

بدائع البحوث

في

علم الأصول

يحتوي على قواعد جديدة

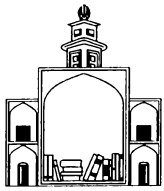
لها دخل في الاستنباط

للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء الخامس

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



١١٢٨

بدائع البحوث

في

علم الأصول

يحتوي على قواعد جديدة

لها دَخْلٌ في الاستنباط

للشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء الخامس

شبكة الفكر
alfeker.net

مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة

سيفى، على 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 ٥ -- (مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة. ١١٢٨).
شابك (دورة) ٩ - ٧٥٩ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨
ISBN 978 - 964 - 470 - 759 - 9
عربى.
فهرست‌نويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
ج ٥ (چاپ اوّل: ١٤٢٩ ق = ١٣٨٧ ش)
كتابنامه.
١. اصول فقه شيعه. الف. جامعهٔ مدرّسين حوزهٔ علميهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامى. ب. عنوان.
٤ ب ٩٧ س / ٨ / ١٥٩ BP
٢٩٧ / ٣١٢
كتابخانهٔ ملّى ايران
١٥٢١٥ - ٨٣م

بدايـع البحوث
في علم الأُصول
(ج ٥)

■ **تأليف:** الأُستاذ الألمعي الشيخ علي‌أكبر السيفيّ المازندرانيّ □
■ **الموضوع:** الأُصول □
■ **طبع ونشر:** مؤسّسة النشر الإسلامي □
■ **عدد الصفحات:** ٤١٦ □
■ **الطبعة:** الأُولىٰ □
■ **المطبوع:** ٥٠٠ نسخة □
■ **التاريخ:** ١٤٢٩ هـ. ق □
■ **شابك ج ٥:** ١ - ٨٧٠ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨ □
ISBN 978 - 964 - 470 - 870 - 1

مؤسّسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة

«قاعدة»

«المطلق والمقيّد»

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

المنصّة والتعريف

١ ـ منصة القاعدة وأهميتها.

٢ ـ تعريف المطلق عند المشهور.

٣ ـ المناقشة في تعريف المشهور.

٤ ـ لا اصطلاح خاص للمطلق والمقيد غير المعنوى اللغوي.

٥ ـ كيفية دلالة العام على الشمول.

٦ ـ ما يمتاز به العام عن المطلق في التعريف.

منصة القاعدة وأهميتها

قد وردت في الخطابات الشرعية ـ من الكتاب والسنة ـ مطلقات كثيرة في مختلف أبواب العبادات والمعاملات والجزائيات، وقد دلّت بظاهرها على جعل الأحكام لطبيعي عناوين متعلّقاتها وموضوعاتها.

وقد قُيّدت هذه المطلقات بنصوص كثيرة أُخرى واردة من الشارع، فدلّت على اختصاص تلك الأحكام المطلقة ببعض أفراد متعلقاتها وموضوعاتها، أو ببعض أحوالها.

وهذا منهج شايع في تشريع الأحكام وبيانها من الشارع الأقدس.

ومن هنا لا ينبغي للفقيه أن يتسرّع في الفتوىٰ بالأخذ بالمطلقات قبل الفحص الكامل عن المقيّدات واليأس عن الظفر بها.

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

فربّ مطلق ترد له عدّة مقيّدات فتنقلب النسبة إلى العموم من وجه، فيقع بذلك التعارض بين الأدلة بالمآل. وقد بحثنا عن قاعدة انقلاب النسبة في هذا الكتاب، وسيأتي أيضاً في مبحث التعادل والتراجيح.

وفي مثل هذا المجال يمتاز الفقيه الماهر عن غيره من المحصّلين والمتفقّهين، ممن يغترّ ببعض المطلقات أو المقيّدات ويفتي بها غافلاً عما ورد له من المقيّدات.

فما دام لم يكن الفقيه مطلعاً عن جميع ما ورد من المقيّدات، لا يجوز له التسرُّع في الإفتاء ويكون مؤاخذاً بذلك يوم القيامة.

وقد اتضح من ضوءِ ما أشرنا إليه منصّة هذه القاعدة وأهميتها ودورها الأساسي في استنباط الأحكام.

تعريف المطلق عند المشهور

قد عرّف المشهور المطلق بما دل على معنى شايع في جنسه، ومقابله المقيّد، فهو ما دلّ على معنى غير شايع في جنسه.

كما عن المحقق الحلّي؛ حيث قال: «المطلق هو الدال على الماهية»،[1] والعلامة الحلّي؛ حيث قال: «إنّ المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي»[2].

ثم قال في تعريفه: «ورُسِمَ بأنّه اللفظ الدالُّ على مدلول شائعٍ في جنسه. فاللفظ كالجنس للمطلق وغيره. وخرج بالدالّ المهملُ وقولنا «على مدلولٍ»؛

---

(١) معارج الاصول: ص ١٣٤.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٧٨.

ليعمّ الوجودَ والعدمَ. وخرج بالشائع في جنسه أسماءُ الأعلام والمعارف والعمومات؛ لاستغراقها».[١]

قوله: «خرج بالشايع في جنسه...» أما خروج أسماءِ الأعلام، فلعدم شيوع لها؛ حيث لاينطبق العَلَم إلاّ على شخصٍ واحد وُضع له العلم، وكذا المعارف الموضوعة للأشخاص. وأما العمومات فوجه خروجها أنّها من قبيل الشايع في الأفراد بدلالة الأداة الموضوعة للشيوع.

بيان ذلك: أنّ اللفظ الموضوع للماهية والجنس لايدلّ بالوضع على أكثر من الجنس والماهية من حيث هي. وهي قابلة للانطباق على أيّ فرد من أفرادها. ومن هنا اشتهر أنّ الطبيعي يوجد بوجود فرده. فلو لا انطباقه على الفرد، لم‌يوجد بوجوده.

وانطباق أيّ عنوان لايخلو إما مختص بشخص خاص، كانطباق اسم العلم على الشخص المعين الخارجي فلا ينطبق ولا يصدق على غيره. ويُعبّر عنه بالعنوان الجزئي. وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

وإما لا يختص بشخص خاص، بل ينطبق على أفراد كثيرة، ويعبر عنه بالعنوان الكلي الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

والمقصود من المعنى الشايع في جنسه هو العنوان الكلي الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين؛ بمعنى أنّه قابل للانطباق والصدق على أيّ فرد من أفراده، بلا اختصاص بفرد خاص. فالشيوع والسريان في نفس انطباقه؛ بمعنى أنّ قابليته للانطباق غير مختص بفرد، بل شايع في جميع أفراد الطبيعي. فهو قابل للانطباق على أيّ فرد من أفراد الطبيعي، بلا اختصاص ببعض الأفراد. وإنّما يكون هذا الشيوع في الانطباق على الأفراد بلحاظ ما به اشتراك الأفراد

---

(١) نهاية الوصول: ج ٢ ص ٣٧٨ـ٣٧٩.

وهو الخصوصية الذاتية، لا بلحاظ الأحوال. وذلك لأنّ جميع الأفراد واجدة للخصوصية الذاتية على السواء بلا تفاوت ولا تشكيك. وبهذا اللحاظ سمّي الكلي متواطياً، أي متساوياً في الصدق على جميع الأفراد، فان الطبيعي ينطبق على جميع الأفراد على السواء بلحاظ عدم تفاوت بينها في الخصوصية الذاتية. وإنّما التفاوت بينها بلحاظ طروّ الحالات وعروض الخصوصيات الشخصية وشيوع الطبيعي وسريانه في أفراده ليس بلحاظ الحالات الطارئة والخصوصيات الشخصية. فقولهم «الشايع في جنسه» أي الشايع بين الأفراد بمقتضى ذاته وجنسه.

ومن هنا قلنا إنّ شيوع المعنى في جنسه لا يكون إلاّ الشيوع الأفرادي ـ الثابت للطبيعي بمقتضى ذاته ـ لا الشيوع الأحوالي الثابت بلحاظ الحالات الطارئة الخارجة عن مقتضى الذات ولو لشخصٍ واحد، كما في علم الجنس.

لكن هذا كلّه بلحاظ الدلالة الاستعمالية الوضعية. وأما بحسب الدلالة التصديقية الجدية الكاشفة عن مرادالمتكلّم، فانّما يفهم الشيوع الأفرادي **بمعونة مقدمات الحكمة، كمايأتي بيانه، وإنّماتكون القابلية للانطباق بمقتضى ذاته.**

وعليه فتعريف المطلق بأنّه ما دلّ على معنى شايع في جنسه، لو كان المراد منه مقام الإثبات والتفهيم والدلالة اللفظية التصديقية الجدية، لا يصح إلاّ بقيد معونة مقدمات الحكمة.

وقد تبع الحلييَّن تبعهما في ذلك غيرهما، كما في المعالم[١] والمطارح. وقد أطنب الشيخ الأعظم في تعريف المطلق بذلك في المطارح،[٢] وبمثله قال في الكفاية[٣] وكذا غيرهم من الأُصوليين.

---

(١) معالم الاصول: ص ١٥٤.
(٢) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٤٢.
(٣) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٣٧٦.

المناقشة في تعريف المشهور

والذي يُعلم من مجموع كلمات أكثر الأُصوليين ـ ولا سيّما القدماء منهم ـ أنّهم خصّوا الإطلاق بالشيوع الأفرادى ولم يُدخلوا الشيوع الأحوالي في تعريفه؛ حيث عرّفوا المطلق بما دلّ على معنى شايع في جنسه، فانّ الشايع في الجنس هو الأفراد دون الأحوال.

ولكن التأمل يقتضي خلاف ذلك؛ نظراً إلى استعمالهم لفظ المطلق في ما دلّ على معنى شايع في غير جنسه أيضاً، كما في العَلَم الشخصي والمعرّف بلام العهد بلحاظ ما لهما من الأحوال، مثل «أكرم محمداً أو ذلك الرجل»، وقالوا: إنّه يدلّ بإطلاقه على وجوب إكرام محمد أو ذلك الرجل على أيّ حال كانا، قاعداً أو قائماً، نائماً أو مستيقظاً، متكلّماً أو ساكتاً، راجلاً أو راكباً. وكذلك الكلام في العام بلحاظ الأحوال. بل على الإطلاق بهذا المعنى يبتني كثيرٌ من فتاويهم واستنباطاتهم في مختلف الخطابات الشرعية والفروع الفقهية.

وذلك كإطلاق دليل التكليف الاضطراري؛ حيث تمسكوا به لإجزاء المأتي به الاضطراري بلحاظ بعد ارتفاع الاضطرار.

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

وعليه فأخذ الشيوع في الجنس في تعريف المطلق خلاف مقتضى التحقيق، كما أشار إليه بعض المحققين[1].

فالأحسن تعريف المطلق بحسب المدلول التصديقي الجدّي بما دل على شيوع في الأفراد أو الأحوال بمعونة مقدمات الحكمة.

---

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

لا اصطلاح خاص للمطلق والمقيد غير المعنى اللغوي

ثم إنّ لفظ «الإطلاق» جاءَ في اللغة بمعنى الإرسال والشيوع.

وعليه فلفظ المطلق في أصل اللغة بمعنى المرسل المرفوض العاري عن القيد. وفي الاصطلاح أيضاً بهذا المعنى فانه اسم الجنس العاري عن القيد. فانّ لفظ «الصائم» مثل يدلّ على طبيعي الصائم وينطبق على أيّ فرد من أفراده بمقتضى الدلالة الوضعية.

وأما إذاقيل «الصائمفيالسفر»أو«الصائمالمسافر»يكونمقيّداًبقيدالسفر.

وعلى أيّ حال لا اصطلاح خاص لهذين اللفظين في الأُصول غير المعنى اللغوي. غاية الأمر إرسال كلِّ شيءٍ بحسبه. فاطلاق اللفظ شيوع معناه وشموله، ومقابله التقييد، كما سبق نظير ذلك في العام والخاص.

وإنّ الاطلاق في اصطلاح هذا العلم شيوع اللفظ وسعة نطاقه باعتبار ما له من المعنى، ولكنّه بالمقدمات، لا بالوضع، وإلّا يدخل في العام.

والوجه في ذلك أنّ الشارع في خطاباته كثيراً ما يستعمل اسم الجنس ولايريد معناه الموضوع له، بل يريد بعض أفراده بالقرائن اللفظية أو السياقية أو الحالية أو المقامية. فما لم ينف احتمال وجود تلك القرائن، لا ينعقد للكلام ظهورٌ في المعنى الموضوع له. وإنّما تُنفى تلك القرائن بالمقدمات، أو بأصالة تطابق المدلول التصديقي الجدي مع المدلول الاستعمالي الوضعي، عند عدم وجدان القرينة على الخلاف بعد الفحص واليأس عن وجودهما.

ومن هنا قالوا: لايجوز العمل بالمطلق قبل الفحص عن المقيد؛ حيث إنّ مقدمات الحكمة إنّما تجري عند اليأس عن الظفر بالمقيد، فاذا فحص الفقيه عن المقيد فحصاً تامّاً نافياً لاحتمال وجود المقيد في مظانّه وحصل اليأس عن

الظفر به، تجري مقدمات الحكمة ويستقرّ ظهور المطلق في الاطلاق بالدلالة التصديقيّة الجدية. واحتمال إرادة غير المدلول الاستعمالي الوضعي يُنفى حينئذٍ بأصالة تطابق الإرادة الجدية مع الارادة الاستعمالية، وإن شئت فقل: أصالة تطابق المدلول التصديقي الجدي مع المدلول الاستعمالي الوضعي.

ولايخفى أنّ المطلق هواللفظ المتصف بهذاالوصف، لانفس الوصف. فهو اللفظ الدالّ على شيوع في الأفراد أو الأحوال، لا نفس الشيوع.

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

كيفية دلالة العام على الشمول

إنّ العام يدل على الشيوع والشمول الأفرادي بالوضع؛ حيث وُضعت أداة العام للشيوع والشمول، كلفظة «كل» و «جميع». وإن قد يفيد بعض أداة العموم الشمول الأحوالي، كلفظ «الجميع» إذا داخل على لفظ «الأحوال» كقوله «جميع أحواله»، أو لفظ «كل» إذا دخل على لفظ «الحال» كقوله «على كلّ حال»، إلاّ أنّه من قبيل الصريح في الشمول لا الظاهر فيه.

ولكن المطلق إنّما يدل على الشيوع والشمول الأفرادي والأحوالي كليهما، بمعونة المقدمات، على حدّ سواء.

إنّ العام في الغالب لايدلّ بالوضع على الشيوع الأحوالي، بل إنّما يدل عليه بالاطلاق. فاذا ورد «أكرم كل عالم» يدل على وجوب إكرام كل عالم في جميع أحواله بالاطلاق. نعم قد يدخل بعض الأداة على لفظ «الحال» أو «الأحوال» فيدل على الشيوع الأحوالي بالوضع كقوله: «أكرم العالم في جميع أحواله» أو «على أيّ حال» أو «على كلّ حال».

ما يمتاز به العام عن المطلق في التعريف

وقد سبق أنّ الضابطة في تعريف العام وملاك صدقه، اشتماله على خصوصيتين.

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

ثانيتهما: دخول اللفظ ـ موضوع للشيوع والسريان ـ على اللفظ الموضوع للطبيعي، لكي يدل على شيوع الحكم في جميع الأفراد ومصاديق مدخوله بالوضع.

وأما المطلق فيشترك العام في الخصوصية الأُولى ويفترق عنه في الخصوصية الثانية. وتلك الخصوصية الأُخرى المختصّة بالمطلق هي: توفّر مقدمات الحكمة، وهي قرينة حالية للمتكلّم تُعطي الظهور للّفظ الموضوع للطبيعي في إرادة الشمول الأفرادي والأحوالي على النحو الذي بيّناه آنفاً.

إنّ في العام لايتعلق الحكم دائماً بالطبيعي، بل في العام المجموعي يتعلق الحكم بمجموعة من الأفراد، لابالطبيعي، كتعلّق وجوب الايمان بمجموع الأئمة عليهم السلام وتعلق وجوب الاتيان بمجموع أجزاء الصلاة، بحيث لو أخلّ بواحد منها يختل الجميع ولا أثر للايمان بساير الأئمة عليهم السلام في المثال الأوّل ولا الإتيان بساير أجزاءِ الصلاة في المثال الثاني. وأما في المطلق فيتعلّق الحكم دائماً بالطبيعي.

خصائص الإطلاق اللفظي

١ ـ الشمول في إطلاق الأوامر بدلي.

٢ ـ الشمول في إطلاق النواهي استغراقي.

٣ ـ نوع التقابل بين الاطلاق والتقييد.

٤ ـ الاطلاق والتقييد خارجان عن حريم الوضع.

يفترق المطلق عن العام في جهات:

الشمول في اطلاق الأوامر بدلي

إنّ المطلق في الأوامر إنّما يدلّ على الشمول البدلي، لا الاستغراقي.

والسر في كون الشمول في إطلاق الأوامر بدلياً أنّ مقتضى أصالة تطابق المدلول التصديقي الجدّي للمدلول الاستعمالي الوضعي ـ المعبّر عنه بأصالة الجدّ ـ كون الشمول الثابت بمقدمات الحكمة من سنخ الشمول الثابت بالدلالة الاستعمالية الوضعية؛ نظراً إلى أنّ المقدمات إنّه تثبت نفس الشمول الثابت للمدلول الاستعمالي الوضعي. والشمول الثابت له إنّما هو الشمول البدلي لاالاستغراقي.

وذلك لأنّ اسم الجنس وضع للطبيعي بماله من المقتضيات الذاتية

ومقتضى ذاته شيوعه وسريانه في أفراده على نحو البدلية؛ بمعنى أنّه يتحقق أيّ فرد من أفراده. ومن هنا يتحقق امتثاله بايجاد أيّ فرد من أفراده.

وبعبارة أُخرى: إنّ مقدمات الحكمة لا تفيد، إلاّ كون الشمول الثابت للمدلول الاستعمالي مراداً للمتكلّم بالارادة الجدية. ولمّا كان الشمول الثابت للمدلول الاستعمالي ـ بمقتضى وضع اسم الجنس للطبيعي ـ على نحو البدلية، فمن هنا يكون الشمول الثابت لاطلاق الأوامر بمقدمات الحكمة ـ أيضاً ـ الشمول البدلي، كما يقتضيه الوضع، لا الشمول الاستغراقي كما قد يتوهم.

وهذا هو الفرق الأساسي بين العام والمطلق. وعليه فالشمول الثابت للعام على أنحاءٍ ثلاثة: وهي البدلي والاستغراقي والمجموعي. ولكن الشمول في إطلاق الأوامر بدليٌّ دائماً.

ولاينافي ذلك ما سيأتي منّا من كون موضوع الحكم في المطلق ملحوظاً على نحو بشرط الشيوع؛ إذ المقصود منه الشيوع البدلي في إطلاق الأوامر.

ومن هنا وقع الخلاف في المفرد المحلّى باللام، فادّعى الشيخ ومن تبعه أنّه يدلّ على الاستغراق ومن قبيل العموم ويتعلّق فيه الحكم بجميع أفراده. ومرجع كلامه إلى أنّ «أكرم العالم» يفيد مفاد «أكرم كلّ عالم».

ولكن خالفه المحقق الحلّي ومن تبعه، فقالوا: إنّ المفرد المحلّى باللام من قبيل المطلق، وإنّما يستفاد منه الشمول البدلي بمعونة مقدمات الحكمة. فحينئذٍ يفيد مثل قوله: «أكرم العالم» مفاد قوله: «أكرم عالماً»، لا مفاد «أكرم كلّ عالم». وإنّما الفرق بين «أكرم عالماً» وبين «أكرم العالم» أنّ في الأوّل تعلق الحكم بالنكرة الموضوعة لفرد واحد لا بعينه، ولكن في الثاني تعلق الحكم بالطبيعي المتحقق بفرد واحد. ولكن الشيوع في كليهما إنّما هو في نفس انطباق موضوع الحكم على أيّ فرد من أفراد الطبيعي.

وقلنا هناك: إنّ مقتضى التحقيق ما ذهب إليه المحقق. وملاك النزاع في ذلك، وضع «أل» الداخلة على اسم الجنس للاستغراق وعدمه.

فلو قلنا بوضعها للاستغراق، يكون المفرد المحلّى باللام من قبيل العموم؛ لدلالته على الاستغراق حينئذٍ بالوضع بلا احتياج إلى مقدمات الحكمة. وإن لم نقل بذلك فهو من قبيل المطلق؛ حيث يفيد الشمول البدلي حينئذٍ بمعونة مقدمات الحكمة.

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

الشمول في اطلاق النواهي استغراقي

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

وأما في النواهي فمقتضى الاطلاق ـ الثابت بمقدمات الحكمة ـ الشمول الاستغراقي، وذلك لأنّ المطلوب في الأمر بالطبيعي إيجاده المتحقَّق بصرف وجوده، ولكن المطلوب في النهي عنه عدمه. ومن البديهي أنّ عدم الطبيعي لايتحقق، إلاّ بترك جميع أفراده، بل ينقض عدمه بايجاد فرد واحد منه.

ومن هنا يتحقق امتثال الأمر بالطبيعي بايجاد فرد واحد منه، ولا يتحقق امتثال النهي عنه، إلاّ بترك جميع أفراده.

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

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

كان بصيغة النهي كقوله تعالى: ﴿لايغتب بعضكم بعضاً﴾[١].

وقوله ﷺ: «يا أباذر: إياك والغيبة».[٢]

والسرّ في ذلك أنّ شأن مقدمات الحكمة إثبات كون المدلول الاستعمالي التصديقي مدلولاً جدّياً.

ولمّا كان مقتضى المدلول الاستعمالي التصديقي في إطلاق النهي، الشمول الاستغراقي بمقتضى طبع الزجر عن الطبيعي؛ لتوقف تحقق المطلوب فيه ـ وهو ترك الطبيعي ـ على ترك جميع الأفراد. فمن هنا تقيد المقدمات كون الشمول الاستغراقي في مطلقات النواهي مراداً جدّياً.

كما أنّ مدلول الاستعمالي التصديقي في إطلاق الأمر هو الشمول البدلي بمقتضى طبع الأمر بالطبيعي؛ نظراً إلى تحقق المطلوب فيه ـ وهو ايجاد الطبيعي ـ باتيان فرد واحد. فتفيد المقدمات كونه مراداً جدّياً.

مقتضى التحقيق في المقام

والذي يقتضيه التحقيق في المقام:

أنّ الشيوع البدلي في مطلقات الأوامر إنّما هو من المدلول الاستعمالي الوضعي الالتزامي؛ لأنّ اسم الجنس موضوع للطبيعي والشيوع البدلي بين الأفراد من لوازم الطبيعي ومقتضى ذاته. ولأنّ الغرض من الأمر بالطبيعي إيجاده المتحقق بصرف وجوده، وهو حاصل بايجاد أيّ فرد من الطبيعي.

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

---

(١) الحجرات: ١١.

(٢) الوسائل: ج ٨، ص ٥٩٨، ح ٩.

وهذا كله بحسب المدلول الاستعمالي الوضعي.

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

وأما في العام فالشمول بأقسامه يكون مدلولاً وضعياً مطابقياً لأداة العام. فظهور العام في الشمول وضعي وحجة ما لم ينصب المتكلّم قرينة على خلافه.

وعلى أيّ حال يستفاد الشمول من المدلول الاستعمالي الوضعي في المطلق والعام كليهما، وإنّما الفرق بينهما أنّه في المطلق بالمدلول الالتزامي وفي العام بالمدلول المطابقي.

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

ولمّا وُضعت أداة العموم لنفس الشمول والشيوع وتدل عليه بالمطابقة، يقال إنّ العموم بالوضع. ولكن لفظ المطلق لمّا وضع للطبيعي وإنّما الشيوع ثابت لذات الطبيعي عقلاً، لا وضعاً، بل إنّما يتوقف إثباته على جريان مقدمات الحكمة، يقال إنّ الاطلاق بالمقدمات.

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

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

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

وعليه فالخطاب المزبور من قبيل المطلق البدلي.

نوع التقابل بين الاطلاق والتقييد

ثم إنّه بناءً على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل الملكة وعدمها ـ كما هو المعروف المشهور بين الأُصوليين ـ بمعنى أنّ الاطلاق عدم التقييد فيما من شأنه أن يُقيّد، فما لا يمكن تقييده بقيد من الخطابات، لا إطلاق له بالنسبة إلى ذلك القيد. ومن هنا لايصح التمسك باطلاق الخطاب فيما لايمكن تقييده به.

وذلك مثل قصد الامتثال؛ حيث إنّه بناءً على استحالة أخذه في متعلق الأمر لا يصح التمسك باطلاق الأمر بالواجب لنفي اعتبار قصد القربة فيه، وإن قلنا بعدم استحالة ذلك؛ نظراً إلى سرعة الذهن وقدرته وإلى سعة باب الاعتبار.

ولا يخفى أنّ كلّاً من الاطلاق والتقييد تارة: يكون في مقام الثبوت واللحاظ، وأُخرى: في مقام الاثبات والدلالة.

فالتقييد في مقام الثبوت: لحاظ القيد لموضوع الحكم أو متعلقه في مقام التشريع والجعل. والاطلاق حينئذٍ عدم لحاظ ذلك.

والتقييد في مقام الاثبات والدلالة: الاتيان بقيد لموضوع الحكم أو متعلقه في مقام الدلالة والبيان، والاطلاق حينئذٍ عدم بيان القيد.

وقالوا إنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد في كلا المقامين من قبيل الملكة وعدمها؛ لأنّ ما لايمكن لحاظ القيد له من الموضوع أو متعلق الحكم في مقام الثبوت، لا يصح الاتيان بقيد له في مقام الدلالة والاثبات، فكذلك الاطلاق في كلا المقامين.

ويظهر من السيد الخوئي[1] أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد هو التضاد؛ لأنهما حالتان طارئتان على الماهية وبينهما غاية الخلاف ولا تجتمعان في ماهية واحدة لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

وهذا هو مقتضى التحقيق في المقام؛ وذلك لما سيأتي منّا من أنّ الاطلاق والتقييد كليهما من قبيل بشرط الشيء؛ لأنّ المطلق ملحوظ ومرادٌ بالارادة الجدية بشرط السريان والشيوع ولو على نحو البدلية؛ لأنّه مقتضى جريان مقدمات الحكمة.

نعم يعتبر في اصطلاح المناطقة جواز ارتفاع المتضادّين ولكن في المقام لايجوز ارتفاع الاطلاق والتقييد معاً؛ لعارضٍ، لابمقتضى مفهوم التضاد.

وذلك لأنّ الشارع لمّا كان في مقام التشريع وبيان الحكم، لايجوز له الاهمال في خطاباته، وإلاّ لخرجت عن كونها بياناً للأحكام.

فاذا لم يجز الاهمال في خطاباته التشريعية، يدور الأمر في خطاباته بين

---

(١) المحاضرات: ج ٥، ص ٣٦٥. قال ﷺ: «وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ ﷺ، من أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر وأنّه لابد من طروهما على موضوع قابل للاتصاف بالملكة لم يكن قابلاً للاتصاف بالعدم أيضاً، وكذا العكس ولأجل ذلك لايصح اطلاق الأعمى على الجدار مثلاً، وما نحن فيه من هذا القبيل، ولذا قال ﷺ إنّ استحالة الاطلاق في مورد، تستلزم استحالة التقييد فيه وبالعكس.

فلايمكن المساعدة عليه بوجه، وذلك لما ذكرناه مراراً من أنّ التقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم والملكة وإنّ استحالة أحدهما تستلزم ضرورة الآخر لا استحالته، بداهة أنّ الاهمال في الواقع مستحيل فالحكم فيه إما مطلق أو مقيد ولا ثالث لهما».

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

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

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

الاطلاق والتقييد خارجان عن حريم الوضع

قد اتضح على ضوء ما بيّناه أنّ الخطاب إنّما يتصف بالمطلق والمقيد بحسب الدلالة التصديقية الجدية، وعليه فالاطلاق والتقييد خارجان عن حريم الوضع بالحمل الشايع في اصطلاح علم الأُصول، فلا بدّ من استفادتهما كليهما بالقرينة، لابالوضع.

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

وقد فرّق بعض الأعلام[1] في المقام بين ما اختاره، من وضع الألفاظ

---

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

للماهيات المهملة الجامعة للأفراد. فقال: إنّ تقييد المطلق حينئذٍ لايستلزم مجازاً أصلاً، بلا فرق بين القيد المتصل وبين القيد المنفصل.

وبين القول بوضع الألفاظ للماهية اللابشرط القسمي ـ كما عليه قدماءُ الأُصوليين ـ فقال بلزوم المجاز حينئذٍ من التقييد بالقرينة المتصلة، دون المنفصلة.

ويستفاد من كلامه أنّه علّل ذلك أوّلاً: بأخذ الاطلاق والسريان في المعنى الموضوع له لفظ المطلق، بناءً على قول القدماء؛ لأنّه اللازم من لحاظه على نحو اللابشرط القسمي.

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

← الخصوصيات الطارئة، فهو لايستلزم المجاز أصلاً؛ إذ على أساس هذه النظرية فالاطلاق والتقييد كلاهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له. فكل منهما مستفاد من القرينة. فالاطلاق مستفاد غالباً من قرينة الحكمة والتقييد من القرينة الخاصة. فاللفظ في كلتا الحالتين مستعمل في معناه الموضوع له...

وأما بناءً على نظرية القدماء، من أنّ الألفاظ موضوعة للماهية اللابشرط القسمي؛ يعني أنّ الاطلاق والسريان مأخوذ في المعنى الموضوع له، فلا بد من التفصيل بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة. فان الأُولى تستلزم المجاز لامحالة؛ حيث إنّ الاطلاق والسريان لايجتمع مع التقييد والتضييق. وأما الثانية فلا تستلزم ذلك لما ذكرناه في بحث العام والخاص من أنّه لا مانع من أن يكون المراد الاستعمالي من الكلام غير المراد الجدي، والمفروض أنّ الحقيقة والمجاز تدوران مدار الأوّل دون الثاني.

وعليه فلا مانع من أن يكون المراد الاستعمالي في المقام هو الاطلاق والسريان ضرباً للقاعدة كما هو الحال في استعمال العام في العموم في موارد التخصيص بالمنفصل، والمراد الجدي هو التقييد والتضييق، فاذاً يكون اللفظ مستعملاً في معناه الموضوع له، غاية الأمر إنّه غير مراد جداً.

وعلى الجملة فالتقييد بالمنفصل لايكشف عن أنّ المطلق استعمل في المقيد، وإنّما يكشف عن أنّ الارادة الاستعمالية لاتطابق الارادة الجدية. / المحاضرات: ج ٥، ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

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

وثالثاً: باستحالة اجتماع الاطلاق والسريان مع التضييق والتقييد. فلا جامع بينهما حتى يمكن التوجيه بالاشتراك المعنوي.

وفيه: أنّ الكلام تارة: يقع بحسب المراد الجدي، وأُخرى: بحسب المراد الاستعمالي.

أما بلحاظ المراد الجدي، فنقول:

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

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

ويمكن أن يقال أيضاً: إنّ المطلق بحسب المراد الجدّي من قبيل الملحوظ «بشرط لا»؛ نظراً إلى وقوعه موضوعاً أو متعلّقاً للحكم بشرط عدم التقييد. وعلى أيّ حال فلا يلزم من التقييد مجازٌ لأنّ معروض التقييد إنّما هو المطلق بحسب المراد الجدّي، لابمدلوله الاستعمالي الوضعي. والمجاز إنّما بحسب المدلول الاستعمالي.

وأما بحسب المدلول الاستعمالي، فكلٌّ من لفظي القيد والمقيد مستعمل في معناه الموضوع له. وإنّما يدلان على حصّة من الطبيعي بتعدد الدال والمدلول.

فلم يستعمل لفظ الرقبة في مثل «اعتق رقبة مؤمنة» في الرقبة المؤمنة

ـالتي هي الطبيعي المقيد وحصّة منه ـ بل إنّما استعمل في معناه الموضوع له وهو طبيعي الرقبة، وإنّما يستفاد الطبيعي المقيد باتصال قيد «مـؤمنة». فـالوصف والموصوف معاً يدلاّن على الطبيعي المقيد، على نحو تعدد الدالّ والمدلول.

وأما لفظ اسم الجنس فالظاهر وضعه للماهية المهملة، كـما عـليه فـحول المحققين وأفاده السيد المحقق الخوئي؛ حيث لا نظر في وضعه إلى غـير ذات الماهية، بل إنّما تلاحظ الماهية من حيث هي في مقام الوضع.

وأما في مقام تشريع الحكم وتعلّق الارادة الاستعمالية، ولحاظ الطـبيعي متعلّقاً أو موضوعاً للحكم، وإن شئت فقل: استعمال لفظ اسم الجنس في مدلوله الاستعمالي التصديقي في مقام جعل الحكم وتشريعه، فلا يبعد لحـاظه عـلى نحو اللابشرط القسمي.

والسرّ في ذلك:

أنّ الطبيعي المتعلق للحكم إنّما يُستعمل فيه اللفظ بـما أنّـه مـرآةٌ لأفـراده ومصاديقه. وإنّه يُلاحظ بما أنّه قابل للتقييد ومعروضٌ له، لا مع قطع النظر عن عروض التقييد، كيف والشارع يعلم حين تشريع الحكم وجـعله لـلطبيعي أنّـه سيقيّده بالقيد؟ فهل يلائم العلم بذلك مع قطع النظر عن كونه معروضاً للتقييد. وهذا أدلّ دليل على عدم وقوع الطبيعي المهملة متعلّقاً للحكم ولا موضوعاً له في الخطابات الشرعية. ولا إشكال في أنّ الماهية إذا لوحظت معروضةً للتقييد أو قابلةً وملائمةً لعروض القيد تكون من قبيل اللابشرط القسمي.

ولا يخفى أنّ الماهية الملحوظة على نحو اللابشرط المـقسمي ليست فـي الحقيقة، إلّا الماهية المهملة الجامعة لجميع الخصوصيات، غـاية الفـرق طـروّ لحاظ القسمة عليها فتُلاحظ في الذهن مقسماً للتقييد والاطلاق، دون المـهملة. ومن هنا لا موطن للماهية اللابشرط المقسمي إلاّ الذهن، وهذا بخلاف اللابشرط

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

هذا بحسب المراد الاستعمالي.

وأما بحسب المراد الجدي فالذي يقتضيه التأمل ويساعده الاعتبار لحاظ متعلق الحكم وموضوعه في الخطاب المطلق على نحو بشرط الشيء؛ نظراً إلى عدم ملائمة لحاظ الاطلاق والسريان في الخطاب إلاّ ذلك، فان الخطاب لا يتصف بوصف المطلق بحسب المراد الجدي، إلاّ بلحاظ طبيعي متعلّق الحكم أو موضوعه شايعاً وسارياً في جميع مصاديقه.

وعلى أيّ حال فالمطلق والمقيد كلاهما من قبيل الماهية الملحوظة بشرط الشيء، إلّا أنّ لحاظ ذلك لمّا كان بحسب المراد الجدي وبقرينة مقدمات الحكمة، يكون الاطلاق خارجاً عن حريم الوضع، ومن هنا لا يستلزم التقييد المجاز.

محصّل الكلام في المقام

ومحصّل الكلام: أنّ التقييد لايستلزم المجاز في المقام مطلقاً، سواءٌ قلنا بوضع اسم الجنس للماهية المهملة أو للابشرط المقسمي أو القسمي، وسواءٌ كان التقييد بالمتصل أو بالمنفصل.

والسرّ في ذلك أولاً: أنّ الاطلاق إنّما هو بحسب المدلول التصديقي الجدّي، وبمعونة قرينة مقدمات الحكمة وخارج عن حريم الوضع. والاطلاق بهذا الاعتبار معروض للتقييد، لا باعتبار مدلوله الاستعمالي الوضعي.

وثانياً: إنّ الحقيقة والمجاز إنّما هما بحسب المراد الاستعمالي، لا التصديقي الجدي.

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

حال ـ في معناه الموضوع له، وهو الطبيعي المقتضي للشمول بذاته.

وإنّما أُريد منه الاطلاق جدّاً بمعونة قرينة الحكمة، وبهذا اللحاظ اتّصف الخطاب بوصف المطلق.

وثالثاً: دلالة لفظ الخطاب المقيّد على الطبيعي المقيّد وحصّة منه، إنّما تكون بطريق تعدّد الدال والمدلول. ومن هنا لايلزم مجازٌ على أيّ حال.

أقسام الإطلاق اللفظي

١ ـ الاطلاق الأفرادي والأحوالي.
٢ ـ الاطلاق في أسماء الأجناس.
٣ ـ اعتبارات الماهية.
٤ ـ عدم الفرق بين أسماء الأجناس وأعلامها.
٥ ـ المفرد المعرّف باللام.
٦ ـ الجمع المضاف من العام أو المطلق؟

الاطلاق الأفرادي والأحوالي

شمول الحكم واستيعابه تارةً: يكون بالنسبة إلى أفراد المتعلّق أو الموضوع. وأُخرى: بلحاظ أحوال الموضوع. فاذا ثبت شمول الحكم بمقدمات الحكمة لجميع الأفراد، يُعبّر عنه بالاطلاق الأفرادي. وذلك إنّما يكون في أسماءِ الأجناس وما شابهه من الألفاظ الموضوعة للطبايع. وذلك لأنّ الطبايع لمّا كانت ذوات أفراد ومصاديق وقابلةً للصدق على كثيرين، يمكن تخصيص الحكم ببعض أفرادها.

ولكن لا يُعقل ثبوت هذا الاطلاق لأعلام الأشخاص والمعرّف بلام العهد ونحو ذلك مما وضع لآحاد الأفراد بأشخاصها؛ لعدم وجود القابلية المذكورة لها.

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

فاذا قال ـ مثلاً ـ: «أكرم جعفراً»، يكون لجعفر حالات، من قيام وقعود ونوم ويقظة وتكلّم وسكوت ومشي ووقوف وغير ذلك من أحواله. فيمكن اختصاص وجوب إكرامه ببعض حالاته. ويُنفى هذا الاختصاص بمقدمات الحكمة إذا لم يصرّح بالتخصيص ببعض الحالات. فيشمل الحكم جميع حالاته. ويقال لهذا النوع من الشمول الثابت بالمقدمات في الاصطلاح: الاطلاق الأحوالي.

قد يقال: إنّ الاطلاق الأحوالي من قبيل الاطلاق المقامي؛ نظراً إلى عدم تعلّق الحكم فيه بالطبيعي الجامع القابل للصدق على الكثيرين. فلا يمكن فيه استفادة الاطلاق من لفظ الطبيعي؛ لعدم شيوع الطبيعي في الأحوال بل إنّما هو شايع في أفراده.

وقد علّل ذلك السيد الخوئي بقوله: «والسر في ذلك أنّ المعتبر في الاطلاق اللفظي أن يرد الحكم في القضية على الطبيعي الجامع القابل للانطباق على حصص عديدة، ولا أقل من حصّتين. وبعد ذلك تصل النوبة إلى إحراز بقية المقدمات من كون المتكلم في مقام البيان، وعدم إتيانه بالقرينة على إرادة الخلاف. ولأجل ذلك لا يسع القائل بوضع الألفاظ للصحيح أن يتمسك بالاطلاق، وذلك للشك في صدق المفهوم على الفاقد بوضع الألفاظ للصحيح أن يتمسك بالاطلاق، وذلك للشك في صدق المفهوم على الفاقد لما يحتمل دخله في المسمىٰ»[1].

---

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

ولكن للمناقشة في ذلك مجالاً واسعاً، وذلك لأنّ العَلَم الموضوع للشخص كما يدل بالالتزام على تشخُّصه، كذلك يدل بالالتزام على حالاته وخصوصياته الشخصية. وكذلك اسم الجنس كما يشمل آحاد أفراد الجنس كذلك يشمل بالالتزام والتبع حالات أفراده. ومن هنا يمكن للمتكلّم أن يقيد اسم الجنس بحالة شخصية بمثل قوله: «أكرم العالم حال تعليمه»، كما يمكن تقييده بحالة المخاطب المأمور بقوله ـ مثلاً ـ: «أكرم العالم حال تعلُّمك منه».

ولكنّ الضابطة في الاطلاق المقامي استفادته من حالة المتكلّم، من سكوته وتركه بيان القيد، من دون اتكال على إطلاق لفظه وقوله.

الاطلاق في أسماء الأجناس

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

وذلك لأنّ الجمل والهيئات ـ كهيئة الحصر وصيغ الأمر والنهي وهيئات الجمل ـ لم يقل أحدٌ بأخذ الاطلاق والشيوع والسريان في معانيها الموضوعة لها. وكذا الأعلام، لا يمكن أخذ الاطلاق في معانيها، كما هو واضح. فلا كلام في ذلك.

وإنّما الكلام في أنّ الاطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها كالموصول، هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟.

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

← الصدر، المجموعة الكاملة: ج ١، ص ٤٢٦.

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

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

وعلى أيّ حال فقد نُسب إلى المشهور[١] من قدماء الأُصوليين أنّ اسم الجنس وُضع لمعناه بما هو مرفوض ومرسل، على وجه يكون الارسال والشيوع مأخوذاً في مفهومه الموضوع له اللفظ على نحو اللابشرط القسمي.

والقول الآخر: إنّه وُضع لنفس المعنى وحاقّه، على نحو الماهية المهملة وإنّما الاطلاق يستفاد من دالٍّ آخر، وهو تجرُّد اللفظ عن القيد عند توفّر مقدمات الحكمة.

وأوّل من نُسب إليه ذلك، هو سلطان العلماء في حاشيته على معالم الأُصول، كما أشار إليه الشيخ المظفّر[٢] وقد سبق منّا، وسيأتي أنّ هذا القول هو المساعد للتبادر والارتكاز.

اعتبارات الماهية

ولتحرير ذلك ينبغي بيان اعتبارات الماهية.

فنقول: المعروف أنّ الماهية ـ إذا قيست إلى ما هو خارجٌ عن

---

(١) كما نسب إليهم الشيخ المظفر في كتاب أُصول الفقه: ج ١، ص ١٧٣، وقد نسب اليهم السيد الخوئي في المحاضرات: ج ٥، ص ٣٧٣. قال: وأما بناءً على نظرية القدماء، من أنّ الألفاظ موضوعة للماهية اللابشرط القسمي يعنى أنّ الاطلاق والسريان مأخوذ في المعنى الموضوع له.

(٢) المصدر السابق.

ذاتها ـ تُعتبر على أنحاء ثلاثة:

١ ـ اعتبارها مقيدة بذلك الأمر الخارج. وتسمّى الماهية حينئذ «الماهية بشرط شيءٍ». وذلك مثل لحاظ ماهية الرقبة مقيّدةً بالايمان في إيجاب عتق الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنةً.

٢ ـ اعتبارها مشروطة بعدمه وتسمى «الماهية بشرط لا» مثل لحاظ المسافر بعدم كونه عاصياً في إيجاب القصر على المسافر غير العاصي في سفره؛ أي بشرط عدم كون سفره معصيةً.

٣ ـ اعتبارها مرفوضةً غير مقيدة بوجود ذلك الأمر وعدمه. وذلك مثل اعتبار الانسان غير مقيّدة بالحريّة ولا بعدمها في إيجاب الصلاة والصوم عليه. وتسمى حينئذٍ «الماهية اللابشرط القسمي»، وفي مقابلها «الماهية اللابشرط المقسمي»، وهي الماهية الواقعة مقسماً للأقسام الثلاثة المزبورة؛ لأنّ جميعها من أقسام الماهية.

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

ومقتضى التحقيق المساعد للارتكاز العرفي وضع أسماءالأجناس للماهية المهملة؛ لأنّ في مقام الوضع لا نظر للواضع، إلاّ إلى ذات الطبيعي وماهيته من حيث هي، مع قطع النظر عما هو خارج عن الذات. وهي الماهية المهملة.

ولكن الكلام ليس في مقام الوضع، بل إنّما في مقام استعمال اللفظ في الطبيعي الملحوظ موضوعاً أو متعلّقاً للحكم. ومن هنا يلاحظ مقيساً إلى ما هو خارج عن الذات.

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

بطبايعها من حيث هي (كما في المهملة)، ولا بوجودها الذهني، كما في اللابشرط المقسمي، بل إنّما تلاحظ بما أنّها مرآة لوجوداتها الخارجية، كما قرّرناه في قاعدة تعلق الأحكام بالطبايع.

والوجه في ذلك أنّ العناوين والمفاهيم المنطقية أو الفلسفية في باب الماهيات وغيرها ـ من الاصطلاحات المختصّة بالعلوم والفنون الخارجة عن الارتكازات العرفية ـ أجنبيةٌ عن حيطة الخطابات الشرعية، وغير ملحوظة في موضوعات الأحكام الشرعية الفرعية، التي دُوّنت لأجل العلم بها قواعد علم الأُصول.

ومن هنا لايكون الاطناب في المقام أزيد من ذلك مناسباً لشأن هذا العلم مع عدم ترتّب ثمرة فقهية على ذلك، بعد وضوح خروج الاطلاق والتقييد عن حريم الوضع.

وقد تبيّن ممّا بيّناه أنّ وضع اسم الجنس ـ الذي هو موضوع الحكم المطلق ـ للماهية المهملة، لا ينافي ما قلناه من كون المطلق من قبيل الماهية الملحوظة بشرط الشيء. وذلك لأنّ اسم الجنس مادام لم‌تجر مقدمات الحكمة في استعماله موضوعاًأومتعلقاً للحكم ولم‌تطرء عليه هيئة الاطلاق، لايصير مطلقاً.

فاذا صار بذلك مطلقاً يكون ملحوظاً على نحو بشرط الشيء. وذلك لأنّ مقتضى مقدمات الحكمة أنّ المتكلّم جعل الحكم لموضوعه الملحوظ عارياً ومرفوضاً عن أيّ قيد، وهذا راجع في الحقيقة إلى لحاظ موضوع الحكم بشرط الشيوع والسريان، كما لا يخفى.

حصيلة التحقيق في المقام

وحاصل الكلام الذي يقتضيه التحقيق:

أنّ لحاظ الطبيعي الموضوع له اسم الجنس، يختلف

باختلاف المقامات.

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

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

وأما بحسب المراد الجدي فالخطاب المطلق ما لوحظ فيه متعلّق الحكم أو موضوعه على نحو بشرط الشي؛ أي بشرط السريان والشيوع، لما قلنا من ابتناء إطلاق الخطاب بالارادة الجدية على لحاظ الشيوع والسريان في متعلّق الحكم أو موضوعه.

أما ما قال بعض الأعلام[1] من عدم وضع أسماء الاجناس للّابشرط القسمي؛ معلّلاً باعتبار الانطباق الفعلي على جميع الأفراد والمصاديق حيث لوحظ فيه السريان الفعلي.

ففيه ما لا يخفى؛ لأنّ المعتبر في الماهية اللابشرط القسمي قابليتها للصدق على جميع الأفراد والمصاديق، حتى المتقيدة والمتصفة منها بقيود وصفات. ومن هنا قيل: إنّ اللابشرط يجتمع مع ألف شرط.

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

---

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

الخطاب المطلق نفس المتبادر منه في الخطاب المقيد بقوله: «أعتق رقبة مومنة»، وكذا في سائر الخطابات المطلقة؛ فان المتبادر من الألفاظ المستعملة في الموضوعات والمتعلّقات المأخوذة في أحكامها نفس المتبادر منها في مقيّداتها بحسب المدلول الوضعي، بل الاستعمالي. وإنّما الفرق بينهما بكشف القيود في الخطابات المقيّدة عن المراد الجدي. فتكشف تعلّق الارادة الجدية في المطلقات بطبايع المتعلّقات أو الموضوعات بشرط الشيوع والسريان وفي المقيّدات بشرط التقيد بالقيد من دون أيّ فرق في ماهياتها، إلّا من ناحية اعتبار القيد في المقيدات.

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

التنبيه على نكتة مهمّة

ثم إنّه ينبغي على نكتة، وهي أنّ حديث لحاظ الماهية بالاعتبارات الثلاثة، بل والخمسة، لا يتطرق في ذات الباري؛ لتنزّه ذاته المقدّسة عن هذه التأثرات والتطوّرات الذهنية، بل لايتطرّق إلى ساحته المقدّسة التصور والتصديق ونحو ذلك من الحركات الفكرية، كما لايخفى، فان ذلك كلّه من حالات المادّة الجسمانية وداخل في نظام الممكنات، بل في إسناد ذلك إلى ذات الباري شائبة الشرك. وإنّما تأتي هذه البحوث والوجوه في حقّ النبيﷺ والأئمة المعصومين الذين شرّعوا الأحكام والشرايع والسنن بالقاء الخطابات وبيان الروايات.

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

عدم الفرق بين أسماء الأجناس وأعلامها

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

وأورد على ذلك في الكفاية؛ بأنّها لو وضعت لذلك لامتنع حملها على الأفراد الخارجية. واستنتج من ذلك عدم الفرق بينها وبين أسماء الأجناس من الجهة المذكورة. وهذا الكلام منه متين لو كان استعمال علم الجنس ـ كأُسامةِ في الرجل الشجاع ـ بلا عناية علاقة ولا قرينة. وفي ذلك تأمّل.

قال ﷺ: «والمشهور بين أهل العربية أنّه موضوع للطبيعة، لا بماهي هي، بل بماهي متعيّنة بالتعين الذهني، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

لكن التحقيق أنّه موضوع لصِرف المعنى، بلا لحاظ شيءٍ معه أصلاً، كاسم الجنس. والتعريف فيه لفظي، كما هو الحال في التانيث اللفظي. وإلّا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل؛ لأنّه على المشهور كلي عقلي، وقد عرفت أنّه لا يكاد صدقه عليها. مع صحة حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى»[1].

وثمرة هذا البحث تظهر في التمسّك باطلاق خطاب وقع فيه عَلَمُ الجنس متعلّقاً أو موضوعاً للحكم. فعلى القول بكونه في حكم اسم الجنس يجوز التمسّك باطلاق الخطاب، وإلّا فلا؛ نظراً إلى عدم قابلية متعلق الحكم ولاموضوعه للانطباق والصدق على الأفراد حتى يتصوّر له الاطلاق

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

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

المفرد المعرّف باللام

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

وحاصله: أنّه وقع الخلاف في كون المفرد المعرّف باللام من قبيل العام أو المطلق.

فاختار شيخ الطائفة أنّه من قبيل العام وأنكره المحقق في المعارج[1]. فانه بعد ما أشار إلى مبنى الشيخ وبيّن لكلّ قول وجهين، التزم بأنّ المفرد المعرّف باللام من قبيل المطلق، من غير فرق بين كونه مشتقاً كالعالم أو جامداً كالأب والابن والزوج والزوجة. وقد نقلنا هناك نصّ كلامه وأوضحنا بعض فقراته وقوّينا مرامه واستدلاله.

ونقلنا هناك استدلال بعض لعدم كونه من قبيل العام؛ بأنّ مدخول «أل» اسم الجنس الموضوع للماهية المهملة، ولايصلح لافادة الاستغراق بدخول أداة العموم لما فيه من الابهام.

وناقشنا فيه حلّاً ونقضاً.

أما حلّاً: بأنّ اسم الجنس، وإن وضع للماهية المهملة، إلاّ أنّه استُعمل في خطابات الشارع في الطبيعي الملحوظ آلة إلى مصاديقه وفانيةً في أفراده، على نحو اللابشرط القسمي؛ لأنّه موضوع الأحكام الشرعية. وقد بيّنا وجه ذلك في خلال بعض المسائل المتقدّمة من هذا المبحث. وعليه فاسم الجنس المعرف باللام يصلح لافادة الاستغراق بقرينة مقام الاستعمال.

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

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

هذا حاصل ما سبق منّا هناك.

ومقتضى ما قوّيناه هناك ـ من مرام المحقق واستدلاله ـ كون المفرد المعرّف باللام من قبيل المطلق.

ولكن يظهر من ابن هشام في المغني[1] أنّ «أل» التعريف الداخلة على اسم الجنس؛ إمّا تأتي لاستغراق الأفراد، أو لاستغراق الخصوصيات والحالات الفردية، أو لتعريف الماهية.

وفي الأوّل: تفيد معنى «كلّ» ويستعمل في الاستغراق حقيقة نحو: ﴿خُلق الانسان ضعيفاً﴾ و ﴿إنّ الانسان لفي خسر، إلاّ الذين آمنوا﴾.

وفي الثاني: تفيد الاستغراق مجازاً، نحو: «زيدٌ الرجل علماً» أيّ كل رجل علماً؛ يعني الكامل في الصفة.

وفي الثالث: لاتفيد الاستغراق. وإنّما تفيد تعريف جنس مدخولها وماهيته، نحو قوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كلّ شيءٍ حيٍّ﴾ أي من جنس الماءِ وماهيته وذاته.

وظاهر كلامه أنّ لفظة «أل» تستعمل في المعاني الثلاثة المذكورة، ولكن المعنى الوسط استغراقٌ ادّعائيٌ مجازيٌ، والأوّل: استغراق حقيقي، والثالث: نفس الطبيعي.

ولايبعد كون مقصوده وضع لفظة «أل» لكلّ من الاستغراق وتعريف ماهية مدخولها على نحو الاشتراك المعنوي؛ نظراً إلى وجود الجامع بينهما وهو جنس المدخول. وأنّ استعماله في كل منهما حقيقي وإنّما يعلم المراد بقرينة المقام.

وقال في شذور الذهب: «وأل الجنسية قسمان؛ لأنّها إما أن تكون استغراقية،

---

(١) مغني اللبيب: ج ١، ص ٥٠.

أو مشاراً بها إلى نفس الحقيقة، فالأوّل كقوله تعالى: ﴿وخُلق الانسان ضعيفاً﴾؛ أي: كل فرد من أفراد الإنسان ونحو: ﴿ذلك الكتاب﴾؛ أي هذا الكتاب هو كل الكتاب، إلّا أنّ الاستغراق في الآية الأُولى لأفراد الجنس، وفي الثانية لخصائص الجنس، كقولك: «زيد الرجل» أي الذي اجتمع فيه صفات الرجال المحمودة.

والثاني نحو: ﴿وجَعَلنا من الماء كلّ شيءٍ حيّ﴾ أي من هذه الحقيقة، لا من كل شيء اسمه الماء»[1].

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

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

ولايخفى أنّ تعيين أحد قسمي «أل» الجنسية ـ من الاستغراق بقسميه والاشارة إلى الماهية ـ إنّما هو بقرينة المقام.

وفي الخطابات الشرعية توجد قرينة عامّة على إرادة استغراق الأفراد؛ لما قلنا من أنّ الأحكام وإن تتعلّق بالطبايع إلاّ أنّ الطبايع المتعلّقة للأحكام إنّما تُلاحظ آلةلمصاديقها وأفرادهاالمقدّر وجودها فيالخارج، كما هو شأن القضايا الحقيقية المبنيّة عليها الخطابات الشرعية. فلا تلاحظ نفس حقايقها بذواتها ـ مع قطع النظر عنأفرادها ـ متعلّقات للأحكام الشرعيةالمجعولة للعمل.

فعلى ضوء ما ذكرناه قد تبيّن أنّ «أل» التعريف الداخلة على اسم الجنس في الخطابات الشرعية ظاهرة بمقتضى الوضع، بل بالمتفاهم العرفي في

---

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

استغراق الأفراد ما لم‌تكن قرينة على الخلاف.

ويؤيده صحة وصف المفرد المعرّف باللام بالجمع، كما يقال أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر، وكذا صحة استثنائه، كقوله تعالى: ﴿إنّ الانسان لفي خُسر إلّا الذين آمنوا﴾ وتأويل ذلك إلى المجاز ـ كما قال المحقق[١] خلاف أصالة الحقيقة، فلا يصار إليه إلّا بدليل.

وأما استدلال المحقق[٢] لنفي وضعه للاستغراق بعدم صحة تأكيده بمؤكّدات الاستغراق وعدم صحة الاستثناء مع استشهاده بما ذكره من الأمثلة، فيمكن المناقشة فيه بعدم صلاحية ما ذكره من الأمثلة للنقض لأنّ كلّها قضايا شخصية وقرينة على عهدية اللام؛ حيث إنّه استشهد للوجه الأوّل بقوله: «لأنّك لا تقول: رأيت الانسان كلَّهم، ولا جاءنى الكريم أجمعون» واستشهد للوجه الثاني بقوله: «فلأنّك لاتقول جاءنى الرجل إلّا الطوال، ولا: رأيت العالم إلّا النحاة».

فان ما استشهد به من الأمثلة ـ كما لاحظته ـ من قبيل القضايا الخارجية الشخصية، وكون القضية شخصيةً قرينة على إرادة العهد من اللام. والكلام فيما إذا لم‌تكن قرينة في اللبين.

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

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

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٢٧.

(٢) المصدر.

نقد كلام المحقق الخراساني

وينبغي في المقام الاشارة إلى نكتة لا تخلو من فائدة، وهي ما يظهر من المحقق الخراساني؛[1] من أنّ اللام في المفرد المعرّف بها في غير العهد الذهني ليست للتعريف كما هو المعروف.

وقد علّل لذلك بما يمكن تقريبه في طيّ عدّة مقدمات، وهي:

الأُولى: إنّ لام التعريف لا يفيد إلّا تعيين مدخولها، وهو اسم الجنس.

الثانية: لا يتصوَّر تعيين في اسم الجنس، إلّا الاشارة إلى المعنى المتميّز في نفسه ذهناً من بين ساير المعاني.

الثالثة: المعنى المتعيّن بالتعيّن الذهني يمتنع حمله على الأفراد؛ حيث لا موطن له إلّا الذهن. ولمّا يحمل المفرد المحلّى باللام على الافراد الخارجية بالوجدان في الاستعمالات المتداولة المتعارفة، فيُعلم من ذلك عدم كون اللام فيه للتعريف، وإلّا لم يحمل على الأفراد.

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

---

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص ٣٨٠. قال١: «والمعروف أنّ اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني وأنت خبير بانّه لاتعيّن في تعريف الجنس إلّا الاشارة إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهناً ولازمه أن لايصح حمل المعرّف باللام بما هو معرف على الافراد لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع ما لا موطن له إلّا الذهن إلّا بالتجريد ومعه لا فائدة في التقييد مع أنّ التأويل والتصرّف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف. هذا مضافاً إلى أنّ الوضع لما لا حاجة إليه بل لابدّ من التجريد عنه والغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرّف باللام أو الحمل عليه. كان لغواً كما أشرنا إليه. فالظاهر أنّ اللام مطلقاً تكون للتزئين كما في لفظ الحَسَن والحسين واستفادة الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن التي لابدّ منها لتعينها على كل حال، ولو قيل بافادة اللام للإشارة إلى المعنى. ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الاشارة لو لم تكن مخلّه، وقد عرفت إخلالها. فتأمل جيداً».

من الذهن إلى خارجه، حتى يحمل بالحمل الشايع.

فاستنتج من هذه المقدمات أنّ اللام في المفرد المحلّى بها ليست للتعريف، بل إنّما هي للتزيين.

ولكن لايخفى ما في استدلاله من المناقشة في المقدمة الثالثة: لأنّ التعيُّن الذهني تارة: يكون للمعنى الكلي بما أنّه معنى مستقل متمايز عن ساير المعاني بحدّ ورسم وجنس وفصل. كما في تصوّر أيّ معنى كلّى من المفاهيم.

وأُخرى: يكون قيداً لوجود المعنى في الذهن؛ بأن يلاحظ ما في الذهن بما أنّه موجود ذهني وذلك كالمعقولات الثانوية التي ينتزعها الذهن من الذوات والطبايع ـ التي هي من المعقولات الأوّلية المنتزعة من الخصوصية الجامعة بين الأفراد والمصاديق ـ كمفهوم الكلية والجزئية المنتزعة من صور الطبايع والمصاديق. فلا تصدق ولاتُحمل على الوجودات الخارجية بالحمل الشايع؛ لامتناع اتحادها مع الموجودات الخارجية؛ حيث إنّ هذا النوع من التعيّن الذهني هو الذي لاتعيُّن له إلّا الذهن، دون التعيّن بالمعنى الأوّل.

وتعيّن معنى اسم الجنس المعرّف باللام إنّما هو من قبيل الأوّل.

وذلك لما سبق آنفاً من وجود القرينة العامة في الخطابات الشرعية على استعمال اسم الجنس في الطبيعي الملحوظ آلة إلى مصاديقه وفانية في أفراده الخارجية على نحو اللابشرط القسمي.

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

فالطبايع إنّما تنعلّق بها الأحكام بهذا اللحاظ، لا بذواتها وماهياتها من حيث هي ، مع قطع النظر عن أفرادها.

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

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

وفيه: أنّ استفادة تعيُّن معنى المفرد المحلّى باللام وخصوصيات طبيعي معنى المدخول، إنّما هو بنفس تعيُّن معناه المستفاد من لام التعريف بالمعنى الأوّل الذي بيّناه آنفاً نعم الخصوصيات الخارجة عن معنى طبيعي المدخول يمكن استفادتها من القرائن بتعدّد الدال والمدلول.

هذا، مع أنّ الارتكاز العرفي يشهد بالوجدان للفرق بين المعرف بأل وبين النكرة. راجع إلى وجدانك، أفلاترى فرقاً واضحاً بين «أكرم العالم» وبين «أكرم عالماً»؟ فكيف يكون اللام لمجرد التزيين العاري عن إفادة أيّ معنى؟.

وليس هذا الفرق إلّا من أجل وضع لفظة «أل» للاستغراق كما قلنا آنفاً.

فتحصّل من مجموع ما ذكرناه أنّ الأقوى كون المفرد المعرّف باللام من قبيل ألفاظ العموم والاستغراق، كما عليه شيخ الطائفة وجماعة من فحول الأُصوليين المتأخرين والمعاصرين.

هذا في المفرد المعرف باللام. وأما في الجمع المحلّى باللام فقد سبق الكلام فيه في مباحث العام والخاص. وبيّنا كيفية دلالته على العموم، وأنّه هل يستفاد العموم من اللام أو من مدخولها؟ فراجع هناك.

الجمع المضاف من العام أو المطلق؟

يفهم من ظاهر كلمات الأُصوليين أنّ الجمع الخالي من اللام ليس من أداة العموم، بل من قبيل المطلق؛ حيث يفهم من كلماتهم أنّه يدل على استغراق الأفراد بمعونة مقدمات الحكمة، لابالوضع، وهو الموافق للارتكاز والتبادر. كما يظهر من كلام السيد الشهيد الصدر؛ حيث جعل ذلك مفروغاً عنه بين الأُصوليين.

قال ﷺ: «وممّا ادُّعيت دلالته على العموم الجمع المعرف باللام بعد التسليم بأنّ الجمع الخالي من اللام لايدل على العموم وإنّ المفرد المعرّف باللام لا يدل على ذلك أيضاً، وإنّما يجري فيه الاطلاق وقرينة الحكمة»[1].

ولكن مقتضى التحقيق التفصيل في الجمع غير المحلّى باللام بين المعرفة كالجمع المضاف في مثل قوله: «أكرم علماءَ البلد»، وبين النكرة منه كقوله: «أكرم علماءً». فالمعرفة منه في حكم الجمع المعرّف باللام في إفادة العموم والاستغراق بخلاف النكرة منه.

والوجه فيه: أنّه كما يفيد لام التعريف استغراق أفراد مدخولها، كذلك الاضافة تفيد استغراق أفراد الجمع المضاف بحسب المتفاهم العرفي الذي هو المعيار في تعيين مداليل الالفاظ وظواهر الخطابات.

ومن هنا لايرى أهل العرف فرقاً بين «أكرم العلماء من هذا البلد» و «بين أكرم علماءَ هذا البلد» في إفادة استغراق أفراد علماء البلد. ولازمه عدم جواز الاكتفاء باكرام بعض علماءِ البلد.

وهذا بخلاف قوله: «أكرم علماء من هذا البلد» فانّ المتفاهم العرفي منه وجوب إكرام جمع من العلماء وجواز الاكتفاء باكرام جماعةٍ منهم، وليس ذلك

---

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

إلّا لعدم إفادته الاستغراق.

وقد اتضح على ضوء ما بيّناه سابقاً وفي المقام أنّ الجمع المعرّف بأل إنّما يستفاد منه الاستغراق والعموم بدلالة «أل» التعريف، لا صيغة الجمع نظراً إلى صدقه على أقلّ مرتبته وإلى وضع «أل» التعريف لاستغراق الافراد في غير العهد والاشارة إلى ذات الماهية.

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

قال: «وأما دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها على أنّها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين؛ حيث لا تعيّن إلّا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، وذلك لتعين المرتبة الأُخرى وهي أقلّ مراتب الجمع، كما لايخفى. فلابدّ أن يكون دلالته عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة اللام على الاشارة إلى المعيّن ليكون به التعريف. وإن أبيت إلّا من استناد الدلالة عليه إليه، فلا محيص عن دلالته على الاستغراق، بلا توسيط الدلالة على التعيين، فلايكون بسببه تعريف إلّا لفظاً. فتأمّل جيّداً»[1].

قوله: «حيث لا تعيُّن...» تعليلٌ لكون دلالة الجمع المعرف باللام على العموم لأجل دلالة اللام على التعيين.

وقوله: «وذلك لتعيين المرتبة الأُخرى...» تعليلٌ لعدم كون دلالة الجمع

---

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص ٣٨١.

المعرّف باللام على العموم لأجل دلالة اللام على التعيين. والوجه فيه تعدّد المرتبة المتعيّنة بين أقل مراتب الجمع وبين أكثرها.

ويرد عليه أولاً: عدم منافاة لتعيين الجنس وتعريفه مع الدلالة على الاستغراق بقرينة التبادر والارتكاز العرفي. وذلك؛ لماترى من الفرق بين الجمع المعرف باللام وبين الخالى منه؛ حيث إنّ المتفاهم العرفي من الاول القرينة العرفية تتعيّن المرتبة العلماء المستغرقة لجميع أفراد الجمع.

وثانياً: ما سبق آنفاً من وضع «أل» التعريف للاستغراق.

وثالثاً: عدم دليل على وضع على حدة لمجموع «أل» ومدخولها في الجمع المحلّى باللام؛ حيث لا حاجة إلى وضع المجموع على حدة بعد دلالة «أل» التعريف إلى الاستغراق. كما لاحاجة إلى وضع المركّبات على حدة بعد وضع المفردات، كما اعترف به صاحب الكفاية. بقوله: «لا وجه لتوهم وضع للمركّبات غير وضع المفردات ضرورة عدم الحاجة بعد وضعها بموادّها»[1].

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٢٤.

مقدمات الحكمة

١ ـ وجه ابتناء الاطلاق على مقدمات الحكمة.

٢ ـ كون المتكلّم في مقام البيان.

٣ ـ كون المتكلّم في مقام بيان الجهة المقصودة من الاطلاق.

٤ ـ هل يعتبر إمكان التقييد؟

٥ ـ هل يعتبر وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب؟

٦ ـ حكم ما لو شك في كون المتكلّم في مقام البيان.

وجه ابتناء الاطلاق على مقدمات الحكمة

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

وأما وجه التعبير بمقدمات الحكمة:

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

وهذاالوجه يصح التعبير عنه بمقتضى الحكمة. ولمّاتبتني دليليته وتماميته على المقدمات الأربعة أو الخمسة، فلأجل ذلك يعبّر عنه بمقدمات الحكمة.

وأما وجه ابتناء الاطلاق على المقدمات وتقريب استفادته منها؛

أنّه إذا كان المتكلّم في مقام بيان الحكم للعمل به؛ فعليه أن يبيّن كلّ ما له دخل في ثبوت الحكم وصحة العمل، وإلّا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح يستحيل صدوره من الشارع الحكيم، فاذا لم يبيّن قيداً مع إمكان التقييد وعدم امتناعه، ولو بدليل منفصل ولم يكن متيقناً في مقام التخاطب، يُعلم من ذلك عدم دخل ما يحتمل قيديته في ثبوت التكليف.

وهذه المقدمات لا تختصّ بكلام الشارع، بل تجري في محاورات العقلاء بما هم عقلاء.

كون المتكلّم في مقام البيان

وعليه فمقدمات الحكمة أربعة، بل خمسة:

الأُولى: كون المتكلّم في مقام بيان التكليف للعمل به، لا لمجرّد التشريع في مرحلة الانشاء، كبعض القوانين الممهّدة للإراءة إلى مجلس التقنين لغرض التصويب النهائي والابلاغ للعمل، أو لغرض التقية، ونحو ذلك من الدواعي والأغراض الخارجة عن بيان التكليف وإبلاغه للعمل. ومن هنا اعتبروا في تمامية دلالة الخبر وفي جواز الاحتجاج والاستدلال به عدم صدوره على وجه التقية؛ حيث إنّ في الخبر الصادر على وجه التقية لا يكون الامام عليه السلام في مقام بيان التكليف للعمل، بل إنّما يكون بصدد بيان الحكم لغرض التقية، لا لأجل العمل. ومن هنا لايمكن التمسك باطلاق الخطاب الصادر في مقام التقية.

ثم إنّه ليس المراد من كون المتكلّم في مقام البيان كونه في مقام البيان من جميع الجهات الدخلية في ثبوت الحكم، إذ قلّما يتّفق في رواية كون الامام بصدد بيان جميع ماله الدخل في ثبوت الحكم، بل الغالب أنّهم عليهم السلام في الرواية الواحدة، بصدد بيان بعض ماله الدخل في متعلّق الحكم أو موضوعه.

كما أشار إلى ذلك السيد المحقق الخوئي بقوله: «ليس المراد من كونه في مقام البيان، من جميع الجهات والنواحي؛ ضرورة أنّ مثل ذلك لعلّه لم يتفق في شيءٍ من الآيات والروايات ولو اتفق في مورد، فهو نادرٌ جدّاً»[1].

ولايخفى أنّ هذا لاينافي اعتبار إحراز كون الامام عليه السلام في مقام بيان تمام مراده؛ لأنّ المقصود حينئذٍ كون ما بيّنه تمام مراده، لا بعض مراده. ولاينافي ذلك كون تمام مراده بيان بعض ماله دخلٌ في ثبوت الحكم أو متعلّقه أو موضوعه.

كون المتكلّم في مقام بيان الجهة المقصودة من الاطلاق

الثانية: كونه في مقام بيان الحكم من الجهة التي يراد التمسك باطلاق الخطاب من تلك الجهة. فمادام لم نحرز كون المتكلّم بصدد بيان الحكم من الجهة التي نريد أن نتمسك باطلاق الخطاب من تلك الجهة، لايجوز لنا التمسك به.

وذلك مثل قوله عليه السلام: «**ما كان لله لا يُرجع فيه**»؛ حيث إنّه ناظر إلى العقود التي يعتبر فيها قصد القربة، كالصدقة والوقف، فلا يمكن التمسّك باطلاقه للحكم بعدم جواز الرجوع في ساير العقود التي لايعتبر فيها قصد القربة.

كما لايمكن التمسّك باطلاقها لنفي جواز اشتراط القيد في الوقف؛ لقصر نظره إلى ما كان مصداق الرجوع كالفسخ والاقالة، مما يرجع فيه أحد المتعاقدين أو كلاهما بعد تمامية العقد، دون ما هو خارج عن مصداق الرجوع عرفاً، كانفساخ العقد بتخلّف القيد المشترط فيه من جانب الواقف.

ومن هنا قلنا لا تعارض بين العموم المزبور وبين عموم «**الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها**»[2].

---

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

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

ومثل قوله: تعالى: ﴿فكلوا مما أمسكن﴾ فلا ينعقد له إطلاق بلحاظ طهارة مواضع الامساك؛ لأنه في مقام بيان حلّية صيد الكلاب المعلّمة وجواز أكلها من جهة احتمال حرمة أكلها لأجل كونها ميتةً؛ نظراً إلى عدم تحقق الذبح والتذكية بفري الأوداج ولا نظر له إلى جهة بيان طهارة موضع إمساك الكلب وعضّه ونفي تنجّسه بملاقاة أسنان الكلب وريقه.

هل يعتبر إمكان التقييد؟

الثالثة: إمكان التقييد بأن لايكون القيد من الانقسامات الثانوية التي لايمكن أخذها في متعلق الحكم؛ نظراً إلى اعتبارها في مقام الامتثال، وتأخّرها عن مرتبة متعلّق الحكم ـ التي هي قبل مرتبة الجعل والتشريع ـ برتبتين، كما في قصد القربة وقالوا إذا لم يمكن التقييد، لا ينعقد إطلاق للخطاب، بينهما هي العدم والملكة.

وفيه أوّلاً: أنّ عدم إمكان التقييد اللفظي يثبت الاطلاق المقامي؛ لما سبق آنفاً. من كون النسبة بين الاطلاق والتقييد التضاد، وعدم جواز الاهمال في بيان الأحكام، وكون عدم إمكان التقييد مستلزماً لثبوت الاطلاق.

بيان ذلك: أنّه إذا لم يمكن تقييد الخطاب المتكفّل لتشريع وجوب الواجب بالقيود الثانوية المتأخرة عن الأمر؛ لامتناعه عقلاً، ولم يمكن التمسّك باطلاق الأمر بذلك الواجب، يجب الفحص عن المقيد المنفصل، فاذا فحص الفقيه ولم يجد قيداً منفصلاً، لا مناص له من الالتزام باطلاق الأمر؛ حيث لايجوز الاهمال في الخطاب. والبيان يدور بين المطلق والمقيد فاذا انتفى القيد يتعيّن الاطلاق.

وليس هذا الاطلاق لفظياً لفرض استحالة تقييد لفظ متعلّق الأمر في خطاب الأمر بالواجب.

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

بلحاظ عدم ثبوته للّفظ الطبيعي الجامع المتعلّق للحكم أو موضوعه في لفظ الخطاب، بل إنّما يستفاد من سكوت المتكلّم عن بيانه القيد.

وقد بيّناه الفرق بين الاطلاق المقامي واللفظي في محلّه من علم الأُصول.[1]

وثانياً: أنّ في امتناع أخذ هذا النوع من القيود في متعلّق الأمر بالواجب نظرٌ؛ لما سبق منّا، من سعة باب الاعتبار وتوقف التشريع على لحاظ القيد وفرضه، لا على تحقّقه في مقام الامتثال، وإنّ لحاظ القيد في مقام التشريع بمكان من الامكان. وقد بيّنّا وجه ذلك مفصّلاً في باب التعبدي والتوصلي. فلا فرق حينئذٍ بين كون الاطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة، وبين كونهما متضادّين.

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

هل يعتبر وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب؟

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

وممّن صرّح بذلك صاحب الكفاية ؛ حيث قال: «ثالثها: انتفاءُ القدر المتيقّن في مقام التخاطب»[2]. ولكن لا يختص هذان الشرطان بمقدمات الحكمة الجارية في الاطلاق اللفظي، كما يظهر من صاحب الكفاية، بل يعتبران في الاطلاق المقامي أيضاً، كما سيأتي بيانه.

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

---

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

(٢) كفاية الاصول: ج ١، ص ٣٨٤.

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

فانّ الأمر بغسل الوجه والأيدي في الوضوء بقوله: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾ منصرف عن غسل الوجه والأيدي من الأسفل لأنّه غير المتعارف وكون الغسل من الأعلى متعارفاً، لا لأجل كونه المتيقن من الأمر بالغسل.

فالضابطة في المقام خروج غير المتيقن عن المتعارف، فلا ينعقد الاطلاق للخطاب بالنسبة إليه؛ لأنّ الخطابات الشرعية ملقاة إلى العرف والمحكم في تعيين مراد الشارع من عناوينها العرفية المحضة فهم أهل العرف.

حكم مالوشك في كون المتكلّم في مقام البيان

المعروف والمشهور بين الأصحاب أنّ الأصل في كلام كل متكلّم كونه في مقام البيان ما دام لم يثبت خلافه. واستندوا في ذلك إلى استقرار بناء العقلاء على حمل كلام المتكلّم على كونه في مقام البيان عند الشك في ذلك مالم يثبت لهم خلاف ذلك.

وقد فصّل في ذلك السيد المحقق الخوئي[1] بينما إذا كان الشك في كون

---

(١) قال ﷺ: «والمشهور بين الأصحاب هو استقرار بناء العقلاء على حمل كلام المتكلّم على كونه في مقام البيان إذا شك في ذلك. ومن هنا قالوا إنّ الأصل في كل كلام صادر عن متكلّم هو كونه في مقام البيان. فعدم كونه في هذا المقام يحتاج إلى دليل.

ولكن الظاهر أنّه غير تام مطلقاً. وذلك لأنّ الشك؛ تارة:

من جهة أنّ المتكلّم كان في مقام أصل التشريع أو كان في مقام بيان تمام مراده، كما إذا شك في أنّ قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع﴾ في مقام بيان أصل التشريع فحسب كما هو الحال في قوله تعالى ﴿أقيموا الصلاة﴾ أو في مقام بيان تمام المراد ففي مثل ذلك لامانع من التمسّك بالاطلاق؛ لقيام السيرة من العقلاء على ذلك الممضاة شرعاً. ←

المتكلّم في مقام أصل التشريع أو في مقام بيان تمام مراده، كما في مثل ﴿أحلّ الله البيع﴾. ففي مثل ذلك يقتضى الأصل كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده. فيجوز التمسّك بالاطلاق حينئذٍ. ووجّه ذلك بدعوى قيام السيرة على الأصل المزبور حينئذٍ.

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

ففي هذه الصورة منع العَلَم المزبور جريان أصل كون المتكلّم في مقام البيان ولم يُجوّز التمسك بالاطلاق؛ بدعوى عدم قيام السيرة على الأصل المزبور حينئذٍ.

وهذا التفصيل الذي ذهب إليه هذا العَلَم، هو مقتضى التحقيق في المقام.

وسيأتي من السيد الامام الراحل أنّ الأصل العقلائي كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده. وهو مقتضى التحقيق.

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

← وأُخرى: يكون الشك من جهة سعة الارادة وضيقها، يعنى؛ إنّا نعلم بأنّ لكلامه إطلاقاً من جهة، ولكن نشك في إطلاقه من جهة أُخرى، كما في قوله تعالى ﴿كلوا مما أمسكن﴾؛ حيث نعلم بإطلاقه من جهة أنّ حلّية أكله لا تحتاج إلى الذبح، سواء أكان إمساكه من محل الذبح أو من موضع آخر، كان إلى القبلة أو إلى غيرها. ولكن لانعلم أنّه في مقام البيان من جهة أخرى، وهي جهة طهارة محل الامساك ونجاسته. ففي مثل ذلك لايمكن التمسك بالاطلاق كما عرفت؛ لعدم قيام السيرة على حمل كلامه في مقام البيان من هذه الجهة. / المحاضرات: ج ٥، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

الجهات، وكذا في خطابات الكتاب والسنة.

واتضح على ضوء ما بيّناه أنّ الضابطة المذكورة إنّما هي محكمة فيما إذا كان متعلق الحكم أو موضوعه في الخطابات من العناوين العرفية المحضة.

ثم إنّ الأصل العقلائي عند الشك في كون المتكلّم جادّاً أو هازلاً، وكونه في مقام البيان أو الاهمال، وملتفتاً أو غافلاً، يقتضي كونه ملتفتاً جادّاً وفي مقام البيان؛ لأنّ الانسان مفطور على الالتفات وغلبة العادة تقتضي كون المتكلّم جادّاً وفي مقام البيان.

كلام السيد الامام الراحل قدس سره ومقتضى التحقيق

وقد ناقش السيد الامام الراحل[1] في الحاجة إلى أربع أو خمس مقدمات، بما حاصله:

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

وهذه المقدمة ثابتة ببناء العقلاء؛ حيث استقرت سيرتهم في المحاورات على الأخذ بكلام المولى إذا جعل حكماً لموضوع، بلا انتظارٍ وترقُّبٍ لشيءٍ آخر إذا أحرزوا كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده.

وأما عدم وجود القرينة الصارفة والقيد فليس من المقدمات، بل به قوام مصبِّ النزاع، فانّ النزاع في صورة عدمها؛ بمعنى أنّ مقدمات الحكمة إنّما

---

(١) مناهج الوصول: ج ٢، ص ٣٢٩ ـ ٣٢٥.

تجرى وتُنتج بعد الفحص واليأس عن الظفر بالقيد، لا قبله. فجريان مقدمات الحكمة وإنتاجها إنّما هو في طول ذلك ومتأخر عنه.

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

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

أللّهم إلّا أن يقال: إنّ اعتبار تمكنه من ذلك في الرتبة السابقة، تُثبت مقدميته، بل هو عينها؛ إذ لا نعني من المقدمية، إلّا ذلك. ولكن الكلام في كفاية المقدمة المزبورة عن اعتباره بعد الاذعان بمقدميته، لا إنكار أصل مقدميته.

هذا، مضافاً إلى ما في أصل إمكان التقييد من الإشكال؛ لما ناقشنا فيه آنفاً. فتحصّل أنّ الحق في المقام مع السيد الامام الراحل.

الإطلاق المقامي

تعريف الإطلاق المقامي

١ ـ كلام المحقق العراقي في تعريف الاطلاق المقامي

٢ ـ كلام صاحب الكفاية في الاطلاق المقامي وتحرير مراده

٣ ـ بيان آخر للاطلاق المقامي

٤ ـ الاطلاق المقامي في منظر المحقق الاصفهاني

٥ ـ مقتضى التحقيق في إعطاء الضابطة للاطلاق المقامي

كلام المحقق العراقي في تعريف الاطلاق المقامي

قد اختلف تعابير الأُصوليين في تعريف الاطلاق المقامي.

فعن المحقق العراقي ـ على ما يظهر من بعض تقاريره[1] ـ أنّه إذا لم يعتبر أهل العرف قيداً في نفوذ عنوان معاملي ـ كالبيع ـ بل

---

(١) قال ﷺ: ولكن الذي يسهّل الخطب هو وجود الاطلاق المقامي في المقام، حيث إنّه بعد ما يرى العرف الفرد الغير الواجد للمشكوك بحسب ارتكازهم مصداقاً حقيقيّاً للبيع ويرتبون عليه الآثار من النقل والانتقال ومع ذلك لم يردعهم الشارع، يكشف ذلك عن أنّ ما يكون بيعاً عندهم بيع شرعي أيضاً، وإلاّ لكان عليه التنبيه بذلك ببيان: أنّ غير الواجد لايكون حقيقة مصداقاً للبيع وإنّه مصداق زعمي تخيّلي. ←

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

وقد عبّر المحقق المزبور عن هذا بالاطلاق المقامي. وبنفس هذا التقريب تمسّك بالاطلاق المقامي لنفي اعتبار ما شك اعتباره في العبادات ويستحيل تقييد الخطاب به لفظاً كقصد القربة. وبذلك جَمَع بين كلامي الشيخ الأعظم؛ حيث منع في مورد عن التمسّك باطلاق الخطاب في مورد من الرسائل لنفي اعتبار هذا السنخ من القيود كقصد القربة. وجوّز التمسّك بالاطلاق لنفي اعتباره في ضمن تقريب دليل الانسداد.

وقد صرّح بذلك أيضاً السيد الحكيم في مواضع عديدة من كلماته[1].

وحاصله: إطلاق حكم الشارع بصحة معاملة؛ لجريان سيرة عرف زمانه على ترتيب الآثار عليها مطلقاً، وكشف عدم ردعه لهم عن إمضائه وتقريره.

← وحينئذٍ فهذا الاطلاق الموصوف بالمقامي يستكشف أنّ جميع ما يراه العرف بيعاً بيع حقيقة لدى الشارع، إلاّ ما خرج قطعاً بالردع كبيع المنابذة والبيع الربوي ونحوهما، فيكون الاطلاق المقامي حينئذٍ مثمراً لثمرة الاطلاق اللفظي.

ومن ذلك أيضاً نتمسّك به لنفي اعتبار مثل قصد القربة مع عدم جريان الاطلاق اللفظي هناك أيضاً، فتدبّر. وبذلك أيضاً يجمع بين كلامي الشيخ الأجل في الرسائل، مع منعه عن التمسّك بالاطلاق في مورد قائلاً بأنّه ليس ذلك تقييداً في دليل العبادة حتى يدفع بالاطلاق، وتجويزه التمسّك به في مورد آخر في ضمن تقريب دليل الانسداد؛ حيث نقول بأنّ نظره في المنع عن التمسّك بالاطلاق إلى الاطلاق اللفظي وفي التجويز إلى الاطلاق المقامي. نهاية الافكار: ج ١، ص ١٠٠.

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

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

كلام صاحب الكفاية في الاطلاق المقامي وتحرير مراده

ولايخفى أنّ هذا التعريف للاطلاق المقامي يمكن استفادته من كلام المحقق الخراساني في توجيه التمسك باطلاق أدلّة المعاملات على القول بوضع ألفاظها للصحيح الشرعي.

توضيح ذلك: أنّه على القول بوضع ألفاظ المعاملات للصحيح العرفي منها، لا ينبغي الإشكال في جواز التمسك باطلاقها اللفظي؛ نظراً إلى إحراز موضوع المطلق حينئذٍ بعد إحراز العنوان المعاملي الصحيح العرفي.

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

وقد دفع المحقق الخراساني هذا الإشكال بامكان التمسك بالاطلاق المقامي حينئذٍ بقوله:

«وذلك لأنّ إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان يُنزّلُ على أنّ المؤثّر عند الشارع هو المؤثر عند العرف ولم يُعتبر في تاثيره عنده غير ما اعتُبر فيه عندهم. كما يُنزّل عليه إطلاق كلام غيره؛ حيث إنّه منهم، ولو اعتبر في تاثيره ما شُك في اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم يَنصب، بان عدم اعتباره عنده أيضاً. ولذا يتمسّكون بالاطلاق في أبواب المعاملات مع

ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح»[١].

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

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

وتوضيح ذلك: أنا إذا أحرزنا بيعاً عرفياً صح قولنا: هذا بيع عرفاً، وإن لم يصح قولنا: هذا بيع شرعاً، للشك في كونه كذلك مع الشك في صحته كما تقدم في تقرير الإشكال، إلاّ أنّ ورود الكلام المذكور في مقام البيان يدل على أنّ كل بيع عرفي بيع شرعي. فانه لو لا ذلك لزم الاجمال فيلزم نقض الغرض.

ولأجل ذلك تثبت الصحة بعد تأليف قياسين؛ أحدهما: مركب من الصغرى الوجدانية؛ أعني قولنا: هذا بيع عرفاً. وكبرى شرعية دلّ عليها الاطلاق، وهي: كل بيع عرفي بيعٌ شرعيٌ. فينتج: هذا بيع شرعي، فتكون صغرى للكبرى المستفادة من الآية الشرعية؛ أعني قولنا: كل بيع حلال، فينتج: هذا بيع حلال»[٢].

وهذا البيان يكفي لتحرير مراد صاحب الكفاية وتنقيح مرامه في المقام.

وقد أجاد المحقق الاصفهاني في تحرير مراد المحقق الخراساني وفي بيان الاطلاق المقامي. فانه في شرح كلام صاحب الكفاية في المقام بعد الاشارة إلى الإشكال المزبور، قال:

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

---

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٥٠.

(٢) حقائق الأُصول: ج ١، ص ٨٣ ـ ٨٤.

الموضوع ما يؤثّر عرفاً، وقد يكون بلحاظ المقام، كما في ما لو كان الموضوع ما يؤثّر واقعاً، فان تعيين المصداق يضيّق دائرة الموضوع في الأوّل فيعلم أنّ التوسعة بلحاظ الكلام، بخلاف الثاني، فان تعيين المصداق لايضيّق دائرة ما يؤثر واقعاً ـ كما هو ظاهر ـ فيعلم أنّ التوسعة بلحاظ المقام، فكذا فيما نحن فيه فان المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الفعلي وإنفاذ السبب شرعاً، ولم يعيّن محقّقاً ولا مصداقاً لما هو الموضوع لحكمه، فنفس عدم تعيين المصداق كاشف عن عدم تعين مصداق خاص لموضوع حكمه، وأنّ ما هو المصداق لما يؤثر في الملك عرفاً مصداق لما يؤثر في الملك شرعاً. فمرجع الاطلاق إلى التلازم بين المحقق الجعلي الشرعي والمحقق الجعلي العرفي»[1].

وقد جاء نظير هذا البيان والتقريب في كلام السيد الخوئي. وحاصله:

أنّه بناءً على وضع ألفاظ المعاملات لمعناها المسبّبي الصحيح الشرعي، يمكن أن يقال: إنّ سكوت الشارع عن بيان أسباب حصول المسبّبات التي أمضاها بالعمومات والاطلاقات ـ كأحلّ الله البيع وأوفوا بالعقود ـ كاشف عن اتكاله على ما هو سبب لها عند أهل العرف وإمضائه لها، وإلّا لكان تلك العمومات والاطلاقات مهملة. ولمّا كان الشارع في مقام البيان والاهمال غير محتمل في خطاباته، يدلّ سكوته عن بيانها ـ بالدلالة الاقتضائية وصوناً لكلامه عن قبح تأخير البيان ـ على إمضائه للأسباب العرفية.[2]

---

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٤٠.

(٢) قال: الاطلاق المقامي، وتوضيحه: أنّ لفظ البيع ـ مثلاً ـ وإن كان اسماً للمسبب الحاصل من السبب الخاص الذي يراه الشارع مؤثراً في الملكية، إلّا أنّه لم يبين أسباب تلك المسببات التي أمضاها بالعمومات والاطلاقات الدالة على صحة العقود ولزومها. وعليه فيدور الأمر بين القول بأن المولى قد أهمل تلك العمومات والمطلقات. وبين القول بأنها ناظرة إلى إمضاء الاسباب العرفية للمعاملات. وإذن فيكون المؤثر عند العرف مؤثراً عند الشرع أيضاً. ←

بيان آخر للاطلاق المقامي

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

حاصله: أنّ القيد إذا كان مغفولاً عنه عند أهل العرف في محاوراتهم. ولم يُذكر في الخطاب، ينسبق إلى أذهانهم كفاية الاتيان بالمأمور به المجرّد عن ذلك القيد، كما في قصد القربة وساير القيود الشرعية التي لايرى أهل العرف دخلاً لها في عناوين المعاملات والعبادات، وإنّما اعتبرها الشارع من قِبَل نفسه.

