

المبسوط في أصول الفقه/ج ٢-مصححه

1

...

... المبسوط في أصول الفقه / ج ٢

٢

2

3

الطبعة الثانية (مصححة ومنقحة)

4

سبحاني تبريزي، جعفر، ١٣٠٨ -

المبسوط في أصول الفقه / تأليف جعفر السبحاني [ويرایش ٢] . - قم : مؤسسة الإمام
الصادق (عليه السلام)، ١٣٨٨ .

٤ ج . (ISBN: 978 - 964 - 357 - 313 - 3(4VOLSET

(ISBN: 978 - 964 - 357 - 528 - 1(VOL.2

فهرستتویسی بر اساس اطلاعات فیما .

کتابنامه بصورت زیرنویس.

چاپ دوم؛ ١٣٩٢ .

١ . أصول فقه شيعه -- قرن ١٥ . الف . مؤسسه إمام صادق (عليه السلام) . ب . عنوان .

٢٩٧ / ٣١٢ BP ١٥٩/٨ /س٢ م٢

١٣٩٢

اسم الكتاب: ... المبسوط في أصول الفقه

الجزء: ...الثاني

المؤلف: ... الفقيه جعفر السبحاني

الطبعة: ... الثانية (مصححة ومنقحة) - ١٤٣٤ هـ . ق

المطبعة: ... مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

الناشر: ... مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

عدد الصفحات: ... ٥٨٤

التنضيد والإخراج الفني: ... مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) - السيد محسن البطاط

تسلسل النشر: ٧٩٧ تسلسل الطبعة الأولى: ٤٠٨

مركز التوزيع

قم المقدسة - ساحة الشهداء

مكتبة التوحيد؟ ٣٧٧٤٥٤٥٧؛ ٠٩١٢١٥١٩٢٧١

<http://www.imamsadiq.org>

5

6

7

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير رسله وأشرف أنبيائه محمد وعلى أهل بيته الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

أمّا بعد:

فهذا هو الجزء الثاني من كتابنا الموسوم بـ «المبسوط في أصول الفقه» وهو يتضمّن ما بقي من مباحث الألفاظ إلى نهاية المطلق والمقيّد.

ويمتاز هذا الجزء كسابقه بطرح المسائل الأصولية بأوضح العبارات وأبينها، وفي الوقت نفسه يحتفظ بنصوص الأعلام عند نقل آرائهم وأفكارهم.

وننوه إلى أنّ ما في هذه الطبعة هو الذي يعبر عن آرائنا الأصولية.

نرجو الله سبحانه أن ينتفع به رواد العلم وطلاب الحقيقة .

والحمد لله رب العالمين

جعفر السبحاني

قم المقدسة

8

9

الفصل الخامس^(١)

اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده

قبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

١. المسألة أصولية

البحث عن الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده الخاص مسألة أصولية، مثلاً لو ثبت أنّ الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن الصلاة تكون الصلاة منهياً عنها، ومن المعلوم أنّ النهي يوجب الفساد بخلاف ما لو لم نقل بالاقتضاء فتكون الصلاة صحيحة.

٢. المسألة عقلية أو لفظية

يمكن عقد المسألة عقلية بأن يقال: إنّ البحث في وجود الملازمة بين الإرادتين، وبالتالي بين الأمر والنهي. كما يمكن عقدها لفظية بأن يكون مصب البحث دلالة الأمر بوحدة من الدلالات الثلاث على النهي عن الضد.

ومن هنا يُعلم أنّ عقد المسألة عقلية لا يجتمع مع تفسير الاقتضاء في عنوان

١ . كان الفصل الأوّل حول مادة الأمر، والثاني في صيغة الأمر، والثالث في الإجزاء، والرابع في وجوب المقدّمة، وهذا هو الفصل الخامس من فصول المقصد الأوّل في الأوامر حول اقتضاء الأمر بالشيء، النهي عن الضدّ.

10

البحث بالدلالة اللفظية، إلا أن تُعدّ الدلالة الالتزامية من الدلالات العقلية.

٣. تفسير الضد العام والخاص

قد يطلق الضد ويراد به ترك الشيء وهو أمر عدمي ويُسمّى بال ضد العام فيقال: هل هناك ملازمة بين الأمر بالصلاة والنهي عن تركها؟
وقد يطلق ويراد به الضد الخاص وهو أمر وجودي مضاد للمأمور به، كالصلاة بالنسبة للإزالة، فيقال: هل الأمر بالإزالة مقتض للنهي عن الصلاة أو لا؟
وكلّما أطلق الضد يراد به الضد الخاص، إلا إذا قامت قرينة على خلافه.
واعلم أنّ محاور هذا الفصل ثلاثة:
الأوّل: حكم الضد العام من حيث كونه منهيّاً عنه أو لا.
الثاني: حكم الضد الخاص كذلك.
الثالث: الثمرات الفقهية للمسألة.
ونقدّم البحث عن الضد العام لكون النهي عن الضد العام من مقدّمات إثبات النهي عن الضد الخاص كما سيأتي، خلافاً لصاحب الكفاية حيث قدّم البحث عن الضدّ الخاص وأخّر دراسة الضد العام، حيث طرحه في الأمر الثالث، ولا يخفى أنّ التقديم أولى لما ذكر.

11

المحور الأوّل:

حكم الضد العام

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام أو لا؟

إنّ القائل بالاقضاء لا يخلو من القول عن أحد أمرين، إمّا أن يكون بالدلالة العقلية، أو بالدلالة اللفظية؛ وعلى الثانية إمّا أن يكون الاقتضاء بالدلالة المطابقية، أو التضمنية، أو الالتزامية. فتكون الصور أربع.

الأولى: أنّ الدلالة عقلية، وأنّ هناك ملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده العام، بحيث تظهر في لوح النفس إرادتان تتعلّق إحداها بإيجاد الشيء والأخرى بالزجر عن تركه. ومن المعلوم عدمها، إذ ليس في لوح النفس إلاّ إرادة واحدة، فتارة تتجلى بصورة البعث إلى الشيء، وأخرى تتجلى بصورة الزجر عن ترك الأمور به الذي يكون مساوياً لطلب ترك الأمور به.

الثانية: أنّ الدلالة لفظية، وهي على وجوه ثلاثة

الأول: الاقتضاء بالدلالة المطابقية

ويقرّر بما يلي:

إذا أمر المولى بالصلاة في المسجد فضده العام هو ترك الصلاة. هذا من جانب.

12

ومن جانب آخر: أنّ مفاد النهي في عامّة الموارد عبارة عن طلب الترك.

ومن جانب ثالث: لو تعلّق النهي بترك الصلاة يكون مفاده: لا تترك الصلاة، وهو نفس الأمر بالصلاة.

يلاحظ عليه: أنّ المستدلّ افترض أموراً ثلاثة ولم يُقم البرهان عليها، ونحن نفترض صحّتها، لكن أقصى ما يفيد كلامه هو «أنّ طلب ترك ترك الصلاة» عبارة أخرى عن الأمر (بالصلاة) أمّا أنّ الأمر بالشيء يتولّد منه ذلك النهي الكذائي فلم يقم عليه البرهان. فلو قلنا: بأنّ الإنسان والبشر مترادفان، فلو تعلّق الأمر بإكرام الإنسان فهل يتعلّق أمرٌ آخر بتكريم البشر، أو أنّ هنا أمراً واحداً يصحّ نسبته إليهما؟

أضف إلى ذلك: أنّه كيف يدلّ قوله: «صلّ» على النهي عن ترك الصلاة، مع أنّ الأمر مركّب من هيئة ومادة، والهيئة تدلّ على البعث إلى الشيء، والمادة تدلّ على الطبيعة، فكيف تدلّ على النهي عن ضد الشيء أي نقيضه؟!

الثاني: الاقتضاء بالدلالة التضمنية

ويقرر بما يلي: أنّ مفاد الأمر بالشيء طلبه مع المنع عن تركه، بحيث يكون المنع عن الترك جزء مفاد الأمر .

يلاحظ عليه: بأنّ الأمر مركّب من الهيئة والمادة، والهيئة تدلّ على البعث والمادة على الطبيعة، فأين الدالّ على المنع من الترك؟!!

الثالث: الاقتضاء بالدلالة الالتزامية

إنّ الاقتضاء بالدلالة الالتزامية إمّا أن تكون بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ بأن يكون نفس تصوّر الوجوب كافياً في تصوّر المنع عن الترك.

13

وإمّا أن تكون بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم بأن يكون تصوّر الطرفين والنسبة كافياً في التصديق بالاقتضاء والدلالة.

أمّا الأوّل: فواضح الانتفاء، إذ كيف يمكن ادّعاء الدلالة الالتزامية بهذا النحو مع أنّ الإنسان كثيراً ما يأمر بالشيء وهو غافل عن تركه، فضلاً عن النهي عن تركه.

وأمّا الثاني: فلو افترضنا وجود ذلك النهي بعد تصوّر الأمور الثلاثة، فهو إمّا لغو، أو غير باعث على النحو الذي ذكرنا في وجوب المقدّمة، إذ لو كان مطيعاً للواجب فلا حاجة إلى النهي عن الترك، وإن كان عاصياً للواجب فلا يكون النهي عن الترك داعياً وبعثاً. لعدم ترتّب العقاب عليه.

هذا كلّه إذا قلنا بالدلالة اللفظية، وأمّا إذا قلنا بالدلالة العقلية فادّعاء الملازمة بين الإرادتين معناه ظهور إرادتين مستقلتين في لوح النفس؛ إرادة متعلّقة بفعل الصلاة، وإرادة أخرى متعلّقة بترك ترك الصلاة. ومن المعلوم وجداناً عدم وجودهما في نفس الأمر.

إلى هنا تبين أنّه لا وجه لادّعاء الاستلزام بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده (بمعنى نقيضه) بوجه من الوجوه .

فإن قيل: ما فائدة هذا البحث مع أنّه ليس للمطيع إلّا أجر واحد وليس للعاصي إلّا عقوبة واحدة؟

قلنا: تظهر الثمرة في المحور الثاني، فإنّ النهي عن الضدّ العام من مقدّمات تعلّق النهي بالضدّ الخاصّ، كما سيأتي.

14

حكم الضد الخاص

إذا أمر المولى بالشيء المضيّق وقته كإزالة النجاسة من المسجد فهل يقتضي النهي عن ضده الخاص أي الصلاة؟ ونحوه لو أمر بأداء الدين العاجل فهل يلزم النهي عن الصلاة؟ وقد تطرق القوم القائلون بالافتضاء إلى دراسة المسألة من وجهين:

الأول: أن ترك الضد مقدّمة لفعل الضد، وهذا ما نسمّيه بمسلك المقدّمية.

الثاني: وجود الملازمة بين الأمر بالأهم والنهي عن المهم، وهذا ما نسمّيه بمسلك الملازمة.

المسلك الأول: مسلك المقدّمية

يبتني المسلك الأول على مقدّمات أربع:

١. إن ترك الضد مقدّمة لفعل الضد الأهم.
٢. مقدّمة الواجب واجبة، فيكون ترك الصلاة واجباً بهذا الملاك.
٣. إن الأمر المقدّمي بالشيء (أي الأمر بترك الصلاة) يقتضي النهي عن ضده العام - لما مرّ في المحور الأول - والمراد نقيضه، وترك الصلاة نقيضه فعل الصلاة .
٤. إن النهي عن العبادة يوجب الفساد، فلزم بطلان الصلاة.

15

لكنّ عامّة المقدّمات غير ثابتة والبرهان عقيم، وإليك دراسة الأمور بعامّتها.

استدلّ القائل على أن ترك الضد مقدّمة لفعل الضد بأن الصلاة مانعة عن الإزالة وعدم المانع من أجزاء العلّة وجزء العلّة ككلّ أجزائها مقدّمة محكومة بالوجوب.

ثم إنّ القوم ناقشوا في خصوص المورد وقالوا بأن ترك الضد ليس مقدّمة، بعد تسليم الكبرى، وهو أن عدم المانع من أجزاء العلّة ويصلح لأن يكون مقدّمة، غير أنّ المورد ليس من صغريات هذه الكبرى.

المقدّمة الأولى: ترك الضد مقدّمة لفعل الضد الأهم، ومناقشتها

ولكن الأولى المناقشة في الكبرى، وهو أن عدم المانع مطلقاً - سواء أكان من قبيل هذا المورد، أو مورد آخر كعدم الرطوبة الذي يُعدّ مقدّمة لإحراق النار القطن المحاذي لها - لا يصلح للمقدّمية، وذلك بالبيان التالي:

إنّ الأصل في الخارج هو الوجود، والعدم ليس له أيّ أصالة فيه وإنّما هو مفهوم ذهني يصنعه الذهن بتعمّل، مثلاً أنّ الإنسان إذا دخل القاعة أملاً برؤية زيد ولم يره فيها، فهو في الواقع لم ير شيئاً ولم يجد فيها شيئاً لا أنّه يرى عدمه فيها، لكن الذهن بالتعمّل يصنع من هذا مفهوماً ذهنياً باسم العدم مع خلو صفحة الوجود عنه.

وعلى ضوء ذلك فلا معنى لجعل عدم المانع من أجزاء العلة، إذ ليس له شأن التأثير أو التأثير ولا الموقوف ولا الموقوف عليه.

نعم لمّا كان وجود المانع مزاحماً لوجود الممنوع غير عن هذا التزاحم بأنّ عدم المانع شرط لوجود الممنوع، وكم فرق بين القول بأنّ المانع مزاحم، والقول بأنّ عدمه شرط. وبعبارة أخرى: أنّ رطوبة الحطب أو القطن مانعة من تأثير المقتضي - أي

16

النار - فيهما لا أنّ عدم الرطوبة شرط. فالأحكام كلّها للوجودات (الرطوبة مانعة) وينسب إلى الإعدام (عدم الرطوبة شرط) بالعرض والمجاز، وإلى ذلك يشير المحقّق السيزواري في منظومته وشرحه لها ما هذا لفظه:

لا ميز في الاعداد من حيث العدم *** وهو لها إذا بوهم يرتسم

كذاك في الاعداد لا عليّة *** وإن بها فاهوا فتقريبية

فلو قالوا: عدم العلة علة لعدم المعلول، فهو على سبيل التقريب، فإنّ الحكم بالعليّة عليه، بتشابه الملكات، فإذا قيل: عدم الغيم علة لعدم المطر، فهو باعتبار أنّ الغيم علة للمطر، فبالحقيقة قيل: لم تتحقّق العليّة التي كانت بين الوجودين، وهذا كما تجري أحكام الموجبات على السوالب في القضايا، فيقال: حملية موجبة، وحملية سالبة، مع أنّ الثانية سلب الحمل، لا حمل السلب. (١)

وعلى ضوء هذا يظهر ضعف ما أفاده المحقّق الاصفهاني حيث رأى أنّ لإعدام الملكات واقعية لكونها أمراً منتزعاً من الخارج فقال:

الاستعدادات والقابليات وأعدام الملكات كلّها، لا مطابق لها في الخارج، بل شؤون وحيثيات انتزاعية لأمر موجودة، فعدم البياض في الموضوع - الذي هو من أعدام الملكات كقابلية الموضوع - من الحيثيات الانتزاعية منه «فكون الموضوع بحيث لا بياض له» هو بحيث يكون قابلاً لعروض السواد فتمتّم القابلية كنفس القابلية حيثية انتزاعية. (٢)

وجه الضعف: أنّ ما ذكره في الاستعداد والقابلية وحتّى الإضافة صحيح فإنّ القابلية في النواة والنطفة أمر تكويني موجود فيها دون الحجر، وهكذا الإضافة كالأبوة والبنوة، فإنّهما تنتزعا من حيثية وجودية من تخلّق الابن من ماء الأب،

١ . شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٤٧، نشر دار العلم.

٢ . نهاية الدراية: ١ / ٢٢٠ .

17

فلكلّ، واقعية بواقعية مبدأ انتزاعهما، وأمّا الاعدام فليس لها واقعية سوى واقعية ملكاتها، فالواقعية في عدم البياض هي لنفس البياض لا لعدمه، وفي عدم البصر لنفس البصر لا للعدم.

وما أفاده من أنّ متمّ القابلية كنفس القابلية مشيراً إلى أنّ «عدم المانع» متمّ للقابلية ضعيف جداً، فإنّ قابلية الجسم لقبول البياض لها واقعية لا نقص فيها، وأمّا عدم قبوله له مع وجود السواد، فليس لأجل نقص في القابلية، بل لوجود التزاحم بين الوجودين، فعُبر عن التمانع بأنّ عدم المانع شرط.

وعلى ما ذكرنا فالأولى رفض الكبرى على وجه الإطلاق لا قبولها والمناقشة في الصغرى.

وبذلك يظهر النظر فيما أفاده السيد العلامة الطباطبائي (قدس سره) حيث قال: ربما يضاف العدم إلى الوجود، فيحصل له حظ من الوجود، ويتبعه نوع من التمايز، كعدم البصر الذي هو العمى المتميز عن عدم السمع الذي هو الصمم، وكعدم زيد وعدم عمر المتميز أحدهما عن الآخر.^(١)

يلاحظ عليه: بأنّ التميّز الذهني، غير كون العدم ذا حظ من الوجود في الخارج، فكلّ ما ذكره صحيح في الذهن لا في الخارج، والكلام إنّما هو في الثاني دون الأوّل، والتمييز نوع ارتباط ذهني بين الأمرين الوجوديين فإنّ العدم في عدم البصر، عند التصوّر عدم بالحمل الأوّلي، لكنّه موجود في الذهن بالحمل الشايع الصناعي .

مناقشة المحقق الخراساني

هذا ما عندنا، لكن القوم ناقشوا في خصوص المورد، وقد ناقشها المحقق الخراساني بوجوه ثلاثة:

١ . نهاية الحكمة: ١٩ .

18

الأوّل: المعاندة بين الوجودين غير المانعية

إنَّ المعاندة والمنافرة بين الشيين لا تقتضي إلاَّ عدم اجتماعهما في التحقُّق، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملائمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر في مرتبة واحدة دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدُّم أحدهما على الآخر. (١)

توضيح ذلك: أنَّ المانع يستعمل في موردين :

١. ما يكون الشيء بوجوده مانعاً عن تأثير المقتضي كالرطوبة حيث إنَّها تمنع من تأثير النار في القطن، وهذا هو الذي يُعدُّ من أجزاء العلة ويوصف بالتقدُّم على الشيء تقدُّم أجزاء العلة على المعلول.

٢. ما يكون الشيء بوجوده معانداً للشيء الآخر، ويزاحمه في وجوده، وهذا هو المقصود في المقام، فإنَّ الصلاة غير مؤثرة في المقتضي بل هي بوجودها تعاند الإزالة، لأنَّ قدرة الإنسان محدودة لا تتمكَّن من إيجاد فعلين في عرض واحد، فعدم المانع لهذا المعنى ليس جزء العلة. والإشكال نشأ من استعمال لفظ المانع في موردين.

وما ذكرنا من التوضيح هو الذي أشار إليه المحقِّق الخراساني فيما بعد وقال: والمانع الذي يكون موقوفاً عليه الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده. (٢)

إلى هنا تمت المناقشة الأولى.

الثاني: قياس الضدين بالنقيضين

لا شك أنَّ البياض نقيض اللأبياض وبالعكس ولم يقل أحد بأنَّ وجود

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢٠٧ . ٢ . كفاية الأصول: ١ / ٢٠٧ .

البياض متوقِّف على رفع اللأبياض، فإذا كان الحال في النقيضين كذلك فليكن كذلك في الضدِّين. فلا يكون ترك السواد مقدِّمة لتحقُّق البياض، أو ترك الصلاة مقدِّمة للإزالة. وإلى هذه المناقشة أشار المحقِّق الخراساني بقوله: فكما أنَّ قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدُّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادين. (١)

الثالث: استلزام الدور

لو توقَّفت الإزالة على ترك الصلاة لزم توقُّف ترك الصلاة على وجود الإزالة، والملاك في الطرفين واحد وهو أنَّ كلَّ واحد مانع عن الآخر، وإلى هذا الإشكال أشار المحقِّق الخراساني وقال:

كيف ولو اقتضى التضاد توقّف وجود الشيء على عدم ضدّه توقّف الشيء على عدم مانعه لاقتضى توقّف عدم الضد على وجود الشيء توقّف عدم الشيء على مانعه بدهة ثبوت المانع في الطرفين وكون المطاردة من الجانبين وهو دور واضح (٢).

ثم إنّ المحقّق الخوانساري أجاب عن هذا الدور بأنّ الدور عبارة عن توقّف كلّ من الطرفين فعلاً على الآخر، وأمّا إذا كان التوقّف من أحد الجانبين فعلياً ومن الجانب الآخر شأنياً فلا يلزم الدور لاختلاف الموقوف والموقوف عليه، للزوم وحدة الموقوف عليه وجوداً وصفة في كلا الطرفين. وأمّا تطبيقه على المورد فإنّ توقّف الإزالة على ترك الصلاة فعلي لوضوح أن توقّف وجود المعلول على جميع أجزاء علته ومنها عدم المانع، لأنّ للجميع دخلاً

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢٠٧ .

٢ . كفاية الأصول: ١ / ٢٠٧ .

فعلاً في تحقّقه ووجوده في الخارج.

وأما كون التوقّف في جانب ترك الضد وعدمه شأنياً، فلأنّ عدمه يستند إلى عدم المقتضي للوجود (الإرادة) لا إلى وجود المانع، نعم بعد تحقّق المقتضي مع الشرائط يكون توقّفه عليه فعلياً.

ثم إنّ المحقّق الخوانساري ذكر في ذيل جوابه إشكالاً وجواباً أتى به المحقّق الخراساني بصورة (إن قُلت، قُلت:) ونحن لا نتعرض إلى هذا الإشكال والجواب، وإنّما نركّز على نقد ما أفاده المحقّق الخوانساري، وحاصله:

نقد كلام المحقّق الخوانساري

إنّ ملاك بطلان الدور هو استلزامه تقدّم الشيء على نفسه، فكّل شيء استلزم ذلك فهو محال، سواء أكان دوراً أم غيره. وما أفاده المحقّق الخوانساري وإن ارتفع به الدور لاختلاف الطرفين في الفعلية والشأنية ولكن مفسدة الدور بعد موجودة؛ وذلك لأنّ مقتضى توقّف الإزالة على ترك الصلاة فعلاً، يلزم كون ترك الصلاة متقدّماً رتبة على الإزالة.

ولازم كون ترك الصلاة متوقّفاً على الإزالة ولو شأنياً كونه متأخراً عن الإزالة. فيلزم كون شيء واحد متقدّماً ومتأخراً.

إلى هنا تمّ الكلام في بيان المقدّمة الأولى، وإليك الكلام في المقدّمات الثلاث الباقية.

المقدّمة الثانية: أنّ مقدّمة الواجب واجبة، فيكون ترك الصلاة واجباً .

يلاحظ عليها بما مرّ مفصّلاً من عدم وجوب مقدّمة الواجب .

المقدّمة الثالثة: أنّ الأمر بالشيء (ترك الصلاة) بحكم المقدّمية يستلزم النهي عن ضده العام أي

الصلاة، فتكون الصلاة منهيّاً عنها ويترتّب على هذه المقدّمات

21

فساد الصلاة، لما تقرّر في محله أنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد.

يلاحظ عليه: بما مرّ من عدم اقتضاء الأمر بالشيء، النهي عن ضده العام الذي هو النقيض.

فالبرهان بأجزائه الثلاثة غير صحيح .

المقدّمة الرابعة: أنّ النهي عن العبادة يستلزم الفساد.

أقول: سيأتي الكلام فيها، في باب النواهي، فانظر.

إكمال

قد عرفت أنّ عدم الضد ليس مقدّمة لفعل الضد الآخر، وأنّ عدم أنزل من أن يكون موقوفاً أو موقوفاً عليه، لكن المحقّق الخوانساري ذهب إلى التفصيل بين الضد الموجود والضعف المعدوم، فذهب إلى توقّف الضد على ارتفاع الضد الموجود، لوضوح أنّه إذا كان المحل أسود توقّف عروض البياض على ارتفاع السواد، دونما إذا لم يكن أسود .

وأيدّه المحقّق النائيني بقوله: إنّ المحل إذا كان مشغولاً بأحد الضدين، فلا يكون قابلاً لعروض الضدّ الآخر إلّا بعد انعدامه، ويكون وجوده موقوفاً على عدم الضد الموجود، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن شيء منهما موجوداً وكان المحل خالياً عن كلّ منهما، فإنّ قابليته لعروض كلّ منهما فعلية فإذا وجد المقتضي لأحدهما، فلا محالة يكون موجوداً من دون أن يكون لعدم الآخر دخل في وجوده. (1)

يلاحظ على أصل الاستدلال بأنّ عروض البياض على الجسم الأسود وإن كان رهن ارتفاع السواد فيه، لكن ليس هذا بمعنى كون عدم الضد مقدّمة لوجود الضد الآخر، بل لأجل وجود التمانع والتعاند، فإنّ الضدين لا يجتمعان، فلو كان الجسم أسود يستحيل عروض البياض عليه ما دام كونه أسود، وذلك لأجل التضاد

بين العينين (السواد والبياض)، فإذا ارتفع السواد يعرض البياض لا بملاك كون عدم السواد مقدّمة، بل لأجل ارتفاع التضاد والتمانع .

ويرد على ما أيّد به المحقّق النائيني، بأنّ القابلية تامّة في الجسم لعامة الحالات، سواء أكان مشغولاً بأحد اللونين أم لا، وأمّا كون عروض البياض مشروطاً بعدم السواد فهو وإن كان صحيحاً لكنّه لا لأجل تتميم القابلية، بل لأجل وجود التضاد بين العارضين.

شبهة الكعبي في نفي المباح

اشتهر القول بنفي المباح (عن عبدالله بن أحمد المعروف بالكعبي أحد علماء المعتزلة) باسم شبهة الكعبي، وقد بحث فيها الأصوليون منهم صاحب المعالم في مبحث الضد، وحاصل دليله: أنّه إذا كان الكذب حراماً وجب تركه، بناءً على أنّ النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده العام، فإذا قال: لا تكذب، فهو أمر بترك الضد (ترك الكذب)، ومعلوم أنّ ترك الضد يتوقّف على فعل من الأفعال الاختيارية الوجودية، لاستحالة خلو المكلف عن فعل من الأفعال الاختيارية، وحينئذ يصبح كلّ فعل اختياري مقدّمة للترك الواجب، فينتفي المباح.

يلاحظ عليه: بعد تسليم الأمر الأول - وهو أنّ النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده العام - أعني: ترك الكذب، لكن لا نسلم أنّ ترك الكذب متوقّف على فعل مباح؛ وذلك لأنّ ترك الحرام تارة يكون مستنداً إلى فقدان المقتضي الذي يعبر عنه بالصارف، فالإنسان المؤمن لا يكذب لا لكونه مشغولاً بالأكل والشرب، بل لكونه خائفاً من عقابه سبحانه، فادّعاء انتفاء المباح بحجة أنّه مقدّمة لترك الحرام ليس أمراً كلياً؛ وأخرى يكون ترك الحرام مستنداً إلى وجود المقتضي لشيء آخر كالأكل والشرب، وبالتالي يُترك الحرام من دون أن يكون المباح مقدّمة.

المسلك الثاني: مسلك الملازمة

قد عرفت أنّ القائل بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص قد استدلّ بوجهين:
أحدهما: مسلك المقدّمية، وقد مضى.
والثاني: مسلك الملازمة، وهو أنّ ترك الإزالة المحرّم ملازم لفعل الصلاة، والمتلازمان متكافئان في الحكم، فلو كان ترك الإزالة حراماً تكون الصلاة مثله .

أمّا الصغرى - أعني: حرمة ترك الإزالة - فلما مرّ من أنّ الأمر بالشيء مقتضى للنهي عن ضده العام، ويكون معنى قوله: أزل النجاسة، أي لا تترك الإزالة. فإذا أصبح ترك الإزالة حراماً، وهو ملازم مع فعل الضد.

وأما الكبرى - أعني: وحدة حكم المتلازمين - وهو أنّ الصلاة لو لم تكن محرمة تكون جائزة الفعل لعدم خلو واقعة عن حكم، وعندئذ إن بقي الآخر على حرمة لزم التكليف بالمحال، وإلا خرج الحرام المطلق عن كونه حراماً مطلقاً.

ويلاحظ على الصغرى بما عرفت من أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام، لما عرفت من أنّ المكلف إما أن يكون متهيئاً لامتنال الأمر فيكون النهي عن تركه لغواً لا حاجة إليه، أو لا يكون فعندئذ لا يكون النهي عن الضد مؤثراً في دعوة المكلف إلى امتثال الأمر بالواجب الامتنال. ويلاحظ على الكبرى بما مرّ منا في نقض دليل أبي الحسين البصري عند بيان مقدّمة الواجب، وهو: أنّ الصلاة وإن لم تكن محرمة بل جائزة، لكن الذي يوجب التكليف بالمحال هو كون الصلاة واجبة فعلاً وترك الإزالة حراماً، وأمّا إذا كان أحدهما جائزاً والآخر واجباً فلا يلزم التكليف بالمحال لاستقلال العقل بوجوب ترك الحرام وإن كان ملازمه جائزاً.

المحور الثالث:

في الثمرة الفقهيّة

إنّ ثمرة البحث هو تعلّق النهي بالعبادة الموسّعة عند الأمر بالواجب المضيّق، وهذا هو الذي نهدف إليه بقولنا: الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، فتكون النتيجة في هذه المسألة صغرى لمسألة أخرى تأتي في مبحث النواهي وهو أنّ النهي عن العبادة موجب للفساد، ولا يشترط أن تكون المسألة بنفسها واقعة في طريق الاستنباط، بل يكفي وقوعه في طريق الاستنباط ولو بمعونة مسألة أخرى.

ثم إنّ القوم أشكلوا على هذه الثمرة بوجهين:

الأوّل: أنّ هذا النهي نهى غيري لا يكشف عن مبغوضية العبادة، لأنّ النهي عنه لأجل كونه وسيلة للحرام، ولولاها لما كان حراماً بل ربما يكون محبوباً، وعندئذ يكون دليلاً على بطلانها، من غير فرق بين كون النهي مستفاداً من مسلك المقدّمية أو مسلك الملازمة، فالنهي الكاشف عن البطلان عبارة عن النهي النفسي بمعنى كون الشيء مبغوضاً في ذاته كالصوم في العيدين والصلاة في أيام العادة.

الثاني: ما ذكره بهاء الدين العاملي من أنّ بطلان الصلاة لا يتوقف على تعلّق النهي بها، بل يكفي سقوط الأمر بها بعد الأمر بالإزالة، وهو أمر متّفق عليه، فكون الصلاة غير مأمور بها يكفي في فسادها.

25

ثم إنّ القوم حاولوا تصحيح الصلاة - مع عدم الأمر بها - بوجوه ثلاثة:

الأوّل: كفاية وجود الملاك في صحّة العبادة ولا يلزم قصد الأمر. وهذا ما أجاب به المحقّق الخراساني.

الثاني: كفاية قصد الأمر المتعلّق بالطبيعة وإن كان الفرد المزاحمُ فاقداً للأمر. وهو المستفاد من كلمات المحقّق الثاني.

الثالث: تصحيح الأمر بالصلاة عن طريق الترتّب.

وإليك دراسة الجميع واحداً تلو الآخر.

الأوّل: كفاية وجود الملاك في صحّة العبادة

المعروف عند الفقهاء أنّ صحّة العبادة فرع وجود الأمر وقصده، غير أنّ المحقّق الخراساني أبدع رأياً خاصّاً وهو أنّ صحّة العبادة رهن أحد الأمرين:
أ. تعلّق الأمر بها وقصده في مقام الامتثال.

ب. وجود الملاك والرجحان الذاتي في العبادة وإتيانها بهذا القصد .

وقد رتّب على ذلك أنّ الفرد المهم وإن سقط أمره لكن الملاك بعد باق، إذ غاية ما أوجبه الابتلاء سقوط أمره لا زوال ملاكه ورجحانه .

قال الخراساني (قدس سره): إنّ المزاحمة على هذا لا يوجب إلاّ ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة كما هو مذهب العدلية، أو غيرها أي شيء كان كما هو مذهب الأشاعرة، وعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به (١).

فإن قلت: العلم باشتغال الفعل على الملاك فرع تعلّق الأمر والمفروض

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢١٢ .

26

سقوطه فمن أين علم أنّ الفعل مشتمل على الملاك ؟

قلت: ما ذكر صحيح في المتعارضين لا المتزاحمين، فإنّ العلم بالملاك موجود في كليهما غاية الأمر صار التزاح سبباً لتقديم أحدهما على الآخر لا سلب ملاكه ورجحانه الذاتي.

الثاني: ما يستنبط من كلام المحقق الكركي

إذا بنينا على عدم تعلّق النهي بالضد كما هو مفروض الإشكال فغايته أنّه يوجب سقوط الأمر بالطبيعة المتحقّقة في الفرد المزاحم لا سقوط الأمر عن الطبيعة بوجودها السعيّ، بل الأمر بها باق لعدم اختصاص تحقّق الطبيعة بالفرد المزاحم .

وعلى ضوء هذا فنقول: إنّ الفرد المزاحم وإن لم يكن من مصاديق الطبيعة المأمور بها ولكّنه من مصاديق مطلق الطبيعة، وملاك الامتثال إنّما هو انطباق عنوان الطبيعة على الفرد الخارجي لا كون الفرد الخارجي بشخصه مأموراً به فهو مصداق الطبيعة وإن لم يكن مصداق الطبيعة المأمور بها.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة يتصوّر على ثلاثة أقسام:

١. أن يكون وجوب الصلاة إنشائياً ما دام لم يمتثل الأهم .
٢. أن يكون وجوبها فعلياً والواجب استقبالياً، والمراد من الاستقبالي تعيّن الإتيان بالمهم بعد الإتيان بالأهم.
٣. أن يكون الوجوب والواجب فعليين.

أمّا الأوّل: فلا يمكن التقرب به لعدم خروجه عن حدّ الإنشاء ولم يصل إلى

١ . لاحظ جامع المقاصد: ٥ / ١٢ . وأوضحه المحقق الخراساني في الكفاية بعد الفراغ عن مسألة الترتب. لاحظ: الكفاية: ١ / ٢١٩ .

حدّ الفعلية التي هي مرحلة تعلّق الإرادة الجديّة .

أمّا الثاني: فالمفروض أنّه بصدد إتيان المهم في زمن امتثال الأهم، ومن جانب أنّ الأمر بالطبيعة مقيد بالزمان المتأخّر عن امتثال الأهم وهو بعد لم يأت به. فينتج أنّه ليس هنا أمر بالطبيعة حتى يقصده .

أمّا الثالث: فهو يستلزم أن يكون كلّ من الوجوب والواجب فعليين، وهو يستلزم الأمر بالضدين لافتراض أنّ الأمر بالإزالة كالأمر بالصلاة فعلي.

ثم إنّ جمعاً من المتأخّرين حاولوا تصحيح الأمر بالضد (الصلاة) على وجه الترتّب وبذلك أثبتوا صحّة الصلاة رداً على شيخنا بهاء الدين العاملي القائل بفساد الصلاة لأجل عدم تعلّق الأمر بها، كما أجابوا بذلك عن الإشكال المتوجّه إلى المحقّق الثاني من أنّ تعلّق الأمرين الفعليين بالإزالة، والصلاة يستلزم طلب ضدّين.

وبالجملة فرضية الترتّب لو صحّت، تُنتج أمرين:

١. صحّة الصلاة.

٢. عدم استلزام تعلّق الأمر الفعلي بالصلاة، الأمر بالضدّين.

الثالث: الأمر بالمهمّ على وجه الترتّب

إنّ الترتّب من المسائل الشائكة التي تضاربت فيها الأقوال بين ادّعاء الاستحالة وادّعاء الإمكان، فلايضاح الموضوع يجب تقديم أمور ، وهي:

الأول: التفريق بين التعارض والتزام

إنّ مورد الترتّب من مصاديق التزام لا من موارد التعارض فلا بد من توضيح المراد منهما في المقام، فنقول:

28

التعارض والتزام يجمعهما وجود التنافي بين الدليلين ويختلفان في مصبّه.

أمّا التعارض فمصّب التنافي فيه هو مقام الجعل والإنشاء، ولذلك عرّف التعارض بأنّه عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين في مقام الجعل والإنشاء، سواء لم يوجد تناف في مقام الامتثال، كما إذا ورد: يجب الدعاء عند رؤية الهلال وورد يستحب الدعاء عند رؤية الهلال؛ أم وجد التنافي كما إذا ورد دليل على حرمة شيء وورد دليل آخر على وجوبه.

وبعبارة أخرى: إذا كان هناك تكاذب بين مدلولي الدليلين في مقام الإنشاء فصار كلّ يكذب الآخر على نحو يستحيل تعلّق الإرادة الجديّة من المقنّن الحكيم بهما، يكون المورد من التعارض.

وأمّا التزام فهو عبارة عن وجود التنافي بين الحكمين في مقام الامتثال مع كمال الملائمة في مقام الجعل والتشريع غير أنّ عجز المكلف وقصور قدرته سبّب التنافي بين الحكمين في مقام الامتثال على وجه لو كان للمكلف قدرة غيبية لامتثال كلا الحكمين لما كان هناك تناف أصلاً لا في مقام الجعل ولا في مقام الامتثال.

مثلاً إذا أنشأ المولى وجوب تطهير المسجد فوراً كما أنشأ وجوب الصلاة عند الزوال، نرى أنّ الإنشائيين في كمال الملائمة لاختلاف الموضوع والمحمول في القضيتين وإنّما يحدث التنافي إذا ابتلى المكلف بهما في أول الزوال ودلّ الدليل على كون الأوّل مضيقاً والثاني موسعاً، فعند ذلك يجب رفع اليد عن أحد الأمرين أو إطلاقه، فالقائل ببطلان الترتّب يرفع اليد عن أصل الأمر، والقائل بصحّته يرفع اليد عن إطلاقه.

ثم إنّ للمحقّق الخراساني تفسيراً آخر للتزام سنتناول بيانه في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

29

الثاني: مرجّحات التعارض والتزام

إذا كان التعارض راجعاً إلى وجود التنافي في مقام الجعل والإنشاء فالمرجّحات التي تُرَجِّح صدق أحد الجعلين على الآخر تكون سماعيّة متوقّفة على ورودها في الشرع، وذلك لأنّه لا سبيل للعقل للتعرف على أقربية أحد الجعلين على الآخر. وسيوافيك بيان مرجّحات التعارض في المقصد الثامن .

وأما مرجّحات باب التزام فيما أنّ التنافي خارج عن مصب التشريع ولا صلة له بالشارع، بل يرجع إلى قصور قدرة المكلف في مقام الامتثال فللعقل سبيل إلى تقديم أحد الأمرين على الآخر إمّا ترجيحاً بالذات أو ترجيحاً بالعرض، وإليك بيان الترجيحات:

١. تقديم الأهم بالذات على المهم، كترجيح إنقاذ المسلم على الكافر والذمي. وهذا هو الترجيح بالذات.

٢. تقديم المضيق على الموسع وإن كان الموسع أهم كتقديم تطهير المسجد على الصلاة فيه مع كون الثاني أهم، ولكن ضيق وقت الأوّل وسعة وقت الثاني سبّب تقدّمه على الآخر.

٣. تقديم ما لا بدل له على ما له بدل كما إذا كان عنده ماء يكفيه أحد الأمرين: تطهير الثوب للصلاة أو استعماله في الوضوء، فيقدم الأوّل، إذ ليس له بدل بخلاف الثاني فإنّ للوضوء بدلاً وهو التيمم.

٤. تقديم ما هو السابق من الحكمين امتثالاً على المتأخّر كذلك، كما إذا دار أمره بين إقامة الصلاة قائماً والركوع والسجود مومياً، أو صرف القدرة في الركوع والسجود اختياراً وإقامة الصلاة جالساً، فيجب تقديم الأوّل، لأنّ امتثال الأمر بالقيام متقدّم زماناً على امتثال الأمر بالركوع والسجود اختياراً. إذ بصرف القدرة في الأوّل يصبح معذوراً عن الثاني دون العكس.

30

٥. تقديم الواجب المطلق على المشروط، كما إذا كان عنده مال ودار أمره بين صرفه في الإنفاق الواجب كالإنفاق على الأولاد والوالدين ومن تحت تكفله وبين صرفه في الحج، فيقدم الأول على الثاني.

الثالث: في تعريف الترتب

إنّ الترتب عبارة عن تعلق أمر فعلي بواجب أهم على وجه الإطلاق بلا تقييد بشيء وتعلق أمر فعلي آخر بضده المهم مشروطاً بعصيان ذلك الأمر المتعلق بالأهم على نحو الشرط المتأخر أو بالعزم على عصيانه، وتظهر حقيقة الترتب في المثالين التاليين:

أ. إذا كان الواجبان مضيّقين، كما إذا قال المولى: انقذ ولدي فإن عصيت فأنقذ الأجنبي.

ب. إذا كان أحد الواجبين مضيّقاً والآخر موسّعاً، كما إذا قال: أزل النجاسة فإن عصيت فصلّ.

فعلى كلا التقديرين يكون أحد الأمرين مطلقاً والآخر مشروطاً بالعصيان.

الرابع: صحّة الترتب وعدمها بحث عقلي

البحث عن صحّة الترتب وعدمها بحث عقلي لا دخالة للفظ فيه وذكره في أبواب مباحث الألفاظ كذكر أحكام الملازمات في باب الأوامر مع أنّ البحث فيها عن الملازمة العقلية.

الخامس: إمكان الترتب دليل على وقوعه

إنّ مسألة الترتب من المسائل التي يكفي في إثبات وقوعها إمكانها، خلافاً للأمر التكوينية فإنّ إمكان الشيء لا يكفي في وقوعه «كالعناء». وذلك لأنّ شيخنا بهاء الدين العاملي قال: «بأنّ الأمر بالشيء يكفي في سقوط الأمر بضده، إذ

لولا أنه لزم طلب الضدين»، فرفع الغائلة عنده رهن سقوط الأمر من أساسه.

ولكن القائل بالترتب يقول بأنّ رفع الغائلة لا يتوقف على سقوط الأمر من رأسه بل يكفي فيه تقييد إطلاقه بالعصيان، فإذا دار الأمر بين سقوط الأمر أو تقييد إطلاقه، فالثاني هو المقدم، لأنّ المحظورات تتقدّر بقدرها، فمع إمكان حفظ الأمر وتقييد إطلاقه لا تصل النوبة إلى سقوط الأمر بتاتاً.

السادس: أنّ سقوط الأمر رهن أحد أمور:

١. الامتنال .

٢. ارتفاع الموضوع، كما إذا جاء السيل وأخذ الجنازة قبل التعميل والتكفين.

٣. العصيان، كما لو ترك الصلاة حتى مضى الوقت فالأمر يسقط لكن لا بمعنى سقوط المؤاخظة، بل سقوط فعل الصلاة أداءً. وأمّا القضاء فهو رهن أمر جديد وربما لا يوجد.

السابع: أقسام شرط الأمر بالمهم

إنّ شرط الأمر بالمهم أحد أمرين: إمّا العصيان وإمّا نيّته، وكلّ على أقسام ثلاثة، متقدّم على الأمر بالمهم، ومقارن له، ومتأخّر عنه. فصارت الأقسام ستة. وقد ذكر المحقّق الخراساني من العصيان قسماً واحداً ومن عزمه قسمين، المتقدّم والمقارن. فيقع الكلام في وجه التبويض.

حكم العصيان الخارجي المتقدّم

إنّ وجه التبويض يكمن في انطباق تعريف الترتّب على بعضه دون بعض، فإنّه عبارة عن توجّه أمرين فعليين لمكّاف واحد في وقت واحد وله قدرة واحدة - لا يتمكّن من صرفها فيهما - أحدهما مطلق والآخر مشروط، وإليك البيان.

إذا كان الشرط لفعالية الأمر بالمهم هو عصيان الأمر بالأهم عصياناً متقدّماً كما

32

إذا كان الأمر بالأهم فورياً أنياً، كالغرق والحرق ولا يدوم إلى آخر وقت الامتثال بالمهم، فلا شكّ أن الأمر بالأهم يسقط ويكون الوقت مختصاً بامتثال المهم إلى آخره، ومثل هذا خارج عن الترتّب إذ لا يجتمع الأمران في زمان واحد، بخلاف ما إذا كان امتثال الأهم تدريجياً مثل المهم، كإزالة النجاسة عن المسجد فيكون الشرط هو عصيانه في جميع أزمنة امتثال المهم، وهذا لا يتحقق إلاّ إذا كان الشرط لفعالية الأمر بالمهم، هو العصيان المتأخّر، وهو تصور المولى أن العبد ربّما يعصي الأمر بالأهم إلى آخر الوقت، ولكنّه بعد لم يعص لبقاء الوقت، فعند ذلك يأمر بأمرين أحدهما مطلق والآخر مشروط .

وهذا هو الذي يجب أن يقع مورداً للنزاع حيث إنّ الأمرين فعليان غاية الأمر يقع البحث في أنّ نتيجة ذينك الفعلين هل هي الأمر بالجمع بين الضدّين أو لا؟

فتلخّص من ذلك أنّ شرطية العصيان بالنحو المتقدّم يخرج المورد عن الترتّب، وبنحو الشرط المتأخّر يدخله في تعريفه.

ثم إنّ هنا سؤالاً وهو: كيف يكون العصيان شرطاً لفعالية الأمر بالمهم، ولا يكون سبباً لسقوط الأمر بالأهم؟

والجواب: أنّ العصيان المسقط للأمر بالأهم هو العصيان المتقدم على فعلية الأمر بالمهم بالمعنى الذي عرفت، والمفروض أنّه ليس بشرط، وأمّا ما هو الشرط لفعلية الأمر بالمهم فهو فرض الموتى عصيان العبد في مجموع الوقت وإنه لا يصرف القدرة في تطهير المسجد، والمفروض أنّ الشرط بهذا المعنى موجود في ذهن المولى، موجب لفعلية الأمر بالمهم لكنه غير مسقط للأمر بالأهم وبذلك ظهر أنّه لا بأس بكون العصيان المأخوذ في الأمر بالمهم غير مسقط للأمر بالأهم وفي الوقت نفسه كافياً في فعلية الأمر بالمهم.

حكم العصيان الخارجي المقارن

وبما ذكرنا يُعلم حكم العصيان الخارجي المقارن، إذ أنّه يوجب سقوط الأمر بالأهم لتحقيق العصيان على نحو لا يتمكن المكلف من امتثاله في طول الوقت

33

الذي يسع لامتنال الأمر بالمهم فعند ذلك يخرج المورد عن الترتّب، ولذلك خصّ صاحب الكفاية شرطية العصيان الخارجي بالتأخّر الذي يسع الوقت لامتنال كلا الأمرين دون أن ينتهي الأمر إلى امتثال أمر واحد وهو المهم.

حكم نيّة العصيان

قد عرفت حكم العصيان الواقعي وأنّ شرطيته تختص بما إذا أخذ متأخراً، وأمانيّة عصيان الأمر بالمهم، فقد فرّق المحقّق الخراساني بين المتقدم والمقارن وبين المتأخّر، فجعل الأولين صالحين لأخذهما شرطاً للأمر بالمهم دون نيّة عصيان الأمر بالأهم متأخرة، ولم يظهر لي ما هو وجه الفرق، فإن نيّة العصيان سواء أخذت متقدّمة أو مقارنة أو متأخرة، لا تسبب سقوط الأمر بالأهم، حتّى يخرج المورد عن دائرة الترتّب، ولعلّه كان عنده وجه خفي علينا.

إذا عرفت ذلك فأعلم أنّ القائل بإمكان الترتّب قرّره بالوجه التالي:

التقريب الأوّل للترتّب

لا مانع عقلاً من تعلّق الأمر بالضدين على النحو المذكور، أي بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً والأمر بغيره معلّقاً على عصيان ذلك الأمر (على نحو الشرط المتأخّر) أو البناء والعزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً.⁽¹⁾

وأورد عليه المحقق الخراساني بأنّ ملاك الامتناع في الأمرين المطلقين موجود في المقام أيضاً، فإنّ ملاك الامتناع في الأوّل استلزامهما طلب الضدين، وهذا أيضاً موجود في المقام، لافتراض أنّ الأمر بالمهم فعلي في ظرف فعلية الأمر

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢١٣ .

34

بالأهم. وإلاّ لخرج المورد عن الترتّب، ولازم ذلك توجّه أمرين فعليّين وهو نفس طلب الضدين. وبعبارة أخرى: أنّ في مرتبة الأمر بالأهم لا توجد دعوة للأمر بالمهم ولكن في مرتبة الأمر بالمهم توجد دعوة للأمر بالأهم أيضاً لعدم سقوطه بعدّ. وهذا هو الإشكال الذي أثاره المحقق الخراساني ومن تبعه على إمكان الترتّب.

تحليل نظرية المحقق الخراساني

إنّ هنا مسألتين:

الأولى: طلب الضدين.

الثانية: طلب الجمع بين الضدين.

وملاك الاستحالة في الأمرين العرضيين هو الثاني، كما إذا قال: أزل النجاسة، وصلّ، في وقت واحد فهو يأمر بشيئين من دون اشتراط أحدهما بشيء.

ولازم ذلك طلب الجمع بين الضدين، لأنّ الطلب في كلّ منهما غير مشروط، وما هو كذلك تكون نتيجته طلب الجمع بين فعلين متضادين. لأنّ إطلاق كلّ من الدليلين يشمل وجود الآخر.

وأما إذا كان أحد الأمرين مطلقاً والآخر مشروطاً بعزم ترك الأوّل فهو وإن كان يطلب الضدين لأجل أنّ الأمر بالأهم، بعدّ لم يسقط، والأمر بالمهم فعليّ، ولكن النتيجة هي طلب الضدين لاطلب الجمع بين الضدين، ويشهد على ذلك أمور:

١. إنّ فعلية الأمر بالمهم في ظرف فعلية الأمر بالأهم، لا يعنى بها إلاّ دعوة الأمر بالمهم إلى متعلّقه وهو أمر ممكن لا الجمع بينه وبين متعلّق الأمر بالأهم.

٢. لو اشتغل بالأمر بالأهم وأعرض عن المهم فلا يؤخذ بشيء ويثاب ولا يعاقب .

35

٣. أنّ المولى الواقف على حال العبد يرى أنّه فاقد للورع الذي يدفع به إلى امتثال الأهم ويرى أنّ الساحة فارغة عن امتثال الأهم فعند ذلك يغتتم الفرصة ويأمره بالمهم - مع بقاء الأمر بالأهم على فعليته - لئلا تفوت الفرصة ولا يؤدي أيّاً من الواجبين.

وبذلك يعلم أنّ الأمور التالية ليست بمانعة عن إمكان الترتّب:

١. اجتماع أمرين فعليين.

٢. كون الأمر بالأهم في رتبة الأمر بالمهم.

٣. استلزام اجتماعهما في مرتبة الأمر بالمهم (طلب الضدين).

نعم لو كانت النتيجة هي طلب (الجمع بين الضدين) فهو محال، ولكنّه يترتّب على أمرين فعليين مطلقين، لاما إذا كان الثاني مشروطاً بعصيان الأمر الأول على نحو الشرط المتأخّر.

هذا هو مفتاح الترتّب إمكاناً وامتناعاً.

ثم إنّ المحقّق الخراساني لمّا اختار امتناع الترتّب أثار عدة أسئلة من جانب القائلين بالترتّب ثم أجاب عنها، وبعض هذه الأسئلة، لا يليق أن يُثار من جانب القائلين بصحّته، ولكن المحقّق الخراساني أثارها على لسانهم.

السؤال الأول:

لا دليل على امتناع طلب الضدين إذا كان بسوء الاختيار حيث يعصي فيما بعدُ بالاختيار، فلولا له لما كان متوجّهاً إليه إلاّ الطلب بالأهم، ولا دليل على امتناع طلب الضدين إذا كان بسوء الاختيار. وأجاب عنه بقوله: استحالة طلب الضدين ليست إلاّ لأجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالّيته لا تختصّ بحال دون حال وإلاّ لصحّ فيما علّق على أمر اختياري في عرض واحد بلا حاجة في

تصحيحه إلى الترتّب، مع أنّه محال بلا ريب ولا إشكال.^(١)

تحليل مناقشة المحقّق الخراساني

لو كان السائل يسلم أنّ الترتّب يستلزم المحال غير أنّ قصور المكلف صار سبباً لطلب المحال منه لكان للسؤال والجواب مجال، إذ لا فرق في استحالة طلب المحال بين كون السبب هو الأمر مع الالتفات إلى عجز المكلف، أو المأمور، وأمّا إذا كان الترتّب غير مستلزم للمحال لما قلنا من أنّه

مستلزم لطلب الضدين لا طلب الجمع بينهما، فالأول جازز والثاني محال، فالسؤال والجواب ساقطان كما هو واضح. والقائل بجواز الترتب لا يسلم استلزامه للمحال، حتى يقول بكون المكلف هو السبب للمحذور.

السؤال الثاني:

إنّ قياس المقام بالأمرين العرضيين قياس مع الفارق، فإنّ كلاً من الأمرين العرضيين يطارد الآخر، فإذا قال: أزل النجاسة، وفي الوقت نفسه قال: صلّ، فكلّ يدعو إلى بذل القدرة في متعلّقه، وعندئذ تظهر المطاردة لوحدة القدرة وكثرة المقدور، بخلاف الأمرين الطوليّين، أي إذا كان الأمر الثاني مقيداً بعصيان الأمر الأول، فإنّ الأمر المتعلّق بالمهم لا يطرد الأمر المتعلّق بالأهم، وذلك لأنّ دعوة الأمر المتعلّق بالمهم إلى امتثاله في ظرف عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريد غير الأهم على تقدير إتيانه وإطاعة أمره.

وبعبارة أخرى: لو كانت دعوة الأمر المتعلّق بالمهم شاملة لصورة إطاعة الأمر بالأهم يلزم المطاردة، وأمّا لو اختصّت دعوته بصورة عدم امتثاله فلا يكون هناك مطاردة.

١ . الكفاية: ١ / ٢١٧ .

37

وقد أجاب عنه المحقّق الخراساني بوجوه:

الأوّل: أنّ الأمر بالمهم يطارد الأمر بالأهم، وذلك لأنّه ليس للمطاردة معنى سوى كون الأمرين فعليّين، والمفروض أنّ الأمر بالمهم فعليّ كالأمر بالأهم.

الثاني: لو افترضنا أنّ الأمر بالمهم لا يطارد الأمر بالأهم في ظرف الامتثال لكنّه يطارده على تقدير عدم الإتيان به، فعندما ينوي عصيان الأمر به، يجتمع هناك أمران فعليّان كلّ يطارد الآخر.

الثالث: يكفي وجود المطاردة من جانب واحد، وهو أنّ الأمر بالأهم يطارد الأمر بالمهم، وهذا كاف في الامتناع ولا يلزم العكس.

تحليل مناقشة المحقّق الخراساني

أمّا الوجه الأوّل فقد عرفت أنّ نتيجة اجتماع أمرين فعليّين أحدهما مطلق والآخر مشروط هو طلب الضدين لا طلب الجمع بينهما، والمحال هو الثاني لا الأوّل.

وأمّا الوجه الثاني وهو وجود المطاردة من الطرفين عند عدم الإتيان بالأهم فجوابه أنّ الأمر بالمهم حينئذ يتضمّن أمرين:

١. أنه يدعو إلى امتثال متعلّقه، وهذا هو الذي دفع المحقّق الخراساني إلى القول بالمطاردة من الجانبين لكنّه غفل عن الأمر الثاني وهو:

٢. أنّ الأمر بالمهم مع كونه فعلياً هو ذو مرونة ولينة حيث إنّه مع الدعوة إلى نفسه، يتحمّل ترك امتثاله والاشتغال بالأهم، وهذا هو الذي يزيل المطاردة والمنازعة بين الأمرين، فالأهم أمر تام لا يخضع لشيء ولا يرضى إلاّ بامتثال نفسه، وأمّا الأمر الثاني فهو وإن كان يدعو إلى امتثال متعلّقه لكنّه يخضع لأن يُترك لغاية امتثال الأمر بالأهم.

38

وأما الوجه الثالث فقد قلنا: إنّ وجود الأمر بالأهم في مرتبة المهم لا ينتج إلاّ وجود أمرين فعليين لا مطلقين، بل مطلق ومشروط ومثله لا يستلزم المحال.

ونزيد المقام توضيحاً: أنّ مركز المطاردة التي يدّعيها المحقّق الخراساني لا يخلو عن مواضع ثلاثة:

أ. مقام الجعل والتشريع.

ب. مقام الفعلية.

ج. مقام الامتثال.

أما الأول فقد عرفت أنّ المورد من قبيل المتزاحمين، والمتزاحمان متلائمان في مقام الجعل ولا تكاذب بينهما في تلك المرتبة، فلا إشكال في جعل الإيجاب على إزالة النجاسة والصلاة، وغيرهما من عشرات الموضوعات.

وأما الثاني - أي المطاردة في مرحلة الفعلية - فلاشك أنّ كلاً يدعو إلى إنجاز متعلّقه لكن دعوة الأمر بالأهم دعوة مطلقة لا يتنازل عنها أبداً، وأمّا الأمر بالمهم فهي دعوة مشروطة لا يتنازل عنها إلاّ إذا حاول أن يمتثل الأمر بالأهم، وهذا يرفع النزاع والمطاردة بين الأمرين.

وإن شئت قلت: إنّ كلّ أمر يدعو إلى إنجاز متعلّقه ولا يبعث إلاّ إلى إتيانه بمفرده، لا إلى الجمع بين المتعلّقين. وبكلمة حاسمة: إنّ فعلية كلا الأمرين بمعنى دعوة كلّ إلى متعلّقه، لا الدعوة إلى الجمع بين المتعلّقين، فإذا كان كذلك فالمكلف في مقام الامتثال له المندوحة عن تبعات الأمرين، إمّا أساساً وبتاتاً كما إذا اشتغل بالأهم، أو نسبياً إذا اشتغل بالمهم، فلا يعاقب إمّا مطلقاً، أو يعاقب بعصيان أمر واحد.

وأما الثالث فمن حسن الحظ ليس هناك أي مطاردة، وذلك لأنّ البعث مطلقاً لأمر واحد، وذلك لأنّ المكلف لا يخلو إمّا أن يكون راغباً في امتثال الأمر بالأهم فيترك الأمر بالمهم ولو عكس عكس.

السؤال الثالث:

وهو: كيف تتكروون الترتب مع أنه واقع في العرف كثيرًا؟

وقد أجاب المحقق الخراساني عن ذلك بوجهين:

١. إنه إنما يأمر بالمهم بعد التجاوز عن الأمر بالأهم.

٢. إن الأمر بالمهم إرشاد إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة، على وجه لو أتى به (لأجل الملاك) يستحق الثوبة.

تحليل المناقشة:

ماذا يريد من قوله: إنه يأمر بالمهم بعد التجاوز عن الأمر بالأهم؟ فهل يريد كون الأمر بالأهم منسوخاً والمفروض خلافه، ولأجل ذلك لو رجع إلى امتثال الأمر بالأهم صار ممتثلاً؟ وإن أراد أنه يطلبه عند يأسه عن امتثال الأمر بالأهم دون سقوطه فهو نفس الترتب. وأمّا التوجيه الثاني فهو على خلاف الظاهر، إذ لا يتميز الأمران بشيء إلا أن الأول مطلق والثاني مشروط، مع كون كليهما مولويين. فكيف يوصف الأول بالمولوية دون الثاني؟!

الاستدلال على بطلان الترتب بطريق الإن

كان الاستدلال السابق من المحقق الخراساني على بطلان الترتب استدلالاً لمياً، وهو أن نتيجة الترتب هو اجتماع أمرين فعليين والذي يترتب عليه طلب الضدين، ولكن هنا استدلالاً آخر وهو إبطال الترتب بطريق الإن، والمراد الفساد المترتب على صحة الترتب، وهو تعدد العقابين إذا ترك الأهم والمهم، مع وحدة

القدرة وهو شيء لا يقبله العقل، وهذا هو الإشكال الذي أورده المحقق الخراساني على أستاذه السيد الشيرازي الذي كان يقول بالترتب.

أقول: إن في وحدة العقاب وتعدده مسلكين:

الأول: أن وحدته وتعدده تابع لوحدة القدرة وتعددها، فلو كانت القدرة واحدة والتكليف متعدداً لما كان عليه إلا عقاب واحد، لاستقلال العقل بقبح تعدده مع القدرة الواحدة، ولذلك يتعدّد العقاب إذا تعددت القدرة وإن كان التكليفان في زمان واحد كالصلاة والصوم.

الثاني: أنّ تعدّد العقاب ووحده تابع لتعدّد التكليف ووحده، وذلك لأنّ المفروض تعلّق أمرين مستقلين بشيئين كلّ واحد منهما ممكن ومقدور للمكلف من غير فرق بين المتماثلين وبين الأهم والمهم.

فإن قلت: كيف يصحّ تعدّد العقاب مع تعدّد التكليف إذا كانت القدرة واحدة لا تكفي لامتنال واحد منهما؟

قلت: إنّ وحدة القدرة تجتمع مع تعدّد العقاب ولا ينافي ذلك عدله سبحانه، لأنّه كان في وسع العبد - مع تعدّد التكليف ووحدة القدرة - الاجتناب عن مخالفة التكليفين عن عذر، وذلك ببذل قدرته في إنقاذ واحد، والاعتذار عن ترك الأمر الآخر بالعجز، ومع أنّ هذا الباب كان مفتوحاً أمامه، فقد ترك إنقاذ الغريقين بلا عذر، فللمولى أن يؤاخذة ويقول:

لِمَ تركت إنقاذ زيد بلا عذر؟

لِمَ ترك إنقاذ أخيه كذلك؟

التقريب الثاني لتصحيح الترتّب ...

فصار العبد التارك لكلا الأمرين مصدراً لمخالفة أمرين بلا عذر، فيستحقّ عقابين.

41

وبعبارة أخرى: أنّه يجب على العبد إمّا الامتنال وإمّا الاعتذار، فلو بذل قدرته في واحد يصحّ له الاعتذار عن عدم امتثال الآخر، وأمّا إذا ترك الجميع فليس له ما يصرف عنه العقاب، إذ لا امتثال ولا اعتذار.

هذا إذا كان الواجبان متساويين، وأمّا مع عدم التساوي فإن اشغلت بالأهم، يكون معذوراً في ترك المهم، وإن اشغلت بالمهمّ، فيثاب به ولكن لا عذر له في ترك الأهم فيعاقب عقاباً واحداً . إلى هنا تمّ التقريب الذي أورده الخراساني وناقشه مع تعليقاتنا على مناقشاته.

تقريب آخر لامتناع الترتّب

إنّ شيخ مشايخنا العلامة الحائري (قدس سره) قد ذكر وجهاً آخر لامتناع الترتّب، ثم نقده ونحن نذكر وجه الامتناع فقط مجرداً عن مناقشاته. فنقول:

إنّ هناك مقدّمتين اتّفتت كلمة العلماء عليهما :

١- إنّ الضدّين ممّا لا يمكن إيجادهما في زمان واحد عقلاً.

٢- لا يصحّ جعلهما في زمان واحد متعلّقين للطلب المطلق، لأنّه تكليف بما لا يطاق.

وهاتان المقدّمتان ممّا لا يقبلان الإنكار.

إنّما الشأن بيان أنّ تعلق الطلبين بالضدّين في زمان واحد ولو على نحو الترتّب يرجع إلى الطلب المطلق بهذا، والطلب المطلق بذاك في زمان واحد.

بيانه: أنّ الأمر بإيجاد الضدّ، مع الأمر بإيجاد ضدّه الآخر، لا يخلو من أنّه إمّا أمر بإيجاده مطلقاً في زمان الأمر بضدّه كذلك، وإمّا أمر بإيجاده مشروطاً بترك الآخر، أمّا الأوّل فلا يلتزم به كلّ من أحال التكليف بما لا يطاق، والثاني على قسمين إمّا أن

42

يكون الشرط في ناحية الأمر المشروط هو الترك الخارجي للأهمّ، أو كون المكلف بحيث يترك في علم الله.

أمّا الأوّل، فهو خارج عن الترتّب لأنّه مبني على تحقّق الأمرين في زمان واحد.

وأمّا الأخير، فلازمه القول بإطلاق الأمر المتعلّق بالمهم، في ظرف تحقّق شرطه. والمفروض وجود الأمر بالأهم أيضاً، لأنّه مطلق. ففي زمان تحقّق شرط المهم، يجتمع الأمران المتعلّقان بالضدّين، وكلّ واحد منهما مطلق. أمّا الأمر المتعلّق بالأهم، فواضح. وأمّا الأمر المتعلّق بالمهم، فلأنّ الأمر المشروط يصير بعد تحقّق شرطه مطلقاً.

