «دليل تحرير الوسيلة» كتاب الوقف.

القاعدة وكل نص مخالف مقتضى القاعدة إنّما يكون حجة في المتيقن من مدلوله ولا يجوز التعدي عنه. فلا يجوز التعدي عن هذا النص.

ثم إنّ المقصود من الأصل في كلمات الأصحاب عندما يعبرون عن هذه القاعدة بقولهم: «يجب الاقتصار فيما خالف الأصل على موضع النص والإجماع» إمّا هو مقتضى أُصول المذهب وضرورة الفقه ومذاق الشارع، أو ضرورة المذهب والدين، أو مقتضى عمومات الكتاب والسنّة ـ من عموم وضعي لفظي أو عموم علة منصوصة ـ أو تنقيح ملاك قطعي، أو ملازمة وترتب مستفاد من ألفاظ النصوص الشرعية بدلالة وضعية، كأداة شرط ونحوها، أو دلالة سياقية ونحوها.

والمقصود من موضع النص هو المورد الذي ورد فيه النص. مثل وقف الكافر فيما دل على صحته، وشهادة ذمي ومسلم معاً فيما دل على قبول شهادتهما عند فقدان مسلم آخر يُضمّ إلى الشاهد المسلم، واشتراط صياغة الخاتم ضمن شراء درهم بدرهم فيما دل على صحته من نص أو إجماع.

والمقصود من غير موضع النص ما كان خارجاً عن مورد النص أو معقد الإجماع، ممّا ليس داخلاً في ظاهر النص، دون ما كان منه داخلاً في ظاهر النص؛ لأنّ ظاهر النص حجة وصالح لتخصيص العمومات والقواعد الشرعية، إلّا أن يكون خلاف ضرورة أو إجماع قطعي، فحينئذٍ يرفع اليد عن النص المخالف، حتى في مورده، فضلاً عن غير مورده؛ بل أكثر الفحول المحققين رفعوا اليد عن ظاهر الخبر الصحيح عند إعراض المشهور والتزموا بأنّ الخبر حينئذٍ كلما ازداد قوّةً ازداد ضعفاً.

وعليه فينبغي أن يكون مقصودهم من غير موضع النص ما كان من غير مورده خارجاً عن ظاهر مدلوله، فلا يجوز التعدي حينئذٍ عن مورده إلى غيره ـ ممّا

هو خارج عن ظاهره ـ فيما إذا خالف مقتضى الأصل والقاعدة بالمعنى المزبور.

وذلك مثل التعدي عن وقف الكافر إلى وقف المسلم، بلاقصد القربة فإنّه خارج عن معقد الإجماع ـ المنعقد على صحّة وقف الكافر ـ.

ومثل التعدي عن شهادة ذمي ومسلم معاً ـ عند فقد شاهد آخر من المسلمين ـ إلى شهادة ذميّين عند فقد شاهد مسلم.

ومثل التعدي عن اشتراط صياغة الخاتم في شراء درهم بدرهم إلى اشتراط أيّ فعل أو نفع حكمي غير صياغة الخاتم.

فإنّ النص أو الإجماع في الأوّل مخالف لعمومات اعتبار قصد القربة في الوقف، وفي الثاني مخالف لعمومات اشتراط الإسلام في الشاهد وعدم قبول شهادة الكافر، وفي الثالث مخالف لعمومات تحريم مطلق الزيادة في الصرف وكونه من الربا المحرّم.

كلام المحقّق البهبهاني

وإنّ للمحقق البهبهاني[1] كلاماً جامعاً في المقام.

حاصله: أنّه لا يجوز التعدي عن موضع النص ولا مخالفة

---

(١) قال ﷺ: «قد عرفت أنّه لا بد للمجتهد من مراعاة العلوم اللغوية، والعرف العامّ والخاص، وأنّه لا يجوز التعدّي عن مدلول النصوص أصلاً ورأساً، ولا مخالفته مطلقاً، وأنّ من تعدّىٰ أو خالف بقدر ذرّة، أو عشر معشار رأس شعرة يكون حاكماً بغير ما أنزل الله، ومفترياً على الله تعالى ومتعدّياً حدود الله وعاملاً بالقياس، هالكاً ومهلكاً للناس، مبتدعاً بدعاً كثيرةً في الدين، ومضيِّعاً سنّة خيرالمرسلين، إلى غيرذلك ممّا أشرنااليهفي«الفائدةالأُولى»و«الثانية».

لكن مع ذلك ترى أنّه من أوّل الفقه إلى آخره في كل نص يقع التعدي والمخالفة بلا شبهة، بل لا يجوز عدم التعدي. ولو لم نتعد لحكمنا بغير ما أنزل الله وآفترينا على الله وشرّعنا في الدين إلى غير ذلك» ثم قال ﷺ ـ بعد ذكر أمثلة لموارد عدم جواز التعدي وجوازه ووجوبه ـ: «فظهر ممّا ذكرنا انّه يحرم التعدي عن النصوص جزماً، ويحرم عدم التعدي أيضاً جزماً، ويحرم مخالفة النصوص جزماً ويحرم عدم المخالفة جزماً. فلا بد للمجتهد من معرفة المقامين وتمييزهما ومعرفة دليل التعدي؛ حتى يكون مجتهداً .... ←

مدلوله، إلّا بحجّةٍ معتبرة شرعية من علّة منصوصة أو تنقيح ملاك قطعي أو ملازمة وترتّبٍ مستفاد من دلالة اللفظ الوضعية بأداة الشرط ونحوها، كقوله عليه السلام: «إذا قصّرت أفطرت وإذا أفطرت قصّرت»، أو إجماع قطعي أو ضرورة وارتكاز قطعي بين المتشرعة، وإلّا لا يجوز التعدي عن موضع النص، بل يكون التعدي عنه حكم بغير ما أنزل الله والافتراء على الله والتشريع المحرّم. واستنتج في ختام البحث أنّ العمدة والأصل المعتمد عليه في جواز التعدي عن موضع

تعدٍّ حرام، ومخالفة حرام، وربما يعكس الأمر فيتعدى في الموضع الذي لا يجوز تعديه؛ قياساً له بما يجب فيه التعدي. وكذا المخالفة. كما وجدنا غير واحد من العلماء أنّهم يفعلون كذلك.

ثم اعلم أنّ التعدي المعتبر عند الفقهاء كثير، كما ذكرناه سابقاً، وذكرنا أيضاً في الحاشية التي كتبناها على ديباجة المفاتيح فلاحظ. ونشير إلى بعضها هنا أيضاً، ونقول:

إنّ التعدي ربما يكون بعد ملاحظة أمر؛ مثل القياس المنصوص العلّة، ومثل التلازم بين الحكمين؛ مثل قوله: «إذا قصّرت أفطرت، وإذا أفطرت قصّرت»؛ هذا ولا كلام فيه، إنّما الكلام في مثل المواضع التي أشرنا إليه؛ من أنّه بمجرد اللفظ يُفهم التعدي أو المخالفة. ومعلوم أنّ ذلك لم يتحقّق إلّا بمنشأ، وهو التظافر والتسامع من المسلمين أو الفقهاء، والأُنس بطريقتهم، وما فهموا من فتاواهم، وما رسخ في الخواطر من معاشرتهم ومخالطتهم، فربما يكون إجماعاً ضرورياً، وربما يكون إجماعاً نظرياً، وربما يكون إجماعاً ظنّياً، وربما يكون مجرد الشهرة بين الفقهاء.

فلا بد من التمييز بين هذه الأقسام، فإنّ القسمين الأوّلين لا تأمّل في حجيتها، والآخرين وقع النزاع في كل واحد منهما، فلا بد من التشخيص، ومعرفة الدليل ثم الاعتماد والفتوى.

واعلم أيضاً أنّ التعدي ربما يصير بتنقيح المناط، وهو مثل القياس إلّا أنّ العلة فيه منقّحة؛ أي حصل اليقين بأنّ خصوصية الموضع لا دخل لها في الحكم وكذا اليقين بعدم المانع في مورد آخر، فيجزم بالتعدي؛ لامتناع تخلّف المعلول عن العلة مثل قول النبي صلى الله عليه وآله للأعرابي ـ حين سأله: جامعت أهلي في شهر رمضان؟ ـ: «كفّر»، فإنّ القطع حاصل بأنّ العلة هي الجماع فيه من غير مدخلية الاعرابية، ولا كون الجماع بالزوجة الدائمة، بل المتعة والجارية، والزنا أيضاً كذلك، وربما لا يحصل القطع بالنسبة إلى الزنا.

وكيف كان فالقطع إنّما حصل بالاجماع وهو المنقّح؛ إذ لا بد للتنقيح من منقّح شرعاً، وليس فيما نحن فيه سوى الإجماع. نعم في بعض المواضع يصير المنقّح هو حكم العقل على سبيل اليقين لكنه قليل جدّاً. فالعمدة والأصل هو الإجماع. ولذا قال بعض المحققين: إنّه

لا يمكن فهم الحكم من حديث من أوّل الفقه إلى آخره؛ إلّا بمعونة الإجماع. فلا بد من البحث عن الإجماع». الفوائدالحائرية: ص ٢٨٩ ـ ٢٩٥.

كقوله ﷺ: «إذا قصّرت أفطرت وإذا أفطرت قصّرت»، أو إجماع قطعي أو ضرورة وارتكاز قطعي بين المتشرعة، وإلّا لا يجوز التعدي عن موضع النص، بل يكون التعدي عنه حكم بغير ما أنزل الله والافتراء على الله والتشريع المحرّم. واستنتج في ختام البحث أنّ العمدة والأصل المعتمد عليه في جواز التعدي عن موضع النص ـ عند فقدان العلة المنصوصة والترتب المستفاد من لفظ النصوص الشرعية ـ إنّما هو الإجماع. والتعدي بتنقيح الملاك العقلي القطعي وإن كان جائزاً مشروعاً، إلّا أنّه قليلٌ.

المناقشة في كلام المحقّق الهمداني

ويرد عليه أوّلاً: أنّ عمدة الملاك في التعدي عن موضع النص هي العلة المنصوصة وتنقيح الملاك القطعي. والتعدي عن موضع النص بهذين الملاكين ليس بعزيز في كلمات الفقهاء واستدلالهم على فتاويهم في مختلف الفروع الفقهية.

وقطعية الملاك تارة: تكون بحكم العقل الضروري، وأُخرى: بارتكاز قطعي من المتشرعة، وثالثة: بملازمة وترتب مستفاد من سياق نص شرعي بأداة المفهوم ونحوها. وقد بحثنا عن ذلك في المجلّد الأوّل من كتابنا «بدايع البحوث».

وثانياً: إنّ الإجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم بما أنّه إجماع ـ من غير استناد المجمعين إلى النصوص أو سايرالوجوه والأدلّة ـ ليس بكثير. ومن هنا قيل: إنّ المحصّل منه غير حاصل والمنقول منه غير حجّة.

ولكن محل الكلام ـ الذي عُقد عنوان هذا البحث لأجله ـ أنّ المتيقن من موضع النص إنّما يجب الاقتصار عليه فيما إذا خالف مقتضى القاعدة؛ من عموم علة أو ملاك منقّح قطعي أو عموم لفظي منطوقي أو مفهومي أو التزامي. فحينئذٍ لايمكن التعدي عن موضع النص ولا المتيقن من معقد الإجماع بوجه.

موضع النص والمتيقن من معقد الإجماع.

والوجه فيه: أنّ القاعدة هاهنا ليست إلّا كبرى كلية عامّة مصطادة؛ إمّا من نصوص الكتاب والسنة أو مقتضى أُصول المذهب ونحوها من الحجج القطعية. وما يخالفه من الأدلة من قبيل المخصّص المنفصل. فلا بد أن يكون دليله نصّاً أو أظهر من دليل القاعدة العامة، أو يقينياً ـ كضرورة، أو إجماع محصّل ونحوه ـ حتى يقدّم عليه.

فتحصّل أنّ النصّ إذا كان دالّاً على خلاف مقتضى القاعدة ـ بأنحائها المشار إليها ـ لا إشكال في وجوب الاقتصار على المتيقن من مدلوله. بمعنى أنّ من المدلول ما كان دلالة النص عليه قطعية يؤخذ به ولا مناص من مخالفة القاعدة فيه. وأمّا ما لم يكن دلالته عليه قطعية، لا يجوز فيه مخالفة القاعدة.

بقيت هاهنا نكتة وهي أنّ القاعدة لو كانت مستفادة من إطلاق دليل لفظي وكان التعدي من موضع النص المقيد بتنقيح ملاك قطعي ـ ثابت بارتكاز المتشرعة أو الضرورة ـ ونحو ذلك ممّا يعد قرينة على التقييد عرفاً، لا إشكال حينئذٍ في جواز التعدي عن موضع النص.

وذلك لابتناء انعقاد الإطلاق للكلام على عدم وجود قرينة على التقييد. فإذا وُجِد في مقام التخاطب ما يصلح للقرينية على تقييد المطلق يمنع عن انعقاد الإطلاق للكلام.

التطبيقات الفقهية

قد استدل الفقهاء بهذه القاعدة في فروع عديدة من مختلف أبواب الفقه، ونكتفي هاهنا بذكر نماذج منها.

هل تثبت الشفعة فيما يُنقل

فمن هذه الفروع ما أفتى به جماعةٌ من الفقهاء عدم ثبوت الشفعة فيما يُنقل؛ مستدلاً بهذه القاعدة؛ نظراً إلى كون أصل ثبوت الشفعة على خلاف مقتضى قاعدة «الناس مسلطون على أموالهم»، والمتيقن من موضع النص الدال على ثبوت الشفعة إنّما هو فيما لا يُنقل، ووجوب الاقتصار فيما خالف القاعدة على المتيقن من موضع الإجماع.

قال المحقّق الحلي: «وهل تثبت فيما يُنقل كالثياب والأمتعة؟ فيه قولان. والأشبه الاقتصار على موضع الإجماع».[1]

ومنه يفهم أنّ مقصودهم من النصّ ـ في متن القاعدة المبحوث عنها ـ أعمّ من الإجماع، أي مطلق ما تثبت السنّة. ولا ريب في وجوب الاقتصار حينئذ على المتيقن من معقد الإجماع؛ لأنّه دليل لبّي. ومثله ما عن ابن فهد الحلي.[2]

---

(١) المختصر النافع: ص ٢٤٩.

(٢) المهذّب البارع: ج ٤، ص ٢٦٠.

تطهير ما أصابه ماءُ الولوغ

ومنها: ما لو أصاب ماءُ الولوغ شيئاً، فلم يعتبر الفقهاء في تطهيره تعدد الغسل كما في إناء الولوغ. وعلّلوا ذلك بالاقتصار على موضع النص؛ حيث إنّ اعتبار التعدد في إناء الولوغ خلاف عمومات تطهير المتنجس بالغسل بالماء.

قال في المعتبر: «لو أصاب الثوب أو الجسد أو الإناءَ ماءُ الولوغ لم يعتبر فيه العدد؛ اقتصاراً بالحكم على موضع النص».[١]

الصدقة بالضالة قبل مضي حول التعريف

ومنها: جواز الصدقة بعين الضالة قبل مضيّ حول التعريف. فحكم في الإيضاح بوجوب الاقتصار فيه على موضع النص؛ نظراً إلى كون جوازها حينئذٍ على خلاف مقتضى القاعدة المستفادة من عمومات التعريف إلى سنة كاملة؛ لأنّ موضع النص الدال على جواز التصدق هو اللقطة. ولما كان جواز التصدق مخالفاً لقاعدة وجوب التعريف إلى سنة فلا بد من الاقتصار على موضع النص ـ وهو اللقطة ـ، فلا يجوز التعدي به إلى الضالة. ويمكن كون المقصود من القاعدة هنا، قاعدة حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه. خرج منها خصوص التصدق بالصدقة. قال: «هل يجوز الصدقة بعينها استشكله المصنف من حيث إنّ هذا التصرّف على خلاف الأصل، فيقتصر فيه على موضع النص ـ إلى أن قال بعد بحث في ذلك ـ: والأقرب عندي الاقتصار على محلّ النص».[٢]

---

(١) المعتبر: ج ١، ص ٤٦٠.

(٢) ايضاح الفوائد: ج ٢، ص ١٤٩.

إرث من أجاز النكاح الفضولي

ومنها: ثبوت الإرث لمن أجاز النكاح الفضولي ـ عند موت أحد الزوجين ـ مع عدم يمينه على عدم سببية الرغبة في الإرث للإجازة.

فقالوا: إنّ النص الدال على إرثه باليمين لما كان على خلاف مقتضى الأصل، فمن هنا لا بد من الاقتصار على موضعه. حيث إنّ إرثه مع اليمين على خلاف مقتضى القاعدة في قانون الإرث. ولا بدّ في ثبوته من الاقتصار على موضع النص. وقد علّل في الإيضاح بعد حكمه بعدم ثبوت الإرث حينئذ بقوله: «لأنّ إرثه مع اليمين على خلاف الأصل، وكلّ ما هو خلاف الأصل، فإنّه يقتصر فيه على موضع النص، ولم يرد نصّ على الميراث، مع عدم اليمين هنا».[١]

ونظيره عن المحقّق الكركي في جامع المقاصد.[٢]

جواز الاعتداد عن الزوج الغائب بعد الفحص

ومنها: جواز الاعتداد عن الزوج الغائب ـ بعد الفحص عنه أربع سنين ـ عدّة المتوفى وتقسيم ماله بين الورثة. هذا قد حكم به العلّامة تمسكاً بما رواه معاوية بن وهب.[٣]

وقد أشكل عليها ابنه فخر المحققين بقوله: «كلّما خالف الأصل اقتصر به على موضع النص. والرواية متأولة بحصول العلم بموته بعد أربع سنين إن صح سنداً».[٤]

ولا يخفى صحّة الرواية المذكورة سنداً. وأمّا دلالة، فإنّ مدلول هذه الرواية مخالف لمقتضى القاعدة الدالة على اختصاص عدّة الوفاة بالمتوفّىٰ عنها

---

(١) إيضاح الفوائد: ج ٣، ص ٢٩. (٢) جامع المقاصد: ج ١١، ص ١٥٦.
(٣) الوسائل: ج ١٧ ص ٥٨٣ ب٦ من ميراث الخنثى، ح ٢.
(٤) إيضاح الفوائد: ج ٤، ص ٢٠٧.

زوجها. وإنّ المتيقن من مدلول النص المزبور مشروعية الاعتداد عن الزوج الغائب في صورة حصول العلم بالموت كما قال الفخر، وحَكَمَ بالاقتصار على المتيقن من مورده. وقد عرفت أنّ الفخر أوّلَ ظاهر الرواية وحملها على صورة العلم بموت الزوج؛ بدليل كونها مخالفة لمقتضى القاعدة فجعل القاعدة قرينة للتصرف في ظاهر النص.

ولكن يرد عليه: أنّ التحديد بالعدد يصبح حينئذٍ لغواً مع تعذر اعتبار حصول العلم بالموت؛ لاستلزامه الصبر إلى مدّة طويلة موجبة للحرج والمشقة غالباً.

ثبوت الوصية بشهادة المسلم والذمّي

ومنها: ما لو شهد مسلم وذميٌّ بالوصية، فهل تثبت الوصية بشهادتهما؟ فذهب جماعة إلى إثباتها بذلك؛ لفحوى ما دلَّ على إثباتها بشهادة الذميين إذا لم يوجد مسلم. وردّه المحقّق الكركي بأن قبول شهادة الكافر الذمي على خلاف القاعدة ولابدّ فيما خالف القاعدة من الاقتصار على موضع النص؛ وهو في مفروض الكلام ما إذا شهد ذمّيّان عند عدم وجود المسلم.

قال: «إذا شهد بالوصية بالمال عدل مسلم وذميّ، فهل تثبت بشهادتهما الوصية أم تلغو شهادة الذمي ويجب اليمين لتكميل الحجة وإثبات الوصية؟ فيه وجهان: أحدهما: الثبوت؛ لأنّ شهادة الذميين إذا ثبت بها مع تعذر غيرهما، فالمسلم والذمي أولى.

وأقربهما عند المصنف العدم؛ لأنّ قبول شهادة الذمي على خلاف الأصل، والنص إنّما ورد في الذميين حيث لايوجد المسلم، فيقتصر على مورده»[1].

---

(١) جامع المقاصد: ج ١١، ص ٣٠٩ و ٣١٠.

وقد عرفت من كلامه أنّ القائل بالتعدي إنّما بفحوى الخطاب وقياس الأولوية الذي يُعدّ في الأُصول من قبيل المفهوم الموافق. وكذا فيما إذا لم يعلم الموصى له بالوصية، قال: «فرع: لو لم يعلم الموصى له بالوصية فلم يمكنه الحلف، فهل تقبل شهادة الذمي مع المسلم هنا؟ الظاهر العدم؛ اقتصاراً فيما خالف أُصول المذهب على مورد النص.[1] والظاهر أنّ وجه التعدي في هذا الفرع إنّما هو تنقيح الملاك بإلغاء الخصوصية وقد يعبّر عنه بمفهوم المساواة، كما أشرنا إلى ذلك في كتابنا «بدايع البحوث» في مبحث المفاهيم والدلالة السياقية.

اشتراط النفع في بيع الصرف

ومنها: اشتراط فعل أو نفع في شراء درهم بدرهم. فقد دل على جواز اشتراط صياغة خاتم في شراء درهم بدرهم رواية الكناني[2]. وقد تعدّى بعض من موضع الرواية، فحكم بجواز الزيادة بالاشتراط مطلقاً عينيةً كانت أو حكمية وخصّ عمومات منع الزيادة بغير ما إذا كانت بالاشتراط بأن كانت بالاشتراط بأن كانت جزءاً لأحد العوضين، كشراء درهم بدرهم. وتعدّي جماعة إلى اشتراط أيّ فعل أو نفع حكمي في شراء درهم بدرهم. وأشكل عليهم جماعة آخرون بلزوم الاقتصار فيما خالف القاعدة على موضع النص. والقاعدة هاهنا هي عمومات تحريم الربا المعاملي الصرفي، كما عن الشهيدين في اللمعة وشرحها: «وقيل: يجوز اشتراط صياغة خاتم في شراء درهم بدرهم؛ للرواية التي رواها أبو الصباح الكناني عن الصادق عليه السلام، قال: **سألته عن الرجل يقول للصائغ: صغ لي هذا الخاتم، و أُبدّل لك درهماً طازجياً بدرهم غلة،**

---

(١) المصدر.

(٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٤٨٠ ب ١٣، من الصرف، ح ١.

قال عليه السلام: لابأس. واختلفوا في تنزيل الرواية، فقيل: إنّ حكمها مستثنى من الزيادة الممنوعة، فيجوز بيع درهم بدرهم مع شرط صياغة الخاتم، ولا يتعدى إلى غيره، اقتصاراً فيما خالف الأصل على موضع النص، وهو القول الذي حكاه المصنف. وقيل يتعدى إلى كل شرط لعدم الفرق. وقيل: إلى كل شرط حكمي».[١]

شهادة الصبي في الشجاج والجراح

منها: عدم قبول شهادة الصبي في الشجاج والجراح إذا لم يترتب عليهما القتل؛ معلّلاً بأنّ المتيقن من النص والفتوى قبول شهادته في ذلك إذا ترتب عليه القتل. وأمّا في غيره فيرجع إلى مقتضى القاعدة. وهي عدم قبول شهادة الصبي. قال في المستند: «نعم يشكل الأمر في الشجاج والجراح اللذين لم يترتب عليهما القتل. والحق عدم القبول فيهما؛ اقتصاراً فيما يخالف الأصل على موضع النص».[٢]

وجه التعدي هاهنا أيضاً تنقيح الملاك إلى غير ذلك من موارد غير قابلة للإحصاء. ولم أجد قاعدة أُصولية أكثر فرعاً من هذه القاعدة في الفقه. ومع الأسف لم يبحث الفقهاء عنها في الأُصول بعنوان قاعدة مستقلة، وإن يمكن إدراجها في مباحث التخصيص. ولكن لا يكفي ذلك، بل ينبغي إفراد البحث عنها؛ لما رتّبوا عليها من فروع كثيرة في جميع أبواب الفقه.

---

(١) الروضة البهية: ج ٢، ص ٦٠.

(٢) مستند الشيعة: ج ١٨، ص ٢١.

قاعدة النسخ

- منصة القاعدة
- تعريف النسخ والتحقيق في وقوعه
- أقسام النسخ
- ظاهر نسخ الوجوب

منصة القاعدة وتعريفها

١ ـ قاعدة النسخ أُصولية أو كلامية أو كلاهما؟

٢ ـ وجه اشتراك النسخ وافتراقه مع سائر أنحاء المعارضة.

٣ ـ النسخ في اللغة والاصطلاح.

٤ ـ الكلام في وقوع النسخ.

قاعدة النسخ أُصولية أو كلامية أو كلاهما؟

يقع الكلام في أنّ قاعدة النسخ هل هي كلامية بلحاظ ما ادّعي من استلزامه شبهة البداءَ المستحيل في حقه تعالىٰ، أو أُصولية بلحاظ كونها ممهّدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي، أو تندرج في مسائل علم الكلام والأُصول كليهما.

فيمكن أن يقال: إنّها من مسائل علم الكلام بلحاظ ما ادُّعِي من استلزام النسخ البداءَ المستحيل في حقه تعالى، وهو أن يظهر لله تعالى ما لم يكن يعلمه ويحتسبه من انتفاء مصلحة الحكم الأوّل في المستقبل وتبديله إلى حكم آخر غيره. وهذا مستحيل في حقه تعالى؛ لاستلزامه تطرُّق الجهل إلى ذات الباري، وتعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

ويمكن أن يقال: إنّها من المسائل الأُصولية، بلحاظ كون نتيجة البحث عنها لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي. وذلك لأنّ الدليل الناسخ حجة على إسقاط الدليل المنسوخ عن الحجية والاعتبار. وبعبارة أُخرى: إنّه حجة على ارتفاع الحكم الثابت بالدليل المنسوخ.

ومقتضى التحقيق أنّ قاعدة النسخ يمكن عدّها من مسائل علم الكلام والأُصول كليهما باللحاظين المذكورين. ولا مانع من البحث عن قاعدة في علمين لاشتراكهما فيها من حيث الدخل في الغرض من تدوينهما، كما اشار إليه صاحب الكفاية بقوله: «قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل؛ ممّا كان له دخل في مهمّين لأجل كلٍّ منهما دوّن علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين»[1]. أي ذلك البعض الدخيل في المهمّين يصير من مسائل العلمين.

الفرق بين النسخ وساير أنحاءِ المعارضة

إنّ النسخ يشترك مع كلٍّ من التخصيص والتقييد والحكومة والورود من جهة، ويفترق عنه من جهةٍ أُخرى. أما وجه اشتراكه مع الجميع، أنّه إبطال حكم الدليل المنسوخ وإسقاطه عن الاعتبار. وكذلك ساير العناوين المذكورة؛ لأنّ المخصص حجة على إبطال حكم العامّ في بعض أفراده، وكذلك المقيِّد حجة على إبطال حكم المطلق. وكذلك الحاكم والوارد، فإنّ الأوّل منهما حجة على إبطال حكم المورود، إلّا أنّ دلالتها على إبطال الحكم إنّما هو بلسان توسعة نطاق الموضوع أو تضييقه أو نفيه رأساً، ولكن دلالة التخصيص والتقييد على ذلك بلسان تضييق نطاق الحكم.

وهذا وجه اشتراك النسخ مع ساير أنحاء المخالفة.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٥.

وأما وجه افتراقه عنها، فعمدة الفرق أنّه إبطال الحكم رأساً إلى يوم القيامة. وهذا بخلاف غيره، فإنّ مفاد التخصيص والتقييد والحكومة إبطال بعض الحكم المستفاد من العامّ والمطلق والمحكوم. والوارد إنّما يفيد إبطال حكم المورود بنفي موضوعه ـ وهو الشك ـ من دون أن يُبطل حكمه، من دون رفع موضوعه، بل مع فرض بقاء موضوعه، كما في النسخ.

النسخ في اللغة والإصطلاح

النسخ في اللغة بمعنيين: أحدهما: الإزالة، وثانيهما: التغيير، وهو إزالة شيءٍ، ثم إقامة شيءٍ آخر مقامه، ومنه الاستنساخ. وكان في الأصل بمعنى الإزالة، كما قال أبو هلال.

قال أبوالحسين أحمد بن فارس (وهو من أقدم اللغويين وأعلامهم في القرن الرابع المتوفىٰ بسنة ٣٩٥) نسخ: النون والسين والخاءُ، أصل واحد، إلّا أنّه مختلف في قياسه. قال قوم: قياسه رفع شيءٍ وإثبات غيره مكانه. وقال آخرون: قياسه تحويل شيءٍ إلى شيءٍ. قالوا: النسخ، نسخ الكتاب. والنسخ: أمرٌ كان يُعْمَل به من قبلُ، ثم يُنسخ بحادثٍ غيره، كالآية ينزل فيها أمرٌ، ثمّ تُنسخ بآية أُخرى. وكلُّ شيءٍ خلف شيئاً فقد انتسخه. وانتسخت الشمس الظلَّ والشيب الشباب»[1].

وقال أبوهلال العسكري (و هو ابوهلال الحسن بن عبدالله العسكري من أقدم اللغويين وأعلامهم في القرن الرابع الهجري): «إنّ النسخ رفع حكم تقدم بحكم ثان أوجبه كتاب أو سنة، ولهذا يقال: إنّ تحريم الخمر وغيرها ـ ممّا كان مطلقاً في العقل ـ نَسخٌ لإباحة ذلك؛ لأنّ إباحته عقليّة. ولا يستعمل النسخ في العقليات... والنسخ في الشريعة لفظة منقولة عما وضعت له في أصل اللغة

---

(١) مقاييس اللغة: ج ٥، ص ٤٢٤.

ـ كسائر الاسماء الشرعية مثل الفسق والنفاق ونحو ذلك ـ وأصله في العربية الإزالة. ألا تراهم قالوا: نسخت الريح الآثار»[١].

وظاهره أنّ النسخ في أصل اللغة مطلق الإزالة. وفي اصطلاح الشرع إزالة شيءٍ وإقامة شيءٍ آخر مقامه.