ففي هذه الصورة لو كان ذلك القيد معتبراً عنده، لكان عليه أن ينبّه على اعتباره، وإلاّ لنُقض بذلك غرضه ويلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. وبذلك جمع بين كلامي الشيخ الأعظم؛ حيث منع من التمسّك بالاطلاق في مثل قصد القربة تارة، وجوّزه أُخرى.

فان المحقق المزبور ـ بعد المناقشة في التمسّك بالاطلاق اللفظي لنفي تعبّدية الواجب وإثبات عدم اعتبار قصد القربة ـ قال:

«هذا كله حال الاطلاقات لفظياً. وفي المقام تقريب آخر للاطلاق بدعوى أنّ هذا القيد لمّا كان مغفولاً عنه عند العرف في محاوراتهم، فعند تجريد الخطاب منه لا ينسبق إلى أذهانهم، إلاّ كفاية مجرّد الاتيان بالمأمور به في الوفاء بالغرض.

ففى هذه الصورة لولم ينبّه المولى إلى القيد لنقض غرضه، فالعقل يحكم حينئذٍ بعدم دخله فيه.

← ومن الواضح الذي لا ريب فيه أنّ الدلالة الاقتضائية وصيانة كلام الشارع عن اللغوية تقتضى الثاني. وهذا هو الفارق بين العبادات والمعاملات، لأنّ العبادات ماهيات جعلية، وحقائق غير مغروسة في أذهان أهل العرف لكي نستكشف من إطلاق كلام الشارع موافقته للمفاهيم العرفية / مصباح الفقاهة: ج ٣، ص ٤٠.

ومثل هذا التقريب يسمّى في كلماتهم بالاطلاق المقامي، وهو أوسع من التقريب الأوّل الراجع إلى الاطلاق اللفظي من جهة، وأضيق منه من جهة.

وجه أوسعيّته إنّه يجري حتّى على مسلك جعل مفاد الخطاب حكماً شخصيّاً غير قابل للاطلاق كعدم قابليته للتقيّد حيث إنّهما متضايفان.

ووجه أضيقيّته بملاحظة اختصاصه بأُمور تكون غالباً مغفولاً عنها عند العرف، وإلاّ فلا مجال لاتمام هذا التقريب.

وحينئذٍ ربّما أمكن الجمع بين كلمات شيخنا العلاّمة في رسائله؛ حيث منع من الأخذ بالاطلاقات في مقام واتّكل بها في مقام آخر بحمل الأوّل على اللفظي والآخر على المقامي على ما وجّه به بعض الأعاظم من المحشّين»[1].

وهذا العَلَم وإن أنكر بعد التقريب المزبور كون قيود العبادات مغفولاً عنها عند عرف المتشرعة؛ نظراً إلى معهودية العبادات المخترعة بينهم بمالها من القيود الشرعية.

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

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

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

فانه بعد الحكم بجريان قاعدة الاشتغال عند الشك في تحقق الامتثال بدون قصد الوجه والتمييز، والاشارة إلى تفريع الأُصوليين على ذلك بطلان عبادة

---

(١) مقالات الأُصول: ج ١، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

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

قال: «أقول: وفيه أنّه وإن احتمل دخل مثله في الغرض والمصلحة، ولكنه بعد كون مثل هذه الأُمور من القيود المغفول عنها غالباً، فلابأس بالتمسك بالاطلاقات المقامية في نفي اعتبارها في الغرض، فان مقتضى الاطلاق المقامي هو عدم اعتبار ماشك في دخله من نحو هذه القيود المغفول عنها، وإلاّ يلزم إخلال المولى بغرضه بسكوته وعدم التعرض لدخله في غرضه ولو بخطاب آخر»[1].

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

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

فمقتضى ذلك وإن كان هو الالتزام باعتبار كل ما يحتمل دخله في الواجب أو الغرض لقاعدة الاشتغال والاحتياط، إلاّ أنّا مع ذلك لا نلتزم بذلك في المقام، بل ندفع احتمال مدخلية تلك الأُمور في الواجب بالاطلاق المقامي أعني سكوتهم عليهم السلام عن البيان والتنبيه ـ مع كونهم في مقام البيان؛ لأنّ تلك الأُمور مما يغفل عنها عامة المكلّفين؛ لأنّ أكثرهم لا يميز الأجزاء الواجبة في العمل عن مندوبها. ومثل ذلك لو كانت دخيلة في الواجب أو الغرض، لوجب على المولى التنبيه والبيان. ومع سكوته عن ذلك في مقام البيان، نستكشف عدم دخلها في

---

(١) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٥٠.

شيء مما يهم المكلّف في مقام العمل»[١].

الاطلاق المقامي من منظر المحقق الاصفهاني

وقد عرّف المحقق الاصفهاني الاطلاق المقامي باطلاق حكم الشارع بكون كلّ ما هو سبب للنقل والانتقال في نظر أهل العرف، سبباً له شرعاً؛ لكشف سكوته عن بيان سبب النقل الشرعي، مع كونه في مقام بيان السبب الشرعي للنقل وما تترتّب عليه الآثار والأحكام المعاملية شرعاً.

فانه ـ بعد الاشارة إلى ما هو المعروف في باب التمسّك باطلاق أدلّة البيع، من جواز التمسك به في البيع بمعناه السببي وعدم جوازه في البيع بمعناه المسببي؛ لعدم ملازمة بين إمضاء المسبب والسبب، وبعد ما ناقش في تصحيح السبب باتحاده مع المسبب وجوداً وكون اختلافهما بالاعتبار ـ قسّم لسان الأدلة الشرعية في باب المعاملات إلى قسمين: أحدهما: ما كان لسانه لسان الامضاء، وثانيهما: ما كان لسانه الحكم بترتيب الآثار والأحكام الشرعية المستلزم للامضاء.

ثم جوّز التمسك بالاطلاق على الأوّل؛ لامكان فرض حصص متعددة لطبيعي النقل العرفي ـ الذي هو موضوع الحكم في الخطاب، كالبيع في قوله: ﴿أحلّ الله البيع﴾ وقابليته لتعلّق الامضاء ببعض حصصه، دون بعضها الآخر.

ولكن منع من التمسك بالاطلاق في القسم الثاني؛ وهو ما كان من الأدلة بلسان تشريع السبب الشرعي باعتبار شرائط وقيود وترتيب الآثار والأحكام الشرعية. وإن شئت فقل: ما كان منها بلسان جعل السبب الشرعي؛ حيث قال:

«وإن كان الثاني فبمناسبة الحكم والموضوع ليس موضوع جواز

---

(١) التنقيح: ج ٤، ص ٤٨٨.

التصرف تكليفاً ووضعاً، إلاّ النقل الشرعي والتمليك الشرعي، وهو غير قابل للتوسعة والتضييق فلا يعقل فيه الاطلاق الكلامي، نعم يعقل فيه الاطلاق المقامي، بمعنى أنّه إذا كان الشارع في مقام ترتيب الأثر على النقل الشرعي ـ الذي يختلف وجوداً وعدماً بوجود مِحققه شرعاً وعدمه ـ ومع ذلك لم يعيِّن له محقِّقاً خاصاً، يعلم منه أنّ كل ما هو محقق له عرفاً فهو محقق له شرعاً»[1].

مقصوده من مناسبة الحكم والموضوع أنّ لسان الخطاب لمّا كان بيان ترتيب الاثر والحكم شرعاً فالمناسب كون النقل والتمليك شرعياً والتمليك الشرعي يتطلب السبب الشرعي. فلامحالة يكون موضوع الحكم حينئذٍ السبب الشرعي.

ولكن هذا الكلام بظاهره مناقشٌ بأنّ عناوين المعاملات حقايق عرفية. فلامحالة تكون خطاباتها إمضائية. وعليه لايمكن كون موضوع الحكم فيها السبب الشرعي، بل إنّما يكون السبب العرفي. إلاّ أن يقال بوضع ألفاظ المعاملات للصحيح الشرعي منها. فحينئذٍ لايمكن التمسك بالاطلاق اللفظي عند الشك في اعتبار قيد؛ نظراً إلى عدم إحراز موضوع الحكم المطلق حينئذٍ حتى يتمسّك باطلاق الخطاب، بل لا مناص من التمسك بالاطلاق المقامي كما دفع بذلك المحقق الخراساني الإشكال في المقام.

مقتضى التحقيق في إعطاء الضابطة للاطلاق المقامي

والذي يقتضيه التحقيق:

إنّ ما يستفاد من مجموع كلمات الأعلام المحققين وفحول الأُصوليين في ضابطة الاطلاق المقامي يتحصّل في أُمور:

---

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

١ ـ الاطلاق المكشوف من سكوت الشارع وعدم ردعه السيرة الجارية من أهل عرف زمانه على ترتيب الآثار على المعاملة الفاقدة للقيد المشكوك الاعتبار.

وهذا التقريب إنّما: يفيد عدم اعتبار القيد المشكوك فيما إذا أُحرز جريان سيرة العرف في معاملةٍ على ترتيب الآثار على الفاقدة منها للجزءِ المشكوك. والملاك في ذلك مصبّ سيرة عرف زمان الشارع. فلو جرت سيرتهم واستقراء ارتكازهم على عدم الاعتناء بالقيد المشكوك في ترتيب الآثار على العنوان المعاملي يفيد الاطلاق المقامي بالتقريب المزبور عدم دخله في تلك المعاملة شرعاً.

وإنّما يتعيّن التمسك بالاطلاق المقامي؛ بناءً على وضع ألفاظ المعاملات لخصوص الصحيح الشرعي منها؛ نظراً إلى عدم إمكان التمسك بالاطلاق اللفظي حينئذٍ عند الشك في اعتبار قيد شرعاً. فلامناص حينئذٍ من التمسك بالاطلاق المقامي لنفي اعتبار ذلك القيد المشكوك الاعتبار.

بخلاف ما لو بنينا على وضع ألفاظها للصحيح العرفي، فلا يتعيّن الاطلاق في المقامي؛ لعدم مانع حينئذٍ من التمسّك بالاطلاق اللفظي.

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

والفرق بين الضابطتين أنّ الضابطة الأُولى لا تأتي في العبادات التأسيسية المخترعة؛ لعدم اعتبار بسيرة العرف فيها، إلاّ عرف المتشرّعة فيما إذا دلّت النصوص الشرعية على اعتبار شرائط وموانع في عبادة، كالصلاة اليومية فجرت سيرة المتشرعة على اعتبار تلك الشرائط والموانع في واجب عبادي آخر نحو تلك العبادة، كجريان سيرتهم على اعتبار الشرائط وموانع الصلاة

اليومية في صلاة الآيات، فسكوت الشارع حينئذٍ يكشف عن اعتبارها شرعاً في صلاة الآيات، كما سيأتي في كلام السيد الخوئي. والضابطة الثانية تجري في المعاملات والعبادات كلتيهما، إلاّ أنها تختص بخصوص القيود الشرعية المغفول عنها عند العرف. ففي العبادات كما عرفت، وفي المعاملات كقيد البلوغ الشرعي وكون العوضين مما جاز تملُّكه شرعاً وقيد الاسلام. لكن الاطلاق المقامي في المعاملات إنّما يتعيّن التمسّك به بناءً على وضع ألفاظ المعاملات للصحيح الشرعي منها.

ومحصّل الكلام في ضابطة الاطلاق المقامي أنّه إنّما يستفاد من حالة المتكلّم، أعني بها سكوته وتركه بيان القيد، لا من لفظه وقوله.

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

الفرق بين إطلاق المقامي واللفظي

١ ـ تحقيق الفرق بين الاطلاق المقامي والاطلاق اللفظي.
٢ ـ كلام الشهيد الصدر في ضابطة الفرق بين الاطلاق اللفظي والمقامي.
٣ ـ توضيح الجهات الفارقة بين الاطلاقين.

تحقيق الفرق بين الاطلاق المقامي والاطلاق اللفظي

وإنّ للسيد الحكيم بياناً في ضابطة الفرق بين الاطلاقين؛ حيث قال: «الفرق بين الاطلاق المقامي وبين الاطلاق اللفظي ـ المتقدّم منه ـ: أنّ الأوّل إطلاق حال والثاني إطلاق مقال. وإنّ إحراز كونه في مقام البيان في الأوّل يتوقف على قرائن خاصّة ويكفي في إحراز كونه كذلك في الثاني الأصل العقلائي. فانه مهما شُكّ في كون المتكلم في مقام البيان يُحكم بأنّه كذلك»[1].

حاصل كلامه: أنّ الاطلاق المقامي يفترق عن الاطلاق اللفظي من جهتين:

إحداهما: استفادة الاطلاق المقامي من حال المتكلّم، من دون دخالة لقوله ولفظ كلامه. وهذا بخلاف الاطلاق اللفظي، حيث يستفاد من لفظ اسم الجنس ـ الموضوع للطبيعي المتعلّق للحكم أو موضوعه ـ بمعونة مقدمات الحكمة.

---

(١) حقائق الاصول: ج ١، ص ١٧٧.

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

ويرد عليه أوّلاً: أنّ مراده من دخل القرائن الخاصة في إحراز كون الشارع في مقام البيان، غير معلوم. فلو كان مقصوده أنّ صدور خطاب منه يدلّ على اعتبار بعض القيود يوجب ظهوراً لحالة سكوته في نفي غير تلك القيود، فهذا مشترك بين الاطلاق اللفظي والمقامي؛ لأنّ المفروض في الاطلاق اللفظي أنّه ورد من الشارع خطاب يدل على تشريع واجب عبادي أو عنوان معاملي، بل وخطابٌ آخر دالٌّ على اعتبار بعض القيود. ففي كلاالإطلاقين يكشف ورود الخطاب من الشارع عن كونه في مقام بيان الحكم وبيان كل ما له دخل فيه. والظاهر أنّ ما قلناه مقصود هذا العَلَم من القرينة الخاصة.

وثانياً: إنّا لانسلّم اختصاص الأصل العقلائي المزبور بالاطلاق اللفظي. والوجه في ذلك أنّ كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده وبيان كلّ ماله دخل في الحكم أصل عقلائيٌّ في كلاالمقامين. وأما في الاطلاق اللفظي، فواضح ولاينكره هذا العَلَم.

وأما في الاطلاق المقامي فأيضاً كذلك، وذلك لأنّ ارتكاز العقلاء وبناءهم في تقنيناتهم قد استقرّ على استكشاف ذكر القيود لمادّة قانونية عن كون المقنّن في مقام بيان كل ماله دخل في تلك المادّة القانونية. وسيأتي توضيح ذلك في نقد كلام السيد الشهيد الصدر.

ويظهر من السيد الخوئي[1] أنّ الاطلاق المقامي يستفاد من نفس السكوت

---

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

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

كلام الشهيد الصدر في ضابطة الفرق بين الاطلاق اللفظي والمقامي

وقد فرّق السيد المحقق الشهيد الصدر[1] بين الاطلاق المقامي وبين الاطلاق اللفظي بما حاصله:

---

(١) قال: و نقصد بالاطلاق اللفظي حالة وجود صورة ذهنية للمتكلّم وصدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصورة، ففي مثل هذه الحالة إذا ترددنا في هذه الصورة هل أنّها تشتمل على قيد غير مذكور في الكلام الذي سيق للتحدُّث عنها، كان مقتضى الظهور الحالي السياقي ـ في أنّ المتكلّم يبيّن تمام المراد بالخطاب مع عدم ذكره للقيد ـ هو الاطلاق، وهذا هو الاطلاق اللفظي لأنّه يرتبط بمدلول اللفظ.

وأما الاطلاق المقامي فلايراد به نفي شيء لو كان ثابتاً لكان قيداً في الصورة الذهنية التي يَتَحدَّث عنها اللفظ، وإنّما يراد به نفي شيء لو كان ثابتاً، لكان صورة ذهنية مستقلة وعنصراً آخر، فاذا قال المتكلّم: (الفاتحة جزءٌ في الصلاة والركوع جزء فيها، والسجود جزء فيها...) وسكت، وأردنا أن نثبت بعدم ذكره لجزئية السورة أنّها ليست جزءاً، كان هذا إطلاقاً مقامياً، ويتوقف هذا الاطلاق المقامي على إحراز أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام أجزاء الصلاة؛ إذ ما لم يحرز ذلك لايكون عدم ذكره لجزئية السورة كاشفاً عن عدم جزئيتها، ومجرّد استعراضه لعدد من أجزاء الصلاة لا يكفي لاحراز ذلك، بل يحتاج إحرازه إلى قيام قرينة خاصة على أنّه في هذا المقام.

وبذلك يختلف الاطلاق المقامي عن الاطلاق اللفظي؛ إذ في الاطلاق اللفظي يوجد ظهور سياقي عام يتكفّل إثبات أنّ كل متكلّم يسوق لفظاً للتعبير عن صورة ذهنية، فلا تزيد الصورة الذهنية التي يعبّر عنها باللفظ عن مدلول اللفظ، ولا يوجد في الاطلاق المقامي ظهور مماثل في أنّ كل من يستعرض عدداً من أجزاء الصلاة فهو يريد الاستيعاب. / المجموعة الكاملة: ج ١، ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

إنّ الاطلاق اللفظي ينشأ من حالة صورة ذهنية للمتكلّم في مقام تعبيره عنها بلفظ الخطاب. فبالقياس إلى القيد المشكوك الاعتبار تارة: يلاحظه في ذهنه قيداً لموضوع حكمه الملقى في لفظ الخطاب، وأُخرى: لايلاحظه كذلك، بل إنّما يلاحظ موضوع الحكم أو متعلقه مجرداً عن ذلك القيد. فمقتضى الظهور الحالي السياقي ـ بلحاظ كون التكلّم في مقام بيان تمام مراده من لفظ كلامه، وعدم ذكره ذلك القيد المشكوك في كلامه ـ هو الاطلاق. وهذا هو الاطلاق اللفظي لأنّه يرتبط باللفظ؛ حيث إنّ تجرد الكلام وعُريان لفظ الخطاب عن القيد كاشف عن تجرّد صورته الذهنية عن القيد، وإن شئت فقل تجرّد موضوع الحكم ومتعلقه عن القيد في صورته الذهنية قبل إلقاءِ الخطاب.

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

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

ويمكن المناقشة في كلام هذا المحقق:

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

إلى استقرار ارتكاز العقلاء وسيرتهم المحاورية في تقنيناتهم على استكشاف كون المقنّن في مقام البيان بقرينة تعرّضه لذكر قيود المادّة القانونية؛ فإنّهم يرون ذلك كاشفاً عن كونه في مقام بيان كل ما له دخل في تلك المادة القانونية.

ومن هنا ترى العقلاء إذا رأوا في مادة قانونية أنّ المقنّن تعرّض لذكر قيودها بوضع التبصرة ومع ذلك سكت عن ذكر سائر القيود المحتملة، يأخذون بما ذكره من القيود ويَدَعون ما يحتملون دخله في تلك المادّة القانونية. وليس ذلك إلاّ لأجل أنّهم يرون تعرّض المقنّن لبيان قيودها عن كونه في مقام بيان كل ماله دخل فيها. وهذا هو الاطلاق المقامي.

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

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

مقتضى التحقيق في المقام

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

ذلك حالة خاصة للمتكلّم.

فبذلك نستطيع أن نقول: إنّ الاطلاق المقامي يستفاد من حالة سكوت الشارع عن بيان القيد المشكوك حال كونه في مقام بيان كلّ ماله دخلٌ في الحكم ولو في خطابات متعدّدة أو من الجهة المقصودة من التمسّك بالاطلاق.

وأما الإطلاق اللفظي فهو الاطلاق المستفاد من ذكر موضوع الحكم أو متعلقه بطبيعيّه المرسل العاري عن أيّ قيد أو ذكر حكم لشخص، من دون توصيفه بحالة من أحواله. فيستفاد الاطلاق من تجرّد اللفظ المُلقى ـ من جانب المتكلّم ـ عن أيّ قيد ووصف بمعونة مقدمات الحكمة وهي قرينة عقلائية، كما جاءَ في كلام السيد الحكيم ﷺ.

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

وعليه فالاطلاق اللفظي إطلاق اللفظ المُلقى من جانب المتكلّم لأجل تجرّده ورفضه عن أيّ قيد ووصف بمعونة مقدمات الحكمة. فهو إطلاق مقال ثابت بقرينة عقلائية، كما جاء في كلام العَلَم المزبور.

وهذابخلاف الاطلاق المقامي؛ حيث لا يتوقف على تكلّم المتكلّم بلفظ، بل يمكن استفادته من نفس سكوته كما جاء في كلام المحقق العراقي.

نعم إذا ذكر الشارع قيوداً وشرائط لواجب، كما في النصوص البيانية الواردة لبيان أجزء الوضوء والغسل والصلاة، يكشف ذلك عادةً عن كونه في مقام بيان كل ماله دخل في الحكم فاذا لم يأت بقيد مع كونه في مقام بيان شرائطها، يستفاد منه عدم اعتبار ماشك في اعتباره.

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

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

ولايخفى أنّ كون القيد ممّا يغفل عنه العامة كما يشترط في جريان الاطلاق المقامي والتمسك به، كذلك يشترط في جريان الاطلاق اللفظي. وذلك لأنّ من مقدمات الحكمة المشترطة في جريان الاطلاق اللفظي عدم وجود قرينة صالحة للاتكال عليها في مقام التخاطب. وعليه فلو كان القيد مورد التفات أهل عرف زمان الشارع، لعلّ الشارع اكتفى بذلك فلم يذكر القيد اتكالاً على توجه أهل العرف وعنايتهم إليه في سيرتهم.

وثانياً: أن لا يكون منشأ الاطلاق تكلّم الشارع بخطاب ذكر فيه لمتعلّق الحكم أو موضوعه لفظاً طبيعاً جامعاً قابلاً للانطباق على الأفراد والمصاديق، ولا لفظاً موضوعاً لشخص ذي حالات مختلفة، من قيام وقعود ونوم ويقظة وتطهُّر وحدث وتكلّم وسكوت ونحو ذلك من الحالات الشخصية. وسيأتي توضيح ذلك قريباً.

توضيح الجهات الفارقة بين الاطلاقين

وينبغي توضيح الجهات الفارقة بين الاطلاقين، وهي أُمور:

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

وهذا بخلاف الاطلاق المقامي المستفاد من مجرّد سكوت الشارع وتركه ذكر القيد ـ المشكوك اعتباره ـ بعد إحراز كونه في مقام بيان كل ماله دخلٌ في الحكم.

فانّ هذا الاطلاق لايستفاد من لفظ الخطاب بوجهٍ، فليس مأخذ هذا الاطلاق ومنشؤه لفظ الكلام، كما سبق بيان ذلك آنفاً.

ثانيها: ما قاله بعض الأعلام[1] من أنّه يُعتبر في الاطلاق اللفظي تعلّق الحكم بالطبيعي الجامع القابل للانطباق على المصاديق والأفراد، ولا أقلّ من صنفين؛ لكي يستند الشيوع والسريان والاطلاق إلى اللفظ؛ حيث إنّه لو لم يكن اللفظ قابلاً لذلك، لا يصح توصيف الاطلاق باللفظي بوجهٍ. ومن هنا لا مجال للاطلاق اللفظي في الأعلام الشخصية والمعرّف بلام العهد، ونحو ذلك مما وضع لشخص معيّن، بل إنّما يمكن في مثل ذلك التمسّك بالاطلاق المقامي، بل حتى في أسماء الأجناس ونحوه إذا كان الاطلاق أحوالياً لما لا دخل للفظ فيه بوجه لا مناص من التمسّك بالاطلاق المقامي.

وقد استنتج هذا القائل من البيان المزبور أنّ الاطلاق الأحوالي من قبيل الاطلاق المقامي دائماً؛ لعدم امكان استفادة السريان الاحوالي من لفظ الطبيعي.

وإليك نصّ كلامه، قال ﷺ:

«والسرّ في ذلك أنّ المعتبر في الاطلاق اللفظي أن يرد الحكم في القضية على الطبيعي الجامع القابل للانطباق على حصص عديدة، ولا أقل من حصّتين. وبعد ذلك تصل النوبة إلى إحراز بقية المقدمات، من كون المتكلّم في مقام البيان، وعدم إتيانه بالقرينة على إرادة الخلاف. ولأجل ذلك لايسع القائل بوضع الألفاظ للصحيح أن يتمسّك بالاطلاق، وذلك للشك في صدق المفهوم على الفاقد

---

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

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

ولكن قد سبق النقاش في كلام هذا العَلَم بأنّ الشيوع الأحوالي مستندٌ إلى وضع لفظ العَلَم للشخص؛ نظراً إلى استتباع تشخُّصه الحالات والخصوصيات الشخصية. وكذلك اسم الجنس. ومن هنا يصح تقييد لفظ الخطاب بحالةٍ من الحالات في مثل قوله: «أكرم العالم حال تعلُّمه» و «أكرم المؤمن حال دعائه وصلاته»، كما يصح تقييده في العَلَم الشخصي بمثل قوله: «أكرم جعفراً حال تعلُّمه»، كما يصح الاستثناء بلحاظ الأحوال بمثل قوله: «أكرم جعفراً، إلاّ في حال ضحكه أو غضبه». وقد سبق بيان ذلك مفصّلاً.

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

ولكن ضابطة الاطلاق اللفظي كون مأخذ الاطلاق لفظ الخطاب ـ الذي تعلّق فيه الحكم بالطبيعي أو الشخص العاريين عن التقيُّد ببعض الأفراد أو الحالات ـ بمدلوله الاستعمالي فيؤخذ به ما لم يثبت تقييده.

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

بيان ذلك: أنّ الاطلاق المقامي إنّما يجري في العبادات إذا كان القيد ـ

---

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

المستحيل أخذه في متعلّق الحكم أو موضوعه ـ مما يغفل عنه العامة. وذلك لأنّه لو كان مما لا يغفل عنه العامة، يحتمل كون سكوت الشارع عن بيانه لأجل اتكاله على التفات العرف وتنبُّههم إليه، كما في قصد القربة وتمييز الأجزاء الواجبة عن المستحبة. فانّ ذلك مما يغفل عنه العامة. فيمكن لنفي مثل هذه القيود التمسك بالاطلاق المقامي، كما أشار إلى ذلك بعض الأعلام[1].

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

رابعها: أنّ كون المتكلّم في مقام البيان عنصر مشتركٌ بين الاطلاقين ولابدّ من إحرازه.

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

---

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

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

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

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

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

التطبيقات الفقهية

١ ـ إذا تردّد اللحم بين محلّل الأكل ومحرّمه.

٢ ـ الاكتفاء بالغسل مرّةً في المتنجّس بغير الولوغ.

٣ ـ ضابطة اعتبار اجزاء الصلاة وشرائطها.

٤ ـ طهارة آلات تغسيل الميت.

٥ ـ ضمان المثلي بالمثلي والقيمي بالقيمي.

٦ ـ عدم اعتبار نية الوجه.

٧ ـ عدم الفرق بين اللائط والملوط والمحصن وغيره في الاحراق.

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

فمن هذه الفروع:

إذا تردّد اللحم بين محلّل الأكل ومحرّمه

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

«نعم يمكن أن يقال: إنّ الذكاة من المفاهيم العرفية، وهي في الحيوان من الأفعال التوليدية التي لها أسباب خاصة عندهم. فاطلاق أدلّة أحكام التذكية، من الطهارة وحِلّ الأكل وجواز الانتفاع وغيرها، يُنزَّل ـ بمقتضى الاطلاق المقامي ـ على ما هو عند العرف. فاذا دلّ دليل على قيد، أُخذ به. ومع الشك فيه يرجع إلى ما عند العرف؛ عملاً بالاطلاق المقامي.

وعلى هذا ما يكون قابلاً عند العرف للتذكية، محكوم بذلك شرعاً. وما علم بعدم قابليته لها عندهم، أو شك فيها، يرجع فيه إلى أصالة عدم التذكية.

وهذا نظير ما يقال في مثل: احل الله البيع، ونحوه من أدلة العقود والايقاعات، من وجوب الحمل على المفاهيم العرفية وأسبابها وشرائطها ـ ومنها قابلية المحل ـ فيكون تطبيق العرف حجة ما لم يردعه رادع»[1].

ولايخفى أنّ مقصوده من الأفعال التوليدية ما كان من الأفعال منشأ آثار، كالتذكية المولّدة للطهارة وحلّية الأكل وجواز البيع والانتفاع.

ومحصّل الكلام في المقام أنّ ما يقبل التذكية عند العرف من الحيوانات ـ بالذبح وفري أوداجها الأربعة ـ على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما ثبت حرمة أكله ـ من المسوخ وغيرها ـ بدليل شرعي.

ثانيها: ما ثبت حلية أكله شرعاً بدليل قطعي.

ثالثها: ما لم يثبت حليته ولا حرمته شرعاً بدليل معتبر، فشُكّ في أنّه من مأكول اللحم أو من محرّمه.

فمقصود السيد الحكيم صحة التمسّك بالاطلاق المقامي لاثبات حلية أكل لحم مثل هذا الحيوان المشكوك حلية أكله.

---

(١) مستمسك العروة: ج ١، ص ٢٩٣.

وتقريب الاطلاق المقامي في المقام أنّه بناءً على وضع التذكية للتذكية العرفية يمكن التمسّك بالاطلاق اللفظي كما في البيع.

وأما بناءً على وضع لفظها للتذكية الصحيحة شرعاً، فلايمكن التمسّك بالاطلاق اللفظي، بل لا مناص حينئذٍ من التمسك بالاطلاق المقامي بالتقريب الأوّل من التقريبين المذكورين للاطلاق المقامي.

الاكتفاء بالغسل مرّةً في المتنجّس بغير الولوغ

ومنها: جواز الاكتفاء بالغَسل مرّةً واحدة في تطهير المتنجّس بغير ولوغ الكلب والخنزير، من ساير النجاسات.

فقد استدل السيد الحكيم لذلك بدلالة النصوص الآمرة بالغَسل بالاطلاق المقامي؛ بتقريب أنّ الغسل من المفاهيم العرفية. فاذا كان الشارع في مقام بيان ماله دخل فيه شرعاً ولم يبيّن قيداً، يمكن نفيه بالتمسك بالاطلاق المقامي وترتيب الأثر الشرعي على الغَسل العرفي.

قالﷺ: «فمقتضى الاطلاق المقامي الرجوع إلى العرف في كيفية التطهير ـ كما اعترف به شيخنا الأعظمﷺ ـ وإن استشكل فيه في الجواهر. ولا ريب في كفاية المرّة في التطهير عند العرف. والرجوع اليهم في كيفية إزالة القذارات التي عندهم شاهد بذلك.

ودعوى: أنّ بناءَ العرف على الاكتفاء بالمرّة إذا علم بزوال القذارة لا إذا شك فيه والمقام من الثاني، مندفعةٌ: بأنّ الشك في المقام في زوال النجاسة؛ للشك في الكيفية المعتبرة عند الشارع. فاذا علم بأنّ الكيفية المعتبرة عنده هي الكيفية العرفية، فلا شك في زوال النجاسة»[1].

---

(١) المصدر: ج ٢، ص ١٨.

ضابطة اعتبار أجزاء الصلاة وشرائطها

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

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

«ولو فُرض في مورد عدم الاطلاق، كما لو كان السؤال عن صلاة الغداة أو الظهر مثلاً، فيكفينا في التعدي إلى المقام الاطلاق المقامي. فانّ السكوت في مقام البيان، يقتضى بحسب المتفاهم العرفي الاتكال في بيان الخصوصيات على ما هو مذكور في اليومية، إلاّ ما خرج بالدليل، كتعدد الركوعات في هذه الصلاة. فعدم البيان كاشف عرفاً عن الاتحاد في جميع الخصوصيات وأنّها مترتبة على اليومية بما أنّها صلاة، لا بما أنها صلاة خاصة. ومن هنا نبهوا عليهم السلام على عدم اعتبار الطهارة في صلاة الأموات وأنها من خصوصيات الصلاة المشتملة على الركوع والسجود غير المنطبقة عليها. فلو لم تكن تلك الأُمور معتبرة في صلاة الآيات، كان عليهم البيان»[1].

ولايخفى أنّ هذا العَلَم تمسّك بالاطلاق المقامي في مفروض المسألة لاثبات اعتبار القيد المشكوك في صلاة الآيات؛ رغماً لما سبق بيانه من اقتضاء الاطلاق المقامي نفي اعتبار القيد المشكوك. نعم التقريب الأوّل ـ من التقريبين السابقين للاطلاق المقامي ـ يصلح للاستدلال به على إثبات اعتبار القيد المعتبر عند عرف زمان الشارع بنفس سكوته عن نفي اعتبار ذلك القيد. ويرجع هذا التقريب إلى

---

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

التقرير العام.

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

طهارة آلات تغسيل الميت

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

فقد استدل السيد الحكيم لذلك بالاطلاق المقامي، بقوله: «للاطلاق المقامي؛ فانّ سكوت النصوص عن التعرض لتطهيرها أمارة على طهارتها تبعاً لطهارة الميت. ولا سيّما الثوب الذي يغسل فيه، والخرقة التي تُستر بها عورته، فقد تضمنت النصوص ذكرهما، وأغفلت حكم تطهيرهما»[1].

ضمان المثلي بالمثلي والقيمي بالقيمي

ومنها: كيفية ضمان المتلفات في المثلي بالمثل والقيمي بالقيمة.

فقد تمسك الشيخ الأعظم باطلاق الأدلّة، وفسّره السيد الحكيم بالاطلاق المقامي. بتقريب: أنّ ذلك مما جرت عليه سيرة العرف وسكت الشارع عن اعتبار قيد خاص فيه، فيعلم من سكوته إمضاء سيرة أهل العرف في ذلك.

قال ﷺ: «قوله: مقتضى إطلاق الأدلّة؛ يعني الاطلاق المقامي لأدلّة الضمانات؛ حيث لم يتعرض فيها لكيفية، مع أنّها واردة في مقام البيان، فلا بد أن

---

(١) المصدر: ج ٢، ص ١٢٨.

يكون المتكلم قد اتكل في بيانها على الكيفية العرفية[١].

عدم اعتبار نية الوجه

منها: الحكم بعدم اعتبار نية الوجوب والندب في الوضوء ولا نيّة وجه الوجوب كما أفتى به في العروة وعلّل السيد المحقق الخوئي لنفي اعتبار ذلك بدلالة ما ورد من الشارع من الأمر بالوضوء ـ كقوله تعالى: إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ـ على عدم اشتراط نية الوجوب ونية وجهه بالاطلاق المقامي، على فرض عدم إمكان التمسك بالاطلاق اللفظي؛ نظراً إلى كون نية الوجوب والوجه من الانقسامات الثانوية.

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

قال ﷺ: «وأما إذا قلنا باستحالة ذلك؛ لعدم إمكان أخذ قصد الأمر وتوابعه في متعلق الأمر الأوّل ولا الثاني، وبنينا أيضاً على وجوب تحصيل الغرض، كما بنى عليه صاحب الكفاية، فمقتضى ذلك وإن كان هو الالتزام باعتبار كلّ ما يحتمل دخله في الواجب أو الغرض لقاعدة الاشتغال والاحتياط، إلّا أنّا مع ذلك لا نلتزم بذلك في المقام، بل ندفع مدخلية تلك الأُمور في الواجب بالاطلاق المقامي؛ أعنى سكوتهم عليهم السلام عن البيان والتنبيه، مع كونهم في مقام البيان؛ لأنّ تلك الأُمور مما يغفل عنها عامّة المكلّفين؛ لأنّ أكثرهم لا يميّز الأجزاءَ الواجبة في العمل عن مندوبها. ومثل ذلك لو كان دخيلاً في الواجب أو الغرض لوجب على المولى التنبيه والبيان. ومع سكوته عن ذلك في مقام البيان نستكشف عدم دخله في شيءٍ مما يهمّ المكلّف في المقام العمل»[٢].

---

(١) نهج الفقاهة: للسيد الحكيم، ص ١٥٦.

(٢) التنقيح / كتاب الطهارة: ج ٤، ص ٤٨٩.

عدم الفرق بين اللائط والملوط والمحصن وغيره في الاحراق

ومنها: حكم الفقهاء بأنّ الامام إذا اختار ضرب العنق بالسيف في اللواط لزمه الاحراق بالنار مطلقاً، من غير فرق في ذلك بين اللائط والملوط ولا بين المحصن منهما وغيره.

واستدل السيد الخوئي لذلك بالاطلاق المقامي المستفاد من صحيحة عبد الرحمن العرزمي، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: وجد رجل في أمارة عمر فهرب أحدهما وأُخذ الآخر فجيء به إلى عمر. فقال للناس: ما ترون في هذا؟ فقال: اصنع كذا، وقال هذا: اصنع كذا، قال: فما تقول يا أبا الحسن؟ قال: اضرب عنقه. فضرب عنقه قال: ثم أراد أن يحمله فقال: مه إنّه قد بقي من حدوده شيءٌ، قال: أيّ شيءٍ بقي؟ قال: أُدْعُ بحطب، فدعا عمر بحطب، فأمر به أمير المؤمنين عليه السلام فأحرق به»[1].

قال رحمه الله: بعد ذكر هذه الصحيحة: «ولا يُشك في ثبوته على الملوط، لما عرفت من أنّ أمره أشدّ من اللائط، ويحكم بثبوته على اللائط أيضاً. للاطلاق المقامي وكون الامام عليه السلام في مقام البيان، فاذا اختار الامام عليه السلام قتل اللائط بالسيف لزم إحراقه بعده بالنار. وقد تحصل من ذلك أنّه لا فرق بين اللائط المحصن والملوط من هذه الناحية أصلاً».[2]

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

---

(١) الوسائل: ب ٣، من حد اللواط، ح ٤.

(٢) مباني تكملة المنهاج: ج ١، ص ٢٣٧.

«قواعد في أحكام»

«الإطلاق والتقييد»

- قاعدة احترازية القيود
- قواعد في انصراف المطلق
- تردّد القيد بين الهيئة والمادّة
- تنقيح آراءِ فحول الأُصوليين

قواعد في انصراف المطلق

١ ـ الضابطة في انصراف المطلق.

٢ ـ انصراف المطلق إلى بعض أنواع الحكم أو أفراده.

٣ ـ انصراف المطلق إلى بعض أفراد الموضوع.

الضابطة في انصراف المطلق

إنّ من المسائل والنكات المهمة في باب المطلق والمقيد، هي انصراف المطلق إلى بعض أفراده؛ حيث إنّك ترى الفقهاء يدّعون ذلك في كثير من مختلف أبواب الفقه، ويستشكلون على التمسّك باطلاق الخطاب؛ بدعوى انصرافه إلى غير مورد الاستدلال، من بعض أفراد المطلق.

ومن هنا ينبغي تنقيح ضابطة انصراف المطلق في المقام؛ لما لها من دور كبير في التمسّك باطلاق الخطابات الشرعية. فنقول:

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

انصراف المطلق إلى بعض أنواع الحكم أو أفراده

أما الأوّل: وهو انصراف المطلق إلى بعض أفراد الحكم. فكما في قوله: «**الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها**»[1]، فان المعنى المقصود منه: «تصحّ وتنفذ الوقوف...»، وإنّ قرينة السياق تعطي ظهوراً لهذه الرواية في أنها ناظرة إلى بيان صحة الوقف

---

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

بلحاظ الخصوصيات والقيود التي يكون جعلها بيد الواقف، لا بلحاظ ما كان من شؤون القابل كالقبول أو من شؤون الشارع كقصد القربة. فاطلاق الرواية المزبورة منصرف إلى ما كان من شؤون الواقف. فلا يمكن التمسّك به لنفي اعتبار القبول أو قصد القربة، لكي يحكم بصحة الوقف بغير قبول ولا قصد قربة، كما قلنا في باب الوقف من كتابنا «دليل تحرير الوسلية».

أما الثاني: وهو الانصراف إلى بعض أنواع الحكم، فكما في قوله تعالىٰ: ﴿فكلوا مما أمسكن﴾[1] حيث إنّها دلّت القرينة السياقية فيها على كون هذه الآية ناظرةً إلى تحليل أكل صيد الكلاب المعلَّمة ونفي توهم حرمته لعدم تحقق الذبح بفري الأوداج الأربعة. فينصرف إطلاقها إلى حكم الحلية. فلا يمكن التمسك باطلاقها لأجل إثبات طهارة موضع الامساك وعدم الحاجة إلى الغَسل.

ومن الواضح أنّ حكمي الحلية والطهارة متغايران في النوع والماهية، بخلاف حكم الصحة من جهات شرائط الواقف والموقوف عليه والوقف؛ لدخول الجهات الثلاثة بالأخرة في حكم الصحة فالاختلاف فيه بالأفراد، لا بالأنواع.

انصراف المطلق إلى بعض أفراد الموضوع

أما الثالث: وهو انصراف المطلق إلى بعض أفراد موضوع الحكم، فهو إما لأجل غلبة وجود بعض الأفراد وشيوعه الخارجي أو لأجل غلبة استعمال اللفظ فيه.

أما غلبة الوجود فقد قلنا في المجلد الثاني من كتابنا«بدايع البحوث» أنّها لا تصلح للانصراف؛ إلّا إذا بلغت إلى حدٍّ موجب للتعارف ؛ بأنّ استقرت عليه سيرة أهل العرف وجرت عليه عادتهم.

وذلك كما في انصراف الأمر بالغسل إلى الغسل من الأعلى، فاطلاق هذا الأمر منصرف عن الغسل من الأسفل، ومن هنا أفتى جماعة بعدم جواز غسل

---

(١) سورة المائدة: الآية ٤.

الوجه واليدين في الوضوءِ من الأسفل إلى الأعلى.

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

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

وأُخرى: توجب تحقق الوضع التعيّني فيه من دون نقل.

وثالثةً: تعطي درجةً من العلقة الاستعمالية والأُنس الذهني بحيث تصلح للقرينة على إرادتها.

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

وإلى ما قلنا أشار السيد الشهيد الصدر بقوله:

«فكثرة الاستعمال المذكورة قد تبلغ إلى درجة توجب نقل اللفظ من وضعه الأوّل إلى الوضع للحصة، أو تُحقِّق وضعاً تعيُّنياً للّفظ لتلك الحصة بدون نقل، وقد لاتوجب ذلك أيضاً، ولكنَّها تُشكِّل درجة منالعلاقة والقَرْن بين اللفظ والحصّة، بمثابةٍ تصلح أنتكون قرينة علىإرادتها، خاصة منااللفظ، فلايمكن حينئذٍ إثبات الاطلاق بقرينة الحكمة؛ لأنّها تتوقف على أن لا يكون في كلام المتكلم ما يدل على القيد، وتلك العلاقة والأُنس الخاص يصلح للدلالة عليه»[1].

---

(١) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٤٢٧.

قاعدة احترازية القيود

١ ـ مفاد القاعدة ومدركها.

٢ ـ أنحاءُ القيود وأحكامها.

٣ ـ قاعدة مهمّة في احترازية القيد.

٤ ـ معنى كون إطلاق الهيئية شمولياً وإطلاق المادّة بدليّاً.

مفاد القاعدة ومدركها

المقصود من هذه القاعدة: أنّ كل قيد جاءَ في كلام أيّ متكلّم، فالأصل فيه كونه مأخوذاً في مراده الجدّي بحكم أصالة تطابق المدلول الاستعمالي مع المراد الجدّي وإن شئت فقل: أصالة الجدّ في الكلام؛ لجريان عادة العرف وأهل المحاورة على الجدّ في مكالماتهم ومحاوراتهم.

وذلك لأنّ سيرة العقلاء في محاوراتهم قد جرت على تفهيم مراداتهم الجدية بطريق استعمال الألفاظ، فاذا جاؤوا في كلامهم بقيد في مقام الاستعمال، يكون معنى ذلك أنّهم استعملوا لفظ القيد لتفهيم مرادهم الجدّي. فلامحالة يكون ذلك القيد مأخوذاً في موضوع الحكم أو متعلقه. ولازم أخذه انتفاءُ شخص الحكم المذكور بانتفاءِ ذلك القيد على أيّ حال، وإنتفاء سنخه عند انتفاء القيد في موارد ثبوت المفهوم. وإلّا لكان الاتيان بذلك القيد لغواً. وبذلك ينعقد للقيود ظهورٌ عرفي في الاحتراز عن غير المقيد به. وهذا هو المراد مما اشتهر في ألسنة القوم، من أنّ الأصل في القيود كونها للاحتراز.

أنحاءُ القيود وأحكامها

ثم إنّ القيد تارة: يكون مأخوذاً في متعلق الحكم، كوصف المشبع في قوله: «أطعم الفقير إطعاماً مشبعاً»، فانّه قيدٌ للاطعام الذي هو متعلّق الحكم.

وأُخرى: يكون قيداً لموضوع الحكم بصورة الوصف، كقوله: «أكرم الفقير الهاشمي»، فان الهاشمي قيدٌ لموضوع الحكم الذي هو الفقير.

وثالثةً: يكون قيداً بصورة الشرط في الجملة الشرطية.

وهو إما قيدٌ لنفس الحكم كقوله: «إذا زالت الشمس فصلّ» فان زوال الشمس قيدٌ لوجوب الصلاة. ومن هنا عبّروا عن الواجب ـ بلحاظ اشتراط وجوبه بالوقت ـ بالواجب المشروط.

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

وإما يكون قيداً لموضوع الحكم، كقوله ـ مثلاً ـ «يجب عليك إكرام العالم إنّ علّمك شيئاً»، أو قوله: «أكرم الهاشمي إن كان عادلاً».

ورابعة: يكون قيداً بصورة الغاية. هو إما يؤخذ قيداً للحكم، كقوله: «صم إلى الليل» و «كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»، أو للموضوع، كقوله: «كل السمكة حتى رأسها» و «قم الليل نصفه».

وأمثلة ذلك في نصوص الكتاب والسنة كثيرة يجدها المتتبع في خلال الآيات والروايات بسهولة. والضابطة: تقييد إطلاق الخطاب بأخذ القيد في الحكم أو متعلّقه أو موضوعه بأي لفظ ظاهر في الاحتراز، من أداة أو وصف أو تميز أو هيئة وغير ذلك. فلا حاجة إلى الاطناب بذكر أمثلتها.

قاعدة مهمّة في احترازية القيد

وينبغي هاهنا بيان نكتة، وهي أنّ القيد إذا كان مما ثبت له المفهوم، يدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه، كما قلنا في مبحث المفاهيم في المجلد الثاني من كتابنا«بدايع البحوث».

وأما إذا لم يثبت له المفهوم، فيكون في حكم نفس الموضوع أو المتعلق. وغاية مدلوله حينئذٍانتفاء، شخص الحكم بانتفائه ومن قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه أو متعلقه. فيدخل القيد حينئذٍ من مقوّمات الموضوع أو المتعلّق.

معنى كون إطلاق الهيئة شمولياً وإطلاق المادّة بدليّاً

معنى كون إطلاق الهيئة شمولياً وإطلاق المادّة بدليّاً: أنّ مفاد الهيئة ـ وهو الطلب ـ يشمل باطلاقه صورتي وجود القيد وعدمه، كشمول وجوب الصلاة لصورتي التطهير وعدمه، أو الاستقبال وعدمه، أو شمول وجوب إطعام المسكين لصورتي الاشباع وعدمه. ولازم ذلك ثبوت التكليف قبل ثبوت القيد، ومرجعه إلى وجوب تحصيله.

وأما المادّة فهي نفس الواجب. ولما كان الواجب فعلاً واحداً واجداً لما يعتبر فيه من الأجزاء والشرايط، يمكن تحقّقه في ضمن أيّ مصداق من مصاديق طبيعيه الجامع الأعم منه ومن ساير المصاديق الفاقد للشرائط والاجزاء المعتبرة في الواجب. ومن هنا يسري الواجب إلى جميع مصاديق طبيعيه على البدلية، كسريان أيّ واحد لابعينه.

وقد أشار إلى ما بيّناه المحقق النائيني بقوله:

«أما كون إطلاق الهيئة شمولياً وإطلاق المادة بدلياً، فلأنّ معنى إطلاق الهيئة هو ثبوت الوجوب في كلتا حالتي ثبوت القيد وعدمه، فيكون إطلاق

الوجوب شاملاً لصورتي وجود الاستطاعة وعدمها، وهذا بخلاف إطلاق المادة فانه بدلي؛ حيث إنّ الواجب هو صرف وجود الحج، والمطلوب فرد واحد منه على البدل بين الفرد قبل الاستطاعة والفرد بعده، وهذا عين الإطلاق البدلي»[1].

ولازم إطلاق المادة وتقييد الهيئة تقيّد الوجوب واختصاصه بصورة حصول القيد وعدم ثبوته قبله. ومرجعه إلى عدم وجوب تحصيله؛ إذ لا تكليف قبله. ومن هنا يصير الواجب حينئذٍ مشروطاً وعلى الأوّل مطلقاً.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢، ص ٢١٥.

تردّد القيد بين الهيئة والمادّة

١ ـ عقد هذا البحث من ابتكارات الشيخ الأعظم.

٢ ـ تحرير محل النزاع وبيان ثمرته.

٣ ـ اعتبار كون القيد فعلاً اختيارياً.

٤ ـ اعتبار عدم قرينة على تعيين مرجع القيد.

عقد هذا البحث من ابتكارات الشيخ الأعظم

إنّ مسألة رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة إنّما هي من ابتكارات الشيخ الأعظم في مسألة ما إذا شُك في كون وجوب شيءً مشروطاً أو مطلقاً. فانّه فصّل بين الدليل اللفظي والدليل اللبّي، واختار أصالة الاطلاق في الأوّل والرجوع إلى الأصل في الثاني.

قال ﷺ: «إذا ثبت وجوب شيءٍ وشكّ في كونه مشروطاً أو مطلقاً بملاحظة أمرٍ من الامور المحتملة لذلك، فهل الأصل الإطلاق؟ أو الاشتراط؟ أو فيما إذا كان الوجوب ثابتاً باللفظ فالأوّل، وفيما إذا كان من الوجوه الراجعة إلى غير اللفظ، فلابدّ من التعلّق بما هو قضيّة الأُصول العمليّة في مواردها؟ وجوه، أقواها الأخير، كما ستعرف وجهه»[1].

---

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٤٨.

فحاول ﷺ لاثبات مرامه في الدليل اللفظي بارجاع القيد في الخطاب المقيّد إلى المادّة، دون الهيئة، والحكم بكون الواجب مطلقاً.

وينبغي قبل الورود في البحث التنبيه على أُمور في تحرير محل النزاع.

تحرير محل النزاع وبيان ثمرته

إذا ورد خطابٌ من الشارع وقُيّد بقيد، فقد يتردّد القيد بين رجوعه إلى الهيئة وبين رجوعه إلى المادّة، ولأجل ذلك يُشكُّ في أنّ الواجب من قبيل الواجب المشروط أو المطلق. وحينئذٍ قد وقع النزاع على أقوال:

أحدها: رجوع القيد إلى هيئة الأمر.

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

ثالثها: التوقف والرجوع إلى مقتضى الأُصول العملية.

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

إنّ المقصود من المادّة نفس متعلق الحكم، ومن الهيئة صيغة الأمر ونحوها مما يدلّ على الايجاب. ففي قوله مثلاً: «إذا خفي الجدران فقصر» و «إذا دخل الوقف فصلّ» يكون متعلّق الحكم نفس التقصير والصلاة، وصيغة الأمر في «قصِّر» و «صلِّ» هي الهيئة.

ولا ريب أنّ المادة ـ التي هي متعلّق الحكم ـ نفس الواجب، ولكن المستفاد من الهيئة حكم الوجوب وأصل التكليف.

إذا رجع القيد إلى المادّة، يكون القيد المذكور في الكلام للواجب، لا للوجوب، ويعبّر عنه حينئذٍ في الاصطلاح بالواجب المطلق. وإن رجع إلى الهيئة، يكون

القيد المذكور للوجوب، لا للواجب، ويُعبّر عنه بالواجب المشروط.

وإذا كان القيد لأصل الوجوب والتكليف، معناه عدم ثبوت التكليف وعدم فعلية الوجوب قبل تحقّق القيد، بخلاف ما لو رجع إلى فعل الواجب، فمرجعه حينئذٍ إلى فعلية التكليف قبل تحقق القيد، إلّا أنّ متعلقه مقيدٌ بذلك القيد؛ بمعنى أنّه لو أتاه بدون ذلك القيد، لم يمتثل الأمر.

وثمرة ذلك الحكم بالوجوب المطلق على فرض رجوع القيد إلى المادّة وبالوجوب المشروط على فرض رجوعه إلى الهيئة.

وتظهر الثمرة في وجوب تحصيل ذلك القيد ـ الذي يكون في حكم مقدمة الواجب ـ على القول برجوع القيد إلى المادة. وأما على القول برجوعه إلى الهيئة، يكون من قبيل شرط الوجوب، ولا يجب تحصيله. وقد اتضح لك على ضوء مابيّناه وجه بحث الأُصوليين عن هذه المسألة في ضمن مسألة مقدمة الواجب.

وأما وجه عقد عنوان هذه المسألة في المقام، فلارتباطها بالاطلاق والتقييد؛ لما سيأتي من رجوعها في الحقيقة إلى دوران الأمر بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادّة وتقديم أحد الاطلاقين على الآخر.

اعتبار كون القيد فعلاً اختيارياً

إنّ محلّ الكلام فيما إذا كان القيد فعلاً اختيارياً للمكلّف، كالاستطاعة المالية في الحج والتطهير من الخبث والحدث بقسميه في الصلاة وحال الحضر والسفر في الصوم والقصر والاتمام. وذلك لأنّ القيد لولميكن اختيارياً كالزمان والبلوغ ونحوه لابدّ من أن يكون شرطاً في أصل التكليف، وهو المعبّر عنه بشرط الوجوب. فلامحالة يرجع هذا النوع من القيد إلى مفاد الهيئة، وإن كان في لفظ الخطاب قيداً للمادّة، كما سيأتي في كلام الشيخ الأعظم.

اعتبار عدم قرينة على تعيين مرجع القيد

يعتبر في محل الكلام عدم وجود قرينة قطعية ـ داخلية أو خارجية ـ معيِّنة لرجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة.

أما القرينة الخارجية كالاجماع والنص ونحو ذلك من أدلّة اشتراط أصل التكليف والوجوب بذلك القيد.

وأما الداخلية كما لو سيق القيد بصورة الجملة الشرطية؛ لظهورها في رجوع القيد إلى الهيئة، كقوله تعالى: ﴿إذا حيّيتم بتحيّة فحيّوا بأحسن منها أو رُدّوها﴾[1]. وقوله: إذا مسست ميّتاً فاغتسل وإذا أجنبت فاغتسل، أو ذُكر قيداً للمكلّف، كقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾[2]، وقوله: ﴿ومن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ فانّ الاستطاعة شرط وجوب الحج وشهود الشهر ـ وهو رؤية هلال رمضان ـ شرط وجوب الصوم. وكما لو ذكر القيد وصفاً للموضوع، كما لو قال ـ مثلاً ـ: «صلّ متطهراً أو مستقبل القبلة أو وصفاً أو ظرفاً للمتعلّق، كقوله: «أطعم الفقير إطعاماً مشبعاً» أو «أنفق معتدلاً».

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

وينبغي أن يعلم أوّلاً: أنّ محل الكلام فيما إذا كان القيد اختيارياً للمكلّف؛ إذا لو لم يكن كذلك، فلابدّ أن يكون التكليف مشروطاً به، على ما تقدّم تفصيل ذلك. وكذا محل الكلام فيما إذا لم يكن في البين ما يُعيّن أحدهما، كما إذا سيق القيد

---

(١) النساء: ٨٦.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٨٥.

بصورة القضيّة الشرطية فانّه يتعين رجوعه إلى الهيئة؛ حيث إنّ القضية الشرطية ما تكون ربط جملة بجملة أُخرى على ما تقدّم بيانه أيضاً، أو سيق القيد على وجه أُخذ وصفاً للمادّة، كما إذا قيل متطهّراً وأمثال ذلك، ممّا يكون القيد ظاهراً في رجوعه إلى المادّة»[١].

(١) فوائد الأُصول: ج ١، ص ٢١٣.

تنقيح آراءِ فحول الأُصوليين

١ ـ تحرير كلام الشيخ في المسألة.
٢ ـ تنقيح استدلال الشيخ على مرامه.
٣ ـ ردّ ما استظهره بعض المحققين من كلام الشيخ.
٤ ـ مناقشة صاحب الكفاية ونقده.
٥ ـ كلام المحقق النائيني والمناقشة فيه.
٦ ـ إشكال المحقق النائيني على الشيخ ونقده.

مسألة رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة قد أصبحت معركة لآراء فحول الأُصوليين والنقض والابرام بينهم. وكلماتهم في المقام تشتمل على نكات دقيقة فنّية وقواعد أُصولية نافعة. ومن هنا رأينا من الأنسب تحرير آرائهم وتنقيح مرامهم لتنحلّ معضَلات هذه المسألة وتتضح غوامضها.

تحرير كلام الشيخ في المسألة

جعل الشيخ ـ بعد ما حرَّر مسألة رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة أو كليهما وبيّن ثمرة ذلك ـ محل النزاع ما إذا كان الدليل لفظياً ولم يعلم أنّ القيد المذكور في الكلام هل يكون للهيئة أو للمادة. وناقش في القول بكل من أصالة الاطلاق وأصالة الاشتراط والتوقف،

ولم يرتض بشيءٍ من الأقوال الثلاثة المزبورة.

واختار التفصيل بين الدليل اللفظي وبين الدليل اللبي وحَكَم بارجاع القيد إلى المادّة وتقديم إطلاق الهيئة في الدليل اللفظي، وبالتوقف والرجوع إلى مقتضى الأصل العملي في الدليل اللبي.

وحاولﷺ لاثبات مرامه في طيّ مقدمة ودليلين. وحاصل توجيهه أنّ تعلّق الأمر بالشيء في الدليل اللفظي يمكن تصويره على وجوه:

أحدها: أن لايكون الأمر معلّقاً ولا مقيداً بشيء لا بمادّته ولا بهيئته. كقوله: «أعتق رقبةً» أو «أطعم مسكيناً» أو «أكرم عالماً». فحينئذٍ عند الشك في ثبوت قيد لكل من المادّة والهيئة يتمسك باطلاق اللفظ بمعونة مقدمات الحكمة ويترتب حكم الواجب المطلق فيجب تحصيل مقدمته[1].

ثانيها: أن تكون هيئة الأمر في لفظ الخطاب مطلقة غير مقيّدةٍ بقيد، ولكن كانت المادّة مقيدةً بقيد، كقوله: «صلّ في المسجد» أو «أطعم ستّين مسكيناً»، فحينئذٍ يؤخذ أيضاً باطلاق الهيئة لنفي القيود المحتملة لها ويترتب حكم

---

(١) قالﷺ: «أحدها: أن يكون الأمر غير معلّق على صفة مع إطلاق الفعل المأمور به، كأن يكون الأمر مطلقاً مادّة وهيئة، نحو قولنا: «أكرم رجلاً» فانّه ليس في المقام ما يحتمل رجوعه بحسب القواعد العربية إلى الهيئة ليكون قيداً للأمر بحسب ما هو الظاهر ـ وإن كان راجعاً إلى تقييده المادّة كما عرفت ـ ولا مايحتمل أوله إلى المادّة، فعند الشك في قيد سواء كان قيداً للوجوب أو للفعل يجب التمسك بالاطلاق في دفع الشك، كما هو الشأن في الأخذ بالاطلاق عند احتمال التقييد فيما إذا كان المطلق في مورد البيان؛ حذراً من الاغراء بالجهل القبيح، فيحكم العقل بملاحظة ذلك بوجوب إكرام الرجل، سواء طار الغراب أو جرى الميزاب أو أمطرت السحاب أم لا؛ فانّه لو كان الواجب هو وجوب إكرامه عند حدوث حادثة خاصّة كان على المتكلّم الحكيم إيراد لفظ يكون وافياً بتمام مقصوده، لا التكلّم بما لايفيد إلاّ بعضاً منه، وذلك ظاهر في الغاية؛ فيجب على المكلّف حينئذٍ إيجاد المقدمات الوجودية للإكرام وتحصيل المأمور به، من دون حالة منتظرة من الأُمور المحتملة اشتراطه بها». مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

الواجب المطلق من تحصيل مقدمته بلا كلام[١].

ثالثها: عكس الصور الثانية كقوله: ﴿لله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ فحينئذٍ يؤخذ باطلاق المادة لنفي القيود المحتملة لها. ويترتب حكم الواجب المشروط، فلايجب تحصيل مقدمة الوجوب وهي الاستطاعة في المثال[٢].

رابعها: أن يذكر القيد في لفظ الخطاب للهيئة والمادة كلتيهما. وحكم هذه الصورة ظاهر مما سبق. والوجه في اختلاف أطوار أمر الشارع في خطاباته، اختلاف وجوه مصالح الفعل المأمور به بحسب اختلاف أنحائه؛ من حسن بعضها ذاتاً وحسن بعضهم عَرَضاً بأمر الشارع، مطلقاً أو مقيداً[٣].

---

(١) قالﷺ: «أن يكون الهيئة خالية عمّا يحتمل رجوعه إليها بحسب القواعد العربيّة، لكنّ المطلوب فعل مقيّد خاصّ، كما إذا أمر المولى بأداء فعل خاصّ في مكان خاصّ ـ كالصلاة في المسجد أو الطواف بالبيت ـ فيجب على المخاطب بخطاب الحجّ السعي إليه لتحصيل الطواف المأمور به، وعند الشكّ في قيدٍ من القيود الغير الثابتة للمادّة فالحكم ما عرفت في الوجه الأوّل. ومن ذلك ما إذا شكّ في اشتراط الوجوب بالقيد المذكور أيضاً، فانّ الأصل في المقام هو الاطلاق أيضاً». المصدر.

(٢) قالﷺ: وثالثها: عكس الثاني، كأن يكون الهيئة مقيّدة دون المادّة. ومرجعها ـ على ما عرفت ـ إلى تقييد المادّة بقيدٍ لايحسن أن يكون القيد مورداً للتكليف، فالواجب المشروط بالنسبة إلى المقدّمة الوجوبية والواجب التعبّدي في طرفي الخلاف، فانّ المصلحة في الأوّل على وجهٍ يحتاج إحرازها للمكلّف وإيصاله إليها إلى التكليف لطفاً، كما ستعرفه في محلّه. وإذا شُكّ في اشتراط المادّة بشيءٍ آخر على ذلك أو على وجهٍ آخر، فالمرجع هو الإطلاق. المصدر: ص ٢٥٠.

(٣) قالﷺ: «ورابعها: ما اجتمع فيه القيدان، والحكم يظهر ممّا مرّ من غير فرق.

كما أشار إليه الشيخ بقوله: وتحقيق ذلك: أنّ وجوه مصالح الفعل ـ بناءً على ما هو التحقيق عندنا من اختلاف الحسن والقبح في الأفعال الاختياريّة بالاعتبارات ـ مختلفة.

فتارةً: يكون الفعل مع قطع النظر عن التكليف به حَسَناً مقتضياً للأمربه... وتارة: يكون الفعل على وجهٍ لو أُمر به وأتى به المكلّف امتثالاً لأمر المولى صار حسناً... وتارةً: يكون ←

خامسها: أن يُذكر في لفظ الخطاب قيد ولكن لايعلم أنّه للهيئة أو للمادة. فهاهنا محلّ النزاع. وفيه ثلاثة أقوال ثالثها: التوقف ولعلّه المشهور بين الأُصوليين[١].

تنقيح استدلال الشيخ على مرامه

ثم استدل على مختاره بوجهين:

أحدهما: أنّ إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادة بدلي، والاطلاق الشمولي مقدّم على الاطلاق البدلي ؛ لأنّ في الاطلاق الشمولي لوحظ السريان والشيوع في جميع الأفراد والأحوال، بخلاف الاطلاق البدلي، فانه غير شامل للأفراد، بل إنّما يشمل واحداً منها لا بعينه. ففي المقام يكون فعل الواجب ـ الذي هو مفاد المادّة ـ فعل واحد ومطلوب فارد لا بعينه شايع بين مصاديقه المتعددة بحسب الأوصاف والأحوال والخصوصيات الطارئة على المصاديق والأفراد.

ثانيهما: أنّ تقييد الهيئة يرفع محلّ الاطلاق من المادة بخلاف العكس. وإذا

← الفعل حسناً على تقدير عدم الإلزام به، فيختلف حكمه بحسب اختلاف مراتب عدم الإلزام.
وقد يكون الفعل المقيّد بقيد ذا مصلحة ملزمة على وجهٍ يكون متعلّق التكليف كلاهما.
وقد يكون ذا مصلحة لكن على تقدير وقوع القيد لا على وجه التكليف.
ففي كلٍّ من هذه الصور ينبغي للحكيم أن يعبّر عن المقصود بلفظٍ يكون وافياً لمقصوده. المصدر: ص ٢٤٩.

(١) قال: «وخامسها: أن يثبت قيد، ولكن لايعلم أنّه من القيود التي يجب الإتيان بها حتّى يكون من قيود الفعل مطلقاً، أو من القيود التي لايجب الإتيان بها حتّى يكون من قيود الفعل بوجهٍ خاصّ، وهو اعتبار وجوده لا على وجه التكليف. وهذه الصورة هي ما قلنا بأنّها يحتمل أن يكون مراد السيّد.
وكيف كان، فقد يظهر من بعض المتأخرين: أنّه لابدّ من التوقّف في مقام الاجتهاد، ويجب الرجوع إلى ما هو قضيّة الأُصول في العمل، بل لعلّه عليه المشهور أيضاً. المصدر: ص ٢٥١.

دار الأمر بين تقييدين ؛ أحدُهما يبطل محل إطلاق الآخر، لاريب في كون تقييد الثاني أولى؛ لأنّ بتقييده لا يبطل محلّ إطلاق الأوّل، بخلاف العكس[١].

وقد وقع استدلال الشيخ مورداً للنقض والابرام من جانب الأعلام.

ردّ ما استظهره بعض المحققين من كلام الشيخ

وأمّا ما استظهره بعض المحقّقين[٢] من كلام الشيخ الأعظم، من كون اختياره مبنا رجوع القيد إلى المادّة لغرض تصحيح الواجب بالوجوب قبل وصول زمانه في الواجب المعلّق، فهو غير وجيه ؛ حيث إنّ الشيخ قد حلّ عويصة الواجب المعلّق بطريق آخر، وهو إرجاع المعلّق إلى المشروط، بنفي الفرق بين جعل الزمان قيداً

---

(١) وإليك فقرات من نصّ كلامه ؛ قال: وكيف كان، ففي هذه الصورة بناءً على مذاق القوم لا بدّ من الأخذ بالاطلاق في جانب الهيئة والحكم بتقييد المادّة بوجهين:

أحدهما: أنّ تقييد الهيئة وإن كان راجعاً إلى تقييده المادّة ـ كما عرفت ـ إلّا أنّ بين إطلاق المادّة على الوجهين فرقاً، إذ على تقدير إطلاقه من جهة الهيئة يكون اطلاقه شموليّاً ـ كما في شمول العامّ لأفراده ـ فانّ وجوب الاكرام على تقدير الاطلاق يشمل جميع تقادير الاكرام من الأُمور التي يمكن أن يكون تقديراً للإكرام، وإطلاق المادّة من غير جهة الأمر إطلاق بدلي، فانّ المطلق غير شامل للفردين في حالة واحدة. والسرّ في ذلك ما قرّر في محلّه: من الفرق بين الاطلاق الملحوظ في الأفراد. وثانيهما:...؛ لدوران الأمر بين تقييدين: أحدهما يبطل محلّ الاطلاق في الآخر ويرتفع به مورده، والآخر لا يؤثّر شيئاً في مورد إطلاقه، ولاشك أنّ التقييد الثاني أولى...، ولا فرق في لبّ المعنى بين تقييد الاطلاق وبين أن يعمل فيه عملاً يشرك مع التقييد في الاثر وإن لم يكن تقييداً، مثل ارتفاع محلّ بيانه الذي هو العمدة في الأخذ بالاطلاق... فاذا قلنا بتقييد الهيئة لزم أن لا يكون لإطلاق المادّة محلّ حاجة وبيان، لانّها لا محالة مقيّدة به، بمعنى أنّ وجودها لاينفكّ عن وجود قيد الهيئة، فبذلك لا محل لإطلاقه. بخلاف تقييد المادّة، فانّ الاخذ باطلاق الهيئة مع ذلك في محلّه، فيمكن الحكم بوجوب الفعل على تقدير وجود القيد وعدمه». / مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٢.

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

للحكم في الواجب المشروط وبين جعله قيداً للفعل الذي تـعلّق بـهالحكـم فـي الواجب المعلّق، كما يفيد ذلك بوضوح قوله﵀:

«فانه لا يفرق عندنا فيما ينقدح في أنفسنا عند طلبنا شيئاً في زمانٍ، بـين أنيُجعل الزمان بحسب القواعد النحويّة قيداً للحكم الذي هو الوجـوب، وبـين أنيُجعل قيداً للفعل الذي تـعلّق بـه الحكـم، وذلك ظـاهر لمـن راجـع وجـدانـه وأنصفمن نفسه... فلا فرق في محصّل المعنى بين قول القائل: إذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله: افعل كذا في وقت كذا؛ إذ المعنى الموجود الذي يدعو إلى إظهاره وداعي الأمر فيهما أمر واحد لا تعدّد فيه، نعم يمكن التعبير عنه بأحد هذين الوجهين»[1].

وحاصله: نفي الفرق بين الواجب المعلّق وبين الواجب المشروط، وإرجاع الواجب المعلّق إلى الواجب المشروط بدليل أنّهما حقيقة واحدة، وإنّما يفيدان معنى واحداً بتعبيرين واحد بتعبير من مختلفين.

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

مناقشة صاحب الكفاية ونقده

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

---

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٦٤.

نعم لو كان أحدهما عامّاً شموليّاً والآخر إطلاقاً بدلياً، يقدّم العام الشمولي لاستناده إلى الوضع، لأنّ ما هو بالوضع مقدّم على ما هو بالمقدمات[1].

وهذا الكلام من صاحب الكفاية وإن كان متيناً في محلّه، إلاّ أنّه لا ينبغي أن يُعدّ إشكالاً على الشيخ؛ لكون مفروض كلامه في الدوران بين الاطلاقين، فمأأجاب به في الكفاية خروج عن محلّ الكلام.

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

ولكن الشيخ يدعي أقوائية ظهور الاطلاق الشمولي من الاطلاق البدلي. وهو مقتضى التحقيق، لكن لابهذا الاجمال؛ لأنّه أيضاً أشبه بالمصادرة؛ حيث إنّ أقوائية الاطلاق الشمولي من الاطلاق البدلي مجرد دعوى، وهي عين محلّ النزاع ومصبّ الخلاف في المقام.

فينبغي بيان السرّ في الأقوائية.

والسرّ في الأقوائية يمكن تقريبه بوجهين:

أحدهما: أنّ الاطلاق الشمولي للهيئة في الواقع هو إطلاق الطلب؛ لأنّه مفاد هيئة الأمر. وإنّ إطلاق الطلب يشمل جميع أفراد طبيعي الواجب في صورتي وجود القيد وعدمه. وإنّ المناط في تعيين ظاهر الخطاب كيفية طلب الآمر

---

(١) قال ﷺ: «فلأنّ مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شموليّاً بخلاف المادّة، إلّا أنّه لايوجب ترجيحه على إطلاقها لأنّه أيضاً كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة، غاية الأمر إنّها تارة: تقتضي العموم الشمولي، وأُخرى: البدلي كما ربّما تقتضي التعيين أحياناً كما لا يخفى وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنّما هو لأجل كون دلالته بالوضع، لا لكونه شموليّاً، بخلاف المطلق فانّه بالحكمة. فيكون العام أظهر منه، فيقدم عليه. فلو فرض أنّهما في ذلك على العكس، فكان عام بالوضع دلّ على العموم البدلي ومطلق باطلاقه دلّ على الشمول، لكان العام يقدّم بلاكلام». / كفاية الاصول: ج ١، ص ١٦٩.

المستفادة من هيئة أمره.

ولمّا كان مقتضى إطلاق الهيئة شمول الطلب لصورتي وجود القيد وعدمه. وكان الطلب الشامل للصورتين أشدّ وأقوى من الطلب المختص بصورة وجود القيد. فمن هنا لاوجه لرفع اليد عن المرتبة الشديدة بغير دليل، بعد ما لم يكن مانعاً من إرادتها وحمل الخطاب عليها بارجاع القيد إلى المادّة. فالاطلاق الشمولي لمّا كان حاكياً عن المرتبة الشديدة للطلب، فهو مقدّم على الاطلاق البدلي المنطبق على المرتبة الضعيفة.

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

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

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

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

على رفع اليد عن إطلاق الهيئة وتقييده به.

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

وأشكل في الكفاية على الوجه الثاني من وجهي استدلال الشيخ؛ بأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلّا أنّه فيما إذا جرت مقدمات الحكمة وانعقد الاطلاق. وفي المقام إذا أرجعنا القيد إلى الهيئة لا تجري مقدمات الحكمة في جانب المادّة، لبطلان محل إطلاقها، فلا تقبل تقييداً حتى يُرتكب فيها خلاف الأصل، وذلك لأنّ كون التقييد خلاف الأصل لا معنى له، إلّا أنّه مخالفة الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة، ومع انتفاء المقدمات لا ظهور للمطلق، بل لا ينعقد إطلاق قابل للتقييد. وعليه فلا يستلزم إرجاع القيد إلى الهيئة مخالفة الأصل[1].

وأنت ترى أنّ إشكاله هذا على الشيخ يبتني على توهم انعقاد الاطلاقين، وعليه لما كان تقييد الهيئة مستلزماً لتقييد المادة، يلزم خلاف الأصل.

ولكنه ليس مقصود الشيخ، بل مقصوده بطلان محلّ إطلاق المادة بتقييد الهيئة والسدّ عن انعقاده، لكي يستلزم مخالفة أصالة عدم التقييد.

---

(١) قال ﷺ: وأما الثاني: فلأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل إلّا أنّ العَمَل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماتها لايكون على خلاف الأصل أصلاً إذ معه لايكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل وبالجملة لامعنى لكون التقييد خلاف الأصل إلّا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العَمَل المشارك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل باطلاق المطلق مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً وكأنّه توهّم إنّ إطلاق المطلق كعموم العام ثابت ورفع اليد عن العَمَل به تارة لأجل التقييد وأُخرى بالعمل المبطل للعمل وهو فاسد لأنه لا يكون إطلاق إلّا فيما جرت هناك المقدّمات. / المصدر: ص ١٧٠ ـ ١٦٩.

كلام المحقق النائيني والمناقشة فيه

يظهر من المحقق النائينيﷺ أنّ الدوران بين إطلاقي الهيئة والمادة إنّما يتصوّر فيما إذا كان القيد منفصلاً، دون ما إذا كان متصلاً؛ نظراً إلى عدم انعقاد إطلاق للكلام حتّى بمدلوله الاستعمالي مع اتصال القيد، كما أشار إلى ذلك المحقق النائيني؛ حيث قال:

«إنّ الأمر في المقام يدور بين تقييد إطلاق الهيئة وتقييد إطلاق المادّة؛ لأنّ المفروض أنّه انعقد الظهور الإطلاقي لكلّ منهما حيث كان التقييد بالمنفصل، ولذلك خصصنا كلام الشيخﷺ بالمنفصل؛ إذ مع الاتصال لا ينعقد ظهور إطلاقي لكلّ منهما فلا معنى للدوران حينئذٍ. وهذا بخلاف ما إذا كان بالمنفصل، فانّ الظهور الإطلاقي انعقد لكلّ منهما»[1].

وفيه: أنّ الدوران بين إطلاق الهيئة وبين إطلاق المادّة في كلام الشيخ ليس من باب التعارض بين الاطلاقين، حتى يكون متوقفاً على انعقاد ظهور كل واحد منهما في الاطلاق، بل لأجل تردّد القيد المذكور في رجوعه إلى أحدهما بعد العلم بثبوت أحد الاطلاقين. ولاريب أنّ العلم بذلك يمنع عن انعقاد الظهور الاطلاقي للمادة والهيئة كلتيهما.

والمحقق النائيني لما تخيّل أنّ الدوران المزبور من قبيل الأوّل اشترط ذلك في محل النزاع. ولكنه ليس مقصود الشيخ وأجنبي عن محل الكلام.

كما يُعلم من الأمثلة التي ذكرها في تصوير الصور الخمسة لتقييد الخطاب، بل القيد المتردد بين رجوعه إلى هيئة الأمر ومادّته لايتصور أساساً، إلاّ في خطاب واحد فيما إذا كان القيد متصلاً.

ومن هنا يختصّ محل الكلام بالقيد المتصل في خطاب واحد إذا عُلم إجمالاً

---

(١) فوائد الأُصول: ج ١ ـ ٢، ص ٢١٥.

برجوعه إلى واحدٍ من الهيئة أو المادّة.

إن قلت: لو كان القيد متصلاً في الخطاب ولم يعلم رجوعه إلى الهيئة أو المادّة لصار الخطاب مجملاً ويسقط عن الحجية، فكيف يكون مثل هذا الخطاب محلاً للنزاع.

قلت: نمنع اجمال مثل هذا الخطاب مطلقاً.

نعم على القول بالتوقف وعدم ترجيح أحد الاطلاقين، يصير الخطاب مجملاً، كما اختار ذلك جماعة وحكموا بالرجوع إلى الاصول العملية.

وأما على القول بتقديم أحد الاطلاقين ورجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة يصير الخطاب ظاهراً، إمّا في الواجب المطلق أو الواجب المشروط. ولمّا ذهب الشيخ الأعظم إلى تقديم إطلاق الهيئة يكون الخطاب المفروض في نظرة ظاهراً في الواجب المطلق.

إشكال المحقق النائيني على الشيخ ونقده

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

وفيه: أنّ مقصود الشيخ من حصول تقييد المادة وانتفاءِ محلّ إطلاقها بعد تقييد الهيئة ليس إلاّ ذلك. وذلك بقرينة قوله: «بمعنى أنّ وجودها ـ أيّ المادة ـ لا ينفك عن وجود قيد الهيئة، فبذلك لا محلّ لاطلاقه»[1]. فلم يأت المحقق

---

(١) مطارح الانظار: ج ١، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

النائيني في الحقيقة بشيءٍ جديد، إلاّ تفسير كلام الشيخ وبيان السرّ فيه.

هذا مضافاً إلى أنّ انتفاء محل إطلاق المادة بتقييد الهيئة إنّما يكون بلحاظ ذلك القيد، لا من سائر الجهات كاتيان الواجب الواجد للقيد في حالات وخصوصيات مختلفة للمكلّف.

كما أنّ إشكاله على الشيخ والمحقق الخراساني بأنّ المقام ليس من قبيل تعارض الاطلاقين لكمال الملائمة بينهما، من دون منافاة، مندفع بأدنى تأمّل؛ إذ منشأ التعارض في مفروض الكلام دوران القيد المذكور بين رجوعه إلى أحد الاطلاقين، ورجوعه إلى أيّهما يؤخذ بالاطلاق الآخر، فلا يمكن الأخذ بالاطلاقين كليهما، بل لابد من الأخذ بأحدهما، وإلاّ لصار القيد لغواً. ولعمري هذا واضح. وصدور هذا الإشكال من مثل العَلَم عجيبٌ.

وقد أجاب عنه تلميذه السيد الخوئي بوجوه، فراجع[1].

وقد بحثوا عن ذلك بالنقض والابرام بوجوه عديدة ومناقشات كثيرة لايهمّنا البحث عنها بعد وضوح المطلب، ولا سيّما أنّ ثمرة هذه المسألة إنّما تظهر من وجوب تحصيل القيد ـ المعبّر عنه بالمقدمة الوجودية ـ إذا كان راجعاً إلى المادة، وعدم وجوب تحصيله إذا كان راجعاً إلى الهيئة، فانه على الأوّل يصير من قبيل شرط الوجوب.

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

---

(١) المحاضرات: ج ٢، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٣.

«قاعدة الجمع»

«بين المطلق والمقيّد»

- منصّة القاعدة وتنقيح محلّ الكلام
- تنقيح آراءِ الفحول في المقام
- شرط حمل المطلق على المقيد
- ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد
- المعيار في تعدد التكليف وعدمه
- التمسك بالاطلاق لغير الشايع عند تعذر الشايع
- التطبيقات الفقهية

منصّة القاعدة وتنقيح محلّ الكلام

١ ـ منصة القاعدة وخطورتها.

٢ ـ كلام المحقق الحلي في بيان صور المطلق والمقيّد.

٣ ـ الشافعية ووهن استدلالهم.

منصة القاعدة وخطورتها

إنّ قاعدة الجمع بين المطلق والمقيد من أهم المسائل الأُصولية التي تترتب عليها ثمرات كثيرة ويبتني عليها استنباط فروع عديدة في مختلف أبواب الفقه مما ورد فيه المطلقات المنفصلة.

ومن هنا ترى القدماء والمتأخرين من فحول الفقهاء والأُصوليين تعرّضوا لهذه القاعدة وبحثوا عنها بالتفصيل.

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

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

والغرض هاهنا تعيين منصّة هذه القاعدة بتنقيح محل الكلام من صور المطلق والمقيد، وبيان الفرق بينها وبين قاعدة عدم تداخل الأسباب.

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

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

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

وقد اخترنا هناك عدم تداخل الأسباب واستدللنا عليه ببعض الوجوه.

كلام المحقق الحلي في بيان صُور المطلق والمقيّد

وممّن تعرّض لهذه القاعدة من بين فحول قدماء الأُصوليين، هو الفقيه الماهر والأُصولي الحاذق، المحقق الحلّي (صاحب الشرايع).[١]

---

(١) وهو أوّل من هذّب علم الأُصول. وإن كتب السيد المرتضى الذريعة والشيخ العُدة قبله ←

وتحرير كلامه: أنّ في المطلق والمقيد الواردين في نصوص الكتاب والسنة يتصوّر خمس صور، وهي:

١ ـ أن يكون بينهما تعلّق، من الجزئية والشرطية ونحوها. وذلك كما إذا ورد الأمر المطلق بالصلاة أو الصوم في خطاب، وورد الأمر بهما مقيداً في خطاب آخر، كقوله: ﴿أقيموا الصلاة، إنّ الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾ (١) وقوله ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾ (٢). أو مثل قوله: ﴿كتب عليكم الصيام...﴾ (٣)، وقوله: ﴿أتمّوا الصيام إلى الليل﴾ (٤). فحينئذٍ لا إشكال في حمل المطلق على المقيد.

٢ ـ أن لا يكون بينهما تعلّق، ولكن كان متعلّق الخطاب المطلق غير متعلّق الخطاب المقيّد، كالأمر بالصلاة مطلقاً والأمر بالصيام متتابعاً. ولا إشكال في عدم جواز الحمل حينئذٍ؛ لعدم إمكانه، كما هو واضح.

٣ ـ أن لا يكون بينهما تعلّق وكانا متحدين في متعلّق الحكم وسببه وعُلم باتحاد المراد منهما، كما لو تعلق الأمر بعتق الرقبة في كفارة القتل في خطاب وتعلّق الأمر بها بعتق الرقبة المؤمنة في نفس هذه الكفارة في خطاب آخر. ولا ريب في حمل المطلق على المقيد وتقييده به حينئذٍ.

٤ ـ نفس الفرض المزبور مع عدم العلم باتحاد المراد من متعلق الحكمين واحتمال تغايرهما. ويؤخذ حينئذٍ بكل من المطلق والمقيد من دون حملٍ.

← ولكن فيهما تفاصيل غير منقّحة ولا ممحضة لهذه الصناعة. وإنّما هذّبها المحقق باسقاط ما أُدخل فيها من الحشو والزوائد والمطالب المفصّلة غير المرتبطة أو المطنبة المملّة غير اللازمة، مع ثقل التعابير واندماجها.

وقد صوّر للمطلق والمقيد خمس صُور وبيّن لكلّ صورة حكمها.

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

٥ ـ أن لا يكون بينهما تعلُّق وكانا متحدين في المتعلق لكن اختلفا في سبب الحكم؛ أي في موضوعه. وذلك كالأمر المطلق بعتق رقبة بسبب الظهار في قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾[١]، والأمر بعتق رقبة مؤمنة بسبب القتل في قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾[٢]. فان متعلق الوجوب في كليهما هو عتق الرقبة، ولكنّه في ما كان سببه الظهار عتق مطلق الرقبة، وفي ما كان سببه القتل عتق رقبة مؤمنة.

وهذا القسم هو الذي جعله السيد في الذريعة محلّ النزاع بقوله: «وإنّما اختلف فيما قُيد وأُطلق والجنس واحد، كالكفارات؛ لأنّه تعالى أطلق الرقبة في كفارة الظهار وقيّدها في كفارة القتل»[٣]. قوله: «والجنس واحد»؛ أي جنس الكفارة وهي عتق الرقبة، لا جنس السبب؛ لفرض اختلافهما.

فهذه الصورة الأخيرة هي عمدة محل النزاع في المقام.

وقد أضاف شيخ الطائفة[٤] صورة أُخرى: وهي ما إذا كان التقييد متصلاً بالمطلق، وجزم بالحمل بتقييد المطلق حينئذٍ، وهذا مما لا كلام فيه إذا علم برجوع القيد إلى الهيئة أو إليها والمادّة كليهما، كما لا كلام في عدم تقييده فيما إذا علم برجوعه إلى المادة. وأما إذا لم يعلم رجوع القيد إلى أيّهما ويشك في ذلك، فقد سبق الكلام فيه آنفاً بالتفصيل.

وإنّما الكلام هاهنا فيما إذا كان دليل التوقيت منفصلاً، كما أنّ الصور الثلاثة الأُولى ـ من الصور المذكورة في كلام المحقق ـ خارجة عن محلّ النزاع؛ لوضوح الحكم فيها وعدم قابليتها للنزاع.

---

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

(٤) حيث قال: والتقييد لايخلو من أن يكون متصلاً بالمطلق، أو منفصلاً منه. فان كان متصلاً، فلا خلاف في أنّه يخصّ المطلق. والعدّة: ج ١، ص ٣٣٠.

الشافعية و وهن استدلالهم

وقد ادّعى الشافعية في الصورة الأخيرة ـ التي هي عمدة محلّ النزاع ـ ما حاصله: أنّ تقييد متعلق الحكم في آية موجب لحمل مطلقه في ساير الآيات على المقيد وأنّ تقييد متعلق الحكم في آية بمعنى تقييده في ساير الآيات المذكور فيه ذلك الحكم والمتعلّق ولو كان الحكم فيها بسبب آخر. فاذا قيد الرقبة بالايمان ـ مثلاً ـ في كفارة القتل لزم تقييده به في الظهار.

واستدلو الذلك بأنّ القرآن كلَّه بمنزلة كلمة واحدة؛ لصدوره من متكلّم واحد.

وأجاب عنهم المحقق بأنّ القرآن إنّما يكون في حكم كلمة واحدة من جهة عدم التناقض، لا من جهة حمل مطلقاتها على مقيداتها مع عدم تناقض بينها.

قال ﷺ: ـ بعد الاشارة إلى مخالفة الشافعية في المقام ـ: «احتجّوا بأنّ القرآن كالكلمة الواحدة. وجوابه: إن أردتم في عدم التناقض فمسلّم، وإن أردتم في وجوب تنزيل المطلق على المقيد فممنوع».[1]

وهذا الجواب من المحقق متين حسن لاغبار عليه، وإلّا ليلزم حمل جميع مطلقات القرآن على مقيّداتها، ولم يقل به أحدٌ، حتى الشافعية. وأما قياسهم بآية الشهادة؛ حيث قيّدت بالعدالة في آية وأُطلقت في ساير الآيات، ففي غيرمحله؛ لأنّ الحمل ثبت هناك بالاجماع، كما أشار إليه العلامة.[2]

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٣٥.

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

تنقيح آراء الفحول في المقام

١ ـ تنقيح كلام الشيخ الطوسي والمحقق.

٢ ـ المناقشة في استدلال المحقق.

٣ ـ كلام العلامة الحلي.

٤ ـ استدلال صاحب المعالم.

٥ ـ كلام البهبهاني ودوران الحمل بين الجواب والمنع.

٦ ـ مقتضى التحقيق في المقام.

٧ ـ كلام الشيخ الأعظم ١.

تنقيح كلام الشيخ الطوسي والمحقق

وقد اختار المحقق في الصورة الأخيرة ـ التي هي محل النزاع ـ الأخذ بكل من المطلق المقيّد على حياله، من دون حمل أحدهما على الآخر. وهذا هو ظاهر السيدالمرتضىٰ[1].

ويظهر ذلك من شيخ الطائفة أيضاً فانه بعد نقل أقوال عديدة في ذلك قال: «والذي أذهب إليه أنّه ينبغي أن يحمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده ولا يُخصّ أحدهما بالآخر»[2].

وقد احتج المحقق لذلك بتغاير سبب الاطلاق والتقييد وأنّه لامنافاة في

---

(١) الذريعة: ص ٢٧٦.

(٢) العدة: ج ١، ص ٣٣٢.

أخذ كل واحد منهما بعد تغاير السبب. ومع عدم المنافاة لا يجب حمل أحدهما على الآخر.