يلاحظ عليه:

أولاً: نحن نختار الشق الأخير وهو أنّ الشرط هو تصوّر العصيان من جانب المولى أو علم المولى بعصيان العبد أو ما أشبه ذلك ولكن انقلاب القضية المشروطة إلى قضية مطلقة ممنوع، وذلك لما مرّ في محلّه من أنّ القيود بحسب نفس الأمر على قسمين:

التقريب الثاني لتصحيح الترتّب ...

١. قسم يرجع إلى المادّة والمتعلّق، بحيث لا يعقل إرجاعه إلى الحكم والإرادة، كما إذا تعلق بالصلاة في المسجد غرض مطلق، فالوجوب المطلق توجّه إلى الصلاة في المسجد، فيجب على العبد بناء المسجد والصلاة فيه.

٢. قسم يرجع إلى الوجوب والحكم، ولا يعقل عكسه، كما إذا لم يتعلّق بإكرام الضيف غرض معتدّ به، بل ربّما يبغض الضيف، فضلاً عن إكرامه، إلّا أنّه إذا حلّ عنده ونزل في بيته يتعلّق به الغرض، ويحكم على عبيده بأن يكرمونه إذا نزل.

فالقيد - حينئذ - قيد لنفس التكليف، لا يعقل إرجاعه إلى المادّة، لأنّه يستلزم

43

أن يتعلّق بإكرامه إرادة مطلقة، فيجب عليهم تحصيل الضيف وإنزال الضيف في بيته.

ثانياً: سلّمنا انقلاب الواجب المشروط إلى الواجب المطلق ولكن فرق بين الأمرين العرضيين حيث لا مندوحة له فيهما وبين الأمرين الطويلين الذي فيه مندوحة عن ترتّب العقاب مطلقاً لو صرف قدرته في امتثال الأمر بالأهم، أو عن تعدّده إذا اشتغل بالأمر بالمهم .

وهذا النوع من التكليف وإن كان مطلقاً لكن لا يزاحم الأمر بالإزالة على وجه الإطلاق.

التقريب الثاني⁽¹⁾ لتصحيح الترتّب

نقل المحقّق الاصفهاني تقريباً عن بعض الأصوليين هذه خلاصته:

إنّ اقتضاء كلّ أمر لإطاعة نفسه، في رتبة سابقة على إطاعته، كيف لا وهي مرتبة تأثيره وأثره، ومن البديهي أنّ كلّ علة منعزلة في مرتبة أثرها عن التأثير وإنّما اقتضاؤها، في مرتبة ذاتها المقدّمة على تأثيرها وأثرها، ولازم ذلك كون عصيان المكلف - وهو نقيض طاعته - أيضاً في مرتبة متأخّرة عن الأمر واقتضائه.

وعليه فإذا أنيط أمر بعصيان مثل هذا الأمر، فلا شبهة أنّ هذه الإناطة تُخرج الأمرين عن المزامحة في التأثير، إذ في رتبة تأثير الأمر بالأهم، لا وجود للأمر بالمهم، وفي رتبة وجود الأمر بالمهم لا يكون اقتضاء للأمر الأهم. فلا مطاردة بين الأمرين، بل كلّ يؤثر في رتبة نفسه على وجه لا يوجب تحيّر المكلف في امتثال كلّ منهما ولا يقتضي كلّ من الأمرين إلقاء المكلف فيما لا يطاق، بل كلّ يقتضي

١ . مرّ التقريب الأوّل في كلام صاحب الكفاية على وجه الإيجاز.

موضوعاً لا يقتضيه غيره⁽¹⁾.

وتوضيح مرامه يبتني على بيان مقدّمتين :

الأولى: أنّ اقتضاء الأمر إلى الإطاعة في درجة (أ) والطاعة بما أنّها معلولة لاقتضاء الأمر في درجة (ب) وبما أنّ العصيان مع الطاعة في درجة واحدة يكون العصيان واقعاً في رتبة (ب) .

الثانية: أنّ العصيان لما كان مأخوذاً في موضوع الأمر بالمهم يقع اقتضاء الأمر بالمهم ودعوته إلى إطاعة نفسه في درجة (ب) فيكون اقتضاؤه ودعوته متأخراً عن اقتضاء الأمر بالأهم.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنّه لا منافاة بين الاقتضائين والدعوتين فحيثما يكون للأمر بالأهم اقتضاء فلا يوجد هناك أي اقتضاء للأمر بالمهم لتأخّر رتبته. كما أنّه في رتبة وجود اقتضاء للأمر بالمهم لا يوجد اقتضاءً للأمر بالأهم لتقدّم رتبته، فليس هناك أي تناف بين الاقتضائين.

يلاحظ عليه:

...

أولاً: أنّ القول بتأخّر العصيان عن اقتضاء الأمر الأوّل مبني على قانون المساواة حيث إنّ العصيان في رتبة الطاعة، والطاعة متأخّرة عن اقتضاء الأمر، فعصيانه أيضاً متأخّر عنه، ولكن القانون إنّما يجري في المسائل الهندسية والأمور الزمانية، فلو كان زيد مساوياً لعمره في السنّ وكان عمر مساوياً فيه مع بكر يستنتج أنّ زيدا مساو مع بكر في السنّ.

وأما المسائل العقلية فلا يجري فيها هذا القانون إلّا إذا كان في المساوي أيضاً نفس الملاك في المساوي الآخر، وليس المقام كذلك لأنّ تأخّر الطاعة بملاك

١ . نهاية الدراية: ١ / ٢٣٣ .

45

المعلولية، وليس العصيان معلولاً للأمر لأنّ كلّ أمر يدعو إلى طاعة نفسه لا إلى عصيانه.

وثانياً: أنّ رفع التنافي بالرتبة العقلية لا يرفع الإشكال في المعية الزمانية، وذلك لأنّ الزمان الذي يكون الأمر بالأهم فيه فعلياً يكون الأمر بالمهم فيه فعلياً كذلك، فيترتب عليه اجتماع أمرين فعليين الذي نتيجته طلب الضدين.

وكلّ من حاول رفع التنافي بالرتب العقلية قد غفل عن واقع المحذور عند القائلين بامتناع الترتب، وهو التنافي بين الأمرين في زمان الفعلية.

التقريب الثالث لتصحيح الترتب

وهو ما نقله المحقّق الاصفهاني أيضاً وحاصله: أنّ مرجع إطلاق الأمر بالأهم إلى سدّ باب عدمه من جميع الجهات حتّى العدم الآتي من قبل الأمر بالمهم، فهو بإطلاقه يدعو إلى حفظه مطلقاً. وأمّا الأمر بالمهم فلمّا كان مترتباً على عدم الأهم وتركه، فإطلاقه يقتضي سدّ باب عدمه من كلّ الجهات إلّا من ناحية الإتيان بالأهم.

وإن شئت قلت: إنَّ الأمر بالمهم يقتضي سدَّ باب عدمه في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق، ولا منافاة بين قيام المولى بسدَّ باب عدم الأهم مطلقاً، وسدَّ باب عدم المهم في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق، فالأمر بالمهم وإن كان فعلياً لكنَّه حيث تعلَّق بسدَّ باب عدم المهم في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق، فلا محالة لا محركيّة للأمر بالمهم نحو طرد عدم المهم إلاّ في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق. (١)

١ . نهاية الدراية: ١ / ٢٣٥ .

46

توضيحه: أنّ لكلّ شيء أعداماً من جانب فقد المقتضي أولاً وفقد الشرط ثانياً، ووجود المانع ثالثاً، والأمر بالأهم يقتضي سدَّ كلّ عدم يتطرق إليه من أي جهة كانت، حتّى من جانب وجود المانع. وأمّا الأمر بالمهم فهو يقتضي سدَّ باب عدمه من جانب المقتضي (كإرادة المصلّي)، ومن جانب الشرط (كالطهارة)، ومن جانب المانع (كالاشتغال بعمل آخر غير الإزالة). وأمّا من جانب الإزالة فلا يقتضي سدَّ عدمه إذا تطرّق إليه العدم بالاشتغال بالأهم، اللهم إلاّ في ظرف انفتاح باب عدم الأهم بشكل اتّفاقي، فيبعث إلى متعلّقه، وعندئذ يرتفع التنافي بين الأمرين، لأنّ الأمر بالأهم يقتضي سدَّ باب الأعدام مطلقاً والآخر يقتضي سدَّ باب العدم في ظرف انفتاح باب عدم الأهم بشكل اتّفاقي.

يلاحظ عليه: أنّ التنافي أيضاً باق فيما إذا تطرّق العدم على الأهم من باب الاتفاق، فيقع السؤال حينئذ: هل الأمر بالأهم عندئذ ساقط أو لا؟ والأوّل خلاف المفروض، والثاني يستلزم المطاردة حيث إنّ كلّ أمر يطلب حفظ متعلّقه وسدَّ تطرّق العدم إليه بحكم أنّهما أمران فعليان .

وبالجملة هذه المحاولات لا تحلّ مشكلة القائل بامتناع الترتّب، وهو طلب الضدين، ولو في فترة خاصة وهي زمان انفتاح باب العدم من باب الاتفاق.

التقريب الرابع لتصحيح الترتب

وفي المقام تقريب رابع لسيد مشايخنا المحقّق البروجردي (رحمه الله)، وإليك مجمل ما أفاد: إنّه لا إشكال في أنّ التكليف بالمحال، بنفسه محال، فإنّ التكليف الحقيقي إنّما يصدر من المولى بداعي انبعاث المكلف وتحركه نحو العمل، فإذا كان نفس المكلف به محالاً، كالجمع بين السواد والبياض، أو الصعود إلى السماء

بلا وسيلة، فلا محالة لا تنقذ الإرادة في نفسه جداً، وإن تكلم به فإيما يتكلم به لدواعٍ أخر.

ومثله إذا كان هناك تكليف وكان كل واحد منهما أمراً ممكناً، والزمان لا يتسع إلا لواحد منهما. فهذا أيضاً لا يصدر من المولى، لا لأن المكلف به أمر محال، لأن المفروض أن كل واحد منهما أمر ممكن، وليس الجمع هو المأمور به حتى يكون الامتناع لأجل طلب الجمع، بل من جهة تزامهما في مقام التأثير وإيجاد الداعي، فإن كل واحد من الضدين، وإن كان - بحiale - أمراً ممكناً، لكن لما كان قيامه بهذا الواجب وذاك الواجب في زمان لا يسع إلا واحداً منهما، أمراً غير ممكن، كان صدور الطلب من المولى بهذا النحو، أمراً محالاً بعد التفاته إلى الحال.

وأما إذا فرض البعثان غير متزاممين في مقام التأثير، بل كان تأثير أحدهما عند عدم تأثير الآخر وخلو الطرف من المزاحم، فلا محالة ينقذ في نفس المولى طلب آخر يتعلّق بالصد، إذ الفعل مقدور للمكلف، والأمر الأول غير باعث ولا داع، والزمان خال عن الفعل بحيث لولم يشغله المهم، لكان الزمان فارغاً عن الفعل مطلقاً، فأى مانع من طلب المهم عند عدم تأثير الأهم وعدم باعثيته؟

وقد أحسن (قدس سره) في تحقيق الموضوع خصوصاً إذا أضيف إليه ما تقدّم من أنّ مصب التنافي أحد الأمور الثلاثة:

١. مقام الجعل والإنشاء.

٢. مقام الفعلية والدعوة.

٣. مقام الامتثال.

أما الأول، فلا منافاة بين الأمرين لكون المقام من قبيل المتزاممين لا المتعارضين.

وأما الثاني فذلك، لأن فعلية الأمر الثاني لا تزام فعلية الأمر الأول، لأن

الأول مطلق والثاني مشروط.

وأما الثالث، فعدم المطاردة واضح، لأن الأمر الثاني إيما يؤثر إذا لم يكن هناك تأثير للأمر الأول.

التقريب الخامس لتصحيح الترتيب

ذكر المحقق العراقي تقريباً خامساً حاصله: أنّ المكف إذا واجه تكليفين متساويين في المصلحة يحكم عقله بالتخير، فكيف حاله إذا كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً فأولى أن يكون ذلك أمراً ممكناً. وإليك ملخص عبارته:

إنّه لا إشكال في حكم العقل بالتخير في صورة تساوي الفعلين في المصلحة، وليس مرجع التخير إلى اشتراط وجوب كلّ واحد بعصيان الآخر، إذ لازمه تأخر رتبة كلّ واحد من الأمرين عن الآخر، ولا إلى اشتراط كلّ أمر بعدم وجود غيره، إذ لازمه أن لا يقتضي كلّ أمر إيجاد مقتضاه حال وجود الآخر، بل مرجعه إلى أنّ الطلب في ظرف المزاحمة يقتضي سدّ جميع أبواب العدم إلاّ العدم الطارئ من إتيان ضده.

فحينئذ لنا أن نقول: إذا صحّ الطلب بالنحو المزبور إذ لم يكن بينهما مطاردة لنقص من الطرفين فهما كذلك لم يكن بينهما مطاردة لو فرض نقص الطلب من طرف واحد. (١)

١ . مقالات الأصول: ١ / ٣٤٢ .

49

الثمرات الفقهية للترتب

تترتب على صحّة الترتب أحكام فقهية ربّما أفتى بها الفقهاء، وإليك بعضها:

١. إذا رأى نجاسة في المسجد وقد دخل وقت الصلاة فلا شك أنّه تجب المبادرة إلى إزالتها قبل الصلاة إذا كان الوقت وسيعاً، ولو ترك الإزالة مع سعة الوقت واشتغل بالصلاة عصى، لترك الأهم فيحكم على الصلاة بالصحة على الترتب. (١)

٢. إذا كان ثوب المكف نجساً وليس له ثوب غيره، وكان محدثاً وكان الماء الذي عنده لا يفي إلاّ برفع أحدهما، فلا شك أنّه يجب عليه استعماله في تطهير الثوب، إذ لا عوض له، وأمّا الحدث فينتقل إلى البدل (التيمم) فإذا عصى وقدم رفع الحدث على تطهير الثوب فصحة الوضوء مبنية على توجّه الأمر برفع الحدث عند العزم على عصيان الأمر بالأهم. (٢)

٣. إذا ضاق الوقت عن الوضوء والاعتسال لإقامة الصلاة ومع ذلك خالف فتوضأ أو اغتسل، فصحتهما مبنية على مسألة الترتب كأنه قيل: تيمّم للصلاة فإن عصيت فاغتسل أو توضأ. (٣)

٤. إذا كان الوقت وسيعاً للوضوء والصلاة وكان وضوء الزوجة مفوتاً لحقّ الزوج ومع ذلك توضأت، فصحة وضوئها مبنية على صحّة الترتب. (٤)

٥. لو توقّف حفظ النفس المحترمة على ترك الصلاة أو قطعها، فلو عصى

١ . العروة الوثقى: كتاب الطهارة، في النجاسات، فصل يشترط في صحّة الصلاة إزالة النجاسة، المسألة ٤ .

٢ . العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في التيمّم ومسوّغاته ، ذيل المسألة ٢٢ .

٣ . العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في التيمّم ومسوّغاته، المسألة ٢٢ .

٤ . العروة الوثقى: كتاب الطهارة، فصل في التيمّم ومسوّغاته، المسألة ٢٩ .

50

واشتغل بالصلاة أو استمر فيها، فالصحّة مبنية على مسألة الترتّب (١).

٦ . إذا كان المكلف في حال الصلاة فسلمّ عليه شخص وجب عليه ردّ السلام، ولو عصى واستمر في الصلاة فصحتّها مبنية على صحّة الأمر على وجه الترتّب .

٧ . لو شرع المكلف بالصلاة اليومية مع سعة وقتها ثم ظهر له ضيق وقت صلاة الآيات يجب عليه قطعها والاشتغال بصلاة الآيات، فإن لم يقطعها واشتغل باليومية، فالصحّة مبنية على القول بالترتّب (٢).

٨ . إذا وجب السفر في شهر رمضان لأجل الحج، فلو عصى ولم يسافر وجب عليه الصوم، وكأنّ الشارع يقول: سافر وأفطر وقصّر، وإن عصيت: فصم وأتمم.

٩ . إذا زاحم الصوم حفظ النفس المحترمة التي يهتم بها الشرع أكثر من الصوم ومع ذلك صام، فالصحّة مبنية على القول بالترتّب (٣).

١٠ . إذا كان اعتكاف الزوجة منافياً لحقّ الزوج، فلو خالفت واعتكفت وصامت، فصحة هذه العبادة رهن صحّة الترتّب (٤).

هذه نماذج من الفروع، وقد بسطنا الكلام فيها في الدورات المتقدّمة.

١ . العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل لا يجوز قطع صلاة الفريضة اختياراً، المسألة ٤ .

٢ . العروة الوثقى: كتاب الصلاة، فصل في صلاة الآيات، المسألة ١٢ .

٣ . العروة الوثقى: كتاب الصوم، فصل في شرائط الصوم في ذيل قوله الشرط السادس.

٤ . العروة الوثقى: كتاب الاعتكاف فصل في شروطه، السابع.

في جواز الأمر

مع العلم بانتفاء شرطه

اختلفت كلمتهم في ما هو المراد من عنوان المسألة، وهذا من الغرائب حيث يكون عنوان المسألة مبهماً؟!

وجه الإبهام وجود الاختلاف في مرجع الضمير في قوله «شرطه» فهنا وجوه:

الأول: أنّ الضمير في قوله: «شرطه» يرجع إلى الأمر، والمراد من شرط الأمر، ما يعدّ من علل وجوده وهو يدور بين كونه شرطاً للجاعل وقائماً به كتصوّر المأمور به، والتصديق بفائدته، ثم الشوق إليه، ثم إرادته وطلبه، أو شرطاً للمكلف سواء كان عقلياً، كالعلم والقدرة، أو شرعياً، كالبلوغ والاستطاعة.

وعلى هذا يكون المراد من الجواز هو الإمكان الوقوعي، ومن المعلوم، عدم جوازه، لأنّ صدور الأمر الجدي من الأمر، مع وجود الخلل في مبادئ وجوده، معناه تحقّق المعلول بلا علته التامة، وهذا لا يليق أن يطرح على بساط البحث، ويبحث عنه المفكّرون.

الثاني: أنّ الضمير يرجع إلى الأمر لكن يراد من المرجع نفس الأمر ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه على نحو الاستخدام بأن يقال: هل يجوز أمر الأمر

مع علمه بانتفاء شرط التنجّز، وهذا هو خيرة المحقّق الخراساني إذ قال: إنّ أمر الأمر يجوز إنشأؤه مع علمه بانتفاء شرط بلوغه مرتبة فعلية. وبعبارة أخرى: النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطها.⁽¹⁾

والأولى أن يقول: شرط مرتبة التنجّز، لينطبق على المثال المعروف من أمر الخليل بذبح إسماعيل مع عدم شرط التنجّز، فإنّ شرط الفعلية هو البيان والاعلام، وقد تحقّق بتحقّق شرطه والذي لم يتحقّق هو شرط التنجّز.

وهناك احتمال ثالث وهو جواز الأمر مع انتفاء شرط المأمور به، كما إذا أمر بالصلاة مع الطهارة وهو يعلم عدم تمكّن المكلف منها، وهذا هو خيرة سيدنا الأستاذ، لكنّه لا ينطبق على المثال

الذي طرحه كلٌّ من النافى والمثبت وهو أمر الخليل (عليه السلام) بذبح إسماعيل (عليه السلام) مع عدم شرط الفعلية أو التنجّز.

فالأوضح من الاحتمالات هو الثاني لا الأوّل ولا الثالث.

ثمرة البحث

تظهر الثمرة في لزوم الكفّارة على مَنْ أفطر يوماً من شهر رمضان مع فقد شرط المأمور به في الواقع، دون أن يكون المكلف عالماً به، كما إذا أفطر ثمّ بدا له السفر قبل الظهر أو مات أو مرض كذلك، فعلى القول بصحّة التكليف تجب عليه الكفّارة بخلاف القول بعدم صحّته، لفقدان الشرط. **يلاحظ على الثمرة:** أنّ الظاهر لزوم الكفّارة مطلقاً، إذ ليست الكفّارة دائرة مدار وجوب الصوم وعدمه واقعاً حتّى يقال بأنّ المكلف لم يكن مكلفاً بالصوم لفقدان الشرط في الواقع، بل تدور على الإفطار بلا عذر والمفروض أنّه أفطر بلا عذر ثمّ طرأ عليه العذر.

١ . كفاية الأصول: ٢٢١ .

الفصل السابع:

هل الأوامر والنواهي

تتعلّق بالطبائع أو بالأفراد ؟

وقبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم أموراً:

الأوّل: ليس النزاع في الدلالة اللفظية

عنوان البحث يعرب عن اختصاصه بالأوامر والنواهي ولكن نطاق البحث أوسع منهما، فالنزاع في الحقيقة يرجع إلى متعلّقات الأحكام المتوجّهة إلى المكلفين، سواء أكانت بواسطة الأمر والنهي أو الجملة الخبرية أو غيرهما. كما أنّ النزاع ليس لفظياً وإلاّ لما طال البحث، لأنّ هيئة الأمر والنهي تدلّان على البعث والزجر، والمادة تدلّ على نفس الطبيعة والماهية. فلو كان النزاع في الدلالة

اللفظية يلزم اتفاق الأصوليين في مسألة متعلق الأحكام وأنها لا تتعلّق إلا بالطبيعة، لاتّفاق علماء الأدب على أنّ المصدر المجرّد عن اللام والتنوين يدلّ على نفس الحدث .

الثاني: ليس النزاع مبنياً على بعض المسائل الفلسفية

ربّما يتصوّر أنّ النزاع مبني على مسألتين فلسفيتين هما:
هل الأوامر والنواهي تتعلّق بالطبائع أو بالأفراد؟ ...
أ. هل الأصل وما هو منشأ الأثر هو الوجود أو الماهية؟

54

ب. هل الموجود في الخارج هو الطبيعي أو فرده؟

فيتصوّر أنّه لو قلنا بأصالة الماهية وكون الطبيعي موجوداً في الخارج يكون متعلّق الأحكام هو الطبيعة، وأمّا لو قلنا بأنّ الأصل هو الوجود أو أنّ الموجود في الخارج هو فرد الطبيعي، فمتعلّق الأحكام هو الأفراد.

يلاحظ عليه: أنّ النزاع إمّا هو في متعلّق إرادة الأمر، من غير فرق بين الأمر الشرعي أو العرفي ، وابتناء هذه المسألة على النظريات الدقيقة في الفلسفة الإسلامية في غير مورده، وإن كان المحقّق الاصفهاني (قدس سره) قد أطنب الكلام في ذلك.

الثالث: ما هو المراد من الطبيعة ؟

إنّ لفظ الطبيعة يستعمل في موردين:

أ. الماهية الحقيقية التي لو وجدت في الخارج لكانت من إحدى الحقائق الكونية وداخلة تحت مقولة واحدة كالإنسان الذي هو من مقولة الجوهر، وهكذا سائر الجواهر والأعراض التسعة، فالجميع طبائع كونية داخلة تحت مقولة واحدة.

ب. العنوان المنتزَع من حقائق متعدّدة داخلة تحت مقولات مختلفة، كالصلاة التي هي ليست داخلة تحت مقولة من المقولات، بل هي عنوان منتزَع من حقائق متباينة كالقراءة التي هي من مقولة الفعل، والجهر والمخافتة اللذين هما من مقولة الكيف، والركوع والسجود اللذين هما من مقولة الوضع، ولأجل ذلك توصف الصلاة، بالماهية المخترعة وهي في الحقيقة عنوان منتزَع من ماهيات وحقائق متباينة.

الرابع: ما هو المراد من الأفراد؟

يطلق الفرد ويراد به ما هو المصطلح عند المنطقيين كما ربما يطلق ويراد به ما

هو المصطلح عند الأصوليين.

أمّا الأوّل فيراد به المصاديق الخارجية للطبيعة كزيد وعمر و بكر، ومن المعلوم أنّ الفرد بهذا المعنى لا يمكن أن يتعلّق به التكليف، لأنّه قبل الوجود معدوم لا يصلح للتعلّق وبعد الوجود فهو ظرف السقوط لا العروض والكلام في موضوع العروض، وأمّا الثاني فيراد به الضمان الكلية الملازمة للطبيعة، أو المقترنة بها.

مثلاً التوضؤ بالماء لا ينفك عن كونه حاراً أو بارداً أو فاتراً، فيقع الكلام في تعلّق الطبيعة منضمة إلى إحدى الضمان، وهذا هو الذي يصلح لأن يقع مورد النزاع، وتظهر الثمرة أنّه لو نوى القربة بالتوضؤ بأصل دون مقارناته كالحرارة أو البرودة في الشتاء والصيف، فعلى القول بتعلّق الأمر بنفس الطبيعة. يكفي قصد القربة في الإتيان بها، وأمّا لو قلنا بأنّه يتعلّق بالأفراد أي الضمان والمشخصات فيبطل الوضوء لافتراض عدم قصد القربة في الضمان.

دليل القول المختار

إنّ الأمر يتعلّق بنفس الطبيعة لا بالضمان والجهات المشخصة، وذلك أنّ البعث لا يتعلّق إلاّ بما هو دخيل في غرض المولى، ولا يتعلّق بما ليس له دخل فيه، ومن المعلوم أنّ المؤمن لغرض المولى هو نفس الطبيعة مع قطع النظر عن الضمان والمشخصات الفردية، بحيث لو أمكن أن توجد الطبيعة مجرّدة عن الضمان والمشخصات لكان صالحاً للامتثال غير أنّ الطبيعة لا تتحقّق في الخارج بلا ضمان.

دليل القول الآخر

استدلّ القائل بتعلّق الأمر بالأفراد بأمور فلسفية غير مفيدة في المقام، وهي:

١. أنّ الطبيعة ليست موجودة في الخارج وإنّما الموجود هو الفرد، فكيف يكون ما ليس موجوداً في الخارج متعلّقاً للأمر؟!

يلاحظ عليه: أنّ المستدلّ غفل عن معنى قولهم: «الحقّ أنّ الطبيعي موجود بوجود أفراد»، إذ ليس معناه «الطبيعة غير موجودة والموجود هو الفرد»، بل المقصود هو نفي الاثنينية وأنّ وجود الطبيعة نفس وجود الفرد، فالفرد بوجوده محقّق لوجود الطبيعة أيضاً لا أنّ للطبيعة وجوداً وراء وجود فردها.

وبعبارة أخرى: أنّ الطبيعة ذات وحدة نوعية ومثلها تتكثّر بتكثّر الأفراد، فإذا كان في البيت عشرة أفراد من طبيعي الإنسان فقد تحقّق الطبيعي ضمن نفس عدد الأفراد مستقلاً، بمعنى أنّ كلاً منهم إنسان تام .

٢. قد اشتهر بين الفلاسفة أنّ الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي، فهي لا موجودة ولا معدومة ولا مطلوبة ولا مبعوضة، فإذا كان هذا مقام الطبيعة وشأنها فكيف تكون متعلّقة للأمر وموضوعة للبعث؟!

يلاحظ عليه: بأنّ المستدلّ خلط بين الحمل الأولي والحمل الشائع الصناعي، والمقصود أنّ ماهية الإنسان وغيره عند التحديد خالية عن كلّ تحصيل وكلّ قيد، فليس فيها سوى نفس الماهية، أعني: الحيوان الناطق، فليس هناك وجود وإلا يلزم أن تكون واجبة الوجود، إذ أخذ الوجود في مقام الحدّ ليس له معنى سوى ذلك. كما ليس هناك عدم وإلا يلزم أن تكون ممتنعة الوجود، لأنّ أخذ العدم في مقام الحدّ يوجب كون الشيء ممتنعه .

ومع ذلك كلّ في مقام الحمل الشائع الصناعي تكون الماهية إمّا موجودة أو معدومة ومطلوبة ومبعوضة .

٣. أنّ الطبيعي الصرف لا يقضي حاجة الإنسان وإنّما القاضي لها هو وجوده الخارجي. ومعها كيف يكون الطبيعي الصرف متعلّقا للبعث والزجر؟!

57

يلاحظ عليه: بأنّ المستدلّ خلط بين متعلّقي البعث وما هو غاية البعث المفهومة من القرينة، فالبعث يتعلّق بالطبيعي الصرف من كلّ قيد، ولكن الغاية من البعث إليه هو إيجادها، فإذا قال: إسقني، فقد بعثه إلى السقي من دون تجاوز الطلب عن السقي إلى شيء آخر لكن الغاية هو إيجادها .

٤. أنّ المتلازمين يجب أن يكونا متّحدين في الحكم، فإذا تعلّق البعث بالطبيعة يجب أن يتعلّق بلوازمها وضمائمها .

يلاحظ عليه: بما مرّ في مبحث وجوب المقدّمة من أنّ المتلازمين يجب أن يكونا غير متضادين في الحكم كأن يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً أمّا اتحادهما في الحكم فلا يجب، مثلاً: إذا وجب استقبال القبلة لا يمكن أن يكون استدبار الجدي حراماً، لاستلزامه التكليف بغير المقدور. وأمّا لزوم وجوب استدبار الجدي فلا ملزم له .

ثمرة البحث

تظهر ثمرة البحث في موارد نشير إلى اثنين منها:

الأول: ما مرّ - أعني: إذا توضحاً في الصيف بماء بارد وقصد القربة في أصل الوضوء لا في الضمائم - فلو قلنا بتعلق الأمر بالطبائع يكفي وجود القربة في أصل التوضؤ بالماء، وأمّا لو قلنا بتعلقها - مضافاً إلى الطبائع - بالأفراد أي اللوازم والمقارنات يبطل الوضوء لعدم القربة فيها، بل الغاية منها هي التبرّد .

الثاني: إذا صلّى في دار مغصوبة، فعلى القول بتعلق الأحكام بالطبائع يصحّ القول بصحة الصلاة فيها، لأنّ متعلق الأمر غير متعلق النهي، حيث إنّ الأمر تعلق بنفس الصلاة. وأمّا الأمكنة المباحة أو المغصوبة فهي خارجة عن متعلق الأمر. نعم الأمكنة من ضمائم طبيعة الصلاة حيث إنّها لا تنفك عن المكان .

58

وأما على القول بتعلق الأحكام بالأفراد - أي الطبائع منضمة إلى الضمائم واللوازم كالأمكنة - فعندئذ يكون المكان سواء أكان مباحاً أم مغصوباً متعلقاً للأمر وفي الوقت نفسه متعلقاً بالنهي أيضاً إذا كان مغصوباً.

ومن المعلوم أنّه تكليف بغير المقدور، وبذلك يُعلم أنّ القول بجواز اجتماع الأمر والنهي مبني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع وأمّا القول بالامتناع فهو مبني على تعلق الأحكام بالأفراد أي الضمائم والملازمات - لا الأفراد بمعنى المصاديق - لما عرفت من أنّها ظرف السقوط، لا ظرف ثبوت الأمر وتعلقه.

ومما ذكرنا يظهر أنّ النزاع في اجتماع الأمر والنهي ليس كبيراً لوضوح عدم جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، بل النزاع صغروي بمعنى هل يلزم اجتماعهما في شيء واحد أو لا يلزم؟ والقائل بتعلق الأمر بالطبائع يقول بعدم الاجتماع، والقائل بتعلق الأحكام بالأفراد يقول إنّ الضميمة - أعني المكان - متعلق للنهي لكونه غصباً، وللأمر لكونه من المشخصات. فيلزم أن يكون شيء واحد متعلقاً للأمر والنهي.

59

الفصل الثامن:

بقاء الجواز عند نسخ الوجوب

وقبل الخوض في المقصود نقدّم أمراً هو:

اختلفت كلمتهم في وجود النسخ في القرآن الكريم، فمن قائل مُفرط أنكر النسخ فيه بتاتاً، إلى قائل مفرط زعم تطرّق النسخ إلى عدد كبير من الآيات القرآنية. والقول الأمثل هو الوسط.
أما الأول: أي إنكار وقوع النسخ في القرآن فقول غريب، كما سيوافيك بعض الآيات التي نسخها نفس القرآن الكريم.

وأما الثاني: أي القول بتطرّق النسخ إلى قسم كبير من آيات القرآن الكريم فالبحت البليغ حول الآيات التي ادّعي نسخها يثبت أنّ قسماً منها من باب التخصيص والتقييد، فزعم القائل أنّه نسخ .
والحقّ أنّ النسخ القرآن الكريم لا يتجاوز عن بضع آيات، ونحن نشير إلى موردين:

...

الآية الأولى: قوله سبحانه: (أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ)^(١).

١ . البقرة: ١٨٧ .

60

فقوله: (فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ) دليل على أنّ مباشرة النساء كانت محرمة على أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولكنهم كانوا يختانون أنفسهم بمباشرة النساء في ليالي شهر رمضان، فرفع التكليف ونسخ، غير أنّ الآية الناسخة وردت في القرآن، وأما الحكم المنسوخ فهو مفهوم من قوله سبحانه: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) فقد كانت مباشرة النساء حراماً في الأمم السابقة فتكون كذلك في الأمة اللاحقة، اللهم إلا أن يقال: إنّ وجه التشبيه هو أصل كتابة الصوم لا في غيرها من الخصوصيات. وعندئذ يكون المنسوخ وارد في السنّة.

الآية الثانية: قوله سبحانه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)^(١).

قال الطبرسي: ومعنى الآية إذا ساررتم الرسول فقدّموا قبل أن تسارّوه صدقة، وأراد بذلك تعظيم النبي وأن يكون ذلك سبباً لأن يتصدّقوا، فيؤجروا وتخفيفاً عنه. قال المفسرون: ولما نُهوا عن المناجاة حتّى يتصدّقوا ضنّ كثير من الناس فكفّوا عن المسألة فلم يناجيه أحد إلاّ علي بن أبي طالب (عليه السلام). قال مجاهد: وما كان إلاّ ساعة، وقال مقاتل بن حيان: كان ذلك ليالي عشراً ثم

نسخت بالآية التالية قال سبحانه: (أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تُفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ اطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ)(٢) .

(أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ)، أي أخفتم الفاقة يا أهل الميسرة وبخلتم بالصدقة بين يدي نجواكم، وهذا توبيخ لهم على ترك الصدقة إشفاقاً من العيلة.(٢)

١ . المجادلة: ١٢ . ٢ . المجادلة: ١٣ .

٢ . مجمع البيان: ٩ / ٤١٩، في تفسير آية النجوي.

61

(فَإِذْ لَمْ تُفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ اطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ).

هاتان الآيتان التي ثبت فيهما النسخ على نحو يكون الناسخ والمنسوخ كلاهما في القرآن الكريم، وأما النسخ في غير هذه الآيات فيحتاج إلى دراسة خاصة. إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى المسألة الأصولية وهو :

إذا وجب الشيء ثم نُسخ فهل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب أو لا ؟

فالكلام يقع في موضعين:

الأول: في إمكان بقاء الجواز.

الثاني: في وجود الدلالة على الجواز .

واليك الكلام في كلا الموضعين .

الموضع الأول: في إمكان بقاء الجواز

لا شك أنّ الجواز سواء أكان بالمعنى الأعم الذي هو الجامع بين الأحكام الأربعة: الوجوب، الاستحباب، الكراهة، الإباحة بالمعنى الأخص، أو الجواز بالمعنى الأخص الذي يساوي الإباحة بمعنى اقتضاء الموضوع تساوي الطرفين في المصلحة وعدمها، أمر اعتباري ممكن، فادّعاء الاستحالة في هذه الأمور الاعتبارية أمر غير صحيح وقد قلنا في محلّه إنّ الاستحالة والامتناع من آثار الأمور التكوينية لا الاعتبارية .

نعم ربّما يستدلّ على الامتناع بأنّ الجواز جنس متفوّم بالفصل، فإذا زال الفصل ذهب الجنس.

يلاحظ عليه: أنّ الدليل مختصّ بالأمر التكوينية، فذهاب الناطق يلزم ذهاب الحيوان الموجود فيه، وأمّا الأمور الاعتبارية فلا مانع من اعتبار الشارع بقاء الجواز بعد النسخ.

62

الموضع الثاني: في وجود الدلالة على الجواز

قد عرفت أنّ إمكان بقاء الجواز أمر لا ينكر إنّما الكلام وجود الدليل على بقائها، فقد استدللّ له بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ المتيقّن من دليل النسخ هو رفع خصوص الإلزام، وأمّا ما عداه فيؤخذ من دليل المنسوخ.

يلاحظ عليه: أنّ الدليل مبني على أنّ الوجوب أمر مركب من أمور ثلاثة: جواز الفعل، مع رجحانه، مع المنع من الترك، فالقدر المتيقّن ارتفاع الجزء الأوّل وبقاء الآخرين، ولكن المبني ممنوع، إذ ليس للوجوب إلاّ معنى واحد وظهور فارد، وهو البعث إلى الشيء مؤكّداً، وعند ذلك لا معنى لارتفاع شيء مع بقاء شيئين، وإنّما يدور الأمر بين الوجود والعدم لا بين وجود شيء وعدم وجود شيء آخر.

هذا من غير فرق بين القول بأنّ المنشأ هو الوجوب - كما هو المشهور - أو المنشأ هو البعث، لأنّ كليهما أمران بسيطتان لهما ظهور واحد لا ظهوران.

الثاني: أنّ المقام نظير ما لو دلّ دليل على وجوب شيء ودلّ دليل آخر على عدم وجوبه، كما إذا قال: أكرم زيداً، ثم قال: لا بأس بترك إكرامه. فيقدّم الأظهر - أعني: الثاني على الأوّل - وتكون النتيجة بقاء الجواز والرجحان.

يلاحظ عليه: بأنّ قياس المقام بالدليلين المتعارضين قياس مع الفارق، لأنّ استكشاف الجواز هنا إنّما هو لاتّفاق الدليلين عليه، وذلك لأجل تحكيم الأظهر (لا بأس بترك إكرامه). على الظاهر (أكرم زيداً)، وأمّا المقام فليس من هذا القبيل، بل هو من قبيل نفي الدليل الأوّل بالدليل الثاني.

الثالث: استصحاب بقاء الجواز، إذ كان متيقّناً عندما كان واجباً فيشكّ في ارتفاعه بعد ارتفاع الوجوب ويحكم بالبقاء.

يلاحظ عليه: أوّلاً: يشترط في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو

63

موضوعاً لحكم شرعي، والجواز في المقام ليس حكماً مجعولاً، بل جامع انتزاعي للأحكام الأربعة: الوجوب والاستحباب والإباحة والكراهة.

وثانياً: أنّ الاستصحاب في المقام أشبه بالقسم الثالث من استصحاب الكلّي، لأنّ الجواز الموجود في ضمن الوجوب مرتفع قطعاً؛ وإنّما الكلام في بقاءه في ضمن فرد آخر كالاستحباب، وقد حقّق في محلّه عدم حجّية هذا النوع من الاستصحاب، لأنّ المتيقّن غير المشكوك.

الفصل التاسع

الواجب التخييري

عُرّف الواجب التعيني بما لا بدل له، ولا يسقط بإتيان شيء آخر، بخلاف التخييري، فهو الواجب الذي له بدل ويسقط بإتيان بدله، وقد ورد في الشرع كخصال كفارة الصوم، وغيرها، وبما أنّ الواجب في المقام أمرٌ غير معيّن، ويجوز ترك كلّ واحد عند الإتيان بالآخر لوجود التزام بين الملاكات، وإذا ترك الكلّ لا يعاقب إلاّ بعقاب واحد، أثارت هذه الأمور الثلاثة حول الواجب التخييري شبهات، وهي:

١. الإرادة لا تتعلّق بالأمر المرّد

إذا كان الواجب في الوجوب التخييري واحداً منها، فكيف تتعلّق به الإرادة مع أنّ تشخّصها يتمّ بالمراد، فإذا كان المتعلّق مرّداً فتفقد الإرادة تشخّصها وبالتالي وجودها، ولا تفترق في ذلك الإرادة الأمرية عن الإرادة الفاعلية، فإذا كان هذا موقف الإرادة فليكن هذا موقف البعث أيضاً .

٢. كيف يكون واجباً ويجوز تركه؟

هذا هو الإشكال الثاني، فإنّ كلّ واحد من أطراف الواجب التخييري يجوز تركه إلى بدل، وهذا ينافي وجوب الشيء .

٣. وحدة العقاب مع كثرة الواجب

وهو الإشكال الثالث حيث إنّهُ إذا ترك الكلّ يُعاقب بعقاب واحد مع كون الواجب متعدّداً.

فلندرس هذه الإشكالات واحدة تلو الأخر. في ظل بيان النظريات حول واقع الواجب التخييري فإن أصحاب النظريات بصدد التخلّص منها، صريحاً أو تلويحاً.

١. نظرية المحقق الخراساني

قسم (قدس سره) الواجب التخييري إلى قسمين:

١. تخيير عقلي .

٢. تخيير شرعي.

قال: إن كان الأمر بأحد الشيين بملاك أنّ هناك غرضاً واحداً يقوم به كلّ واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا يسقط به الأمر، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما عقلياً .

كما إذا قال: أضى الغرفة والمكفّ مخيّر بين وسائل الإضاءة من المصباح أو إشعال النار، فالواجب في الواقع هو الجامع، أعني: إنارة الغرفة التي تتحقّق بواحد منهما.

ثم إنّه (قدس سره) علّل ذلك بقاعدة فلسفية لا صلة لها بما قصده، ولذا تركنا الخوض فيها. وأمّا إذا تعلّق الغرض بأحد الشيين لكن بملاك أنّ في كلّ واحد منهما غرضاً خاصاً لا يكاد يحصل مع حصول الغرض بالآخر لوجود التزام بين الملاكات، كان كلّ واحد واجباً بنحو من الوجوب، تستكشف عنه تبعاته، وهي:

66

١. عدم جواز تركه إلا إلى الآخر.

٢. ترتّب الثواب على فعل الواحد منهما.

٣. ترتّب العقاب على تركهما. (١)

هذا هو ما ورد في «الكفاية»، وأمّا أنّه كيف تخلّص من الإشكالات الثلاثة خصوصاً الإشكال الأوّل، فيمكن أن يكون كالاتي.

أمّا الإشكال الأوّل: أعني: الإرادة لا تتعلّق بالأمر المرّدّد - فقد تخلّص منه بتقسيم الواجب التخييري إلى عقلي وشرعي.

أمّا التخيير العقلي، فلأنّ الواجب هو الجهة الجامعة التي تؤمّن غرض المولى، فالواجب واحد والإرادة مثله، تعلّقت بالجامع الذي هو أمر معيّن لا مرّدّد.

وأمّا التخيير الشرعي فله أن يتخلّص منه بالنحو التالي: بأنّه إذا كانت الأغراض متعدّدة كان الوجوب متعدّداً، وبالتالي كانت الإرادة أيضاً متعدّدة، وكلّ إرادة متعلّقة بموضوع خاص وهو

محصل لغرض خاص، وبالجملة فقد أمر المولى بكلّ واحد ولكن إذ أتى بواحد منها لم يتمكّن من الآخرين للتزاحم بين الملاكات. وما ذكرناه من وجه التخلّص وإن لم يصرّح به لكن يمكن أن يحمل كلامه عليه.

وأما الإشكال الثاني - أعني: كون الشيء واجباً مع جواز تركه بالإتيان بالآخر - فقد تخلّص منه بأنّ هذا خصيصة هذا النوع من الوجوب حيث قال: كان كلّ واحد واجباً بنحو من الوجوب تستكشف عنه تبعاته .

فإنّ الوجوب على قسمين: تارة يكون الإتيان بأحد الفعلين لا يجزي عن الفعل الآخر كالصلاة في رمضان والصوم فيه.

وأخرى يكون على نحو لو أتى بواحد ممّا تعلّق به الوجوب يغني عن إتيان

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢٢٥ - ٢٢٦ .

الآخر، وذلك نتيجة تراحم الأغراض وعدم اجتماعها .

وأما الإشكال الثالث، أعني: وحدة العقاب عند ترك الجميع، وذلك لأنّ تعدّد العقاب لأحد أمرين: إمّا لأجل تفويت المصلحتين الملزمتين، أو لأجل مخالفة التكليفين الفعلين.

أمّا الأول فالمفروض وجود التزاحم بين الغرضين ولا يستطيع العبد إلاّ استيفاء غرض واحد، وأمّا الثاني فلأنّ تعدّد العقاب عند تعدّد الحكمين إنّما يصحّ إذا لم يكتف المولى في مقام الامتثال بواحد منهما.

هذا هو بيان نظرية المحقّق الخراساني وبيان كيفية تخلّصه عن الإشكالات الثلاثة.

نقد النظرية

يرد على هذه النظرية:

أولاً: أنّه (قدس سره) اتخذ قوله: «كلّ واحد واجب بنحو من الوجوب»، ذريعة للفرار عن بيان حقيقة الواجب التخييري، فإنّ المترقّب منه أن يبيّن ما هي حقيقته لا أن يقتصر بقوله «بنحو من الوجوب»، وليس هذا هو الموضع الوحيد الذي تخلّص به بهذا النحو، فقد قام بمثله في تعريف الوضع حيث قال: هو «نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما». مع أنّ المنشود هو بيان حقيقة هذا الربط والاختصاص، ولكنّه سكت عنه.

ثانياً: أن قوله: «في كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في إتيان الآخر» أمر مشكل، إذ أي تزامم بين ملاكات الأمور الثلاثة مع عدم التزامم فيما لو أفطر صومه بالحرام، إذ يجب عليه كفارة الجمع، والظاهر أن التخيير لأجل التسهيل على العباد ورفع الحرج عنهم لا التزامم بين الملاكات.

68

ثم إن المحقق النائيني وتبعه تلميذه السيد الخوئي قاما بتفسير نظرية المحقق الخراساني بإرجاعها إلى قضيتين مشروطتين، بمعنى أن كل واحدة من الخصلتين واجبة مشروطة بترك الآخر. فحقيقة الواجب التخييري عبارة عن كون وجوب كل واحد مشروطاً بترك الآخر.

وقد أوردوا على هذا التفسير بأن لازمه تعدد العقاب عند تركهما معاً، لأنهما صاروا واجبين مطلقين لتحقق شرط كل منهما وهو تركهما .

يلاحظ على التفسير بأنه ليس في كلام المحقق الخراساني ما يدل على أنه يفسر الواجب التخييري بواجبين مشروطين، بل قد عرفت أنه أجمل كلامه في تفسير الواجب التخييري وأحال معرفة حقيقته إلى آثاره .

ويلاحظ على الإشكال بأن انقلاب الواجب المشروط إلى الواجب المطلق عند حصول شرطه أول الكلام، فإن بعض الشروط يرجع إلى الوجوب والإرادة فيكون الوجوب أو الإرادة معلّفين على الشرط إلى أن يحصل الامتثال، فكيف ينقلب المشروط إلى مطلق؟!

٢. نظرية المحقق الاصفهاني

ذهب المحقق الاصفهاني إلى وجوب كل منهما تعييناً ولكن يسقط بإتيان عدله ، وقال: يمكن أن يفرض غرضان، لكل منهما اقتضاء إيجاب محصله، إلا أن مصلحة الإرفاق والتسهيل تقتضي الترخيص في ترك أحدهما، فيوجب كليهما لما في كل منهما من الغرض الملزم في نفسه، ويرخص في ترك كل منهما إلى بدل، فيكون الإيجاب التخييري، شرعاً، محضاً من دون لزوم الإرجاع إلى الجامع.^(١)

١ . نهاية الدراية: ١ / ٢٥٤ .

ولخص النظرية تلميذه المحقق الخوئي وقال: أن يكون كل واحد منهما واجباً تعيينياً ويكون الإتيان بواحد منهما في الخارج موجباً لسقوط الآخر أيضاً بحكم المولى إرفاقاً وتسهيلاً على المكلفين (١).

أقول: نظرية المحقق الاصفهاني تختلف مع نظرية الأستاذ في وجهين:

أولاً: أن الأستاذ لم يبين حقيقة الوجوب التخييري وإنما تخلص منه بقوله: نحو من الوجوب، إلا أن التلميذ يصرح بأن كلاً من الطرفين واجب تعييني، حيث قال: فيوجب كليهما لما في كل منهما من الغرض الملزم في نفسه.

وثانياً: أن الأستاذ علل عدم إيجاب الجمع بوجود التزام في الملاكات، ولكن التلميذ علله بالتسهيل والإرفاق .

٣. ما هو المختار في الوجوب التخييري؟

ما نتلوه قريب مما اختاره المحقق الاصفهاني وهو تعلق الوجوب بكل واحد من الأطراف، غير أنا نختلف معه في وحدة الغرض وتعدده، فقد قال (قدس سره) بتعدد الغرض ولكن الظاهر هو وحدة الغرض الذي يحصل بكل واحد من الأطراف، وليس بينهما جامع أصيل، ولنأت بمثالين:

أ. إذا تخلف السائق عن مراعاة قوانين المرور، فيمكن للحاكم تأديبه بأحد أمرين:

١. الحكم عليه بتأدية غرامة نقدية.
٢. الحكم عليه بزجه في السجن.

ب. من أفرط في شهر رمضان متعمداً فللمولى أن يوبخ المكلف بأحد الأمور

١. تعاليق الأجود: ١ / ١٨٢ .

الثلاثة المعروفة بخصال الكفارة.

إلى غير ذلك من الأمثلة.

فما أن إيجاب واحد معين خال عن الوجه، لأن كلاً منهما محصل للغرض، فعندئذ يخاطب الجميع بإيجاب كل واحد واحد عليهم تعييناً لكن يقتصر بواحد منهما في مقام الامتثال لأجل وحدة الغرض. الذي يحصله كل واحد من أطراف الواجب .

وبعبارة أخرى: الوجوب التخيري كالوجوب التعيني، ولكن يفارقه باكتفاء المولى بالإتيان بأحد الأطراف فيه دون الواجب التعيني ويعود وجهه إلى وحدة الغرض في المقام وتعدّده في الثاني.

وإن شئت قلت: إنّ الاكتفاء بأحد الأطراف لا لأجل التزام بين الملاكات كما عليه المحقق الخراساني ولا التسهيل والإرفاق كما في كلام المحقق الاصفهاني بل لأجل حصول الغرض بواحد منهما.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته يرجع إلى التخيير العقلي حيث إنّ الملاك هناك واحد ويحصل الملاك متعدّد، مع أنّ البحث في التخيير الشرعي.

قلت: فرق بين التخيير العقلي والمقام، فإنّ التكليف في الأوّل يتعلّق بالجامع في لسان المولى فيقول: أضئ الغرفة، والمكلف مخير بين وسائل الإضاءة من المصباح أو إشعال النار، وأمّا المقام فالتكليف في لسان الشارع يتعلّق بنفس الأمرين أو الثلاثة، فيقول: اعتق رقبة، أو صم ستين يوماً، أو أطعم ستين مسكيناً.

نعم فيما إذا وجب الجمع بين الخصال فالغرض هنا متعدّد لا يحصل إلاّ بإتيان الجميع.

فإن قلت: فعلى هذا يكون الواجب هو الغرض الواحد والأمر بالاثنتين إرشاداً إلى ما هو الواجب حقيقة .

71

قلت: لو صحّ ما ذكر يجب أن تكون جميع الأحكام إرشاداً إلى ملاكاتها، ولذلك قالوا: الأحكام الشرعية ألطاف في الأحكام العقلية، ونحن تابعون للسان الدليل وهو ظاهر في الأمر المولوي لا الإرشادي .

وبذلك تستطيع أن تذب عن الإشكالات الثلاثة :

أمّا الأوّل: وهو الإرادة كالبعث تعلّقت بأمر معيّن، وذلك لتعدّد الإرادة بتعدّد المراد.

وأمّا الثاني: أي جواز الاكتفاء بأحد الأطراف فإنّه مقتضى وحدة الغرض.

وأمّا الثالث: أي وحدة العقاب عند ترك الجميع، فلأجل أن تعدّد العقاب رهن أحد أمرين وكلاهما منتقيان.

كون الغرض متعدّداً والمفروض في المقام خلافه.

مخالفة الخطابين الفعليين المطلقين، لكنّه فيما إذا لم يقتصر المولى في مقام الامتثال على واحد منهما.

وإن شئت قلت: إنَّ التكليف لا يمكن أن يكون أوسع من الملاك، والمفروض أنَّه غرض واحد يحصل بكلّ من أطراف التخيير. والعطف بـ «أو» تصریحاً أو تلميحاً يدلّ على سقوط التكليف إذا أتى بالآخر.

إلى هنا تبيّنت النظريات الثلاث المتقاربة:

١. نظرية المحقّق الخراساني.

٢. نظرية تلميذ الاصفهاني.

٣. المختار عندنا.

فهلمّ معي ندرس النظرية الرابعة والخامسة.

٤. نظرية المحقّق النائيني

ذهب المحقّق النائيني إلى أنّ الواجب هو العنوان المرّدّد، أعني: أحد الفعلين أو أحد الأفعال قائلاً: بأنّ الخصوصيات المعتبرة في الإرادة (الفاعلية) على قسمين، فتارة تعتبر فيها لا لخصوصية كونها تكوينية بل لكونها إرادة، فهذا النوع من الخصوصية معتبرة في التشريعية أيضاً، وأخرى يكون اعتبارها فيها لأجل كونها تكوينية فلا يعمّ التشريعية قطعاً.

وعلى ضوء هذا لا مانع من تعلّق الإرادة التشريعية بالأمر الكلّي بين الفردين بخلاف الإرادة التكوينية (الفاعلية) فإنّها لكونها علّة لإيجاد المراد لا تتعلّق إلاّ بالشخص لامتناع إيجاد الكلّي في الخارج إلاّ في ضمن فرد.

ثم قال: إنّ امتناع تعلّق الإرادة التكوينية بالمرّدّد وماله بدل، من لوازمها خاصّة ولا يعمّ التشريعية، فإنّ الغرض المترتّب على كلّ من الفعلين، إذا كان أمراً واحداً، كما هو ظاهر العطف بكلمة «أو» سواء كان عطف جملة على جملة كما هو الغالب أو عطف مفرد على مفرد، أنّه حسب مقام الإثبات الموافق لمقام الثبوت، يدلّ على أنّ هناك غرضاً واحداً يترتّب على واحد من الفعلين على البديل، فلا بدّ وأن يكون طلب المولى بأحدهما على البديل أيضاً، لعدم الترجيح بينهما.

والحاصل: أنّ امتناع تعلّق الإرادة بالمهم والمرّدّد من خصائص الإرادة التكوينية لكونها علّة للمراد، ولا معنى لتعلّق العلّة بالكلّي بخلاف الإرادة التشريعية. (١)

أقول: قد تخلّص المحقّق النائيني عن الإشكالات الثلاثة:

أمّا تعلّق الإرادة بالفرد المرّدّد مفهوماً فغير جائز في الإرادة الفاعلية وجائز في الإرادة الأمرية.

وأما ترك أحد الأطراف عند الإتيان بالآخر، وذلك لازم كون الواجب أحد الأفعال لا جميعها.

وأما الإشكال الثالث، فلأنّ وحدة العقاب لأجل وحدة الواجب المتحقّق بإنجاز واحد منها.

ولكن يرد على تلك النظرية أنّها لم تتحقّق على ظواهر النصوص فإنّ ظاهرها على أنّ الواجب هو نفس تلك العناوين لا العنوان المنتزَع عنها باسم أحدهما، فإنّ العنوان المنتزَع أمر عقلي ينتزَعه من تعلّق الحكم بالعناوين الأصلية على وجه التخيير، وإن كنت في شك فلاحظ الآيتين التاليتين:

قال سبحانه: (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَّ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) (١).

فالمتبادر من الآية أنّ الواجب هو نفس العناوين لا عنوان أحدها، ومثلها الآيات التالية، قال سبحانه: (فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَّ مَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ) (٢).

فإنّ المتبادر من هذه الآيات أنّ الواجب هو كلاً من الفك والإطعام في يوم ذي مسغبة لا عنوان أحدهما.

٥ . نظرية بعض القدماء

حكى المحقّق الشيخ حسن صاحب المعالم عن بعض القدماء بأنّ الواجب هو الواحد المعين الذي يعلم الله أنّ العبد يختاره.

١ . المائدة: ٨٩ .

٢ . البلد: ١١ - ١٦ .

يلاحظ عليه أولاً: بأنّ لازم ذلك عدم الاشتراك في التكليف، وأنّ تكليف من يختار العتق هو العتق وتكليف من يختار الصوم هو الصوم، وهذا ممّا اتّفق العلماء على بطلانه.

وثانياً: أنّ لازم ذلك عدم العقاب على من ترك التكليف رأساً، لأنّ الواجب هو ما يختاره العبد في علم الله، فإذا لم يختار واحداً منهما كشف عن عدم موضوع للتكليف في علم الله ومع فقد الموضوع لا عقاب.

75

إكمال

التخيير بين الأقل والأكثر

لاشك في جواز التخيير بين الأمور المتباينة كخصال الكفارة، إنّما الكلام في جوازه بين الأقل والأكثر كتخيير المصلّي بين تسبيحة أو ثلاث تسبيحات. وجه الإشكال: أنّه إذا كان كلّ من الأقل والأكثر موصوفاً بالوجوب، فإذا أتى بالأقل سقط الأمر ولم تصل النوبة إلى الامتثال بالأكثر لسقوط الأمر بإتيان الأقل. ومع ذلك كلّه فقد ذهب المحقّق الخراساني إلى تصحيح التخيير بينهما بجعل التخيير على قسمين؛ جائز وغير جائز. فلو كان الغرض مترتباً على ذات الأقل ولو في ضمن الأكثر لامتنع التخيير بين الأقل والأكثر، لأنّ الأقلّ حاصل مطلقاً قبل حصول الأكثر وكان الزائد على الأقلّ زائداً على الواجب. وأمّا إذا ترتّب الغرض لا على مطلق الأقل ولو في ضمن الأكثر، بل على خصوص الأقلّ الذي لم يكن معه الأكثر، فعندئذ يحصل الامتثال بكلا الطرفين. أمّا الأقلّ الذي لم يكن معه الأكثر فهو أحد الواجبين، وأمّا الأكثر الذي في ضمنه الأقل فالغرض قائم بالأكثر لا بالأقلّ الذي في ضمنه لما عرفت من أنّ الأقلّ

76

إنّما يحصل الغرض إذا انقطع عن الأكثر وصار فرداً مستقلاً، وأمّا إذا انضمّ إليه شيء فلا يكون مصداقاً للواجب.

ويمكن تصويره بالمثال التالي:

إذا أمر المولى برسم خط طولي إمّا متراً أو مترين، فلو كان الغرض حاصلًا بمطلق الأقل، سواء كان الأقل منفكاً عن الأكثر أو في ضمن الأكثر ففي مثله لا يصح التخيير، لأنّه إذا أتى بالأكثر فبالأقل الموجود في ضمنه يحصل الامتثال ويكون الزائد أمراً زائداً على الواجب.

وأما إذا ترتّب الغرض على الأقل التام المنفصل عن الأكثر، أو نفس الأكثر دون الأقل الذي في ضمنه، فعندئذ يصحّ الأمر بترسيم أحد الخطين، فالمكفّ إمّا يأتي بالواجب الأقل أو يأتي بالواجب الأكثر وليس في ضمن الأكثر إلا ذات الأقل لا الأقل الواجب.

ثم إنّه (قدس سره) أورد على نفسه ما هذا توضيحه:

إنّ التصوّر المذكور يتمّ في مثل الخط الذي له حالتان:

الأولى: أن يرسم منفصلاً عن الأكثر كمائة سنتيمتر.

الثانية: أن يرسم متصلاً بالأكثر، كما إذا رسم خطأ طوله ١٥٠ سنتيمتراً ففي مثله يجوز التخيير بين الأقل (١٠٠ سنتيمتر مستقلاً) والأكثر (١٥٠ سنتيمتراً).

وأما الأقل الذي ليس له إلا حالة واحدة وهي وجوده مستقلاً عن الأكثر دائماً كتسيحة واحدة ففي مثله لا يصلح التخيير بين الأقل والأكثر، لأنّ الإتيان بالأقل موجب لسقوط الأكثر.

ثم أجاب عن هذا الإشكال بتصوير التخيير فيه بالنحو التالي:

وهو أنّ الغرض إنّما يترتّب على الأقل بشرط عدم الانضمام فإذا وُجد لا بهذه

77

الحالة فقد وجد الأقل لا وحده بل في ضمن الأكثر فلا يترتّب عليه الغرض، فالتسيحة الواحدة إنّما تؤمّن الغرض إذا لم تُضف إليها تسيحة أخرى، وإلاّ فلو زيدت عليها أخرى لما قام بها الغرض ولما صدق عليها «الأقل».

يلاحظ عليه: بأنّ هذا التصوير مع طوله لا يُسمن ولا يُغني من جوع، لأنّ البحث في التخيير بين ذات الأقل وذات الأكثر وما ذكره من المحاولة تخيير بين المتباينين وإن كان العرف يتصوّره تخييراً بين الأقل والأكثر، إذ على ما فرضه يكون الموضوع أحد الأمرين:

أ. الأقل بشرط لا، أي الخط الذي بلغ طوله متراً بشرط أن لا يضمّ إليه الأكثر.

ب. الأكثر بشرط شيء، أي ذات الأقل الذي يضاف إليه مقدار آخر، ففي مثله يكون التخيير بين الأقل بشرط لا والأكثر بشرط شيء وهو خارج عن الموضوع.

نعم يصدق عليه عرفاً التخيير بين الأقل والأكثر.

والحق أنّ التخيير بين ذات الأقل وذات الأكثر غير ممكن، لأنّه لو صحّ، يجب أن يصح في جميع أقسامه مع أنّ من أقسامه هو الأقل في ضمن الأكثر، فإذا حاول الإتيان بالثاني فيسقط الأمر بالأوّل قبل إنهاء العمل.

الفصل العاشر

الواجب الكفائي

وقبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

١. لا شك في وجود الواجب الكفائي بين العقلاء وفي الشريعة الإسلامية حيث يأمر الوالد الأولاد بتنظيف البيت أو شراء اللحم أو غير ذلك، فعليهم أن يقوموا إمّا بتقسيم العمل بينهم أو بقيام واحد منهم بجميع هذه الأعمال فيسقط عن ذمّة الآخرين. ونظيره ما في الشريعة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو قام واحد من المسلمين به لسقط عن الجميع.

٢. أنّ تقسيم الواجب إلى التعيني والتخييري تقسيم له بالنسبة إلى المكلف به، وأمّا تقسيمه إلى الواجب العيني والكفائي فتقسيم باعتبار المكلف.

توضيحه: أنّ التكليف من المفاهيم ذات الإضافة فله إضافة إلى المكلف وهو الله سبحانه، وله إضافة إلى المكلف به (أعني: الصلاة مثلاً) وإلى المكلف، فباعتبار كون المكلف به واحداً أو متعدداً على وجه التخيير ينقسم إلى التعيني أو التخييري.

وباعتبار كون امتثال بعض المكلفين مسقطاً عن الآخرين أو غير مسقط

ينقسم الواجب إلى الكفائي والعيني.

وإن شئت قلت: إمّا أن يكون لصدور الفعل من كلّ مكلف دخل في حصول الغرض أو لا، بل يحصل الغرض بصدور الفعل من مكلف واحد، فالأوّل هو الواجب العيني والثاني هو الواجب الكفائي.

وإن شئت فعبر بعبارة **ثالثة**: أن المكف في الواجب العيني آحاد المكفّن بصورة العام الاستغراقي، وفي الواجب الكفائي صرف المكف على نحو العام البدلي.

٣. قد تبين ممّا ذكرنا تعريف الواجب الكفائي وهو أنّه عبارة عن الواجب الذي لو أتى به واحد من المكفّن لسقط عن الباقي وإن تركه الجميع لعوقبوا، وعندئذ تتوجّه إليه الإشكالات التالية:

أ. إنّ الإرادة في الكفائي تعلّقت بواحد من المكفّن مع أنّ الإرادة لا تتعلّق إلاّ بفرد معيّن .

ب. كيف يكون الجميع مكفّفاً مع سقوط التكليف عنهم بفعل واحد منهم ؟

ج. إذا كان المكفّ واحداً منهم، فكيف يعاقب الجميع بترك الواحد؟!

وأما كيفية الذب عنها فتعلم ببيان النظريات.

النظرية الأولى: تعلّق التكليف بعموم المكفّن

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ الواجب الكفائي سنخ من الوجوب وله تعلّق بكلّ واحد، بحيث لو أخلّ الكلّ بامتناله لعوقبوا على مخالفته جميعاً، وإن أتى به بعضهم لسقط عنهم، وذلك لأنّه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد يحصل بفعل واحد صادر عن الكلّ أو البعض (١).

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢٢٩ .