وعلى أيّ حال ليس النسخ في اللغة الاستكتاب، كما عن بعض الأعلام[٢]؛ إذ لا فرق بين النسخ والكتب. قال أبوهلال: «الفرق بين النسخ والكتب: أنّ النسخ نقل معاني الكتاب، وأصله الإزالة. ومنه نسخت الشمس الظلّ. وإذا نقلت معاني الكتاب إلى آخر فكأنّك أسقطت الأوّل وأبطلته. والكتب قد يكون نقلاً وغيره. وكلّ نسخ كَتْبٌ، وليس كلُّ كَتْبٍ نسخاً»[٣].

قال المحقّق في المعارج: «النسخ: هو الإزالة، من قولهم: نسخت الشمس الظل، والتغيير، كما قال: نسخت الريح الأثر»[٤].

وفي الاصطلاح عُرّف بأنّه رفع حكم ثابت بارتفاع أمده وزمانه، سواءٌ كان من الأحكام التكليفية أو الوضعية. والأصح أن يقال: إنّه إعلان الشارع ارتفاع حكم؛ لانتهاءِ أمده وانتفاء مصلحة تشريعه.

قال السيّد الخوئيﷺ: «النسخ في الاصطلاح: هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمانه، سواء أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية أم الوضعية، سواء كان من المناصب الإلهية أم من غيرها من الأُمور التي ترجع إلى الله تعالى بما أنّه شارع، وهذا الاخير كما في نسخ القرآن من حيث

---

(١) معجم الفروق اللغوية: ص ٥٣٨، الرقم ٢١٦٥.

(٢) السيّد الخوئي، في كتاب البيان في تفسير القرآن ص ٢٩٥؛ حيث قال: النسخ في اللغة هو الاستكتاب.

(٣) معجم الفروق اللغوية: ص ٥٣٩، الرقم ٢١٦٧.

(٤) معارج الأُصول: ص ٢٣١.

التلاوة فقط. وإنّما قيدنا الرفع بالأمر الثابت في الشريعة ليخرج به ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعاً خارجاً، كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان، وارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها، وارتفاع مالكية شخص لماله بسبب موته فإنّ هذا النوع من ارتفاع الأحكام لا يسمى نسخاً، ولا إشكال في إمكانه ووقوعه، ولا خلاف فيه من أحد»[١]. ولا يخفى أنّه لا حاجة إلى القيد -الذي ذكره هذا المحقّق- في التعريف الذي رجحناه؛ نظراً إلى اختصاص إعلان ارتفاع الحكم من جانب الشارع عند انتفاءِ مصلحة شريعة، إنّما يختص بالحكم الكلي الثابت في الشريعة.

ويشهد لما قلناه في تعريف النسخ كلام صاحب الشرايع؛ حيث إنّه عرّفه بقوله: «وفي الشرع عبارة عن: الإعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي، بدليل شرعي متراخ عنه، على وجه لولاه لكان الحكم الأوّل ثابتاً. ومن الناس مَن يجعل النسخ رفعاً. ومنهم مَن يجعله بياناً لانتهاء مدّة الحكم الأوّل»[٢].

إمكان النسخ والإجابة عن شبهة البداء

والكلام تارة: يقع في إمكانه، وأُخرى: في وقوعه. أمّا إمكانه، فالتحقيق أنّه بمكانٍ من الإمكان؛ حيث إنّ الأحكام تابعة في تشريعها للمصالح والمفاسد الواقعية. وهي تتغير باختلاف الأزمان بلحاظ خصوصيات أهلها حدّ ومقدار ما قدّر لهم من العقل والكمال وحاجتهم إلى ما يهديهم ويرشدهم إلى الفلاح قدر استعدادهم. فلأجل ذلك ربما يكون جعل حكمٍ للبشر ذا مصلحة إلى زمان معين، دون ما بعده من الأزمنة

---

(١) البيان في تفسير القرآن: ص ٢٩٦.

(٢) معارج الأُصول: ص ٢٣١.

المتأخرة المقتضية لمصالح أُخرى، فيرتفع أمد ذلك الحكم الأوّل، ويُجعل لمن بعدهم حكمٌ آخر حسب ما تقتضيه مصالحهم. وكل ذلك معلوم لذات الباري قبل تشريع الحكم الناسخ والمنسوخ كليهما.

ومن هنا ترتفع شبهة البداءِ المستحيل التي استشكل بها اليهود والنصارى؛ بدعوى استلزام النسخ تطرّق الجهل إلى ذات الباري تعالى. وجه الارتفاع إنّه ثبت بهذا البيان أنّ النسخ في الحقيقة مقتضى حكمته تعالى، لا لجهله تعالى بأمد الحكم ودوام مصلحة تشريعه حتى يستحيل، فلا ريب في إمكان النسخ. ولا يلزم منه البداءُ المستحيل؛ حيث إنّ معناه ـ كما أشرنا إليه آنفاً: أن يظهر لله تعالى ما لم يكن يعلمه ويحتسبه، من انتهاء أمد الحكم المجعول وانتفاء مصلحة تشريعه، وتبديله إلى حكم آخر. ولاريب في استحالة ذلك في حقه تعالى؛ لاستلزامه تطرّق الجهل إلى ذاته المقدّسة.

قال أبوهلال: «والبداء أصله الظهور. تقول بدا لي الشيءُ إذا ظهر وتقول: بدا لي في الشيء إذا ظهر لك فيه رأي لم يكن ظاهراً لك، فتركته لأجل ذلك. ولايجوز على الله البداءُ؛ لكونه عالماً لنفسه. وما ينسخه من الأحكام ويثبته، إنّما هو على قدر المصالح، لا أنّه يبدو له من الأحوال مالم يكن بادياً. والبداءُ هو أن تأمر المكلف الواحد بنفس ماتنهاه عنه على الوجه الذي تنهاه عنه والوقت الذي تنهاه فيه عنه. وهذا لايجوز على الله؛ لأنّه يدل على التردد في الرأي»[1].

وقال ابن فارس: «الباء والدال والواو أصلٌ واحد، وهو ظهور الشيء... وتقول: بدا لي في هذا الأمر بَداءً؛ أي تغيّر رأيي عمّا كان عليه»[2].

---

(١) معجم الفروق اللغوية: ص ٥٣٨، الرقم ٢١٦٥.

(٢) مقاييس اللغة: ج ١، ص ٢١٢، في مادّة «بدوٌ».

الكلام في وقوع النسخ

وأمّا وقوعه في شريعة الإسلام، فلا خلاف فيه بين الفريقين في الجملة. وقد دلّ على أصل وقوعه قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾.[1] وإنّما الكلام في موارد وقوعه. من حيث نسخ التلاوة أو الحكم أو كليهما، ومن حيث نسخ كل من الكتاب والسنة والإجماع والعقل بالآخر.

وينبغي قبل الورود في هذا البحث الإشارة إلى أنحاء النسخ المدّعىٰ في شريعة الإسلام. فنقول:

يمكن تقسيم النسخ المدّعىٰ وقوعها في الإسلام إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ نسخ التلاوة، دون الحكم؛ بأن كانت آيةٌ من القرآن، ثم نُسِخَت تلاوتها وبقي حكمها، كما قيل ذلك في آية الرجم.

والحق عدم وقوعه. وذلك لأنّ المستند في دعوى ذلك ليس إلّا بعض أخبار الآحاد. مع أنّ في مثل هذه الامور المهمّة، اختصاص نقله ببعض دون بعض بنفسه دليل على كذب الراوي؛ إذ لو كان واقعاً لبان واشتهر. كما أنّه قد اختصّ نقل نسخ تلاوة آية الرجم بعمر؛ حيث إنّه ادعى أنّها من القرآن ولم يقبله المسلمون. وتلك الآية المدّعاة رويت عن عمر بوجوهٍ. منها: «إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتّة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم» ومنها: «الشيخ والشيخة فارجموهما البتّة بما قضيا من اللذة».

وقال السيوطي: «أخرج ابن أشتة في المصاحف عن الليث بن سعد، قال: أول من جمع القرآن أبوبكر وكتبه زيد... وإنّ عمر أتى بآية الرجم، فلم يكتبها؛ لأنّه كان وحده»[2]

---

(١) البقرة: ١٠٦.

(٢) الإتقان: ج ١، ص ١٠١.

وادّعى بعض من رؤوس العامة وقدمائهم نسخ التلاوة في موارد أُخرى. وقد تعرّض لذلك بعض الأعلام.[١] والإطالة في ذلك خارج عن اقتضاء المقام.

٢ ـ نسخ التلاوة والحكم معاً، كما نقل عن عائشة، وردّه المسلمون. والكلام فيه كالكلام في نسخ التلاوة.[٢]

٣ ـ نسخ الحكم دون التلاوة، وهذا القسم مشهور بين الفقهاء والمفسّرين. وقد ألّفوا فيه كُتُباً كثيرة. وهذا القسم موضع الكلام في المقام.

إذا عرفت ذلك فنقول:

قال السيّد الخوئيﷺ: «لا خلاف بين المسلمين في وقوع النسخ، فإنّ كثيراً من أحكام الشرايع السابقة قد نُسخَت بأحكام الشريعة الإسلامية. وإنّ جملة من أحكام هذه الشريعة قد نُسخت بأحكام أُخرى من هذه الشريعة نفسها. فقد صرح القرآن الكريم بنسخ حكم التوجّه في الصلاة إلى القبلة الأُولى. وهذا ممّا لا ريب فيه. وإنّما الكلام في أن يكون شيءٌ من أحكام القرآن منسوخاً بالقرآن، أو بالسنة القطعية، أو بالاجماع، أو بالعقل».[٣]

ولا يخفى ما في تعبيره ـ وهو نسخ القرآن بالعقل ـ من المسامحة؛ لعدم تعبير الأصحاب عنه بالنسخ، فإنّه خلاف اصطلاح الفقهاء، كما أشار إليه المحقّق الحلي بقوله: «ولا يطلق النسخ بالحقيقة، إلّا حيث يكون الدليلان شرعيين. فلو كانا عقليين أو أحدهما لم يكن ذلك نسخاً بالحقيقة»[٤].

ثم إنّ النسخ على قسمين:

أحدهما: نسخ أحكام الشرايع السابقة بشريعة الإسلام. وهذا لا ريب فيه،

---

(١) وهو السيّد الخوئي في تفسير البيان: ص ٢٠٢، فراجع.
(٢) البيان: ص ٢٠٢.
(٣) البيان: ص ٣٠٣.
(٤) معارج الأُصول: ص ٢٣٢.

بل من الضروريات في موارد مخالفة أحكام الإسلام لأحكام الشرايع السابقة.

ثانيهما: نسخ بعض أحكام هذه الشريعة ببعضها الآخر. وذلك مثل نسخ آية جواز التوجه في الصلاة إلى القبلة الأُولى ـ وهي بيت المَقْدِس ـ بآية الاستقبال إلى المسجد الحرام. والمنسوخ من هاتين الآيتين قوله تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب، فأينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾ [١] والناسخ منهما قوله تعالى: ﴿فوَلِّ وجهَك شطر المسجد الحرام﴾ [٢]. ومن ذلك نسخ آية وجوب الصدقة للنجوى، وهي قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدّموا بين يدى نجواكم صدقة﴾ [٣]، بآية أُخرى بعدها دالّةٍ على ارتفاع وجوبها، وهي قوله تعالى: ﴿ءَ أشفقتم أن تقدّموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة...﴾ [٤].

وقد ذكر المحقّق الحلّي المنسوخ في مفروض الكلام السنة، وجعله من قبيل نسخ السنة بالكتاب. وتوجيه ذلك أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد صلّى منذ مدّة متوجّهاً إلى بيت المقدس، ثم نزلت الآية ونسخت سنّته.

ومن ذلك نسخ وجوب الاعتداد وإنفاق الزوجة من مال الرجل الميت إلى سنة كاملة المستفاد من قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصيّة لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج....﴾ [٥]

فإنّ هذه الآية نُسخت بقوله تعالى: ﴿و الذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربّصن بأنفسهن أربعة أشهُر وعشراً فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبيراً﴾ [٦]

وكذا بآية إرث الزوجة المتوفّى زوجها، قال الطبرسي: «واتفق العلماءُ على أنّ هذه الآية منسوخة. وقال أبوعبدالله عليه السلام: كان الرجل إذا مات أُنفق على امرأته

---

(١) البقرة: ١١٥.
(٢) البقرة: ١٥٠.
(٣) المجادلة: ١٢.
(٤) المجادلة: ١٣.
(٥) البقرة: ٢٤٠.
(٦) البقرة: ٢٣٤.

من صلب المال حولاً، ثم أُخرجت بلا ميراث. ثم نسختها آية الربع والثمن. فالمرأة ينفق عليها من نصيبها. وعنه عليه السلام قال: نسختها: يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً، ونسختها آية المواريث»[١].

وقد نقل الطبرسي في تفسيره عن بعض نسخ حكم حرمة نكاح الزاني والزانية على المؤمنين المستفاد من قوله تعالى: ﴿الزاني لاينكح إلّا زانية أو مشركة، و الزانية لا ينكحها إلّا زان أو مشرك، وحُرّم ذلك على المؤمنين﴾[٢] بقوله تعالى :﴿ وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم﴾.[٣] و قد نسب القول بنسخ الآية الأُولى بالثانية في تفسير مجمع البيان في ذيل الآية إلى سعيد ومسيّب.

هذه جملة من موارد نسخ الكتاب بالكتاب، وقد وقع الخلاف بين الفريقين في نسخ كثير من آيات الأحكام، والمقام لا يناسب للتعرّض إليها.[٤]

---

(١) تفسير مجمع البيان: ج ٢، ص ٣٤٥.

(٢) النور: ٣.

(٣) النور: ٣٢.

(٤) راجع «البيان في تفسير القرآن» للسيد الخوئي: ص ٣٠٧ ـ ٤٠٤، ومتشابه القرآن لابن شهر آشوب: ج ٢، ص ٢٢٦ ـ ٢٣٤.

أقسام النسخ

١ ـ نسخ كل من الكتاب والسنة بالآخر.
٢ ـ تحرير كلام المحقّق الحلي.
٣ ـ تحرير كلام المحقّق في كون الإجماع ناسخاً ومنسوخاً.
٤ ـ نسخ الآحاد بالآحاد.

نسخ كل من الكتاب والسنة بالآخر

قد وقع الكلام في نسخ كل من الكتاب والسنة بالآخر جوازاً ووقوعاً.

أما نسخ الكتاب بالسنة القطعية المتواترة، فالمشهور جوازه، كما عن السيد[١] والشيخ الطوسي، وإن قال الشيخ: «ولي في هذه المسألة نظر»[٢]، إلّا أنّ المستفاد من مجموع كلامه تقوية الجواز. وقد جزم المحقّق الحلّي بجواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة[٣].

ولكن خالف الشيخ المفيد وجوّز ذلك عقلاً ومنعه شرعاً؛ حيث قال: «والعقول تجوِّز نسخَ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، والكتاب بالسنة، والسنة

---

(١) الذريعة: ج ١، ص ٤٦٢.
(٢) العدة: ج ٢، ص ٥٤٤.
(٣) معارج الأُصول: ص ٢٤٤.

بالكتاب، غير أنّ السمع ورد بأنّ الله تعالى لا ينسخ كلامه بغير كلامه؛ لقوله: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ فعلمنا أنّه لا ينسخ الكتاب بالسنة. وأجزنا ما سوى ذلك ممّا ذكرناه»[١].

يمكن الجواب عنه بأنّ السنة أيضاً لاتصدر من رأى النبيﷺ وتلقاء نفسه، بل إنّما هي حكمٌ من الله تعالىٰ ووحيه، كما شهد بذلك القرآن[٢]، وما كان النبيﷺ يأمر وينهي إلّا من جانب الله وبأمره تعالىٰ. فالسنّة أيضاً حكم الله وتشريعه تعالىٰ. وقد يستدل لعدم الجواز بشبهة الدور؛ بدعوى أنّ اعتبار قول النبيﷺ ثبت بالقرآن؛ لشهادته برسالته بقوله تعالى: ﴿محمد رسول الله...﴾. فلو بطل الكتاب بقول النبي، لزم الدور.

وفيه: أنّ الكتاب أيضاً وصل إلينا بطريق النبيﷺ، وكلام النبي كلُّه من الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلّا وحى يوحى﴾[٣].

وعلى أيّ حال لا إشكال في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، بل وقوعه.

تحرير كلام المحقّق الحلي

وقد أجاد المحقّق الحلّي في المعارج في بيان عمدة ما قيل في وجوه ذلك؛ حيث قال: «نسخ الكتاب بالسنة واقع. وحُكي عن الشافعي إنكاره.

لنا: أنّ السنّة يقينيّة، فتكون مساوية للقرآن في اليقين، فكما جاز نسخ الكتاب بالكتاب، جاز نسخه بالسنّة المساوية في العلم. ولأنّ الزانية كان يجب إمساكها في البيوت[٤]، ونُسخ ذلك بالرجم في المحصنة[٥].

---

(١) التذكرة بأُصول الفقه: ص ٤٣ ـ ٤٤.
(٢ و٣) النجم: ٣ و٤.
(٤) النساء: ١٥.
(٥) جامع الأُصول: ج ٣، ص ٤٩٧، ح ١٨١٢.

احتجّ المانع[١]: بقوله: ﴿ما ننسخ من آية أو نُنسها نأتِ بخير منها أو مثلها﴾[٢]، والسنّة ليست مماثلة للقرآن. وبقوله: ﴿قل ما يكون لي أن أُبدّله من تلقاء نفسي إن أتّبع إلّا ما يُوحىٰ إليّ﴾[٣].

والجواب عن الأوّل: أنّه لا يلزم أن يكون المأتي به عوض المنسوخ ناسخاً، فلم لايجوز أن تنسخ الآية بالسنّة وهي دونها، ثم يأتي الله بآية خير من المنسوخة ولا تتضمّن حكم النسخ.

والجواب عن الثاني: أنّا نسلّم أنّه لايبدّله إلّا بوحي من الله، ولا يلزم أن يكون الناسخ قرآناً، بل يجوز أن يكون الأمر بالنطق بالناسخ قرآناً، وذلك ممّا لا ينافي ما قصدنا»[٤].

ولا يخفى أنّ قوله: «ولأنّ الزانية...» تعليل لوقوع نسخ الكتاب بالسنة القطعية. والمورد المذكور في كلامه نسخ وجوب إمساك الزوجة الزانية في البيت إلى زمان وفاتها.

وقد دلّت على وجوب ذلك قوله تعالى: ﴿**واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهنّ أربعة منكم، فإن شهدوا فأمسكوهنّ في البيوت حتى يتوفاهنّ الموت أو يجعل الله لهنّ سبيلاً**﴾[٥]، قيل المقصود من السبيل تشريع حكم جديد للزّانية ناسخ لهذا الحكم، لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله ـ لما نزل قوله تعالى: ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾ ـ أنّه قال: «**خذوا عني، خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً؛ البكر بالبكر جُلد مائةٍ وتغريب عام، والثيّب بالثيّب جلد مائة والرَّجم**»[٦]. قوله صلى الله عليه وآله: «**تغريب عام**»؛ أي نفيهما عن بلد الجناية وتبعيد هما عن موطنهما مدّة سنة، كما قال ابن الأثير[٧].

---

(١) المعتمد: ج ١، ص ٣٩٤ - ٣٩٥.
(٢) البقرة: ١٠٦.
(٣) يونس: ١٥.
(٤) المعارج: ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.
(٥) النساء: ١٥.
(٦) رواه الطبرسي في تفسير مجمع البيان: ج ٤، ص ٢١.
(٧) النهاية: ج ٣، ص ٣١٤.

قال الطبرسي: «كان في مبدأ الإسلام إذا فجرت المرأة وقام عليها أربعة شهود حُبست في البيت، حتى تموت، ثم نسخ بالرجم في المحصنتين والجلد في البكرَين... وحكم هذه الآية منسوخ عند جمهور المفسّرين، وهو المرويّ عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام»[١].

ولكن نسخ الآية المزبورة بالسنّة إنّما هو في زناءِ المحصنة وهي الزوجة الزانية. وأمّا في زناء البكر فنسخها بالكتاب في آية الجلد، كما عرفت.

وأمّا قوله: «لايلزم أن يكون المأتي به عوض المنسوخ...» حاصله: أنّ النسخ غير الإتيان بخير من المنسوخ أو مثلها. وقوله تعالى: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ إنّما دلّ على أنّ الإتيان بحكم خير من المنسوخ لابدّ أن يكون من جانب الله، دون الإتيان بالناسخ. فلا ينافي كون الناسخ بما هو دون الآية من جانب النبي صلى الله عليه وآله.

وقوله: «لايلزم أن يكون الناسخ قرآناً...» مقصوده أنّ نسخ الكتاب بالسنّة لما كان بأمر القرآن، لايكون النسخ من تلقاء نفس النبي صلى الله عليه وآله.

والجواب الصحيح عن الاحتجاج بكلتا الآيتين، أنّ السنّة الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله لا تكون من تلقاء نفسه، بل إنّما هي حكم الله تعالى ووحيُه، كما قال تعالى: ﴿ما ينطق عن الهوى * إن هو إلّا وحي يوحى﴾[٢]. وقال: ﴿لو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذ نا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين﴾.[٣] وإذا كانت السنّة في الحقيقة حكم الله ووحيه، لايكون دون الكتاب في الاعتبار.

وأما نسخ السنّة بالكتاب فلا إشكال في جواز ذلك، بل وقوعه، كما قال المحقّق في المعارج: «يجوز نسخ السنّة المتواترة بالقرآن، خلافاً للشافعي[٤]

---

(١) تفسير مجمع البيان: ج ٤، ص ٢٠ ـ ٢١.
(٢) النجم: ٣ و٤.
(٣) الحاقة: ٤٤.
(٤) المعتمد: ج ١، ص ٣٩١.

لنا: وقوعه، فإنّ استقبال بيت المقدس نُسخ بقوله: ﴿فولّ وجهك شطر المسجد الحرام﴾[١]، وتحريم المباشرة بالليل نُسخ بقوله: ﴿فالآن باشروهنّ﴾[٢].

والآية المشار إليها في ذيل كلام المحقّق، قوله تعالى: ﴿أُحلّ لكم ليلة الصيام الرفَثُ إلى نسائكم هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ عَلِمَ الله أنّكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله وكلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾.[٣]

روى علي بن إبراهيم في تفسيره ذيل هذه الآية عن أبيه مرفوعاً ـ ونقل عنه الطبرسي في تفسير مجمع البيان[٤] ـ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان الأكل محرَّماً في شهر رمضان بالليل بعد النوم. وكان النكاح حراماً بالليل والنهار في شهر رمضان وكان رجل من أصحاب رسول الله يقال له مطعم بن جبير أخو عبدالله بن جبير، الذي كان رسول الله صلى الله عليه وآله وكّله بفم الشِّعب يوم أُحُد في خمسين من الرُّماة وفارقه أصحابه وبقي في اثني عشر رجلاً فُقُتل على باب الشعب وكان أخوه هذا مطعم بن جبير شيخاً ضعيفاً وكان صائماً، فأبطأت عليه أهله بالطعام، فنام قبل أن يُفطر، فلمّا انتبه قال لأهله قد حرم عليّ الأكل في هذه الليلة، فلمّا أصبح حضر حفر الخندق فأُغمي عليه، فرآه رسول الله، فرقّ له. وكان قوم من الشباب ينكحون بالليل سرّاً في شهر رمضان، فأنزل الله هذه الآية، فأحلّ النكاح بالليل في شهر رمضان والأكل بعد النوم إلى طلوع الفجر».[٥]

وأما احتجاج الشافعي فحاصله: أنّ قوله تعالى: ﴿لتبيّن للناس مانُزّل إليهم﴾ أنّ كلام النبي بيانٌ للقرآن. فلو نُسخ كلام النبي صلى الله عليه وآله بالقرآن، لما كان بياناً له.

وحاصل جواب المحقّق: أنّ كون قول النبي صلى الله عليه وآله بياناً للقرآن لا ينافي كون

---

(١) البقرة: ١٤٤.
(٢) المعارج: ص ٢٤٦.
(٣) البقرة: ١٨٧.
(٤) تفسير مجمع البيان: ج ٢، ص ٢٨٠.
(٥) تفسير مجمع البيان: ج ٢، ص ٢٨٠.

القرآن أيضاً بياناً لبعض أقواله. وهذا الجواب متين، كما أنّ كون بعض الآيات بياناً وتفسيراً لبعضها الآخر، لا ينافي كون القرآن بياناً للناس.

وأمّا الإجماع، فهل يجوز به النسخ، وكذلك الكلام في وقوعه.

تحرير كلام المحقّق في كون الإجماع ناسخاً ومنسوخاً

وإنّ للمحقّق كلاماً جامعاً في ذلك ينبغي نقله هنا ثم النظر في مواضع من كلامه.

قال رحمه الله: «المسألة الحادية عشرة: في الإجماع، هل يُنسخ ويُنسخ به أم لا؟ يحتاج ذلك إلى تقديم مقدمة:

وهي أنّ الإجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي أم لا؟ أنكر ذلك الجمهور بأجمعهم[1]. وأجازه بعض أصحابنا.

أمّا الجمهور فقالوا[2]: إذا اتفق المسلمون على شيء في زمن النبي صلى الله عليه وآله، فإن كان منضمّاً إلى قوله صلى الله عليه وآله ففيه الحجّة، لا في قول غيره، فلم يكن إجماعاً. وإن كان منفرداً عن قوله صلى الله عليه وآله لم يُعتدّ به.

وأمّا المرتضى[3] فإنّه أجاز وقوع الإجماع في زمن النبي صلى الله عليه وآله، بناءً على أنّ الإجماع هو اتفاق مَن يُعلم أنّ المعصوم عليه السلام في جملتهم، وبأنّ الأدلة التي استدلوا بها على صحّة الإجماع لا تختصّ بما بعد انقطاع الوحي. وقول الجمهور: ـ لا اعتبار بقول الجماعة ـ ضعيف، لأنّه لولا اتفاق الجماعة لما عُلم قول النبي صلى الله عليه وآله. فكان اتفاقهم منضمّاً إلى قوله من غير تعيين حجّة.

إذا عرفت هذا، فنقول: اختلف أصحابنا في الإجماع، هل يُنسخ وينسخ به؟ فقال المرتضى: يجوز ذلك عقلاً، لكن الإجماع منع منه. وقال الطوسي:[4] الإجماع

---

(١) المعتمد: ج ١، ص ٤٠٠.
(٢) المعتمد: ج ١، ص ٤٠١.
(٣) الذريعة: ج ١، ص ٤٥٧ ـ ٤٥٦.
(٤) العُدّة: ج ٢، ص ٥٣٨ ـ ٥٣٩.

دليل عقلي والنسخ لايكون إلّا بدليل شرعي، فلم يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل. وقال بعض المتأخرين: الإجماع لايكون إلّا اتفاقاً، ولا يكون إلّا عن مستند قطعي، فيكون الناسخ ذلك المستند، لا نفس الإجماع.

وفي هذه الوجوه إشكال. والذي يجيء على مذهبنا أنّه يصحّ دخول النسخ فيه، بناءً على أنّ الإجماع انضمام أقوال إلى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه، فجائز حصول مثل هذا في زمن النبيعليه السلام ثم يُنسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية. وكذلك يجوز ارتفاع الحكم المعلوم من السنّة أو القرآن بأقوال يدخل في جملتها قول النبيصلى الله عليه وآله»[1]

يتحصل كلامه في أُمور:

١ ـ إنّ العامة لم يجوّزوا نسخ الكتاب بالسنة؛ بدليل أنّ الإجماع لو تضمّن قول النبي، لَيرجع إلى السنّة، وإلّا فلا حجيّة له بنفسه.

٢ ـ استدلال السيّد المرتضى لجواز نسخ الكتاب بالسنّة، وإمكان وقوعه، أنّ الإجماع عندنا اتفاق من عُلم دخول قول المعصومعليه السلام فيه، وحصول انقطاع الوحي بمكان من الإمكان. فيجوز ذلك، إلّا أنّ الإجماع قام على عدم تخصيص الكتاب بالإجماع.

٣ ـ تعليل الشيخ الطوسي لمنع ذلك بأنّ الإجماع دليل عقلي، ولا يكون النسخ إلّا بدليل شرعي. وكأنّ هذا التعليل يبتني على مذهبه من ابتناءِ حجيّة الإجماع على قاعدة اللطف.

٤ ـ اختيار المحقّق الحلّي نفسه مبنى السيّد المرتضى وتجويزه نسخ الكتاب بالإجماع المصطلح عند الإمامية؛ نظراً إلى تضمّنه قول المعصوم الذي

---

(١) المصدر: ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

هو النبيﷺ في عصر نزول الوحي. وقال بامكان وقوعه قبل انقطاع الوحي. ولكنه لم يتعرّض لانعقاد الإجماع على منعه ولا لمورده. ثم جوّز في ختام كلامه نسخ السنّة بالاجماع.

وأمّا نسخ الكتاب بخبر الواحد فلا يجوز قطعاً لأنّ الدليل الظني لا يصلح لإبطال حكم الدليل القطعي، وكذا نسخ السنّة القطعية المتواترة بخبر الواحد.

وأمّا نسخ السنّة المتواترة القطعية بمثلها، وإن كان جائزاً ثبوتاً ولكن لا شاهد على وقوعه إثباتاً.

نسخ الآحاد بالآحاد

وأمّا نسخ الآحاد بالآحاد من السنّة، فقد جوّزه المحقّق الحلي في معارجه، وجعل من ذلك ما ورد من النصوص المتخالفة في ادّخار لحوم الأضاحي وزيارة القبور.