قال ﷺ: «فاذا وردا:

فامّا أن يكون بينهما تعلّق، ويجب تنزيل المطلق على المقيّد.

وإمّا أن لا يكون بينهما تعلّق :

فان كان حكماهما مختلفين، كان المطلق على إطلاقه، كأن يأمر بالصلاة، ثمّ يأمر بالصيام متتابعاً.

وإن كان حكمهما متفقاً، وكان سببهما واحداً، وعُلم أنّ المراد بأحدهما هو الآخر، كان المطلق مقيّداً بتلك الصفة؛ لأنّ المأمور به واحد، والتقييد يقتضي اشتراطه، فلو لم يُقيَّد المطلق به لكان غيره.

وإن لم يُعلم أنّ المراد بأحدهما هو الآخر، كان المطلق على إطلاقه، والمقيّد على تقييده وتغايرا.

وإن كان سببهما مختلفاً، بقي المطلق على إطلاقه، ولايجب تقييده بالصفة إلاّ لدلالة، خلافاً لبعض الشافعية.

لنا: أنّ الأمر على الاطلاق لسبب معيّن لا ينافي التقييد لسبب آخر، وإذا لم يتنافيا لم يجب تنزيل أحدهما على الآخر، ولا تقييده به».[1]

قوله: يكون بينهما تعلُّق؛ أي مثل تعلّق الجزء والكل، والشرط والمشروط، كما بيّناه.

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

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٣٤.

والمقصود من وحدة المراد من خطابي المطلق والمقيد ـ وهي التي جعلها المحقق ملاك وجوب الحمل في الصورة الرابعة ـ وحدة المراد من متعلق الحكم في الخطابين ؛ بأن يكون المراد ـ مثلاً ـ عتق الرقبة المؤمنة في كلا الخطابين. وقد يُعبَّر عنه بوحدة المطلوب. ويقابله تعدد المطلوب؛ بأن كان هنا حكمان وتكليفان تعلّق أحدهما بالرقبة المؤمنة والآخر بطبيعي الرقبة الصادق على الرقبة الكافرة. وبناءً على ذلك يجب عتق رقبتين، إحداهما: رقبة مؤمنة، والأُخرى مخيّرة بينها وبين الكافرة، كما أشار إلى ذلك الوحيد البهبهاني[1].

المناقشة في استدلال المحقق

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

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

ومقتضى التحقيق في المقام عدم الحمل وجواز العمل بكلّ واحد من

---

(١) الفوائد الحائرية: ص ٤١٠.

المطلق والمقيد.

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

كلام العلّامة الحلي

وقد تعرّض العلّامة لهذه المسألة بنحو موجَز في المبادئ[1]. حاصله: أنّ في المقام ثلاث صور:

١ ـ إذا اختلف حكمهما، فالحمل ممنوع.

٢ ـ إذا اتحدا في الحكم وسببه، فالحمل لازم.

٣ ـ إذا اتحدا في الحكم واختلفا في سببه، فلايجب الحمل حينئذٍ إلّا بدليل منفصل. قال ﷺ: «إن كان حكم المطلق مخالفاً لحكم المقيد، لم يُحمل المطلق عليه. وإن ماثله: فان اتحد السبب حُمل المطلق عليه، وإن اختلف لم يجب الحمل إلّا بدليل منفصل»[2].

ثم نقل دعوى الشافعية وأشكل عليهم بما بيّناه آنفاً.

ولايخفى أنّ مقصوده من اختلاف الحكم في الصورة الأُولى اختلافه الناشئ من اختلاف متعلّقه، كما جاء في كلام المحقق، وذلك بقرينة قوله في نهاية الوصول: «المطلق والمقيد إذا ورد فإمّا أن يكون حكم أحدهما مخالفاً

---

(١) مبادئ الأُصول / للعلامة الحلي / طبع مكتب الأعلام الاسلامي: ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) المصدر.

لحكم الآخر، كقوله: آتوا الزكاة، وأعتقوا رقبةً مؤمنةً، أو أطعم طعاماً من أطعمه العراق، واكس ثوباً، وهذا لا خلاف في أنّه لايُحمل المطلقُ هنا على المقيّد، ولايتقيد الثوب بقيد العراق»[١].

ثم علّل ذلك بدليلين:

أحدهما: إمكان الجمع بين المطلق والمقيد حينئذٍ لعدم التنافي بينهما.

ثانيهما: عدم تعلّق أحدهما بالآخر. واستثنى من ذلك صورة واحدة وهي ما إذا كان ثبوت الحكم في الخطاب المطلق متفرّعاً على ما مُنع منه في الخطاب المقيد ؛ كقوله: «أعتق رقبة في كفارة الظهار» وقوله: «لا تملك رقبة كافرة» ؛ حيث إنّ جواز عتق الرقبة متفرّعٌ على ملكيتها الممنوعة في الرقبة الكافرة. فلا مناص من حمل المطلق على المقيد حينئذٍ.

قال: في تعليل ذلك: «لامكان الجمع بينهما من غير تناف. ولعدم تعلق أحدهما بالآخر، إلّا في صورة واحدة، وهي في مثل أعتق رقبة في كفارة الظهار، ثم يقول: لا تملك رقبة كافرة، فانّه يقتضي تقييد الرقبة بعدم الكفر، لكنّ القيد هنا في المطلق ضدّ القيد في المقيّد؛ لامتناع الجمع بينهما»[٢].

قوله: «لامتناع الجمع بينهما» ؛ أي بين جواز عتق الرقبة مطلقاً حتى الكافرة، وبين عدم جواز تملّك الرقبة الكافرة.

وأما في الصورة الثانية:

فقد خالف في نهاية الوصول ما حكم به في المبادئ في هذه الصورة ـ وهي صورة الاتحاد في الحكم والسبب ـ حيث حكم في المبادئ بالحمل، ولكن منع الحمل في نهاية الوصول حينئذٍ، إلّا مع العلم باتحاد المتعلق في الخطابين، فجعل العلم بذلك مانعاً من العمل بالخطابين، بخلاف صورة عدم العلم.

---

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٨٠.

(٢) المصدر.

قال: «أن يتحد السببُ في الأمر، كقوله في الظهار: أعتق رقبةً، ثم يقول فيه أعتق رقبةً مؤمنةً، فهاهنا تجب رقبتان بظاهر الأمرين إن كان الأمر المتكرّر يفيد تكرار المأمور. وإن عُلِمَ اتّحادُ العتق في الموضعين وعدمُ تكرّره، وجب تقييده بالايمان، ويُحمل المطلقُ على المقيّد إجماعاً بياناً لا نسخاً؛ لأنّ المطلق جزء من المقيّد والآتي بالكلِّ آتٍ بالجزء لا محالة، فالآتي بالمقيّد يكون عاملاً بالدليلين، والآتي بالمطلق يكون مُهمِلاً لأحدهما.

والعملُ بالدليلين أولى من إهمال أحدهما، مع إمكان العمل به»[1].

ويمكن تعليل ذلك بأولوية العمل بالخطابين من طرح أحدهما ـ وهو الخطاب المطلق ـ مع إمكان العمل بهما معاً ؛ حيث إن التقييد يضادّ تحقق الامتثال بأيّ فرد من الطبيعي كما هو مدلول المطلق. ومن هنا ليس التقييد أولى من حمل المقيد على الأفضل المندوب ؛ حيث إنّ بهذا الحمل يعمل بالخطابين ـ المطلق والمقيد ـ كليهما.

ومن هنا يُحكم بابقاء الاطلاق على أصله وظاهره وحمل المقيد على الفرد الأفضل وأمره على المندوب.

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

وهذا بخلاف صورة حمل المطلق على المقيد؛ حيث لايجوز عندئذٍ إلّا عتق الرقبة المؤمنة. وبخلاف صورة تعدد المطلوب ؛ حيث يجب حينئذٍ عتق رقبتين ؛ إحداهما: رقبة مؤمنة، والأُخرى: مخيرة بينها وبين الكافرة، كما جاء في كلام الوحيد البهبهاني[2].

---

(١) المصدر: ص ٣٨١.

(٢) الفوائد الحائرية: ص ٤١٠.

وهذا الوجه من الجمع ـ الذي لاينافي الأخذ بمدلول كلٍّ من الخطابين بحياله ـ لايبعد كونه مراد العلامة من حمل أحدهما على الآخر في المبادئ ومن منع الحمل في نهاية الوصول. فالحمل من جهة وعدمه من جهة أُخرى على النحو الذي بيّناه.

وينبغي التنبيه هاهنا على نكتة تبيّنت في خلال ما بيّناه.

وهي أنّه إذا علم بوحدة المطلوب؛ أي اتّحاد متعلق الحكم في الخطابين يكون العمل بالمقيد عملاً بالمطلق لأنّ المقيد بمنزلة النوع والمطلق بمنزلة الجنس.

وهذا بخلاف ما إذا لم يعلم وحدة المطلوب، فحينئذٍ يكون التقييد والحمل طرحاً للمطلق، فلامناص حينئذٍ من العمل بكلّ منهما بحياله مع حمل المقيد على الفرد الأفضل كما بيّناه آنفاً.

وقد تبيّن من ضوء ما بيّناه عدم توقف صيانة كلام الحكيم عن اللغوية على إفادة القيد الاحتراز، بل تتحقق أيضاً بافادته أفضلية الفرد المقيد واستحبابه.

وقد بحث عن ذلك مبسوطاً في نهاية الوصول[1] بتصوير ستّ صور، وبيان تفاصيلها، ولكن إطناب البحث بذكرها لا يناسب المقام، بعد ما عرفت مهمّاته آنفاً.

استدلال صاحب المعالم

وقد استدل في المعالم لحمل المطلق على المقيد في الصورة الرابعة ـ وهي ما إذا اتحد المتعلّق والسبب ـ بالاجماع، وبأنّ ذلك مقتضى الجمع العرفي بينهما؛ لأنّ تقييد المطلق بالمقيد عمل بالدليلين كليهما. ونسب هذا الاستدلال إلى الأُصوليين واستجوده. فانه قال:

---

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٠.

« إن يتحد موجبهما مثبتين ـ مثل: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة ـ فيحمل المطلق على المقيد إجماعاً، كما نقله في النهاية ويكون المقيد بياناً للمطلق...، أما أنّه يُحمل المطلق على المقيد، فلأنّه جمع بين الدليلين؛ لأنّ العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لايلزم منه العمل بالمقيّد؛ لصدقه مع غير ذلك المقيّد وبهذا استدل القوم وهو جيدٌ»[1].

وهذا الاستدلال منه متين جداً. فانه مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين ومقتضى صون كلام الحكيم عن التناقض واللغوية. وهو المساعد للارتكاز العقلائي على احترازية القيود.

وقد عرفت من صاحب المعالم وجوب حمل المطلق على المقيد في الصورة الرابعة ـ من الصور الخمس في كلام المحقق، وهي ما إذا اتحد متعلّق الحكم وسببه ـ مطلقاً، حتى مع عدم إحراز وحدة المطلوب. ووافقه في ذلك العلامة الحلّي في مبادئ الوصول كما عرفت نصّ كلامه.

ولكن المحقق منع الحمل في هذه الصورة عند عدم إحراز وحدة المطلوب، ووافقه العلامة في نهاية الوصول.

والحق في المقام مع صاحب المعالم، وذلك لاقتضاء وحدة السبب وحدة الحكم؛ حيث إنّ الحكم في القضية الشرطية بمنزلة التالي والسبب بمنزلة المقدم وإنّ التالي تابع للمقدّم، كما في مثل قوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة» و «إن ظاهرت أعتق رقبة مؤمنة».

وأما في محل النزاع وهو الصورة الخامسة، فقد وافق المحقق؛ حيث قال:

«الثالث: أن يختلف موجبهما، كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل. وعندنا أنّه لا يحمل على المقيد حينئذٍ ؛ لعدم المقتضي له. وذهب

---

(١) معالم الاصول: ص ١٥٥.

كثير من مخالفينا إلى أنّه يحمل عليه قياساً مع وجود شرائطه. وربّما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقاً. وكلاهما باطل، لا سيّما الأخير»[١].

كلام البهبهاني ودوران الحمل بين الوجوب والمنع

إنّ للوحيد البهبهاني كلاماً نافعاً في المقام، حاصله: أنّ حمل المطلق على المقيد يدور بين الوجوب والمنع. بتقريب أنّ ظاهر كلٍّ من المطلق والمقيد حجّة لايجوز مخالفته ما دام لم يكن ملزِماً في ذلك. ومع وجود الملزِم، يجب مخالفة ظاهر المطلق بما لايلزم طرح المقيد. ففي موارد اتحاد السبب يقع التعارض بين الدليلين، ولا مناص لرفع التعارض، من الحمل حذراً من التناقض واللغوية.

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

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

قال: «في وجوب حمل المطلق على المقيد لابدّ من التعارض بينهما حتّى يجب، وإلّا فلا يجب، بل ولا يجوز عند الفقهاء؛ لانّه إبطال للدليل الشرعي ـ وهو الاطلاق ـ من غير جهة ورخصة؛ لأنّ المطلق مع عدم معارض له يقتضي كون الحكم على سبيل الاطلاق. فاذا لم يكن ما يعارضه ويقاومه، فلا معنى لتقييده؛ لأنّ المقتضي موجود والمانع مفقود»[٢].

---

(١) معالم الدين: ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢) الفوائد الحائرية: ص ٤٠٩.

وهذا الكلام منه متين جداً ومن أحسن ما وجدته في بيان ضابطة حمل المطلق على المقيد ووجه الجمع بينهما، إلّا أنّه فيما إذا كان المقيد نافياً للحكم عن بعض أفراد المطلق منطوقاً أو مفهوماً وليس المقام من ذلك ؛ لأنّ مفروض الكلام كون المطلق والمقيد مثبتين للحكم، ولا مفهوم للوصف. ومن هنا منع هذا العَلَم الحل عند اتحاد السبب في المثبتين، مع عدم إحراز وحدة المطلوب.

وعلى ضوء هذا البيان تبيّن أن ملاك حمل المطلق على المقيد ووجه الجمع بينهما هو وقوع التعارض بينهما، وإلّا لا يجوز الحمل.

ولكن الملاك في الحمل إنّما هو تعارضٌ بدوي غير مستقرّ ؛ نظراً إلى ارتفاعه بالجمع العرفي نظير التعارض بين العام والخاص والحاكم والمحكوم بدواً.

وعليه فاذا لم يكن تعارض بينهما لانصراف المطلق إلى ما يندفع به التعارض لاوجه لحمل أحدهما على الآخر، فان القرينة الصارفة تمنع من انعقاد الاطلاق من لدن إلقائه. فلا إطلاق في البين حينئذٍ ؛ لانّه فرع تمامية مقدمات الحكمة وهي لا تتمّ مع وجود القرينة الصارفة.

وقد استظهر هذا العَلَم من مثل قوله: «أعتق رقبة مؤمنة» دلالته على عدم جواز عتق الرقبة الكافرة في موارد اتحاد السبب. ومن هنا قال بوجوب الحمل إذا علم بوحدة المطلوب؛ معلّلاً بأنّه مقتضى الفهم العرفي وبأقوائية دلالة المقيد.[1]

---

(١) قال ﷺ: ثم تقول: هذا الوارد المقيّد معلوم أنّه تكليف كالمطلق: فإمّا أن يكون عين التكليف بالمطلق المذكور مثل: إن ظاهرتَ فأعتِق رقبة، ثم يقول: إن ظاهرت فأعتق رَقَبة مؤمنة، ونعلم بالاجماع أو غيره أنّ الظّهار لايوجب إلّا عتق رقبة واحدة، لا تكرار في عتقها أصلاً علمنا من هذا وقوع التعارض بين الخَبَرين جزماً ؛ لأنّ مقتضى المطلق جواز عتق الكافرة وتحقّق الامتثال به، ومقتضى المقيَّد عدم الجواز وعدم الامتثال ؛ فلابدّ من حمل المطلق على المقيّد ؛ لانه مقتضى الفهم العرفي ولأنّ المقيد أقوى دلالة من المطلق، إذا عملنا بالمقيّد فقد عملنا بالمطلق أيضاً، فيكون قد عملنا بالدليلين معاً؛ لأنّ الرقبة المؤمنة أيضاً رقبة بخلاف العكس. / المصدر: ص ٤١٠.

ولكن التعارض في مفروض الكلام ليس لأجل ثبوت مفهوم الوصف، كما أنّ التحقيق عدم ثبوته. وأما صيانة كلام الحكيم عن اللغوية لاتتوقف على إفادة القيد الاحتراز، بل تتحقق بافادته أفضلية الفرد المقيّد واستحبابه.

بل إنّما التعارض لأجل وحدة المطلوب. حيث إنّه إذا علمنا باجماع أو نصٍّ وحدة متعلّق التلكيف وموضوعه ـ وهو عتق الرقبة المؤمنة ـ لايمكن حينئذٍ العمل باطلاق المطلق؛ حيث يلزم منه كون عتق طبيعي الرقبة الشامل للكافرة مطلوباً أيضاً، وهو خُلفٌ.

وأما عند العلم بتعدد التكليف أو عدم العلم بشيء من التعدد والوحدة لميجوّز الحمل وحكم بالعمل بكلّ من المطلق والمقيد على حدة، فأوجب في مفروض الكلام عتق رقبتين إحداهما: مؤمنة، والأُخرى: مخيّرة بينها وبين الكافرة.[1]

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

---

(١) قال ﷺ: وإمّا أن يكون التكليف بالمقيّد غير التكليف بالمطلق، فلايجوز حينئذٍ حمل المطلق على المقيّد ؛ لانّه تكليف على حدة والمقيّد أيضاً تكليف على حدة، فكلّ تكليف يكون مقتضاه باقياً على حاله؛ فيجب عتق رقبتين: إحداهما أن تكون مؤمنة البتّة والأُخرى: نحن مخيَّرون فيها بين المؤمنة وغيرها، فيصحُّ بالكافرة كما عرفته.

وأمّا إذا لم‌نعلم كونه عين التكليف بالمطلق أو غيره فالأصل يقتضي بقاء كلّ تكليف على حقيقته وظاهره ؛ لعدم ثبوت خلاف الحقيقة والظّاهر، ومقتضى ذلك كون التكليف بعتق الرّقبتين وبالنحو الذي ذكر. / المصدر: ص ٤١٠.

المقدم ـ وهو السبب ـ واحداً في الخطابين، يقتضي مسبباً واحداً؛ نظراً إلى قابلية الموضوع في الخطابين للاتحاد ؛ حيث يكون المقيّد فرداً من الطبيعي الواقع موضوعاً للحكم في المطلق. نعم إذا كان موضوع أحد الخطابين مغايراً لموضوع الآخر في ماهيته لا يمكن الحمل، كما لو فرضنا تعلّق الأمر بكل واحد من الخصال الثلاث في كفارة إفطار صوم رمضان في خطاب مستقل على حدة، فلا وجه للحمل حينئذٍ، بل ولا يعقل؛ لعدم إمكان اتحاد الخصال الثلاث. ولكن مثل هذا المورد خارج عن المطلق والمقيد، فلا ربط له بالمقام؛ إذ موضوع الحكم في الخطاب المقيد دائماً فردٌ من الطبيعي الواقع موضوعاً للحكم في الخطاب المطلق. وهذا قرينة على حمل الأمر بالمقيد على الأفضلية والندب وإرادة الفرد الأفضل من المقيد، فلاينافي وحدة التكليف.

ومقتضى التحقيق في إعطاء الضابطة في المقام: أنّ الحمل وإن كان واجباً عند التعارض كما أفاده البهبهاني، وأما كون الحمل ممنوعاً عند عدم التعارض، ففيه مناقشةٌ في بعض صور الجمع بين المطلق والمقيد. وهو ما إذا اتحد السبب في المثبتين مع عدم إحراز وحدة المطلوب ؛ نظراً إلى إمكان تعدد التكليف حينئذٍ، فلا تعارض في البين. وإنّما الحمل بمقتضى تبعية التالي للمقدّم في الوحدة والتعدد. فلمّا كان السبب واحداً، يكون الحكم ـ الذي هو المسبب ـ واحداً بتبع السبب.

فتحصّل ممّا بيّناه أنّ التعارض إنّما في مختلفي الحكم بالنفي والإثبات، وكذا في المثبتين مع إحراز وحدة المطلوب مطلقاً، سواءٌ اتحد السبب أم اختلف. بل لا وجه للحمل في متحدي السبب مع إحراز وحدة المطلوب فيما إذا كان العلم بذلك لأجل ضرورة أو سيرة ارتكازية أو إجماع موجب للضرورة والارتكاز ؛ حيث إنّهما بمنزلة القيد اللفظي المتصل وقرينة حافّة بالخطاب المطلق، مانعة

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

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

وأما مع وحدة السبب، فلا تعارض أيضاً؛ لفرض عدم العلم بوحدة المطلوب، ولعدم ثبوت مفهوم الوصف في المقيد، إلّا أنّ مقتضى تبعية الحكم للسبب في الشرطية أو ما في قوّته، وحدة الحكم وتعيُّن الحمل. وفائدة القيد في بيان أفضلية الفرد المقيّد واستحبابه، فتحصّل أنّ حمل المطلق على المقيد ليس لأجل التعارض بينهما دائماً، كما يظهر من البهبهاني قدس سره.

كلام الشيخ الأعظم قدس سره

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

١ ـ ما يشترط في حمل المطلق على المقيد.

٢ ـ ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد في الصور المختلفة.

٣ ـ المعيار في تعدد التكليف وعدمه.

٤ ـ التمسك بالاطلاق في المنصرف إلى المقيد عند تعذّره.

٥ ـ لايحمل الاطلاق على المقيد في المستحبات.

٦ ـ ضابطة بين المطلق والمقيد في الوضعيات.

و يبحث عن كل واحد من هذه العناوين على حدة.

شرط حمل المطلق على المقيد

١ ـ اشتراط عدم انصراف المطلق إلى بعض أفراده.

٢ ـ تفريع على الشرط المزبور.

قال ﷺ في هذا المجال ماحاصله:

يشترط في حمل المطلق على المقيد أمران كما أفاد الوحيد البهبهاني في فوائده[١].

اشتراط عدم انصراف المطلق إلى بعض أفراده

أحدهما: عدم انصراف المطلق إلى بعض أفرادطبيعي موضوع الحكم أو متعلقه.

والانصراف: إما لغلبة الوجود كانصراف لفظ الماء إلى ماء الفرات في العراق، أو غلبة الاستعمال البالغة إلى حدّ المجاز المشهور، أو مشكوك البلوغ إليه، أو البالغ حدّ الاشتراك. وعند الشك في الانصراف يؤخذ بالمطلق؛ لأنه ظاهرٌ في مدلوله والظاهر حجّة، فلا يجوز رفع اليد عنه بغير الحجة.

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم[٢] في بيان اشتراط الأمر الأوّل.

---

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

(٢) قال ﷺ: قد عرفت أنّ حمل المطلق على الإطلاق موقوف على أمرين: أحدهما عدميّ والآخر وجوديّ، ويتولّد من كلّ واحد منهما شرط للحمل على الإطلاق كما أفاده بعض المحقّقين في فوائده. ←

ولكن قد عرفت مقتضى التحقيق في الانصراف المانع من الاطلاق آنفاً.

وحاصله: خروج المجاز والاشتراك والنقل عن محل النزاع وانحصاره في ما إذا استعمل العام في الطبيعي الموضوع له اللفظ استعمالاً حقيقياً وكان هناك قرينة صالحة لصرفه إلى بعض أفراده.

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

ففي هذه الصورة الأخيرة لا توجب غلبة الوجود انصراف المطلق إلى الفرد الغالب. وأما غلبة الوجود البالغة حد التعارف وغلبة الاستعمال توجبان الانصراف. فالأوّل: كانصراف الغَسل في مثل قوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم...﴾ إلى الغسل من الأعلى إلى الأسفل؛ لأنّه المتعارف. والثاني: كلفظ الصدقة المنصرفة إلى المستحبّة منها لو لاالقرينة الخاصة؛ لأجل كثرة استعماله فيها. وانصراف لفظ السفر إلى السفر الشرعي لأجل ذلك. وانصرف لفظ الماء إلى الماءِ المطلق، ولعلّه من قبيل الانصراف إلى المعنى الحقيقي فيخرج عن محل الكلام، وإن مثّلوا به في المقام، كما ستعرف في كلام الشيخ الأعظم.

تفريع على الشرط المزبور

ثم فرّع الشيخ[1] على ذلك مسألة أُخرى:

وهي أنّه لو قام الاجماع أو السيرة أو نحوهما من الأدلّة اللبية على ثبوت حكم المطلق ـ المنصرف إلى الشايع ـ لبعض أفراد

← الأوّل: أن لايكون منصرفاً إلى بعض الأفراد. والوجه في ذلك الاشتراط، ظاهر بعد قيام الانصراف مقام التقييد اللفظي، إلّا أنّه لابدّ من توضيح موارده... / مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

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

غير الشايع، فهل يمكن التسرية إلى ساير أفراده؟.

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

فالمشهور على عدم جواز التعدي، والسيد المرتضى على جواز التعدي. ومن هنا حكم في الفرع المزبور بجواز الغسل بساير أفراد المضاف؛ حيث قال: «إنّ الغسل بالمضاف كما أنّه من الأفراد النادرة فكذلك الغسل بماء الكبريت ونحوه من الأفراد النادرة أيضاً، والاجماع على جواز التطهير بأمثال ماء الكبريت ثابت وبذلك يستكشف عن كون المراد هو المطلق على وجه الاطلاق»[1].

← فهل يوجب ذلك، الحكم بإطلاقه من جميع الجهات التي يكون منصرفاً بالنسبة إليها أو لا، فيقصر على ثبوت الحكم لذلك المورد بالخصوص ويؤخذ بالانصراف في الجهات الباقية؟ وجهان، بل قولان.

فالمشهور على الثاني، ونسب إلى الشريف المرتضى الأوّل حيث حكم بجواز التطهير بالمضاف. خلافاً للمشهور لذهابهم إلى عدم الجواز لانصراف الغسل إلى ما يحصل بالماء المطلق.

فقال السيد المرتضى: إنّ الغسل بالمضاف كما أنّه من الأفراد النادرة فكذلك الغسل بماء الكبريت ونحوه من الأفراد النادرة أيضاً، والاجماع على جواز التطهير بأمثال ماء الكبريت ثابت وبذلك يستكشف عن كون المراد هو المطلق على وجه الاطلاق.

وقال بعضهم: إنّ الحق في ذلك هو التفصيل، بأن يقال: إن علمنا أنّ مستند الاجماع على تعلّق الحكم الكذائي ببعض الأفراد النادرة هو تعلّق الحكم على المطلق ليكون فتوى المجمعين مستنداً إلى ظاهر الاطلاق.

فالتعويل على ما اختاره الشريف المرتضى كما هو كذلك في الفرع المتنازع فيه، فلا وجه لردّ السيد بالانصراف ولابدّ له من إبداء وجه غيره، وإن لم يعلم ذلك فلا، إذ لعلّ هناك دليلاً خاصّاً دلّ على تعلّق الحكم المذكور بخصوص هذا الفرد النادر، كما لايخفى. / مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٦٦.

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

قوله: «وبذلك يستكشف عن كون المراد هو المطلق على وجه الاطلاق» أي بقيام الاجماع على جواز التطهير بماءِ الكبريت ونحوه من الأفراد النادرة يستكشف عدم اختصاص الحكم بالفرد الشايع وثبوته لجميع أفراد المطلق ـ الشايع والنادر ـ ويستكشف أيضاً عدم اختصاصه ببعض الأفراد النادرة، ممّا هو مورد قيام الاجماع، بل يستكشف ثبوت الحكم لجميع الأفراد النادرة بلا فرق بينها، وبالمآل لجميع أفراد المطلق، بلا فرق بين الشايع وبين النادر.

ويظهر من الشيخ الأعظم﵀ الميل إلى رأي المشهور فيما إذا لم يعلم استناد المجمعين إلى ظاهر الإطلاق، فضلاً عما عُلم عدم استنادهم إليه.

وهو الذي يقتضيه التحقيق، وذلك لأنّ الاجماع ونحوه من الأدلّة اللبية يؤخذ بالمتيقن من مدلوله. وليس له إطلاق حتى يكون حجة في غير المتيقن. ودليل المطلق حجة في إطلاقه، فلايجوز رفع اليد عنه بغير الحجة، إلّا ما علم انصراف المطلق عنه، فيعلم حينئذٍ خروجه عن عنوان المطلق وجداناً، أو عُلم خروجه بدليل تعبّداً.

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

والسر فيه واضح؛ حيث لا إطلاق لما لا نظر لدليل المطلق إليه ولم يرد في مقام بيانه حتى يقع التنافي فيحمل على المقيد. وقد بيّنّا ذلك في مطاوى البحث عن هذه القاعدة، ومثّلنا لذلك بالتمسك باطلاق قوله﵇: «الوقوف على حسب مايوقفها أهلها»[1] لنفي اعتبار القبول وقصد القربة في الوقف. وبقوله تعالى:

---

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

﴿كلوا ممّا أمسكن...﴾ للحكم بطهارة موضع امساك الكلب.

نعم بناءً على دلالة المطلق على الشيوع بالوضع لابمقدمات الحكمة، لا وجه لاشتراط ذلك. وقد أجاد الشيخ الأعظم في بيان ذلك[1].

---

(١) حيث قال: الشرط الثاني: إذا فرض لإطلاق المطلق جهات عديدة، فالشرط في حمله على الاطلاق من كلّ جهة أن يكون وارداً في مقام بيان تلك الجهة بخصوصها، فلا يجوز التعويل على الإطلاق في الجهة التي لم يرد المطلق في مقام البيان.

ووجه الاشتراط ظاهر بعد ما عرفت من أنّ الاطلاق إنّما هو موقوف على وروده في مقام البيان ؛ لأنّه لو لم يحمل على العموم من تلك الجهة وحمل على الإهمال من جهتها لا يلزم قبيح على المتكلّم.

ويظهر ذلك في الغاية بالمراجعة إلى المحاورات العرفيّة، فلو أفتى المجتهد مقلّده بجواز الصلاة في القلنسوة النجسة، فهل ترى أن يؤخذ بإطلاق القلنسوة ويحكم بجواز الصلاة فيها إذا كانت مغصوبة أيضاً؟ ومن هنا أوردوا على الشيخ في استدلاله على طهارة موضع عضّ الكلب بإطلاق قوله تعالى: ﴿فلكوا ممّا أمسَكنَ عليكم﴾، مع وروده في مقام بيان الحليّة ولا يرتبط بجهة الطهارة والنجاسة.

نعم، من لايرى أنّ وجه العموم في المطلق هو ما ذكرنا بل العموم عنده وضعيّ يشكل عليه الأمر في إثبات الشرط، مثل من ذهب إلى أنّ وجه العموم في المطلق هو استواء الماهيّة الملحوظة بنفسها إلى جميع الأفراد من غير حاجة إلى إحراز مقام البيان وإن كان قائلاً بخروج الشيوع عن المعنى كما هو الظاهر من بعض الأفاضل ؛ قال في العوائد ـ بعد نقل ما ذكرنا عن الوحيد البهبهاني ـ : وهذا الكلام يجري على دليل الحكمة، ولايجري على المختار من كون عموم المطلق لوجود الطبعية ؛ لأنّها موجودة في ضمن كلّ فرد من أفرادها. / مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد

عقد الشيخ الاعظم البحث عن ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد تارة: في التكليفات وأُخرى: في الوضعيات. وقدّم البحث عن المقام الأوّل، وبحث فيه عن قواعد مهمّة.

كلام الشيخ في تحرير محل النزاع

قال الشيخ الأعظم﵀ في المقام ما حاصله:

إذا ورد مطلق ومقيد؛ إما يتحد متعلّقهما، أو يختلفان. وعلى التقادير؛ إما يُذكر سبب الحكم فيهما، أو لا. والمذكور منه فيهما؛ إما متحدٌ أو مختلف.

ثم بحث عن الصور المذكورة في خمس مقامات:

الأوّل: ما إذا كان متعلّق الحكم متعدداً، مع جميع صوره المفروضة.

الثاني: إذا اتحد المتعلق ـ وهو المحكوم به ـ وتعدد السبب، كقوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة» وقوله: «وإن قتلت أعتق رقبة».

الثالث: إذا اتحد المتعلق والسبب وكان المطلق والمقيد مثبتين، كقوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة» وقوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة مؤمنة».

الرابع والخامس: نفس الفرض المزبور، لكنّ المطلق والمقيد منفيّان أو

مختلفان. فالمنفيّان، كقوله: «لايجب عتق الرقبة» و«لايجب عتق الرقبة المؤمنة».

والمختلفان، كقوله: «يجب عتق الرقبة» وقوله: «لايجب عتق الرقبة المؤمنة».

ففي المقام الأوّل: قد جزم بعدم جواز الحمل؛ لعدم ارتباط بين خطابي المطلق والمقيد حينئذٍ. مثل قوله: «أطعم فقيراً» و «واكسُ فقيراً هاشمياً» إلّا إذا توقف موضوع أحدهما على الآخر، مثل «اعتق رقبة» و «لايُملك رقبة كافرة»؛ حيث يتوقف العتق على الملك، وذلك موجب لتقييد الرقبة في الخطاب المطلق بالمؤمنة.[1]

وكذلك في المقام الثاني لعدم ارتباط بينهما وللاجماع المحكي عن الأصحاب.

أما المقام الثالث: فالمشهور، بل الاجماع على الحمل، وقد علّل الشيخ الأعظم لذلك بأنه مقتضى المتفاهم العرفي. ونقل عن الأكثر بأنّه جمع بين الدليلين واستحسنه.

ثم أجاب الشيخ[2] عن إشكال إمكان الجمع بحمل الأمر في الخطابين على التخيير وفي الخطاب المقيّد على الاستحباب؛ بأنّ حمل الأمر على التخيير باطلٌ؛ لعدم معقولية التخيير بين الطبيعي وبين فرده، وبأنّ حمل الأمر في المقيد على الاستحباب تصرّف في لفظ الأمر، والتقييد تصرّف في معنى المطلق. ويبتني ذلك على زعم وروده في مقام بيان تمام المراد. ولمّا كان هذا الزعم منفياً بعد

---

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٢) قال: «فاستدل الأكثرون بأنّه جمع بين الدليلين، وهو أولى. وأورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر كحمل الأمر فيهما على التخيير أو في المقيّد على الاستحباب والأوّل باطل لعدم معقولية التخيير بين الفرد والكلّي، والثاني فاسد لما عرفت من أنّ التقييد ليس تصرّفاً في معنى اللفظ وإنّما هو تصرّف في وجه من وجوه المعنى الذي اقتضاه تجرّده عن القيد مع تخيّل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطّلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه حتّى يستلزم تصرّفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرّف في المقيّد بحمل أمره على الاستحباب». / مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٧٣.

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

وحاصله: أنّ الحمل على الاستحباب يستلزم التصرف في ظاهر الأمر. ولكن حمل المطلق على المقيد لايستلزم تصرفاً في ظاهر صيغة الأمر الوارد فيه، ولا في لفظ متعلّق الأمر؛ حيث إنّه بناءً على وضع اسم الجنس للطبيعة المهملة وعدم استفادة الشمول منه وضعاً، لا يكون التقييد تصرّفاً في معناه الموضوع له، بل إنّما يكون التقييد كاشفاً عن مراد الجدّي من الخطاب المطلق ومانعاً عن جريان مقدمات الحكمة.

ثم نقل وجهين آخرين وردّه[١].

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

قال في تعليل ذلك: «بلا خلاف كما عن العلامة، بل ادّعى عليه الاجماع في الزبدة والاتفاق في المعالم على ما حكي عنه. والوجه في ذلك عدم الداعي عليه؛ لأنّ انتفاء الحكم عن الطبيعة الواقعة في سياق النفي لا ينافي انتفاءه عن الفرد أيضاً، فانّ التأكيد بابه واسع»[٢].

ثم استثنى من ذلك ما إذا كان لدليل المقيّد مفهوم، فلم يرى مناصاً حينئذٍ من الحمل بالتقييد أو إلغاء المفهوم، وردّ دعوى اتحاد التكليف على فرض ثبوت المفهوم بأنّه خلاف المتفاهم العرفي؛ لأنّ ظاهر لفظ الدليلين تعدد التكليف، وحكم العرف يدور مدار الظواهر، إلّا إذا قام إجماع على اتحاد التكليف فلا مناص حينئذٍ من حمل المطلق على المقيد. قال:

---

(١) مطارح الأنظار: ج ٢: ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

(٢) المصدر: ص ٢٨٢.

«نعم، على القول بالمفهوم يتأتّى التنافي بين مفهوم القيد ومنطوق العامّ. فلابدّ إمّا من تخصيص العامّ بالمفهوم أو إلغاء المفهوم في قبال العموم. ودعوى اتّحاد التكليف ممّا لا شاهد عليها، أما اللفظ فلأنّ العامّ بعمومه يغاير الخاصّ، فظاهر اللفظين هو التعدّد، والعرف أيضاً لا يساعد الاتّحاد، بل مدار حكم العرف على الظواهر، ولا حكم للعرف مع قطع النظر عنها، وقد عرفت أنّها قاضية بالتعدّد. نعم، لو قام على الاتّحاد إجماع خاصّ فلابدّ من الحمل، لأنّ ارتكاب التخصيص في العموم أهون من طرح اختصاص الحكم الخاصّ المستفاد من التقييد»[1]. ولايخفى عليك أنّ مقصوده من العام معناه اللغوي ومراده المطلق. وذلك معلوم بقرينة كون بحثه في الجمع بين المطلق والمقيد وبيان صور الاطلاق والتقييد، وبما ذكره من الأمثلة.

وأما مقام الخامس: فالنفي والاثبات إما يردان على الحكم، أو على متعلقه.

فعلى الأوّل: فان استظهرنا من دليل المقيد نفي مطلق الوجوب ـ العيني والتعييني والتخييري ـ لا مناص من التقييد؛ لأنّ الوجوب في المطلق ـ بايّ قسم كان ـ قد نُفي في المقيّد.

وإذا لم نستظهر ذلك لا وجه للتقييد؛ لامكان اختلاف المراد فيهما.

وعلى الثاني: فبناءً على اقتضاء النهي للفساد، لابدّ من التقييد لدلالة المقيد على عدم الاجزاء بخلاف المطلق.

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

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

---

(١) مطارح الأنظار: ج ٢: ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

المعيار في تعدد التكليف وعدمه

١ ـ تحرير كلام الشيخ الأعظم.

٢ ـ حاصل كلام الشيخ الأعظم.

تحرير كلام الشيخ

بعد ما سبق من ابتناء التنافي بين المطلق والمقيّد ولزوم الحمل والتقييد على اتحاد التكليف فيهما، عقد الشيخ البحث في منشأ استفادة وحدة التكليف وتعدّده، بأنه هل هو دلالة لفظ الدليلين، أو ما هو خارج عن نطاق اللفظ كوحدة سبب الحكم أو الاجماع أو السيرة ونحوها؟

وجعل المعيار في استفادة اتحاد التكليف من اللفظ وضع متعلّق الحكم للطبيعة المهملة وخروج الاشاعة والسريان عن مقتضى وضع المطلق.

وعليه فلامناص من استفادة تعدد التكليف من الدليل الخارج.

وعلّل عدم دلالة اللفظ حينئذٍ على تعدد المطلوب بوضع اللفظ الماهية المهملة ـ الخارج منها الشيوع والسريان ـ فلا دلالة للخطاب المطلق حينئذٍ على سريان الحكم حتى يغاير الحكم المقيد؛ لكي يستفاد من خطابي المطلق والمقيد تعدّد المطلوب؛ أحدهما: الحكم الثابت لجميع الأفراد والآخر لبعض أفراده الخاص، بل اتحاده في الدليلين محتمل. وعدم الدليل على التعدد يكفي في الحكم

باتحاده؛ لأنّه مقتضى الأصل العملي.

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

وإليك نصّ بعض فقرات كلامه، مما يفي بمراده.

قال ﷺ: «قد عرفت أنّ وجه التنافي بين المطلق والمقيّد هو اتّحاد التكليف؛ إذ لو لم يكن ذلك فلا وجه للحمل.

وهل يستفاد ذلك من نفس اللفظ، أو لابدّ من استفادته من الخارج؟ كأن يكون السبب فيه واحداً، بناءً على أنّ ذلك من كواشفه كما قيل، وجهان مبنيّان على تشخيص معنى المطلق؛ من خروج الاشاعة والسريان منه، أو دخوله فيه. فعلى الأوّل نعم، وعلى الثاني لا.

وكيف كان، فبعد ما عرفت، من أنّ اللفظ إنّما هو موضوع للطبيعة المهملة، لا دليل في اللفظ على تعدّد المطلوب ؛ لأنّ طلب المطلق لا ينافي طلب المقيَّد، بل يحتمل أن يكون المطلوب في أحدهما عين المطلوب في الآخر.

لا يقال: إنّ الأمر بالطبيعة كما لا ينافي أن يكون المطلوب فيها عين المطلوب بالفرد، فكذا لا ينافي أن يكون غيره كما هو قضيّة ملاحظة نفس المعنى.

لانّا نقول: نعم، ولكنّه مجرّد عدم الدليل على التعدّد يكفي في الحكم بالاتّحاد كما هو قضيّة الأصل.

وبالجملة فمقتضى الأصل اللفظي هو تعدّد التكليف ؛ لأنّ المطلق بقيد الشياع يغاير المقيّد قطعاً. ودعوى فهم العرف اتحاد التكليف ـ بناءً على ذلك ـ من اللفظ في نفسه، جزاف من القول، لا يساعده دليل ولا اعتبار. نعم، فهم

العرف مسلّم، لكنّه بواسطة ما صرنا إليه من خروج الشياع، فتدبّر».[١]

حاصل كلام الشيخ الأعظم

ويرجع حاصل كلامه إلى استفادة وحدة التكليف من دلالة لفظ الخطاب المطلق بالتقريب المذكور لا بمعونة الأصل اللفظي، وعدم استفادة تعدّده إلاّ من دليل خارج عن نطاق لفظ الخطاب، أو من الخطاب المطلق بمقتضى الأصل اللفظي مع قطع النظر عن لحاظ دليل المقيّد.

توضيح ذلك أنّه بناءً على استفادة الشياع والسريان من لفظ الخطاب ـ كما عليه المشهور ـ يستفاد من لفظ المطلق الشياع والسريان، فيستفاد حينئذٍ من خطابي المطلق والمقيد تعدّد المطلوب.

كما لو علم بكون الخطاب المطلق في مقام بيان تمام المراد، يدل لا محالة على الشيوع لفظاً، إلاّ أنّ ورود المقيد قرينة مانعة عن إحراز ذلك، بل يعطي الظهور للخطاب المطلق في عدم كونه في مقام بيان تمام المراد.

وعليه فمقتضى دلالة لفظ دليل المطلق على الشيوع والسريان تعدد التكليف، ودعوى أنّ المتفاهم العرفي من حاقّ اللفظ حينئذٍ اتحاد التكليف غير وجيهة.

نعم فهم العرف اتحاد التكليف من خطابي المطلق والمقيد مسلم، لكنه بعد ملاحظة قرينية دليل المقيد على المراد الجدي من المطلق وكاشفيته عن عدم ورود الخطاب المطلق في مقام بيان تمام المراد، لا قبل ذلك.

فمقتضى الأصل اللفظي ـ وهو كون الخطاب المطلق في مقام بيان تمام المراد ـ وإن يقتضي تعدد التكليف وهو المتفاهم العرفي بدواً، مع قطع النظر عن مجيء المقيّد، إلاّ أنّ قرينية المقيد بعد العلم بمجيئه تقطع هذا الأصل وتمنع من جريانه.

---

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٧.

وهذا هو مراد الشيخ من قوله: «وبالجملة فمقتضى الأصل اللفظي الخ».

ولايخفى أنّ المقصود من تعدد المطلوب ـ كما أشرنا إليه سابقاً ـ ثبوت تكليفين:

أحدهما: التكليف بالمقيد تعييناً، كوجوب عتق الرقبة المؤمنة.

والآخر: التكليف به تخييراً بينه وبين المقيّد. وبناءً على تعدد التكليف يجب في المثال عتق رقبتين إحداهما: المؤمنة تعييناً، والأُخرى: مخيّرة بين المؤمنة وبين الكافرة.

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

التمسك بالاطلاق لغير الشايع عند تعذر الشايع

١ ـ تحرير كلام الشيخ الأعظم.

٢ ـ تفصّي الشيخ عن إشكال المقام.

٣ ـ الاطلاق الأفرادي لا ينافي الاطلاق الأحوالي.

٤ ـ لا يُحمل المطلق على المقيد في المستحبات.

٥ ـ ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد في الوضعيات.

٦ ـ كلام المحقق الخراساني ونقده وبيان مقتضى التحقيق.

تحرير كلام الشيخ الأعظم

نبّه الشيخ الأعظم هاهنا على نكتة راجعة إلى التمسك بالاطلاق المنصرف إلى الفرد الشايع عند تعذر الاتيان به لاثبات الحكم لغير الشايع، بيان ذلك:

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

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

اليد عند تعذّره بباطن اليد. فيشكل بأنّه: كيف يجوز التمسّك باطلاق الخطاب في فرد سقط الاطلاق عن الحجية فيه لانصرافه عنه؟!.

تفصّي الشيخ عن إشكال المقام

وقد تفصّى الشيخ عن هذا الاشكال بوجهين[1]:

أحدهما: أنّ التمسك بالاطلاق في مفروض الكلام إنّما هو لأجل كون الفرد الشايع ـ المنصرف إليه المطلق ـ القدر المتيقّن من الخطاب، وقلنا بأنّ العمل بالخطاب في المتيقن ورفع اليد عن غيره مقتضى الاحتياط. وعليه فاذا تعذّر الاتيان بالفرد الشايع، من الواضح أنّ العمل بغير المتيقن عند تعذر المتيقن موافق للاحتياط أيضاً؛ حيث يدور أمر المكلّف بين المخالفة القطعية بترك طبيعي المسح رأساً بين الموافقة الاحتمالية بالمسح بظهر اليد. ولا ينافي ذلك عدم حصول الامتثال به عند التمكن من القدر المتيقن؛

---

(١) قال بيان الاشكال المزبور:

«ويمكن التفصّي عنه بوجهين: أحدهما: أنّ الاستناد إلى الاطلاق بعد تعذّر القيد إنّما هو فيما إذا قلنا بالتقييد من حيث إنّ المقيّد هو القدر المتيقّن من المطلق، ولا شك أنّ الأخذ بالفرد الآخر بعد تعذر القدر المتيقن أيضاً احتياط. ولا ينافي ذلك عدم حصول الامتثال به عند إمكان القدر المتيقن؛ لأنّ الاحتياط في خلافه حينئذٍ.

وفيه: أنّه وإن لم يكن بعيداً عن مذاق الجماعة، إلّا أنّه خلاف التحقيق في وجه الحمل، كيف! والقول بالاحتياط عند وجود الدليل الكاشف عن الواقع وجوباً مما لم نقف على قائل به، فانّ المطلق ليس مجملاً عندهم، بل يعاملون معه معاملة الدليل، كما لا يخفى. فلا وجه لأن يكون ذلك وجهاً لهذه المسألة الاتفاقية.

الثاني من الوجهين: أنّ أفراد المطلق كقولك: «رقبة» تارة: تلاحظ من جهة الايمان والكفر، وأُخرى: من جهة حال الاختيار والاضطرار، فانّ هذه أيضاً جهة ملاحظة الاطلاق والتقييد بالنسبة إليها، وتقييد المطلق من جهة لا يستلزم تقييده من جهة أُخرى، فاذا فرضنا أنّ الرقبة قد قيّدت بالايمان في إحدى الحالتين فقط، فلابدّ من الأخذ بالاطلاق في غير تلك الحالة». مطارح الانظار: ج ٢، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٧.

لأنّ الاحتياط في خلافه حينئذٍ.

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

ثانيهما: أنّ تقييد الاطلاق الأفرادي لا ينافي بقاءَ الاطلاق الأحوالي على حاله. ففي المثال تقييد إطلاق دليل المسح بالفرد الشايع لا ينافي بقاءَ إطلاقه من حيث الاضطرار والاختيار. وإنّ تقييد المسح بباطن اليد إنّما هو بلحاظ حال الاختيار دون حال الاضطرار. وعليه فاطلاق الخطاب المزبور باق على حاله في حال الاضطرار.

الاطلاق الأفرادي لا ينافي الاطلاق الأحوالي

وقد استحسن الشيخ التوجيه الثاني ـ من التوجيهين المزبورين ـ بقوله: «وإذ قد تقرّر ذلك نقول: يحتمل أن يكون الموارد التي رجعوا فيها إلى الاطلاق من هذا القبيل».

توضيح ذلك يحتاج إلى بيان أُمور:

١ ـ إنّ الخطابات الشرعية ـ على وزان الخطابات العرفية ـ ظاهرة في حال الاختيار والتمكّن من الامتثال وعدم تعذّره مطلقاً؛ سواءٌ تمكن من جميع الأفراد أو تمكن من بعضها وعجز عن بعضها الآخر، وذلك بالقرينة العقلية.

٢ ـ ثبوت الاطلاق الأحوالي للخطابات المطلقة بالنسبة إلى حالة التمكن من جميع أفراد طبيعي متعلّق الحكم وحالة التمكّن من الاتيان ببعضها. وذلك لتحقق الامتثال باتيان غير المتعذّر من أفراد متعلّق الحكم أيضاً، فيتمكّن المكلّف من أصل الامتثال في كلتيهما.

٣ ـ اختصاص الانصراف إلى الفرد الشايع بحالة التمكن من جميع أفراد

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

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

٤ ـ ثبوت الاطلاق الأحوالي المزبور للخطاب المطلق عند تعذّر الشايع، وشموله لغير الشايع حينئذٍ من غير انصرافٍ؛ نظراً إلى انتفاء موضوع الانصراف بتعذّر الفرد الشايع.

٥ ـ حصول امتثال الخطاب المطلق باتيان الفرد غير الشايع عند تعذّر الشايع بدليل ثبوت الاطلاق الأحوالى حنيئذٍ. ففي المثال يجب المسح بظهر اليد لأجل ذلك، لا للاطلاق الأفرادي ؛ لكي يشكل بانصراف الخطاب عن غير الشايع.

والنتيجة في نهاية الشوط: أنّ تقييد آية المسح بالباطن في حال الاختيار، لا ينافي بقاءَ إطلاقها على حاله في حالة الاضطرار. فلا بد من الأخذ باطلاقها الأحوالي في حال الاضطرار إلى المسح بظهر اليد.

لا يُحمل المطلق على المقيد في المستحبات

مقتضى ما سبق من ضابطة الحمل في الواجبات، عدم الفرق بينها وبين المندوبات. ولكن ظاهر كلمات الاصحاب عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات.

وقد وجّه الشيخ[1] ذلك بما حاصله:

---

(١) فانّه قال: «إنّ مقتضى ما ذكرنا عدم الفرق بين الواجب والمستحبّ في الحمل، فانّ اللفظ لا دليل فيه على التعدّد والأصل قاضٍ بالاتّحاد، ومعه يتحقق التنافي فيحمل المطلق على المقيد.

أنّ اختلاف مراتب الاستحباب يوجب تأكُّد الاستحباب الناشئ من شدّة المحبوبية في المقيّد، كالأمر المطلق بزيارة الحسين عليه السلام والأمر بزيارته عليه السلام يوم عرفة ويوم عاشوراء بالخصوص. فلا داعي للحمل.

ولايخفى أنّ هذا الكلام إنّما يأتي فيما إذا كان المطلق والمقيد مثبتين؛ بأن تعلّق الأمر بفعل شيءٍ في كليهما، دون المختلفين؛ حيث إنّه لا مناص من تقييد الخطاب المطلق بدليل المقيد حينئذٍ وحمل المطلق على غير المقيد من أفراده، بلا فرق بين الواجبات وبين المستحبات.

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

ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد في الوضعيات

استظهر الشيخ رحمه الله من كلمات الأصحاب عدم حمل المطلق على المقيد في الوضعيات بقوله: «قد عرفت حكم المطلق والمقيد الواردين في مقام بيان الحكم التكليفي. وأما حكمه في مقام بيان الأحكام الوضعية: فالظاهر منهم عدم الحمل»[1].

← إلاّ أنّ المشهور بينهم عدم الحمل. والوجه فيه على المشهور واضحٌ؛ لأنّ اللفظ ظاهر في التعدّد، وإثبات الاتّحاد من الخارج موقوف على مقدمة عزيزة، وهي القطع بعدم تفاوت مراتب تلك الماهية في المطلوبية، وأنّى لك بإثباته!

وتحقيقه: أنّ تعدّد الاستحباب كما يكون بتعدّد الفعل كذلك يكون بتعدّد مراتب محبوبيّة فعل واحد وقد علمنا بذلك في موارد جمّة، فاذا ورد أمر مطلق بزيارة الحسين عليه السلام ثم ورد أمر آخر بزيارته عليه السلام يوم عرفة لا داعي على الحمل، بل يحمل على زيادة استحبابها في عرفة. / المصدر: ص ٢٨١.

(١) مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٨٧.

وقد وجّه الفرق بين الوضعيات والتكليفيات بما حاصله:

إنّ المطلق الوارد في الوضعيات إنّما يفيد الاستغراق والعموم بقرينة المقام، لا بالوضع ولا بالمقدمات. وذلك لأنّ الارتكاز العقلائي وجريان العادة في شروط المعاملات وجعل السببية والمانعية في العقود والايقاعات، إنّما يقضيان بأنّ جعلها على نحو العموم والاستغراق. وإلّا لايكون الخطاب مفيداً لتشريع الحكم المتوقّع منه ترتب الغرض المعاملي الذي هو المطلوب للشارع؛ لأنّ الشمول البدلي لا يعقل في الأحكام الوضعية، ومخالف لما جرت عليه العادة، ولايساعده الاعتبار. فانّ جعل الصحة والنفوذ للبيع وغيره من العقود والايقاعات على سبيل التخيير وعلى نحو البدلية ولا بعينه لا معنى له؛ حيث لا يفيد فائدة يترتب عليها غرض عقلائي، بل مخالف لما جرت عليه السيرة العقلائية وعادة أهل العرف وأجنبيٌ عما ارتكز في أذهانهم. وكذلك في وضع الشرطية والسببية والمانعية. بل إنّما الملائم للغرض العقلائي والمساعد للاعتبار الذي جرت عليه العادة، جعل الحكم الوضعي على نحو العموم الاستغراقي. وعليه فكلٌّ من المطلق والمقيد لابد من أخذه بحياله في المثبتين والمنفيين.

وأما في المختلفين؛ بأن كان المطلق مثبتاً والمقيد منفياً مع اتحاد متعلق الحكم وسببه لا مناص من التقييد، بل يرجع لبّاً إلى التخصيص بعد استفادة العموم الاستغراقي من مطلقات العقود والايقاعات بمقتضى الصناعة.

هذا عمدة مايستفاد من كلام الشيخ الأعظم[1] مع تلخيص وتنقيح منّا.

---

(١) قال ﷺ في بيان إشكال الفرق بين المقامين والجواب عنه: «أما على المختار: فالاشكال ظاهر الورود، حيث إنّ اللفظ لا دلالة فيه على شيء سوى المعنى القابل لأنحاء التبدّلات، ولا دلالة فيه على شيءٍ من تلك الأنحاء، فاثبات العموم موقوف على دليل آخر من عقل أو نقل. وأما على المشهور: فلانّ غاية ما يلزم من اللفظ والوضع هو العموم البدلي، فيستفاد ←

كلام المحقق الخراساني

يتحصّل كلام المحقق الخراساني في أُمور:

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

قال ﷺ: «إنّه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد والأصناف؛ لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف»[1].

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

← منه سببيّة فرد واحد على سبيل التخيير، دون العموم الاستغراقي.

والجواب: إن استظهرنا عدم ورود المطلق في مقام البيان فعلى المختار لا وجه لعدم الحمل ولا نقول به ولا ضير فيه. وإن استظهرنا وروده في مقامه فالفرق إنّما جاء من خصوص الحكم والمحمول فانّ المحمولات مختلفة جدّاً. فتارةً يكون ثبوت المحمول للموضوع على وجه التخيير مفيداً في مقام البيان كالوجوب، فانّ ثبوته لما هو محمول له ـ كالصلاة ـ على وجه التخيير ممّا لا غائلة فيه ولا إشكال في كونه مفيداً، كما يظهر بالرجوع إلى العرف. وتارةً يكون ثبوته له على وجه العموم مفيداً وعلى وجه التخيير لايعدّ مفيداً، وهو ينافي كونه في مقام البيان والإفادة فيصرف بحكم العقل والعادة إلى العموم. مثل السببيّة والمانعية ونحوهما من الأُمور التي لا وجه للإخبار بثبوتها على وجه التخيير والاجمال في مقام البيان من غير فرق في ذلك بين المذهبين؛ لأنّ العموم الاستغراقي غير معنى اللفظ على المشهور أيضاً؛ هذا هو الوجه في فهم العرف من الخطابات المذكورة العموم أيضاً. / مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨. ولا يخفى أنّ مراد الشيخ من قوله:«فعلى المختار لا وجه لعدم الحمل» أنّ لفظ المطلق حيث وضع للماهية المهملة بناءً على المختار لا يستفاد التعدد من الخطاب والأصل عدمه بلا فرق في ذلك بين ما لو أُحرز كون المتكلم في مقام البيان وبين عدم إحرازه. وقوله:« لا وجه لعدم الحمل» كان الأصح أن يقول لا إشكال في عدم الحمل، لأنّ الحمل فرع كون المطلق في مقام البيان.

(١) كفاية الأُصول: ج ١، ص ٣٨٨.

مقام بيان بعض تلك الجهات. فلا ينعقد الاطلاق حينئذٍ للكلام إلّا بلحاظ الجهة التي يكون المتكلم في مقام بيان تلك الجهة، إلّا إذا كان بين الجهتين ملازمة شرعاً أو عقلاً. وقد سبق بيان وجه ذلك وأمثلته، فراجع[١].

ولايخفى أنّ هاتين النكتتين قد صرّح بهما الشيخ الأعظم ببيان جامع، فلم يأت المحقق الخراساني بشيءٍ جديد إلى هنا.

٣ـ المطلق والمقيد إذا اتحد فيهما متعلّق الحكم وسببه، لا إشكال في وجوب الحمل والتقييد فيما إذا كانا مختلفين في النفي والاثبات، كقوله: «إن ظاهرت أعتق رقبة» و «إن ظاهرت أعتق رقبةً مؤمنةً».

وأما إذا كانا متوافقين، فالمشهور الحمل والتقييد؛ معلّلاً بأنّ ذلك جمع بين الدليلين وأنّه أولى.

واشكل عليه بامكان الجمع بحمل المقيد على الاستحباب.

ورُدّ ذلك بأنّ حمل صيغة الأمر على الاستحباب تصرّف في اللفظ والتقييد تصرّف في معنى المطلق، مبتنياً على زعم وروده في مقام بيان تمام المراد وتجرّده عن القيد، وهو منتف بعد الاطلاع على القيد، فلا إطلاق حتى يستلزم تصرّفاً. وهذا بخلاف حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب[٢].

---

(١) قال ﷺ: «يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان وارداً في مقام البيان من جهة منها وفي مقام الاهمال والاجمال من أُخرى، فلابدّ في حمله على الاطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة. ولايكفى كونه بصدده من جهة أُخرى، إلّا إذا كان بينهما ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادةً كما لايخفى». كفاية الاصول: ج ١، ص ٣٨٩.

(٢) قال ﷺ: «إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين: فامّا يكونان مختلفين في الاثبات والنفي، وامّا يكونان متوافقين.

فان كانا مختلفين مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فلا إشكال في التقييد.

وإن كانا متوافقين، فالمشهور فيهما الحمل والتقييد. ←

ولا يخفى أنّ هذا الجواب من الشيخ الأعظم، كما سبق آنفاً.

ولكن ناقش صاحب الكفاية[1] في هذا الجواب بوجهين:

أحدهما: أنّ التقييد أيضاً تصرف في المطلق؛ لأنّه لايكشف عن عدم ورود المطلق في مقام البيان كما يظهر من الشيخ، بل إنّما يكشف عن عدم كون ظاهر المطلق مراداً جدّياً.

ثانيهما: إنّ حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لايوجب التجوّز كما يظهر من الشيخ؛ لأنّ الأمر فيه استعمل في الايجاب كما في المطلق، لكنّه يحمل على أفضل أفرادالواجب؛ لمافيه من ملاك الرجحان، لا بمعنىالمستحب الجائز تركه.

ثم وجّه ما ذهب إليه المشهور ـ من الحمل والتقييد ـ بأنّ ظهور إطلاق صيغة أمر المقيد في التعيين أقوى من ظهور المطلق في إطلاقه. فانه قال﵀:

← وقد استدلّ بانّه جمع بين الدليلين وهو أولى. وقد أورد عليه بامكان الجمع على وجه آخر مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب. وردّ عليه بأنّ التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ وإنّما هو تصرّف في وجه من وجوه المعنى اقتضاه تجرّده عن القيد مع تخيّل وروده في مقام بيان تمام المراد وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال فلا إطلاق فيه حتّى يستلزم تصرّفاً فلا يُعارض ذلك بالتصرّف في المقيّد بحمل أمره على الاستحباب». / كفاية الاصول: ج ١، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٢.

(١) قال﵀: وأنت خبير بأنّ التقييد أيضاً يكون تصرّفاً في المطلق؛ لما عرفت من أنّ الظفر بالمقيّد لايكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الاطلاق ـ الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة ـ بمراد جدّي، غاية الأمر أنّ التصرف فيه بذلك لايوجب التجوّز فيه، مع أنّ حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه، فانّه في الحقيقة مستعمل في الايجاب، فان المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحباً فعلاً ضرورة أنّ ملاكه لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه نعم فيما إذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل كان من التوفيق بينهما حمله على أنّه سيق في مقام الاهمال على خلاف مقتضى الأصل». / كفاية الاصول: ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

«ولعلّ وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الايجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في إطلاقه»[١].

ثم نفي[٢] الفرق بين ساير صور المطلق والمقيد، من كونهما مثبتين أو منفيين، ولا بين استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب، أو من غيرها، من قرينة حال أو مقام، بعد فرض اتحاد التكليف حصول والتنافي بين الدليلين وكذا نفي الفرق بين الوضعيّات وبين التكليفيات في لزوم الحمل والتقييد.

٤ ـ يختلف مقتضى مقدمات الحكمة بحسب اختلاف المقدمات[٣].

---

(١) كفاية الاصول: ج ١، ص ٣٩٣.

(٢) قال ﷺ: «ثم إنّ الظاهر أنّه لايتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يتفاوتان في استظهار التّنافي بينهما من استظهار اتّحاد التكليف من وَحدة السبب وغيره من قرينة حال أو مقام حسبما يقتضيه النّظر فليتدبّر.

تنبيه: لافرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين بين كونهما في بيان الحكم التكليفي وفي بيان الحكم الوضعي، فاذا ورد مثلاً أنّ البيع سبب وأنّ البيع الكذائي سبب وعلم أنّ مراده إما البيع على إطلاقه أو البيع الخاص فلابدّ من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه كما هوليس ببعيد». /كفاية الاصول: ج ١، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٥.

(٣) قال ﷺ: «إنّ قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف بحسب اختلاف المقامات فانّها تارة يكون حملها على العموم البدلي وأُخرى على العموم الاستيعابي وثالثة على نوع خاصّ مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام واختلاف الآثار والأحكام كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام فالحكمة في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب التعييني العيني النفسي فانّ ارادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان ولا معنى لارادة الشّياع فيه فلا محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان كما أنّها قد تقتضي العموم الاستيعابي كما في أحلّ الله البيع وحرّم الرّبا إذا أراده البيع مهملاً أو مجملاً تنافي ما هو المفروض من كونه بصَدَد البيان وإرادة العموم البدلي لا تناسب المقام ولا مجال لاحتمال إرادة البيع اختاره المكلّف ايّ بيع كان مَعَ أنّها تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الاطلاق ولايصحّ قياسه على ما إذا أُخذ في متعلق الأمر فانّ العموم الاستيعابي لايكاد يمكن ارادته وارادة غير العموم البدلي وإن كانت ممكنة إلّا أنّها منافية للحكمة وكون المطلق بصدد البيان». /كفاية الاصول: ج ١، ص ٣٩٥ ـ ٣٩٧.

فتارة: تقتضي الشيوع والعموم البدلي كما لو أُخذ الاطلاق في متعلق الأمرين، كالامثلة المتقدمة، فلا يُمكن فيه إرادة العموم الاستيعابي.

وأُخرى: تقتضي العموم الاستيعابي كما في قوله: ﴿أحلّ الله البيع وحرّم الربا﴾ حيث لا معنى للعموم البدلي في تشريع الحلية والحرمة في المعاملات.

وثالثة: تقتضي التعيينية والاختصاص، كما في إطلاق صيغة الأمر في خطابي المطلق والمقيد بالقياس إلى نوع الوجوب؛ حيث يقتضي كون المراد خصوص الوجوب التعييني العيني النفسي، وإرادة غير ذلك بحاجة إلى بيان زائد، كما قُرّر في محلّه.

هذا محصّل كلام المحقق الخراساني في المقام وملخّصه، مع تحرير منّا.

نقد كلام المحقق الخراساني وبيان مقتضى التحقيق

ولكن يرد عليه أولاً: عدم كون التقييد تصرفاً في المطلق. وذلك لعدم كون دلالة الخطاب المطلق على الاطلاق والشيوع البدلي بالوضع، بل إنّما هي بمعونة مقدمات الحكمة التي منها عدم وجود القيد. ومع مجيء القيد والعلم به لا تتمّ المقدمات، فلا ينعقد للمطلق حينئذٍ ظهوراً في الاطلاق حتى يُتصرَّف في ظهوره. وذلك لأنّ الظهور لاينعقد للخطاب، إلّا بحسب المدلول الجدي. والكاشف عن المراد الجدي إنّما هو المقيد، فمع العلم به لاينعقد للمطلق ظهورٌ إلّا في غير المقيد من أفراده. ولا يتأخر الاطلاع على المقيد على العلم بالمطلق بفصل زمان ؛ لكي تتمّ المقدمات في المطلق وينعقد إطلاقه، بل الفقيه يطلع عليهما معاً بعد تدوين جميع الأخبار وتدوينها في مظانّها. فلا يزال يمنع دليل المقيد عن تمامية المقدمات في دليل المطلق وعن انعقاد الاطلاق له.

وثانياً: أنّ أصالة التعيينية في صيغة الأمر إنّما هو مقتضى أصالة الاطلاق

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

وحاصل الكلام: إن إطلاق الصيغة في المقيد لا يقتضي التعيينية؛ لفرض قرينية الخطاب المطلق على التخيير وهي تمنع عن انعقاد إطلاق الصيغة في المقيّد. وإنّما ينعقد إطلاقها إذا لم تكن هناك قرينة على التخيير.

فاتضح بهذا البيان أنّ ما ادّعاه في الكفاية من أقوائية ظهور إطلاق الصيغة في التعيينية ممّا لا أساس له.

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

ورابعاً: إنّ ما قال من عدم كون الاستحباب في المقام بمعنى جائز الترك، بل بمعنى أفضل أفراد للواجب، كصلاة الجماعة، وإن لايخلو من وجه من حيث كون المقيد من أفراد الواجب، إلّا أنّه من حيث اتصافه بالقيد لمّا جاز تركه، يكون كساير المستحبات، كما أنّه اتّصف بالاستحباب من أجل هذه الجهة.

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

فالمتعيّن إذاً عدم الحمل والتقييد وحمل المقيد على أفضل الأفراد وهو ملائم لوحدة التكليف كمال الملائمة ؛ ضرورة عدم منافاتها لأفضلية بعض أفراد المكلّف به.

فتحصّل أنّ المتعيّن حمل المقيد في المثبتين على أفضل الأفراد؛ لئلا تلزم لغوية ذكر القيد. وبذلك يُجتنب عن محذور نسبة صدور اللغو إلى الشارع الحكيم.

وخامساً: إنّ ما ذكره من الوجوه الثلاثة من كيفية إفادة الخطاب المطلق من البدلية والاستغراقية والتعينية النفسية العينية، يرد عليه أنّ الوجه الأخير لاربط له بالمطلق والمقيد بل إنّما هو مقتضى إطلاق صيغة الأمر، بلافرق بين المطلق والمقيد ولا بين العام والخاص ولا غير ذلك من أنحاء الخطابات، وهذا بخلاف البدلية والاستغراقية لاختصاص الأوّل بمطلقات التكليفيات، والثاني بمطلقات الوضعيات.

وأما الوجهان الأولان، فالأوّل منهما يأتى في مطلقات الاحكام التلكيفية والثاني إنّما يأتى في الوضعيات كما مثّل لهما بذلك في الكفاية. وهذا عين ما جاءَ في كلام الشيخ الأعظم ببيان جامع دقيق. فلم يأت المحقق الخراساني في هذا المجال أيضاً بشيءٍ جديد.

التطبيقات الفقهية

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

قاعدة المطلق والمقيد أكثر ابتلاءً من ساير القواعد الأُصولية في الفقه، ولها موارد لا تحصى في مختلف الفروع الفقهية من أوّل الطهارة إلى آخر الديات. وهاهنا نكتفي بذكر نماذج منها مما له أهمية من جهة غرض هذا العلم.

وجوب الانفاق على الزوجة المطلقة قبل تعيين المهر والدخول

فمن هذه الفروع وجوب المتعة على الزوج إذا طلّق زوجته قبل الدخول بها ولم يسمِّ لها مهراً. والمقصود من المتعة ما تتمتّع به النساء من المال. وقد دلّ على ذلك قوله تعالى: **﴿لا جُناح عليكم إن طلّقتم النساءَ ما لم تمسُّوهن أو تَفرِضوا لهنّ فريضة ومتعُوهنّ على الموسع قَدَرُهُ وعلى المُقْتِر قَدَرُهُ متاعاً بالمعروف حقاً على**

المحسنين﴾.[١]

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

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

وقد ذكر ابن ادريس المرجع في تعيين مقدار المتعة العرف الشرعي لو كانت لهم سيرة مستقرة في ذلك، وإلّا فالعرف العام. وعلّل ذلك بأنّ مطلقات الخطابات الشرعية يجب تقييدها بنظر أهل العرف. ومقصوده من ذلك الأُمور والموضوعات العرفية التي لم يرد من الشارع فيها تحديد بالخصوص في النصوص.

ويُعلم من كلامه عدم انحصار المقيد في الدليل اللفظي وأنّ الانصراف إلى المتعارف أيضاً من المقيّدات.

قال﵀: «ومتى طلّق الانسان زوجته قبل الدخول بها ولم يكن قد سمّى لها مهراً، كان عليه أن يمتّعها إن كان موسراً بجارية أو دابّة أو عشرة دنانير على قدر حاله وزمانه وعادة أمثاله... وإن كان فقيراً فبدون ذلك...؛ لأنّ الله تعالى قال: ومتّعوهنّ على الموسع قدره... فالمرجع في ذلك إلى العرف؛ لأنّ الخطاب إذا أُطلق رُجع في تقييده إلى عرف الشرع إن وُجد، وإلّا يُرجع إلى عرف العادة إن وُجد، وإلّا يُرجع إلى عرف اللغة، فالمتقدّم عرف الشرع»[٢].

ويستفاد من كلامه أنّ الانصراف من المقيّدات؛ حيث جعله مرجعاً لتقييد إطلاق الخطاب. لكنّه خلاف ما جرى عليه الاصطلاح بين الأُصوليين في هذا العلم، بل الانصراف مانع من انعقاد الاطلاق حتى بلحاظ المدلول الاستعمالي،

---

(١) البقرة: ٢٣٦.

(٢) السرائر: ج ٢، ص ٥٨٣.

كما عرفت من كلام الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني ؛ حيث جعلا عدم الانصراف شرطاً للحمل والتقييد.

والسرّ فيه: أنّ الانصراف لمّا كان مانعاً من انعقاد الاطلاق، لاتصل النوبة معه إلى الحمل والتقييد.

الدخول في صلاة المغرب بمجرد استتار القرص

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

فان إطلاق هذه النصوص يقتضي جواز الدخول في صلاة المغرب سواءٌ ذهبت الحمرة المشرقية وجاوزت عن قِمّة الرأس إلى طرف المغرب، أم لا؟

ولكن قد قيد الأصحاب إطلاق هذه النصوص بما دلّ على اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية في جواز صلاة المغرب؛ حملاً للمطلق على المقيد، كما صرّح بذلك الشهيد الأوّل في الذكرىٰ بقوله: «كل خبر فيه غيبوبة القرص محمول على ذهاب الحمرة؛ حملاً للمطلق على المقيد»[1].

مسألة عتق الرقبة في الكفارات

ومنها: مسألة عتق الرقبة في الكفارات.

قال في المسالك: «اتفق العلماء على اشتراط الايمان في المملوك الذي يعتق عن كفّارة القتل بقوله تعالى: في كفارة قتل الخطأ:﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ ـ وحملوا الكفارة الواجبة في قتل العمد عليه، لاتحاد جنس السبب وهو القتل. واختلفوا في اشتراطه في باقي الكفارات حيث يجب فيها العتق.

فالأكثر على الاشتراط؛ حملاً للمطلق على المقيّد وإن اختلف السبب، على ما يقوله جمع من الأُصوليين.

---

(١) الذكرىٰ: ص ١٢٠.

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

ولقوله تعالى: ﴿ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون﴾ والكافر خبيث، والكفارة إنفاق، والنهي يدلّ على الفساد.

ولأنّ الذمة مشغولة بالعتق يقيناً، وبدون المؤمن لايخرج عن عهدة التكليف يقيناً، فلايجزئ في رفع ما وجب باليقين إلّا اليقين.

وفي الكلّ نظر: أما الأوّل، فلأن الجمع بين المطلق والمقيد إنّما يجب حيث يحصل التنافي بينهما، وذلك مع اتّحاد السبب، لا مع اختلافه؛ إذ لا منافاة بين أن يقول الشارع: أعتق رقبة مؤمنة في كفارة القتل ولا تجزئ الكافرة. وبين قوله في كفارة الظهار ونحوها: تجزئ الكافرة.

والقول بوجوب حمل المطلق على المقيد مع اختلاف السبب قد تبيّن ضعفه في الأُصول. وهؤلاء المحقّقون القائلون باشتراط الايمان مطلقاً لا يقولون بذلك القول، وإنّما مشوا فيه هنا مع قائله.

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

مسألة اختصاص الحبوة بالولد الأكبر

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

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

ونظيره جاءَ في كلام المحقق النراقي[٢].

وحاصل الكلام في تقريب الحمل والتقييد في هذا الفرع أنّ هناك طائفتين من النصوص، الأُولى: ما دلّ على اختصاص الحبوة بالابن مطلقاً، سواءٌ تعدّد الابن أو اتّحد. ومقتضى إطلاقها عند التعدد إعطاءُ الحبوة إلى كل واحد من الأبناء خرج بالقرعة أو القسمة بينهم بالسوية بمقتضى قاعدة العدل والانصاف.

الثانية: ما دلّ على اختصاص الحبوة بأكبر أولاد الذكور. ولمّا كانت هذه الطائفة منصرفة إلى صورة التعدد بقرينة التفضيل، لا محالة تكون مقيّدة ؛ كأن يقول مثلاً: إذا تعدد الابن تختص الحبوة بأكبر أولاد الذكور. ومن هنا تكون الطائفة الثانية مقيدة.

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

---

(١) مسالك الأفهام: ج ١٣، ص ١٣٢.

(٢) مستند الشيعة: ج ١٩، ص ٢٢٢.

إطلاق النصوص الآمرة بخمس تكبيرات

منها: إطلاق النصوص الآمرة بخمس تكبيرات في الصلاة على الميت من دون تعرض للدعاء في أثنائها مع كونها في مقام البيان.

فانها باطلاقها تنفي وجوب الأدعية المأثورة في خلال التكبيرات. ومن هنا أفتى المحقق في الشرايع صريحاً وفي النافع ظاهراً باستحباب الدعاء.

ولكن المشهور أفتوا بوجوب الأدعية. وقد وجّه صاحب الحدائق ذلك بحمل المطلقات المزبورة على النصوص الآمرة بالأدعية في خلال التكبيرات، حملاً للمطلق على المقيد مع وحدة المتعلق والسبب.

قال ﷺ: «المشهور بين الأصحاب وجوب الدعاء بين التكبيرات، بل قال في الذكرى أنّ الأصحاب بأجمعهم يذكرون ذلك في كيفية الصلاة كابني بابويه والجعفي والشيخين وأتباعهما وابن إدريس. ولم يصرح أحد منهم بندب الأذكار. والمذكور في بيان الواجب ظاهره الوجوب. وذهب المحقق في الشرايع صريحاً وفي النافع ظاهراً إلى الاستحباب. والأظهر الأوّل؛ لوقوع الأمر به في الأخبار المتكاثرة الآتية في المقام، ووقوع ذلك في بيان كيفية الواجب، كما في رواية أبي بصير أنّها خمس تكبيرات بينهنّ أربع صلوات.

ولم نقف لما ذكره المحقق على مستند واضح، إلّا أنّه قال السيد السند في المدارك: وربّما كان مستنده إطلاق الروايات ـ المتضمّنة لأنّ الصلاة على الميت خمس تكبيرات ـ الواردة في مقام البيان الدالة بظاهرها على عدم وجوب ما عدا ذلك. انتهى. أقول: ومن الأخبار المشار إليها ما رواه عبدالله بن سنان في الصحيح عن أبي عبدالله ﷺ قال التكبير على الميت خمس تكبيرات، وفي معناها غيرها.

وأنت خبير بأنّ إطلاق هذه الأخبار يجب تقييده بما أشرنا إليه من تلك الأخبار حملاً للمطلق على المقيد، كما هي القاعدة المسلّمة بينهم.

وما ذكره من كون هذه الأخبار واردة في مقام البيان، يمكن أن يجاب عنه بعد الاغماض عما ذكرنا بأنّه من الجائز أنّ المراد إنّما هو بيان كمية التكبير؛ لوقوع الاختلاف فيه بين الخاصة والعامة، لابيان كيفية الصلاة كما ادّعاه. وظاهر صاحب المدارك ـ حيث نقل الحجة المذكورة للمحقق ولم يطعن فيها بشيء ـ الجمود عليها. وفيه ما عرفت»[1].

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

وذلك أنّه لا وجه للاستيحاش المزبور؛ لأنّ غاية ما يلزم من كونها في مقام بيان ذلك تمامية إطلاقها. ولا إشكال في تقييد المطلق وحمله على المقيد إذا كان للمقيّد مفهوماً، كما يفهم من قوله عليه السلام: «إنّها خمس تكبيرات بينهنّ أربع صلوات» بدلالة مفهوم التحديد.

نعم عدم كونها في مقام البيان يصلح لنفي الاطلاق من جهة كيفية الصلاة وقراءةالأدعية خلالها. فحينئذٍ لا تنافي بين الدليلين حتى تصل النوبة إلى الحمل.

اعتبار ضرب باطن اليد في التيمم

ومنها: مسألة ضرب باطن اليدين على الأرض وعدم جواز الاكتفاء بالوضع ؛ حملاً لمطلقات الأمر بالوضع على ما أُمر فيه بالضرب؛ كما عليه المشهور. وفي ذلك بحث قد أجاد السيد الحكيم في بيان ذلك بقوله:

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

---

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

للمطلق على المقيد؛ لأنّ الظاهر أنّ الضرب أخص مفهوماً من الوضع، فتكون النسبة بين الدليلين هي النسبة بين المقيد والمطلق.

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

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

وما ذكره خلاف قاعدة حمل المطلق على المقيد، اللهم إلاّ أن يكون مراده: أنّ الوضع المماسة بغير دفع واعتماد، فيكون المفهومان متباينين، فيكون الجمع بين دليلهما بالتخيير. لكن المبنى المذكور ضعيف؛ لأنّه خلاف المفهوم منهما عرفاً، ولذا يتوهم من اقتصر على التعبير بالوضع، المنع من الدفع والاعتماد»[1].

ولايخفى أنّ المعنى المتبادر من ضرب اليد غير المعنى المتبادر من وضعها؛ لأنّه جعل اليد على الأرض ومماستها بغير دفع وضرب، فما قال السيد الحكيم من ضعف المبنى محل تأمّل. وبناءً على تباين المعنيين يجوز كلٌّ من الضرب والدفع. فعلى فرض صحة سند ما دلّ على كفاية الوضع يُقوّى جوازه والحكم بالتخيير بينه وبين الضرب.

إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة في مختلف أبواب الفقه مما لايُحصى، فقد اختلفت فيها الخطابات والنصوص الواردة إطلاقاً وتقييداً. وقد وقع البحوث ومناقشات كثيرة عميقة في تقييد مطلقات تلك النصوص بمقيداتها بما لايسع المقام التعرّض إليها.

---

(١) مستمسك العروة: ج ٤، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٢.

« قاعدة »

«المجمل والمبيَّن»

- تعريف المجمل والمبيّن
- التطبيقات الفقهية

التعريف والأقسام

١ ـ تعريف المجمل والمبيّن والفرق بينه وبين النصّ.

٢ ـ إعطاء الضابطة في المجمل والمبيّن.

٣ ـ أقسام النص وألفاظه.

٤ ـ كلام المحقق في أقسام المبيّن ومناشئ الاجمال.

٥ ـ ما اختلف في إجماله من الصيغ والألفاظ.

٦ ـ مقتضى التحقيق في مفاد لفظة «لا».

تعريف المجمل والمبيّن والفرق بينه وبين النصّ

المجمل: ما لم تتضح دلالته ولم يعلم المراد منه. وإن شئت فقل: ما لا ظهور له. وبعبارة ثالثة: ما لادلالةله على مرادالمتكلّم فيالألفاظ ومراد الفاعل فيالأفعال. ومقابلهالمبيَّن.

فالمجمل والمبيّن يأتيان في كل من اللفظ والفعل، فلا يختصّان باللفظ.

والنصّ هو الكلام الظاهر في معناه، من دون تناول لغير مورد الكلام، بخلاف المبيّن؛ فانه أعم من المتناول لغير مورد الكلام.

قال المحقق: «والنص هو الكلام الذي يظهر إفادته لمعناه. ولا يتناول أكثر مما هو مقول فيه»[1].

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٥٣.

اعطاءُ الضابطة في المجمل والمبيّن

ولقد أجاد شيخ الطائفة في إعطاء الضابطة لتمييز المجمل والمبيّن من الأفعال[1].

حاصل كلامه: أنّ الفعل إذا علم وجه وقوعه ـ بانه وقع على وجه الوجوب والندب أو الاباحة ـ فهو مبيَّن لا يحتاج إلى بيان. وما عُلم أصل وقوعه ولم يعلم وجه وقوعه، مجمل محتاج إلى البيان.

ومثّل للاول بما إذا روي أنّ النبي صلى الله عليه وآله صلّى بأذان وإقامة يعلم أن المراد صلاة الفريضة لأنّ الاذان والاقامة من خصوصيات الفريضة لا النافلة.

وللثاني: ما لو رؤي أنّه صلى الله عليه وآله توضّأ ومسح على رأسه، ولم يعلم أنّه صلى الله عليه وآله مسح ببقية النداوة أو بماءٍ جديدٍ فلا يعلم أحدهما إلّا ببيان. وكذا ما لو يُرى النبي صلى الله عليه وآله يصلّي منفرداً ولم يعلم أنّها واجبة أو نافلة.

---

(١) قال رحمه الله: «الفعل على ضربين:

ضربٌ منه: يقع على وجه من وجوب أو ندب، أو إباحة، ويُعلم وقوعه على ذلك الوجه، فمايكونُ كذلك لايحتاج إلى بيانٍ ليعلم به الوجه الذي وَقع عليه، لأنّ ذلك قد حَصَل العلم به.

والضربُ الآخر: أن يعلم مجرد الفعل ولايعلم الوجه الذي وقع عليه، ويجوز فيه وقوعه واجباً وندباً ومُباحاً على حدّ واحد، فما يكون كذلك يحتاج إلى بيان يُعلم به الوجه الذي وقع عليه.

ونظير القسم الأوّل: أنّه إذا روى أنّه صلى الله عليه وآله صلّى صلاةً بأذان وإقامة جماعة، عُلم بذلك أنّها واجبة، لأنّ ذلك من شعار كون الصلاة واجبة دون كونها نفلاً، فما يجرى هذا المجرى ممّا وُضِعَ في الشّرع لشيءٍ مخصوص فلا يَقع على غيرِ ذلك الوجه، فانّه لايحتاج إلى بيانٍ.

وأما ما يقع من أفعاله عليه السلام على وجه الاجمال ولايُعلم الوجه الذي وَقَع عليه، فنحو أن يرى عليه السلام يُصلّي منفرداً لِنفسه، فانّه يجوز أن تكون تلك الصلاة واجبة، ويجوز أن تكون ندباً، فيقف العلم بوجهها على البيان.

وكذلك إذا قيل: أنّه توضّأ ومَسَحَ على رأسه، احتُمل أنّه فَعَل ذلك ببقيّة النّداوة، واحتمل أن يكون بماءٍ جديدٍ، فاذا قيل أنّه فَعَل ذلك ببقيّة النداوة ـ على ما نذهب إليه ـ أو بماءٍ جديدٍ على ما يذهب إليه المُخالف ـ كان ذلك بياناً له./العُدّة في أُصول الفقه: ج ٢، ص ٤٢١، ٤٢٢.

ومعنى إجمال الفعل أن لا يُعلم وجه صدوره، كأن جُهل أنّه صدر على وجه الوجوب أو الندب، أو على وجه التقية أو الاتيان بالتكليف الواقعي.

أقسام النصّ وألفاظه

وقد قسّم النص إلى ما دلّ على مراد المتكلّم صريحاً، وما دلّ عليه بفحوى الخطاب كقوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أفٍّ﴾[١] ومن العامة من جعل الفحوى مدلولاً بالقياس. وردّه المحقق بانسباقه إلى ذهن من لايفهم القياس ومن لايعتقد صحته.[٢] وكلامه متين.

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

نكتتان مهمّتان

ولايخفى أنّ هاهنا نكتتين ينبغي التنبيه عليهما.

أحدهما: إنّ تخصيص مثل «لايجوز» و «يحرم» و «يجب» ـ الوارد في الخطاب العام ـ بدليل المخصّص، لاينافي صراحة هذه التعابير فيما تقيده من الحكم وكونها من قبيل النصّ.

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

---

(١) الاسراء: ٢٣.

(٢) قال ﷺ: «ما يستقلّ بنفسه في معرفة المراد به. وهو يدل إمّا بصريحه، كقوله تعالى: ﴿ولايظلم ربّك أحداً﴾ وقوله: ﴿والله بكلّ شيٍ عليم﴾ أو بفحواه كقوله: ﴿فلا تقل لهما أفٍّ﴾ وهذا حقيقة عرفية في نفي الأذية مطلقاً. وقيل: يُعلم ذلك بالقياس وهو باطل ؛ لأنّه يعلمه مَن لايستحضر القياس، ومَن لايعتقد صحّته أيضاً». / معارج الأُصول: ص ١٥٤.

اتّصاف المطلق والعام بالمبيّن والظاهر بلحاظ شمولهما لأفراد الطبيعي لاينافي كون التعابير المزبورة الواردة فيهما نصوصاً في الأحكام المنصوصة بها.

ثانيهما: إنّ المطلق ليس من قبيل المجمل، بل من قبيل المبيّن حتى بناءً على وضع اسم الجنس للماهية المهملة وعدم استفادة الشيوع البدلي منه بالوضع، بل بمعونة مقدمات الحكمة.

وذلك لأنّه ظاهر في الاطلاق ولو بمعونة المقدمات، فهو من قبيل المبيّن، كما يكون ظاهراً في المقيّد بعد مجئ القيد والعلم به، فهو من قبيل المبيّن على أيّ حالٍ.

كلام المحقق في أقسام المبيّن ومناشئ الاجمال

وقد قسّم المحقق ﷺ المبيّن إلى قسمين:

أحدهما: ما يحتاج إلى البيان وورد له البيان.

ثانيهما: ما كان من الكلام مستغنياً عن البيان من بداية إلقائه.

قال ﷺ: «والمبيّن قد يُطلق على ما يحتاج إلى بيان وقد ورد عليه بيانه. وقد يُطلق على الخطاب المبتدأ المستغني عن بيان»[١].

وجعل للاجمال مناشئ أربعة:

وحاصله: أنّ الاجمال تارة: ينشأ من التردد بين الافراد، وأُخرى: لاشتراك المعنى.

وثالثة: لاجمال المخصّص؛ حيث يسري إجماله إلى العام.

ورابعة: لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له نقلاً أو مجازاً مع عدم نصب قرينة معيّنة للمراد.

هذه الأقسام الأربعة قد أشار إليها المحقق.[٢]

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٥٤.

(٢) بقوله: «وهو على أقسام: الأوّل ماوُضع في اللغة لمعنى واحد موجود في أشخاص متعدّدة ←

ثم إنّ الأفعال كلهما مجملة في ذاتها، وإنّما تصير مبيّنة بالقرائن الخارجية، بخلاف الألفاظ؛ لأنّها ربما تكون غنية عن البيان بدلالتها الوضعية، فان الوضع لا تطرّق له إلى الأفعال.