ولقد استخدم (قدس سره) هنا نفس التعبير الذي تقدّم منه في الواجب التخييري وقال: إنّ الواجب الكفائي سنخ من الوجوب، ولكنّه أصاب الحقّ في تفسير الواجب الكفائي بقوله: وله تعلّق بكلّ واحد بحيث لو أخلّ بامتناله الكلّ لعوقبوا. وهذا البيان كاف في تفسير الواجب الكفائي.

وجهه: أنّه إذا كان للمولى غرض واحد يفى به كلّ من خصال الكفارة فيجاب واحد منها ترجيح بلا مرجح ولذلك يوجب الجميع، ويشير بعطف كلّ واحد على الآخر بـ «أو» على أنّ كلّ واحد واف بالغرض، فيسقط الأمر بإتيانه، أو كان له غرض واحد يحصل بإتيان فرد من المكفّن فيكون إيجابه على فرد معيّن بلا جهة، فيصحّ دعوة الجميع إلى الفعل على النحو الكفائي.

والواجب التخييري يشارك الواجب الكفائي في وحدة الغرض لكنّه في الأوّل قائم بالمكفّ به وفي الثاني قائم بالمكفّ .

وبعبارة أخرى: تارة يكون الغرض متعدداً ويتوقف حصوله على قيام كل واحد من المكلفين بالواجب كالصلوات اليومية، فلا يسقط تكليف مكلف بفعل مكلف آخر.

وأخرى يكون الغرض واحداً يحصل بقيام واحد منهم.

ومقتضى هذا سقوط الواجب بفعل أحد المكلفين ومعاقبة الجميع حين تركهم. وبذلك يُعلم أنّ الواجب الكفائي يتميّز عن العيني بأمرين:

الأول: تعدد الغرض في العيني ووحده في الكفائي.

الثاني: مدخلية قيام مكلف خاص بالمأمور به في تحصيل الغرض في العيني دون الكفائي، بل يكفي صدور الفعل عن أي واحد من المكلفين .

81

أسئلة وأجوبة

السؤال الأول: إذا كان الغرض واحداً حاصلًا بإنجاز واحد من المكلفين فلماذا وجّه التكليف إلى عامتهم؟

الجواب: أنّ الغرض واحد يحصل بفعل واحد منهم لكن عدم تخصيصه بمكلف خاص لأجل رعاية أمرين:

أ. ما تقدّم من عدم مدخلية صدور الفعل عن مكلف خاص، فلذلك لم يوجهه إلى واحد معيّن، بل إلى الجميع.

ب. أنّ توجيه التكليف إلى الجميع بهذا النحو يؤمّن غرض المولى في الإتيان به، إذ لو وجّهه إلى فئة خاصّة ربما يتساهلون في القيام بواجبهم لعذر أو لغير عذر، بخلاف ما لو جعل التكليف في ذمّة الجميع وحذّره من مخالفته، فعندئذ لقام الأمثل فالأمثل بامثال التكليف قطعاً. وبذلك يتبيّن دفع الإشكالات الثلاثة:

أمّا الأول: فلأنّ الإرادة والوجوب لم يتعلّق بالفرد المرّد بل عامّة المكلفين فتكون الإرادة متعدّدة بتعدّد المراد.

وأمّا الثاني: أي سقوط الواجب بفعل البعض فلحصول الغرض بفعل واحد منهم.

وأمّا الثالث: أي معاقبة الجميع بتركهم لكون الخطاب متوجّهاً إلى الجميع لا إلى فرد واحد.

وبذلك يفترق عن الواجب التخييري حيث إنّ الخطاب فيه لشخص واحد، بخلاف المقام.

السؤال الثاني: إذا كان الوجوب في الواجب الكفائي متوجّهاً إلى عامّة المكلفين فلماذا جعل الله سبحانه فریضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على

عائق طائفة من الأمة لا على جميع الأفراد ، قال سبحانه: (وَأَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)^(١)؟

الجواب: أولاً: يحتمل أن تكون لفظة «من» نشأوية لا تبعية، مثل قول القائل: وليكن منك لي صديق، أي: كن صديقاً لي، وفي الآية يكون المراد كونوا أمةً يدعون إلى الخير.

ثانياً: نفترض أن «من» تبعية، لكنها ناظرة إلى حال الامتثال وتجسيد الواجب المتوجّه إلى الكلّ بمعنى أنه يجب على الكلّ ولكن قيام البعض بالواجب يكفي عن الآخرين بشهادة أن بعض الآيات يدلّ على وجوبه على الكلّ، نحو قوله تعالى: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)^(٢)، ووجه الجمع بين الطائفتين هو ما ذكرنا من التقريب بين مرحلة تعلق الوجوب ومرحلة الامتثال.

ثالثاً: أنّ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب متعدّدة، ففي بعضها يجب على الكلّ القيام بها، كالإنكار بالقلب واللسان وإظهار الاشمزاز بالوجه، قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «أمرنا رسول الله أن نلقى أهل المعاصي بوجوه مكفّهرة»^(٣).

غير أنّ بعض المراتب لا يقوم به إلا طائفة خاصة كأصحاب القدرة والسلطة، كإجراء الحدود فإنّه من فروع الأمر بالمعروف لكنّه وظيفة الحاكم لا الإنسان العادي. روى مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: وسئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أوجب على الأمة جميعاً؟ فقال: «لا»، فقيل له: لم؟ قال: «إنّما هو على القوي المطاع، العالم بالمعروف من المنكر، لا على

١ . آل عمران: ١٠٤ .

٢ . التوبة: ٧١ .

٣ . الوسائل: ١١، الباب ٦ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١ .

الضعيف الذي لا يهتدي سبيلاً إلى أيّ من أيّ، يقول من الحقّ إلى الباطل، والدليل على ذلك كتاب الله عزوجل (وَأَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)^(١).

السؤال الثالث: كيف يتعلّق الوجوب بعامة المكلفين مع أنّ الواجب الكفائي على أقسام:

١. ما لا يقبل التعدّد وما لا يمكن امتثاله إلا مرة واحدة كقتل سابع النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

٢. ما يقبل التكرّر، ولكن الفرد الثاني مبعوض ممنوع كمواراة الميت.

٣. ما يقبل التكرّر وليس الفرد الثاني مبعوضاً، ولكنه ليس مطلوباً أيضاً كتكفين الميت ثانياً.

٤. ما يقبل التكرّر ويكون مطلوباً كالصلاة على الميت.

أمّا الشقّ الأوّل فيمتنع بعث عامة المكفّين إليه، لأنّه فرع إمكان التكرّر، وأمّا الثاني والثالث اللذان يقبلان التكرّر لكن الفرد الثاني إمّا مبعوض أو غير مطلوب، فبعث عامة المكفّين إليه الملازم للتكرّر إمّا نقض للغرض أو بعث إلى ما ليس بمطلوب.

وأمّا الرابع فإمكان بعث الجميع إليه، وإن كان لا يُنكر، إلا أنّ لازمه هو لزوم اجتماعهم في إيجاد صرف الوجود، على نحو لو لم يحضر، عدّ المتخلف عاصياً لترك الأمر المطلق (٢).

الجواب: أنّ دعوة عامة المكفّين إلى إيجاد الطبيعة في الواجب الكفائي ليس كدعوتهم إلى إيجادها في الواجب العيني بأن يقوم كلّ مكلف في زمان واحد بإيجاد الطبيعة حتّى يواجه الإشكال في الأمثلة المذكورة، بل أنّ دعوتهم إلى إيجاد

١. الوسائل: ١١، الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث ١.

٢. تهذيب الأصول: ١ / ٣٦٦ - ٣٦٧.

الطبيعة على نحو البدلية، بمعنى سوق الجميع إلى جانب التكليف ولكن إذا قام أحد المكفّين به سقط عن الآخرين.

وإن شئت قلت: إنّ السبب لدعوة الكلّ إلى أمر واحد، هو إمكان قيام كلّ واحد منهم بالمأمور به، ولكنّ هذا الإمكان يستمرّ إلى أن يقوم واحد منهم به، فعندئذ يزول الإمكان في أكثر الموارد. وقد مرّ وجه تكليف الجميع مع سقوطه بفعل البعض، أعني:

١. عدم قيام الغرض بقيام مكلف خاص.

٢. التحقّظ على الغرض، إذ إنّ احتمال التسامح وترك الامتثال أمر محتمل في فرد منهم لا في

جميعهم.

وبهذا تبين عدم منافاة توجه التكليف إلى الجميع مع عدم كونه قابلاً للتكرار، أو كان قابلاً ولكن كان التكرار مبعوضاً، أو غير مطلوب، ولذلك لا مانع من التكرار في الصورة الرابعة، أعني: ما يقبل التكثر ويكون مطلوباً.

النظرية الثانية: تعلق التكليف بمجموع المكلفين

إنّ التكليف يتعلّق بمجموع المكلفين من حيث المجموع، فالمكلف هو مجموع الأشخاص على نحو العام المجموعي، غاية الأمر أنّه يتحقّق فعل المجموع بفعل واحد منهم وتركه بترك المجموع، وهذا هو ما نُسب في حاشية القوانين إلى قطب الدين الشيرازي. وعندي توضيح لهذه النظرية التي ربّما تنسجم مع النظريات الموجودة في وجود المجتمع وحياته وما عليه وما له، وحاصله: أنّ التكليف على قسمين: قسم منها يتعلّق بذوات الأفراد، فكلّ فرد محكوم بحكم خاص غير حكم الفرد الآخر.

85

وقسم آخر يتعلّق بالأمة والمجتمع، فالمولى يطلب من المجتمع إقامة النظام وجهاد العدو وتجهيز الميت والقضاء بين الناس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و...

فإذا كان المسؤول هو المجتمع فيجب عليه تنظيم الأمور من خلال تقسيم الوظائف فيما بينهم.

وهذه النظرية تختلف عن النظرية الأولى فإنّها تجعل التكليف كلّها (سواء كانت عينية أو كفائية) على عاتق الأفراد بخلاف ما في المقام فهي تفرق بين العينية فتجعلها على عاتق الأفراد، والكفائية التي تجعلها على عاتق المجتمع الذي يعبر عنه القرآن بـ «الأمة» .

وهذا يدلّ على أنّ للأمة والمجتمع واقعية كما يقول الحقوقيون، بل يظهر من القرآن الكريم أنّ للمجتمع حياةً وموتاً وسعادةً وشقاءً إلى غير ذلك من القوانين والسنن، قال تعالى: (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ)⁽¹⁾، وقال عز وجل: (كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ)⁽²⁾، إلى غير ذلك من الآيات التي تثبت للمجتمع أحكاماً خاصةً به.

والإمعان في الآيات القرآنية ربما يثبت كون هذه النظرية موافقةً للذكر الحكيم، فتري أنّه سبحانه يخاطب الأمة ويقول: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)⁽³⁾، كما أنّه سبحانه يعد إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من وظائف الأمة القادرة لا الفرد القادر، قال سبحانه: (الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا

١ . الأعراف: ٣٤ .

٢ . الأنعام: ١٠٨ .

٣ . آل عمران: ١١٠ .

بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ^(١) .

فجعل سبحانه إقامة الصلاة وما يليها من واجبات في ذمة الأمة المتمكنة، وهذا هو واقع الواجبات الكفائية.

وعلى ضوء ما ذكرنا فالواجبات الكفائية هي الفرائض المتوجهة إلى الأمة والمجتمع، وعلى ذلك فواجب المجتمع القيام بواجبه، أعني: تقسيم الوظائف وتنظيمها على نحو لا تبقى فريضة إلا وتمتثل، فلو لم يقم المجتمع بواجبه كان الجميع عاصياً ومسؤولاً.^(٢)

النظرية الثالثة: تعلق التكليف بواحد من المكلفين

وهذه النظرية تؤكد على أنّ التكليف على ذمة واحد من المكلفين لا بعينه، نظير الواجب التخييري، غير أنّ الواحد لا بعينه في الواجب التخييري في ناحية متعلق التكليف، وفي الكفائي في جانب موضوعه، وهذا واقع في العرف كما إذا أمر الوالد أولاده، بقوله: فليقم واحد منكم بالعمل الفلاني.^(٣)

واختارها السيد الأستاذ لكن بتفصيل خاص، وهو أنّ المكلف أحد المكلفين بشرط لا في الثلاثة الأولى، أعني: ما لا يقبل التكثر، أو يقبل لكن يكون مبعوضاً أو غير مطلوب، أو أحد المكلفين لا بشرط في الصورة الرابعة، أعني: ما يقبل التكثر ويكون مطلوباً.^(٤)

يلاحظ عليه: أنّه مخالف لظاهر الأدلة في الواجب الكفائي، ترى أنّه يخاطب

١ . الحج: ٤١ .

٢ . لاحظ مفاهيم القرآن: ٢ / ٢٠٠ - ٢٠١ .

٣ . تعليقة العلامة الطباطبائي على الكفاية: ١٣٧؛ المحاضرات: ٤ / ٥٣ .

٤ . تهذيب الأصول: ١ / ٣٦٧ .

الكلّ بالتكليف لا واحداً من المكلفين، ولعلّ الذي دعا إلى اختيار النظرية هو كفاية قيام واحد منهم بالتكليف في سقوطه عن الآخرين، فصار ذلك سبباً لتفسيره بهذا النهج.

النظرية الرابعة: تعلّق التكليف بفرد معيّن عند الله سبحانه

وتتلخّص في أنّ الوجوب قد تعلّق بفرد معيّن عند الله سبحانه، فإن قام بالفريضة فهو، وإلا يسقط عنه بفعل غيره.

وهذه النظرية من أضعف النظريات، إذ ما هو السبب لتعلّق التكليف بشخص معيّن عند الله دون إعلامه، مضافاً إلى أنّها خلاف ظاهر الأدلّة.

ثمرات البحث:

هناك ثمرات تترتّب على هذه النظريات، بعضها فقهية وبعضها الآخر كلامية، وهي:

الثمرة الأولى:

لو نذر شخص أن يعطي عشرة رجال كلّ واحد درهماً إذا أتى كلّ واحد منهم بواجب، وافترضنا أنّ الكلّ قاموا بالصلاة على الميتّ دفعة واحدة، فهل يجزي في الوفاء بالنذر دفع درهم لكلّ واحد منهم، أو لا ؟
والجواب يختلف حسب المباني.

أمّا على النظرية الأولى فقد امتثل نذره، لأنّ المفروض أنّ الوجوب تعلّق بأحد المكلفين فكّل واحد من هؤلاء العشرة كان مخاطباً بتجهيز الميتّ والصلاة عليه، وقد أتى الكلّ بواجبه.

نعم لو سبق واحدٌ منهم إلى هذا العمل لسقط عن الآخرين، ولكن المفروض أنّه لم يسبق وصلّى الكلّ على الميتّ دفعة واحدة.

وأما على النظرية الثانية وهي تعلّق التكليف بالمجموع فمشكّلٌ إلا أن يرجع مغزاه إلى تكليف كلّ واحد من أحد المكلفين، وقد مرّ إرجاعها إلى ما ذكره الحقوقيون من أنّ للمجتمع واقعه وراء الفرد فإنّ النتيجة تكون نفسها مع النظرية الأولى.

ومثلها النظرية الثالثة والرابعة فإنّ الوجوب تعلّق بفرد من أحد المكلفين لا كلّ فرد، سواء كان على وجه عدم التعيين - كما عليه النظرية الثالثة - أو على وجه الفرد المعيّن عند الله تعالى، كما في النظرية الرابعة.

الثمرة الثانية:

جواز قصد الأمر لكل واحد من المكلفين إذا كان المتعلق قابلاً للتكرار ومطلوباً غير مبغوض، كتحصيل علوم الدين بقيام عدة بتلك الفريضة، فيجوز على الكل قصد الأمر وفقاً للنظرية الأولى دون سائر النظريات.

الثمره الثالثه:

إذا كان رجلان متيممين، فوجدا ماء لا يكفي إلا لوضوء واحد منهما، فهل يبطل تيمم كل منهما؟ أو لا يبطل تيمم واحد منهما؟ أو يبطل واحد منهما على البذل؟ وقد اختار المحقق النائيني الوجه الأول، قائلاً: بأن بطلان التيمم مترتب على وجدان الماء المحقق في ظرف القدرة على الحيابة فيبطل التيممان معاً.

89

أقول: إن المتبادر من قوله تعالى: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا)⁽¹⁾ هو الوجدان العرفي المقرون بالتمكّن من استعماله بلا نزاع، وعلى ذلك يختلف حكم الصور :

1. إذا تسابقوا عليه فسبق واحد منهما لحيازته بطل تيممه خاصّة، لأنه وجد الماء عرفاً وصار متمكناً من استعماله بلا نزاع، دون الآخر فإنه وإن وجد الماء ولكنه كان غير متمكّن من استعماله.
2. تلك الصورة ولكن كان المسبوق قادراً على التغلب فتسامح، ففي تعليقه السيد الحكيم بطل تيممه أيضاً، والحق صحته لما عرفت من أن المراد هو التمكن العرفي بلا مغالبة ومصارعة، والمفروض هنا عدمه.
3. إذا وجدا ماء مع الانصراف عن الحيابة فهل يبطل تيمم الكل لتحقق شرط البطلان في كل واحد لصدق وجدان الماء والتمكّن منه بلا نزاع، لأن المفروض انصرافهما عن حيازته، أو لا يبطل؟

1. النساء: ٤٣ .

90

تقسيم الواجب إلى المطلق والمؤقت

فُسِّمَ الواجب إلى المطلق والمؤقت، والمطلق إلى فوري وغير فوري، والمؤقت إلى موسَّع ومضيق. وإليك بيان كلا التقسيمين .

لا شك أنّ الإنسان في هذا العالم موجود مادي لا ينفك عمله عن الزمان، بل يكون فعله مؤلِّداً للزمان على ما يُبين في محلّه من أنّ الزمان من نتائج الحركة.

وإن شئت قلت: إنّ الحركة كالعملة لها وجهان. فيما هي عبارة عن خروج الشيء عن القوة إلى الفعلية يسمّى حركة، وبما أنّ الخروج أمر تدريجي لا دفعي فسيلان الخروج تسمّى زماناً فهنا شيء واحد، يحلّل إلى أمرين.

ومع ذلك كلّهُ أنّ الزمان الذي لا محيص عنه في فعل الإنسان قد يكون دخيلاً في الواجب، وأخرى يكون غير دخيل بل يكون ظرفاً، وهذا هو ملاك تقسيم الواجب إلى المطلق والمؤقت.

ثم إنّ المطلق بالمعنى الذي عرفت تارة يكون واجباً فورياً لا يجوز تأخير كصلاة الآيات بعد وقوع الزلزال، وأخرى يكون المكلف في سعة كقضاء الفوائت التي يجوز تأخير قضائها، وهذا هو الملاك لتقسيم المطلق إلى فوري وغير فوري.

وأما المؤقت الذي يكون للزمان فيه دور قد يكون مضيقاً، ويكون وقت

91

الوجوب متساوياً مع وقت الواجب كصوم شهر رمضان، وأخرى موسَّعاً أي يكون وقت الوجوب أوسع من وقت الواجب كالصلوات اليومية بالنسبة إلى أوقاتها، فلو كان الزمان بمقدار الفعل لا أزيد ولا أنقص يسمّى مؤقتاً مضيقاً، وإن كان الزمان أوسع من الفعل يسمّى مؤقتاً موسَّعاً، وأما العكس، بأن يكون الزمان أضيق من الفعل فهذا أمر غير مقدور لا يتعلّق به الأمر.

ولو افترضنا أنّه أحرّ الموسَّع إلى أن ضاق الوقت فلا يخرج عن كونه موسَّعاً بالذات، ولو وُصف بالمضيق فإنّما هو مضيق بالعرض.

وقد أشكل على الواجب الموسَّع بأنّه كيف يكون واجباً مع جواز تركه في بعض الأوقات.

والجواب عنه واضح، لأنّ الواجب عبارة عمّا لا يجوز تركه بناتاً، وأمّا تركه في وقت خاص فلا يضرّ بالوجوب، والموسَّع من قبيل القسم الأوّل، أي لا يجوز تركه في مجموع الوقت وإن جاز تركه في بعضه.

وبعبارة أخرى إنّ الواجب مالا يمكن تركه من رأس، لا مالا يمكن ترك بعض أفراده العرضية أو الطولية. وإن شئت قلت: الواجب هو الطبيعة الواقعة بين الحدّين، وهو غير متروك، والمتروك إنّما هو بعض مصاديقها، وهو لم يقع تحت دائرة الطلب.

أشكّل على الواجب المضيق بأنّه لا يتصوّر أن يكون وقت الوجوب مساوياً لوقت الواجب؛ لأنّ الإتيان به يجب أن يكون متأخراً عن البعث، شأن تأخّر الانبعاث عن البعث، والمعلول عن العلة، ولازمه أوسعية زمان الوجوب عن زمان الواجب المتّحد مع زمان الانبعاث.

92

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يلزم تقدّم البعث على الانبعاث وبالتالي أوسعية زمان الوجوب على الواجب إذا كان تقدّم العلة تقدّماً زمانياً، لا رُتبيّاً، وإلّا فيكون البعث والانبعاث في زمان واحد، ولا يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب.

وعلى ذلك فالذي يجب على المولى هو تقديم بيان الوجوب والبعث، لا تقديم نفسها على الواجب والانبعاث من غير فرق بين كون الوجوب شخصياً أو قانونياً، والقضية شخصية أو حقيقية فالذي يجب تقدّمه زماناً، هو بيان البعث لا تقديم نفسه، حتى يلزم كون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب.

إذا عرفت ذلك فلندخل في مسألة مهمة وهي:

هل القضاء تابع للأداء أو بأمر جديد؟

هذه مسألة أصولية يعبر عنها تارة بما ذكر، وأخرى بأنّ القضاء هل هو بالأمر الأوّل أو بأمر جديد؟

وحاصل المسألة: أنّه إذا فات الواجب على المكفّف فهل الأمر الأوّل يبعثه إلى إتيان الفعل في خارج الوقت أيضاً، أو يكون هو ساكتاً غير باعث إلى شيء، في خارجه والقضاء رهن أمر آخر يبعثه على إتيانه خارج الوقت كأن يقول: اقض ما فات؟ وجهان.

فمن قائل بأنّ الأمر الأوّل كاف في البعث إلى القضاء، إلى قائل آخر بسقوط الأمر الأوّل بفوات الوقت. فالقضاء رهن أمر جديد.

فيقع الكلام في مقامين:

1. مقام الثبوت، أي إمكان ثبوت القضاء بالأمر الأوّل وعدمه.
2. مقام الإثبات، أي وجود الدليل على القضاء بالأمر الأوّل في صورة الإمكان.

93

أمّا المقام الأوّل: فالإمكان والامتناع يدوران على تعدّد المطلوب ووحده، فلو قلنا بأنّ الفعل كالصلاة مطلوبة والإتيان بها في الوقت مطلوب آخر، فإذا زال المطلوب الثاني بفوات الوقت يبقى

المطلوب الأول في ذمة الإنسان، فحينئذ يكفي الأمر الأول في ثبوت القضاء من دون حاجة إلى أمر آخر.

وأما لو قلنا بوحدة المطلوب وأنه ليس للأمر إلا مطلوب واحد وهو الصلاة في الوقت ولو فرض فواتها في الوقت لما دلّ الدليل على كون الفعل مطلوباً للمولى. فعندئذ فالقضاء رهن أمر ثان.

وأما المقام الثاني: أي إثبات أحد الأمرين (تعدّد المطلوب ووحده) من لسان الدليل، فمصبّ البحث فيما إذا كان الدليل على شرطية الوقت غير الدليل الدال على مطلوبية الفعل، وأما لو كان دليل الأمرين واحداً فلا شك أنّ القضاء بدليل آخر؛ وذلك لأنّ الدليل يدعو إلى الكل، ودعوته إلى كلّ جزء بنفس دعوته إلى الكلّ فإذا سقطت دعوته إلى الكلّ لأجل خروج الوقت - سقطت دعوته إلى سائر الأجزاء، وعلى ذلك فلا بد أن يركّز البحث على ما إذا كان دليل التوقيت منفصلاً عن دليل الواجب، فها هنا صور أربع:

١. أن يكون لكلّ من دليلي الواجب والتوقيت إطلاق.

٢. أن يكون كلّ من الدليلين مهملاً.

٣. أن يكون لدليل الواجب إطلاق دون دليل التوقيت.

٤. عكس الصورة السابقة.

وإليك دراسة هذه الصور.

وإنما تتصوّر هذه الصور كما مرّ إذا كان كلّ من دليلي الواجب والتوقيت منفصلين، ومعنى الإطلاق في دليل الواجب هو أن يكون المتكلم في مقام البيان ولم يخصّه بزمان خاص، كأن يقول: صل، فيعم الوقت وخارجه، كما أنّ المراد من

الإطلاق في دليل التوقيت أن يكون المتكلم في مقام البيان وأكّد على الوقت مطلقاً، سواء تمكّن المكلف من رعايته أم لا، فتكون النتيجة عند فوات الوقت هو سقوط الوجوب كما هو الحال في كلّ ركن فات المكلف من إتيانه.

إذا عرفت ذلك ففي الصورة الأولى يُقدّم إطلاق دليل التوقيت على إطلاق دليل الواجب لأظهريته، ويكون الوقت دخيلاً في أصل المصلحة لا في كمالها فيسقط القضاء.

كما أنّ المرجع في الثانية هو الأصول العملية لفقدان الدليل الاجتهادي، وسيوافيك ما هو المرجع من الأصول.

وفي الصورة الثالثة يؤخذ بإطلاق دليل الواجب ويثبت تعدد المطلوب ويجب القضاء بنفس الأمر الأول.

وفي الرابعة يكون الأمر على العكس، إذ إطلاق القيد يثبت كون الوقت دخيلاً في أصل المطلوب لا في تماميته، وبعبارة أخرى: دخيلاً في اشتمال الواجب على المصلحة على وجه لولاه لخلي الواجب عن المصلحة، وعندئذ لا يجب القضاء، والظاهر أنّ محط النزاع هو الثاني لا الأول ولا الأخيران.

فتلخّص سقوط القضاء في الصورة الأولى والرابعة لدلالة دليل التقييد على ركنية الزمان، وثبوت القضاء في الصورة الثالثة، وكفاية الأمر الأول، وأمّا الصورة الثانية فالمرجع هو الأصول العملية.

ما هو الأصل العملي عند الشك في وجوب القضاء؟

إذا كان دليل الواجب ودليل التوقيت مهملاً بالنسبة إلى خارج الوقت فما هو المرجع عند الشك؟
أقول: المرجع هو أصالة البراءة وعدم وجوبها في خارج الوقت لا استصحاب

95

وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، وذلك لعدم جريان الاستصحاب في المقام لعدم اتحاد القضيتين في مثل غسل الجمعة إذا فات وقتها، وذلك لأنّ الوقت إمّا قيد للموضوع (الغسل) أو للمحمول (الوجوب)، وعلى كلا الفرضين فإبقاء الحكم بعد خروج الوقت قضية أخرى غير القضية المتبقية^(١).

ثمرات القولين

تظهر الثمرة في موارد نذكر منها ما يلي:

١. إذا لم يخرج الفطرة في وقتها المحدد أو تساهل في الإتيان بصلاة الخسوف والكسوف حتى انجلى النيران، فوجوب القضاء وعدمه مبنيّ على القواعد المذكورة في الصور الأربع، وإلا فالأصل البراءة إلا إذا دلّ الدليل على وجوب القضاء .

٢. إذا توضحاً في الظلمة بما يعرّد بين كونه ماء مطلقاً أو مضافاً فشك في صحّة العمل بعد خروج الوقت.

٣. إذا صلّى إلى جهة وشك بعد خروج الوقت في أنّه هل صلّى إلى القبلة أو لا؟

٤. إذا توضحاً أو اغتسل والخاتم على أصبعه مع العلم بعدم تحريكه وقت العمل فشك بعد خروج الوقت في جريان الماء تحت الخاتم وعدمه.

وهذه الفروع الثلاثة الأخيرة يجمعها الشك في صحّة العمل لأجل الشك في الشرائط، بخلاف الفرع الأوّل فإنّه لم يمتثل أصلاً. وعلى كلّ تقدير تظهر الثمرة بين القولين في هذه الفروع الأربعة، فلو قلنا بأنّ القضاء تابع للأمر الأوّل، يجب القضاء في الجميع بخلاف ما لو قلنا بأنّه تابع للأمر الجديد، فلا يجب.

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢٣٠، بتوضيح منّا.

96

وبعبارة أخرى: لو قلنا بأنّ القضاء بالأمر الأوّل فالقوت في الصورة الأولى قطعي وفي الصور الثلاث الأخيرة، وإن لم يكن قطعياً لكن مرجع الشكّ، إلى الشكّ في الامتثال أو الشكّ في السقوط، ومن المعلوم وجوب الاحتياط في هذه المرحلة.

نعم لو قلنا بعدم كفاية الأمر الأوّل في وجوب القضاء خارج الوقت فلا يجب القضاء، لأنّه لو علم قطعاً بعدم الامتثال في الوقت لا يجب عليه القضاء خارج الوقت، كما في الصورة الأولى، فكيف إذا شك في تحقّق الامتثال بالعمل المشكوك فلا يجب القضاء بطريق أولى.

فإن قلت: لماذا لا يجري في الأمثلة الثلاثة الأخيرة على القول الأوّل حكم الشك بعد خروج الوقت، فمن المعلوم أنّ الشك بعد خروجه لا يعتدّ به فلتكن هذه الصور الثلاث من مصاديق هذا الأصل.

قلت: القاعدة المزبورة تختصّ بالشك في أصل الإتيان لا الشك في صحّة العمل المأتيّ به، فإنّ المرجع في الشك في الصحّة بعد خروج الوقت إنّما هو قاعدة الفراغ.

فإن قلت: فلتكن هذه الصور الثلاث من مصاديق الشك بعد الفراغ، وعليه فالوضوء في الصورة الأولى والثالثة محكوم بالصحّة كما أنّ الصلاة في الصورة الثانية كذلك.

قلت: نعم إذا كان الشك في صحّة العمل فالمرجع هو قاعدة الفراغ، سواء أكان الشك داخل الوقت أم خارجه، غير أنّ القاعدة لا تجري في هذه الأمثلة، وذلك لأنّ القاعدة إنّما تجري إذا لم يكن حال العمل وحال الشك من حيث التذكر وعدمه سيّان، وأمّا المقام فالمكفّ بالنسبة إلى التذكّر وعدمه حين العمل وبعده، على وجه سواء، بمعنى أنّه لو سأله أحد حين التوضؤ عن إطلاق الماء

97

وإضافته، لشكّ فيه كنفس الشك بعد العمل، أو سأله حين التوضؤ عن جريان الماء تحت الخاتم وعدمه لشك فيه مثل الشك بعد العمل، ففي هذه الحالة التي تكون الحالتان من حيث التذكّر وعدمه سيان لا تجري قاعدة الفراغ، أخذاً بقوله (عليه السلام): «لأنّه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» حيث يظهر منه لزوم اختلاف الحالتين في التذكّر وعدمه.

الأمر بالأمر بفعل هل هو أمر بنفس الفعل؟ ...

الفصل الثاني عشر

الأمر بالأمر بفعل

هل هو أمر بنفس الفعل؟

إذا أمر المولى فرداً، ليأمر فرداً آخر بإنجاز فعل، فهل الأمر الصادر من المولى أمر بذلك الفعل أيضاً أو لا؟ وإليك بعض الأمثلة:

١. إذا أمر المولى سبحانه نبيّه بأن يأمر الأمة بغضّ الأبصار عن النساء الأجنبيةّات وقال: **قُلْ** **لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ** ^(١) هل ينحصر أمره سبحانه في الأمر بالنبي فقط، أو يسري أمره إلى نفس الفعل، أعني: غضّ البصر؟

٢. إذا أمر سبحانه أولياء الصبيان بأمرهم بالصلاة، فهل يتلخّص أمر الشارع في الأمر بالأولياء فقط أو يسري أمره إلى نفس الفعل أي الصلاة أيضاً، فعندئذ تصبح صلاتهم شرعية؟

٣. إذا أمر الوالد الولد الأكبر، بأمر الولد الأصغر ببيع الدار، فهل يكون الأصغر مأموراً من جانب الوالد أيضاً، أو لا؟ فلو باع الدار قبل أمر الولد الأكبر يكون بيعه

صحيحاً لازماً أو لا؟

إنّ للمسألة صوراً يختلف حكمها حسب اختلاف واقعتها:

الأوّل: إذا تعلّق غرض المولى بنفس الفعل وكان أمر المأمور الأوّل طريقاً للوصول إليه على نحو لو كان المأمور الثاني حاضراً لديه لأمره أيضاً مباشرة .

الثاني: أن يتعلّق الغرض بنفس الفعل، لكن - بعد أمر المأمور الأوّل - فيكون كلا الشئيين متعلّقين للغرض.

الثالث: إذا كانت المصلحة قائمة بمجرد أمر المأمور الأوّل للمأمور الثاني بلا تعلّق الغرض بإنجاز الفعل، كما إذا شاع أنّ المأمور الثاني غير مطيع لأمر المولى فيأمر أحد ملازميه لأن يأمر الثاني بإنجاز عمل كإحضار الماء من دون حاجة إلى الماء حتّى يستدلّ بذلك على خلاف ما شاع.

ففي الصورة الأولى يكون الأمر بالأمر أمراً بنفس الفعل، وذلك لطريقة أمر المأمور الأوّل، دون الصورة الثانية، لأنّ الغرض قائم بأمر المأمور الأوّل للثاني؛ وأما الصورة الثالثة، فلأنّ العمل ليس مطلوباً ومرغوباً، وإنّما المصلحة تكمن في نفس الأمر.

ثمرات المسألة

الثمرة الأولى: ورد في صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) «إنّا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين»⁽¹⁾.
فالحديث يدلّ على أنّ الشارع أمر الأولياء بأن يأمرُوا صبيانهم بالصلاة، فهل

١ . الوسائل: ٣، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٥.

يدلّ هذا على أنّ صلاة الصبيان صلاة مأمور بها من جانب الشارع، لغرض أنّ الأمر بالأمر بالفعل أمر بنفس ذلك الفعل .

والظاهر كونه كذلك، لأنّ المورد داخل في الصورة الأولى وهو أنّ أمر المأمور الأوّل طريقاً إلى قيام الصبي بالصلاة من دون مدخلية لأمر الأولياء، غاية الأمر أنّ غيبة الصبيان عن الإمام صار سبباً لأمر الأولياء بالأمر بها، ويترتّب على ذلك شرعية عبادات الصبي، وأنّه يمكن الاكتفاء بها في قضاء صلوات الميت وصيامه.

نعم لإثبات شرعية عبادات الصبي طريق آخر غير هذا الطريق، وهو التمسك بالروايات الواردة في صوم الصبي التي رواها الحرّ العاملي في كتاب الصوم⁽¹⁾.

وقد أشبعنا الكلام في ذلك في كتابنا المسمّى بـ «أحكام الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء» وتلخّص ممّا ذكرنا أنّ لإثبات شرعية عبادات الصبيّ طريقين:

١. التمسك بهذه القاعدة الأصولية: «أنّ الأمر بالأمر بفعل أمر بنفس ذلك الفعل».

٢. دراسة الروايات الواردة في أبواب من يصحّ منه الصوم .

وربّما يتصوّر أنّ هنا طريقاً ثالثاً وهو التمسك بالأصل المتفق عليه، أعني: رفع القلم عن الصبيّ، وهذا هو الذي سلكه السيد الحكيم في المستمسك وتعليقته على الكفاية، فاستدلّ على شرعية عبادات الصبيّ بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة الشاملة للبالغ والصبي. غاية الأمر أنّ مفاد حديث الرفع (رفع القلم عن ثلاثة: الصبي حتّى يحتلم) رفع الإلزام لا أصل الحكم ولا أصل المحبوبة، لأنّه حديث امتنان ولا امتنان في رفع الحكم غير الإلزامي، فتكون عباداته شرعية^(٢).

١ . الوسائل: ٧، الباب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١ إلى ١٤ .

٢ . مستمسك العروة الوثقى: ٤ / ٤٢٤، المسألة ٢؛ حقائق الأصول: ١ / ٣٤٢ .

يلاحظ عليه بأمرين:

١. إنّ القول بشمول الخطاب، أو العمومات لكلّ مميّز - سواء أكان بالغاً شرعياً أم لا - خرق للسنة السائدة بين الأمم والعقلاء، فإنّ مصبّ القوانين بين العقلاء في عامّة الحضارات هم البالغون لا غيره وإن كانوا مختلفين في حدّ البلوغ ولم يثبت أنّ للشارع طريقة خاصّة تخالف طريقتهم.

وبعبارة أخرى: إنّ تعيين نصاب خاصّ لشمول القانون في المجتمعات الإنسانية - بلا فرق بين الدينية وغيرها - قرينة على أنّ التشريع الإسلامي كسائر التشريعات، رهن الوصول إلى ذلك النصاب غير أنّ الشارع قد حدّد النصاب ولم يفوضه إلى العرف والعقلاء، ولكّنه لا يكون مانعاً عن انصراف العمومات والخطابات إلى من بلغ ذلك النصاب.

فإن قلت: إذا لم يكن غير البالغ مشمولاً للحكم، فما معنى الرفع، فإنّ الرفع فرع الثبوت.

قلت: يكفي في استعمال الرفع اقتضاء الإيجاب واستعداد الصبي المميز غير البالغ للحكم، ولا يتوقّف صدقه على ثبوت الحكم.

٢. إنّ المنشأ هو البعث نحو المطلوب، وهو أمر بسيط دائر أمره بين الوجود والعدم، وليس أمراً مركباً من أصل الحكم والإلزام حتّى يرتفع الثاني ويبقى الأول.

لو أمر الوالد ولده الأكبر بأمره للولد الأصغر ببيع الدار، فاطّلع الولد الأصغر على أمر الوالد قيل أمر الولد الأكبر فباعه، فلو قلنا بأنّ الأمر بالأمر بالفعل، أمر بنفس الفعل، فالمعاملة تقع صحيحة لكونها مأذوناً بها من جانب الوالد، بخلاف ما لو قلنا بمدخلية توسط أمر الولد الأكبر، فعندئذ يقع البيع فضولياً.

...

الفصل الثالث عشر:

الأمر بعد الأمر هل هو تأكيد أو تأسيس؟

إذا أمر المولى بشيء ثم أمر به ثانياً، فهل هو تأكيد للأمر الأوّل، أو أيجاب ثان غير الإيجاب الأوّل ويعبّر عنه بالتأسيس؟ هنا صور:

1. إذا قُيد الأمر الثاني بشيء يدلّ على التعدّد، كما إذا قال: صلّ، ثم قال: صلّ صلاة أخرى.
2. إذا كان السبب الأوّل غيره في الثاني، كما إذا قال: إن ظاهرت فاعتق، وإن أفطرت عمداً فاعتق.
3. إذا كان أحد الأمرين خالياً عن ذكر السبب والآخر محفوفاً بذكر السبب فقط، كما إذا قال: توضّأ، ثم قال: إذا بُلت فتوضّأ.
4. إذا كان كلّ من الأمرين خالياً من ذكر السبب.

لا إشكال أنّ الأمر الثاني في الصورة الأولى يحمل على التأسيس أي تعدّد الوجوب، والواجب، لمكان قيد «أخرى»؛ وأمّا الصورة الثانية فيحمل على التأسيس بمعنى تعدّد الوجوب، وأمّا تعدّد الوجوب - أي العتق وعدمه - فهو مبني على ما سيأتي في باب المفاهيم، وأتّه هل يمكن امتثال وجوبين بفعل واحد أو لا؟

وأما صورتان الباقيتان فإطلاق المادة وعدم تقييدها بقيد «أخرى» يقتضي

الحمل على التأكيد لامتناع تعلّق الوجوبين الكاشف عن الإرادتين، بشيء واحد، لأنّ تشخّص الإرادة في لوح النفس بالمراد فلا يعقل التعدّد فيها مع وحدة المشخّص، هذا حول المادة، وأمّا الهيئة فربّما يقال بأنّها ظاهرة في التأسيس أي تعدّد الوجوبين .

يلاحظ عليه أولاً: أنّ تعدّد الوجوب لا يلزم التأسيس إذ يحتمل أن يكون من باب التأكيد .

وثانياً: افترضنا أنّه يدلّ على التأسيس، لكن يكون حكم الصورتين الأخيرتين كحكم الصورة الثانية فيقع الكلام في أنّ تعدّد الوجوب هل يقتض تعدّد الامتثال أو يكفي امتثال واحد. وبعبارة أخرى: هل تعدّد الأسباب يقتضي تعدّد المسببات أو لا؟ وسيوافيك الكلام فيه في باب المفاهيم فانتظر.

تمّ الكلام في المقصد الأوّل، أي الأوامر،

وحان حين البحث في المقصد الثاني، أعني: النواهي.

104

105

المقصد الثاني:

في النواهي

وفيه فصول:

الفصل الأوّل: في مادة النهي وصيغته

الفصل الثاني: في اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين

الفصل الثالث: في كشف النهي عن الفساد وعدمه

وفيه مقامان:

الأوّل: كشف النهي في باب العبادات عن الفساد

الثاني: كشف النهي في باب المعاملات عن الفساد

الفصل الأول

في مادة النهي وصيغته

إنّ مقتضى عطف النواهي على الأوامر البحث عن مادة النهي أولاً وصيغته ثانياً، نظير ما بحثناه في الأوامر من حيث مادة الأمر وصيغته، إلا أنّ المحقّق الخراساني أسقط البحث عن مادة النهي كما ترك التعرض لأكثر المسائل المترتبة على صيغة النهي كدلالته على الحرمة وعدمها، واشتراط العلو أو الاستعلاء وعدمهما، وظهورها في النفسي العيني التعييني وعدمه، ودلالته على المرّة والتكرار أو على الفور والتراخي وعدمها، اعتماداً على ما ذكره في باب الأوامر، واقتصر في المقام على الأمور التالية:

١. أنّ مفاد هيئة النهي هو الطلب.
٢. أنّ متعلّق الطلب، هو الترك لا الكف عن الفعل.
٣. أنّ النهي لا يدل على الدوام، غير أنّ العقل يحكم بأنّ الطبيعة لا تنعدم إلاّ بانعدام جميع أفرادها.
٤. إذا خالف النهي فهل يدلّ على إرادة ترك المتعلّق ثانياً أو لا؟
وإليك دراسة الكلّ واحداً بعد الآخر.

١. ما هو مفاد هيئة النهي؟

اشتهر بين الأصوليين بأنّ هيئتي الأمر والنهي وضعتا للطلب، غاية الأمر تختلفان في المتعلّق، فمتعلّق إحدهما الوجود، ومتعلّق الأخرى العدم.
إلا أنّ الظاهر أنّ هيئة الأمر وضعت للبعث وهيئة الآخر وضعت للزجر، فالصيغة تقوم مقام البعث والزجر بالفعل.

فالإنسان يبعث تارة غلامه بحركة اليد والرأس وأخرى يزجره كذلك، فقامت الصيغة مقام البعث والزجر بالفعل.

٢. متعلق الطلب

المشهور أنّ متعلق الأمر هو الوجود ومتعلق النهي هو العدم، وربما يبدل العدم بالترك، ولكن المتبادر غير ذلك فالمتعلق في كليهما هو الطبيعة، غاية الأمر بالبعث إليها تارة والزجر عنها أخرى، وليس هناك شيء يدلّ على الوجود أو العدم. نعم لازم البعث هو الإيجاد كما أنّ لازم الزجر هو الترك ولكن كون الشيء لازماً غير كونه داخلياً في الموضوع له.

٣. عدم دلالاته على الدوام

هل النهي عن شيء يقتضي ترك جميع أفراده أو يكفي ترك واحد منها؟ وبعبارة أخرى: هل الامتثال يحصل بترك واحد منها أو لا يحصل إلا بترك جميعها، وهذا ما عبّر عنه المحقق الخراساني بقوله: إنّ صيغة النهي لا تدلّ على الدوام والتكرار. نعم قضيتها تختلف عقلاً، ضرورة أنّ إيجاد الطبيعة يكون بفرد واحد ولكن

عدمها لا يكون إلا بعدم الجميع .

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره خلاف التحقيق، فإنّ الطبيعة تتكثّر حسب طبيعة الأفراد، وأنّ نسبة الطبيعة إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء لا نسبة الأب الواحد إليهم، فكما أنّ الطبيعة تتعدّد بتعدّد الأفراد كذلك يتعدّد عددها بتعدّد الأفراد، فلو كان أمام الإنسان وعاءان من الخمر فترك كلّ واحد منهما فقد ترك مصداقين من الطبيعة لا طبيعة واحدة.

نعم هذا ما ذكرنا حسب إدراك العقل، وأمّا العرف فلا تكون الطبيعة معدومة عندهم إلا بانعدام جميع الأفراد، وذلك لمناسبات مغروسة في ذهن المكلف من أنّ النهي عن شرب الخمر لغاية المفسدة الملزمة في كلّ فرد فلا يتحقّق الغرض الغائي إلا بالاجتناب عن جميع الأفراد.

٤. إذا خالف النهي

الفرق بين هذا البحث وما سبق واضح، فالأول يركّز على أنّ الامتثال هل يحصل بترك واحد من أفراد المنهي عنه أو لا يحصل إلا بترك جميع أفرادها؟

وأما الثاني، فهو يركّز على أنّه لو عصى نهي المولى فهل يسقط النهي عن سائر أفراده أو لا؟ كما إذا أمر بالإمساك من الفجر إلى الغروب، فعصى في أوّل النهار، فيقع الكلام: في أنّه إذا خالف النهي، فهل يدلّ على لزوم تركه ثانياً أو لا؟ والظاهر عدم الدلالة لسقوط النهي بالعصيان، ولزوم امتثاله ثانياً يتوقّف على الدليل، بل إطلاق المتعلّق يدلّ على العدم، وإلاّ لكان على المولى أن يقيّد ويقول: وإن عصيت فلا تفعل أيضاً .

في اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد باعتبار عنوانين ...

الفصل الثاني

في اجتماع الأمر والنهي

في شيء واحد باعتبار عنوانين

قبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

الأوّل: الفرق بين الاجتماع الأمري والاجتماع المأموري

إنّ الأمر والنهي من المفاهيم ذات الإضافة فإنّ للأمر إضافة إلى الأمر وإضافة إلى المأمور به وإضافة إلى المأمور، كما أنّ النهي له إضافة إلى الناهي أولاً وإلى المنهي عنه ثانياً وإلى الشخص المنهي ثالثاً .

ثم إنّ الأصوليين قسّموا اجتماع الأمر والنهي إلى قسمين : أمري، ومأموري.

أما الاجتماع الأمري: فهو ما اتّحد الأمر والمأمور والناهي والمنهي في زمان واحد وكان بين المأمور به والمنهي عنه من النسب الأربع، التساوي، كأن يقول: أخرج من البيت في ساعة خاصة ولا تخرج منه في نفس الساعة. ومن المعلوم أنّ الجامع بين الأمر والنهي هو نفس الأمر وهو تكليف محال، كما هو أيضاً تكليف بالمحال.

أما الأوّل، فلامتناع ظهور إرادتين جديّتين في النفس الإنسانية كلّ يغاير الآخر فيريد جدّاً الخروج، وعدمه أيضاً كذلك .

وأما الثاني، فواضح أيضاً لقصور قدرة المكلف عن الامتثال ؛ والفرق بين المحالين واضح فملاك الامتناع يرجع في الأوّل إلى نفس المولى، أي يمتنع الجمع بين الإرادتين المتنافيتين في لوح النفس. كما أنّ ملاك الامتناع في الثاني يرجع إلى قصور قدرة المكلف. ففي المثال المذكور اجتمع المحالان وإن كان التعليل بالثاني بعد كون نفس التكليف محالاً غير صحيح. وربما يكون التكليف ممكناً والامتثال محالاً، كما إذا حاول إنقاذ غريقين مع أنّ صرف القدرة في أحدهما يعوقه عن صرفها في الثاني.

هذا كلّه حول الاجتماع الأمري.

وأما الاجتماع المأموري: فهو ما إذا أمر المولى بشيء ونهى عن الآخر وكان بين متعلقي الأمر والنهي من النسب عموم وخصوص من وجه .

وقد جمع المكلف بينهما في مورد دون الأمر، كما إذا قال: صلّ ولا تغصب، وجمع المكلف بينهما وصلّى في الدار المغصوبة.

وهناك نوع آخر من الاجتماع لا صلة له بهذا المبحث وهو أن تكون النسبة بين المتعلّقين هي التباين، وقد جمع المكلف بينهما كما إذا أمر بالصلاة ونهى عن النظر إلى الأجنبية فصلّى ناظراً إليها، فالصلاة قائمة بالجوارح والنظر بالعين فالجمع صوري لا حقيقي.

الثاني: هل النزاع صغروي أو كبروي؟

هل النزاع صغروي بمعنى هل أنّ هناك اجتماعاً أو لا؟ أو أنّه كبروي بمعنى أنّ الاجتماع مسلم والكلام في جوازه وعدمه؟

112

فالمحقّق الخراساني على الأوّل، بل كلّ من اعتمد في إثبات الجواز على العنوان التالي فهو قائل بأنّ النزاع صغروي، أعني قولهم: هل تعدّد العنوان يوجب تعدّداً في المعنوي أو لا؟ فالقائل بالاجتماع على الأوّل والقائل بالامتناع على الثاني. هذا حسب العنوان وأما الاستدلال فكّل من ركّز على أحد الأمرين التاليين فهو ممّن تلقّى أنّ النزاع صغروي، وهي عبارة عن:

١. أنّ متعلّق الأحكام هو الخارج لا الطّبائع والمفاهيم الكلية، وأنّ الخارج أمر واحد لا تعدّد فيه ولا اثنيّة، كما عليه الخراساني.

٢. أنّ الخارج مركّب من شيئين: الصلاة والغصب، ففيه التعدّد، كما عليه المحقّق النائيني.

فكلّ مَنْ دخل في المسألة من أحد هذين الطريقتين، سواء أكان امتناعياً أو اجتماعياً فهو قد جعل النزاع صغروبياً، فالمحقّق الخراساني قائل بالامتناع، والمحقّق النائيني قائل بالاجتماع، إلا أنّ الذي يجمعهما هو القول بأنّ متعلّق الأوامر هو الخارج، إلا أنّ الأوّل يوحد الخارج والثاني يثنّيه ويكثره .

وأما من جعل متعلّق الأحكام هو الطبائع مجرداً عن الوجود والعدم وجعل محل النزاع في جواز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متّحدين في الخارج، وعدمه، فقد جعل النزاع كبروبياً قال بجواز الاجتماع، لأنّ المتعلّقين مختلفان، أو بالامتناع بحجّة وحدة المصداق في مقام الامتثال .

والأولى أن يقال: إنّ جوهر البحث يرجع إلى ما يلي:

أنّه إذا ورد دليلان مطلقان، كما إذا قال: صلّ، وقال أيضاً: لا تغصب. لا كلام في لزوم العمل بكلّ واحد منهما في مورد افتراقهما، إنّما الكلام في مورد اجتماعهما.

فالقائل بالاجتماع يقول نأخذ بكلا الدليلين من دون تقييد أحدهما بالآخر، فلو صلّى في الدار المغصوبة فقد امتثل أحد الدليلين وعصى الدليل الآخر.

113

والقائل بالامتناع يقول: يجب أن يقيّد أحد الخطابين بالآخر، والتقييد تابع لما هو الأقوى ملاكاً للدليلين فلو كان النهي أقوى ملاكاً يجب تقييد الأمر بالصلاة بعدم الغصب، فيقال: صلّ في غير المغصوب، ولو كان الأمر أقوى ملاكاً يقيّد إطلاق النهي فيقال: لا تغصب في غير حال الصلاة.

هذه هي روح النزاع في المسألة.

الثالث: ما هو المراد من العنوان؟

العنوان المعروف للمسألة هو قولهم: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لا؟ فوقع الكلام في تعيين المراد من الواحد في التعريف، فذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ المراد منه هو الأعم، سواء أكان واحداً شخصياً أم واحداً نوعياً أم واحداً جنسياً.

فالأوّل كالصلاة في الدار المغصوبة التي هي واحد شخصي ذو عنوانين .

والثاني كالصلاة في المغصوب فهو واحد نوعي.

والثالث كالحركة المعنونة بالصلاتية والغصبية.

فخرج ما لا اجتماع فيه كالأمر بالسجود لله والسجود للصنم .

والأولى أن يقال: إنّ المراد من الواحد هو الواحد الشخصي الذي ينطبق عليه عنوانان، فوقع

الكلام في اجتماعهما والحال كذلك.

فمن نظر إلى أنّ المتعلّق هو الخارج ولا كثرة فيه فقد صار امتناعياً، وأمّا من قال: إنّ المتعلّق هو الخارج ولكن فيه الكثرة أو قال بتعلّق الأحكام بالمفاهيم الكلية فقد صار اجتماعياً.

114

الرابع: ما هو الفرق بين المسألتين؟

عنون الأصوليون المسألتين التاليتين:

١. هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد باعتبار عنوانين أو لا؟
 ٢. هل تعلّق النهي بالعبادة يدلّ على الفساد أو لا؟
- فوقع الكلام فيما هو المائز بين المسألتين، وهناك أقوال:

الأول: التمييز بالعرض

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ تمايز العلوم والمسائل بالأغراض، فلو كان هناك مسألة واحدة وترتّب عليها غرضان، تُعدّ مسألتين.

أمّا الغرض في المقام فيتلخّص في أنّ تعدّد العنوان في الواحد يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي أو لا يوجبها؟ فعلى الأول تكون النتيجة هي جواز الاجتماع، وعلى الثاني تكون النتيجة عدم الجواز، وأمّا الغرض في المسألة الثانية فيتلخّص في أنّ النهي المتعلّق بالعبادة قطعاً هل يوجب الفساد أو لا؟ **وإن شئت قلت:** إنّ البحث في المسألة الأولى صغروي، وهو هل النهي المتعلّق بالغضب يسري إلى الصلاة ويتعلّق بها أيضاً أو لا؟ ولكن الكلام في المسألة الثانية إنّما هو بعد ثبوت الصغرى بمعنى تعلّق النهي بالعبادة كبروي، وإنّما الكلام في حكمها.

وبما أنّ الامتناعي القائل بالسراية يأخذ بأحد الحكمين فإنّ قَدَم الأمر فهو، وصار النهي إنشائياً. وإنّ قَدَم الغضب فقد وجد صغرى للمسألة الثانية، حيث سرى النهي من الغضب إلى الصلاة أيضاً فصارت منهيّاً عنها .

وعندئذ يبحث عن بطلان الصلاة وعدمه.

يلاحظ عليه أولاً: أنّه سيوافيك أنّ المسألتين يختلفان جوهرأً وذاتاً ومع

115

الاختلاف الجوهرى فلا وجه للتمييز بالأغراض .

وثانياً: أنّ ما ذكره مبني على أنّ النزاع في المسألة صغروي وأنّ النهي هل يسري إلى متعلّق الأمر أو لا؟ ولكّتك قد عرفت أنّه من المحتمل أن يكون النزاع كبروياً، فكأنّ الاجتماع مسلّم وإنّما الكلام في جوازه وعدمه.

الثاني: تمايز المسألتين جوهرًا

الفرق بين المسألتين جوهرى وذاتى، وذلك لأنّ الموضوع والمحمول في المسألة الأولى هو جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد باعتبار عنوانين، وفي المسألة الثانية هو ملازمة النهي عن العبادة للفساد، سواء كان النهي مستفاداً من الدليل اللفظي أو الدليل اللبّي كالإجماع. فإذا كان التمايز جوهرياً فلا حاجة للتمييز بالعرض، كما لا حاجة للتمييز بالوجه التالي.

الثالث: البحث هنا عقلي

ربّما يقال في التميّز بين المسألتين أنّ النزاع في المقام عقلي وفي المسألة الآتية لفظي حيث إنّ الكلام في دلالة النهي على الفساد. يلاحظ عليه: أنّ ملاك النزاع في المسألة التالية أعمّ من اللفظي والعقلي، كما إذا كان دليل الحرمة هو العقل أو الإجماع.

الأمر الخامس: المسألة أصولية

المشهور أنّ هذه المسألة مسألة أصولية لوجود ملاكها فيها، وهو صحّة وقوع نتيجتها كبرى للاستنباط، فعلى القول بجواز الاجتماع، أو على القول بالامتناع مع

تقديم جانب الأمر، تصحّ الصلاة .

وأما على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي، فتبطل الصلاة.

هذا ولو قلنا بأنّ موضوع علم الأصول هو الحجّة في الفقه، فالمسألة أصولية أيضاً لما عرفت من أنّ البحث عن العوارض التحليلية بحث عن عوارض الموضوع، والمراد من العوارض التحليلية هو تعيّنات الموضوع وتشخصاته.

فإنّ الفقيه عالم بوجود الحجّة بينه وبين ربّه ولكن لا يعلمها على وجه التحديد، فالبحث في علم الأصول بحث عن تعيّن الحجّة بخبر الواحد ونظائره، ومثله المقام بالكلام في تشخيص ما هو الحجّة عند اجتماع الأمر والنهي، فهل هناك حجّتان أو حجّة واحدة؟ وعلى الثاني فهل هي الأمر بالصلاة أو النهي عن الغصب؟

من مبادئ الأحكام

وربّما يقال: إنّ المسألة من مبادئ الأحكام .

أقول: إنّ مبادئ الأحكام من مصطلحات القدماء في خصوص علم الفقه ويراد بها البحث عن ماهية الأحكام الخمسة وملازماتها كالبحث في أنّ الوجوب والاستحباب بسيطان أو مركبان، والبحث عن اقتضاء وجوب الشيء وجوباً مقدّمته أو حرمة حرمتها، وكأنّ البحث في المقام يعود إلى استلزام وجوب الشيء عدم حرمة أو بالعكس فيما إذا تصادف العنوانان في مورد واحد. فلو كان علم الفقه باحثاً عن عوارض فعل المكلف التي هي الأحكام الخمسة فالمبادئ الأحكامية تبحث عن حالات تلك العوارض التي تعرض فعل المكلف.

يلاحظ عليه: أنّ الميزان في جعل المسألة من علم دون علم هو نفس عنوانها، والعنوان الموجود هو جواز الاجتماع وعدمه لا مطاردة الوجوب الحرمة أو

بالعكس فإنّه تحريف لعنوان المسألة.

وهناك آراء أخرى للمسألة أوضحناها في دوراتنا الأصولية المتقدمة، فلاحظ.⁽¹⁾

الأمر السادس: عموم النزاع لأقسام الأمر والنهي

الظاهر عموم النزاع لعامة أقسام الأمر والنهي، من غير فرق بين النفسي والعيني والتعيني، ومقابلاتها - أعني: الغيري والكفائي والتخييري - وذلك لوجود ملاك البحث في عامة الأقسام. فالقائل بالامتناع يستدل بأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، ولا يخصّ هذا الاستدلال بالأقسام الثلاثة الأولى، بل يعمّ الأقسام الثلاثة الأخرى أيضاً.

كما أنّ القائل بالاجتماع - إمّا لأجل أن تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون، أو لأجل أنّ الأحكام تتعلّق بالطبائع لا بالخارج - لا يفرق بين النفسي والغيري، وهكذا سائر الأقسام، فلا فرق بين أقسام الأمر والنهي، ولإيضاح الحال نأتي بمثالين:

١. إذا أمر المولى بالصلاة والصوم تخييراً، ونهى عن التصرف في الدار ومجالسة الأشرار كذلك، فالامتناع في جانب الأمر يحصل بإتيان واحدة منهما لكن المخالفة في جانب النهي تتوقّف على مخالفتها معاً، وعلى ذلك لو صلّى في نفس الدار مع مجالسة الأشرار، يقع الكلام في صحّة الصلاة والحال هذه وعدمها.

نعم لو صلّى فيها مع عدم مجالستهم، أو صلّى في غيرها مع مجالستهم، أو صام فيها بلا مجالسة، أو صام مع المجالسة لكن في غيرها، فقد أتى بالواجب دون

١. ربما يقال إنّها مسألة كلامية، أو من المبادئ التصديقية لعلم الأصول أو مسألة فقهية.

الحرام، لما عرفت من أنّ الحرام هو الجمع لا الواحد منهما.

٢. إذا أمر بالوضوء أو الغسل أو التيمّم للصلاة ونهى عن التصرف في دار معيّنة، فتوضأ أو اغتسل أو تيمّم فيها يقع الكلام فيه كما في غيرها والأمر بها غيري ولكن النهي نفسي.

الأمر السابع: في لزوم أخذ عنوان المندوحة^(١) في النزاع وعدمه

هل يلزم أخذ المندوحة في عنوان النزاع، أو لا، أو فيه تفصيل بين مقام الاستدلال والبرهنة وبين مقام التكليف؟

الحقّ هو الثالث بالبيان التالي: لأنّه لا مدخلية لها في برهان المسألة، وهو عبارة عن الأدلّة التالية:

١. تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون أو لا ؟

٢. تركيب المقولات تركيب اتحادي أو تركيب انضمامي؟

ومن المعلوم أنّ الإذعان بأحد طرفي العنوان لا يتوقّف على وجود المندوحة، وحيث إنّ القائل بالامتناع يقول بأنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون أو أنّ التركيب بين المقولات اتحادي لا انضمامي. والقائل بالاجتماع يقول بالعكس أي أنّ تعدّده يوجب تعدّد المعنون أو ان التركيب انضمامي، فالإذعان بأحد الجانبين لا يتوقّف على عدم المندوحة وعدمه.

نعم لا محيص عن وجود المندوحة في مقام الامتثال على كلا القولين:

أ. إذا قلنا بجواز الاجتماع وأنّ الأمر والنهي فعليان يجب امتثالهما، فهذا النوع

١. المندوحة والمنتدح: السّعة والفسحة. يقال: «لك عن هذا الأمر مندوحة أو منتدح» أي يمكنك تركه والميل عنه. ومنه المثل: «أنّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب». ويقال: «لك منتدح في البلاد» أي مذهب واسع عريض. المنجد: مادة «ندح».

من التكليف الجامع بين الأمر والنهي فرع المندوحة وإقامة الصلاة في المكان المباح.

ب. إذا قلنا بالامتناع وقدمنا النهي وأخرنا الأمر فالنهي عن الغضب فرع إمكان اجتنابه، وهو متوقّف على وجود المندوحة.

وبذلك يظهر ضعف سائر الأقوال فلا نطيل الكلام بذكرها.

الأمر الثامن: صحّة النزاع على كلا الرأيين في متعلّق الأحكام

قد سبق أنّ في متعلّق الأحكام رأين:

أ. تعلّقها بالطبائع والمفاهيم المجردة عن كلّ قيد.

ب. تعلّقها بالأفراد.

واعلم أنّ في تفسير الفرد اصطلاحين:

أحدهما: مصطلح المنطقيين وهو الجزئي الخارجي الذي يمتنع صدق مفهومه على كثيرين كزيد وعمر. والصلاة التي أقامها الإنسان، فإنّ الجميع فرد في مصطلح المنطقيين.

ثانيهما: مصطلح الأصوليين وهو الطبيعة مع ملازماتها ومقارناتها الكلية؛ والمراد من الملازمات ما لا يفارقها كالتأين بأين، والتحيين بزمان، ويراد بالمقارن ما يصاحبها تارة ويفارقها أخرى، كالغصب بالنسبة إلى الصلاة.

ويعبر عن ملازمات الطبيعة ومقارناتها بالمشخصات الفردية.

ثم إنّ على القول بجريان النزاع على كلا المذهبين، أو مذهب واحد أقوال ثلاثة:

١. أنّ النزاع مبني على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، وأمّا على القول بتعلّقها

120

بالأفراد فيتعيّن الامتناع.

٢. أنّ القول بالجواز مبني على القول بتعلّقها بالطبائع، والقول بالامتناع مبني على القول بتعلّقها بالأفراد.

٣. غير أنّ المحقّق الخراساني اختار مذهباً ثالثاً وهو أنّ القول بتعلّقها بالطبائع لا يلزم القول بالجواز، ولا القول بتعلّقها بالأفراد يلزم القول بالامتناع. وقال في ذلك الصدد: إنّ تعدّد العنوان لو كان مجدياً فيجدي على كلا المذهبين (تعلّق الأحكام بالفرد أو الطبائع) وإن لم يكن يجدي فلا يجدي على كلا المذهبين أيضاً، وذلك بالبيان التالي:

إنّ تعدّد العنوان إن كان يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد حسب الوجود والإيجاد لكان يجدي ولو على القول بالأفراد، فإنّ الوجود الخارجي الموجه بوجهين يكون فرداً لكلّ من الطبيعتين فيكون مجتمعاً لفردين موجودين بوجود واحد.