قال: «نسخ الكتاب بالكتاب جائز، والسنّة المتواترة بمثلها، والآحاد بالآحاد، كما قيل في ادّخار لحوم الأضاحي وزيارة القبور».[1]

قوله: «ادّخار لحوم الأضاحي وزيارة القبور» إشارة إلى ما ورد في بعض النصوص الدال على ذلك، مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن عليؑ قال، قال رسول اللهﷺ: «نهيتكم عن ثلاث: نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها. ونهيتكم عن إخراج لحوم الأضاحي من منى بعد ثلاث، ألا فكلوا وادّخروا. ونهيتكم عن النبيذ، ألا فانْبِذوا، وكلّ مسكر حرام، يعني الذي يُنبذ بالغداة ويشرب بالعشي، وينبذ بالعشي ويشرب بالغداة، فإذا غلا فهو حرام».[2]

---

(١) معارج الأُصول: ص ٢٤٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٠، ص ١٤٩، ب٤١ ح ٧.

والمقصود من الفقرة الأخيرة ظاهراً أنّ شرب النبيذ كان حراماً مطلقاً في صدر الإسلام ثم نُسخ وخُصّ الحرام بالمغليّ منه.

وفيه: أنّ اختلاف الأحكام في مثل هذه النصوص إنّما هو لأجل اختلاف الزمان والمكان الراجع إلى اختلاف موضوعات الأحكام وملاكاتها ولا ينبغي عدّ مثل ذلك نسخاً.

فمن هذه النصوص ما دل على اختصاص نهي النبيﷺ عن حبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام في منى، ووجوب إخراجها منها بعد الثلاثة، بزمان النبيﷺ لفقر الناس وشدة حاجتهم إلى اللحم وقلّته في ذلك الزمان وارتفاع هذا النهي في زمن الأئمةعليهم السلام لانتفاءِ الملاك المزبور. ولا ريب في تأثير اختلاف الأزمان ومضي الأعصار في ذلك، كما هو واضح، وإن كان مرجعه بالمآل إلى تغيُّر موضوع التكليف وشرائطه باختلاف الزمان.

مثل صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام قال: «كان النبيﷺ نهى أن تحبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام من أجل الحاجة. فأمّا اليوم فلا بأس به». [1]

وصحيح جميل بن درّاج قال: «سألت أبا عبداللهعليه السلام عن حبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيّام بمنىً، قال: لا بأس بذلك اليوم. إنّ رسول اللهﷺ إنّما نهى عن ذلك أولاً؛ لأنّ الناس كانوا يومئذ مجهودين، فأمّا اليوم فلا بأس». [2]

ومنها: ما دلّ على اختصاص نهي النبيﷺ عن أكل لحوم الحمر الأهلية بزمانهﷺ لأنّ الحُمُر الأهلية كانت حمولة الناس ويُخاف فُقدانها باعتياد المسلمين على أكلها، وليس كذلك في سائر الأزمان.

---

(١) الوسائل: ج ١٠ ص ١٤٨ ب ٤١، من الذبح، ح ٤. (٢) المصدر: ح ٥.

مثل صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «**أنّهما سألاه عن أكل لحوم الحُمر الأهلية. فقال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكلها يوم خيبر. وإنّما نهى عن أكلها في ذلك الوقت؛ لأنّها كانت حمولة الناس**». [١]

ومثله الصحيحة الأخرى لمحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمير. وإنّما نهى عنها من أجل ظهورها؛ مخافة أن يفنوها، وليست الحمير بحرام**». [٢]

---

(١) الوسائل: ج١٦ ص٣٢٢ ب ٤، من الأطعمة المحرمة، ح ١.
(٢) المصدر: ح ٦.

حكم نسخ الوجوب

١ ـ ما هو ظاهر نسخ الوجوب؟

٢ ـ تعيُّن التخصيص عند الدوران بينه وبين النسخ.

إذا وجب شيءٌ في زمان ثم نسخ وجوبه بدليل قطعي، فهل يكون نسخ الوجوب ظاهراً في ارتفاع خصوص الوجوب والإلزام وبقاءِ جواز ذلك الشيء بعد النسخ؟ أو يكون ظاهراً في ارتفاع أصل الجواز، وأنّ إثبات جوازه بعد نسخ الوجوب بحاجةٍ إلى دليل؟.

اختار في المعالم الثاني، ونقله عن العلّامة في النهاية وبعض المحققين من العامة. ونُسب إلى أكثر العامة وإلى العلّامة في تهذيب الأُصول الأوّل، وبه صرّح العلّامة في مبادئ الوصول.[1] والمعروف بين المتأخرين والمعاصرين هو الأوّل.

ومنشأ القول بارتفاع خصوص الوجوب وبقاء الجواز، أنّ الوجوب مركبٌ من جواز الفعل أو طلبه مع المنع من تركه وأنّ النسخ يرفع الثاني فيبقى الجواز أو الاستحباب على حاله.

قال العلّامة: «إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز. والدليل عليه أنّ الوجوب

---

(١) مبادئ الوصول / تحقيق البقال: ص ١٠٨.

ماهية مركبة من الإذن في الفعل والمنع من الترك. ورفع المركب لا يستلزم رفع جزئيه معاً».[١]

وعليه فمن قال بأنّ الوجوب بسيط وهو الطلب الأكيد الإلزامي أو مرتبة شديدة من البعث غير الملائم للرخصة في الترك، لا يلتزم ببقاء الجواز بعد النسخ؛ حيث إنّ المفروض حينئذٍ عدم كون الوجوب مركباً من جزئين أحدهما الجواز لكي يبقى بعد النسخ.

ومقتضى التحقيق في المقام ـ كما بيّنا في أوائل مبحث الأوامر ـ: أنّ الوجوب حقيقة بسيطة غير مركبة، وهي مرتبة شديدة من البعث البالغ حدّ الإلزام. وإنّما المنع من الترك لازم له باللزوم البيّن بالمعنى الأخص، كما أنّ الإلزام بالترك لازم للحرمة التي هي مرتبة شديدة من الزجر عن الفعل، من دون أن يكون داخلاً في حقيقته ليكون جزءَ معناها.

وقد أطال الكلام حول ذلك في المعالم وغيره،[٢] وفي هذا المقدار كفاية.

تطبيق فقهي

وقد حمل جماعة من الفقهاء والمحدثين نسخ الوجوب على إزالة خصوص الوجوب وبقاء الجواز أو الاستحباب في موارد. ونكتفي هاهنا بذكر مورد.

وذلك نسخ وجوب الوصية للوالدين والأقربين حين الوصية. كما في صحيح أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام: «في قوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾ قال عليه السلام: هي منسوخة نسختها آية الفرائض التي هي المواريث».[٣]

---

(١) المصدر. (٢) معالم الدين: ص ٩٠، ومناهج الوصول: ج ٢، ص ٧٩.
(٣) الوسائل: ج١٣ ص ٣٧٦ ب ١٥ من أحكام الوصايا ح ١٥.

وقال صاحب الوسائل في ذيل هذا الحديث: «أقول: هذا محمول على التقية أو على نسخ الوجوب دون الاستحباب والجواز».[١]

وقال في الحدائق ـ بعد نقل الآية والرواية وأنّها ناسخة للآية ـ: «وجملة من أصحابنا حملوا هذه الرواية على التقية؛ لما عرفت من أنّ المنع مذهب العامة. ويحتمل قريباً حمل النسخ فيها على نسخ الوجوب. فإنّ ظاهر الآية الوجوب وقد نسخ بآية المواريث، فلا ينافي الجواز، بل الاستحباب».[٢] ونظيره عن صاحب الجواهر.[٣]

ولكن خالف ذلك فحول الفقهاء والأُصوليين المتأخرين عن صاحب الجواهر فقالوا: إنّ للوجوب ماهية بسيطة وهي مرتبة أكيدة شديدة من الطلب فإذا نسخ يرتفع به الطلب من أصله. وهو الموافق لمقتضى التحقيق؛ لما قلناه. وعليه فلا مناص من حمل الصحيحة المزبورة على التقية. وحمل الأمر فيها على الاستحباب، أو تقييد نفوذها بما دون الثلث بدلالة أدلة المواريث.

تعيُّن التخصيص عند الدوران بينه وبين النسخ

العامّ والخاص من جهة تاريخ الصدور، لا يخلوان من خمس حالات؛ لأنّهما إمّا أن يكونا معلومي التاريخ، أو مجهولي التاريخ، أو أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً. وعلى الأوّل: فإمّا أن يعلم تقارنهما، أو يُعلم تقدّم العامّ وتأخّر الخاص، أو بالعكس. فالمجموع خمس صور.

١ ـ إذا كانا معلومي التاريخ مع العلم بتقارنهما. فلا مجال لتوهم النسخ حينئذ؛ لوضوح كون الخاص قرينة على العامّ حينئذ؛ لأنّه من قبيل المخصّص المتصل.

---

(١) المصدر / ذيل الحديث المزبور.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ٢٢، ص ٥١٧.

(٣) جواهر الكلام: ج ٢٨، ص ٣٦٥.

٢ ـ إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدّم العامّ. وحينئذٍ إمّا أن يرد الخاص قبل مضيّ وقت العمل بالعام أو يرد بعد ذلك.

فإذا ورد قبله فأيضاً لا مجال لتوهم النسخ كالصورة السابقة.

وأمّا إذا ورد بعد وقت العمل بالعام، فقد قيل بتعيُّن كون الخاص حينئذ ناسخاً، لا مخصّصاً؛ لأنّ المخصص كاشفاً عن المراد من العامّ وبياناً له، فلو ورد بعد وقت العمل بالعام يلزم محذور تأخير البيان عن وقت الحاجة. فتعيّن كونه ناسخاً حينئذٍ.

والوجه في كون الخاص المتأخّر عن وقت الحاجة ناسخاً أنّ الخاص في الاصطلاح ما كان بياناً للعام وكاشفاً عن المراد الجدّي منه. ولمّا كان تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيحاً، فلا يمكن أن يكون حينئذ بياناً، بل يدل على زوال حكم شرعي ثابت وكونه مزيلاً لحكم بعض أفراد العامّ لا ينافي كونه ناسخاً بعد فرض عدم صلاحيته لأن يكون بياناً لدليل العامّ.

وأُجيب عن ذلك: بأنّ هذا المحذور إنّما يلزم لو كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعي، وإحراز ذلك مشكل؛ لجواز وروده لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي. ولا ينافي ذلك الأخذ بأصالة العموم؛ إذ غاية مقتضى هذا الأصل حمل العامّ على المراد الجدي، وذلك لا ينافي الحمل على إرادة الحكم الظاهري الصوري جدّاً لمصلحة، كالتقية أو التدريج في بيان الحكم الواقعي. فالحكم الظاهري الصوري أيضاً يمكن أن يكون مراداً جدّياً حينئذٍ كالحكم الواقعي. وإذا جاز الحمل على التخصيص في هذه الصورة، يكون متعيّناً، نظراً إلى ما استقر عليه دأب الشارع من كثرة إلقاء العمومات مجرّدة عن المخصّص وبيان مراده منها بأدلّة منفصلة، حتى اشتهر بين الأصحاب بأنّه «ما من عام، إلّا وقد خُصّ» واستقرار منهج الشارع وطريقته على

ذلك في خطاباته وبيانه، أوجب احتياج حمل العمومات على بيان الأحكام الواقعية إلى مؤونة زائد أكثر من ظهورها الوضعي الاستعمالي الجدي.

والسر في ذلك أنّه إذا أمكن حمل العامّ على كونه بياناً لحكم ظاهري، يرتفع المنافاة والمناقضة الموجبة للحمل على النسخ؛ لارتفاع المنافاة باختلاف المرتبتين.

وذلك يوجب تعيّن الحمل على التخصيص في هذه الصورة؛ نظراً إلى ارتفاع المناقضة المستلزمة للنسخ باختلاف الرتبتين، وتعيّن الحكم الواقعي في الخاص، وكشف دليله عن المراد الجدي من دليل العامّ.

٣ ـ إذا كانا معلومي التاريخ مع تقدم الخاص. فلا إشكال في الحمل على التخصيص حينئذٍ، لو ورد العامّ قبل وقت العمل بالخاص لعين ما تقدّم في الصورة السابقة.

وأمّا لو ورد بعده فقيل بتعيُّن النسخ حينئذٍ والجواب هاهنا كالجواب السابق آنفاً، مع أنّ اللازم حينئذٍ تقديم البيان عن وقت الحاجة عند الحمل على التخصيص، لا تأخيره، كما هو واضح.

٤ و ٥ ـ إذا كانا كلاهما أو أحدهما مجهول التاريخ وحكمه عُلم ممّا تقدّم آنفاً.

وقد عرفت ممّا بيّنّاه أنّ السر في الحمل على النسخ في بعض هذه الصور حمل العامّ المتقدّم أو المتأخّر على بيان الحكم الواقعي مع ورود المتأخر منهما بعد مضي وقت العمل بالمتقدّم. فلا محالة يكون المتأخر ـ من الخاص أو العامّ ـ ناسخاً للدليل المتقدّم في بعض مدلوله أو كلّه؛ نظراً إلى لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة حينئذ.

وحلّ هذه العويصة بحمل العامّ على بيان الحكم الظاهري الصوري لمصلحة من تقية او التدريج في بيان الأحكام الواقعية، أو تمهيد المكلفين

وتوطينهم لتحمُّل الحكم الواقعي ونحو ذلك، كما استقرّ عليه دأب الشارع فلا يكون تأخير البيان عن وقت الحاجة حينئذٍ قبيحاً. فإذا التزمنا بذلك فلا محالة يكون الخاص كاشفاً عن المراد الواقعي ومبيّناً للعام.

بل مقتضى صناعة المحاورة فيما إذا تأخر العامّ كون إلقاء الخاص توطيناً و تمهيداً لبيان المراد من العامّ اللاحق.

وهذه المسألة لا تترتّب عليها ثمرة فقهية؛ لعدم وقوع نسخ في الأحكام الفرعية، إلّا نادراً، مع أنّه ثبوتاً وعدماً من المتسالم عليه عند الجميع في مظانّه.

قاعدة

الحكومة

- منصة القاعدة وتعريفها
- تنقيح الآراء
- الفرق بين الحكومة والتخصيص
- التطبيقات الفقهية

منصة القاعدة وسابقتها

منصّة القاعدة

قد جرت عادة الأُصوليين على البحث عن قاعدتي الحكومة والورود في مسألة التعادل والترجيح. ولكن ينبغي إدراج هاتين القاعدتين في القواعد المحاورية العقلائية؛ نظراً إلى كون كثير من مباحثهما بل عمدتها من قبيل الجمع العرفي بين الأدلّة والخطابات المتخالفة والنصوص المتعارضة. ويبتني البحث فيها على أساس القواعد المحاورية العرفية. ومن هنا تكون نظير قواعد العامّ والخاص والمطلق والمقيد.

ومن هنا عدّ بعض الفحول الحكومة نوعاً من التخصيص، بل بناءً على كون دليل الحاكم بياناً بلفظه للعام ومفسّراً للمراد منه، وكون دليل الخاص بياناً للعام بالقرينة العقلية، تكون قاعدة الحكومة أقرب إلى القواعد المحاورية العقلائية اللفظية من دليل الخاص، كما يظهر ذلك من الشيخ الأعظم؛ حيث قال في الفرق بين الحكومة وبين التخصيص: «الفرق بينه وبين التخصيص: أنّ كون المخصِّص بياناً للعامّ، إنّما هو بحكم العقل، الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، وهذا بيان بلفظه ومفسِّرٌ للمراد من العامّ، فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير».[1]

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٤.

ولأجل ذلك رأينا الأنسب أن نبحث عن الحكومة والورود في ضمن القواعد العقلائية المحاورية اللفظية. وجعلنا محلّ البحث عنها عقيب مباحث العامّ والخاص؛ نظراً إلى مالها من المسانخة والعلاقة بمبحث الحكومة والورود، كما عرفت من كلام الشيخ الأعظم، وستعرف زيادة توضيح لهاتين القاعدتين في مبحث التعادل والترجيح أيضاً تبعاً للأُصوليين.

أوّل من فتح بابي الحكومة والورود

أوّل من فتح باب الحكومة والورود وتعرّض لهاتين القاعدتين وبحث عنهما بعنوان قاعدة أُصولية هو الشيخ الأعظم الأنصاري. ولم أر من تعرّض لذلك قبله.

وقد نقل بعض المحققين[١] قضية معروفة واقعة بين الشيخ وبين ميرزا حبيب الله الرشتي في قاعدة الحكومة، وإليك نص كلامه، قال: «والمعروف أنّ أحد اللامعين من تلامذته التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر قبل أن يتعرف عليه وقبل أن يُعرف الشيخ بين الناس، وسأله سؤال امتحان واختبار عن سرّ تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: إنّه حاكم عليه. قال: وما الحكومة؟ فقال له: يحتاج إلى أن تحضر درسي ستة أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومة».[٢]

نعم صادفت في مورد من كلام صاحب الجواهر أنّه استعمل لفظ الحكومة في مورد تعارض النصوص وتقدُّم بعضها على بعض. فإنّه بعد ذكر خبر متضمّن لنفي التقية في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في أوّل فاتحة الكتاب وأوّل السورة في كل ركعة، قال: «وأنت خبير بقصوره عن الحكومة على أدلّة التقية».[٣]

---

(١) وهو الشيخ المظفر في أُصول الفقه: ج ٢، ص ٢٢٠.
(٢) المصدر المزبور.
(٣) جواهر الكلام: ج ٩، ص ٣٩١.

وظاهره الحكومة بمعناها المصطلح لأنّ الخبر المشار إليه قد دلّ على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع بقوله عليه السلام: «لا تقية في ثلاث: شرب المسكر والمسح على الخفّين والجهر ببسم الله الرحمن الرحيم».[1] وهذا شأن الدليل الحاكم.

وأما ما جاء في كلام صاحب الجواهر، من قصوره عن الحكومة، فالظاهر أنّه بلحاظ سند الرواية؛ إذ رواه في الدعائم، ولأجل اشتماله على خلاف الضرورة، كالإخفات بالبسملة في الصلوات الإخفاتية. ولكنه رحمه الله لم يبيّن مقصوده من الحكومة ولم يتعرّض لتعريفه في موضع من كتاب الجواهر.

---

١) جواهر الكلام: ج٩، ص ٣٩١.

تعريف الحكومة

١ ـ رأي الشيخ الأعظم في تعريف الحكومة
٢ ـ رأي صاحب الكفاية في تعريف الحكومة
٣ ـ رأي المحقّق النائيني
٤ ـ ما استظهره الشهيد الصدر من كلام النائيني وإشكاله عليه.
٥ ـ نقد كلام الشهيد الصدر.
٦ ـ كلام السيّد الإمام الراحل.
٧ ـ مقتضى التحقيق في تعريف الحكومة

رأي الشيخ الأعظم في تعريف الحكومة

وقد تعرّض الشيخ الأعظم لقاعدة الحكومة في موارد عديدة من فرائده ومطارحه وساير كتبه. وعمدة موارد تعرُّضه لتعريف قاعدة الحكومة ثلاثة موارد:

أحدها: تعريفه للحكومة في مقام بيان حكومة قاعدة «لاضرر» على أدلة الأحكام الأولية؛ حيث قال: «والمراد بالحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظيّ متعرضاً لحال دليلٍ آخر من حيث إثبات حكمٍ لشيءٍ أو نفيه عنه. فالأول: مثل ما دلّ على الطهارة بالاستصحاب أو شهادة العدلين، فإنّه حاكم على ما دل

على أنّه «لاصلاة إلّا بطهور» فإنّه يفيد بمدلوله اللفظي: أنّ ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل «لاصلاة إلّا بطهور» وغيرها ثابتٌ للمتطهر بالاستصحاب أو بالبيّنة. والثاني الأمثلة المذكورة»[١].

ومقصوده من الأمثلة المذكورة، ما سبق في كلامه: «من أدلة رفع الحرج، ورفع الخطأ والنسيان، ونفي السهو على كثير السهو، ونفي السبيل على المحسنين، ونفي قدرة العبد على شيءٍ ونحوها»[٢].

ثانيها: في باب الاستصحاب وبيان حكومة الأدلّة الاجتهادية على الاستصحاب. وثالثها: في باب التعادل والترجيح.

ففي الموضع الأوّل عرّف الحكومة بقوله: «ومعنى الحكومة: أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في موردٍ بحكم لايقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم».[٣]

وعرّفه في الموضع الآخر ـ حسب وعده أنّه سيأتي في باب التعادل والترجيح ـ بقوله: «وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيِّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، متفرِّعاً عليه.

وميزان ذلك: أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغواً خالياً عن المورد.

نظير الدليل الدالّ على أنّه لا حكم للشك في النافلة، أو مع كثرة الشك، أو مع حفظ الإمام أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنّه حاكم على الأدلّة المتكفّلة

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٤٦٢.

(٣) فرائد الأُصول: ج ٣، ص ٣١٤.

لأحكام الشكوك، فلو فرض أنّه لم يرد من الشارع حكم الشكوك ـ لا عموماً ولا خصوصاً ـ لم يكن موردٌ للأدلّة النافية لحكم الشك في هذه الصور».[1]

وحاصل كلامه الأوّل: أنّ الحكومة دلالة دليل على رفع حكم في مورد يقتضيه الدليل الآخر أو إثبات حكم لا يقتضيه الدليل الآخر مع قطع النظر عن الدليل الحاكم.

وحاصل تعريفه الثاني ـ وهو العمدة في بيان رأي الشيخ ـ: كون أحد الدليلين متعرضاً لحال الدليل الآخر وناظراً إليه بدلالته على رفع الحكم ـ الثابت بالدليل الآخر ـ عن بعض أفراد موضوعه؛ بأن يكون مبيّناً لمقدار مدلوله ومسوقاً لبيان حاله، ومتفرّعاً عليه، بحيث لولا ذلك الدليل المحكوم، لكان الدليل الحاكم لغواً. ثمّ مثّل لذلك بالأمثلة المذكورة في كلامه.

حاصل مجموع كلام الشيخ الأعظم

والمستفاد من مجموع كلامه اعتبار أربعة أُمور في تعريف الحكومة.

١ ـ دلالة الدليل الحاكم على رفع الحكم عن بعض مصاديق موضوع الدليل المحكوم، أو إثبات حكم له لا يقتضيه الدليل المحكوم.

٢ ـ كون الدليل الحاكم متعرّضاً للدليل المحكوم وناظراً إليه ومتفرّعاً عليه. و مقتضى ذلك اشتراط تأخّر الدليل الحاكم عن الدليل المحكوم.

٣ ـ لغوية الدليل الحاكم لولا الدليل المحكوم.

٤ ـ كون الحاكم دليلاً لفظياً وشارحاً للدليل المحكوم بلفظه. وبذلك فرّق بينه وبين الخاص.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٣ ـ ١٤.

رأي صاحب الكفاية في تعريف الحكومة

وقد عرّف المحقّق الخراساني الحكومة في أوّل باب التعادل والترجيح، بقوله: «بأن يكون أحدهما قد سيق ناظراً إلى بيان كمية ما أُريد من الآخر مقدّماً كان أو مؤخّراً، أو كانا على نحو إذا عُرضا على العرف وفّق بينهما؛ بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطّرد في مثل الأدلة المتكفّلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر والحرج والضرر والإكراه والاضطرار، ممّا يتكفّل لأحكامها بعناوينها الثانوية؛ حيث يقدم في مثلهما الأدلة النافية ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً. ويتفق في غيرهما كما لا يخفى. أو بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر. ولذلك تقدّم الأمارات المعتبرة على الأُصول الشرعية. فإنّه لا يكاد يتحيّر أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما؛ حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً، بخلاف العكس فإنّه يلزم فيه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر».[1]

مقصوده من «وجه دائر» أنّ تخصيص أدلّة الأُصول بالأمارات فرع أصل حجيّة أدلّة الأُصول مع قيام الأمارات. ولكنها ليست بحجّة؛ لأنّ حجّيتها تتوقف على عدم قيام الأمارات؛ نظراً إلى ارتفاع موضوع الأُصول بقيام الامارات قوله: «بلا وجه» إشارة إلى عدم وحدة موضعهما، مع اعتبار وحدة موضوع الدليلين في تخصيص أحدهما بالآخر، هذا مع أنّ الأمارة ناظرة إلى الحكم الواقعي ودليل الأصل ناظر إلى المرتبة الظاهرية ولا بد في العامّ والخاص من وحدة الرتبة.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٩.

الفرق بين كلام صاحب الكفاية وكلام الشيخ

ويتحصّل من كلامه اعتبار أحد الأمرين الآتيين في الحكومة.

١ ـ كون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر وشارحاً للمقصود منه ومفسّراً له ببيان المقدار المراد من مدلوله.

ويمكن التمثيل لذلك بمثل قوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد والولد» بالنسبة إلى أدلّة حرمة الرّبا كقوله «وحرّم الربا» وقوله: «لا شك لكثير الشك» و«لا شك بعد الفراغ» بالقياس إلى أدلّة أحكام الشكوك.

٢ ـ كونهما على نحو إذا عُرضا على العرف، يجمع بينهما تارة: بالتصرف في أحدهما، مثل حكومة أدلّة نفي الحرج والضرر والإكراه والاضطرار على الأدلّة الأولية، ونظيره حكومة دليل كلّ أهمّ على دليل المهم، من دليلين أوّليّين أو ثانويّين.

وأُخرى: بالتصرف فيهما معاً، بأن يكون كلاهما قرينة على التصرف في أحدهما أو فيهما. ومثّل لذلك بتقدّم الأمارات المعتبرة على الأُصول الشرعية.

ويفترق كلامه عن كلام الشيخ الأعظم في موضعين: أحدهما: ما اعتبره الشيخ الأعظم في الحكومة من لغوية الدليل الحاكم لولا الدليل المحكوم؛ حيث لم يعتبر ذلك صاحب الكفاية.

ثانيهما: ما اعتبره الشيخ كون الدليل الحاكم متفرّعاً على الدليل المحكوم ومتأخّراً عنه؛ حيث نفي ذلك في الكفاية بقوله: «مقدّماً كان أو مؤخّراً». وأيضاً نفاه المحقّق النائيني.[1]

رأي المحقّق النائيني

يظهر من المحقّق النائيني[2] عدم اعتبار الشرح والتفسير اللفظي في باب الحكومة بمثل: «أي وأعني»، أو بنصب القرينة اللفظية على إرادة المجاز في مثل قولهم: «رأيت أسداً يرمي»؛ حيث إنّ

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٣.
(٢) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٥١٤ وص ٧١٠.

لفظ يرمي شارحٌ للمراد من لفظ «أسد». بل الحكومة تأتي في اللبيات أيضاً؛ حيث إنّه لو بنينا على اختصاص الحكومة بذلك قلّ مورده؛ لأنّ الدليل الحاكم ليس في الغالب من قبيل التفسير والشرح اللفظي.

قال ﷺ: «لا يعتبر في الحكومة التفسير وشرح اللفظ، بأن يكون دليل الحاكم مصدّراً بأداة التفسير أو ما يلحق به كتفسير قرينة المجاز لما أُريد من لفظ ذي القرينة، كقوله: «رأيت أسداً يرمي» حيث إنّ كلمة يرمي تكون شارحة ومفسّرة لما أُريد من لفظ الأسد ـ إلى أن قال ـ: وليت شعري! أنّه ما الموجب لتخصيص الحكومة بذلك؟ فإنّه لم يقم دليل على اعتبار الشرح والتفسير اللفظي في باب الحكومة؛ بل سيأتي ـ في مبحث التعادل والتراجيح ـ أنّ الحكومة لا تختص بالأدلّة اللفظية، بل تأتي في اللبّيات أيضاً».[1]

ويرد عليه: أنّ الظاهر من كلام الشيخ، بل صريحه اعتبار كون المفسّر والشارح دليلاً لفظياً مستقلاً، لا من أجزاء دليل واحد مثل «أي وأعني» و«يرمي» في مثل قوله: «رأيت أسداً يرمي»، كما توهّم هذا العَلَم. فالقرينة على إرادة المجاز خارجة عن مراد الشيخ.

ثم قال المحقّق المزبور: «فالتحقيق أنه لا يعتبر في الحكومة أزيد من تصرف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر وفي عقد حمله، ولو لم يكن بلسان الشرح والتفسير، بل لو كان مفاد تصرف أحد الدليلين في مدلول الآخر، ما تقتضيه نتيجةُ تحكيم المقيد والخاص على المطلق والعامّ، كان ذلك أيضاً من الحكومة».[2]

وقال في مبحث التعادل والترجيح بعد بحث طويل في ذلك: «فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا يعتبر في الحكومة شرح اللّفظ وتفسير أحد الدليلين لما أُريد من

---

(١) المصدر: ص ٥٩٣ ـ ٥٩٤.

(٢) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٥٩٤.

دليل الآخر. ولا يعتبر أيضاً تقدّم تشريع مفاد المحكوم على مفاد الحاكم. بل الذي يعتبر في الحكومة، هو أن يرجع مفاد أحد الدليلين إلى نحو تصرّف في عالم التشريع في عقد وضع الآخر، كما هو الغالب».[١]

ما استظهره الشهيد الصدر من كلام النائيني وإشكاله عليه

وقد استظهر السيّد المحقّق الشهيد الصدر[٢] من مجموع كلمات المحقّق النائيني بما حاصله: أنّه لا معارضة في الحقيقة بين الدليل الحاكم وبين الدليل المحكوم؛ لأنّ الدليل المحكوم لسانه على منوال القضية الحقيقية الراجعة إلى تقدير الموضوع. وينادي بأنّه لو تحقق الموضوع، يترتب عليه الحكم. ولا يتكفّل لإثبات موضوعه. والدليل الحاكم نفي موضوع الدليل المحكوم أو إثباته بلسانه وبيانه. ولا تعارض بين البيان وبين عدم البيان.

ثم أشكل عليه بما حاصله: أنّ موضوع الدليل المحكوم أمر واقعي وجداني، وهو غير منتف في الدليل المحكوم. وإنّما ينفيه الدليل الحاكم ادعاءً، لا حقيقة، وإنّما ينفي حكمه، فالتعارض باق على حاله؛ نظراً إلى اجتماع التحريم والتحليل في موضوع واحد. وعليه فما يستفاد من كلام النائيني من كون التعارض بدوياً، غير صحيح، بل التعارض مستقرٌّ بالبيان المذكور. بقوله: «وهذا الاتجاه غير صحيح؛ لأنّ دليل حرمة الربا موضوعه ما كان ربا في الواقع سواء نفيت عنه الربوية ادعاء في لسان الشارع أو لا، والدليل الحاكم لا ينفي صفة الربوية حقيقة وإنّما ينفيها ادّعاءً، وهذا يعني أنّه لا ينفي الشرط في القضية الشرطية المفادة في الدليل المحكوم، بل الشرط محرز وجداناً، وبهذا

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٤.