قال المحقق: «وأما الأفعال كلّها، محتاجة إلى البيان، لأنّها لا تُنبئ عن الوجوه التي وقعت عليها. وقد يقترن بها ما ينبئ عن الوجوه التي وقعت عليها، كما إذا رُوي مثلاً أنّه ﷺ صلّى صلاة جماعة بأذان وإقامة، عُلِم أنّها واجبة، لأنّ ذلك من دلائل الوجوب»[١].

ما اختلف في إجماله من الصيغ والألفاظ

وقد اختلفوا في إجمال بعض النصوص مثل قوله تعالى: ﴿**السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾[٢]. كما أشار إليه المحقق بقوله: «ومنهم من أدخله في حيّز المجمل»[٣].

والاجمال فيه إما من جهة «القطع»؛ حيث يطلق على الابانة والجرح، أو بلحاظ لفظ «اليد» حيث يطلق على العضو بتمامه وعلى الكف والأصابع. كما يقال: أخذت شيئاً بيدي.

ومن ذلك التحريم والتحليل المتعلّقين بالأعيان.

كقوله: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ و ﴿أُحلّت لكم بهيمة الأنعام﴾ و ﴿حرمت

← فانّه بالنظر إليها أو إلى بعضها المعيّن، مجمل، كقوله تعالى: ﴿وآتوا حقّه يوم حصاده﴾. الثاني: ما وُضع لمعانٍ مختلفة متعددة، وهو المشترك، فهو مجمل أيضاً، على ما مرّ بيانه، كقوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء﴾ الثالث: ما استعمل في بعض موضوعه لمخصص مجمل، كقوله تعالى: ﴿أُحلّت لكم بهيمة الأنعام إلاّ ما يُتلى عليكم﴾. الرابع: ما استعمل في غير موضوعه. وهو ضربان: أحدهما: الاسماء الشرعية، منقولة كانت، كقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ أو مختصّة كقوله تعالى: ﴿ثم أتمّوا الصيام إلى الليل﴾ والثاني: ما استعمل في مجازه، وتساوت المجازاة بالنسبة إليه فهو مجمل فيها». / معارج الأُصول: ص ١٥٥.

(١) المصدر: ص ١٥٦. (٢) المائدة: ٣٨. (٣) معارج الأُصول: ص ١٥٥.

عليكم الميتة والدم...﴾، ونحو ذلك مما تعلق فيه الحرمة والحلية بالعين.

فقد حكى المحقق عن أبي عبدالله البصري أنّه قال باجمال مثل هذه النصوص. ثمّ ردّه بانسباق المنافع المعتادة المطلوبة من العناوين المزبورة إلى أذهان أهل العرف فهي المعنى المتبادر. والتبادر علامة الحقيقة وموجب للظهور.

قال: «التحريم والتحليل المعلّقان على الأعيان، ينصرف إلى المنفعة المطلوبة من تلك العين عرفاً. وقال أبوعبدالله هو مجمل.

لنا: إنّ الذهن يسبق إلى ذلك، فانّ القائل: هذا الطعام حرام، يسبق إلى الذهن تحريم أكله. وهذه المرأة حرام، يسبق إلى الذهن تحريم الاستمتاع بها، وسبق الذهن إلى الشيء دلالة على كون اللفظ حقيقة فيه.

احتجّ: بأنّ الأعيان غير مقدورة، فلا يتناولها النهي، وليس مجاز أولى من مجاز، فوجب التوقف.

وجوابه: منع الثانية، لقيام الأولوية البادية بقضية العُرف»[1].

قوله: «الأعيان غير مقدورة» مقصوده أنّها ليست كالأفعال مقدورةً للانسان.

ومنه لفظة «الباء» في قوله: وامسحوا برؤوسكم. فذهب جماعة إلى إجماله بدعوى إفادة الباء الالصاق فحسبُ. فيحتمل مسح الكل ومسح البعض، وإنّما صار مبيّناً بمسح النبي صلى الله عليه وآله بناصيته.

وقال شيخ الطائفة إنّ الباء للتبعض؛ لأنّ فعل المسح متعدٍّ بنفسه، فلو لم تفد الباءُ التبعيض، تصير بلا فائدة.

ومن ذلك: لفظة «لا» النافية الداخلة على المصدر مثل «لا صلاة إلّا بطهورٍ»

---

(١) معارج الأُصول: ص ١٥٧.

و «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب». فقال جماعة إنّه مجمل، كما أشار إليه المحقق إلى ذلك كله[١].

مقتضى التحقيق في مفاد لفظة «لا»

ولكن التحقيق أنّ لفظة «لا» في مثل هذه الموارد لنفي الجنس، والمقدّر موجود ونحوه. والنفي فيها ادّعائي؛ لشهادة الوجدان بكذب نفي الوجود. فاذا قامت القرينة من إجماع أو دليل قطعي لفظيٍ على الصحة، يقدَّر الكمال، كما في مثل «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» وإلّا يحمل على نفي الصحة في الشرعيات؛ بدعوى كون الباطل كالمعدوم.

أو يُحمل على الثبوت الشرعي باقتضاء شأن الشارع المقتضي للتشريع، مثل «لا غيبة للفاسق» و «لا رهبانية في الاسلام» و «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» و «لاحرج في الدين» ونحو ذلك. والتأويل والتقدير في كل مورد إنّما هو باقتضاء المقام والمتفاهم العرفي.

وقد بحثوا عن أُمور في المجمل والمبين بما لا طائل تحته. ومن أراد التتبع فليراجع المطوّلات من كتب الأُصول.

ثم إنّ المحقق العراقي[٢] قسّم المجمل إلى ذاتي نشأ الاجمال فيه من الاشتراك في الوضع ونحوه، وإلى عَرَضي ناشئٍ من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة على إرادة المعنيين فلم يُعلم المراد من أجل ذلك.

---

(١) بقوله: «المسألة الثالثة: حرف النفي إذا دخل على المصدر، كقوله: لا صلاة إلاّ بطهور، قال أبو عبدالله البصري: هو مجمل، وقال: لاصلاة إلاّ بفاتحة الكتاب، لأنّ الشرع أخبر بانتفاء ذلك. وإن كان حقيقياً انصرف إلى حكمه: فان كان له حكم واحد، انتفى ذلك الحكم، كقوله: لا شهادة لقاذف، وإن كان له أحكام متساوية، كان مجملاً». / معارج الأُصول: ص ١٥٨.

(٢) مقالات الاصول: ج ١، ص ٥١٩.

ولم يجعل الظواهر التي أُريد خلافها بالقرائن المنفصلة من قبيل المجمل، ولم يمنع عن إلحاقها بما في حكم المجمل. وحاصل كلامه: دوران المبيّن والمجمل مدار ظهور الخطاب وعدمه وتشخيص مصاديقهما موكول إلى المتفاهم العرفي والوجدان السليم والذوق المستقيم. وكلامه متين لا غبار عليه.

التطبيقات الفقهية

١ ـ مسألة عدم جواز محاذاة الرجل والمرأة في الصلاة.

٢ ـ مسألة الصلاة على الجنائز غير المتجانسة.

٣ ـ مدّة حيض المرأة غير ذات العادة.

قد استدل الفقهاء بهذه القاعدة في مختلف الفروع الفقهية واستدلّوا بالنصوص المبيّنة لرفع إجمال النصوص المجملة.

مسألة عدم جواز محاذاة الرجل والمرأة في الصلاة

فمن هذه الفروع: مسألة عدم جواز تساوي المرأة والرجل وعدم جواز تقدّمها عليه في الصلاة، كما هو المشهور بين المتقدمين. وخالفهم السيد المرتضى ومشهور المتأخرين، فقالوا بكراهة ذلك.

ومنشأ اختلافهم الاختلاف في الأخبار.

وذلك لدلالة عدّة من الأخبار[1] على نفي البأس عن صلاة الرجل محاذياً للمرأة في بيت أو مكان إذا كان التباعد بينهما بقدر شبر وذرع أو عشرة أذرع، على اختلاف مقادير التباعد في هذه النصوص.

---

(١) الوسائل: ب ٥، من مكان المصلى.

ومن أجل هذا الاختلاف صارت هذه النصوص مجملة. ولكن في المقام وردت طائفة أُخرى من النصوص دلّت بالصراحة على منع محاذاتهما في الصلاة واعتبار تقدم الرجل على المرأة في الصلاة.

فقد جعل صاحب الحدائق﵀ هذه الطائفة الثانية مبيِّنة للمعنى المراد من التباعد في الطائفة الأُولى ورافعة لاجمالها.

ولكن جعل صاحب المدارك الاختلاف المذكور في مقدار التباعد قرينة على استحبابها وعلى مراتب الفضل واستظهر من النصوص جواز محاذاتهما قريباً من دون تباعد وحكم بكراهة المحاذاة مع عدم التباعد أو الحائل.

وردّه في الحدائق بأنّ الاختلاف المزبور، وإن أوجب إجمال هذه الطائفة من النصوص في الدلالة على أصل وجوب التباعد، إلّا أنّ النصوص المصرِّحة باعتبار التقدم يرفع هذا الاجمال.

قال﵀ ـ بعد نقل كلام صاحب المدارك ـ: «ومنشأ الشبهة عنده أن أكثر الروايات ـ الدالة على الشبر أو الذراع أو ما لا يُتَخَطّىٰ، ونحو ذلك من التقديرات المذكورة ـ قد حملها على مساواة الرجل للمرأة في الموقف. ولكن تتباعد عنه بهذه المقادير، كما يشير إليه قوله: ولا ينافي ذلك اختلاف القيود، يعني اختلاف التباعد بكونه بعشرة أذرع في بعض وقدر عظم الذراع في بعض وما لا يتخطّى في ثالث وهكذا.

وهو غلط محض؛ فانّ هذه الروايات لإجمالها وإن أوهمت ذلك، لكن هنا أخبار أُخر قد صرحت بما ذكرناه، من أنّ المراد بهذه المقادير في تقدم الرجل على المرأة، لا مع المحاذاة، مثل موثقة ابن بكير الدالة على نفي البأس إذا كان سجودها مع موضع ركوعه، وصحيحة زرارة الدالة على أنّه لا يجوز أن تصلي بحياله، إلاّ أن يكون الرجل قدامها بصدره، وهو مما يقرب من الشبر. وبذلك

يظهر لك وجه حمل إجمال تلك الأخبار على هذين الخبرين. وبه يحصل انتظام هذه الأخبار مع اخبار المنع الصريحة في التحريم كما قدّمناها»[١].

حاصل كلامه: أنّ نصوص المقادير وإن تردّد مضمونه بين مقادير البعد مع المحاذاة وبين مقادير التقدّم والتأخّر. ولأجل إجمالها حملها صاحب المدارك على المعنى الأوّل. واستظهر منها أفضلية الفصل في المحاذاة واختلاف مراتب الفضل بحسب المقادير المذكورة فيهما وعلى كراهة أصل المحاذاة وعدم حرمتها.

ولكن إجمال هذه النصوص يرتفع بما صرّح فيه بعدم جواز المحاذاة ولزوم كون الرجل مقدّماً على المرأة بصدره. وهو بقدر شبر مثل صحيحة زرارة وموثق ابن بكير.

فهذه الطائفة مبيّنةٌ لاجمال الطائفة الأُولى ويكشف أنّ المراد اختلاف المقادير في التقدّم، لا في المحاذاة.

ولكن هذا الحمل منه في بداية النظر خلاف مقتضى القاعدة؛ حيث فُرض المحاذاة في نصوص التباعد، كما هو واضح لمن شاهد هذه النصوص[٢]؛ لأنّ المستفاد منها ـ بمقتضى قاعدة التخصيص ولظهورها في الاستثناء المتصل ـ عدم جواز المحاذاة من غير فصل وجوازها مع الفصل. وحمل اختلاف المقادير على اختلاف مراتب الفضل. وهذا الجمع غير ما ذكره صاحب المدارك.

وهذا ومقتضى الصناعة في قاعدة التخصيص. ولكن جريانها في المقام فرع عدم إجمال الطائفة الأُولى؛ لأنّه مع عدم إجمالها واستقرار ظهورها، تقتضي القاعدة تخصيصها بالطائفة الثانية، ويلزم من ذلك حرمة المحاذاة

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ٧، ص ١٨٤.

(٢) الوسائل: ب ٥، من مكان المصلّي.

ومبطليتها، إلّا في صورة الفصل بشبرٍ أو أكثر. وحملها حينئذٍ على الاستثناءِ المنقطع ـ بتأويل المقادير المذكورة إلى الفصل من حيث التقدّم والتأخر ـ خلاف الظاهر.

ولكن الطائفة الأُولى مجملة، كما قال صاحب الحدائق. وذلك:

أولاً: لاختلاف المقادير الكاشف عن عدم كون ذكرها لتحديد المحاذاة الحرام المبطل.

وثانياً: لعدم كون الفاصلة بين زاويتي الحجرة بقدر شبر عادةً. ومن هنا لابدّ من تأويل قوله عليه السلام: «فان كان بينهما شبر أجزأه» في صحيح محمد ابن مسلم إلى تقدّم الرجل بشبر، كما قال في الوسائل في ذيل الرواية: «يعنى إذا كان الرجل متقدّماً للمرأة بشبر»[1] وإلّا لزم كون جواب الامام خارجاً عن فرض السائل.

وثالثاً: ساير نصوص الباب غير الأُولى تشمل محاذاة الأجنبي والأجنبية، فلو كان مفادها جواز المحاذاة بينهما بشبر لزم الالتزام بما يخالف ارتكاز المتشرعة وسيرتهم القطعية.

فلأجل ذلك كله لايمكن الأخذ بظاهر الطائفة الأُولى والحمل على الاستثناء المتصل. فتصير مجملة؛ حيث لايعلم المراد من استثناء الفصل بالمقادير المذكورة، هل هو الفصل من جهة المحاذاة أو من جهة تقدّم الرجل؟ بعد معلومية عدم إرادة تقدّم المرأة بالضرورة والاجماع.

ولكن الطائفة الثانية مبيّنة لصراحتها في عدم جواز المحاذاة وفي لزوم تقدم الرجل على المرأة بالمقدار المذكور في موثقة ابن بكير وصحيحة زرارة،

---

(١) الوسائل: ب ٥، من مكان المصلّي، ح ١.

المذكورتين في كلام صاحب الحدائق.

فعلى ضوءِ هذا البيان اتضح أنّ الحق مع صاحب الحدائق بالمآل، وأنّ الطائفتين من نصوص المقام تدخلان في قاعدة المجمل والمبيّن.

مسألة الصلاة على الجنائز غير المتجانسة.

ومنها: مسألة اختلاف جنس الجنائز المتعددة. ففي طائفة من النصوص[١] تُقدَّم جنازة المرأة وفي طائفة أُخرى: تُقدّم جنازة الرجل، فنشأ الاجمال من هاتين الطائفتين لما في مدلولهما من التنافي. ولكن وردت في المقام طائفة ثالثة رافعة لهذا الاجمال ببيانها؛ حيث دلّت على جعل جنازة الرجل طرف الامام وجنازة المرأة طرف القبلة، فكشفت هذه الطائفة عن كون التقدم والتأخر المزبورين إضافياً من جهتي الامام والقبلة.

وقد أشار إلى ذلك المحقق النراقي بقوله: «إذا اجتمعت الجنائز المختلفة جعل الرجل مما يلي الامام والمرأة إلى القبلة لصحيحتي محمد، والحلبي، ومرسلة ابن بكير. وعليها يحمل ما تضمّن تقدّم الرجال وتأخّر النساء أو عكسه، بحمل الأوّل على التقدّم بالنسبة إلى الامام، والثاني بالنسبة إلى القبلة، حملاً للمجمل على المفصّل، وتقديماً للنصّ على المحتمل».[٢]

مدّة حيض المرأة غير ذات العادة

ومنها: في المرأة غير ذات العادة فقد اختلفت النصوص فيها؛ حيث دلّت موثقتا سماعة وخزاز على أنّ أقل زمان حيضها ثلاثة وأكثرها عشرة[٣]. ولكن دلت موثقة ابن بكير

---

(١) الوسائل: ب ٢٧، من صلاة الجنازة.

(٢) مستند الشيعة: ج ٦، ص ٣٢١.

(٣) الوسائل: ب ٨، من الحيض، ح ٢و ٤.

ومرسل يونس على الأخذ بالعشرة في الدورة الأُولى وبالثلاثة في سائر الدورات.

ويظهر من السيد الامامﷺ أنّ الطائفة الأُولى مجملة؛ لعدم إحراز كونها في مقام بيان التخيير بين الحدين حتى تُحمل الطائفة الثانية عليها، كما قيل.

وأما موثقة ابن بكير لا إجمال فيها، بل ظاهرة في مدلولها. فتُحمل الطائفة الأُولى على الثانية حملاً للمجمل على المبيّن.

قالﷺ ـ بعد بحث طويل في ذلك ـ: «والذي يمكن أن يقال في المقام أنّ الجمع بين موثقتي ابن بكير وموثّقة سماعة بما تقدّم جمع عقلائيٌ فتحمل الموثقة على الموثقين؛ حملاً للمجمل على المفصّل والمبيّن»[1].

ولكن الانصاف عدم إجمال الطائفة الأُولى، بل الثانية تصرف الاولى عن ظاهرها لو كانت تامة سنداً ودلالةً ولم يعرض عنهما الاصحاب. وذلك لأنّ الطائفة الأُولى في مقام تحديد زمان الحيض. ومن الواضح أنّ لكل تحديد طرفين أحدهما: مبدأ التحديد، والآخر منتهاه.

هذه نماذج من موارد حمل المجمل على المبيّن في كلمات الفقهاء، ونكتفي بهذا المقدار رعاية للاختصار وحذراً من الاطناب، مع ما ذكرنا من موارد الاختلاف في بعض مجملات الكتاب والسنة.

---

(١) كتاب الطهارة: ج ١، ص ٢٢٣.

« قواعدُ »

« في تعارض الأدلّة »

« والتعادل والترجيح »

- منصّة القاعدة
- تعريف التعارض
- الفرق بين قاعدتي التعارض والتزاحم
- منشأ التعارض في الأدلة الشرعية
- عوامل نشأة الاختلاف في الأخبار
- شرائط التعارض وأقسامة

المنصة والتعريف

١ ـ منصة هذه القاعدة.

٢ ـ تعريف التعارض لغة واصطلاحاً.

٣ ـ كلام الشيخ الأعظم في التعريف الاصطلاحي.

٤ ـ كلام صاحب الكفاية في تعريف التعارض.

منصة هذه القاعدة

قد جرت عادة الأُصوليين على البحث عن قواعد تعارض الأدلة والتعادل والترجيح بعد الأُصول العملية بعنوان الخاتمة.

ولعلّه بلحاظ أنّ البحث عن تعارض الأدلة فرع البحث عن ماهية نفس تلك الأدلة ومفادها ومؤدّياتها. ومادام لم تُنَقّح هذه الجهات الأساسية في كل دليل شرعي، لاتصل النوبة إلى البحث عن تعارضه مع ساير الأدلّة. هذا، مضافاً إلى اشتمال هذه المسألة على البحث عن التعارض بين الأمارات والأُصول العملية.

فمن هنا أخّروها عن قواعد الأُصول العملية، وإلّا لا يخطر بالبال وجه آخر ـ غير ما قلناه ـ لتأخير هذا المبحث عن جميع مسائل علم الأُصول وجعله خاتمة لهذا العلم.

ولكن مقتضى التحقيق عدم وجاهة هذا الوجه.

وذلك أولاً: لأنّ عمدة المباحث في هذه القواعد ترجع إلى التعارض بين الأدلة اللفظية وكيفية التوفيق والجمع بينها، وإنّ للمباني الاستدلالية ومدارك هذه المباحث جذور عميقة في السيرة العقلائية المحاورية. ومن هنا ينبغي إدراج عمدة القواعد المبحوث عنها في المقام في عداد الحجج العقلائية المحاورية.

وثانياً: إنّ موضوع البحث في القواعد المبحوث عنها في المقام، تعارض الأدلة، وذلك أعم من التعارض المستقر ـ الذي لا جمع عرفي فيه ـ وغير المستقر الذي يمكن فيه الجمع العرفي، وإن كان تعبير التعادل ظاهراً في التعارض المستقر، إلاّ أنّ القوم قد خصّوا مباحث كثيرة في المقام بأنحاء التعارض غير المستقرّ مما له جمع عرفيٌ بين الدليلين المتخالفين، كالحكومة والورود وانقلاب النسبة وقاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح».

وهذه القواعد مشتركة مع قواعد العام والخاص والمطلق والمقيد والحكومة والورود في هذه الجهة أعني أصل التعارض. ومن هنا يناسب البحث عنها في عداد تلك القواعد وفي ختامها.

وثالثاً: يمكن عقد البحث في مقامين: أحدهما: البحث عن القواعد الكلية في تعارض الأدلة الشرعية، سواءٌ كان مفادها ومؤدّياتها الحجج والأمارات، أو كانت الأُصول العملية، فيبحث عن ذلك في هذا المقام بحثاً كليّاً شاملاً لجميع الحجج والأمارات والأُصول على النحو الكلي العام.

وثانيهما: البحث عن تعارض أحاد الأمارات والأُصول العملية ـ بعضها مع بعض ـ في خاتمة كل واحد منها، كما بحث الأُصوليون عن ذلك في ختام الاستصحاب وأصالة الصحة وغيرهما.

وعليه فينبغي في تعيين منصّة هذه القواعد وموطنها ملاحظة

خصوصيتين:

إحداهما: كونها من قبيل القواعد الراجعة إلى الحجج العقلائية المحاورية.

وثانيتهما: كونها من مباحث الأدلة المتخالفة المتعارضة.

أما الخصوصية الأُولى، فالوجه في اعتبارها أنّ عمدة البحث في المقام ترتبط بالتعارض بين الأدلة اللفظية بعضها مع بعض، وكذلك بينها وبين الأدلة اللبية، وإن ليس طرفي التعارض معاً من سنخ الدليل اللفظي حينئذٍ؛ لفرض كون أحد الطرفين من قبيل الدليل اللبي كالاجماع والسيرة.

هذا مع أنّ التعارض في هذه الموارد ـ مع قلّتها ـ بدويٌ غير مستقرّ؛ لما بين مفادهما من نسبة العموم والخصوص المطلق، فيخصص الدليل اللفظي العام ويقيّد المطلق منه بالاجماع، بل لا ينعقد العموم للعام ولا الاطلاق للمطلق في موارد قيام السيرة على خلاف مفادهما في بعض أفراد العام والمطلق. فلا تعارض في البين حينئذٍ؛ حيث إنّ السيرة بمنزلة المخصص اللفظي المتصل في المانعية عن انعقاد المدلول الاستعمالي للعام والمطلق اللفظيين.

وأمّا التعارض بين الأمارات وبين الأُصول العملية راجعٌ غالباً إلى التعارض بين الأدلة اللفظية ؛ نظراً إلى أنّ غالب الأمارات، بل الأُصول العملية الشرعية مداليل الخطابات والأدلة اللفظية.

وعلى هذا الأساس فعمدة محاور البحث في تعارض الأدلة الشرعية تدور حول التعارض بين الأدلة اللفظية.

والكلام فيها يقع في ضوابط الجمع الدلالي العرفي بين النصوص الشرعية مهما أمكن، وفي المرجّحات السندية والفتوائية، كالترجيح بلحاظ أحوال الرواة، وباعتبار جهة صدور الرواية، ومن حيث الشهرة الروائية وانجبار ضعف السند وبالشهرة الفتوائية والشهرة العملية القدمائية وغير ذلك من

وجوه الترجيح.

وإنّ من وجوه الجمع العرفي، الحكومة والورود. ومن هنا بحثوا عن هاتين القاعدتين في خلال قاعدة التعادل والترجيح، ومثلهما قاعدة انقلاب النسبة.

وإنّ عمدة المباني الاستدلالية في هذه المباحث لها جذور عميقة في السيرة العقلائية المحاورية.

ومن هنا تتّضح منصّة قاعدة التعادل والترجيح من بين الحجج العقلائية المحاورية.

وأمّا الخصوصية الثانية، فالوجه في أخذها أنّه لمّا كان محطّ البحث في هذه القاعدة أحكام التعارض ـ من وجوه الجمع وضوابط التوفيق بين الخطابات اللفظية، ووجوه الترجيح وأقسام المرجّحات ـ رأينا الأنسب أن نبحث عنها في ختام مسائل العام والخاص والمطلق والمقيّد والحكومة والورود ؛ نظراً إلى كون مرجع البحث في هذه المسائل إلى التوفيق بين النصوص المتعارضة ـ ولو بالتعارض البدوي ـ وإلى ضوابط الجمع بين الأدلّة اللفظية المتخالفة.

والسرّ في ذلك: أنّ المسائل المبحوث عنها في المقام وتلك القواعد المبحوث عنها هناك كلّها مشتركة في جهة واحدة، وهي تعارض الأدلة وتخالفها في مداليلها ومؤدّياتها.

غاية الأمر لم‌يستقرّ التعارض بين تلك الأدلّة، ولكن المفروض في هذه القاعدة كون التعارض مستقرّاً بين الأدلّة في غير الحكومة والورود. فانّ التخالف بين الأدلة فيهما من قبيل التعارض غير المستقر، ومع ذلك بحثوا عنهما في المقام.

هذا كلّه، مع أنّ في مسائل الأُصول العملية أيضاً نبحث عن تعارض كلّ

واحد منها مع سائر الأُصول والأمارات، مع الاحتراز عن الاطناب والتطويل في المسائل والقواعد المبحوث عنها هاهنا.

نعم، في خصوص المرجحات المنصوصة لاربط للبحث عنها بالجمع الدلالي بين المتعارضين ولا بالسيرة العقلائية، بل يدخل في الحجج الشرعية، ولا توجيه لادراجها في المقام، إلاّ إلحاق الأقل الأخص بالأعم الأغلب. وهذا بخلاف المرحجات غير المنصوصة؛ نظراً إلى ابتنائها أيضاً على السيرة العقلائية.

ويؤيّد ما سلكناه في تعيين منصّة قواعد تعارض الأدلة وترتيبها الأُصولي، منهج قدماءِ الأُصوليين في ذلك ؛ حيث إنّ مسألة التعادل والتراجيح وتعارض الأدلّة الشرعية لم يبحث عنها القدماء بعنوانها، وإنّما تعرّضوا إلى عمدة ما يرتبط بها في خلال البحث عن العام والخاص والمطلق والمقيد، وبحثوا عن بعض مباحثها في مسائل حجية الأخبار. وإنّما بحث عنها المتأخّرون بعقد عنوان مستقلّ لها.

تعريف التعارض لغةً واصطلاحاً

لفظ التعارض مأخوذ من عارضه؛ أي جانبه وعدل عنه كما في الصحاح وغيره.

وهو مصدر باب التفاعل، فلا يقع إلاّ بين الطرفين.

وعليه فالتعارض في اللغة بمعنى التعاند والتمانع المستتبع للتكافؤ والتعادل، كما يناسبه عنوان هذه المسألة بتعارض الأدلة والتعادل وكذلك التعبير بالمتكافئين.

ويحتمل كونه مأخوذاً من المعارضة بمعنى المحاذاة والمقابلة والمساواة، كما يناسبه التعبير بالتعادل، أي كون كل واحد من المتعارض عِدل

الآخر ومحاذيه ومقابله مثل كفّتي الميزان.

قال الخليل: «عارضته في المسير؛ أي: سرت حياله... وعارضته بمثل ما صنع، إذا أتيت إليه بمثل ما أتى إليك. ومنه اشتُقّت المعارضة... واعترض فلانٌ عِرضي إذا قابله وساواه في الحسب». وقال الجوهري: «وعارضته في المسير أي سرتُ حِيالَه. وعارَضتُه مثل ما صنع، أي أتيت إليه بمثل ما أتى. وعارَضْتُ كتابي بكتابه، أي قابلته».

وقال الشيخ الأعظم: «وهو لغةً من العرض بمعنى الاظهار»[١].

وقد وجّهه السيد اليزدي بقوله: «ويمكن أخذه من العَرض بمعنى الظهور، الاظهار، كأنّ كلاً من المتعارضين يظهر للآخر أو يُظهر نفسه للآخر»[٢]. ولكنّه رجّح كون المقصود العرض المقابل للطول؛ حيث قال: «والأنسب أخذه من العرض بمعنى خلاف الطول، كأنّ كلاً من المتعارضين يجعل نفسه في عرض الآخر»[٣].

وفيه: أنّ مادّة العرض وإن جاءت في اللغة بمعنى الاظهار كما في القاموس والصحاح والمصباح وساير معاجم اللغة وكذا المعنى المقابل للطول، إلاّ أنّ هذين المعنيين لايناسب المقام، بل الأنسب بالمقام هو المعنى الأوّل، ثم الثاني، كما هو واضحٌ لمن تأمّل في المعنى الاصطلاحي وعنوان المسألة. هذا بحسب اللغة.

كلام الشيخ الأعظم في التعريف الاصطلاحي

وأما في اصطلاح علم الأُصول، فهو عبارة عن تمانع الدليلين في مدلولهما؛ بحيث يُبطل أحدهما مضمون الآخر ويكذبه.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١١.
(٢) كتاب التعارض: ص ٣٨.
(٣) المصدر.

كما أشار إليه الشيخ، بقوله: «وغُلّب في الاصطلاح على: تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما؛ ولذا ذكروا: أنّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التّضاد»[١] ونحوه في القوانين[٢].

ولايخفى أنّ مراد القوم من التعارض على وجه التناقض؛ أن يدل أحد الدليلين على الوجوب، ويدل دليل آخر على نفي الوجوب. وذلك إمّا بدلالته على الاباحة بمثل قوله: «لا بأس به» ونحو ذلك من التعابير الظاهرة في نفي الوجوب.

ومن هذا القبيل التعارض بين «يجوز» وبين «لايجوز» ؛ ضرورة كون النسبة بين نفي الجواز وبين إثباته، التناقض.

ومرادهم من التعارض على وجه التضاد أن يدل أحد الدليلين على الوجوب والآخر على الحرمة، أو على غيرها بناءً على تضادّ الأحكام الخمسة كلّها.

ولابدّ أن يكون كلٌّ منهما صالحاً للمعارضة. ولايصلح الدليل للمعارضة، إلاّ بعد تمامية حجيته. فالمعارضة إنّما تقع بين دليلين قد تمّت شرائط حجيته.

نعم قد يكون التعارض بين الحجيتين في جميع نواحي دلالتهما فيكون على نحو التباين، وأُخرى: في بعض نواحي الدلالة.

وفي الصورة الثانية، تارة: يكون التعارض بينهما بالعموم والخصوص من وجه، فيتعارضان في محل الاجتماع.

فالأوّل:

كقوله: «ثمن العذرة سحت» وقوله: «لابأس ببيع العذرة»، فيكون التعارض بينهما على وجه التباين إلاّ أن يؤوّل العذرة في أحدهما بعذرة الانسان وفي الآخر بعذرة غير الإنسان، فيخرج بذلك عن التباين.

والثاني: كقوله: «يجب إكرام العالم» وقوله: «يحرم إكرام الفاسق»،

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١١.

(٢) القوانين: ج ٢، ص ٢٧٦.

فيتعارضان في إكرام العالم الفاسق الذي هو محلّ الاجتماع.

وأُخرى: بالعموم والخصوص المطلق. وذلك إمّا بالتخصيص أو بالحكومة أو بالورود.

وكل ما إذالم يمكن الجمع العرفي بين المتعارضين، يعبّر عنه بالتعارض المستقر. وإذا أمكن الجمع بينها يعبر عنه بالتعارض البدوي وبالتعارض غير المستقر.

كلام صاحب الكفاية في تعريف التعارض

وقد عرّف صاحب الكفاية التعارض بقوله: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرَضاً؛ بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً»[1].

قوله: «حقيقةً أو عَرَضاً...».

فالتضاد الحقيقي: كأن يدلّ أحد الدليلين على الوجوب، والآخر على الحرمة.

والتضاد بالعَرَض كأن يدلّ أحد الدليلين على وجوب صلاة الظهر والآخر على وجوب صلاة الجمعة. وقد عبّر عنه بالتعارض بالعَرَض؛ لأنّه وإن لا تنافي بين وجوب صلاتي الظهر والجمعة معاً حقيقةً، إلاّ أنّه لمّا عُلم بالاجماع وضرورة الشرع أنّه لا تجب صلاتين فريضتين في وقت واحد، يُعلم بكذب أحد الدليلين في مفروض الكلام.

وقد خالف صاحب الكفاية القوم في تعريف التعارض:

أولاً: في اعتبار كون تنافي الدليلين بحسب الدلالة ومقام الاثبات؛ رغماً لما اعتبره الشيخ من تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٧٦.

وقد أخرج بذلك موارد يُجمع عُرفاً بين الدليلين، كموارد الحكومة ونحوها. فان في هذه الموارد إنّما يكون التنافي بين الدليلين في دلالتهما الاستعمالية بحسب مقام الاثبات والظهور البدوي، لا في مدلولهما بحسب مقام الثبوت والمراد الجدّي.

فانه ﷺ رتّب ذلك على ما اعتبره في التعريف بقوله:

«وعليه فلا تعارض بينهما بمجرّد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكومة رافعة للتّعارض والخصومة؛ بأن يكون أحدهما قد سيق ناظراً إلى بيان كميّة ما أُريد من الآخر مقدّماً كان أو مؤخّراً، أو كانا على نحو إذا عُرضا على العرف وفّق بينهما بالتصرّف في خصوص أحدهما، كما هو مطّرد في مثل الأدلّة المتكفّلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية مَعَ مثل الأدلة النّافية للعسر والحرج والضّرر والاكراه والاضطرار، ممّا يتكفّل لأحكامها بعناوينها الثانوية»[1].

وثانياً: بتعميم التعارض إلى التعارض بالعَرَض. وقد سبق بيان مقصوده منه آنفاً.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ مراد الشيخ وغيره من مدلول الدليلين ما دلّ عليه الدليلان بدلالتهما في مقام الاثبات، ويكفي لتفهيم ذلك وبيانه ما جاءَ في كلام الشيخ من التعبير بتنافي الدليلين باعتبار مدلولهما؛ حيث إنّ إضافة التنافي إلى الدليل يدلّ بدلالة الاقتضاء على كون التنافي من حيث الدلالة ومقام الاثبات؛ لأنّ الدليلين ـ بما أنّهما دليلان ـ لا يقتضيان تنافياً، إلاّ بحسب الدلالة ومقام الاثبات. وإلّا لا تنافي بين مدلوليهما بذاتهما في صقع الواقع وعالم الثبوت ؛ للعلم بعدم ثبوت أحدهما في الواقع فلا تعارض بين ذات المدلولين بحسب الواقع ثبوتاً.

---

(١) ڤكفاية الأُصول: ج ٢، ص ٣٧٦.

نعم منشأ تنافيهما في الدلالة إنّما هو تنافي ذات مدلولهما في مقام الثبوت وإلى هذا أشار الشيخ بقوله باعتبار مدلولهما.

هذا مع ما في نفس التعبير بالمدلول من الاشارة إلى جهة الدلالة؛ لأنّه فرع الدلالة، كما أنّ دلالة اللفظ لا موطن له إلاّ مقام الاثبات؛ حيث إنّ مقام الثبوت ليس موطن دلالة الألفاظ والخطابات، كما هو واضحٌ.

ولايخفى أنّ مدلول الدليل هو الحكم المجعول. والحكم المجعول تارة: يلاحظ بذاته وبما أنّه متعلّق الجعل في وعاء الاعتبار مع قطع النظر عن مرتبة الانشاء والابلاغ، وأُخرى: بما أنّه مدلول الخطاب في مقام الدلالة والاثبات. فاتضح بهذا البيان وجه كون تعبير الشيخ بالمدلول إشارة إلى هذا المقام.

ولاريب أنّ تعارض الدليلين إنّما هو بلحاظ إفادتهما جعل حكمين متضادّين أو متناقضين. ومن الواضح أنّ التضاد والتناقض في نفس الحكمين اللذين أفادهما الدليلان، لا في نفس الجعل، وإنّما يتصف الجعلان بذلك باعتبار الحكم المتعلّق للجعل.

وعلى ضوءِ ما بيّنّاه يتّضح وجه المناقشة في كلام السيد الشهيد الصدر في المقام؛ حيث قال: «التعارض المصطلح هو التنافي بين مدلولي الدليلين، ولما كان مدلول الدليل هو الجعل، فالتنافي المحقق للتعارض هو التنافي بين الجعلين دون التنافي بين المجعولين أو الامتثالين، لخروج مرتبة المجعول ومرتبة الامتثال عن مفاد الدليل».[1]

وجه الاتضاح أنّه ما دام لم يكن التناقض أو التضاد بين الحكمين المجعولين، لا يتحقّق تناقض ولا تضادٌّ بين الجعلين؛ نظراً إلى اكتسابهما التنافي من ناحية التنافي بين الحكمين المجعولين.

---

(١) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ٥١٤.

هذا مع أنّ مدلول الدليل هو الحكم المجعول، لا نفس الجعل الذي هو فعل الجاعل.

وثانياً: أنّ التعارض بالعَرَض، لا حاجة إلى إحداثه وجعله قسماً مستقلاً بتنويع التعارض إلى الحقيقي والعَرَضي. وذلك لأنّهما مشتركان في ملاك واحد ومعيار فارد، وهو تنافي الدليلين في مدلولهما على وجه التناقض أو التضاد. وهذا أعم مما هو كذلك حقيقةً أو بالعَرَض. نعم لابأس ببيانهما بعنوان المصداقين للتعارض، إلاّ أنّ ترك ذلك لايضرّ بجامعية التعريف.

فانّ الفقيه ـ مع التفاته إلى عدم وجوب فريضتين في وقت واحد بضرورة الشرع ـ إذا نظر إلى دليل وجوب صلاة الجمعة وصلاة الظهر، يراهما متعارضين في دلالتهما على وجوب الجمعة والظهر معاً في يوم واحد؛ نظراً إلى امتناع اجتماعهما بمقتضى الضرورة، وإن لا امتناع في اجتماعهما ذاتاً مع قطع النظر عن ضرورة الشرع.

هذا مضافاً إلى أنّ ماعدّه من قبيل التعارض بالعرض وفي مقام الاثبات وبحسب الدلالة ـ وهو حكومة أحد الدليلين على الآخر ـ ليس من قبيل التعارض المستقرّ المقصود من التعادل المأخوذ في عنوان المسألة؛ حيث لا تعارض بين دليلين يضيّق أحدهما موضوع الآخر أو يوسّعه تعبُّداً. فان في التعارض يشترط وحدة الموضوع كما صرّح به الشيخ بقوله: «وكيف كان فلايتحقق إلاّ بعد اتحاد الموضوع»[1]. وذلك لأنّه لايرى العرف تنافياً بين مثل هذين الدليلين.

بل مقتضى التحقيق أنّ مطلق موارد الجمع العرفي ليس من قبيل التعارض المستقرّ المعبّر عنه بالتعادل في عنوان هذه المسألة؛ إذ المرجع في تشخيص التعارض بين الدليلين هو أهل العرف. ولايرى العرف في موارد التلاؤم والجمع

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١١.

بين الدليلين تنافياً ولا تعانداً وتعارضاً جدّياً.

نعم يخطر بالبال في بادئ الرأي تنافٍ وتخالفٌ بين الدليلين في هذه الموارد بحسب المدلول الاستعمالي، لا بحسب المراد الجدّي.

وقد عُبّر عن هذا التنافي بالتعارض البدوي غير المستقرّ. وإنّ الأُصوليين قد خصّوا مباحث كثيرة في المقام بأنحاء التعارض البدوي، مما له جمع عرفيّ، كالحكومة والورود وقاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»، ولكن عنونوا المسألة بالتعادل، وهو ظاهرٌ في التعارض المستقر.

الفرق بين قاعدتي التعارض والتزاحم

١ ـ تنقيح محل الكلام.
٢ ـ التزاحم بين ملاكات الأحكام.
٣ ـ التزاحم في مقام الامتثال.

قبل التعرّض إلى الفرق بين قاعدتي التعارض والتزاحم ينبغي أن يُعلم

أوّلاً: إنّ محل البحث عن قاعدة التزاحم إنّما هو في قاعدتي الترتب واجتماع الأمر والنهي. وقد سبق شطرٌ من الكلام حول التزاحم في قاعدة الترتب في المجلّد الثالث من كتابنا «بدايع البحوث». وسيأتي تفصيل البحث عنها في قاعدة اجتماع الأمر والنهي، إن شاء الله.

وثانياً: إنّما نشير هاهنا إجمالاً إلى بعض مباحث قاعدة التزاحم؛ لتتضح جهات الفرق بينها وبين قاعدة التعارض.

وإنّ ماله دخلٌ في الفرق بين البابين هو تعريف التزاحم بماله من الأقسام. فنقول:

إنّ التزاحم تارة: يكون في ملاكات الأحكام في مرتبة تشريعها ومقام جعلها، وأُخرى: بين العمل بكل واحد منها في مقام الامتثال.

التزاحم بين ملاكات الأحكام

أما التزاحم بين الملاكات في مرتبة تشريع الأحكام، كالتزاحم بين مصلحة الفعل المقتضية لايجابه أو استحبابه أو إباحته وبين مفسدة تركه المقتضية لتحريمه أو كراهته.

والأمر في هذا النوع من التزاحم بيد الشارع؛ لأنّه الذي يلاحظ جهات المصالح والمفاسد في فعل شيءٍ أو تركه ويرجّح أحدهما على الآخر، فيشرّع أحد الأحكام الخمسة بملاحظة المصالح والمفاسد المتزاحمة في ملاكاتها.

وإنّ العقل لمّا يدرك أنّه لايصدر حكمٌ من الشارع الحكيم إلاّ عن حكمة ومصلحة، يحكم بوجوب إطاعة الأمر والنهي الصادرين عنه.

فليس للمكلّف أن يترك امتثال أمرٍ اعتذاراً بعدم مصلحة فيه ولا امتثال نهيٍ اعتذاراً بعدم مفسدة فيه.

كما أنّ الأمر كذلك في القوانين المجعولة للحكومات والدُّول؛ حيث لا يقبل العقلاء اعتذار الرعايا وعموم الناس في مخالفة تلك القوانين بأنّه لا مصلحة أو لا مفسدة فيها.

ولكن لايخفى أوّلاً: أنّ حكم العقل بلزوم الطاعة إنّما يختص بأحكام الشارع الحكيم المصون عن الخطأ والزلل؛ لا في الموالي العرفية.

وثانياً: أنّ التزاحم بهذا المعنى مختص بمذهب العدلية، من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الكائنة في متعلقاتها ـ كمانسب إلى مشهورهم[1] ـ أو في نفس الأحكام كما عليه جماعة منهم، دون مذهب الأشاعرة القائلين بعدم التبعية المذكورة.

وثالثاً: أنّه لما لاربط لهذا النوع من التزاحم بعمل المكلّفين ولا دخل له في تعيين وظيفة العباد وتكاليفهم، لا تترتب على البحث عنه ثمرة في تحصيل

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٤٥.

الحجة ؛ لعدم صحة الاحتجاج بالمصالح والمفاسد ـ الكائنة في ملاكات التشريع ـ على الحكم، وليست من المنجزات ولا المعذّرات. ومن هنا يكون خارجاً عن محلّ الكلام.

والوجه في ذلك: أنّ علم الأُصول يبحث عن قواعد ممهّدة لتحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية.

فما لا دخل له في ذلك خارج عن موضوع هذا العلم وقد تبيّن آنفاً أنّ تزاحم ملاكات تشريع الأحكام لا دخل له في تحصيل الحجة على الحكم؛ إذ يكون ملاحظة الملاكات في تشريع الأحكام وتزاحم المصالح والمفاسد الكائنة في ملاكاتها، إنّما هو مرتبط بمقام الجعل ومرتبة أصل التشريع، وقبل مرتبة الابلاغ والبيان بالخطابات الشرعية. فلم يتحقق موضوع الحجية ولا مدركها في تلك المرتبة حتى ينتج البحث عنها تحصيل الحجّة على الحكم. ولعدم صحة الاحتجاج بالمصالح والمفاسد الواقعية الواقعة في ملاك التشريع وعدم كونها من المنجزات والمعذّرات.

التزاحم في مقام الامتثال

وأما التزاحم في مقام الامتثال؛ بأن توجّه تكليفان إلى المكلّف وتوقّف امتثال أحدهما على مخالفة الآخر؛ لعجزه عن امتثالهما معاً؛ لعدم قدرته على الجمع بينهما. وذلك كما لو توقف إنقاذ الغريق على غصب ملك الغير، أو كان هناك غريقان لا يقدر المكلّف إلاّ على إنقاذ أحدهما.

وينبغي التنبيه أوّلاً: على أنّه لايُعتبر تساوي الملاكين وتكافؤهما في التزاحم مطلقاً، لا في تزاحم الملاكات والتزاحم في مقام الامتثال.

أما عدم اعتبار ذلك في تزاحم الملاكات، فلوضوح اختلاف مراتب المصالح والمفاسد المتزاحمة في ذوات متعلّقات الأحكام قبل تعلّق الأمر أو النهي بها.

وأما التزاحم في المتثال فلعدم ربط له بملاكات الأحكام، حتى يُبحث عن اعتبار تساوي الملاكات المتزاحمة.

وثانياً: أنّه لاتزاحم في الخطابين المتزاحمين ـ بالمعنى المبحوث عنه في المقام ـ بحسب ملاكاتهما، بل إنّما في امتثالهما معاً؛ بمعنى أنّ امتثال كلٍّ منهما يزاحم امتثال الآخر. فانّ خطابي «لاتغصب» و «أنقذ الغريق» لا تنافي ولا تزاحم بينهما بوجه بحسب الملاك. وكذا خطابي «صلّ» و «أزل النجاسة عن المسجد».

بل إنّما التزاحم بين امتثالهما معاً، كما قلنا.

وذلك لأنّ من الواضح أنّه لا تنافي بين مدلول الدليلين المتزاحمين وإنّما التنافي ينشأ من ناحية عدم قدرة المكلّف على امتثالها معاً.

ولمّا أُخذ القدرة على الامتثال في توجه التكليف، ينتفي أحدُ التكليفين لا محالة عند التزاحم، من دون حاجة إلى التصرف في مدلول أحد الدليلين.

وهذا بخلاف باب التعارض؛ حيث إنّ التنافي فيه إنّما يكون بين مدلول الدليلين المتعارضين.

وهذا هو روح الفرق بين بابي التعارض والتزاحم.

وقد تبيّن بما بيّناه أنّ التزاحم المبحوث عنه في علم الأُصول عبارة عن مزاحمة أحد التكليفين مع التكليف الآخر في مقام الامتثال من ناحية عدم قدرة المكلّف في مقام الامتثال من ناحية عدم قدرة المكلّف على امتثالهما معاً مطلقاً أو في آن واحد.

وقد عولج التزاحم بين امتثال التكليفين في آن واحد بطريق فكرة الترتب. وقد بحثنا عن قاعدة الترتب في المجلد الثالث من هذا الكتاب.

ولكنه فيما إذا كان أحد المتزاحمين أهمّ من الآخر، وإلّا لامناص من الحكم بالتخيير في تقديم أحدهما.

منشأ التعارض في الأدلة الشرعية

شبهة مهمّة وإجابة قاطعة

قد يُتساءل عن منشأ وقوع التعارض بين الأحاديث والنصوص الصادرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام ويستشكل لذلك بأنّه كيف نشأ التعارض في رواياتهم عليهم السلام مع أنّ شريعة الاسلام منزّهة عن التناقض والتضاد.

ولا اختلاف في آيات القرآن المجيد كما قال تعالى: **﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾** [1].

ومن هذه الناحية تُلقى الشبهة في حجية عمومات النصوص والأُصول الكلية والكبريات التي يبتني عليها الفقه الجعفري، بل يشكّك في الاعتقاد بعصمة الأئمة عليهم السلام وفي كون أقوالهم وأحاديثهم مصدراً للتشريع ومرجعاً للافتاء على نحو القضية الكلية الحقيقية.

ويستشهد بتعارض الروايات واختلاف مضامين النصوص الصادرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام لنفي عصمتهم، بل لأجل ذلك زعم بعض أبناء العامة ومن حذاحذوهم من المتنورين الالتقاطيين من الشيعة أنّ الائمة عليهم السلام ليسوا إلاّ مجتهدين كساير المجتهدين. وأنّ الأحاديث الصادرة عنهم ليست إلاّ تعابير عن

---

(١) النساء: ٨٢.

آرائهم الاجتهادية.

وأنّ وجود الاختلاف والتناقض والتعارض في فتاويهم وأقوالهم أمرٌ طبيعيٌ متوقّعٌ من غير الله ومن عصمه من الخطأ والزلل. كما أُشير إلى ذلك في الآية المزبورة.

وإنّ لدفع هذه الشبهة مسلكين:

أحدهما: الاستدلال بوجوه عقلية ونقلية على عصمة الأئمة المعصومين عليهم السلام. ولانريد أن نرد في البحث عن ذلك في المقام. فانّ لهذا البحث مجالاً آخر، وهو علم الكلام.

وإنّما نريد أن نشير هاهنا إلى أهمّ العوامل التي لها دخل في وقوع الاختلاف والتعارض فيما وصل إلينا من أخبار أهل البيت في مقام الاثبات والنقل والإخبار؛ ليُعلم بذلك أنّ ما نشاهده من الاختلاف والتعارض في أحاديث أهل البيت عليهم السلام، إنّما له جذرٌ في تلك العوامل والأسباب لا في نفي العصمة، كما زعم مخالفوهم ومعاندوهم ومن لم يعرف منزلتهم.

عوامل نشأة الاختلاف في الأخبار

١ ـ ضياع القرائن والغفلة عنها.
٢ ـ تقية الأئمة عليهم السلام في بيان الأحكام.
٣ ـ الدس والتزوير في نصوص أهل البيت عليهم السلام.
٤ ـ تأثير الزمان والمكان في توهم التعارض.
٥ ـ مناشئ تعارض الأخبار من منظر النصوص.

وإليك أهم هذه العوامل:

ضياع القرائن والغفلة عنها

١ ـ ضياع القرائن والغفلة عنها:

إنّ من أسباب توهّم وقوع التعارض في أحاديث أهل البيت عليهم السلام ضياع القرائن المكتنف بها النص الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله أو عن أحد الأئمة عليهم السلام والغفلة عنها. وذلك: إما لتقطيع الأحاديث، أو نقلها بالمعنى أو عدم الاطلاع على خصوصيات دخيلة في سياق الحديث.

مثل ما ورد في ولاية الأب على التصرف في أموال ولده عن النبي صلى الله عليه وآله: «أنت ومالك لأبيك». ولكن ورد في صحيحة الحسين بن أبي العلاء أنّه قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما يحل للرجل من مال ولده؟ قال عليه السلام: قوته بغير سرف إذا اضطرإليه، قال: فقلت له: فقول رسول الله صلى الله عليه وآله للرجل الذي أتاه فقدّم أباه، فقال صلى الله عليه وآله له: أنت ومالك لأبيك؟ فقال عليه السلام: إنّما جاء

بأبيه إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يارسول الله هذا أبي وقد ظلمني ميراثي عن اُمي، فأخبره الأب أنّه قد أنفقه عليه وعلى نفسه، فقال صلى الله عليه وآله: أنت ومالك لأبيك ولم يكن عند الرجل شيءٌ، أو كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحبس الأب للابن؟!»[1].

فقد حاول الامام عليه السلام في هذه الرواية أن ينبّه السائل على تجريد النبوي المنقول عن سياقه؛ لعدم اطلاّع الناقل على القرائن الحافّة به.

ومن هذا القبيل ما رواه صفوان عن أبي أيوب، قال: «حدّثني سلمة ابن محرز أنّه كان يتمتع حتى إذا كان يوم النحر طاف بالبيت وبالصّفا والمروة ثم رجع إلى منى ولم يطف طواف النساء، فوقع على أهله. فذكره لأصحابه، فقالوا: فلان قد فعل مثل ذلك، فسأل أباعبدالله عليه السلام فأمره أن ينحر بدنة، قال سلمة: فذهبت إلى أبي عبدالله عليه السلام فسألته، فقال عليه السلام: ليس عليك شيء. فرجعت إلى أصحابه فأخبرتهم بما قال لي. قال: فقالوا اتقاك وأعطاك من عين كدرة، فرجعت إلى أبي عبدالله عليه السلام فقلت: إنّي لقيت أصحابي فقالوا: اتّقاك، وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن ينحر بدنة، فقال عليه السلام: صدقوا، ما اتّقيتك، ولكن فلان فعله متعمّداً وهو يعلم، وأنت فعلته وأنت لاتعلم، فهل كان بلغك ذلك؟ قال: قلت: لا والله، ما كان بلغني. فقال عليه السلام: ليس عليك شيءٌ»[2].

فقد نبّه الامام عليه السلام في هذا الحديث على نشأة توهّم التعارض بين أحاديث أهل البيت عليهم السلام من ناحية عدم اطلاع الأصحاب عن اختلاف حالات السائلين، من حيث العلم بالحكم والجهل والنسيان وثبوت العذر وعدمه. ولاريب أنّ حالات المكلّف دخيلة في تغيّر حكمه.

فدلّ هذا الحديث الشريف على أنّ من عوامل توهّم التعارض بين نصوص أهل البيت عليهم السلام اختفاءُ حالات السائلين، كما وقع ذلك لأصحابهم في عصرهم، فضلاً عن بعد مضي قرون متمادية.

---

(١) وسائل الشيعة: ب ٧٨، من أبواب ما يكتسب به، ح ٨.

(٢) وسائل الشيعة: ب ١٠، من أبواب كفّارات الاستمتاع، ح ٥.

تقية الأئمة في بيان الاحكام

٢ ـ إنّ من أهم أسباب وقوع التعارض في نصوص الأئمة عليهم السلام تقيتهم من المخالفين المعاندين في بيان الأحكام.

فربما كانوا يبيّنون حكماً في مجلس تقيةً من بعض الجالسين المخالفين الذين كانوا جواسيس الخلفاء، وكان ذلك الحكم الصادر تقية ضدّ الحكم الواقعي الذي بيّنوه ـ قبل ذلك المجلس أو بعده ـ لخواص أصحابهم، فنُقل الحديثان كلاهما في الجوامع الروائية، فوقع التعارض بذلك بين النصوص.

وقد صرّح بهذا السبب في نصوص كثيرة، وقد ذكرنا هذه النصوص في قاعدة التقية في المجلّد الثاني من كتابنا مباني الفقه الفعّال. ونكتفي هاهنا بذكر بعض هذه النصوص.

فمن هذه النصوص:

موثقة أبي بصير، قال: «سألت أباعبدالله عن القنوت، فقال عليه السلام: فيما يجهر فيه بالقراءة. قال: فقلت له: إنّي سألت أباك عن ذلك فقال: في الخمس كلّها؟ فقال عليه السلام: رحم الله أبي وإنّ أصحاب أبي أتوه فسألوه فأخبرهم بالحق، ثم أتوني شكّاكاً فأفتيتهم بالتقية»[1].

ظاهر الرواية أنّ في المجلس ـ الذي سأل أبو بصير أباعبدالله عليه السلام عن ذلك ـ جماعةٌ من المخالفين حاضرين، ممّن اتّقى منهم الامام عليه السلام.

ومنها: صحيحة أبي عمرو الكناني، قال: «قال أبوعبدالله عليه السلام يا أباعمرو أرأيت لو حدّثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثمّ جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك؟ بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدَعُ الآخر. فقال عليه السلام: قد أصبت يا أباعمرو، أبى الله إلاّ أن يعبد سرّاً. أما والله لئن فعلتم ذلك إنّه لخيرلي ولكم. أبى الله عزّوجلّ لنا

(١) وسائل الشيعة: ب ١، من أبواب القنوت، ح ١٠.

في دينه إلاّ التقية».[١]

يُعلم بقرينة كلام الامام في ذيل هذه الرواية أنّ الأحدث ـ الذي قال أبو بصير إنّه يأخذه ويَدَعُ الآخر ـ هو الخبر الموافق للتقية، وإلّا لم يُعلّل الامام إصابة أبي بصير في أخذه بأحدثهما بكونه عملاً بالتقية.

ومنها: رواية أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال لي: يا زياد ما تقول لو أفتينا رجلاً ممّن يتولّانا بشيءٍ من التقية؟ قال: قلت له: أنت أعلم جعلت فداك. قال عليه السلام: إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجراً. قال: وفي رواية أُخرى: إن أخذ به أُجر، وإن تركه والله أثم»[٢].

ومنها: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «قال أبوجعفر عليه السلام في القنوت إن شئت فاقنت وإن شئت فلا تقنت، قال أبوالحسن عليه السلام: وإذا كانت التقية فلاتقنت وأنا أتقلّد هذا»[٣].

ومنها: صحيحة عبدالله بن زرارة قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: اقرأ منّي على والدك السلام، وقل: إنّما أعيبك دفاعاً منّي عنك. فانّ الناس والعدوّ يسارعون إلى كلّ من قرّبناه حمدناه مكانه بادخال الأذىٰ فيمن نحبّه ونقرّبه: وعليك بالصلاة الستة والأربعين، وعليك بالحج أن تهل بالإفراد، وتنوي الفسخ إذا قدمت مكّة فطفت وسعيت فسخت ما أهللت به، وقلّبت الحج عمرة، وأحللت إلى يوم التروية، ثم استأنف الإهلال بالحج مفرداً إلى منى، واشهد المنافع بعرفات والمزدلفة فكذلك حج رسول الله صلى الله عليه وآله وهكذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن يفسخوا ما أهلّوا به ويقلّبوا الحج عمرة، وإنّما أقام رسول الله صلى الله عليه وآله على إحرامه لسوق الذي ساق معه، فان السائق قارن، والقارن لا يحلّ حتّى يبلغ الهدي محَلّه، ومحلُّه النّحرُ بمنى، فاذا بلغ أحلّ.

هذا الذي أمرناك به حجُّ التمتّع. فألزم ذلك ولا يَضيقَنَّ صدرُك، والذي أتاك به أبو بصير من

---

(١) وسائل الشيعة: ب ٩، من صفات القاضي، ح ١٧.
(٢) وسائل الشيعة: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٢.
(٣) المصدر: ب ٤، من أبواب القنوت، ح ١.

صلاة إحدى وخمسين، والإهلال بالتمتّع بالعمرة إلى الحج، وما أمرنا به من أن يهلّ بالتمتّع، فلذلك عندنا معان وتصاريف لذلك ما تسعنا وتسعكم، ولا يخالف شيءٌ من ذلك الحق ولا يضاده والحمد لله ربّ العالمين»[١].

ومنها: خبر معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي النّاس؟ قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنّي أقعد في المسجد، فيجيء الرّجل فيسألني عن الشيء، فاذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرّجل أعرفه بمودّتكم وحبّكم فأُخبره بما جاء عنكم، ويجيءُ الرّجل لا أعرفه ولا أدري من هو، فأقول: جاءَ عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأُدخل قولَكم فيما بين ذلك، فقال عليه السلام لي: اصنع كذا، فانّي كذا أصنع»[٢].

إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة الدالة على ذلك.

وقد بحثنا عن مفاد نصوص التقية مفصّلاً في الجزء الثاني من كتابنا «مباني الفقه الفعّال».

الدس والتزوير في نصوص أهل البيت عليهم السلام

ومن أسباب وقوع الاختلاف والتعارض في أحاديث أهل البيت عليهم السلام عملية الدس والتزوير والوضع والتدليس في رواياتهم عليهم السلام. وقد كثر وجود الوضّاعين والمدلسين في الأخبار والأحاديث. ومن هنا كانت الرواة يَعرضون أُصولهم الروائية على الفقهاء الأجلاّء والمحدّثين الكبار من مشايخهم وإلى الائمة المعصومين عليهم السلام لتشخيص الأخبار المجعولة المكذوبة وتمييزها عن غيرها.

---

(١) وسائل الشيعة: ب ٥، من أبواب أقسام الحج، ح ١١.

(٢) وسائل الشيعة: ب ١١، من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

وقد دلّ على ذلك نصوص معتبرة كثيرة نذكر هنا نماذجَ منها:

فمن هذه النصوص قوله عليه السلام: «يا فيض إنّ الناس أولعوا بالكذب علينا».[١]

ومنها: ماروا الكشي بسنده عن يونس بن عبد الرحمان أَنّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: « يا أبا محمد ما أشدَّك في الحديث وأكثرَ إنكارَك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يَحملك على ردّ الأحاديث؟ فقال: حدّثني هشام بن الحكم أنّه سمع أباعبدالله عليه السلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً، إلاّ ما وافق القرآن والسنّة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فانّ المغيرة بن سعيد (لعنه الله) دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يُحَدِّث بها أبي. فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنّة نبيّنا محمد صلى الله عليه وآله... قال يونس: وافيتُ العراق فوجدْتُ بها قِطعةً من أصحاب أبي جعفرٍ و وجدتُ أصحاب أبي عبدالله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فَعَرضْتُها بعدُ على أبي الحسن الرضا عليه السلام، فانكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبدالله عليه السلام. وقال لي: إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبدالله عليه السلام لعن الله أباالخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب، يدسُّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله عليه السلام».[٢]

منها: ما رواه الكشي أيضاً بسنده عن هشام بن سالم أنه سمع أباعبدالله عليه السلام يقول: «كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدسُّ فيها الكفر والزندقة ويُسندها إلي

---

(١) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٦، ب ٢٩، ح ٥٨.

(٢) بحارالأنوار: ج ٢، ص ٢٤٩، ب ٢٩، ح ٦٢. وسائل: ج ١٨، ب ٨ من صفات القاضي، ص ٧١، ح ٧٣.

أبي عبدالله عليه السلام، ثم يدفعها إلى أصحابه فيأمرهم أن يبثُّوها في الشيعة، فكلُّ ماكان في كتب أصحاب أبي عبدالله عليه السلام من الغلوّ فذاك مما دسَّه المغيرة بن سعيد في كتبهم».[١]

منها: ما رواه في الاحتجاج عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في مناظرته مع يحيى بن أكثم قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع: قد كثُرت عليّ الكذّابة وستكثُر. فمن كذِبَ عليّ متعمدّاً فليتبوّأ مقعده من النار. فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنّتي...».[٢]

منها: ما رواه في الخصال بسنده عن سُلَيْم بن القيس الهلالي قال: «قلت لأميرالمؤمنين عليه السلام: إنّي سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن وأحاديثَ عن نبي الله صلى الله عليه وآله غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديقَ ما سمعتُ منهم، ورأيتُ في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبي الله أنتم تخالفونهم فيها وتزعُمون أنّ ذلك كله باطلٌ، أفترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمّدين ويفسّرون القرآن بآرائهم؟ قال: فأقبل علي عليه السلام فقال: قد سألت فأفهم الجواب، إنّ في أيدي الناس حقاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعامّاً وخاصّاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً. وقد كُذب على رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده حتى قام خطيباً، فقال صلى الله عليه وآله: أيّها الناس قد كثُرَت عليّ الكذّابة، فمن كَذِبَ عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار. ثم كُذِبَ عليه من بعده».[٣]

هذه الرواية معتبرة؛ حيث رُويت في كتاب سليم بن قيس الهلالي. وقد أثبتنا اعتبار روايات هذا الكتاب بأجمعها في كتابنا «مقياس الرواية»، فراجع.

---

(١) بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٥٠، ب ٢٩، رواية ٦٣.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٢٥، ب ٢٩، ح ٢.

(٣) الوسائل: ج ١٨، ص ١٥٢، ب ١٤ من صفات القاضي، ح ١.

تأثير الزمان والمكان في توهم التعارض

ومن أهم أسباب اختلاف الروايات في بيان الأحكام وحدوث التضاد والتنافي في مضامينها تأثير الزمان والمكان في تغيير الأحكام. والسرّ في ذلك أن باختلاف الأزمان والأقطار وبسبب تطوّرات حادثة في أوضاع الناس من الجهات الاقتصادية والثقافية وشرائط العيش تختلف موضوعات الأحكام وبالمآل تتغيّر الأحكام.

ومن هنا ربّما يترائى في بادئ النظر اختلاف النصوص وتعارضها في بيان الأحكام في موضوع واحد، وليس ذلك إلاّ لأجل اختلاف الزمان والمكان وتغيّر أوضاع الناس باختلافهما. وليس هذا التأثير للزمان والمكان إلاّ في بعض الأحكام مما يبتني تشريعه على أساس مصالح وحِكَم مرتبطة بعنصري الزمان والمكان، أو ما أُخذ في متعلّقها أو موضوعها خصوصية يختلف صدقها باختلاف الزمان والمكان.

وقد بحثنا عن تأثير الزمان والمكان في تغيُّر الأحكام مفصّلاً في المجلّد الأوّل من كتابنا «بدايع البحوث» فراجع. والمقصود هنا الاكتفاء بذكر بعض النصوص الموهمة للاختلاف والتعارض في مداليلها، لأجل تأثير الزمان والمكان في الأحكام.

ونكتفي هاهنا بذكر بعض ما دلّ على ذلك من النصوص.

فمن هذه النصوص رواية حكم بن عتيبة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «قلت له: إنّ الدّيات إنّما كانت تؤخذ قبل اليوم من الابل والبقر والغنم، قال: فقال: عليه السلام إنّما كان ذلك في البوادي قبل الاسلام، فلما ظهر الاسلام وكثرت الورق في الناس قسَّمها أميرالمؤمنين على الورق».[1]

---

(١) الوسائل: ب ٢، من ديات النفس ح ٨.

لا إشكال في دلالة هذه الرواية على تأثير تغيُّر الزمان في اختلاف نوع الدية. وأنّ ما جرت عليه السنة إلى زمان الباقر عليه السلام غير ما دلّت عليه النصوص الصادرة من الباقر والأئمة المتأخّرة عنه عليهم السلام.

ومنها: ما دلّ على تغليظ دية القتل الواقع في أشهر الحُرُم، وكذا القتل الواقع في الحرم الشريف.

مثل صحيح كليب الأسدي، قال: «**سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرّجل يقتل في الشهر الحرام ما ديتها؟ قال عليه السلام: دية وثلث**».[١]

وصحيح زرارة قال: «**سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قتل رجلاً خطأً في أشهر الحرم، فقال عليه السلام: عليه الدّية وصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم**».[٢]

وفي صحيحه الآخر، قال: «**قلت: لأبي جعفر عليه السلام رجل قتل في الحرم؟ قال: عليه دية وثلث، ويصوم شهرين متتابعين من أشهر الحُرم**».[٣]

وأما احتمال قراءة لفظ «الحرم» بضم الحاء والراء في هذه الرواية، كما في الجواهر[٤] فهو خلاف الظاهر؛ لأنّ «الحرم» بالضمّ إنّما استعمل في الكتاب والسنة وصفاً للأشهر.

هذا مضافاً إلى فتوى المفيد في المقنعة والشيخ في المبسوط والخلاف والنهاية بذلك، وهما من أعاظم القدماء، ولا سيما المفيد الذي هو من أقدمهم وأقربهم إلى ارتكاز أصحاب الأئمة عليهم السلام.

وعلى أي حال لا إشكال في دلالة هذه النصوص الصحيحة على تأثير زمان الشهر الحرام ومكان الحرم الشريف في تغليظ الدية. فأوهمت المعارضة مع سائر نصوص المقام الواردة في دية قتل الخطاء.

---

(١) الوسائل: ب ٣، من ديات النفس ح ١.
(٢) المصدر: ح ٤.
(٣) المصدر: ح ٣.
(٤) جواهر الكلام: ج ٤٣، ص ٢٧.

ومثل الطائفة المزبورة في كيفية إيهام التعارض، ما دلّ على تغليظ حد شرب الخمر لأجل وقوعه في شهر رمضان.

مثل ما رواه المشايخ الثلاثة بأسنادهم عن جابر، رفعه عن أبي مريم، قال: «أُتي أميرالمؤمنين عليه السلام بالنجاشي الحارثي الشاعر قد شرب الخمر في شهر رمضان، فضربه ثمانين، ثم حبسه ليلة ثم دعا به من الغد، فضربه عشرين. فقال له: يا أمير المؤمنين هذا ضربتني ثمانين في شرب الخمر وهذه العشرون ماهي؟ قال: هذا لتجرئك على شرب الخمر في شهر رمضان».[1]

دلّت هذه الرواية على تغليظ حدّ شرب الخمر؛ لأجل وقوعه في شهر رمضان، بل يمكن تعميم التغليظ إلى غير مورد الرواية بدليل تعليل الامام عليه السلام، كما نسبه في الجواهر إلى فهم الأصحاب.

قال قدس سره: «ومن التعليل يستفاد الحكم لغير مورده كما فهمه الأصحاب، ويشهد له الاعتبار، بل لا يبعد ملاحظة الخصوصيات أيضاً في الأزمنة والأمكنة، كليلة القدر من شهر رمضان وقرب المضاجع المعظمة من المشاهد مثلاً، إلى غير ذلك مما يكون فيه هتك حرمة أو زيادة هتك».[2]

ومنها: ما صُرِّح فيه باختصاص نهي النبي صلى الله عليه وآله عن حبس لحوم الأضاحي ـ فوق ثلاثة أيام في منى ووجوب إخراجها منها بعد الثلاثة ـ بزمان النبي صلى الله عليه وآله لفقر الناس وشدة حاجتهم إلى اللحم وقلّته في ذلك الزمان، وارتفاع هذا النهي في زمن الأئمة عليهم السلام؛ لانتفاءِ الملاك المزبور. ولا ريب في تأثير اختلاف الأزمان ومضيِّ الأعصار في ذلك، كما هو واضح، وان كان مرجعه إلى تغيُّر موضوع التكليف وشرائطه باختلاف الزمان.

مثل صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان النبي صلى الله عليه وآله نهى أن

---

(١) الوسائل: ب ٩، من حدّ المسكر ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣٧٤.

تحبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام من أجل الحاجة، فأمّا اليوم فلا بأس به». (١)

وصحيح جميل بن درّاج قال: «**سألت أبا عبدالله عليه السلام عن حبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيّام بمنىً، قال: لا بأس بذلك اليوم إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله إنّما نهى عن ذلك أولاً لأنّ الناس كانوا يومئذ مجهودين، فأمّا اليوم فلا بأس**». (٢)

ففي هذين الصحيحين قد دفع الامام عليه السلام توهم المعارضة بين ما دل على جواز حبس لحوم الأضاحي بمعنى فوق ثلاثة أيام وبين ما رُوي عن النبي صلى الله عليه وآله من منع ذلك.

ومنها: ما دلّ على اختصاص نهي النبي صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمر الأهلية بزمانه صلى الله عليه وآله؛ لأنّ الحُمُر الأهلية كانت حمولة الناس ويُخاف فُقدانها باعتياد المسلمين على أكلها، وليس كذلك في ساير الأزمان.

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**». (٣)

ومثله الصحيحة الأُخرى لمحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمير. وإنما نهى عنها من أجل ظهورها مخافة أن يفنوها وليست الحمير بحرام**». (٤)

ومنها: ما دل على اختصاص حرمة بيع السلاح للمخالفين بزمان المباينة والمنازعة وارتفاعها في زمان الهدنة.

مثل حسنة أبي بكر الحضرمي قال: «دخلنا على أبي عبدالله عليه السلام فقال له حكم السّراج: ما تقول فيمن يحمل إلى الشام السّروج وأداتها؟ فقال عليه السلام: لا بأس أنتم

---

(١) الوسائل: ب ٤١، من الذبح ح ٤.
(٢) المصدر: ح ٥.
(٣) الوسائل: ب ٤، من الأطعمة المحرمة ح ١.
(٤) المصدر: ح ٦.

اليوم بمنزلة أصحاب رسول‌الله ﷺ إنّكم في هدنة، فاذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السّروج والسلاح».[١]

ومنها: ما دل على اختلاف حكم لبس الثياب باختلاف الأزمان، وأنّه لا بد في اختيار نوع الثياب وجنسه من مراعاة أهل الزمان الذي يعيش فيه الانسان.

مثل صحيح حماد بن عثمان قال: «كنت حاضراً عند أبي عبدالله عليه السلام إذ قال له رجل: أصلحك الله ذكرت أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس الخشن، يلبس القميص بأربعة دراهم، وما أشبه ذلك ونرى عليك اللّباس الجيّد؟ قال: فقال عليه السلام له: إنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان يلبس ذلك في زمان لا يُنكر، ولو لبس مثل ذلك اليوم لشُهر به، فخير كل زمان لباس أهله، غير أنّ قائمنا إذا قام لبس لباس علي عليه السلام وسار بسيرته».[٢]

وصحيح عبدالله بن سنان قال: «سمعت أبا عبدالله يقول: بينا أنا في الطواف وإذاً برجل يجذب ثوبي، وإذاً هو عباد بن كثير البصري. فقال: يا جعفر بن محمد تلبس مثل هذه الثياب وأنت في هذا الموضع مع المكان الذي أنت فيه من علي عليه السلام؟ فقلت: ثوب فرقبيّ اشتريته بدينار، وكان علي عليه السلام في زمان يستقيم له ما لبس فيه، ولو لبست مثل ذلك اللباس في زماننا لقال الناس: هذا مرائي مثل عباد»[٣].

ومثلهما خبر مسعدة ومرفوعة محمد بن علي وخبر معلّى بن خنيس.[٤]

ومنها: ما دل على أنّ ما ورد من أنّ النبي ﷺ كان يستلم الحجر في كل

---

(١) الوسائل: ب ٨، مما يكتسب به ح ١.
(٢) فروع الكافي: ج ٦، ص ٤٤٤، كتاب الزى والتجمل: ب اللباس: ح ١٥.
(٣) المصدر: ح ٩.
(٤) فروع الكافي: ج ٥، ص ٦٥، كتاب المعيشة: ب ١، ح ١، ج ٦، ص ٤٤٢، كتاب الزى والتجمل: ب اللباس: ح ٨، ص ٤٥٦ ب تشمير الثياب: ح ٢.

طواف فريضة ونافلة كان يختص به في زمانه لقلّة عدد المسلمين، فكان الأصحاب يُفرّجون له ولم يكن استلامه موجباً للازد حام، وكان ذلك يوجب الازدحام في زمن الأئمة؛ لكثرة الناس فارتفعت هذه السنة وقتئذٍ.

مثل صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «كنّا نقول: لا بدّ أن نستفتح بالحجر ونختم به، فأمّا اليوم فقد كثر الناس عليه».[١]

ومثله صحيحه الآخر.[٢]

وصحيحة عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كنت أطوف وسفيان الثوري قريب منّي، فقال: يا أبا عبدالله عليه السلام كيف كان رسول‌الله صلى الله عليه وآله يصنع بالحجر إذا انتهي إليه؟ فقلت: كان رسول‌الله صلى الله عليه وآله يستلمه في كل طواف فريضة ونافلة، قال: فتخلّف عنّي قليلاً، فلمّا انتهيت إلى الحجر جزت ومشيت فلم أستلمه، فلحقني فقال: يا أبا عبدالله ألم تخبرني أنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله كان يستلم الحجر في كل طواف فريضة ونافلة؟ قلت: بلى، قال: فقد مررت به فلم تستلم، فقلت إنّ الناس كانوا يرون لرسول‌الله صلى الله عليه وآله ما لا يرون لي، وكان إذا انتهى إلى الحجر أفرجوا له حتّى يستلمه وإنّي أكره الزحام».[٣]

وقد اتضح على ضوء ما بيّناه أنّ ما يُترائى أحياناً من اختلاف الأحاديث الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام في مداليلها، إنّما نشأ من عوامل وأسباب راجعة إلى جهة صدورها، أو اختفاء قرائن سياقها، أو عملية الدسّ والتدليس ووضعها، أو إلى تغيّر الأحكام بتبع اختلاف الزمان والمكان وخصوصيات المكلّفين.

وأنّ ما وقع من اختلاف الأحاديث وتنافي مضامينها، لا يضرّ بعصمة الأئمة عليهم السلام في شيءٍ من مواردها.

بل إنّما يرى الفقيه الممارس لعملية الاستنباط التنافي والتعارض في

---

(١) الوسائل: ب ١٦، من الطواف ح ١.
(٢) المصدر: ح ١١.
(٣) المصدر: ح ٣.

مداليل الأحاديث لغفلته عن بعض الأسباب المذكورة وغيره من الأسباب الدخلية في توهم التنافي والتعارض بين الروايات.

هذا مضافاً إلى أنّ التعارض البدوي غير المستقر إنّما نشأ من دأب الشارع واستقرار منهجه وسيرته على إلقاء العمومات والمطلقات وتخصيصها وتقييدها بمخصصات ومقيّدات منفصلة فأوهم ذلك للأصحاب وغيرهم الاختلاف والتعارض بين الأخبار في بادئ النظر، كما أشار إليه أميرالمؤمنين عليه السلام في صحيحة سليم بن قيس الهلالي.[1]

مناشئ تعارض الأخبار من منظر النصوص

يستفاد من النصوص أهل البيت عليهم السلام مناشئ عديدة لعروض التعارض والاختلاف في الأخبار، وعدم اختصاص ذلك بزماننا، بل كان الاختلاف واقعاً في الاحاديث الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله في عهده صلى الله عليه وآله وعهد علي عليه السلام.

فمن هذه النصوص ما دل على كون منشأ اختلاف الأخبار، إمّا تعمّد كذب الراوي لنفاقه، أو وهم الراوي وعدم حفظه الحديث تماماً، أو جهله بما ورد من النصوص والروايات الناسخة والمخصّصة والمقيّدة.

مثل معتبرة سليم بن قيس.

رواه على بن ابراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم ابن عمر اليماني، عن أبان بن أبي عيّاش، عن سليم بن قيس الهلالي قال: قلت لأمير المؤمنين عليه السلام: **«إنّي سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن نبي الله صلى الله عليه وآله غير ما في أيدى الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبي الله صلى الله عليه وآله أنتم تخالفونهم**

---

(١) الوسائل: ب ١٤، من صفات القاضي، ح ١.

فيها، وتزعمون أنّ ذلك كلّه باطل؛ أفترى الناس يكذبون على رسول الله ﷺ متعمّدين، ويفسرون القرآن بآرائهم؟ قال: فأقبل عليَّ فقال: قد سألت فافهم الجواب:

إنّ في أيدى الناس حقّاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعاماً وخاصّاً، ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً وقد كذب على رسول الله ﷺ على عهده حتى قام خطيباً فقال: أيها الناس قد كثرت عليّ الكذابة فمن كذب عليّ متعمّداًفليتبوء مقعده من النار ثم كُذب عليه من بعده.

وإنّما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس: رجل منافق يظهر الايمان، متصنّع بالاسلام لا يتأثّم ولا يتحرَّج أن يكذب على رسول الله ﷺ متعمّداً؛ فلو علم الناس أنّه منافق كذّاب لم يقبلوا منه ولم يصدّقوه، ولكنّهم قالوا هذا قد صحب رسول الله ﷺ ورآه وسمع منه؛ وأخذوا عنه، وهم لا يعرفون حاله، وقد أخبره الله عن المنافقين بما أخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عزّ وجلّ: ﴿وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم﴾ ثمَّ بقوا بعده فتقرّبوا إلى أئمّة الضلالة والدُّعاة إلى النّار بالزور والكذب والبهتان فولّوهم الأعمال وحملوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم الدنيا وإنّما الناس مع الملوك والدُّنيا إلاّ من عصم الله، فهذا أحد الأربعة.

ورجل سمع من رسول الله شيئاً لم يحمله على وجهه ووهم فيه، ولم يتعمّد كذباً فهو في يده، يقول به ويعمل به ويرويه فيقول: أنا سمعته من رسول الله ﷺ فلو علم المسلمون أنّه وهم لم يقبلوه ولو علم هو أنّه وهم لرفضه.

ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ شيئاً أمر به ثمّ نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيء ثمَّ أمر به وهو لا يعلم، فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ، ولو علم أنّه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنّه منسوخ لرفضوه. وآخر رابع لم يكذب على رسول الله ﷺ، مبغض للكذب خوفاً من الله وتعظيماً لرسول الله ﷺ، لم ينسه، بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه، وعلم الناسخ والمنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فانّ أمر النبي ﷺ مثل القرآن ناسخ ومنسوخ وخاصٌّ وعامٌّ ومحكم ومتشابه قد كان يكون من رسول الله ﷺ الكلام له وجهان: كلام عام وكلام خاصٌّ مثل

القرآن»[١]، هذه الرواية معتبرة؛ حيث نقلها في الوسائل عن كتاب سليم وقد صححنا سند هذا الكتاب في كتابنا مقياس الرواة، فراجع.

وصحيح ابن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتّهمون بالكذب، فيجيءُ منكم خلافه؟!»[٢].

وصحيح منصور بن حازم قال: «قلت لأبي عبدالله: ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب ثمَّ يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر؟ فقال: إنّا نجيبُ الناس على الزّيادة والنقصان؛ قال: قلت: فأخبرني عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله صدقوا علي محمد صلى الله عليه وآله أم كذبوا؟ قال: بل صدقوا؛ قال: قلت: فما بالهم اختلفوا؟ فقال: أما تعلم أنّ الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً»[٣].

مقصوده عليه السلام من الجواب على الزيادة والنقصان بيان العام في رواية والخاص في اخرى وكذا المطلق أو المنسوخ في رواية والمقيد والناسخ في أُخرى.

ومنها: ما دلّ على كون منشأ تعارض الأخبار واختلاف الاحاديث التقية من المخالفين المعاندين.

فمن هذه النصوص صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن مسألة فأجابني ثم جاءه رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني، ثم جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي، فلمّا خرج الرجلان قلت: يا ابن رسول الله عليه السلام رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبت كلَّ واحد منهما بغير ما أجبت به صاحبه؟ فقال: يا زرارة! إنّ هذا خير لنا وأبقى لنا ولكم ولو اجتمعوا على أمر واحد لصدَّقكم الناس علينا ولكان أقلَّ لبقائنا

---

(١) اصول الكافي: ج ١، ص ٦٢ ـ ٦٣، باب اختلاف الحديث، ح ١.
(٢) المصدر: ص ٦٤، ح ٢.
(٣) المصدر: ص ٦٥، ح ٣.

وبقائكم»[١].

ومنها: ما رواه الكليني بسنده عن نصر الخثعمي قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من عرف أنّا لا نقول إلاّ حقّاً فليكنف بما يعلم منّا فان سمع منّا خلاف ما يعلم فليعلم أنّ ذلك دفاع منّا عنه»[٢].

---

(١)الكافي: ج ١، ص ٦٥، ح ٥.

(٢) المصدر: ص ٦٥ ـ ٦٦، ح ٦.

شرائط التعارض

١ ـ اعتبار اتحاد الموضوع في تعارض الدليلين.

٢ ـ اشتراط حجية الدليلين كليهما في تعارضهما.

٣ ـ اعتبار كون التنافي بين الدليلين في محيط التشريع.

٤ ـ كلام الشيخ الأعظم قدس سره.

٥ ـ ظنية الطريق لاينافي قطعية الحكم.

٦ ـ إنّما التعارض المصطلح في أدلّة الأُصول، لا نفسها.

٧ ـ اعتبار عدم إمكان الجمع العرفي في التعارض المستقرّ.

قد اشترط الأُصوليون أُموراً في تعارض الدليلين، فلابد من تحقق جميعها حتى يتعارض الدليلان. فلو اختلّ واحدٌ منها، لا يقع التعارض.

اعتبار اتحاد الموضوع في تعارض الدليلين

أحدها: اتحاد موضوع الدليلين. فلو تغاير موضوعهما، لايقع بينهما تعارضٌ. ومن هنا لا يقع التعارض بين الأمارة والأصل، وذلك لأنّ موضوع الحكم في الأمارة هو الشيء بعنوانه الذاتي الأوّلي، مع قطع النظر عن ثبوت حكم له، لا بلحاظ أنّه مشكوك الحكم.

وهذا بخلاف الأصل فانّ موضوع الحكم فيه الشيء بوصف أنّه مشكوك الحكم؛ بأن فُرض ثبوت حكمه في الواقع، ولكن شُك في حكمه الواقعي لأيّ سبب.

ومن هنا لاتنافي ولا تعارض بين الأمارة والأصل حتى بدواً. وذلك لأنّ مع قيام الأمارة ـ مثلاً ـ على نجاسة العصير العنبي المغلي، لا موضوع للأصل ـ وهو العصير العنبي الفعلي بوصف كونه مشكوك النجاسة ـ حتى يتحقق التعارض في مدلولهما.

وقد أجاد الشيخ الأعظم في بيان ذلك؛ حيث قال: «كيف كان، فلا يتحقّق إلاّ بعد اتحاد الموضوع وإلاّ لم يمتنع اجتماعهما.

ومنه يعلم: أنّه لا تعارض بين الأُصول وما يحصِّله المجتهد من الأدلّة الاجتهادية؛ لأنّ موضوع الحكم في الأُصول الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم، وفي الدليل نفس ذلك الشيء من دون ملاحظة ثبوت حكم له، فضلاً عن الجهل بحكمه. فلا منافاة بين كون العصير المتصف بجهالة حكمه حلالاً على ما هو مقتضى الأصل، وبين كون نفس العصير حراماً كما هو مقتضى الدليل الدالّ على حرمته.

والدليل المفروض: إن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصِّل له عالماً بحكم العصير، فلا يقتضي الأصل حلّيته؛ لأنّه إنّما اقتضى حلّيّة مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جارٍ وغير مقتضٍ؛ لأنّ موضوعه مجهول الحكم»[1].

إن قلت: في موارد التعارض بين العامين من وجه لايتحد موضوع الدليلين المتعارضين.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١١ ـ ١٢.

كقوله: «يجب إكرام العالم» و «يحرم إكرام الفاسق».

قلت: نعم، ولكن التعارض إنّما هو في مورد اجتماعهما، وهو العالم الفاسق؛ نظراً إلى شمول الدليلين كليهما له بالاطلاق. وإلاّ فلا تعارض بينهما في موضع افتراقهما؛ لعدم شمول كل واحد منهما مورد افتراق الآخر. ولاريب في اتحاد موضوع العامين من وجه في مورد اجتماعهما.

اشتراط حجية الدليلين كليهما في تعارضهما

ثانيهما: تمامية حجية الدليلين كليهما في وقوع التعارض بينهما. فلو لم‌تتمّ حجية أحدهما، لا يقع التعارض بينهما. واعتبار هذا الشرط واضحٌ لاينبغي التشكيك فيه.

ومن هنا ترى الفقهاء والأُصوليين ينفون التعارض بين الحجة واللاحجة؛ معلّلاً بأنّه لا تعارض، إلاّ بين الحجتين.

وإليك نصّ كلمات بعضهم.

منهم المحقق الاصفهاني؛ حيث علّل نفي التعارض عن بعض صور تخالف الدليلين بقوله: «إذ لا معارضة، إلاّ بين الحجتين»[1].

ومنهم السيد محمد بحر العلوم؛ حيث علّل الأخذ ببينة ذي اليد وطرح بيّنة غير ذي اليد، وناقش القول بتعارض البينتين حينئذٍ بقوله: «ضرورة أنّ الترجيح فرع حجية كل واحد منهما؛ إذ لا تعارض بين الحجّة وغير الحجّة»[2].

ولايخفى أنّ الحجّة في مفروض كلامه بيّنه ذي اليد واللاّحجة بينة غير ذي اليد.

ومنهم: السيد الشهيد محمد باقر الصدر؛ حيث عالج التعارض بين ما دلّ على نجاسة كلّ مسكر وبين ما دلّ على طهارة مطلق المسكر الشامل للخمر،

---

(١) حاشية المكاسب: ج ٣، ص ٣٦.

(٢) بلغة الفقيه: ج ٣، ص ٣٨٦.

بطرح النصوص الدالة على طهارته وعلّل انتفاء التعارض بسقوط إحدى الطائفتين عن الحجية وأنّه لا تعارض بين الحجة واللاحجة.

قال: «في تشخيص الوظيفة الفقهية تجاه الطائفتين المتعارضين من الروايات، وذلك من خلال اقتراح عدة مواقف: الموقف الأوّل: طرح الروايات الدالة على الطهارة، بدعوى سقوطها عن الحجية في نفسها، فيكون التعارض بين روايات النجاسة وبينها من التعارض بين الحجة واللاحجة»[1].

ثم وجّه طرح الطائفة القائلة بطهارة مطلق المسكر باعراض المشهور ومخالفة الكتاب وبقطعية سند الطائفة الدالة على النجاسة واشتهارها بالشهرة الروائية. وتفصيل هذا البحث موكول إلى محلّه.

ولكن يرد عليه: أنّ روايات الطهارة لو كانت ضعيفة سنداً ولو لإعراض المشهور ـ بناءً على وهن سند الخبر باعراضهم ـ فيكون التخالف بين الحجة واللاحجة ولا تعارض بينهما فينتفي التعارض. وحينئذٍ لايصح التعبير بالطرح؛ لأنّ الطرح إنّما هو فرع التعارض.

وإن كانت معتبرة سنداً، ولكن تُرجّح النصوص الدالة على النجاسة؛ نظراً إلى موافقتها ومخالفة نصوص الطهارة للكتاب، فحينئذٍ وإن كانت التعبير بطرح إحدى الطائفتين ـ وهي روايات الطهارة؛ لترجيح نصوص النجاسة الموافقة للكتاب ـ صحيحاً، إلاّ أنّ قوله بأنّ التعارض بينهما من قبيل التعارض بين الحجّة واللاحجة غيرصحيح، بل لايصح أصل التعبير بالتعارض بين الحجّة واللاحجّة، إلاّ بضرب من التأويل بلحاظ مدلولهما، مع قطع النظر عن حجّيتهما.

ومنهم السيد الخوئي في مسألة تعارض البينة مع خبر العدل الواحد؛ حيث

---

(١) شرح العروة الوثقى: ج ٣، ص ٣٤٥.