وكما لا تضر وحدة الوجود بتعدّد الطبيعتين كذلك لا تضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكلّ من الطبيعتين، وإلاّ لما كان يجدي أصلاً حتّى على القول بالطبائع، لوحدة الطبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً. (١)

أقول: التوهّم باطل من أساسه، فإنّه مبنيّ على تفسير الفرد في المقام بالفرد المنطقي الذي هو عبارة عن الجزئي الخارجي الذي لا ينطبق على كثيرين، وعلى هذا التفسير الخاطيء في تفسير الفرد

توهم أنّ كلاً من الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلّقها بالطبائع، وأمّا على القول بتعلّقها بالأفراد فالمسألة ذات قول واحد وهو الامتناع أو أنّ القول بالجواز مبني على القول بتعلّق الأحكام بالطبائع، والقول بالامتناع مبني على تعلّقها بالأفراد.

١. نهاية الأصول: ١ / ٢٤٠ .

121

ولكن الفرد بهذا المعنى، يستحيل، لأنّ تتعلّق به الأحكام، لأنّ الفرد قبل وجوده الخارجي، ليس إلاّ فرداً بالحمل الأولي، وبعد وجوده، يكون فرداً بالحمل الشائع لكنّه في هذا الظرف، آية سقوط الأمر لا تعلّقه.

إذا عرفت هذا، فلو قلنا بتعلّق الأحكام بالطبائع يصحّ القول بجواز الاجتماع، وأمّا لو قلنا بتعلّقها بالأفراد وأريد بها لوازم الطبيعة كالزمان والمكان أو بمقارناتها كالغصب بالنسبة إلى الصلاة، أو الصلاة بالنسبة إلى الغصب، فيشكلّ القول بالجواز، إذ يلزم أن تكون الصلاة متعلّقة بالنهاي، والغصب متعلّقا بالأمر، ولذلك يصحّ القول بالتمييز بين القول بالطبائع والقول بالأفراد، ومجرد كون اللوازم والمقارنات مفاهيم كليّة، لا يكون مسوّغاً لجواز الاجتماع، لأنّ المفروض أنّ عنوان الصلاة إذا صار مشخّصاً للغصب، يكون متعلّقا للنهاي، كأنّه يقول: لا تغصب في حال الصلاة، كما أنّ عنوان الغصب إذا صار مشخّصاً للصلاة يكون متعلّقا للأمر، كأنّه يقول: صلّ ولو كان المكان مغصوباً.

ولعلّ القائل بالفصل بين القولين نظر إلى ذلك .

والذي يسهل الخطب هو أنّ المشخّصات الفردية غير داخلّة في متعلّق الأوامر، لأنّ المولى الحكيم لا يأخذ من متعلّق الحكم إلاّ ما هو دخيل في غرضه، والدخيل فيه، هو نفس الطبيعة، لا ملازماتها ولامقارناتها على نحو لو أمكن إيجادها مجرداً عنها، يعدّ ممثلاً.

الأمر التاسع: الفرق بين المبحثين

فتح الأصوليون في مبحث التعادل والترجيح باباً للتعارض بصورة العموم والخصوص من وجه، كما إذا قال: أكرم العالم، وقال: لا تكرم الفاسق، فاجتمع العنوانان في العالم الفاسق، فهل المورد من موارد الجمع العرفي أو من باب

122

الرجوع إلى المرجّحات؟

ثم نرى أنهم طرحوا هذه المسألة في مبحث النواهي بصورة أخرى، وهو أنه إذا أمر المولى بماهية ونهى عن الأخرى وكان بين المتعلقين عموم وخصوص من وجه فهل يجوز اجتماع الأمر والنهي أو لا؟ كما في قول المولى: صل ولا تغصب. فعندئذ يطرح السؤال التالي: ما الفرق بين المبحثين؟

فكأن الأمر الثامن الذي عقده المحقق الخراساني في الكفاية لغرض بيان التفريق بين المسألتين وإن لم يكن صريحاً فيما ذكرنا .

وحاصل ما أفاد: أن المناط في جعل المورد من هذا الباب ما إذا كان المناط موجوداً في مورد التصديق والاجتماع، كأن تكون الصلاة مشتملة على المصلحة والغصب على المفسدة. فعلى القول بجواز الاجتماع يكون الحكمان فعليين والمورد محكوماً بهما.

وعلى القول بالامتناع فإن كان أحدهما أقوى ملاكاً يؤخذ به، ولو كانا متساويين يؤخذ بحكم آخر

وأما إذا لم يكن المناط موجوداً في كلا المتعلقين أو في واحد منهما فلا .

ففي الأول يكون محكوماً بحكم آخر، وفي الثاني يكون محكوماً بحكم ما فيه المناط.

ثم إنه رتب على ذلك أنه إذا كان المناط موجوداً في كل من الدليلين فهو من باب التزام بين المقتضيين، وأما إذا لم يكن في المورد مناط أصلاً أو لم يكن في واحد منهما فيدخل في باب التعارض فيرجح أحد الدليلين على الآخر إن كان هناك مرجح، أو يتخير.

ثم خرج بالنتيجة التالية: أن مرجحات باب التزام غير مرجحات باب التعارض فمرجحات الأول عبارة عن الإقوائية في المناط، ومرجحات الثاني

عبارة عن المرجحات الواردة في الروايات كصفات الراوي ومضمون الرواية.

يلاحظ عليه أولاً: بأن الفرق بين التزام والتعارض يرجع إلى مقامي الجعل والامتنال، فالمتعارضان عبارة عن الدليلين اللذين يمتنع صدورهما عن مشرع حكيم ويقع التكاذب بينهما فلا يمكن للشارع الحكيم أن يشرع حلية شيء وحرمة، وهذا بخلاف المتراحمين فليس فيهما أي تكاذب ومنافاة في مقام الجعل، بل بينهما، كمال الملاءمة كما إذا قال: انقذ الغريق. فواجه المكلف غريقين في ضفتي النهر فلو صرف قدرته في إنقاذ الأول يفوته إنقاذ الآخر وبالعكس، فليس هناك أي تكاذب في مقام الإنشاء. وإنما المنافاة في مقام الامتنال.

وبذلك يُعلم أنّ تفسير التزام بأمرين مشتملين على الملاك والمصلحة تفسير باللازم، لأنّ عدم المنافاة بين الجعلين يلازم اشتغال مورد كلّ من التكليفين على المصلحة، ويعلم ذلك من المثال المعروف في باب الترتّب من ابتلاء الموسع بالأمر بالمضيّق فهما متزاحمان لعدم المنافاة بينهما في مقام الجعل، وأمّا التدافع فإنّما يرجع إلى مقام الامتثال ولو من جانب واحد.

وثانياً: أنّ المتبادر من كلامه (قدس سره) أنّ مورد الاجتماع - على القول به - من مقولة التزام ، مع أنّه ليس كذلك فالقائل بالاجتماع لا يرى أي تعارض ولا تراحم بين الدليلين، وإنّما التزام على القول بالامتناع.

الأمر العاشر: في ثمرات القولين

ذكر المحقّق الخراساني في المقام خمس صور حسب القولين، وإليك الإشارة إلى عناوينها:

١. إذا قلنا بجواز الاجتماع .
٢. إذا قلنا بالامتناع مع تقديم الأمر.

124

٣. إذا قلنا بالامتناع مع تقديم النهي والالتفات إلى الحرمة.

٤. إذا قلنا بالامتناع مع تقديم النهي، مع الجهل بالحرمة تقصيراً ونسيانها كذلك.

٥. إذا قلنا بالامتناع مع تقديم النهي مع الجهل بالحرمة جهلاً عن قصور.

وإليك دراسة هذه الصور.

الصورة الأولى: إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، فهل الصلاة محكومة بالصحة أو لا؟

الظاهر الصحة حسب القواعد، لأنّه يأتي بالمجمع بداعي الأمر، وإن كان عمله معصية أيضاً، لأنّ الاعتبار إنّما هو بالأمر غير الساقط. وهذه الثمرة هي الثمرة المعروفة، حيث إنّ القائل بالاجتماع يقول بصحة الصلاة مطلقاً، وأمّا القائل بالامتناع فإنّما يقول بالصحة إذا قدّم الأمر دون العكس، وإلاّ فالصلاة تكون محكومة بالبطلان.

ولكن استشكل في الصحة على القول بالاجتماع العلمان الجليلان المحقّق البروجردي والمحقّق النائيني (قدّس سرهما).

أمّا الأوّل، فقد اعتمد على أنّ العمل غير قابل للتقرّب، ومتعلّق كلّ من الأمر والنهي وإن كان متغايراً لكنّهما موجودين بوجود واحد، فهو موجود غير محبوب بل مبغوض فكيف يتقرّب إلى المولى بأمر مبغوض؟

يلاحظ عليه: أنّ القرب والبعد من الأمور العقلانية فإذا كان العمل مزيجاً بالحب والبغض فلا مانع أن يتقرب بحيثية دون حيثية، نظير ما إذا أطعم اليتيم في الدار المغصوبة، فهو يتقرب من جهة الإطعام دون الجهة الأخرى.

والذي يرشدك إلى هذا أنّ العقل والفطرة السليمة يفرقان بين العملين التاليين:

125

أ. يغضب دار زيد ويطعم فيها ابنه.

ب. يغضب دار زيد ويضرب فيها ابنه.

وأما الثاني - أعني: المحقق النائيني - فحاصل كلامه: أنّ الصلاة في الدار المغصوبة ليست مصداقاً للمكفّ به كما أنّها ليست واجدة للملاك .

أما الأول فلأنّ منشأ اعتبار القدرة نفس التكليف لا حكم العقل، لأنّ الأمر هو جعل داع للمكفّ نحو المكفّ به ولا يصحّ جعله داعياً إلاّ إلى ما وقع في إطار قدرة المكفّ، فيكون متعلّق التكليف هو الحصة المقدورة عقلاً، غير الممنوعة شرعاً، فتخرج الحصة المحرمة من تحت الأمر، وعلى ضوء ذلك فالصلاة لما كانت ملازمة للمحرم فلا تكون مصداقاً للأمر ولا تكون مأموراً بها، ولا يمكن الحكم بالصحة لأجل الأمر.

وأما الثاني - أي عدم تصحيحها بالملاك - فلأنّه إنّما يصحّ التقرب به إذا لم يكن ملازماً بالقبح الفاعلي وإلاّ فلا يكون صالحاً للتقرب، والصلاة والغصب وإن كانا غير متحدين إلاّ أنّهما موجودان بإيجاد واحد، فلا محالة يكون موجدتهما مرتكباً للقبح بنفس الإيجاد ويستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرباً. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ المعروف بين المتكلمين - بل العقلاء عامّة - أنّ القدرة من شرائط التكليف والحاكم بهذا هو العقل الحصيف، وعلى ذلك فمتعلّق الأمر هو ذات الطبيعة المعرأة عن كلّ قيد حتّى القدرة، غير أنّ العقل يحدّده بالقدرة والاستطاعة، وما ذكره (قدس سره) من أنّ منشأ اعتبار القدرة نفس التكليف قائلاً: (بأنّ الأمر جعل داع للمكفّ نحو العمل، ولا يصلح جعله داعياً إلاّ إلى ما وقع في إطار قدرة المكفّ) فهو عبارة أخرى عن حكم العقل بشرطية القدرة في التكليف.

وثانياً: إذا كان المتعلّق هي الطبيعة المقدورة غير الممنوعة فهذا يورث خروج

المورد عن محل البحث، إذ أنّ الكلام فيما إذا كان المصداق الخارجي مصداقاً لمتعلّقي الأمر والنهي.

وثالثاً: إنّما ذكره من كون المجمع فاقداً للملاك بحجّة أنّ موجب الصلاة والغضب مرتكب للقبح بنفس هذا الإيجاد ويستحيل أن يكون العمل الصادر منه مقرباً، مبني على سراية القبح الفاعلي إلى الفعل، وهو بعدُ غير ثابت، فإنّ الصلاة في الدار المغصوبة نفس الصلاة في غير المغصوبة وكون الفاعل مرتكباً للقبح مقارناً للصلاة - كما هو المفروض - لا يجعل الصلاة فعلاً قبيحاً.

الصورة الثانية: القول بالامتناع وتقديم جانب الأمر، وإلى هذه الصورة أشار بقوله: «وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر إلاّ أنّه لا معصية عليه، والفرق بين الصورتين هو وجود المعصية في الأولى دون الثانية، لكون النهي حكماً اقتضائياً لا فعلياً» وذلك لأنّ القائل بالامتناع يحمل أحد الحكمين على الاقتضائي والآخر على الفعلي، وظاهر العبارة صحّة العمل عبادياً كان أم توصلياً.

لكن الموافقة معه مطلقاً مشكّلة، لأنّ الأخذ بالأمر لأجل كونه أقوى ملاكاً من الحرام مختص بالصورتين التاليتين:

١. إذا لم يتمكّن من الصلاة إلاّ في المكان المغصوب.
 ٢. إذا تمكّن من الصلاة في المكان المباح لكن دار الأمر بين فوت الواجب - لأجل ضيق الوقت - وارتكاب الحرام فيقدم الأمر.
- وأما إذا كان الوقت وسيعاً، وكان هناك مندوحة، فيؤخذ بالنهي دون الأمر لإمكان الجمع بين الامتثالين.

الصورة الثالثة: إذا قلنا بالامتناع مع تقديم النهي لكونه أقوى ملاكاً مع الالتفات والعلم بالحرمة، وإلى هذه الصورة أشار في الكفاية بقوله: «وأما عليه (الامتناع) وترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر به مطلقاً في غير العبادات لحصول الغرض

الموجب له، وأما فيها فلا مع الالتفات إلى الحرمة» وما ذكره هو المتعيّن ووجهه واضح، لأنّ الصحّة رهن أحد الأمرين: إمّا الأمر أو الملاك، وكلاهما مفقودان .

أما الأول، فلأنّ المفروض هو تقديم النهي دون الأمر. وأما الملاك، فلأنّ المفروض مانعيّة المغصوبية عن التقرب به، بل لا نعلم بوجود الملاك فيه، لأنّ الكاشف عنه هو الأمر، والمفروض سقوطه.

نعم لا كلام في الصّحة وسقوط الأمر إذا كان الأمر به توصلياً.

الصورة الرابعة: إذا قلنا بالامتناع مع تقديم جانب النهي لكن المكلف غير ملتفت إلى الحرمة تقصيراً أو نسياناً، وإلى هذه الصورة أشار في «الكفاية» بقوله: أو بدونه (الالتفات) تقصيراً فإنّه وإن كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القرية وقد قصدوا إلاّ أنّه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً، فلا يقع مقرباً وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر بالإعادة.

وحاصله: أنّه يتمكّن من قصد القرية، لكن العمل غير صالح لأن يتقرب به، ونزيد بياناً بأنّ الصّحة رهن أحد أمرين: الأمر والمفروض كونه اقتضائياً، والملاك وهو بعد غير معلوم، لأنّ الكاشف عنه هو الأمر والمفروض كونه إنشائياً، ولأجل ذلك قال الفقهاء بأنّ المقصر والناسي خارجان عن قاعدة «لا تعاد» كما هما خارجان أيضاً عن حديث الرفع.

الصورة الخامسة: تلك الصورة مع الجهل بالحرمة قصوراً.

إذا قلنا بالامتناع وقدّمنا النهي، ولكن كان المصلي جاهلاً بالحرمة حكماً أو موضوعاً عن قصور، فقد نسب إلى المشهور صّحة الصلاة في الدار المغصوبة إذا كان الجهل عن قصور، والظاهر أنّ قولهم لها لأجل قولهم بجواز الاجتماع، وسبوافيك أنّ القول المشهور بين الإمامية من عصر الفضل بن شاذان (المتوفى ٢٦٠ هـ) إلى الأعصار المتأخّرة كالمحقّق الأردبيلي وتلميذه هو القول بجواز

الاجتماع، غير أنّ المحقّق الخراساني لما قال بالامتناع حاول أن يصحّ فتوى المشهور بالصّحة على مختاره، وحاصل ما أفاده من الفرق بين الجهل عن تقصير والجهل عن قصور يتلخّص في النقاط التالية:

١. أنّ صّحة العبادة رهن أمرين:

ألف: قصد القرية.

ب. كون المأتي به صالحاً لأن يتقرب به.

والأول مشترك بين الجاهلين فيقصدان القربة، لكن الثاني كون المأتي به صالحاً للتقرب غير متحقق في المقصر، لأنّ الجاهل لما كان كالعامد، يعد عمله تمرّداً وعصيانياً للمولى والمفروض أنّ الحكم بالحرمة فعلي، لا اقتضائي، ولكنّه متحقق في القاصر، لعدم كون العمل مصداقاً للتمرّد والطغيان، فيصلح لأن يكون مسقطاً للأمر، وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: وأمّا إذا لم يلتفت إليها قصوراً وقد قصد القربة فالأمر يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرّمته قصوراً.

في اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ...

٢. أنّ سقوط الأمر لأجل حصول الغرض من الأمر، وليس لأجل الامتثال، لافتراض تقديم النهي على الأمر، وذلك (تقديم النهي) لأنّ الأحكام الشرعية تابعة للجهات الواقعية في المصالح والمفاسد، لا للجهات المؤثرة فيها فعلاً، والمفروض أنّ مصلحة النهي - وإن لم يكن واصلاً - هو الأقوى، فيكون العمل محكوماً بالحرمة لا بالوجوب، ولأجل ذلك قلنا إنّه لا يصدق الامتثال، نعم يسقط الأمر لأجل حصول الغرض. وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعاً وإن لم يكن امتثالاً بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد.

٣. لو قلنا بأنّ الأحكام الشرعية تابعة للجهات الواصلة، وأنّه لا أثر للملاك

129

الواقعي، بل التأثير في التقديم والتأخير هو الملاك الواصل - وهو ما كان ملتفتاً إليه - ينقلب حكم الواقعة من النهي إلى الوجوب فيكون المورد، امتثالاً للأمر المقدم، دون النهي، لكن الفرض غير ثابت عند الإمامية لاستلزامه نوعاً من التصويب وأن يكون حكم الله تابعاً لعلم المكلف.

وإلى ما ذكرنا أُشير بقوله: لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح لكونهما تابعين لما علم منهما - كما حَقَّق في محلّه - .

٤. يمكن أن يقال بحصول الامتثال في المقام حتّى بناءً على تبعية الأحكام للملاكات الواقعية من المصالح والمفاسد، لا للجهات المؤثرة فيها فعلاً، وذلك لأنّ العقل لا يرى فرقاً بين هذا الفرد والفرد الآخر في الوفاء بالغرض من الأمر بالطبيعة، وإلى ذلك أشار في «الكفاية» بقوله: مع أنّه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك - كون المؤثر هو الجهات الواقعية لا الواصلة - بأنّ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها وإن لم تعمّه بما هي مأمور بها، لكنّه لوجود المانع لا لعدم المقتضي، فيكون المورد أشبه بما مرّ في الواجب الموسع المبتلى بواجب مضيق فيأتي بالموسع دونه، فإنّ الفرد الموسع وإن كان فاقداً للأمر، لكنّه لا يفقد المقتضي، بل لأجل وجود المانع، فيأتي به بنية الأمر المتعلّق بالطبيعة بما هي لا بما هي مأمور بها.

٥. ثم رتب على ما ذكر بأنه لو كان دليلاً الحرمة والوجوب من قبيل المتعارضين وقدم دليل الحرمة، فلا يكون مجال للصحة، لفقدان الملاك حتى في الجهل عن قصور، بخلاف ما إذا كانا من باب الاجتماع وقيل بالامتناع وتقديم جانب الحرمة، فيمكن الحكم بالصحة في موارد الجهل والنسيان عن قصور لوجود الملاك وحصول الغرض كما في الفروض الثلاثة الأولى وإمكان إتيانه بالأمر المتعلق بالطبيعة كما في الفرض الرابع.

دليل القائلين بالامتناع

استدل القائلون بالامتناع بوجوه أتقنها وأجزها ما أفاده المحقق الخراساني بترتيب مقدمات أربع، وإليك الإشارة إلى عناوينها:

أ. الأحكام الخمسة يضاد بعضها بعضاً، والمتضادان لا يجتمعان .

ب. الأحكام تتعلق بالمصاديق والأفعال الخارجية لا بالعناوين الكلية.

ج. أن تعدد العنوان كالغصب والصلاة لا يوجب تعدد المعنوي.

د. ليس للوجود الواحد إلا ماهية واحدة.

والمهم منها هو المقدمتان الأولى والثانية، وأما الثالثة - أعني: كون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنوي وعدمه - فلا تفيد في المقام، لأن النزاع هناك مختص بالعناوين الحقيقية التكوينية كالجنس والفصل والمادة والصورة، فقد اختلف الحكماء في أن التركيب بينهما اتحادي أو انضمامي، فعلى الأول يكون تحصل أحدهما غير تحصل الآخر، وعلى الثاني هناك تحصل واحد وهو تحصل الفصل أو الصورة. وكلّ يتضمّن كمال الجنس والمادة وأما الغصب والصلاة فكلاهما من العناوين الانتزاعية لا الحقيقية، فإن الصلاة منتزعة من أمور مختلفة الأجناس كالكيف، أعني: الجهر والمخافتة في القراءة، والوضع المتمثل في الركوع والسجود، والفعل المتحقق في الهوي والقيام، ومثل ذلك لا يكون أمراً واحداً حقيقياً لامتناع دخول شيء واحد تحت أجناس عالية متباينة، ولذلك لا مناص من القول بأن الصلاة عنوان منتزعة من هذه الكثرات .

وأما الغصب فهو عنوان انتزاعي من استيلاء الأجنبي على ملك الغير، سواء

أكان بالكون فيه كالسكن في بيت الغير أم بالحيلولة بينه وبين المالك وإن لم يتصرف.
 كما أنّ المقدّمة الرابعة لا صلة لها بالبحث، لأنّ البحث في أنّ للوجود الواحد ماهية واحدة لا
 غير يختص بالماهيات المتأصلة، وأين هو من العناوين الانتزاعية؟!
 فلنرجع إلى تحليل المقدّمة الأولى.

المقدّمة الأولى وتحليلها

قال المحقّق الخراساني في إثباتها ما هذا لفظه: إنّ الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها
 وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في
 زمان، والزجر عنه في ذلك الزمان، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب
 التكليف بالمحال، بل من جهة أنّه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوّز التكليف بغير المقدور أيضاً
 (١).

أقول: القول بتضاد الأحكام وإن كان معروفاً بين الطلاب لكأنّه من باب الخلط بين الأحكام
 ومبادئها، فالتضاد - بمعنى المنافاة وعدم إمكان الجمع - صحيح في المبادئ، لأنّ الأمر بمعنى البعث
 نابع عن الإرادة الجدّية بالنسبة إلى الفعل، والنهي بمعنى الزجر ناشئ عن الكراهة الجدّية بالنسبة إلى
 الفعل، ويمتنع أن تتعلّق الإرادة والكراهة بشيء واحد في زمان واحد.
 وأمّا نفس الأحكام وهو البعث الاعتباري والزجر كذلك لا يوصفان بالتضاد، لأنّ الأمور
 الاعتبارية أنزل من أن توصف بما هو من أحكام الأمور التكوينية الحقيقية، لأنّ التضاد عرف
 بالنحو التالي:

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢٤٩ .

- ١ . أمران وجوديان (خرج المتناقضان والعدم والملكة) .
- ٢ . لا يستلزم تصوّر أحدهما تصوّر الآخر (خرج المتضايقان كالأبوة والبنوة).
- ٣ . يتعاقبان على موضوع واحد (خرج ما يجتمع من الأعراض كالحلاوة والحمرة).
- ٤ . داخلان تحت جنس قريب (خرج المتمائلان لأنّهما داخلان تحت نوع واحد وإن كانا لا
 يجتمعان).

٥. بينهما غاية الخلاف (خرجت القتمة والحرمة).

فأين هذا التعريف من البعث والزجر الإنشائيين اللذين يُنشأن تارة باللفظ (كقوله أفعل أو لا تفعل) وتارة بإشارة اليد أو الرأس؟! ومن المعلوم أنّ الأمور الاعتبارية لا تخضع للسنن الكونية، والحقّ كما قلنا - أنّ المسندلّ بالتضادّ خلط بين وجود المنافاة في المبادئ ووجودها في الأحكام.

المقدّمة الثانية وتحليلها

القول بتعلّق الأحكام بالمصاديق والأفعال الخارجية هو روح البرهان، وقد قرّره المحقّق بقوله: إنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكفّف وما هو في الخارج يصدر عنه، وهو فاعله وجاعله، لا ما هو اسمه وهو واضح، ولأما هو عنوانه ممّا قد انتزع عنه، وإنّما يؤخذ في متعلّق الأحكام آلة للحاظ متعلّقاتها والإشارة إليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها، لا بما هو هو وبفسه وعلى استقلاله وحياله. (١)

ثم استنتج ممّا ذكره ما هذا لفظه: إنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلّق الأمر والنهي به محالاً، ولو كان تعلّقهما به بعنوانين، وذلك لما عرفت من

١. كفاية الأصول: ١ / ٢٤٩.

133

كون فعل المكفّف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه، متعلّقاً للأحكام، لا بعنوانيه الطارئة عليه. (١)

يلاحظ عليه: أنّ هنا احتمالات ثلاثة:

١. إن إراد أنّ الأمر والنهي تعلّقاً بإيجاد الطبيعة فهو - أيضاً - صحيح، ولكن لا ينتج ما أراد لأنّ متعلّق الأمر هو إيجاد طبيعة كالصلاة، والنهي هو الزجر عن إيجاد طبيعة أخرى كالغصب، فيكون المتعلّقان مختلفين.

٢. وإن أراد أنّ الأمر والنهي تعلّقاً بالطبيعة المعرّاة عن كلّ شيء لغاية الإيجاد فهذا هو الأصحّ، ولكن لا ينتج أيضاً ما يتبنّاه لاختلاف متعلّقي الأمر والنهي أيضاً.

والفرق بين الاحتمالين: الأوّل والثاني واضح، فالمتعلّق في الأوّل هو إيجاد الطبيعة بعثاً وزجراً، وفي الثاني نفس الطبيعة غاية الأمر الإيجاد وتركه غايتان للبعث والزجر.

٣. وإن أراد أنّ المصاديق الخارجية والتي تصدر من الإنسان هي متعلّق الحكم من البعث والزجر، فهو غير صحيح، وذلك لأنّها إمّا متعلّقات قبل الإيجاد أو متعلّقات بعد الإيجاد، أمّا الأوّل

فكيف تقع متعلّفاً وهي غير موجودة، وأمّا الثاني فتعلّق البعث والزجر بها يكون أشبه بتحصيل الحاصل.

والأحكام - كما سيوافيك - تتعلّق بنفس الطبائع بمعنى أنّ القوة المقننة تنظر إلى واقع الحياة عن طريق العناوين والمفاهيم الكلّية وتبعث إليها لغاية الإيجاد أو الترك، فيكون متعلّق كلّ من الأمر والنهي مفهوماً فاقداً لكلّ شيء إلاّ نفسه، فعندئذ ترتفع المطاردة في مقام التشريع، لأنّ متعلّق الأمر غير متعلّق النهي.

وأمّا المطاردة في مقام الامتثال. فسيوافيك توضيحها عند ذكر أدلّة المجوزين.

١. كفاية الأصول: ١ / ٢٥١ - ٢٥٢.

أدلّة القائلين بجواز الاجتماع

استدلّ القائلون بالجواز بوجه سبعة، وقد تطرّقا إلى إثبات الجواز من خلال مسلكين مختلفين:

١. فمنهم من تطرّق إلى المسألة من خلال اختلاف متعلّقي الأمر والنهي في مقام التعلّق، وأنّ متعلّق الأمر طبيعة الصلاة، ومتعلّق النهي طبيعة الغضب، ولا تكاذب ولا نزاع بينهما في مقام الجعل؟

٢. ومنهم من تطرّق إلى المسألة من خلال أنّ المصداق الخارجي متكرّر ليس بواحد، فمتعلّق الأمر في الخارج غير متعلّق النهي فيه. وإليك دراستهما.

التقريب الأوّل للجواز

إنّ مجموع التقاريب يدور على أحد محورين في الخارج:

أ. اختلاف المتعلّق في مقام الجعل وأنّ المتعلّق هو الطبائع.

ب. تعدّد الخارج وتكرّره وأنّ ما تعلّق به الأمر في الخارج، غير ما تعلّق به النهي.

فلنقدّم المسلك الأوّل الذي عليه المحقّق البروجردى والسيد الإمام الخميني، فقد أتيا بتقريب دفعا

به المحاذير المتوهمة على القول بالاجتماع في المراحل الثلاث:

١. مرحلة التشريع.

٢. مرحلة المبادئ والملاكات.

٣. مرحلة الامتثال.

وإيضاح النظرية يبتني على مقدمات نشير إليها:

١. عدم المحذور في مقام الجعل

أما عدم المحذور في مقام الجعل والتشريع فلعدم التكاذب بين الحكمين، إذ لا مزاحمة بين إيجاب الصلاة وتحريم الغضب لاختلاف المتعلقين بالذات، وتصادقهما في مورد، لا يضرب بصحة التشريع وحفظ الإطلاقيين في مورده، لأن الواجب هو الحيثية الصلائية، والمحرم هو الحيثية الغصبية، ولا مانع من أن يكون شيء واحد مصداقاً للواجب والحرام بحيثيتين مختلفتين .

فإن قلت: كيف لا يكون محذوراً في مقام الجعل مع أن مقتضى الإطلاق اللحاظي، لحاظ المولى كلاً من الصلاة والغضب مع مقارناتها، بمعنى أن الصلاة واجبة سواء أكانت في مكان مغضوب أو مباح، فعندئذ يلزم اتحاد متعلق الأمر والنهي.

قلت: إن الإطلاق ليس إلا رفض القيود، لا الجمع بين القيود. ومعنى الإطلاق كون الطبيعة بنفسها، بلا مدخلة قيد، متعلقة للحكم، وتمام الموضوع له، لا مدخلة جميع القيود في الحكم سواء أكانت ملازمة أم مقارنة.

وإن شئت قلت: ليس معنى الإطلاق هو كون الشيء بتمام حالاته ولو احقه موضوعاً للحكم، حتى يكون معنى قوله: «إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة» هو وجوب عتق الرقبة عادلة كانت أم فاسقة، عالمة كانت أم جاهلة، بحيث يكون لكل واحد مدخلة في الحكم بل معناه كون الموضوع هو الرقبة لا غير من دون مدخلة أي قيد فيه، لا مدخلة جميع القيود تخبيراً. فعندئذ فالحيثية الغصبية حالة من حالات الصلاة لا أنها قيد من قيودها، فكيف يسري حكمها إليه؟

فإن قلت: إن لازم الإطلاق الذاتي على القول بالاجتماع هو الأمر بالمحال وذلك لسريان الحكم إلى جميع حالات الطبيعة قهراً، فإن مقتضى كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، هو كونها موضوعاً حتى عند التصادق في الخارج مع الغضب. فعندئذ نسأل القائل بالاجتماع. أهمل تنقح في نفس الإرادة بالنسبة إلى طبيعة الصلاة والبعث إليها في هذه الحالة، أو لا؟ والثاني خلاف إطلاق المادة وعلى الأول، يلزم التكليف بالمحال لأن الصلاة كما هي مأمور بها في هذه الحال، فالغضب أيضاً منهي عنه كذلك فكيف تنقح الإرادة في نفسه بطبيعة لا تنفك عن المغضوب وجوداً ولو في مورد خاص.

وبعبارة أخرى: كما أنّ المتلازمين لا يمكن أن يكونا مختلفي الحكم ومتضاديه كالأربعة والزوجية فلا يصحّ أن يأمر بإيجاد الأربعة وينهي عن الزوجية، فكذلك الطبيعتان المتصادقتان على مورد، فلا يمكن أن تكون الطبيعة مأموراً بها، إذا كانت توأمة مع طبيعة مبغوضة، والملاك في المقامين أمر واحد وهو الاجتماع سواء كان دائماً كما في المتلازمين، أو في مورد كما في المقام، فعندئذ يجب انسحاب أحد الحكمين عن صورة التصديق، وإلا يلزم التكليف بالمحال.

قلت: معنى الإطلاق الذاتي للمادة هو كون الصلاة مأموراً بها حتى في زمان التصديق لكن المأمور به هو نفس الحيثية الصلاتية، الحاملة للمصلحة، المحبوبة للمولى وهي المتعلقة للإرادة كما أنّ المنهي عنه، والحامل للمفسدة، المبغوض للمولى هو الحيثية الغصبية وما توهم من استلزام وجوبها التكليف بالمحال ناشئ من التسوية بين الملازم والمقارن، وما ذكر من لزوم عدم المخالفة في الحكم إنّما يختصّ بالملازم، فلا يمكن أن يجب إيجاد الأربعة، ويحرم إيجاد الزوجية، وهذا بخلاف المقارن الذي يمكن للمكّلف، التفريق بين الواجب والحرام وعلى ضوء ذلك فلا مانع من إيجاب الصلاة، التوأمة مع الغضب، مع تحريم مقارنها ولا يلزم أي محذور حتى التكليف بالمحال إذ من وسع المكّلف، أن يأتي بالمأمور به في

137

المكان غير المغصوب، لكنّه لو أتى بها في المكان المغصوب، فقد أتى بالواجب، والحرام ولكلّ حكمه ولو كان الواجب توصلياً يسقط، ولو كان تعبدياً يتوقّف على تمثلي قصد القربة.

٢. عدم المحذور في مبادئ الأحكام وملاكاتهما

ربّما يقال: إنّ الحب والبغض من مبادئ الأحكام كما أنّ المصلحة والمفسدة من ملاكات الأحكام، فلو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي يلزم أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً وذا مصلحة ومفسدة وهو عين القول باجتماع الضدين.

يلاحظ عليه: بأنّ الإشكال مبني على أنّ الحب والبغض، أشبه بالكيفيات الجسمانية، قائمان بالشيء مع أنّهما من الكيفيات النفسانية، لكلّ منهما ملاك، فلا مانع من أن يكون شيء واحد محبوباً بملاك ومبغوضاً بملاك آخر، كإطعام اليتيم من المال الحلال في الدار المغصوبة محبوب، وفي نفس الوقت فإنجاز هذا العمل فيها مبغوض، لأنّه تصرف في الغضب.

ومثله الإرادة والكرهية فهما من الأمور النفسانية قائمتان في النفس ولا بأس أن يكون شيء واحد مراداً من حيثية ومكروهاً من حيثية أخرى، والإشكال مبني على قيام الحب والبغض أو الكراهة والإرادة بالصلاة الخارجية، والجميع متضادان، فكيف يوصف بها الشيء الواحد؟! وقد عرفت أنّ الواقع خلافه .

وأما المصلحة والمفسدة فهما من مبادئ الأحكام وليسا من الأعراض القائمة بالشيء كالبياض والسواد حتى يمتنع اجتماعهما، بل المصالح والمفاسد ترجع إلى حياة الشخص الفردية أو الاجتماعية، فلا مانع أن يكون شيء واحد مفيداً لحال الفرد من جهة، ومضراً له من جهة أخرى، كالدواء الخاص الذي ينفع المريض في مرضه، ولكن يورث مرضاً آخر... ومثله الصلاة فالمصلحة قائمة بها

138

حيث إنها معراج المؤمن وقربه من الله تعالى وابتهاال إليه، كل ذلك يؤثر في صلاح المصلّي وفي الوقت نفسه لا تخلو عن المفسدة، لأن الغضب استيلاء على مال الغير، وهذا يُسبب الفوضى وانحلال النظام وانتشار العداة في المجتمع .

٣. عدم المحذور في مقام الامتثال

هذه المرحلة هي المرحلة الثالثة من المراحل الثلاث والمخالف يعتمد على هذا (المحذور) أكثر من غيره، وحاصل الإشكال: أنه يلزم التكليف بالمحال على كلا القولين. فلو قلنا بتعلق الأحكام بالمصاديق الخارجية يلزم أن يكون شيء واحد مبعوثاً إليه ومنهياً عنه لكون المصداق الخارجي متعلقاً للأمر والنهي. ولو قلنا بتعلق الأحكام بالطبائع فكذلك، لأن المولى وإن لم يلاحظ عند الأمر بالصلاة اقترانها بالغضب حتى يكون الإطلاق لحاظياً إلا أن في المقام إطلاقاً ذاتياً يستلزم كون شيء واحد واجباً وحرماً؛ وذلك لأنه بمعنى حضور الحكم عند حضور الموضوع، وكأن الحكم كلازم الماهية لا ينفك عن الموضوع، فعندئذ نسال القائل بالاجتماع: إذا حاول المكلف إيجاد الصلاة في الدار المغصوبة، فهل الحضور مختص بأحد الحكمين وهو نفس القول بالامتناع أو يعم الحضور لكلا الحكمين ونتيجة ذلك اجتماع البعث والجزر بالنسبة إلى شيء واحد، وليس هذا إلا التكليف بالمحال. هذا هو الإشكال المهم فلو أُتيح للقائل بالاجتماع حلّ هذا الإشكال فقد حاز القدر المعلى، ونقول في دفع الإشكال:

قلت: فرق بين اللوازم غير المنفكة والأمور المقارنة، أما الأول فلا يمكن أن يكون اللازم محكوماً بحكم يضاد حكم الملازم كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة،

139

ويكون إيجاد الأربعة واجباً وإيجاد الزوجية محرماً، وأقصى ما يمكن أن يقال لا يجب أن يكون محكوماً بحكم الملازم، بل يمكن أن يكون مباحاً أو غير محكوم بحكم. نعم لا يمكن أن يكون محكوماً بحكم يضاد حكم الملازم.

وأما الثاني - أي المقارن - فلا مانع من أن يكون محكوماً بحكم يصاد حكم المقارن، وذلك لإمكان تفكيكه عن الأمور به فلا يلزم من إيجاب الشيء وتحريم المقارن، التكاليف بالمحال .

وعلى ضوء ذلك فالصلاة في الدار المغصوبة واجبة والتصريف في الدار المغصوبة حرام، وفي وسع المكلف التفريق بينهما، بأن يصلي في المسجد.

وبعبارة أخرى: لو كانت الصلاة في الدار المغصوبة واجباً تعيينياً لكان للإشكال مجال، لكن الصلاة فيها أحد المصاديق الواجبة التي يتخير المكلف بينها عقلاً، ولما كان هذا المصدق مقروناً بالمحذور فعلى المكلف العدول عنه إلى الفرد الخالي منه.

والحاصل: أنّ المولى لو أمر بالصلاة في الدار المغصوبة على وجه التعيين يكون التأكيد على حفظ الإطّلاقين موجِباً للتكليف بالمحال، ولكنه لما أمر بها على النحو الكليّ مخيراً المكلف بين مصاديقه، وكانت المصاديق بين مجرد عن المحذور، ومقرون به، فعلى العبد أن يختار الأوّل دون الثاني.

فإن قلت: قد سبق في بعض المقدمات أنّه لا يعتبر قيد المندوحة فيما هو المهم في المقام، أعني: أنّ تعدّد العنوان، هل يوجب تعدّد المعنون أو لا؟

قلت: نعم لا تأثير لقيد المندوحة في المسألة العقلية، أعني: كون تعدّد العنوان موجِباً لتعدّد المعنون أو لا.

وبعبارة أخرى: قيد المندوحة غير مؤثر في مسألة «كون المتعلّق واحداً أو كثيراً»، وأما في رفع غائلة التكليف بالمحال فقيد المندوحة معتبر قطعاً، وقد مرّ

الكلام فيه تفصيلاً وصرّح به المحقّق الخراساني في الأمر السادس فلاحظ.

فإن قلت: قد سبق أنّ سوء الاختيار لا يكون مجوّزاً للتكليف بالمحال، وأنّ من ألقى نفسه من شاهق، وهو في أثناء السقوط، لا يكون مكلفاً بصيانة النفس، لعدم التمكنّ منه وإن كان بسوء الاختيار، وقد مرّ أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، عقاباً وملاكاً، لا خطاباً وحكماً.

قلت: ما ذكرته صحيح لكنّ المقام ليس من صغريات تلك القاعدة حتّى لا يصحّ خطابه، بل هو في كلّ آن من الآنات قادر على ترك الغضب، والإتيان بها في مكان مباح، فهو أشبه بمن ألقى نفسه من شاهق، لكنّه مزوّد بجهاز صناعي لو أعمله لهبط إلى الأرض بهدوء، فعندئذ لا يسقط النهي لا ملاكاً ولا عقاباً، ولا خطاباً ولا حكماً.

فإن قلت: قد سبق في باب الترتب أنه لا يجوز خطاب المكلف بأمرين متزاحمين من دون تقييد أحدهما بترك الآخر، كأن يقول: انقذ هذا الغريق، وانقذ ذلك الغريق، مع عدم استطاعته إلا إنقاذ أحد الغريقين، وما ذلك إلا لكونه تكليفاً بالمحال، وإن كان في وسع المكلف تعذير نفسه بالاشتغال بإنقاذ أحدهما، وإن ترتب عليه غرق الآخر، فمجرد التعذير لا يسوّغ التكليف بالمحال، والمقام أشبه بذلك حيث إنه مخاطب بخطابين غير قابلين للامتثال معاً، لكن باب التعذير واسع، بأن يصلّي في مكان مباح، فكما أنّ انفتاح باب العذر غير مسوّغ لخطابين مطلقين، فهكذا المقام.

قلت: الفرق بين المقامين واضح، لأنّ المكلف هنا غير قادر على امتثال التكليفين، كإنقاذ كلا الغريقين، بل له قدرة واحدة يستلزم صرفها في إنقاذ أحدهما العجز عن إنقاذ الآخر، بخلاف المقام إذ في وسعه امتثال كلا التكليفين بالصلاة في المسجد.

141

فإن قلت: إنّ وزان الإرادة الأمرية كوزان الإرادة الفاعلية. فكما لا ينقح في ذهن الفاعل، إرادتان متضادتان، بأن يريد إيجاد الشيء في وقت، وتركه وعدمه في نفس ذلك الوقت، فهكذا لا ينقح في ذهن الأمر إرادتان متضادتان فيطلب الشيء (الصلاة التوأمة مع الغضب في وقت) وتركه في نفس ذلك الوقت .

قلت: إنّ قياس الإرادة الأمرية بالإرادة الفاعلية قياس مع الفارق، فإنّ الثانية علّة لصدور الفعل وسبب لوقوعه بحيث لا يتخلل بين الإرادة الجدّية وبين وقوع الفعل شيء آخر، فلذلك لا يمكن أن تجتمع إرادتان متنافيتان في لوح النفس بالنسبة إلى شيء واحد.

وهذا بخلاف الإرادة الأمرية فإنّها أشبه بجعل الداعي في نفس المكلف بالنسبة إلى عمليين. ولا يلزم من جعلهما التكليف بما لا يطاق، بل في وسعه أن يفرّق أحدهما عن الآخر، وأمّا إذا جمع باختياره، يكون مطيعاً من جهة وعاصياً من جهة أخرى.

أقول: هذا التقريب من أفضل التقاريب لبيان جواز اجتماع الأمر والنهي، وهو تقريب جامع، ناظر إلى رفع التنافي في المراحل الثلاث (مرحلة الجعل، مبادئ الأحكام والملاكات، مرحلة الامتثال).

نعم يبقى هناك إشكال وهو ما أثاره السيد البروجردي وهو عدم تمثي قصد القرية من المصلّي في الدار المغصوبة، وقد عرفت إمكان تمثييه من جهة فلا نعيد ذكره .

التقريب الثاني للجواز

هذا التقريب هو الذي ذكره المحقق النائيني (رحمه الله) وهو يتطرق إلى القول بالجواز من خلال أن متعلق التكليف هو الخارج والكثرة سائدة عليه، وأن متعلق الأمر في

الخارج غيره في النهي.

وإليك تقريره على وجه التلخيص، وهو مبني على أصول مسلمة عنده هي:

١. أن تركيب المادة والصورة في الخارج تركيب انضمامي، لا اتحادي، بمعنى أن تركيب النفس مع البدن تركيب فيه الكثرة، فحيثية البدن في الخارج غير حيثية النفس بل هما منضمتان، ومثله تركيب الصورة والهولي كما في الماء والنار؛ وما ذكره خيرة المحقق السبزواري في منظومته.^(١)

٢. أن الصلاة من مقولة الوضع، وعُرف الوضع بأنه هيئة حاصلة للشيء من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى البعض، والمجموع إلى الخارج (أي الخارج عن ذلك الشيء) كالقيام والقعود، والاستلقاء والانبطاح وغيرها، فالقيام مثلاً عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة بعض أعضاء البدن إلى بعض كالرأس إلى الأعلى والأقدام إلى أسفل، والمجموع إلى الخارج ككونه مستقبلاً للقبلة ومستديراً للجدي.

فعلى هذا فالصلاة مؤلفة من قيام وركوع وسجود وجلوس في التشهد، كلّها من مقولة الوضع، وأما الهويّ إلى الركوع والسجود فإن قلنا بخروجها عن ماهية الصلاة فهو، وإلا فما هو جزء للصلاة عبارة عن الأوضاع المتلاحقة والمتلاصقة، فإنّ الهويّ لا ينفك من الأوضاع المتبادلة، فإذا شرع في الانحناء للركوع أو

١. وأما كون تركيبهما اتّحادياً وتوحدّهما في الخارج فهو قول السيد السناد، يقول الحكيم السبزواري:

إن بقول السيد السناد *** تركيب عينية اتحادي

لكن قول الحكماء العظام *** من قبله التركيب الإنضمامي

ونقول في إيضاح ذلك: إنّ المادة إذا وقعت في مدارج الكمال فهي في كلّ مدرج تتحد مع الصورة المناسبة لها، فالمادة النباتية تتحد مع الصورة النباتية، وهكذا الحيوان في كلّ نوع يتحد مع صورته، كما أنّ المادة إذا وصلت في سيرها إلى حدّ الإنسان تتحد مع الصورة الإنسانية، ولا

يكون هناك كثرة بينهما، خلافاً للقول بالانضمام، والحركة الجوهرية تؤيد القول بالاتحاد لا القول بالانضمام.

143

السجود إلى الأرض يتبدل الوضع السابق إلى وضع لاحق ويستمر التبدل إلى أن يصل إلى حدّ الركوع أو السجود.

كما أنّ الغصب من مقولة الأين، وعرف الأين بأنه هيئة حاصلة من كون الشيء في المكان وليس مجرد نسبة الشيء إلى المكان، بل الهيئة الحاصلة من كون المكين فيه، فالصلاة في الدار المغصوبة لا تنفك عن كون الإنسان فيها، فتحصل هيئة خاصة باسم الغصب.

إلى هنا تبين أنّ الصلاة لا تجتمع مع الغصب في حال من الأحوال، لأنّ الأولى من مقولة الوضع، والثاني من مقولة الأين، والوضع والأين من الأجناس العالية التي لا جنس فوقها وهي متباينات بالذات غير مجتمعات كذلك.

وعلى ضوء ذلك فالحركة في الدار المغصوبة ينطبق عليها الوضع والأين، فهي مع الوضع وضع ومع الأين أين، وبما أنّهما من الأجناس المتباينة لا محيص إلا أن يقال: إنّ الصلاة مغايرة بالحقيقة والهوية مع الغصب، وبالتالي الحركة الصلانية مغايرة مع الحركة الغصبيّة، بعين مغايرة الصلاة والغصب، ويكون في المجمع حركتان: حركة صلانية، وحركة غصبيّة، وليس المراد من الحركة رفع اليد ووضع اليد وحركة الرأس والرجل ووضعهما، فإنّ ذلك لا دخل له في المقام حتّى يبحث عن أنّها واحدة أو متعدّدة، بل المراد من الحركة: الحركة الصلانية، والحركة الغصبيّة، وهما متعدّتان لا محالة.

هذه هي عصارة البرهان أخذناها من كلا التقريرين، أعني: «فوائد الأصول» للشيخ محمد علي الكاظمي و «أجود التقريرات» للسيد الخوئي.

يلاحظ على الاستدلال بأمور:

الأوّل: أنّ التأكيد على أنّ تركيب العنوانين تركيب انضمامي لا اتّحادي يدلّ على أنّ الأحكام الشرعية تتعلّق بالمصاديق الخارجية عنده، وبذلك حاول أن

144

يثبت أنّ الخارج متعدّد وليس بواحد، ولكنّك قد عرفت أنّ الإرادة المولوية تتعلّق بالعناوين الكليّة من دون لحاظها بالوجود والعدم ويكون البعث إليها لأجل الإيجاد.

الثاني: أنّ حديث تركيب المادة والصورة على نحو الاتحاد أو الانضمام مختصّ بالحقائق التكوينية، كالهوى والصورة، والجنس والمادة، ولا صلة له بالعناوين الانتزاعية، فإنّ الصلاة ليست عنواناً حقيقياً منطبقاً على مصاديق متّحدة الحقيقة، وإنّما هي عنوان انتزاعي من أمور تقع تحت مقولات متنوّعة وأجناس متباينة، فالصلاة تشتمل على الأذكار، وهي بما أنّها مشتملة على الجهر والإخفات من مقولة الكيف، وعلى القيام والركوع والسجود فهي من مقولة الوضع، وعلى الهوي، فإن قلنا بأنّ الواجب هي الهيئة الركوعية والسجودية وأنّ الهوي مقدّمة فهي من مقولة الوضع، وإن قلنا: إنّ الواجب هو الفعل الصادر من المكلف، فيكون الهويّ حركة في الوضع إلى أن تنتهي بترك الأوضاع المتلاحقة إلى حدّ الركوع والسجود.

وعلى ضوء ذلك تكون الصلاة أمراً انتزاعياً باعتبار إطلاقها على ما يشتمل على أزيد من مقولة؛ وأما الغضب فهو أيضاً أمر انتزاعي بشهادة أنّه ينتزع من أمرين مختلفين في الماهية.

١. قد ينتزع من التصرف في مال الغير كلبس ثوبه.

٢. قد ينتزع من الاستيلاء على مال الغير بلا تصرف فيه، كما إذا منع المالك من التصرف في ماله.

فمثل هذا المفهوم لا يكون داخلياً تحت مقولة من المقولات الحقيقية، وعلى ذلك فالعنوانان؛ الصلاة والغضب، ليسا من الماهيات المتأصلة حتّى ينطبق عليهما ضابطة التركيب بأنّهما اتّحاديان أو انضماميان، فتطبيق القاعدة على المورد أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

145

الثالث: أنّ القول بتعدّد الحركة وأنّ الحركة الصلائية غير الحركة الغصبية يخالف الحس والوجدان، إذ لا تصدر عن المصلّي إلاّ حركة واحدة، وعلى فرض صدور حركتين فالحركة الثانية أيضاً بما أنّها تصرف في مال الغير توصف بالغضب أيضاً .

وفي النهاية لنا كلمة أخرى: أنّ استنباط الحكم الشرعي من هذه القواعد الفلسفية المبنية على قواعد نظرية غير واضحة أمر لا يمكن التعويل عليه، وما دل على رجوع الجاهل إلى العالم لا يشمل مثل هذا النوع من العلم المستفاد من مقدّمات غامضة.

إلى هنا تمّ عرض أدلة القائل بالامتناع والقائل بالاجتماع، وقد ذكرنا للقول بالامتناع تقريباً واحداً، وللقول بالاجتماع تقريبين، إلاّ أنّه توجد تقريبات أخرى للقول بالاجتماع، ولكن فيما ذكرنا غنى وكفاية، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى محاضراتنا في هذا الموضوع في الدورات السابقة .

تقسيم العبادات المكروهة

نعم بقي هنا دليل آخر للقول بجواز الاجتماع وهو تعلق النهي بالعبادات التي تعلق بها الأمر، وهي على أقسام ثلاثة:

الأول: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته، ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء أو النوافل المبتدئة في بعض الأوقات.

الثاني: ما تعلق به النهي كذلك، ويكون له بدل كالنهي عن الصلاة في الحمام، فالامتناعي والاجتماعي أمام هذين القسمين سواء، فيجب عليهما التمثل للاجتماع؛ أمّا الامتناعي فواضح، وأمّا الاجتماع فإنه يجوز عنده الاجتماع إذا كان متعلق النهي غير متعلق الأمر كالأمر بالصلاة والنهي عن الغضب، وكان الاجتماع

146

انفائياً، لا في مثل المقام، فإنّ متعلق الأمر والنهي واحد دائماً.

وإن شئت قلت: إنّ النزاع وتجويز الاجتماع فيما إذا كان بين المتعلقين من النسب عموم وخصوص من وجه، لا المطلق، كما في الموردين: صم ولا تصم يوم عاشوراء، أو صل ولا تصل في الحمام، مضافاً إلى أنّ النزاع فيما إذا كان في المورد مندوحة وهو غير موجود في القسم الأول كالنهي عن صوم عاشوراء.

الثالث: ما تعلق به النهي لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة بناءً على أنّ النهي عنها لأجل اتّحادها مع الكون في مواضعها.

وهذا هو الذي يجب على الامتناعي الإجابة عنه دون الاجتماع فإنه من أدلة جواز الاجتماع.

دراسة اجتماع الأمر والنهي في القسم الأول

أمّا القسم الأول فقد أجاب عنه صاحب الكفاية بوجوه ثلاثة ؛ أفضلها الثالث. وحاصله: أنّ الأمر المولوي الاستحبابي تعلق بالصوم وأمّا النهي - وهو وإن تعلق بالصوم أيضاً - لكنّه ليس مولوياً بل إرشاد إلى أنّ الترك أرجح من الفعل وأكثر ثواباً. والذي يمتنع الجمع بينهما هو تعلق الأمر والنهي المولويين بشيء واحد، وأمّا إذا كان أحدهما مولوياً والآخر إرشادياً فلا مانع منه.

وأمّا أنّ كون الترك أرجح، فلاّن فيه إظهار مخالفة لبني أمية حيث كانوا يصومون يوم عاشوراء فرحاً وسروراً وشكراً لله.

وعلى ذلك فالكراهة هنا ليست بمعنى الكراهة المصطلحة، وهو اشتغال المتعلق على منقصة، بل بمعنى الإرشاد إلى الأكثر ثواباً وهو الترك، وأقل ثواباً وهو الصوم.

هذا هو الجواب الثالث للمحقّق الخراساني وهو قابل للمذاكرة، وأمّا الجوابان الآخران فلا يخلوان من ضعف. فلاحظ الكفاية.

ويمكن أن يقال: إنّ المقام من قبيل اجتماع الأمر والنهي، وذلك لأنّ هنا أمراً ونهياً والأمر تعلّق بالصوم والنهي تعلّق بالتشبه ببني أمية، لا بنفس الصوم، ولما كان في صيام يوم عاشوراء نوع تشبهه ببني أمية، كان مقتضى النهي عن التشبه هو ترك صيامه، وهذا هو الذي يستفاد من الروايات، وإليك التوضيح :

إنّ السابر في الروايات التي جمعها الحر العاملي في الباب ٢١ من أبواب الصوم المندوب يجد أنّ يوم عاشوراء يوم حزن ومصيبة لآل البيت وشيعتهم، ويوم فرح وسرور لأعدائهم، وقد صام ذلك اليوم آل زياد وآل مروان شكراً وفرحاً، فمن صام ذلك اليوم يقع في زمرة من يصومونه شكراً للمصيبة.

سئل الإمام أبو عبدالله (عليه السلام) عن صوم يوم عاشوراء فأجاب (عليه السلام): «ذلك يوم قتل فيه الحسين، فإن كنت شامتاً فصم - ثم قال: - إنّ آل أمية نذروا نذراً إنّ قُتل الحسين أن يتّخذوا ذلك اليوم عيداً لهم، يصومون فيه شكراً ويفرحون أولادهم، فصارت في آل أبي سفيان سنة إلى اليوم، فلذلك يصومونه ويدخلون على أهاليهم وعيالاتهم الفرح ذلك اليوم - ثم قال: - الصوم لا يكون للمصيبة ولا يكون إلاً شكراً للسلامة، وإنّ الحسين (عليه السلام) أصيب يوم عاشوراء فإن كنت فيمن أصيب به فلا تصم، وإن كنت شامتاً ممّن سرّه سلامة بني أمية فصم شكراً لله تعالى» (١).

فعلى هذا فالأمر تعلّق بنفس الصوم والنهي تعلّق بالتشبه ببني أمية، وصار صوم يوم عاشوراء مجمعاً للأمر والنهي، والمفروض أنّ بين الصوم والتشبه عمومياً وخصوصاً من وجه، ولما كان الصوم في ذلك اليوم محققاً للتشبه، تعلّق النهي بالصوم أيضاً مجازاً.

١ . الوسائل: ٧، الباب ٢١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث ٧ .

وأمّا القسم الثاني، أعني: ما تعلّق به النهي ويكون له بدل كالنهي عن الصلاة في الحمام.

فالجواب: أنّه لا شاهد فيه على جواز الاجتماع بعد كون النهي إرشاداً إلى أفضل الأفراد وأرجحها وهو الصلاة في غير الحمام.

وهذا الجواب لا يأتي في القسم الأول لعدم وجود بدل له.

وأما القسم الثالث، أعني: ما تعلّق النهي بأمر خارج ملازم للصلاة، كالصلاة في مواضع التهمة فإنّ الحضور فيها مكروه، فتكون الصلاة فيها مكروهة أيضاً .

والجواب: أنّ المقام من قبيل إقامة الصلاة في الدار المغصوبة، فكما أنّ النهي هناك تعلّق بالغصب وبالعرض والمجاز تعلّق بالصلاة فهكذا المقام، فالنهي تعلّق بالحضور في مواضع التهمة وهو متحد مع الصلاة، فهذا المورد من شواهد جواز الاجتماع، ومعه لا حاجة إلى الجوابين اللذين ذكرهما المحقّق الخراساني، لما ذكرنا من أنّ المورد من قبيل اجتماع الأمر والنهي. وأما الجوابان فهما:

١. التصرّف في متعلّق النهي فيكون النهي عن العبادة مجازاً.

٢. التصرّف في مولوية النهي وحمله على الإرشاد إلى غيره من الأفراد المجردة عن العنوان^(١)، لما عرفت من أنّ القائل بالاجتماع لا حاجة له إلى التأويل.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّه لا دلالة في القسم الأوّل (على تقرير المحقّق الخراساني دون تقريرنا، إذ عليه دلالة) كما لا دلالة في الثاني على جواز الاجتماع لكون النهي في الثاني إرشاداً إلى أفضل الأفراد.

وأما الثالث ففيه دلالة على جواز الاجتماع.

إلى هنا تمّ عرض دلائل القائلين بجواز الاجتماع وامتناعه، وقد عرفت أنّ الحقّ هو جواز الاجتماع.

١. كفاية الأصول: ٢٥٩ / ١ .

إنّ لارتكاب الحرام صوراً:

الأولى: إذا كان المكلف متمكناً من امتثال الواجب في غير المكان المغصوب ولكّنه أتى به فيه عن اختيار، وهذا هو الذي مضى البحث عنه في الفصل الماضي. وقد مرّ أنّ روح البحث بين الاجتماعي والامتناعي هو أنّ الأوّل يأخذ بكلا الإطّلاقين، ولا يرى بينهما تزامناً، والآخر يرى أنّ بينهما تزامناً فيقتد أحد الإطّلاقين بما هو الأقوى ملاكاً.

الثانية: إذا اضطر إلى ارتكاب الحرام لكن لا بسوء الاختيار، كما إذا كان محبوساً في الدار المغصوبة، فهو مضطرّ دخولاً وبقاءً، وخروجاً لو أطلق سراحه.

الثالثة: إذا اضطر إلى ارتكاب الحرام لكن بسوء اختياره، كما إذا دخل أرض الغير للتنزّه وأراد الخروج، فهو غير مضطرّ دخولاً وبقاءً، ولكّنه إذا أراد التخلّص من الحرام فهو مضطرّ للتصرّف في أرض الغير بالخروج، لكن الاضطرار طارئ عليه بسوء الاختيار، فلندرس هاتين الصورتين تباعاً.

الاضطرار إلى ارتكاب الحرام من غير اختيار

إذا حبسه الظالم في مكان مغصوب فيقع الكلام في مقامين:

١. حكم التصرف فيه .

٢. حكم الصلاة فيه .

أما الأوّل: لاشكّ في عدم حرمة التصرف فيه لأنّه صار مضطراً بلا اختيار وهو رافع للحرمة التكليفية دخولاً وبقاءً وخروجاً، أخذاً بقوله سبحانه: **(لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)** (١) .
فلاية تدلّ على أنّ الأحكام الشرعية محدّدة بالقدرة والوسع، فإذا كانت فوق القدرة فالحكم مرتفع.

ويدلّ عليه حديث الرفع المروي في الخصال بسند صحيح عن أبي عبدالله **(عليه السلام)** قال: قال رسول الله **(صلى الله عليه وآله وسلم):** «رفع عن أمّتي تسعة؛ الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه...» (٢).

أما المقام الثاني - أعني: حكم الصلاة فيه - فلو قلنا بجواز الاجتماع في الصورة الأولى، أعني: إذا صلّى في الدار المغصوبة عن اختيار وقلنا بصحة الصلاة، تكون الصلاة صحيحة أيضاً بطريق أولى لفعلية النهي هناك وعدمها في المقام.

ولو قلنا بالامتناع يدخل الموضوع في التزامه فلو قدّمنا ملاك الأمر عند التزامه تكون الصلاة صحيحة.

ولو قدّمنا ملاك النهي فالتحقيق أيضاً صحّة صلاته، وذلك لأنّ تقديم النهي عند التزاحم ليس
بمعنى فقدان الأمر وعدم المصلحة، بل لأجل أقوائية ملاك

١ . البقرة: ١٨٦ .

٢ . الخصال: ٢ / ٤١٧ ، باب التسعة، الحديث ٩ .

151

الحرمة وغلبته على الوجوب؛ وهي غير موجودة في المقام؛ لأنّ الإقوائية إنّما هي فيما إذا كان
الاضطرار بسوء الاختيار، إذ عندئذ يصدر عنه الفعل مغضوباً للمولى.

ولكن المفروض أنّ الاضطرار لم يكن بسوء الاختيار بل فرض عليه ارتكاب المحرم من جانب
القوي القاهر، فعندئذ ينقلب الأمر فيكون ملاك الأمر باقياً مؤثراً فيكون صحيحاً والنهي إنشائياً، وإن
لم يكن أمر وذلك لافتراض تقديم النهي على الأمر.

وبذلك يُعلم عدم ورود ما أفاده سيد مشايخنا المحقّق البروجردي حيث قال: إنّ المانع عن تحقّق
الوجوب ليس هو الحرمة الفعلية حتّى يصير ارتفاعها سبباً لتحقّقه، بل المانع من تحقّقه وتأثير ملاكه
فيه هو أقوائية ملاك الحرمة (أعني: المفسدة الداعية إلى جعلها) من ملاك الوجوب (أعني: المصلحة
الباعثة نحو الإيجاب)، فما دامت المفسدة باقية على قوتها لا مجال لتأثير ملاك الوجوب، وإن كان
هنا مانع عن فعلية الحرمة أيضاً ^(١).

يلاحظ عليه: أنّ الإشكال إنّما هو في الصغرى وهو وجود مفسدة أقوى من مصلحة الواجب عند
الاضطرار؛ وذلك لأنّ استقلال العقل بقبح التصرف في مال الغير محدّد بصورة الاختيار،
والمفروض أنّه مضطر بل فرض عليه التصرف في مال الغير فلا يكون عمله قبيحاً عند العقل، كما
أنّ عمله يكون فاقداً للمفسدة الاجتماعية. فوجود الملاك للحرمة محل ترديد وشك فضلاً عن القول
بأقوائيته، وعند ذلك يحكم بصحّة الصلاة لوجود الملاك وإن كان الأمر غير موجود .

والظاهر صحّة عامّة عباداته إلّا ما كان له بدل، كما إذا دار الأمر بين الوضوء بماء مغضوب
أو التيمّم بالتراب فيتعيّن التيمّم.

١ . نهاية الأصول: ٢٤٤ ، الطبعة الأولى؛ لمحات الأصول: ٢٣٩ .

حكم الاضطرار بسوء الاختيار تكليفاً

إذا توسّط المكلف أرضاً مغصوبة بسوء الاختيار، كأن دخل حديقة الغير للتنزّه ثم حاول أن يخرج، فما حكم الخروج تكليفاً ووضعاً بعد حرمة الدخول والبقاء؟

أمّا الدخول والبقاء فلا يحتاجان إلى البحث لوضوح حرمتهما، إنّما الكلام في حكم الخروج تكليفاً ووضعاً.

وقد اختلفت كلمات الأصوليين بل المتكلمين في المقام، وربما ناهز عددها إلى ستّة، وسوف نأتي على ذكر ما له أهميّة خاصة.