(٢) دروس في علم الأُصول: ج ٣، ص ٢٢٤.

يحصل التعارض بين الدليلين، فلا بد من تخريج لتقديم الدليل الحاكم مع الاعتراف بالتعارض».[١]

نقد كلام السيد الشهيد الصدر قدس سره

ولكن المحقّق المزبور[٢] اختار نفسه أنّ تقديم الحاكم على المحكوم إنما هو في فرض وقوع التعارض وبمقتضى الجمع العرفي؛ حيث يرى العرف دليل الحاكم قرينة على دليل المحكوم وبياناً ومفسّراً للمراد منه، ويعامل معها معاملة القرينة مع ذي القرينة. وأمّا أصالة الظهور في جانب دليل العامّ المحكوم إنّما تجري إذا لم تكن قرينة في البين على بيان المراد منه. فلا تجري عند قيام القرينة وهي الدليل الحاكم. وكلامه هذا متين.

ولكن ليس معناه تصرّف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر نفياً أو إثباتاً بالمعنى الذي استظهر هذا العَلَم من كلام المحقّق النائيني، بل يلائم النفي الادعائي التعبدي المعبّر بلسانه نفي الحكم عن بعض مصاديق الدليل المحكوم.

حاصل كلامه: أنّ ملاك تقديم الدليل الحاكم أحد الوجهين اللاحقين على سبيل مانعة الخلوّ الآتية. ١ ـ سوق الدليل الحاكم لنفي حكم الدليل المحكوم واقعاً بلسان نفي موضوعه ظاهراً وادّعاءً.

٢ ـ كونه مسوقاً سياق التفسير بلسان: أي وأعني. ولكن يستفاد من كلامه أنّه يشترط في كلا الأمرين سبق الدليل المحكوم رتبةً في التشريع عن الدليل الحاكم. وكلامه هذا متين. ولكنه لم يبيّن السرّ في قرينية الدليل الحاكم على الدليل

---

(١) المصدر: ص ٢٢٥، ودروس / المجموعة الكاملة: ج ٤.

(٢) دروس في علم الأُصول: ج ٣، ص ٢٢٤، تعارض الأدلّة الشرعية / للسيد محمود الهاشمي تقريراً للشهيد الصدر: ص ١٦٥.

المحكوم. وقد بيّناه آنفاً في الفرق بين الحاكم والخاص. من أنّ الحاكم إنّما هو بلسان نفي موضوع الدليل المحكوم ادعاءً وتعبّداً وأنّه ناظرٌ إليه بتحديد موضوعه تعبداً مقدّمةً لتحديد الحكم المستفاد منه. وفي الحقيقة ينفي حكمه بلسان تحديد موضوعه تعبّداً.

كلام السيد الإمام الراحل قدس سره

وقد عمّم السيّد الإمام الراحل الحكومة بحسب توسعة دائرة متعلّق الحكم وموضوعه أو تضيقهما، بل توسعة نطاق الدليل المحكوم أو تضييقه بلحاظ القيود الثابتة في المراحل السابقة عن الحكم كأدلّة اعتبار الشرائط، أو اللاحقة له كأدلة اعتبار عدم الموانع، كترك التكلّم والقهقهة وأيّ قاطع للصلاة؛ حيث قال:

«وأمّا ضابط الحكومة، فهو أن يتعرض أحد الدليلين بنحو من التعرض، ولو بالملازمة العرفية أو العقلية؛ لحيثية من حيثيات أُخَر ممّا لا يتعرضها ذلك، سواءٌ كان التعرض في موضوعه أو محموله أو متعلّقه أو المراحل السابقة على الحكم أو اللاحقة له ـ إلى أن قال ـ:

فلو تعرّض أحد الدليلين لتوسعة دائرة موضوع الآخر، أو تضييقه، أو لحدود محموله أو متعلقه أو حكمه، يكون مقدماً وحاكماً عليه، مثل قوله: «لا سهو لمن أقرّ على نفسه بالسهو» بالنسبة إلى أدلّة الشكوك. فقوله: زيد عالم أو ليس بعالم، أو الضيافة إكرام أو ليس بإكرام وأمثاله حاكم على قوله أكرم العلماء؛ لتعرضه لما لا يتعرضه الآخر، وكذا قوله: ما جعل عليكم في الدين من حرج، حاكم على أدلة الأحكام؛ لتعرضه بمدلوله للجعل الذي لا تتعرضه الأدلة وإن كانت مجعولة بالضرورة؛ لأنّها لمّا لم تتعرض لمجعوليتها، فإذا تعرّض دليل بأنّ الجعل لم يتعلق بأمر حرجيٍّ، يقدم عرفاً على تلك الأدلّة، لا لأقوائية

ظهوره، بل هذا نحو آخر من التقدم في مقابل التقدم الظهوري. ولهذا لا تلاحظ النسبة بين الدليلين، فيقدّم العامّ من وجه على معارضه فأدنى الظواهر يقدم على أقواها»[١].

وحاصل كلامه: تعميم الحكومة إلى التصرف في ما يرجع بالمآل إلى توسعة أو تضييق نطاق متعلّق الحكم أو موضوعه، أو مبادئه ممّا يكون في رتبة سبب ثبوت الحكم، أو إلى تضيق دائرة الحكم الأوّلي بنحو خاصٍّ من التصرف في أحد الدليلين أو كليهما؛ بحيث إذا عُرضا على العرف قدّم أحدهما على الآخر بملاك نظره إليه ولغويته لولاه.

ولا يخفى أنّ متعلّق الحكم ما يتعلق به الحكم، كالإكرام؛ حيث يتعلّق به الوجوب في مثال: «أكرم العلماء» وموضوع الحكم ما يتعلق به متعلّق الحكم كتعلق فعل الإكرام بالعلماء بالتعلق المفعولي؛ أي تعلق الفعل بمفعوله.

وهذا الكلام متين جداً لا غبار عليه.

مقتضى التحقيق في تعريف الحكومة

قد اتضح بما بيّناه مقتضى التحقيق في تعريف الحكومة.

وحاصله: تعرّض أحد الدليلين المتخالفين للآخر بنفي حكمه أو بإثباته. وذلك تارة: بالتصرف في عقد وضع الدليل المحكوم بلسان نفي موضوعه أو متعلقه أو كل ما في رتبة سببه كالمبادئ أو إثبات ذلك تعبُّداً وادّعاءً في الخطاب. وأُخرى: بلسان التفسير، وثالثة: بالتصرف في عقد حمله. وذلك بلسان نفي عنوان ثانوي طارئ على متعلّق الحكم أو موضوعه بعد تشريع الحكم للعنوان الأوّلي العامّ.

---

(١) الرسائل: ج ١، ص ٢٣٩.

فالأوّل مثل: «لا ربا بين الوالد والولد ولا بين الزوج والزوجة» أو «طواف البيت صلاة» أو «زيد عالم أو ليس بعالم» و«الضيافة إكرام» بالقياس إلى مثال «أكرم العلماء»، وكحكومة قاعدة الطهارة وأصل الاستصحاب على أدلّة اشتراط الطهور في الصلاة، كقوله: «لا صلاة إلّا بطهور» حيث يثبت بهما الطهور ـ الذي هو حكم وضعي ـ تعبّداً ويحصل به الشرط ظاهراً.

والثاني مثل قوله: «التقية في كلّ شيءٍ يضطرّ إليه ابن آدم»،[1] وقوله: «إنّما جُعلت التقية ليحقن بها الدم».[2] فإنّه حاكمة على أدلّة وجوب التقية بلسان التفسير. ومن هذا القبيل النصوص الواردة في تفسير السفر الموضوع لوجوب القصر والإفطار. وسيأتي التمثيل بنظائره في خلال البحث.

والثالث: نظير حكومة أدلة نفي الضرر والحرج والاضطرار على أدلة الأحكام الأولية، فإنّ المنفي بأدلّة «لا حرج ولا ضرر» في الحقيقة نفي الحكم عن أيّ موضوع ضرري وحرجي، لكنه بلسان نفي العنوان الثانوي الطارئ، وهو الضرر والحرج.

وقد أشار إلى هذا التقسيم أيضاً المحقّق النائيني بقوله: «وقد يرجع مفاد أحد الدليلين إلى التصرف في عقد حمل الآخر لا في عقد وضعه، كأدلة نفي الضرر والعسر والحرج، فإنّها تكون حاكمة على الأحكام الأولية، مع أنّه لا يرجع مفادها إلى التصرف في موضوعات الأحكام، بل يرجع تصرفها إلى نفس الأحكام، كما أوضحناه في رسالة الضرر. ولكن الغالب في الحكومات رجوع تصرّف الحاكم إلى عقد وضع المحكوم، سواء كانت الحكومة فيما بين

---

(١) الوسائل: ج ١١ ص ٤٦٨ ب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، ح ٢.
(٢) الوسائل: ج ١١ ص ٤٨٣ ب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، ح ١.

الأدلة المتكفّلة لبيان الأحكام الواقعية، كحكومة قوله: لا شك لكثير الشك، على قوله: من شك بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع، أو كانت الحكومة فيما بين الأدلّة المتكفلة لبيان الأحكام الظاهرية، كحكومة الأمارات على الأُصول؛ فإنّ الحكومة من جميع ذلك ترجع إلى تصرّف دليل الحاكم في عقد وضع دليل المحكوم بنحو من التصرّف»[1].

هذا، ولكن لا يخفى أنّ أدلّة الأمارات، ليست من قبيل الدليل الحاكم على ما يقتضيه التحقيق، بل من قبيل الورود، كما سيأتي بيانه، إن شاء الله.

وبعبارة أُخرى: لسان الدليل الحاكم تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله تنزيلاً أو ادعاءً، وموجب للتصرف في عقد وضعه تعبداً وادعاءً، وبتبعه في عقد حمله حقيقة وواقعاً. وفي الحقيقة شأن الدليل الحاكم نفي الحكم عن بعض مصاديق موضوع الدليل المحكوم كالمخصّص، إلّا أنّه بلسان تحديد موضوع الدليل المحكوم بنفيه أو إثباته ادّعاءً وتعبداً؛ بأن يكون ناظراً إليه، بحيث لولا المحكوم لأصبح الحاكم لغواً، كنصوص نفي الربا بين الوالد وولده، وبين المرءِ وزوجته، وكما عرفت في حكومة قاعدة الطهارة والاستصحاب على قوله: «لا صلاة إلّا بطهور».

والضابط في هذا النوع من الحكومة: أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر؛ بحيث لولا الآخر، لأصبح الدليل الناظر لغواً. ومن أجل ذلك إذا عُرضا على أهل العرف لقدّموا الدليل الناظر على المنظور إليه بنفس هذا الملاك.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٢ ـ ٧١٣.

أقسام الحكومة

١ ـ كلام السيّد الخوئي في تقسيم الحكومة ونقده.

٢ ـ مقتضى التحقيق في شرائط الحكومة وأقسامها.

٣ ـ كلام المحقّق النائيني في الحكومة: الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية.

٤ ـ نقد كلام المحقّق النائيني.

٥ ـ إذا دار الأمر بين الحكومة والتخصيص والتقييد.

وقد عرفت من كلمات فحول المحققين أنّ الحكومة تارة: بلسان تفسير المراد من الدليل المحكوم وشرح لفظه؛ بلفظ أي وأعني وذلك إما بتفسير موضوع الدليل المحكوم، أو بتفسير متعلقه، فهذا قسمان. وأُخرى: بالتعرض إلى عقد وضعه، الشامل لموضع الحكم ومتعلقه، فهذا أيضاً قسمان، وثالثة: بالتعرض إلى عقد حمله؛ أي بلحاظ حكمه، ورابعة: بالتعرض إلى قيود الحكم ونحوها ممّا له دخل في ثبوت الحكم وعدمه كالشرائط والموانع ونحو ذلك. وكل ذلك إما بالتوسعة أو بالتضييق. وعليه فأقسام الحكومة تبلغ إلى اثني عشرة قسماً.

كلام السيّد الخوئي في تقسيم الحكومة

وقد قسَّم الأُصولي الفقيه السيّد الخوئي[١] الحكومة إلى قسمين:

١ ـ ما كان فيه أحد الدليلين موسعاً أو مضيقاً لموضوع الدليل الآخر؛ بأن يكون مفسّراً وشارحاً للمراد من الدليل الآخر، بحيث لولاه لكان ذلك الدليل لغواً؛ سواءٌ كان مصدّراً بكلمة التفسير نحو أي وأعني، أم لم يكن.

وهذا النوع الثاني قد يكون ناظراً إلى عقد الوضع كقوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد والولد» وقد يكون ناظراً إلى عقد الحمل كقوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» ونحوهما من أدلّة نفي الحرج والضرر؛ فإنّها شارحة للأدلة المثبتة للتكاليف الأولية بأنّ المراد ثبوت الأحكام الأولية في غير موارد الحرج والضرر. وقد عرفت أنّ هذا العَلَم قسّم هذا القسم من الحكومة في الحقيقة إلى ثلاثة أقسام.

٢ ـ ماكان فيه أحد الدليلين رافعاً لموضوع الحكم في الدليل الآخر، لا بمدلوله اللفظي ومن غير أن يكون ناظراً إلى ذلك الدليل. ومثّل لهذا القسم بحكومة الأمارات على الأُصول الشرعية، من البراءة والاستصحاب وقاعدة الفراغ.

ولكن الذي يخطر بالبال من المناقشة هاهنا شبهة عدم الفرق بين هذا النوع من الحكومة وبين الورود.

وقد فرّق هذا العَلَم[٢] بين هذا القسم من الحكومة وبين الورود؛ بأنّ الورود عبارة عن الخروج الموضوعي بالوجدان بمعنى نفس التعبد الثابت بالوجدان، كما في موارد قيام الدليل الشرعي بالنسبة إلى الأُصول العقلية كالبراءة والاشتغال والتخيير.

فإنّ موضوع حكم العقل بالبراءة هو عدم البيان؛ إذ ملاكه قبح العقاب

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٤٨ ـ ٣٥٠.

(٢) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٤٧.

بلا بيان وبقيام الدليل الشرعي يتحقق البيان ويرتفع موضوع حكم العقل وجداناً، وإن كان ببركة التعبد بحجية الدليل الشرعي.

وموضوع حكمه في أصل الاشتغال احتمال العقاب وموضوع حكمه في التخيير عدم المرجح لأحد طرفي التخيير. وكل ذلك يرتفع بالوجدان بقيام الأمارة.

وهذا بخلاف موارد قيام الدليل الشرعي على الأُصول الشرعية، فإنّ الخروج الموضوعي فيها ليس بالوجدان، بل إنّما بالتعبّد، كما في تقدّم الأمارات على الأُصول العملية الشرعية، كالاستصحاب والاحتياط والبراءة الشرعيين. فإنّ موضوع هذه الأُصول كلِّها هو الشك، وإنّ الأمارة بقيامها ترفع حكم الشك تعبداً، كما صرّح به الشيخ الأعظم أيضاً[1].

وبذلك فصّل هذا العَلَم بين تقدم الأمارات على الأُصول العقلية وبين تقدّمها على الأُصول الشرعية فجعل الأوّل من قبيل الورود والثاني من قبيل الحكومة.

وهذا التفصيل يستفاد أيضاً من صريح كلام الشيخ الأعظم ؛ حيث قال: «فإن كان الأصل ممّا كان مؤدّاه بحكم العقل ـ كأصالة البراءة العقلية، والاحتياط والتخيير العقليين ـ فالدليل أيضاً وارد عليه ورافع لموضوعه؛ لأنّ موضوع الأوّل عدم البيان، وموضوع الثاني احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم المرجّح لأحد طرفي التخيير، وكل ذلك يرتفع بالدليل العلميّ المذكور. وإن كان مؤدّاه من المجعولات الشرعية ـ كالاستصحاب ونحوه ـ كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى: أنّه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلميّ المذكور وإن لم يرفع موضوعه ـ أعني الشك ـ إلّا أنّه يرفع حكم الشك، أعني الاستصحاب»[2].

---

(١) فرائد الأُصول / التعادل والتراجيح: ج ٤، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢) فرائد الاصول: ج ٤، ص ١٢ ـ ١٣.

نقد كلام السيّد الخوئي

ولكن يمكن المناقشة في ذلك بوجهين:

أحدهما: أنّ جعل تقدُّم الأمارات على الأُصول الشرعية من قبيل الحكومة، لا يلائم اعتبار تعرّض الدليل الحاكم لموضوع المحكوم ونظره إليه ؛ لوضوح عدم نظر أدلّة الأمارات إلى أدلّة الأُصول ولا تعرّض لها إلى موضوع الأُصول، بلا فرق في ذلك بين الأُصول العقلية والشرعية.

وثانيهما: أنّ ذلك ينافي اعتبار لغوية الدليل الحاكم لولا الدليل المحكوم في ميزان الحكومة. وذلك لوضوح عدم كون دليل الأمارة لغواً خالياً عن الموارد لولا دليل الأصل الشرعي، كما هو واضح، وأشرنا إليه سابقاً.

وهذه المناقشة واردة في الحقيقة على الشيخ الأعظم ؛ إذ أخذ الأمرين المذكورين في ضابط الحكومة وميزانها؛ حيث قال: «وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيِّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، متفرّعاً عليه. وميزان ذلك: أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغواً خالياً عن المورد»[1].

وذلك لأنّ في تقدم الأمارات على الأُصول الشرعية لمّا لم يتحقق هذان الأمران، يخرج عن ضابط الحكومة وميزانها.

اللهم إلّا أن يجعل ذلك ـ أي ارتفاع الموضوع وجداناً ـ ملاكاً مستقلاً لضابط الحكومة وميزاناً تامّاً برأسه، فيدخل التقدم المزبور حينئذٍ في ضابط الحكومة، ولا مشاحّة في الاصطلاح.

ويُفهم من كلام السيّد الخوئي أنّه استفاد هذا المعنى من كلام الشيخ

---

(١) فرائد الأصول: ج ٤، ص ١٣.

الأعظم ؛ حيث جعل ما كان فيه الحاكم رافعاً لموضوع المحكوم بالتعبُّد، قسماً ثانياً للحكومة.

مقتضى التحقيق في شرائط الحكومة وأقسامها

مقتضى التحقيق اعتبار أحد الأمرين في الحكومة على سبيل مانعة الخلوّ.

أحدهما: اعتبار تعرّض أحد الدليلين ونظره إلى الآخر في الحكومة. ولغو الدليل الحاكم لو لا الدليل المحكوم ولا يعتبر ذلك في الورود، بمعنى أنّه بمجرد قيام الدليل الوارد يرتفع موضوع الدليل المورود ـ الذي هو احتمال العقاب، في الأُصول العقلية ـ من دون اعتبار كون الوارد ناظراً إلى المورود ومتعرّضاً إليه. كما في الأمارات فإنّها بصدد جعل الطريق إلى الواقع وإعطاء الاعتبار للظن تعبّداً، من دون نظرٍ إلى موضوع الأُصول.

ثانيهما: كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع دليل الآخر تعبداً؛ بمعنى رفع حكمه، كما في تقدّم الأمارات على الأُصول الشرعية؛ فإنّها بقيامها ترفع حكم الشك المأخوذ في موضوع الأُصول الشرعية.

وعليه فإذا تحقق أحد هذين الملاكين تتحقق الحكومة.

وأما الأقسام الاثناعشرة، التي ذكرناها للحكومة، فإنّما هي من قبيل النوع الأوّل من هذين القسمين. فإذاً تبلغ أقسام الحكومة إلى ثلاثة عشرة قسماً.

إن قلت: مع قيام الأمارة والحجة الشرعية على الحكم، كيف يتصور الشك في الحكم الشرعي؟!

قلت: لا إشكال في زوال الشك في الحكم الظاهري. وأما الشك في الحكم الواقعي فهو باقٍ على حاله؛ لأنّ الأمارة إنّما هي طريق إلى الواقع تعبداً. فعلى المكلّف الشاك في الحكم الواقعي أن يتعبد بمؤدى الأمارة ظاهراً وهذا معنى

ارتفاع حكم الشك، كما سبق في كلام الشيخ الاعظم.

وكذا كثير الشك الذي شُك بين الأربع والثلاث لايزول شكّه وجداناً وتكويناً بقيام الأمارة على نفي الشك عن كثير الشك، بل إنّما يرتفع به حكم الشك؛ بمعنى أنّه لايجب عليه ترتيب الأثر على شكّه.

كلام المحقّق النائيني في الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية

وقدقسّم المحقّق النائيني الحكومة إلى واقعية وظاهرية. وعرّف الحكومة الواقعية بما إذا كان مفاد الدليل الحاكم توسعة موضوع الدليل المحكوم أو تضيقه بإدخال ما كان خارجاً أو إخراج ما كان داخلاً. وذلك مثل حكومة أدلّة نفي العسر والحرج والضرر على أدلّة الأحكام الأولية، أو مثل قول: «طواف البيت صلاة»[1] بالنسبة إلى دليل وجوب الصلاة وأجزائه وشرائطه.

وعرّف الحكومة الظاهرية بما إذا كان مقتضى الدليل الحاكم إعدام موضوع الدليل المحكوم في عالم التشريع، كحكومة أدلة الأمارات على أدلة الأُصول؛ لزوال الشك ـ المأخوذ في موضوع دليل الأصل ـ بقيام الأمارة.

قال: «ثم إنّ تصرّف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر، تارة: يكون بتوسعة دائرة الموضوع أو تضييقه بإدخال ما يكون خارجاً عنه أو بإخراج ما يكون داخلاً فهي، كقوله: زيد عالم أو ليس بعالم، عقيب قوله:أكرم العلماء، أو كقوله: لا شك لكثير الشك، عقيب قوله:من شك بين الثلاث وأربع فليبن على

---

(١) وهذا المضمون في الوسائل: ج ١ ص ٢٦٢ ب ٥، من أبواب الوضوء، ح ١ وج ٩، ص ٢٦٧ ب ١١ من أبواب الكفّارات، ح ٢.
كقوله عليه السلام: «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها»المصدر: ص٤٣٨، ح ١١. ومثل هذه النصوص الآمرة بإعادة الطواف الفريضةإذا أتى بغير وضوء. المصدر: ج ٩ ص ٤٤٣، ب ٣٨.

كقوله: لا شك لكثير الشك، عقيب قوله:من شك بين الثلاث وأربع فليبن على الأربع، وأمثال ذلك.

وأُخرى: يكون بإعدام أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر في عالم التشريع، مع بقائه في عالم التكوين.

والقسم الأوّل من الحكومة: إنما تكون فيما بين الأدلّة المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية والحكومة فيها واقعية...

وأما القسم الثاني منها: فهو إنّما يكون بين الأدلّة المتكفلة لبيان الأحكام الظاهرية، والحكومة فيها إنّما تكون ظاهرية.

وذلك كحكومة الأمارات مطلقاً على الأُصول الشرعية وحكومة الأُصول التنزيلية على غيرها وكحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي».[1]

قوله: الأُصول التنزيلية: يعني ما يفيد تنزيل الشك منزلة اليقين كالاستصحاب، أو ما يفيد التنزيل مشكوك الطهارة والحلية منزلة الطاهر أو الحلال الواقعيين، كأصالتي الطهارة والحلية.

وأما الأصل السببي ما يرفع بجريانه موضوع الأصل الآخر مثل جريان أصالة عدم التذكية بالاستصحاب ؛ حيث يرتفع به موضوع أصالة الطهارة والحلية، أو جريان استصحاب النجاسة الرافع لموضوع أصالة الطهارة في مشكوك الطهارة المسبوق بالنجاسة.

نقد كلام المحقّق النائيني

وكأنّ وجه هذا التقسيم أنّ لسان الدليل المحكوم في الأوّل بيان الحكم الواقعي كقوله: «لاربا بين الوالد

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٥٩٥.

متكفّلٌ لبيان الحكم الواقعي.

ولكن لسانه في الثاني جعل الحكم الظاهري كقاعدة الطهارة المستفادة من قوله: «كلّ شيءٍ طاهر حتى تعلم أنّه قذر»؛ حيث يدل على جعل الطهارة الظاهرية لمشكوك النجاسة. فاذا أقامت أمارة على طهارة ذلك الشيء المشكوك تكون حاكمة على القاعدة المزبورة.

ولا يخفى ما في تسمية الثاني بالحكومة الظاهرية والأوّل بالحكومة الواقعية؛ نظراً إلى أن توسعة موضوع الدليل المحكوم وتضييقه في الأوّل، مثل إعدامه في الثاني؛ حيث يكون كلاهما لأجل التعبد بدليل الأمارة، فلا وجه لتسمية أحدهما بالحكومة الواقعية والآخر بالحكومة الظاهرية.

والسر في ذلك أنّ الحكومة إنّما هو بين الدليلين بلحاظ تصرّف أحدهما في عقد وضع الآخر بتوسعة موضوعه أو تضيقه ظاهراً وتعبداً مع بقائه على حاله تكويناً. ولا فرق من هذه الجهة بين القسم الأوّل ـ كما في مثل قوله: «لا ربا بين الوالد والولد» حيث إنّ موضوع الربا حقيقة وواقعاً موجود بينهما كغيرهما بلافرق ـ وبين القسم الثاني، كقاعدة الطهارة فإنّها أيضاً يثبت شرط الصلاة ـ الذي هو الطهارة ـ ظاهراً لا واقعاً.

هذا مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام: «لاشك لكثير الشك» وقوله عليه السلام: «من شكّ بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع» كليهما بصدد جعل الحكم الظاهري. فكيف حَكَم المحقّق المزبور بكون الحكومة في القسم الأوّل مطلقاً بين الأدلّة المتكفّلة لبيان الحكم الواقعي؟!.

وقد أجاد السيّد الإمام الراحل في ردّ هذا التقسيم؛ حيث قال: «وأمّا تقسيم الحكومة بالظاهرية والواقعية، كما صنعه بعض أعاظم العصر فممّا لا ملاك له كما لا يخفى؛ لأنّ تقديم دليل على دليل آخر إذا كان على نحو الحكومة وتحت

كما لا يخفى؛ لأنّ تقديم دليل على دليل آخر إذا كان على نحو الحكومة وتحت الضابط المتقدم، فلا يكون مختلفاً حتى يكون التقسيم صحيحاً. واختلاف النتيجة لا يصحح التقسيم. فتقدُّم «لا شك لكثير الشك» على أدلة الشكوك، كتقدم «لا تنقض» على أدلة الأُصول، وتقدم مفهوم آية النبأ عليها من حيث تعرض الأدلة الحاكمة لما لا يتعرضه الأدلة المقابلة لها. وبالجملة لا يكون نحو تقدُّم الأدلة الحاكمة في الأحكام الواقعية مخالفاً لنحو تقدّم الأدلّة الحاكمة في الأحكام الظاهرية حتى يصح التقسيم»[1]. ولكن هذا البيان منه ﷺ لا يكفي المناقشة، وإنّما يتمّ بما بيّناه.

إذا دار الأمر بين الحكومة والتخصيص والتقييد

لا إشكال في أنّه عند الدوران بين التخصيص والحكومة يقدّم الحكومة ويُحكّم الدليل الحاكم؛ لأنّ بتقديمه وتحكيمه يرتفع موضوع المحكوم ـ كلّاً أو بعضاً ـ.

وذلك مثل موارد الدوران بين الأصل السببي وبين الأصل المسبّبي، كما إذا شك في طهارة ثوبٍ لأجل الشك في اتخاذه من الحيوان المذكّى، أو شكّ في حلية لحم حيوان لأجل الشك في تذكيته.

ويظهر من المحقّق العراقي أنّ الدوران حينئذٍ بين الحكومة والتخصيص؛ بتقريب أنّ الأصل السببي ـ وهو الاستصحاب ـ ناظرٌ إلى الأصل المسببي ـ وهو أصالتي الطهارة والحلّية ـ؛ حيث إنّ استصحاب عدم التذكية في المثال ناظرٌ بنفي التذكية إلى نفي لوازمه ـ التي منها طهارة لحمه وحلية أكله، فيرفع بذلك الشك الذي موضوع الأصل المسبّبي ـ فهو حاكم على أصالتي الطهارة والحلية

---

(١) الرسائل: ج ١، ص ٢٤١.

المزبور، فلا مناط لتقديمهما عليه إلّا بالتخصيص؛ بأن يخصّص ادليل الاستصحاب في موردهما. وإذا دار الأمر بين الحكومة والتخصيص تقدّم الحكومة.

قال المحقّق العراقي: «فمن طرف الأصل السببي كان نفي الأصل المسببي بنظره إليه ومن طرف الأصل المسببي كان نظر الأصل السببي إلى أثره بالتخصيص، ومن المعلوم أنّ عند الدوران بين الحكومة والتخصيص، كان الحاكم مقدّماً على التخصيص، كما لا يخفى».[1]

ولا يخفى أنّه لم أرَ في كلام غير المحقّق العراقي مورداً للدوران بين الحكومة والتخصيص. مع أنّ ما جاءَ في كلامه من كون تقدم الأصل المسبّبي على السببي بالتخصيص نظرٌ إذ النسبة بين موضوعيهما هي العموم والخصوص من وجه دائماً. ويعتبر في التخصيص كون النسبة بين العامّ والخاص عموم وخصوصاً مطلقاً.

بيان ذلك في المقام أنّ الاستصحاب موضوعه الشك المسبوق باليقين سواءٌ كان في الطهارة والحلية أم لا.

وموضوع أصالتي الطهارة والحلية هو الشك في الطهارة والحلية سواءٌ كان مسبوقاً باليقين أم لا. فلا تخصيص في البين، بل إنّما المتحقق في المقام حكومة الأصل السببي على المسببي.