نفى التعارض بينهما على القول بعدم حجية شهادة العدل الواحد في الموضوعات بقوله: «وأما على القول بعدم الحجية فلا تعارض؛ إذ لا معارضة بين الحجة واللاحجة»[1].

وكلام هذا العَلَم متين لا غبار عليه.

اعتبار كون التنافي بين الدليلين في محيط التشريع

ثالثها: كون التنافي بين الدليلين في مقام جعل الحكم وتشريعه، لا في مقام الامتثال وإلاّ يدخل في باب التزاحم.

وذلك لما سبق آنفاً في الفرق بين التعارض وبين التزاحم أنّ في التزاحم يكون التنافي من أجل عدم إمكان الجمع بين التكليفين في مقام الامتثال من جهة عجز المكلّف عن ذلك. وهذا بخلاف باب التعارض؛ حيث يعتبر فيه كون تنافي الدليلين وتكاذبهما في مقام الجعل والتشريع. بأن يكذّب أحدهما الآخر في دلالته على تشريع حكم دلّ الدليل الأوّل على تشريع ضدّه؛ كأن يدل أحد الدليلين على تشريع وجوب شيءٍ والآخر على حرمته، أو أحدهما على تشريع حرمته والآخر على جعل حليته في الشريعة، أو دلّ أحدهما على وجوبه والآخر على جوازه.

فلما يرجع تنافي الدليلين في مدلولهما إلى التنافي بين الحكمين في مرتبة تشريعه وجعله، يقع التعارض بينهما. وبذلك فرّقنا آنفاً بين بابي التعارض والتزاحم.

وقد أجاد السيد الامام الراحل بقوله: «فلا بد في تشخيص الخبرين

---

(١) كتاب الصلاة: ق ٢، ج ٥، ص ٤٣٩.

المتعارضين والحديثين المختلفين فرض الكلام في محيط التشريع والتقنين».[١]

كلام الشيخ الأعظم ﷺ

ثم إنّ للشيخ الأعظم كلاماً[٢] يرجع إلى اعتبار كون التعارض في محيط التشريع ومقام الحجية وبلحاظ دليل اعتبار الأمارات.

حاصله: عدم إمكان وقوع التعارض بين الدليلين القطعيين تكويناً، واختصاص التعارض بالدليلين الظنّيين بلحاظ حجية دليل اعتبارهما، لا بلحاظ إفادتها الظن الفعلي وعلّل ذلك بعدم إمكان القطع بالمتنافيين ولا القطع بأحدهما مع الظنّ الفعلي بالآخر.

بل إنّما يقع التعارض بالدليلين الظنيين المعتبرين ـ المفيدين للظنّ النوعي

---

(١) الرسائل: ج ٢، ص ٥.

(٢) قال ﷺ: «ثم إنّ التعارض ـ على ما عرفت من تعريفه ـ لا يكون في الأدلّة القطعية؛ لأنّ حجّيتها إنّما هي من حيث صفة القطع، والقطعُ بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظنّ بالآخر غير ممكن. ومنه يعلم: عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجّيتهما باعتبار صفة الظنّ الفعلي؛ لأنّ اجتماع الظنّين بالمتنافيين محالٌ، فاذا تعارض سببان للظنّ الفعلي، فان بقي الظنّ في أحدهما فهو المعتبر، وإلّا تساقطا.

وقولهم: إنّ التعارض لا يكون إلّا في الظنّين، يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفادة نوعهما الظنّ. وإنّما أطلقوا القول في ذلك؛ لأنّ أغلب الأمارات بل جميعها ـ عند جلّ العلماء، بل ما عدا جمع ممّن قارب عصرنا ـ معتبرةٌ من هذه الحيثيّة، لا لإفادة الظنّ الفعلي بحيث يناط الاعتبار به.

ومثل هذا في القطعيّات غير موجود؛ إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفادة نوعه القطع؛ لأنّ هذا يحتاج إلى جعل الشارع، فيدخل حينئذٍ في الأدلة الغير القطعية؛ لأنّ الاعتبار في الأدلة القطعية من حيث صفة القطع، وهي في المقام منتفية، فيدخل في الأدلة الغير القطعية». / فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٧ ـ ١٨.

بمقتضى شأنهما ـ بلحاظ حجيتها معاً؛ لشمول دليل اعتبارهما لمورد التعارض، لا بلحاظ إفادتهما الظنّ الفعلي وجداناً؛ نظراً إلى استحالة اجتماع الظنّين الفعليين مورد التعارض؛ لرجوع ذلك إلى الظنّ الفعلي باجتماع المتضادين أو المتناقضين، ولاريب في استحالته، فضلاً عن القطع بذلك.

كما يبتني على ذلك حجية أغلب الأمارات عند جلّ العلماء، عدا جمع ممن قارب عصر الشيخ، كالوحيد البهبهاني والمحقق القمي[1]؛ حيث ذهبا إلى حجية الأمارات من جهة دليل الانسداد المفيد قطعية مؤدّى الأمارات، لا بلحاظ حجية دليل اعتبارها.

وإلى ذلك أشار السيد الشهيد الصدر بقوله: «ثم إنّ الدليلين المحرزين إذا كانا قطعيين، فلا يعقل التعارض بينهما؛ لأنّه يؤدي إلى القطع بوقوع المتنافيين، وكذلك لا يتحقق التعارض بين دليل قطعي ودليل ظني، لأنّ الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مفاد الدليل الظني وزوال كاشفيته فلا يكون دليلاً وحجة لاستحالة الدليلية والحجية لما يعلم ببطلانه. وإنّما يتحقق التعارض بين دليلين ظنّيين»[2].

ومراده: وقوع التعارض بين الدليلين الظنيين بلحاظ دليل اعتبارهما بشموله لهما وإفادة حجيتهما. فيتعارضان بما أنّهما كليهما حجّتان بتكذيب كل منهما الآخر بلسانه، لابما أنّهما يوجبان الظنّ الفعلي بمضمونهما، حتى يستلزم الظن الفعلي بالحكمين المتضادين أو المتناقضين فيستحيل.

ومن هنا لا تعارض بين الأدلّة أصلاً بناءً على القول بالانسداد، لأنّ الظنّ

---

(١) راجع الرسائل الأُصولية: ص ٤٢٩ ـ ٤٣٢ / والفوائد الحائرية: ص ١١٧ ـ ١٢٥ / وقوانين الأُصول: ج ١، ص ٤٤٠، و ج ٢، ص ١٠٢.

(٢) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ٥١٤.

إنّما هو حجّة عند الانسداد بما أنّه يورث الظن الفعلي، لا بدليل الاعتبار. ومن هنا يستدل على حجيته بأنّ ترك الأخذ به مستلزم للترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح. والسر في عدم وقوع التعارض حينئذٍ عدم إمكان الظن الفعلي باجتماع الحكمين المتناقضين أو الضدين.

وهذا مراد الشيخ من قوله: «ما عدا جمع ممن قارب عصرنا».

ظنية الطريق لاينافي قطعية الحكم

ولايخفى أنّ ظنية الدليل الظني بمقتضى ذاته، لا ينافي قطعية الحكم المستفاد منه بدلالة دليل الاعتبار.

بيان ذلك: أنّ الدليل الظني إنّما يفيد الظنّ تكويناً؛ أي يوجد صفة الظن الفعلي لمن قام عنده بنوعه غالباً، من دون أن يوجب العلم بالمظنون لا وجداناً ولا تعبّداً.

ولكنه كذلك مع قطع النظر عن دليل الاعتبار، وإلّا فبعد ما قام الدليل القطعي على اعتباره يفيد القطع بالحكم تعبّداً، وإن لايفيد القطع وجداناً على أيّ حال.

وهذه هو مراد مما اشتهر وصار كالقاعدة بين الأُصوليين بأنّ: «ظنّية الطريق لا ينافي قطعية الحكم». وبهذا الاعتبار يستقيم تعريف الفقه بأنّه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية...، من دون حاجة إلى تأويل العلم بها بالتهيؤ لاستعلام الأحكام بالظفر على مآخذها، كما فعله صاحب المعالم[1] وقد أشكل في المعالم على القاعدة المزبورة بقوله: «وما يقال في الجواب أيضاً من أنّ الظنّ في طريق الحكم لا فيه نفسه، وظنّيته الطريق لا تنافي علمية الحكم فضعفه

---

(١) حيث قال: إذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المأخذ والشرايط بأن يرجع إليه فيحكم وإطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف. / معالم الدين: ص ٢٣.

ظاهر عندنا»[١].

ولكنه كلام صحيح والمقصود كما قال الشيخ: إنّ الطريق ـ وهو الدليل الظنّي ـ إنّما يفيد أنّهما كليهما حجّتان بتكذيب كل منهما الآخر بلسانه، لا بما أنّهما يوجبان الظن الفعلي بمضمونهما، حتى يستلزم الظن الفعلي بالحكمين المتضادين أو المتناقضين فيستحيل الظنّ النوعي في نفسه مع قطع النظر عن دليل الاعتبار. وأما قطعية الحكم فانّما هو بلحاظ قطعية دليل اعتبار الأمارة، لا بمقتضى ذاتها.

إنّما التعارض المصطلح في أدلّة الأُصول، لا نفسها

من الامور المعتبرة في التعارض المصطلح نظر الدليلين المتعارضين إلى الواقع؛ بأن كانا من الأدلة المحرزة للواقع بدلالة دليل اعتبارها على تنزيل مؤدّاها منزلة الحكم الواقعي.

وذلك لاستحالة جعل حكمين متضادين أو متناقضين لشيءٍ واحد من جهة واحدة. وهذا الأمر يرجع في الحقيقة إلى اشتراط كون التعارض في مقام التشريع. وعدم وقوع التعارض المصطلح في مقام الامتثال. والأصل العملي ـ مع قطع النظر عن دليل تشريعه ـ ليس إلّا اتّجاه عملي في مقام الامتثال والاتّجاه العملي لا لسان له ليكذب به الاتجاه العملي الآخر.

نعم لا يمكن الجمع بين العمل بأصلين متضادين يفيد أحدهما الحرمة والآخر الجواز كأصالة الحلية وأصالة عدم التذكية في اللحم المشكوك تذكيته وكاستصحاب النجاسة وقاعدة الطهارة في الماء المشكوك، ولكنه امتناع الجمع في مقام العمل ولا ربط له بالتعارض المصطلح، الذي هو تكاذب الدليلين؛

---

(١) معالم الدين: ص ٢٤.

بأن يكذب أحدهما الآخر بلسانه ودلالته.

ومن هنا لايقع التعارض المصطلح أبداً بين الأُصول العملية نفسها؛ لعدم نظرها إلى الواقع. بل إنّما يقع التعارض بين أدلّة الأُصول، كأن يدل دليل على جواز نقض اليقين السابق بالشك اللاحق، ويدل دليل آخر على جواز نقضه.

وقد أجاد السيد الشهيد الصدر في بيان ذلك؛ حيث قال: «ولا يقع التعارض المصطلح إلاّ بين الأدلة المحرزة لأنّ الدليل المحرز هو الذي له مدلول وجعل يكشف عنه، وأما الأدلة العملية المسماة بالأُصول العملية فلا يقع فيها التعارض المذكور؛ إذ ليس للأصل العملي مدلول يكشفه، وجعل يحكي عنه، بل الأصل بنفسه حكم شرعي ظاهري، وحينما نقول في كثير من الأحيان: إنّ الأصلين العمليين متعارضان لا نقصد التعارض المصطلح بمعنى التنافي بينهما في المدلول، بل التعارض في النتيجة، لأنّ كل أصل له نتيجة معلومة له، من حيث التنجيز والتعذير. فاذا كانت النتيجتان متنافيين كان الأصلان متعارضين، وكلما كانا كذلك وقع التعارض المصطلح بين دليليهما المحرزين لوقوع التنافي بينهما في المدلول، ومن هنا نعرف أنّ التعارض بين أصلين عمليين مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليليهما، وكذلك الأمر في التعارض بين أصل عملي ودليل محرز، فان مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليل الأصل العملي ودليل حجية ذلك الدليل المحرز. وهكذا نعرف أنّ التعارض المصطلح يقوم دائماً بين الأدلة المحرزة»[1].

والسرّ في ذلك ما أشرنا إليه آنفاً من اشتراط كون التعارض المصطلح في محيط التشريع ومقام الجعل والتقنين، لا في مرتبة الامتثال والعمل بالوظيفة. وهو مراد السيد الشهيد من التعارض في النتيجة.

---

(١) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ٥١٤ ـ ٥١٣.

وعليه فاذا دار الأمر بين البراءة والاحتياط أو بين واحد منهما والاستصحاب يرجع ذلك كله إلى التعارض بين أدلّة الأُصول، لانفسها.

اعتبار عدم إمكان الجمع العرفي في التعارض المستقر

ومما يعتبر في استقرار تعارض الدليلين عدم إمكان الجمع العرفي بين الدليلين المتنافيين، ومن هنا لا يدخل جميع موارد التخصيص والتقييد في باب التعارض، ولوتوفّر سائر الشروط المزبورة في مواردهما.

ثم إنّ للسيد الامام الراحل كلاماً في المقام.[١]

حاصله: أنّه يعتبر بين أهل المحاورة من العقلاء اعتبار عدم إمكان الجمع العرفي بين الدليلين في تعارضهما، وإلاّ لسرى التعارض إلى الكتاب المجيد؛ لما فيه من العموم والخصوص والمطلق والمقيد وغير ذلك من موارد الجمع العرفي، بل وليس هذه الآيات من قبيل الحديثين المختلفين، كما يشهد له قوله تعالى: ﴿أفلا يتدبّرون القرآن؟ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[٢].

ولكن يرد عليه: أنّ المقصود في الآية هو الاختلاف القبيح صدوره من

---

(١) قال ﷺ: «فالتعارض بناءً على ما ذكرنا هو تنافي مدلول دليلين أو أكثر عرفاً في محيط التقنين مما لم يكن للعرف إلى جمعهما طريق عقلائي مقبول وصار العرف متحيّراً في العمل، فالادلة الدالة على الاحكام الواقعية غير معارضة للأدلة الدالة على حكم الشك لأنّ للعرف فيها طريق إلى الجمع المقبول، وكذا لايتعارض الحاكم والمحكوم، وقد ذكرنا ضابط الحكومة في البرائة والاستصحاب، وكذا لاتعارض عرفاً بين العام والخاص سواء كانا قطعيي السند أو كان أحدهما قطعياً، وسواء كان الخاص قطعي الدلالة أو ظنيها، لأنّ العرف لايرى انسلاكهما في الخبرين المتعارضين والحديثين المختلفين... فهذا القرآن الكريم يقول ـ وقوله الحق ـ: ﴿افلايتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ مع أنّه فيه العموم والخصوص والمطلق والمقيد ولم يستشكل أحد بوقوع الاختلاف فيه هذه الجهة». الرسائل ج ٢، ص ٥.

(٢) النساء: ٨٢.

الحكيم ؛ لاستلزامه التضاد أو التناقض في الكلام، لا مطلق الاختلاف ولو كان بدوياً زائلاً بالجمع والحمل العرفي، فلا ينافي وجود الاختلاف في الكتاب بهذا المعنى.

كيف لايكون موارد الجمع العرفي من قبيل الاختلاف ولو بدواً؟ مع محاولة أهل العرف بصدد الجمع بين الدليلين في هذه الموارد بجعل أحدهما قرينة وحمل الآخر عليه. فلو لم يُترائى أيّ اختلاف بينهما ولو بدواً فَلِمَ يحاول أهل العرف بصدد الجمع بينهما وحمل أحدهما على الآخر؟!

هذا مع إطلاق المخالفة على ذلك في النصوص، كقوله عليه السلام: «**ويترك ما خالف الكتاب...**» في مقبولة عمربن حنظلة[1] وقوله عليه السلام: «**وما خالف الكتاب فذروه**»[2].

مع أنّ مخالفة أحد الخبرين المتعارضين للكتاب ليس من قبيل التعارض المستقرّ وإلّا لم يكن حجة لكي يصلح للمعارضة مع الخبر الآخر. وعليه فاختلاف الحديثين لا يختص إطلاقه بموارد التعارض المستقر.

---

(١) الوسائل: ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١ والكافي: ج ١، ص ٦٧ ـ ٦٨، ح ١٠.
(٢) الوسائل: ب ٩، من صفات القاضي: ح ٢٩.

أقسام التعارض

١ ـ أقسام التعارض بلحاظ كيفية الدلالة.

٢ ـ أقسام التعارض بلحاظ نوع الدليل.

٣ ـ شرح كلام الفاضل التوني ونقده.

٤ ـ هل وقع التعارض المصطلح في الآيات.

٥ ـ تقديم الكتاب على الخبر المعارض.

٦ ـ تعارض الكتاب والاجماع.

٧ ـ التعارض بين الأحاديث وبينها وبين الاجماع.

إنّ لتعارض الدليلين أقساماً، ولكلّ قسم حكمه. وجميع ما ذكروه من أقسام التعارض يمكن تنويعها إلى قسمين رئيسيّين.

أحدهما: تقسيم التعارض بلحاظ كيفية دلالة الدليلين، من الظهور والنص والصراحة، وإمكان الجمع العرفي وعدمه.

ثانيهما: تقسيم التعارض باعتبار نوع الدليل، من الكتاب والسنة والاجماع والأمارات والأُصول.

أقسام التعارض بلحاظ كيفية الدلالة

أما أقسام التعارض بلحاظ كيفية الدلالة، وإمكان الجمع وعدمه، فقد تبيّن مما تقدّم آنفاً أنّ تنافي

الدليلين وتخالفهما في المدلول ليس في الحقيقة من قبيل التعارض إذا أمكن الجمع العرفي بينهما. وإنّما التعارض حقيقةً فيما إذا لم يكن الجمع بينهما عرفاً. ومع ذلك أطلق عنوان التعارض في كلا الموردين بلحاظ التنافي البدوي في موارد الجمع العرفي وعبّر عنه بالتعارض البدوي غير المستقرّ. وعبّر عن موارد عدم إمكان الجمع بالتعارض المستقرّ.

وعليه فما أمكن جمعه العرفي من موارد تخالف الدليلين ليس من قبيل التعارض حقيقة؛ نظراً إلى عدم استقرار التعارض بين مدلول الدليلين حينئذٍ؛ حيث يجمع العرف بينهما بأدنى تأمل، ومن هنا لاترى تضادّاً ولا تناقضاً بينهما بعد التأمل بحسب المدلول التصديقي الجدّي.

نعم يخطر بالبال في بادئ الرأي تنافياً وتعارضاً بين الدليلين في هذه الموارد بحسب المدلول الاستعمالي.

ومن هنا عُبّر عن تنافي الدليلين بهذا الاعتبار، بالتعارض البدوي غير المستقرّ.

وهذا الاصطلاح أعني به تقسيم التعارض إلى المستقرّ وغير المستقر رأيته في كلام السيد الشهيد الصدر قدس سره[1]. فان له كلاماً جامعاً في تقسيم التعارض:

---

(١) قال قدس سره: « فان كانا دليلين لفظيين ـ أي كلامين للشارع ـ فالتعارض بينهما على قسمين:
أحدهما: التعارض غير المستقر وهو التعارض الذي يمكن علاجه بتعديل دلالة أحد الدليلين وتأويلها بنحو ينجسم مع الدليل الآخر.
والآخر: التعارض المستقر الذي لايمكن فيه العلاج، ففي حالات التعارض المستقر يسري التعارض إلى دليل الحجية، لأنّ ثبوت الحجية لكل منهما كما لو لم يكن معارضاً، يؤدي إلى إثبات كل منهما ونفيه في وقت واحد نظراً إلى أنّ كلاً منهما يثبت مفاد نفسه وينفي مفاد الآخر، ويبرهن ذلك على استحالة ثبوت الحجيتين على نحو ثبوتهما في غير حالات التعارض، وهذا معنى سراية التعارض إلى دليل الحجية لوقوع التنافي في مدلوله... وإن كانا الدليلان معاً غير لفظيين أو مختلفين كان التعارض مستقراً لا محالة، لأنّ التعديل إنّما ←

حاصله: إنّ التعارض إمّا بين دليلين لفظيين، أو غير لفظيين، أو لفظي وغير لفظي.

أما التعارض بين الدليلين اللفظيين، فهو على قسمين:

أحدهما: التعارض غير المستقر: وهو التعارض البدوي الذي يمكن رفعه بالجمع العرفي بين الدليلين.

ثانيهما: التعارض المستقر: وهو التعارض الذي لا يمكن علاجه بالجمع، بل يسري التعارض حينئذٍ إلى دليل الحجة؛ لأنّه في عين حال إثبات حجية أحدهما ينفي الآخر، فيستحيل شمول نطاق دليل الحجية لهما معاً؛ لأنّ لازم ذلك جواز اجتماع الضدين أو المتناقضين. وذلك لأنّ دليل الاعتبار يدل بلسانه أنّ ما أفاده الامارة من الحكم هو الحكم الواقعي؛ حيث إن ذلك معنى طريقية الأمارة. فيكون مدلول دليل الاعتبار كون مؤدّى كلّ واحد من الدليلين المتعارضين هو الحكم الواقعي. ولازم ذلك دلالته على جواز اجتماع الحكمين المتناقضين أو المتضادين، ومن هنا يتساقط الدليلان.

وأما إذا كان الدليلان معاً غير لفظيين أو كانا مختلفين، يكون التعارض مستقرّاً دائماً؛ نظراً إلى اختصاص الجمع العرفي بالدليلين اللفظيين؛ لأنّ أهل العرف إنّما يجمعون بين كلامين من متكلّم واحد لرفع ما يرون من التنافي والتضاد بينهما. والروايات الصادرة عن أهل البيت من هذا القبيل؛ لأنّهم بمنزلة متكلّم واحد. والسر فيه أنّ الكلام الصادر من متكلّم واحد، يمكن تفسير بعضه

← يجوز في حالة التفسير، وتفسير دليل بدليل إنّما يكون في كلامين وما يشبههما» / المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ٥١٤ ـ ٥١٥.

وقال ﷺ: «لابد لكي يعقل الجمع العرفي أن يكون الدليلان المتعارضان لفظيين أو ما بحكمهما وصادرين من متكلم واحد أو جهة واحدة وذلك لأنّ ملاك الجمع العرفي كما تقدم هو إعداد أحد الدليلين لتفسير الآخر اعداداً شخصياً أو نوعياً وهذا إنّما يصح في الكلام وعلى أن يكون المصدر واحداً ليفسر بعض كلامه بالبعض الآخر. المصدر: ص ٥٢٦.

ببعض؛ لأنّه قابل للتأويل، وهذا بخلاف الاجماع. فانّه ـ حتى في موارد انعقاد الاجماع على فرع بلفظ واحد ـ لمّا كان صادراً من متكلّمين متعددة لايأتي فيه الجمع العرفي عند ابتلائه بماينافيه من مثله ولو كان أخص موضوعاً من الأوّل.

وهذا بخلاف الدليل غير اللفظي كالاجماع والسيرة.

ثم إنّ هاهنا كلاماً، وذلك أنّ الاجماع تارة: ينعقد على حكم ومضمون مع اختلاف ألفاظ وتعابير المجمعين. وذلك مثل دعوى الاجماع على لزوم الوقف لزوماً تاماً غير قابل للفسخ والاقالة؛ حيث لم ينعقد الاجماع على لفظ «الوقف عقد لازم» بل يُعلم ذلك من حكمهم بعدم جواز فسخ الوقف واقالته وعدم جواز الرجوع فيه، فيعلم من ذلك كلّه اتفاقهم على كون الوقف عقداً لازماً تاماً. ولا إشكال في عدم تطرّق الاطلاق والتقييد في هذا النوع من الاجماع.

وأُخرى: ينعقد على لفظ كقولهم: «يشترط الدوام في الوقف» ؛ بناءً على دعوى الاجماع على نفس هذا التعبير في محلّه، كما هو الظاهر.

والكلام أنّ هذا النوع من الاجماع هل يكون في حكم الدليل اللفظي بعد دعوى كون المجمعين بمنزلة متكلم واحد كالأئمة المعصومين؟ وعليه فمقتضى القاعدة عند تعارض هذا النوع من الاجماع مع مثله الجمع العرفي بين الاجماعين بالاطلاق والتقييد، كما في الدليلين اللفظيين المتخالفين.

ولابدّ لاثبات الفرق بين هذا الاجماع وبين الدليل اللفظي؛ إمّا من انكار كونه دليلاً لفظياً بلحاظ كون معقد الاجماع في الحقيقة هو الحكم لا اللفظ؛ حيث لا دليلية لألفاظ المجمعين كألفاظ المعصومين، فالعبرة في معقد الاجماع بالحكم المقصود، لا اللفظ.

وإما من منع كون المجمعين بمنزلة متكلم واحد. وهذا بحاجة إلى إثبات الفرق بينهم وبين المعصومين من هذه الجهة.

مقتضى التحقيق في المقام

والذي يخطر بالبال أن أقوال المجمعين ومعاقد الاجماعات ليست من قبيل أقوال المعصومين عليهم السلام وذلك:

أوّلاً: لما سبق في كلام الشهيد الصدر من أنّ الجمع العرفي بالاطلاق والتقييد إنّما جرت عليه سيرة العقلاء في تفسير كلام متكلّم واحد أو من بحكمه وإنّما يكون النبي صلى الله عليه وآله بمنزلة متكلّم واحد؛ لما نعلم بوحدة مراد جميعهم من كلماتهم؛ لأنّ مرجع الكل إلى ما أنزل الله ولا يمكن كون حكمين متضادين أو متناقضين في مورد واحد كليهما معاً مما أنزل الله وليس الفقهاء المجمعون ومعاقد إجماعاتهم من هذا القبيل. فان اختلاف مراد مدعي الاجماع من معاقد اجماعاتهم بمكان من الامكان، كما فسّر الأصحاب مراد كلٍّ من الشيخ الطوسي والسيد المرتضى من الاجماع المدّعى في كلامهما على حجية خبر الواحد وعدمها بوجوه مثبتة لتغاير مرادهما وتباين معقد الاجماعين. ولعلّ أحسن هذه الوجوه كون مراد السيد الخبر العاري عن قرائن الصحة المخالف لأُصول المذهب، ومراد الشيخ الخبر المدوّن في كتب الأصحاب المعمول به، ولو رواه غير الامامي في كتب الأصحاب المعمول به، ولو رواه غير الامامي، لا كل خبر روى عدل امامي، كما صرّح بهذا الجمع المحقق في المعارج ووافقه صاحب المعالم. ويؤيده صريح محكي كلام السيد في جواب المسائل التبانيات[1] وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك في محلّه إن شاء الله.

وعلى أيّ حال فاذا علمنا اختلاف مرادهم لا تعارض في البين أصلاً؛ نظراً إلى تعدّد معقد الاجماع، وإلاّ يستقرّ التعارض، من دون إطلاق وتقييد في البين.

وثانياً: لأنّ كلام المعصوم غير مخطئ فانّ كلامه مطابق للحكم الواقعي،

---

(١) المسائل التّبانيات من رسائل الشريف المرتضى: ج ١، ص ٢٦.

بل هو عينه. ومن هنا لابد من الجمع بين الروايات المتخالفة. وهذا بخلاف كلام المجتهدين؛ حيث إنّ معقد الاجماع ليس إلاّ فتوى المجتهدين وهو غير الحكم الواقعي وإلاّ لمّا كنّا من المخطّئة فملاك لزوم الحمل والجمع الثابت في الآيات والروايات ليس موجوداً في معاقد الاجماعات المتخالفة فلا موضوعية لألفاظ المجمعين، بل العبرة بالمكشوف الذي هو في الحقيقة رأي المعصوم.

وثالثاً: لعدم استقرار عادة الفقهاء في فتاواهم وإجماعاتهم على الاطلاق والتقييد، كما جرت على ذلك عادة المتقنّنين وعليه استقرّت منهج القرآن في آياته وسيرة النبيﷺ وأهل البيت عليهم السلام في أحاديثهم، بل الاجماعات المتخالفة تكون دائماً على نحو التباين. ومن هنا لا يتطرّق الجمع العرفي بين الاجماعين المتخالفين حتى في النوع الثاني من القسمين المذكورين.

ثم إنّه يظهر من السيد الخوئي التعليل لعدم ثبوت الاطلاق للاجماع بوجوه وتعابير مختلفة.

منها: في مسألة وجوب إعطاء الأُجرة إلى النائب في وضوء العاجز عن المباشرة، فانه بعد ما ناقش السيد الخوئى في التمسّك بالخبر الوارد في استعانة أبي عبدالله بالغلمة للاغتسال[1] بأنّه لم يعلم أنّه عليه السلام بذل الأُجرة أم لا ولإطلاق لفعله عليه السلام.

قال: «وكذلك الحال فيما إذا اعتمدنا على الاجماع المدّعى في المقام؛ لانّه إنّما انعقد على الحكم ولم ينعقد على لفظ ليستكشف أنّه صدر من المعصوم حتى يؤخذ باطلاقه. ومن الظاهر أنّ الاجماع دليل لبّيّ يقتصر فيه على المورد المتيقن وهو ما إذا لم يتوقف التسبيب على بذل المال أو إعطاءِ الأُجرة عليه. ولم يُعلم

---

(١) الوسائل: ب ٤٨، من أبواب الوضوء.

انعقاد الاجماع فيما إذا توقف على بذل الأُجرة بوجه»[١].

ومنها: تعليله بقوله:

«لأنّ الاجماع دليل لبّي ومعقده غير مبيَّن»[٢].

ومنها: توجيهه ذلك بقوله:

«إنّ الاطلاق في معقد الاجماع لا أثر له؛ إذ إنّ الاجماع دليل لبّي وليس هو كالدليل اللفظي فلا مجال للتمسّك باطلاقه، بل لابد عند الشك من الأخذ بالقدر المتيقن؛ لعدم إحراز رأي المعصوم فيما زاد عنه»[٣].

ولايخفى أنّ كلامه: «إنّ الاطلاق في معقد الاجماع لا أثر له» ناظرٌ ظاهراً إلى ما إذا كان معقد الاجماع لفظاً مطلقاً، وإلّا لا يعقل فرض الاطلاق حتى يُنفى أثره.

ولكن فصّل المحقق النائيني بين انعقاد الاجماع على لفظ وبين غيره بقوله:

«لا أقول: إنّ الاجماع دليل لبّي لايمكن التمسك به إلّا في الموارد المتيقنة. فانّه إنّما يتم في غير المقام مما لم يكن الاجماع على لفظ مطلق، وإلّا فلا مانع من التمسك باطلاقه كما في الأدلة اللفظية».[٤]

وكأنّ السيد الخوئي لم يرتض بهذا التفصيل؛ حيث إنّ ما نقلناه من كلامه قد ألقاه في مجلس درسه بعد مضيّ سنين عديدة من تقرير دروس استاذه في أجود التقريرات.

ويمكن استظهار موافقة هذا التفصيل من بعض كلمات الشيخ الأعظم؛ حيث إنّه بعد ما استدلّ لعدم وجوب الاجتناب عن أطراف العلم الاجمالي في الشبهات غير المحصورة؛ بحيث يلزم العلم التفصيلي، أم لا يجب إبقاءُ مقدار الحرام؟ ثم استدل باطلاق معقد الاجماع المزبور لجواز ارتكاب جميع المشتبهات بقوله:

---

(١) التنقيح: ج ٤، ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩.
(٢) المصدر: ص ٤٤٠.
(٣) كتاب النكاح / للسيد الخوئي: ج ١، ص ٢٨٣.
(٤) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٨٤.

«ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأوّل، لكن يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب، وهذا غير بعيدٍ عن مساق كلامهم. فحينئذٍ لا يعمّ معقد إجماعهم لحكم ارتكاب الكلّ، إلّا أنّ الأخبار لو عمّت المقام دلّت على الجواز»[1].

وإن يمكن حمل كلامه على عدم تأثير لاطلاق معقد الاجماع ولا حجيته في المشكوك الزائد عن المتيقن. كما أشار إلى ذلك السيد الخوئي ﷺ.

وعلى أيّ حال فالمسألة محل تأمّل. والذي يقوّى في النظر عدم ثبوت إطلاق لمعقد الاجماع مطلقاً أو عدم تأثير لاطلاقه في موارد انعقاد الاجماع على اللفظ، لما أشار إليه السيد الخوئي وما جاء في كلام السيد الشهيد الصدر ﷺ، ولما بيّناه من الوجوه الثلاثة.

أقسام التعارض بلحاظ نوع الدليل

إنّ التعارض بمعناه الأعمّ ـ الشامل للتعارض البدوي غير المستقر ـ ينقسم بلحاظ نوع الدليل إلى أقسام؛ لأنّه إمّا يقع بين دليلين لفظيّين، أو غير لفظيين أو مختلفين.

والأوّل: إما بين آيتين من الكتاب أو بين روايتين من السنة أو بين الكتاب والسنة المتواترة أو أخبار الآحاد.

والثاني: كالتعارض بين الاجماع والسيرة، أو بين دعوى الاجماع أو السيرة من الطرفين.

والثالث: كالتعارض الواقع بين كل من الكتاب والسنة وبين الاجماع أو السيرة.

فمجموع أقسام التعارض بلحاظ نوع الدليل يزيد على العشرة.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٢، ص ٢٦٦.

شرح كلام الفاضل التوني ونقده

وقد قسّم الفاضل التوني أقسام التعارض بلحاظ سنخ الدليل إلى مايبلغ إلى العشرة، وأشار إلى حكم كل قسم.

ونرى من الأنسب نقل كلامه هاهنا في خمس فقرات ملفّقاً بالشرح والنقد.

الفقرة الأُولى:

قال رحمه الله: «إعلم: أنّ التعارض الواقع في الأدلّة الشرعية، يكون بحسب الاحتمالات العقليّة منحصراً في أقسام:

الأوّل: بين الآيتين من الكتاب.

فان كان في إحداهما إطلاق أو عموم، بحيث يمكن تقييدها أو تخصيصها أو نحو ذلك:

فالمشهور: لزوم ذلك.

وإلاّ فالمتأخّر ناسخ، إن عُلم التأريخ.

وإلاّ فالتوقُّف، أو التخيير إن أمكن.

والأحوط: الرجوع إلى الأخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام ـ إن وُجدت في ذلك ـ وإلاّ فالتوقُّف، أو الاحتياط إن أمكن.

الثاني: بين الكتاب والسُنّة المتواترة.

فان كانت من النبي صلى الله عليه وآله: فحكمه ما مرّ، مع احتمال تقديم السُنة.

وكذا إن كانت من الائمة عليهم السلام مع احتمال تقديم الكتاب حينئذٍ؛ لحديث عَرض حديثهم على كتاب الله، وطرح ما خالف كتاب الله، وحمله على التقية»[1].

هل وقع التعارض المصطلح في الآيات

ولايخفى ما في ذيل كلامه؛ حيث يظهر من قوله: «وإلاّ فالتوقف» إمكان وقوع التعارض المستقرّ في

---

(١) الوافية: ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

الآيتين من الكتاب والحكم بالتوقف فيه حينئذ.

وجه المناقشة واضحٌ؛ ضرورة عدم إمكان التعارض المستقر في كلام الله؛ لاستحالتة من الحكيم.

وما ذكرناه من عوامل وأسباب وقوع التعارض في الأحاديث منتفية في آيات القرآن، إلاّ من جهة التحريف. ومقتضى التحقيق عليه الطائفة الامامية، بل المسلمون عدم وقوع التحريف المغيّر للمعنى. ودلّ عليه قوله تعالى: ﴿نحن نزّلنا الذكر وإنّا لحافظون﴾[1].

وأما النسخ وإن وقع في بعض الآيات كآية تحريم النجوى وغيره، إلاّ أنّه بمعنى انتهاء أمد الحكم، فلا استحالة فيه من الشارع الحكيم بعدم استلزامه البداءَ المستحيل. وقد بحثنا مفصّلاً عن ماهية النسخ وأقسامه وأحكامه في المجلد الرابع من كتابنا «بدايع البحوث».

هذا مع أنّ الاختلاف ـ بمعنى التعارض المستقر الذي لا جمع عرفي له ـ قد نفاه صريح القرآن بقوله: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[2].

نعم يمكن القول بالتوقف في فهم المقصود من بعض الآيات المتشابهة ـ غيرالمبيّنة للأحكام ـ إلاّ أنّه ليس لأجل التعارض، بل لقصور عقل البشر عن فهم معانيها الشامخة الغامضة، فلابد في تفسيرها من الرجوع إلى الأحاديث المفسّرة الصادرة من الأئمة المعصومين الذين هم الراسخون في العلم.

والحاصل: أنّ التعارض بالمعنى المصطلح، غير واقع في القرآن؛ لعدم تحقق شيءٍ من أسباب تعارض الأحاديث، ولاستحالته في كلام الله الحكيم.

نعم التعارض البدوي غير المسقرّ فلا استحالة لوقوعه في القرآن، بل وقع ذلك في الآيات المقيّد لمطلقات القرآن والمخصّصة لعموماتها.

---

(١) الحجر: ٩.

(٢) النساء: ٨٢.

وهذا مما لا إشكال فيه ولابد من الجمع العرفي بالتقييد والتخصيص في هذه الموارد.

وقد تبيّن على ضوء ما بيّناه أنّه لا وجه للاحتياط في الرجوع إلى أحاديث أهل البيت عليهم السلام في متشابهات القرآن، بل وفي غير المتشابهات. مثل ما إذا كان للآية ظاهراً، ولكن ورد في النصوص الصحيحة عنهم عليهم السلام ما يخالف ظاهرها. فلابدّ حينئذٍ من الأخذ بأحاديثهم؛ لأنّهم عليهم السلام من خوطب بالقرآن وإنّما يعرف القرآن من خوطب به، ولأنّهم العلماء بالقرآن والمفسّرون له والراسخون به في العلم. وذلك كما أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿فليس عليكم جناحٌ أن تقصروا من الصلاة﴾ [١] وقوله: ﴿فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطّوف بهما﴾ [٢].

نعم إذا نُقِل عن الأئمّة عليهم السلام ما يعارض الكتاب تعارضاً مستقرّاً غير قابل للجمع العرفي، لاريب في تقديم الكتاب. وذلك لما ورد عنهم عليهم السلام في المتواتر ممّا أُمر فيه بعرض أحاديثهم على كتاب الله وطرح ما خالفه.

وأما منشأ حدوث التعارض المستقرّ بين أخبارهم عليهم السلام وبين كتاب الله عزّوجل؛ إمّا هو التقية، أو الدس والوضع والتزوير في أحاديثهم، أو اختفاء القرائن الحافّة بالروايات في طيّ مرور الأعصار.

الفقرة الثانية:

قال رحمه الله: «الثالث: بين الكتاب والظنّي من أخبار الآحاد.

والمشهور: تقديم الكتاب مع عدم إمكان الجمع بوجه، بل معه أيضاً على قول الشيخ وجماعة، وحديث العَرض مقتضٍ له.

والأخبار الواردة في حصر العلم بالقرآن على الائمة عليهم السلام ـ وأنّه بحسب عقولهم لابحسب عقول الرَّعية ـ يقتضي تقديم الخبر، كما لايخفى والله أعلم». [٣]

---

(١) النساء: ١٠١.

(٢) البقرة: ١٥٨.

(٣) الوافية: ص ٣٢٢.

تقديم الكتاب على الخبر المعارض

وكلامه هذا أيضاً لايخفى ما في ذيله من المناقشة، وذلك لأنّ مفروض كلامه ما إذا لم يمكن الجمع بين الكتاب وبين الخبر المعارض بوجه من الوجوه. وحينئذٍ لا إشكال في تقديم الكتاب بدلالة النصوص المتواترة على طرح ما خالف الكتاب من الأخبار ولا اختصاص لذلك بموافقة الأخبار لقول العامة وصدورها عن تقية. وذلك لاحتمال الدسّ والوضع في مثل هذه الأخبار أو اختفاء القرائن الحافة بها حين صدورها من المعصوم. وهذا واضحٌ لاينبغي التشكيك فيه.

وأما إذا أمكن الجمع بين الكتاب والخبر المخالف له بتقييد أو تخصيص أو تبيين، لاريب أيضاً في تقديم الخبر لاتفاق نصوص أهل البيت عليهم السلام وفتاوي فقهائنا على ذلك، ولعدم كون ذلك من التعارض حقيقة، بل من قبيل التفسير الكاشف للقناع عن الآية والمبيّن لمقصود الله تعالى منها.

تعارض الكتاب والاجماع

الفقرة الثالثة:

قال قدس سره: «الرابع بين الكتاب والاجماع المقطوع، أو المظنون. والظاهر: أنّ حكمه كالثاني والثالث في الأوّل، والثاني من قسميه.

الخامس: بين الكتاب والاستصحاب، بناءاً على حجيته. ويَبعُد تقديم الثاني مطلقاً»[1].

مقصوده أنّ الاجماع المقطوع المتعارض في حكم تعارض الكتاب والسنة المتواترة، وأنّ الاجماع المظنون المعارض في حكم تعارض الكتاب وأخبار الآحاد.

ولايخفى أنّ الاجماع المقطوع لو انعقد في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام

---

(١) الوافية: ص ٣٢٢.

لا يزيد عن الخبر القطعي؛ حيث لا شأن للاجماع عند الامامية، إلاّ الكشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

وعليه فما قلنا في تعارض الكتاب والأخبار، من تقديم الكتاب في التعارض المستقر، يأتي في الاجماع المقطوع أيضاً. وأما الاجماع المنقول الظني فلاريب في كونه بحكم أخبار الآحاد.

هذا إذا كان زمان انعقاد الاجماع عصر أحد الأئمة المعصومين عليهم السلام. وأما لو انعقد في عصر النبي صلى الله عليه وآله فان كان عُلم تاريخه وتأخّره عن زمان نزول الآية يكون في حكم الناسخ. وأما في زمان نزول الآية أو قبلها فلا قيمة له لأنّ الكتاب يهدم ما اتفق عليه المسلمون قبل نزول الآية وحينها كما ينسخ الشرايع السابقة والجارية حين نزولها.

ولكن الكلام في إمكان تحقق إجماع المسلمين في عهد النبي على خلاف الآية. وقد سبق شطرٌ من الكلام حول ذلك في ذيل قاعدة النسخ في الجزء الرابع من كتابنا «بدايع البحوث».

وأما الاستصحاب فهو أصل لاتصل النوبة إليه مع قيام الدليل، ولا سيما دليل قاطع قطعي مثل الكتاب المجيد.

الفقرة الرابعة:

قال دام ظله: «السادس: بين السنة المتواترة وخبر الواحد.

ولا شك في تقديم الخبر المتواتر، وكذا المحفوف بما يفيد القطع، على خبر الواحد، إذا كان كلٌّ منهما عن الأئمة عليهم السلام أو النبي صلى الله عليه وآله. وكذا إذا كان أحدهما عن النبي فقط على الظاهر وهذا مع عدم إمكان الجمع.

السابع: بين السُنّة المقطوع بها بقسميها مع مثلها.

ويظهر حكمه مما سيجيءُ إن شاء الله تعالىٰ.

الثامن: بين السنة المقطوع بها والاجماع بقسميه.

وحكمه: كالسادس والسابع.

التاسع: بينها وبين الاستصحاب.

وحكمه: كالخامس.

العاشر: بين الخبرين من أخبار الآحاد»[1].

التعارض بين الأحاديث وبينها وبين الاجماع

أما التعارض بين الأحاديث، فان كان بين طائفتين من الأحاديث المتواترة فعلى فرض تحققها يقدّم الموافق منهما لكتاب الله، وإلاّ فيقدّم المخالف منهما للعامة، وذلك لعموم ما دلّ من النصوص على ترجيح ما وافق الكتاب وإلاّ فالمخالف للعامة.

ولا دليل على اختصاص عموم هذه النصوص بموارد تعارض أخبار الآحاد.

ولايخفى أنّ مراد الفاضل التوني من قوله: «السنة المقطوع بها بقسميها»، الخبر المتواتر والخبر القطعي المحفوف بالقرائن المفيد للقطع بالسنة.

وأما إذا كان التعارض بين الأحاديث المتواترة والقطعية بالقرائن وبين أخبار الآحاد، لاريب في تقديم المتواترة والقطعية، كما أفاده الفاضل المزبور.

وأما التعارض المستقر بين الأحاديث المتواترة وبين الاجماع القطعي، فيشكل تحققه. وعلى فرض تحققه لاريب في تقدم الاجماع القطعي، لأنّ غاية ما يلزم من التواتر قطعية صدور الخبر وأما احتمال اختفاء القرائن الحافّة بالخبر والتقية وضياع الأخبار المطابق للواقع، فلا يدفعه التواتر، ومن هنا يقدم الاجماع القطعي حينئذٍ.

---

(١) الوافية: ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

وأما تعارض الخبرين من الآحاد فمقتضى القاعدة فيه الرجوع إلى المرجحات المنصوصة وغيرها، لو تمّت شرائط حجيتهما معاً.

وأما الاستصحاب فهو أصل لاتصل النوبة إليه مع قيام الدليل، فلا حجية له فضلاً عن صلاحيته للمعارضة.

وذلك لما أشرنا إليه من قاعدة عدم وصول النوبة إلى الأصل مع قيام الدليل وأنّ الأصل دليل حيث لا دليل؛ أي دليل لفظي. ففي الحقيقة لايصلح الأصل للمعارضة مع الأمارات.

وأما تعارض الأُصول بعضها مع بعض، فقد سبق آنفاً أنّه يرجع دائماً إلى تعارض أدلتها ـ وهي الاطلاقات وعمومات الكتاب والسنة ـ لا الأُصول نفسها. وذلك لما اعتبرنا في التعارض المصطلح من وقوعه في محيط التشريع.

« قواعد حول تعارض الأخبار »

«التعارض غير المستقر»

- قاعدة: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح
- الجمع العرفي وضابطته وأقسامه
- ضوابط التقدُّم الدلالي وأنحاؤه
- قاعدتا: الحكومة والورود
- قاعدة انقلاب النسبة

التصدير:

بعد ما عرفت تعريف أقسام التعارض ومسائل وقواعد كلية مشتركة حولها، ينبغي البحث عن قواعد ومسائل مختصّة بكلّ قسم من أقسام التعارض.

ونقدّم الكلام حول التعارض غير المستقر؛ نظراً إلى تقدم البحث تفصيلاً عن شطر من مسائله، وإلى قلّة المسائل الباقية منها وقِصَر البحث عنها وسهولة الوصول إليها.

وعمدة المسائل المبحوث عنها في المقام هي:

- قاعدة: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.
- الجمع العرفي وضابطته وأقسامه.
- ضوابط التقدُّم الدلالي وأنحاؤُه.
- الحكومة والورود.
- انقلاب النسبة.

وينبغي لنا مراعاة الايجاز والاختصار في ما سبق البحث عنه تفصيلاً وتركيز البحث وتفصيله فيما لم نبحث عنه تفصيلاً.

﴿ قاعدة ﴾

﴿الجمع مهما أمكن أولى من الطرح﴾

- تحرير مفاد القاعدة
- مدرك القاعدة
- قواعد في أحكام القاعدة

١ ـ منصة القاعدة وأهميتها.

٢ ـ هذه القاعدة أُصولية لا فقهية.

منصة القاعدة وأهميّتها

إذا لم يستقر التعارض بين الدليلين اللفظيين ـ من الكتاب والسنة ـ في نظر أهل العرف؛ بأن أمكن في نظرهم توجيه مدلول الدليلين، بحيث يتحقق التلاؤم والتوافق بينهما في الجملة وأخذ بأن يؤخذ مدلول كلٍّ منهما بوجه، وجب الجمع حينئذٍ بينهما؛ نظراً إلى ارتفاع التعارض بذلك وعدم مانع من العمل بالدليلين، فلا مجال لرفع اليد عن إطلاق دليل حجيتهما.

فمقتضى هذه القاعدة عدم جواز طرح الدليلين في موارد التساقط، ولا طرح أحدهما المعيّن في موارد الترجيح، ولا طرح أحدهما غير المعين في موارد التخيير، مع إمكان الجمع بين الدليلين في كل واحد من المقامات الثلاثة بحسب ما يناسبه وتشمل القاعدة الجمع الدلالي والعملي، على ما سيأتي بيان المراد منهما والفرق بينهما.

وقد اتّضح بهذا البيان أوّلاً: منصّة هذه القاعدة؛ بأنّها مانعة عن الطرح والترجيح في مظانّ ذلك، فلا تصل النوبة ـ مع امكان الجمع الدلالي ـ إلى طرح الدليلين، أو طرح أحدهما بعينه، أو لا بعينه ولا إلى إعمال شيءٍ من مرجحات باب الترجيح.

وثانياً: تبيّن بالبيان المزبور أهميّة هذه القاعدة؛ نظراً إلى فتح باب العمل بكثير من نصوص الكتاب والسنة على ضوء جريانها، كما عرفت.

هذه القاعدة أُصولية، لا فقهية

ومما لابدّ أن يتضح في بيان منصّة هذه القاعدة، أنّها مسألة أُصولية أو فقهية.

فنقول: مقتضى التحقيق أنّها من المسائل الأُصولية. ولا ثبات ذلك ينبغي أوّلاً إشارة إجمالية إلى الفرق بين القاعدة الأُصولية وبين القاعدة الفقهية. وقد سبق تفصيل ذلك في المجلد الأوّل من كتابنا «بدايع البحوث».

وحاصل الفرق:

أنّ القاعدة الأُصولية ـ بناءً على ما اخترناه في تعريفها ـ هي القاعدة الممهّدة لتحصيل الحجة على الأحكام الشرعية الكلية. ومرجع هذا التعريف إلى كون القاعدة الأُصولية من قبيل الحجة ووقوعها في كبرى قياس الاستنباط.

ولكن القاعدة الفقهية عبارة عن حكم كلّي شرعي منطبق على ما يندرج فيه من الأحكام الفرعية الشرعية الجزئية التي هي في الحقيقة من مصاديق ذلك الحكم الكلّي.

ففي المثال إذا أثبت المجتهد الأُصولي حجية خبر الثقة وأنّه قام خبر الثقة على وجوب صلاة الجمعة، يؤلّف قياس الاستنباط من صغرى، وهي قوله:

صلاة الجمعة مما قام خبر الثقة على وجوبها في عصر الغيبة.

ومن كبرى متشكّلة من قاعدة أُصولية، وهي قوله: خبر الثقة حجة.

وهاتان المقدمتان ـ وهما الصغرى والكبرى ـ تنتجان: صلاة الجمعة واجبة في عصر الغيبة؛ لقيام الحجة عليها.

وهذا بخلاف القاعدة الفقهية، مثل قاعدة: «كل ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده». فان الضمان المعاوضي في كل عقد فاسد حكم وضعي شرعي كلّي ينطبق على الضمان الثابت في آحاد العقود الفاسدة المندرجة تحت هذا الكلي.

فالاستدلال بالقاعدة الفقهية من باب دليلية الكلي على أفراده. وأما

الاستدلال بالقاعدة الأُصولية من قبيل حجية الحد الأوسط على ثبوت الأكبر للأصغر في كبرى قياس الاستنباط. وهذان الاستدلالان نوعان متغايران ؛ إذ ليس دليلية الدليلين فيهما من وادٍ واحد.

وأما القاعدة المبحوث عنها في المقام، فكيفية وقوعها وسطاً في قياس الاستنباط، يمكن توضيحها في ضمن مثالين:

١ ـ ما ورد من النصوص المتخالفة في صلاة الجمعة؛ حيث دلّ بعضها على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة في عصر الغيبة وبعضها على صلاة الجمعة ولمّا علمنا بضرورة الشرع عدم وجوب فريضتين في وقت واحد، يقع التعارض بين الطائفتين. فحينئذٍ حيث يرى الفقيه إمكان الجمع بينهما، يؤلّف قياس الاستنباط بمقدّمتين :

إحداهما: هاتان الطائفتان المتعارضتان من النصوص، مما يمكن الجمع بينهما، وهذه المقدمة هي الصغرى.

ثانيتهما: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، وهي الكبرى.

فتنتجان وجوب الجمع بين الطائفتين بحملهما على التخيير بين الظهر والجمعة.

٢ ـ إذا ورد خبران دلّ أحدهما ـ مثلاً ـ على وجوب اكرام العلماء ونهى الآخر عن إكرامهم. وورد خبر ثالث دلّ على منع اكرام مطلق الفُسّاق.

فحينئذٍ يؤلّف الفقيه قياس الاستنباط بهذه القاعدة بقوله:

هذان الخبران المتعارضان مما يمكن الجمع بينهما بشهادة الطائفة الثالثة.

والجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

فالنتيجة وجوب الجمع بينهما بحمل الخبر الناهي على إكرام العالم الفاسق والخبر الآمر على إكرام العالم العادل.

تحرير مفاد القاعدة

- المراد من الجمع.
- المراد من الطرح والأولوية.
- المراد من الامكان.

ينبغي لتحرير مفاد هذه القاعدة، توضيح المراد من العناوين المأخوذة في نصّها، وهي: الجمع، الأولوية، الطرح.

المراد من الجمع

١ ـ أقسام الجمع والقسم المبحوث عنه في المقام.
٢ ـ مراد الأُصوليين الجمع الدلالي، لا العملي.
٣ ـ الجمع التبرّعي وخروجه عن مصبّ القاعدة.
٤ ـ هل الجمع التبرّعي داخل في محل الكلام؟
٥ ـ هل يُعدّ الحمل على التقية وجهاً للجمع؟

أقسام الجمع والقسم المبحوث عنه في المقام

الجمع إمّا دلالي أو عملي، والجمع الدلالي إمّا تبرّعي أو غير تبرّعي. وأنّ للجمع الدلالي أيضاً أقساماً أُخرى سيأتي تفصيل ذلك في أقسام الجمع الدلالي إن شاءَ الله.

وينبغي الاشارة إلى تعريف الاقسام الثلاثة المزبورة لتعيين القسم المبحوث عنه في المقام، فنقول:

الجمع الدلالي: توجيه مدلول كل واحد من الدليلين والتصرف في دلالتهما بحيث يرجع أحدهما إلى الآخر أو يرجع كلاهما إلى معنى ثالث، بحيث يتحقق التلاؤم ويرتفع التنافي بينهما بعد التصرّف والتوجيه.

والجمع العملي: هو الأخذ بمدلول الدليلين في مقام العمل مع إبقاء دلالتهما على حالهما، من دون توجيه في مدلولهما ولا تصرف في دلالتهما؛ بأن يُعمل بهما بالتبعيض في مدلولهما بحسب أفراد المتعلّق لا بحسب عمود الزمان.

وقد أجاد السيد اليزدي في بيان الفرق بينهما بطريق التمثيل؛ حيث قال: «فالمراد بالجمع العملي هو العمل بهما، ولو بالتبعيض في مدلولهما، مع الإغماض عن التصرف في دلالتهما، مثلاً إذا قال: أكرم العلماء، وقال أيضاً: لا تكرم العلماء، فمرّة يقال: المراد بالعلماء في الأوّل العدول وفي الثاني الفسّاق ويُبنى عمله على ذلك. وتارة يقال: المراد بالعلماء وإن كان هو الجمع في الخبرين، إلاّ أنّه في مقام العمل يؤخذ بالبعض في كل من الحكمين. فالأوّل جمع دلالي والثاني عملي، كما في تعارض البينتين في ملكيّة الدار مثلاً، فانّه لا يتصرّف في لفظ البينتين، بل يعمل بهما ويحكم بتنصيف الدار.

ومن المعلوم أنّ مورد الجمع العملي ما إذا كان المتعلّق في كليهما أو أحدهما عاماً ذا أفرادٍ أو مركّباً ذا أجزاءٍ، فلا يجري في البسيط كالحرمة والحلّية والزوجية والحريّة ونحوها، إذ التبعيض من حيث الزمان لا دخل له بالجمع العرفي؛ بمعنى أنّه معلوم العدم؛ بأن يحكم بالحرمة في يوم، وبالحلية في آخر»[1].

---

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١١٤ ـ ١١٣.

ويشعر كلام الشهيد الثاني بدخول الجمع العملي في محلّ الكلام؛ حيث جعل الجمع بين البينتين بأخذهما على نحو التبعيض من فروع هذه القاعدة، كما سيأتي ذكره في التطبيقات الفقهية.

وقد أشار إلى ذلك السيد اليزدي بقوله: «نعم ذكر الشهيد من فروع هذه القاعدة الجمع بين البيّنتين بالتبعيض، وهو جمع عملي»[١]. وإنّ للسيد اليزدي كلاماً في الجمع العملي فليراجع.[٢]

مراد الأُصوليين الجمع الدلالي، لاالعملي

ولكن مراد الأُصوليين من الجمع في المقام هو الجمع الدلالي.

وذلك أولاً: لأنّ محل كلامهم تعارض أدلّة الأحكام في دلالتها، والجمع العملي فيها لايرفع التنافي والتعارض في الدلالة، بل لا ربط له بذلك.

وثانياً: إنّ الجمع العملي بين الأدلة المتعارضة خلاف الاجماع، كما يظهرذلك من كلام صاحب الغوالي[٣] في دعواه الاجماع على ذلك. وسيأتي نص كلامه بتمامه في مدرك القاعدة.

وثالثاً: يوجب ذلك الهَرْج والمَرْج؛ لعدم دخوله تحت ضابطة، إلاّ أن يرجع إلى الجمع الدلالي بنحوٍ.

وقد أشار إلى هذه الوجوه الثلاثة السيد اليزدي بقوله:

«والمراد بالجمع في كلام الجماعة الجمع الدلالي، دون العملي. فمع عدم إمكان الأوّل يرجع إلى سائر قواعد التعارض من التخيير والترجيح. ونحو ذلك،

(١ و ٢) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١١٥ و ١٧٤.

(٣) غوالي اللئالي: ج ٤، ص ١٣٦.

وإن أمكن الجمع العملي. وذلك لأنّ محل كلامهم تعارض أدلّة الأحكام، والجمع العملي فيها خلاف الاجماع كما سيأتي، مع أنّه موجب للهَرْج والمَرْج. مضافاً إلى أنّ ظاهر كلام صاحب الغوالي ذلك؛ حيث قال: يجب البحث عن معناهما، وكيفية دلالة ألفاظهما. هذا مع أنّ المعلوم أنّ غرضهم من هذه القاعدة أنّه إذا أمكن رفع التنافي بين الخبرين بحيث يخرجا عن التعارض وجب ذلك، ويكون مقدّماً على التخيير والترجيح، والجمع العملي ليس دافعاً للتنافي كما هو واضح، فلا ينبغي التأمُّل في أنّ مرادهم من الجمع في هذه القضيّة خصوص الجمع الدلالي، لا العملي، ولا الأعم منهما»[1].

الجمع التبرعي وخروجه عن مصبّ القاعدة

قد سبق آنفاً أنّ الجمع الدلالي ينقسم إلى تبرّعي وغير تبرّعي.

وأما الجمع التبرعي: فهو من نوع الجمع الدلالي وفي مقابل الجمع العرفي.

ويمكن تعريفه بأنّه توجيه دلالة أحد الدليلين المتنافيين أو كليهما بوجه لا يساعده الفهم العرفي ولا توافقه سيرة أهل المحاورة، ولا شاهد له من النصوص. وسيأتي ذكر مثال هذا القسم في ضمن التمثيل للقسم الثاني من الجمع غير التبرّعي.

والجمع غير التبرعي يشتمل على نوعين:

أحدهما: الجمع العرفي، وهو توجيه دلالة أحد الدليلين المتنافيين أو كليهما بوجه يساعده الفهم العرفي وتوافقه سيرة أهل المحاورة.

ثانيهما: الجمع الشرعي، وهو ما كان من الجمع لا يساعده الفهم العرفي،

---

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١١٥.

ولكن له شاهد ثالث من النصوص، من غير الخبرين المتعارضين. ولمّا كان هذا الجمع باستناد النص الشرعي، وليس مما يفهمه العرف مع قطع النظر عن النص الشرعي ـ الذي هو شاهد الجمع ـ عبّرنا عنه بالجمع الشرعي.

وذلك مثل ما دل من الأخبار على ثبوت ثلاث كفّارات على من جامع في شهر رمضان أو أفطر فيه، وما دلّ منها على ثبوت كفّارة واحدة عليه، فانّ هاتين الطائفتين متعارضتان لا جمع عرفي بينهما. ولكن ورد هناك خبر دلّ على الجمع بين الطائفتين بما يرفع التعارض. وهو ماورواه الصدوق عن عبدالسلام الهروي، قال: «**قلت للرضاعليه السلام: يابن رسول الله قد روي عن آبائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان أو أفطر فيه، ثلاث كفّارات، وروي عنهم أيضاً كفّارة واحدة. فبأيّ الحديثين نأخذ؟ قالعليه السلام: بهما جميعاً، متى جامع الرجل حراماً أو أفطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفّارات: عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين، وإطعام ستّين مسكيناً وقضاء ذلك اليوم. وإن كان نكح حلالاً أو أفطر على حلال فعليه كفّارة واحدة**»[1].

ومن هذا القبيل ما دلّ من الأخبار على أنّ ناسي النجاسة لا يعيد صلاته وما دلّ على أنّه يعيده. وورد هناك شاهد جمع بين الطائفتين دلّ على أنّه يعيد في الوقت، دون خارج الوقت[2].

ففي المثالين المزبورين، يكون ما ذُكِر من الحمل لرفع التعارض من قبيل الجمع التبرّعي، لو لم يرد نصّ شاهدٌ للحمل المذكور. وذلك لفرض عدم كون الجمع المذكور فيها عرفياً.

وقد ذكر الأصولي المجدّد الوحيد البهبهاني أقساماً أُخرى للجمع الدلالي

---

(١) وسائل الشيعة: ب ١٠، مما يمسك عنه الصائم، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، طبع آل البيت: ج ٣، ص ٤٨٠ ـ ٤٨١، ح ٤٢٣٠ و٤٢٣١ و٤٢٣٣ وص ٤٧٩، ح ٤١٢٨.

العرفي ينبغي دراستها[١]. وليس لنا هنا مجالٌ للبحث عنها.

هل الجمع التبرّعي داخل في محل الكلام؟

وقد يتوهم أنّ المراد من الجمع في المقام هو الجمع التبرعي؛ نظراً إلى انتفاء المانع من الأخذ باطلاق دليل حجية الدليلين المتعارضين بامكان الجمع التبرعي؛ إذ يرتفع تكاذبهما بهذا الجمع، فيمكن العمل بالدليلين كليهما. ومن أجل ذلك يكون الجمع التبرعي أيضاً أولى من الطرح.

وقد أطنب بعض المحققين[٢] في بيان وجه خروج الجمع التبرعي عن محلّ الكلام.

ومقتضى التحقيق: خروج الجمع التبرعي عن مصبّ القاعدة المبحوث عنها في المقام؛ نظراً إلى عدم اعتبار هذا الجمع. والسرّ في عدم الاعتبار بالجمع التبرعي وجهان:

أحدهما: خروجه عن المتفاهم العرفي وعدم دخوله في ظهور لفظ الدليلين المتعارضين ؛ حيث لا يكون الجمع التبرعي داخلاً في ظواهر الألفاظ ليكون حجة عند العقلاء. وهذا بخلاف الجمع العرفي، فانه داخل في ظواهر الألفاظ.

وبعبارة أُخرى: السر في جواز الجمع بين الدليلين وملاك اعتباره، كونه مرتكزاً في أذهان أهل العرف ومما جرت عليه سيرة العقلاء في محاوراتهم؛ بأن يكون أحد الدليلين أو كلٌّ منهما قرينة على كشف المراد من الآخر في ارتكاز العقلاء وسيرتهم المحاورية. فكلُّ جمع بين الدليلين كان واجداً لهذه الخصوصية يُعبّر عنه بالجمع العرفي، وما كان من الجمع فاقداً لها ولم يكن له

---

(١) راجع الرسائل الأُصولية، للوحيد البهبهاني: ص ٤٥٣ ـ ٤٨٦.

(٢) وهو الشيخ المظفّر في اصول الفقه: ج ٢، ص ٢٢٩.

أيضاً شاهدٌ من النصوص يُعبّر عنه بالجمع التبرّعي.

وبعبارة أُخرى: إنّ الجمع بين الدليلين لا بد لاعتباره وحجيته من ملاك، وذلك الملاك: إمّا دخول الجمع في ظاهر لفظ الدليلين حسب المتفاهم العرفي؛ حيث يدخل بذلك في كبرى حجية الظواهر.

وإمّا شاهد ثالث من النصوص غير الدليلين؛ بأن يدلّ على كشف المراد من أحدهما؛ بحيث يحصل بدلالته التلاؤم بينهما.

والجمع التبرعي فاقدٌ للملاكين معاً، وذلك لفرض عدم دخوله في ظواهر الألفاظ، ولعدم شاهد له من النصوص، كما هو مأخوذ في ماهيته.

ثانيهما: أنّه لو كان مفاد هذه القاعدة ـ المجمع عليها ـ ما يشمل الجمع التبرّعي، لا يبقى دليلان متعارضان؛ إذ قلّما يتّفق أن لا يمكن توجيه الدليلين المتعارضين (كليهما أو أحدهما) ولا تأويلهما بوجه من الوجوه، ولو بالجمع التبرعي. وعليه يلزم طرح الأخبار العلاجية المبيّنة لضابطة العلاج بين الدليلين عند استقرار تعارضهما بالترجيح أو التخيير أو رفع اليد عن كليهما حتى لقاءِ الامام عليه السلام؛ إذ لا يبقى مورد لهذه النصوص حينئذٍ.

فتحصّل أنّه لا ملاك لحجية الجمع التبرعي، فلا يصلح أن يكون مراد الأُصوليين من قاعدة: «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح».

هذا، ولكن الجمع الدلالي التبرّعي والعملي إذا كانا ثابتين بشهادة النصوص الشرعية أو بدليل شرعي خارج عن نطاق دلالة الدليلين المتعارضين وعن الارتكاز العرفي، داخلان أيضاً في مصبّ هذه القاعدة، بخلاف ما إذا لم يكن لهما شاهدٌ من النصوص الشرعية. وفي الحقيقة يخرج الجمع التبرّعي بذلك عن كونه تبرّعياً.

وحاصل الكلام: إنّ كل جمع مقبول داخلٌ في مصبّ هذه القاعدة، سواءٌ كان

مقبولاً عرفاً أو شرعاً؛ أي بدليل معتبر شرعي؛ وذلك لأنّ الجمع في نصّ هذه القاعدة في مقابل الطرح. فيشمل كل جمع مانع من طرح أحد الدليلين أو كليهما. نعم لابد من اعتبار الجمع عند الشارع، وذلك إما لكونه داخلاً في المتفاهم العرفي المبنيّة عليه الخطاب الشرعية، وإما لدلالة نصّ شرعي بالخصوص أو حجة أُخرى معتبرة شرعاً.

محصّل الكلام: أنّ الخارج من مصبّ هذه القاعدة إنّما هو الجمع التبرّعي والجمع العملي الذي لا يساعده دليل معتبر شرعي.

هل يُعَدّ الحمل على التقية وجهاً للجمع؟

وقد يُترائى في كلمات الفقهاء ذكر الحمل على التقية من وجوه الجمع، كما يشاهد في كتاب الوسائل، فان الشيخ الحرّ كثيراً ينقل عن شيخ الطائفة وغيره، أو يجمع نفسه بين النصوص المتخالفة بحمل طائفة منها على التقية. ومن هنا وقع الكلام في أنّ الحمل على التقية هل يُعدّ وجهاً للجمع، أو لا؟.

فقد نسب السيد اليزدي إلى الأصحاب الثاني؛ حيث إنّه ـ طرح هذا البحث والاشارة إلى ثمرة ـ قال: «وكيف كان ظاهرهم الثاني؛ إذ مع التساوي من جميع الجهات يقولون بالأخذ بالمخالف من باب الترجيح، لا من باب الجمع»[1].

ولا يخفى أنّ الحمل على التقية لو جُعِل وجهاً للجمع بين الخبرين، لا تصل النوبة مع إمكانه إلى إعمال المرجّحات؛ نظراً إلى اختصاص إعمال المرجّحات بصورة استقرار التعارض ولا يستقرّ التعارض مع إمكان الجمع الدلالي بين المتعارضين.

وإنّما تظهر الثمرة فيما إذا كان الخبر الموافق للعامّة واجداً لساير

---

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدى: ص ١٢٤.

المرجّحات، كما أشار إليه السيد اليزدي[١].

فحينئذٍ لو جعلنا مخالفة العامة من وجوه الجمع الدلالي بعد عدم إمكانه بساير الوجوه، يؤخذ بالخبر المخالف ويحمل الخبر الموافق على التقية. وذلك لأنّ الحمل على التقية من وجوه الجمع الدلالي ولتقدم الجمع الدلالي على إعمال المرجّحات.

وأما بناءً على كون مخالفة العامة من المرجحات، يؤخذ بالخبر الموافق؛ نظراً إلى كونه واجداً لساير المرجحات الواقعة في الرتبة المتقدمة عن مخالفة العامة.

ولا تظهر الثمرة فيما لوكان الخبر المخالف للعامة واجداً لسائر المرجحات أيضاً، وكذا فيما لم يكن مرجحاً في البين غير مخالفة العامة، وذلك لأنّه لا بد من أخذ الخبر المخالف للعامة حينئذٍ على أيّ حال، سواءٌ بنينا على الجمع أو على الترجيح.

ولكن مقتضى التحقيق أنّ مخالفة العامة من المرجّحات لا من وجوه الجمع، وذلك لما دلّ على ذلك نصوص الترجيح؛ حيث فُرض في هذه النصوص استقرار التعارض ؛ نظراً إلى تحيُّر الرواة السائلين في مقام العمل بالدليلين المتعارضين ؛ حيث لم يروا إمكان الجمع بينهما بوجهٍ، فسألوا الامام عليه السلام عن العمل بأيّهما بعد يأسهم عن العمل بهما معاً وعدم إمكان الجمع بينهما بوجهٍ. فأجابهم الامام عليه السلام بتعيُّن العمل بأحدهما، وهو ما خالف العامة. وليس تعيين العمل بأحد الخبرين وطرح الآخر من قبيل العمل بهما معاً بوجهٍ، حتى يدخل في وجهٍ من وجوه الجمع. وعليه فلا مناص من الالتزام بكون مخالفة العامّة من المرجّحات. وسيأتي ذكر هذه النصوص وبيان مدلولها في المرجحات

---

(١) المصدر.

المنصوصة.

هذا، مع أنّ مخالفة العامة وموافقتها لا ربط لهما بكيفية الدلالة اللفظية ولا بنحوٍ من أنحائها، ولا تُعدّان من وجوه الجمع عرفاً، بل إنّما هما جهتان من جهات صدور الرواية. وجهة الصدور هي الجهة التي تدعو الامام عليه السلام أن يُطبِّق تعابيره وألفاظ كلامه على ما يطابق تلك الجهة المخالفة للحكم الأوّلي الواقعي؛ رعايةً لمصلحة يراها الامام عليه السلام.

فلو كانت تلك الجهة هي التقية تدعو الامام عليه السلام أن يجعل كلامه على وفق التقية، وذلك باستخدام تعابير واستعمال ألفاظ في بيان الحكم كانت بظاهرها ملائمة لمذهب العامّة، وقابلة للحمل عليه، حتى يصون بذلك الامام عليه السلام وشيعته من ضرر مخالفتهم، وعليه فلا ريب في كون صدور الخبر الموافق للعامة لجهة التقية وبداعي مراعاة مذهب العامة، وإنّه غير قابل للتوجيه الدلالي والحمل على ما يوافق مذهب الحق فيما إذا صدر عنهم نصوص معتبرة مخالفة لهم. ومن هنا إذا أحرز الفقيه صدوره على وجه التقية يطرحه ويأخذ بالخبر المخالف لهم، لعلمه بكونه موافقاً لمذهب الحق.

المراد من الامكان

قد احتُمل وجوهٌ في المعنى المراد من الامكان، أجاد في تنقيح ذلك السيد اليزدي[1]، فراجع.

ومقتضى التحقيق أنّ أهمّ المعاني المحتملة في الامكان ثلاثة:

أحدها: الامكان العرفي؛ وهو حكم أهل المحاورة من العرف بجواز توجيه أحد الخبرين أو كليهما وحمل أحدهما على الآخر، بحيث يقع التلاؤم بينهما ويرتفع التنافي، كما سبق بيان ذلك آنفاً في تحرير الجمع العرفي وتنقيح الفرق بينه وبين الجمع التبرّعي.

ثانيها: الامكان بشاهد من النصوص، كالنصوص المفصّلة الواردة بازاءِ مطلقات المنع ومطلقات الجواز في مختلف الفروع الفقهية. وسيأتي ذكرها في التطبيقات الفقهية. ولا إشكال في دخول هذين القسمين في المعنى المراد من الامكان في عنوان القاعدة.

ثالثها: الامكان بشاهد من العقل، من دون مساعدة المتفاهم العرفي ولا شاهدٍ من النصوص.

نقد كلام السيد اليزدي

ويظهر من السيد اليزدي وقوع القسم الثالث ودخوله في محلّ النزاع؛ حيث إنّه بعد ما جعل الامكان العقلي من قبيل

---

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٢١.

القسم الثاني، قال:

«الثانية: الامكان بشاهد من عقل أو نقل، كما لو فرض عدم فهم العرف كونهما أو أحدهما قرينةً على الآخر، كما في الصورة الأُولى، لكن كان العقل حاكماً ـ على فرض صدورهما معاً ـ أنّه لا بدَّ أن يكون المراد كذا»[1].

وإنّه بعد ما صوَّر في المقام خمس صور وجعل قسمي الثاني والثالث الصورة الثانية في كلامه، وبيَّن حكم كلّ واحد منها، قال: «ومحل الإشكال والنزاع الصور الثلاث الأخيرة، وإلاّ فالأوّلان لا إشكال فيهما».[2]

وتلك الصور الثلاث الباقية يجمعها الامكان بالتأويل البعيد عن أذهان العرف من غير شاهد روائي ولا عقلي، إمّا مع تعيّن المعنى المؤوّل حسب الذوق الشخصي أو أقربيته من بين المعاني المحتملة أو عدم رجحانه.[3] ولكن كل ذلك خلاف الظاهر وخارج عن مصبّ القاعدة؛ لفرض بعده عن الارتكاز والمتفاهم العرفي، وعدم شاهد له من النصوص. بل يرجع ذلك إلى الجمع التبرّعي. وقد سبق الكلام فيه آنفاً.

وأما الامكان العقلي بالمعنى الذي ذكره وجعله داخلاً في مصبّ القاعدة من غير إشكال، ففيه أنّه بعد كون الوجه العقلي بعيداً عن الارتكاز والمتفاهم العرفي ـ كما هو مفروض كلامه، وإلّا لدخل في القسم الأوّل ـ، لا يدخل في ظاهر اللفظ، والمفروض عدم شاهد له من النصوص. فاذاً كيف يدخل في مجرى القاعدة ومصبّها؟ هذا مع أنّ الذي يراه العقل وجهاً للجمع بين الدليلين ورافعاً للتنافي بينهما، يفهمه أهل العرف أيضاً؛ لأنّ في المحاورات وتعيين ظواهر الألفاظ واستكشاف مرادات المتكلّمين، لا حكم للعقل بغير ما هو المتفاهم عرفاً. نعم إمكان إرادة معنى محتمل في عالَم الثبوت بلا قرينة عرفية، لا ينفيه العقل،

(١ و ٢) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٢١ و١٢٢.

(٣) راجع المصدر المزبور.

بل يرى ذلك ممكناً؛ حيث لا يستلزم ذلك تناقضاً أو تضادّاً في نظر العقل. وهذا هو المراد من الاشكال العقلي ولكن لا ربط له بالجمع المقصود في نصّ القاعدة؛ لانه داخل في الظواهر، بل به يوجّه ظهور الدليلين المتخالفين ويُستدلّ به على تعيين ظاهرهما. فكيف قال هذا العَلَم بالتفكيك بينهما؟!.

وقد عَدَلَ صاحب العروة عن ظاهر كلامه المزبور في ختام بحثه عن ذلك، فحكم بتعيُّن إرادة الامكان العرفي دون العقلي. وناقش في كلام الوحيد البهبهاني من إرجاعه الامكان العرفي إلى الامكان العقلي.

وعلّل ذلك بقوله: «إذ بعد البناء على كون المراد هو الجمع الدلالي، لا تفاوت بين العقل والعرف؛ إذ الجمع غير معقولٍ مع عدم مساعدة القرينة؛ إذ لا بدَّ فيه من كونه على وجه يُستكشف منه المراد، ولا يمكن ذلك بدون القرينة؛ إذ الحمل على بعض المحامل بدون الكاشف جمع عملي ـ لا دلالي ـ، قد عرفتَ ما فيه من الخلط والاشتباه؛ إذ لا شبهة في صدق الامكان العقلي فيما لايمكن عرفاً بمجرَّد احتمال كون المراد كذا، وإن لم يكن عليه دليلٌ ولا شاهدٌ؛ إذ يمكن إرادة خلاف الظاهر بلا نصب قرينة، ويمكن أن يكون هناك قرينة اختفت علينا، فدعوى عدم الامكان العقلي إلاّ فيما يمكن عرفاً، خلاف البديهة»[1].

كلام الشيخ الأعظم قدس سره في تفسير الامكان

هذا، ولكن يظهر من الشيخ الأعظم أنّ مرادهم من الامكان هو ما يقابل الامتناع العرفي الذي هو حمل اللفظ على معنى بلا قرينة عرفية ؛ إذ فسّر الامكان في كلام صاحب الغوالي بما لا يمتنع جمعه عند أهل اللسان، وبيَّن الجمع الممتنع عندهم بحمل اللفظ على خلاف ظاهره بغير قرينةٍ. ومن هنا أشكل على الاستشهاد بكلام صاحب

---

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٢٨.

الغوالي لهذه القاعدة؛ بدعوى أنّ مقصوده من الامكان في نـصّ القـاعدة، هـو حمل اللفظ على خلاف ظاهره بمعونة القرينة.

وحاصل مقصود الشيخ جواز ارتكاب خلاف ظاهر أحد الدليـلين بـقرينة الآخر، بل هو المراد من الجمع في نصّ هذه القاعدة كأن تُرفع اليد عـن ظـهور العام ـ الثابت له بمدلوله الاستعمالي مع قطع النظر عن دليل الخاص ـ بـقرينة دليل الخاص، بل الخاص يُعطي العام ظهوراً في أفراده غير المخصّصة. وليس المـراد مـن الجـمع خـصوص تأويـل كـلا الدليـلين المـتعارضين، وإلّا ليـلزم اختصاص الترجيح بخصوص موارد عدم إمكان تأويل كلا الدليلين. ولا يُظنّ ذلك بمثل صاحب الغوالي وساير الأصحاب، بل يشمل الجمع في نصّ القاعدة تأويل أحد الدليلين بقرينة الآخر.

فانّه قال: «وأمّا ما تقدّم من عوالى اللئالي، فليس نصّاً، بل ولا ظاهراً في دعوى تقدم الجمع بهذا النحو على الترجيح والتخيير؛ فانّ الظاهر من الامكـان في قوله: فان أمكنك التوفيق بينهما، هو الامكان العـرفي فـي مـقابل الامـتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فانّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره بـلا قـرينةٍ غـير ممكن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العامّ والمطلق على الخاصّ والمقيّد.

ويؤيّده قوله أخيراً: فاذا لم تتمكّن من ذلك ولم يظهر لك وجهه، فارجع إلى العمل بهذا الحديث؛ فانّ مورد عدم التمكّن ـ ولو بعيداً ـ نادرٌ جـداً. وبـالجملة فلا يظنّ بصاحب العوالي ولا بمن هو دونه أن يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما، فضلاً عن دعواه الاجماع على ذلك»[1]. قوله: «ولو بعيداً» أي عدم التمكن من الجمع والتأويل، ولو تأويلاً بعيداً، وهو تأويل الدليلين معاً.

ولا يخفى أنّ الامكان بهذا المعنى الذي فسّـره الشـيخ الأعـظم يـرجـع فـي

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٢٥.

الحقيقة إلى الجمع العرفي المراد من ظاهر كلمات القوم، من دون أن يكون الشيخ متفرّداً في القول بذلك أو في الالتفات إلى هذه النكتة كما لعلّه يوهمه تعبيره.

وذلك لأنّ ارتكاب خلاف ظاهر أحد الدليلين بقرينة الآخر، لمّا كان لما يراد أهل العرف من قرينية أحدهما على بيان المراد وكشف مقصود المتكلّم من الآخر، يستقر بهذه القرينة للدليل ظهوراً ثانوياً تصديقياً جدياً غير مدلوله الاستعمالي.

وبعبارة واضحة: إنّ الخاص لأجل قرينيته العرفية يعطي العام ظهوراً تصديقياً جدياً في أفراده الخارجة عن دائرة عنوان الخاص.

وهذا الظهور النهائي التصديقي الجدي إنّما يثبت ويستقرّ للدليلين ويرتفع به تعارضهما البدوي، بسبب فهم أهل العرف وما هو المرتكز بينهم في محاوراتهم من جعل أحد الدليلين قرينةً على الآخر وكشف مراد المتكلّم منهما بذلك. ولو بصَرف أحدهما عن مدلوله الاستعمالي.

وليست هذه العملية المحاورية إلّا الجمع العرفي. فتبيّن بذلك أنّ ما حاول الشيخ الأعظم لترسيمه من الجمع ليس غير ما قصده القوم من الجمع العرفي بل داخل فيه، وإن كان كلامه شاملاً للحمل على خلاف الظاهر بقرينة شاهد من النصّ الشرعي.

وعليه فالجمع بقرينة شهادة النص الشرعي، داخل في تفسير الشيخ؛ حيث فسّر الامكان بما يقابل الامتناع العرفي، وفسّر الامتناع العرفي بحمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينةٍ، فيكون ما يقابله ـ الذي هو المراد من الامكان في كلام صاحب العوالي ونصّ هذه القاعدة ـ حمل اللفظ على خلاف ظاهره بقرينة مطلقاً، سواءٌ كان تلك القرينة عرفية أو شرعية بشهادة نصّ شرعي؛ فانّ الجمع في كلتا الصورتين من قبيل حمل اللفظ على خلاف ظاهره بقرينةٍ وممكن في نظر العرف. وأمّا ذكر حمل العام والمطلق في كلام الشيخ فهو من باب ذكر المصداق لما يقابل الامتناع العرفي، لا الحصر.

المراد من الطرح والأولوية

١ ـ تنقيح كلام الشيخ الأعظم.

٢ ـ مقتضى التحقيق والاستشهاد بكلام السيد اليزدي.

٣ ـ المراد من الأولوية.

تنقيح كلام الشيخ الأعظم

قال الشيخ الأعظم:

«المراد من الطرح ـ على الظاهر المصرّح به في كلام بعضهم، وفي معقد إجماع بعضٍ آخر ـ أعمٌ من طرح أحدهما لمرجِّح في الآخر، فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير، ومع وجود المرجِّح أولى من الترجيح»[1]، ثم استشهد بنص كلام ابن أبي جمهور الأحسائي[2].

مقتضى التحقيق والاستشهاد بكلام السيد اليزدي

وحاصل الكلام الذي يقتضيه التحقيق في المقام، أنّ المراد من الطرح ما يعم طرح أحد الدليلين بعينه بترجيح الآخر، ومن طرح أحدهما لا بعينه بالحكم

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٩.

(٢) قال ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالى اللئالي: إنّ كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك: أوّلاً البحث عن معناهما وكيفيّة دلالة ألفاظهما، فان أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات، فاحرص عليه واجتهد في تحصيله؛ فانّ العمل بالدليلين مهما أمكن خيرٌ من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء / عوالى اللئالي: ج ٤، ص ١٣٦.

بالتخيير، ومن طرحهما معاً بالتساقط والتوقف، بناءً على كونه الأصل في المتعارضين.

وإلى ذلك أشار السيد اليزدي بقوله:

«إنّ المراد من الطرح في هذهالقضية أعمٌّ من طرح أحدهما معيّناً بسبب مزيَّة في الآخر، أو مخيَّراً لأجل التعادل، ومن طرحهما لأجل التوقف والتساقط، بناءً على أنّ الأصل في المتعارضين ذلك، أو لأجل عدم إمكان جعل المتعارضين، فهذه القاعدة على فرض تماميَّتها ليست مخصوصة ببعض المباني دون بعض، بل هي جارية على جميع المذاهب والمباني»[1].

والسر في ذلك: أنّ طرح أحد الدليلين أو كليهما ـ بأيّ المباني ـ فرع استقرار التعارض. ومع إمكان الجمع الدلالي العرفي لا يستقر التعارض حتى تصل النوبة إلى الطرح، بل يتعين الجمع حينئذٍ، كما سيأتي وجه ذلك في تنقيح مدرك القاعدة.

ولكن ينشأ من ذلك سؤال وهو أنّه: ما هو الوجه في التعبير بأولوية الجمع مع كونه متعيّناً واجباً.

المراد من الأولوية

قد عرفت آنفاً أنّه بعد تعيُّن الجمع العرفي عند إمكانه وعدم وصول النوبة إلى الطرح ـ بأيّ نحو كان ـ لا معنى لجواز الجمع والتخيير بينه وبين الطرح؛ إذ لا يجوز طرح أحد الدليلين أو كليهما مع إمكان الأخذ بهما بالجمع. فيتعيّن كون المراد من الأولوية التعيُّن والوجوب. ولكن التعبير عن التعيُّن والوجوب بالأولوية صحيح، كما جاءَ في قوله تعالى: ﴿وأولوا الأرحام بعضُهم أولى ببعض في كتاب الله﴾ فان الأولوية في الآية بمعنى

---

(١) كتاب التعارض للسيد اليزدي: ص ١١٩.

وجوب تقديم بعض الأرحام على بعض في الارث كما أنّه من ضروريات الفقه في طبقات الورّاث.

وإلى ذلك أشار السيد اليزدي بقوله: «المراد بالأولوية في المقام هو الوجوب والتعيّن، نظيرها في قوله تعالى: ﴿وأولوا الارحام بعضُهم أولى ببعض﴾ إذ لا معنى للحكم بجواز الأمرين من العمل بالتأويل والرجوع إلى المرجّحات بحيث يكون المجتهد مخيراً بينهما، بل مع إمكان الجمع يتعين التأويل والأخذ بهما، لأنّ دليلهم على فرض تماميَّته يدل على التعيين»[1].

ولكن حمل هذا العَلَم الأولوية على معناه الظاهر ـ وهو الرجحان لا التعيُّن ـ بناءً على كون المراد من الجمع في نصّ القاعدة الجمع التبرّعي الذي صنعه شيخ الطائفة في الاستبصار، بمعنى أنّ الفقيه بعد البناء على الأخذ بأحد الخبرين حينئذٍ، فالأولى أن لا يطرح الخبر الآخر، بل يذره في سنبله ويجعل له محملاً، وإن لم يكن بانياً على العمل به؛ حيث قال: «وأما الجمع التبرُّعي الذي يصنعه الشيخ في الاستبصار، وهو الذي نسميه بالجمع الاحتمالي فهو على وجه الأولويَّة لا التعيين، لأنّه إذا بنى عملَه على أحد الخبرين لرجحانه، فالأولى أن لا يطرح الخبر الآخر بالمرَّة، بل يذره في سنبله، ويجعل له محملاً، وإن لم يكن بانياً عليه في مقام العمل»[2]. ومقتضى الرجحان جواز طرح الخبر الآخر بالمرة عملاً وتوجيهاً، إلّا أنّ الأولى توجيهه الدلالي باحتمال محمل؛ صوناً من احتمال ارتكاب تكذيب قول المعصوم عليه السلام.

---

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٢١.

(٢) المصدر.

مدرك القاعدة

١ ـ تحرير كلام الشيخ الأعظم.

٢ ـ ردّ إشكالات الشيخ على ظاهر هذه القاعدة.

٣ ـ نقد كلام الشيخ الأعظم.

٤ ـ كلام السيد الامام مع الشيخ الأعظم.

٥ ـ الاستدلال بالكتاب والسنة.

٦ ـ الاستدلال بالاجماع.

٧ ـ الاستدلال بالسيرة العقلائية.

قد استدل لهذه القاعدة بالاجماع والعقل. ويمكن الاستدلال لها أيضاً بالكتاب والسنة والسيرة العقلائية المحاورية. ونذكر تقريب الاستدلال بهذه الوجوه على الترتيب المتداول.

تحرير كلام الشيخ الأعظم

ولكن قبل الورود في تحقيق الاستدلال بهذه الوجوه وتقريبها، ينبغي تحرير كلام الشيخ الأعظم[1] في الاستدلال بهذه القاعدة وما أورد عليه من المناقشات؛ لتتضح دقائق البحث

---

(١) فرائد الاصول: ج ٤، ص ٢٠ ـ ٢٤.

وتتبيّن ظرائفها الدخيلة في تنقيح الاستدلال.

ويتحصّل كلامه في مقامين:

المقام الأوّل: في ذكر وجهين استُدِلّ بهما للقاعدة.

١ ـ إنّ مقتضى الأصل في الدليلين المتعارضين إعمالهما، فيجب الجمع بما أمكن ؛ لاستحالة الترجيح من غير مرجّح.

تحرير ذلك: أنّ إطلاق أدلّة اعتبار الدليلين حجيتهما سنداً، ومقتضى قاعدة حجية الظواهر حجية دلالتهما.

فيثبت بذلك أمر المولى ونهيه ويحكم العقل بوجوب طاعتهما مهما أمكن؛ لاستحالة ترجيح أحدهما بلا مرجّح في نظره، ولعدم تخصيصٍ في حكم العقل بوجوب طاعة المولى، إلّا في موارد العجز وعدم القدرة، فانّها خارجة تخصّصاً.