الأول: أنّ الخروج منهى عنه بالنهي الفعلي

ذهب السيد المحقّق البروجردي إلى أنّ الخروج حرام وليس بواجب، أمّا أنّه حرام فلأنّه تصرّف في مال الغير بغير إذنه أو مع نهيّه، ولا فرق بين التصرّف الدخولي والخروجي في نظر العقل فإنّ الجميع يُعدّ تصرّفاً في مال الغير.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ تحريم الخروج في حال التوسط في الأرض المغصوبة - ولو بسوء الاختيار - يستلزم التكليف بالمحال، لأنّ امتثال حرمة الخروج رهن البقاء فيها والمفروض أنّه أيضاً حرام. هذا من غير فرق بين كون الخروج منهياً عنه بالدليل العام - أعني: حرمة التصرّف في مال الغير - أو منهياً عنه بالدليل الخاص، فإذا كان الخروج حراماً وامتثاله يتحقّق بالبقاء، والمفروض أنّ البقاء بما أنّه أيضاً تصرّف عدواني حرام أيضاً، فلازم الجمع بين التكليفين هو التكليف بالمحال. **فإن قلت:** يجوز التكليف بالمحال إذا كان المكلف هو السبب لتوجّه هذا

١ . لمحات الأصول: ٢٤٤ .

النوع من التكليف عليه وقد قيل: «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» .

قلت: إنّ الغرض من جعل التكليف هو إيجاد الداعي في نفس المكلف للامتثال، فإذا كان الامتثال أمراً محالاً ومقتضياً للجمع بين النقيضين، لا تنقذ الإرادة الجديّة في نفس المولى بتحريم الخروج مع تعلّق الإرادة الجديّة بحرمة البقاء.

وأما القاعدة، فمفادها: أنه لا ينافي الاختيار «ملاكاً وعقوبة» لا «خطاباً وتكليفاً»، فيسقط الخطاب والتكليف عندئذ وإن كان الملاك موجوداً والعقوبة ثابتة، إذ كان في وسعه، أن لا يدخل الأرض المغصوبة ولا يواجه هذا المأزق.

الثاني: الخروج واجب شرعاً

ذهب الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني إلى أن الخروج واجب شرعاً وليس وراء الوجوب حكم سواه، واستدلوا عليه بوجوه نذكر منها ما هو المهم:

١. إنَّ الخروج مقدّمة لترك البقاء الواجب الأهم ومقدّمة الواجب واجبة فيكون واجباً لا منهيّاً عنه.

يلاحظ عليه: بأنَّ الحكم الشرعي في المقام هو حرمة الغصب وإنَّ التصرف في مال الغير حرام، وأما وجوب ترك البقاء فهو حكم انتزاعي ينزعه العقل من حرمة التصرف في مال الغير ويرى أنَّ في ترك البقاء تخلصاً عن الحرام وليس حكماً شرعياً حتى تجب مقدّمته.

نعم لو قلنا بأنَّه إذا حرم الشيء - البقاء - وجب ضده العام - أعني: تركه - يكون وجوبه حكماً شرعياً مستكشفاً بالعقل. ويترتّب عليه وجوب مقدّمته - أعني: الخروج - ولكن المبنى غير صحيح .

٢. إنَّ التصرف في أرض الغير حرام دخولاً وبقاءً، وأما التصرف الخروجي

154

فليس بحرام، أمّا قبل الدخول فلعدم التمكن منه، وأمّا بعده فلكونه مضطراً إليه، لأنّه سبب للتخلّص، فحاله حال من يشرب الخمر للتخلّص من الوقوع في التهلكة.

يلاحظ عليه: أولاً: بالنقض بالبقاء، فإنّه غير مقدور قبل الدخول مع أنّه حرام .

وثانياً: بالحل، إذ أنّ التصرف الخروجي مقدور، غاية الأمر أنّه مقدور بالواسطة فتركه بترك الدخول، والمقدور بالواسطة مقدور أيضاً .

أضف إلى ذلك: أنّ الاستدلال مبني على أنّ كلاً من الدخول والبقاء والخروج متعلّقات للحرمة بعناوينها، وعندئذ يوجه استدلال الشيخ بأنّه كيف يكون الخروج حراماً مع أنّه غير مقدور.

ولكن الحقّ أنّ هناك حكماً واحداً متعلّفاً بموضوع واحد وهو حرمة التصرف في مال الغير إذا كان بسوء الاختيار، فكلّ من الدخول والبقاء والخروج حرام لأجل أنّها من مصاديق التصرف في مال الغير لا بما أنّه دخول أو بقاء أو خروج، وعندئذ يسقط البرهان، لأنّه مبني على تعلّق الحرمة بالخروج بما هو هو، ولذلك عاد أمره في الاستدلال بين كونه غير مقدور إذا كان قبل الدخول أو مضطراً إليه إذا كان بعده.

وأما على ما ذكرنا فليس الخروج متعلقاً للحكم بما هو هو حتى ينتهي أمره إلى بين الأمرين،
وإنما الموضوع للحكم هو حرمة التصرف.

الثالث: إن الخروج واجب عقلاً لدفع أشد المحذورين بأخفهما

إن الخروج واجب عقلاً وليس محكوماً بحكم شرعي بالفعل، نعم هو منهي عنه بالنهي السابق
الساقط بالاضطرار، وهذا هو خيرة المحقق الخراساني فنظريته مؤلفة من أمور:

155

١. الخروج واجب بالوجوب العقلي.

٢. أنه ليس واجباً بالوجوب الشرعي.

٣. أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط.

٤. أن أثر النهي - وهو العقاب - باق.

وإليك دراسة الأمور الأربعة.

أما الأول: فواضح وغني عن البيان لحكم العقل بلزوم التخلص من أشد المحذورين بارتكاب
أقلهما.

وأما الثاني: أي ليس محكوماً بوجوب شرعي، لما مرّ من أن وجوبه لأجل كونه مقدمةً لترك
البقاء الواجب شرعاً، وقد عرفت أن وجوب ترك البقاء حكم انتزاعي منتزع من حرمة التصرف في
مال الغير، فإذا لم يكن ذو المقدمّة واجباً شرعاً فكيف تكون مقدمته واجبة؟!

وأما الثالث: أي كون النهي السابق ساقطاً. فلأجل عدم إمكان امتثاله بعد التوسط، فقوله: لا
تغصب، وإن كان قبل الدخول يعمّ الدخول والبقاء والخروج، لأنّ الجميع من مصاديق الغصب، لكنّه
بعد الدخول ولو بسوء الاختيار لا يتمكّن المكفّف من امتثال قوله: «لا تغصب» المتمثّل في البقاء
والخروج.

وأما الرابع: - أعني: جريان حكم المعصية عليه وكونه معاقباً - فوجهه أيضاً واضح حيث إنّ
القدرة في ظرف من الظروف - أعني: قبل الدخول - تصحّ العقوبة على التصرف الخروجي وإن لم
يكن في ظرف العمل قادراً، وقد اشتهر قولهم: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ملاكاً وعقاباً.

فظهر من هذا البحث أنّ خيرة المحقق الخراساني أقوى وأظهر، بقيت هنا أقوال أخرى تطلب
من محالها.

حكم الاضطرار بسوء الاختيار وضعاً

إذا صلّى حال الخروج صلاة جامعة لسائر الشرائط فربّما يقال بالصحة عند ضيق الوقت والبطلان عند سعته، ولكنّه لا ينطبق على القواعد، إذ لو قلنا بجواز الاجتماع فيصحّ مطلقاً، أو قلنا بالامتناع ولكن قدّمنا الأمر فمقتضى القاعدة أيضاً هو الصحة مطلقاً، ولو قدّمنا النهي فاللازم هو البطلان من غير فرق بين سعة الوقت وضيقه، ولذلك لا بدّ من دراسة الصور حتّى يتّضح حال هذا التفصيل.

١. إذا كان الوقوع فيها لا بسوء الاختيار فالصلاة فيها صحيحة مطلقاً من غير فرق بين القول بالاجتماع والامتناع، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فلأجل سقوط النهي لأجل الاضطرار.
٢. إذا كان الوقوع بسوء الاختيار، فعلى القول بالاجتماع تصحّ الصلاة مطلقاً.
٣. ولو قلنا بالامتناع فلو قلنا بمقالة الشيخ من أنّ الخروج واجب وليس بحرام فلا يجري عليه حكم المعصية فتكون الصلاة صحيحة .
٤. وإذا قلنا بالامتناع وقلنا بغلبة ملاك الأمر (الصلاة) على النهي (الغصب) فتصحّ الصلاة أيضاً .

والمحقّق الخراساني خصّ تقديم ملاك الأمر على النهي بصورة ضيق الوقت، وأمّا الصلاة فيها مع سعة الوقت فقال: إنّ الصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده واقتضائه، فإنّ الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة إلاّ أنّه لا شبهة في أنّ الصلاة في غيرها تضادّها، فيكون الخالي من المفسدة أهمّ من الواجد لها، وعندئذ يتوجه الأمر إلى الأهم (الفاقد للمفسدة) ويترشّح منه النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فتكون الصلاة في الأرض المغصوبة منهياً عنها عند العقل بالأمر بالصلاة في الموضع الخالي من المفسدة.

وبهذا صحّ المحقّق الخراساني التفصيل بين ضيق الوقت فتجزى وسعته فلا تجزي.

يلاحظ عليه: أنّ المراد من الأهمّ والمهمّ في باب التزاحم هو الأقوى ملاكاً والأضعف ملاكاً، كما في إنقاذ النبيّ والوصي، فإنّ النبيّ أشرف من الوصي فأولى أن يُنقذ؛ وأمّا إذا تساوى الفرضان في الملاك غير أنّ أحدهما اشتمل على مفسدة دون الآخر، فهذا لا يجعل الفاقد أهمّ والمشتمل غير أهمّ - كما هو الحال في المقام - فإنّ الصلاة في الأرض المغصوبة والأرض المباحة لا يختلفان ملاكاً وكلا الفرضين مشتمل على الملاك المساوي فلا أهمّ ولا مهمّ حتّى يستلزم الأمر بالأهمّ النهي عن المهمّ. وخلق أحدهما عن المفسدة واشتمال الآخر عليها، لا يجعل الأوّل أهمّ ملاكاً والآخر مهمّاً.

وبعبارة أخرى: المراد من الأهم هو الأكمل ملاكاً والمهم هو الأنقص ملاكاً، ومن المعلوم أنّ الصلاة في الأرض المباحة والمغصوبة لا يختلفان في الملاك وإنّما يختلفان في شيء خارج عن الملاك، فليس هنا أهم يترشح منه النهي عن المهم.

ويمكن أن يقال: إنّ التفصيل المذكور راجع إلى صورة خامسة لم يذكرها المحقق الخراساني وهي:

٥. إذا قلنا بالامتناع بتقديم ملاك النهي فالصلاة باطلة في سعة الوقت لتقدّم النهي على الأمر، وأمّا في ضيقه فالنهي يكون إنشائياً لا فعلياً، لقوله: (لا تسقط الصلاة بحال) فيقدّم على حرمة التصرف في مال الغير لقوة لسان دليل الأمر، وهذا بخلاف سعة الوقت حيث تكون التصرفات المتحددة مع الصلاة أمراً مبغوضاً ومنهياً عنه فلا أمر مع وجود النهي.

158

حكم الخروج إذا تاب بعد الدخول

لو تاب العبد - بعد الدخول - وحاول أن يخرج من أقرب الطرق للتخلّص من المعصية لا للتنزّه كالدخول، فقد ذهب السيد البروجردي إلى عدم كونه منهياً عنه وصادراً عن معصية، وذلك لأنّه إذا تاب عن تصرفاته السابقة تكون تصرفاته اللاحقة الاضطرارية بعد التوبة، تصرفات غير مسبوقة بالمعصية المؤثرة، فيصير حاله بالنسبة إلى التصرفات الخرجية لأجل التخلّص كمن اضطر إلى الدخول فاختر الخروج - بعد رفع الاضطرار - للتخلّص من البقاء المحرّم.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يتصوّر فيما إذا عصى الله في حقوقه، دونما إذا عصاه في حقوق الناس، وأمّا إذا عصاهم وتجاوز على حقوقهم، فلا تكفي التوبة والندامة ما لم يُحصّل رضاهم، ومع تحصيله لا يبقى موضوع للبحث.

159

التنبية الثاني

المرجّحات النوعية لتقديم النهي على الأمر

عقد صاحب الكفاية هذا التنبية لبيان أمور ثلاثة، والمهم منها هو الثالث إذ تقدّم الأمران الأولان منه فيما سبق، ولكن نقنتيه في الجميع على وجه الایجاز.

١. باب الاجتماع من باب التزام على القول بالامتناع

لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين فالمورد ليس من باب التزام ولا التعارض إذ - على هذا القول - يجوز إعمال كلا الدليلين ويكون المقام أشبه بمن صلى ونظر إلى الأجنبية أثناء صلاته، فيحكم عليه بالثواب والعقاب، وامتنال أحد الحكمين وعصيان الآخر. وأما لو قلنا بالامتناع وأنه لا يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين، يكون المقام من باب التزام، إذ التنافي عندئذ في مقام الامتنال لا من باب التعارض حتى يكون التكاذب في مقام الجعل، كي لا يخفى، وعندئذ يجب إعمال الدليل الذي يكون أقوى ملاكاً والصفح عن الدليل الآخر الأضعف ملاكاً، وسيوافيك بيان يكشف به قوة الملاك أو ضعفه.

160

٢. تقديم أحد الدليلين ليس من باب التخصيص

لا يخفى أنّ القائل بالاجتماع لا يقدم أحد الدليلين على الآخر وإنما يعمل بهما، وأما القائل بالامتناع فإنه يقدم أحدهما على الآخر، مثلاً يقدم: «لا تعصب» على: «صل» لكن ذلك ليس من باب تخصيص أحد الدليلين بالآخر، حتى يكون مورد التخصيص فاقداً للملاك، بل هو من باب تقديم أحد المقتضيين على الآخر، وتقديم الحكم الفعلي على الإنشائي. ويترتّب على ذلك أنه لو منع مانع عن تأثير المقتضي كما في مورد الاضطرار إلى ارتكاب الحرام، أو مانع عن فعليته كما في مورد الجهل بالغصب، ينقلب الأمر، فيكون النهي إنشائياً والأمر فعلياً ولذلك يجوز أكل الميتة عند توقّف الحياة على أكلها، أو يحكم بصحة الصلاة عند الجهل بالموضوع.

٣. المرجّحات النوعية لتقديم النهي

اعلم أنّ البحث عن المرجّحات في باب التزام بحث واسع يطرح في باب التعادل والترجيح، وأما المقام فالبحث في مورد خاص من التزام وهو إذا حصل التزام بين النهي والأمر فما هو الترجيح؟

وقد ذكر المحقّق الخراساني عدّة مرجّحات:

أ. تقديم الأقوى سنداً على الأضعف سنداً بزعم أنّ قوة السند تكشف عن اهتمام الشارع بالمضمون، وهذا منه عجيب لأنّ قوة الكشف لا تدلّ على قوة المنكشف، وكان عليه أن يقتصر بقوة الدلالة - كما هو الحال في الأمر الثاني - .

ب. تقديم الأقوى دلالة على الأضعف كذلك، وعلى هذا يجب تقديم النهي على الأمر، لأنّ دلالة النهي على وجه الشمول، ودلالة الأمر على وجه البذل، فامتثال النهي رهن ترك جميع الأفراد، وامتثال الأمر يتحقّق بإيجاد فرد واحد،

161

فعلى هذا فقول: «لا تغصب» يقدّم على قوله: «صل».

يلاحظ عليه: أنّ الملاك في التقديم كون أحد المدلولين وضعياً والآخر إطلاقياً من غير فرق بين الشمول والبذل، فلو كان الشمول مدلول الإطلاق والبذل مدلول الوضع يقدّم الثاني على الأوّل. وأمّا تقديم الشمول على البذل في المثال التالي أعني: «لا تكرم الفسّاق» و «أكرم عالماً» فلاجل أنّ الشمول مستفاد من الوضع والبذل من الإطلاق، فلذلك يقدّم وإلاّ فلو كان الأمر على العكس أو كان كلّ من الدليلين بالإطلاق فيقدّم البذل على الشمول أو يتوقّف .

ومن حسن الحظ أنّ دلالة النهي على الشمول من باب الإطلاق، كما أنّ دلالة الأمر على البذل من باب الإطلاق أيضاً فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

ج. دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، وهذا الاستدلال معروف بين علماء أهل السنّة وحاصل الدليل مؤلّف من صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى فالأمر مشتمل على المصلحة دون المفسدة والنهي على العكس، وأمّا الكبرى فهو أن دفع المفسدة المحتملة أولى من جلب المصلحة المحتملة.

يلاحظ على الصغرى بأنّ ترك الأمر أيضاً مشتمل على المفسدة كما في ترك الجهاد وأداء الزكاة، ففي الأوّل مظنة تعرّض الدين للخطر، وفي الثاني اتّساع دائرة الفتنة وفقدان التوازن المالي في المجتمع.

وأمّا الكبرى فهي أيضاً ليست بكليّة، إذ ربّما تُقدم حيازة المصلحة على المفسدة، كما إذا دار الأمر بين الجهاد واجتياز الأرض المغصوبة، فيقدّم الأوّل على الثاني، أو إذا دار الأمر بين حفظ الحياة وأكل الميئة، إلى غير ذلك من الموارد التي يقدّم فيها جلب المصلحة على دفع المفسدة .

162

وبذلك يظهر أنّ القاعدة ظنية لا قطعية فلا يحتجّ بها في علم الأصول .

د. الاستقراء على تقدّم النهي.

استدلّ القائل بتقديم جانب الحرمة بأنّ الاستقراء يشهد على أنّ الشارع قدّم جانب الحرمة على الوجوب فيما إذا دار الأمر بين المحذورين، وأشار إلى موردين:

١. أيام الاستظهار - بعد تمام العادة وقبل العشرة - حيث أمر الشارع المرأة بترك العبادة مع أنّ الأمر يدور بين الحرمة والوجوب .

٢. إذا كان الإنسان محدثاً، وابتلى بإنائين مشتبهين فقد أمر بإهراقهما والعدول إلى التيمم، مع دوران الأمر بين وجوب الوضوء مقدّمة للصلاة وحرمة التوضؤ بالماء النجس.

يلاحظ على أصل الاستدلال بأن الاستقراء عبارة عن تصفّح الجزئيات حتّى ينتقل الباحث منه إلى الحكم الكليّ انتقالاً ظنيّاً أو قطعياً حسب مقدار التتبع أو التفحص، وأمّا تصفّح مورد أو موردين فلا يفيد الظن فكيف بالقطع؟!

هذا ما يرجع إلى أصل الاستدلال. وإليك مناقشة الموردين:

وأمّا المورد الأوّل (وهو الاستظهار) فلأنّ ترجيح جانب الحرمة لأجل الدليل لا لغلبة جانب الحرمة على جانب الوجوب، والدليل عليه أحد الأمرين التاليين :

١. إمّا استصحاب الحيض.

٢. قاعدة الإمكان، وإنّ كلّ دم أمكن أن يكون حيضاً فهو حيض.

وأمّا المورد الثاني - أعني: ترك الإنائين وإهراقهما واللجوء إلى التيمم فإنّما هو لأجل عدم الابتلاء بالنجاسة، وذلك لأنّه إذا دار الأمر بين النجاسة الخبيثة وتحصيل الطهارة الحديثة على فرض حصولها وكما سيأتي في بعض صوره -

163

على تأمل منّا - يُقدّم تحصيل الطهارة الخبيثة على الطهارة الحديثة، مثلاً إذا كان محدثاً وكان بدنه أو ثوبه الساتر أيضاً نجساً والماء الذي عنده لا يكفي إلاّ لواحد منهما فإنّه يقدر تطهير البدن أو الثوب على الوضوء أو الغسل، وذلك لأنّ للطهارة من الحدث بدلاً وهو التيمم، دون الأخرى أي الطهارة من الخبث فلا بدل لها.

فتبيّن أنّ التقديم لأجل أولوية حفظ أو تحصيل أحد الطهورين على الآخر، ولا صلة له بأقوائية دفع المفسدة على جلب المنفعة.

دراسة أقسام الوضوء بمائين مشتبهين

قلنا: إنّ الأمر بالإهراق لأجل المحافظة على طهارة الأعضاء، ولو غضّ النظر عنه فلو توضّأ بهما احتياطاً فلا إشكال، لأنّ الأمر بالإهراق لأجل المحافظة على طهارة الأعضاء .

إذا عرفت ذلك فهنا صور ثلاث - كما في الكفاية - وسنركّز على حكم الأعضاء من حيث الطهارة والنجاسة، لا من جهة رفع الحدث وعدمه. وقد خرج صاحب الكفاية إلى الحكم بنجاسة الأعضاء في الصورتين الأولىين، وبالطهارة في الصورة الثالثة لأجل تعارض العلمين الإجماليين،

فالمرجع عندئذ هو قاعدة الطهارة، وسيوافيك أنّ الصورة الثالثة كالصورتين الأوليين في الحكم بنجاسة الأعضاء.

١. إذا توضّأ بكلاً المائين من دون أن يتخلّل بين الموضوعين تطهير الأعضاء بالماء الثاني. فعند صب الماء الثاني على الوجه يقطع بنجاسته واقعاً تفصيلاً، إمّا لأجل استعمال الماء الأوّل وعدم استعمال مطهّر بعده، أو باستعمال الماء الثاني.
٢. لو طهّر بالثاني مواضع الملاقة بالأوّل، كما إذا توضّأ أوّلاً بأحدهما ثم غسل مواضع الوضوء بالماء الثاني ثم توضّأ بالماء الباقي في الإناء الثاني، فعندئذ يحصل

164

العلم بالنجاسة الظاهرية بحكم الاستصحاب، وذلك لأنّه عند تطهير الأعضاء بالماء الثاني وصبّ الماء عليها قبل انفصال الغسالة الذي هو شرط التطهير بالماء القليل، يحصل له العلم التفصيلي بالنجاسة إمّا لأجل استعمال الماء الثاني أو الأوّل، واستعمال الماء الثاني إذا كان طاهراً إنّما يطهر بعد انفصال الغسالة، فقبل الانفصال يقطع بنجاسة العضو المغسول بالمائين وبعد الانفصال يطرأ الشك في بقاء النجاسة، لأنّه كما يحتمل أن يكون النجس هو الماء الأوّل يحتمل أن يكون النجس هو الماء الثاني فيستصحب، فيكون محلّ الوضوء محكوماً بالنجاسة الظاهرية لأجل الاستصحاب.

٣. تلك الصورة ولكن كان أحد الإنائين المشتبهين كُراً بأن علم نجاسة أحدهما إمّا القليل أو الماء البالغ كُراً (نظير ما إذا كان قليلاً ونجساً وتمم بماء قليل كُراً، أو كان نجساً بأحد الأوصاف الثلاثة ثم ارتفع الوصف أعني الريح أو اللون أو الطعم) فتوضّأ بالقليل أوّلاً ثم طهّر مواضع الوضوء بالكر.

وهذه الصورة عند المحقّق الخراساني تختلف عن الصورة الثانية إذ لا يقطع عند ملاقة الكرّ بنجاسة البدن - كما في الصورة الثانية - وذلك لاحتمال كون النجس هو الماء الأوّل والطاهر هو الماء الكر الذي يطهر المواضع بمجرد الملاقة من دون حاجة إلى انفصال الغسالة أو التعدّد كي يقطع بالنجاسة قبل الانفصال حتى يستصحب كما في الثانية، بل يقطع بالطهارة بمجرد الإصابة ثم يطرأ الشك لاحتمال كون النجس هو الماء الكرّ، فيستصحب الطهارة.

فإن قلت: ما ذكرت من اليقين بالطهارة عند الإصابة، وطروء الشك بعد الإصابة، فيحكم بالاستصحاب، لكن ماذا نفعل بالعلم الإجمالي بنجاسة الأعضاء إمّا بالماء الأوّل أو بالماء الثاني، وهذا الإشكال هو الذي أشار إليه في الكفاية بقوله: وإن علم بنجاسة الأعضاء حين ملاقة الماء الأوّل أو الثاني إجمالاً.

قلت: أجاب عنه (قدس سره) بقوله: لا مجال لاستصحاب النجاسة لأجل هذا العلم الإجمالي لأنه معارض بعلم إجمالي آخر وهو طهارة الأعضاء حين ملاقة الماء الأول أو بعد تطهير المواضع بالثاني ومع التعارض يسقط كلا الاستصحابين من النجاسة والطهارة عن الاعتبار ويرجع إلى قاعدة الطهارة.

هذا إيضاح ما في الكفاية وقد عرفت أنّ محصله نجاسة الأعضاء في الصورتين الأوليين وطهارتها في الصورة الثالثة.

ما هو المختار عندنا؟

المختار عندنا أنّ حكم الصورة الثالثة كالصورتين الماضيتين، فالأعضاء محكومة بالنجاسة استصحاباً وإن لم نعلم وقت التنجس بالدقة، وذلك:

لأنه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون كلّ من الطرفين محدثاً للتكليف ومؤثراً له، فلو كان أحد الطرفين مؤثراً دون الآخر فلا يكون العلم الإجمالي منعقداً، مثلاً إذا كان متطهراً وعلم إجمالاً أنه إمّا نام، أو استلقى، فمثل هذا لا ينجز، إذ لا يترتب على بعض الأطراف أثر شرعي.

ومثله المقام فلو فرضنا أنّ الحالة السابقة هي طهارة الأعضاء - كما هو المفروض - ثم استعمل كلاً من المائتين المشتبه فيها الطاهر بالنجس على النحو الثالث، فاستعمال الماء الطاهر على النحو المذكور مؤثر على احتمال وغير مؤثر على احتمال آخر، لأنه لو استعمله أولاً لا يؤثر في طهارة الأعضاء لحصولها قبله. نعم لو استعمله ثانياً يترتب عليه الأثر، لأنه يزيل النجاسة الطارئة من استعمال الماء الثاني «النجس».

بخلاف استعمال الماء النجس فإنه مؤثر قطعاً على كلّ حال فلو استعمله أولاً فإنه ينجس الأعضاء، ولو استعمله ثانياً ينجس الأعضاء أيضاً بعد بقاء طهارتها

باستعمال الماء الأول.

ففي مثل ذلك يكون العلم باستعمال الماء الطاهر غير مؤثر، وأمّا استعمال الماء النجس فهو مؤثر على جميع الأحوال فيؤخذ بمضمونه، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي باستعمال مائتين أحدهما طاهر والآخر نجس، إذ العلم باستعمال الأول فاقد للأثر القطعي بخلاف الثاني.

وبذلك يُعلم أنه يلزم الأخذ بضدّ الحالة السابقة في عامّة الموارد كما هو الحال إذا كانت الحالة السابقة للأعضاء هي النجاسة، فعندئذ ينقلب الحكم ويكون الماء الطاهر مطهراً على كلّ حال والماء النجس غير مؤثر إذا استعمل قبل الماء الطاهر لافتراض أنّ الأعضاء نجسة، نعم مؤثر في رفع الطهارة إذا استعمل بعد الماء الطاهر.

حكم الحادئين المتعاقبين

وبما ذكرنا تقف على ضابطة كآية في الحادئين ا لمتعاقبين في جميع أبواب الفقه، مثلاً إذا كانت الحالة السابقة معلومة وطراً حادثان فيؤخذ بصد الحالة السابقة نظير المثال التالي:

إذا علمنا بطهارة الماء في الإناء ثم علمنا بطروء الطهارة والنجاسة عليه وشكنا في المتقدّم والمتأخّر، فيؤخذ بصد الطهارة السابقة فيحكم عليه بالنجاسة.

وذلك لأنّ طروء الطهارة مؤثر إذا كان متأخراً لا متقدّماً، بخلاف طروء النجاسة فإنّه مؤثر سواء تقدّم أم تأخّر.

ومنه يُعلم حكم عكس المثال السابق، فلو كان الماء نجساً وطرأت عليه الطهارة والنجاسة وشك في المتقدّم والمتأخّر، فطرء النجاسة مؤثر إذا كان

167

متأخراً دونما إذا كان متقدّماً، إذ لا يزيد على نجاسة الماء شيئاً. بخلاف طروء الطهارة فهو مؤثر مطلقاً تقدّم أو تأخّر.

ومنه يُعلم حكم المثال الثالث إذا كان متطهراً من الحدث أو محدثاً وعلم بطروء حالتين كالنوم والوضوء وشك في المتقدّم والمتأخّر، فالحكم في الجميع الأخذ بصدّ الحالة السابقة.

التنبيه الثالث: إذا كان متعلّقاً الأمر والنهي متغايرين

إذا كان بين متعلّقي الأمر والنهي عموم وخصوص من وجه وكان المتعلّقان متغايرين وجوداً كالصلاة والغضب فلاشكّ أنّه داخل في المقام، وأمّا إذا كان متعلّقهما واحداً بالذات كالإكرام لكن مختلفاً بالإضافة كإكرام العالم والفاسق، فهل هو داخل في المقام أو لا ؟

والظاهر أنّه لا فرق بين المقامين حسب أدلّة الطرفين .

ولكن الغالب على القسم الثاني كونه من مقولة المتعارضين ووجود الملاك في أحد الحكامين دون الآخر، ولذلك ذكروا هذا النوع من الأمرين في باب التعارض لا في باب التزام.

168

الفصل الثالث

في كشف النهي عن الفساد

فيه مقامان: النهي عن العبادات، والنهي عن المعاملات .

المقام الأول: النهي عن العبادات. ونذكر أموراً:

الأول: اختلفت كلماتهم في عنوان الفصل فتارة يقولون:

هل النهي عن الشيء يقتضي فساده أو لا؟ وأخرى بأنّ النهي هل يدلّ على الفساد أو لا؟ وثالثة هل النهي يكشف عن الفساد أو لا؟

والمراد من الجميع أمر واحد، غير أنّ الثاني لا يشمل ما إذا كان دليل النهي لبيئاً كالإجماع والسيرة، إذ لا لفظ فيه حتّى يدل، ولعلّ التعبير الثالث هو الأفضل.

الثاني: الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة واضح جداً، وقد ذكرنا تفصيله في المسألة السابقة .

وحاصل الكلام: أنّ الفرق بين المسألتين جوهري وذاتي، وذلك لأنّ الموضوع والمحمول في المسألة الأولى هو جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد باعتبار عنوانين، وفي المسألة الثانية هو ملازمة النهي عن العبادة للفساد،

169

سواء كان النهي مستفاداً من الدليل اللفظي أم الدليل اللبّي كالإجماع.

الثالث: البحث في المسألة السابقة عقلي محض كما يُعلم من براهين المجوّزين والمانعين، وأمّا في المقام فقد ذهب الشيخ الأنصاري^(١) والمحقّق النائيني^(٢) إلى أنّ البحث في المقام أيضاً عقلي، ولكن المتبادر من المحقّق الخراساني الميل إلى أنّ البحث لفظي أيضاً حيث قال لا يخفى أنّ عدّه هذه المسألة من مباحث الألفاظ لأجل قول بدلالته على الفساد في المعاملات مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة^(٣).

توضيحه: أنّ إنكار الملازمة دليل على نفي كون المسألة عقلية فانحصر الدليل على دلالاته على الفساد (باللفظ). والأولى أن يُقال: إنّ وصف البحث بأحد العنوانين تابع لكيفية البرهنة، فإن تطرّقنا إلى المسألة من خلال الملازمة فالمسألة عقلية، وإن تطرّقنا إليها من خلال دلالة اللفظ على المبعوضة وبالتالي على الفساد، فالبحث لفظي.

الرابع: لاشكّ أنّ المسألة أصولية، لأنّ نتيجة البحث تقع كبرى للاستنباط، فلو خرجنا في دراساتنا على دلالة النهي على الفساد أو الملازمة بين الحرمة والفساد أو بين النهي والفساد تكون

العبادات والمعاملات المنهي عنها فاسدة لا يترتب عليها الأثر المقصود، فعليك بالتدبر في النواهي الواردة في العبارات التالية:

١. لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه.

٢. لا تبع ما ليس عندك.

٣. لا تبع ما لا تملك.

١. مطارح الأنظار: ١ / ١٦١ .

٢. فوائد الأصول: ١ / ٤٥٥ .

٣. كفاية الأصول: ١ / ٢٨٣ .

170

وقلنا بأحد الأمور الثلاثة تكون النتيجة فساد الصلاة والبيع فلا يكون البيع سبباً لخروج المبيع عن ملك البائع ودخوله في ملك المشتري والتمن على العكس. وهكذا الصلاة.

الخامس: أنّ للنهي أقساماً إنّما الكلام في ورود الجميع أو بعضه مورد النزاع، والأقسام كالتالي:

١. النهي التحريمي والتنزيهي.

٢. النهي النفسي والغيري.

فذهب المحقق الخراساني إلى أنّ الجميع داخل في محط النزاع إمّا عنواناً أو ملاكاً لو لم يدخل في عنوان البحث، وذهب المحقق النائيني إلى اختصاص النزاع بالنهي التحريمي دون التنزيهي، وبالنفسي دون الغيري، ولم يذكر شيئاً حول الأصلي والتبعي.

أمّا الأوّل: فذهب المحقق الخراساني إلى أنّ النهي التحريمي داخل في عنوان البحث، وأمّا النهي التنزيهي - كالعبادة عند مطلع الشمس ومغربها - فغير داخل في عنوان البحث لانصرافه إلى التحريمي، ولكنّه داخل فيه ملاكاً، إذ الميزان للنزاع كشف النهي عن عدم المطلوبة، وهو مشترك بين التحريمي والتنزيهي.

يلاحظ عليه: أنّه لا وجه للانصراف، لأنّه إمّا لأجل كثرة الاستعمال أو لكثرة الوجود، واستعماله في الكراهة ووجود النهي التنزيهي ليسا بأقل من استعماله في التحريمي، ولا من وجوده.

وأما الثاني والثالث: أعني النهي النفسي والغيري، فلاشك أنّ الأول داخل في عنوان البحث، وأما الغيري كالنهي عن الصلاة عند الابتلاء بالإزالة، فهو على قسمين:
١. غيري أصلي.

171

٢. غيري تبعي.

فقد فصل المحقق الخراساني فجعل الأول داخل في عنوان البحث، والثاني خارجاً عنه داخل في الملاك.

توضيحه: أنّه لو قلنا بأنّ الملاك في تقسيم الأمر إلى الأصلي والتبعي إنّما هو مقام الإثبات والدلالة، بمعنى أنّه إذا كان الوجوب مفهوماً بخطاب مستقل فالواجب أصلي، وإن كان مفهوماً بتبع خطاب آخر فالواجب تبعي، فلو قلنا بهذا التفسير، فكلا القسمين من الغيري داخل في العنوان لوجود النهي المدلول عليه تارة بالدلالة المطابقية وأخرى بالدلالة الالتزامية.

وأما لو قلنا بأنّ ملاك التقسيم هو الثبوت، كما هو مبنى المحقق الخراساني وهو أنّه لو كان الشيء متعلقاً بالإرادة على وجه الاستقلال عند الالتفات إليه بما هو عليه فهو أصلي، وإن كان متعلقاً بها تبعاً لإرادة غيره من دون التفات إليه فهو تبعي.

فلو قلنا بهذا التفسير فالغيري الأصلي يدخل في عنوان البحث دون الغيري التبعي، لأنّ تعلق الإرادة الاستقلالية مع الالتفات إلى الموضوع لا ينفك عن الخطاب، فيدخل في العنوان بخلاف الغيري التبعي المفروض عدم الالتفات إليه، فلا يقع مورداً للخطاب ولا يكون مدلولاً بإحدى الدلالات الثلاث، لأنّ المفروض عدم الالتفات فلا يشمل عنوان البحث وإن كان داخل ملاكاً.

والحاصل: أنّ فرض الالتفات إلى الموضوع وعدم الالتفات إليه صار سبباً لتعلق الخطاب بأحدهما دون الآخر، فذلك يدخل الغيري الأصلي في عنوان البحث لوجود الدليل اللفظي، بخلاف الغيري التبعي فيدخل ملاكاً لعدم وجود الدليل اللفظي.

172

ثم إنّ المحقق القمي أخرج الواجب الغيري بكلا قسميه: الأصلي والتبعي عن عنوان البحث قائلاً بأنّ الكلام في الملازمة بين العقوبة والفساد، والواجب الغيري فاقد للعقوبة فلا يدخل في عنوان البحث، وأورد عليه المحقق الخراساني بأنّ ملاك البحث وجود الملازمة بين الحرمة والفساد، لا الملازمة بين العقوبة والفساد، والشاهد على ذلك أنّهم جعلوا ثمرة النزاع في أنّ الأمر بالشيء

(كإزالة النجاسة عن المسجد) هل يقتضي النهي عن ضده (كالصلاة)، فساد الصلاة على القول بالاعتناء مع أنّ الأمر الغيري في المقام لا تترتب عليه العقوبة.

بقي الكلام في الأقسام التالية:

١. النهي الإرشادي إلى الفساد.

٢. النهي التشريعي والبدعي.

٣. النهي التخيري.

أمّا الأوّل: فالظاهر أنّ النهي الإرشادي لكونه إرشاداً للفساد غير داخل في عنوان البحث، لوضوح الحكم حيث لا يتردّد أحد في فساد العبادة والمعاملة، كما في قول القائل: لا تصل في وبر ما لا يؤكّل لحمه، أو قوله: لا تبع ما ليس عندك.

وأمّا الثاني: أعني النهي التشريعي فمفاده هو النهي عن الاعتقاد بكون شيء مأموراً به بالخصوص، كما إذا صلّى في مكان خاص زاعماً تعلق أمر خاص به، مع إطلاق الأمر فصار عمله بدعة وتشريعاً، فالظاهر أنّه - أيضاً - داخل في محل النزاع خلافاً لبعض المحقّقين^(١) قائلاً: بأنّ مفاد النهي التشريعي هو الفساد فلا يتصوّر فيه النزاع.

يلاحظ عليه: أنّ مفاد النهي التشريعي هو حرمة العمل دون الفساد وليس

١. الشيخ علي القوجاني مقرّر بحث المحقّق الخراساني.

الفساد من اللوازم الواضحة للعمل المنهي عنه.

وأمّا الثالث: أي النهي التعييني والتخيري كما إذا قال: لا تصل في الدار المغصوبة أو لا تجالس الفسّاق، فصلّى فيها مع مجالستهم، فالظاهر دخول القسمين في محلّ النزاع، لكن المحرّم في الأوّل نفس العمل وفي الثاني الجمع بين العملين.

السادس: في تعريف العبادة والمعاملة

إذا كان موضوع البحث هو تعلق النهي بالعبادة والمعاملة يجب علينا تعريفهما منطقياً، نقل المحقّق الخراساني للعبادة تعاريف:

١. ما أمر به لأجل التعبّد به.

٢. ما تتوقّف صحّته على النية.
٣. ما لا يُعلم انحصار المصلحة فيها في شيء.
- وقد ناقش فيه صاحب الكفاية بوجهين:
١. أنّ العبادة بهذا المعنى لا يمكن أن يتعلّق بها النهي.
٢. أنّها غير جامعة ولا مانعة، كما في المطولات^(١) ثم اعتذر عن الإشكال الثاني بأنّها ليست تعاريف حقيقية.
- ثم إنّه عزّف العبادة قائلاً: إنّ العبادة على قسمين:
- أ. ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى موجباً بذاته للتقرّب من حضرته لولا حرمة كالسجود والخضوع والخشوع وتسبيحه وتقديسه.
- ب. ما لو تعلّق الأمر به كان أمره عبادياً لا يكاد يسقط إلّا إذا أتى به بنحو قربي

١ . الفصول وتقريرات الشيخ .

174

كسائر أمثاله نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة .^(١)

يلاحظ على القسم الأول: أنّ السجود ليس عبادة ذاتية وإلّا لما أمر سبحانه الملائكة بالسجود لأدم قال سبحانه: **(وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ)**^(٢)، ولمّا سجد يعقوب وزوجته وأبناؤه ليوسف قال سبحانه: **(وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا)**^(٣).

وأما التسبيح والتنزيه فليسا على إطلاقهما عبادة، فالثناء على المولى والمعلم وتنزيههما عن المعاصي والمعائب لا يُعدّ عبادة .

وأما القسم الثاني: أي لو تعلّق به الأمر كان أمره عبادياً لا يكاد يسقط... الخ، لا بأس به في حدّ علم الأصول .

هذا، وأما العبادة الواردة في الكتاب والسنة فقد استوفينا تعريفها في مؤلّفاتنا الكلامية.

هذا كلّه حول العبادة وأما المعاملة فقد ذكر المحقّق الخراساني أنّ المراد من المعاملة ما كان قابلاً للتّصاف بالصّحة والفساد، فخرج أمران:

١. ما لا يوصف بها أصلاً كشرب الماء.

٢. ما لا ينفك أثره عنه كالإتلاف والتسلّط باليد.

أقول: الأولى أن يقال أن في المعاملة مصطلحين:

١. المعاملة بالمعنى الأخصّ، وهو المشتمل على العقد المتضمّن للتملك والتملك.
٢. المعاملة بالمعنى الأعم، وهي ما لا تتوقّف صحته على نيّة القربة، ويشمل العقد والإيقاع وغيرهما.

١. كفاية الأصول: ٢٨٦ / ١ .

٢. البقرة: ٣٤ .

٣. يوسف: ١٠٠ .

175

ثم إنَّ المحقّق الخراساني طرح معنى الصّحة والفساد وكزّر هنا ما ذكره في مبحث (الصحيح والأعم) حرفاً بحرف، وبما أنا استوفينا الكلام فيه هناك، نحيل القارئ الكريم إلى ذلك المبحث.^(١)
نعم بقي الكلام في أنّ الصّحة والفساد مجعولان أو منتزعان، وهذا ما نذكره في الأمر التالي:

السابع: هل الصّحة والفساد مجعولان أو لا؟

هل الصّحة والفساد مجعولان مطلقاً، أو غير مجعولين كذلك، أو يفصل بين المعاملات والعبادات، بكون الصّحة مجعولة في الأولى دون الثانية، أو التفصيل بين الصّحة الظاهرية فمجعولة دون الواقعية، فاللازم البحث في مقامين:

الأول: الصّحة في العبادات

ذهب الشيخ الأنصاري (رحمه الله) إلى أنّ الصّحة والفساد أمران اعتباريان ينتزعان من ملاحظة العقل انطباق المأتيّ به مع المأمور به، من غير فرق بين العبادات والمعاملات ومن غير فرق بين تفسير الصّحة بما عند المتكلمين أو بما عند الفقهاء، ولكن يظهر من المحقّق الخراساني التفصيل الثلاثي الآتي:

لو فسّرت الصّحة والفساد وفق مسلك المتكلمين (مطابقة المأتيّ به للشريعة) فهما وصفان اعتباريان منتزعان من المطابقة وعدمها.

ولو فسّرتا وفق مسلك الفقهاء (ما كان مسقطاً للإعادة والقضاء) فهما حكمان عقليان حيث يستقل العقل بسقوط الإعادة والقضاء جزماً .

نعم الصّحة في امتثال الأمر الاضطراري مجعولة، وهي ما إذا لم يكن المأتي به

١ . يراجع المبسوط في أصول الفقه: ١ / ١٧١ .

176

وافياً لمصلحة الواقع وكانت المصلحة الفائتة لازمة الاستيفاء، فلو كان الاستيفاء حرجياً يكون السقوط مجعولاً بحكم الشرع، أعني: «رفع عن أمّتي... ما اضطرّوا إليه»^(١). فالصّحة عنده تارة أمر انتزاعي، وأخرى حكم العقل، وثالثة أمر مجهول. **يلاحظ عليه أولاً:** أنّ الجمع - في تفسير الصّحة على مسلك المتكلمين - بين الاعتباري والانتزاعي جمع بين أمرين مختلفين.

فإنّ الانتزاعيات من مراتب التكوين حيث إنّ الموجودات الخارجة عن الأذهان إمّا جواهر أو أعراض أو انتزاعيات، والمراد بالثالث اشتمال الخارج على حيثية وجودية مصحّحة لانتزاع هذا المفهوم كالأبوة والبنوة الناشئة من تخلّق الابن من ماء الأب وهو أمر واقعي، وهذا بخلاف الأمر الاعتباري فإنّه أمر ذهني لا صلة له بالخارج، وإنّما هو تصوير ذهني لترتّب الأثر كاعتبار زيد زوجاً له، وتنزيلهما كالزوجين التكوينيّين.

ولا يترتّب الأثر على الاعتبار إلا بإنشاء الزوجية ومثل الزوجية، الرئاسة فهي عبارة عن تنزيل رئيس الإدارة منزلة الرأس في كون التدبير موكولاً إليه فمثل هذا الاعتبار نوع تصوير الذهن من الخارج ليرتّب الأثر عليه بعد الإنشاء، ولا واقعية لها في الخارج.

وثانياً: أنّ الصّحة وفق مسلك المتكلمين ليست من الأمور الانتزاعية ولا الاعتبارية، بل الصّحة هناك أمر واقعي يدركه العقل كسائر الواقعيّات كما يدرك تطابق الخطين أو النعلين، فهي من المدركات العقلية.

نعم ما ذكره في مورد تفسير الصّحة وفق نظر الفقهاء من أنّها من المستقلّات العقلية فهو صحيح، وبذلك ظهر أنّ الصّحة على تفسير المتكلمين من المدركات

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢٨٩ .

177

العقلية المجردة عن الحكم وعلى تفسير الفقهاء من المستقلات العقلية ذات الأحكام.

وثالثاً: أنّ المجعول في امتثال الأمر الاضطراري هو رفع اليد عن جزئية الجزء، وشرطية الشرط فيكون المأمور به هو الأجزاء الباقية الخالية فيتبعه جعل الصحة بالعرض، فالصحة مجعولة بالتبع.

الثاني: الصحة في المعاملات

ذكر المحقق الخراساني في المقام أمرين:

١. أنّ الصحة في المعاملات مجعولة، حيث إنّ ترتّب الأثر على معاملة إنّما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاءً، ضرورة أنّه لولا جعله لما كان يترتّب عليه، أثر لأصالة الفساد.
٢. نعم صحة كلّ معاملة شخصية وفسادها ليس إلّا لأجل انطباقها على ما هو المجعول سبباً وعدمه كما هو الحال في التكليفية من الأحكام، فاتّصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة ليس إلّا انطباق ما هو الواجب عليه.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ متعلّق الجعل في المعاملات هو الحلية والجواز، أو وجوب الوفاء بالعقد، ولذلك يقال: لا دور للشارع في مجال المعاملات إلّا أنّه أمضى المعاملات الرائجة وأحلّها كما قال تعالى: **(أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)**(٢)، أو قال **(صلى الله عليه وآله وسلم):** «الصلح جائز بين المسلمين»، أو رفضها كما قال: «لا بيع إلّا في ملك» .

ومن الواضح أنّ الصحة تلازم الحلية التكليفية أو الوضعية بمعنى المضيّ، فتكون مجعولة بالعرض ومثلها الفساد يكون ملازماً للرفض فيكون مجعولاً بالعرض.

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢٩٠ . ٢ . البقرة: ٢٧٥ .

الثامن: ما هو الأصل المعول عليه عند الشك؟

المراد من الأصل هو القاعدة الأولية والمراد بها أحد الأصول العملية، وإنّما تصل النوبة إلى هذا البحث إذا قصرت اليد عن الدليل الاجتهادي ولم يثبت أحد طرفي المسألة، أي اقتضاء النهي الفساد وعدمه، وإلّا فلو ثبت في المستقبل أحد الأمرين فلا تبقى حاجة لهذا الأصل، فنقول: إنّ البحث قد يكون في المسألة الأصولية، وقد يكون في مسألة فرعية جزئية، فلنذكر البحث عن الأول قبل الثاني.

ما هو الأصل في المسألة الأصولية عند الشك؟

قد عرفت أنّ المسألة الأصولية في المقام عبارة عن وجود الملازمة بين النهي والفساد، فلو شكنا في الملازمة وعدمها فلا يجري الأصل لوجهين:

١. إذ لإحالة سابقة لأحد الطرفين؛ أو ليس للملازمة ولا عدمها، حالة سابقة حتى تستصحب بل لا شك في البقاء إذا ثبت الأصل، فلو كانت هناك ملازمة لكانت باقية قطعاً، ولو لم تكن ملازمة كانت كذلك.

فتلخّص أنّه إذا كان النزاع عقلياً فليس هاهنا قضية متيقّنة أولاً، وعلى فرض وجودها ليس هاهنا قضية مشكوكة ثانياً.

٢. أنّه يشترط في الاستصحاب كون المستصحب إما حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعي، والملازمة تفقد هذا الشرط.

هذا إذا كانت المسألة أصولية عقلية، وأمّا إذا افترضنا أنّ المسألة أصولية لفظية فيقع البحث في دلالة النهي على الفساد، فربّما يتوهم هنا وجود الأصل عن طريق استصحاب العدم الأزلي، حيث لم يكن هناك واضع ولا وضع ولا نهى فلم تكن هناك دلالة على الفساد، ولكن بعدما وجد الواضع والوضع والنهي نشك في

179

انقلاب هذا العدم إلى الوجود، فالأصل بقاؤه على ما كان عليه، كما في استصحاب عدم القرشية للمرأة المشكوكة في أنّها قرشية أو لا .

يلاحظ عليه: بأنّ استصحاب العدم الأزلي لا يضمن ولا يغني من جوع، وذلك:

أولاً: أنّ عدم ترتيب الأثر على مثل هذا العدم لا يُعدّ عند العرف نقضاً لليقين بالشك، فلو لم نقل بعدم دلالة النهي على الفساد، أو لم نقل بكون المرأة قرشية، لا يتّهم الإنسان بأنّه نقض يقينه بالشك، وإنّما يتّهم بكونه توقّف في المسألة.

ثانياً: أنّه يشترط في الاستصحاب وحدة القضية المتيقّنة مع القضية المشكوكة والمقام يفتقد لهذا الشرط، لأنّ القضية المتيقّنة هي القضية السالبة بانتفاء الموضوع حيث قلنا لم يكن وضع ولا واضع ولا نهى.

وأما القضية المشكوكة فقد وجد الواضع والوضع وصار النهي موضوعاً لمعنى، غير أنّا نشك في سعة ما وضع له وضيقه، وأنّ الفساد هل هو جزء للموضوع له أو لا؟ فاستصحاب القضية الأولى وإثبات القضية الثانية من أوضح الأصول المثبتة.

وإن شئت قلت: إنّ القضية المتيقّنة هي القضية السالبة بانتفاء الموضوع، والقضية المشكوكة هي السالبة بانتفاء المحمول على فرض وجود الموضوع.

الشك في المسألة الفرعية

إذا كان الشك في المسألة الفرعية في باب المعاملات بأن شك في صحة البيع وقت النداء، فقد ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ الأصل هو الفساد، لأن مقتضى صحة البيع مثلاً انتقال المبيع من ملك البائع إلى ملك المشتري والتمن على العكس، والأصل عدم حصول النقل والانتقال وهو نفس الفساد.

180

هذا في المعاملات، وأمّا في العبادات فقد أفاد المحقق الخراساني بأنّ الأصل هو الفساد، لأنّ تعلّق النهي مانع عن تعلّق الأمر لامتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، فصوم يوم الفطر إذا كان منهياً عنه يمتنع أن يتعلّق به الأمر.

ويمكن أن يقرر الأصل في العبادات بشكل آخر وهو: أنّ الشك في الصحة يلزم الشك في حصول البراءة اليقينية، ومعه تجب الإعادة، وهذا التقرير أوضح ممّا أفاده المحقق الخراساني؛ فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الشك في صحة المعاملة يلزم الفساد لأصالة عدم انتقال المبيع من البائع إلى المشتري وعدم انتقال الثمن من المشتري إلى البائع.

وأما العبادات فالشك في الصحة يلزم الشك في البراءة اليقينية.

ثم إنّ للأعلام الثلاثة: النائيني، والحائري، والاصفهاني كلاماً في المقام أوضحنا حاله في الدورات السابقة، فلاحظ (1).

التاسع: أقسام تعلّق النهي بالعبادة

إنّ النهي عن العبادة على أقسام:

تارة يتعلّق النهي بنفس العبادة، كما إذا قال (عليه السلام): «دعي الصلاة أيام أقرانك» (2).
وأخرى يتعلّق النهي بذات العبادة لكن بواسطة النهي عن وصفه كصوم الوصال في قوله (عليه السلام): «لا وصال في الصيام» (3).
وثالثة يتعلّق النهي بجزء العبادة أو شرطها أو وصفها الملازم لها أو وصفها غير الملازم لها، أو بالعبادة عرضاً بواسطة تعلّق النهي بأحد هذه الأمور.

١ . إرشاد العقول: ٢ / ٣٠٦ - ٣٠٨ .

٢ . الوسائل: ٢، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

هذه أقسام ثلاثة ولنقدّم البحث عن القسم الثالث حسب ترتيب (كفاية الأصول).

١. إذا تعلّق النهي بالجزء

إذا تعلّق النهي بالجزء كالنهي عن قراءة إحدى سور العزائم في الصلاة فهل يلزم الفساد إذا قرأها؟

قال المحقّق الخراساني: إنّ النهي يوجب بطلان الجزء، لكن بطلانه لا يوجب بطلان العبادة، إلّا في صورتين:

أ. إذا اقتصر في مقام الامتثال بالجزء المنهي عنه لا مع الإتيان بغيره ممّا لم يتعلّق به النهي.

ب. إذا استلزم الإتيان بجزء آخر محذوراً كفوت الموالاة.

فإن قلت: لو أتى بسورة أخرى، يلزم القران.

قلت: إنّ الجمع بين السورتين مكروه عند المشهور، «والمحذور» في عبارة الكفاية محمول على فوت الموالاة بالقران بين السورتين وقد نُهي عنه.

روى الصدوق عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه قال: «لا قران بين السورتين في ركعة واحدة»^(١).

ثم إنّه أشكّل على القول بصحة الصلاة بوجوه نذكرها تالياً:

١. **إن قلت:** إنّ النهي عن الجزء يوجب تقييد العبادة بما عدا ذلك الجزء وتكون النسبة إليه «بشرط لا»، واعتبار العبادة «بشرط لا» بالنسبة إليه يقتضي فساد العبادة المشتملة على ذلك الجزء، لعدم كون الواجد من أفراد المأمور به .

١ . الوسائل: ٤، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ .

قلت: حرمة جزء العبادة يقتضي فساد ذلك الجزء وأنّ وجوده كالعدم، وأمّا اعتبار العبادة بالنسبة إليه بشرط لا فلا تقتضيه، فإذا أتى بغير المنهي عنه وصارت العبادة جامعة للشرائط فلا وجه لبطلانها.

٢. **إن قلت:** إذا تداركه جزء آخر حتّى في غير السورة يُعدّ الأوّل زيادة في الفريضة فتبطل الصلاة بسبب الزيادة العمدية المعتبر عدمها في صحتها، ولا يعتبر في تحقّق الزيادة قصد الجزئية

إذا كان المأتي به من جنس أجزاء العمل. نعم يعتبر قصد الجزئية في صدقها إذا كان المأتي به من غير جنسه. (١)

قلت: هنا فرق بين كون شيء جزءاً تكوينياً وكونه جزءاً اعتبارياً، فلو زاد في المركب الخارجي شيئاً عن سهو صدق أنه زاد فيه سواء أقصد الجزئية أم لا. وأمّا المركب الاعتباري الذي هو في الحقيقة أمور مختلفة متفرقة من مقولات متشعبة يجمعها عنوان اعتباري آخر - كالصلاة - ففي مثلها تكون جزئية الشيء رهن القصد والاعتبار فلا يصدق أنه زاد في صلاته إلا إذا أتى بالجزء بما أنه جزء منه، والمفروض خلافه. نعم لو أتى بالجزء المنهي بما أنه جزء للصلاة يكون مبطلاً بلا شك .

٣. إن قلت: تعدّ قراءة السورة المنهية تكلاً في الصلاة فتعمّه مطلق أحكام التكلم من غير تقييد بكلام الأدمي، والقدر الخارج عن هذا الإطلاق هو التكلم بالقرآن والذكر الجائزين ويبقى الذكر والقرآن المنهي عنهما داخلين تحت الإطلاق. (٢)

قلت: المحرم هو التكلم بكلام الأدمي لا مطلق التكلم حتى يعمّ القرآن والذكر المحرّمين، ويدلّ على ذلك لسان الروايات؛ روى أبو بصير عن الإمام الصادق (عليه السلام)

١ . أجود التقريرات: ١ / ٣٩٧ ؛ فوائد الأصول: ١ / ٤٦٥ .

٢ . نفس المصدر السابق.

قال: «إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة» (١)

أضف إلى ذلك: أنّ تعليل بطلان الصلاة بهذين يخرج المسألة عن الأصولية إلى المسألة الفقهية، واللازم في هذا المقام التركيز على دلالة النهي على الفساد أو لا، وأمّا تعليله بكونه زيادة في المكتوبة أو تكلاً في الصلاة فهو يناسب المسألة الفقهية.

٢. إذا تعلّق النهي بالشرط

إذا تعلّق النهي بالشرط - كالستر بالحريز - فهل يوجب فساد العبادة أو لا؟ ذهب المحقق الخراساني إلى التفصيل بين أن يكون الشرط عبادة كالطهارات الثلاث فإنّ فسادها يوجب فساد المشروط، وما لا يكون عبادة كالستر فإنّ فسادها لا يوجب فسادها، لعدم كونه عبادة فيكفي الشرط المحرّم إذا كان توصلياً .

أقول: ما ذكره في الشرط العبادي صحيح لا ريب فيه، وأما ما ذكره في الشرط غير العبادي بآته لا يوجب فساد نفس الشرط، فساد العبادة المشروطة به، فهو موضع تأمل، بل يجب فيه التفصيل.

فالأول كغسل الثوب النجس بالماء المغصوب والصلاة فيه بعد جفافه، فإنّ طهارة الثوب شرط لصحة الصلاة، سواء أحصلها بماء مباح أم بماء مغصوب.

والثاني كالستر بالحريز، فالظاهر أنّ النهي عن الشرط يوجب بطلان العبادة. توضيح ذلك أنّ هنا أموراً ثلاثة:

أ. الصلاة وهي المشروط.

ب. ذات الستر، أي المنسوج من الحريز.

١ . الوسائل: ٤، الباب ٢٥ من أبواب القواطع في الصلاة، الحديث ١ و ٢ و ٤ .

184

ج. التستر بالحريز، للرجال.

فالنهي لم يتعلّق بالأوّل ولا بالثاني، بل تعلّق بالثالث الذي هو شرط لصحة الصلاة، فإذا كان التستر متعلّقاً للنهي يمتنع أن يكون متعلّقاً للأمر لعدم صحة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد.

فإن قلت: ما الفرق بين الجزء والشرط؟ حيث إنّ بطلان الجزء بما هو هو لا يوجب بطلان الكلّ (العبادة) كما مرّ، بخلاف الشرط فإنّ مبغوضية الشرط - أي حرمة التستر - يوجب بطلان العبادة؟

قلت: الفرق بينهما واضح، لأنّ الجزء المحرم قابل للتدارك، أي الإتيان بالجزء مكان الجزء السابق المأتي به، بخلاف الشرط كالتستر فإنّه لا يمكن تبديل المحرم بالمباح، إذ لازمه وقوع الصلاة في جزء من الزمان بلا ستر.

هذا ما ذكرناه في الدورات السابقة والظاهر أنّ المورد داخل في باب اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوانين، وذلك لأنّ الأمر تعلّق بستر العورتين والنهي تعلّق بلبس الحريز مطلقاً، والنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، فتارة يصلّي بالساتر غير الحريز، وأخرى يلبس الحريز في غير حالة الصلاة، وثالثة يجمع بينهما.

٣. إذا تعلّق النهي بالوصف اللازم

إذا تعلّق النهي بالوصف اللازم كالجهر بالقراءة في الصلوات النهارية، فهل يدلّ على فساد القراءة أو لا؟

والمراد من الوصف اللازم أن لا يكون للموصوف وجود مغاير للوصف حيث إنّ الجهر من كيفيات القراءة وخصوصياتها.

فقد ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ النهي عن الوصف اللازم مساوئق للنهي

185

عن موصوفه فيكون النهي عن الجهر في القراءة - مثلاً - مساوئقاً للنهي عن نفس القراءة، لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها، مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيّاً عنه فعلاً كما لا يخفى.^(١)

وبعبارة أخرى: أنّ النسبة بين الأمر والنهي عموم وخصوص مطلق، لأنّ الأمر تعلّق بالقراءة، والنهي تعلّق بالجهر بها، فيكون من قبيل صلّ، ولا تصل في الحمام، فيكون متعلّق الأمر جزءاً لمتعلّق النهي فيوجب الفساد.

أضف إلى ذلك: أنّه يمكن أن يقال بالبطلان لا بالتقرير الذي مرّ بل بعدم تمثّي قصد القرية عند الامتثال، كما هو الحال في كلّ مورد يكون من مصاديق اجتماع الأمر والنهي، كما سيأتي في القسم التالي.

٤. إذا تعلّق النهي بالوصف غير اللازم (المفارق)

إذا تعلّق النهي بالوصف المفارق - كالغصب بالنسبة إلى الصلاة - حيث إنّ الصلاة عبارة عن الأذكار والأفعال، والغصب عبارة عن الاستيلاء على مال الغير، وهما في الخارج حقيقتان مختلفتان، بخلاف الجهر بالنسبة إلى القراءة إذ ليس له وجود مغاير مع القراءة، فالصحة مبنية على جواز اجتماع الأمر والنهي، والفساد مبني على تقديم النهي على الأمر. نعم يمكن القول بالفساد حتّى على القول بجواز الاجتماع لأجل عدم تمثّي قصد القرية عند الامتثال.

٥. إذا تعلّق النهي بالعبادة لأجل هذه النواهي

إذا تعلّق النهي بالجزء أو الشرط أو الوصف فرمّا ينسب النهي إلى نفس العبادة، فهل يوجب البطلان أو لا؟

١. كفاية الأصول: ١ / ٣٩٣.

الظاهر التفريق بين كون النهي عن الجزء مثلاً واسطة في الثبوت أو واسطة في العروض، والفرق بين الواسطتين واضح .

فلو كان النهي عن الجزء واسطة في الثبوت، أي علة لتعلق النهي بنفس العبادة أيضاً واتصافها بالحرمة واقعاً، كما تكون النار واسطة في الثبوت لاتصاف الماء بالحرارة حقيقة، فهذا القسم يدخل في القسم الأول الذي سنبحث عنه، أي ما لو تعلق النهي بنفس العبادة.

وأما إذا كان النهي عن الجزء مثلاً واسطة في العروض بمعنى أن يكون الاتصاف مجازياً لا حقيقياً، كواسطة الماء لعروض الجريان على الميزاب أيضاً، فلا يزيد حكم هذا النهي عن حكم الواسطة، ولو كان النهي عن الواسطة مضرأ فيكون هذا مثلها، أو كان غير مضر فكذلك.

فإن قلت: لماذا خصصت هذا القسم (النهي عن الجزء والشرط و...) بالعبادات مع إمكان جريان هذا التقسيم في المعاملات أيضاً، فيتعلق النهي هناك بجزء المعاملة أو شرطها؟

قلت: لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات أسماء للأسباب المركبة كان لهذا التقسيم مجالاً في المعاملات، وأما لو قلنا بأنها أسماء للمسيبات، أي ما هو الحاصل من العقد فلا موضوع لهذا التقسيم.

إلى هنا تمّ الكلام في القسم الثالث فلنعد إلى بيان القسم الأول ثم الثاني.

القسم الأول: تعلق النهي بالعبادة

ذكر المحقق الخراساني لهذا القسم مورداً واحداً وهو تعلق النهي المولوي الذاتي بالعبادة مع أنه في عالم التصوير على أقسام ثلاثة كما سيوافيك .

١. النهي التحريمي المولوي الذاتي

إذا تعلق النهي التحريمي المولوي الذاتي بالعبادة ؛ كصلاة الحائض في قوله (عليه السلام): «دعي الصلاة أيام أقرانك»،^(١) وصوم يوم الفطر في الحديث الشريف: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن صيام ستة أيام: يوم الفطر، ويوم النحر....^(٢)

أو تعلق بذات العبادة ولكن بواسطة النهي عن وصفها، كصوم الوصال في قوله (عليه السلام): «لا وصال في الصوم»^(٣)، فهل يدل النهي على الفساد أو لا؟

ذهب المحقق الخراساني إلى الدلالة بالبيان التالي:

إنّ الصحة إما بمعنى مطابقة الأمر للشريعة كما عليه المتكلمون، أو بمعنى سقوط الإعادة والقضاء.