والحاصل: أنّه إذا كانت النسبة بين موضوعي الدليلين العموم والخصوص من وجه فقاعدة الحكومة جارية حينئذٍ دون التخصيص. وأمّا من جهة الحكم لا فرق بينهما حينئذٍ كما لا فرق بينهما وبين التقييد. وإنّما الفرق في ملاك التقدم، كما أنّ العموم يدل على الشمول بالوضع بخلاف المطلق الذي

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٦٨٥. ونهاية الأفكار: ج ٤، ص ١١٧.

ملاك التقدم، كما أنّ العموم يدل على الشمول بالوضع بخلاف المطلق الذي يكون شموله بمقدّمات الحكمة. ومن هنا يقدم العامّ على المطلق عند الدوران وكذا التخصيص على التقييد.

وأمّا الحكومة فلما كان إخراج موضوعي يقدم على التخصيص الذي هو إخراج حكمي.

فلو قلنا بتقديم الحكومة لا حاجة إلى كون النسبة بين الدليلين العموم والخصوص المطلق، بل يُحكّم الحاكم على المحكوم ولو كانت النسبة العموم والخصوص من وجه.

وأمّا توهم تصوير الدوران بين الحكومة والتخصيص فيما إذا أفاد الحاكم توسعة موضوع العامّ المحكوم والمخصص دلّ على تضييق حكم ذلك العامّ، ففي غير محله؛ لأنّ موضوع الخاص والحاكم متغايران ؛ إذ الخاص موضوعه نفس موضوع العامّ مقيداً بقيد، مثل: «لاتكرم العالم الفاسق» بالقياس إلى عموم «أكرم العلماء». والحاكم إنّما يفيد توسعة موضوع العامّ تعبّداً، كقوله: «المؤمن عالم»، فموضوعه المصداق التعبُّدي للعام، ومغاير لموضوع دليل الخاص، وشأنه توسعة موضوع العامّ تعبّداً.

الفرق بين الحكومة وبين التخصيص

١ ـ تحرير كلام الشيخ الأعظم.

٢ ـ نقد كلام الشيخ الأعظم.

٣ ـ مقتضى التحقيق في الفرق بين الحكومة والتخصيص.

٤ ـ لا حكومة لدليل نفي الحرج على دليل نفي الضرر.

٥ ـ تحرير كلام السيّد الإمام الراحل قدس سره.

٦ ـ ثمرة البحث المزبور.

٧ ـ تحرير كلام العلّامة والمحقّق الكركي ونقدهما.

تحرير كلام الشيخ الأعظم

وقد فرّق الشيخ الأعظم بين الحكومة وبين التخصيص بثلاثة وجوه:

أحدها: كون المخصّص بياناً للعام بحكم العقل بعدم جواز إرادة العموم مع الأخذ بدليل الخاص، ولكن الحاكم بيان للعام وشارحٌ ومفسّرٌ له بلفظه.

ثانيها: صلاحية كل من العامّ والخاص للتصرف في مدلول الآخر إذا كانا ظاهرين في مدلولهما، بخلاف الحكومة، فإنّ الحاكم يصلح بنفسه ـ بلا حاجة إلى قرينة أُخرى ـ للتصرف في الدليل المحكوم، ولا يصلح الدليل المحكوم

للتصرف في الدليل الحاكم بلا قرينة أُخرى. وأمّا إذا كان العامّ والخاص ظاهرين في مدلولهما يتوقف التخصيص على ترجيح الخاص بقرينة خارجية.

ثالثها: توقّف التخصيص على كون دليل الخاص نصاً أو أظهر من العامّ. وهذا بخلاف دليل الحاكم، فإنّه يُقدّم على المحكوم وإن لم يكن أظهر منه، بل كان أضعف منه في الظهور. قال ﷺ:

«والفرق بينه وبين التخصيص؛ أنّ كون المخصِّص بياناً للعامّ، إنّما هو بحكم العقل، الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، وهذا بيان بلفظه ومفسِّرٌ للمراد من العامّ، فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير.

ثم الخاص، إن كان قطعيّاً تعيّن طرح عموم العامّ. وإن كان ظنّيّاً دار الأمر بين طرحه وطرح العموم، ويصلح كلٌّ منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر، فلا بد من الترجيح.

بخلاف الحاكم، فإنّه يكتفى به في صرف المحكوم عن ظاهره ولا يكتفى بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلى قرينة أُخرى، كما يتّضح ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة.

فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين، حيث لا يقدّم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه، لأنّ صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينةٍ أُخرى، هي مدفوعة بالأصل. وأمّا الحكم بالتخصيص، فيتوقّف على ترجيح ظهور الخاص، وإلّا أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه».[1]

قوله: «لأنّ صرفه عن ظاهره...» أيّ لأنّ صرف الحاكم عن ظاهره لا يحسن إلّا بقرينة أُخرى ـ غير المحكوم ـ وهي مدفوعة بالأصل.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٤ ـ ١٥.

ولكن المحقّق النائيني لم يرتض بهذا الفرق ونفي اعتبار كون دليل الحاكم شارحاً لفظياً لدليل المحكوم. وفرّق بينهما بأنّ دليل المخصص إنما يُقدّم على دليل العامّ لحكومة أصالة ظهور الخاص على أصالة ظهور العامّ لأجل كون نسبة موضوع دليل الخاص أخصّ مطلقاً بالنسبة إلى موضوع دليل العامّ. ولكن دليل الحاكم ليس تقديمه على دليل المحكوم لأجل ذلك، بل بمقتضى الجمع والتوفيق العرفي بينهما ولو كانت النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه.

قالﷺ: «إنّ المقابلة بينهما ـ أي بين الحكومة وبين التخصيص ـ إنّما يكون لمكان أنّ أحد الدليلين تارة: يكون بنفسه حاكماً على الآخر، ولو كانت النسبة بينهما العموم من وجه. وأُخرى: يكون أحد الدليلين في حدّ نفسه معارضاً للدليل الآخر، إلّا أنّ أصالة الظهور فيه تكون حاكمة على أصالة الظهور في الآخر كالعام والخاص. فإنّ الخاصّ في نفسه معارضاً مع العامّ ولو في بعض المدلول، ولكن أصالة الظهور في التخصيص تكون حاكمة على أصالة ظهور العامّ في العموم، فترفع المعارضة بينهما».[1]

ولا يخفى أنّ الحكومة في قوله: «إلّا أنّ أصالة الظهور فيه تكون حاكمة...» ليست بمعناها الأُصولي الذي هو محلّ الكلام، بل بمعنى التقدُّم؛ أيّ متقدّمة ومحكّمة.

نقد كلام الشيخ الأعظم والمحقّق النائيني

هذا، ولكن يرد على الشيخ أوّلاً: أن المحكّم في الجمع بين الخطابات المتخالفة والمتعارضة، هي نظر العرف لا حكم العقل؛ لأنّ المرجع الوحيد في تعيين ظواهر الألفاظ وتشخيص مرادات المتكلمين من خطاباتهم وجعل

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧٢٢.

بعضها قرينة على كشف المقصود من بعضها الآخر، هو المتفاهم العرفي ومرتكزات أذهانهم الناشئة من سيرتهم المحاورية.

هذا، مع عدم حكم للعقل في استظهار مراد المتكلمين، كما هو واضح.

وثانياً: لو كان مراده من حكم العقل بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، لزوم طرح دليل العامّ في بعض مدلوله مع العمل بالخاص في نظر العقل ـ بعد تعارضهما ـ في موضوع دليل الخاص؛ يرد عليه: أنّ هذا أيضاً لازم في الحكومة؛ لأنّ الدليل المحكوم يجب طرحه في بعض مدلوله مع العمل بالدليل الحاكم في نظر العقل. وأمّا كون وجه تقدم الخاص أظهريته أو قرينيّته على العامّ بلحاظ أخصّيته موضوعاً وكون تقدّم الحاكم لنظره أو تفسيره، لا يوجب الفرق في مناط حكم العقل المزبور.

وإن كان مراده أنّه مع العمل بالعام في جميع أفراده يجب عقلاً طرح دليل الخاص رأساً، بخلاف العكس؛ حيث لا يلزم من العمل بدليل الخاص طرح عموم العامّ في جميع أفراده؛ نظراً إلى الجمع بين العمل بالخاص والعمل بالعام في غير أفراده المنطبقة على الخاص. ومن أجل ذلك يجب تقدُّم العمل بالخاص عقلاً.

فهذا التقريب عكس ما أفاده الشيخ؛ لأنّه صرّح بحصر القرينة العقلية في حكم العقل بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص، فلا يمكن أن يكون التقريب المزبور مراده.

هذا مع أنّه لا فرق بين الحكومة والتخصيص بلحاظ هذا التقريب أيضاً؛ لوضوح أنّه يجب طرح عموم الدليل المحكوم أيضاً بالعمل بالحاكم.

وثالثاً: أنّ ظهور الدليل الحاكم لو كان أضعف، لا معنى لتقديمه وتحكيمه على دليل المحكوم، كيف وهو قرينة على التصرف في دليل المحكوم، وهل

يمكن كون ظهور القرينة أضعف من ظهور ذي القرينة؟!

وأما المحقّق النائيني، فيرد عليه أنّ أصالة الظهور إنّما تجري عند الشك في المراد، ومع قيام دليل الخاص لا يبقى شك في المراد من دليل العامّ؛ إذ الخاص قرينة على بيان المراد من دليل العامّ، فكيف يُشك في المراد من ذي القرينة مع وجود القرينة.

فكيف يكون قوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد والولد ولا بين الزوج والزوجة» ـ مثلاً ـ قرينة على تعيين المراد من قوله تعالى: ﴿حرّم الربا﴾ بدلالته على تضيق الربا الذي هو موضوع الحرمة، فكذلك قوله: «لاتكرم العالم الفاسق» قرينة على بيان المراد الجدي من قوله: «أكرم العلماء»؛ لما بين موضوعها من نسبة العموم والخصوص مطلقاً.

مقتضى التحقيق في الفرق بين الحكومة والتخصيص

مقتضى التحقيق: أنّ الفرق الأساسي بين الحكومة والتخصيص يتحصّل في أمرين.

أحدهما: إنّ الدليل الحاكم لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم، وإن كان بحسب المراد الجدّي تحديد حكم الدليل المحكوم، إلّا أنّه بلسان تحديد الموضوع حتى في مثل «لاحرج» و«لاضرار».

وما جاء في كلمات بعض الأعلام ـ كالمحقق النائيني وبعض تلامذته ـ من أنّ الدليل الحاكم قد يتعرّض للدليل المحكوم بالتصرف في عقد حمله، فغير قابل للتصديق. وذلك لأنّ مثل دليل «لاحرج» و«لاضرار» ـ الذي مثّل بهما لذلك ـ أيضاً يتعرّض للدليل المحكوم بلسان نفي موضوعه؛ لأنّ الحرج والضرر عنوانان طارئان على بعض مصاديق موضوع المحكوم، نعم بالتأويل يقال: إنّ المقصود لا حكم حرجي ولا حكم ضرري. وهذا الكلام بعينه يأتي أيضاً في

مثل «لاربا» ؛ لأنّ المقصود الجدي منه لا حكم؛ أي لا حرمة للربا بين الوالد والولد و...

وكذا مثل قوله: «لاشك» ؛ أيّ لاحكم لشك كثير الشك، فلا فرق بين الموردين، كما زعمه المحقّق النائيني، بل في كليهما يتعرّض الدليل الحاكم في عقد وضع المحكوم؛ بمعنى أنّه يدل على نفي حكمه عن بعض مصاديقه بلسان نفي موضوع المحكوم عن عنوان ذلك المصاديق.

وذلك تارة: يكون بالتصرّف في عقد وضع الدليل المحكوم؛ تنزيلاً وادّعاءً بتوسعة أو ضيق موضوعه أو متعلقه، أو نفيهما رأساً بالتعبّد.

وأُخرى: بتفسيرهما بالبيان اللفظي.

أما الأوّل: فكما قال الآمر ـ مثلاً ـ عقيب أمره بإكرام العلماء: «الفاسق ليس بعالم». فيكون مفاده إخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلاً، إما بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو بتنزيل علمه منزلة عدم العلم، وكذا لو قال عقيبه: «الضيافة إكرام». فيتصرّف بذلك في عقد الوضع، موضوعه أو متعلّقه. وهذا تصرّف في عقد الوضع. وبعد خروج الفاسق عن نطاق عموم العامّ بهذا الادعاء وانتنزيل، ينتفى حكم وجوب الإكرام بالتَبَع. وأمّا لو قال: «لا تكرم الفاسق» يكون مفاده نفي وجوب إكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له.

ومثاله في الخطابات الشرعية قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك»، أو «لا شك لكلٍّ من الإمام والمأموم مع حفظ الآخر»، فإنّ لسانه لما كان إخراج الشك حينئذٍ عن صفة الشك تنزيلاً، ينتفي حكم الشك بالتبع من بطلان الصلاة أو البناء على الأكثر ونحو ذلك. ومن هنا يكون حاكماً على أدلّة الشك.

أما الثاني: وهو ما إذا كان تصرّف دليل الحاكم في عقد وضع المحكوم بلسان التفسير والبيان اللفظي، فمثل ما ورد في تفسير الوقف الموقّت وغير

الموقت، كما في صحيحة الصفار قال: «كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله عن الوقف الذي يصح كيف هو، فقد روي أنّ الوقف إذا كان غير موقّت فهو باطل مردود على الورثة، وإذا كان موقّتاً فهو صحيح ممضى، قال، قول: إنّ الموقت هو الذي يذكر فيه أنّه وقف على فلان وعقبه فإذا انقرضوا فهو للفقراء والمساكين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وقال: آخرون... ومن عليها والذي هو غير موقّت أن يقول: هذا وقف، ولم يذكر أحداً، فما الذي يصحّ من ذلك؟ وما الذي يبطل؟ فوقع عليه السلام: الوقوف بحسب ما يوقفها أهلها إن شاء الله»[1].

فهذه الصحيحة حاكمة على ما دل على صحّة الوقف الموقت وبطلان غير الموقت، كما في صحيحة ابن مهزيار: «قال: قلت له: روى بعض مواليك عن آبائك عليهم السلام أنّ كل وقف إلى وقت معلوم، فهو واجب على الورثة و كل وقف إلى غير وقت جهلٌ مجهولٌ فهو باطل على الورثة، وأنت أعلم بقول آبائك عليهم السلام فكتب عليه السلام: هكذا هو عندي»[2].

وذلك لأنّ الأُولى مفسّرة لموضوع الحكم في الثانية فهي حاكمة عليها بلسان التفسير. ومن هنا يعلم أنّ الموقت ليس بمعنى التأجيل بتعيين المرة؛ حيث تحقق الإجماع على بطلانه.

وقد اتضح من ضوء ما بيّناه عدم انحصار دليل الحاكم في ما كان مفسِّراً لموضوع دليل المحكوم بلسان التفسير والبيان اللفظي، بل هذا من أحد أقسامه. و شيءٌ من هذه الملاكات والخصوصيات بأقسامها غير حاصلة في المخصّص، ويجمعها تعرّض الحاكم وتصرّفها في موضوع المحكوم.

ثانيهما: أنّه لا بد في التخصيص من فرض المنافاة والمخالفة بين مدلول دليلي العامّ والخاص في بعض أفراد العامّ المنطبق على موضوع الخاص. غير أنّه لمّا كان الخاص أظهر من العامّ أو قرينة عليه؛ لكونه أخص مطلقاً من العامّ

---

(١) الوسائل: ج١٣ ص ٣٠٧ ب ٧، من أحكام الوقوف والصدقات، ح ٢.

(٢) المصدر: ح ١.

موضوعاً، لا يستقرّ التعارض بينهما؛ لكشفه عن عدم إرادة العموم جدّاً من خطاب العامّ، وإن كان دالّاً عليه بمدلوله الوضعي الاستعمالي.

فالتخصيص عبارة عن سلب حكم العامّ عن الخاص بإخراجه عن تحت العامّ بعد شموله له بمدلوله الاستعمالي وبحسب ظهوره الوضعي. والحكومة وإن كانت كالتخصيص في النتيجة من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر. ولكنّ الفرق في كيفية الإخراج. فإنّ التخصيص إخراج حكمي حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي الوضعي للعام بعدُ، ولكن الحكومة إخراج موضوعي تنزيلي على وجه لا يبقى للعام ظهوره الذاتي.

وبعبارة أُخرى: إنّ المخصّص إنما هو قرينة على العامّ لتقييد موضوع دليل العامّ في موضوعه؛ لأنّ موضوع دليل الخاص نفس موضوع العامّ لكنّه مقيّد بالقيد وموضوع العامّ غير مقيد به.

وبالجملة إنّ قرينية الخاص على العامّ إنّما لأجل ما بين موضوعيهما من نسبة العموم والخصوص مطلقاً. فلأجل ذلك يُعدّ الخاص قرينة على العامّ وبياناً كاشفاً عن المراد من العامّ، من دون تعرّضه لدليل العامّ بتوسعة موضوعه أو ضيقه أو نفيه رأساً.

إن قلت: أ وليس تقييد موضوع العامّ في موضوع دليل الخاص تضييقاً له؟

قلت: موضوع دليل الخاص إنّما يُفرض بعض مصاديق موضوع العامّ، كما هو شأن القضية الحقيقيّة، من دون أن يتعرّض لموضوع العامّ ويتكفّل بتوسعة موضوعه أو تضيقه بلسان النفي، كقوله: «لا ربا» و«لاشك»، أو بلسان التفسير والبيان.

وأما الحاكم فإنّما يكون قرينة على المحكوم لأجل تعرّضه لموضوع دليل المحكوم نفياً أو إثباتاً، وسعة أو ضيقاً. فإنّه بلسانه اللفظي أو اللبّي متعرّض

لدليل المحكوم، وإنّما يدلّ على نفي حكمه أو إثباته بلسان نفي موضوعه أو إثباته توسيعاً أو تضييقاً أو تفسيراً أو رفعاً. ومن هنا لا يرى أهل العرف معارضة بين الحاكم والمحكوم حتى بدواً، بخلاف الخاص والعامّ؛ حيث يرون بينهما تعارضاً في البداية، ولكن في مقام الجمع يجعلون الخاص كاشفاً عن المراد الجدي من دليل العامّ. وهذا هو الفرق الأساسي بين الحكومة والتخصيص.

لا حكومة لدليل نفي الحرج على دليل نفي الضرر

وقع الكلام في حكومة دليل «لا حرج» على دليل «لاضرر»، بعد الاتفاق في حكومتهما على أدلّة الأحكام الأولية.

فقد يقال بحكومة دليل نفي الحرج على دليل نفي الضرر.

ويُستدلّ لذلك بأنّ ضابطة الحكومة تعرُّض أحد الدليلين لما لا يتعرّضه الدليل الآخر. وحيث إنّ دليل نفي الحرج متعرّض لنفي جعل الحكم بدلالته اللفظية ـ لقوله: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ـ بخلاف دليل لا ضرر؛ لإفادته نفي تحقق الضرر الذي هو مجعولٌ وناشئ من جعل الحكم الضرري، وكان الجعل مقدماً على وجود المجعول وسبباً له، يكون الدليل المتعرض لنفي الجعل أيضاً متقدماً على الدليل المتعرّض لوجود المجعول ـ الذي هو نفس الضرر ـ وحاكماً عليه، نظير تعرّض دليل لموضوع دليل آخر توسعةً أو ضيقاً.

تحرير كلام السيّد الإمام الراحل

وأشكل عليه السيّد الإمام الراحل بما حاصله: أنّ مجرد تعرُّض دليل لما لا يتعرض له دليل آخر لا يكفي لتقدّمه وحكومته على ذلك الدليل بل لا بد من كون تقديمه عليه موافقاً لارتكاز العقلاء ومقبولاً لديهم، بحيث لو عُرضا على أهل العرف والعقلاء، لم يروا بينهما تخالفاً وتعارضاً، كدليل نفي الحرج والضرر بالقياس إلى الأدلّة الأولية.

هذا مضافاً إلى تعرّض دليل نفي الضرر أيضاً لما لا يتعرّض له دليل نفي الحرج؛ حيث يتعرّض إلى نفي الحكم الضرري غير الحرجي بلسان نفي موضوعه في الشريعة تنزيلاً وادّعاءً، كما هو لسان الدليل الحاكم.

قال﵀ بعد نقل القول المزبور:

«وأنت خبير بأنّ تحكيم دليل على آخر بعد أن يكون بينهما عموم من وجه ـ والقاعدة العقلائية فيهما التعارض والتساقط ـ لا بد وأن يكون عقلائياً مقبولاً لدى العرف، بحيث لو عرض الدليلان على العقلاء لا ينقدح في ذهنهم التعارض والتخالف، كدليل نفي الحرج مع الأدلة الأولية، لكونه بمنزلة المفسر لها، ولهذا ورد في رواية عبد الأعلى «هذا وأشباهه ويعرف من كتاب الله: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ مع أن بين دليل وجوب الوضوء ودليل نفي الحرج العموم من وجه.

والظاهر من الرواية أنّ تقدم دليل الحرج عليه أمر عقلائي يعرفه العقلاء والعرف من كتاب الله، لا أنّه أمر تعبدي وإن كان إثبات المسح على المرارة تعبدياً ظاهراً، فما يعرف من كتاب الله هو عدم وجوب المسح على البشرة بدليل نفي الحرج، وهو شاهد على أنّ الجمع والتقديم عقلائي، مع أنّه لا يحتاج إلى الشاهد.

ودليل نفي الحرج والضرر، ليسا بهذه المثابة، ولا يساعد العرف على التقديم والتحكيم ظاهراً، وما ذكره في وجه التحكيم غير مرضي في محيط العقلاء، ولا بد فيه من المقبولية العقلائية، وفرق بين المقام وبين الدليل المتعرض لموضوع دليل آخر توسعةً وتضييقاً نظير لا شك لكثير الشك مثلاً بالنسبة إلى أدلة الشكوك.

فما قيل في ضابط الحكومة ـ من أنّه تعرض أحد الدليلين لما لا يتعرضه

الآخر ـ غير وجيه بإطلاقه، بل لا مناص فيها عن مقبوليتها لدى العقلاء وإلّا فدليل الضرر أيضاً متعرض لما لا يتعرضه دليل الحرج».[١]

ولا يخفى أنّ الدليل «لاحرج» ليس من قبيل المفسّر لمفاد الأدلّة الأولية، كما هو واضح، بل إنّما ينفي الحكم الثابت بالأدلة الأوّلية عن بعض مصاديق موضوعها ـ وهو الحرجي منها ـ بلسان نفي جعل الحرج ولزومه من أحكام الشريعة.

وعين هذا التقريب والبيان يأتي في أدلّة «لاضرر» طابق النعل بالنعل، من دون فرق. فإنّ «لاضرر» أيضاً لسانه نفي تحقق الضرر وعدم جعله في أحكام الإسلام. وكلاهما إنّما يدلّان بالدلالة التصديقية الجدية ـ المستقرّة بعد الجمع العرفي بالحكومة ـ على نفي تشريع الحكم الحرجي والحكم الضرري في الإسلام.

وعليه فدليل لاحرج ولا ضرر كلاهما ناظران إلى أدلّة الأحكام الأوّلية؛ حيث لو لم يكن حكم مجعول في الشريعة للموضوعات بعناوينها الذاتية، لم يعقل نفي ما يطرأ عليه عنوان الحرج والضرر.

تحرير كلام العلّامة والمحقّق الكركي ونقدهما

وقد تردّد العلّامة الحلّي في وجوب شرائه عليه إذا كان تحصيل المثل متوقفاً على شرائه بأكثر من قيمته؛ حيث قال في القواعد:

«ولو تعذّر المثل إلّا بأكثر من ثمن مثله ففي وجوب الشراء نظرٌ».

وقال المحقّق الكركي في شرحه:

«ينشأ من لزوم الضرر المنفي. فإنّه يمكن معاندة البايع وطلب أضعاف قيمة المثل ومن صدق القدرة على المثل. والأصح الوجوب، فإنّ الضرر لا يزال بالضرر، والغاصب مؤاخذ بأشق الأحوال فلا يناسب التخفيف، وهو الأصح».[٢]

---

(١) كتاب البيع: ج ١، ص ٣٥٥.

(٢) جامع المقاصد: ج ٦، ص ٢٦٠.

ولكن لا يخفى عليك أنّ كلامه في مورد الدوران بين اضطرار الغير وبين تحمّل ضرر أكثر من الضرر الوارد على الغير؛ لتداركه وجبرانه، لا بين الحرج والضرر. وأمّا تعليله بأخذ الغاصب بأشقّ الأحوال، إنّما يأتي في الغصب، ولا يتم في مجرد التلف من دون غصب. وإن كان مقتضى التحقيق أنّ الحق معه مطلقاً حتى في غير الغاصب؛ لأنّ حديث لا ضرر مورده نفي الإضرار بالغير ولو بتحمل الضرر كما في قضية سمرة بن جندب المعروفة؛ حيث حكم النبي صلى الله عليه وآله بقلع شجرته من أصلها دفعاً للضرر عن الأنصاري.

ويشهد له نقل لفظ «لا ضرار»؛ حيث إنّ «ضرار» على وزن فعال مصدر باب المفاعلة أي الإضرار بالغير. وفي المقام قد أضرّ المتلِف غيره بإتلاف ماله. ونفي ذلك بدليل «لاضرار» مستلزمٌ لوجوب تدارك الضرر الوارد.

وعليه فمن أتلف مال الغير وأورد بذلك الضرر عليه يجب عليه تداركه بدليل نفي الضرار، ولو كان تدارك ضرر الغير بتحمل المُتلف الضامن حرجاً في شراء مثل التالف، أو ضرراً بدفع ثمنٍ أكثرمن قيمة التالف؛ لأنّ طبع وجوب التدارك ضرريٌّ. فلا يمكن نفي وجوبه بدليل لاضرر.

وهذا بخلاف دليل لا حرج الذي بلسان نفي جعل الحكم الحرجي في الشريعة كما ينادي قوله تعالى:﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾. فيمكن نفي وجوب الفعل الحرجي، وإن أُخذ الضرر في موضوعه.

ثمرة البحث المزبور

وتظهر ثمرة البحث المزبور فيما إذا كان نفي الحكم الضرري لشخص مستلزماً للحرج في حق غيره. كما لو اشتغلت ذمّة شخص بمثل التالف، ولم يوجد إلّا بثمن المثل أو كان تحصيله حرجياً لطروّ

الإعواز عليه، كما لو كان كثيراً متوفّراً في زمان التلف ثم عرض عليه الإعـواز والندور فصار تهيئته حرجياً.

فيدور الأمر حينئذ بين وجوب تهيئته وهو مستلزم للحرج على الضـامن وبين الاكتفاء بدفع قيمته وسقوط وجوب تهيئته بالشراء، وهو موجب لحرمان المالك عن عين ماله وفي ذلك ضررٌ عليه. فحينئذ بناءً على حكومة دليـل نـفي الحرج على دليل نفي الضرر يسقط وجوب الشراء ويكتفي بدفع القيمة.

مقتضى التحقيق في المقام

والذي يقتضيه التحقيق في المقام؛ سقوط الضمان لو كان دفع مثل التالف حرجياً وانتقاله إلى دفع القيمة. وكذا في دفع ثمن أكثر من قيمة التالف حرجياً، يسقط وجوب دفعه ما دام الحرج، فـإذا ارتفع الحرج يصير وجوب التدارك فعلياً منجّزاً.

وليس ذلك لحكومة دليل لا حرج على دليل لا ضرر. بل لحكومته على قاعدة الإتلاف التي هي من الأحكام الأولية. وأمّا الضـرر الوارد عـلى المـالك فـيجب تداركه بدفع القيمة. ولمّا كان تدارك الضرر ضررياً في ذاته ومع ذلك حكم به الشارع بعنوان ضمان درك مال الغير، لا يشمله دليل لا ضرر ولا ينفيه.

وذلك لأنّ دليل «لاضرر» لا ينفي ما أُخذ الضرر في مـوضوع حكـمه مـن جانب الشارع، كالجهاد والحج والخمس والزكاة والضمانات، بـل إنّـما يـنفي حكـماً لم يـؤخذ الضـرر فـي مـوضوعه كأغـلب الأحكـام الشـرعية الثـابتة لموضوعاتها بعناوينها الأولية.

وأما دليل نفي الحرج فيشمل مطلق ما يستلزم الحرج والأحكام سواءٌ أُخذ في موضوعه الضرر أم لا.

ومن هنا ترىٰ قول الله تعالى ﴿ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج﴾ [١]. دلّ على نفي وجوب الجهاد على الأعمى والأعرج بدليل لزوم الحرج، مع أنّ وجوب الجهاد أُخذ في موضوعه الضرر.

ومن أجل ذلك يكون دليل نفي الحرج حاكماً على جميع الأدلة الأولية وإن أُخذ في موضوعها تحمّل الضرر كوجوب الجهاد والخمس والزكاة والضمانات، بل وموارد حديث لاضرر.

والوجه في تقدّمه على دليل لاضرر أنّ دليل لاضرر لا يتكفّل لنفي الحرج عما طرأ عليه الضرر. فيبقى عموم لاحرج على حاله بدلالة النكرة في سياق النفي. وليس ذلك لتعرّض دليل لا حرج ونظرة إلى عقد وضع دليل نفي الضرر.

وحاصل الكلام: أنّ تدارك ضرر الغير في مفروض الكلام إمّا ضرري أو حرجي أو كلاهما. فإن كان ضررياً يجب تحمله وتدارك الضرر ؛ لما قلنا آنفاً. وأمّا إذا كان حرجياً لاضررياً لا يجب تحمّله ويسقط التدارك الحرجي.

وذلك لا بدليل الحكومة المزبورة بل الحكومة دليل نفي الحرج على جميع الأحكام الأولية والثانوية، سواءٌ أُخذ في موضوعه الضرر، مثل وجوب التدارك الثابت بقاعدة الإتلاف ووجوب الخمس والزكاة والجهاد، أو لم يؤخذ ولكن طرأ عليه عنوان الضرر.

---

(١) النور: ٦١.

التطبيقات الفقهية

١ ـ بيان المجاري العامة.

٢ ـ من تحرّىٰ واجتهد في القبلة، وعمل بالظن.

٣ ـ من بلغ ماله الزكوي إلى النصاب في أثناء الحول.