٢ ـ إنّ دلالة اللفظ على تمام مدلوله أصلية مطابقية، وعلى بعض مدلوله تضمُّنية تبعية وإذا دار الأمر بين إهمال الأوّل والثاني تعيّن الثاني. وبالجمع يلزم إهمال الثاني دون الأوّل، فيجب.

وذلك لأنّ بطرح المتعارضين وتساقطهما، يلزم إهمال تمام مدلولهما المطابقي، وهذا بخلاف الجمع ؛ لأنّ به يؤخذ بعض مدلولهما، فلا يلزم حينئذٍ إلّا إهمال بعض مدلولهما.

المقام الثاني: في مناقشة الوجهين المزبورين وبيان عدم تمامية القاعدة ـ المبحوث عنها في المقام ـ بظاهرها. فاستدلّ لذلك بوجوهٍ:

١ ـ يلزم من العمل بقاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» سدّ باب الترجيح ؛ حيث لا تخلو موارد التعارض من جمع عرفي أو شرعي أو عقلي، فلا يبقى مورد لإعمال المرجّحات.

وأيضاً يلزم الهرج في الفقه، كما لا يخفى؛ نظراً إلى عدم ضابطة معيَّنة في كيفية الجمع والحمل.

٢ ـ ما ذُكر من أنّ الأصل في الدليلين الاعمال، قاعدة مسلّمة. لكن المفروض عدم إمكان إعمالهما في المتعارضين. ففي المثال إنّ العمل بقوله عليه السلام: «ثمن العذرة من السحت» وقوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة» ـ على ظاهرهما ـ غير ممكن، وإلّا لم يكونا متعارضين. وإخراجهما عن ظاهرهما بحمل الأوّل على عذرة غير مأكول اللحم والثاني على عذرة مأكول اللحم ـ كما فعله شيخ الطائفة[1] ـ ليس عملاً بهما.

وذلك لأنّه كما يجب التعبّد بصدور هما عند اجتماع شرائط الحجية، كذلك يجب التعبد بظاهرهما إذا لم تكن هناك قرينة صارفة، سواءٌ كان هناك مرجّحٌ لأحدهما أم لا.

وعليه فالأمر يدور عند الترجيح بين رفع اليد من التعبد بصدور أحدهما المرجوح ـ وهو غير المتّفق على التعبّد بصدوره ـ، وبين رفع اليد عن التعبد بظاهر الآخر المتفق على التعبّد بصدوره، وهو الجمع العرفي. ولا أولوية للثاني؛ حيث لايكون طرح ظاهر الآخر المرجوح بتبع رفع اليد عن التعبّد بصدوره مخالفاً للأصل ؛ لعدم الفراغ عن التعبد بصدوره؛ نظراً إلى مانعية نصوص الترجيح عن التعبُّد بصدوره فيحكم بالترجيح وطرح المرجوح سنداً. فيدور الأمر في الحقيقة بين مخالفة دليل التعبد بصدور غير المتيقن وبين مخالفة الظاهر في متيقّن التعبد بصدوره، ولا حكومة لأحد الأصلين على الآخر.

ولا يقاس ذلك بالقطع بالصدور الموجب لتأويل الظاهر ؛إذ القطع بالصدور قرينةٌ على التأويل، ولكن وجوب التعبد بالظاهر مزاحمٌ لوجوب التعبد بالسند؛

---

(١) الاستبصار: ج ٣، ص ٥٦، ذيل الحديث ١٨٢.

نظراً إلى عدم إمكان الحكم بصدورهما وإرادة ظاهرهما، فلا يمكن العمل بمقتضى أدلّة اعتبار السند والظاهر.

ولا يقاس ذلك أيضاً بتقديم الخبر الظنّي الصريح على الظني الظاهر؛ نظراً إلى وجوب الجمع برفع اليد عن الظاهر بقرينة الصريح بعد فرض حجية الدليلين كليهما سنداً؛ فانّ من آثار التعبّد بحجية الصريح رفع اليد عن الظاهر؛ لأنّه مقتضى الجمع العرفي. وإنّ هذا الجمع هو مقتضى الامكان العرفي.

٣ ـ يمكن الاستدلال لعدم كلية هذه القاعدة بما ورد في الأخبار العلاجية من السؤال عن حكم المتعارضين، مع ما هو مركوز في ذهن كلِّ أحد، من وجوب العمل بكلّ دليل شرعي مهما أمكن ؛ حيث إنّه على أساس هذا الارتكاز يكشف تحيُّر السائلين ـ الموجب لسؤالهم عن ذلك ـ عن أنّهم لم يروا إمكان الجمع بين المتعارضين، وإلّا فلو كانوا يرونه ممكناً، لم يبق وجه للتحيُّر والسؤال في هذه النصوص.

وهذا يكشف عن أنّهم لم يروا إمكان الأخذ بالمتعارضين مطلقاً، سواءٌ كان بتأويلهما معاً، أو بتأويل أحدهما، بغير قرينة أو بقرينة عقلية.

ومن أجل ذلك كانوا متحيّرين في كيفية الأخذ بهما في مطلق موارد الجمع العقلي والتبرعي والعملي.

ثم استبعد الشيخ احتمال اختصاص مورد سؤالهم بخصوص صورة عدم امكان تأويلهما معاً، وعدم شموله لمطلق موارد عدم إمكان تأويلهما موارد إمكان تأويل أحدهما.

وعلّل ذلك بأنّ لازم هذا الاحتمال حمل مورد السؤال على صورة تعذّر تأويل المتعارضين معاً، وإنّه يستلزم تقييد إطلاق هذه النصوص بفرد نادر بعيد عن الواقع.

٤ ـ ومن الوجوه المستدل بها لعدم كلية هذه القاعدة إجماع علماء الاسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا؛ حيث إنّهم لم يزالوا يستعملون المرجّحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها واختيار أحدهما وطرح الآخر، من دون تأويلهما معاً لأجل الجمع.

ردّ إشكالات الشيخ على ظاهر هذه القاعدة

هذا تحرير كلام الشيخ الأعظم وبيان لبّ مراده، ولكن فيه مواقعٌ من النظر ؛ إذ يرد عليه:

أوّلاً: أنّ ما أشار إليه من لزوم محذور سدّ باب الترجيح من العمل بهذه القاعدة على ظاهرها، غير صحيح؛ إذ في غير موارد الجمع العرفي والجمع الشرعي الذي بشهادة من النصّ، يُحكَّم الترجيح بالمرجّحات المنصوصة وغيرها، وموارد ذلك غير عزيز.

وثانياً: إنّ ما أشكل به من لزوم الهرج من العمل بهذه القاعدة على ظاهرها، ممنوع، وذلك لأنّ معيار الجمع وملاكه مضبوط كما بيّناه في شرح مفاد هذه القاعدة. وذلك إمّا بنظر أهل العرف ؛ حيث يرون أحدهما قرينة كاشفة عن المراد من الآخر، وإما بشهادة النص الشرعي الوارد لبيان المراد من المتعارضين، ولتوجيه مدلولهما والجمع بينهما، ويُعبّر عنه بشاهد الجمع الشرعي.

وأنت ترى أنّ هذين الملاكين ـ العرفي والشرعي ـ مضبوطان. فكلّما إذا لم يتحققا تصل النوبة إلى الترجيح، ومع ذلك كيف يلزم الهرج والمرج.

وثالثاً: أنّ الخبر الظنّي إذا قام عليه دليل الاعتبار يكون في حكم القطعي لملاك الحجية، ولا فرق بينه وبين القطعي في أصل الحجية. ولكن إذا كان مدلولهما ظنّيين يكون الجمع بينهما وحمل أحدهما على الآخر بمكان من الامكان عرفاً. ففي مثال: «ثمن العذرة سحت»، و «لا بأس ببيع العذرة»، بناءً

على كون لفظ «العذرة» بمعنى ما يعم عذرة الانسان والحيوان بحسب اللغة، يكون مدلول الدليلين في العموم ظنّيين، فيمكن الجمع والحمل بينهما عرفاً. وهذا وجه أولوية رفع اليد عن ظاهر المتعارضين بمدلولهما البدوى الاستعمالي، بل هو وجه استقرار ظهورهما في المدلول الجدّي. وعليه فلا دوران بين رفع اليد عن التعبّد بسند أحدهما وبين رفع اليد عن التعبّد عن ظاهر الآخر، إذ مع التعبّد بسند هما معاً يمكن التعبّد بمدلولهما الجدّي.

ورابعاً: لاريب في كون وجه سؤال الرواة عن حكم المتعارضين تحيُّرهم في كيفية الأخذ بهما؛ لعدم إمكان الجمع بينهما في نظرهم.

ولكن هذا التحيّر إنّما كان في غير الموارد الجمع العرفي. ومن هنا لم يرد شيءٌ من نصوص الترجيح في موارد الجمع العرفي، من التخصيص والتقييد والحكومة والورود، ولا في شيء من موارد الجمع الشرعي بشهادة النص. فانّهم إذا لم يروا إمكان الجمع بين المتعارضين عرفاً ولا شرعاً ـ بشاهد من النصّ الشرعي ـ كانوا يبقون متحيرين في حكم الأخذ بالمتعارضين، وإن أمكن الجمع بحمل أحدهما أو كليهما على خلاف الظاهر بلا قرينة عرفية أو شرعية.

وخامساً: إنّ إجماع العلماء على إعمال المرجّحات لا ينافي القاعدة المزبورة؛ لأنّ المرجّحات كلها إنّما هي في غير الموارد الجمع العرفي والشرعي على نحو ما بيّناه.

نقد كلام الشيخ الأعظم

وحاصل الكلام في نقد مقال الشيخ الأعظم في المقام: أنّ ما جاء في كلامه من تركيز مناقشاته على العمل بظاهر هذه القاعدة بقوله: «إنّ العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سدّ باب الترجيح» لو كان مقصوده من ظاهر القاعدة شمول لفظ «الجمع» في متن

القاعدة للجمع العقلي والتبرّعي ـ كما يظهر من جعل المقابلة بين هذا الظاهر وبين الامكان العرفي المقابل للامتناع العرفي في رجوعه إلى كلام عوالي اللئالي في ختام كلامه[١] ـ.

فيرد عليه: أنّ ما استظهره من القاعدة وجعله ظاهرها، خلاف ظاهر كلمات الأُصوليين والفقهاء من عنوان هذه القاعدة وتعريفها والاستناد إليها. وذلك لما بيّناه في ردّ مناقشاته من كون الجمع والامكان في نصّ القاعدة بمعناهما العرفي حسب ما يظهر من كلمات القوم، أو بشاهد من النص الشرعي لا بالمعنى الأعمّ الشامل للتبرّعي والعقلي والعملي.

وإن كان مراده من ظاهر القاعدة ما قال في تفسير كلام صاحب العوالي من إرادة الامكان العرفي المقابل للامتناع العرفي ـ كما يظهر من استدلاله للقاعدة بوجهين، ومن تفسيره للإمكان بالامكان العرفي المقابل للامتناع العرفي في توجيه كلام صاحب العوالي ـ فلا يرد شيء من مناقشاته؛ لما بيّناه في دفعها.

والأظهر كون مراده الأوّل، لا الثاني، وإلّا لم يكن وجهاً لمناقشته. وعلى أيّ حال لا يخلو كلامه في المقام من الاشكال، كما قلنا.

كلام السيد الامام مع الشيخ الأعظم

وقد رتّب الشيخ الاعظم على كلام الأحسائي الأخذ بقول كل من المقوّمين مهما أمكن بأن يؤخذ بقول كلٍّ منهما في النصف ويطرح في النصف الآخر استناداً إلى ما حُكِي عن الأحسائي: «بأنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله باجماع العلماء».

ثمّ أشكل عليه بقوله: «وما ذكره صحيح في الأخبار المتعارضة لو أُريد به

---

(١) راجع فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٢٤.

الجمع العرفي العقلائي والعمل بالدليلين على نحو يستحسنه العقلاء في محيط التشريع؛ بداهة أنّه لا يؤخذ بقواعد التعارض، إلاّ بعد عدم إمكان الجمع العقلائي ومزيّفٌ لو أُريد به الأخذ بالدليلين ولو مع عدم مقبولية الجمع، بأن يقال في مثل قوله: أكرم كل عالم وقوله: لا تكرم عالماً، إنّا نعمل ببعض مضمون كل منهما، فنحكم بوجوب إكرام نصفهم وحرمة إكرام النصف»[١].

وهذا الكلام من الشيخ الأعظم يناقض ما سبق منه في المقام من تفسير الامكان في كلام ابن أبي الجمهور بالامكان العرفي المقابل للامتناع العرفي.

ومن هنا تعجّب منه السيد الامام بقوله: «والعجب أنّه ﷺ اختار في المقام ما كان مخدوشاً عنده في ذلك الباب، بل ادعى هناك الاجماع والدليل على خلافه واستند في المقام بعين ما رده في ذلك المقام، إذ من الواضح أنّ الاخذ ببعض مضمون قول كل من المقومين ـ بدعوى أنّ الجمع بين الدليلين أولى من الطرح ـ مستلزم لقبول الجمع التبرّعي غير العقلائي الذي قدح فيه»[٢].

والظاهر أنّه فهم من كلام القوم أنّ مرادهم من الامكان والجمع في نصّ القاعدة ما هو أعم من الامكان العقلي والجمع التبرّعي، خلافاً لما استظهره من كلام الأحسائي. ومن هنا رتّب الاشكالات المزبورة على هذا المعنى كما يلوح ذلك من قوله: «العمل بهذه القضية على ظاهرها» فهذه الفقرة من كلامه تُشعر باستظهاره المعنى الأعم من الجمع والامكان في نصّ القاعدة.

وظاهره التزامه بصحة القاعدة واعتبارها بالمعنى الذي فسّر به كلام الأحسائي ولازمه التزامه بتحقق إجماع العلماء على القاعدة بالمعنى الذي بيّناه وصحّحناه.

---

(١) كتاب البيع للسيد الخميني: ج ٥، ص ١٤٠.

(٢) كتاب البيع: ج ٥، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

الاستدلال بالكتاب والسنة

أما الكتاب والسنة:

فيمكن الاستدلال لاعتبار هذه القاعدة و وجوب العمل بها، بما دل من نصوص الكتاب والسنة على اعتبار خبر الواحد كآية النبأ ونحوها، وكذا الروايات المستفيضة الدالة على اعتبار خبر الثقة.

وذلك لأنّها تدلّ باطلاقها على وجوب العمل بخبر الثقة مهما أمكن، ولو بالجمع بين الخبرين المتعارضين وحمل أحدهما على الآخر. فلا يجوز رفع اليد عن إطلاق أدلّة اعتبار الخبر وطرح أحد الخبرين المتعارضين أو كليهما، مهما أمكن العمل بهما معاً أو بأحدهما بالجمع بينهما على طريقة أهل العرف والمحاورة العقلائية.

الاستدلال بالاجماع

وقد استُدل لهذه القاعدة بالمعنى الذي بيّناه ـ وهو الامكان والجمع العرفيين أو بشاهد ثالث روائي ـ باجماع الأصحاب. وهذا الاجماع قد صرّح به ابن أبي جمهور الاحسائي؛ حيث قال: «إنّ كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك: أوّلاً البحث عن معناهما وكيفية دلالة ألفاظهما، فان أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات، فاحرص عليه واجتهد في تحصيله ؛ فانّ العمل بالدليلين مهما أمكن خيرٌ من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء»[1].

ولكن قد عرفت بما بيّناه أنّ مصبّ الاجماع المزبور هو الجمع العرفي وما كان له شاهدٌ من النص الشرعي، لا الجمع العقلي بحمل أحدهما أو كليهما على خلاف الظاهر بالقرينة العقلية الدقّية غير العرفية، أو بلا قرينة بالجمع

---

(١) عوالى اللئالي: ج ٤، ص ١٣٦.

التبرّعي، كما أشار إليه الشيخ الأعظم بقوله: «وأما ما تقدّم من عوالى اللئالي... فانّ الظاهر من الامكان في قوله: فان أمكنك التوفيق بينهما، هو الامكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان»[١].

الاستدلال بالسيرة العقلائية

ويمكن الاستدلال لهذه القاعدة ـ بالمعنى الذي بيّناه ـ بالسيرة العقلائية المحاورية بتقريب:

أنّ بين الأقوال والكلمات الصادرة من أهل العرف يوجد كثيراً ما اختلافٌ وتنافٍ بدويٌّ، ويرفعها أهل المحاورة بحسب محامل ووجوه مرتكزة في أذهانهم ويكشفون مرادات المتكلّمين من كلماتهم المتخالفة بما يرونه من قرينية بعضها على كشف المراد الجدّي من البعض الآخر، فيحملون أحد المتعارضين على الآخر، وهذا هو الجمع العرفي.

وكذلك الخطابات المتخالفة الصادرة من الشارع، يمكن رفع التعارض البدوي بينها بحمل بعضها على البعض الآخر واستظهار مراد الشارع من مجموعها بالطريقة المتعارفة والمحامل والوجوه المرتكزة بين أهل المحاورة.

وذلك لأنّ الشارع قد تكلّم بخطاباته التشريعية وبيّن الأحكام الالهية للناس بلسان قومه، وعلى أساس القواعد المحاورية المحكّمة بين أهل المحاورة، كما دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول؛ إلاّ بلسان قومه ليبيّن لهم﴾[٢]، فان ظاهر هذه الآية كون بيان الأحكام والحدود الالهية للناس غرضاً لارسال كل رسول بلسان قومه، ويفهم منها مقدمية التبليغ والتكلّم بلسان القوم لبيان الأحكام وتبيينها وتفهيمها للناس.

وحاصل الكلام: أنّ السيرة العقلائية المحاورية قائمة على الجمع الدلالي

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٢٥.

(٢) ابراهيم: ٤.

العرفي بين الخطابات الشرعية المتخالفة ورفع تعارضها البدوي بذلك.

وهذه السيرة تؤسّس أصلاً عقلائياً في المقام. فنستطيع بذلك أن نقول: إنّ الأصل العقلائي يقتضي الجمع الدلالي العرفي بين الكلمات والأقوال المتخالفة الصادرة من متكلّم واحد.

وهذا من أقوى الأدلّة لاعتبار هذه القاعدة. وقد أجاد السيد الشهيد الصدر في بيان ذلك؛ حيث قال: «إنّ المتكلّم العرفي استقرّ بناؤه عموماً كلما تكلّم بكلامين من هذا القبيل أن يجعل من أحدهما المعين قرينة على الآخر. وحيث إنّ الأصل في كل متكلّم أنّه يجري وفق المواضعات العرفية العامة للمحاورة فيكون ظاهر حاله هو ذلك.

ومن حالات الاعداد العرفي النوعي إعداد الكلام الأخص موضوعاً ليكون قرينة ومحدِّداً لمفاد الكلام الأعم موضوعاً، ومن هنا تعيّن تخصيص العام بالخاص وتقييد المطلق بالمقيد، بل تقديم كل ظاهر على ما هو أقل منه ظهوراً بدرجة ملحوظة وواضحة عرفاً لوجود بناءات عرفية عامة، على أنّ المتكلّم يعوّل على الأخص والأظهر في تفسير العام والظاهر.

وتسمّى جميع حالات القرينية بموارد الجمع العرفي. ويسمّى التعارض في موارده بالتعارض غير المستقرّ؛ لأنّه يُحَلُّ بالجمع العرفي تمييزاً له عن التعارض المستقر وهو التعارض الذي لا يتيسر فيه الجمع العرفي»[1].

ولا يخفى أنّ تعبيره بالاعداد العرفي النوعي إنّما هو في مقابل الاعداد الشخصي. ومقصوده من الاعداد الشخصي سوق أحد الكلامين المتعارضين وإعداده لتفسير مراده من قِبَل شخص المتكلّم في تكلّمه وبيانه باستعمال ألفاظ صريحة في مراده كأن يقول مثلاً:«أقصد من كلامي ذاك هذا المعنى» أو ظاهرة

---

(١) المجموعة الكاملة: ج ٣، ص ٦٣٧ ـ ٦٣٨.

بمقتضى الوضع أو بنصب قرائن حالية أو مقالية في كلامه للدلالة على مراده الجدّي.

ومقصوده من الاعداد العرفي النوعي سوق الكلام وإلقاؤه باعداد أحد الكلامين المختلفين لتفسير مراده بما أنّه متكلم عرفي على طريقة محاورة أهل العرف، فيُتّبع قانون المحاورة العرفية حينئذٍ في كشف مراده الجدّي. وحاوَل هذا العَلَم أن يجعل الجمع العرفي مبتنياً على أساس هذا النوع من الاعداد. وكلامه متين في المقام لا غبار عليه.

قواعد في أحكام القاعدة

١ ـ تنقيح مجرى القاعدة بحسب السند.

٢ ـ أدلّة اعتبار الخبر لا تتعرض للدلالة.

تنقيح مجرى القاعدة بحسب السند

يظهر من كلمات الأُصوليين في عنوان القاعدة ـ حسب ما أفادوه في تحقيق مفادها وتنقيح مجاريها ـ أنّ مصبّ هذه القاعدة الخبران الظنّيان بحسب السند، لا القطعيان ولا المختلفان.

ولايخفى أنّ مقصودهم من الظنيين خبران كان صدورهما عن المعصوم مظنوناً لولا دليل الاعتبار، وإنّما أُلحقا بقطعي الصدور تعبّداً بدليل الاعتبار، كما في الأخبار الآحاد. ومن القطعيين خبران كان صدورهما عن المعصوم قطعياً مع قطع النظر عن دليل الاعتبار كالخبرين المتواترين، فالقطع بالصدور فيهما وجدانيٌ بخلاف الظنّيين. ومن المختلفين أن يكون أحدهما خبر الواحد والآخر متواتراً.

لكن يرد عليهم: أنّ الملاك الذي ذكروه لجريان القاعدة يأتي فيهما أيضاً.

وذلك أوّلاً: لفرض اعتبار سند الروايتين وحجيتهما. ومن هنا قالوا لا تعارض بين الحجة واللاحجة. ولا فرق بعد ذلك بين الظنّيين وبين القطعيين

والمختلفين.

وثانياً: لفرض كونهما ظنّيين في الدلالة، فيمكن الجمع بينهما وحمل أحدهما على الآخر.

نعم لو كانا قطعيين وصريحين في مدلولين متضادّين أو متناقضين، يخرجان عن محل الكلام؛ لعدم إمكان الجمع بينهما بوجه حينئذٍ.

وكذا لو كان أحد الدليلين قطعي السند والدلالة فلا يمكن حصول الظن الفعلي بمدلول ما يعارضه من الدليل ظنّي السند، بل لا يمكن حصول الظنّ الفعلي بمدلول دليلين متعارضين ظنيَّين سنداً. وهذا هو مراد الشيخ الأعظم من قوله: «ثم إنّ التعارض ـ على ما عرفت من تعريفه ـ لا يكون في الأدلة القطعيّة؛ لأنّ حجّيتها إنّما هي من حيث صفة القطع، والقطعُ بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظنّ بالآخير غير ممكن.

ومنه يعلم: عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجّيتهما باعتبار صفة الظنّ الفعلي ؛ لأنّ اجتماع الظنّيين بالمتنافيين محالٌ، فاذا تعارض سببان للظنّ الفعلي، فان بقي الظنّ في أحدهما فهو المعتبر، وإلّا تساقطا.

وقولهم: إنّ التعارض لا يكون إلّا في الظنّين، يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفادة نوعهما الظنّ»[1].

ولكن يرد عليه أنّه لو كان مراده الظنّ الفعلي بمضمون الدليلين المتنافيين بحسب مدلولهما الاستعمالي، فلايمكن، كما قال، ولكن هذا الامتناع بنفسه سبب التعارض؛ حيث إنّه لو أمكن القطع أو الظنّ الفعلي بمدلولهما معاً لم يكن تعارض في البين. ولكن هذا التعارض بدوي غير مستقرّ ؛ حيث يزول بالتأمّل العرفي.

وإن كان مراده الظن الفعلي بمدلول المتعارضين بعد حمل أحدهما على

---

(١) فرائد الاصول: ج ٤، ص ١٨.

الآخر ـ في موارد الجمع ـ بمدلولهما التصديقي الجدي، فهو بمكان من الامكان، كما هو واضح، ولا تعارض بعد الحمل والجمع. فعدم التعارض حينئذٍ إنّما هو لأجل الحمل والجمع، لا لما قال الشيخ، مع عدم إمكان الظنّ الفعلي بالمتنافيين. وعلى فرض عدم إمكان الجمع حينئذٍ يكون التعارض مستقراً، فعلى أيّ حال لايمكن تصديق كلامه.

وأما مع فرض ظنيّة دلالتهما وإمكان الجمع والحمل، لا فرق بين القطعيين أو ظنيين أو مختلفين في السند بعد اشتراك الكلّ في أصل الاعتبار والحجية.

نعم، لا يمكن حصول القطع الوجداني ولا الظن الفعلي الوجداني بصدور حكمين متضادّين أو متناقضين من الشارع. فلا محالة يعلم بعدم صدور أحدهما، ولكن العلم بذلك سبب لاستقرار التعارض موجب لتساقط الدليلين.

وإلى ذلك أشار السيد اليزدي، بقوله: «ظاهر عنوانهم للقاعدة أنّ كلامهم في الخبرين الظنّيين بحسب السند، لا القطعيين، ولا المختلفين، لكنّ الدليل الذي ذكروه يجري فيها أيضاً، إذ في القطعيّين بحسب السند الظنّيين بحسب الدلالة، والمختلفين أيضاً؛ يمكن أن يقال الأصل إعمال الدليل ـ أي الظاهر ـ مهما أمكن، فاذا أمكن حمل أحد العامَّين على الآخر أو كليهما على ثالث وجب، وكذا مقتضى الدليل الآخر، بل هو أولى بالجريان»[1]. وجه الأولوية قوّة سند القطعيين والمختلفين للقطع بصدورهما أو أحدهما عن المعصوم عليه السلام، فلا بدّ من توجيه مدلولهما.

أدلّة اعتبار الخبر لا تتعرض للدلالة

لا ريب أنّ أدلة اعتبار الخبر لا تتكفّل لتعيين ظاهر الخبر ولا لحجية ظاهره، بل إنّما تدل على كون الرواية حجة

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٢٠.

على صدور المروي عن المعصوم عليه السلام وأنّه كلامه عليه السلام. وأما تعيين ظاهره وكشف المعنى المراد منه، فلا تتعرّض له بوجه.

ولكن وقع الكلام في أنّ أدلّة حجية الخبر هل تشمل الخبر المجمل والمحمول على التقية وما لا يمكن الأخذ بظاهره؛ لكونه خلاف الضرورة، أو لأجل التعارض المستقر؟ أو لايشمل هذه الأخبار؟

فقد نُسب الثاني إلى الشيخ الأعظم، وذهب إلى الأوّل السيد اليزدي، وهو الأقوى، وذلك لوضوح أنّ غاية ما يقتضيه دليل الاعتبار صدور الخبر من المعصوم، ولا ينافي ذلك كون صدوره على وجه التقية. ولا ريب في وجود المصلحة العظيمة الخطيرة في التقية. وقد بيّنّا مصالح التقية وحِكَمِها وما يستفاد من أخبار أهل البيت عليهم السلام من حِكَم تشريع التقية في المجلّد الثاني من كتابنا «مباني الفقه الفعّال». كما أنّه ربّما تكون المصلحة في إلقاء الخطاب على نحو الاجمال أو العموم أو المطلق ليكشف الخطاب المبيّن والخاص والمقيّد عن المراد الجدّي.

ولا يلزم من ذلك لغوية دليل اعتبار الخبر؛ إذ يكفي لجعل اعتبار الأخبار المحمول على التقية فائدةً قيام الحجة على صدور التقية في بيان الأحكام عن الأئمة المعصومين عليهم السلام وجواز إسناد ذلك إليهم، فلو لم يكن اعتبار هذه الأخبار كيف كُنّا مطلعين عن استقرار سيرة أهل البيت عليهم السلام على التقية في بيان الأحكام، ومن أين يكشف لنا أهمية التقية التي هي من أهمّ أحكام الفقه الجعفري، فأيّة فائدة عُظمى من ذلك؟!. ودعوى انحصار فائدة اعتبار الأخبار وتشريع حجيتها في العمل مؤدّاها وترتيب الآثار في مقام الامتثال بما تتضمّنها من الأحكام في غير محلّه ؛ إذ لا يمكن إنكار فائدة استقرار سيرة المعصومين عليهم السلام على رعاية التقية في بيان الأحكام الشرعية ؛ فانّ سيرتهم حجّة علينا في بيان الأحكام

وتبليغ رسالات الله.

وأما الأخبار المجملة فيكفي في تشريع اعتبارها فائدة، ما في القاء الخطاب أوّلاً على نحو المجمل من فائدة التمهيد وتوطين المكلّف لامتثال الأمر المبيّن، كما سبقت الاشارة إلى ذلك من شيخ الطائفة في بحث المجمل والمبيّن.

وأما وقوع التعارض بين الأخبار وعروض الاجمال في مداليلها، فانّما السبب في ذلك عوامل ومناشئ خارجية مستحدثة بعد صدورها، وقد بيّنا مناشيء وقوع التعارض بين الأخبار في أوائل البحث عن مسألة التعادل والتراجيح.

هذا مع كفاية حكمة جعل الحجة على الحكم ليتنجّز على فرض تحقق الموضوع والعلم به، كما أشار إليه السيد.

فالحقّ في المقام مع السيد اليزدي، لا مع الشيخ الأعظم، على فرض صحة نسبة ذلك إليه.

وقد نسب ذلك السيد اليزدي إلى الشيخ. وناقش فيه بقوله: «وهل يُعتبر في شمول دليل الاعتبار للسند كون الخبر دالاً فعلاً، وكون مدلوله واجب الأخذ به؟ فلا يشمل الخبر المجمل والمحمول على التقية، والمعلوم عدم جواز الأخذ بظاهره إذا لم يكن له معنى تأويلي مُتعيِّن، والأخبار المتعارضة ـ التي على فرض الأخذ بها ـ يحكم بإجمالها؛ لتساوي ظهورها، أو لا يعتبر ذلك؟ وجهان يظهر من المحقق الأنصاري﵀ الأوّل، والأقوى الثاني.

ودعوى: أنّ معنى الحجية وجوب ترتيب الآثار ومع عدم ذلك لا معنى لها.

مدفوعة: بأنّ معناها المرآتية الجعلية ؛ وهي من الأحكام الوضعية، ولازمها وجوب الأخذ بالمؤدَّى على فرض فهم المراد وعدم المانع، لا الوجوب

الفعلي. ولا يعتبر في الجعل أزيد من هذه الشأنية»[١].

وأما ما تجشّمه هذا العَلَم وأطنبه في دفع إشكال، من لغوية جعل الاعتبار والحجية للخبر على فرض شمول دليل الاعتبار للأخبار المزبورة، فلا حاجة إليه بعد ما عرفت وجه ذلك مما بيّناه، مع أنّ الشطر الذي نقلناه من كلامه في دفع الاشكال المزبور كافٍ لاثبات مطلوبه.

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٢٥.

تطبيقات فقهية

١ ـ ما يحرم على الجنب من قرائة غير العزائم.

٢ ـ من صلّى العصر في وقت صلاة الظهر المأتي بها قبل وقتها.

٣ ـ القرائة من المصحف في الصلاة .

٤ ـ بيع خُرء الحيوان غير مأكول اللحم.

٥ ـ مسألة حرمة الانتفاع من الميتة.

٦ ـ صوم يوم الشك بنية رمضان.

٧ ـ إذا سافر الصائم قبل الزوال.

٨ ـ كفارة قتل الجراد على المُحرم.

٩ ـ التكبير بعد الانتصاب من الركوع.

١٠ ـ حمل النجس حال الصلاة من غير سراية.

١١ ـ حكم صلاة من أُغمي عليه في تمام يومه.

ما يحرم على الجنب من قرائة غير العزائم

من الفروع التي وقع التعارض فيها بين النصوص الواردة على نحو غير المستقر القابل للحمل والجمع العرفي،مسألة مقدار ما يحرم على الجنب من قرائة الآيات القرآنية ـ غير العزائم الأربع ـ؛ حيث ورد في بعض هذه النصوص جواز قرائة

ما سوى العزائم ما شاءَ، وفي آخر جواز قرائة سبع آيات. وفي ثالث جواز قرائة سبعين آية. وقد دلّت الأخيرتان بمفهوم التحديد على عدم جواز قرائة أكثر من سبع أو سبعين آية.

ومقتضى القاعدة في الأخيرتين تقديم منطوق الطائفة الثالثة على مفهوم الثانية. وحصرالمنع في قرائة ما زاد عن السبعين؛ لأنّها صريحة في جواز قرائة سبعين آية. ولكن لم يلتزم بذلك إلّا بعض الفقهاء،كما أشار إلى ذلك في الجواهر؛ حيث قال ـ بعد بحث طويل في ذلك ـ:

«نعم، المعروف نقله في لسان الأصحاب تحريم ما زاد على سبع؛ إذ نقله الشيخ في الخلاف عن بعض أصحابنا ومثله ابن إدريس في السرائر، وكذا غيرهما. لكنّا لم نعرف القائل به من المتقدمين على الشيخ. نعم هو ظاهر ابن البراج في المهذّب؛ حيث قال: ولا يجوز أن يقرأ منه أزيد من سبع آيات. وقيل إنّه قد يظهر أيضاً من الشيخ في كتابي الأخبار.

وفيه: أنّ الشيخ في الاستبصار ذكره احتمالاً في مقام الجمع بين الأخبار كما ذكره غيره. نعم قد يظهر منه في التهذيب كما يظهر منه في النهاية؛ حيث قال فيها: ويقرأ القرآن من أيّ موضع شاءَ ما بينه وبين سبع، إلّا أربع سور، مع احتمال إرادته ثبوت الكراهة فيما عدا ذلك، كعبارة المقنعة أيضاً، فانه قال: لا بأس أن يقرأ من سور القرآن ما شاء ما بينه وبين سبع آيات إلّا أربع سور، فانّ ثبوت البأس أعم منه، إلّا أنّ الظاهر أنّ الشيخ فهم من عبارة المقنعة ثبوت الحرمة في الزائد.

وكيف كان فهو ضعيف كسابقه مخالف للأُصول والعمومات وما سمعته من الاجماعات المنقولة، مع أنّه خال عن المستند سوى الموثق عن سماعة، قال: سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن؟ قال ما بينه وبين سبع آيات، قال الشيخ: وفي

رواية زرعة عنه سبعين آية، وبذلك عدّهما بعضهم روايتين، مع احتمال أن تكون رواية واحدة مضطربة، وهو ـ مع معارضته لما سمعت ـ لا يصلح لأن يكون مقيِّداً أو مخصصاً للأخبار الكثيرة التي فيها الصحيح وغيره الدالة على جواز قراءته ما شاء إلّا السجدة، مع أنّه بعد فرض كونهما روايتين يحتمل قوياً في الثانية إرادة بيان جواز قراءته ما شاءَ، وذلك طريق متعارف في إفادة هذا المعنى، كما ذكر ذلك في قوله تعالى: إن تستغفر لهم سبعين مرّة، بل يحتمل إرادة ذلك أيضاً في الأُولى، لكنه ضعيف كما ذكر في بيان قوله ﷺ: نزل القرآن على سبعة أحرف، ومع ذلك فهما متعارضتان ؛ إذ مفهوم الأُولى حرمة ما عدا السبع، ومفهوم الثانية حلّيته إلى السبعين، ومقتضى الجمع بينهما ـ بتحكيم الثانية على الأُولى ـ حرمة الزائد على السبعين، مع أنّ المنقول من القول إنّما هو حرمة ما زاد على السبع، بل لم أعرف أحداً قال بحرمة ما زاد على السبعين»[1].

ولكنّك عرفت مما سبق أنّ مقتضى القاعدة تقييد إطلاق الجواز بمفهوم التحديد. فلو كان سند الخبر الناهي عن السبعين صحيحاً، لابدّ من الحكم بتحريم قرائة ما زاد عن سبعين آية. وإعراض المشهور غير مخلّ ؛ نظراً إلى ما اخترناه من عدم وهن الخبر الصحيح باعراضهم. ولو كان سنده ضعيفاً يُحكَّم عموم الجواز ؛ لعدم اشتهار المنع بين الأصحاب حتى ينجبر به ضعفه. هذا، ولكن الخبر المزبور لم يفت أحدٌ بمضمونه كما قال في الجواهر وعليه فأعرض عنه الكل، فلا يمكن الالتزام به.

وعلى أيّ حال وجه تطبيق هذا الفرع وما ورد فيه من النصوص على المقام، أنّ ما جاءَ في كلام صاحب الجواهر من تقديم الطائفة الثالثة على الثانية من صغريات قاعدة تقديم النص أو الأظهر على الظاهر ؛ إذ الثالثة دلّت بمنطوقها

---

(١) جواهر الكلام: ج ٣، ص ٦٨ ـ ٦٩.

على جواز قرائة سبعين آية ولكن الثالثة دلّت بمفهوم التحديد على عدم جواز ما زاد على السبع إلى سبعين وتقديم المنطوق على المفهوم يندرج في قاعدة تقديم النص أو الأظهر على الظاهر. وقد سبق أنّ هذه القاعدة لا تختص بباب التخصيص، وسيأتي في خلال هذه التطبيقات موارد أُخرى لهذه القاعدة.

من صلّى العصر في وقت الظهر المأتي به قبل وقته

ومنها: مسألة من صلّى العصر في وقت الظهر، وقد صلّى الظهر قبل الزوال، فقد تعارض فيه النصوص وذلك أنّ النصوص الواردة في المقام على ثلاث طوائف. الأُولى: ما دلّ على دخول وقت الظهرين معاً بمجرّد الزوال، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال **«إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر فاذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة»** [١].

الثانية: ما دلّ على اختصاص أوّل الوقت بالظهر وعدم مشروعية العصر في وقت الظهر مطلقاً، كرواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **«إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصلّى المصلّي أربع ركعات، فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشّمس مقدار ما يصلّي أربع ركعات، فاذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر، وبقى وقت العصر حتى تغيب الشمس»** [٢].

الثالثة: ما دل على مضمون الطائفة الأُولى، لكن بزيادة قوله عليه السلام: **«إلّا أنّ هذه قبل هذه»** [٣].

فان الطائفتين الأُوليين متعارضتان بالتباين ؛ حيث دلّت الأُولى على جواز العصر في وقت الظهر مطلقاً والثانية على عدم جوازه كذلك مطلقاً.

---

(١) الوسائل: ب ٤، من أبواب المواقيت، ح ١.

(٢) المصدر: ح ٧.

(٣) المصدر، ح ٥ و ٢٠.

ولكن جمع بينها المحقق النائينيﷺ بقرينة ما جاءَ في خبر ثالث شاهد للجمع، وهو قوله: «إلّا أنّ هذه قبل هذه». ومقتضاه انقلاب نسبة التباين إلى العموم والخصوص المطلق وانطباق هذه الفرع على قاعدة تقديم النص أو الأظهر على الظاهر صحة صلاة الظهر في مفروض المسألة.

قالﷺ: «وبعبارة أوضح: إنّ النسبة بين قوله عليه السلام: إذا زال الزوال دخل الوقتان، وبين ما في رواية داود بن فرقد[1]، وإن كان هو التباين، لأنّ إطلاق قوله: إذا زال الزوال دخل الوقتان، يشمل ما إذا لم يصل الظهر، فهو باطلاقه دالّ على دخول وقت العصر وإن لم يكن قد صلّى الظهر، وكذا إطلاق رواية داود بن فرقد الدالة على الاختصاص يدلّ على عدم دخول وقت العصر قبل مضي مقدار أربع ركعات من أول الزوال مطلقاً سواء صلّى الظهر أو لم يصلّها، فالروايتان متعارضتان باطلاقهما.

ولكن بعد تقييد قوله عليه السلام: إذا زال الزوال دخل الوقتان، بقوله عليه السلام عقيب ذلك كما في بعض الروايات: «إلّا أنّ هذه قبل هذه»، فيخرج صورة عدم فعل الظهر عن إطلاقه، ويبقى صورة فعل الظهر قبل الزوال على وجه صحيح مشمولاً لقوله: إذا زال الزوال دخل الوقتان؛ لعدم دخول هذه الصورة تحت المقيّد، وهو قوله: «إلّا أنّ هذه قبل هذه»؛ لأنّ هذه الجملة إنّما تصح فيما إذا كان الفرضان بعدُ باقين في ذمّة المكلّف؛ إذ لو لم يبق في ذمّة المكلّف إلّا فرض واحد لم يكن معنى لقوله هذه قبل هذه. فالمقيد إنّما يُخرج صورةً عن تحت الاطلاق؛ وهي ما إذا

---

(١) رواها داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشّمس مقدار ما يصلّي أربع ركعات، فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر، وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس». / المصدر: ح ٧.

لم يفعل الظهر، وتبقى الصورة الأُخرى ـ وهي ما إذا فعل الظهر على الوجه الصحيح ـ مشمولة لقوله عليه السلام: إذا زال الزوال دخل الوقتان.

وحينئذٍ تنقلب النسبة بين قوله: إذا زال الزوال دخل الوقتان وبين ما في رواية داود بالأعم والأخصّ المطلق بعد ما كانت بالتباين، فانّ قوله عليه السلام إذا زال الزوال دخل الوقتان يختصّ بعد التقييد بصورة واحدة، وهي دخول وقت العصر في أول الزوال فيما إذا صلّى الظهر بوجه صحيح قبل الزوال. ورواية داود أعمّ من هذه؛ فانّ مفادها أنّه ـ سواء صلّى الظهر أو لم يصلّها ـ وقت العصر لا يدخل، فيقيّد إطلاقها بقوله: إذا زال الزوال دخل الوقتان، الذي هو يكون بعد التقييد كالنصّ في دخول وقت العصر على تقدير صلاة الظهر، فتأمّل جيّداً»[1].

وفيه: أنّ قوله عليه السلام: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» ناظرٌ إلى اتيان الصلاتين في داخل الوقت؛ لأنّ المأتى به قبل دخول الوقت خارج عن مفروض كلام الامام عليه السلام، الذي هو بعد الزوال. وعليه فمحل الكلام خارج عن نطاق الرواية المزبورة.

وعلى أيّ حال وجه تطبيق هذا الفرع على التعارض غير المستقرّ إمكان الجمع بين الطائفتين المتعارضين بشاهد روائي ثالث. وانقلاب النسبة التباين إلى العموم والخصوص المطلق، وتقديم الخاص على العام بقاعدة تقديم النصّ أو الأظهر على الظاهر.

القرائة من المصحف في الصلاة

ومنها: مسألة القرائة في الصلاة من المصحف؛ حيث إنّه وردت فيها روايتان متعارضتان. وقد حمل بعضهم الرواية المجوّزة على صلاة النافلة الليلية بقرينة ذكر السراج

---

(١) كتاب الصلاة / تقرير بحث النائيني للكاظمي: ج ١، ص ٢٦ ـ ٢٧.

وهي قرينة داخلية شخصية. وقد سبق أنّ المانع من استقرار التعارض قد يكون قرينةً نوعية كنسبة العموم والخصوص المطلق بين موضوعي الحكم في الخطابين. وقد يكون المانع قرينة شخصية مختصّة بمورد الخطاب، كما في الرواية المجوّزة في المقام.

قد ارتضى المحقق النائيني بهذا الجمع ومقتضاه الفتوى بعدم جواز القرائة على المصحف، ولكنه لم يفت بذلك واحتاط بتركه. بترك القرائة من المصحف؛ حيث قال:

«المسألة الثالثة: هل يعتبر القرائة من ظهر القلب أو يكفي القراءة من المصحف؟ فيه روايتان متعارضتان إحداهما: الصحيح عن الصيقل سأل الصادق عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي وهو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه، قال عليه السلام: لابأس بذلك، ثانيهما: خبر علي بن جعفر المروي في قرب الأسناد سأل أخاه موسى عليه السلام عن الرجل والمرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه يقرأ ويصلّي قال عليه السلام لا يعتدّ بتلك الصلاة. وقد حمل الصحيح على النافلة الليلية بقرينة ذكر السراج، حيث إنّ الغالب عدم الحاجة إلى السراج في مثل صلاة المغرب وخصوصاً بعد استحباب قراءة السور الطوال في صلاة الليل التي لا يحفظها غالب الناس، فتأمّل. وعلى كلّ حال لاينبغي ترك الاحتياط بالقراءة من ظهر القلب مع التمكّن»[1].

ولا يخفى أنّ مقتضى الصناعة على فرض صحة سند الروايتين وعدم امكان الجمع المزبور، تساقطهما بالتعارض لو لم يكن هناك مرجّحٌ. والمرجع إطلاقات الجواز من الكتاب والسنة. مع قوّة احتمال ترجيح المجوّز بموافقة اطلاقات الكتاب والسنة ومخالفة الرواية المانعة لاطلاقاتهما.

---

(١) كتاب الصلاة / تقرير بحث النائيني: ج ٢، ص ٨٦ ـ ٨٧.

بيع خُرءِ الحيوان غير مأكول اللّحم

ومنها: مسألة بيع خُرءِ الحيوان غير مأكول اللحم، فقد اختلفت فيه النصوص المانعة والمجوّزة. وقد ذكر الفقهاءُ لها وجوهاً للجمع، أوفَقُها بالقاعدة تقديم النصوص المجوّزة وحمل النصوص المانعة على الكراهة. وإنّما ينطبق هذا الجمع على قاعدة تقديم النص على الظاهر ؛ إذ نفي البأس صريحٌ في الجواز ولفظ الحرام والسحت ظاهرٌ في عدم الجواز، بناءً على عدم كون لفظ الحرام صريحاً في نفي الجواز.

ولكن ورد في المقام رواية، وهي موثقة سماعة قال: «**سأل رجلٌ أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضرٌ، فقال: إنّي رجلٌ أبيع العذرة فما تقول؟ قال عليه السلام: حرامٌ بيعها وثمنها وقال عليه السلام: لا بأس ببيع العذرة**»[1].

وقد وقع الكلام في الجمع بين صدرها وذيلها، وفي أنّها روايتان متعارضتان أم رواية واحدة، وفي كيفية الترجيح على فرض عدم إمكان الجمع.

قال السيد الخوئي ـ بعد بحث مفصّل في المقام ـ: «وأما رواية سماعة، فان قلنا إنّها رواية واحدة، فلا محالة تسقط عن الاعتبار ؛ لتنافي صدرها لذيلها، فتكون مجملة. أما إذا قلنا بأنّها روايتان وقد جمعهما الراوي في الرواية، فتكون الجملتان من قبيل الخبرين المتعارضين. ويؤيّد تعددها قوله: «وقال عليه السلام: لابأس...» ؛ لأنها لو كانت رواية واحدة لم يكن وجه لقوله: «وقال عليه السلام» ، بل الصحيح أن يقول حينئذٍ: «حرام بيعها وثمنها، ولا بأس ببيع العذرة». ويؤكده أيضاً الاتيان بالاسم الظاهر في قوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة» ؛ فانّها لو كانت رواية واحدة، لكان الأنسب أنّ يأتي المضمر بدلاً عن الاسم الظاهر ؛ بأن يقول: «لا بأس ببيعها». وكيف كان فالظاهر أنّها روايتان متعارضتان.

---

(١) الوسائل: ب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

ومقتضى الجمع العرفي بينهما حمل المنع على الكراهة بارادة المكروه من كلمة الحرام بقرينة قوله: «لابأس ببيع العذرة» كما هو الحال في كل مورد تعارض فيه كلمة الحرام ونفي البأس، فانّهم يجعلون الثاني قرينة على إرادة الكراهة من الحرام، كما ذهب إليه السبزواري ﷺ. هذا كله مع قطع النظر عن رواية يعقوب بن شعيب.[1] وأما إذا اعتمدنا عليها، فالأمر أيضاً كما عرفت، فنحمل كلمة «السحت» أو الحرام على الكراهة بقرينة نفي البأس في رواية الجواز.

إلّا أن شيخنا الأنصاري ﷺ استبعد حمل السحت على الكراهة، ولعلّه من جهة أنّ السحت بمعنى الحرام الشديد، ولكن الأمر ليس كما أُفيد؛ لأنّ السحت قد استعمل بمعنى الكراهة في عدة روايات:

منها: ما ورد من أنّ ثمن جلود السباع سحت.

ومنها: ما دلّ على أن أخذ الأُجرة على تعليم القرآن من السحت.

ومنها: ما ورد من أن ما يأخذه الحجام مع المشارطة سحت. وقد حملوه على الكراهة الشديدة؛ لمعارضتها بما دل على الجواز، بل وفي لسان العرب: أنّ السحت يستعمل في الحرام تارة: ويستعمل في المكروه أُخرى. ومع ورود استعمال السحت بمعنى الكراهة في الأخبار، وتصريح أهل اللغة بصحته لا محذور في حمله على الكراهة الشديدة في المقام.

هذا، ثم لو سلمنا عدم إمكان الجمع العرفي بينهما، فلابد من الرجوع إلى المرجحات. والترجيح مع الروايات الدالة على الجواز. لأنّها مخالفة للعامة كما أنّ ما دلّ على عدم جوازه موافق، معهم لذهابهم قاطبة إلى بطلان بيع النجس».[2]

---

(١) عن أبي عبدالله عليه السلام: ثمن العذر دمن السحت. /الوسائل: ب ٤٠ من أبواب مايكتسب به ح ١.

(٢) التنقيح، كتاب الطهارة: ج ١، ص ٤٧٧ ـ ٤٧٩.

مسألة حرمة الانتفاع من الميتة

منها: مسألة: حرمة الانتفاع من الميتة، كما هو المعروف المشهور. ولكن النصوص الواردة فيها متعارضة. وقد جمع السيد الخوئي بينها بوجهين.

أحدهما: الجمع بين الطائفتين المتعارضتين بالقرينة النوعية، وهي هنا قاعدة تقديم النص على الظاهر.

ثانيهما: الجمع بينهما بالقرينة الشخصية الداخلية، وهي قول السائل: «ينتفع بها؟». وأما وجه قرينيتهما وتطبيق القاعدة المزبورة على المقام، فسوف يأتي بعد نقل كلام السيد الخوئي.

قال: «المعروف بينهم هو حرمة الانتفاع بالميتة. ومنشأ اختلافهم هو الأخبار الواردة في المسألة. فقد ورد المنع عن ذلك في عدة روايات.

منها: ما ورد علي بن أبي المغيرة: قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشي؟ فقال: لا...

ومنها: موثقة سماعة: قال: سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال عليه السلام: إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا.

وفي قبال هذه الطائفة، طائفة أُخرى صريحة الدلالة على جوازه. منها: ما رواه ابن إدريس ـ نقلاً من جامع البزنطي ـ عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء، أيصلح له أن ينتفع بما قطع، قال: نعم يذيبها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها؛ لأنّها صريحة في جواز الانتفاع بالميتة بالاستصباح.

وهاتان الطائفتان متعارضتان. ومقتضى الجمع بينهما أحد أمرين:

أحدهما: حمل المانعة على الكراهة؛ لأنّها ظاهرة في الحرمة، والطائفة المجوزة صريحة في الجواز. ومقتضى حمل الظاهر منهما على النص أن يُلتزم

بكراهة الانتفاع بالميتة، وإلى هذا يشير ما ورد في صحيحة الوشاء، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: جعلت فداك إنّ أهل الجبل تثقل عندهم إليات الغنم فتقطعونها؟ فقال عليه السلام: حرام هي. فقلت: جعلت فداك فيستصبح بها؟ فقال عليه السلام: أما علمت أنّه يصيب اليد والثوب وهو حرام؟ ؛ لأنّه من الضروري عدم حرمة تنجيس اليد والثوب في الشريعة المقدسة، وبهذا تكون الرواية ظاهرة في أنّه عليه السلام في مقام التنزّه عن الانتفاع بالميتة.

وثانيهما: حمل المانعة على إرادة الانتفاع بالميتة، كما ينتفع من المذكى باستعمالها في الأكل وغيره مما يشترط فيه الطهارة؛ لأنه الظاهر من قول السائل: ينتفع بها ؛ أي هل ينتفع بها كالانتفاع بالمذكّىٰ؟ وهذا الجمع أقرب إلى الذوق. وعليه فالمحرم خصوص الانتفاع بها فيما يشترط فيه الطهارة والتذكية. وأما ما لا يشترط فيه شيءٌ منهما، فالانتفاع فيه بالميتة محكوم بالجواز»[1].

محصّل كلامه: أنّ الجمع بين نصوص المقام بوجهين:

أحدهما: الجمع بينها بالقرينة النوعية، وهي قاعدة تقديم النصّ على الظاهر. وذلك لأنّ ما دلّ على جواز الانتفاع بالميتة بمثل الاستصباح صريحٌ في الجواز، وأما دلّ على منعه ظاهرٌ في عدم الجواز بظهور صيغة النهي.

ثانيهما: الجمع بينهما بالقرينة الداخلية الشخصية، وهي: ظهور قول السائل: «ينتفع بها؟» في إرادة الانتفاع بالميتة على نحو الارتفاع من المذكّى بالأكل والشرب، ونحو ذلك ممّا يشترط فيه الطهارة.

وبهذا البيان تبيّن وجه تطبيق هذا الفرع وأنّه ينطبق على أيّة قاعدة من قواعد الجمع بين المتعارضين.

---

(١)- التنقيح، كتاب الطهارة: ج ١، ص ٥٦٠ ـ ٥٦١.

صوم يوم الشك بنية رمضان

ومنها: صوم يوم الشك بنية أنّه من رمضان. فقد اختلفت النصوص في هذا النوع على طوائف. وتعارضت طائفتان منها بالتباين. ولكن الطائفة الثالثة شاهدٌ للجمع بين الأُوليين. وحاصل الجمع بينها صحة صوم يوم الشك إن كان بنية شعبان وبطلانه إن كان بنية رمضان، وإن بان أنّه من رمضان. فيكون الجمع بين نصوص المقام من قبيل الجمع وحلّ التعارض بشاهدٍ روائي. وسيأتى ههنا ذكر الطوائف الثلاث من نصوص المقام.

وقد أجاد السيد الخوئي في تحرير ذلك؛ حيث قال: «إنّ الروايات الواردة في صوم يوم الشك على طوائف ثلاث. منها: ما تضمَّن المنع المطلق، وأنّه لا يجزئه، وعليه القضاء وإن تبين كون اليوم من رمضان.

ومنها: ما دل على الأمر به مطلقاً، وأنّه يوم وفق له، ويجزئه لو كان منه. وهما متعارضتان بالتباين.

وهناك طائفة ثالثة جامعة بين الأمرين، وشاهدة للجمع بين الطائفتين؛ حيث تضمنت التفصيل بين صومه من شعبان فيجوز ويجزي، وبين صومه بعنوان رمضان فلا يجوز ولا يجتزيء به وإن كان منه، فتحمل الطائفة الأولى على الثاني، والثانية على الأوّل، وبذلك يرتفع التنافي من البين ويتصالح بين الطرفين»[1].

وأما الطوائف الثلاث من النصوص المشار إليها في كلامه، فمن الطائفة الأُولى:

صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه

---

(١)- كتاب الصوم للسيد الخوئي: ج ١، ص ٧٠ ـ ٧١.

من رمضان، فقال: عليه قضاؤه وإن كان كذلك»[١].

وصحيح قتيبة الأعشىٰ، قال، قال أبو عبدالله عليه السلام: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صوم ستّة أيّام: العيدين، وأيّام التشريق، واليوم الذي يُشك فيه من شهر رمضان»[٢].

ومن هذه الطائفة قوله عليه السلام: «لَاَن أصوم يوماً من شعبان أحبّ إليّ من أن أُفطر يوماً من شهر رمضان» في عدّة نصوص[٣].

ومن الطائفة الثانية:

موثقة سماعة، قال: «سألته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان لا يدرى أهو من شعبان أو من شهر رمضان فصامه فكان من شهر رمضان، قال: هو يوم وفّق له لا قضاء عليه»[٤] ولا يضرّ إضمار مثل سماعة.

وصحيحة معاوية بن وهب، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان فيكون كذلك، فقال: هو شيء وفّق له»[٥].

وقد دلّت على ذلك عدّة نصوص أُخرى[٦].

ومن الطائفة الثالثة: وهي الشاهدة للجمع المزبور، موثقة سماعة، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: رجل صام يوماً ولا يدرى أمن شهر رمضان هو أو في غيره فجاء قوم فشهدوا أنّه كان من شهر رمضان، فقال بعض الناس عندنا لا يعتدّ به فقال: بلى، فقلت: إنّهم قالوا: صمت وأنت لا تدرى من شهر رمضان هذا أم من غيره؟ فقال: بلى فاعتدّ به فانّما هو شي وفّقك الله له، إنّما يصام يوم الشك من شعبان، ولا يصومه من شهر رمضان لأنّه قد نهى أن ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك، وإنّما ينوى من الليلة أنّه يصوم من شعبان، فان كان من شهر رمضان أجزأ عنه

---

(١) الوسائل: ب ٦، من أبواب وجوب الصوم ونيّته، ح ١. (٢) المصدر: ح ٢.
(٣) راجع الوسائل: ب ٥، من أبواب وجوب الصوم ونيّته: ح ١، ٩، و ب ٦، ح ٩ و ١٠ و ٨.
(٤) المصدر: ب ٥ ح ٦. (٥) المصدر: ح ٥.
(٦) المصدر: ح ٢ و ٣ و ٤ و ٧ و ١١ و ١٢ و ١٣.

بتفضّل الله وبما قد وسع على عباده، ولولا ذلك لهلك الناس»[١].

وقد دلّت على ذلك عدّة نصوص أُخرى.[٢]

وقد عرفت أنّ الجمع بين الطائفتين الأُوليين بشهادة الطائفة الثالثة من قبيل الجمع بشهادة رواية ثالثة، وهي في الطائفة الثالثة في المقام.

إذا سافر الصائم قبل الزوال

ومنها: مسألة: الصائم إذا سافر قبل الزوال، فوقع الخلاف في صحة صومه. والروايات في ذلك متعارضة، ولكن السيد الخوئي جمع بينها بشهادة رواية ثالثة، وسيأتي بيان طوائف النصوص المتعارضة في المقام.

قال ﷺ: «والروايات الواردة في المقام على طوائف، كما أنّ الأقوال في المسألة أيضاً كثيرة. فقد نسب إلى جماعة كثيرين من فقهائنا الأعاظم قدس سرهم ما ذكره في المتن، من التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده، فيصح الصوم في الثاني دون الأوّل، من غير فرق فيهما بين تبييت النية وعدمه.

وذهب جمع آخرون إلى أنّ العبرة بتبييت النية ليلاً من غير فرق بين ما قبل الزوال وما بعده، فان بيَّت نية السفر أفطر ولو خرج بعد الزوال وإلّا صام وإن خرج قبله.

وعن الشيخ في المبسوط أنّه إن خرج بعد الزوال يتم صومه مطلقاً، وإن خرج قبله يفطر بشرط التبييت وإلّا فيصوم، فخص التفصيل بين التبييت وعدمه بما قبل الزوال.

وعن ابن بابوية والسيد المرتضى إنّ المسافر يفطر مطلقاً قبل الزوال وبعده مع التبييت وعدمه...

---

(١) المصدر: ب ٥، ح ٤.

(٢) المصدر: ب ٥، ح ٨ و ١٠، و ب ٦ ح ٥.

والعبرة بمايستفاد من الروايات الواردة في المقام وهي كما عرفت على طوائف.

فمنها: ما دل على أنّ الاعتبار بالزوال، فان خرج قبله يفطر وإن خرج بعده بقى على صومه. ومقتضى إطلاقها عدم الفرق في ذلك بين تبييت النية وعدمه...

ومنها: دلّ على أنّ الاعتبار بتبييت النية، فان بيّت ليلاً أفطر وإلّا صام، ومقتضى إطلاقها أيضاً عدم الفرق بين ما قبل الزوال وما بعده...

فقد يقال بتقديم الطائفة الأُولى التي جعل الاعتبار فيها بالزوال؛ نظراً إلى أنّها أصح سنداً، وأنّها مخالفة لمذهب العامة، والطائفة الأُخرى موافقة لهم حسبما نقله في الحدائق عن العلامة في المنتهى، من أنّه حكى عن الشافعي وأبي حنيفة ومالك والاوزاعي وأبي ثور وجمع آخرين منهم أنّهم جعلوا الاعتبار في الصيام والافطار بتبييت النية وعدمه.

والتحقيق: أنّه لا معارضة بين الطائفتين على نحو تستوجب الرجوع إلى المرجحات لدى التصدي للعلاج؛ إذ المعارضة إنّما نشأت من إطلاق الطائفتين كما سمعت، وإلّا فالالتزام بأصل التفصيل المشتمل عليه كل منهما في الجملة مما لا محذور فيه.

وعليه فيرفع اليد عن إطلاق الطائفة الناطقة بالافطار لو سافر قبل الزوال وتُحمل على ما لو كان مبيِّتاً للنية بشهادة صحيح رفاعة الصريح في وجوب الصوم على من سافر قبل الزوال من غير تبييت، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح، قال: يتم صومه ذلك...

ونتيجة ذلك هو التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده وأنّه في الأوّل يحكم بالافطار بشرط التبييت، وفي الثاني بالصيام مطلقاً»[1].

---

(١) كتاب الصوم: ج ١، ص ٤٤٦ ـ ٤٥١.

أما ما أشار إليه هذا العَلَم من طوائف النصوص المتعارضة، فمن الطائفة الدالّة على كون الاعتبار بالزوال صحيح الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه سُئل عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد الفسر وهو صائم، قال: فقال: إن خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وإن خرج بعد الزوال فليتمّ صومه»[١].

وصحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم أو يفطر؟ قال: إن خرج قبل الزوال فليفطر، وإن خرج بعد الزوال فليصم»[٢] ومثلهما صحيح محمد بن مسلم وغيره[٣].

ومن الطائفة الثانية ما رواه الشيخ باسناده، عن على بن الحسن بن فضّال، عن أيّوب بن نوح، عن محمد بن أبي حمزة، عن على بن يقطين، عن أبي الحسن موسى عليه السلام: «في الرجل يسافر في شهر رمضان أيفطر في منزله؟ قال: إذا حدث نفسه في الليل بالسّفر أفطر إذا خرج من منزله، وإن لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له في السّفر من يومه أتمّ صومه»[٤].

هذه الرواية لا إشكال في رجال سندها، إلّا أنّ إسناد الشيخ إلى على بن الحسن وإن كان ضعيفاً لاشتماله على عليّ بن محمد بن الزبير القرشى إلّا أنّه روى كتاب ابن فضّال عن شيخه عبدالواحد أحمد بن عبدون وهو شيخ النجاشي أيضاً وطريق النجاشى إليه صحيح واحتمال كون الكتاب الذي قرأه ابن عبدون على النجاشي غير الذي قرأه على الشيخ لا يصغى إليه فهذه الرواية معتبرة. وهي معارضة مع الطائفة الأُولى من هذه الروايات فجُمع باعتبار التبيت النية قبل الزوال، لابعده. واختار هذا الجمع الشيخ في المبسوط والسيد الخوئي في المستند[٥] بشهادة صحيح رفاعة، ومثل المعتبرة المزبورة في الدلالة

---

(١) الوسائل: ب ٥، من أبواب ما يصح منه الصوم، ح ٢.
(٢) المصدر: ح ٣.
(٣) المصدر: ح ١ و ٤.
(٤) المصدر: ح ١٠.
(٥) المستند: ج ١، ص ٤٥٠.

خبر صفوان وأبي بصير[١] وأما شاهد الجمع، فهو صحيح رفاعة[٢] المذكورة في كلام السيد الخوئي. وجه نظره إلى صورة عدم تبييت النية قول السائل: يعرض له السفر» ؛ فانّ هذا التعبير ظاهرٌ في عروض نية السفر من غير تبييتها.

وأما دعوى صراحة هذا التعبير في تبييت النيّة، فلا يخفى ما فيه من الضعف ؛ لعدم أثر لذلك في شيء من الجوامع اللغوية، فلا علقة وضعية في اللبن فاذا قيل: «فلان عرض له سفرٌ صباح يوم الخميس» ربما يراد به حدوث السفر ووقوعه في صباح ذلك اليوم، لا وقت الزوال ولا بعده، ولا في الليل، فالمقصود به نفى وقوع نفس السفر في الزوال وبعد الزوال، وفي ليلة الخميس، لا نفي تبييت نيته، كما لا يرون مجرد تبييت النية منافياً لهذا التعبير، وإن يستعملونه كثيراً في موارد عدم تبييت نية السفر، إلّا أنّه غالبي، لا دائمي.

وغاية ما يلزم منه ظهور التعبير المزبور في عدم تبييت النية، مع أنّ في غلبة استعماله في ذلك إشكال ومن هنا لم يعبّر بهذا التعبير في مرسل ابراهيم بن هاشم ومرسل صفوان مع ورودهما في خصوص محل الكلام.

نعم لو كان يقيده بغير تبييت النية، بمثل قوله: «يعرض له السفر حين يصبح من غير تبييت النية»، لكان صريحاً في المطلوب، وإلّا فلا ظهور له فضلاً عن كونه صريحاً، وذلك ؛ لأنّ عروض الفعل وإن كان بمعنى طروّه من غير سبق للصدور، إلّا أنّ صدور كل فعل ظاهر في طروّ نفسه، فلو قيل عرض أو طرء له سفرٌ ظاهره طروّ فعل السفر نفسه من غير سبق، كما إذا قيل: عرضت له نية السفر صباح يوم الخميس، معناه نفي تبييت النية.

نعم مجيءُ هذا التفصيل في مراسيل صفوان وابراهيم بن هاشم[٣] تعطى

---

(١) المصدر: ح ١١ و ١٢ و ١٣.
(٢) المصدر: ح ٥.
(٣) المصدر: ح ١١ و ١٢.

الظهور لصحيح رفاعة أو تقوى ظهوره في ذلك؛ نظر إلى ما جاءَ فيهما من توقيت زمان الخروج بالصباح وبما بعد طلوع الفجر.

كفارة قتل الجراد على المُحرم

ومنها: مسألة كفارة قتل الجراد على المحرم، فاختلفت النصوص فيها. فدلّت طائفة منها على أنّ كفّارته تمرةٌ وفي بعضها الآخر أنها كفٌّ من طعام. ومن هنا اختلف الأصحاب على هذين القولين. وجمع غير واحد بين نصوص المقام بالتخيير، منهم المحقق صاحب الشرايع.

وقد أجاد صاحب الجواهر في تحرير المسألة؛ حيث قال:

«الخامس: في قتل الجرادة تمرةٌ كما عن الفقيه والنهاية والمقنع والخلاف والمهذب والنزهة والجامع ورسالة علي بن بابويه والسرائر، وإن عبّروا في الجرادة تمرة، لصحيح زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام : في محرم قتل جرادة، قال عليه السلام: يطعم تمرة، وتمرة خير من جرادة. وصحيح معاوية عنه عليه السلام أيضاً، قلت: ما تقول في رجل قتل جرادة وهو محرم؟ قال عليه السلام: تمرة خير من جرادة. ومرسل حريز عنه عليه السلام أيضاً، في محرم قتل جرادة، قال عليه السلام: يطعم تمرةً وتمرةٌ خير من جرادة.

ولكن مع ذلك الأظهر عند المصنف كفٌّ من طعام كما في النافع والقواعد ومحكي المقنعة هنا والغنية بل والمراسم ـ وإن عبّر بما هو أعم من القتل ـ... وجمل العلم والعمل مع زيادة قتل القملة ؛ لما قيل، من صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: سألته عن محرم قتل جرادة، قال: كفٌّ من طعام، وإن كان كثيراً فعليه شاة، وجمع غير واحد بينهما بالتخيير كما عن المبسوط والتهذيب والتحرير والتذكرة مع احتمالها التردد، ولا بأس به لو كان الخبر صحيحاً»[1].

---

(١) جواهر الكلام: ج ٢٠، ص ٢٤٥.

مقصوده التخيير بين كفٍّ من طعام وبين تمرة.

ولا يخفى أنّ هذا التخيير يكون من وجوه الجمع العرفي المانع عن استقرار التعارض، لا التخيير الذي في طول استقرار التعارض وفرع عدم إمكان الترجيح.

التكبير بعد الانتصاب من الركوع

ومنها: مسألة التكبير بعد الانتصاب من الركوع؛ حيث تعارضت فيها النصوص بدلالة بعضها على التكبير حال الانتصاب وبعضها على التكبير حال الهويّ إلى السجود. ومن أجل توهّم المعارضة جمع بعض الفقهاء بين الطائفتين بالتخيير، كما أشار إليه السيد الحكيم بقوله: «وأما كونه حال الانتصاب، فهو المشهور المحكي عليه ظاهر الاجماع في كلام غير واحد، ويشهد له صحيح حماد: ثم كبر عليه السلام وهو قائم، ورفع يديه حيال وجهه، ثم سجد. نعم يعارضه خبر المعلّى عن أبي عبدالله عليه السلام: سمعته يقول: كان علي بن الحسين إذا هوى ساجداً انكب وهو يكبر. وحمله على غير سجود الصلاة أو صدوره في بعض الأحيان لبيان الجواز، خلاف الظاهر. والجمع بينهما بالتخيير، غير بعيد، كما عن الحدائق. واستضعفه في الجواهر؛ لمخالفته للمعروف بين الأصحاب»[1].

ولكن مقتضى التحقيق: عدم استقرار التعارض بين الطائفتين ؛ حيث لا ينفي كل واحد منهما الآخر. وذلك أوّلاً: لأنّ موضوع أحدهما حال الانتصاب من الركوع وموضوع الآخر حال الهوي إلى السجود فتدلاّن على استحباب تكبيرين: أحدهما: حال الانتصاب من الركوع، والآخر: حال الهويّ إلى السجود، وعليه فالقرينة النوعية شاهدة للجمع.

---

(١) مستمسك العروة: ج ٦، ص ٣٨٥.

وثانياً: لوجود رواية ثالثة شاهدة للجمع بينهما، وهي صحيحة ابن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «في الرجل يرفع يده كلّما أهوى للركوع والسجود وكلّما رفع رأسه من ركوع أو سجود، قال عليه السلام: هي العبودية»[١].

والمقصود رفع اليدين بالتكبير لا مجرد الرفع كما أفتى به في العروة وتبعه بعض المحشّين؛ نظراً إلى اقتضاءِ وحدة السياق، وإلى كون رفع اليدين في حال الهُويّ إلى السجود والانتصاب منه بالتكبير، على وزان حالتي الهُويّ إلى الركوع والانتصاب منه، فرفع اليدين لابدّ أن يكون فيهما أيضاً بالتكبير.

ويؤيده عموم قوله عليه السلام: «إذا انتقل من حالة إلى أُخرى فعليه التكبير»[٢]. وقد عرفت ممّا بيّناه أنّ هذا الجمع إنّما هو بشهادة رواية ثالثة شاهدة للجمع.

وقد بحثنا عن هذه المسألة في محلها مفصّلاً.

حمل النجس حال الصلاة من غير سراية

ومنها: مسألة حمل النجس حين الصلاة، من دون سراية إلى بدن المصلي أو ثوبه، فقد وردت فيها نصوص متعارضة منعاً وتجويزاً باطلاقها، بناءً على إلغاءِ خصوصية مواردها.

فقد جمع الفقهاء بينها بحمل النصوص الناهية على الكراهة، كما أشار إليه السيد الحكيم بقوله: «والمتحصّل: أنّه إن بُني على إلغاء خصوصية مورد الصحيح ومورد روايات العفو عما لا تتم به الصلاة، كانت متعارضة في جواز حمل النجاسة وعدمه، والجمع العرفي يقتضي الحمل على الكراهة»[٣].

---

(١) الوسائل: ب ٢، من أبواب الركوع، ح ٣.
(٣) المصدر: ح ٧.
(٣) مستمسك العروة: ج ١، ص ٥٨٥.

حكم صلاة من أُغمي عليه في تمام يومه

ومنها: مسألة: حكم صلاة من أُغمي عليه في تمام يومه. فالمشهور على عدم وجوب قضاءِ الصلوات الفائتة حال الإغماء، إلّا صلاةً تركها ثم أفاق في وقتها. وعن الصدوق وجماعة وجوب القضاء. ومنشأ اختلافهم ما وقع من الاختلاف والتعارض في نصوص المقام بصراحة بعضها في نفي القضاء عمّن أُغمي عليه في تمام يومه أو أكثر، ودلالة بعضها الآخر على وجوب القضاء عليه.

فجمع المشهور بينها بحمل الآمرة منها على الاستحباب، ورجّح غيرهم النصوص الآمرة منها على الاستحباب، ورجّح غيرهم النصوص الآمرة ؛ لمخالفتها للعامة. وردّهم السيد الخوئي بأنّ الترجيح فرع استقرار التعارض. ولا يستقر التعارض في المقام ؛ نظراً إلى إمكان الجمع بين الطائفتين بحمل الآمرة منها على الاستحباب.

قال: ـ بعد ذكر نصوص المقام وتحقيق مفادها ـ: «هذه هي روايات الباب، وهي ـ كما ترى ـ بين نافية ومثبتة للقضاء مطلقاً أو على وجه التقييد، وقد اختلفت كلمات القوم في وجه الجمع بينها.

فالمشهور هو الجمع بينها بالحمل على الاستحباب، تقديماً للنص على الظاهر؛ لصراحة الطائفة الأُولى في نفي الوجوب، وظهور الثانية في الوجوب، فيتصرف في الثاني بالحمل على الاستحباب، كما هو الحال في أمثال ذلك من الموارد.

ويؤيّد الجمع المذكور: رواية أبي كهمس، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام وسئل عن المغمى عليه، أيقضي ما تركه من الصلاة؟ ـ فقال عليه السلام: أما أنا و ولدي وأهلي فنفعل ذلك». فانّها ظاهرة في الاستحباب؛ إذ لو كان الحكم المذكور ثابتاً بنحو الوجوب، لم يكن وجه لتخصيصه بنفسه و ولده.

وعن بعضهم: الجمع بالحمل على التقية، لموافقة الروايات النافية لمذهب العامة. ولكنه كماترى، فان التصرف في جهة الصدور يتفرع على استقرار التعارض، الموقوف ذلك على امتناع الجمع الدلالي، وإلّا فمع إمكانه بتقديم النص على الظاهر ـ كما في المقام، حيث إنّ الحمل على الاستحباب من أنحاء التوفيق العرفي بين الدليلين ـ لا تصل النوبة إلى الحمل على التقية. فالصحيح: هو الجمع المشهور»[1]. وإنّ كلامه ﷺ في توجيه الجمع بين نصوص المقام في غاية المتانة ومقتضى الصناعة.

هذه نماذج من الفروع التي تعارضت فيها النصوص الواردة من غير استقرار، فحكم فيها الفقهاء بمقتضى الجمع العرفي وحمل بعضها على بعض.

---

(١) كتاب الصلاة / للسيد الخوئي: ج ٥، ق ١، ص ١٠٤.

« قواعد »

« في الجمع العرفي »

« والتقدّم الدلالي »

- الجمع العرفي وضابطته وموارده
- قاعدة تقديم الحقيقة على المجاز
- قاعدة تقدّم التخصيص على النسخ
- قاعدة تقدُّم التقييد على التخصيص
- تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي
- ضابطة تقديم أحد العامين على الآخر

إنّ الجمع العرفي بين الدليلين المتنافيين وحمل أحدهما على آخر، يقتضي بالطبع تقديم دلالة أحد الدليلين وحمله على الآخر.

وإنّ التقدّم الدلالي لأحد الدليلين المتعارضين ـ في موارد الجمع العرفي ـ على الدليل الآخر لابد وأن يكون تحت ضابطة، وإلاّ يلزم الهَرج والمَرج في المواجهة مع النصوص المتعارضة.

إعطاء الضابطة في كلام الشيخ الأعظم

يظهر من كلام الشيخ الأنصاري أنّ التقدّم الدلالي لأحد الدليلين المتعارضين على الآخر إنّما هو بملاك أظهرية أحدهما على الآخر في الدلالة.

وإنّ الأظهرية: إمّا تكون بملاحظة القرائن الشخصية الحافّة بأحد المتعارضين. وهي لا تدخل تحت ضابطة بل تابعةٌ لما تقتضيه القرائن الخاصة. ويختلف ملاك التقدم حينئذٍ باختلاف الموارد والقرائن المختصة بها.

وإمّا تكون بلحاظ القرائن النوعية الموجودة في نوع المتعارضين، من دون دخل للقرائن الشخصية. وذلك كموارد الدوران بين عموم دليل ومفهوم الآخر، فيقع الكلام في تقدم المفهوم على العموم بتخصيصه. ومن ذلك موارد الدوران بين التخصيص والنسخ، وبين التقييد والتخصيص.

وثالثة: بملاحظة القرينة الموجودة في أحد الصنفين من المتعارضين،

فيرجح على الآخر لأجلها. وذلك مثل التعارض بين العامين أو المطلقين فيما إذا كان ارتكاب التخصيص أو التقييد فيه بعيداً.

هذا تحرير كلام الشيخ في المقام، وإليك نصّ كلامه. قال: «فلنرجع إلى ما كنّا فيه من بيان المرجّحات في الدلالة، ومرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر.

والأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية، وهذا لايدخل تحت ضابطة.

وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين، كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم والآخر جملةً شرطية ظاهرةً في المفهوم، فيتعارضان، فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على العموم. وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض أفراد العامّ والخاصّ، والتخصيص والتقييد.

وقد تكون باعتبار الصنف، كترجيح أحد العامّين أو المطلقين على الآخر لبُعد التخصيص أو التقييد فيه»[1].

ثم إنّه قد ذكر الشيخ الأعظم موارد من التقدّم الدلالي لأحد الدليلين المتعارضين على الآخر ـ بعد الاشارة إلى الضابطة الكلية في ذلك، كما تقدّم نقله آنفاً ـ وذكر ضابطة التقدّم في كل مورد. وينبغي تنقيح كلامه في آحاد هذه الموارد والاستشهاد بنصّ كلامه في مواضع اللزوم وتحقيق الضابطة المحكّمة فيها.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٩٣.

الجمع العرفي وضابطته وموارده

١ ـ تعريف الجمع العرفي.

٢ ـ قاعدة الجمع العرفي.

٣ ـ الجمع العرفي محكَّمٌ ما لم يرد نصٌّ للجمع.

٤ ـ إزاحة شبهة في قاعدة الجمع العرفي.

٥ ـ موارد الجمع العرفي.

٦ ـ وجوه الجمع الدلالي في كلام الشيخ الأعظم.

٧ ـ قاعدة تقديم النص والأظهر على الظاهر.

٨ ـ مقتضى القاعدةفي الدوران بين العموم وغير الاطلاق.

٩ ـ نقد كلام البهبهاني في تقديم العام القطعي على الخاص الشاذ.

١٠ ـ نقد كلام الشيخ الأعظم في وجه تقديم النص على الظاهر.

١١ ـ استقرار التعارض في الظاهرين.

يقع الكلام هاهنا في ثلاثة مواضع:

أحدها: تعريف الجمع العرفي.

ثانيها: قاعدة الجمع العرفي وضابطته.

ثالثها: موارد الجمع العرفي.

تعريف الجمع العرفي

سبق آنفاً أنّ الجمع العرفي: توجيه دلالة أحد الخبرين المتعارضين أو كليهما وحمل أحدهما على الآخر أو على معنى ثالث يندرجان فيه، بحيث يرتفع ما بينهما من التنافي والتعارض البدوي.

وهذا التوجيه والحمل إذا كان على أساس الارتكاز والمتفاهم العرفي وساعدته السيرة العقلائية المحاورية، يُسمّى بالجمع العرفي.

فنستطيع بذلك أن نعرّف الجمع العرفي بتوجيه دلالة أحد الخبرين المتعارضين وحمله على الآخر أو حملها على معنى واحد والتوفيق بينهما على أساس الارتكاز والمتفاهم العرفي.

وأما إذا كان خارجاً عن المتفاهم العرفي ومخالفاً للطريقة المحاورية المألوفة المرتكزة بين أهل المحاورة، ولم يكن له شاهدٌ من النصوص، يُسمّى بالجمع التبرّعي الاحتمالي. وعليه فالجمع غير التبرّعي يشمل الجمع العرفي وما كان له شاهد ثالث من النصوص.

وهذا القسمان ـ أيّ التبرعي وغير التبرّعي ـ داخلان في الجمع الدلالي، ويقابله الجمع العملي، وقد سبق تعريفه أيضاً، كما سبق خروج الجمع العملي والتبرعي كليهما عن مصبّ القاعدة المبحوث عنها في المقام. وذلك لأنّ الجمع التبرعي غير قابل للقبول والالتزام؛ إذ لا يساعده العرف ولا شاهد له من النصوص الشرعية، كما أنّ الجمع العملي غير قابل للالتزام والقبول ما لم يدل عليه نصٌّ معتبرٌ شرعي أو قاعدة معتبرة مصطادة من عمومات الكتاب والسنة أو اطلاقاتها أو من سيرة عملية للعقلاء في مورد مع عدم ردع الشارع لها.

قاعدة الجمع العرفي

قاعدة الجمع العرفي هي الضابطة التي يبتني عليها الجمع العرفي، بلا فرق في ذلك بين صدور الكلامين المتنافيين

من أهل العرف ولا بين صدورهما من الشارع.

ويمكن التعبير عن هذه القاعدة بعبارة موجزة، وهي: كل توجيه وحمل للكلامين المتنافيين بحسب المتفاهم العرفي والجمع بينهما على أساس ما هو مرتكز بين أهل المحاورة وما جرت عليه سيرة العقلاء في محاوراتهم ؛ بحيث يرى العرف أحدَهما أو كلَّ واحدٍ منهما قرينة كاشفة عن المراد من الآخر. وقد سبق آنفاً تفصيل ذلك، فلا نعيد.

ولكن للسيد الشهيد الصدر[1] كلاماً في هذا المجال، حاصله: أنّ كل كلام صادر من أيّ متكلّم يكون حجّة بظاهره ما دام لم ينصب المتكلّم قرينة شخصية خاصة أو نوعية عامّة على تفسير كلامه وتبيين مراده الجدّي بخلاف ظاهره البدوي الذي هو المدلول الاستعمالي.

وجعل من قبيل القرينة الشخصية ما صدر من المتكلّم من قرينة خارجية، بتفسير كلامه أو تنصيصه على مقصوده في كلام آخر منفصل.

ومن قبيل القرينة النوعية تكلّمه بكلام آخر متناف لكلامه الأوّل ومعارض له، ولكن كان بينهما جمع عرفي؛ بأن يجعل أهل المحاورة أحدهما قرينة على الآخر. وفي الحقيقة لا يرى العرف حينئذٍ بينهما تعارضاً وتنافياً جدّياً بعد التأمّل وملاحظة مرتكزات أهل المحاورة والطريقة المألوفة المتعارفة بينهم في استظهار مرادات المتكلّمين من كلماتهم المتنافية ورفع التنافي بينها ومن أجل ذلك يكون التعارض والتنافي في موارد الجمع العرفي بدوياً غير مستقرّ.

هذا حاصل ما يظهر من مجموع كلمات المحقق المزبور في هذا المجال. ولكن لا ينبغي أن يُعدَّ بيانه هذا من قبيل إعطاء الضابطة ولا التنصيص بالقاعدة، بل مآله إلى تحرير مبنى الجمع العرفي وتحليله وتنقيح وجهه العقلائي.

---

(١) المجموعة الكاملة: ج ٤، ص ٥١٨ ـ ٥٢٠ و ج ٣ ص ٦٣٥ ـ ٥٣٨.

نعم يمكن أن نؤسّس بهذه السيرة العقلائية المحاورية أصلاً عقلائياً في توجيه الكلامين المتعارضين، فيكون هذا الأصل مبنى الجمع العرفي على أساس ارتكاز أهل العرف وعلى أساس المتفاهم بينهم في تفسير الكلمات المتخالفة واستكشاف مرادات المتكلّمين.

ولا ينبغي الريب في أنّ الترجيح والطرح فرع استقرار التعارض. وبالجمع العرفي يرتفع التعارض. فمع إمكان الجمع العرفي لا تصل النوبة إلى الترجيح والطرح والعلاج.

الجمع العرفي محكَّمٌ ما لم يردنصٌّ للجمع

ثم إنّ في قاعدة الجمع العرفي نكتةً لا ينبغي الغفلة عنها. وهي أنّ الجمع العرفي قرينة نوعية لتفسير الخطابات الشرعية المتعارضة، ولكن النص الشرعي الوارد للجمع من قبيل القرينة الشخصية المنصوبة من جانب الشارع لتفسير كلامه واستكشاف مراده من الخبرين المتخالفين.

وقد جرت سيرة أهل المحاورة على تقديم القرائن الشخصية إلى القرائن النوعية في تفسير كلام المتكلّمين. ومن هنا يُقدّم النص الشرعي الوارد للجمع على الجمع العرفي. وإنّما يُحكَّم الجمع العرفي ما لم يرد نصٌّ من الشارع للجمع بين الخبرين المتخالفين.

نعم إذا كان النص الوارد للجمع ضعيفاً سنداً، وقع الكلام في أنّه هل يصلح للاستناد إليه في الجمع أم لا؟ فقد اختار المحقق الأوّل وذهب صاحب الجواهر إلى الثاني. والأقوى ما ذهب إليه صاحب الجواهر ؛ نظراً إلى كون شاهد الجمع كاشفاً عن مراد الامام عليه السلام ويحتجّ به الفقيه على الحكم المغاير لمضمون كلّ واحدٍ من الخبرين المتخالفين، فلا بد من كونه حجّةً. وبعبارةأُخرى: إنّ النص

الشاهد للجمع من قبيل الدليل الحاكم ولا إشكال في اشتراط كونه حجّةً معتبراً في نفسه. وذلك لأنّه مفسّرٌ للخبرين المتعارضين. لسان التفسير من أحد أنحاءِ الحكومة . وسيأتي نصّ كلام المحقق وصاحب الجواهر في تطبيقات هذه القاعدة.

إزاحة شبهة في قاعدة الجمع العرفي

قد يتوهم أنّ الجمع بين الخبرين المتعارضين بشهادة رواية ثالثة من قبيل الجمع العرفي ؛ نظراً إلى استقرار سيرة العقلاء في محاوراتهم على تفسير الكلامين المتخالفين بكلام ثالث مفسّر لهما. فلمّا كان للجمع بشهادة رواية ثالثة جذر في السيرة العقلائية المحاورية، يكون من قبيل الجمع العرفي.

وهذه الشبهة نشأت في الحقيقة من ابتناءِ الجمع بشهادة رواية ثالثة على السيرة العقلائية المحاورية ؛ حيث صار موجباً للخلط بين هذا النوع من الجمع، وبين ما إذا كان جمع المتعارضين وتفسيرهما بالارتكاز العرفي العقلائي الذي هو من قبيل الجمع العرفي، فزعم بعضٌ أنّ الأوّل أيضاً من قبيل الجمع العرفي.

ولكن لاينبغي الخلط بينهما.

بيان ذلك:

إنّ هناك نوعين من الجمع.

أحدهما: الجمع بين الكلامين المتخالفين بالقرينة الشخصية التي نصبها المتكلّم لتفسير مراده منهما. كتنصيص المتكلّم ببيان مراده الجدّي منهما.

ثانيهما: الجمع بينهما اتكالاً على القرينة النوعية والارتكاز العرفي، من دون قرينة شخصية في البين.

والنوع الأوّل يكون جمعاً غير عرفي ولو صدر من المتكلّم العرفي؛ لأنّ

المتكلّم العرفي لو فسّر مراده من كلاميه المتخالفين بنصب قرينة شخصية، ولم يتكل على الارتكاز والمتفاهم العرفي، يكون الجمع بين كلاميه حينئذٍ خارجاً عن المتفاهم العرفي وكذا لو تكلّم بكلامين متضادّين أو متناقضين بحيث لا يكون بينهما تلائمٌ في نظر أهل العرف، بل إنّما يتوقف التلاؤم والجمع بينهما على تنصيصه بكلام آخر مفسِّرٍ لهما، فلايكون هذا الجمع عرفياً حينئذٍ، بل جمع غير عرفي، وإن شئت فسمِّه جمعاً شخصياً.

وكذلك تفسير الشارع مراده من الخبرين المتخالفين برواية ثالثة. فلا يكون الجمع بينهما بشهادة تلك الرواية عرفياً فيما إذا لم يتمكّن العرف من التوفيق بينهما بالارتكاز العرفي العام، أو تمكّن ولكن لم يعتن الشارع بارتكاز أهل العرف بل فسّر مراده منهما بما هو خارج عن المتفاهم العرفي. فعلى أيّ حال يكون الجمع بين المتعارضين بشهادة نصّ ثالث من الشارع جمعاً غير عرفي؛ لخروجه عن المتفاهم العرفي. وقد عبّرنا عنه بالجمع الشرعي؛ لتوقفه وتقوُّمه بتنصيص الشارع، لا بالمتفاهم العرفي. ولا ينافي في ذلك كون هذا الجمع متجذّراً في السيرة العقلائية المحاورية، ولأجل ذلك يندرج في الحجج العقلائية المحاورية.

ومحصّل الكلام: أنّ كون تفسير الشارع الخبرين المتخالفين بنصٍّ ثالث شاهدٍ للجمع مما استقرّت عليه سيرة العقلاء في محاوراتهم، لا يجعل هذا الجمع عرفياً.