فعلى الأوّل الصّحة فرع الأمر، ومع النهي عن ذات الشيء لا يتعلّق به الأمر.
وعلى الثاني فسقوط القضاء والإعادة فرع تمثّي قصد القرية، ومع الحرمة الذاتية كيف يتمثّي
قصدها؟^(٤)

والذي يسهّل الخطب عدم وجود مثل ذلك النهي في الشريعة المقدّسة، لأنّ معنى تعلّق النهي
الذاتي بالشيء هو اشتماله على مفسدة ذاتية، وأن يكون العمل خبيثاً في حدّ نفسه، فمثل هذا لا
يتصوّر في العبادة، لا في العبادة الفعلية ولا في العبادة الشأنية، أي ما لو تعلّق به الأمر لكان عبادة .
وإن شئت قلت: إنّ النهي في هذه الموارد ليس نهياً ذاتياً، كالنهي عن الخمر والقمار، كما يدّعيه
المحقّق الخراساني، ولا نهياً تشريعياً كما ادّعاه بعضهم، بل

١ . مسند أحمد: ٦ / ٤٢ و ٢٦٢ وفي المصدر «حيضك».

٢ . الوسائل: ٦، الباب ١ من أبواب الصوم المحرم، الحديث ٤ .

٣ . الوسائل: ٦، الباب ٤ من أبواب الصوم المحرم، الحديث ١ .

٤ . كفاية الأصول: ١ / ٢٩٤، بتصرّف في العبارة.

188

النهي في هذه الموارد إرشادي إلى فساد العبادة وعدم تحقّقها، والذي يدلّ على ذلك أنّه إذا كان
العنوان موضوعاً لحكم وكان الموضوع مركّباً من أجزاء وشرائط وله موانع، غير أنّ المأمور
جاهل بتركيب العنوان وأجزائه وشرائطه وموانعه، فعندئذ كلاً ما يصدر من الأمر أمر أو نهى فكلاً
تحمل على الإرشاد إلى أجزاء الموضوع وشرائطه وموانعه، فإذا قيل: «دعي الصلاة أيام
أقرائك» فهو إرشاد إلى أنّ الحيض مانع عن صّحة الصلاة فلا يحصل ما هو المطلوب.

وبذلك يعلم أنّ ما استشكل به المحقّق الخراساني ثم أجاب عنه أمر غير لازم، لما عرفت من
انتفاء الموضوع وهو تعلّق الحرمة الذاتية بالعبادة.

٢. النهي المولوي التشريعي

إذا أوجب الإنسان على نفسه فعلاً لم يوجبه الشرع، أو ترك فعلاً لم يحرمه، يكون الفعل والترك
حراماً تشريعياً لا ذاتياً، فالفعل والترك ربّما لا يكون واجباً ولا حراماً بالذات، لكن ادّعاء تعلّق الأمر
أو النهي به شرعاً، يصيّر حراماً تشريعياً، ويحكم عليه بالفساد، لوجهين:

١. أنّ الصّحة رهن الأمر، فالمفروض أنّه لا أمر له - وإلاّ لم يكن حراماً تشريعياً - أو رهن
الملاك والمفروض عدم العلم به، لأنّ الكاشف عنه هو الأمر والمفروض عدمه.

٢. أنه إفتراء على الله سبحانه، كما قال: (قُلْ ءَآلَهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ)^(١)، ولعلّ منه النهي عن إقامة صلاة النوافل في ليالي رمضان جماعة.
ثم أشار في «الكفاية» إلى قسم من النهي وأسماء بالعرضي، وهو النهي المتوَلد من الأمر بالشيء المقتضي للنهي عن ضده (الصلاة) عرضاً، فهذا النهي بما أنه

١. يونس: ٥٩.

189

عرضي، لا يوجب الفساد، إذ ليس هنا إلّا واجب واحد، وهو الإزالة، ونسبة النهي إلى ضده - أعني: الصلاة - نسبة مجازية.

٣. النهي الإرشادي

قد عرفت أنه إذا أمر المولى بعنوان طريق لإحراز المصالح، فالأوامر والنواهي المبيّنة، لأجزائه وشرائطه وموانعه، فهي أوامر ونواه إرشادية إلى بيان الأجزاء والشرائط والموانع، وربّما يكون المرشد إليه هو الكراهة كما في النهي عن الصلاة في الحمام، أو في البيت وهو جار للمسجد، فإنّ المتبادر - بعد الإجماع على الصّحة - هو الإرشاد إلى الكراهة.
وربّما يكون النهي المتعلّق بالعنوان، إرشاداً إلى كونه فاسداً كما في النهي عن صوم العيدين، وصلاة الحائض كما مرّ.

وعلى هذا فليس في العبادات إلّا قسم واحد وهو النهي الإرشادي إلى الكراهة أو الحرمة أو الفساد، مضافاً إلى إمكان قسم آخر وهو النهي التشريعي كما في النهي عن إتيان النوافل جماعة في ليالي شهر رمضان.

190

المقام الثاني

دلالة النهي عن الفساد في المعاملات

قد عرفت أنّ النهي في العبادات ليس له إلا قسم واحد وهو الإرشاد إلى الفساد، وإن احتملنا أنّ له قسماً آخر وهو النهي المولوي التشريعي. وأمّا النهي في المعاملات فقد ذكر المحقّق الخراساني له أقساماً خمسة:

١. إذا تعلّق النهي بنفس المعاملة بما هو فعل مباشر كالعقد وقت الشراء.
٢. إذا تعلّق النهي بالمسبّب بما هو فعل تسببي للمكّاف كالنهي عن بيع المصحف من الكافر، فإنّ النهي عنه مالكية الكافر للمصحف.
٣. إذا تعلّق النهي بالتسبب بها إليه وإن لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام، وهذا كالتسبب إلى الطلاق بقوله: أنت خلية. أو التسبب إلى مفارقة الزوجة كقوله: ظهرك كظهر أمي.
٤. أن يتعلّق النهي بالأثر المترتّب على المسبّب، كما إذا تعلّق النهي بالتصرّف في الثمن أو المثمن، كما إذا قيل ثمن الخمر سحت.
٥. ما يكون ظاهراً في (الإرشاد) إلى الفساد، كالنهي عن غسل الثوب النجس بماء مضاف.
٦. إذا ورد نهى ولم يعلم أنّه من أي قسم من الأقسام.

191

أمّا القسم الأوّل: فمجال المناقشة في وجود الصغرى وتمامية الكبرى، واسع، أمّا المناقشة في الصغرى فيمكن أن يقال: إن النهي في قوله تعالى: **(وَذَرُوا الْبَيْعَ)** تأكيد لقوله تعالى: **(فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ)** ^(١) وليس هناك أمر ونهي، بل ليس هنا إلا أمر واحد، ولذلك الأولى التمثيل بإجراء المحرم العقد لغيره.

وأمّا تمامية الكبرى فلأنّ مبغوضية العقد لا تكشف عن مبغوضية المنشأ، فالبيع عند النداء لمّا كان يعيق الإنسان عن ذكر الله صار مبغوضاً، وأمّا أنّ المنشأ فاسد وأنّ البيع غير واقع فلا يدل عليه.

وأمّا القسم الثاني: فالظاهر من المحقّق الخراساني عدم الملازمة بين مبغوضية المضمون والفساد، بشرط أن لا يكون النهي إرشاداً إلى الفساد أو لم يكن لسانه لسان تقييد العمومات والمطلقات، كما في قوله سبحانه: **(وَ لَا تَتَكَبَّرُوا مَا نَكَّحَ آبَاؤُكُمْ)** ^(٢) والظاهر إفادته الفساد، لأنّ مبغوضية المنشأ وصحّته أمران غير قابلين للجمع، فلو فرضنا أنّ المولى يبغض المنشأ ويطلب عدمه، وفي الوقت نفسه يصوّبه ويعترف بكونه أمراً قانونياً، فهذان الأمران متضادان، حيث إنّ الأمر الثاني يكون نقضاً لما هو المقصود من الأمر الأوّل.

ثم إنّ للمحقّق النائيّني كلاماً في الدلالة على الفساد أوضحنا حاله في الدورات السابقة فلاحظ. والأولى الاستدلال على الفساد بما ذكرنا من أنّ المبعوضة مع الاعتراف بالصحة يُعدّ نقضاً لغرض المشرّع.

وأما القسم الثالث: أعني: أن يتعلّق النهي بالتسبّب كتملّك الزيادة عن طريق البيع الربوي والتوصّل إلى الحيازة بالألة المغصوبة، أو التسبّب إلى الطلاق الرجعي بقوله: «أنت خلية»، وإن لم يكن السبب بما هو ولا المسبب بما هو هو، بحرام،

١ . الجمعة: ٩ .

٢ . النساء: ٢٢ .

192

وقد ذهب المحقّق الخراساني إلى عدم الدلالة على الفساد.

ولعلّه هو الصواب؛ والفرق بين القسم الثاني والثالث واضح، لأنّ المنشأ في القسم الثاني مبعوض جدّاً بخلاف المقام فإنّه غير مبعوض وإن كان التسبب مبعوضاً كإنشاء الطلاق: بـ «أنت خلية».

وأما القسم الرابع: فدلالته على الفساد أوضح، لأنّ النهي عن أكل الثمن والتصرّف فيه يدلّ على أنّ البائع لم يتملّك الثمن، وهو عبارة أخرى عن الفساد، وإن شئت قلت: إنّ صحّة المعاملة عبارة أخرى عن تصرّف كلّ من البائع والمشتري فيما انتقل إليه، فإذا كان التصرّف حراماً فيكشف عن بقائهما في ملك المتبايعين، وهو عبارة أخرى عن الفساد.

وأما القسم الخامس: أعني ما إذا كان ظاهراً في الإرشاد إلى الفساد، فلاشكّ في دلالته عليه.

وهناك قسم آخر: في عالم الإثبات وإن كان ثبوتاً لا يتجاوز عن أحد الأقسام الخمسة وهو أنّه لو ورد النهي، ولم يعلم أنّه من أيّ الأقسام الأربعة، فإذا قيل: «لا تبع ماليس عندك» فلم يعلم أنّه نهى عن السبب أو المسبّب أو التسبّب أو الأثر المترتب على البيع، فالظاهر وفقاً لجمع من الأجلة هو الحمل على القسم الرابع.

أما عدم تعلّقه بالأسباب فالأنّها ملحوظة بالتبع، غير مطلوبة بالذات، ومثله لا يتعلّق به النهي إلا نادراً، وأما المسبّبات، فإنّها أمور عقلانيّة غير مطلوبة إلاّ بآثارها، وأما التسبّب فالنهي عنه قليل، وإنّما المطلوب بالذات في المعاملات هو التصرّف والتقلّب في المثلن بأيّ نحو شاء، فإذا صارت

الأثار مسلوقة فكأنه لم تتحقق المعاملة، وبالجملة إنَّ ذهن العقلاء في هذه النواهي لا يتوجّه إلاّ إلى القسم الرابع.

ومع ذلك ففي هذا التقرير نظر، لأنّه استظهار ظنيّ لا ينعقد به للكلام ظهور،

193

والحقّ أن يقال: إن كان للنهي أعني قوله: «لا تبع ما ليس عندك» ظهور فهو، وإلاّ يكون مجملاً فالمرجع الأصل، ومقتضاه هو الفساد، إذ الأصل عدم انتقال الثمن والمثمن من ملك المتبايعين.

إكمال

ربّما يستدلّ على الملازمة الشرعية بين النهي المولوي التحريمي، والفساد بصحيفة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: «ذاك إلى سيّده إن شاء أجازة وإن شاء فرّق بينهما»، قلت: - أصلحك الله - إنَّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما، يقولون: إنَّ أصل النكاح فاسد ولا تُجِلُّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر (عليه السلام): «إنّه لم يعص الله، وإنّما عصى سيّده، فإذا أجاز فهو له جائز»^(١).

وجه الاستدلال: أنّ ظاهر قوله: «إنّه لم يعص الله» أنّه لو كان هنا عصيان بالنسبة إليه تعالى كان فاسداً، والمراد من العصيان هو العصيان التكليفي بقريظة العصيان في جانب المولى حيث إنّه عصى مولاه تكليفاً، وبما أنّه لم يكن في مورد تزويج العبد عصيان له سبحانه، صحّ .

أقول: الاستدلال بالحديث مبني على تفسير العصيان في الرواية بالعصيان التكليفي، أي ما يستلزم العقوبة والمؤاخذه في الآخرة، وعندئذ يدلّ على أنّ كلّ مخالفة شرعية للحكم التحريمي في مورد المعاملات، توجب الفساد ويثبت مقصود المستدلّ؛ لكن المراد من العصيان في الرواية هو العصيان الوضعي، أي ليس المورد ممّا حرّمه الله وضعاً، ومن المعلوم أنّ التحريم الوضعي يلازم الفساد.

والدليل على ذلك أنّ الإمام أبا جعفر (عليه السلام) فسّره في رواية أخرى بالعصيان

١ . الوسائل: ١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١ .

194

الوضعي أي ما يكون نكاحه على خلاف الشريعة والقانون الإلهي. روى زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأة بغير إذنه فدخل بها ثمّ اطلع على ذلك مولاه، قال: «ذاك لمولاه إن شاء فرّق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما...» فقلت لأبي جعفر (عليه

(السلام): فإنَّ أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر (عليه السلام): «إنَّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله وإنَّما عصى سيده ولم يعص الله إنَّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة وأشباهه»^(١).

نرى أنّ الإمام (عليه السلام) يفسر العصيان - المنفي في المقام - بما حرّم الله عليه من النكاح في العدّة، فتكون النتيجة: أنّه يقصد من العصيان الملازم للفساد هذا النوع من العصيان، أي ما لم يشرّعه الله سبحانه لا مطلق العصيان ولو كان تكليفاً.

وبذلك يعلم أنّ المراد من العصيان في جانب المولى أيضاً عصيان وضعي وهو عدم الحركة على وفق العبودية وزيّ الرقيّة، فإنّ مقتضاها أن تكون حركته وسكونه بإذن السيد، فلو تزوّج بلا إذنه فقد خرج عن زيّ الرقيّة.

تذنيب: في ملازمة النهي للصحة

إنّ الأصوليين ركّزوا على دلالة النهي على الفساد وعدم دلالته، ولكن الظاهر من أبي حنيفة وتلميذه أنّ النهي يدلّ على الصحة، وهذا من غريب الدواعي حيث جعل ما من شأنه أن يدلّ على الفساد دليلاً على الصحة وقد ذكر له بيانان:

الأول: المقصود من دلالة النهي على الصحة هو الدلالة الالتزامية

بمعنى أنّ قول الشارع لا تصم يوم النحر، أو قوله للحائض: «دعي الصلاة، أيّام أقرائك» يلازم صحّة المنهي عنه، وذلك لأنّ لفظي الصوم والصلاة وضعاً

١ . الوسائل: ١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ٢ .

للقسم الصحيح منهما، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وبعبارة أخرى: أنّ المراد من الصوم والصلاة إمّا المعاني اللغوية - أعني: الإمساك والدعاء - أو الحقائق الشرعية؛ والأولان ليسا بمحرّمين، فثبت أنّ الحرام هو القسم الحقيقي منهما. وهذا هو المراد من قولهما من كشف النهي عن صحّة المنهي عنه.

وحاصل الاستدلال: أنّ النهي يتعلّق بالصوم الشرعي، والصوم الشرعي هو الصوم الصحيح، وهكذا الصلاة .

يلاحظ عليه: بما مرّ في البحث عن وضع الألفاظ للصحيح أو الأعم، أنّه لو قلنا بوضعها للصحيح يراد به تام الأجزاء فقط، وأمّا الشرائط أو عدم المانع أو القاطع فالجميع خارج عن الموضوع له، وعلى هذا فالمنهي عنه هو الصحيح النسبي لا الصحيح المطلق الذي يوجب سقوط القضاء والإعادة.

وبعبارة أخرى: إنّ القول بكون الموضوع له هو الصحيح والأصل في الاستعمال الحقيقة، لا يثبت سوى كون المنهي عنه هو الصلاة تامّة الأجزاء، ومن المعلوم أنّها لا تلازم الصّحة التي لو أتى بها تكون ميرئة الذمّة، إذ ليس للصلاة تامّة الأجزاء هذا الشأن.

الثاني: الحرمة الذاتية لا تتعلّق بالفساد

هذا هو البيان الثاني لإثبات أنّ النهي يلزم الصّحة، يقول: إنّ النهي عن شيء كالأمر إنّما يصحّ بعد كون المتعلّق مقدوراً، ومن المعلوم أنّ النهي لا يتعلّق بالعبادة الفاسدة، إذ لا حرمة لها فلا بدّ أن يكون متعلّق النهي هو الصحيح ولو بعد النهي، فلو اقتضى النهي الفساد يلزم أن يتعلّق النهي بشيء غير مقدور.

وبعبارة أخرى: لو كان النهي سبباً للفساد لزم أن يكون النهي سالباً للقدرة،

والتكليف الذي يجعل المكلف عاجزاً عن الارتكاب، يكون لغواً.

يلاحظ عليه: بأنّ الاستدلال مبني على أنّ المراد من الصلاة والصوم هو العبادة الفعلية المساوقة للصّحة، بل المراد - كما مرّ - هو العبادة الشّأنية أي ما لو كان مأموراً به كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط إلاّ بقصد القرابة. ومن المعلوم أنّ العبادة بهذا المعنى لا تساوق الصّحة الفعلية. ولا يمكن أن تكشف عن العبادة الفعلية أي ما تعلّق به الأمر، إذ لازم ذلك اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد.

ثم إنّ المحقّق الخراساني أجاب عن استدلال أبي حنيفة في مورد المعاملات بجواب آخر، وحاصله: الفرق بين النهي المتعلّق بالسبب والنهي المتعلّق بالمسبب أو التسبب، وأنّ النهي لا يكشف عن الصّحة في الأوّل لأنّه مقدور بخلاف الثاني، فإنّه يكشف عن مقدوريته ولا يكاد يقدر عليهما إلاّ فيما كانت المعاملة مؤثّرة صحيحة.⁽¹⁾

يلاحظ عليه: بأنّ المعاملات من الأمور الإضائية، وليست هي كالعبادات حتّى تكون تأسيسية، وعلى ضوء ذلك فالألفاظ المعاملات أسماء للصحيح العرفي وهو أعمّ من الصحيح الشرعي، فأقصى

ما يدلّ عليه النهي هو صحّة المتعلّق عرفاً لا شرعاً، مع أنّ المدّعى هو دلالة النهي على كون المنهي عنه صحيحاً شرعاً.

إلى هنا تمّت مباحث النهي عن العبادات والمعاملات، وبقيت هنا ثمرات تعرّضنا لذكرها في الدورات السابقة، فلتطلب من محالّها.

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢٩٩ - ٣٠٠ .

197

المقصد الثالث:

في المفاهيم

أُمور تمهيدية

الفصل الأول: في مفهوم الشرط وفيه تنبيهات

الفصل الثاني: في مفهوم الوصف

الفصل الثالث: في مفهوم الغاية

الفصل الرابع: في مفهوم الحصر

الفصل الخامس: في مفهوم اللقب

الفصل السادس: في مفهوم العدد

و قبل الدخول في صلب المقصود نقدّم أموراً:

198

199

الأول: المنطوق والمفهوم من أوصاف المدلول

يوصف كل من المدلول والدلالة، بالمنطوق والمفهوم، فيقال: مدلول منطوق، ومدلول مفهومي، كما يقال: دلالة منطوقية، ودلالة مفهومية. والظاهر أنّهما من أوصاف المدلول أولاً وبالذات، لأنّ المدلول إمّا يَنْتَقِلُ إليه المخاطب من منطوق المتكلم أو ينتقل إليه لا من منطوقه وحقّقه، بل من الخصوصيات التي احتفت بها الكلام، فيوصف الأول بالمدلول المنطوق والثاني بالمدلول المفهومي. وإذا صار المدلول منطوقياً أو مفهوماً يصح وصف الدلالة بهما، فصار هذا سبباً لتقسيم الدلالة إليهما أيضاً، بالعرض والمجاز.

نعم ربما توجد أمورٌ لا تكون من صفات المدلول بما هو مدلول بل من صفات ذات المعنى لا المدلول إذا لم تقع في إطار الدلالة كما هو الحال في وصف الإنسان بالكلية، والشخص الخارجي بالجزئية فالإنسان مثلاً، كلي وزيد جزئي كلّ بما هو هو عند التصرُّو وإن لم يدلّ عليه اللفظ. ثمّ إنّ المراد من المفهوم هنا مطلق ما يفهم لا المفهوم المصطلح في هذا المقصد الذي نحن بسبب بيانه، في هذا الفصل فتذكر.

الثاني: حصر المداليل في المنطوق والمفهوم

إذا كان المراد من المنطوق ما نطق به المتكلم، ومن المفهوم ما فهم من كلامه - وإن لم ينطق به عرفاً - فعامة المداليل حتّى دلالة المفردات على نحو المطابقة أو

200

التضمّن أو الالتزام تدخل تحت المنطوق أو المفهوم.

نعم لو خصّصنا المدلول بالمدلول الجُملي، تخرج دلالة المفردات عن تحت الضابطة، وأمّا إذا عمّمناه إلى الجملي والإفرادي، أو التصديقي أو التصوري، تدخل عامة المداليل تحت أحد الأمور التالية:

اللازم البيّن وغير البيّن

في المنطوق والمفهوم ...

إنّ العرض اللازم ينقسم إلى اللازم البيّن واللازم غير البيّن؛ والأوّل ينقسم إلى البيّن بالمعنى الأخص، والبيّن بالمعنى الأعم، فتصير الأقسام ثلاثة:

أمّا الأوّل: فهو ما يكون تصوّر الموضوع كافياً في الانتقال إلى اللازم كالمعنى بالنسبة إلى البصر. وهذا ما يعبر عنه بالدلالة الالتزامية، فالمنطوق على أنّها دلالة لفظية وضعية وعلماء البيان على أنّها دلالة عقلية .

وأما الثاني: فهو ما يكون تصوّر الموضوع غير كاف في الانتقال إلى اللازم، بل يحتاج إلى تصوّر الطرفين ولحاظ النسبة ثم الجزم باللزوم، وهذا نظير تصوّر زيد وأجداده القريبين، فلا يُنتقل إلى لازم القضية من كونهم أربعة أو زوجاً إلا بعد تصوّر الطرفين ولحاظ النسبة. كالزوجية بالنسبة إلى الأجداد القريبة فإنّ الإنسان لا ينتقل من مجرد تصوّر الموضوع (كزيد) إلى الأجداد القريبة، ثم إلى لازمها، أعني: كونها أربعة.

وأما الثالث: وهو ما يحتاج وراء تصوّر الأمور الثلاثة إلى إقامة البرهان على الملازمة، وهذا كالحديث بالنسبة إلى العالم الذي يحتاج الجزم بالنسبة، إلى البرهان، نظير قولنا: العالم متغيّر وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ اللوازم في هذه الموارد الثلاثة كلّها من المداليل المفهومية، لأنّها تفهم من الكلام دون أن ينطق بها المتكلم.

201

الدلالات السياقية

وهي على ثلاثة أقسام:

١. المدلول عليه بدلالة الاقتضاء.

٢. المدلول عليه بدلالة التنبيه.

٣. المدلول عليه بدلالة الإشارة.

قال المحقّق القمي^(١): والمدلول عليه بدلالة الإشارة، إمّا أن يكون الدلالة مقصودة للمتكلم أو لا،

فأمّا الأوّل فهو على قسمين:

الأوّل: ما يتوقّف صدق الكلام عليه كقوله (صلى الله عليه وآله): «رفع عن أمّتي تسع: الخطأ والنسيان...»، فإنّ المراد رفع المؤاخذه عنهم، وإلاّ للكذب. أو صحّته عقلاً كقوله تعالى: (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ) فلو لم يقدرّ الأهل لما صحّ الكلام عقلاً - على ما هو المشهور - أو شرعاً كقول القائل: اعتق عبدك عني على ألف، أي ملكه لي على ألف، إذ لا يصحّ العتق شرعاً إلاّ في ملك، وهذا يُسمّى مدلولاً بدلالة الاقتضاء.

الثاني: ما لا يتوقّف صدق الكلام ولا صحّته على المدلول - أعني: العلية في المقام - ولكن كان مقترناً بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علّة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو عليه ذلك الشيء لحكم الشارع، مثل قوله (صلى الله عليه وآله): «كفّر» بعد قول الأعرابي: هلكت وأهلك، واقعت أهلي في نهار رمضان. فيعلم من ذلك أنّ الوقاع علّة لوجوب الكفارة عليه، وهذا يُسمّى مدلولاً بدلالة التنبيه.

وأما الثاني و هو أن تكون الدلالة غير مقصودة للمتكلم - مثل قوله تعالى: (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ

شَهْرًا)^(٢).

١ . القوانين: ١٦٨، ط . الحجرية.

٢ . الأحقاف: ١٥.

202

وقال تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ)^(١)، فإذا كانت مدة الرضاع حولين كاملين يفهم من ضمّ الآيتين كون أقل الحمل ستة أشهر، وإن لم يكن مقصوداً للمتكلم، وهذا ما يسمّى مدلولاً بدلالة الإشارة.

وعلى كلّ تقدير فالدلالات السياقية الثلاث هي من المداليل المفهومية.

وليعلم أنّ المراد من المفهوم هنا - كما مرّ - المعنى الواسع أي ما يفهم وإن لم ينطق به، فيعم المفهوم المصطلح (الانتفاء عند الانتفاء) كما يعمّ غيره.

الأمر الثالث: تعريف المفهوم المصطلح

عرّف ابن الحاجب (المتوفى ٦٤٢ هـ) المفهوم بما دلّ عليه اللفظ في غير محلّ النطق، والمنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق.^(٢)

ولمّا كان التعريف غير خال عن الإبهام فقد أوضحه العضدي في شرحه على المختصر وقال:

في المفهوم المصطلح ...

إنّ المراد من الموصول (ما) هو الحكم، فهو إن كان محمولاً على موضوع مذكور فهو منطوق، وإن كان محمولاً على موضوع غير مذكور فهو مفهوم.

ثمّ قال: إنّ قوله: «في محلّ النطق» إشارة إلى المنطوق بما أنّ الموضوع مذكور فيه، كما أنّ قوله: «لا في محلّ النطق» إشارة إلى المفهوم لعدم ذكر الموضوع في محلّه.^(٣)

يلاحظ عليه: الظاهر أنّ ابن الحاجب بصدد تعريف المفهوم المصطلح في علم الأصول، لا المفهوم بالمعنى الأعم، مثلاً أنّ المدلول بالدلالة الالتزامية كالبصر

١ . البقرة: ٢٣٣.

٢ . منتهى الوصول والأمل المعروف بمختصر ابن الحاجب: ١٤٧.

٣ . مطارح الأنظار: ١٧٢، حجرية، نقله عن العضدي.

203

بالنسبة إلى العمى مفهوم في مقابل المنطوق لكن في إطار مصطلح عام، لا المفهوم المصطلح في علم الأصول الذي يراد به الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء.

فعلى ضوء ذلك فالتعريف غير تام، لأنّ الموضوع في المنطوق والمفهوم واحد مذكور وإنّما الاختلاف مثلاً في وجود الشرط وعدمه، فإذا قال: زيد - إن سلّم - أكرمه، فمفهومه زيد - إن لم يسلم - لا تكرمه، فالموضوع واحد والاختلاف في وجود الشرط وعدمه الموجب لاختلاف الجزاء إيجاباً في المنطوق وسلباً في المفهوم، وكأنّهُ جعل الشرط جزء الموضوع، فصار المنطوق زيد المسلّم أكرمه، وزيد غير المسلّم لا تكرمه.

ثمّ إنّ السيد المحقّق البروجردي (رحمه الله) فسّر كلام ابن الحاجب بشكل آخر، فراجعه.^(١)

ولما كان تعريف ابن الحاجب للمفهوم غير تام، عرّفه المحقّق الخراساني بالنحو التالي وقال: إنّهُ حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أُريد من اللفظ بتلك الخصوصية، فالمفهوم حكم غير مذكور، لا أنّه حكم لغير مذكور.^(٢)

ولقد أحسن (قدس سره) في كلامه حيث قال: المفهوم حكم غير مذكور، وأمّا الموضوع فهو مذكور في كلّ من المنطوق والمفهوم.

ثمّ إنّ المراد من الحكم غير المذكور هو اختلاف الحكم في المفهوم والمنطوق بالسلب والإيجاب - في المفهوم المخالف - فلو كان المنطوق موجباً يكون المفهوم سالباً وبالعكس.

نعم: يرد على المحقّق الخراساني أنّ الظاهر من قوله «خصوصية المعنى» هو

١ . نهاية الأصول: ٢٦٣/١.

٢ . كفاية الأصول: ٣٠١/١.

أنّ هناك معنى وهناك خصوصية، والظاهر أنّ مراده من المعنى مثلاً في القضية الشرطية هو العلية، ومن الخصوصية الانحصار، فعندئذ يترتّب عليها ارتفاع الحكم بارتفاع العلة.

يلاحظ عليه: الظاهر أنّ الخصوصية جزء المعنى وليست زائدة عليه، فإنّ الكلام يدلّ عليهما معاً، اللهمّ إلاّ أن تكون الإضافة بمعنى «في» أي خصوصية في المعنى.

تعريف المفهوم بوجه أوضح

ويمكن أن يعرف المفهوم بنحو أوضح وهو: حكم إنشائي أو إخباري لازم للمعنى المراد من اللفظ.

الرابع: مسلك القدماء في استفادة المفهوم

مسلك القدماء في استفادة المفهوم ...

ذهب السيد البروجردي إلى أنّ مسلك القدماء في استفادة المفهوم يختلف مع مسلك المتأخرين، فإنّ دلالة الخصوصية الموجودة في القضايا، من الشرط أو الوصف أو الغاية أو نحوها ليست دلالة لفظية بل هي من باب بناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير، على كونه صادراً لغاية وكون الغاية المنظورة من القيد هو دخالتها في المطلوب، فإذا قال المولى: إن جاءك زيد فأكرمه، حكّم العقلاء بمدخلية مجيء زيد في وجوب إكرامه، قائلاً بأنّه لولا دخله فيه لما ذكره المتكلم، فاستفادة المفهوم ليست مبنية على الدلالة اللفظية على الانتفاء عند الانتفاء، بل مبنية على أنّ الأصل في فعل الإنسان أن لا يكون لاغياً بل يكون كلّ فعل منه ومنه الإتيان بالقيد، صادراً لغايته الطبيعية وهي دخله في الحكم.

وأما مسلك المتأخرين فهو مبني على دلالة الجملة - وضعاً أو إطلاقاً - على كون الشرط أو الوصف علة منحصرة للحكم، فيرتفع بارتفاعه، وعلى ذلك يكون

205

البحث عند القدماء عقلياً وعند المتأخرين لفظياً.^(١)

أقول: ما ذكره (قدس سره) من مسلك القدماء لم أقف عليه صريحاً في كتبهم إلا في الذريعة للشريف المرتضى، قال: استدللّ المخالف^(٢) لنا في هذه المسألة بأشياء، منها:

١. أنّ تعليق الحكم بالوصف لو لم يدلّ على انتفائه إذا انتفت الصفة لم يكن لتعليقه بالسوم، معنى وكان عبثاً.

ومع ذلك استدللّ بأمور ترجع إلى التبادر أو قياس الوصف بالاستثناء أو قياسه بالشرط.

٢. أنّ تعليق الحكم بالسوم يجري مجرى الاستثناء من الغنم، ويقوم مقام قوله: «ليس في الغنم إلاّ السائمة، الزكاة» فكما أنّه لو قال ذلك لوجب أن تكون الجملة المستثنى منها بخلاف الاستثناء، فكذلك تعليق الحكم بصفة.

٣. أنّ تعليق الحكم بالشرط لمّا دلّ على انتفائه بانتفاء الشرط، فكذلك الصفة، والجامع بينهما أنّ كلّ واحد منهما كالآخر في التخصيص، لأنّه لا فرق بين أن يقول: في سائمة الغنم الزكاة، وبين أن يقول: فيما إذا كانت سائمة الزكاة.

٤. ما روي عن عمر بن الخطاب أنّ يعلى بن منبه سأله، فقال له: ما بالنا نقصر، وقد أمّنا؟ فقال له: عجبت ممّا عجبت منه، فسألت عنه رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته» فتعجبهما من ذلك يدلّ على أنّهما فهما من تعلّق القصر بالخوف، أنّ حال الأمن بخلافه. (٣)

هذا هو كلام السيد المرتضى وهو من أعيان الأصوليين الشيعة وقد تُوفّي عام

١. نهاية الأصول: ١ / ٢٦٥.

٢. يريد به القائل بالمفهوم.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة: ١ / ٤٠٢-٤٠٣.

206

٤٣٦ هـ، وهنا نصّ آخر من أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري وهو من أعيان المعتزلة حيث استدلّ على وجود المفهوم في القضايا الشرطية بقوله: إنّ قول القائل لغيره: أدخل الدار إن دخل عمرو، معناه أنّ الشرط في دخولك هو «دخول عمرو»، لأنّ لفظة إن موضوعة للشرط، فلو قال له: شرط دخولك الدار دخول عمرو، علمنا أنّه لم يوجب عليه دخول الدار مع عدم دخول عمرو. (١)

ترى أنّه يستدلّ بالتبادر كما استدلّ أيضاً بما رواه المرتضى عن عمر بن الخطاب في مسألة قصر الصلاة عند الأمن.

ثمّ إنّ إسحاق بن إبراهيم الشيرازي (المتوفّى ٤٧٦ هـ) مؤلّف «التبصرة في أصول الفقه»، استدلّ بفهم ابن عباس حيث خالف الصحابة في توريث الأخت مع البنت، واحتجّ بقوله تعالى: (إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ)، وهذا تعلّق بدليل الخطاب. وأنّه لما ثبت ميراث الأخت عند عدم الولد، دلّ على أنّها عند وجوده لا تستحقّه. وهو من فصحاء الصحابة وعلمائهم، ولم ينكر أحد استدلاله، فدلّ على أنّ ذلك مقتضى اللغة. (٢)

في مفهوم الموافقة ...

وهذه النصوص تدلّ على أنّ الاستدلال بالوجه الأوّل وهو صون فعل المتكلم عن اللغو هو أحد الوجوه ولم يكن وجهاً منحصراً.

الخامس: النزاع صغروي لا كبروي

إنّ النزاع على مسلك المتأخّرين صغروي، ومرجعه وجود الدلالة بالوضع أو الإطلاق على كون الشرط أو الوصف علة منحصرة، فلو ثبتت الدلالة تكون حجّة بلا كلام.

١ . المعتمد: ١/١٤٢.

٢ . التبصرة في أصول الفقه: ٢١٩.

207

وأما على مسلك القدماء - لو صحّ وجود مسلك خاص لهم - فيمكن أن يكون أيضاً صغروباً وهو النزاع في تفسير مقدار المدخلية في الحكم، فهل المدخلية على نحو يرتفع بارتفاعه سنخ الحكم أو يرتفع بارتفاعه شخص الحكم؟ مثلاً إذا قال الإمام: الماء إذا بلغ قدر كزّ لا ينجسه شيء، فهل مدخلية الكزّية على نحو يدور سنخ الحكم أو ليس كذلك وإنما يرتفع شخص الحكم، دون سنخه لإمكان إقامة علة قيد آخر مكانه ككونه جارياً، أو كون السماء ماطرة عند ورود النجاسة بماء المطر إذا كان قليلاً؟ فالنزاع في مقدار المدخلية، فلو ثبت مقدارها فبناء العلاء حجّة لكونه بمرأى ومسمع من الشارع.

السادس: في مفهوم الموافقة

ينقسم المفهوم إلى مفهوم مخالف ومفهوم موافق، فلو كانت القضيتان مختلفتين في الكيف فالمفهوم مخالف، فإذا قال: إن سلّم زيد أكرمه، فمفهومه: إن لم يسلم فلا تكرمه. وأما إذا كانتا متوافقتين في الكيف فالمفهوم موافق، مثل قوله: (فلا تقلّ لهما أفّ) أي فلا تضربهما بطريق أولى.

السابع: في الشرط المحقّق للموضوع

يشترط في دلالة الجملة على المفهوم اشتمالها على أمور ثلاثة:

١ . الموضوع.

٢ . الفعل.

٣ . الجزاء.

فيحكم على الموضوع بالجزاء عند الشرط.

وأما إذا كانت في الظاهر مشتملة على ثلاثة أمور، ولكن كان الموضوع في

208

الواقع نفس الشرط فيكون الشرط محقّقاً والجملة فاقدة للمفهوم، نظير:

الولد - إن رزقته - فاخنته.

فإنّ رزق الولد ليس سواه، فتكون الجملة فاقدة للمفهوم.

وسياتي النزاع في قوله سبحانه: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا)⁽¹⁾، فهل المجيء محقق للموضوع أو لا؟

إذا علمت هذا يقع الكلام في موارد ضمن فصول:

١ . الحجرات: ٦ .

209

...

الفصل الأوّل

مفهوم الشرط

هل الجملة الشرطية تدلّ على الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء، أو لا؟
واستفادة المفهوم مبنية على تسليم أمور ثلاثة:

- أ. وجود الملازمة بين وجود الشرط والجزاء، فخرج ما إذا كانت القضية اتّفاقية، كما إذا قال: خرجت فإذا زيد بالباب، فإنّ المفاجئة بوجود زيد لدى الخروج قضية اتّفاقية وليس بينهما ملازمة.
 - ب. أن يكون التلازم من باب الترتّب بأن يكون الشرط علّة للجزاء، فخرج ما إذا كان هناك تلازم دون أن يكون ترتّب عليّ، كقولك: كلّما قصر النهار طال الليل، وكلّما طال النهار قصر الليل.
 - ج. كون الترتّب بنحو العلّة المنحصرة وعدم وجود علّة أخرى تقوم مقام العلّة المنتفية.
- والأمران الأوّلان مسلّمان في القضايا الشرطية، وإنّما الكلام في الأمر الثالث،

210

وهذا هو الذي يستدلّ عليه بوجوه نقلها المحقّق الخراساني وناقشها:

الأوّل: التبادر

إنّ التبادر آية الوضع، والجملة الشرطية موضوعة للسبب المنحصر بحكم كونه المتبادر منها.

يلاحظ عليه بوجهين:

١. أن لازم ذلك أنها لو استعملت في غيره لزم أن يكون مجازاً، مع أنه خلاف الوجدان. هذا هو قول الإمام (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كرز لم ينجسه شيء» استعمل في غير السبب المنحصر، لأن الكرية ليست سبباً منحصراً لعدم الانفعال، بشهادة أن الماء القليل الجاري إذا كان نابغاً لا ينجسه شيء، ومثله ماء المطر إذا وردت عليه النجاسة وكان قليلاً والسماء ممطرة بعد، أفصح القول بأن الجملة الشرطية في كلامه (عليه السلام) استعملت في غير معناها الحقيقي.
٢. أن لازم ذلك ألا يصح للمتهم أن يقول بعد الإقرار بأن كلامي فاقد للمفهوم.

الثاني: الانصراف

وحاصل هذا الوجه: أن المطلق ينصرف إلى أكمل أفراده، والعلة المنحصرة أكمل من العلة غير المنحصرة.

وأورد عليه المحقق الخراساني بوجهين: أحدهما صغروي، والآخر كبروي.

أما الأول: فلمنع كون العلة المنحصرة أكمل في العلية من غيرها، فإن وجود النائب وعدمه لا يؤثر في العلية.

211

أما الثاني: فلو افترض أن المنحصرة أكمل أفراد العلة، فلا وجه للانصراف، لأنه رهن أحد أمرين: إما كثرة الاستعمال وإما كثرة الوجود، وكلاهما منتقيان في العلة المنحصرة.

الثالث: التمسك بالإطلاق بتقارير ثلاثة:

قد تمسك القائلون بالمفهوم بالإطلاق، ومعقده تارة هو مفاد هيئة الجملة الشرطية، وأخرى نفس الشرط (سلم)، وقد قرر الثاني بوجهين فصار مجموع التقريرات ثلاثة، فعلى القارئ الكريم أن يميز بينها لئلا تختلط عليه، ولحفظ التسلسل في بيان الوجوه ترتبها حسب ما سبق من التسلسل ونحن بصدد توضيح الوجوه الثلاثة للإطلاق وتبيين مناقشات المحقق الخراساني فقط وإن كان في بعض مناقشاته نظر فنقول:

التقرير الأول: إطلاق هيئة الجملة الشرطية

إن هيئة الجملة الشرطية موضوعة للزوم الترتبي، أو العلاقة اللزومية المستفادة من الجملة الشرطية إلا أن له فردين:

١. اللزوم الترتبي بنحو الانحصار.
٢. اللزوم الترتبي لا بنحو الانحصار.

ومن المعلوم أنّ المتكلم لم يستعمل الهيئة في الجامع - أعني: اللزوم الترتيبي بما هو هو - بل أراد منه أحد الفردين، فمقتضى مقدمات الحكمة حملها على الفرد الذي لا يحتاج إلى بيان زائد - أعني: اللزوم الترتيبي - بنحو الانحصار، لا على الفرد الآخر - أي اللزوم الترتيبي - لا بنحوه، إذ لو أراد الثاني لقيده.

ثم إنَّ المستدلّ قاس المقام بما إذا دار أمر الوجوب بين النفسي والغيري

212

وقال: إنَّ مقتضى الإطلاق حمل الوجوب على النفسي لعدم حاجته إلى قيد زائد وراء الوجوب، وأمّا الوجوب الغيري فهو بحاجة إلى شيء آخر، أي يجب عليك هذا إذا وجب الغير قبله، فمقتضى مقدمات الحكمة حمله على ما يكون الإطلاق كافياً لبيانه دون الفرد الذي يحتاج إلى قيد آخر.

ثم أجاب عنه بوجهين:

١. أنّ مفاد الهيئات معان حرفية، وما كان كذلك لا يقع معقداً للإطلاق.

٢. الفرق بين الوجوب النفسي والغيري، والعلة المنحصرة وغيرها، وذلك لأنّ الواجب النفسي هو الواجب على كلّ حال بخلاف الغيري فإنّه واجب على تقدير دون تقدير، فالأول غني عن البيان دون الثاني، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو العلية، فإنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم (من الانحصار وغيره) يحتاج إلى بيان.

التقرير الثاني: إطلاق فعل الشرط

هذا هو التقرير الثاني للإطلاق، والفرق بين التقريرين واضح فإنّ معقد الإطلاق في الأوّل هو مفاد هيئة الجملة الشرطية، بخلاف هذا التقرير فإنّ معقده فعل الشرط، أعني قوله: سلّم، في قولنا: إن سلّم زيد فأكرمه.

وحاصل هذا التقرير: أنّه لو لم يكن منحصراً لزم تقييد تأثيره بما إذا لم يقارنه أو لم يسبقه شرط آخر، ضرورة أنّه لو قارنه أو سبقه شرط آخر لما أثار وحده كما في عاصمية الكر فإنّه إنّما يؤثر إذا لم يكن الماء نابعاً عن مبدأ، وإلا فلا يكون مؤثراً، مع أنّ قضية إطلاقه أنّه مؤثر مطلقاً، قارنه شيء أم لم يقارنه، سبقه شيء أم لم يسبقه.^(١)

١. كفاية الأصول: ٣٠٦/١.

وأجاب عنه بأنّه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلاّ أنّه من المعلوم ندرة تحقّقه لو لم نقل بعدم إتفاقه.

التقرير الثالث للإطلاق

التمسك بإطلاق الشرط، بتقريب أنّ مقتضى إطلاقه انحصاره كما أنّ مقتضى إطلاق الأمر كون الوجوب تعييناً لا تخبيرياً.

أقول: هذا التقرير ليس تقريراً جديداً وإنما أخذ من الأوّل شيئاً ومن الثاني شيئاً آخر ولقّهما وصار بصورة تقريب ثالث للإطلاق المفيد للانحصار، فقد أخذ من الثاني كون معقد الإطلاق هو الفعل لا مفاد هيئة الجملة الشرطية، كما أخذ من التقرير الأوّل التشبيه، غاية الأمر شبه المقام بتردد صيغة الأمر بين التعيني والتخييري، وقد شبهه في التقريب الأوّل بتردد الصيغة بين النفسي والغيري.

ثم أورد عليه المحقّق الخراساني بوجود الفرق بين الوجوب والشرط فإنّ واقع الوجوب التعيني غير واقع الوجوب التخييري، فالأوّل عبارة عن الوجوب الذي ليس له عدل كما إذا قال: إن أفطرت صم ستين يوماً؛ والثاني عبارة عن الوجوب الذي له عدل، كما إذا قال: إذا أفطرت صم ستين يوماً أو أطعم ستين مسكيناً، فلو كان المتكلم في مقام إفادة الوجوب التخييري ولم يذكر العدل فقد قصر في بيان المقصود، وبما أنّ المولى حكيم يستكشف من عدم ذكر العدل أنّه واجب تعيني.

وهذا بخلاف الشرط فإنّ تأثيره في المشروط سواء أكان شرطاً منحصراً أو غير منحصر على نمط واحد، فلو لم يذكر العدل وكان له في الواقع عدل لما قصر في بيان مقصوده. هذه عصارة التقريرات الثلاثة، والذي يمكن أن يقال في نقد هذه الإطلاقات:

إنّ الإطلاق عبارة عن أحد أمرين:

الأوّل: أن يكون ما وقع تحت دائرة الحكم تمام الموضوع لا بعض الموضوع كما في قولنا: إن ظهرت اعتق رقبة، فتكون الرقبة تمام الموضوع لوجوب العتق، فلو كان هناك قيد آخر كالمؤمنة كان على المتكلم أن يذكره ولو سكت، دلّ الكلام على عدم مدخليته في الموضوع.

الثاني: أن يكون السبب، السبب المنحصر ولا يخلفه شيء آخر، مثلاً إذا قال: «الماء إذا بلغ قدر كره لم ينجسه شيء»، فلو كان في مقام بيان ما هو السبب لعدم الانفعال ومع ذلك ذكر الكرية وسكت عن سائر الأسباب المتصورة، نستكشف منه أنّه علة منحصرة ولا يخلفه شيء، ومع ذلك لو دلّ دليل آخر على أنّ مادة البئر عاصمة عن انفعال ماء البئر، أو أنّ اتصال الماء الجاري القليل بمنبعه

عاصم عن انفعال الماء بالنجاسة، نقيدهما بالمفهوم المستفاد من الدليل السابق حيث إنّ مفهومه أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كر ينجسه شيء فيقال إنّ الماء المطر، أو الماء الجاري المتصل بمنبعه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الغالب على المتكلم كونه في مقام البيان من الجهة الأولى، أي كونه سبباً ناقصاً أو سبباً تاماً. وأمّا كونه سبباً منحصراً لا يخلفه شيء، فهذا فرد نادر قلماً يتفق في الكلام.

وعلى ضوء ما ذكرنا فتبطل التقريبات الثلاثة للإطلاق، لأنّها مبنية على أنّ المتكلم في مقام البيان من الجهة الثانية، ولا شك أنّه لو كان كذلك لدلّت الجملة على المفهوم، وبذلك يُعلم أنّ اللازم التركيز على هذه الجهة دون المناقشة في التشبيه، وأنّ المقام كدوران الأمر بين الواجب النفسي أو الغيري، أو أنّه مثل الواجب التعييني أو التخييري، فإنّ دراسة الموضوع في التشبيه والمناقشة إبعاد للمسألة عن حقيقتها ومورث للتشويش.

215

إلى هنا تبين عدم كفاية التقريبات الثلاثة في إثبات المفهوم.

الوجه الرابع: تقرير للسيد البروجردي

ذكر السيد المحقق البروجردي في درسه الشريف الذي كنّا نحضره تقريراً آخر وحاصله: أنّ مقتضى الترتيب العليّ على المقدم، أن يكون المقدم بعنوانه الخاص علّة، وهو محفوظ عندما كانت العلّة منحصرة، ولو لم يكن كذلك لزم استناد الثاني إلى الجامع بينها لامتناع استناد الواحد إلى الكثير، وهو خلاف ظاهر الترتيب على المقدم بعنوانه.⁽¹⁾

ثمّ إنّ (قدس سره) قال: قد عرضت هذا التقريب على شيخنا المحقق الخراساني فأجاب عنه بما هذا مثاله:

إنّ المفهوم رهن الظهور العرفي، والظهور العرفي لا يثبت بهذه المسائل الفلسفية البعيدة عن الأذهان العرفية، وأنّى للعرف دراسة هذا الموضوع «أنّه لو كان للجزاء علل مختلفة يجب أن يستند إلى الجامع، وحيث إنّ خلاف ظاهر القضية فهو مستند إلى شخص الشرط، وتصير نتيجته أنّه علّة منحصرة».

ويرد على هذا التقرير مضافاً إلى ما ذكره شيخه الخراساني: أنّ الاستدلال بقاعدة لا يصدر الواحد إلاّ عن واحد، في غير محلّه فإنّ مصب القاعدة أصلاً وعكساً هو البسيط البحث الذي لا كثرة فيه، وهو ينحصر في الواجب عزّ وجلّ، وفي العقل الأوّل فقط، وأمّا غيره، فكثير إلى ما شاء الله. وممّا يؤسف له أنّ المشايخ يستدلّون في الأمور الاعتبارية بالقواعد الفلسفية مع أنّ محلّ الثانية هو التكوين، ومحلّ الأولى هو الاعتبار.

الوجه الخامس: تقرير للمحقق النائيني

ما ذكره المحقق النائيني، وحاصله: أنّ الجزاء لو كان يتوقّف وجوده على الشرط كقولنا: «إن رزقت ولداً فاخنته» فهذا النوع من الجمل خال عن المفهوم، وأمّا إذا كان الجزاء غير متوقّف على وجود الشرط عقلاً فلا يكون الجزاء مقيداً بوجود الشرط، فيما أنّ المتكلم في مقام البيان وقد أتى بقيد واحد ولم يعطف عليه بشيء بمثل العطف بالواو أو بمثل العطف بأو، نستكشف أنّ الشرط تمام الموضوع للحكم وليس له جزء آخر، كما أنّه السبب الوحيد ولا يخلفه شيء آخر وإلاّ لكان عليه عطف شيء على الشرط، إمّا بمثل «الواو»، أو مثل «أو»^(١).

يلاحظ عليه: أنّه ليس شيئاً جديداً وإنّما هو تقرير للإطلاق المنعقد في الشرط غاية الأمر بسط الإطلاق وإنّه يندفع به الجزء المشكوك أو السبب المستقل المشكوك، وقد عرفت أنّ الإطلاق يتكفّل الأوّل دون الثاني، إذ قلّما يتفق لمتكلم أن يكون في مقام البيان من هذه الجهة أيضاً.

الوجه السادس: نظرية المحقق البروجردي

ثمّ إنّ المحقق البروجردي فصل في القضايا المشروطة بين كون سوقها لأجل إفادة كون المشروط علّة للجزاء، وسوقها لأجل إفادة أنّ الجزاء ثابت للمشروط بهذا الشرط، فالأوّل كقول الطبيب: إن شربت السقمونيا فيسهل الصفراء.
والثاني: كقوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كرز لا ينجسه شيء»، فإن سيقّت لإفادة العلية فلا مفهوم لها، لأنّ المتكلم لم يأت في كلامه بقيد زائد، بل أفاد أنّ السقمونيا مثلاً علّة لإسهال الصفراء، وبالجملة كلّما كان إتيان الشرط لإفادة علية للجزاء، ولا يكون فيه قيد زائد، لا يكون له مفهوم.

وإن سيقّت على النحو الثاني، يكون له مفهوم إن تمّ ما ذكر من أنّ القيود الزائدة في الكلام تفيد دخالتها على نحو ينتفي الحكم عند انتفائها.

يلاحظ عليه: بما ذكرناه في نقد الإطلاقات، فإنّه مبني على أن يكون المتكلم في مقام البيان من جهة وحدة السبب أو تعدده وهو نادر جداً .

إلى هنا تمّ ما ذكره القوم من الأدلة الدالة على انحصار السبب، وأمّا ما هو المختار فنذكره بمايلي.

الوجه السابع: المختار لدينا

يمكن أن يقال بدلالة القضية الشرطية على المفهوم في موردين:

الأوّل: إذا كان الشرط من الأضداد التي لا ثالث لها، وبالتالي لا يكون للموضوع إلا حالتان لا غير، وإليك بعض الأمثلة:

١. السفر والحضر من الأوصاف التي تعرض للإنسان ولا ثالث لهما، إذ الإنسان الذي هو الموضوع إمّا حاضر أو مسافر، فإذا قال: إذا سافرت فقصر أو إذا سافرت فأفطر، يفهم منه أنّ التقصير والإفطار، من أحكام المسافر دون الحاضر، فهو يتم ويصوم، والمراد من الحاضر، هو المتواجد في الوطن بما هو هو، مع قطع النظر عن العوارض ككونه مريضاً، أو شيخاً مطيقاً.

٢. إنّ الاستطاعة والعجز من الأضداد التي لا ثالث لهما، ولأنّ الإنسان الذي هو الموضوع، إمّا مستطيع أو غير مستطيع، فإذا قال: «إن استطعت فحجّ» يدلّ بمفهومه على سلب الوجوب عن غيره. إذ لو كان الحكم ثابتاً عند وجود الشرط وعدمه، يكون التعليق لغوياً، ولا يتصوّر فيه قيام سبب آخر مكان الشرط المنتفي، إذ المفروض أنّهما من الأضداد التي لا ثالث لهما.

٣. إنّ الظلم والعدل من الأضداد التي لا ثالث لهما، فإذا قال: «ليس لعرق ظالم

حق»^(١)، فالوصف يدلّ على أنّ عرق غير الظالم له حقّ، فلو كان الحكم عاماً، للظالم والعاقل يلزم اللغو، ولذلك فرّع الفقهاء على القول بالمفهوم في الحديث فروعاً:

١. ما لو زرع أو غرس المفلس في الأرض التي اشتراها ولم يدفع ثمنها، وأراد بائعها أخذها، فإنّه لا يقلع زرعه وغرسه مجاناً ولا بأرش، بل عليه إبقاؤه إلى أوان جذاذ الزرع، وفي الغرس يباع ويكون للمفلس بنسبة غرسه من الثمن.

٢. لو انقضت مدّة الزراعة، والزرع باق. ولم يعلم تأخّره عن المدّة المشروطة وقت العقد، فإنّ الزرع حينئذ لا يقلع أيضاً، لأنّه ليس بظالم، نعم يجمع بين الحقيين بالأجرة.

٣. لو أخذ الشفيع الأرض بالشفعة بعد زرع المشتري. ونظائر ذلك كثيرة. وادّعى بعضهم الإجماع أيضاً على العمل بمفهوم الحديث هنا، وإن منع من العمل بمفهوم الوصف.^(٢)

الثاني: إذا كان المتكلم بصدد بيان حكم الموضوع بعامة صورته، كما إذا سأل السائل وقال: ما هو العاصم للماء من النجاسة؟ فإذا تعلّق السؤال بنفس الماء الأعم من كونه ماء غدير أو ماء بئر أو الجاري المتصل بالمبدأ، أو ماء المطر عند نزوله، فقال الإمام: «إذا بلغ الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء» يُعلم أنّ العاصمية منحصرة بالكر، فلو دلّ دليل على عاصمية غيره لوجب تخصيص المفهوم بما دلّ على عاصمية غيره.

ومما ذكرنا يعلم أنّ الاستدلال على نفي المفهوم بقوله: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء». بحجّة أنّ الماء ربما يكون قليلاً ولا ينجسه شيء - كما مرّ - ليس

١ . صحيح البخاري: ٣/١٤٠، كتاب المزارعة.

٢ . تمهيد القواعد: ١١٢، القاعدة ٢٥.

219

في محلّه، لأنّ الموضوع في الحديث هو ماء الغدير - مثلاً - لا مطلق الماء، فعن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) وسئل عن الماء تبول فيه الدواب، وتلغ فيه الكلاب، ويغتسل فيه الجنب؟ قال: «إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء»^(١).

فعلى هذا، الموضوع هو الماء الراكد على سطح الأرض فخرج عنه ماء البئر وماء المطر - حين نزوله - و الماء الجاري، فالكبرى لا صلة لها بهذه الصور حتى يحتج بها على نفي المفهوم.

الإمام الصادق (عليه السلام) والاستدلال بالمفهوم

روي عن علي (عليه السلام) أنّه قال: «إذا شككت في حياة شاة، فرأيتها تطرف عيناها، أو تحرك أذنيها، أو تمصع بذنبيها، فأذبحها فإنها لك حلال»^(٢).

وفي رواية أخرى عن كتابه (عليه السلام): «إذا طرفت العين أو ركزت الرجل أو تحرك الذنب»^(٣).

ثم إنّ الإمام الصادق (عليه السلام) لما سُئل عن مثل هذه المسألة استدلّ بمفهوم كلام الإمام علي (عليه السلام).

روى أبو بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الشاة تذبج فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط؟ فقال: «لا تأكل، إنّ علياً (عليه السلام) كان يقول: إذا ركزت الرجل أو طرفت العين فكل»^(٤).

لا شك أنّ كلام علي (عليه السلام) يدلّ على الحليّة بالمنطوق وعلى الحرمة بالمفهوم،

١ . الوسائل : ١ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ١٦، الباب ١١ من أبواب الذبائح، الحديث ٥ .

٣ . الوسائل: ١٦، الباب ١١ من أبواب الذبائح، الحديث ٦ .

٤ . الوسائل: ١٦، الباب ١٢ من أبواب الذبائح، الحديث ١ .

220

فقد استدلل الإمام الصادق (عليه السلام) بمفهوم كلامه .

ولعلّ الإمام (عليه السلام) كان في مقام بيان ما هو العلة المنحصرة للتزكية، وقد مرّ لزوم الأخذ بالمفهوم في هذه الصورة، ولهذا يجب على الفقيه التأمل في موارد الجمل الشرطية وأنّ المتكلم هل هو بصدد بيان العلة التامة أو المنحصرة .

ثم إنّ نفاة المفهوم استدلوا بوجوه ناقش فيها المحقق الخراساني، ولا حاجة إلى التعرّض لها .

إنّ كثيراً من نفاة المفهوم في القضايا الشرطية، يحتجّون به في الفقه وهذا أمر عجيب .

وينبغي التنبيه على أمور:

221

التنبيه الأول

المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه

المعروف أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم الكلي، لا شخصه الجزئي .

ولإيضاح المقصود يبحث في مقامين:

الأوّل: أنّ القضايا المشتملة على المفهوم تشتمل على درجتين من الحكم:

١ . سنخ الحكم .

٢ . شخص الحكم .

الثاني: أنّ المفهوم هو انتفاء السنخ لا انتفاء الشخص .

فلنأخذ كلّ واحد منها بالدراسة.

أمّا الأول: اشتمال القضية على سنخ الحكم وشخصه، فنوضحه بالمثال التالي:

إذا قلت: زيد - إن سلّم - أكرمه، فهنا درجتان من الحكم :

أ. الوجوب المقيد بالتسليم المتعلّق بالإكرام، وهو شخص الحكم.

ب. الوجوب المقيد بحالة أخرى غير التسليم المتعلّق بالإكرام، وهو سنخ الحكم، ومثله قوله (عليه

السلام): «الماء إذا بلغ قدر كَرّ لا ينجسه شيء».

ففيه - كالمثال السابق - درجتان:

222

١. إنشاء العاصمية للماء بقيد كونه كَرّاً.

٢. إنشاء العاصمية له غير مقيد بالكريّة، بل يعمّ سائر حالات الماء ككونه جارياً أو نابعاً، أو غير ذلك.

أمّا الثاني: أنّ المنتقي على القول بالمفهوم هو سنخ الحكم لا شخصه، لأنّ الثاني أي الوجوب المقيد بالتسليم أو العاصمية المقيدة بالكريّة يرتفع بارتفاع القيد، ضرورة انتفاء المعلول بارتفاع علته، وإنّما الكلام هو ارتفاع مطلق الوجوب أو مطلق العاصمية بارتفاع التسليم أو الكريّة، فالفائل بالمفهوم يقول بانتفاء السنخ أيضاً، دون المنكر، فهو يقول: الانتفاء وعدم الانتفاء محتملان.

ومن هنا يُعلم أنّ ما ذكره الشهيد الثاني في «تمهيد القواعد» من أنّ انتفاء الحكم في الموارد التالية من باب المفهوم لا يخلو من نظر، حيث قال: لا إشكال في دلالتهما (الشرط والوصف على المفهوم) في مثل الوقف والوصايا والنذور، والأيمان، كما إذا قال: وقفت هذا على أولادي الفقراء، أو إن كانوا فقراء.^(١)

وجه النظر: ما عرفت من أنّ موضع البحث في وجود المفهوم وعدمه في القضايا المشتملة على نوعين من الحكم، وأمّا إذا لم يكن للحكم إلا شخصه، فالانتفاء عند الانتفاء لا يسمّى مفهوماً، وأمّا كون الحكم في المقام شخصياً فاقداً للسنخ فلأجل أنّ المال الخارجي إذا صار وقفاً أو نذراً أو وصية فقد صار ملكاً أو وقفاً لهؤلاء ولا يتصوّر فيه ملكية كلية للمال حتى يبحث عن ارتفاعها عند ارتفاع الفقر وعدمه، لأنّ المال الواحد لا يصلح أن يكون وقفاً إلا لواحد، وعندئذ يكون الانتفاء عن غير مورده (الأغنياء) عقلياً لا من باب المفهوم، حتّى يكون حكماً شرعياً بخلاف الوجوب فإن له درجتين: المعلق بالشرط وغير المعلق به، كما مرّ.

إشكال وإجابة

وحاصل الإشكال هو: أنّ القضايا الإنشائية بما أنّها معان حرفية، جزئية لا تشتمل على درجتين من الحكم (سنخه وشخصه)، بل ليس فيها إلا شخص الحكم، وذلك لأنّ الهيئة الإنشائية وضعت لإيجاد الوجوب المتعلّق بالإكرام، والإيجاد سواء أكان تكوينياً أم اعتبارياً مساوق للجزئية، نظير إيجاد النداء في قولنا: يا عبد الله، فلا يتصوّر فيه شخص النداء وسنخه، فلازم ذلك عدم استفادة المفهوم فيما إذا كان الجزاء جملة إنشائية.

وإلى ما ذكرنا يشير الشيخ الأنصاري في تقريراته حيث قال: وقد يستشكل في المقام (مطلق القضايا الشرطية) نظراً إلى أنّ الشرط المذكور إنّما وقع شرطاً بالنسبة إلى الإنشاء الخاص، الحاصل بذلك الكلام دون غيره فأقصى ما تفيده الشرطية انتفاء ذلك، وأين ذلك من دلالاته على نوع الوجوب؟! (١)

وقد أجيب عن الإشكال بوجوه ثلاثة:

الأول: ما أجاب به المحقّق الخراساني، وحاصله: اتّحاد المعاني الاسمية مع المعاني الحرفية في الموضوع له والمستعمل فيه، لكن يعرض عند الاستعمال الاستقلال والآلية للمضي، فيكون أحدهما اسماً والآخر معنى حرفياً.

فعلى ضوء ما ذكره فلفظة الابتداء ولفظة «من» متحدان في المعنى لكن يعرض الاستقلال على الأوّل إذا قلنا: «الابتداء خير من الانتهاء»، وتعرض الآلية على الثاني إذا قلنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة».

ونظيره قولك: زيد - إن سلّم - أكرمه. فهية الجملة الإنشائية موضوعة ومستعملة في الوجوب (لا الوجوب المتدلّي والقائم بالغير) لكن يعرض عند

١ . مطارح الأنظار: ١٧٧. ولا يخفى أنّ عبارة الكفاية غير وافية لبيان الإشكال ولذلك لم نذكرها.

الاستعمال عليه التدلّي والتشخص والجزئية التي تجعله معنى حرفياً.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كان معنى الهيئة كلياً (الوجوب) فيتصوّر فيه المعنى الشخصي والمعنى الكلّي، فاستفادة المفهوم باعتبار المعنى الثاني، فتكون الجملة الإخبارية كالجملة الإنشائية.

يلاحظ عليه: بأنه مبني على مختاره من اتحاد المعنيين في المرحتين (الموضوع له والمستعمل فيه) واختلافهما في المرحلة الثالثة (مرحلة الاستعمال)، وقد حَقَّقنا في محلّه عدم صحّته، وذلك لأنّ الألفاظ وضعت لبيان الحقائق الخارجية لا الذهنية، ومن المعلوم أنّ الابتداء منه ابتداء اسمي والاستقلال من صميم ذاته، ومنه ابتداء حرفي يكون التدلّي والجزئية من صميم ذاته، كما مرّ من المثالين.

فإذا كان الخارج مشتملاً على نوعين من المعنى، فيجب أن تكون الألفاظ موضوعة لما عليه الخارج. فيكون مفاد الهيئة جزئياً كمفاد سائر الحروف. والمفروض في الإشكال أنّ الجزئية مانعة عن انعقاد الإطلاق.