٤ ـ سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين.

٥ ـ إذا تيمّم الجنب بدلاً عن الغسل ثم أحدث بالأصغر.

٦ ـ مسألة نجاسة الفقّاع.

بيان المجاري العامّة

قد اتضح لك ممّا نقلناه وبيّناه في خلال المباحث السالفة بعض ما يتفرع على قاعدة الحكومة من التطبيقات والثمرات الفقهية؛ حيث إنّ الحكومة تجري في موارد أدلّة نفي الضرر والحرج والاضطرار والاستكراه وساير موارد حديث الرفع. فإنّ هذه الأدلة المبيّنة للأحكام الثانوية تضيق موضوعات أدلّة الأحكام الأولية.

وكذا في كل مورد كان دليلٌ ناظراً إلى دليل آخر بلسان نفي موضوعه أو إثباته. مثل قوله: «لا ربا بين الوالد والولد ولا بين الزوج والزوجة» فإنّه ينفي موضوع دليل ﴿وحرّم الربا﴾. أو ما دل على كون الخارج عن حدّ الترخص مسافراً

شرعاً، فإنّه يثبت موضوع وجوب القصر على المسافر في حق الخارج عن حد الترخص وبتبعه يدلّ على وجوب القصر عليه.

وكذا فيما إذا كان دليلٌ رافعاً لموضوع دليل آخر تعبّداً، ولو بغير تعرّض ونظارة. وذلك كموارد حكومة أدلّة الأمارات على الأُصول الشرعية.

وفي كل دليل ناظر إلى بيان مفاد دليل آخر بلسان أي أو أعني أو ما شابه ذلك من تعابير التفسير.

ومع ذلك ينبغي هاهنا ذكر بعض الفروع الذي استدل فيه الفقهاء بقاعدة الحكومة وإن وجدت مواردها في مختلف أبواب الفقه خارجة عن حدّ الإحصاء.

من تحرّىٰ واجتهد في القبلة، وعمل بالظن

فمن هذه الفروع من تحرّى واجتهد في القبلة فصلّى إلى جهة، ثم تبيّن له كون صلاته إلى غير جهة القبلة. فقد وردت هاهنا طائفتان من النصوص.

إحداهما: ما دلّ على وجوب إعادة الصلاة الواقعة إلى غير جهة القبلة جهلاً أو نسياناً. كقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود» كما في صحيحة زرارة.[1]

ثانيتهما: ما دلّ على أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة لمثل الشخص المفروض. كما في صحيحة معاوية بن عمار، أنّه سأل الصادق عليه السلام: «عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يميناً أو شمالاً فقال له: قد مضت صلاته وما بين المشرق والمغرب قبلة».[2]

---

(١) الوسائل: ج٣ ص ٢٢٧ ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.
(٢) المصدر: ص ٢٢٨ ب ١٠، ح ١.

فمقتضى الطائفة الأُولى وجوب الإعادة في محل الكلام: إلّا أنّ الثانية حاكمة عليها بتوسعة موضوع الحكم ـ وهو الصلاة إلى القبلة ـ إلى ما بين المشرق والمغرب في محل الكلام، فتقدّم عليها. والنتيجة الحكم بصحة الصلاة حينئذ وعدم وجوب الإعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت، بلا فرق بينهما.

ولولا هذه الحكومة تكون النسبة بين حديث «لا تعاد» وبين نصوص المقام العموم والخصوص من وجه ويقع التعارض بينهما؛ حيث إنّ حديث «لاتعاد» يُختصّ بمورد الجهل والنسيان ويعم ما بين المشرق والمغرب والاستدبار حيث دلّ على وجوب الإعادة في غير صورة الاستقبال العرفي وهو أعمّ من ذلك. وأمّا رواية «ما بين المشرق...» أعم من حالة الجهل والنسيان وغيرهما ويختص بما بين المشرق والمغرب. وموضوع اجتماع الدليلين إذا وقعت الصلاة ما بين المشرق والمغرب عن جهل ونسيان فقد دلّ حديث لاتعاد على وجوب الإعادة ودلّت نصوص ما بين المشرق والمغرب على الصحّة. فيقع المعارضة بينهما.

ويشهد لذلك كلام المحقّق النائيني فإنّه ـ بعد بحث طويل في ذلك ـ قال ما لفظه: «لابد من القول بعدم الإعادة مطلقاً في الوقت وفي خارجه إذا كانت الصلاة بين المغرب والمشرق، لقوله عليه السلام في عدّة من الأخبار المتقدمة: إنّ ما بين المغرب والمشرق قبلة. وهذا يكون حاكماً على الأخبار الآتية ومفسّراً لموضوعها وأنّ الصلاة إلى غير القبلة إنّما هي الصلاة التي لم تكن بين المغرب والمشرق لأنّ ما بينهما يكون قبلة، ومع هذه الحكومة لا مجال لملاحظة النسبة وأنّها تكون بالعموم من وجه.

وبالجملة: أنّ هذه الأخبار كما تكون حاكمة على قوله عليه السلام: لاتعاد الصلاة إلّا من خمس وعدّ منها القبلة فإنّ هذه الأخبار توسّع دائرة القبلة، كذلك تكون حاكمة على قوله عليه السلام في الأخبار الآتية «من صلّى إلى غير القبلة» فلا محيص عن

القول بعدم وجوب الإعادة مطلقاً إذا كانت الصلاة بين المشرق والمغرب».[١]

من بلغ ماله إلى النصاب في أثناء الحول

ومنها: من بلغ متعلّق الزكاة من أمواله إلى حد النصاب في أثناء الحول، ولكن وهبه قبل تمام الحول واستقرار وجوب الزكاة، كان وهبه في أثناء الشهر الثاني عشر؛ فراراً عن الزكاة.

فحكم المشهور بوجوب دفع زكاة ذلك المال الموهوب، وإن خرج عن ملكيته؛ أخذاً بصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له: رجل كانت له مائتا درهم فوهبها لبعض إخوانه، أو ولده أو أهله فراراً بها من الزكاة، فعل ذلك قبل حلها بشهر، فقال: إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيها الزكاة».[٢]

وخالف في ذلك الشهيدان والكركي وغيرهم؛ بحمل المصحّح على الوجوب المتزلزل والأخذ بظاهر أدلّة اشتراط ملكية متعلّق الزكاة.

وردّهم في المستمسك مستدلاً بحكومة المصحّح المزبور على دليل اشتراط ملكية متعلّق الزكاة بمعنى أنّه يوسّع متعلّق الزكاة إلى ما خرج عن الملكية في أثناء الحول إذا كان بقصد الفرار قال رحمه الله في الإشكال عليهم: «وفيه: أنّ صريح المصحح استقرار الوجوب بدخول الشهر الثاني عشر بالإضافة إلى مورده، أعني: شرطية الملك. ومقتضى إطلاقه استقرار الوجوب بالإضافة إلى بقية الشروط. بل ظاهره الحكومة على أدلة اعتبارها في تمام الحول، فيتعين العمل به. والحمل على الوجوب المتزلزل بالإضافة إلى جميع الشروط طرح لصريحه بالإضافة إلى مورده، وطرح لظاهره بالإضافة إلى غيره، فلا يجوز

---

(١) كتاب الصلاة للمحقق النائيني تقريرات الكاظمي: ج ١، ص ١٩٥.

(٢) الوسائل: ج٦ ص ١١١ ب ١٢ من زكاة الذهب والفضة ح ٢.

ارتكابه بمجرد ظهور نصوص الشرطية في اعتبار استمرارها في تمام الحول، لأنّ التصرف فيها بحملها على المصحح أولى من التصرف في إطلاقه، مع كونه بلسان الحكومة، فضلاً عن طرحه في مورده، كما لا يخفى».[١]

وجه الحكومة أنّ قوله: «فقد حال عليه الحول» ـ مع عدم مضي الحول وجداناً ـ ظاهرٌ في توسعة الحول إلى مجرّد دخول الشهر الثاني عشر في مورد السؤال. أو توسعة متعلّق الزكاة إلى البالغ حد النصاب في أوّل آن دخول الشهر الثاني عشر تعبداً وتنزيلاً.

ولما كان حكمه عليه السلام بوجوب الزكاة بلسان توسعة الحول إلى أوّل دخول الشهر الثاني عشر تنزيله منزلة الحول التام الكامل تعبّداً، فمن أجل ذلك يكون حاكماً على ما دلّ على اعتبار مضي الحول بتمامها في استقرار وجوب الزكاة.

ثم لا يخفى أنّ حكومة قوله: «إذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول...» في صحيحة زرارة وابن مسلم على أدلّة اعتبار الحول بالتعرّض إلى عقد وضع المحكوم بتوسعة موضوع حكمه.

ولكنها بالنسبة إلى أدلّة اشتراط ملكية متعلّق الزكاة في وجوبها، مخصّص؛ لعدم كونها متعرّضة لعقد وضع تلك الأدلة؛ لوضوح عدم دلالتها على ملكية الموهوب للواهب إذا وهبه للغير بعد دخول الشهر الثاني عشر.

سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين

ومنها: مسألة سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين، فاستدل السيّد الإمام الراحل قدس سره لسقوطها عنه بحكومة قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور» على قوله «الصلاة لا تترك بحال» بتقريب أنّ

---

(١) مستمسك العروة: ج ٩، ص ٩٦.

الثاني وإن يقتضي بعمومه أو إطلاقه وجوب الصلاة على فاقد الطهورين وعدم سقوطها عنه، إلّا أنّ الأوّل يضيِّق موضوع الثاني ـ وهو الصلاة ـ بنفي الصلاة عما يؤتى به ـ من الركعات والسجدات والأذكار ـ بغير طهور. وكذا يكون حاكماً على قاعدة الميسور.

قالﷺ: «إنّ قوله في صحيحة زرارة: (لا صلاة إلّا بطهور) حاكم على مثل قوله: الصلاة لا تترك بحال، على فرض ثبوته؛ لأنّ الصحيح رافعٌ لموضوعها وهو حاكم على عدم جواز الترك على فرض الموضوع، بل من أوضح موارد الحكومة، كقوله: لا سهو لمن أقر على نفسه بالسهو، مثلاً بالنسبة إلى أدلة الشكوك وكذا يكون قوله: لا صلاة إلّا بطهور، حاكماً على قاعدة الميسور، إن كان المراد من قوله: (الميسور لا يسقط بالمعسور)، أنّ الطبيعة الميسورة لا تسقط؛ لعين ما ذُكر».[1]

ولا يخفى أنّ الحكومة في الفرع المزبور من قبيل ما إذا تعرّض دليل الحاكم إلى عقد وضع المحكوم بتضيق موضوعه.

هذا، ولكن يمكن المناقشة في كلام السيّد الإمام بأنّ في الحكومة لابد من تعرّض الدليل الحاكم لنفس موضوع المحكوم ولازمه كون المقصود من عنوان الموضوع في الدليلين معنىً واحداً. وليس المقام في قبيل ذلك.

والوجه فيه: أنّ المراد من الصلاة في «لاصلاة إلّابطهور» هو الصلاة الكاملة وتامّة الأجزاء والشرائط، حتى تدور صحتها مدار ذلك الشرط أو الجزء. وإلّا فلو لم يكن جزءٌ أو شرطٌ آخرُ حاصلاً لم تكن الصحّة دائرة مدار ذلك الشرط أو الجزء الذي دلّ الدليل على اعتباره. فلا يلائم ذلك الدوران المستفاد من مثل

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الإمام: ج ٢، ص ٢١٠.

قوله: «لاصلاة إلّا بطهور» وكذلك الكلام في أدلّة اعتبار سايرالشروط والأجزاء.

وهذا بخلاف الدليل المحكوم في مثل قوله: «الصلاة لا تترك بحال» أو قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»؛ إذ المراد منه أنّ الميسور من الصلاة لا يسقط بالمعسور منها.

فالمقصود من الصلاة من هذين الدليلين هو الصلاة الناقصة الواجدة لبعض الأجزاء والشرائط بالمقدار المتمكّن منها.

وعليه فالصلاة الواقعة موضوعاً في الدليل المحكوم غير الصلاة المفروضة موضوعاً في الدليل الحاكم.

إذا تيمّم الجنب بدلاً عن الغسل ثم أحدث بالأصغر

ومنها: ما إذا تيمم الجنب بدلاً من الغسل، ثم أحدث بالأصغر.

فعن المشهور وجوب إعادة التيمم بدلاً من الغسل وعدم جواز الاكتفاء بالوضوء لو وجد ماءً بقدر الوضوء.

وفي مقابله القول بعدم وجوب إعادة التيمم، وصرف الماء الموجود للوضوء وجواز الاكتفاء به؛ معلّلاً برفع الحدث الأكبر بالتيمم الأوّل وعدم ارتفاعه بالحدث الأصغر اللّاحق.

وقد قوّى السيّد الإمام الراحل هذا القول المخالف للمشهور؛ مستدلاً بمقتضى إطلاق أدلّة البدلية وتنزيل التيمم منزلة الطهارة المائية في جميع الآثار الشاملة لحصول الطهارة الحقيقية. وعلى فرض عدم حصول الطهارة الواقعية بالتيمم مقتضى إطلاقها حصول الطهارة التنزيلية التعبدية.

واستدلّ لذلك بحكومة هذه الأدلّة على أدلّة اشتراط الطهارة في الصلاة؛ بدلالتها على توسعة موضوع دليل الاشتراط إلى الطهارة الترابية.

قال ـ بعد بحث طويل في ذلك ـ: «هذا فيما إذا قلنا بحصول الطهارة حقيقة واضح، وكذا إذا قلنا بالاستباحة؛ لأنّ القائل بها لا يمكنه رفع اليد عن ظاهر الأدلة المتواترة، إلّا بما دلّ دليل عقلي أو نقلي على خلافه. فمع قيامه على عدم حصول الطهارة واقعاً، تحمل الأدلة على حصول التنزيلية منها. فيكون معنى قوله: (التراب أحد الطهورين)، أنّه أحدهما حكماً، لكن بلسان تحقق الموضوع، وهو من أوضح موارد الحكومة».[١]

ولا يخفى أنّ الحكومة في هذا الفرع من قبيل تعرّض الحاكم لعقد وضع المحكوم بتوسعة موضوعه.

مسألة نجاسة الفقّاع

ومنها: مسألة نجاسة الفقّاع. فقد استدلّ له السيّد الشهيد الصدر بوجوه ثلاثة، ثالثها: حكومة النصوص التي أُطلق فيها عنوان الخمر على الفقاع.

قال: «الثالث: دليل الحكومة، وهو ما دلّ من الروايات على تطبيق عنوان الخمر على الفقاع، فيستفاد منه إجراء تمام الأحكام بما فيها النجاسة تمسكاً بإطلاق التنزيل، فلاحظ روايات الوشا وابن فضال وعمار ومحمد بن سنان والحسن بن الجهم وزاذان.

وقد ورد في بعضها: هي الخمر بعينها، وفي بعضها التعبير بالخُمَيْرة، وفي بعضها هو خمر مجهول أو خمرة استصغرها الناس».[٢]

ولا يخفى أنّ الحكومة في هذا الفرع أيضاً من قبيل التعرّض إلى عقد وضع

---

(١) كتاب الطهارة للسيّد الإمام: ج ٢ ص ٢٣٢.

(٢) شرح العروة الوثقى للشهيد الصدر: ج ٣، ص ٤٥٠.

المحكوم بتوسعة موضوعه.

وليس من قبيل التفسير. وذلك لأنّ التفسير كشف القناع وإنّما يصدق فيما إذا كان لموضوع دليل المحكوم وجوه وعناوين يصيربها قابلاً للتفسير وكشف القناع عن المقصود من تلك الوجوه والعناوين المنطبقة على الموضوع. وذلك مثل ما سبق من تفسير الوقف الموقت وما ورد في تفسير القبلة بما بين لمشرق والمغرب وعنوان المسافر بالخارج عن حد الترخّص الشرعي.

قاعدة

الورود

- تعريف القاعدة
- الفرق بين الحكومة والورود
- التطبيقات الفقهية

تعريف القاعدة

١ ـ المعيار في الورود ارتفاع موضوع أحد الدليلين بالدليل الآخر وجداناً.

٢ ـ نقد كلام الشيخ الأعظم.

٣ ـ عدم انفكاك الارتفاع التعبّدي عن نظر الدليل الرافع.

٤ ـ المناقشة في كلام المحقّق العراقي رحمه الله.

اعتبار ارتفاع موضوع المورود وجداناً

يستفاد من كلمات الأُصوليين في تعريف الورود: أنّه ارتفاع موضوع أحد الدليلين بالدليل الآخر حقيقة ووجداناً، لا تنزيلاً وادّعاءً وتعبّداً، كما في الحكومة.

وممّن صرّح بهذا التعريف المحقّق العراقي؛ حيث قال: «أمّا الورود، فهو عبارة عن: كون أحد الدليلين بجريانه رافعاً لموضوع دليل المورود وجداناً وحقيقة، بحيث لولا جريانه لكان المورود جارياً»[1].

ومنهم المحقّق النائيني؛ حيث قال: «وأمّا الورود، فهو عبارة عن خروج الشيء عن موضوع أحد الدليلين حقيقةً بعناية التعبد بالآخر».[2]

---

(١) نهاية الأفكار: ج ٤، ص ١٦.

(٢) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٥.

وأمّا إذا كان ارتفاع موضوع دليل بالتعبّد، من دون نظرٍ للدليل الرافع إليه، كارتفاع موضوع الأصل الشرعي ـ الذي هو الشك ـ بقيام الأمارة، فكون ذلك من قبيل الورود منوط بكفاية تحقق أحد الأمرين في الحكومة.

أحدهما: ارتفاع موضوع أحد الدليلين تعبّداً أو تنزيلاً بدليل آخر.

ثانيهما: نظر أحد الدليلين إلى الآخر في تحقّق الحكومة؛ بحيث لولا الدليل الآخر لأصبح ذلك الدليل لغواً.

فبناءً على ذلك يدخل الفرض المزبور في ضابطة الورود؛ لفرض عدم نظر دليل الأمارة إلى دليل الأصل مطلقاً حتى في الأُصول الشرعية، وإنّما يرتفع موضوع الأصل الشرعي بقيام الأمارة تعبّداً وتنزيلاً. وهذا بخلاف الأصل العقلي؛ لانتفاء ملاكي الحكومة معاً في تقدّم الأمارة عليه.

ومن هنا أشكلنا على الشيخ الأعظم؛ حيث حكم بكون تقدم الأمارات على الأُصول الشرعية من قبيل الحكومة، مع بنائه على اعتبار نظر أحد الدليلين إلى الآخر في الحكومة مطلقاً في بيان ضابطتها، كما سيأتي نصّ كلامه.

ولايخفى أنّ هذا كلَّه مبنيٌّ على كون ارتفاع موضوع الأصل العقلي وجدانياً، وأما بناءً على كون ارتفاع موضوعه تعبدياً أيضاً ـ كما في الأصل الشرعي ـ بمعنى كون الارتفاع ببركة التعبّد بالأمارة في كليهما، أو قلنا بأنّ ارتفاع الموضوع بقيام الأمارة في كليهما وجدانياً بالمعنى الآتي، فلا مناص لنا من نفي الفرق بين الأُصول العقلية والأُصول الشرعية في المقام؛ إمّا بالالتزام بحكومة الأمارات على الأُصول مطلقاً ـ العقلية والشرعية، بلحاظ التفسير الأوّل ـ أو الالتزام بورود الأمارات على الأُصول بقسميها أيضاً، بلحاظ المعنى الثاني.

ولمّا كان ظاهر كلمات القوم في إعطاء ضابطة الورود، إرادة المعنى الثاني ـ

الذي بلحاظ كيفية ارتفاع الموضوع نفسه[١] ـ تكون واردة على الأُصول مطلقاً. وسيأتي بيان ذلك تفصيلاً.

وعلى أيّ حال، فالورود نظير التخصُّص؛ لأنّ التخصُّص أيضاً خروج عنوانٍ عن موضوع الخطاب بالوجدان كخروج الجاهل عن مثل خطاب أكرم العالم، أو بالقرينة العقلية القطعية؛ نظراً إلى عدم شمول الخطابات لما هو مخالف للعقل البديهي. وإنّما الفرق بينهما من جهتين إحداهما: أنّ الورود بين الخطابين بخلاف التخصّص فإنّ الخارج فيه عنوان من العناوين، لا موضوع خطاب آخر.

وثانيهما: وهي عمدة الفرق بينهما: أنّ خروج الموضوع في التخصص تكويني ومقتضى ذاته بلا عناية التعبد بالدليل، ولكن خروج موضوع المورود إنّما يكون بعناية التعبد بمؤدّى الدليل كما أشار إلى ذلك المحقّق النائيني بقوله: «وأمّا الورود فهو عبارة عن خروج الشيء عن موضوع أحد الدليلين حقيقة بعناية التعبّد بالآخر... فالورود يشارك التخصُّص في كون الخروج في كلٍّ منهما يكون على وجه الحقيقة، إلّا أن الخروج في التخصُّص يكون بذاته تكويناً بلا عناية التعبد، وفي الورود يكون بعناية التعبد»[٢].

نقد كلام الشيخ الأعظم

وقد فرّق الشيخ الأعظم في المقام بين الأُصول العقلية وبين الأُصول الشرعية؛ بأنّ تقدم الأمارات على الأُصول العقلية من قبيل الورود، وتقدّمها على الأُصول الشرعية من باب الحكومة.

---

(١) كما يظهر من المحقّق النائيني؛ حيث قال في تعريف الورود: «وأمّا الورود فهو عبارة عن خروج الشيء عن موضوع أحد الدليلين حقيقةً بعناية التعبد بالآخر، كخروج الشبهة عن موضوع الأُصول العقلية بالتعبد بالأمارات والأُصول الشرعية». فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٥.

(٢) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٥.

وبيَّن السر في ذلك أنّ ارتفاع موضوع الأُصول العقلية بقيام الأمارات وجداني، ولكن ارتفاع الموضوع في الأُصول الشرعية بقيام الأمارات إنّما هو تعبّديٌ، بمعنى عدم ترتب آثار الشك وأحكامه، لازوال صفة الشك تكويناً.

قال ﷺ: «فإن كان الأصل ممّا كان مؤدّاه بحكم العقل ـ كأصالة البراءة العقلية، والاحتياط والتخيير العقليين ـ فالدليل أيضاً وارد عليه ورافع لموضوعه؛ لأنّ موضوع الأوّل عدم البيان، وموضوع الثاني احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم المرجح لأحد طرفي التخيير، وكل ذلك يرتفع بالدليل العلمي المذكور.

وإن كان مؤدّاه من المجعولات الشرعية ـ كالاستصحاب ونحوه ـ كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى: أنّه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلمي المذكور وإن لم يرفع موضوعه ـ أعني الشك ـ إلّا أنّه يرفع حكم الشك، أعني الاستصحاب».[1]

وتبعه في ذلك المحقّق العراقي والمحقّق النائيني كما سيأتي نصّ كلامهما.[2]

ويرد عليه: أنّه بعد أخذ الشك في الوظيفة في موضوع الأصل الشرعي وارتفاعه بورود الأمارة حقيقةً من دون نظر لدليل الأمارة إليه، لا يبقى فرق أساسي بينه وبين الأصل العقلي في ذلك. فإنّ ارتفاع موضوع الأصل الشرعي وإن كان بالتعبد، إلّا أنّه ليس بالادعاء والتنزيل، كما في الدليل الحاكم. فإنّ ارتفاع موضوع الأصل العقلي والشرعي كليهما إنّما هو ببركة التعبّد بمؤدّى الأمارة من دون أيّ نظر لدليل الأمارة له، كما هو شأن الدليل الوارد.

ويمكن تقريب هذه المناقشة بوجهين:

أحدهما: أنّ جعل تقدُّم الأمارات على الأُصول الشرعية من قبيل الحكومة،

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢) نهاية الأفكار: ج ٤، ص ١٦، وفوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٥.

لا يلائم اعتبار تعرّض الدليل الحاكم لموضوع المحكوم ونظره إليه؛ لوضوح عدم نظر أدلّة الأمارات إلى أدلّة الأُصول ولا تعرّض لها إلى موضوع الأُصول، بلا فرق في ذلك بين الأُصول العقلية والشرعية.

كما أنّ ذلك ينافي اعتبار لغوية الدليل الحاكم لولا الدليل المحكوم في ميزان الحكومة. وذلك لوضوح عدم كون دليل الأمارة لغواً خالياً عن الموارد لولا دليل الأصل الشرعي، كما هو واضح، وأشرنا إليه سابقاً.

وهذه المناقشة واردة في الحقيقة على الشيخ الأعظم ؛ إذ أخذ الأمرين المذكورين في ضابط الحكومةو ميزانها؛ حيث قال:

«وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيِّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، متفرّعاً عليه. وميزان ذلك: أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغواً خالياً عن المورد»[1].

وذلك لأنّ في تقدم الأمارات على الأُصول الشرعية ـ بقسميها ـ لمّا لم يتحقق هذا المعيار، يخرج عن ضابط الحكومة وميزانها.

اللهم إلّا أن يجعل ذلك ـ أي ارتفاع الموضوع وجداناً ـ ملاكاً مستقلاً لضابط الحكومة وميزاناً تامّاً برأسه، فيدخل حينئذٍ تقدّم الأمارات على الأُصول الشرعية في ضابط الحكومة، بناءً على ما قال الشيخ، من كون ارتفاع موضوعها بالأمارات تعبّدياً، لا وجدانياً.

ويُفهم من كلام السيّد الخوئي أنّه استفاد هذا المعنى من كلام الشيخ

---

١) فرائد الأُصول: ج ٤ ص ١٣.

الأعظم ؛ حيث جعل ما كان فيه الحاكم رافعاً لموضوع المحكوم بالتعبُّد، قسماً ثانياً للحكومة. وقد تقدّم تفصيل كلامه في مسألة الحكومة.

إلّا أنّه لا يرتفع بهذا التوجيه الإشكال عن تفصيل الشيخ الأعظم؛ لما سيأتي في الوجه الثاني.

مقتضى التحقيق في المقام

مقتضى التحقيق: أنّ ارتفاع موضوع الأصل بقيام الأمارة في الأصل العقلي والأصل الشرعي كليهما، يكون على منوال واحد.

والوجه في ذلك: أنّه حتى لو بنينا على كفاية ارتفاع موضوع أحد الدليلين تعبّداً بالدليل الآخر في تحقق الحكومة ـ ولو لم تتحقق الضابطة الأُخرى المتقدّمة في كلام الشيخ آنفاً ـ فمع ذلك لايمكن الالتزام بكون تقدّم الأمارات على الأُصول الشرعية من قبيل الحكومة.

والسرّ في ذلك أنّ موضوع الأصل الشرعي هو الشك في الوظيفة والتحيّر في مقام العمل، لا الشك في الحكم الواقعي.

ولاريب في أنّ صفة الشك في الوظيفة وحاله التحيّر في مقام العمل نفسها تزول حقيقةً ووجداناً بقيام الأمارة؛ لوضوح أنّ من قامت عنده الأمارة لاشك له في الوظيفة والحكم الظاهري. فلا فرق بين الأصل العقلي والأصل الشرعي في ارتفاع موضوعهما وجداناً بقيام الأمارة.

نعم لمّا كان شأن الأمارة إثبات مؤدّاها تعبّداً وتنزيلاً له منزلة الواقع، يكون ارتفاع موضوع الأصل بقيام الأمارة تعبّداً بهذه العناية. ولا فرق في ذلك أيضاً بين الأصل العقلي والأصل الشرعي؛ ضرورة أنّ شأن الأمارة إثبات مؤدّاها بالتعبّد والتنزيل في كلا الموردين فإنّها ترفع موضوع الأصل العقلي والشرعي

كليهما بتنزيل مؤدّاها منزلة الواقع تعبّداً. فعلى أيّ حال لا فرق بين الأصل العقلي والشرعي في تقدّم الأمارة عليهما.

عدم انفكاك ارتفاع التعبّدي عن نظر الدليل الرافع

ولكن هاهنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي أنّ ارتفاع موضوع الدليل المحكوم لا ينفك غالباً، بل دائماً عن نظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم وتعرّضه إليه؛ إمّا بنفي موضوعه باللفظ الصريح، كقوله: «لاربا بين الوالد والولد» وقوله: «لاشكّ لكثير الشك»، وإمّا بنفي موضوعه بظاهره، كما في دليل قاعدة السوق الحاكم على أصالة عدم التذكية؛ حيث دلّت نصوص قاعدة السوق على نفي حكم الشك وعدم ترتيب آثاره، وبذلك تكون ظاهرة في نفي الشك في التذكية تعبّداً وتنزيله منزلة العدم.

وبناءً على ذلك يرجع الملاكان المذكوران لقاعدة الحكومة إلى ملاك واحد بلحاظ الملازمة بينهما وجوداً.

ثم إنّه لا فرق بين كون الدليل الوارد أو الحاكم علمياً أو ظنياً معتبراً، فإنّه إذا كان رافعاً لموضوع دليل آخر بالوجدان بمجرد قيامه يكون وارداً عليه. ـ وإن كان رافعاً لموضوعه تعبّداً وتنزيلاً يكون حاكماً عليه، ولو لم يكن ناظراً ولا متعرضاً إلى ذلك الدليل. ـ وذلك لأنّ ظاهر كلمات القوم أنّ مرادهم من الارتفاع الوجداني والتعبدي بلحاظ كيفية ارتفاع الموضوع نفسه، لابلحاظ سبب ارتفاعه ودليله، وهو المعنى الثاني في مفروض الكلام. ولا فرق في ذلك بين كونه دليلاً علمياً كنصٍّ قطعي السند والدلالة، أو ظنّياً معتبراً كالأمارات المعتبرة. فلا يُعبأ بما يظهر من الشيخ الأعظم[1] وإن رجع عن ذلك بقوله:

---

(١) حيث قال: «فإن كان المخصص ـ مثلاً ـ دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، ←

«ويحتمل أن يكون الظني أيضاً وارداً»[١].