بل حتى لو صدر ذلك من متكلّم عرفي ـ بأن لم يعتمد في تفسير مراده من كلاميه المتخالفين على المتفاهم العرفي، بل يفسّره بالتنصيص عليه في كلام ثالث ـ لكان الجمع بين كلاميه المتعارضين حينئذٍ غير عرفي، بل جمع شخصي، كما قلنا.

ثم لايخفى أنّ هذا النوع من الجمع غير حمل الخبرين المتعارضين على معنى ثالث بالجمع العرفي، كما في الجمع بين النص والظاهر برفع اليد عن ظهور الظاهر والأخذ بالنص. كما لو دلّ أحدهما على الوجوب بظاهر صيغة الأمر والآخر على الجواز بالمعنى الأخص بمثل قوله: «لابأس بتركه»، فينتج الجمع العرفي بينهما حمل الخبر الآمر على معنا ثالث، وهو الاستحباب. ونحوه ما إذا دلّ أحدهما على الحرمة بظاهر صيغة النهي والآخر على الجواز بالمعنى الأخص بمثل قوله: «لابأس بفعله». فينتج الجمع العرفي حينئذٍ حمل الخبر الناهي على معنى ثالث، وهو الكراهة.

وهذا من أحد موارد الجمع العرفي، وهو غير الجمع بين الخبرين بنصّ ثالث. فلا ينبغي الخلط بينهما.

موارد الجمع العرفي

وإنّ للجمع العرفي موارد، وأهمّها ما يلي:

١ ـ ما إذا كان أحد الدليلين خاصّاً والآخر عامّاً. فانّ الخاص قرينة على المراد من العام عند أهل العرف.

٢ ـ ما إذا كان أحد الدليلين مطلقاً والآخر مقيّداً فان الدليل المقيّد قرينة عرفية على بيان المراد من المطلق.

٣ ـ ما إذا كان أحد الدليلين حاكماً. وذلك لأنّ الدليل الحاكم قرينة كاشفة عن المراد من الدليل المحكوم، ولو بلسان تضييق نطاق الموضوع أو توسعته.

٤ ـ ما إذا كان لأحد الدليلين أو كليهما قدر متيقن بحسب المراد الجدي، وذلك لأنّ المتفاهم العرفي في مقام الجمع بينهما حينئذٍ الأخذ بالقدر المتيقن وارتفاع التعارض بذلك.

وذلك مثل ماورد في النصوص: «ثمن العذرة سحت» و «لا بأس ببيع

العذرة»، فان القدر المتيقن من الأوّل عذرة الانسان ومن الثاني عذرة مأكول اللحم.

٥ ـ منها: ما إذا كان أحد العامين من وجه آبياً عن التخصيص؛ لوروده في مقام التحديد ونحو ذلك، بخلاف الآخر، أو لاستلزام تخصيصه التخصيص الأكثر المستهجن.

وذلك مثل عموم قوله عليه السلام: «**إنّما الصدقة لله عزّوجلّ، فما جُعل لله عزّوجلّ فلا رجعة له فيه**»[1].

والمقصود من الصدقة في هذه الرواية الوقف. وذلك بقرينة كون المتصدّق به من غير المنقول ومما يحبس عينه وتسبّل ثمرته.

فانّ العموم المستفاد من النكرة في سياق النفي في قوله: «فلا رجعة فيه...» يشمل مطلق الرجوع، سواءٌ كان بالاشتراط أم لا.

وهذا العموم آبٍ عن التخصيص بعموم قوله: «**الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها**»[2] بدعوى دلالة عمومه على نفوذ مطلق ما اشترطه الواقف في متن عقد الوقف، حتى اشتراط الرجوع، لما سبق من أنّه منافٍ لقربية الوقف.

٦ ـ ما إذا كان أحد الدليلين صريحاً في مدلوله والآخر ظاهراً في مضمونه. وذلك مثل أن يدل أحدهما على الوجوب بظهور صيغة الأمر ونحوها، والآخر يدل صريحاً على الجواز كأن ينفي البأس عن تركه بمثل قوله: «لابأس بذلك».

وذلك مثل الأمر في طائفة من النصوص بثلاث تسبيحات في الركعتين

---

(١) رواه الصدوق باسناده عن موسى بن بكر، عن الحَكَم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ والدي تصدّق عليّ بدار، ثم بدا له أن يرجع فيها، وإنّ قضاتنا يقضون لي بها، فقال: نعم ما قضت به قضاتكم، وبئس ما صنع والدك، إنّما الصدقة لله عزّوجلّ فما جعل لله عزّوجلّ فلا رجعة له فيه». / الوسائل: ب ١١، من أحكام الوقوف والصدقات، ح ١.

(٢) الوسائل: ب ٢، من الوقوف والصدقات.

الأخيرتين، ونفي البأس عن الاكتفاء بتسبيحة واحدة في طائفة أُخرى، فانّ الأمر بالثلاث ظاهرة في وجوبها ونفي البأس عن الواحدة صريح في جوازها. ومثل الأمر بالكفارات الثلاث بالعطف بالواو في طائفة من نصوص كفارة من أفطر صوم شهر رمضان وما ورد من الأمر بها على نحو العطف بأو في طائفة أُخرى من النصوص. فان الطائفة الاولى ظاهرة في وجوب الجمع والثانية صريحة في جواز الاكتفاء بالواحدة. فيؤخذ بالصريح ويُفتى بجواز الاكتفاء بالواحدة، وتُرفع اليد عن الثانية وتحمل على استحباب الجمع.

فمقتضى الجمع العرفي حينئذٍ الأخذ بالصريح ورفع اليد عن الظاهر. ففي المثال يؤخذ بالنص الصريح في الجواز ويُرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب، ويُحمل على الاستحباب.

ومن هذا القبيل لو كان أحد الدليلين صريحاً في الجواز والآخر ظاهراً في الحرمة بصيغة النهي ونحوها. فيؤخذ بالنص الصريح في الجواز ويرفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة ويحمل على الكراهة.

إلى غير ذلك من موارد الجمع العرفي التي يصادفها المحقق المتتبع في كلمات الفقهاء في مختلف الفروع الفقهية، والوجوه التي ذكروها للجمع بين الأخبار المتخالفة.

وجوه الجمع الدلالي في كلام الشيخ الأعظم

وقد تبيّن على ضوءِ ما بيّناه أنّ الوجه في الجمع بين الدليلين في التعارض غير المستقر بناءُ العقلاء؛ حيث جرت سيرتهم في محاوراتهم على رفع التنافي والتناقض في كلام المتكلّم على اساس ارتكازهم المحاوري وعدم اتهامه بالتناقض والتضاد في كلامه ما دام أمكن توجيه وجمع عرفي بين كلماته المختلفة. وهذه السيرة

جارية في أحاديث أهل البيت عليهم السلام؛ لأنّهم بمنزلة متكلّم واحد؛ لما بيّناه آنفاً.

وذلك إمّا بالتصرف في كلا الدليلين، كما سبق في الجمع بين قوله: «ثمن العذرة سحت» وقوله: «لابأس ببيع العذرة».

أو بتأويل أحدهما بعينه، كموارد تعارض العام والخاص؛ حيث يدور الأمر فيها بين النص والظاهر أو بين الأظهر والظاهر، فيتعيّن تأويل الظاهر على أيّ حال. وكذا موارد حمل المطلق على المقيّد.

وإمّا بتأويل أحدهما لا بعينه، كموارد تعارض العامين من وجه، فيرتفع بذلك التعارض في محلّ اجتماعهما لو كان قابلاً للحمل عرفاً، مثل قوله: «أكرم العلماء»، وقوله: «لا تكرم الفساق». فانّهما يتعارضان في العالم الفاسق، بارادة العلماء العدول فنخصّصه بعموم النهي. ولو قدّمنا الأمر، لابد من تأويل عموم النهي في «لاتكرم الفساق» بارادة غير العالم الفاسق وتخصيصه بعموم الأمر. ولكن المعلوم من خطابات الشارع ـ الكاشفة عن مذاقه ـ تخصيص عموم الأمر بعموم النهي في هذا المثال، والحكم بعدم جواز إكرام العالم الفاسق، كيف والشارع نفسه مثّل له بكلب إن تتركه يلهث وإن تحمل عليه يلهث، وبحمار يحمل أسفاراً؟!.

كما أشار إلى ذلك الشيخ الأعظم بقوله:

«والتحقيق الذي عليه أهله: أنّ الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما يكون متوقّفاً على تأويلهما معاً.

والثاني: ما يتوقّف على تأويل أحدهما المعيّن.

والثالث: ما يتوقّف على تأويل أحدهما لابعينه.

أما الأوّل، فهو الذي تقدّم أنّه مخالف للدليل والنصّ والإجماع.

وأما الثاني: فهو تعارض النصّ والظاهر، الذي تقدّم أنّه ليس بتعارض في الحقيقة.

وأما الثالث: فمن أمثلته: العام والخاص من وجهٍ، حيث يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره»[١].

وأما إذا لم تكن هناك قرينة على تأويل أحدهما بعينه أو لا بعينه، ولم يمكن الجمع بين الدليلين المتعارضين، يستقر التعارض ولا بدّ فيه من الرجوع إلى المرجحات، كما أشار إليه الشيخ بقوله:

«بخلاف ما إذا أدرجناه فيما لا يمكن الجمع، فانه يُرجع فيه إلى المرجحات»[٢].

ولا يخفى أنّ مقصوده مما يتوقف الجمع على تأويل الدليلين معاً ما تقدّم في قوله: «فانّ العمل بقوله عليه السلام: ثمن العذرة سُحت، وقوله عليه السلام: لا بأس ببيع العذرة، ـ على ظاهرهما ـ غيرُ ممكن، وإلاّ لم يكونا متعارضين. وإخراجهما عن ظاهرهما ـ بحمل الأوّل على عذرة غير مأكول اللحم، والثاني على عذرة مأكول اللحم ـ ليس عملاً بهما»[٣].

فانّ الجمع بين الحديثين المزبورين لا يمكن إلاّ بتأويلهما معاً كما عرفت. وأما كون تأويلهما في المثال مخالفاً للنص والاجماع، فممنوع، كما عرفت سابقاً.

قاعدة تقديم النص والأظهر على الظاهر

ثم إنّ تقديم النص أو الأظهر على الظاهر مما لا ينبغي الارتياب والتشكيك فيه، ولا كلام في ذلك.

ولكن وقع الكلام في القاعدة التي يبتني عليها هذا التقديم؛ بأنّه هل من باب التخصيص أو الحكومة والورود.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٢) المصدر: ص ٢٧.
(٣) المصدر: ص ٢٠ ـ ٢١.

فقد يقال: إنّه من باب الورود؛ نظراً إلى ارتفاع الظهور مع قيام النص أو الأظهر على خلافه وضدّه، كما يرتفع المورود مع قيام الوارد.

ورُدّ بأنّ في الورود يرتفع وينعدم موضوع الدليل المورود رأساً بقيام الدليل الوارد. ومن هنا قالوا: لا تعارض بين الوارد والمورود. وهذا بخلاف تعارض النص أو الأظهر مع الظاهر؛ لأنّ التنافي والتضاد هاهنا إنّما بين دلالة الدليلين من حيث الحكم.

ومن هنا تبيّن أنّه ليس التعارض في المقام من قبيل الحكومة دائماً.

بل مقتضى التحقيق أنّ التعارض بين النصّ أو الأظهر وبين الظاهر، يدور بين الحكومة وبين التخصيص. أما في التخصيص فالتعارض يكون بين النص أو الأظهر وبين الظاهر في دلالتهما على الحكم، من دون نفي أحد الدليلين موضوع الآخر غاية الأمر تكون بين موضوعهما نسبة العموم والخصوص المطلق.

وأما في الحكومة فالتعارض إنّما يكون بين النص أو الأظهر وبين الظاهر في الدلالة لأجل نفي أو إثبات أحد الدليلين حكم الدليل الآخر بلسان تضييق أو توسعة موضوعه. كقوله: «لا ربا بين الوالد والولد...» فانّه ينفي موضوع دليل «حرّم الربا».

وأما الوارد والمورود فلا تعارض بينهما لاختلاف موضوعهما وعدم نظر أحدهما بالآخر. وهذا بخلاف الحكومة فان الدليل الحاكم إنّما ينفي أو يثبت حكم الدليل المحكوم، إلاّ أنّه توسّع أو تضيّق دائرة موضوعه بالمدلول الاستعمالي ادّعاءً ومجازاً ودائرة الحكم بالمدلول الجدّي تعبّداً. كما حرّرنا ذلك مفصّلاً.

فالقول بكون الورود أيضاً من قبيل تعارض النص أو الأظهر مع الظاهر في غير محلّه؛ لعدم كون الورود من قبيل التعارض في الحقيقة، بل ولا أيّ تنافٍ

بين الوارد والمورود، ولو بدواً.

ثم إنّ للشيخ الأعظم كلاماً في المقام حاصله: أنّه لو كان لأحد الظاهرين مزية على الآخر، فان كانت المزية بأظهريّة أحدهما، يُتّبع في تقديمه نظر العرف وهو تعيّن العمل بالأظهر وحمل الظاهر على ما لا يخالف الأظهر. وقد يحكم العرف بابقاء الظاهر على حاله والتصرّف في الأظهر لأجل قرينة.

وأما إن كانت المزية صراحة أحدهما، يُقدَّم النص دائماً، ولا حكم للعرف حينئذٍ بابقاء الظاهر على حاله، إلّا أن يُطرح سند النص فيما إذا كان سند الظاهر قطعياً وسند النص ظنّياً.

وجعل تقديم النص على الظاهر من باب الحكومة؛ معلّلاً بأنَّ الشك في إرادة الظاهر وحجّية ظهوره مسبَّب عن الشك في التعبّد بالنص سنداً ودلالةً. فاذا تعبّدنا بالنص ـ سنداً ودلالة ـ يرتفع الشك في الظاهر ويُحكم بعدم ترتب حكم الشك تعبّداً.[1]

وعلى ضوء مابيّناه اتضح وجه ضعف ما استظهره السيداليزدي، من كلام

---

(١) حيث قال الشيخ ﷺ: فان كان لأحد الظاهرين مزيّةٌ وقوّةٌ على الآخر ـ بحيث لو اجتمعا في كلام واحد، نحو رأيت أسداً يرمي، أو اتّصلا في كلامين لمتكلّم واحد، تعيّن العمل بالأظهر وصرف الظاهر إلى ما لا يخالفه ـ كان حكم هذا حكم القسم الثاني، في أنّه إذا تعبّدنا بصدور الأظهر يصير قرينةً صارفةً للظاهر من دون عكس.

نعم، الفرق بينه وبين القسم الثاني: أنّ التعبّد بصدور النص لا يمكن إلّا بكونه صارفاً عن الظاهر، ولا معنى له غير ذلك؛ ولذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النصّ، وفيما نحن فيه يمكن التعبّد بصدور الأظهر وإبقاء الظاهر على حاله وصرف الأظهر؛ لأنّ كلاً من الظهورين مستندٌ إلى أصالة الحقيقة، إلّا أنّ العرف يرجّحون أحد الظهورين على الآخر، فالتعارض موجود والترجيح بالعرف بخلاف النصّ والظاهر. / الفرائد: ج ٤، ص ٢٦.

وقال: إنّ سند الظاهر لا يزاحم دلالته ـ بديهةً ـ ولا سند النص ولا دلالته. وأما سند النصّ ودلالته، فانّما يزاحمان ظاهره لا سنده، وهما حاكمان على ظهوره؛ لأنّ من آثار التعبّد به رفع اليد عن ذلك الظهور؛ لأنّ الشك فيه مسبّبٌ عن الشك في التعبّد بالنصّ. /المصدر: ص ٢٣.

الشيخ الأعظم، وما اختاره نفسُه من كون التعارض بين النص أو الأظهر وبين الظاهر من باب الورود مطلقاً؛ حيث قال: «إنّ تقديم النص أو الأظهر على الظاهر إنّما هو من باب التخصيص بلحاظ نفس مدلول العام والخاص، ومن باب الورود أو الحكومة بلحاظ أصل الظهور ودليل اعتباره على التفصيل المذكور، من كونه على وجه الورود؛ إذا كان النص أو الأظهر قطعي الصدور... مردداً بين الورود والحكومة، إذاكان سنده ظنّياً. هذا على مذاق المحقق الأنصاري ﷺ.

وأنّه من باب الورود مطلقاً، وإن كان ظنّياً على مذاقنا، من أنّ التعارض إنّما هو بين الدلالتين لا بين سند النص ودلالة الظاهر»[1].

وذلك أوّلاً: تصريح الشيخ بكون النص القطعي الصدور وارداً على الظاهر ولكنه صرّح بحكومة الظنّي على الظاهر الظنّي الصدور.[2] فما نسبه إلى الشيخ الأعظم يشكل استفادته من كلام الشيخ.

وثانياً: لما عرفت من وجه عدم كون تقديم النصّ أو الأظهر على الظاهر من باب الورود.

وأما قوله: «إنّ التعارض بين الدلالتين، فهو حقٌّ ويساعده الارتكاز المحاوري العرفي، ولكنه لا يستلزم كون تقديم النص على الأظهر من باب الورود؛ لما عرفت من الاشكال، كما أنّ ما نسبه إلى الشيخ في المقام غير ثابت.

ولا يخفى أنّ قوله: «بلحاظ نفس المدلول»؛ أي مع قطع النظر عن السند في باب التخصيص. وقوله: «بلحاظ أصل الظهور ودليل اعتباره»؛ أي يكون التعارض بلحاظ الدلالة والسند في بابي الحكومة والورود.

ثم إنّه لايخفى أنّ الدوران بين النص والظاهر لا يختص بالصور المتقدّمة، بل يأتي في غيرها أيضاً.

---

(١) كتاب التعارض، للسيد اليزدي: ص ١٣٨.

(٢) راجع الفرائد: ج ٤، ص ٢١ ـ ٢٣.

وذلك مثل ما لو كان أحد الخبرين ظاهراً في الوجوب والآخر صريحاً في الجواز، كقوله: «اغتسل للجمعة» وقوله: «لا بأس بترك غسل الجمعة»، فحينئذٍ يؤخذ بالنص الصريح ويُرفع اليد عن الظاهر. ويُحمل الأمر على الاستحباب.

مقتضى القاعدة في الدوران بين العموم وغير الاطلاق

واشتهر بين الأُصوليين تقديم التخصيص عند الدوران بينه وبين حمل غير الاطلاق ـ من سائر أقسام الظواهر ـ على خلاف ظاهره.

وعُلّل ذلك بغلبة وقوع التخصيص وشيوعه، كما أشار إليه الشيخ الأعظم بقوله: «ومنها: تعارض العموم مع غير الاطلاق من الظواهر. والظاهر المعروف تقديم التخصيص لغلبته وشيوعه»[1]. قوله: «منها»؛ أي من المرجّحات الدلالية النوعية.

هذا، ولكن السر في تقديم تخصيص العام على حمل غير الاطلاق ـ من سائر أقسام الظواهر ـ على خلاف ظاهره، أنّ التخصيص جمعٌ عرفي بين الدليلين المتخالفين وعملٌ بكليهما في الحقيقة وأما حمل الدليل على خلاف ظاهره، فهو نوع طرحٍ له. وبعبارة أُخرى: تخصيص العام عملٌ له بما له من المراد الجدى المكشوف بقرينة عرفية، وهي الدليل الخاص المنفصل وهذا بخلاف حمل الدليل على خلاف ظاهره، كحمل صيغة «إفعل» على الاستحباب. ولاريب في تقديم الأوّل على الثاني عند الدوران بينهما في الارتكاز المحاوري العقلائي ؛ لرجوعه في الحقيقة إلى الدوران بين جمع الدليلين المتخالفين وبين طرح أحدهما بتأويله على خلاف ظاهره.

فليس مجرّد غلبة التخصيص وشيوعه دليلاً على تقديمه في مفروض

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٩٨.

الكلام، إلّا أن يرجع إلى ما قلنا.

مثال ذلك: ما يستفاد من عموم عدم وجوب الخمس في غير الغنيمة، من قول أبي عبدالله عليه السلام: «**ليس الخمس إلّا في الغنائم خاصّة**» في صحيح عبدالله بن سنان[١].

وفي قباله دلّت النصوص المعتبرة المستفيضة على وجوب الخمس في غير الغنيمة أيضاً، مثل ما دلّ منها على وجوب الخمس في أرباح المكاسب. فيدور الأمر حينئذٍ بين تخصيص ذلك العموم بهذه الأدلة وبين حمل الوجوب المستفاد من هذه الأدلّة على الاستحباب. ولاريب في تقديم التخصيص، والحكم بوجوب الخمس في أرباح المكاسب، كما عليه جمهور أصحابنا.

ولكن تأمّل الشيخ الأعظم في بعض موارد هذا النوع من التعارض، كما لو دار الأمر بين التخصيص وبين الحمل على الاستحباب. وقد علّل ذلك بأنّ استعمال صيغة الأمر في الاستحباب أيضاً شايعٌ، بل أكثر شيوعاً؛ بحيث قيل بكونه مجازاً مشهوراً ولم يقل بذلك أحدٌ في العام المخصّص؛ حيث قال: «وقد يُتأمّل في بعضها، مثل ظهور الصيغة في الوجوب؛ فانّ استعمالها في الاستحباب شايع أيضاً، بل قيل بكونه مجازاً مشهوراً، ولم يُقل ذلك في العامّ المخصّص، فتأمّل»[٢].

وفيه أوّلاً: أنّ في العام المخصّص أيضاً قال بعضٌ إنّه من المجاز المشهور، كما قُرّر في محلّه.

وثانياً: أنّه بعد ظهور صيغة «افعل» في الوجوب وبعد كونه خاصاً، لا إشكال في تعيُّن تخصيص عموم الجواز به، كما هو مقتضى الصناعة في باب التخصيص. ولعلّ ما قلناه وجه تأمُّل الشيخ في ذيل كلامه.

---

(١) الوسائل: ب ٢، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٩٩.

وعليه فمقتضى القاعدة في مفروض الكلام تقديم التخصيص.

هذا، ولكن يمكن المناقشة في هذه القاعدة بعدم اطرادها. وذلك لأنّ من أنحاء الظواهر ـ غير الاطلاق ـ الحكومة والورود. ومقتضى التحقيق تقديمهما على التخصيص عند الدوران بينه وبين أحدهما. والوجه فيه أنّ الحكومة تتكفّل لتحديد نطاق موضوع الدليل المحكوم بتوسعته أو تضييقه، وإنّ الورود يتكفّل لاعدام موضوع الدليل المورود ورفعه. ولكن التخصيص إنّما يتكفّل للتصرف في مدلول العام في أفراد الخاص، وعليه فالمخصّص يتكفّل لنفي حكم العام. ولاريب أنّ الحكم تابعٌ لموضوعه. فالحكومة والورود في رتبة الموضوع، ومن هنا لابد من تقديمهما على التخصيص عند الدوران.

نقد كلام البهبهاني في تقديم العام القطعي على الخاص الشاذ

يظهر من الوحيد البهبهاني أنّه إذا كان التنافي بين الخاص الشاذ وبين العام القطعي الذي هو أقوى من الخاص، لايصلح مثل هذا الخاص لتخصيص مثل هذا العام، كما لو كان العام معتضداً بالسنة القطعية أو الكتاب المجيد؛ بحيث يصطاد منه قاعدة قطعية، فلايصلح تخصيص مثل هذه القاعدة القطعية بالخاص الشاذ المخالف له. وبذلك فسّر ما جاء في كلمات الفقهاء من أنّ هذا النص مخالف للقاعدة فلا يكون حجّة. فلايرد عليهم القدح بأنّ النص إذا كان كلام الشارع، يكون حجة ويجب أخذها. وخصّ تقديم الخاص بغير المورد المزبور، كما لو كان الخاص أقوى، ومثّل لذلك بما دلّ على جواز التطهير بالماء النجس حال الاضطرار وما دلّ على انفعال الماء القليل بالميتة المتفسّخة وعدم انفعاله بالميتة غير المتفسّخة.

وإليك نبذةٌ من كلامه.

قال ﷺ: «اعلم أنّ الفقهاء كثيراً ما يقولون: هذا النص مخالف للقاعدة، فلايكون حجة وعلى هذا مدارهم.

وربّما يطعنون عليهم: بأنّ النص إذا كان كلام الشارع كان حجة... وفيه أنّ العام والخاص المتنافيين إذا كانا متكافئين، أو الخاصّ أقوى، فالخاصّ مقدّم، وأما إذا كان العام أقوى فلابدّ من العمل على العامّ، والخاص يطرح. أو يؤول بحيث يرجع إلى العام؛ لما عرفت من أنّ المعارض إذا كان أقوى فالعمل به متعيّن... وأيضاً ورد: أنّ الحديث إذا ورد عليكم فاعرضوه على السنَّة، فان وافقها فخذوا به وإلاّ فدعوه، وكذا ورد كثيراً بالنسبة إلى القرآن ـ كما أشرنا سابقاً ـ وقسْ على هذا حال ما اشتهر بين الأصحاب، وغير ذلك. فان كان العامّ موافقاً لهذه الأُمور لا جرم يكون المعمول به هو العامّ حينئذٍ بلا تأمُّل؛ لما ورد في تلك الأخبار وغيرها مضافاً إلى الاعتبار.

وكذا ورد عنهم عليهم السلام: اعرضوا الحديث على سائر أحكامنا فان وجدتموه يشبهُها فخذوا به، وإلاّ فلا.

وأيضاً: القاعدة إذا كانت قطعيّة فلا يجوز أن يخصّصها علمي لو فرض، فضلاً عن ظنّي... مثل ما ظهر من بعض الأخبار من أنّه يجوز أن يتطهّر بالنجس حال الاضطرار، وإنّ الشيء ربّما يصير نجساً حال الاختيار وطاهر حال الاضطرار، ومثل أنّ الماء القليل ينفعل بالميتة المنسلخة دون غير المنسلخة إلى غير ذلك ممّا هو في الفقه في غاية الكثرة»[1].

ويرد عليه أنّ مقصوده من قطعية العام والقاعدة إن كان قطعيتهما من جهة السند كالكتاب والسنة المتواترة، فللمناقشة فيه مجال واسع؛ نظراً إلى جواز تخصيص عمومات الكتاب والسنة القطعية وإطلاقاتهما بالأخبار الآحاد إذا

---

(١) الفوائد الحائرية: ص ٣١٩ ـ ٣٢١.

تمت شرائط حجيتها وهذا من المسلّمات، بل على ذلك تبتني فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه مما لا يُحصى.

وإن كان مقصوده وهن النص الخاص باعراض الأصحاب، فعلى القول بسقوط الخبر الصحيح عن الحجية باعراض الأصحاب، فلا يصلح للتعارض العموم القطعي؛ لعدم حجية الخبر المعرَض عنه.

وقد عرفت أنّه لا تعارض بين الحجة واللاحجّة.

وقد اعترف هذا العَلَم بعدم حجية الخبر الذي أعرض عنه الأصحاب بقوله:

«ثم اعلم أنّ النصّ إذا خالف ما عليه الأصحاب لايكون حجة إجماعاً، ويطرح أو يؤوّل ـ مثل ما ورد من «أنّ المستحاضة إذا أخلت بالأغسال تقضي صومها دون صلاتها» وغير ذلك، وهو كثير، لكونه من الشواذّ والشاذّ لا عمل عليه عندهم؛ لرفع الوثوق والاعتماد عندهم، وورد النصّ به أيضاً. فإمّا أن يطرح أو يؤوّل حتّى يخرج عن الشذوذ.

وأمّا النصّ الذي لم يوجد مُفتٍ بمضمونه، فهل هو أيضاً من الشّواذ؟، بناءً على أنّ الناقلين له والمطّلعين عليه لم يعتنوا بشأنه أصلاً، وإلاّ لَوُجِدَ قائل واحد بمضمونه لا أقلّ على ما يقتضيه عادة الفقهاء.

أو أنّه ربّما غفلوا عنه أو عن الدلالة أو كانوا متأمّلين، فيشمله عموم مادلّ على حجّية خبرالواحد، ولايصلح مجرّد عدم وجدان القائل بمضمونه للتخصيص؟ فيه خلاف؛ لاختلاف الأفهام فيه أيضاً»[1].

نقد كلام الشيخ الأعظم قدس سره في وجه تقديم النص على الظاهر

وقد جعل الشيخ مرجع التعارض بين النص والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر وبين دليل حجية النص، وجزم بارتفاع

---

(١) الفوائد الحائرية: ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٨٦.

موضوع الأصل بقيام الدليل وكذا عند تعارض الأظهر والظاهر.

قال: «إنّ مرجع التعارض بين النصّ والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجّية النصّ، ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل. وكذا الكلام في الظاهر والأظهر؛ فانّ دليل حجّية الأظهر يجعله قرينة صارفة عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحه لأجل أصالة الظهور، ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر، فتعيّن العمل به وتأويل الظاهر به»[1].

ولكن لايخفى ما في كلامه واستدلاله من المناقشة.

وذلك أوّلاً: لعدم ابتناء ظواهر الألفاظ والخطابات في جميع مواردها على أصالة الحقيقة، بل إنّما يبتني عليها ما كان من الظواهر مستنداً إلى الوضع واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي، دون ما يُستظهر من الكلام بأنحاء القرائن، فانّ المستعمل فيه لمّاكان غير معناه الحقيقي، لاتجري فيه أصالة الحقيقة بوجهٍ.

وثانياً: لأنّ الأصل الذي أُخذ في موضوعه الشك ولاتصل النوبة إليه مع قيام الدليل، إنّما هو الأصل العملي المجعول لرفع الحيرة في مقام الامتثال، ويعبّر عن دليله بالدليل الفقاهتي.

وليست الأُصول اللفظية من هذا القبيل، بل هي أُصول عقلائية ارتكازية جرت عليها سيرة العقلاء في محاوراتهم ويستظهرون بها مراد المتكلّمين منهم. وقد جرت سيرتهم المحاورية على الأخذ بظاهر الكلام، من دون عروض شكٍ لهم في المقصود من الكلام، بل صارت هذه السيرة المحاورية سبباً لارتكاز ظواهرالألفاظ في أذهان أهل المحاورة، وإنّ ارتكازية هذه الأُصول تمنع عن الشك في المراد.

ومن هنا يعامل أهل المحاورة مع ظواهر الخطابات اللفظية معاملة الدليل. ولأجل ذلك جُعلت ظواهر الآيات والروايات من الأمارات اللفظية.

نعم جرت سيرة العقلاء في محاوراتهم على الأخذ بالظاهر ما لم يخالفه نصّ كلام المتكلّم وصريحه، بل إنّهم لا يَدَعون ما هو أظهر في إفادة مراده بأخذ ما هو ظاهرٌ في مراده. وذلك لما ارتكز في أذهانهم من قرينية النص والأظهر على إرادة خلاف ظاهر المخالف لهما.

ومن هنا إذا تعارض النص والظاهر، أو الأظهر والظاهر، يأخذون النص والأظهر ويَدَعون الظاهر. وبذلك يتحقق الجمع العرفي، وينبغي عدّه من قبيل التعارض البدوي.

استقرار التعارض في الظاهرين

يقع التعارض إمّا بين النصّين أو بين النص والظاهر وإمّا بين الظاهرين.

وقد سبق الكلام آنفاً في حكم التعارض بين النص والظاهر. وأما التعارض بين النصّين، فلا إشكال في استقرار التعارض بينهما ؛ نظراً إلى عدم إمكان تأويلهما، ولا الحمل والجمع بينهما بوجه، فلا مناص حينئذٍ إمّا من طرح أحدهما بالترجيح أو طرح كليهما بالتكافؤ والتساقط عند عدم الترجيح.

وأما إذا تعارض الدليلان بظهورهما؛ بأن يقع التعارض بين ظاهر الدليلين، فمقتضى التحقيق استقرار التعارض بينهما مطلقاً، سواءٌ أمكن رفع التنافي بينهما بالتصرف في كل واحد منهما في مقام الثبوت، برفع ظاهر الدليل الآخر، أم لم يمكن ذلك؛ نظراً إلى وجود احتمال الخلاف في مقابل كل ظاهر دائماً يمكن حمل الظاهر على ذلك المحتمل، وإلّا لم يكن ظاهراً.

ولايخفى أنّ المراد من الامكان هاهنا إنّما هو بحسب مرحلة الثبوت، لا الاثبات. فلو كانت هناك قرينة خارجية ـ من رواية أو شهرة فتوائية أو سيرة المتشرّعة ـ على رفع اليد عن أحد الظاهرين، لابد من رفع اليد عنه وحمله على

خلاف ظاهره. وهذا خارج عن محل الكلام. فانّ الكلام فيما إذا لم تكن هناك قرينة على رفع اليد عن أحد الظاهرين، فيستقرّ التعارض لا محالة حينئذٍ.

وذلك لتكافؤ أصالتي الظهور وإلغاء احتمال الخلاف فيهما. ولا وجه لترجيح أحد الظاهرين على الآخر، ولأجل ذلك يستقرّ التعارض بينهما.

وقد أجاد الشيخ الأعظم في بيان ذلك والاستدلال له ـ مضافاً إلى ما أشرنا إليه ـ بشمول الأخبار العلاجية لمثل ذلك وعدم اختصاصها بما إذا توقف رفع التنافي على إخراج الظاهرين كليهما عن ظهور هما؛ معلّلاً بأنّ هذا الاختصاص نفسه خلاف ظاهر الأخبار العلاجية، ومغايرٌ لما استقرّ عليه طريقة العلماء من ملاحظة المرجّحات السندية في مثل ذلك.

قال: «نعم يبقى الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرّف في كلّ واحدٍ منهما بما يُرفع منافاته لظاهر الآخر، فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند وطرح المرجوح، وبين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما.

فعلى ما ذكرنا ـ من أنّ دليل حجّية المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصالة الظهور في صاحبه، بل الأمر بالعكس ؛ لأنّ الأصل لا يُزاحم الدليل ـ، يجب الحكم في المقام بالاجمال؛ لتكافؤ أصالتي الحقيقة في كلّ منهما، مع العلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فيتساقط الظهوران من الطرفين، فيصيران مجملين بالنسبة إلى مورد التعارض، فهما كظاهر مقطوعي الصدور، أو ككلامٍ واحدٍ تصادم فيه ظاهران.

ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفاً ودخولهما في الأخبار العلاجيّة؛ إذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لايمكن الجمع بينهما إلّا باخراج كليهما عن ظاهرهما خلاف الظاهر. مع أنّه لا محصَّل للحكم بصدور الخبرين والتعبّد بكليهما؛ لأجل أن يكون كلٌّ منهما سبباً لإجمال الآخر، ويُتوقّف في

العمل بهما فيرجع إلى الأصل؛ إذ لا يترتّب حينئذٍ ثمرةٌ على الأمر بالعمل بهما. نعم، كلاهما دليلٌ واحد على نفي الثالث، كما في المتباينين.

وهذا هو المتعيّن؛ ولذا استقرت طريقة العلماء على ملاحظة المرجّحات السندية في مثل ذلك»[١].

ولبّ مراده أنّ في موارد تعارض الظاهرين ـ الدائر فيها الأمر بين ترجيح أحدهما سنداً وبين تأويل ظاهر أحدهما ـ بعد التعبّد بدليل اعتبار سندهما معاً ـ لمّا لا قرينة على تأويل أحدهما، لا مناص من استقرار التعارض بينهما بتكافؤ أصالتي الظهور الجاريتين فيهما فيدخلان في عموم الاخبار العلاجية، ولا بدّ من إعمال المرجّحات فيهما، من هنا استقرّت سيرة العلماء على ملاحظة المرجّحات السندية حينئذٍ.

وسيأتي تفصيل كلام الشيخ في ذلك عند البحث عن المرجحات الداخلية غير السندية.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٨٧.

التطبيقات الفقهية

١ ـ مقدار الدلاء المنزوحة من البئر الواقعة فيه الفأرة.

٢ ـ مسألة الصلاة في المقابر.

٣ ـ مسألة التولّي من قبل الجائر.

٤ ـ من صلّى في نجسٍ جاهلاً بالموضوع.

قد استقرّ دأب الفقهاء وديدنهم على الجمع بين الأخبار والنصوص المتخالفة والمتعارضة إمّا بالجمع العرفي أو بشاهد ثالث روائي، وقد صدر ذلك منهم في مختلف الفروع الفقهية. ونحن نذكر بعض هذه الموارد.

مقدار الدلاء المنزوحة من البئر الواقعة فيه الفأرة

فمن موارد الجمع بين النصوص المتعارضة بشاهد ثالث من النصوص.

مسألة مقدار الدِلاء المنزوحة من البئر فيما إذا وقعت فيه فأرة؛ حيث وردت فيها طائفةٌ من النصوص دلّت على وجوب نزح سبع دلاءٍ، وطائفة أُخرى منها دلّت على وجوب نزح ثلاث دلاءٍ. وقد جمع المحقق بينهما في المعتبر بحمل الطائفة الأُولى على ماإذا تفسّخت الفأرة، وحمل الطائفة الثانية على ما إذا لم تتفسّخ. واستند في هذا الجمع إلى رواية أبي أُسامة ورواية أبي سعيد

المكاري الدالّة على وجوب نزح سبع دلاءٍ إذا تفسّخت الفأرة الواقعة في البئر. وقد رواها عن أبي عبدالله قال: «إذا وقعت الفأرة في البئر فتفسّخت فانزح منها سبع دلاء»[١].

ثم إنّه ـ بعد الاستناد إليهما ـ قال: «وضعف أبي سعيد لا يمنع من العمل بروايته على هذا الوجه؛ لأنها تجري مجرى الأمارة الدالة على الفرق وإن لم يكن حجة في نفسها»[٢].

وقد ناقش فيه صاحب الجواهر ـ بعد نقل كلامه ـ بقوله: «وأشار بذلك إلى مسألة ينبغي أن تدوَّن في الأُصول، وهي أنّ شاهد الجمع يشترط فيه أن يكون معتبراً في نفسه أو لا يشترط فيه ذلك ؛ لأنّه من قبيل القرائن؟. بل قد يقال: إنّ الشهرة قد تكون صالحة للجمع. والأقوى في النظر الأوّل؛ لأنّ شاهده حاكم على الدليلين معاً، فهو أولى باشتراط كونه معتبراً من الحاكم على الدليل الواحد من المطلق أو العام»[٣].

وما أفاده صاحب الجواهر ـ من اشتراط حجية الخبر الذي يكون شاهد للجمع بين الخبرين المتعارضين ـ كلام متين لا غبار عليه؛ لأنّه مفسّر لهما وكاشف عن مراد الامام وبه يحتج الفقيه على الحكم المغاير لمضمون كل واحد من الخبرين المتعارضين، فلابد من كونه حجّة ومعتبراً. وبعبارة أُخرى: إنّ لسان شاهد الجمع لسان الحكومة؛ لأنّ لسان التفسير من أحد أنحاءِ الحكومة. فالنصّ الشاهد للجمع حاكم على الخبرين المتعارضين ؛ لأنّه مفسِّرٌ لهما ويضيِّق موضوعهما ولا إشكال في اشتراط اعتبار الدليل الحاكم وحجيته في نفسه.

ثم إنّه بعد البناء على ضعف أبي سعيد المكاري ـ وهو هاشم بن حيّان ـ فهل تسقط الطائفتان؟ ؛ نظراً إلى عدم صلاحية النص المفصل للاستناد إليه في

---

(١) الوسائل: ب ١٩، من أبواب الماء المطلق، ح ١.

(٢) المعتبر: ج ١، ص ٧٢.

(٣) جواهر الكلام: ج ١، ص ٢٤٧.

الجمع بينهما، أم لا؟

والتحقيق في المقام عدم سقوطهما بالتعارض، وذلك لامكان الجمع بينهما عرفاً، وكونه محكّماً ما لم يكن هناك نصٌّ معتبر يدلّ على الجمع بينهما.

وذلك لما سبق منّا آنفاً من أنّ الجمع العرفي قرينة نوعية لتفسير الخطابات الشرعية المتعارضة، ولكن النص الشرعي الوارد للجمع من قبيل القرينة الشخصية. وهي مقدّمة على القرينة النوعية في تفسير الكلامين المتخالفين في سيرة العقلاءِ المحاورية. ولكن يشترط حجية النص الشاهد للجمع، كما قلنا.

وعليه فاذا لم يكن النص الشاهد حجة لضعف سنده، يتعيَّن الجمع العرفي لو أمكن. ولمّا كان ممكناً في المقام فهو المتعيّن.

وجه الامكان أنّ النصَّ الآمر بنزح ثلاث دلاءٍ صريحٌ في جواز الاكتفاء به، وأما النصّ الآمر بنزح سبع دلاءٍ، فهو ظاهرٌ في وجوب نزح سبع دلاءٍ وعدم جواز الاكتفاء بنزح ثلاث دلاءٍ؛ لأنّ معنى وجوب نزح سبع دلاء عدم جواز الاكتفاء بنزح أقلّ منه. فيدور الأمر بين رفع اليد عن أحدهما. فيندرج تعارضهما في التعارض بين النص والظاهر. وقد سبق أنّ النص قرينة لرفع اليد عن الظاهر في سيرة العقلاء الارتكازية. ويمكن الجمع العرفي بينهما بالأخذ بالنص الصريح في جواز نزح ثلاث دلاءٍ ورفع اليد عن ظهور الآخر في وجوب نزح سبع دلاءٍ ويحمل على الاستحباب. ومقتضى ذلك الحكم بجواز الاكتفاء بنزح ثلاث دلاءٍ واستحباب نزح أكثر منه إلى سبع دلاءٍ. وهذا هو مقتضى الصناعة في الجمع بين نصوص المقام.

مسألة
الصلاة في المقابر

ومنها: مسألة الصلاة في المقابر. فان هناك وردت طائفة من النصوص دلّت على جواز الصلاة في المقابر، وطائفة ثانية ورد فيها النهي عن الصلاة في المقابر. وقد جمع الفقهاءُ بين هاتين

الطائفتين بحمل النهي على الكراهة؛ أخذاً بصراحة الأُولى في الجواز وحملاً للنهي في الثانية على الكراهة. وقد جعل في الجواهر[١] شاهد هذا الجمع الاجماع على الجواز. ولكن لا حاجة إليه بعد صراحة الطائفة الأُولى في الجواز بقوله عليه السلام: «لابأس».[٢] وشاهد الجمع على فرض حجيته في نفسه إنّما يقدّم على الجمع العرفي إذا كان مخالفاً له، وإلّا فهو ارشادٌ إلى الجمع العرفي.

ومن هنايكون المقام من موارد الجمع العرفي الذي بيّنا ضابطته وموارده آنفاً.

ومن أجل ذلك عدل صاحب الجواهر في ذيل كلامه إلى ما قلنا؛ حيث إنّه بعد نقل الطائفتين المزبورتين من نصوص المقام، والجمع بينهما قال:

«والشاهد الاجماع السابق المعتضد بما عرفت»[٣]. ثم قال في ذيل كلامه: «على أنّ شاهد الجمع يحتاج إليه بعد فرض تكافؤ الأدلّة، ومن المعلوم رجحان أدلّة الجواز سنداً واعتضاداً ودلالة، فيتعين حمل المنافي حينئذٍ على الكراهة التي هي بعد التسامح فيها أولى من الطرح، بل الظاهر انسباقها إلى الذهن بعد فرض رجحان المقابل، وصيرورته بذلك كالنص على الجواز، مع معلومية كون كلامهم عليهم السلام بمنزلة متكلم واحد وأنّ الخبر عنهم عليهم السلام بالطريق المعتبر حجة علينا يعامل معاملة المسموع منهم».[٤]

مقصوده من قوله: «بل الظاهر انسباقها...»؛ أنّ نصوص الجواز صريحة في الجواز ونصوص النهي ظاهرة في الحرمة.

وبما أنّ الأئمة عليهم السلام بمنزلة المتكلّم الواحد، لابدّ من الجمع بين الطائفتين

---

(١) جواهر الكلام: ج ٨، ص ٣٥٣.

(٢) الوسائل: ب ٢٥، من أبواب مكان المصلّى، ح ١، ٤، و ٢، و ٣.

(٣) جواهر الكلام: ج ٨، ص ٣٥٣.

(٤) المصدر.

برفع اليد عن ظاهر النصوص الناهية بقرينة صراحة النصوص المجوّزة في الجواز، فيُحمل النهي على الكراهة، مع أولوية النصوص الناهية بالطرح على فرض استقرار التعارض ؛ نظراً إلى أقوائية سند النصوص المجوّزة واعتضادها بالاجماع على الجواز.

مسألة التولّي من قبل الجائر

ومنها: مسألة الولاية عن الحاكم الجائر عند توقف إحقاق حقوق المظلومين ودفع الظلم عن المؤمنين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه؛ حيث تشمل أدلّة هذه الواجبات ولا سيّما نصوص وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما إذا توقف القيام بها على تولّي الأُمور من قبل الجائر، فيجب التولّي من باب المقدمية ؛ لفرض توقف القيام بهذه الفرائض عليه.

ومن ناحية أُخرى: وردت النصوص الناهية عن التولي من قبل الجائر وتسويد الاسم في ديوانِه[1] ، وقد دلّت باطلاقها على عدم جواز التولّي من قبل الجائر مطلقاً حتى في مفروض هذه المسألة.

وبين هاتين الطائفتين من النصوص عموم وخصوص من وجه. فتتعارضان في محلّ الاجتماع. وهو صورة هذه المسألة.

ونظراً إلى أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودفع الظلم وإحقاق حق المظلومين، يمكن تقديم إطلاق الطائفة الأُولى في المقام وحمل النصوص الناهية على غير صورة التوقف المزبور.

ومقتضى القاعدة حينئذٍ وجوب التولّي من قبل الجائر، كما قال في المسالك

---

(١) الوسائل: ب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، ح ٩.

وحُكي عن ابن إدريس في السرائر، ولم يُحك الوجوب عن غيرهما، كما قال في الجواهر[١].

ووجّه في المسالك عدم الوجوب بقوله: «ولعلّ وجه عدم الوجوب كونه بصورة النائب عن الظالم، وعموم النهي عن الدخول معهم، وتسويد الاسم في ديوانهم، فاذا لم يبلغ حدّ المنع، فلا أقل من الحكم بعدم الوجوب»[٢].

ولكن ناقش فيه بقوله: «ولا يخفى ما في هذا التوجيه»[٣].

وجه المناقشة واضح؛ إذ لا تخلو المسألة من شمول إحدى الطائفتين لها؛ إذ مقتضى القاعدة في تعارض العامَّين من وجه، استقرار التعارض بتكافؤ الظاهرين فيما إذا لم يرد شاهد جمع من النصوص الشرعية. فلا بدّ حينئذٍ إمّا من ترجيح أحدهما سنداً أو ملاكاً وأهميةً عند الشارع، وإمّا من الحكم بتساقطهما والرجوع إلى مقتضى الأصل العملي.

وعليه ففي المقام إذا لم يرد نصٌّ شاهدٌ للجمع بين الطائفتين يستقر التعارض. ويدور الأمر حينئذٍ بين حرمة التولّي ـ بناءً على تقديم النصوص الناهية ـ وبين وجوب التولّي بناءً على تقديم النصوص الآمرة.

فاذا كان هناك مرجّحٌ سنداً أو ملاكاً لإحدى الطائفتين تُقدّم ويحكم بمدلولها، وإلّا فلا مناص من الحكم بسقوطهما والرجوع إلى مقتضى الأصل العملي، وهو في المقام البراءة من الحرمة.

وقال في الجواهر ـ لتوجيه الجواز بعد ردّ توجيه الشهيد ـ: «اللّهم إلاّ أن يقال ـ ولو بمعونة كلام الأصحاب، بناءً على حرمة الولاية في نفسها ـ إنّه تَعارَضَ ما دل على الأمر بالمعروف، وما دل على حرمة الولاية من الجائر، ولو من وجه، فيجمع بينهما بالتخيير المقتضي للجواز، رفعاً لقيد المنع من

---

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ١٦٤.

(٢ و٣) مسالك الافهام: ج ٣، ص ١٣٩.

الفعل مما دلّ على الحرمة. وأما الاستحباب، فيستفاد حينئذٍ من ظهور الترغيب فيه في خبر محمد بن إسماعيل وغيره الذي هو أيضاً شاهد الجمع، خصوصاً بعد الاعتضاد بفتوى المشهور، وبذلك يرتفع حينئذٍ إشكال عدم معقولية الجواز بالمعنى الأخص في مقدمة الواجب؛ ضرورة ارتفاع الوجوب للمعارضة، إذ عدم المعقولية مسلم فيما لم يعارَض فيه مقتضى الوجوب»[1].

ولكن يرد عليه أنّه بعد عدم إمكان الجمع والحمل العرفي واستقرار التعارض، لا معنى للجمع بينهما بالتخيير المقتضي للجواز، اللّهم إلّا بشاهد من النص، فلو تمّ سنداً يؤخذ به وإلّا يُرجع إلى الأصل.

فهذا تهافتٌ في كلامه.

وقد يخطر بالبال أنّ مقتضى القاعدة الجمع بين الطائفتين المزبورتين بشاهد ثالث من النصوص، وهو رواية اسماعيل بن بزيع الذي رواه النجاشي عن بعض أصحابنا عن ابن الوليد عن الرضا عليه السلام:

«إنّ لله تعالى بأبواب الظالمين من نَوَّرَ الله له البرهان ومكّن له في البلاد، ليدفع بهم عن أوليائه ويصلح الله بهم أُمور المسلمين، إليهم ملجأ المؤمنين من الضرّ، وإليهم يفزع ذو الحاجة من شيعتنا، وبهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة، أولئك المؤمنون حقّاً، أولئك أُمناءُ الله في أرضه، أولئك نوَّر الله في رعيتهم يوم القيامة، ويزهر نورهم لأهل السموات كما يزهر الكواكب الدرّية لأهل الأرض، أُولئك من نوَّرهم نور القيامة، يضيء منهم القيامة، خلقوا والله للجنّة وخلقت الجنّة لهم، فهنيئاً لهم، ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كلّه. قال: قلت بماذا جعلني الله فداك؟ قال: يكون معهم فيسرّنا بادخال السرور على المؤمنين من شيعتنا، فكن منهم يا محمّد»[2]؛ حيث دلّ على استحباب التولي من قبل الجائر في خصوص

---

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ١٦٤.

(٢) رجال النجاشي: ص ٣٣٢ ـ ٣٣١ / جامع الرواة: ج ٢، ص ٦٩.

مفروض المسألة ومحل اجتماع الطائفتين المزبورتين.

وهذه الرواية وإن كانت مرسلة إلاّ أنّ ضعفها منجبرٌ بعمل المشهور.

لايقال: إنّ مفاد هذه الرواية استحباب التولي عن الجائر لدفع الظلم والخطر عن المؤمنين ورفع حوائجهم، ولاثبات الاستحباب تكفي قاعدة التسامح في أدلّة السنن. فلا حاجة إلى جبر ضعفها بعمل المشهور.

فانّه يقال: نعم، ولكن لمّا وقعت هذه الرواية شاهداً للجمع، لابدّ من حجيتها، كما عرفت سابقاً.

هذا، مع أنّ مقتضى التحقيق ـ الذي قرّرناه وبنينا عليه في محلّه ـ عدم ثبوت حكم الاستحباب بقاعدة التسامح، وإن ذهب إليه المشهور، بل الثابت بمدلول نصوص هذه القاعدة مجرد الثواب لمن عمل بالرواية المتضمّنة للاستحباب.

مقتضى التحقيق في المقام

ولكن مقتضى التحقيق في المقام عدم صلاحية الخبر المزبور لأن يكون شاهد الجمع بين الطائفتين. والوجه في ذلك عدم قابلية النصوص الناهية للحمل على الاستحباب، بل إنّما هو قابل للحمل على الكراهة وهي غير قابلة للجمع مع الاستحباب. وفي شاهد الجمع يعتبر قابلية المتعارضين للحمل عليه عرفاً وعقلاً.

بل مقتضى الصناعة حينئذٍ تخصيص النصوص الناهية عن التولّي من قِبَل الجائر بهذا الخبر، فيكون الحمل بحسب المورد لا كيفية الدلالة ؛ بأن تحمل هذه النصوص على غير موارد توقّف دفع الظلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقضاءِ حوائج المؤمنين على التولّي من قبل الجائر.

هذا، مع أنّ رواية محمد بن إسماعيل واردة عقيب الحظر وموضع توهّمه ؛ بلحاظ ما ورد في الكتاب والسنة من النصوص الكثيرة الناهية عن الركون إلى الظالم وعن التولّي من قبل الجائر.

وعليه فلو كان ورد في الرواية المزبورة الأمر بالتولّي، لكان أقصى مدلولها رفع الحظر الثابت في موردها، فضلاً عن صورة عدم تضمّنه للأمر، كما هو المفروض.

وعليه فالنصوص الآمرة بهذه الواجبات على حالها بلا معارض. فالنتيجة في نهاية الشوط الحكم بوجوب التولي من قبل الجائر عند التوقّف المزبور.

هذا، ولكن تخطر بالبال هاهنا شبهة عدم صلاحية الخبر المزبور لتخصيص النصوص الناهية؛ حيث إنّه لا يمكن جبر ضعف سنده حينئذٍ بعمل المشهور؛ نظراً إلى فتوى المشهور بالاستحباب، ولكن يكون نتيجة التخصيص الوجوب. فلا يمكن احراز استناد المشهور في فتواهم بالاستحباب إلى تخصيص أدلّة الحرمة به؛ نظراً إلى عدم التزامهم بنتيجة ذلك.

ولكن التحقيق تمامية التخصيص المزبور؛ إذ فتوى المشهور بالاستحباب ترجع إلى كيفية استظهارهم من الخبر المزبور ولا حجية لاستظهارهم ومن هنا قلنا في محله[1]. وأمّا استنادهم إليه في فتواهم بذلك، فهو قابل للاحراز ولا يضرّه التخصيص المزبور. وعليه ترتفع المعارضة المزبورة بذلك، فلا محالة يؤخذ بمدلول النصوص الآمرة ويُحكم بالوجوب.

من صلّى في نجسٍ جاهلاً بالموضوع

ومنها: مسألة من صلّى في نجس جاهلاً بالموضوع ثم تبيّن له ذلك بعد فراغه من الصلاة.

فقد دلّت طائفةٌ من النصوص حينئذٍ على صحة الصلاة ونفي الاعادة والقضاء مطلقاً كصحيحي أبي بصير والعيص وخبر علي بن جعفر[2].

وطائفةٌ أُخرى: دلّت على وجوب الاعادة في مفروض المسألة، مثل صحيح

---

(١) راجع مقياس الرواية في علم الدراية: ص ١٦٣ ـ ١٦٢.

(٢) الوسائل: ب ٤٠، من أبواب النجاسات، ح ٢ و ٦ و ١٠.

وهب بن عبد ربّه وموثّق أبي بصير[١].

وطائفة ثالثة: دلّت على نفي وجوب الاعادة في نفس الفرض، كصحاح ابن سنان وعبد الرحمان وأبي بصير[٢].

لاريب في تقييد الطائفة الأُولى بما حُملت عليه الطائفتان الأخيرتان على فرض الحمل والجمع، كما لاريب في الرجوع إليها عند عدم إمكان الجمع والحمل واستقرار التعارض بين الطائفتين الأخيرتين وتساقطهما لو فُقِد المرجح.

ولكن جُمع بين الأخيرتين بوجهين:

أحدهما: حمل نصوص الطائفة الثالثة على القضاء بشهادة إجماع الأصحاب على عدم وجوب القضاء حينئذٍ ولظهور صحيح العيص بن القاسم وخبر علي بن جعفر[٣]. فالنتيجة حينئذٍ تخصيص الطائفة الأُولى بالثانية والتفصيل بين الاعادة والقضاء.

ولايخفى أنّ هذا الجمع من قبيل الجمع بشاهد ثالث وهو الاجماع في المقام؛ لأنّه الحجّة، وكذا بشهادة صحيح العيص الوارد في الصلاة في الثوب النجس أيّاماً، دون خبر علي بن جعفر لضعفه بوقوع عبدالله بن الحسن في طريقه.

ثانيهما: حمل النصوص الآمرة بالاعادة على الاستحباب؛ بقرينة صراحة الطائفة الثالثة في الجواز، فمن أجلها يُحمل الأمر الوارد في الطائفة الثانية على الاستحباب.

وهذا الحمل هو الوجه الصناعي للجمع بين الطائفتين الأخيرتين؛ لأنّه الجمع العرفي الذي يساعده ارتكاز أهل المحاورة والطريقة المتعارفة المألوفة. هذا مع إباءِ حمل النصوص المصرّحة بمضيّ الصلاة ونفي الاعادة والقضاء

---

(١) الوسائل: ب ٤٠، من أبواب النجاسات، ح ٨ و ٩.

(٢) المصدر: ح ٣، و ٥ و ٧.

(٤) المصدر: ح ٦ و ١٠.

باطلاقها ـ كصحيح أبي بصير[١] ـ على إرادة نفي خصوص القضاء، ولا سيما النصوص الصريحة في نفي الاعادة؛ فانّ المنفي في هذه النصوص وجوب الاعادة بلفظها.

ومن هنا رجّح الفقيه الأُصولي السيد الحكيم هذا الحمل على الحمل الأوّل بقوله: «فانّك تجد أنّ حمل نصوص الاعادة على الاستحباب أولى من حمل هذه النصوص وغيرها على خصوص نفي القضاء».[٢]

ولكن مقتضى التحقيق تعيُّن الجمع الأوّل.

وذلك لما قلنا سابقاً، من تقديم القرينة الشخصية على القرينة النوعية في تفسير الخبرين المتخالفين.

وأنّ الجمع بين المتعارضين بشهادة النص الثالث من قبيل تفسيرهما بالقرينة الشخصية، ولكن الجمع العرفي يبتني على القرينة النوعية. ومن هنا يُقدّم الجمع الأوّل الذي بشهادة صحيح العيص الناظر إلى نفي القضاء؛ لوروده في من صلّى أيّاماً في الثوب النجس جاهلاً به. فلا مناص من تعيّن هذا الجمع بعد اعتبار سند صحيح العيص وبعد اجماع الأصحاب على نفي وجوب القضاء في مفروض المسألة.

فالنتيجة التفصيل بين القضاء والحكم بنفي وجوبه، وبين الاعادة والحكم بوجوبها.

إلى غير ذلك من موارد الجمع بين النصوص المتعارضة في مختلف فروع الفقهية يجدها المتتبع في مظانّها.

وقد عرفت من خلال التطبيقات المزبورة ما يعتبر في شاهد الجمع من قوّة دلالته واعتبار سنده، وعدم اختصاصه بالنص، وصلاحيته الاجماع لشاهد الجمع أيضاً.

---

(١) المصدر: ح ٢.

(٢) مستمسك العروة: ج ١، ص ٥٣١.

قاعدة تقديم الحقيقة على المجاز

تحرير كلام الشيخ الأعظم

إذا دار الأمر بين ظهور اللفظ في معناه الحقيقي الوضعي وبين ظهوره في المعنى المجازي لأجل القرينة، وقع الكلام في أنّ أيّ الظهورين يُقدّم على الآخر؟.

المشهور بين الأُصوليين تقديم الحقيقة على المجاز، كما يظهر من الشيخ الأعظم نسبة ذلك إلى الأصحاب؛ لقوله: «وعبّروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز ورجحوها عليه»[1].

فان ضمير الجمع الفاعلي في «عبّروا» و «رجّحوها» إلى الأصحاب؛ أي عبّر الأصحاب عنه بذلك ورجّح الأصحاب الحقيقة على المجاز.

ولكن أشكل الشيخ على الأصحاب ـ في ذهابهم إلى هذا المبنا ـ بأنّ مقصودهم من ذلك لو كان حمل الكلام على إرادة المعنى الحقيقي وطرح المعنى المجازي الظاهر بمقتضى القرينة، لا وجه لذلك.

وعلّل ذلك بأنّ ظهور اللفظ في المعنى المجازي لا يخلو من استناده إلى أحد الأُمور الثلاثة:

أحدهما: القرينة اللفظية الوضعية. ولازمه استناد ظهوره إلى الوضع.

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٠٠.

ثانيها: القرينة المتصلة الحالية ونحوها، أو المنفصلة القطعية، فلا يمكن الالتزام حينئذٍ بتقدم الظهور الوضعي على الظهور المستند إلى مثل هذه القرائن القطعية؛ إذ لا يقصر هذا الظهور في القوة عن الظهور الوضعي.

ثالثها: الظن المعتبر الشرعي. فينبغي تقديمه على الظهور الوضعي لأنّ الدليل الشرعي محكَّمٌ على الظهورات العرفية.

ولكنه إذا كان ظهور الدليل الظنّي المعتبر صريحاً قطعياً أو أقوى وأظهر من ظهور الدليل المعارض.

فعلى أيّة حالة من الحالات الثلاث المزبورة لا وجه لتقديم ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي على ظهوره في المعنى المجازي.

هذا حاصل كلام الشيخ الأنصاري في المقام[1].

نقد كلام الشيخ الأعظم

وكلامه هذا متين لا غبار عليه في نفسه، إلّا أنّه لا يرد بذلك إشكال وإيراد على المشهور في ذهابهم إلى تقديم الحقيقة على المجاز؛ عملاً بأصالة الحقيقة؛ لأنّ كلامهم فيما إذا لم تكن قرينة توجب أقوائية ظهور الكلام في إرادة المعنى المجازي.

---

(١) وإليك نصّ كلامه، قال: «ومنها: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في المعنى المجازيّ؛ وعبّروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز، ورجّحوها عليه.

فان أرادوا أنّه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللفظي بإرادة المعنى المجازي وبين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازيّ بإرادة المعنى الحقيقيّ، فلا أعرف له وجهاً؛ لأنّ ظهور اللفظ في المعنى المجازي إن كان مستنداً إلى قرينة لفظيّة فظهوره مستند إلى الوضع، وإن استند إلى حال أو قرينة منفصلة قطعية فلا يقصر عن الوضع، وإن كان ظنّاً معتبراً فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض، كما يقدّم على ظهور اللفظ المقرون به، إلاّ أن يفرض ظهوره ضعيفاً يقوى عليه ظهور الدليل المعارض، فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر وإن أرادوا به معنى آخر، فلابدّ من التأمّل فيه». / فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٠٠.

وذلك لأنّ الضابطة التي يدور تحقيق المطلب في المقام مدارها، أنّ ظهور الدليل في أحد الاحتمالين إذا كان أقوى أو نصّاً فيه ـ كما لو نصّ المتكلّم على إرادة المعنى المجازي أو جعل قرينة في مقام التخاطب ـ يوجب ذلك أقوائية ظهور الكلام في المعنى المجازي. فلاريب في تقدم المعنى المجازي حينئذٍ، فيتعيّن حمل الكلام عليه، دون المعنى الحقيقي.

كما لا إشكال في تعيُّنه لو دلّ على إرادته دليل ظنّي معتبر بالصراحة والتنصيص أو بظهور أقوى.

هذا إذا كان الكلام نصّاً في إرادة المعنى المجازي أو كان ظهوره أقوى من ظهوره في إرادة المعنى الحقيقي، أو قامت الحجة على إرادته.

وأما إذا لم يحصل شيءٌ من ذلك فشُك في ارادة المعنى المجازي ودار الأمر بينه وبين إرادة المعنى الحقيقي فلا شك في جريان أصالة الحقيقة. وهذا هو مراد المشهور من تقديم الحقيقة على المجاز، وأما الصور المزبورة التي أوّل إليها الشيخ كلام الأصحاب، فهي بعيدة عن مقصودهم وخارجة عن مصبّ قاعدة تقديم الحقيقة على المجاز قطعاً.

مقتضى التحقيق في المقام

وهذه القاعدة ـ وهي أصالة الحقيقة ـ أصل لفظي عقلائي مرتكز بين العقلاء، وهل ترجع إلى أصالة الظهور أم لا؟ فهو بحث آخر قد سبق في البحث عن الأُصول اللفظية. قد يُعبّر عنها ذلك بأصالة تطابق الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية. وقد مضى في مبحث الدلالات الفرق بين الارادتين وتقريب أصالة تطابقهما.

والذي يقتضيه التأمّل في المقام أنّ الدوران بين الحقيقة والمجاز ليس من قبيل تعارض الأدلّة، بل من قبيل تعارض الاحتمالين في المراد الجدي من الدليل

الواحد. وقد عبّر الأُصوليين عن هذا الدوران بتعارض الأحوال. وقد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في المجلّد الثاني من كتابنا «بدايع البحوث»[١].

وقد قلنا هناك أنّ احتمال المجاز لا يعتني به العقلاء في محاوراتهم ما دام لم يصل إلى درجة من القوة يمنع عن إرادة المعنى الحقيقي، فلا يزالون يأخذون بالمعنى الحقيقي إلّا إذا حصل العلم بارادة المعنى المجازي بقرينة قطعية أو صار ظهور الكلام في إرادته أقوى من ظهوره في إرادة الحقيقة، أو قامت عليه حجّة شرعية بورود رواية لها ظهور واضح في إرادة المعنى المجازي، كما سبق من الشيخ الأعظم آنفاً. فما دام لم يحصل ذلك لا يشك العقلاء في إرادة الحقيقة بمقتضى العلقة الوضعية.

وحاصل الكلام: أنّ الأنسب عدم إدراج هذه القاعدة في باب تعارض الأدلّة، وأن لا مشاحّة في الاصطلاح، بعد تحيُّث الدليل الواحد إلى حيثيتين ـ وهما الظهور في الحقيقة بالوضع والظهور في المجاز بالقرينة ـ وكونه حجّة في كل من المعنيين المجازي والحقيقي في نفسه لو لا التعارض.

وقد يتوهم أنّ المقصود من الدوران بين الحقيقة والمجاز في المقام، تعارض دليلين إذا كان اللفظ ـ الدال على الحكم أو الموضوع ـ في أحدها بمعناه الحقيقي وفي الآخر بمعناه المجازي، وكون الجمع بينهما وارتفاع التعارض بالأخذ بأحدهما دون الآخر. ومنشأ هذا التوهم توجيه إدراج الدوران بين الحقيقة والمجاز في باب تعارض الأدلّة.

ولكن لا أساس صحيح لهذا التوهم، وذلك لأنّ الدوران بين الحقيقة والمجاز دائماً يكون في الدليل الواحد عند ما تردّد المراد الجدي فيه بين المعنى الحقيقي وبين المعنى المجازي.

---

(١) بدايع البحوث: ج ٢، ص ٤٩.

نعم قد يرد دليل آخر يدلّ ـ بالصراحة أو الظهور الواضح ـ على إرادة المعنى المجازي. فحينئذٍ يرفع اليد عن المعنى الحقيقي ويحمل الكلام على المعنى المجازي.

وذلك الدليل الآخر تارة: يكون صريحاً في مدلوله، وأُخرى: ظاهراً في مدلوله بالمفهوم.

أما المورد الأوّل: فمثال ذلك أنّه ورد في بعض النصوص «غسل الجمعة واجب» وورد في بعض آخر «لابأس بترك غُسل الجمعة» فيكون صراحة الدليل الثاني في جواز ترك غسل الجمعة موجباً لرفع اليد عن ظهور لفظ «واجبٌ» في الرواية الأُولى في معناه الموضوع له الحقيقي ـ وهو البعث الالزامي ـ وحمله على معناه المجازي، وهو أصل الثبوت ؛ أي ثابت في الشريعة، وهو أعمّ من الوجوب والاستحباب.

مثال آخر: ورد في بعض النصوص: «ثمن العذرة سحتٌ» وفي بعضها آخر: «لابأس ببيع العذرة». فحينئذٍ يدور الأمر في الرواية الثانية بين كون لفظ «العذرة» بمعناه الحقيقي ـ وهو غائط الانسان ـ وبين كونه بمعناه المجازي، وهو غائط غير الانسان من ساير الحيوانات، بناءً على كونه حقيقة في الأوّل ومجازاً في الثاني. فيكون الرواية الأُولى الصريحة قرينة على إرادة المعنى المجازي في الثانية.

وأما المورد الثاني: كموارد وقوع التعارض بين العام والمفهوم، فقد يراجع هذا التعارض إلى التعارض بين إرادة المعنى الحقيقي وبين إرادة المعنى المجازي في الدليل العام، ولكن يُقدّم المعنى المجازي بقرينة مفهوم الدليل الآخر.

وأمثلة ذلك كثيرة ذكرناها في باب المفاهيم من كتابنا «بدايع البحوث»[1].

---

(١) بدايع البحوث: ج ٢، ص ١٦٠ ـ ٢٤٣.

التطبيقات الفقهية

١ ـ غسل الجنابة واجب نفسي.

٢ ـ القول بوجوب غسل الجمعة.

٣ ـ الدوران بين البيع وبين غيره.

٤ ـ من أوصى لأولاده وله أولاد أولاد فقط.

وقد تمسك الفقهاء بأصالة الحقيقة وحكموا بتقديم إرادة الحقيقة على إرادة المجاز عند الدوران بينهما في مختلف الفروع الفقهية وهي ما لا يحصى. ونكتفي هاهنا بذكر نماذج من هذه الفروع.

غسل الجنابة واجب نفسي

منها: ما ذهب إليه جماعة من الفقهاءِ إلى كون غسل الجنابة واجباً نفسياً ؛ مستدلاً بظاهر قوله عليه السلام في صحيحة زرارة «إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل»[١]، ونحوه ممّا دلّ على ذلك من النصوص، ومن هؤلاء العلاّمة في المختلف[٢] والمنتهى[٣] وفخر المحققين[٤].

واستدلّوا لذلك ـ أو استُدِلّ لهم ـ بكون لفظ الوجوب، بل وصيغة الأمر

---

(١) وسائل الشيعة: ب ٦، من أبواب الجنابة، ح ٥.

(٢) مختلف الشيعة: ج ١، ص ٣٢١.

(٣) المنتهى: ج ٢، ص ٢٥٦.

(٤) ايضاح الفوائد: ج ١، ص ٤٧.

حقيقة في الوجوب النفسي، وعند الدوران بين المعنى الحقيقي والمجازي -وهو الوجوب الغيري- يُقدّم المعنى الحقيقي تمسّكاً بأصالة الحقيقة.

وقد أشكل عليهم الميرزا القمي أوّلاً: بمنع وضع لفظ الوجوب أو صيغة الأمر للوجوب النفسي.

وثانياً: بشيوع استعمال مادّة الوجوب وصيغة الأمر في الوجوب الغيري، وبكثرة بل غلبة وجوده وتعارفه.

قال ﷺ: «وأما غسل الجنابة، فذهب جماعة من المتأخرين إلى كونه واجباً لنفسه ،لقوله ﷺ في صحيحة زرارة: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، وما في معناه من الأخبار المعتبرة الكثيرة.

وفيه: إنّ بعد ملاحظة تأدّي نظائرها من سائر الطهارات من الأحداث والأخباث بمثل ذلك -كقولهم: وجب الوضوء، وغسل الحيض واجب، وغسل النفاس واجب، واغسل ثوبك، وما ورد في غسل الأواني وغيرها مما لايحصى كثرة -مع أنّ المراد منها الوجوب للغير، سيّما مع معهودية اشتراط الغير بها؛ لا يبقى وثوق بالاتكال على أصالة الحقيقة، لو سُلّم تبادر الواجب المطلق من مطلق الواجب. سيّما مع كون المحتاج إليه العام البلوى هو الوجوب الغيرى المتفق عليه، لا الوجوب النفسي النادر الاحتياج المختلف فيه، فينصرف إليه.

ولذلك قال المحقق: إخراج غسل الجنابة من جميع ذلك تحكّم بارد، فالأصل ينفيه ولا حاجة إلى دليل»[1].

ولا يخفى أنّ مقصوده من قوله: «لا يبقى وثوق بالاتكال على أصالة الحقيقة» التشكيك في جريان أصالة الحقيقة في خصوص المقام، لا مطلقاً.

---

(١) غنائم الأيام: ج ١، ص ٢١٦.

غسل الجنابة واجب نفسي

ومنها: ما ذهب إليه جماعة من القدماء كالصدوقين والكليني ـ على ما نسب إليهم المحقق النراقي في المستند[١] ـ من وجوب غسل الجمعة ؛ مستدلاً بالروايات الآمرة به، وما صُرّح فيه بالوجوب، كقوله عليه السلام في الصحيح: «**اغتسل يوم الجمعة، إلاّ أن تكون مريضاً أو تخاف على نفسك**»،[٢] وفي الحسن سُئل عليه السلام: «**عن غُسل يوم الجمعة، قال عليه السلام: واجب على كل ذَكَر أو أُنثى، عبدٍ أو حُرٍّ**»[٣].

وفي مقابل هذه النصوص[٤]، دلّت نصوص مستفيضة على جواز تركها. ومن هنا تردّد الأمر بين الحقيقة والمجاز.

فالقائل بالوجوب يتمسّك بأصالة الحقيقة ويحمل لفظ الوجوب وصيغة الأمر على معناهما الحقيقي. ولكن القائل بالاستحباب يرفع اليد عن هذا الأصل لقرائن قطعية، وهي صراحة النصوص المستفيضة في جواز ترك غسل الجمعة، وإردافه في سياق سائر الأغسال المسنونة، وغير ذلك من القرائن.

والحق القول بالجواز ؛ نظراً إلى صراحة النصوص المستفيضة فيه، ولاشتهار ذلك بين الأصحاب شهرة عظيمة.

وأما لفظ «الوجوب» فهو في اللغة بمعنى الثبوت. ومن هنا ليس صريحاً في معناه المصطلح، من البعث الالزامي، بل ظاهرٌ في ذلك. نعم لايمكن إنكار غلبة استعماله في ذلك، ومن هنا ظاهر فيه ما لم تقم قرينة قطعية على إرادة معنى الثبوت الأعم من الاستحباب.

وإنّ أصالة الحقيقة إنّما تجري ما دام لم تكن قرينة صالحة للاتكال عليها لارادة المجاز، كما قال المحقق النراقي ـ بعد ذكر جملة من قرائن الجواز

---

(١) مستند الشيعة: ج ٣، ص ٣٢٤. (٢) الوسائل: ب ٦، من الأغسال المسنونة، ب ٦، ح ١١.
(٣) المصدر: ح ٣ و ٦ و ٧. (٤) المصدر: ح ٩ و ١٠ وغيرهما.

والاستحباب ـ: «ولا أقل من صلاحية ذلك لاتكال المتكلّم عليه في إرادة المجاز، ومعه لا تجري أصالة الحقيقة، كما بيّناه في الأُصول»[١].

الدوران بين البيع وبين غيره

ومنها: ما لو تردَّد نقل شيءٍ بين تمليكه بعوض أو بشرط التعويض وبين البيع. فقد حكموا في مثل ذلك بالبيع.

وقد علّل المحقق الاصفهاني لذلك بدوران الأمر بين الحقيقة والمجاز؛ إذ لفظ التمليك بالعوض حقيقة في البيع؛ لأنّه المتبادر عرفاً، ومجاز في غيره وأصالة الحقيقة تجري وتقتضي تعيُّن المعنى الحقيقي وهو البيع.

قال ـ في ذيل قول الشيخ الأعظم: البيع هو الأصل في تمليك الأعيان ـ: «لايخفى أنّ المراد بالأصل هنا أحد أمرين: إمّا الراجح الشائع، وإمّا أصالة الحقيقة. ومورد الأوّل ما إذا كان المعنى طبيعياً له أصناف. فاذا شُكّ في أنّه أراد الصنف الشائع ـ وهو البيع ـ أو غيره ـ وهو الصلح مثلاً ـ فالراجح هو البيع، وبعد ما عرفت أنّ طبيعي التمليك بعوض منحصر في البيع، فلا مجال للأصل بهذا المعنى.

ومورد الثاني ما إذا كان طبيعي التمليك بعوض منحصراً في البيع، وإرادة غيره منه لايكون إلاّ مجازاً، فاذا شك في إرادة المعنى الحقيقي، فالأصل هو إرادة المعنى الحقيقي، كما هو مقتضى أصالة الحقيقة.

ومنه تبيّن: أنّ مراد القائل من قوله الأصل في تمليك عين بعوض هو البيع، إن كان هو الأوّل فلا أصل له بعد انحصار الطبيعي في البيع، وإن كان هو الثاني مع انعقاد العقود بالالفاظ المجازية، فالأصل هو البيع؛ حملاً للفظ التمليك بعوض على معناه، لا بعنوان المسالمة مجازاً ولا بعنوان التمليك بشرط

---

(١) مستند الشيعة: ج ٣، ص ٣٣٠.

التعويض أو العوض، فانّ الكل مجاز لايصار إليه بلا قرينة. والمصنّف يدعي أنّ غرض القائل بالاصالة هو الأوّل، دون الثاني، والعهدة عليه»[١].

من أوصى لأولاده وله أولاد أولاد فقط

منها: مسألة: من أوصى لأولاده وله أولاد أولاد، أو لآبائه وله أجداد؛ حيث لا مناص من رفع اليد عن أصالة الحقيقة لوجود القرينة القطعية على إرادة المجاز. وذلك لفرض فقدان الولد والأب اللذين هما المعنى الحقيقي.

فالدوران بين الحقيقة والمجاز هاهنا بدويٌّ زائل بالتأمّل؛ لأجل وجود القرينة القطعية. ومع ذلك احتمل المحقق الكركي في المقام تقديم أصالة الحقيقة؛ نظراً إلى عدم كفاية انتفاء وجود المعنى الحقيقي في جواز العدول إلى المجاز. ثم ردّ ذلك بأنّ العلم بحال الموصي يكفي في العدول، ولايشترط في القرينة كونها قطعية، بل تكفي صلاحيتها للقرينية والاتكال عليها.

قال: ـ في ذيل كلام العلامة ـ: «لو أوصى لمن يتعذر حمل اللفظ عليه حقيقة، فالأقرب صرفه إلى المجاز، كما لو أوصى لأولاده وله أولاد أولاد لا غير، أو لآبائه وله أجداد. وجه القرب: أنّ العدول إلى المجاز تكفي فيه القرينة الحالية والمقالية. ولاريب أنّ ظاهر حال العاقل الخائض في وصيّته على وجه يبعد في حقه اللعب والهذل، العالم بأنّه لا ولد له صلبي، أنّه لايريد بولده إلاّ الموجود وهو ولد ولده، ولا يريد بأبيه وهو يعلم أنّ لا أب له إلاّ الموجود وهو جده. ولا نعني بالقرينة الحالية إلاّ ما جرى هذا المجرى، ولأنّ الأصل صيانة كلام المكلّف عن اللغو، وقد أمكن ما به يصان كلامه عنه، فتعيّن الحمل عليه.

ويحتمل العدم؛ لأنّ اللفظ إنّما يحمل عند الاطلاق على الحقيقة دون المجاز،

---

(١) حاشية كتاب المكاسب: ج ١، ص ٧٢.

وانتفاء المعنى الحقيقي بحسب الواقع غير كاف في العدول إلى المجاز بدون القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي، فانّه على خلاف الأصل. ولأنّ الأصل صيانة مال الغير إلى أن يحصل السبب الناقل.

ويضعف بأنّ ما ذكره من حال الموصي قرينة كافية في العدول إلى المجاز، فانّه لايشترط في القرينة أن تكون أمراً قطعياً، وحينئذٍ فقد حصل السبب الناقل. نعم لو لم يكن عالماً بالحال؛ بأن اعتقد أنَّ له ولداً أو أباً ونسي الحال، فان الوصية تبطل، وهذا هو الاصح»[1].

ولهذه القاعدة مجاري ومصاديق عديدة في مختلف الفروع الفقهية فوق حدّ الاحصاءِ. ونكتفي بذكر هذا المقدار؛ حذراً من الاطناب.

---

(١) جامع المقاصد: ج ١٠، ص ٩٣ ـ ٩٤.

قاعدة تقدّم التخصيص على النسخ

تنقيح محل الكلام

من القواعد التي ذكرها الشيخ الأعظم معياراً لتقدّم أحد المتعارضين على الآخر وجعلها من المرجّحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين على الآخر، قاعدة تقدّم الاطلاق الأزماني على العموم الأفرادي.

وذلك فيما إذا دار الأمر بين ظهور الخطاب في استمرار الحكم، وبين ظهور خطاب آخر مخالف له في العموم الأفرادي. ومرجع ذلك إلى الدوران بين تخصيص الخطاب الثاني بتقديم الأوّل، وبين نسخ الخطاب الأوّل بتقديم الثاني. ومرجع ذلك إلى الدوران بين التخصيص وبين النسخ.

فقد حكم الأُصوليون بتقديم العموم الأزماني وباستمرار الحكم المستفاد من أحد الخطابين المتعارضين وتخصيص العموم الأفرادي للخطاب الآخر المعارض حينئذٍ. وعلّلوا ذلك بشيوع وقوع التخصيص وندرة النسخ في الخطابات الشرعية. ولهذه القاعدة مجاري وقع الخلاف في بعض صورها، وقد سبق البحث عن ذلك في ختام البحث عن العام والخاص.

ومن هؤلاء الشيخ الأعظم الأنصاري؛ حيث يظهر ذلك منه في فرائده، وإليك نص كلامه، قال: «لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام

التشريع في استمراره باستمرار الشريعة، على ظهور العامّ في العموم الأفرادي، ويعبّر عن ذلك بأنّ التخصيص أولى من النسخ، من غير فرقٍ بين أن يكون احتمال المنسوخيّة في العامّ أو في الخاصّ. والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ»[1].

وقد عرفت من ذيل كلام الشيخ تعليل تقديم التخصيص بما هو المعروف من شيوع التخصيص وندرة النسخ. وفيه إشعار بأنّ الشيخ لا يرى هذا التعليل من جانب نفسه، فلا يخلو من إشعار بتمريضه وتضعيفه.

مقتضى التحقيق في الاستدلال

ولكن الذي يقتضيه التحقيق ويساعده الاعتبار تعليل ذلك بوجهين آخرين:

أحدهما: الاستدلال باستقرار سيرة العقلاء في محاوراتهم على تقديم التخصيص عند الدوران بين دليلين؛ أحدهما يقبل التخصيص لكونه أوسع وأعمّ موضوعاً ـ وهو العام ـ دون الآخر؛ نظراًإلى كون موضوعه أضيق، وهو الخاص.

فان القابلية المزبورة دعت العقلاء في محاوراتهم جعل الخاص قرينة كاشفة عن بيان المراد من العام والجمع بينهما بحمل العام عليه.

ويمكن بيان الاستدلال في المقام بتقريب آخر حاصله: أنّه إذا دار الأمر في الكلامين المتعارضين بين الأخذ بكليهما مع التصرّف في أحدهما وبين طرح أحدهما رأساً، قد استقرّت سيرة العقلاء في محاوراتهم على الأوّل دون الثاني. ومن هنا يقدّمون الخاص؛ حيث إنّه بتقديم العام يلزم طرح الخاص رأساً.

والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ بتقديم العموم الأفرادي يلزم طرح العام

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٩٣ ـ ٩٤.

الأزماني ورفع اليد عنه رأساً بمجيء العام الأفرادي والأخذ به، بخلاف العكس حيث إنّه بتقديم العام الأزماني ـ بمعنى الأخذ به في عمود الزمان والالتزام باستمرار الحكم المستفاد منه ـ لا يلزم طرحه، بل يؤخذ الدليلان كلاهما، غاية الأمر يلزم الأخذ ببعض مدلول العام الأفرادي بتخصيصه.

ثانيهما: الاستدلال بحكم العقل.

بتقريب: أنّ العقل يستقلّ بلزوم طاعة أمر المولى ما لم يرد منه ترخيص مخالفته. والمفروض صدور الأمر من المولى في الخطاب العام الأزماني، وعدم صدور ما يدل على جواز مخالفته وطرحه. وأما العام الأفرادي لا يصلح للدليلية على طرحه؛ لأنّ المفروض عدم العلم بتأخّر زمان صدوره. فيجب الأخذ بالعام الأزماني والعام الأفرادي كليهما بتخصيص الثاني بالأوّل.

التطبيقات الفقهية

١ ـ مسألة النكاح مع الكتابية.

٢ ـ مسألة حرمة الدم المسفوح.

٣ ـ تصحيح ونقد لكلام الشهيد الصدر.

مقتضى التحقيق في الاستدلال

قد استدل الفقهاء بهذه القاعدة وحكموا بتقديم التخصيص على النسخ في فروع عديدة فقهية.

منها: مسألة جواز النكاح مع الكتابية. فقد وردت فيها روايتان[١] وأشهرهما ـ عملاً بين المتأخرين كما في الجواهر[٢] ـ عدم جواز النكاح الدائم وجواز المتعة وملك اليمين، كما صرّح بذلك في الشرايع، ووجّهه في الجواهر بأنّ ذلك مقتضى الجمع بين الدليلين.

وهو الذي اختاره شيخ الطائفة في التبيان في أحد الجمعين بين الآيتين التاليين، وجمعه الآخر: الحمل على الكتابيات بعد اسلامهنّ.[٣]

---

(١) الوسائل: ب ١ و ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١ و ٣. و ب ٤، ح ١ و ٢.

(٢) جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٢٨.

(٣) قال ﷺ: «في قوله ﴿والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب﴾ تأويلان:

أحدهما: أن يكون المراد بذلك اللائي أسلمن منهن. والمراد بقوله: والمحصنات من المؤمنات من كنّ في الأصل مؤمنات وُلدن على الاسلام. قيل إنّ قوماً كانوا يتحرجون ←

ولكن صاحب الجواهر لم يرتض بهذا التفصيل وحكم بجواز نكاح الكتابي مطلقاً. وعلّل ذلك بما حاصله:

أنّ قوله تعالى: ﴿ولا تَنكِحوا المشركات﴾ (١) لا إشكال في دلالته على حرمة نكاح جميع الكتابيات بعمومه، ولكن يمكن تخصيصه بقوله تعالى: ﴿اليوم أُحِلّ لكم الطيّبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم والمحصنات من المؤمنات والمُحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسفحين ولا متخذى أخدان﴾ (٢). وإنّ الأمر دائرٌ بين نسخ الثانية بالأُولى ـ كما تفيده النصوص المعتبرة ـ وبين تخصيص الأُولى بالثانية. وأنّ الراجح هو التخصيص، بعد عدم ثبوت نسخ الثانية، كما هو التحقيق.

قال ـ بعد الاشارة إلى التفصيل المزبور ـ: «لكن لاريب في دلالة قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات﴾ (٣) على منع النكاح مطلقاً ـ إلى أن قال ـ إلاّ أنّ

← من العقد على الكافرة إذا أسلمت فبين الله بذلك أنّه لا حرج في ذلك، فلذلك أفردهن بالذكر حكى ذلك البلخي.

والثاني: أن يخصّ ذلك بنكاح المتعة أو ملك اليمين ؛ لأنه يجوز عندنا وطؤهن بعقد المتعة، وملك اليمين، على أنّه روى أبو الجارود عن أبي جعفر عليه السلام أنّ ذلك منسوخ بقوله: ﴿ولا تنكح المشركات حتى يؤمن﴾ روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: هو منسوخ بقوله: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾. تفسير التبيان: ج ٣، ص ٤٤٦.

(١) البقرة: ٢٢١.

(٢) المائدة: ٥. ﴿قوله «والمحصنات من الذين...» فُسّر بالحرائر من الكتابيات وأيضاً بالحرائر منهنّ، وعلى أيّ حال فالمحصنات الكتابيات أخصّ من المشركات ولعل من أجل ذلك يتطرّق احتمال التخصيص في كلام صاحب الجواهر.

ولكن المستفاد من النصوص الدوران بين نسخ أحدهما بالآخر ؛ لعدم دلالتها على التفسير المزبور للمحصنات.

وقوله: مصافحين غير مسافحين ؛ يعنى أعفّاؤ ناكحين بالطريق المشروع، غير زانين بكلّ فاجرة. وقوله: «ولا متخذي أخدان» ؛ أي ولا متخذي واحدة منهنّ صديقةً لنفسه يُفخر بها.

(٣) البقرة: ٢٢١.

التحقيق الجواز مطلقاً... لقوله تعالى: ﴿والمحصنات...﴾ إلى آخرها التي هي من سورة المائدة المشهورة في أنّها محكّمة لا نسخ فيها»[١].

ثم قال ـ بعد الاستشهاد لذلك بنصوص من السنة والجواب عن بعض المناقشات ـ: «فانّه لاريب في أنّ المراد من أهل الكتاب من ثبت منهم على الكفر دون من أسلم باتفاق المفسّرين ـ على ما قيل ـ والنصوص الواردة في تفسيرها، على أنّ العمدة للخصم النصّ الدال على أنّها منسوخة، ولو لاه لكان الواجب التخصيص، وحينئذٍ فالأمر دائر بين النسخ والتخصيص. وعلى كل حال فالمراد بالمحصنات من الذين، اللاتي لم يسلمن من الكتابيات. وقد عرفت رجحان عدم نسخها، بل قد عرفت ما يدلّ على أنّها ناسخة»[٢].

ولكنّه مشكلٌ. وذلك لما دلّ من النصوص الصحيحة بالصراحة على كون آية: ﴿والمحصنات من الذين...﴾[٣] منسوخة بقوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾[٤] وبقوله تعالى: ﴿ولا تُمسكوا بعصم الكوافر﴾[٥].

فمن هذه النصوص ما رواه محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيمَ، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن زرارة بن أعين، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوله الله عزّوجلّ ﴿والمحصنات من الذين أُوتوا الكتاب من قبلكم﴾ فقال عليه السلام: هي منسوخة بقوله تعالى: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾[٦].

هذه الرواية صحيحةٌ؛ إذ لا إشكال في رجال سندها، بل كلهم من الثقات، بل من أجلاّء الرواة. وإنّها صريحة في المطلوب.