الثاني: وهو ما ذكره الشيخ في (كتاب الطهارة) وحاصله:

إنّ ظاهر القضية وإن كان ترتّب بعث المولى على الشرط إلّا أنّه ما لم تكن مناسبة بين الشرط ومادة الجزاء كان طلب إيجاد الجزاء عند وجود الشرط لغواً وجزافاً، فالبعث المترتّب يكشف عن كونهما بمنزلة المقتضي (بالكسر) والمقتضى، فيتوصّل في بيان ذلك الأمر، بالأمر بإيجاده عند ثبوته ويجعل بعثه عنواناً مبدئاً إلى ذلك، فحينئذ فالمرتّبان هو ذات الشرط ومطلق الجزاء الذي تعلّق به الحكم بلا خصوصية للحكم المنشأ، فيشبهه الجمل الأخبارية في عموم الجمل.

وبعبارة أخرى: إنّ الوجوب المتعلّق بالمادة وإن كان جزئياً لكن المتعلّق - أي

225

مادة الجزاء - أمر كلّي والقضية تحكي عن مناسبة بين الشرط (التسليم) والجزاء (الإكرام) فإذا تمت دلالة القضية على انحصار العلة دلّت على فقدان المقتضي للإكرام عند فقدان الشرط، وهو نفس القول بالمفهوم، لأنّ عدم المقتضي له يلزم عدم كونه مطلوباً لا بهذا الطلب المختص الجزئي ولا بطلب آخر، وهو المسمّى بسنخ الحكم.

الجواب الثالث: إنّ الوجوب المنشأ وإن كان جزئياً حسب المصداق (الفرد) لكنّه كلّي حسب الحال. مثلاً قولنا: أكرم زيداً، فالقول وإن كان جزئياً لكنّه على حسب الأحوال، أي سواء أكان فاسقاً أم عادلاً، جالساً أم قائماً، وهكذا سائر الأحوال.

ونظيره الوجوب المنشأ للهيئة الإنشائية وهو بما أنّه أمر إيجادي جزئي لا يصدق على غيره، ولكنّه حسب الأحوال واجد للسعة، وهو تعلّق الوجوب بالإكرام، في حال كونه مسلماً أو غير ذلك، عالماً أو فاسقاً.

فعدنئذ يكون الوجوب باعتبار لحاظه - مع التسليم - شخص الحكم، وباعتبار لحاظه مجرداً عنه،
سنخه.

226

التنبية الثاني

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء

إذا ورد قوله: «إذا خفي الأذان فقصر»، وورد أيضاً: «إذا خفي الجدران فقصر»، فلو قلنا بخلو
الجملة الشرطية عن المفهوم فلا تعارض بين الدليلين، فيؤخذ بظهور كل واحد منهما، فالمعنى كفاية
خفاء أحدهما.

ولو قلنا بظهور الجملة الشرطية في المفهوم يقع التعارض بين مفهوم كل دليل، مع منطوق
الآخر.

وذلك لأن مفهوم قوله: «إذا خفي الأذان فقصر»، أنه إذا لم يخف الأذان فلا تقصر الصلاة،
سواء أخفيت الجدران أم لا، فهذا المفهوم يعارض منطوق القضية الثانية التي تحكم بوجوب القصر
عند خفاء الجدران.

ومثل القضية الأولى القضية الثانية «إذا خفيت الجدران فقصر» فإن مفهومها أنه إذا لم تخف
الجدران فلا تقصر، سواء أخفي الأذان أم لا، فيعارض مفهومها منطوق القضية الأولى التي مفادها
أنه إذا خفي الأذان، فقصر، فلا بد من علاج التعارض بين القضيتين، وقد رفعه المحقق الخراساني
بوجوه خمسة؛ الأول والثالث مقبولان، والثاني بعيد، والرابع والخامس مردودان.

وسوف نذكر المقبول أولاً، ثم البعيد، وبعدهما المردود.

أما المقبول فوجهان:

227

الأول: تخصيص مفهوم كل بمنطوق الآخر

وحاصل هذا الوجه: إنه يخص مفهوم كل بمنطوق الآخر، فإذا كان مفهوم قوله: «إذا خفي
الأذان فقصر»، أنه إذا لم يخف الأذان فلا تقصر، فيخصص النهي عن التقصير عند عدم خفاء
الأذان بقوله: «إلا إذا خفيت الجدران»، ومثلها القضية الثانية، فمفهوم قوله: «إذا خفيت الجدران

فقصر»، أنه إذا لم تخف الجدران فلا تقصر، فيخصّص النهي عن التقصير عند عدم خفاء الجدران بقوله: «إلا إذا خفي الأذان»، فتكون النتيجة كفاية خفاء واحد من الأمرين، فكأنه قال: إذا خفي الجدران أو الأذان فقصر، فما في عبارة الكفاية من قوله: «عند انتفاء الشرطين»، بمعنى كفاية انتفاء واحد من الشرطين، وحاصل هذا الجمع هو: عطف الجملة الثانية على الأولى بلفظة «أو» العاطفة.

الثاني: تقييد منطوق كلّ بالآخر

وحاصل هذا الوجه: أنه يقيد إطلاق الشرط في كلّ من القضيتين بمنطوق الآخر، فيكون الشرط عندئذ هو خفاء الأمرين معاً، فتكون النتيجة بعد التقييد هو أنه إذا خفيت الجدران والأذان فقصر، خلافاً للتصرف الأول فإنّ النتيجة تكون: إذا خفي الأذان أو الجدران فقصر.

وإن شئت قلت: إنّ ظاهر القضية الشرطية - على القول بالمفهوم - أنّ للشرط وصفين:

١. أنه سبب تام لا ناقص.

٢. أنه سبب منحصر ليس له بديل.

فالتصرّف في مفهوم كلّ بمنطوق الآخر بمعنى سلب الانحصار عن كلّ مع حفظ سببية كلّ،

للقصر، كما أنّ التصرف في منطوق كلّ هو التصرف في تمامية

228

السبب، وأنّ كلّ واحد ليس سبباً تاماً، بل سبب ناقص لا يتمّ إلاّ بضم جزء آخر إليه، وهذان الوجهان مقبولان، وأما أنّ الترجيح بأيّ واحد منهما فهو رهن قرينة خارجية.

نظرية المحقّق النائيني في الترجيح

يظهر من المحقّق النائيني (رحمه الله) أنه ذهب إلى عدم ترجيح أحد التصرفين على الآخر، فتصير القضيتان مجملتين، والمرجع عندئذ هو الأصول العملية، قال: إنّ كلاً من القضيتين ظاهر في العلة المنحصرة، ولكن تعدّدهما ينافي الانحصار، فلا بدّ من أحد التصرفين:

١. رفع اليد عن كونه علة تامّة وجعله جزء العلة، فيكون المجموع من الشرطين علة تامّة منحصرة ينتفي الجزاء عند انتفاء واحد منهما، فتكون القضيتان قضية واحدة، مثلاً يكون قوله: إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفيت الجدران فقصر، بمنزلة قوله: إذا خفي الأذان والجدران فقصر.

٢. رفع اليد عن كونه علة منحصرة مع بقائه على كونه علة تامّة، فيكون الشرط أحدهما تخييراً وتكون القضيتان بمنزلة قوله: إذا خفي الأذان أو خفي الجدران فقصر، ويكفي حينئذ أحدهما في ترتّب الجزاء، وحينئذ لا بدّ من رفع اليد عن أحد الظهورين: إمّا ظهور الشرط في كونه علة تامّة، وإمّا ظهوره في كونه علة منحصرة.

وحيث لم يكن أحد الظهورين أقوى من الظهور الآخر ولا أحدهما حاكماً على الآخر لأجل أنّ كلاً من الظهورين إنّما يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة، كان اللازم الجري على ما يقتضيه العلم الإجمالي من ورود التقييد على أحد

229

الإطلاقين.^(١) فتصير الجملة مجملة.

يلاحظ عليه: بما ذكرنا في ردّ الوجوه التي استدلتّ بها على وجود المفهوم في القضايا الشرطية، وقلنا بأنّ المتكلم تارة يكون في مقام بيان أجزاء الموضوع وأخرى في مقام بيان ما يخلفه شيء آخر. أمّا الأوّل فهو أمر ذائع كثير فإذا قال: اعتق رقبة، وشككنا في شرطية الإيمان، نتمسك بالإطلاق.

وأما الثاني فهو نادر جداً إلا إذا أحرز كونه في مقام بيان جميع الأسباب، كما إذا سئل عن كلّ ما يعصم الماء من الانفعال فأجاب بالكريّة، يفهم عدم وجود سبب يخلفه.

وعلى ضوء ذلك فظهور القضية في كون كلّ، سبباً تاماً أظهر من كون كلّ، سبباً منحصراً، فيحتفظ بالأظهر ويتصرّف في غيره.

ثمّ إنّه ربما يؤيد ما ذكرنا بوجهين غير صحيحين، وإن كان أصل المدّعى صحيحاً.

الأوّل: انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، مثلاً نعلم إجمالاً بزوال أحد الأمرين: الانحصار، والاستقلال، فلو زال الانحصار بالمباشرة فهو، وإلا فلو زال الاستقلال والسببية التامة فقد زال الانحصار أيضاً تبعاً، فالعلم بزوال الانحصار حاصل مطلقاً وتفصيلاً، وإنّما الشك يكون في زوال الاستقلال فيؤخذ بالمتيقن وتجري البراءة في المشكوك.^(٢)

يلاحظ عليه: بالإشكال المعروف في انحلال العلم الإجمالي في الأقل والأكثر الارتباطيين، وسياوفيك تفصيله عند البحث في الشك في المكلف به. وحاصله:

١ . فوائد الأصول للكاظمي: ٤٨٧/١-٤٨٨.

٢ . راجع: تهذيب الأصول: ٤٣٤/١.

230

إنّ هذا النوع من الانحلال يلزم من وجوده عدمه.

وجهه: أنّ العلم الإجمالي إذا كان في موضع العلة، والانحلال إلى علم تفصيلي وشك بدوي في موضع المعلول، فلو قلنا بالانحلال يكون معنى ذلك هو الأخذ بالمعلول مع ارتفاع العلة المولدة له. وبعبارة أخرى: الانحلال نتيجة ذلك العلم فكيف يكون نافياً له.

الثاني: أنّ رفع اليد عن الانحصار بتخصيص مفهوم إحدى القضيتين بمنطوق الأخرى على ما مرّ غير تام؛ لأنّه يستحيل التصرّف في المفهوم نفسه، لأنّه مدلول تباعي ولازم عقلي للمنطوق، فلا بدّ من رفع اليد عن ملزوم المفهوم بمقدار يرتفع به التعارض، ولا يكون ذلك إلاّ بتقييد المنطوق ورفع اليد عن انحصاره، دون كونه علة تامّة، لعدم الحاجة إلى التصرّف في تمامية كلّ واحد من الشرطين بعد إلغاء الانحصار.⁽¹⁾

يلاحظ عليه: كيف يقول باستحالة التصرّف في المفهوم بحجّة أنّه مدلول تباعي، ولازم عقلي للمنطوق، لأنّه إذا صار حجّة يكون كالمنطوق في قابلية التقييد. نعم صار المنطوق واسطة في الثبوت في ظهور هذه الحجّة وهذا لا يمنع من أن يقع المفهوم طرفاً للتعارض بينه وبين منطوق القضية الأخرى. نعم المرجع في تقديم التصرّف الأول على الثاني هو ما ذكرنا.

إلى هنا تمّ الكلام حول الجمعين المقبولين وأظهرية أحدهما. بقي الكلام في الجمع الثالث الذي هو بعيد فنقول:

الثالث: رفع اليد عن المفهوم في كليهما

وحاصل هذا الوجه إخلاء القضيتين عن المفهوم، وقد جعله المحقّق

١. أجود التقريرات: ٤٢٤/١-٤٢٥، قسم التعليق.

الخراساني ثاني الوجوه، وقال: وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما.⁽¹⁾

فإذا كانت نتيجة هذا الجمع هي سلب المفهوم عن القضيتين وبمعنى أنّهما لا تدلّان - وراء المنطوق - على شيء آخر، فلا موضوع للتعارض.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ هذا الجمع لا يُعدّ علاجاً للتعارض، فإنّه مبني على وجود المفهوم، والعلاج يجب أن يكون على فرض المبنى، وإنكار المفهوم في كلا الطرفين ناف للمبنى.

ثانياً: أنّ مرجعه إلى الجمع الثاني في كلامنا إذ نتيجة سلب المفهوم كون كلّ سبباً تاماً، كما مرّ.

الرابع: جعل الشرط هو القدر المشترك

وحاصل هذا الوجه، هو: جعل الشرط، القدر المشترك بين الخفائيين، فليس الميزان خفاء الأذان بما هو هو ولا خفاء الجدران كذلك، بل الميزان في وجوب القصر، هو البعد عن الوطن أو محل الإقامة بمقدار خاص يلزمه خفاء الأذان والجدران، فخفاؤهما أمارتان للموضوع، أي الابتعاد بمقدار خاص وطريقان إليه، وليس لهما موضوعية.

ثم استدلت على ذلك بوجهين:

١. إن وحدة المعلول - أي وجوب القصر - كاشف عن وحدة العلة، لامتناع صدور الواحد عن الكثير بما هو كثير من دون جامع بينهما، فهذه القاعدة تجرّ الباحث إلى القول بأنّ هنا علة واحدة وهي البعد عن الوطن أو محل الإقامة للمعلول الواحد أي وجوب القصر.

١. كفاية الأصول: ٣١٣/١.

232

يلاحظ عليه: أنّ للقاعدة أصلاً وهو: أنّه لا يصدر من الواحد إلا الواحد، وعكساً وهو: لا يصدر الواحد إلا عن الواحد، ومورد الاستدلال هو العكس، وقد ثبت في محله أنّ مورده منحصر في المعلول البسيط البحت كالعقل الأول الذي لا يصدر إلا من الله البسيط، إذ لو صدر من اثنين يلزم التركيب في الصادر، لأنّ صدوره عن كلّ يستلزم وجود رابطة وحيثية وجودية بينه وبين كلّ علة، فيلزم اجتماع حيثيتين فيه، باعتبار صدوره من علتين، وهو خلف الفرض.

وأما الصادر في المقام فهو أمر اعتباري، أعني: وجوب القصر، خارج عن مصب القاعدة.

٢. إنّ الشارع لم يجوز الإفطار والتقصير في البلد حفظاً لكرامة الصيام بين الحاضرين وكرامة الصلاة الرباعية بين الأهل والعيال، وإنّما جوزهما إذا ابتعد المسافر عن البلد على قدر، يلزمه خفاء الأذان والجدران.

يلاحظ عليه: كيف يكون خفاء الأذان والجدران أمانة على البعد المعين، مع أنّ الأذان يخفى قبل خفاء الجدران. نعم يمكن دفعه أنّ الأمانة هي تواري المسافر عن البيوت لا تواريها عن المسافر، كما في الحديث^(١) وعندنا تتحدّ الأمارتان زماناً، لأنّ تواري المسافر عن أهل البيوت يحصل متقارباً مع خفاء الأذان لصغر جسم المسافر، بخلاف البيوت فإنّها لكبرها لا تخفى إلا بعد طي مسافة كبيرة.

الخامس: رفع اليد عن مفهوم إحدى القضيتين

وحاصل هذا الوجه: أنه ترفع اليد عن خصوص إحدى القضيتين ويؤخذ بمفهوم القضية الأخرى. وهذا هو المنقول عن ابن إدريس فزعم أنه يلغى مفهوم

١ . الوسائل: ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

233

قوله: إذا خفي الأذان فقصر، ويؤخذ بمفهوم القضية الأخرى، فعندئذ يرتفع التعارض.

يلاحظ عليه بأمرين:

الأول: أنه ترجيح بلا مرجح.

الثاني: أن التعارض باق على حاله، وذلك لأن إخلاء إحدى القضيتين عن المفهوم يعالج التعارض في جانب مفهوم تلك القضية ولكنه باق على حاله في الجانب الآخر، مثلاً إذا كان مفهوم قوله: «إذا خفيت الجدران فقصر»، هو أنه إذا لم تخف الجدران فلا تقصر، وإن خفي الأذان، فعندئذ يقع التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق القضية الأولى الذي أخلى من المفهوم، أعني: إذا خفي الأذان فقصر، فرفع التعارض منحصر إما في تقييد منطوق كل بمفهوم الآخر، أو تقييد منطوق كل بمنطوق الآخر، وأما رفع اليد عن مفهوم إحداهما فلا يرفع التعارض جذرياً.

وليعلم أنه قد قام عدد من الفضلاء بتعيين الحد الذي يخفى فيه الأذان والجدران، فتوصلوا إلى أن الاختلاف بينهما مائة متر، حيث إن الأذان يخفى إذا بعد المسافر حوالي (١٣٠٠) متر، وأما الجدران فتخفي بالابتعاد حوالي (١٤٠٠) متر.

وقد بلغ عدد القائمين بهذه التجربة في مسافات وأمكنة مختلفة خمسة عشر باحثاً، في مركز معرفة الأحكام الشرعية، بتاريخ ٢٧/٣/١٣٩٢ هـ. ش.

234

التنبيه الثالث

تداخل الأسباب والمسببات

قبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم أموراً:

الأول: في عنوان المسألة

جعل المحقق الخراساني عنوان هذه المسألة والمسألة السابقة واحداً وعبّر عنهما بقوله: **إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء.**

ومع ذلك عقد مسألتين وذلك لأجل اختلاف الغرض، فالجهة المبحوث عنها في التنبيه الثاني هو وجود التعارض بين مفهوم كلّ ومنطوق الآخر وكيفية رفعه، ولكن الجهة المبحوثة في التنبيه الثالث هو تعدّد الأسباب أو تداخلها، وعلى فرض التعدّد يقع الكلام في تعدّد المسببات أو تداخلها، وهذا هو الذي دفع بالأصوليين إلى عقد مسألتين مع اتّحادهما جوهرًا، وسيوافيك ما هو المراد من التداخل وعدمه في الأسباب والمسببات.

أقول: الظاهر أنّ المسألتين مختلفتان جوهرًا لا متحدتان ذاتاً ومختلفتان غرضاً، وبكفي في ذلك أنّ واقع المسألة في التنبيه الثاني وجود التعارض بين القضيتين ورفعها، كما أنّ واقع المسألة في التنبيه الثالث احتمال التداخل وعدمه في الأسباب والمسببات.

الثاني: ما هو المراد من التداخل؟

المراد من عدم التداخل في الأسباب هو أنّ كلّ سبب - كالنوم والبول - يؤثر في وجوب مستقل، فإذا بال ونام يتوجّه عليه وجوبان متعلّقان بالوضوع.

كما أنّ المراد من التداخل هو أنّ السببين إذا اجتمعا يؤثران في وجوب واحد، ويتولّد منهما حكم فارد. وبعبارة أخرى: لو قلنا بأنّ الرجل إذا بال ونام يتوجّه عليه وجوبان، فهذا هو عدم التداخل في الأسباب، وإما إذا قلنا: يؤثران في وجوب واحد، فهذا هو المراد من التداخل.

وأما التداخل وعدمه في المسببات فلو قلنا بالتداخل في الأسباب، يعني أنّه لا يتوجّه إلى المكلف إلاّ وجوب واحد، فلا موضوع للبحث في جانب المسببات.

وأما لو قلنا بتعدّد الوجوب فيقع الكلام في أنّه هل يكفي الإتيان بفرد واحد في امتثال الوجوبين أو لا؟ فالأوّل نفس القول بالتداخل في المسببات، والثاني هو القول بعدم التداخل فيها.

الثالث: إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار

إنّ النزاع في التداخل وعدمه في المسببات فيما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار كالوضوء والغسل، دون ما لم يكن قابلاً له كالقتل فيما إذا زنى محصناً وارتدّ عن دينه، فيحكم عليه بالقتل وهو غير قابل للتكرار.

الرابع: اختلاف الشرط نوعاً أو اتّحاده

إنّ الشرط تارة يختلف ماهية و يتكثّر مصداقاً، كالنوم والبول بالنسبة إلى وجوب الوضوء والجنابة والحيض بالنسبة إلى وجوب الاغتسال، وأخرى يتحد

236

ماهية ويتعدّد مصداقاً، كما إذا نام مرتين أو بال كذلك، أو وطأ زوجته مرتين ولم يغتسل بينهما. وعلى كلّ تقدير فالنزاع في تداخل الأسباب يرجع إلى مقام الدلالة، وإنّ كلّ قضية تدلّ على وجوب مستقل وعدمه، كما أنّ النزاع في ناحية المسببات يرجع إلى مقام الامتثال، وأنّ الإتيان بمصداق واحد هل يُجزى في امتثال الوجوبين وعدمه؟

الخامس: القضايا الخبرية بحكم الإنشائية

إنّ النزاع لا يختصّ بالقضايا الإنشائية بل يعمّ القضايا الخبرية، كما لو قال: الحائض تغتسل والجنب تغتسل، فصارت الحائض جنباً. فيقع النزاع في أنّ كلّ سبب يقتضي وجوباً خاصاً أو لا، ثم على الأول، يجزي الإتيان بمصداق واحد في امتثال الوجوبين أو لا؟

السادس: الأقوال في المسألة ثلاثة:

١. عدم التداخل مطلقاً. وهو المشهور، وهو خيرة الشيخ الأعظم (رحمه الله) والمحقّق الخراساني، إلّا ما خرج بالدليل، كما في من بال ونام، حيث يكفي فيه وضوء واحد للنصّ والإجماع، بخلاف ما لو أفطر في الصوم الواجب، وظاهر، فقلاً بتعدّد الوجوب.

حكم الأسباب من حيث التداخل وعدمه ...

٢. التداخل مطلقاً. وهو خيرة المحقّق الخوانساري والسيد البروجردي.

٣. التفصيل بين اختلاف الشرطين ماهية واتّحادهما كذلك، وتعدّدهما مصداقاً، فذهب ابن إدريس إلى عدم التداخل في الأول والتداخل في الثاني، ولذلك أفتى بعدم تكرار الكفارة لو تكرر وطء الحائض.

237

إذا عرفت ذلك فأعلم أنّ المحقّق الخراساني لم يحزّر المسألة في المقام تحريراً خالياً عن الخلط بين التداخل في الأسباب وعدمه، والتداخل في المسبّبات وعدمه، ولم يفصل بينهما بالعنوان. وأوجد ذلك تعقيداً في العبارة.

إذا عرفت ذلك فلندخل في صلب الموضوع ويقع البحث في موضعين:

الموضع الأوّل: حكم الأسباب من حيث التداخل وعدمه

قد عرفت أنّ المراد من التداخل بين الأسباب وعدمه فيها، هو إنشاء وجوبين بعد السببين أو إنشاء وجوب واحد، فيكون مرجع البحث إلى دلالة هيئة الجملة الشرطية على التعدّد وعدمه، كما أنّ النزاع في تداخل المسببات وعدمه هو كفاية الإتيان بمصداق واحد وعدمه. إذا عرفت ذلك فلنذكر دليل القائل بعدم التداخل ثم دليل القائل به.

ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث

استدلّ القائل بعدم التداخل في الأسباب بظهور القضية الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، وبتعبير آخر: الحدوث عند الحدوث، وبتعبير ثالث: أنّ ظاهر كلّ قضية شرطية أنّها علّة تامّة لحدوث الوجوب، سواء أكان الشرط الآخر موجوداً أو لا. وعلى فرض الوجود سواء وجد معه أو قبله أو بعده. هذا دليل القائل بعدم التداخل. وأمّا دليل القائل بالتداخل فهو كما يلي:

238

إطلاق متعلّق الوجوب

إطلاق متعلّق الوجوب وهو «الوضوء» أو «الاعتسال» بمعنى كونه تمام الموضوع للحكم دون زيادة ونقيصة دليل القائل بالتداخل، لأنّ ظاهر إطلاق متعلّق الوجوب، أنّ الوضوء مثلاً هو تمام الموضوع، ومن المعلوم أنّ الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تقع متعلّقة لوجوبين، لاستلزامه إرادتين بشيء واحد، وهو محال.

فتلخص أنّ إطلاق الشرط وتأثيره في الحدوث عند الحدوث مطلقاً، هو دليل القائل بعدم التداخل؛ كما أنّ إطلاق الجزاء وأنّ الموضوع لكلا الوجوبين، هو الوضوء لا غير، هو دليل القائل بالتداخل، ولا يمكن الأخذ بكلا الظهورين ولا بدّ من التصرّف في أحدهما.

ثم إنّ القائل بالتداخل أجاب عن دليل المخالف بوجهين:

١. منع ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث، بل أنه يدلّ على الثبوت عند الحدوث، أي ثبوت الوجوب أعمّ من كونه نفس الوجوب السابق أو الوجوب الجديد.

٢. الالتزام بحدوث الأثر، إلاّ أنّ الوجوب الثاني تأكيد للوجوب الأوّل وليس وجوباً جديداً. والفرق بين الوجهين واضح فإنّ الوجه الأوّل يعتمد على نفي حدوث أي وجوب ثان، لكن الثاني يسلم وجود الوجوب الثاني ولكن يمنع كونه تأسيسياً.

وأجاب القائل بعدم التداخل عن دليل المخالف بالوجه التالي: إنّنا نسلم أنّ مقتضى الإطلاق كون الموضوع تمام الموضوع، لكن ظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث يقتضي التصرف في الجزاء بضم كلمة إليه وهو قولنا: وضوءاً آخر، وعندئذ يرتفع المحذور، أي تعلق البعثين بشيء واحد.

239

وحصيلة الكلام: أنّ القائل بالتداخل يتصرّف في هيئة القضية الشرطية ويمنع عن دلالاته على الحدوث عند الحدوث، كما أنّ القائل بعدم التداخل يتصرّف في مادة الجزاء ويقيدها بكلمة «آخر».

تقديم ظهور الجملة الشرطية على إطلاق مادة الجزاء

إلى هنا وقفنا على أدلّة الطرفين، إنّما الكلام في ترجيح أحد التصرفين على الآخر. وقد ذكرنا لتقديم ظهور الجملة الشرطية على إطلاق مادة الجزاء وجوهاً أربعة، نقدّم ما هو الأقوى عندنا.

دليل القول بعدم التداخل في الأسباب

استدلّ على القول بعدم التداخل بوجوه نشير إليها فيما يلي:

الأوّل: العلل الشرعية في نظر العرف كالعلل التكوينية

فكما أنّ كلّ علّة تكوينية تؤثر في معلول مستقل دون المعلول المشترك بينها وبين غيرها، فهكذا العلل الشرعية يؤثر كلّ منها في معلول خاص.

وبعبارة أخرى: إنّ من مرتكزات العرف - حسب مشاهداته - هو أنّ الحرارة المتولدة من النار غيرها من الشمس، فهو بهذا الارتكاز إذا سمع القضيتين المعروفتين: إذا بُلت فتوضّأ، وإذا نمت فتوضّأ، ينتقل - حسب ارتكازه - إلى أنّ لكلّ سبب شرعي وجوباً مستقلاً.

وليس هذا من باب قياس التشريع بالتكوين فإنّه غير تام - كما قلنا مراراً - بل أنّ ممارسة الإنسان للعلل التكوينية ومشاهدته تعدّد المعلول بتعدّد العلل، تدفعه إلى القول بأنّ لكلّ سبب شرعي مسبباً شرعياً مستقلاً، وكأنّ الممارسة الخارجية

توجد أرضية خاصة في ذهنه ويتبادر عند سماع القضيتين كون كل من السببين مؤثراً في معلول خاص.

ولعلّه إلى ما ذكرنا يشير المحقق الإصفهاني في بيان وجه عدم التداخل بقوله: إنّ العرف إذا أُلقي إليه القضيتان، فكأنّه يرى مقام الإثبات مقروناً بمقام الثبوت ويحكم بمقتضى تعدّد السبب بتعدّد الجزاء من غير التفات إلى أنّ مقتضى إطلاق المتعلّق خلافه، وهذا المقدار من الظهور كاف في المقام.^(١)

وهذا هو الوجه عندنا للقول بعدم التداخل، بتقديم ظهور الصدر على إطلاق الذيل.

ثم إنّه قيل للتقديم وجوه أخرى ندرسها تالياً.

الثاني: تقديم الدلالة اللفظية على الإطلاقية

قال المحقق الخراساني (قدس سره): لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء (الوجوب)، وظهور الإطلاق (في أنّ الموضوع تمام الموضوع) ضرورة أنّ ظهور الإطلاق يكون معلّقاً على عدم البيان وظهور القضية الشرطية صالح لأن يكون بياناً، فلا ظهور للجزاء مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً، بخلاف القول بالتداخل.^(٢)

توضيحه: أنّ دلالة القضية الشرطية على الحدوث عند الحدوث بالدلالة اللفظية الوضعية ودلالاتها على مدلولها لا يتوقّف على شيء آخر غير نفسها، بخلاف دلالة الجزاء (فتوضّأ) على وحدة متعلّق الوجوبين فإنّه بالإطلاق وسكوت المتكلم عن القيد مع كونه في مقام البيان، فدلالته على وحدة متعلّقهما

١ . نهاية الدراية: ٣٢٦.

٢ . كفاية الأصول: ٣١٨/١.

معلّق على عدم البيان الدالّ على القيد، وظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الحدوث كاف لأن يكون بياناً، وأنّ متعلّق الوجوب في كلّ من القضيتين شيء غير الآخر، وأنّ المحكوم في كلّ فرد غير الآخر فعندئذ لا ينعقد الإطلاق في جانب الجزاء لوجود البيان، فلا يُعدّ تقديم ظهور الشرط على الجزاء تصرفاً فيه، لعدم انعقاد الإطلاق.

يلاحظ عليه: أنّ المحقق الخراساني أصاب في جهة، ولم يصب في جهة أخرى.

أما الأولى فقد أصاب في أنّ دلالة القضية الشرطية على الحدوث عند الحدوث دلالة لفظية وضعية لا تتوقّف دلالتها على شيء، ودلالاتها على الموضوع له صارمة قاطعة.

وأما الثانية فهي أنّ حدوث الوجوب عند حدوث السبب مطلقاً، سواء تقدّمه سبب آخر أو قارنه أو تأخّر عنه فهي بالدلالة الإطلاعية، أي بسكوت المتكلم عن تخصيص الحكم بحال دون حال ومعها تكون دلالتها على التأثير مطلقاً مثل دلالة الجزاء على أنّ الموضوع هو الوضوء من باب واحد، فلا يكون لأحد الإطّاقين مزية على الإطّاق الآخر.

وبعبارة أخرى: أنّ إطّاق الشرط كما يصلح لأن يكون قرينة على تقييد متعلّق الجزاء، وأنّ المحكوم بالوجوب في السبب الثاني غير الأول، كذلك إطّاق الجزاء يصلح لأن يكون قرينة على أنّ الحدوث عند الحدوث إنّما هو فيما إذا تفرّد الشرط لا ما إذا سبقه أو قارنه، فعندئذ يكون الوجوب الثاني مؤكداً لا مؤسساً.

الثالث: تقديم ذي الاقتضاء على اللا اقتضاء

ذهب المحقّق الإصفهاني إلى أنّ نسبة الصدر إلى الذيل نسبة الاقتضاء إلى فاقد الاقتضاء حيث إنّ متعلّق الجزاء نفس الماهية المهملة، والوحدة والتعدّد خارجان عنها، بخلاف أداة الشرط فإنّها ظاهرة في السببية المطلقة ولا تعارض بين المقتضي واللا اقتضاء.

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره تعبير آخر عمّا ذكره أستاذة المحقّق الخراساني، وذلك لأنّ كون الصدر ذا اقتضاء لأجل أنّ دلالته على الحدوث عند الحدوث بالوضع، وأمّا كون الذيل كلاً اقتضاء فلأجل أنّ الدليل على أنّ الموضوع للوجوب هو الوضوء، بالإطّاق.

لكنك عرفت أنّ مصبّ التعارض شيء آخر وهو أنّ دلالة الصدر على أنّ السببية حاصلة للنوم في جميع الأحوال سواء سبقه سبب آخر أو قارنه أو تأخّر عنه، إنّما هي بالإطّاق، كما أنّ دلالة الذيل على أنّ الموضوع هو الوضوء إنّما هي أيضاً بالإطّاق، وعند ذلك تكون الدالتان متوازنتين إذ الجميع من مصاديق الإطّاق .

الرابع: انحلال القضية الشرطية

علّل المحقّق النائيني تقدّم ظهور القضية الشرطية على إطّاق الجزاء بطريق ثالث وقال: لا شبهة في أنّ القضية الشرطية، كالقضية الحقيقية، فكما أنّ قوله: «المستطيع يحجّ» عامّ لمن استطاع في كلّ وقت، فكذلك قوله: «إذا استطعت فحجّ» عامّ لمن استطاع في وقت، ولازم الانحلال أن يترتّب على كلّ شرط جزاء غير ما رتّب على الآخر، فيكون هذا قرينة للجزاء ويصير بمنزلة أن يقال: إذا بليت

فتوضّأً، وإذا بليت ثانياً فتوضّأً وضوءاً آخر. (١)

يلاحظ عليه: أنّ إرجاع القضية الشرطية إلى القضية الحقيقية لا يدفع الإشكال، إذ غاية ما يدلّ عليه الانحلال أنّه يترتّب على كلّ شرط جزاء غير ما ترتّب على الآخر، وأمّا أنّه في كلّ حال كذلك أو يختصّ بما إذا لم يسبقه شرط آخر، فهذا ممّا لا تدلّ عليه القضية بدلالة لفظية وإنّما يدلّ عليه الإطلاق وسكوت المتكلم عن التقييد فصارت الدالّتان من مقولة الإطلاق ولا ترجيح لإحدهما على الأخرى.

وهناك إشكال آخر يتوجّه على الوجوه الثلاثة وهو: أنّ مفادها هو تقديم ظهور الجملة الشرطية على إطلاق الجزاء من باب أظهرية الصدر من الذيل أو حكومته عليه.

والمعلوم أنّ الحكومة قائمة باللسان ولا تتحقّق إلّا في ضمن كلامين لا في كلام واحد، بل يُعدّ مثل هذا الكلام - لولا القرينة الخارجية - أمراً مجملاً، وقد قلنا نظير ذلك في تفسير آية النبا حيث أورد على الاستدلال بمفهوم الصدر بأنّه داخل في ذيل الآية وعموم التعليل، أعني قوله: **(أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ)** حيث إنّ خبر العادل ظني غير علمي، وهو داخل في الجهالة.

وأجيب عنه: بأنّ الصدر حاكم على الذيل، ومخرج إياه عن تحت الذيل.

هذا كلام القوم، وقد قلنا في محلّه بأنّ الجواب في غير محلّه، وذلك لأنّ الحكومة إنّما تتصوّر إذا كان الحاكم والمحكوم في كلامين منفصلين، لا في كلام واحد كما في قوله: «لا ضرر ولا ضرار»، بالنسبة إلى عامّة الأحكام الشرعية. وأمّا إذا كانا في كلام واحد فهذا يورث الإجمال فلا بدّ في رفع الإجمال من سلوك طريق آخر، كما مرّ.

١ . فوائد الأصول: ٤٩٤/١.

إلى هنا تمّ الكلام حول تقديم ظهور القضية الشرطية على إطلاق الجزاء.

دليل القول بالتداخل في الأسباب

ذهب السيد البروجردي (قدس سره) إلى ترجيح ظهور الجزاء في الوحدة على ظهور الشرط في تعدّد الوجوب قائلاً: إذا قال المولى: إذا بليت فتوضّأً، وقال: إذا نمت فتوضّأً، فإنّما أن يكون متعلّق

الوجوب نفس الحيثية المطلقة - أعني: طبيعة الوضوء - أو شيئاً وراء ذلك. فعلى الأول لا يصحّ تعلّق وجوبين على أمر واحد، وعلى الثاني فلا بدّ أن يقال: إذا نمت فتوضّأ وإذا بليت فتوضّأ وضوءاً آخر، وهذا لا يصحّ من وجهين:

١. ربّما يكون البول متقدّماً، فعندئذ لا يصحّ أن يقال: إذا بليت فتوضّأ وضوءاً آخر.

٢. إنّ هذا النوع من التقييد إنّما يصحّ إذا كان أحد الخطابين ناظراً إلى الآخر، لا فيما إذا لم يكن كذلك كما في المقام. (١) فلا مناص من تقديم ظهور الجزاء على ظهور الشرط.

يلاحظ على الأول: أنّ القيد لا ينحصر بلفظة «آخر» بل يمكن أن تقيد الطبيعة بقيد آخر كأن يقال: إذا بليت فتوضّأ لأجل البول، وإذا نمت فتوضّأ وضوءاً لأجل النوم.

ويلاحظ على الثاني: بأنّ حكم المتفرّقات في كلام الأئمّة (عليهم السلام) - فضلاً عن الإمام الواحد - كحكم كلام واحد.

إلى هنا تبيّن أنّ الحقّ عدم التداخل في الأسباب.

١. نهاية الأصول: ١ / ٢٧٨-٢٧٩؛ لمحات الأصول: ٢٩٣.

245

بقيت هنا أمور نشير إليها حتى نبليغ الموضوع الثاني الذي يتعلّق بتداخل المسبّبات وعدمه.

الأول: التفصيل بين متفق الجنس ومختلفه

قد عرفت أنّ مقتضى القاعدة هو عدم التداخل في الأسباب، وأنّ لكلّ سبب حكماً ووجوباً، غير أنّ الفقيه المجدّد محمد بن إدريس الحلّي فصلّ بين ما كان السبب من جنس واحد كتكرّر وطء الحائض، وما كان من جنسين أو أجناس، كزيادة العمل والذكر في الصلاة، فاختر في الأول التداخل، وفي الثاني عدمه، وإليك نصّ كلامه:

قال: فإن سها المصلّي في صلاته بما يوجب سجدي السهو مرّات كثيرة، في صلاة واحدة، أوجب عليه بكلّ مرّة سجدة السهو، أو يكفي سجدة السهو عن الجميع؟

قلنا: إن كانت المرّات من جنس واحد، فمرّة واحدة تجب سجدة السهو، مثلاً تكلم ساهياً في الركعة الأولى، وكذلك في باقي الركعات، فإنّه لا يجب عليه تكرار السجدة، بل يجب عليه سجدة السهو فحسب، لأنّه لا دليل عليه، وقولهم (عليهم السلام): «مَنْ تكلم في صلاته ساهياً يجب عليه سجدة السهو» (١)، وما قالوا دفعة واحدة أو دفعات.

فأمّا إذا اختلف الجنس، فالأولى عندي بل الواجب، الإتيان عن كلّ جنس بسجدة السهو، لأنّه لا دليل على تداخل الأجناس، بل الواجب إعطاء كلّ جنس ما تناوله اللفظ، لأنّ هذا قد تكلم مثلاً، وقام

في حال القعود، وأخلّ بإحدى السجدين، وشك بين الأربع والخمس، وأخلّ بالتشهد الأول، ولم يذكره إلا بعد

١ . لاحظ : الوسائل، ج٥، الباب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

246

الركوع في الثالثة، وقالوا (عليهم السلام): مَنْ فعل كذا، يجب عليه سجدة السهو، ومَنْ فعل كذا في صلاته ساهياً يجب عليه سجدة السهو؛ وهذا قد فعل الفعلين فيجب عليه امتثال الأمر، ولا دليل على تداخلهما، لأنَّ الفرضين لا يتداخلان بلا خلاف من محقق. (١)

وقد لخص في «الكفاية» حاصل مرامه وهو: أنه لا يصح التمسك بعموم اللفظ فيما إذا كان السببان من جنس واحد لأنه لم يوجد إلا سبب واحد، بخلاف ما إذا كانا من جنسين فإن كلاً منهما سبب مستقل فلا وجه لتداخلهما. (٢)

يلاحظ عليه: بأنَّ السبب في الصورة الأولى سبب واحد جنساً، ولكنّه متعدّد شخصاً وفرداً، وإطلاق قوله: إذا بليت فتوضاً، هو حدوث الوجوب عند كلّ مرّة، إذا بال مرّات.

الثاني: التفصيل بين كون الأسباب معرّفات أو مؤثّرات

قد بنى فخر المحقّقين المسألة على أنّ الأسباب الشرعية هل هي معرّفات، أو مؤثّرات؟ فعلى الأوّل الأصل التداخل، بخلافه على الثاني. وحكاه الشيخ الأنصاري عن المحقّق النراقي في عوائده (٣)، وإليك نص كلامه:

قال في شرحه على القواعد: ذهب الشيخ في المبسوط إلى التداخل مطلقاً، وذهب ابن إدريس إلى التداخل في المتفق لا المختلف، والتحقيق أنّ هذا الخلاف يرجع إلى أنّ الأسباب الشرعية هل هي مؤثّرات أو علامات؟ وقال أيضاً - في باب غسل الجنابة - : والأسباب الشرعية علامات فلا يستحيل تعدّدها.

١ . السرائر: ٢٥٨/١، باب أحكام السهو والشك في الصلاة.

٢ . كفاية الأصول: ٣١٩ / ١ .

٣ . مطارح الأنظار: ١٨٠.

247

وحاصل كلامه: أنه لو كان كل من البول والنوم موضوعاً للحكم وعلّة وسبباً له، فيطلب كلّ حكماً غير ما يطلبه الآخر.

وأما لو كان كلّ منها معرّفاً لما هو الموضوع واقعاً، فلا مانع من تعدّد المعرّف لموضوع واحد، وذلك كمبطلات الوضوء، فإنّ الظاهر أنّ الجميع حتى الريح كاشفة عن ظلمة نفسية بين الموضوع واقعاً والتي يذهبها الوضوء.

يلاحظ عليه: أولاً: بعدم الملازمة بين كون الأسباب الشرعية معرّفات، وكونها معرّفات لشيء واحد، إذ من المحتمل أن يكون كلّ كاشفاً عن سبب مستقل فعندئذ يكون حكم المعرّف حكم كونه مؤثراً.

وثانياً: أنّ الأسباب الشرعية على قسمين:

أ. ما يكون علّة للحكم الشرعي ودخياً في ترتبه كما في قوله: **(أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً)**^(١).

ب. ما يكون معرّفاً للموضوع الشرعي، كزوال الحمرة المشرقية الذي هو الموضوع لوجوب صلاة المغرب، لأنّه اعتبر بما أنّه كاشف عن استتار القرص كاملاً.

ويدلّ عليه ما رواه بريد بن معاوية عن أبي جعفر **(عليه السلام)** قال: **«إذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعني: المشرق - فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها»**^(٢).

كما أنّ الأسباب العرفية على قسمين، فمنها ما يكون سبباً كما في قوله: إذا طلعت الشمس كان النهار موجوداً.

١ . الإسراء: ٧٨.

٢ . الوسائل: ج ٣، الباب ١٥ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

ومنها ما يكون معرّفاً كما في قوله: إذا كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة.

فليس هنا ضابطة واحدة لا في جانب الأسباب الشرعية ولا في جانب الأسباب العرفية.

الثالث: إذا شك في مقتضى الأدلة الاجتهادية

إذا شك في مقتضى الأدلة وأن مقتضاها تداخل الأسباب (وحدة الوجوب) وعدمه (كتعدّد الوجوب) فالأصل هو البراءة عن الوجوب الزائد.
وأما ما هو مقتضى الأصل في الموضع الثاني فسيوافيك في محلّه.

الرابع: إذا تكرّر الجزاء من دون ذكر سبب

إنّ محط البحث فيما إذا ذكر السبب لكلّ جزاء كما مرّ، وأما لو تكرّر أمر بعد أمر كما إذا قال: «صل» بعد قوله «صل»، من دون ذكر السبب فهو خارج عن محط البحث، وقد مرّ البحث عنه في آخر «الأوامر» وأتّه هل يحمل على التأكيد أو التأسيس؟ فلاحظ .

...

الموضع الثاني

في تداخل المسببات

قد مرّ أنّه لو قلنا بأنّ مفاد الجملة الشرطية هو الأعم من الحدوث والثبوت، فعندئذ لا يبقى مجال للبحث في الموضع الثاني، إذ لم يثبت تعدّد المسبب - أعني: الوجوب - حتى يبحث عن التداخل في مقام الامتثال، وأما لو قلنا بأنّ مفاده هو الحدوث عند الحدوث مطلقاً، سواء أسبقه سبب أم لا، فيقع الكلام في أنّ تعدد الوجوب هل يقتضي تعدد الواجب أو لا؟ وبعبارة أخرى: يقع الكلام في كفاية الإتيان بفرد واحد مع تعدّد التكليف وعدم كفايته.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الكلام يقع تارة في مقام الثبوت أي إمكان الاكتفاء بواجب واحد ثبوتاً في مقام الامتثال وعدمه، وأخرى في ما هو مقتضى الأدلة إثباتاً بعد إمكانه ثبوتاً.

حكم التداخل وعدمه ثبوتاً

ذهب الشيخ الأعظم إلى عدم إمكان التداخل في ناحية المسببات ثبوتاً بمعنى أنّ الفرد الواحد لا يكفي في امتثال الأمرين، حيث قال: قد قررنا أنّ متعلّق التكليف هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأول، ولا يعقل تداخل فردين من ماهية واحدة، بل لا يعقل ورود دليل على التداخل أيضاً على ذلك التقدير، إلاّ أن يكون ناسخاً لحكم السببية.

وحاصل كلامه: أنه لو اقتصرنا في رفع غائلة اجتماع المثليين في ماهية واحدة كالوضوء بتقدير لفظة «آخر» وقلنا بأن مفاد الدليل الثاني هو: إذا بليت فتوضاً وضوءاً آخر، لا يمكن القول بالتداخل، لأن النسبة بين الدليلين عندئذ تكون هي التباين، لامتناع اجتماع فرد من الوضوء في مصداق واحد، نظير قولنا: أكرم إنساناً أسود، وأكرم إنساناً أبيض، فلا يمكن الامتثال إلا بإكرام فردين، لأن النسبة بين المفهومين هي التباين.

يلاحظ عليه: أن رفع غائلة اجتماع المثليين في ماهية واحدة لا ينحصر بتقدير لفظة «فرد آخر»، بل يمكن تقييد الوضوء الذي هو متعلق للوجوب بشكل آخر، بأن يقال: إذا بليت فتوضاً وضوءاً واجباً بسبب البول، أو: إذا نمت فتوضاً وضوءاً واجباً بسبب النوم، وعندئذ تكون النسبة بين الجزأين هي العموم من وجه فربما يجب الوضوء لأجل النوم دون البول، وربما يجب لأجل البول دون النوم، وثالثة يجب بكليهما وعندئذ يجتمع الوجوبان، ويصبح المقام كالمثال التالي: أكرم هاشمياً، وأكرم عالماً. إذ بين وجوب إكرام الهاشمي ووجوب إكرام العالم من النسبة هي العموم من وجه، كما هو واضح.

ومن هنا يظهر أن القول بالتداخل في ناحية المسببات مبني على وجود النسبة بين متعلقي الوجوب بنحو العموم والخصوص من وجه، أو المطلق، دون التباين. ولقد أشار المحقق الخراساني إلى ما ذكرنا من إمكان التداخل في المسببات وإن قلنا بعدمه في الأسباب بقوله: الذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعدّدة، حسب تعدّد الشرط (عدم التداخل في الأسباب) إلا أن الاجتزاء بواحد، لكونه مجعماً لها كما قال: أكرم هاشمياً، وأضف عالماً، فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة ضرورة أنه بضيافته بداعي الأمرين يصدق أنه امتثلها ولا محالة يسقط بامتثاله وموافقته، وإن كان له امتثال كلّ منهما على حدة، كما إذا قال: أكرم الهاشمي بغير الضيافة، وأضاف العالم غير الهاشمي.

فظهر ممّا ذكرنا إمكان القول بالتداخل ثبوتاً، بقي الكلام في مقتضى الأدلة إثباتاً.

مقتضى الأدلة اثباتاً

ذهب العلامة في «المختلف» بأن مقتضى الأدلة هو عدم التداخل وقد استدلل عليه بدليل قاصر حكاه الشيخ في «المطارح» وقال: إذا تعاقب السببان أو اقترنا فإمّا أن يقتضيا مسببين، أو مسبباً واحداً، أو لا يقتضيان شيئاً، أو يقتضيا أحدهما شيئاً دون الآخر، والثلاثة الأخيرة باطلة، فتعين الأول وهو المطلوب، أمّا الملازمة فلانحصار الصور في المذكورات، وأمّا بطلان التوالي الثلاثة، فلما

عرفت سابقاً من أنّ النزاع المذكور مبني على خلافه [لأنّ المختار في الموضع الأوّل هو عدم التداخل].

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أن تعاقب سببين يقتضي مسببين، لا ينتج إلا إذا ضم إليه أمر آخر، وهو أنّ تعدّد الوجوب يقتضي تعدّد الامتثال، وهو غير ثابت. (١)

ثمّ إنّ المحقّق النائيني اختار ما اختاره الشيخ واستدلّ على عدم التداخل بطريق آخر وهو التمسك بالأصل، وقال: الأصل عدم سقوط الواجبات المتعدّدة بفعل واحد ولو كان ذلك بقصد امتثال الجميع، إلاّ ما خرج بالدليل كسقوط أغسال متعدّدة بغسل الجنابة، إذا نوى سقوط الجميع به، ونظير ارتفاع أفراد الحدث الأصغر بوضوء واحد.

ثمّ إنّ استثنى ما إذا كانت النسبة بين الواجبين عموماً وخصوصاً من وجه كما في قولنا: أكرم هاشمياً وأكرم عالماً، إذ يكفي إكرام فرد ينطبق عليه متعلّق الأمرين. (٢)

١ . وكأنّ عبارة العلامة ناظرة إلى صورة عدم التداخل في الأسباب. ٢. أجود التقريرات: ٤٣٢/١.

252

يلاحظ عليه: أنّ الكلام في مقتضى الأدلّة الاجتهادية لا الأصول العملية، أضف إلى ذلك: أنّه ما الفرق بين المثال الذي ذكره والمثال الموجود في المقام، أعني: قول القائل: يجب عليك الوضوء الناشئ من جانب البول أو النوم، فعلى هذا فيجب التفصيل بين كون النسبة بين المتعلّقين هي التباين فلا يتداخل المسببان، كما إذا وجب إكرام الإنسان الأبيض والأسود، وبين ما إذا كانت النسبة بين المتعلّقين هي العموم من وجه فيتداخلان.

نعم هذه الضابطة ضابطة غالبية ربما يعدل عنها لأجل القرائن المشيرة إلى عدم التداخل، وإليك بعض الأمثلة:

١. إذا ورد النص على نزع سبع دلاء عند وقوع كلّ من الفأرة في البئر، وبول الصبي الذي لم يبلغ فوق كلّ بعد الآخر، فلا يكفي نزع سبع دلاء مرّة واحدة، بل يلزم نزع سبع دلاء أخرى أيضاً، وذلك لأنّ لوقوع كلّ منهما بعد الآخر تأثيراً خاصاً في قذارة الماء، فلا يكفي نزع سبع دلاء مرّة واحدة، بل يجب التكرار.

٢. إذا ظاهر وأفطر في شهر رمضان، فلا يكفي تحرير رقبة واحدة في مقام التكفير، وذلك لأنّ الغاية من إيجاب التكفير هو تأديب العاصي، وهو لا يحصل إلاّ بالتعدّد، ومنه يعلم حكم سائر الكفّارات.

٣. إذا أُلّف ثوبين من صنف واحد، فلا يجوز الاقتصار على دفع ثوب واحد، لأنّ الغاية من الضمان هو جبر الخسارة الواردة على الطرف، وهو رهن دفع ثوبين، ومنه يعلم حكم الغرامات والخسارات والديات غاية.

٤. إذا نذر ذبح شاة لقضاء حاجة خاصة، ثم نذر شاة أيضاً لقضاء حاجة ثانية، فُقُضت له الحاجتان، فلا يكفي ذبح شاة واحدة، لأنّ لقضاء كلّ من النذرين شكراً خاصاً. وبذلك يظهر حال الحدود والتعزيرات والديات، فالأصل فيهما التعدّد وإن كانت متماثلة.

253

الفروع المترتبة على المسألة الأصولية

نذكر في المقام بعض الفروع المترتبة على هذه المسألة الأصولية:

١. إذا وجبت عليه الزكاة فهل يجوز دفعها إلى واجب النفقة إذا كان فقيراً من جهة الإنفاق؟ قال في «الجواهر»: لا يجوز لكونه ليس إيتاءً للزكاة، لأصالة عدم تداخل الأسباب^(١).
٢. إذا اجتمع للمستحقّ سببان أو ما زاد، يستحقّ بها الزكاة، كالفقر، و«الكتابة» و«الغزو» جاز أن يعطى بحسب كلّ سبب نصيباً، لاندراجه حينئذ في الصنفين، مثلاً فيستحقّ بكلّ منها^(٢).
٣. إذا اجتمع سببان للخيار كالمجلس والعيب وخيار الحيوان، فلا يتداخل السببان وفائدته بقاء أحدهما مع سقوط الآخر.
٤. لو تكرر منه وطء الحائض في وقت واحد كالثلاث الأوّل، أو في وقتين، كما إذا كان الثاني في الثلث الثاني يقع الكلام في تكرر الكفّارات وعدمه^(٣).
٥. إذا تغيّر أحد أوصاف ماء البئر ومع ذلك وقع فيه من النجاسات ما له مقدّر، فهل يكفي نزح الجميع أو يجب معه نزح ما هو المقدّر؟ مبني على مسألة التداخل وعدمه.
٦. إذا مات وهو جنب، فهل يكفي غسل واحد أو يجب الغسلان؟

١. الجواهر: ١٥ / ٤٠١.

٢. الجواهر: ١٥ / ٤٤٧.

٣. الجواهر: ٣ / ٢٣٦.

السالبة الكلية ومفهومها

يشترط في المفهوم وجود أمور:

١. وحدة القضيتين موضوعاً ومحمولاً وقيداً.

٢. اختلاف القضيتين في الإيجاب والسلب.

٣. كون القيد مذكوراً في المنطوق لا مفهوماً من السياق، مثلاً إذا قال: «إن جاء زيد يوم الجمعة ركباً فأكرمه»، يصير مفهومه: «إن لم يجئ زيد يوم الجمعة ركباً فلا تكرمه»... أن الشروط الثلاثة موجودة في القضيتين فالموضوع والمحمول والقيود متوفرة فيهما، كما أن القضيتين تختلفان في السلب والإيجاب.

وعلى ضوء ما ذكرنا يلزم بذل الجهد في كيفية أخذ المفهوم من قوله: إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء.

فيجب أن يكون المفهوم موضوعاً ومحمولاً وقيداً نفس المنطوق، ولا يكون بينهما اختلاف إلا في الكيف أي في السلب والإيجاب، فعلى هذا فمفهوم القضية المذكورة هو: إذا لم يبلغ الماء قدر كَرَّ ينجسه شيء. فيكون المفهوم موجبة جزئية وفقاً للضابطة التي ذكرناها، ولأجل ذلك ذهب المنطقيون إلى أن نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية.

وما ذكرناه هو خيرة المحقق الإصفهاني في حاشيته على المعالم، المسماة بـ«هداية المسترشدين في شرح معالم الدين»^(١).

وهناك من ذهب إلى أن مفهوم القضية المذكورة هو الموجبة الكلية وأن

١. هداية المسترشدين: ٢٩١.

مفهومها عبارة: «إذا لم يبلغ الماء قدر كَرَّ ينجسه كل شيء» و هو خيرة الشيخ الأنصاري في «مطرح الأنظار»^(١).

وتظهر الثمرة في كون المفهوم دليلاً على انفعال الماء القليل ببعض النجاسات حسب نظرية صاحب الحاشية، وبكلّ النجاسات على نظرية الشيخ الأنصاري.

واستدلّ عليه بوجهين:

الأول: أنّ العموم لوحظ مرآة وآلة للحاظ الأفراد فكأنّه لم يُذكر في القضية إلاّ الأحكام الجزئية المتعلقة بالأفراد، فيكون تعليق هذا الحكم المنحل إلى أحكام جزئية، منطبقة عليها، مخالفة معها في الإيجاب والسلب وهو أنّه إذا لم يكن قدر كرّ ينجسه هذا وهذا وذلك وهو الموجبة الكلية.

يلاحظ عليه بوجهين:

أولاً: أنّ ما ذكره مبني على تصوّر كون القضية المحصورة حكماً على الأفراد تفصيلاً، بحيث تكون هناك أحكام عديدة حسب وجود الموضوعات جمعت في جملة واحدة، ولكنّه ليس كذلك، بل معناه هو الحكم على الأفراد بعنوان إجمالي مشير إليها، ولكن كون كلّ فرد موضوعاً لحكم خاص ليس بالدلالة اللفظية وإنما هو بحكم العقل بتطبيق العنوان المأخوذ في القضية عليه، وإن كنت في ريب فلاحظ قولك: أكرم كلّ عالم، ترى فيه حكماً واحداً على عنوان واحد وهو كلّ عالم قابل للانطباق على الكثير، وبه يحتج المولى على العبد، لا أنّ هناك إنشاءات وأحكام حسب تعدّد الموضوع.

وبذلك ظهر عدم صحّة تفسير القضية بقولنا: لم ينجسه هذا ولا ذاك ولا ذلك،

١ . مطارح الأنظار: ١٧٤.

256

مشيراً إلى النجاسات العشرة، بل هناك حكم واحد على عنوان شيء مبهم.

نعم أنّ عقل المكلف - بعد سماعه القضية - ينتقل منها إلى أنّ البول لا ينجس، والمني لا ينجس وهكذا. فكم فرق بين كون القضايا مدلولاً عليها باللفظ وبين كونها منتقلاً إليها بالعقل.

ثانياً: أنّ المفهوم ينطبق على المنطوق مع حفظ الموضوع والمحمول والقيّد؛ ثمّ إنّ القيد لو كان مذكوراً في المنطوق ينتقل إلى المفهوم أيضاً، فإذا قال: «إن جاء زيد أكرم كلّ من كان معه». فيما أنّ القيد أعني: «كلّ» مذكور في المنطوق يكون مذكوراً أيضاً في المفهوم، فيكون مفهوم القضية «إن لم يجئ زيد فلا تكرم كلّ من كان معه». فالاستغراق الموجود في المنطوق ينتقل إلى المفهوم أيضاً بحجّة أنّ القيد مذكور في المنطوق.

وأما إذا كان القيد في المنطوق مفهوماً من سياق الكلام أي وقوع النكرة في سياق النفي، كما في قول القائل: ما رأيت أحداً، فالاستغراق يستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي لا من اللفظ، فمثل هذا القيد لا ينتقل إلى النقيض، لأنه مدلول خصوصية - كون النكرة في سياق النفي - موجودة في المنطوق دون النقيض فإن نقيضه: رأيت أحداً .

ومثله قوله: لم ينجسه شيء، فإن الكلية والاستغراق مفهوم من سياق الكلام، أي وقوع «شيء» في سياق النفي، وهذا القيد لا يمكن أن ينتقل إلى المفهوم لأن النكرة فيه وقعت في سياق الإيجاب، أعني قوله: «ينجسه شيء»، فالاستغراق في المنطوق لا يكون دليلاً على الاستغراق في المفهوم، فظهر ممّا ذكرنا أنّ الحقّ مع صاحب الحاشية.

الوجه الثاني: أنّ مناط اشتمال القضية على المفهوم هو كون الشرط علّة منحصرة للجزاء، فإذا كانت الكريّة هي العلة الوحيدة للعاصمية فعندئذ ترتفع

257

العاصمية بارتفاع الكريّة، فلو لم ترتفع العاصمية في بعض الموارد مع ارتفاع الشرط المنحصر لزم الخلف، ويلزم أن يكون هناك عاصم آخر غير الكريّة.

والى هذا الوجه يشير شيخ مشايخنا العلامة الحائري في «درره» بقوله: إنّه بعد فرض حصر العلة في الكريّة يلزم أن لا يكون لبعض أفراد العام علة أخرى، إذ لو كان لبعض الأفراد علة أخرى يتحصّل المجموع من علّتين وهذا خلف، ولازم ذلك في القضية المذكورة الإيجاب الكلي في صورة عدم الكريّة.⁽¹⁾

يلاحظ عليه: أنّ الكريّة علة منحصرة للحكم الواسع والعاصمية العامة، وبارتفاعها يرتفع ذلك الحكم الواسع قطعاً ولا ينافي ارتفاعها مع ثبوت الحكم في بعض الموارد بعدم انفعال الماء القليل ببعض النجاسات.

وإن شئت قلت: إنّ الكريّة علة منحصرة للحكم المتعلّق بالجميع من حيث المجموع وبارتفاعها يرتفع ذلك الحكم، ولا ينافي ذلك إمكان استناد الحكم في بعض الأفراد إلى علة أخرى، بأن لا ينفعل الماء القليل بملاقة الخمر فقط، فلا منافاة بانحصار عدم انفعال الماء في دائرة وسعة بالكريّة مع عدم انفعاله أيضاً في دائرة خاصة عند ارتفاعها.

نعم بقيت هنا كلمة وهي عدم الثمرة لهذا النزاع لعدم القول بالتفصيل بين النجاسات فلو ثبت انفعال الماء القليل بالبعض، يثبت بالكلّ لعدم القول بالفصل فيها، فلا تترتب ثمرة على كون المفهوم موجبة جزئية أو موجبة كلية.

الفصل الثاني

مفهوم الوصف

وقبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم أموراً:

الأول: في تعريف مفهوم الوصف

قد عُرّف مفهوم الوصف بتعاريف نذكر منها ما يلي:

١. الخطاب الدالّ على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة، وهو خيرة الأمدي. وأورد عليه الشيخ الأعظم بأنّه لا يشمل الوصف غير المعتمد على موصوفه كقولنا: «أكرم عالماً»، إذ ليس فيه إلاّ شيء واحد دون أن يكون فيه اسم انضم إليه وصفه.
 ٢. تعليق الحكم بالصفة حتّى يدلّ على انتفائه لدى انتفائها.
- وأورد عليه الشيخ الأعظم بأنّ التعليق يناسب مفهوم الشرط لا مفهوم الوصف.
- قلت:** وفيه تأمل واضح، لأنّ التعليق من العلقه وهي الرابطة، فهي موجودة في

القضايا الشرطية والحملية في كلّ بنحو.

٣. إثبات الحكم لذات مأخوذة مع بعض صفاتها يدلّ على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء الصفة.^(١)
- يلاحظ عليه:** بأنّه يرد عليه ما أورده الشيخ على تعريف الأمدي من عدم شموله للوصف غير المعتمد على موصوفه، كما إذا قال: «أكرم عالماً» من غير فرق بين القول ببساطة المشتق وتركبه.
- أمّا على الأول (بساطة المشتق) فلا ذات مأخوذة مع بعض صفاتها، وأمّا على الثاني فالذات مأخوذة لبّاً لكتّنها غير مذكورة، وظاهر التعريف كونها مذكورة.
- اللّهمّ إلاّ أن يريد الشيخ من أخذ الذات، أعمّ من الأخذ لفظاً أو تقديراً لدى التحليل.

٤. كون الوصف موضوعاً أو جزء موضوع أو قيداً للحكم يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفائه.
وعلى كلّ تقدير فحصول التعاريف عبارة عن دلالة الوصف على انتفاء الحكم عن موضوعه
المحدّد بحدود وقيود .

الثاني: تحديد محلّ النزاع

خصّ المحقّق النائبي محلّ النزاع بالوصف المعتمد على الموصوف، واستدلّ على ذلك
بوجهين:

١. لو كان غيره داخلاً في محلّ النزاع لدخلت الجوامد فيه أيضاً بدهاءة أنّه لا فرق بين الجامد
وغير المعتمد من الوصف، إلّا في أنّ المبدأ في الجامد جعلي

١. مطارح الأنظار: ١٨٧؛ ولاحظ القوانين: ١٧٨/١.

260

وفي غير المعتمد غير جعلي. وهذا لا يكون فارقاً بينهما في الدلالة على المفهوم وعدمها.^(١)
٢. أنّ ذكر الموضوع بصورة الوصف غير المعتمد كالعالم لا يحتاج إلى نكته غير إثبات الحكم
له، لا إثباته له وانتفائه عن غيره.^(٢)

يلاحظ على الأول: بوجود الفرق بين قولنا: إسق شجرة، وقولنا: إسق عالماً، فإنّ الأوّل لا ينحل
إلى ذات ووصف، بخلاف الثاني فإنّه ينحل إلى ذات وعلم، فارتفاع الوصف والمبدأ الجعلي في
الأوّل مساوق لارتفاع الذات، فإنّ رفع الشجرية رفع لتمام الموضوع، وهذا بخلاف الثاني حيث تبقى
الذات مع ارتفاع الوصف كالإنسان غير العالم.