المناقشة في كلام المحقّق العراقي

وبما بيّناه قد انقدح وجه المناقشة في كلام المحقّق العراقي حيث تبع في المقام الشيخ الأعظم بقوله:

«أمّا الورود، فهو عبارة عن: كون أحد الدليلين بجريانه رافعاً لموضوع دليل المورود وجداناً وحقيقة، بحيث لو لا جريانه لكان المورود جارياً، كما في الطرق والأمارات المعتبرة بالنسبة إلى الأُصول العقلية، كالبراءة والاحتياط والتخيير.

فإنّ الأمارة بقيامها ـ في مورد على الوجوب أو الحرمة مثلاً ـ تكون بياناً على الواقع، فيرتفع اللابيان الذي هو موضوع البراءة العقلية، كما أنّه يتحقق المؤمّن عند قيامها على الإباحة فيرتفع احتمال الضرر والعقوبة الذي هو موضوع حكم العقل بالاحتياط، ويرتفع به أيضاً التحير الذي هو موضوع حكمه بالتخيير».[٢]

وجه الانقداح أنّ في الأصل الشرعي أيضاً يرفع الأمارة موضوعه ـ الذي هو الشك في الوظيفة ـ حقيقةً، وأنّ ارتفاعه وإن كان بعناية التعبّد إلّا أنّه ليس بالادعاء والتنزيل كما في الدليل الحاكم. هذا مع أنّ في الأصل العقلي أيضاً يكون الرفع بالتعبد؛ نظراً إلى كون الأمارة طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه بعناية

← فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي. وإن كان المخصِّص ظنّيّاً معتبراً كان حاكماً على الأصل؛ لأنّ معنى حجّية الظن جعل احتمال مخالفة مؤدّاه للواقع بمنزلة العدم، في عدم ترتّب ما كان يترتّب عليه من الأثر لو لا حجيّة هذه الأمارة، وهو وجوب العمل بالعموم، فإنّ الواجب عرفاً وشرعاً العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصِّص وعدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاءٌ للعمل بالعموم.

فثبت: أنّ النص واردٌ على أصالة الحقيقة إذا كان قطعيّاً من جميع الجهات، وحاكمٌ عليه إذا كان ظنّياً في الجملة، كالخاصّ الظني السند مثلاً». فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٦.

(١) المصدر.

(٢) نهاية الأفكار: ج ٤، ص ١٦ ـ ١٧.

التعبد بمؤدّاها. ولا ينافي ذلك ارتفاع موضوع الأصل العقلي ـ وهو عدم البيان أو احتمال الضرر أو التحيّر ـ حقيقةً، بلا فرق بينه وبين الأصل الشرعي في ذلك.

فإنّ الأمارة شأنها إثبات مؤدّاها تعبّداً وتنزيلاً له منزلة الواقع بلا فرق بين الموردين. وبهذه العناية يكون ارتفاع موضوع الأصل العقلي والشرعي كليهما بالتعبُّد. وأمّا مع قطع النظر عن هذه الجهة فارتفاع موضوع الأصل وجداني في الأصل الشرعي أيضاً.

وذلك لأنّ بقيام الامارة تزول حالة الشك في الوظيفة حقيقةً ووجداناً. ولا إشكال في أنّ موضوع الأصل هو الشك والوظيفة في التحيّر في مقام العمل، لا الشك في الحكم الواقعي. وهذا بخلاف نفي الربا في دليل «لاربا» فإنّ حقيقة الربا لاتزال باقية ولاتُنفى بهذا الدليل الحاكم، بل إنّما تُنفى به أحكام الربا وآثاره تعبّداً، ولكن في الأصل الشرعي صفة الشك وحالة التحيّر في الوظيفة نفسها تزول بقيام الأمارة؛ ضرورة عدم كون المكلّف شاكاً في تشخيص الوظيفة حقيقةً بعد قيام الأمارة.

الفرق بين الحكومة والورود

١ ـ نقد كلام الشيخ الأعظم.

٢ ـ كلام المحقّق النائيني في الفرق بين الحكومة والورود.

٣ ـ عدم اختصاص الورود برفع الموضوع.

٤ ـ مقتضى التحقيق في الفرق بين الحكومة والورود والتخصيص والتخصُّص.

٥ ـ الثمرة الفقهية المترتبة على الفرق بين الحكومة والورود.

٦ ـ ثلاث نكات مهمّة قد اتّضحت ممّا حقّقناه.

نقد كلام الشيخ الأعظم

يستفاد من كلام الشيخ الأعظم في الفرق بين الحكومة والورود أنّ ارتفاع موضوع دليل بقيام دليل آخر وجداني في الورود. ومن هنا حكم بأنّ تقدّم الأمارات على الأُصول العقلية من قبيل الورود؛ نظراً إلى أنّ موضوع الأُصول العقلية عدم البيان، وهو يرتفع وجداناً بقيام الأمارات التي هي بيان الشارع، كما جاءَ ذلك في كلام المحقّق العراقي أيضاً.

وهذا بخلاف الحكومة فإنّ ارتفاع موضوع دليل المحكوم بقيام دليل الحاكم تعبدي. ومن هنا جعل الشيخ الاعظم تقدّم الأمارات على الأُصول

الشرعية من باب الحكومة؛ حيث إنّ موضوع الأُصول الشرعية هو الشك. والشك في الحكم لايرتفع بقيام الأمارات وجداناً، بل إنّما يرتفع تعبّداً بقيام الأمارة الكاشفة عن الواقع تعبّداً.

وقد سبق نص كلامه آنفاً وما يرد عليه من الإشكال. ولكن الإشكال صغروي في تطبيق ضابطة الحكومة على تقدّم الأمارات على الأُصول الشرعية.

وأما أصل ضابطة الفرق بين الحكومة والورود المستفادة من كلامه، فلاإشكال فيه، بل هو مقتضى التحقيق.

كلام المحقّق النائيني في الفرق بين الحكومة والورود

وإنّ للمحقق النائيني كلاماً دقيقاً في تعريف الورود والفرق بينه وبين الحكومة والتخصيص والتخصّص. فإليك نصّ كلامه قال: «وأمّا الورود فهو عبارة عن خروج الشيء عن موضوع أحد الدليلين حقيقةً بعناية التعبد بالآخر، كخروج الشبهة عن موضوع الأُصول العقلية بالتعبد بالأمارات والأُصول الشرعية.

فالورود يشارك التخصُّص في كون الخروج في كلٍّ منهما يكون على وجه الحقيقة، إلّا أنّ الخروج في التخصُّص يكون بذاته تكويناً بلا عناية التعبد، وفي الورود يكون بعناية التعبد.

وأمّا الحكومة فقد عرفت أنّها عبارة عن تصرف أحد الدليلين في موضوع الآخر رفعاً أو وضعاً، ولكن لا حقيقة بل حكماً... وأمّا التخصيص عبارة عن سلب الحكم عن بعض أفراد موضوع العامّ، بلا تصرف في الموضوع. فالتخصيص يشارك الحكومة في كون التصرف في كل منهما إنّما يكون في الحكم الشرعي، إلّا أنّ التصرف في الحكومة إنّما يكون بتوسّط التصرف في الموضوع، وفي التخصيص يكون التصرّف ابتداءً في الحكم».[1]

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧١٥.

وكلامه متين لاغبار عليه إلّا أنّه يرد عليه الإشكال صغروياً؛ حيث يلوح من صدر كلامه اختصاص الورود بالأُصول العقلية. وقد عرفت في مناقشة كلام الشيخ أنّ تعريف الورود صادق على الأمارات بالنسبة إلى الأُصول الشرعية أيضاً؛ إذ الأمارة ترفع موضوع الأصل الشرعي ـ الذي هو الشك ـ أيضاً حقيقة ووجداناً، لكنه بعناية التعبد بمؤدّى الأمارة.

عدم اختصاص الورود برفع الموضوع

وممّا ينبغي الالتفات إليه في هذا المجال عدم اختصاص الورود بما إذا كان أحد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الآخر، بل يأتي أيضاً فيما إذا كان مثبتاً لموضوع الدليل الآخر. وذلك كدليل حجيّة الأمارة بالنسبة إلى دليل جواز الإفتاء بالحجة. فإنّ موضوعه ـ وهو الحجة ـ يوجد بدليل حجيّة الأمارة. فإذا قامت أمارة عند الفقيه، يُحقّق دليل حجيتها موضوع دليل جواز الإفتاء بالحجة الشرعية.

وقد أجاد في بيان التنبيه على هذه النكتة الشهيد الصدر بقوله: «وينبغي أن يُعلم أنّ مصطلح الورود لا يختص بما إذا كان أحد الدليلين نافياً لموضوع الحكم في الآخر، بل ينطبق على ما إذا كان موجداً لفرد من موضوع الحكم في الدليل الآخر.

ومثاله: دليل حجيّة الأمارة بالنسبة إلى دليل جواز الإفتاء بحجة فإنّ الأوّل يحقق فرداً من موضوع الدليل الثاني».[1]

وهذا الكلام منه متين جداً لصدق ملاك الورود عليه من جهة عدم نظر الدليل الوارد على المورود، إلّا أنّه من جهة إنكار أخذ كون الدليل الوارد رافعاً

(١) دروس في علم الأُصول: ج ١، ص ٤١٧، والدروس / المجموعة الكاملة: ج ٣.

لموضوع الدليل المورود في تعريف الورود، خارج عن اصطلاح القوم؛ لأنّ الدليل الوارد حينئذ موجد لموضوع الدليلالآخر، لا رافعٌ له. وعلى أيّ حال لامشاحّة في الاصطلاح بعد صدق الملاك.

مقتضى التحقيق في الفرق بين الحكومة والورود والتخصيص والتخصّص

والذي يقتضيه التحقيق بمقتضى الصناعة في المقام: أنّ تقديم أحد الدليلين المتخالفين على الآخر إمّا سنديٌّ ومن جهة الصدور أو دلاليٌّ بالجمع العرفي.

وما دام أمكن التقديم الدلالي لاتصل النوبة إلى التقديم السندي الصدوري؛ لأنّه فرع استقرار التعارض وحصول التكافؤ بين الدليلين. ومع إمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما لايستقرّ التعارض.

وإنّ التقديم الدلالي والجمع بين الدليلين المتخالفين إمّا يكون بالتصرف في موضوع أحد الدليلين أو في حكمه بلاتصرف في الموضوع.

وعلى الأوّل: فإمّا أن يكون التصرف في موضوع أحد الدليلين برفع موضوع أحدهما ـ بنفيه أو إثباته، أو توسعته أو تضييقه ـ تعبّداً وتنزيلاً بتعرّض الدليل الآخر ونظره إلى مدلول الأوّل. فهذا النوع من التقدّم هو الحكومة في اصطلاح علم الأُصول.

وإمّا يكون بارتفاع موضوع أحد الدليلين وجداناً، لا تعبّداً وتنزيلاً، بل بمجرّد قيام الدليل الآخر، من دون نظره وتعرُّضه إلى مدلول الأوّل. ولكن هذا الارتفاع الوجداني إنّما هو بعناية التعبّد بمؤدّى الدليل الآخر. فهذا النوع من التقدّم هو الورود.

وأمّا إذا لم يكن هذا الارتفاع والخروج الوجداني بعناية التعبّد بمؤدّى الدليل الآخر، بل كان باقتضاء ذات الموضوع الخارج ومقتضى طبعه، فيكون هذا النوع

من التقدّم من قبيل التخصُّص.

وعلى أيّ حال، فالورود نظير التخصُّص؛ لأنّ التخصُّص أيضاً خروج عنوانٍ عن موضوع الخطاب بالوجدان كخروج الجاهل عن مثل خطاب أكرم العالم، أو بالقرينة العقلية القطعية؛ نظراً إلى عدم شمول الخطابات لما هو مخالف للعقل البديهي. وإنّما الفرق بينهما من جهتين إحداهما: أنّ الورود بين الخطابين بخلاف التخصّص فإنّ الخارج فيه عنوان من العناوين، لا موضوع خطاب آخر.

وعلى الثاني: وهو ما إذا كان التصرف في حكم أحد الدليلين ابتداءً، فيكون التقدّم فيه من قبيل التخصيص.

ولايخفىٰ أنّ في الحكومة أيضاً يكون التصرّف في حكم أحد الدليلين بحسب المدلول التصديقي الجدي، وإنّما يكون التصرف في موضوعه بحسب المدلول الاستعمالي. فيكون تحديد حكمه بلسان تحديد موضوعه والتصرف فيه في مقام الاستعمال.

هذا هو مقتضى التحقيق في الفرق الصناعي الأُصولي بين الحكومة والورود والتخصيص والتخصُّص.

الثمرة الفقهية المترتبة على الفرق بين الحكومة والورود

تحصّل ممّا بيّناه أنّ عمدة الفرق الصناعي بين الحكومة والورود: أنّ في الورود يرتفع موضوع المورود وجداناً بالوارد من دون نظره إلى المورود. ولكن في الحكومة يدلّ الحاكم بتعرضه ونظره إلى المحكوم على توسعة موضوعه أو ضيقه تعبّداً وتنزيلاً وينفي حكمه بلسان نفي موضوعه، أو يرتفع موضوع المحكوم تعبّداً وتنزيلاً بمجرّد قيام الدليل الوارد، من دون نظره إليه.

هذا هو عمدة الفرق الصناعي الأُصولي بين الحكومة وبين الورود.

وأمّا الثمرة الفقهية المترتبة على الفرق بينهما في مقام الاجتهاد والاستنباط، فتظهر فيما إذا صادف الفقيه دليلين متخالفين لم يكن أحدهما ناظراً إلى الدليل الآخر، ولكن يرتفع بقيامه موضوع الدليل الآخر وجداناً. فحينئذٍ لاينبغي له أن يقع في حيص وبيص في مقام الاجتهاد والاستنباط؛ نظراً إلى عدم انطباق شيء من ضوابط التخصيص والتخصُّص والتقييد والحكومة على هذا النوع من المخالفة، بل عليه أن يستدل بقاعدة الورود ويقدّم أحد الدليلين على الدليل الآخر المرتفع موضوعه وجداناً بذلك الدليل الوارد.

ثم إنّ من أهم موارد ظهور ثمرة الفرق بين الحكومة والورود ما إذا وقع التعارض بين دليل الحاكم وبين الدليل الوارد، ونذكر هاهنا بعض موارد التعارض بينهما لتبيين ثمرة الفرق بينهما.

فمن هذه الموارد: ما إذا شك كثير الشك في ركعات صلاته الفرادىٰ شكاً مبطلاً، وقامت البيّنة على زيادة أو نقصان ركعات صلاته المأتي بها.

فحينئذٍ تشمل هذه الصورة ثلاث طوائف من النصوص.

١ ـ الأدلة الأولية المبينة لحكم الشك في ركعات الصلاة. وهي تدل على بطلان الصلاة في مفروض الكلام.

٢ ـ النصوص النافية للشك عن كثير الشك بمثل قوله عليه السلام: «لاشك لكثير الشك» فإنها حاكمة على تلك الأدلة الأولية؛ نظراً إلى دلالتها على نفي الحكم المستفاد من تلك الأدلة بلسان نفي موضوعها، وهو الشك. فتدلّ هذه النصوص على صحّة الصلاة المأتي بها في مفروض الكلام.

٣ ـ نصوص حجيّة البيّنة وأدلّة اعتبارها أمارةً.

ومقتضاها قيام الأمارة على زيادة أو نقصان ركعات الصلاة المأتي بها

وبطلانها في الفرض المزبور. وموافقة مؤدّاها لمؤدّى الأدلة الأولية المبيّنة لحكم الشك لا ينافي ورودها عليها؛ نظراً إلى ارتفاع موضوعها بقيام الأمارة وجداناً.

ففي هذه الصورة يكون دليل اعتبار البينة وارداً على أدلّة حكم الشك الأولية؛ نظراً إلى ارتفاع الشك في صحّة الصلاة وجداناً بقيام الأمارة وجداناً. ومقتضاه بطلان الصلاة المأتي بها بقيام البيّنة على زيادة أو نقصان ركعاتها.

ولكن قوله: «لاشك لكثير الشك» حاكم على أدلّة حكم الشك الأولية. ويقتضي صحّة الصلاة المأتي بها في الفرض المزبور.

فيقع التعارض هاهنا بين دليل اعتبار البيّنة، وبين قوله عليه السلام: «لاشك لكثير الشك». وبعبارة أُخرى: تقع المعارضة بين دليل الوارد ودليل الحاكم. وبعبارة ثالثة: يقع الدوران بين الحكومة والورود.

ومقتضى القاعدة حينئذٍ تقدّم الدليل الوارد على الدليل الحاكم. فيحكم ببطلان الصلاة المأتي بها في مفروض الكلام، ولا يعتنى بقاعدة نفي الشك عن كثير الشك.

مثال آخر:

ومن موارد التعارض بين الدليل الوارد وبين الدليل الحاكم؛ ما إذا شك المأموم في ركعات الصلاة في الجماعة، مع يقين الإمام بعدم الزيادة والنقصان، ولكن شهدت البيّنة العادلة على زيادة الركعات أو نقصانها.

فتشمل هذه الصورة ثلاثُ طوائف من النصوص.

١ ـ أدلّة حكم الشك الأولية المقتضية لبطلان الصلاة المأتي بها في هذا الفرض.

٢ ـ دليل نفي شك المأموم مع يقين الإمام بمثل قوله: «لاشك للمأموم مع يقين الإمام». وهذا الدليل حاكم على الطائفة الأُولى. ويقتضي صحّة الصلاة المأتي بها في مفروض الكلام.

٣ ـ دليل اعتبار البيّنة القائمة على زيادة أو نقصان ركعات الصلاة المأتي بها. وهذا الدليل واردٌ على أدلّة حكم الشك الأولية، ويقتضي بطلان الصلاة.

ولايخفى أنّ موافقة مفاد الدليل الوارد مع مفاد المورد ـ كما في المقام؛ لاقتضاء أدلّة حكم الشك ودليل اعتبار البيّنة كليهما بطلان الصلاة في مفروض الكلام ـ لاينافي وروده عليه؛ نظراً إلى عدم وصول النوبة إلى دليل حكم الشك مع قيام الأمارة على المشكوك لارتفاع موضوعه بقيام الأمارة وجداناً.

وبناءً على ذلك يقع التعارض بين الدليل الوارد وبين الدليل الحاكم. ولا إشكال في تقدّم الدليل الوارد ولا يعتنى بالدليل الحاكم حينئذٍ.

ومقتضى تقدّم الدليل الوارد الحكم ببطلان الصلاة المأتي بها في كلتا الصورتين المزبورتين. ولا يخفى أنّه لولا تقدّم الدليل الوارد لكان مقتضى الحكومة الحكم بصحة الصلاة المأتي بها في كلتا الصورتين.

والسرّ في تقدّم الدليل الوارد على الحاكم عند الدوران بينهما: أنّ موضوع دليلي الحاكم والمحكوم كليهما هو الشك في الوظيفة والحكم الظاهري. وهذا الشك يرتفع وجداناً بقيام الأمارة الواردة على أدلّة حكم الشك الأولية.

وبعبارة أُخرى:

إذا سقط الدليل المحكوم لارتفاع موضوعه وجداناً بقيام الأمارة، لأصبح الدليل الحاكم لغواً، كما هو معيار الحكومة فإذاً لامناص من تقديم الدليل الوارد على الدليل الحاكم في موارد التعارض بينهما.

ثم إنّ ما بيّناه من تصوير التعارض وتقدّم الوارد إنّما كان في صورة المقايسة بين دليلي الحاكم والوارد وبين الدليل الثالث فيكون حينئذٍ أحد الدليلين حاكماً عليه والدليل الآخر وارداً عليه.

وأمّا عند المقايسة بين دليلي الحاكم والوارد نفسهما فلو كان أحدهما حاكماً أو وارداً على الآخر لا إشكال في تقدّمه عليه.

مثال ذلك: ما إذا شُك في طهارة أو حلية اللحم المشترى في سوق المسلمين لأجل الشك في التذكية. فحينئذٍ تجري أربعة قواعد.

اثنتان منها: قاعدتا الطهارة والحلية. فإنّهما تجريان عند الشك في طهارة وحلية أيّ شيءٍ، فتشملان بعمومهما مفروض الكلام. ومقتضاهما طهارة وحليّة اللحم المشكوك طهارته وحليّته.

ثالثتها: أصالة عدم التذكية فإنّها واردة على أصالة الطهارة والحلية؛ لأنّها الأصل السببي، وأصالة الطهارة والحلية الأصل المسبّبي. والأصل السببي وارد على الأصل المسببي. وذلك لارتفاع موضوع أصالة الطهارة والحلية ـ وهو شك استصحابها ـ وإن كان ارتفاع الشك في التذكية بجريانها تعبّدياً. ولكن بعد إحراز التذكية تعبّداً يرتفع الشك في الحلية والطهارة وجداناً.

رابعتها: قاعدة سوق المسلمين فإنّ هذه القاعدة أمارة، بناءً على ما حقّقناه في كتابنا «مباني الفقه الفعال» وذلك لاستقرار سيرة المسلمين على معاملة المذكّى مع اللحوم المشتراة في أسواقهم وإنّهم كما يرون أيدي المسلمين كاشفة عن التذكية، كذلك يرون أسواقهم كاشفة عن تذكيتها. ويشهد لذلك إناطة جواز الشراء في مفروض الكلام بكونه في أرض الإسلام وغلبة المسلمين، كما في قوله عليه السلام: «إذا كان الغالب عليه المسلمين، فلا بأس» في موثقة إسحاق بن عمّار[1].

فإنّه ظاهرٌ في أنّ ملاك جواز الشراء كشف سوق المسلمين وغلبتهم عن تحقّق التذكية واقعاً. وقد حكم الشارع بتتميم هذا الكشف باعتباره حجّةً.

---

(١) الوسائل: ج٢ ص ١٠٧٢ ب ٥٠، من النجاسات ح ٥.

وقد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في المصدر المزبور، فراجع. ولكنّها في عين حال كونها أمارة تكون حاكمة على أصالة عدم التذكية.

والوجه في ذلك: أنّه متعرّضة لصورة الشك في التذكية ويرتفع الشك في التذكية تعبّداً، لاوجداناً.

وذلك لما فُرض في نصوص هذه القاعدة الشك في التذكية، فحكم الإمام عليه السلام بترتيب آثار التذكية وعدم الاعتناء بالشك، كما في صحيح البزنطي قال:

«سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جُبّةً فراءً لايدري أذكيّةٌ هي أم غير ذكيّة أيصلي فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسألة. وإنّ أباجعفرٍ عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدين أوسع من ذلك»[1].

وفي صحيحة الآخر عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الخَفّاف يأتي السوق فيشتري الخُفّ. لايدري أذكيٌّ هو أم لا؟ ما تقول في الصلاة فيه وهو لايدري؟ أيصلي فيه؟ قال عليه السلام: نعم أنا أشتري الخُفّ من السوق ويُصنع لي وأُصلّي فيه وليس عليكم المسألة»[2].

وقد قلنا إنّ ملاك الحكومة تعرّض أحد الدليلين لموضوع الدليل الآخر وارتفاع موضوع الدليل الآخر به تعبّداً.

ومحصّل الكلام: أنّ في هذه الصورة إذا قايسنا بين قاعدة السوق وبين أصالة عدم التذكية نفسهما تكون قاعدة السوق حاكمة على أصالة عدم التذكية، وإن كانت أصالة عدم التذكية على أصالة الطهارة والحلية.

فمقتضى الصناعة حينئذٍ ملاحظة النسبة بين قاعدة السوق وأصالة عدم التذكية نفسهما. وتقديم قاعدة السوق بالحكومة، وترتيب آثار التذكية.

---

(١) الوسائل: ج٩ ص ١٠٧١ ب ٥٠، من النجاسات، ح ٣.

(٢) المصدر: ح ٦.

ولا تلاحظ النسبة حينئذٍ بينهما وبين أصالة الطهارة والحلية، حتى يُحكم بتقديم أصالة عدم التذكية لأجل ورودها على أصالة الحلية والطهارة.

ثلاث نكات مهمّة تبيّنت ممّا حقّقناه

وقد اتضح على ضوء ما بيّناه:

أوّلاً: أنّ الامارة قد تكون ناظرة إلى موضوع الأصل الشرعي ومجراه، كدليل اعتبار قاعدة سوق المسلمين؛ حيث تعرّضت نصوصها إلى حالة الشك في التذكية، وهو موضوع أصالة عدم التذكية. وإثبات نظر الأمارة إلى موضوع الأصل ومصبّه تابع للسان دليل اعتبار الأمارة.

وثانياً: إنّ الأمارة حاكمة على الأصل الجاري في الموضوع، كالاستصحاب الجاري في الموضوعات.

وذلك لأنّ الشك في الموضوع لايرتفع وجداناً بقيام الأمارة، بل إنّما يرتفع تعبّداً وتنزيلاً. وبعبارة أُخرى يرتفع بقيامها حكم الشك، لا حالة الشك تكويناً.

وهذا بخلاف الأُصول الجارية في الحكم فإنّ الأمارة واردة عليها. وذلك لما قلناه من أنّ موضوع هذه الأُصول هو الشك في الحكم الظاهري. وهذا الشك يرتفع وجداناً بقيام الأمارة؛ لما بيّناه آنفاً.

وثالثاً: أنّ رفع دليل الحاكم موضوع دليل المحكوم تعبّداً وتنزيلاً لاينفك غالباً، بل دائماً عن نظره إلى دليل المحكوم وتعرّضه إليه إمّا بنفي موضوعه لفظاً وصريحاً كقوله: «لاربا بين الوالد والولد» و«لاشك لكثير الشك» أو لفظاً ظاهراً، كدليل قاعدة السوق الحاكمة على أصالة عدم التذكية.

التطبيقات الفقهية

١ ـ من أدرك ركعة في الوقت.

٢ ـ من تيمّم أو توضّأ من الجبيرة ثم زال العذر.

تظهر الثمرة الفقهية لقاعدة الورود في كل دليل رافع لموضوع دليل آخر بالوجدان من غير نظر إليه. كما في الأمارات بالنسبة إلى الأُصول ـ عقلية كانت أو شرعيةً ـ حيث إنّها بقيامها ترفع موضوع الأُصول العملية حقيقةً ووجداناً، ولو بعناية التعبد بمؤدّى الأمارات الشرعية. وكذا الأُصول الشرعية السببية غير العملية الأربعة فإنّها رافعة لموضوع الأُصول المسبَّبية.

ومع ذلك ينبغي الإشارة إلى بعض الفروع المستدلّ له بهذه القاعدة.

من أدرك ركعة في الوقت

فمن هذه الفروع مسألة من أدرك ركعة في الوقت؛ حيث دلّ قوله عليه السلام: «من ادرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» على صحّة صلاة من ضاق وقته فأدرك ركعة في الوقت ووقعت ساير ركعاته في خارج الوقت.

فوجّه السيّد الإمام الراحل كيفية دلالته على المطلوب بحكومته أو وروده

على أدلّة اشتراط الوقت، أو أنّه حاكم عليها ونتيجتها الورود؛ إذ دلّ على توسعة موضوع الحكم حقيقة وهو الوقت. قال: «قوله في النبوي: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة، وكذا في العلوي يحتمل في بادئ الأمر أحد معان: إمّا توسعة الوقت حقيقة لمن أدرك الركعة، فيكون خارج الوقت وقتاً اضطرارياً، وإمّا تنزيل الصلاة الناقصة بحسب الوقت منزلة التامة، وإمّا تنزيل مقدار ركعة من الوقت منزلة تمام الوقت، وإمّا تنزيل خارج الوقت منزلة الوقت.

وإنّما يتم المطلوب وتوجه الحكومة أو الورود لو كان المراد منها المعنى الأوّل فإنّه مع توسعة الوقت حقيقة يرفع خوف الفوت وجداناً، فيصير دليله حاكماً على الصحيحة ونتيجتها الورود ومنفياً لموضوعها تكويناً».[1]

ويمكن المناقشة فيه: بأنّ المستفاد من النبوي وما بمعناه من النصوص، توسعة الوقت تعبداً؛ بمعنى دلالته على صحّة الصلاة حينئذ تعبداً بلسان توسعة الوقت ادعاءً وتنزيلاً. وهذا غير الورود؛ حيث لا نظر لدليل الوارد إلى المورود ولا إلى التنزيل والادعاء، بخلاف نصوص المقام.

هذا مع أن لسان هذه النصوص تنزيل صلاة من أدرك ركعةً منها منزلة الصلاة التامة، وليس لسانها توسعة الوقت وإنّما تدل على ذلك بالملازمة، وهذا إنّما يلائم الاحتمال الثاني من المحتملات المذكورة في كلام السيّد الإمام.

وعلى أيّ حال فلا ورود للنصوص المزبورة.

من تيمّم أو توضّأ من الجبيرة ثم زال العذر

ومنها: من فقد الماءَ فتيمّم للصلاة، ثم وجد الماء، وكذا من توضّأ مع الجبيرة ثم ارتفع عذره. فالتزم المشهور في المتوضئ مع الجبيرة بأنّه لا ينتقض بارتفاع عذره،

---

(١) كتاب الطهارة: ج ٢، ص ٥١.

ولكن في التيمم بانتقاضه بعد وجدان الماء، كما أفتى بذلك في العروة.

وقد حكم السيّد الخوئي بأنّ الموردين من وادٍ واحد. وأنّ مقتضى القاعدة فيهما كليهما عدم الانتقاض؛ نظراً إلى كون إطلاق دليل التيمّم والجبيرة وارداً على إطلاق دليل الطهارة المائية في كلا الموردين، إلّا أنّ النصوص المستفيضة أخرجنا من مقتضى القاعدة في التيمم، ولم ترد في الجبيرة. ومن هنا يُحكَّم في الجبيرة مقتضى القاعدة ويُلتزم بصحة الجبيرة وإجزائه حتى بعد ارتفاع العذر، دون التيمم.

قال: «وإطلاق أدلّة الطهورية ـ أي طهورية التراب ـ وارد على إطلاق أدلّة الطهارة المائية لكونها موجبة لخروج المتيمم عن موضوعها وهو المحدث بالوجدان، فلو كنا نحن وهذه المطلقات لقلنا ببقاء الطهارة الترابية بعد وجدان الماء وعدم انتقاضها به.