وما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد عن ابن فضّال عن الحسن بن

---

(١) جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٢٨ و ٣١.
(٢) جواهر الكلام: ج ٣٠، ص ٤٢.
(٣) المائدة: ٣.
(٤) البقرة: ٢٢١.
(٥) الممتحنة: ١٠.
(٦) الوسائل: ب ١، من أبواب ما يحرم بالكفر، ح ١.

الجهم قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام يا أبا محمد ما تقول في رجل تزوّج نصرانية على مسلمة؟ قال: قلت: جعلت فداك وما قولي بين يديك؟ قال لتقولنَّ فانّ ذلك يُعلم به قولي. قلت: لايجوز تزويج النصرانية على مسلمة ولا غير مسلمة، قال: ولم؟ قلت: لقوله عزّوجلّ: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتّى يؤمن﴾ قال: فما تقول في هذه الآية: ﴿والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم﴾ قلت: فقوله: ﴿ولا تنكحوا المشركات﴾ نسخت هذه الآية، فتبسّم، ثمّ سكت»[1]. هذه الرواية موثقة؛ لوقوع ابن فضّال في طريقها، فهي معتبرة سنداً. وأما دلالةً، فهي صريحة في المطلوب.

نعم في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «إنّما نزلت المائدة قبل أن يُقبض رسول الله صلى الله عليه وآله بشهرين أو ثلاثة»[2]. وتؤيّده عدّة روايات مرسلة.

ولكن يمكن رفع المنافاة والتعارض بامكان تنقُّل الآية المزبورة عن موضعها الأصلي إلى هذه السورة، كما ادّعاه علي بن إبراهيم ذلك في كثير من الآيات القرآنية كما صرح في تفسيره بنزول آية ﴿والمحصنات...﴾ بعد آية ﴿ولا تنكحوا المشركات﴾ وقد بحثنا عن ذلك مفصّلاً في كتابنا «القواعد التفسيرية». كما يمكن رفع التعارض بحمل صحيحتي زرارة وابن الجهم على التقيّة أو على الضرورة وغيره من المحامل، كما أشار إليه في الوسائل بقوله: «وهو محمول على التقيّة أو الضرورة أو المستضعفة أو المتعة أو الاستدامة أو نكاح الأمة، كما ذكر الشيخ وغيره»[3].

هذا، مع أنّه غاية ما يلزم من استقرار التعارض المزبور، الدوران بين النسخ والتخصيص، فلا بد حينئذٍ من ترجيح التخصيص. وعلى فرض عدم إمكان التخصيص، لابد من الرجوع إلى سائر النصوص المجوّزة عند الضرورة ومع

---

(١) الوسائل: كتاب النكاح أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه، ب ١، ح ٣.
(٢) الوسائل: ب ٣٨، من أبواب الوضوء، ح ٦.
(٣) الوسائل: ب ١، من أبواب ما يحرم بالكفر ذيل الحديث السابع.

الكتابيات البُله والمتعة.

هذا إجمال الكلام في المقام، وتفصيل البحث موكول إلى محلّه في الفقه.

مسألة حرمة الدم المسفوح

ومنها: مسألة حرمة الدم المسفوح وحلّية غيره المتخلّف في بدن الحيوان المذبوح المستفاد من قوله: ﴿قل لا أجد فيما أُوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه إلاّ أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً﴾[1] وهو الدم الخارج من الحيوان حال ذبحه. وغير المسفوح ما لم يخرج من الدم بالذبح، بل بقي وتخلّف في عروق الحيوان المذبوح وبدنه.

ولكن يعارضها إطلاق آية أُخرى دلّت على حرمة مطلق الدّم، وهي قوله تعالى: ﴿حُرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾[2].

والأمر دائرٌ بين نسخ الآية الأُولى والحكم بحرمة مطلق الدم، بناءً على تأخر نزول الثانية وبين تخصيص الثانية بالأُولى وإخراج الدم المسفوح والتمسك بمفهوم الأُولى في حلية غير المسفوح.

ومقتضى القاعدة تقديم التخصيص، لشيوعه ولما جرت سيرة العقلاء في محاوراتهم، من جعل الخاص قرينةً على العام وتقديمه عليه.

ولكن قد يقال: بترجيح آية التحريم؛ نظراً إلى شهرة تأخّر نزول سورة المائدة، كما يظهر ذلك من السيد الشهيد الصدر في تقريب الوجه الرابع لاثبات طهارة الدم المختلف؛ حيث قال:

«الرابع قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليَّ محرَّماً على طاعم يطعمه إلاّ أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً﴾ حيث يُستدل به على اختصاص الحرمة بالدم المسفوح، فان فُسِّر ذلك بالدم الخارج حال الذبح، فالدم غير المسفوح يشمل

---

(١) الانعام: ١٤٥.

(٢) المائدة: ٣.

المتخلف، حتى بعد خروجه. وإن فُسِّر بالدم المنصبّ من العرق، فيختص غير المسفوح بالمتخلف غير الخارج من العرق. وعلى كلا التقديرين تثبت الطهارة بالملازمة.

وهناك اعتراضان على هذا الاستدلال:

الاعتراض الأوّل ـ تقديم إطلاق آية التحريم في قوله تعالى ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ عليها؛ حيث لا يعلم بورودها قبل تلك الآية كي تخصص بالمسفوح، إن لم يدّعَ الاطمئنان بتأخر آية التحريم لورودها في سورة المائدة التي هي آخر سورة نزلت، وتلك الآية في سورة الأنعام المكية، ومع العلم بتأخر آية التحريم أو احتمال ذلك يكون المتبع إطلاقها ؛ فان المورد وإن كان من موارد الدوران بين النسخ ورفع اليد عن الاطلاق الأزماني في آية الانعام، أو التخصيص ورفع اليد عن الإطلاق الأفرادي في آية التحريم، إلاّ أنّه في خصوص المقام لايوجد إطلاق أزماني لآية الأنعام المتقدمة جزماً أو احتمالاً؛ لأنّها لا تنفي وجود حرام في الواقع غير ما ذكر من العناوين. وإنّما تنفي وجدانه فيما أُوحى إلى النبيﷺ إلى ذلك الحين، فلا ينافي أن يوحى إليه بعد ذلك محرم آخر، فلا معارض لاطلاق آية التحريم. هذا على تقدير إحراز تأخرها. وأما مع الشك في التقدم والتأخر فيكون من موارد الشك في وجود المخصص لاطلاقه التي يكون الأصل فيها عدم المخصص وحجية العموم»[1].

تصحيح ونقد لكلام الشهيد الصدر

ويرد على هذا العَلَم أوّلاً: أنّ الدم المسفوح إذا فُسّر بالدم الخارج، يكون الدم المتخلف الذي لم يخرج بعد من قبيل الدم غير المسفوح، دون المتخلّف بعد خروجه؛ لأنّ الدم بمجرّد

(١) شرح العروة الوثقى: للسيد الشهيد الصدر: ج ٣، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

خروجه بالذبح يتصف بالمسفوح بناءً على تفسير المسفوح بالخارج من العروق. وأما إذا فسّرناه بالدم المنصبّ المهراق، يدخل مطلق ما لم ينصبّ ولم يهرق من الدم بالذبح في الدم غير المسفوح، فيشمل مطلق الدم المتخلف حتى بعد خروجه بالذبح ؛ لاستواءِ الحيوان على رجله أو لأيّ مانع آخر من الانصباب وهراقه الدم الخارج.

ولكن عبارة السيد الشهيد تفيد عكس ما قلناه وأظنّ أنّه وقع خلط في عبارته.

وثانياً: أنّ عدم وجدان حرام غير المذكورات في آية سورة الأنعام إلى حين نزول آية التحريم في المائدة، وعدم منافاة ذلك لتحريم مطلق الدم من حين نزول آية التحريم، لا ينافي نسخ الآية الأُولى بالثانية ؛ لأنّها لو كانت متأخّرة تنسخ آية الأنعام على أيّ حالٍ، سواءٌ كان بالتعبير المفيد للمعنى المزبور، أم لم يكن.

وثالثاً: إنّه في ختام كلامه لم يحكم بتقديم التخصيص على النسخ عند الدوران بينهما لأجل الشك في التقدم والمتأخّر من الآيتين، بل حكم بتقديم النسخ. وهذا مما لم يقل به أحدٌ في المقام ومخالف لمقتضى الصناعة.

ورابعاً: كون سورة المائدة آخر سورة القرآن، أوّل الكلام، بل لا شاهد له من النصوص بل لا قائل بذلك نعم قال ابن واضح اليعقوبي في تاريخه: إنّ آية ﴿اليوم أكملت لكم دينكم...﴾[1] آخر آية نزل من القرآن[2] وأما سورة المائدة كلّها فلم أر من قال بأنّها آخر سورة القرآن. وقد بحثنا عن ذلك في الجزء الأوّل من الحلقة الثانية من كتابنا «القواعد التفسيرية»، فراجع.

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) تاريخ اليعقوبي: ج ٢، ص ٣٥.

حاصل التحقيق في المقام

وحاصل الكلام: إنّه مع الشك في التقدّم والتأخّر مقتضى القاعدة تقدّم التخصيص لشيوعه في الخطابات والنصوص الشرعية؛ بحيث اشتهر بينهم: ما من عام إلاّ وقد خُصّ. ولاستقرار السير العقلائية المحاورية عليه، كما قلنا.

وذلك لاستقرار سيرتهم في محاوراتهم على تقديم التخصيص عند الدوران بين ما يقبل التخصيص ـ وهو العام ـ وبين ما لا يقبله، وهو الخاص، عند ما دار الأمر بتقديم العام ونسخ الدليل الخاص وبين تقديم الدليل الخاص وتخصيص العام به.

وذلك لأنّهم يرون الخاص قرينة على تعيين المراد من العام ويرون تخصيص العام به جمعاً عرفياً بين الدليلين والعمل بهما معاً، بخلاف النسخ.

فمقتضى التحقيق في المقام تقدم التخصيص وجواز التمسّك باطلاق آية الأنعام. ودليل ذلك هذه القاعدة المبحوث عنها في المقام.

قاعدة تقدّم التقييد على التخصيص

ومن قواعد التقدّم الدلالي تقدّم التقييد على التخصيص عند الدوران بين تقييد الاطلاق وبين تخصيص العام.

تحرير تعليل الشيخ للقاعدة

وقد علّل الشيخ الأعظم هذه القاعدة ـ بعد نفي الإشكال في تقديم التقييد على التخصيص ـ بأنّ انعقاد الاطلاق يبتني على عدم بيان القيد، ولكن العام نفسه بيان ومقتضٍ للشمول، وذكر المخصّص من قبيل وجود المانع من تأثير المقتضي. وإذا شككنا في وجود المانع لأجل الشك في ثبوت التخصيص عند الدوران بين التقييد والتخصيص، تجري أصالة عدم وجود المانع. ولازم ذلك تحكيم العام وتقييد الاطلاق بعمومه؛ لفرض وجود المقتضي له، فيرتفع به مقتضى الاطلاق ـ الذي هو عدم البيان ـ بتحكيم العام الذي هو البيان.

وبعبارة أُخرى: المطلق دليل تعليقي؛ لكونه معلّقاً على عدم البيان. والعام دليل تنجيزي لكونه بنفسه بياناً من غير أن يتوقف على بيان. والعمل بالتعليقي يوجب طرح التنجيزي عند الدوران، دون العكس.

هذا تحرير كلام الشيخ الأعظم في المقام، وإليك نصّ كلامه. قال ﷺ في

تعليل ذلك: «لأنّ الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان، والعامّ بيانٌ، فعدم البيان للتقييد جزءٌ من مقتضى الاطلاق، والبيان للتخصيص مانعٌ عن اقتضاء العامّ للعموم، فاذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل، والمفروض وجود المقتضي له، ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للإطلاق فالمطلق دليلٌ تعليقي والعامّ دليل تنجيزي، والعمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجيزي؛ لتوقّف موضوعه على عدمه»[1].

ويمكن الاستدلال لذلك أيضاً بقاعدة: «ما هو بالوضع مقدّم على ما هو بالمقدّمات».

وذلك لأنّ الاطلاق يبتني على مقدمات الحكمة التي منها عدم ورود دليل من الشارع على التقييد. ولكن الخطاب العام دليل شرعي يدل على العموم بالوضع وصالح لتقييد الاطلاق، فمع وجوده لا تتمّ مقدمات الحكمة. فيتعيّن بذلك الأخذ بالعموم وتقدّمه على الاطلاق.

ولا يبتني هذا التقدّم على أظهرية العام، كما لا يختص ابتناءُ الاطلاق على مقدمات الحكمة بمقام تخاطب الشارع، بل ذلك ذاتي للاطلاق، من دون اختصاص بحين التخاطب، لكي لايشمل الخاص المنفصل.

وقد تبيّن بهذا البيان عدم ورود إشكال صاحب الكفاية؛ حيث ناقش في كلام الشيخ ـ بعد نقله ـ بقوله: «وفيه: أنّ عدم البيان الذي هو جزءُ المقتضي في مقدمات الحكمة إنّما هو عدم البيان في مقام التخاطب، لا إلى الأبد. وأغلبيّة التقييد ـ مع كثرة التخصيص بمثابةٍ قد قيل: ما من عام إلاّ وقد خص ـ غير مفيد. ولابدّ في كلّ قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة، لأظهريّة أحدهما من

---

(١) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ٩٦.

الآخر، فتدبّر»[١].

ومن أجل ذلك لم يرتض السيد الخوئي[٢] باشكال صاحب الكفاية وأجاب عنه بما حاصله:

إنّ العام بعد كونه صالحاً للقرينية على التقييد ـ كما اعترف به صاحب الكفاية في بحث الواجب المشروط ـ لا فرق بين كونه متصلاً بالكلام وبين كونه منفصلاً، كما في المقام. غاية الأمر يكون المطلق ـ في مفروض الكلام ـ حجةً ما لم يرد العام المنفصل؛ نظراً إلى تحقق ما عُلّقت عليه حجية الاطلاق حينئذٍ، وهو عدم البيان. وإنّما ينقلب حكم المطلق من حين ورود العام، لا من أوّل الأمر. نعم يكشف وصول العام المنفصل عن عدم كون ظاهر الاطلاق مراداً جدياً من أوّل الأمر لا من حين وروده. لكن الظهور منعقد للمطلق وحجة قبل وصول العام المنفصل، نظير حجية الأُصول العملية قبل الوصول إلى الأمارات. وهذا بخلاف العام المتصل فانّه مانعٌ عن انعقاد الظهور للمطلق.

وجوابه عن إشكال صاحب الكفاية متين، ولكنّه لم يتعرّض للجواب عن إشكال لابدية ملاحظة الخصوصية الموجبة لأظهرية أحد الدليلين في كل قضية بخصوصها، إلاّ أنّك قد عرفت جوابه منّا آنفاً، من عدم ابتناء التقدم الدلالي في مفروض الكلام على أظهرية أحد الدليلين عن الآخر، بل إنّما هو من قبيل الدوران بين غير المقتضي وبين المقتضي، أو بين البيان وبين عدم البيان، كما عرفت. ومن هنا ليس تعارض المطلق والعام من قبيل تعارض العام والخاص، بل من قبيل تعارض المطلق والمقيد كما أشار إليه السيد الامام الراحل[٣] إذ المقتضي لشمول العام غير معلّق على عدم البيان؛ لأنّه بنفسه بيان وهذا بخلاف المطلق.

---

(١) كفاية الأُصول: ج ٢، ص ٤٠٤.

(٢) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٧٧.

(٣) الرسائل: ج ٢، ص ٢٢.

ومن هنا يكون تقديم الخاص على العام من باب تقديم الأظهر على الظاهر، بخلاف تقديم المقيد على المطلق. وإنّ للسيد الامام الراحل بياناً نافعاً في وجود تقديم العام في مفروض الكلام، فليراجع[١]. والأمر سهل واضح لا يحتاج إلى الإطناب أكثر من ذلك.

(١) الرسائل: ج ٢، ص ٢٢ ـ ٢٥.

التطبيقات الفقهية

١ ـ حكم إحياء الأرض المملوكة.

٢ ـ حكم خُرء الطير الجلاّل.

٣ ـ طهارة الفرش بنفوذ ماء المطر.

٤ ـ حكم الحبس على الآدمي إذا قصد به القربة.

هذه القاعدة تجري في فروع عديدة من مختلف أبواب الفقه. وقد وقع النقض والابرام بين الفقهاء في موارد جريانها وصحة الاستدلال بها في كثير من الفروع الفقهية.

حكم إحياء الأرض المملوكة

فمن هذه الفروع: مسألة إحياء الأرض ـ المملوكة للغير بالاحياء ـ بعد خرابها ومواتها ثانياً. فوقع الكلام في بقائها في ملك المحيي الأوّل أو دخولها في ملك المحيي الثاني بالاحياء.

واستُدلّ لملكية الأرض للمحيي الأوّل بظهور قوله عليه السلام: «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له»[1] في الملكية الدائمة غير الموقّتة سواءٌ عرض عليها الخربأنّ بعد إحيائها،

---

(١) وهو قول أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام في صحيح عبدالرحمان وزرارة. راجع وسائل الشيعة: ب ١، من أبواب إحياء الموات، ح ٥ و ٦.

أم لا. ومع إطلاق الملكية الثابتة للمحيي الأوّل لا مجال لشمول عموم الموصول للمحيي الثاني؛ نظراً إلى كون الأرض ذات مالك حتى بعد خرابها. ولايجوز تملّك ملك الغير إلاّ بناقل شرعي ـ غير الاحياء ـ من مصاديق التجارة عن تراضٍ.

وأُشكل على ذلك تمسّكاً بهذه القاعدة، بتقريب: أنّ الأمر دائر بين الأخذ باطلاق الملكية وتخصيص عموم الموصول بالمحيي الأوّل والحكم بابقاء ملكية الأرض له حتى بعد خرابها.

وبين الأخذ بعموم الموصول وتقييد إطلاق الملكية بما قبل عروض الخراب والموتان والحكم بانتفاء مالكية الأوّل بعروض الخراب والموتان وبدخولها في ملكية المحيي الثاني. وحاصل الكلام يدور الأمر بين التقييد والتخصيص. ومقتضى القاعدة تقدّم التقييد والحكم بكون الارض بعد خرابها للمحيي الثاني.

وقد أجاب المحقق الاصفهاني عن هذا الإشكال :

أوّلاً: بمنع كلية قاعدة تقدّم التقييد على التخصيص، بل إنّما المسلّم جريانها في كلامين لأحدهما الاطلاق وللآخر العموم، لا في كلام واحد مثل المقام.

وثانياً: بأنّ في تقدّم كلٍّ من التقييد والتخصيص على الآخر إنّما يُتّبع ما هو الأظهر وهو يختلف باختلاف المقامات من حيث قوّة ظهور أحدهما وضعف الآخر.

قال في الجواب عن الإشكال المزبور ـ بعد نقله بعنوان ثاني الاشكالين في المقام ـ: «وأما الجواب عن الثاني فبأنّ التقييد على التخصيص ليس على كليته، بل يتبع المقامات من حيث قوة الظهور الوضعي والظهور الاطلاقي، مع أنّ المسلّم منه ما إذا كانا في كلامين قد استقر ظهور كل منهما وكاشفيتهما النوعية عن المراد الجدي، وأمّا في كلام واحد فلا؛ حيث لا يستقر الظهور والكشف النوعي لمجموع الكلام عن المرام إلاّ بتمامية الكلام، والظاهر ـ من حيث كون عموم الموصول تابعاً لمدخوله بمتعلقاته سعةً وضيقاً ـ أنّ العام

لا مورد له إلاّ المحيي الأوّل الذي يملك الأرض ملكية مطلقة غير موقّتة»[١].

حكم خرء الطير الجلاّل

منها: مسألة نجاسة خُرء الطير الجلال؛ حيث يدور الأمر فيها بين إطلاقات طهارة خُرء الطير؛ حيث تشمل باطلاقها حالتي الجلل وغيره، وبين عموم نجاسة خرءِ الجلّال الشاملة للطير الجلاّل.

فيدور الأمر بين تقييد المطلقات والحكم بنجاسة خُرءِ الطير الجلاّل وبين تخصيص العموم المزبور والحكم بطهارة خُرئه.

فقد تمسّك الفقيه الهمداني بهذه القاعدة وحكم بتقدّم التقييد ونجاسة خُرء الطير الجلاّل؛ حيث قال:

«إنّ استفادة طهارة خُرءِ الطير الذي عرض له وصف الجلَل من عموم الموثقة النافية للبأس عن خُرءِ كلِّ طيرٍ، إنّما هي بأصالة الاطلاق؛ لأنّ الطير في حالتي الجلل وعدمه مصداق واحدٌ لهذا العام. وأما استفادة نجاسته من عمومات النجاسة بأصالة العموم؛ حيث إنّه بعروض وصف الجَلَل له يعرض له وصف الحرمة، فيندرج في موضوع العمومات ـ ولم يكن داخلاً قبله؛ لكونه قبل الاتصاف محلّلاً ـ فيدور الأمر بين التقييد والتخصيص. والأوّل أهون»[٢].

طهارة الفرش بنفوذ ماء المطر

ومنها: مسألة طهارة الثوب أو الفرش النجس بتقاطر المطر عليه ونفوذه في جميع أجزائه، من غير احتياج إلى العصر أو تعدّده، كما أفتى به السيد اليزدي في العروة[٣] ووافقه المحشون.

---

(١) حاشية المكاسب، للمحقق الاصفهاني: ج ٣، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢) مصباح الفقيه / الطبع القديم: ج ١، القسم الثاني: ص ٥١٩.

(٣) العروة الوثقى: المحشّىٰ / طبع المكتبة الاسلامية: ج ١، ص ٣٩.

وقد وردت في المسألة طائفتان من النصوص.

إحداهما: النصوص الدالة على طهارة كلِّ شيءٍ رآه المطر.

ثانيهما: ما دلّ من النصوص على اعتبار العصر في تطهير ما يقبل العصر بالماء.

وتتعارض الطائفتان في الثوب والفرش الذي تقاطر عليه المطر من غير عصر. فيدل دليل اشتراط العصر على عدم حصول الطهارة، ولكن يدلّ دليل مطهرية ماء المطر على طهارته.

وقد يستدل لتقديم نصوص مطهرية ماء المطر؛ بأنها إنّما دلّت على طهارة كلّ ما رآه المطر بالعموم. ولكن نصوص اشتراط العصر إنّما تشمل المقام بالاطلاق.

ومقتضى القاعدة ـ المبحوث عنها ـ تقدّم العموم.

وقد أشار إلى ذلك السيد الشهيد الصدر بقوله: «إنّه بعد فرض الاطلاق في كل من دليلي اشتراط العصر ومطهرية ماء المطر، ما هو علاج التعارض؟. قد يقال بتقديم اطلاق دليل مطهرية ماء المطر لوجهين: أحدهما: إنّ دليل المطهرية بالعموم لمكان قوله: كل شيء رآه ماء المطر فقد طهر، ودليل الاشتراط شموله لماء المطر بالاطلاق، فيقدم العموم على الاطلاق»[1].

ولكن يرد على الاستدلال بهذه القاعدة في المقام إشكال صغروي. حاصله: أنّ شمول نصوص مطهرية ماءِ المطر لطهارة ما رآه المطر من حين رؤية المطر وإصابته أو بعد انفصال الغسالة عنه، إنّما هو بالاطلاق. اللهم إلاّ أن يكون إطلاقه آبياً عن التقييد عرفاً. بلحاظ أخذ عنوان الرؤية موضوعاً للمطهرية.

---

(١) شرح العروة الوثقى / للشهيد الصدر: ج ٢، ص ٢١.

وقد أشار إلى هذا الإشكال السيد الشهيد الصدر بقوله: «يرد عليه: أنّ العموم إنّما هو بلحاظ الافراد، وأما كون الطهارة ثابتة لما رآه ماء المطر من حين الرؤية أو بعد انفصال ماء الغسالة فهذا لا يرتبط بالعموم الأفرادي الذي هو مفاد «كل شيء» وإنّما يرتبط بالاطلاق الأحوالي الذي يقتضي ثبوت الطهارة في تمام الأحوال من حين الرؤية، نعم يمكن أن يقال: إنّ جعل الرؤية نفسها موضوعاً للحكم بالمطهرية يعتبر لساناً عرفياً للتعبير عن عدم الاحتياج إلى أيّ مؤونة إضافية، فيكون نفي الشروط الزائدة مدلولاً عرفياً لمثل هذا اللسان، ومقصوداً بالافادة بنفسه، ولهذا نرى أنّ لسان: «كل شيء رآه ماءُ المطر فقد طهر» لا يقبل تقييد الطهارة: بما بعد العصر. وهذا بيان لو تم لايتوقف على ورود أداة العموم في هذا اللسان؛ لأنّ مرجعه إلى التمسك بظهور عنوان الرؤية في نفي سائر العنايات الزائدة»[1].

حكم الحبس على الآدمي إذا قصد به القربة

ويمكن التمثيل لتطبيق هذه القاعدة؛ بالحبس على الآدمي إذا قُصد به القربة.

وذلك لأنّ قوله عليه السلام: «**ما كان لله فلا رجعة فيه**»،[2] يشمل المورد المزبور بالعموم ويدل على عدم جواز الرجوع فيه.

ولكن قوله عليه السلام: «**قضى أميرالمؤمنين عليه السلام بردّ الحبيس وإنفاذ المواريث**»[3] يشتمل مفروض الكلام بالاطلاق الأحوالي.

وذلك لأنّ قصد القربة من حالات المالك الحابس. فالدوران حينئذٍ بين الاطلاق والعموم. فتدخل هذه المسألة في القاعدة المبحوث عنها في المقام.

---

(١) شرح العروة الوثقى / للشهيد الصدر: ج ٢، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٢) الوسائل: ب ١١، من أحكام الوقوف، ح ١. (٣) الوسائل: ب ٥، من أحكام السكنى، ح ١.

ومقتضاها تقديم العموم وتقييد الاطلاق المزبور بالعموم. والنتيجة الحكم بعدم جواز الرجوع في الحبس على الآدمي إذا كان بقصد القربة.

أللّهم إلّا أن يقال بانصراف عموم قوله: «ما كان لله لا رجعة فيه» عن مثل الحبس على الآدمي والهبة، مما لم يؤخذ قصد القربة في عنوانه، وظهوره في ما أُخذ قصد القربة في عنوانه مثل الصدقة والوقف، كما يشهد لذلك تطبيق الامام عليه السلام الكبرى المزبورة على الصدقة، بقوله: «إنّما الصدقة لله»[1].

(١) الوسائل: ب ١١، من أبواب الوقوف والصدقات، ح ١.

تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي

١ ـ تقرير الوجه الأوّل من استدلال النائيني.
٢ ـ مناقشة السيد الخوئي ونقد كلامه.
٣ ـ تقرير الوجه الثاني.
٤ ـ مناقشة السيد الخوئي ونقد كلامه.

المعروف بين الأُصوليين تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي إذا دار الأمر بينهما، فيما إذا كانت النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، كقوله: «لاتكرم الفاسق» وقوله: «أكرم عالماً». وممن اختار ذلك المحقق النائيني. وقد ذكر لذلك وجوهاً، على ما قرّره تلميذه السيد الخوئي[1].

تقرير الوجه الأوّل من استدلال النائيني

زبغ لالوجه الأوّل: إنّ الحكم في الاطلاق الشمولي يتعلّق بالطبيعة السارية، وثابت لجميع أفراد الطبيعي، وينحلّ فيه الحكم إلى أحكام متعددة بحسب تعدد الأفراد. وهذا بخلاف الاطلاق البدلي. فانه لا يفيد إلاّ حكماً واحداً متعلقاً بصرف وجود الطبيعة. غاية الأمر أنّه يصح للمكلّف في مقام الامتثال تطبيق صرف طبيعة المتعلّق على أيّ فرد شاءَ، ـ ولو من غير مادّة الاجتماع ـ وهو معنى الاطلاق البدلي.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٧٨.

وعليه فتقديم الاطلاق البدلي يوجب رفع اليد عن الحكم المستفاد من الاطلاق الشمولي، الثابت في محلّ الاجتماع. وهذا بخلاف تقديم الاطلاق الشمولي؛ إذ الحكم الواحد المستفاد من الاطلاق البدلي قابل للعمل والامتثال باتيان فرد، ولو في ضمن غير مادّة الاجتماع. فلايوجب العمل بالاطلاق الشمولي في مادّة الاجتماع رفع اليد عن الاطلاق البدلي.

وحاصل الكلام: أنّ تقديم الاطلاق البدلي يوجب طرح الاطلاق الشمولي، دون العكس؛ نظراً إلى كون الاطلاق الشمولي شاملاً لجميع أفراد الحكم بالاستغراق، حتى الثابت منه في محلّ الاجتماع، بخلاف الاطلاق البدلي.

مثال ذلك أنّه لو ورد «أكرم عالماً» و «لاتكرم الفاسق» فلو قدّمنا الاطلاق البدلي في «أكرم عالماً»، يلزم رفع اليد عن الاطلاق الشمولي المستفاد من «لاتكرم الفاسق» في مادّةالاجتماع ـ وهي العالم الفاسق ـ بخلاف ما لو قدّمنا الاطلاق الشمولي؛ حيث لا يكون تقديمه ـ بترك إكرام جميع أفراد العالم الفاسق ـ موجباً لرفع اليد عن الاطلاق البدلي؛ إذ العمل بالحكم المستفاد منه وامتثاله حاصل باكرام العالم غير الفاسق، كما لا يخفى.

مناقشة السيد الخوئي ونقد كلامه

هذا تحرير كلام المحقق النائيني في تقرير هذا الوجه.

وقد أشكل عليه تلميذه السيد الخوئي ـ بعد تقريره ـ أوّلاً: بأنّ هذا الوجه مجرّد استحسان؛ إذ الميزان في التقديم كون أحد الدليلين قرينةً عرفيةً على المراد من الآخر. وإنّ الاطلاقان ـ الشمولي والبدلي ـ في مرتبة واحدة من حيث قوّة الدلالة. ومجرّد كون العمل بأحدهما موجباً لرفع اليد عن الآخر لايصلح للقرينية على التقديم عرفاً، فلا يحصل بذلك ملاك الجمع العرفي ولا معيار التقدّم الدلالي.

وفيه: أنّ أهل العرف لا يشكّون في قرينية ذلك على تقديم ما لا يوجب العمل

به طرح الدليل الآخر. فهذه الكبرى مما لا ينبغي التشكيك فيها. وإنّما الكلام في الصغرى، كما يأتي في التالي.

وثانياً: بأنّ تقديم الاطلاق الشمولي أيضاً يوجب رفع اليد عن بعض مدلول الاطلاق البدلي؛ لأنّ مدلوله في المثال جواز إكرام أيّ فرد من أفراد العالم ولو كان فاسقاً. ومعنى ذلك الترخيص في تطبيق طبيعة متعلق الأمر على أيّ فرد من أفراد الطبيعة وهذا الترخيص شايع في جميع أفراد طبيعي المتعلّق ومتعلّق بالمطلق على نحو الشمول.

وهذا الترخيص حكم مستفاد من الاطلاقات البدلي وقد رفعنا اليد عنه وخالفناه في مادّة الاجتماع بتقديم الاطلاق الشمولي.

وفيه: أنّ غاية ما يلزم من تقديم الاطلاق الشمولي رفع اليد عن بعض مدلول الاطلاق البدلي، وهو الترخيص في تطبيق طبيعي متعلّق الحكم على صنف من أفراده، وهو في المثال العالم الفاسق. وأما الصنف الآخر ـ وهو العالم العادل في المثال ـ فجواز تطبيق الطبيعي على أيّ فرد منه باق على حاله كما كان. ومن هنا بتقديم الاطلاق الشمولي لا تنقض البدلية ولا تنتفي رأساً؛ نظراً إلى تحققها باكرام أيّ فرد من أفراد العالم غير الفاسق في المثال. وهذا بخلاف تقديم البدلي؛ لاستلزامه نقض الشمولي؛ نظراً إلى انتقاض الشمول وانتفاء حقيقته باخراج فردٍ من الأفراد المشمولين.

ومن هنا لايمكن العمل بالاطلاق الشمولي بتقديم العملي، دون العكس؛ لأنّ العمل بالاطلاق البدلي بعد تقديم الاطلاق الشمولي بمكان من الامكان. وذلك بتطبيق طبيعي متعلّق الحكم على أيّ فرد من أفراده في غير مادّة الاجتماع.

ومن أجل ذلك يمكن العمل بالاطلاقين معاً ـ ولو في بعض مدلول أحدهما ـ بتقديم الاطلاق الشمولي، وهذا بخلاف تقديم البدلي؛ حيث لا يمكن العمل بالاطلاق الشمولي أصلاً؛ لما قلناه من انتقاض ماهية الشمول الاستغراقي

ومخالفة الخطاب المطلق الشمولي بذلك. وكون الاطلاقين كليهما مبتنياً على مقدمات الحكمة لا يمنع التقديم المزبور؛ حيث لا ينافي الفرق المذكور بينهما.

تقرير الوجه الثاني

الوجه الثاني: إنّ الاطلاق البدلي يحتاج في إثباته إلى مقدمة زائدة عن مقدمات الحكمة، وهي إحراز كون أفراده متساوية الأقدام في تحصيل الغرض، بخلاف المطلق الشمولي؛ فاذا قال: «يحرم القتل» لا فرق بين قتل النبي وغيره مما لا يتساوى معه. فالاطلاق البدلي يتوقف في جريانه على إحراز تساوي أفراده، ولكن الاطلاق الشمولي لا يتوقف في جريانه على ذلك، فهو يجري وبجريانه يمنع من إحراز تساوي أفراد البدلي. وذلك لأنّ الشمول بذاته يقتضي تساوي الأفراد المشمولين من حيث الشمول.

مناقشة السيد الخوئي ونقد كلامه

وناقش فيه السيد الخوئي: بأنّ تساوي أفراد يمكن إحرازه بنفس جريان الاطلاق البدلي؛ إذ لو كان بعض الأفراد وافياً بالغرض دون بعض لكان عليه البيان. وكلامه متين.

ولكنه مناقشة صغروية والإشكال في أصل الكبرى؛ إذ إحراز تساوي أقدام أفراد البدلي في جريان الاطلاق، لا دليل على اعتباره، إلّا أن يصل إلينا ما يدل على خلاف ذلك من جانب الشارع بدليل خاص، بل ظاهر الأمر في مثل: «أكرم عالماً» يدل بالدلالة اللفظية الوضعية على طلب فرد واحد لابعينه. ومن لا فرق بين الاطلاق البدلي والاطلاق الشمولي؛ إذ كما يستفاد الاطلاق الشمولي من تعلق النهي بالمفرد المحلّى باللام باقتضاء طبع النهي، نظراً إلى تحقق مخالفته باتيان فرد واحد، كذلك يُستفاد الاطلاق البدلي من تعلق الأمر بالنكرة. وكما أنّ النكرة في سياق النفي أو النهي يفيد الاستغراق وضعاً، فكذلك النكرة في سياق الاثبات يفيد الواحد لا بعينه وضعاً. والواحد لابعينه لا معنى له، إلّا بعد تساوي

اقدام افراد الطبيعة بالنسبة إليه، وإلّا ينقلب إلى الواحد بعينه.

وعليه فتساوي أفراد الطبيعة في تعلّق الأمر بالمطلق البدلي مدلول وضعي للفظ الخطاب، وإنّما المستفاد من الاطلاق شيوعه وسريانه على نحو البدلية في جميع أفراد الطبيعة. وبقيام الدليل المقيّد يمكن تقييد الاطلاق البدلي وتخصيص الواحد لابعينه بصنف من أفراد الطبيعي كعنوان العالم العادل في المثال المزبور.

ولكن ما لم يرد من الشارع قيدٌ يقتضي الاطلاق سريان البدلية في جميع أفراد الطبيعة في مثل «أكرم عالماً» ؛ حيث إنّ هذا الأمر كما يسقط باكرام النبي أو الوصي بعنوان العالم، كذلك يسقط باكرام غيرهما من العلماء، بلا فرق في امتثال الأمر المزبور، إلّا أن يرد دليل من الشارع بالخصوص يدل على عدم جواز الاكتفاء باكرام غير النبي والوصي من سائر العلماء، ولكن مقتضى الاطلاق البدلي حصول امتثال الأمر المزبور باكرام مطلق العالم من غير فرق بين العلماء في الدرجات.

وذكر المحقق المزبور وجهاً ثالثاً[1]، لكنه يرجع إلى الوجه الأوّل مع اختلاف التعبير فلا حاجة إلى ذكره.

مقتضى التحقيق في المقام

قد تحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الذي يقتضيه التأمل في الارتكاز العرفي، تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي؛ نظراً إلى لزوم طرح الخطاب المطلق الشمولي من تقديم البدلي، دون العكس، بل بتقديم المطلق الشمولي يُعمل بكلا الخطابين.

---

(١) مصباح الأُصول: ج ٣، ص ٣٨٠.

وقد يتوهم إمكان الجمع في مثل المقام بحمل النهي ـ الوارد في الاطلاق الشمولي ـ على الكراهة في موارد شمول الاطلاق البدلي حسب مقتضى الذوق العرفي؛ إذ الأمر فيه صريحٌ في الجواز، فيؤخذ به في محل الاجتماع ويحمل النهي فيه على الكراهة. ففي المثال يحكم بكراهة إكرام العالم الفاسق. وأما في موضعي الافتراق يؤخذ بظاهر الدليلين من غير حمل فيُحكم بوجوب إكرام العالم العادل وحرمة الفاسق غير العالم.

وفيه: أنّه ما دام أمكن الجمع العرفي بحسب الموضوع أو المتعلّق لا يُقدم أهل المحاورة على رفع اليد عن ظاهر الخطاب ـ كما في المقام ـ برفع اليد عن ظاهر صيغة النهي في التحريم.

ولا يخفى أنّه لا فرق بين كون الاطلاق الشمولي بصيغة النهي، كما في المثال المزبور وبين كونه بصيغة الأمر كالتعارض الواقع بين قوله: «أكرم العالم» وبين قوله: «أهن فاسقاً». ولكنه بناءً على عدم كون المفرد المحلّى باللام من صيغ العموم، بل من قبيل الاطلاق الشمولي الاستغراقي.كما سبق البحث عن ذلك مفصّلاً في مباحث المطلق والمقيّد.

وهاهنا بقيت نكتة وهي أن دلالة النكرة في سياق الاثبات على البدلية هل تكون بالوضع كدلالة النكرة في سياق النفي أو النهي؟ والتحقيق أنّه بناءً على وضع هيئة الجمل لمداليلها، كما هو الحق، لا إشكال في كون دلالتهما كليهما بالوضع، فيكون الأوّل من العام البدلي والثاني من العام الشمولي.

نعم لا وضع لتعلق الأمر بالطبيعي للبدلية وإنّما الاطلاق البدلي ثابت بحكم العقل وإدراكه حصول غرض المولى وسقوط أمره باتيان فرد من الطبيعي المتعلق للأمر واستكشافه كون صرف وجود الطبيعي هو المأموربه.

التطبيقات الفقهية

١ ـ الصلاة في المكان المغصوب.

٢ ـ حكم الصوم في اليوم الثالث عشر لمن كان بمنى.

٣ ـ مسألة بطلان الصلاة في الساتر المغصوب.

هذه القاعدة تجري في فروع كثيرة من مختلف أبواب الفقه.

ومن أهم هذه الموارد وأكثرها فروعاً مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ إذ اطلاق النهي شموليٌ وإطلاق الأمر بدلي.

مقتضى التحقيق في المقام

وقد تعرّض المحقق النائينيﷺ لذلك في مسألة الصلاة في المكان المغصوب في الفقه.

وحاصله: إنّه في فرض وجود المندوحة وتمكّن المكلّف من الصلاة في غير المكان المغصوب، وقع الكلام في أنّه هل يكون الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب كلاهما فعليين؟ أو لايكون إلاّ أحدهما؟

فان قلنا بالامتناع من جهة استحالة صدورهما في عالم التشريع ومقام تعلّق إرادة المولى بهما، يكون من باب التعارض. ولكن لو قلنا بالامتناع من جهة استحالة تعلّق قدرة المكلّف بهما معاً وعدم تمكّنه من امتثالهما معاً، يكون من باب التزاحم.

وأما بناءً على الامتناع من جهة التعارض ـ كما هو التحقيق ـ فقد حكموا بتقدّم النهي. وعللّوا لذلك بأنّ إطلاق النهي شمولي وإطلاق الأمر بدليّ، وأنّ الاطلاق الشمولي مقدّم على الاطلاق البدلي.

وإنّما قلنا في فرض وجود المندوحة ؛ لأنّ في فرض عدمها تكون الصلاة اضطرارية ولما لا تسقط بحال تمنع عن فعلية حرمة الغصب ؛ لأنّ الضرورات تبيح المحظورات.

وقد أجاد المحقق المزبور في بيان ذلك؛ حيث ـ بعد الاشارة إلى جهتي التشريع والامتثال ـ قال: يقع الكلام في الجهة الثانية من اعتبار المندوحة، وأنّه عند المندوحة وقدره المكلّف على الصلاة في غير المغصوب، هل يكون مورد التصادق مأموراً به ومنهيّاً عنه بالفعل، أو لا يكون إلّا أحدهما؟ فان قلنا بالامتناع من الجهة الأُولى، وسراية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر، فيكون مسألة اجتماع الأمر والنهي من صغريات باب التعارض، ولاربط له بباب التزاحم، فانّ الضابط في باب التعارض هو امتناع صدور الحكمين ثبوتاً وفي عالم التشريع وتعلّق إرادة المولى، من دون أن يكون لقدرة المكلّف وعدم قدرته دخل في ذلك، والامتناع من الجهة الأُولى إنّما يكون في عالم الثبوت والتشريع ؛ حيث يستحيل أن يأمر المولى بعين ما ينهى عنه، وتعلّق كلّ من إرادة الفعل والترك بالنسبة إلى شيءٍ واحد، سواءٌ كان هناك مكلّف أو لم يكن، قدر المكلّف على الجمع بينهما أو لم يقدر، كما هو واضح.

وحينئذٍ لو بنينا على الامتناع من الجهة الاولى، وقدّمنا في مقام التعارض جانب النهي كما لا محيص عنه، لما تقدّمت الاشارة إليه من أنّ الاطلاق الشمولي الذي هو مفاد النهي مقدّم في مقام التعارض على الاطلاق البدلي الذي هو مفاد الأمر... تكون المسألة من صغريات النهي عن العبادة»[1].

---

(١) كتاب الصلاة / تقرير بحث النائيني للكاظمي: ج ١، ص ٣٧٠.

حكم الصوم في اليوم الثالث عشر لمن كان بمنى

ومنها: مسألة: من وجب عليه صوم ثلاثة أيام في الحج ولم يتمكّن من الصوم في اليوم السابع والثامن وأخّر الثلاثة كلَّها إلى بعد أيام التشريق وبعد رجوعه من منى، كما نسبه السيد الخوئي[١] إلى المعروف المشهور ومال إليه في الجواهر[٢].

فقد وقع الكلام حينئذٍ في جواز الصوم في اليوم الثالث عشر لمن كان بمنى ولم يرجع بعد؛ إذ لا كلام في جواز صومه لمن رجع من منىٰ.

فدلّت طائفة من النصوص بالاطلاق على جواز صوم اليوم الثالث عشر حتى لمن كان بمنى ولم يرجع بعدُ. مثل صحيح رفاعة وعبدالرحمن[٣].

ودلّت طائفة أُخرى من النصوص على عدم جواز صوم اليوم الثالث عشر بعموم نهيها عن الصوم في أيّام منى[٤]. ومقتضى القاعدة تقدّم العموم على الاطلاق؛ نظراً إلى تقدّم ما هو بالوضع على ما هو بالمقدّمات.

وقد يقال: إنّ دلالة كلتا الطائفتين بالاطلاق، إلاّ أنّ اطلاق النصوص الناهية شمولي وإطلاق النصوص المجوّزة بدلي. وبناءً على تقدّم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي، تُقدّم النصوص الناهية ويحكم بعدم جواز الصوم في اليوم الثالث عشر لمن كان بمنى.

وقد أجاد السيد الخوئي في تحرير المسألة ومقتضى القاعدة. وإليك نصّ كلامه:

«توضيح ذلك: إنّه إذا قلنا بأنّ دلالة صحيحة معاوية بن عمار وصحيحة

---

(١) المعتمد في شرح المناسك للسيد الخوئي: كتاب الحج، ج ٥، ص ٢٦٣.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٩، ص ١٧٢ ـ ١٧٦.

(٣) الوسائل: ب ٥١، من أبواب الذبح، ح ٤، والتهذيب: ج ٥، ص ٢٣٢.

(٤) الوسائل: ب ٢، من أبواب الصوم المحرّم.

رفاعة على جواز صوم اليوم الثالث عشر بالنسبة إلى الصوم في منى ومكة بالاطلاق ودلالة الروايات الناهية عن الصوم أيام منى بالعموم الوضعي واللازم تقديم العموم الوضعي على الاطلاق، فالنتيجة أنّ صوم اليوم الثالث عشر ممنوع إذا كان بمنى.

وأما إذا كان في غير منى فيجوز صومه. وإن قلنا بأنّ دلالة تلك الروايات الناهية عن صيام ايام منى ليست بالعموم الوضعي وإنّما هو بالعموم الاستغراقي وهو بالاطلاق أيضاً ولكن يقدم على العموم البدلي، فالنتيجة واحدة؛ فان إطلاق ما دلّ على صيام اليوم الثالث بالنسبة إلى مكة ومنى على البدل، ولكن النهي عن صيام ايام التشريق وايام منى على نحو العموم الاستغراقي ويقدم على البدلي. فالنتيجة عدم جواز صيام الثالث عشر إذا كان بمنى.

وإن قلنا بأنّ العموم الاستغراقي لا وجه لتقديمه على البدلي؛ لأنّ كلاً منهما يحتاج إلى مقدمات الحكمة، فقهراً يتحقق التعارض ويتساقطان، والمرجع العمومات الناهية عن صيام ثلاثة أيام كما في روايات بديل[١] وندائه من قبل النبي صلى الله عليه وآله بأن لا يصوموا أيام منى فانّها أيام أكل وشرب»[٢]. قوله «صيام ثلاثة أيام» أي أيام التشريق بمنى. وقوله: «روايات بديل...» بديل اسم الراوي ـ وهو بديل بن ورقاء الخزائي ـ وقد أمره النبي صلى الله عليه وآله بأن ينادي الناس ؛ أن لا يصوموا أيام التشريق بمنى ؛ فانها أيام أكل وشرب.[٣]

---

(١) الوسائل: ب ٢، من أبواب الصوم المحرّم.

(٢) المعتمد في شرح المناسك للسيد الخوئي / كتاب الحج: ج ٥، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٣) في صحيح حمّاد، قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام : يقول: قال أبي عليه السلام : قال علي عليه السلام : بعث رسول‌الله صلى الله عليه وآله بديل بن ورقاء الخزائي على جمل أورق أيّام منى، فقال: تنادى في الناس: ألا لا تصوموا ؛ فانّها أيّام أكل وشرب. الوسائل: ب ٢، من أبواب الصوم المحرّم، ح ١٠، قوله جَمَل أورق ؛ أي جميل حسن لونه سواد إلى بياض.

مسألة بطلان الصلاة في الساتر المغصوب

ومنها: مسألة بطلان الصلاة في الساتر المغصوب. فانّ في هذه المسألة ـ مضافاً إلى الاجماع القائم على بطلان الصلاة في الساتر المغصوب ـ قد يتمسّك بهذه القاعدة؛ بتقريب تقديم جانب النهي في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع؛ حيث إنّ اطلاق النهي في النصوص الناهية عن الصلاة في الساتر المغصوب شمولي، ولكن اطلاق الأمر بالصلاة بدلي، والاطلاق الشمولي مقدّم على الاطلاق البدلي. ومقتضى ذلك الحكم ببطلان الصلاة في الساتر المغصوب.

ولكن ناقش في ذلك المحقق النائيني بقوله: «إنّ ما هو الواجب والشرط في الصلاة هو الستر بمعناه الاسمي المصدري وهو الاضافة اللاحقة للصلاة من جهة الستر، والاثر الحاصل من التستّر وهو كون الشخص مستوراً، وما هو المنهيعنه هو الستر بمعناه المصدري، وهو التستّر واللبس الذي يتحقّق الغصب به، فلا يندرج التستّر بالمغصوب لا في باب النهي عن العبادة، ولا في باب اجتماع الأمر والنهي، لأنّ النهي تعلّق بأمرٍ خارجٍ عمّا هو الشرط في الصلاة، فلا الشرط منهيٌّ عنه، ولا هو متّحد مع النهي عنه»[1].

وفيه: إنّ الانفكاك الذي صوّره في المقام خارج عن فهم العرف؛ فان إيجاد الستر وتحقق الشرط لا ينفك في مقام العمل حسب عادة أهل العرف عن فعل التستر. وجريان عادة العرف تحدث الارتكاز العرفي وتوجب الظهور. وعليه فالنهي عن الصلاة في الساتر المغصوب يشمل التستر باللباس المغصوب حال الصلاة عرفاً.

إلى غير ذلك من مختلف الفروع الفقهية، مما تمسّك الفقهاء فيها بهذه القاعدة، والاطناب بذكرها خارج عن الغرض.

---

(١) كتاب الصلاة، تقرير بحث النائيني، للكاظمي: ج ١، ص ٣٦٥.

مقتضى التحقيق في المقام

وعليه فالخبر الذي خالفه الأصحاب والذي لم يفتوا بمضمونه وسكتوا عنه، إن بنينا على عدم حجيته، يخرج مورد مخالفته وتنافيه مع عمومات الكتاب والسنة القطعية، بل الظنية المعتبرة عن التعارض؛ لعدم تعارض بين الحجّة واللاحجّة.

وعليه فتقديم عمومات الكتاب والسنة على الخاص ـ الذي أعرض عنه الأصحاب ـ ليس من قبيل ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، ولا من قبيل الجمع العرفي كما في موارد تخصيص العام بالنص الخاص.

بل إنّما من الأخذ بالحجّة وطرح غير الحجة، ومن هنا لايختص بالعام القطعي ولا بالعمومات المعتضدة بالكتاب والسنة.

وأما ترجيح ما وافق الكتاب والسنة القطعية فانّما هو عند استقرار تعارض الخبرين الحجّتين ـ سواءً كانا قطعيين أو ظنيين ـ وإلّا فما لم يقع التعارض المستقر بين الاخبار، لا إشكال في جواز تخصيص عمومات الكتاب والسنة بخصوص أخبار الآحاد فضلاً عن المتواتر منها، كما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «وقد عرفت من مباحثنا السابقة أنّ الخبر الواحد إذا كان مخالفاً لظاهر الكتاب أو السنة القطعية، وكانت النسبة بينهما التباين، يطرح الخبر ولو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الاخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة وأنّه زخرف وباطل. وأما إن كانت النسبة بينهما العموم المطلق، فلا ينبغي الاشكال في تخصيص الكتاب والسنة به ما لم يكن خبر آخر معارضاً له، وإلّا فيطرح ويؤخذ بالخبر الموافق للكتاب والسنة بمقتضى أخبار الترجيح»[1].

---

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ٤٣٠.

ضابطة تقديم أحد العامين على الآخر

١ ـ تقديم عموم الكتاب والسنة القطعية على عموم خبر الواحد.

٢ ـ تحرير كلام الشيخ في تبيين القاعدة.

٣ ـ دلالة الأداة ومفهوم التحديد.

٤ ـ محذور التخصيص المستهجن.

٥ ـ وجود المتيقّن في مقام التخاطب.

إذا دار الأمر بين العامين من وجه ولم يكن مناصاً من تقديم أحدهما على الآخر يظهر من الشيخ الأعظم ومن تبعه أنّ الدوران حينئذٍ في الحقيقة بين تخصيصين؛ إذ يمكن تخصيص كل منهما بالآخر. وقد وقع الكلام حينئذٍ في أنّ المقام من قبيل التخصيص أم لا، وفي أصل التقديم بالأُمور الآتية، وفي تقديم أيّهما. وتكون لهذا الدوران صورٌ.

قبل الخوض في البحث ينبغي التنبيه على نكتة. وهي:

إنّ تقديم أحد العامين من وجه على الآخر في بعض موارده من قبيل الجمع العرفي، كتقديم الجمع المعرف باللّام على المفرد المعرّف باللام؛ حيث يحكم أهل العرف في محاوراتهم بتقديم الأوّل بالقرينة الوضعية؛ نظراً إلى دلالته على الاستغراق بالوضع بخلاف المفرد المعرف، بناءً على كون دلالته على

الاستغراق بالاطلاق، كما هو أحد القولين، بل مطلقاً؛ لأنّ الجمع المعرّف باللام أقوى دلالة على الاستغراق من المفرد المعرّف.

ومن هذا القبيل تقديم المطلق الاستغراقي على المطلق البدلي أو العام الاستغراقي على العام البدلي مثل قوله: «أكرم عالماً» و «لا تكرم الفاسق»، وقوله: «أكرم أيّ عالم شئت» و «يحرم إكرام الفساق». فانّ العرف يقدّم الاطلاق والعام الشموليين على البدلي منهما؛ لما يرى ذلك عملاً بالدليلين معاً، بخلاف صورة العكس، كما بيّنا ذلك مفصّلاً. ولعلّ من هذا القبيل تقديم ماله القدر المتيقن في مقام التخاطب ؛ إذ يرى العرف ذلك قرينة للجمع بين العامين بحمل أحدهما على المتيقن من مدلوله.

ولكن بعض موارد تقديم أحد العامين من وجه من قبيل الترجيح بالمرجّح العقلي أو العرفي عند تكافؤ الدليلين كتقديم ما يستلزم تخصيصه محذورالاستهجان، ولكن التأمل يقتضي إدخال ذلك أيضاً في موارد الجمع العرفي؛ لأنّ استهجان التعبير عن الأفراد القليلة ـ غاية القلّة ـ قرينة عرفية نافية لاحتمال إرادة تلك الأفراد القليلة من العنوان العام.

تقديم عموم الكتاب والسنة القطعية على عموم خبر الواحد

من هذه الصور إذا كان أحدهما من عمومات الكتاب أو السنة المتواترة، فيقدّم على العام الآخر الذي من أخبار الآحاد. وذلك لاندراجه بذلك في ما خالف الكتاب والسنة ويشمله قولهم عليهم السلام «فهو زخرف» و«لم نقله» و «فاضربوه على الجدار» ونحو ذلك من النصوص النافية للحجية مثل هذا الخبر. وبهذه النصوص يمكن تخصيص عمومات وإطلاقات حجية خبر الثقة، ولا بأس ؛ إذ الحجية أمر اعتباري واعتبارها بيد الشارع.

بيان ذلك: أنّه قد سبق في مباحث الاطلاق والتقييد، أنّ الاطلاق يبتني على مقدمات الحكمة وإنّما يشمل الخطاب المطلق جميع أفراد الطبيعي المتعلّق للحكم ببركة حكم العقل ؛ حيث إنّه إذا لم‌تكن قرينة في البين تدل على تقييد المطلق، يحكم العقل بوجوب أخذ إطلاق الأمر الصادر من المولى. وعليه فاذا ورد هناك ما يصلح للقرينية لا حكم للعقل بذلك. ولا إشكال في صلاحية الخبر الواحد. للقرينية إذا تمّت شرائط حجيته.

وهذا الكلام يأتي أيضاً في العامين من وجه، فيُطرح الخبر الواحد العام المخالف في مورد الاجتماع إذا اشتملته عمومات الكتاب والسنة القطعية بالعموم. وأما إذا اشتملته بالاطلاق يؤخذ بالخبر الواحد الخاص.

والسرّ في ذلك أنّ شمول عمومات الكتاب والسنة لمّا كانت بالوضع، يستقر التعارض ويدخل الخبر في عنوان ما خالف الكتاب في مادّة الاجتماع. فحينئذٍ يؤخذ بذلك الخبر في مادة الافتراق، دون مادّة الاجتماع. فلابد من التفكيك والتبعيض في مدلوله، ولا بأس به إذا ساعده الدليل.

وهذا بخلاف ماإذا كان شمولهما بالاطلاق ـ المبتني على المقدمات ـ لأنّ الخبر الواحد قرينة صالحة لتقييد المطلقات. ولايتم الاطلاق مع وجود القرينة على التقييد. فلا يستقرّ التعارض حينئذٍ. بل يكون من قبيل موارد الجمع العرفي.

وقد أجاد السيد الخوئي في بيان ذلك؛ حيث قال: «وأما إن كانت النسبة بينهما العموم من وجه، فان كان العموم في كل منهما بالوضع، يؤخذ بظاهر الكتاب والسنة، ويطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع، لأنّه زخرف وباطل بالنسبة إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكرناه: من التفكيك في الحجية باعتبار مدلول الكلام، وإن كان العموم في كل منهما بالاطلاق، يسقط الاطلاقان في مورد الاجتماع؛ لما ذكرناه من أنّ الاطلاق غير داخل في مدلول اللفظ، بل الحاكم

عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة، ولكن لا يمكن جريانها في هذه الصورة. وذكرنا أنّ المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه. كي يقال: إنّ مخالف إطلاق الكتاب زخرف وباطل. ومن هنا يظهر أنّه لو كان العموم في الخبر وضعياً، وفي الكتاب أو السنة إطلاقياً يقدم عموم الخبر في مورد الاجتماع، بعد ماذكرناه سابقاً من عدم تمامية الاطلاق مع وجود العموم الوضعي في قباله»[١].

تحرير كلام الشيخ في تبيين القاعدة

ثم إنّه قد ذكر الشيخ الأنصاري ملاكات لتقديم أحد العامين على الآخر.

قال: «وأما تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض:

فقد يكون بقوّة عموم أحد العامّين على الآخر، إمّا بنفسه كتقديم الجمع المحلّى باللاّم على المفرد المعرّف ونحو ذلك، وإمّا بملاحظة المقام، فانّ العام المسوق لبيان الضابط أقوى من غيره، ونحو ذلك.

وقد يكون لقرب أحد التخصيصين وبُعد الآخر، كما يقال: إنّ الأقلّ أفراداً مقدّمٌ على غيره، فانّ العرف يقدِّم عموم: يجوز أكل كلّ رمّان على عموم النهي عن أكل كلّ حامض؛ لأنّ الأوّل أقل أفراداً، فيكون أشبه بالنص. وكما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد، بخلاف الآخر»[٢].

قوله: «إما بنفسه» أي بالدلالة الوضعية. وذلك بقرينة جعل ذلك في مقابل القرينة المقامية.

ولكن يرد على الفقرة الأخيرة من كلامه: أنّه لايكون التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من أفراده، إلّا إذا كان أقلّ أفراداً من الآخر. وعليه فتندرج هذه الفقرة فيما قبلها.

---

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ٤٣٠ ـ ٤٣١.

(٢) فرائد الأُصول: ج ٤، ص ١٠١.

ولا يخفى أنّ جميع هذه الملاكات يرجع في الحقيقة إلى الأخذ بما هو أقوى ظهوراً من الآخر. وإنّ قوّة الظهور تحصل بأُمور:

دلالة الأداة ومفهوم التحديد

منها: دلالة العموم، كما في تقديم الجمع المحلّى باللام على المفرد المعرّف.

ومنها: مفهوم التحديد، كما في تقديم العام المسوق لبيان الضابطة ومقام التحديد على غيره.

وقد بحثنا عن مفهوم التحديد وحجيته في المجلّد الثاني من كتابنا «بدايع البحوث»[1]. ولكن يشكل جعل ذلك ملاكاً للتقديم، أللّهم إلّا أن يُخصّص العام الآخر بمفهوم التحديد في مادّة الاجتماع.

ولكن يرد عليه: أنّ مراده من الضابطة لو كان ما يستفاد من العام، من الكبرى الكلية ـ التي تُصطاد منها قاعدة أُصولية أو فقهية ـ فهذا لا يختصّ بأحد العامين، بل يأتي في كلّ خطاب ودليل لفظي عام يفيد مثل هذه الكبرى؛ فانّ عموم كل دليل عام ليس إلّا كبرى كلية.

وإن كان مراده من الضابطة الكبرى الكلية المستفادة من مفهوم التحديد. فانّ مفهوم التحديد لا إشكال في حجيته، إلّا أنّه عند المعارضة مع منطوق العام الآخر في مادّة الاجتماع لاينفع، لعدم كونه طرف التعارض ؛ نظراً إلى فرض استقرار التعارض بين منطوق العامين في مادّة الاجتماع، والمفهوم إنّما يدلّ على انتفاء حكم المنطوق عن غير موضوعه المذكور في محل النطق. ومادّة الاجتماع داخلة في محلّ النطق.

والحاصل: أنّ ما أفاده الشيخ الأعظم في المقام لا يمكن تصديقه من

---

(١) بدايع البحوث في علم الأُصول: ج ٢، ص ٢٣٩.

أساسه، فضلاً عن صلاحيته لاعطاءِ الضابطة في المقام. أللّهم إلّا أن يكون مراده بعض موارد الحكومة، كحكومة دليل نفي الحرج والضرر على كبريات أدلّة الأحكام الأولية ؛ نظراً إلى كون دليل نفي الحرج والضرر في مقام تحديد نطاق أدلّة الأحكام الأولية بالتعرّض إلى كيفية تشريعها، مع كون النسبة بينهما العموم من وجه. ولكنه داخلٌ في باب الحكومة.

هذا، ولكن جعل المحقق النائيني من هذا القبيل ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد تحديد الأوزان والمقادير؛ حيث قال: «ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات والأوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلك؛ فانّ وروده في هذه الموارد يوجب قوّة الظهور في المدلول بحيث يلحقه بالنصّ، فيقدّم على غيره عند التعارض»[1].

ولكن فيه نظرٌ؛ لانتقاضه بالفروع المفتى بها بخلاف ذلك في موارد الدوران المزبور وذلك كما لو ورد في دليل كلّ ماءٍ تغيّر طعمه وريحه ولونه بالنجس نجس. وورد في دليل آخر: «كلُّ ماءٍ بلغ قدر كرٍّ لم ينجّسه شيءٌ».

فانّ النسبة بينهما هي العموم من وجه.

وذلك لافتراق العام الأوّل في الماء القليل المتغيّر بالنجس وافتراق الثاني في الكرّ الذي لم يتغيّر بملاقاة النجس. ومادّة الاجتماع الماءُ الكر المتغيّر بالملاقاة.

وقد حكم فيه الفقهاء بتخصيص عموم اعتصام الماء الكرّ فافتوا بعدم تنجس الماء الكر بملاقاة النجس، إلّا إذا تغير طعمه ولونه وريحه.

ونظير ذلك ما دلّ من النصوص على أنّ : «كلّ مسافر كان شغله السفر فليُتمّ صلاته» وما دلّ منها على أنّ: «كل مسافر تجاوز عن حد ثمانية فراسخ فصلاته مقصورة».

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧٢٩.

فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي المسافر الذي يكون شغله السفر وتجاوز عن ثمانية فراسخ.

فعلى مسلك المحقق النائيني لابدّ من الحكم بقصر صلاته، مع أنّ الأصحاب اتفقوا على تمامية صلاته. وهذا الكلام ـ الصادر من هذا العَلَم ـ لم أر في كلام الشيخ ولاغيره من فحول الأُصوليين.

محذور التخصيص المستهجن

ومنها: محذور لزوم تخصيص الأكثر المستهجن من تخصيص أحد العامين من وجه؛ لقلّة أفراده الباقية بعد إخراج مورد الاجتماع بتخصيصه بالعام الآخر، كما عرفت من المثال المذكور في كلام الشيخ.

وقبل الورود في هذا البحث ينبغي التنبيه على نكتة مهمّة وهي:

إنّ تخصيص الأكثر قبيح مطلقاً، حتى مع وجود القرينة المتّصلة الحافّة بالكلام، كما في التخصيص المتصل بمثل قوله: «لك عليّ عشر دراهم إلّا تسعة». ومعنى قبحه أنّ لمثل هذا التخصيص شناعة وقباحة محاورية، يقبّح العقلاءُ مرتكبه.

ومنشأ هذا التقبيح في الحقيقة استهجان التعبير بالعام عن بعض أفراده القليلة في غاية القلة. وهذا النوع من التعبير المستهجن تارةً: يكون بتخصيص أكثر أفراد العام بحيث كان الباقي تحته في غاية القلّة، فيقبح التعبير عنها بالعنوان العام باستعماله في المخصَّص. وأُخرى: بتقديم أحد العامين على الآخر في مادّة الاجتماع، إذا كان أحدهما قليل الأفراد بحيث كان الباقي تحته ـ بعد إخراج مادّة الاجتماع بتقديم الآخر ـ في غاية القلّة. فيلزم من ذلك التعبير عن هذه الأفراد القليلة في غاية القلّة بالعنوان العام، وهو قبيح. فالمحذور في

كلا المقامين واحد، إلّا أنّ موجبه في أحدهما تخصيص الأكثر، كما في باب التخصيص. وفي الآخر تقليل أفراد أحد العامين من وجه لاخراج أكثر أفراده بتقديم العام الآخر عليه. كما في محلّ الكلام؛ إذ المقام ليس من باب التخصيص؛ لما بيّناه آنفاً.

وقد أشار المحقق النائيني إلى هذا المحذور في تقديم ما هو أقل أفراداً من العامين من وجه، وعلّل به التقديم؛ حيث قال: «ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد العامّين من وجه بمرتبة من القلّة؛ بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن. فيُجمع بين الدليلين بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله؛ لأنّ العام يكون نصّاً في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن؛ ولا عبرة بقلّة أفراد أحد العامّين وكثرتها، بل العبرة باستلزام التخصيص المستهجن»[1].

وأشكل عليه السيد الامام الراحل[2] أوّلاً: بما تحريره: أنّ لزوم استهجان التخصيص لايوجب تقديم العام المستلزم له على العام الآخر وتخصيص ذلك الآخر به في مفروض الكلام ما لم يكن الجمع عرفياً؛ لعدم كون المقام من قبيل التخصيص حتى يستهجن، بل من قبيل قلّة مورد الافتراق، ولا محذور فيه. وثانياً: بأنّ صيرورة أحدالعامين من وجه نصّاً في مدلوله؛ لقلّة أفراده، ممنوعة.

ولا يخفى أنّ اشكاله الثاني وارد لا مخلص منه. ومن هنا قلنا إنّ مرجع الملاكات المزبورة إلى قوة ظهور أحد العامين وكونه أظهر من الآخر، لا أن يصير نصّاً، كما هو واضح. ولذا عبّر الشيخ الأعظم بقوة ظهور أحد العامّين، لا كونه نصّاً.

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧٢٨ ـ ٧٢٩.

(٢) التعادل والتراجيح: ص ٦٩ ـ ٧٠.

ولكن إشكاله الأوّل فقد يُناقش فيه بأنّ تقديم أحد العامين من وجه على الآخر يرجع إلى تخصيص العام الآخر بما قُدّم عليه لا محالة، مع أنّ لزوم التخصيص المستهجن بنفسه قرينة عرفية.

مقتضى التحقيق في المقام

ولكن مقتضى التحقيق في المقام عدم كون تقديم أحد العامين من وجه على الآخر من قبيل التخصيص. وذلك لما جرى عليه دأب الأُصوليين من اعتبارهم في باب التخصيص كون النسبة بين الدليلين العموم والخصوص المطلق. ومن أجل أخصّية موضوع أحدهما يُقدّم الخاص ؛ لما يرونه العقلاء قرينة كاشفة عن المراد من العام، أو توجب أقوائية ظهور الخاص فيُقدّم على العام. وهذا بخلاف موارد تعارض العامين من وجه؛ حيث يدخلونها في باب المتكافئين والتعارض المستقرّ؛ نظراً إلى استقرار تعارضهما وتكافؤهما في مادّة الاجتماع. وإنّ قلة أحد العامين من وجه لا يدخلهما في باب التخصيص، كما أشار إليه السيد الامام.

وأما كلام المحقق النائيني، فقد يوجّه بأنّ العامين إنّما يكونا من وجه إذا لو حظ كلُّ واحدٍ منهما في نفسه بجميع أفراده. وأما إذا لوحظ أحدهما مع الآخر بغير مادّة الاجتماع يصير خاصّاً بالنسبة إلى العام الآخر؛ لصيرورته بتقليل أفراده أخصّ من العام الآخر مطلقاً. وبهذا الاعتبار يكون تقديم أحد العامين من وجه على الآخر من باب التخصيص.

ولكنه توجيه غير وجيه؛ نظراً إلى انقلاب النسبة بين العامين من وجه إلى التباين باخراج مادّة الاجتماع من تحت أحدهما.

ففي المثال لو أُخرج العالم الفاسق عن تحت «أكرم العلماء» ـ بتقديم عموم «لاتكرم الفساق» عليه ـ يصير «أكرم العلماء العدول». ولاريب أنّ النسبة

بينه وبين «لاتكرم الفسّاق» هي التباين؛ لعدم صدق شيءٍ منهما على أفراد الآخر بوجهٍ.

فاتضح على ضوء هذا البيان صحة كلام السيد الامام ؛ لأنّه المطابق لاصطلاح القوم والمساعد لما جرت عليه السيرة القعلاءِ في محاوراتهم في مقام الجمع بين الكلامين المتعارضين.

وجود المتيقّن في مقام التخاطب

ومن ملاكات تقديم أحد العامين على الآخر وجود المتيقن في مقام التخاطب، فقالوا: إنّ ذلك يرفع تعارض العامين، كما أشار إليه المحقق النائيني بقوله: «ومنها: ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن في مقام التخاطب؛ فانّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب وإن كان لا ينفع في مقام تقييد الاطلاق ما لم يصل إلى حدّ يوجب انصراف المطلق إلى المقيّد ـ كما تقدم تفصيله في مبحث المطلق والمقيد ـ إلّا أنّ وجود القدر المتيقّن ينفع في مقام رفع التعارض عن الدليلين، فانّ الدليل يكون كالنص في القدر المتيقّن، فيصلح لأن يكون قرينة على التصرّف في الدليل الآخر؛ مثلاً لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب إكرام العلماء، وكان مفاد الآخر حرمة إكرام الفساق، وعلم من حال الآمر أنّه يبغض العالم الفاسق ويكرهه أشدّ كراهة من الفاسق الغير العالم، فالعالم الفاسق متيقّن الاندراج في عموم قوله: لا تكرم الفسّاق، ويكون بمنزلة التصريح بحرمة إكرام العام الفاسق ؛ فلابدّ من تخصيص قوله: «لا تكرم العلماء بما عدا الفسّاق منهم»[1].

حاصل كلامه: أنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يصلح لمنع الاطلاق إلّا أن يكون بحيث يوجب انصراف المطلق إليه. ولكنه إذا لم يكن ماله القدر المتيقن

---

(١) فوائد الأُصول: ج ٤، ص ٧٢٨.

عامّاً مبتلى بعام آخر معارض له. وأمّا إذا كان كذلك، فانّ وجود القدر المتيقّن قرينة حافّة بالعام المشتمل عليه تجعله في حكم النص ومن هنا يكون الدوران من قبيل الدوران بين النص والظاهر، فيقدّم على العام الآخر.

وقد أشكل عليه السيد الامام الراحل[1]:

أوّلاً: لأنّ وجود القدر المتيقّن في الخطاب إذا كان يصلح لجعل الدليل في حكم النص، يوجب الانصراف دائماً. فما حكم به هذا العَلَم من عدم كونوجودالمتيقّن في مقام التخاطب موجباً لانصراف الخطاب المطلق، مناقض لحكمه بكون الدليل كالنص في القدر المتيقن.

وهذا الاشكال متينٌ لاغبار عليه جدّاً.

وثانياً: إذا بنينا على عدم كون المتيقّن موجباً للانصراف، فلا وجه لتقييد أحد العامين بالمتيقّن وتقديم العام الآخر عليه؛ لعدم الفرق بين العامين حينئذٍ.

ويمكن الجواب عنه: بامكان عدم كون المتيقن في مقام التخاطب في حدٍّ من قوّة الظهور يوجب تقييد الخطاب وحده، إلّا أنّه عند التعارض مع دليل آخر يصلح للقرينية على التقديم ؛ نظراً إلى ضعف دلالة العام على العموم بنفس التعارض، أو تقوية قرينية وجود المتيقن على انصراف الخطاب لأجل ابتلائه بالمعارض.

وثالثاً: بما حاصله: عدم صيرورة الخطاب كالنص لأجل وجود المتيقن في مقام التخاطب، وهذا الاشكال أيضاً متينٌ، وإن كان في بيانه تعقيد وإطناب.

وحاصل الكلام: أنّ وجود المتيقن في مقام التخاطب لايجعل الدليل كالنص، نعم يكون قرينة صالحة لصرف العام المشتمل عليه إلى المتيقن مع وجود المعارض. وهذا هو مقتضى التحقيق في المقام. والوجه فيه ما بيّناه في

---

(١) التعادل والترجيح: ص ٦٨.

الجواب عن الاشكال الثاني آنفاً. وأما وحده فلا يصلح لصرف ظاهر الخطاب ولا لتقييد الاطلاق ما لم يُشكّ في شموله لغير المتيقن لأجل قرينة خاصّة.

وقد تمّ بفضل الله في غرّة شهر جمادى الثاني بسنة ١٤٢٨ هق.

العبد الخجلان من ساحة ربّه الغفّار على أكبر السيفي

المازندراني، راجياً منه تعالى رحمته ورضوانه،

ومن العلماء الكرام العفو عن الزلّات.

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
قاعدة المطلق والمقيّد	
● **المنصّة والتعريف**	
منصة القاعدة وأهميتها	٥
تعريف المطلق عند المشهور	٦
المناقشة في تعريف المشهور	٩
لا اصطلاح خاص للمطلق والمقيد غير المعنوى اللغوي	١٠
كيفية دلالة العام على الشمول	١١
ما يمتاز به العام عن المطلق في التعريف	١٢
● **خصائص الإطلاق اللفظي**	
الشمول في إطلاق الأوامر بدلي	١٣
الشمول في إطلاق النواهي استغراقي	١٥
مقتضى التحقيق في المقام	١٦
نوع التقابل بين الاطلاق والتقييد	١٨
الاطلاق والتقييد خارجان عن حريم الوضع	٢٠
محصّل الكلام في المقام	٢٤
● **أقسام الإطلاق اللفظي**	
الاطلاق الأفرادي والأحوالي	٢٦

الاطلاق في أسماء الأجناس ٢٨
اعتبارات الماهية ٢٩
حصيلة التحقيق في المقام ٣١
التنبيه على نكتة مهمّة ٣٣
عدم الفرق بين أسماء الأجناس وأعلامها ٣٤
المفرد المعرّف باللام ٣٥
نقد كلام المحقّق الخراساني ٣٩
الجمع المضاف من العام أو المطلق؟ ٤٢

● **مقدمات الحكمة**

وجه ابتناء الاطلاق على مقدمات الحكمة ٤٥
كون المتكلّم في مقام البيان ٤٦
كون المتكلّم في مقام بيان الجهة المقصودة من الاطلاق ٤٧
هل يعتبر إمكان التقييد؟ ٤٨
هل يعتبر وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب؟ ٤٩
حكم ما لو شك في كون المتكلّم في مقام البيان ٥٠
حكم ما لو شك في كون المتكلّم في مقام البيان ٥٠
كلام السيّد الإمام الراحل ﷺ ومقتضى التحقيق ٥٢

الإطلاق المقامي

تعريف الإطلاق المقامي

كلام المحقق العراقي في تعريف الاطلاق المقامي ٥٤
كلام صاحب الكفاية في الاطلاق المقامي وتحرير مراده ٥٦
بيان آخر للاطلاق المقامي ٥٩

الاطلاق المقامي في منظر المحقق الاصفهاني ٦٢
مقتضى التحقيق في إعطاء الضابطة للاطلاق المقامي ٦٣

● **الفرق بين إطلاق المقامي واللفظي**
تحقيق الفرق بين الاطلاق المقامي والاطلاق اللفظي ٦٦
كلام الشهيد الصدر في ضابطة الفرق بين الاطلاق اللفظي والمقامي ٦٨
مقتضى التحقيق في المقام ٧٠
توضيح الجهات الفارقة بين الاطلاقين ٧٢

● **التطبيقات الفقهية**
إذا تردّد اللحم بين محلّل الأكل ومحرّمه ٧٧
الاكتفاء بالغسل مرّةً في المتنجّس بغير الولوغ ٧٩
ضابطة اعتبار اجزاء الصلاة وشرائطها ٨٠
طهارة آلات تغسيل الميت ٨١
ضمان المثلي بالمثلي والقيمي بالقيمي ٨١
عدم اعتبار نية الوجه ٨٠
عدم الفرق بين اللائط والملوط والمحصن وغيره في الاحراق ٨٣

قواعد في أحكام الإطلاق والتقييد

● **قواعد في انصراف المطلق**
الضابطة في انصراف المطلق. ٨٧
انصراف المطلق إلى بعض أنواع الحكم أو أفراده ٨٧
انصراف المطلق إلى بعض أفراد الموضوع. ٨٨

● **قاعدة احترازية القيود**

مفاد القاعدة ومدركها ٩٠
أنحاءُ القيود وأحكامها ٩١
قاعدة مهمّة في احترازية القيد ٩٢
معنى كون إطلاق الهيئة شمولياً وإطلاق المادّة بدليّاً ٩٢
● **تردّد القيد بين الهيئة والمادّة**
عقد هذا البحث من ابتكارات الشيخ الأعظم ٩٤
تحرير محل النزاع وبيان ثمرته ٩٥
اعتبار كون القيد فعلاً اختيارياً ٩٦
اعتبار عدم قرينة على تعيين مرجع القيد ٩٧
● **تنقيح آراءِ فحول الأُصوليين**
تحرير كلام الشيخ في المسألة ٩٩
تنقيح استدلال الشيخ على مرامه. ١٠٢
ردّ ما استظهره بعض المحققين من كلام الشيخ ١٠٣
مناقشة صاحب الكفاية ونقده ١٠٤
كلام المحقق النائيني والمناقشة فيه ١٠٨
إشكال المحقق النائيني على الشيخ ونقده ١٠٩

قاعدة الجمع بين المطلق والمقيّد

● **منصّة القاعدة وتنقيح محلّ الكلام**
منصة القاعدة وخطورتها ١١٣
كلام المحقق الحلي في بيان صور المطلق والمقيّد ١١٤
الشافعية ووهن استدلالهم ١١٧
● **تنقيح آراء الفحول في المقام**
تنقيح كلام الشيخ الطوسي والمحقق ١١٨

المناقشة في استدلال المحقق ١٢٠
كلام العلامة الحلي ١٢١
استدلال صاحب المعالم ١٢٤
كلام البهبهاني ودوران الحمل بين الجواب والمنع ١٢٦
كلام الشيخ الأعظم ﷺ ١٣٠
● **شرط حمل المطلق على المقيد**
اشتراط عدم انصراف المطلق إلى بعض أفراده ١٣١
تفريع على الشرط المزبور. ١٣٢
● **ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد**
كلام الشيخ في تحرير محلّ النزاع ١٣٦
● **المعيار في تعدد التكليف وعدمه**
تحرير كلام الشيخ الأعظم ١٤٠
حاصل كلام الشيخ الأعظم. ١٤٢
● **التمسك بالاطلاق لغير الشايع عند تعذر الشايع**
تحرير كلام الشيخ الأعظم ١٤٤
تفصّي الشيخ عن إشكال المقام ١٤٥
الاطلاق الأفرادي لا ينافي الاطلاق الأحوالي ١٤٦
لا يُحمل المطلق على المقيد في المستحبات ١٤٧
ضابطة الجمع بين المطلق والمقيد في الوضعيات ١٤٨
كلام المحقّق الخراساني ١٥٠
نقد كلام المحقق الخراساني وبيان مقتضى التحقيق ١٥٤
● **التطبيقات الفقهية**
وجوب الانفاق على الزوجة المطلقة قبل تعيين المهر والدخول ١٥٧
الدخول في صلاة المغرب بمجرد استتار القرص ١٥٩

مسألة عتق الرقبة في الكفارات ١٥٩
مسألة اختصاص الحبوة بالولد الأكبر ١٦٠
إطلاق النصوص الآمرة بخمس تكبيرات ١٦٢
اعتبار ضرب باطن اليد في التيمم ١٦٣

قاعدة المجمل والمبيَّن

● التعريف والأقسام

تعريف المجمل والمبيّن والفرق بينه وبين النصّ ١٦٩
إعطاء الضابطة في المجمل والمبيّن ١٦٨
أقسام النص وألفاظه ١٦٩
نكتتان مهمّتان ١٦٩
كلام المحقّق في أقسام المبيّن ومناشئ الإجمال. ١٧٠
ما اختلف في إجماله من الصيغ والألفاظ ١٧٩
مقتضى التحقيق في مفاد لفظة «لا». ١٧٣

● التطبيقات الفقهية

مسألة عدم جواز محاذاة الرجل والمرأة في الصلاة ١٧٥
مسألة الصلاة على الجنائز غير المتجانسة ١٧٩
مدّة حيض المرأة غير ذات العادة ١٧٩

قواعد في تعارض الأدلّة والتعادل والترجيح

● المنصة والتعريف

منصة هذه القاعدة ١٨٣
تعريف التعارض لغة واصطلاحاً ١٨٧
كلام الشيخ الأعظم في التعريف الاصطلاحي ١٨٨

كلام صاحب الكفاية في تعريف التعارض ١٩٠
● **الفرق بين قاعدتي التعارض والتزاحم**
تنقيح محل الكلام ١٩٥
التزاحم بين ملاكات الأحكام ١٩٦
التزاحم في مقام الامتثال ١٩٧
● **منشأ التعارض في الأدلة الشرعية**
شبهة مهمّة وإجابة قاطعة ١٩٩
● **عوامل نشأة الاختلاف في الأخبار**
ضياع القرائن والغفلة عنها ٢٠١
تقية الأئمة عليهم السلام في بيان الأحكام ٢٠٣
الدس والتزوير في نصوص أهل البيت عليهم السلام ٢٠٥
تأثير الزمان والمكان في توهم التعارض ٢٠٨
مناشئ تعارض الأخبار من منظر النصوص ٢١٤
● **شرائط التعارض**
اعتبار اتحاد الموضوع في تعارض الدليلين ٢١٨
اشتراط حجية الدليلين كليهما في تعارضهما ٢٢٠
اعتبار كون التنافي بين الدليلين في محيط التشريع ٢٢٢
كلام الشيخ الأعظم قدس سره ٢٢٣
ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم ٢٢٥
إنّما التعارض المصطلح في أدلّة الأُصول، لا نفسها ٢٢٦
اعتبار عدم إمكان الجمع العرفي في التعارض المستقرّ ٢٢٨
● **أقسام التعارض**
أقسام التعارض بلحاظ كيفية الدلالة ٢٣٠
مقتضى التحقيق في المقام ٢٣٤

أقسام التعارض بلحاظ نوع الدليل ٢٣٧
شرح كلام الفاضل التوني ونقده ٢٣٨
هل وقع التعارض المصطلح في الآيات. ٢٣٨
تقديم الكتاب على الخبر المعارض ٢٤١
تعارض الكتاب والاجماع ٢٤١
التعارض بين الأحاديث وبينها وبين الاجماع ٢٤٣

قواعد حول تعارض الأخبار
التعارض غير المستقر

التصدير ٢٤٦

قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح

منصة القاعدة وأهميتها ٢٤٩
هذه القاعدة أُصولية لا فقهية ٢٥٠
● **تحرير مفاد القاعدة**
● **المراد من الجمع**
أقسام الجمع والقسم المبحوث عنه في المقام ٢٥٢
مراد الأُصوليين الجمع الدلالي، لا العملي. ٢٥٤
الجمع التبرّعي وخروجه عن مصبّ القاعدة ٢٥٥
هل الجمع التبرّعي داخل في محل الكلام؟ ٢٥٧
هل يُعدّ الحمل على التقية وجهاً للجمع؟ ٢٥٩
● **المراد من الامكان**
نقد كلام السيد اليزدي ﷺ ٢٦٢
كلام الشيخ الأعظم ﷺ في تفسير الامكان ٢٦٤

● **المراد من الطرح والأولوية**
تنقيح كلام الشيخ الأعظم ﷺ ٢٦٧
مقتضى التحقيق والاستشهاد بكلام السيد اليزدي ٢٦٧
المراد من الأولوية ٢٦٨
● **مدرك القاعدة**
تحرير كلام الشيخ الأعظم ٢٧٠
ردّ إشكالات الشيخ على ظاهر هذه القاعدة ٢٧٤
نقد كلام الشيخ الأعظم. ٢٧٥
كلام السيد الامام مع الشيخ الأعظم ٢٧٦
الاستدلال بالكتاب والسنّة ٢٧٨
الاستدلال بالاجماع ٢٧٨
الاستدلال بالسيرة العقلائية ٢٧٩
● **قواعد في أحكام القاعدة**
تنقيح مجرى القاعدة بحسب السند ٢٨٢
أدلّة اعتبار الخبر لا تتعرض للدلالة ٢٨٤
● **تطبيقات فقهية**
ما يحرم على الجنب من قرائة غير العزائم ٢٨٩
من صلّى العصر في وقت صلاة الظهر المأتي بها قبل وقتها ٢٩١
القرائة من المصحف في الصلاة ٢٩٣
بيع خُرء الحيوان غير مأكول اللحم ٢٩٥
مسألة حرمة الانتفاع من الميتة ٢٩٧
صوم يوم الشك بنية رمضان ٢٩٩
إذا سافر الصائم قبل الزوال ٣٠١
كفارة قتل الجراد على المُحرم ٣٠٥

التكبير بعد الانتصاب من الركوع ٣٠٦
حمل النجس حال الصلاة من غير سراية ٣٠٧
حكم صلاة من أُغمي عليه في تمام يومه ٣٠٨

قواعد في الجمع العرفي والتقدّم الدلالي

إعطاء الضابطة في كلام الشيخ الأعظم ٣١٣
● **الجمع العرفي وضابطته وموارده**
تعريف الجمع العرفي ٣١٦
قاعدة الجمع العرفي ٣١٦
الجمع العرفي محكَّمٌ ما لم يرد نصٌّ للجمع ٣١٨
إزاحة شبهة في قاعدة الجمع العرفي ٣١٩
موارد الجمع العرفي. ٣٢٠
وجوه الجمع الدلالي في كلام الشيخ الأعظم ٣٢٣
قاعدة تقديم النص والأظهر على الظاهر. ٣٢٥
مقتضى القاعدةفي الدوران بين العموم وغير الاطلاق ٣٢٩
نقد كلام البهبهاني في تقديم العام القطعي على الخاص الشاذ. ٣٣١
نقد كلام الشيخ الأعظم في وجه تقديم النص على الظاهر ٣٣٣
استقرار التعارض في الظاهرين. ٣٣٥
● **التطبيقات الفقهية**
مقدار الدلاء المنزوحة من البئر الواقعة فيه الفأرة ٣٣٨
مسألة الصلاة في المقابر ٣٤٠
مسألة التولّي من قبل الجائر ٣٤٢
مقتضى التحقيق في المقام ٣٤٥
من صلّى في نجسٍ جاهلاً بالموضوع ٣٤٦

● **قاعدة تقديم الحقيقة على المجاز**

تحرير الكلام الشيخ الأعظم ﷺ ٣٥٠

مقتضى التحقيق في المقام ٣٥١

● **التطبيقات الفقهية**

غسل الجنابة واجب نفسي ٣٥٤

القول بوجوب غسل الجمعة ٣٥٦

الدوران بين البيع وبين غيره ٣٥٧

من أوصى لأولاده وله أولاد أولاد فقط ٣٥٨

● **قاعدة تقدّم التخصيص على النسخ**

تنقيح محلّ الكلام ٣٦٠

مقتضى التحقيق في الاستدلال ٣٦١

● **التطبيقات الفقهية**

مسألة النكاح مع الكتابية ٣٦٣

مسألة حرمة الدم المسفوح. ٣٦٧

تصحيح ونقد لكلام الشهيد الصدر ٣٦٨

حاصل التحقيق في المقام ٣٧٠

● **قاعدة تقدّم التقييد على التخصيص**

تحرير تعليل الشيخ للقاعدة ٣٧٢

● **التطبيقات الفقهية**

حكم إحياء الأرض المملوكة ٣٧٥

حكم خُرء الطير الجلاّل. ٣٧٧

طهارة الفرش بنفوذ ماء المطر ٣٧٧

حكم الحبس على الآدمي إذا قصد به القربة ٣٧٩

● **تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي**

تقرير الوجه الأوّل من استدلال النائيني ٣٨١
مناقشة السيد الخوئي ونقد كلامه ٣٨٢
تقرير الوجه الثاني ٣٨٤
مناقشة السيد الخوئي ونقد كلامه ٣٨٤
مقتضى التحقيق في المقام ٣٨٥
● **التطبيقات الفقهية**
الصلاة في المكان المغصوب. ٣٨٧
حكم الصوم في اليوم الثالث عشر لمن كان بمنى ٣٨٩
مسألة بطلان الصلاة في الساتر المغصوب ٣٩١
مقتضى التحقيق في المقام ٣٩٢
● **ضابطة تقديم أحد العامين على الآخر**
تقديم عموم الكتاب والسنة القطعية على عموم خبر الواحد ٣٩٤
تحرير كلام الشيخ في تبيين القاعدة. ٣٩٦
دلالة الأداة ومفهوم التحديد. ٣٩٧
محذور التخصيص المستهجن ٣٩٩
مقتضى التحقيق في المقام ٤٠١
وجود المتيقّن في مقام التخاطب ٤٠٢