كما التزمنا والتزم المشهور بذلك في المتوضئ مع الجبيرة؛ حيث ذكروا أنّه لو ارتفع عذره بعد الوضوء وتمكن من الوضوء الصحيح لم ينتقض وضوؤه وذلك لإطلاق ما دل على طهورية الوضوء مع الجبيرة لذوي الأعذار فإنّه وارد على إطلاق ما دل على وجوب الطهارة المائية لأنّ الموضوع فيها هو المحدث.

والمقام وتلك المسألة من واد واحد، فإنّ المكلف في كلا المقامين غير متمكن من الماء لأنّه معذور، فلا وجه لدعوى شمول إطلاق أدلة الطهارة المائية للمتيمم وكونها مقتضية لوجوب الوضوء أو الغسل في حقه... بل الوجه في ذلك هو الأخبار المتضافرة التي أكثرها صحاح، وقد دلت على أنّ وجدان الماء ناقض للتيمم».[1]

---

(١) كتاب الطهارة للسيد الخوئي: ج ١٠، ص ٢٦٤.

تقريب الورود في المقام أنّ إطلاق دليل التيمم والجبيرة لمّا دلّ على حصول الطهارة، يرتفع بذلك موضوع وجوب الطهارة المائية ـ وهو الحدث ـ لا محالة. وهذا يلائم معنى الورود؛ لأنّه رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر وجداناً.

وفيه: أنّ الحدث لامعنى لارتفاعه وجداناً، بل إنّما يرتفع بالوضوء والتيمّم حكمه وأثره الثابت بحكم الشارع تعبّداً.

نعم لمّا كان مفاد دليل التيمّم تنزيل الطهارة الترابية منزلة الطهارة المائية عند الاضطرار، وكذا دليل الوضوء مع الجبيرة، فمن هنا يكون دليلهما حاكماً على أدلّة الطهارة المائية؛ لأنّ مفادهما تنزيل الطهارة الترابية والجبيرة ـ مع تنجّس عضو الوضوء ـ منزلة الطهارة المائية تعبّداً وتنزيلاً. وعليه فملاك الورود في المقام غير متحقق.

وقدتمّ بفضل‌الله تعالى في غرّة شهر صفر بسنة ١٤٢٧ هـ‌ق.

العبد الخجلان من ساحة ربّه الغفّار علي أكبر السيفي

المازندراني، راجياً منه تعالى رحمته ورضوانه،

ومن العلماء الكرام العفو عن الزلّات.

محتويات الكتاب

الموضوع الصفحة

مادة النهي و صيغته

● مادة النهي

مفهوم النهي ومعناه الموضوع له ١٠

مفاد المادة مدلول لفظي لا عقلي ١١

التطبيقات الفقهية ١٣

● ما هو المطلوب في النهي؟

تحرير كلام صاحب المعالم ونقده ١٦

ليس المطلوب في النهي كف النفس ١٧

ما هو متعلّق النهي ١٨

كلام صاحب الكفاية وإشكال السيّد الإمام‌ﷺ وجوابه ١٨

● الفرق بين الأمر والنهي

الفرق بين الأمر والنهي من ناحية المبدأ والمنتهى ١٩

كلام السيّد الخوئيﷺ ونقده ٢٠

مرجع كلام الاصوليين في المقام ٢٤

صيغة النهي

● ظهور صيغة النهى في التحريم

ما هو المقصود من صيغة النهي؟ ٢٦

موارد استعمال صيغة النهي ٢٨

ما استدل به لدلالة صيغة النهي على التحريم ٢٩
استدلال المحقّق الحلّي‌ﷺ ومناقشة صاحب المعالم ٢٩
استدلال الفاضل التونى‌ﷺ بالآيات ٣٠
استدلال المحقّق العراقي‌ﷺ بإطلاق الصيغة ٣١
الاستدلال بحكم العقل ٣٣
المدلول الالتزامي من المداليل اللفظية ٣٤
الفرق بين الأمر والنهي في مدلول الصيغة ٣٤
ثمرة هذا البحث ٣٤

● **دلالة صيغة النهي على الدوام**

تحرير النزاع وتنقيح الآراء ٣٥
الوجوه المستدل بها في المقام ٣٦
استدلال العلّامةﷺ ٣٦
استدلال صاحب الكفاية ومناقشة السيّد الإمامﷺ ٣٨
الاستدلال بإطلاق النهي ٣٨
دلالة النهي على الدوام لفظية لا عقلية ٤٠
وجوه أُخرى لعدم دلالة النهي على الدوام ٤١

● **دلالة صيغة النهي على الفور**

تنقيح مبنى الاستدلال ٤٢
الفرق بين الأمر والنهي في الدلالة على الفور ٤٣

● **التطبيقات الفقهية**

مسألة حرمة التكفير في الصلاة ٤٤
مسألة تحريم الجرّيث والمارماهي ٤٥
فورية وجوب إزالة النجاسة عن المسجد ٤٥
مسألة دوام حرمة حنث اليمين ٤٦

أقسام النهي

● **الأمر بالترك**

الفرق بين الأمر بالترك وبين صيغة النهي ٤٩

● **التطبيقات الفقهية**

استظهار الشيخ المفيد ﷺ الحرمة من الأمر بالترك ٥١

مسألة تحريم البيع وقت النداء ٥١

● **النهي الوارد عقيب الأمر أو في موضع توهّم الوجوب**

تحرير محل النزاع ٥٢

مقتضى التحقيق ٥٣

● **التطبيقات الفقهية**

جواز ترك الفاتحة عند نقصان سورة الركعة السابقة من صلاة الآيات ٥٤

عدم وجوب التتبّع عن فقراء خارج البلد في الوقف على الفقراء ٥٦

التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ٥٧

مسألة نفي الشك عن كثير الشك ٥٨

● **أقسام أخرى للنهي**

النهي المولوي والإرشادي ٥٩

تشخيص موارد النهي المولوي والإرشادي ٦٠

النهي الأصلي والتبعي والنفسي والغيري ٦٢

دلالة النهي على الفساد

تنقيح الآراء في عنوان القاعدة ٦٧

توجيه عنوان القاعدة في الدليل اللّبي ٦٨

الفرق بينها وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي ٦٩

● **مفاد القاعدة**

خروج النهي الإرشادي عن محل الكلام ٧٢
دخول النهي التنزيهي والغيري في محلّ النزاع ٧٧
المراد من متعلّق النهي ٧٩
المراد من الاقتضاء ٨١
هل هذه القاعدة عقلية أو لفظية ٨١
لا دخل للمفسدة الواقعية في فساد العبادات ٨٢
هذه القاعدة من الحجج العقلائية المحاوريّة ٨٣
المقصود من الفساد ونقد كلام البهبهاني ﷺ ٨٤
تنقيح كلام الشيخ الأعظم ﷺ ٨٦
تحرير كلام صاحب الكفاية ومناقشته ٨٧
مقتضى التحقيق ٩٠
رأى السيّد الخوئي ﷺ ونقده ٩١
حصيلة البحث في تحرير محل النزاع ٩٤

● **النهي في العبادات**

أنحاء النهي بالعبادات ٩٩
تحرير الأقوال ومقتضى القاعدة ١٠١
كلام الشيخ الأعظم ﷺ ١٠٢
تحرير كلام صاحب الكفاية ونقد تفصيله ١٠٦
تفصيل المحقّق النائيني ﷺ ومناقشة السيّد الخوئي ﷺ فيه ١٠٩
مناقشة أُخرى في كلام المحقّق النائيني ١١١
كلام السيّد البروجردي ﷺ ١١٣
نقد كلام السيّد الإمام الراحل ﷺ ١١٥

مقتضى التحقيق في المقام ١١٥
وجوه أخرى لدلالة النهي على فساد العبادة ١١٩
نكات في سعة نطاق القاعدة ١٢٠
مقتضى الأصل عند الشك ١٢٢
نقد كلام الآخوند قدس سره في تحرير مقتضى الأصل ١٢٣

● **التطبيقات الفقهية**

مسألة الإستنجاء بالمحترمات ١٢٤
بطلان الصلاة بالرياء وفي الحرير ١٢٦
حرمة صرف الزكاة في مورد نهي الإمام ١٢٧
فساد التيمم بالتراب المغصوب والصلاة بقرائة العزائم ١٢٨
بطلان الصلاة في خاتم ذهب وجلد وشعر ما لا يؤكل ١٣٠

● **النهي في المعاملات**

أقسام النهي المتعلق بالمعاملات وتنقيح محل النزاع ١٣٣
تنقيح الآراء وتعيين رأى المشهور ١٣٥

● **الوجوه المستدل بها للفساد**

استدلال المحقّق النائيني قدس سره ونقده ١٣٧
إشكال السيّد الخوئي قدس سره على المحقّق النائيني قدس سره ونقد الإشكال ١٤٠
يتعلّق النهي غالباً بالمعاملة بمعناها المسبّبي ١٤١
استدلال صاحب الوافية ومناقشة الوحيد البهبهاني ١٤٢
استشهاد الفاضل التوني قدس سره بالنصوص والمناقشة فيه ١٤٤
أحسن ما استدل به لعدم دلالة النهي على الفساد ١٤٨
رأى السيّد الإمام الراحل قدس سره ١٥١
كلام الشيخ الأعظم قدس سره ونقده ١٥٣

التلاؤم بين القولين ١٥٣
مقتضى التحقيق ١٥٦
● **التطبيقات الفقهية**
مسألة فساد بيع المعتكف ١٦٠
تزويج إبنة أخ الزوجة وابنة أختها بدون إذنها ١٦١
مسألة السوم في البيع ١٦٢
مسألة حرمة الايجار للمحرّمات ١٦٢

قاعدة الامتنان

● **منصة القاعدة وأهميتها**
هي من القواعد الأُصولية ١٦٨
وقوعها في قياس الاستنباط ١٦٩
قاعدة الامتنان في كلمات القدماء ١٧٠
أوّل من عبّر عنها بقاعدة الامتنان ١٧٢
● **مفاد القاعدة**
موضوع هذه القاعدة الامتنان على الأُمّة ١٧٦
الامتنان قد يوسّع الخطاب ١٧٧
الامتنان تارة يقتضي رفع الحكم وأُخرى وضعه ١٧٨
توجيه رفع التكليف في الأعذار العقلية بالامتنان ١٨٠
الامتنان يقتضي صحّة معاملة المضطر دون المكره ١٨٠
لا يرتفع كل ما كان في وضعه ضيق بالامتنان ١٨٢
● **مدرك القاعدة**
ماهية القاعدة وحكم معارضتها ١٨٥

● **التطبيقات الفقهية**

مسألة رفع الخبث بالماء المضاف ١٨٧
مسألة التطهير بالجسم الصيقل ١٨٧
حرمة التعدّي عن أربع زوجات ١٨٩
دوران الأمر بين الضررين الأقل والأكثر ١٩٠
مسألة وصية السفيه ١٩١
ثبوت الخيار للمغبون العالم بالحال ١٩٢

قواعد العامّ والخاص

● **المنصة والتعريف**

منصة هذه القواعد وأهميتها وتعريف العامّ والخاص ١٩٩
ما هي الضابطة في الاتصاف بالعموم؟ ٢٠٠
الفرق بين التخصيص والتخصّص ٢٠١
جواز إلقاء العامّ قبل الخاص وتعيين محلّ النزاع ٢٠٢
المناقشة في استدلال شيخ الطائفة ﷺ ٢٠٣
العلاقة الدلاليّة بين العامّ والخاص ٢٠٥
مقتضى التحقيق في المقام ٢٠٨

● **أقسام العموم وأداته**

كلام الآخوند ﷺ في منشأ التقسيم ٢٠٩
مناقشة السيّد الخوئي ﷺ ونقد كلامه ٢١٠
تعريف أقسام العامّ ٢١١
كيفية دلالة العامّ على الشمول الأفرادي والأحوالي ٢١٢
مقتضى الأصل عند الشك في العموم الاستغراقي ٢١٣

ليس العامّ البدلي من قبيل المطلق ٢١٤
الأداة الموضوعة للعموم ٢١٦
نقد كلام السيّد الإمام قدس سره ٢١٨
دلالة الجمع المحلّى باللام ليست بلحاظ المراتب ٢٢٠
التفصيل بين جمع القلّة وجمع الكثرة ٢٢٠
التفصيل في أداة العامّ بين الاسميّة والسياقية والعرفية ٢٢١
موارد استعمال لفظ «العامّ» و«العموم» ٢٢٢
هل يكون للخاص صيغة تخصّه؟ ٢٢٣
الضابطة في وضع الأداة للعموم ٢٢٣
هل المفرد المحلّى باللام وضع للعموم ٢٢٤
مناقشة استدلال لعدم وضع المفرد المحلّى باللام في العموم ٢٢٦
كيفية دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم ٢٢٧
هل يدل الجمع المنكَّر على الاستغراق ٢٢٨
تحرير كلمات الأصحاب في الجمع المنكّر ٢٢٩

أحكام التخصيص

● **قاعدة ترك الاستفصال**

تحرير محل النزاع ٢٣٥
تنقيح الآراء ونقد كلام الشيخ الطوسي قدس سره ٢٣٧
تحرير كلام السيّد المرتضى قدس سره ٢٣٨
تحرير كلام الشهيد قدس سره ونقده ٢٤٠
كلام الفاضل التوني قدس سره ٢٤٢
مقتضى التحقيق ٢٤٣

إذا أجاب الإمام عليه السلام بكبرىٰ كلية ٢٤٤
لو أجاب الإمام عليه السلام ببيان حكم خصوص الواقعة ٢٤٥
● **هل يكون استعمال العامّ في المخصص مجازاً**
تحرير الآراء ووجوهها ٢٤٧
مقتضى التحقيق ٢٤٨
● **حجيّة العامّ في ما بقى بعد التخصيص**
تحرير محلّ النزاع ٢٥١
مقتضى الأصل اللفظي ٢٥٢
الفرق بين المخصّص المتّصل والمنفصل ٢٥٣
● **حكم إجمال المخصّص**
صور اجمال المخصّص وتحرير محل النزاع ٢٥٥
الشبهة المفهومية ٢٥٦
الشبهة المصداقية ٢٥٨
● **مقتضى القاعدة في المخصّص اللّبي**
رأى الشيخ الأعظم قدس سره ٢٦١
إشكال المحقّق البروجردي قدس سره على الشيخ ٢٦٢
رأى صاحب الكفاية ٢٦٤
تفصيل المحقّق النائيني قدس سره ٢٦٦
مقتضى التحقيق في المقام ٢٦٨

قاعدة انقلاب النسبة

● **منصة القاعدة**
تنقيح رأي الشيخ الأعظم قدس سره في المقام ٢٧٤

تنقيح كلام صاحب الكفاية ونقده ٢٧٧

● **صور انقلاب النسبة**

شقوق الصورة الأُولى وحكمها ٢٨٢

رأي السيّد الخوئي‌ﷺ ٢٨٣

كلام النائيني‌ﷺ في تخصيصين كان أحدهما متصلاً ٢٨٤

شقوق الصورة الثانية ٢٨٦

حكم شقوق الصورة الثالثة ٢٨٨

صور انقلاب النسبة في كلام السيّد الإمام‌ﷺ ٢٩١

مقتضى التحقيق في المقام ٢٩٦

نكات أساسية في انقلاب النسبة ٢٩٨

● **التطبيقات الفقهية**

نصوص ضمان العارية ٣٠٠

نصوص انفعال الماء الكر بالتغيُّر ٣٠٤

نصوص بيع العذرة ٣٠٦

نصوص نجاسة ملاقات الميتة ٣٠٦

نصوص الصلاة في الثوب المتلوث بالعذرة ناسياً ٣٠٨

نصوص حرمة بيع الخنزير ٣٠٩

إذا سبق الماءُ إلى حلق الصائم بالمضمضة ٣١١

قواعد أُخرى مهمة حول أحكام التخصيص

● **عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص**

تحرير محل النزاع وتنقيح الآراء ٣١٥

استدلال صاحب الوافية للجواز ونقده ٣١٦

● **تخصيص العامّ بالمفهوم**

وجه النزاع في المقام ٣١٩

مقتضى التحقيق ودليله ٣١٩

● **التطبيقات الفقهية**

نصوص نكاح الطفل ٣٢١

نصوص اشتراط حفظ الركعتين الأُوليين ٣٢٢

ما لو سبق الماء إلى حلق الصائم بالمضمضة ٣٢٣

حكم اللحم المشترى من الكفار ومجهول المالك ٣٢٤

تخصيص عمومات مساواة مواضع السجدة ٣٢٥

● **قاعدة استهجان تخصيص الأكثر**

هذه المسألة قاعدة أُصولية ٣٢٧

تحرير محلّ النزاع ٣٢٨

نقد دليل لجواز تخصيص الأكثر ٣٣١

حجيّة هذه القاعدة في رأي الشيخ الأعظم قدس سره والمناقشة فيه ٣٣٢

تحرير كلام السيّد الخوئي قدس سره والمناقشة فيه ٣٣٥

● **التطبيقات الفقهية**

● **تخصيص الكتاب بخبر الواحد**

تحرير الآراء وكلام السيّد المرتضى قدس سره ٣٤٣

كلام الشيخ الطوسي ٣٤٤

تحرير كلام المحقّق صاحب الشرايع ٣٤٦

تحرير كلام الشيخ الأنصاري قدس سره ٣٤٨

مقتضى التحقيق في المقام ٣٥٢

● **التطبيقات الفقهية**

عدم جواز الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها بغير اذنهما ٣٥٤

اشتراط الدخول في صحّة الظهار ٣٥٥
سقوط قضاء رمضان عمّن استمرّ به المرض ٣٥٥
وجوب صوم شهر مع العجز عن العتق في كفارة الظهار ٣٥٦
● **تخصيص الكتاب والسنة بالاجماع**
● **تعقيب العامّ بالضمير الراجع إلى بعض افراده**
تحرير القولين في محل النزاع ٣٥٨
مقتضى التحقيق ٣٦٠
تطبيق فقهي ٣٦١
● **تعقّب الإستثناء لجمل متعدّدة**
تحرير محل النزاع ٣٦٤
هذه المسألة قاعدة أُصولية ٣٦٤
كيفية وقوعها في قياس الاستنباط ٣٦٥
بيان أدلة الأقوال ٣٦٥
مقتضى التحقيق في المقام ٣٦٧
● **التطبيقات الفقهية**
حكم الاستثناء المتعقب عن الإقرار ٣٦٨
مسألة الالتفات إلى النجاسة في أثناء الصلاة ٣٦٩
● **وجوب الاقتصار فيما خالف القاعدة على موضع النص**
تحرير القاعدة ومنصتها ٣٧١
كلام المحقّق البهبهاني ﷺ ٣٧٤
المناقشة في كلام المحقّق الهمداني ﷺ ٣٧٦
مقتضى التحقيق ٣٧٧
● **التطبيقات الفقهية**
عدم ثبوت الشفقة فيما ينقل ٣٧٨

تطهير ما أصابه ماء الولوغ ٣٧٩
الصدقة بالضالة قبل مضي حول التعريف ٣٧٩
إرث من أجاز النكاح الفضولي ٣٨٠
جواز الإعتداد عن الزوج الغائب بعد الفحص ٣٨٠
ثبوت الوصيّة بشهادة المسلم والذمّي ٣٨١
اشتراط النفع في بيع الصرف ٣٨٢
شهادة الصبيّ في الشجاج والجراح ٣٨٣

قاعدة النّسخ

● **منصة القاعدة وتعريفها**
قاعدة النسخ أُصولية أو كلاميّة أو كلاهما؟ ٣٨٧
الفرق بين النسخ وساير أنحاء المعارضة ٣٨٨
النسخ في اللغة والإصطلاح ٣٨٩
امكان النسخ والاجابة عن شبهة البداء ٣٩١
الكلام في وقوع النسخ ٣٩٣
● **أقسام النسخ**
نسخ كل من الكتاب والسّنة بالآخر ٣٩٧
تحرير كلام المحقّق الحلّي ﷺ ٣٩٨
تحرير كلام المحقّق في كون الإجماع ناسخاً ومنسوخاً ٤٠٢
نسخ الآحاد بالآحاد ٤٠٤
● **حكم نسخ الوجوب**
ما هو ظاهر نسخ الوجوب؟ ٤٠٧
تطبيق فقهي ٤٠٨
تعيّن التخصيص عند الدوران بينه وبين النسخ ٤٠٩

قاعدة الحكومة

● **منصّة القاعدةو سابقتها**

منصّة القاعدة ٤١٥

أوّل من فتح بابي الحكومة والورود ٤١٦

● **تعريف الحكومة**

رأى الشيخ الأعظمﷺ في تعريف الحكومة ٤١٨

رأي صاحب الكفاية في تعريف الحكومة ٤٢١

الفرق بين كلام صاحب الكفاية وكلام الشيخ الأعظمﷺ ٤٢٢

رأى المحقّق النائينيﷺ ٤٢٢

ما استظهره الشهيد الصدرﷺ من كلام النائينيﷺ وإشكاله عليه ٤٢٤

نقد كلام السيّد الشهيد الصدرﷺ ٤٢٥

كلام السيّد الإمام الراحلﷺ ٤٢٦

مقتضى التحقيق في تعريف الحكومة ٤٢٧

● **أقسام الحكومة**

كلام السيّد الخوئيﷺ في تقسيم الحكومةو نقده ٤٣١

مقتضى التحقيق في شرائط الحكومة وأقسامها ٤٣٤

كلام المحقّق النائينيﷺ في الحكومة الواقعيةو الحكومة الظاهريةو نقده ٤٣٥

إذا دار الأمر بين الحكومة والتخصيص والتقييد ٤٣٨

● **الفرق بين الحكومةو بين التخصيص**

تحرير كلام الشيخ الأعظمﷺ ٤٤١

نقد كلام الشيخ والمحقّق النائينيﷺ ٤٤٣

مقتضى التحقيق في الفرق بين الحكومة والتخصيص ٤٤٥

لا حكومة لدليل نفي الجرح على دليل نفي الضرر ٤٤٩

تحرير كلام السيّد الإمام الراحل قدس سره ٤٤٩
تحرير كلام العلّامة قدس سره والمحقّق الكركي قدس سره ونقدهما ٤٥١
ثمرة البحث المزبور ٤٥٢
مقتضى التحقيق في المقام ٤٥٣
● **التطبيقات الفقهية**
بيان المجاري العامّة ٤٥٥
من تحرّى واجتهد في القبلة وعمل بالظن ٤٥٦
من بلغ ماله إلى النصاب في أثناء الحول ٤٥٨
سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين ٤٥٩
إذا تيمّم الجنب بدلاً عن الغسل ثم أحدث بالأصغر ٤٦١
مسألة نجاسة الفقّاع ٤٦٢

قاعدة الورود

● **تعريف القاعدة**
اعتبار ارتفاع موضوع المورود وجداناً ٤٦٧
نقد كلام الشيخ الأعظم قدس سره ٤٦٩
مقتضى التحقيق في المقام ٤٧٢
عدم انفكاك ارتفاع التعبّدي عن نظر الدليل الرافع ٤٧٣
المناقشة في كلام المحقّق العراقي قدس سره ٤٧٤
● **الفرق بين الحكومة والورود**
نقد كلام الشيخ الاعظم قدس سره ٤٧٦
كلام المحقّق النائيني قدس سره ٤٧٧
عدم اختصاص الورود برفع الموضوع ٤٧٨

مقتضى التحقيق في الفرق بين الحكومة والورود والتخصيص والتخصّص ٤٧٩
الثمرة الفقهية المترتبة على الفرق بين الحكومة والورود ٤٨٠
نكات مهمّة ٤٨٦
● **التطبيقات الفقهية**
من أدرك ركعة في الوقت ٤٨٧
من تيمّم أو توضّأ من الجبيرة ثم زال العذر ٤٨٨

منابع الكتاب

الاتقان: لجلال الدين السيوطي/ المكتبة الثقافية

أصول الفقه: للمظفر/ مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان

أصول الكافي: للكليني/ دارالكتب الاسلاميّة

البيان في تفسير القرآن: للسيد الخوئي/ مطبعة الآداب، نجف

ايضاح الفوائد: للفخر المحققين/ طبع اسماعيليان

بدايع الافكار: للعراقي/ مطبعة العلمية في النجف

تحرير الأحكام: للعلامة الحلي/ مؤسسة امام الصادق عليه السلام

تحف العقول: لإبن شعبة/ مؤسسة الأعلمى، بيروت

تذكرة الفقهاء: للحلي/ مكتبة الرضوية لاحياء آثار الجعفرية

التذكرة بأصول الفقه: للشيخ المفيد/ طبع المؤتمر العالمي

التنقيح: للخوئي / مكتبة العلمية

التهذيب: للشيخ الطوسي/ طبع دار الأضواء

الحدائق الناضرة: للبحراني/ طبع جماعة المدرسين

حاشية فرائد الأُصول: للخراساني / مكتبة بصيرتي

حاشية المكاسب: لليزدي/ مطبعة ستارة

جامع المقاصد: للكركي/ طبع آل البيت عليهم السلام

جواهر الكلام: للنجفي/ دار احياء التراث العربي بيروت

الخلاف: للطوسي/ طبع جماعة المدرسين

الخلل في الصلاة: للشيخ الأعظم / المؤتمر الاسلامي

الدروس: للشهيد الأوّل / طبع جماعة المدرسين

دروس في مسائل علم الاصول: للشهيد الصدر/ مطبعة اسماعيليان

الذكرى: للشهيد الأوّل / الطبع الحجري

الذريعة: للسيد المرتضى / انتشارات دانشگاه تهران

رسائل الشهيد الثاني: مكتبة بصيرتي

الرسائل: للامام الخميني / مكتبة الداوري

الرسائل الفقهية: للبهبهاني/ مؤسسة العلّامة البهبهاني

رياض: للطباطبائي/ طبع جماعة المدرسين

روضة البهية: للشهيد الثاني / مطبعة الزيتون

زبدة البيان: للمقدس الأردبيلي/ مطبعة مرتضوية

زبدة الاصول: للبهائي / مطبعة الزيتون

السرائر: لابن ادريس / جامعة المدرسين

شرح العروة الوثقى: للسيد الشهيد الصدر/ مطبعة اسماعيليان

العناوين الفقهية: للسيد المراغي / طبع جماعة المدرسين

عدة الأُصول: للشيخ الطوسي/ طبع مكتبة ستارة

غنائم الايام: للقمي / طبع مكتب الأعلام الاسلامي

غنية النزوع: لابن زهرة/ مطبعة اعتماد، قم

فرائد الاصول: للانصاري/ طبع مجمع الاسلامي

الفروق اللغوية: لأبي هلال العسكري/ طبع جماعة المدرسين
فوائد الاصول: للنائيني/ طبع جماعة المدرسين
الفوائد الحائرية: للبهبهاني/ مجمع الفكر الاسلامي
القواعد والفوائد: للشهيد الثاني/ منشورات مكتبة المفيد
كتاب الاجارة: للسيد الخوئي/ مطبعة العلميّة، قم
كتاب الصلاة: للكاظمي/ طبع جماعة المدرسين
كتاب الطهارة: للامام الخمينى/ مكتبة داورى
كتاب النكاح: للشيخ الأعظم/ طبع المؤتمر العالمي
كتاب البيع: للامام الخميني / مؤسسة نشر الآثار
كشف اللثام: للفاضل الهندي/ طبع جماعة المدرسين
كفاية الاصول: للآخوند / طبع الاسلامية (حجرى)
لمحات الاصول: للامام الخمينى / مؤسسة نشر الآثار
مبادىء الوصول: للعلامة/ مكتب الاعلام الاسلامي
مدارك الأحكام: للعاملي / مؤسسة آل البيت عليهم السلام
مقالات الاصول: للعراقي / طبع مجمع الفكر الاسلامي
المهذب: لإبن البراج / جماعة المدرسين،
مجمع الفائدة والبرهان: للاردبيلي / طبع جماعة المدرسين
مجمع البيان: للطبرسي / طبع إحياء التراث
مطارح الانظار: للانصاري/ طبع مجمع الفكر الاسلامي
مستند العروة: للخوئي / مكتبة العلمية، قم
مستند الشيعة: للنراقي / طبع مؤسسة آل البيت عليهم السلام
مسالك الأفهام: للشهيد الثاني/ مكتبة آل البيت عليهم السلام

مناهج الوصول: للامام الخميني / موسسة نشر آثار الإمام
معالم الدين: لابن الشهيد الثاني/ المنشورات الاسلامية
معارج الاصول: للمحقّق الحلّي / مؤسسة الإمام علي
المكاسب: للشيخ الأعظم / مطبعة اطلاعات
منتهى المطلب: للعلامة الحلي/ مطبعة آستانه رضويه
منتقى الاصول: للروحاني / مطبعة الهادي
المهذب البارع: لابن فهد الحلّي / طبع جماعة المدرسين
مصباح الفقاهة: للخوئي/ دارالهادي بيروت
مصباح الاصول: للسيد الخوئي/ مطبعة النجف
مستمسك العروة: للحكيم / دار احياء التراث العربي بيروت
المفصّل: للزمخشري / مطبعة دار الجليل بيروت
مختلف الشيعة: علامة الحلي/ طبع جماعة المدرسين
المعتبر: للمحقق الحلي/ مدرسة الإمام أميرالمؤمنين
المعتمد: للسيد الخوئي / مطبعة العلمية
المختصر النافع: للمحقق الحلّي / طبع دار التقريب
مقائيس اللغة: لابن فارس / دفتر تبليغات اسلامي
المحاضرات: للخوئي / مطبعة صدر
المقنعة: للشيخ المفيد / طبع جماعة المدرسين
الوافية: للتوني/ مجمع الفكر الاسلامي
وسائل الشيعة: للحرّ العاملي / طبع اسلامية
النهاية: للشيخ الطوسي/ طبع بيروت منشورات قدس
نهاية الاحكام: للعلّامة الحلّي / مؤسسة اسماعيليان

الناصريات: للسيد المرتضى/ مؤسسة الهُدىٰ

نهاية الاصول: للمنتظري/ منشورات التفكّر

نهاية الأفكار: للعراقي / طبع جماعة المدرسين

نهاية الوصول: للعلامة الحلّي / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

نهج الفقاهة: للحكيم/ انتشارات ٢٢ بهمن