مضافاً إلى استدلال الفقهاء بأية النبأ على حجّية خبر الواحد تمسكاً بمفهوم الوصف غير المعتمد
على الموصوف، واستدلّ بعضهم بفهم أبي عبيدة^(٣) من حديث: «لِيَ الْوَاجِدُ بِالذِّينِ يُحَلُّ عَرْضُهُ
وَعَقُوبَتُهُ»^(٤)، أنّ لِيَ غير الواجد لا يبيح، وهو أيضاً من قبيل الوصف غير المعتمد.

ويلاحظ على الثاني: بأنّ التعبير عن الموضوع بالوصف العنواني مع إمكان التعبير عنه بغيره
يُشعر بمدخلية الوصف في ثبوت الحكم عند ثبوته وارتفاعه عند ارتفاعه، فإذا قال: (إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ
بِنَبَأٍ)، مكان: إذا جاءكم إنسان بخبر، يفيد أنّ للفسق مدخلية في عدم القبول، وعندئذ يكون الإنسان
تمام الموضوع، والفسق

١ . أجود التقريرات: ٤٣٣/١ .

٢ . فوائد الأصول: ٥٠١/١ .

٣ . هو معمر بن مثنى المعروف بأبي عبيدة(المتوفى عام ٢٠٧هـ) أستاذ أبي عبيد سلام بن قاسم مؤلف كتاب الأموال (المتوفى سنة ٢٢٥هـ) وهو بصري لا كوفي، فما في القوانين من أنه كوفي غير صحيح.

٤ . الوسائل: ج ١٣، (كتاب الدين)، الباب ٨، الحديث ٤.

261

قيداً زائداً أتى به لنكتة.

والحاصل: أنّ المفهوم يدور حول وجود قيد زائد في الكلام، والقيد الزائد في المقام هو أخذ الفسق أو العلم في الموضوع مع إمكان أخذ الإنسان موضوعاً، لا الفاسق كما في الآية ولا العالم كما في المثال.

الثالث: أقسام الوصف

إنّ النسبة بين الوصف والموصوف لا تخلو عن وجوه أربعة:

١ . أن تكون النسبة بينهما هي التساوي، كقولنا: الإنسان المتعجب أكرمه.

٢ . أن يكون الوصف أعمّ مطلقاً من الموضوع، كالإنسان الماشي.

٣ . أن يكون الوصف أخصّ مطلقاً من الموضوع، كقولنا: الإنسان الكريم.

٤ . أن تكون النسبة بينهما أعمّ من وجه، كما في قولنا: «في الغنم السائمة زكاة».

ثمّ إنّ القسمين الأولين خارجان عن محط البحث، لأنّ الميزان في حجّة مفهوم الوصف، هو بقاء الموضوع وارتفاع الوصف، ففيما إذا كانت النسبة بينهما هو التساوي أو كان الوصف هو الأعم، ينتفي الموضوع بانتفاء الوصف إمّا لأجل التساوي أو لأجل كون الوصف أعمّ، وانتفاؤه يستلزم انتفاء الأخصّ، فلا يبقى مجال للبحث في انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الوصف.

ولكن القسم الثالث داخل في محلّ النزاع قطعاً، فلو قال: أكرم إنساناً كريماً، فعلى القول بالمفهوم يكون مفهومه أنّه لا تكرم إنساناً لثيماً.

وأما القسم الرابع فله صورتان:

أ. أن يكون الافتراق من جانب الوصف مع بقاء الموضوع، كما إذا قال: «في

سائمة الغنم زكاة»، فيكون مفهومه: (في معلوفة الغنم ليست زكاة).

ب. أن يكون الافتراق من جانب الموضوع بأن يرتفع الغنم ويحلّ مكانه الإبل، وعندئذ يقع الكلام في أنه هل يحتج بمفهوم قولنا: «في الغنم السائمة زكاة» على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة أو لا؟ والظاهر هو الثاني - كما هو واضح - لعدم بقاء الموضوع، خلافاً لبعض الشافعية.

الرابع: ما هو المراد من الوصف؟

ليس المراد بالوصف في المقام النعت النحوي، بل مطلق القيد الوارد في الكلام - عدا الغاية - أعمّ من الوصف الأصولي - أي المشتق - أو الوصف النحوي التابع لموصوفه، وعلى هذا يدخل فيه الحال والتمييز والظرف الحقيقي والحكمي والقيود الزمانية والمكانية. وأمّا اللقب فهو يختص بالاسم إذا وقع مسنداً إليه .

إذا عرفت هذه الأمور فلندخل في أدلة القائلين في حجّة مفهوم الوصف.

أدلة القائلين بمفهوم الوصف

استدلّ القائلون بمفهوم الوصف بوجوه خمسة تمرّ عليك تباعاً، وقبل سرد الأدلة نقدّم مقدّمة تفيد في تحليل حجج القائل بمفهوم الوصف، وهي:

لا شك أنّ وجود المفهوم يدور على وجود خصوصيتين في الوصف:

- أ. كونه علّة، بمعنى أنّ له مدخلية في الحكم وليس قيّداً زائداً فإذا قال: أكرم الرجل العالم، فللعلم مدخلية في الحكم على نحو أنّه لو ارتفع لارتفع الحكم الشخصي أي الحكم المعلول لعلم الرجل.
- ب. كونه علّة منحصرة بمعنى أنّه لا تنوبه علّة أخرى.

263

ومن المعلوم وجود الفرق بين كون الوصف علّة تامّة وبين كونه علّة منحصرة، فعلى الأوّل يرتفع الحكم الشخصي بارتفاع الوصف دون الحكم الطبيعي والكليّ، وأمّا الثاني - أي كونه علّة منحصرة - يرتفع بارتفاعه الحكم الشخصي والحكم الكليّ غير المقيد بالوصف.

إذا عرفت ذلك تدعّن بأنّ أكثر الأدلة مدخولة لا تثبت إلاّ كون الوصف علّة تامّة للحكم، لا كونه علّة منحصرة، فلا يترتّب على انتفاء العلّة انتفاء طبيعي الحكم، بل أقصى ما يترتّب عليه ارتفاع شخص الحكم المعلق على الوصف.

إذا عرفت هذه المقدّمة فلندرس الأدلة:

١. التبادر

يتبادر من الهيئة الوصفية ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف وانتفاؤه بانتفائه، وهو آية الوضع.
يلاحظ عليه: بأن المتبادر هو انتفاء شخص الحكم لا طبيعي الحكم، فلا يثبت المفهوم ما لم يثبت كونه علةً منحصرة.

٢. لزوم اللغوية

لو لم يكن للوصف مفهوم يلزم اللغو في كلام الحكيم، فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف عندئذ عن الفائدة، ويصبح الكلام مثل قولنا: الإنسان الأبيض لا يعلم الغيب، مع أنّ الحكم يعمّ مطلق الإنسان.
يلاحظ عليه: بمثل ما قلناه، من أنّه يكفي في رفع اللغوية كون الوصف علةً تامةً للحكم يرتفع بارتفاعه الحكم الشخصي، ولكنّه لا يثبت وجود المفهوم، لأنّه فرع كون الوصف علةً منحصرة.

264

وأما أنّه خصّ الحكم بهذه العلة دون علة أخرى فيمكن أن يكون الوجه كونه مورد السؤال، أو مورد ابتلاء المخاطب كما في قولك: ظلم الطفل اليتيم حرام، فإنّ الظلم حرام مطلقاً من غير فرق بين الطفل وغيره. وربما يكون الوجه في التخصيص لدفع توهم المخاطب، مثلاً قد كان العرب في الجاهلية يعتقدون بحلية قتل الأولاد لأجل الغلاء.
فجاء الوحي ردّاً عليهم بقوله: **(وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ)**^(١)، مع أنّ قتل الأولاد حرام مطلقاً.

وبذلك يظهر الفرق بين المقام وقول القائل: الإنسان الأبيض لا يعلم الغيب، إذ ليس لبياض البشرة أيّ مدخلية في نفي علم الغيب.

٣. الأصل في القيد الاحترازية

الأصل في القيد أن يكون احترازياً، ومعناه نفي الحكم بنفي القيد .
يلاحظ عليه: بأنّ القائل خلط بين القيد الاحترازي والقيد المفهومي، فالقيد الاحترازي لا يشير إلّا إلى مدخلية القيد في الحكم، على وجه لو ارتفع القيد لارتفع خصوص الحكم المترتب عليه، ولكنّه لا يلزم ارتفاع نسخ الحكم بل يمكن أن يبقى الحكم بنيابة علة أخرى مكان الأولى.
بخلاف القيد المفهومي فإنّ معناه كونه علة تامة منحصرة بحيث يترتب على ارتفاعه ارتفاع كلا الحكمين الشخصي والكلي.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ أقصى ما يدلّ عليه القيد هو كونه قيداً احترازياً بالمعنى المذكور، وأما الزائد عليه - أي انتفاء طبيعة الحكم بانتفائه - فلا يدلّ عليه .

٤ . فهم أبي عبيدة وهو من أهل اللسان

إنّ أبا عبيدة فهم من قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «لِيّ الواجد يحلّ عقوبته وعرضه» أنّ ليّ غير الواجد لا يحلّ عرضه.

يلاحظ عليه: أنّ هذا الاستدلال اعتمد عليه كلّ من قال بمفهوم الوصف مع أنّه من قبيل محقق الموضوع فإنّ «الليّ» أو «المطلّ» لا يتحقق إلّا بوجودان المال، فلو كان فقيراً لا يقال: إنّه يماطل في أداء دينه.

٥ . لو لم يكن للوصف مفهوم لما صحّ حمل المطلق على المقيد:

إذا قال: إن أفطرت اعتق رقبة، ثم قال: إذا أفطرت اعتق رقبة مؤمنة. فيحمل المطلق على المقيد، ولولا اشتغال الوصف على المفهوم (عدم أجزاء الرقبة الكافرة) لما كان هناك وجه للحمل.

يلاحظ عليه: بمثل ما قلناه في الحجج السابقة، فإنّ معنى حمل المطلق على المقيد تخصيص الحكم بالموضوع المقيد وقصره عليه، فكأنّ الحكم ورد من أوّل وروده مقيداً. وأقصى ما يدلّ عليه تخصيص الحكم الشخصي بالموضوع المقيد.

وأما دلالاته على ارتفاع طبيعة الحكم عن الموضوع وعدم قيام وصف آخر، مكان ذلك الوصف فلا يدلّ عليه .

وشتان الفرق بين قصر الحكم على موضوع مقيد والسكوت عن انتفائه عن غير مورده، وبين دلالة الشيء على قصر الحكم على المقيد ودلالاته على انتفائه عن غير مورده.

ومنه يظهر الحال في حمل العام على الخاص ودخالة الخاص في الحكم دون أن يدلّ على عدم نيابة قيد آخر مكانه.

٦ . ظهور الجملة في مدخلية الوصف بما هو هو لا بجامعه

استدلّ المحقّق الاصفهاني (رحمه الله) في المقام بنفس الدليل الذي استدلّ به على وجود المفهوم في الجملة الشرطية، وقال: إنّ ظاهر القضية الوصفية يقتضي كون الحكم مستنداً إلى نفس العنوان

الوصفي دون غيره، أعني: الجامع، فلو فرض كونه علّة منحصرة لزم الأخذ بالظهور، وإلا لزم استناد الحكم إلى الجامع بين هذا الوصف والوصف الآخر، وهو خلاف الظاهر.^(١)

توضيح دليhle: أنه ثبت في الفلسفة الإسلامية أنّ المعلول الواحد لا يصدر إلا من الواحد، فلو رأينا أنّ معلولاً واحداً استند إلى الكثير كما في حرارة الماء إذا استند إلى النار تحت القدر وحرارة الشمس من فوقه فلا بد (لصيانة القاعدة عن النقض) من القول بأنّ العلّة ليست خصوصاً كلّ منهما حتى تنتقض القاعدة، بل العلّة في الواقع الجامع بينهما وهو شيء واحد.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ مصب القاعدة هو المعلول الواحد البسيط البحت، الذي ليس فيه رائحة الكثرة، كالعقل الأوّل، وأمّا ما فيه رائحة الكثرة كالتركب من الماهية والوجود أو الكثرة الحقيقية كحرارة الماء، فهو خارج عن مورد القاعدة، فإنّ حرارة الماء أمر كثير ولها درجات، فلا مانع من أن يستند قسم منها إلى الشمس والآخر إلى النار.

وثانياً: أنّ مصب القاعدة هو الحقائق الخارجية لا مثل الوجوب، إذ هو أمر إنشائي اعتباري، قائم بالذهن .

وثالثاً: أنّ الظهور المتبع هو الظهور المستند إلى التبادر عند العرف، لا الظهور المستخرج بفضل القواعد الفلسفية كما في المقام.

١ . نهاية الدراية: ١ / ٣٣٠ .

تفصيل المحقّق النائييني

فصل المحقّق النائييني (رحمه الله) بين كون الوصف قيداً للحكم فيدلّ على المفهوم، وبين كونه قيداً للموضوع فلا يدلّ على المفهوم، فمثلاً إذا قال: أكرم الرجل العالم، فتارة يكون العلم قيداً للوجوب، وبارتفاعه يرتفع الحكم، وأخرى يكون قيداً للموضوع فغاية ما يدلّ عليه عندئذ أن الحكم ثابت للموضوع المقيد، ومن المعلوم أنّ ثبوت شيء لشيء لا يستلزم نفيه عن غيره، وإلا لزم أن تكون كلّ القيود ذات مفهوم.

يلاحظ عليه: إنّنا نفترض أنّ القيد قيد للحكم ولكن قد عرفت أنّ الحكم شخصي وسنخي، فارتفاع القيد يدلّ على ارتفاع شخص الحكم لا سنخه، إلا أن يكون المنكّم في مقام بيان القيود التي لها مدخلية في ثبوت طبيعي الحكم، وهو قليل، وسيأتي نفس هذا التفصيل في مفهوم الغاية.

أدلة القائل بعدم المفهوم

استدلّ القائل بعدم وجود مفهوم للوصف بوجهين:

الأول: لو دلّ لدلّ بإحدى الدلالات الثلاث، وكلّها منتفية، أمّا الدلالة المطابقية أو التضمينية فظاهر، وإلاّ لكان منطوقاً لا مفهوماً. وأمّا الدلالة الالتزامية فهي فرع الملازمة بين المنطوق والمفهوم، ولم تثبت هذه الملازمة.

الثاني: الاستدلال ببعض الآيات التي لا يرتفع الحكم بارتفاع القيد كالأيتين التاليتين:
أ. قال تعالى: (وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) (١).

١ . النساء: ٢٣ .

268

ب. قال تعالى: (وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (١).

فإنّ كلاً من القيدين: (في حُجُورِكُمْ) و (إِنْ خِفْتُمْ) خال عن المفهوم، لحرمة الربائب مطلقاً سواء كن في الحُجُور أم لا، كما أنّ قصر الصلاة واجب سواء كان السفر مخيفاً أم لا.

يلاحظ عليه: بأنّ القيدين وردا مورد الغالب، ومن المعلوم أنّ مثل هذه القيود خالية عن المفهوم، لأنّ المرأة التي لها بنت من زوجها الأول لا تترك بنتها غالباً إذا تزوّجت ثانياً.

كما أنّ الأسفار في عصر صدر الإسلام كانت مقرونة بالأخطار غالباً، خصوصاً الأسفار الجهادية التي وردت الآية حولها.

١ . النساء: ١٠١ .

269

الفصل الثالث

في مفهوم الغاية

إذا قال القائل: اغسل يدك إلى المرفق، فهناك أمور ثلاثة:

الأول: المغيى، وهو لحاظ اليد من أطراف الأصابع إلى المرفق.

الثاني: الغاية، وهو نفس المرفق.

الثالث: ما بعد الغاية، وهو من المرفق إلى المنكب. فيقع الكلام في مقامين:

الأول: هل تدلّ الغاية على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية، مثلاً تدلّ على عدم وجوب غسل ما بين

المرفق والمنكب أو لا؟

الثاني: ما هو حكم نفس الغاية، فهل حكمها نفس حكم المغيى في وجوب الغسل أو لا؟

وإليك الكلام في المقامين:

المقام الأول: هل للقضية المغيية دلالة على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية أو لا؟

هنا أقول:

١. ذهب المشهور إلى الدلالة، وقالوا بأنّ دلالة القضية المغيية على المفهوم أوضح من دلالة القضية الشرطية عليه.

٢. عدم الدلالة. وهو خيرة المرتضى في الذريعة، والشيخ في العدة.

270

٣. التفصيل بين كون الغاية قيداً للحكم فتدلّ على المفهوم وبين كونها قيداً للموضوع فلا تدلّ عليه، مثلاً لو قال: السير واجب من البصرة إلى الكوفة، فهو يدلّ على ارتفاع الوجوب إذا وصل الكوفة، بخلاف ما لو قال: السير من الكوفة إلى البصرة يجب، فلا دلالة على ارتفاع الحكم عمّا بعد الغاية أي من الكوفة إلى النجف، حيث إنّ إثبات الحكم لموضوع محدد، لا يدلّ على انتفائه عن موضوع آخر.

ثم إنّه ربّما يستدلّ لهذا التفصيل بالحديثين المعروفين:

أ. «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام».

ب. «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه نجس».

فإنّ الغاية (حتّى تعرف، وحتّى تعلم) حسب القواعد العربية قيد للحكم، أي كونه حلالاً أو طاهراً، فيدلّ على ارتفاع الحكم عند حصول الغاية (العلم والعرفان) فلا حليّة ولا طهارة بعد انكشاف الواقع.

يلاحظ على الاستدلال بالحديثين: أنّ القيد سواء أكان قيداً للحكم أم كان قيداً للموضوع يلزم ارتفاع الحكم الظاهري، لأنّ قوامه بالشك المقرون بالجهل، فإذا حصل العلم وعرف الإنسان الحرام والقدر فلا موضوع للحكم الظاهري، سواء أكان القيد قيداً للحكم أم قيداً للموضوع، وسواء أقلنا

بالمفهوم أم لا؟ فالأولى التمثيل بتردد القيد بين كونه قيداً للموضوع أو قيداً للحكم، بوجوب كون السفر سائغاً لا معصية، فهل هو قيد لوجوب القصر، فكأنه قال: قطع المسافة الشرعية موجب للقصر إذا كان السفر سائغاً.

أو قيدٌ للموضوع - أي المسافة - فكأنه قال: قطع المسافة الشرعية إذا كان السفر سائغاً موجب للقصر.

فالسيد الطباطبائي في عروته على الأول، والشيخ الأنصاري على الثاني؛

271

وتظهر الثمرة فيما لو كان ابتداء سفره مباحاً، وقد قطع مسافة شرعية ثم قصد المعصية، فهل يجب عليه الإتمام فيما بعد، أو يقصر؟

فصاحب الجواهر والسيد الطباطبائي على الأول، لأن جواز السفر قيد للحكم، فإذا ارتفع القيد ارتفع الحكم.

وشيخنا الأنصاري على الثاني لاحتمال كون شرط الإباحة مقيداً لإطلاق المسافة المأخوذة موضوعاً لوجوب القصر، فيكون المحصل أنه لا بد في التقصير من قصد السفر المباح ثمانية فراسخ، فإذا حصل ذلك للمكلف وجب عليه التقصير إلى أن يخرج عن كونه مسافراً كما إذا دخل وطنه، لا مقيدة للحكم بوجوب التقصير حتى يكون المتحصّل أن كلّ مسافر يجب عليه التقصير في حال عدم كون سفره معصية حتى يكون لازمه وجوب التمام في الفرض (1).

وما ذكروه من الكبرى واضح ولا غبار عليه، إنّما الكلام في بيان الضابطة حتى تتضح بها حال الصغريات، وعلى هذا يجب بيان أمرين:

الأول: هل هنا ضابطة لتمييز القيد المأخوذ في الموضوع عن القيد الراجع إلى الحكم.

الثاني: ما هو المتفاهم العرفي في الموارد التي قيد فيها الحكم بالغاية؟

أمّا الأول: فقد حاول المحقق الخوئي أن يضع ضابطة لتعيين أحد الأمرين.

الضابطة التي وضعها المحقق الخوئي

ذكر المحقق الخوئي (رحمه الله) ضابطة لتعيين رجوع القيد إلى الموضوع أو الحكم، فقال: هنا صورتان:

الأولى: إذا كان الحكم المذكور في القضية مستفاداً من الهيئة، كان الكلام

ظاهراً في رجوعه إلى متعلق الحكم مثل قوله سبحانه: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)^(١)، فالغاية قيد للغسل المتعلق للحكم، وذلك لأنّ الظاهر هو رجوع القيد في الكلام إلى المعنى الحدتي، فرجوعه إلى مفاد الهيئة خلاف الظاهر [فالتفضية عندئذ فاقدة للمفهوم] .

الثانية: إذا كان الحكم مستفاداً من المادة، فله قسمان:

أ. تارة يكون متعلق الحكم الشرعي محذوفاً.

ب. وتارة أخرى يكون المتعلق مذكوراً.

أمّا الأول فكقولك: يحرم الخمر إلى أن يضطرّ إليه المكلف.

فإنّ متعلق الحرمة ليس هو الخمر بل شربه وبيعه، فيما أنّ المتعلق محذوف تكون الغاية قيدياً للحكم، فالحكم مرفوع عند طروء الاضطرار.

وأمّا الثاني فكقولك: يجب الصيام إلى الليل، ففيه وجهان:

الأول: يحتمل أن تكون الغاية قيدياً للحكم كما يحتمل أن تكون قيدياً للمتعلق، فعلى الأول فهو بمنزلة قوله: الصيام يجب إلى الليل.

وعلى الثاني فهو بمنزلة قوله: الصيام إلى الليل يجب^(٢) .

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ انتزاع الضابطة الكلية من الموارد القليلة أشبه بالاستقراء الناقص، وهو لا يفيد إلاّ الظن، مع أنّ المسألة الأصولية لا تثبت إلاّ بالقطع واليقين.

وثانياً: أنّ رجوع القيد في الصورة الأولى إلى غسل الأيدي لأجل قرينة خارجية، ولا مدخلية لكون الحكم مستفاداً من الهيئة، وذلك لظهور الآية على أنّها بصدد بيان حدّ المغسول.

أمّا القسم الأول من الصورة الثانية: فوجه رجوع القيد إلى الحكم ليس لأجل

١ . المائدة: ٦ .

٢ . لاحظ: أجود التقريرات: ١ / ٤٣٧، قسم التعليقة؛ المحاضرات: ٥ / ١٣٧ - ١٣٩ .

حذف المتعلّق فيه بل لوجود قرينة خارجية على أنّ الاضطرار يرفع الحكم (الحرمة) ومنه يعلم عدم صحّة الاستدلال بالحديثين الماضيين (أعني: كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر، أو كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام)، فإنّ ارتفاع الحكم السابق (الطهارة والحليّة) لأجل امتناع بقائهما مع انكشاف الواقع وعُلِمَ أنّه قدر أو حرام، وإلّا فهو والقسم الثاني من الصورة الثانية بالنسبة إلى الاحتمالين سواء.

ثمّ إنّ لشيخ مشايخنا العلامة الحائري تفصيلاً آخر وهو أنّه لو قلنا: إنّ مفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب، لا الطلب الجزئي الخارجي، تكون الغاية في القضية غاية لحقيقة الطلب المتعلّق بالجلوس في قولنا: اجلس من الصبح إلى الزوال، ولازم ذلك ارتفاع حقيقة الطلب عن الجلوس عند وجودها.

نعم لو قلنا: إنّ مفاد الهيئة هو الطلب الجزئي، الخارجي فالغاية لا تدلّ على ارتفاع سنخ الوجوب بل لازم ذلك ارتفاع ذلك الطلب الجزئي ولا ينافي وجود جزئي آخر بعد الغاية وحيث إنّ التحقيق هو الأوّل تكون القضية ظاهرة في ارتفاع سنخ الحكم عن الجلوس في المثال.⁽¹⁾

يلاحظ عليه: أولاً أنّ الظاهر أنّ مراده من إنشاء حقيقة الطلب هو الطلب الكلّي الذي يعبر عنه بسنخ الحكم ويرد عليه حينئذ ما عرفت أنّ مفاد الهيئات، معاني إيجادية في عالم الاعتبار وهو يساوق الجزئية وهي مساوقة للوجود مع التشخّص، فلا معنى لإنشاء الوجوب الكلّي، لأنّ الإنشاء لا يجتمع مع الكلّيّة نعم لو فسّر (قدس سره) حقيقة الطلب وسنخ الحكم بما أوضحناه وهو إطلاق الحكم الجزئي وشموله لغير صورة القيد لا كونه كلياً، كان له وجه.

وثانياً: أنّ ما أفاده من الضابطة مورد اتفاق وإنّما الكلام في الصغرى وأنّه كلّ

١. درر الأصول: ١ / ١٧٣ .

الغاية قيد لشخص الحكم أو لسنخه، وهو إحالة مجهول إلى مجهول مثله.

نظريتنا في الموضوع

قد خرجنا في الفصلين الأوّلين بعدم وجود المفهوم للقضية الشرطية ولا الوصفية وقلنا: وإنّ غاية ما يمكن القول به ارتفاع الحكم الشخصي لا الطبيعي والكلّي، لاحتمال قيام شرط أو وصف مكان الشرط والوصف الزائدين، اللذين لم يذكرهما المتكلّم.

وأما المقام فالتبادر هو تحديد الحكم بالغاية على نحو لو صرّح بعد ذلك ببقاء الحكم بعد الغاية لغدّ كلامه بداءً .

انظر إلى المثال التالي: إذا قال المعمار للعامل: «احفر هذا المكان إلى النقطة الكذائية» التي عيّنها بالجص، فقام العامل بذلك، ثم جاء المالك وقال: «احفر إلى النقطة الأخرى» لغدّ كلامه بداءً، ويقدم هذا الكلام على ظهور الكلام المتقدم ويُعدّ عدولاً عمّا قاله في المرحلة الأولى. فلو لم يكن لكلامه السابق مفهوم، لما عدّ كلامه الثاني عدولاً وبداءً.

ويؤيد ما ذكرنا الآيات التالية، قال تعالى:

١. (وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ) (١) .

٢. (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) (٢) .

٣. (وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ) (٣) .

فإنّ لفظة «حتى» في الآيات جارة تحدّد الوظيفة بأنّها بين هذا وهذا لا أزيد ولا أنقص.

١ . البقرة: ٢٢٢ . ٢ . البقرة: ١٨٧ .

٢ . البقرة: ١٩٣ .

المقام الثاني:

في دخول الغاية في حكم المغيبي وعدمه

إنّ البحث عن خروج ما بعد الغاية عن تحت الحكم بحث مفهومي - كما مرّ - وأما البحث عن حكم نفس الغاية وأنها هل هي محكومة بحكم المغيبي أو لا؟ فهو بحث منطوق. مثلاً: يقع البحث في المرفق الوارد في قولنا: «اغسل يدك إلى المرفق»، الذي هو عبارة عن مكان رفق العظمين فهل هو داخل في حكم اليد فيجب غسله، أو لا؟

وفي قوله: «سرّ من البصرة إلى الكوفة» فهل يكفي الوصول إلى بوابة المدينة أو يجب دخولها والسير في قسم منها؟ أقوال:

١. الخروج مطلقاً. وهو خيرة المحقّق الخراساني، والسيد الأستاذ (قدس سره).

٢. الدخول مطلقاً.

٣. التفصيل بين ما كان ما قبل الغاية وما بعدها متّحدين في الجنس فتدخل، وإلا فتخرج. مثال الأول قوله سبحانه: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)^(١)، ومثال الثاني قوله تعالى: (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ)^(٢).

٤. التفصيل بين «حتى» و «إلى» بالدخول في الأول، كما في قولك: «جاء

١. المائدة: ٦ . ٢. البقرة: ١٨٧ .

276

الحجاج حتى المشاة»، و «مات الناس حتى الأنبياء» ؛ وعدم الدخول في الثاني.

٥. عدم الدلالة على الدخول والخروج وإنما تتبع في الحكم القرائن الدالة على واحد منهما.

وقبل دراسة أدلة الأقوال نذكر أمراً، وهو أنّ كلمة (حتى) تستعمل على ثلاثة أوجه:

١. حرف جر، كقوله سبحانه: (سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ)^(١) .

٢. حرف عطف، كقول أحدهم: «أكلت السمكة حتى رأسها».

٣. حرف ابتداء، كقول الفرزدق:

فوا عجباً حتى كليب تسبني *** كأنّ أباهها نهشل أو مجاشع^(٢)

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ مورد البحث هو «حتى» الجارة، لا العاطفة ولا الابتدائية.

أدلة الأقوال:

١. استدلالاً للقول الأول بأنّ الغاية حدّ الشيء، وحدّ الشيء خارج عن الشيء، وهذا ما ذكره نجم

الأئمة وتبعه المحقق الخراساني.

٢. واستدلالاً للقول الثاني بأنّ الغاية بمعنى النهاية، وهي الأمر المنتزع من الجزء الأخير للشيء

المفروض امتداده، كما أنّ الابتداء ينتزع من الجزء الأول للشيء، فإذا كانت الغاية نهاية الشيء فتكون داخلة فيه، وتشاركه في الحكم.

يلاحظ على الاستدلاليين بأنهما من قبيل إثبات الظهور بالدليل العقلي، وهو

١. القدر: ٥ .

٢ . كليب رهط جرير، الذي هجاه الفرزدق بشعره كثيراً، وأما نهشل ومجاشع أبناء دارم رهط الفرزدق، فالشاعر يفتخر بأبائه .

277

غير مفيد، وإنما يثبت الظهور بالتبادر ونظيره.

٣. واستدلّ للقول الثالث (بأنّ المغيبي والغاية إذا كانا من جنس واحد تدخل، وإلا فلا تدخل) بالمثلين التاليين:

أ. بعثك هذا الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف، فالطرفان داخلان في البيع.

ب. صوموا إلى الليل، فالليل خارج عن الحكم.

يلاحظ عليه: لعلّ دخول الغاية في حكم المغيبي فيما لو كانا من جنس واحد، هو أنّ عدم التمايز يسبّب الاحتياط، فيدخل شيء من الغاية في المغيبي كما هو حال المرفق بالنسبة إلى الوضوء.

٤. واستدلّ للقول الرابع بقولهم: جاء الحجاج حتى المشاة .

يلاحظ عليه: بأنّ «حتى» هنا، عاطفة، والبحث منصّب فيما لو كانت جازة.

٥. القول الخامس، اختاره شيخ مشايخنا العلامة الحائري (قدس سره) وقد توقّف في الحكم وقال: إنّ المرجع هو القرائن.

وهناك قول سادس يفصل بين كون الغاية قيداً للفعل فيدخل، كقوله: «سر من البصرة إلى الكوفة»، بناءً على أنّ الغاية قيدٌ للسير، وبين كونها غاية للحكم مثل قولنا: صم من الفجر إلى الليل، فلا يدخل فإنّ المفروض أنّها (الغاية) موجبة لرفع الحكم فلا يمكن بعثه إلى الفعل المتخصّص بها.

يلاحظ عليه: بأنّه لو كانت الكوفة اسماً للبلدة المحصور بسورها وجدرانها، وفرضنا أنّ المكلف سار من البصرة وانتهى إلى جدران الكوفة دون أن يدخل البلدة، يصدق عليه أنّه امتثل أمر مولاه، وعلى هذا فلا فرق بين كون الغاية غاية للفعل أو للحكم.

278

نظرنا في الموضوع

الظاهر أنّ الغاية غير داخلة في حكم المغيبي، ويدلّ عليه التبادر، ففي قوله تعالى: (سلام هي حتى مطلع الفجر) أو قول القائل: قرأت القرآن إلى سورة الإسراء، فالمتبادر خروج (مطلع الفجر) أو سورة الإسراء عن مصب الحكم السابق.

حكم الشك

إذا شككنا في أنّ الغاية داخلية في حكم المغيبي أو لا ؛ فما هو المرجع؟ هنا احتمالان:
الأول: الدخول لاستصحاب بقاء الحكم كوجوب الغسل إذا لم يغسل المرفق، وغسل ما قبله.
يلاحظ عليه: بأنّ استصحاب بقاء الوجوب إذا غسل اليد دون المرفق لا يثبت وجوب غسل المرفق إلاّ على القول بالأصل المثبت، وذلك لقضاء العقل بالملازمة بين بقاء الوجوب عند غسل ما عدا المرفق، ووجوب غسل المرفق، إذ لو لم يكن غسل المرفق واجباً لسقط الوجوب.
الثاني: إجراء البراءة الشرعية في غسل الغاية، لأنّه من قبيل الأقل والأكثر الارتباطيين، فالأقوى فيه جريان البراءة الشرعية دون العقلية، كما سيوافيك في محلّه.

279

في مفهوم الحصر ...

الفصل الرابع

في مفهوم الحصر

المشهور أنّ أدوات الحصر عبارة عن الأمور التالية:

١. «إلا» الاستثنائية.

٢. إنّما.

٣. بل الإضرابية.

٤. تقديم ما حقه التأخير.

٥. تعريف المسند إليه باللام.

وإليك دراسة الكلّ تباعاً.

١. «إلا» الاستثنائية

ويقع البحث هنا من جهات:

الأولى: الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي

إنّ لفظة «إلا» تستعمل على وجوه:

أ. أن تكون للاستثناء، نحو قوله تعالى: (فَشَرُّوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا) (١) .

١ . البقرة: ٢٤٩ .

280

ب. أن تكون صفة بمنزلة (غير) فيوصف بها مع تاليها إذا كان جمع منكر أو شبهه، نحو قوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (١) .

ج. أن تكون عاطفة بمنزلة (الواو) في التشريك في اللفظ والمعنى، نحو قوله تعالى: (لَا يَخَافُ أَدَّى الْمُرْسَلُونَ * إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَلْ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ) (١) .

د. أن تكون زائدة، وهي مختصة بالشعر.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى شرح العنوان.

اتفق الأدباء على أن الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات، ولم يخالف في ذلك إلا أبو حنيفة، واستدل بوجهين:

١. إن غاية ما يُستفاد من الاستثناء أن المستثنى غير داخل في الحكم الذي نطق به المتكلم، وأما حكمه واقعاً فيحتمل أن يكون محكوماً بحكم المستثنى منه أيضاً، أو يكون محكوماً بخلافه، وبالجملة أن المتكلم يريد بالاستثناء أن لا يخبر عنه بالحكم المذكور، وعدم إخباره عنه بذاك الحكم لا يثبت عدم كونه محكوماً به، بل يحتمل الأمرين (٣).

يلاحظ عليه: بأن ما ذكره خلاف ما هو المتبادر في عامة الموارد وسائر اللغات.

٢. ما احتج بمثل قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلا بطهور»، بأنه لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً يلزم تحقق الصلاة بنفس الطهور وإن لم يكن معه سائر الشرائط.

يلاحظ عليه: أن ما استدلل به ضعيف، فإن الباء في قوله: «بطهور» تشعر أن

١ . الأنبياء: ٢٢ .

٢ . النمل: ١٠ - ١١ .

٣ . مطارح الأنظار: ١٨٧ .

281

المتكّم فرض اجتماع سائر الشرائط وأنه بصدد بيان أنّ هذه الأجزاء المفروضة الوجود لا تنفع إلا إذا كانت مقرونة بالطهور أو بفاتحة الكتاب.

الجهة الثانية: دلالتها على الحصر

إنّ لفظة «الإ» وحدها أو مقرونة بحرف النفي تدلّ على الحصر.^(١) بمعنى حصر الخارج عن حكم المستثنى منه في المستثنى وأنه لم يخرج منه سواه، وقد عبر عن هذا المعنى في الكفاية بقوله: لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلباً أو إيجاباً بالمستثنى منه ولا يعمّ المستثنى^(٢).

وما ذكرناه في معنى الحصر أوضح .
ويدلّ على الحصر بالمعنى المختار أمران:

١. تبادل الحصر من الكتاب والسنة

يتبادر الحصر من موارد استعماله في الكتاب والسنة، أمّا الكتاب فقوله سبحانه: (وَالْعَصْرُ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ)^(٣). فإنّ الغرض من الآية هو التنديد بسائر الطوائف الخارجة عن المستثنى، وأنهم في خسر، ولولا إفادة الاستثناء الحصر واحتمال أن يكون الخارج من عموم

١ . قلنا ذلك لأنّ الظاهر من تلخيص المفتاح أنّ أداة الحصر هو النفي والاستثناء معاً حيث قال: في قولك: ما زيد إلا شاعر، إته من قبيل قصر الموصوف على الصفة إفراداً. المختصر: ٨٢ .

٢ . كفاية الأصول: ١ / ٣٢٦ .

٣ . العصر: ١ - ٣ .

قوله: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ)، غير تلك الطائفة ذات الصفات الأربع، أيضاً لما تم التنديد لأنّ كلّ طائفة تحتج بأنّها أيضاً خارجة عن تحت العموم، وهو خلاف الغرض المقصود.

وأما الاستدلال بالسنة فكقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^(١).

فلو دلّ دليل على لزوم إعادة بغير هذه الأمور الخمسة لعدّ مخالفاً للحصر المستفاد من الذيل، فلو لم تكن «الإ» مفيدة للحصر لما كان هناك أية منافاة.

٢. دلالة كلمة الإخلاص على الحصر

لاشكَّ أنّ النبي الخاتم (صلى الله عليه وآله وسلم) بعث للتوحيد ونفي عامة الآلهة إلا الله سبحانه، وأنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يقبل توحيد مَنْ قال كلمة الإخلاص. فلو لم تكن الكلمة مفيدة للحصر لما أفادت التوحيد، ونفي عامة الآلهة إلا إلهية واحد منهم وهو الله جل شأنه. ثم إنّ في كلمة الإخلاص سؤالاً أو إشكالاً سيوافيك عن قريب.

الجهة الثالثة: دلالة الجملة على حكم المستثنى دلالة منطوقية أو مفهومية

إذا قلنا: أكرم العلماء إلا زيدا، فهنا أمور ثلاثة:

١. حكم المستثنى منه: وجوب إكرام العلماء باستثناء زيد.

٢. حكم المستثنى: عدم وجوب إكرام زيد.

٣. حصر الخروج في المستثنى.^(٢)

١. من لا يحضره الفقيه: ١ / ٢٧٩، برقم ٨٥٧؛ تهذيب الأحكام: ٢ / ١٥٢، برقم ٧٩٥.

٢. وهذا ما سيأتي في الجهة الرابعة.

283

أمّا الأول فلا شك أنّ دلالة الجملة عليه منطوقية.

وأمّا الثاني أي استفادة حكم المستثنى، فهل هو بالمنطوق أو بالمفهوم؟

التحقيق: إنّ دلالاته منطوقية، لأنّ هيئة الجملة الاسمية موضوعة لإفادة معنيين، ثبوت الحكم للمستثنى منه، ونفيه عن المستثنى فتكون دلالاته على حكم المستثنى منطوقية.

وفصل المحقّق الخراساني بين كون حكمه مستقداً من لفظة «إلا» التي هي بمعنى «استثنى»، فمنطوقية.

أو كونه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلّت عليه الجملة الاستثنائية، فمفهومية.^(١)

أقول: المراد من الخصوصية هو حصر «المجيء» في قوم غير زيد، فتكون الدلالة على عدم مجيء زيد دلالة مفهومية.

وعلى كلّ تقدير فالجهة الثالثة كالمتممة للجهة الأولى.

الرابعة: الدلالة على الحصر دلالة مفهومية

الظاهر أنّ دلالة الجملة الاستثنائية على حصر الخروج في المستثنى، مفهومية. نعم يحتمل أن تكون منطوقية ولا تترتب على ذلك ثمرة عملية.
نعم ربّما يقال بوجود الثمرة وهي أنّ الدلالة المنطوقية أقوى من المفهومية، فلو كانت هناك دلالة منطوقية تقدّم على المفهومية.
ولكن الضابطة ليست كلية، إذ ربّما تكون الدلالة المفهومية عند العرف أقوى من الدلالة المنطوقية.

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٢٨ .

284

والجهة الرابعة كالمتممة للجهة الثانية.

تمّ الكلام في دلالة «إلا» الاستثنائية على الحصر.

فرعان مبنيان على إفادة «إلا» للحصر

١. لو حصل التغيير في الماء الكرّ أو الجاري في غير صفاته الثلاث كالحرارة والرقة والخفة، فهل ينجس أو لا؟

الظاهر هو الثاني للحصر المستفاد من الاستثناء بعد النفي، أعني قوله (عليه السلام): «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»^(١).

٢. لو ضمّ إلى نيّة التقرب في الوضوء رياء، قال المرتضى بالصحة مع عدم الثواب، والمشهور هو البطلان، لقوله سبحانه: (وَ مَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ)^(٢)، والمراد من «الدين» هو الطاعة، والحصر قاض بأنّ فائدة الإخلاص لا أمر بها، فلا تكون صحيحة^(٣).

بحث استطرادي حول كلمة الإخلاص

إنّ هنا سؤالاً طرح منذ قرون حول كلمة الإخلاص وهو أنّ «لا» النافية للجنس، هي من النواسخ، فتحتاج إلى اسم وخبر، كقولنا: لا رجل في الدار، وعندئذ يُسأل عمّا هو الخبر في كلمة الإخلاص؟ فالخبر أحد الأمرين:

١. ممكن.

٢. موجود.

١ . الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩ .

٢ . البينة: ٥ .

٣ . لاحظ : الجواهر: ٢ / ٩٦ - ٩٧ .

285

فلو قلنا بالأول، يكون مفاد الجملة نفي إمكان أي آلهة إلا الله، فهو كلام متين من جهة نفي الإمكان عن سائر الآلهة، ولكنّه لا يخلو عن إشكال، وهو أنّ لازم ذلك الاعتراف بالإمكان في جانب المستثنى لا بالفعلية وأنّه سبحانه موجود فعلاً، وهو خلاف المطلوب.

وأما لو قلنا بالثاني (موجود) يكون مفاد الجملة نفي وجود أي آلهة إلا الله، وإثبات الوجود لله سبحانه. كلام جيّد، ولكنّه لم ينف إمكان وجود آلهة أخرى، وإثما نفي وجودها.

وبالجملة لتقدير كلّ «ممکن» أو «موجود» جهة قوة وجهة ضعف، وقد أُجيب عن ذلك بوجوه نذكرها تباعاً.

١ . إن لفظة «لا» اسمية غنية عن الخبر

ربّما يقال: إنّ الإشكال مبني على حاجة «لا» إلى الخبر، ولكن حاجتها إلى الخبر إنّما تتحقّق فيما لو كانت «لا» حرفاً، لا اسماً، وعندئذ تكون «لا» عدماً محمولياً، نظير قولنا: زيد معدوم، لا عدماً رابطياً نظير قولنا: زيد ليس بقائم. وعلى هذا فالمعنى الإله معدوم إلا الله.

فإن قلت: إنّ القضية لا تستغني عن الجهة، فإن كانت الجهة هي الإمكان يكون الاستثناء اعترافاً بإمكان المستثنى، وإن كانت «الفعلية» التي تساوق الموجود، كان نفيّاً لوجود الآلهة لا لإمكانها.

قلت: الجهة عبارة عن الضرورة فكأنّه يقول: الإله معدوم بالضرورة إلا الله، فالنفي والإثبات كلاهما ضروريان فيكون نفي الإله على وجه الضرورة كما أنّ إثباته لله سبحانه كذلك. وهذا الجواب لا بأس به، وله نظير في الذكر الحكيم كقوله سبحانه حاكياً عن

286

سحرة فرعون بعد أن آمنوا برب هارون وموسى وهددهم فرعون بالصلب، فأجابوا بقولهم: (لا

ضَيْرٌ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ) (١).

٢ . الإله بمعنى واجب الوجود

ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ المراد من «الإله» هو واجب الوجود، ونفي ثبوته ووجوده في الخارج، وإثبات فرد منه - وهو «الله» - يدلّ بالملازمة البيّنة على امتناع تحقّقه في ضمن غيره تبارك وتعالى، ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب.^(٣)

يلاحظ عليه: أنّه مبني على أنّ «الإله» بمعنى واجب الوجود، ولم يذكره أهل اللغة في معاجمهم، نعم هو من لوازم وجود الإله الواقعي.

٣. المقصود حصر العبادة في الله لا حصر وجود الإله فيه

إنّ العرب في الجاهلية كانوا موحدّين في الخالقية ولكن كانوا مشركين في العبادة، فكانوا يعبدون الأصنام بحجّة أنّها أشباه لعباد الله المكرمين حتّى يتقرّبوا بها إلى الله زلفى، فجاءت هذه الكلمة لردّ هذه العقيدة وأنّ العبادة كالخالقية مختصة بالله سبحانه فقط، وأنّه لا معبود إلاّ الله، فالكلمة سيقت لحصر العبادة فيه، لا لإثبات وجوده .

يلاحظ عليه: أنّ الإشكال باق على حاله، لكن بصورة أخرى، وهو أنّ الخبر إمّا ممكن أو موجود. فعلى الأوّل: لم يعترف بكونه سبحانه معبوداً بالفعل، وعلى الثاني لم ينف إمكان معبودية غيره.

١ . الشعراء: ٥٠ .

٢ . كفاية الأصول: ١ / ٣٢٧ - ٣٢٨ .

٤. الهدف هو العقد السلبي

إنّ الغرض الأقصى من هذه الكلمة هو العقد السلبي، أي سلب الإلوهية عن كلّ ما يتصوّر عمّا سوى الله سبحانه، وأمّا إثبات الإلوهية لله سبحانه فليس بمقصود لكونه أمراً مسلماً، فيسقط الإشكال، ويكون الخبر المقدر هو: الممكن، ويكون مفاد الجملة نفي إمكان إلوهية غيره، وأمّا إلوهيته سبحانه إمكناً أو فعلاً فليس بمقصود، لكونها أمراً مسلماً إمكناً وفعلاً.^(١)

٥. الهدف نفي الفعلية وإثباتها

يقع الكلام في إلوهية غيره في مقامين: تارة إمكان إلوهية غيره، فهذا ليس مطروحاً في المقام، وإنّما يطلب ثبوتاً ونفياً من آيات أخرى كقوله سبحانه:

١ . (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ)^(٢).

٢. (وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ)(٣).

فهذه الآيات تثبت امتناع إلهية غيره سبحانه ويلزم ذلك إمكان إلهيته سبحانه.
وأخرى في فعلية إلهيته ونفي الفعلية عن إلهية غيره، وهذا هو المطلوب من الكلمة.
فمعنى الجملة: لا إله موجود إلا الله سبحانه.

١. التعليقة على الكفاية للعلامة الطباطبائي: ١٥٩ .

٢. الأنبياء: ٢٢ . ٣. المؤمنون: ٩١ .

288

هذه أجوبة القوم، ولعلك تستطيع أن تميز أقوى الأجوبة عن غيره .

تم الكلام في مفهوم الحصر المستفاد من لفظة «إلا»، وإليك الكلام في لفظة «إنما».

٢. «إنما» من أدوات الحصر

الحصر على أقسام ثلاثة:

١. حصر أفراد.

٢. حصر قلب.

٣. حصر التعيين.

فلو كان المخاطب معتقداً بالمشاركة وأنت تريد قطعها، بوصف الحصر (القصر) بالإفراد، كما إذا اعتقد المخاطب أن زيدا كاتب وشاعر، فنقول: إنما زيد كاتب.

ولو كان المخاطب قائلاً عكس ماتقول: مثلاً يعتقد أن زيدا مريض، فنقول: إنما زيد مصح. تريد أن الثابت ضد ما يعتقد المخاطب بوصف الحصر بالقلب.

ولو كان المخاطب مردداً بين الأمرين تريد بكلمتك هذه رفع التردد بوصف الحصر بالتعيين.

إذا عرفت ذلك فاعرف أنهم استدلوا على إفادة «إنما» للحصر بوجوه مذكورة في مطروح الأنظار والكفاية ودرر الأصول، ونحن نذكرها:

١. إن لفظة «إنما» تتضمن معنى ما وإلا بشهادة قول المفسرين: في تفسير قوله تعالى: (إِنَّمَا

حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لَعْنِ اللَّهِ) أي ما حرّم عليكم إلا الميتة وما تلاها.

289

٢. قول النحاة إن لفظة (إنما) لإثبات ما يذكر بعدها ونفي ما سواه.

٣. صحّة انفصال الضمير معه، كقولك: «إنّما يقوم أنا»، ولا وجه لظهور الضمير إلاّ إفادة الحصر.

٤. تبادر الحصر منها في استعمالاتها والمراد التبادر عند أهل اللسان، ولا يضر عدم التبادر في عرفنا.

٥. تصريح أهل اللغة بذلك كالأزهري وغيره.

والقول بعدم حجّية قول اللغوي من باب الظن الخاص، لا يضرنا، لأنّ المراد هو الفحص في كلماتهم حتّى يتبين بوضوح لنا ما هو الموضوع له وما اشتق منه من المعاني، وهذا أمر سهل لمن راجع المعاجم بدقة وكان له ذوق أدبي، وعندئذ يخرج عن حدّ الظن ويدخل دائرة العلم.

فالفقهاء والأصوليون ربّما يصفون قول أهل اللغة بعدم الحجّية مع أنّ جميعهم يرجعون إلى معاجمهم في معاني الألفاظ والمفردات، وما هذا إلاّ لما ذكرنا.

هذه هي الأدلّة على إفادة «إنّما» الحصر، ولكن الأولى الاستدلال بدراسة الآيات التي وردت فيها لفظة «إنّما»، والظاهر الدلالة على الحصر دلالة منطوقية لا مفهومية، وإليك بعض الآيات:

١. قال سبحانه: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ)^(١).

١ . المائدة: ٣٣.

290

٢. قال سبحانه: (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَحُمَ الْخِنزِيرِ)^(١).

٣. قال سبحانه: (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ)^(٢).

والحصر ظاهر وخاصة في الآية الثالثة.

دليل القائل بعدم الحصر

استدلّ القائل بعدم إفادة «إنّما» للحصر بما في قوله سبحانه: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا)^(٣).

قائلاً بأنّ الموحى به إلى النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) لا ينحصر بتوحيده سبحانه، بل أوحى إليه أمور كثيرة في العقائد والأحكام.

يلاحظ عليه بوجهين:

أولاً: أنّ الآية المذكورة تشتمل على لفظي «إنّما» و «أنّما» والكلام في الأولى دون الثانية، والحصر في الأولى حقيقي أي ليس النبي إلّا بشراً لا ملكاً ولا غيره. وأمّا الثاني فخارج عن محط البحث.

ثانياً: لو فرضنا أنّ قوله: «أنّما إلهكم» من متمّمات الحصر الأوّل فنقول: إنّ الحصر فيه إضافي وليس بحقيقي، فليست الآية بصدد بيان أنّه لم يوح إليه حول رسالته إلّا أمر واحد بل بصدد بيان أنّ الذي أوحى إليه في مجال معرفة الله أنّه

١ . البقرة: ١٧٣ .

٢ . الممتحنة: ٨ - ٩ .

٣ . الكهف: ١١٠ .

291

واحد لا اثنان، كما عليه الثنوية، ولا ثلاثة كما عليه النصرانية.

إجابة عن إشكال

ذهب الرازي في تفسيره إلى عدم إفادة إنّما للحصر، وبذلك أجاب عن استدلال الشيعة على إمامة علي أمير المؤمنين (عليه السلام) بالآية التالية: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُعِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ)^(١).

واستدلّ على مدّعه بأنّ الآيات الثلاث التالية، شبهت الحياة الدنيوية مقرونة «ب» إنّما بأمر مختلف، فلو كانت إنّما مفيدة للحصر لشبهتها بشيء واحد لا بأمر ثلاثة، وإليك هذه الآيات :

١ . قال سبحانه: (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَ الْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَ اَرْتَبَتْ وَ ظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)^(٢).

٢ . قال سبحانه: (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ إِنْ تُوْمِنُوا وَ تَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَ لَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ)^(٣) .

٣ . قال سبحانه: (وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ)^(٤).

يلاحظ على الاستدلال - مضافاً إلى أنّ الآية الثالثة ليست فيها لفظة «إنّما» بل ما يقوم مقامها - أنّ التشبيهات الثلاثة متعدّدة ظاهراً واحدة لباً وواقعاً، والهدف هو

١ . المائدة: ٥٥ .

٢ . يونس: ٢٤ .

٣ . محمد: ٣٦ .

٤ . الحديد: ٢٠ .

292

الإيعاز بأنّ الحياة الدنيا حياة زائلة غير باقية فكما أنّ طراوة الأزهار والأشجار الخضراء تبقى شهرين أو ثلاثة، وربّما تواجه برداً قارصاً يزيل زينة الأرض من رأس، وأنّ اللهو واللعب يدوم ساعة أو ساعتين ثم تنقضي أيامه. ونظيرها متاع الغرور حيث يزول التمتع بزوال الغرور فهكذا الحياة الدنيا.

وحصيلة الكلام: أنّ نظر القرآن الكريم إلى الحياة الدنيا أنّها زائلة غير خالدة ولذا يقول: (مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ)^(١).

ومن هذا القبيل تشبيه الحياة الدنيا ببيت العنكبوت.

يقول الشاعر:

إنّما الدنيا كيب *** ت نسجته العنكبوت

فهي لا تقاوم الريح اللطيفة، ولا قطرة المطر الصغيرة، ولا النار الخفيفة، وغير ذلك.

فرعان مبنيان على إفادة «إنّما» للحصر

١. يجب أن تُحطّ مساجد الميّت السبعة بالحنوط، وهو الطيب المانع عن فساد البدن، وظاهر الأدلّة حصر الحنوط بالكافور لقول الإمام الصادق (عليه السلام): «إنّما الحنوط الكافور».^(٢)
٢. روى أبو بصير، عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال: «إذا كنت إماماً فإنّما التسليم أن تسلّم على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وتقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة».^(٣)

١ . النحل: ٩٦ .

٢ . الوسائل: ٢، الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٧ .

٣ . الوسائل: ٤، الباب ٢ من أبواب التسليم، الحديث ٢ .

293

٣. بل الإضرابية

يقع الكلام في مقامين:

الأول: في مفاد «بل» .

الثاني: في دلالتها على الحصر.

أما الأول: فلاشك أنّ لفظة «بل» وضعت للإضراب والانتقال من معنى إلى آخر، أو من غرض إلى غرض، وهذه الحقيقة لا تنفك عن لفظة «بل» سواء أكانت حرف ابتداء كما إذا تلتها جملة كقوله سبحانه: (وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) (١)، أم كانت عاطفة كما إذا تلاها مفرد. ثم إنّ اللفظة تارة تنقل حكم الأول للثاني، وأخرى ضده إليه .

أما الأول ففيما إذا تقدّمتها جملة خبرية إيجابية، أو جملة إنشائية كما إذا قال: قام زيد بل عمرو، أو قال: اضرب زيدا بل عمراً.

ففي كلا الموردين ينقل حكم الأول إلى الثاني، وإليه يشير ابن مالك في ألفيته ويقول:

وانقل بها للثاني حكم الأول *** في الخبر المثبت والأمر الجلي

وأخرى ينقل ضدها كما إذا تقدّمتها نفي أو نهي، فهي لتقرير ما قبلها على حالته مع جعل ضد ما سبق لما بعدها فقول القائل: ما قام زيد بل بكر، أو لا تضرب زيدا بل بكراً، بمعنى أنّه : قام بكر، واضرب بكراً.

وأما الثاني - أعني: دلالتها على الحصر - فقد ذكر المحقق الخراساني لها أقساماً ثلاثة:

أ. ما كان لأجل أنّ المضرب عنه إنّما أوتي به غفلة أو سبقه به لسانه فيضرب

١ . الأعلى: ١٥ - ١٦ .

294

بها عنه إلى ما قصد بيانه؛ فقوله: جاء زيد بل عمر، يريد أنّه إنّما أوتي بلفظة زيد غفلة والصحيح مكانه، هو عمر، فلا يدلّ على الحصر.

ب. ما كان لأجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه فلا يدلّ على الحصر أيضاً، كقوله سبحانه: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا)^(١).

ج. ما كان في مقام إبطال ما ذكر أولاً من دون أن يكون ذكره مرتبطاً بالغفلة أو بالتوطئة بل نقله عمداً لبيطله كقوله سبحانه: (وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ)^(٢).

قال المحقق الخراساني: «يدلّ على الحصر» ولكن الحصر إضافي بمعنى أنه ليس لهم فيما يرجع إلى الإلوهية والربوبية أمر سوى كونهم عبداً .

وهذا لا ينافي أن تكون لهم شؤون أخرى، ككتابة الأعمال وقبض الأرواح.

٤. من أدوات الحصر تقديم ما حقه التأخير

اتفق النحاة على أنّ تقديم ما حقه التأخير كالمفعول يفيد الحصر، كقوله سبحانه: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)^(٣)، هذا إذا لم تكن للتقديم علة أخرى.

٥. اشتمال المسند إليه على اللام

ذكر المحقق الخراساني في المقام ما حاصله: أنّ المسند إليه المحلّى باللام على أقسام:

١ . الأعلى: ١٤ - ١٦ .

٢ . الأنبياء: ٢٦ .

٣ . الفاتحة: ٥ .

أ. إذا كانت اللام للجنس وكان الحمل شائعاً صناعياً، كما إذا قيل: الضارب زيد. فقال: إنّه لا يفيد الحصر، لأنّ حمل شيء «زيد» على جنس وماهية «الضارب» بملاك الاتحاد في الوجود لا يقتضي اختصاص تلك الماهية «الضارب» به وحصرها عليه.^(١)

ب. إذا كانت اللام للجنس وكان الحمل حملاً أولياً ذاتياً، فهو يفيد الحصر.

ج. إذا كانت اللام للجنس لكن أخذ مدخول اللام بنحو الإرسال والإطلاق، مثل قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ) فهو يفيد الحصر.

د. إذا كانت اللام للاستغراق فهي تفيد الحصر.

وإليك توضيح الأقسام الأربعة.

١. لام الجنس إذا كان الحمل شائعاً

إذا كانت اللام الداخلة على المسند إليه لام الجنس، وكان الحمل شائعاً صناعياً، أي اتحاداً في الوجود واختلافاً في المفهوم، فلها أربع صور:

١. إذا كانت النسبة بين المسند إليه والمسند هي التساوي، نحو: الإنسان ضاحك.
 ٢. إذا كان المسند إليه أخصّ من المحمول، نحو: الإنسان ماش.
 ٣. إذا كان المسند إليه أعم من المحمول، كقوله: الأمير زيد.
 ٤. إذا كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، كما في قولك: الحمامة بيضاء.
- فقد ذكر المحقق الخراساني أنه لا يفيد الحصر، مع أنّ الصحيح هو التفريق

١. كفاية الأصول: ١ / ٣٢٩.

296

بين القسمين الأولين، فيفيدا الحصر والقسمين الأخيرين فلا.

ولكن إفادة الحصر وعدمه لا صلة له باللام، بل أنّ الحصر وعدمه مقتضى طبيعة القضية. مثلاً إذا كانت النسبة بينهما هي التساوي يفيد الحصر باعتبار تساوي الموضوع والمحمول، حيث إنّ الموضوع لا يشذ عن المحمول بحكم التساوي، أو كان الموضوع أخصّ من المحمول حيث إنّ الموضوع لا ينفك عن المحمول.

وهذا هو معنى حصر المسند إليه في المسند، بمعنى أنّه لا يشذ فرد منه عن المحمول.

بخلاف القسمين الثالث والرابع فالقضية فيهما لا تتضمن الحصر بحكم طبيعتها، لأنّ المفروض أخصّية المحمول من الموضوع، أو أنّ النسبة بين الموضوع والمحمول العموم من وجه، إذ معنى ذلك أنّ الموضوع ربّما يفترق عن المحمول، فكيف يمكن حصر الموضوع في المحمول، بمعنى أنّه لا يشذ مصداق منه عن المحمول!؟

٢. لام الجنس إذا كان الحمل أولياً

إذا كانت النسبة بين المسند إليه المحلّى باللام والمسند هي التساوي في المفهوم كقولنا: الإنسان حيوان ناطق فهو يفيد الحصر، لا لأجل اللام، بل لأجل التساوي بين المفهومين، بمعنى أنّ الموضوع لا ينفك عن المحمول مطلقاً.

٣. لام الجنس إذا أريد من المدخول الإطلاق

إذا دخلت اللام على كلمة أريد منها الإطلاق والإرسال كما في قوله: (أَحْمَدُ لِلَّهِ) بناءً على أنّ المراد مطلق الحمد حتّى الحمد الموجّه إلى غيره سبحانه:

297

ووجهه: أنّ الملائكات التي تسبّب توجه الحمد إلى غيره كلّها ترجع إلى الله سبحانه، لأنّه مبدأ المحامد وأصلها، فكلّ ما للغير من كمال وجمال فهو منه سبحانه.^(١)

٤. «لام» الاستغراق

المراد من «لام» الاستغراق ما يدلّ على شمول المدخول لكلّ ما يصدق عليه، الذي هو ملاك كونه عامّاً فهو يفيد الحصر كما في قوله: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ)^(٢) بمعنى أنّه لا يشذ عن الخسر فرد من أفراد المدخول أي الإنسان، إلّا ما قام عليه الدليل، كما في قوله: (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا)^(٣).

بعض أدوات الحصر

قد عُدّ من أدوات الحصر توسّط ضمير الفصل بين المسند والمسند إليه نحو: زيد هو القائم، كما عُدّ منه تعريف المسند نحو: زيدٌ الأمير. وما ذكرناه ضابطة غالبية، فعلى الفقيه الإمعان في القرائن التي تحيط بالكلام.

١ . قال العيني: قوله: (وله الحمد) أي: جميع حمد أهل السماوات والأرض وجميع أصناف المحامد التي بالأعيان والأعراض، بناءً على أنّ الألف واللام لاستغراق الجنس عندنا، ولما كان الله مالك الملك كلّهُ استحقّ أن تكون جميع المحامد له دون غيره، فلا يجوز أن يحمد غيره، وأمّا قولهم: حمدت فلاناً على صنيعه كذا، أو حمدت الجوهرة على صفائها، فذاك حمد للخالق في الحقيقة، لأنّ حمد المخلوق على فعل أو صفة حمد للخالق في الحقيقة. لاحظ: عمدة القارئ: ٦ / ١٣٤ .

٢ . العصر: ٢ .

٣ . العصر: ٣ .

298

...

مفهوم اللقب

قسّم الأدياء الاسم إلى أقسام ثلاثة:

١. العلم - كمحمد.

٢. الكنية - كأبي القاسم.

٣. اللقب - كرسول الله.

فإذا قلت: صَلَّى اللهُ عَلَى أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدِ رَسُولِ اللهِ، فقد جمعت فيه الأقسام الثلاثة: فاللقب في مصطلح النحاة قسم من الاسم يشار به إلى الذات، وأما المقام فيراد منه معنى أعم مما لدى النحاة أي كلّ اسم لا يكون قيداً زائداً في الكلام علماً كان أو اسم جنس، ولذلك فسّر بتعليق الحكم باسم جنس أو اسم علم، وعلى ذلك فيختص بما إذا كان مسنداً إليه ^(١) وبذلك يتبين أن اللقب أضيق من الوصف كما مرّ.

فهل اللقب يفيد المفهوم أو لا؟ فهو مورد اختلاف.

فذهب قوم إلى عدم إفادته المفهوم، وأنّ قولنا: المسيح رسول الله، لا يُعدّ دليلاً على أنّ محمداً ليس رسول الله.

١ . لاحظ: حاشية السيد علي القوانين: ١ / ١٩١ .

فإذا قال: أكرم زيدا في الدار، فالتشريع محدّد بالإكرام في الدار ولا يدلّ على عدم وجوبه في غير الدار، لأنّ إثبات الشيء لا ينفي ما عداه.

وأما عدم أجزاء الإكرام في غير الدار عن الإكرام في الدار، فليس لأجل كون القضية الأولى ذات مفهوم، بل لأجل عدم امتثال المأمور به.

فهناك فرق بين الدلالة على العدم وبين عدم الأجزاء لأجل عدم الامتثال، فإذا قال: نذرت للفقراء أو وقفت عليهم أو أوصيت لهم ثمار هذا البستان، فلا يدلّ على نفي الحكم عن غير الفقراء، بل هو ساكت عنه.

نعم لو صرف ثماره على الأغنياء لا يجزي لا لأجل المفهوم، بل لأجل عدم الامتثال.

وعلى ضوء هذا ذهب الأصوليون إلى أنّ القیود الموجودة في الكلام لها مدخلية في الحكم على نحو لولاها لما أمكن الحكم بالموضوع، ومع ذلك لا يدلّ على سلب الحكم عنه عند عدمه، وذلك لأنّ إثبات الشيء لا يدلّ على نفي ما عداه.

ومع ذلك فهذه الضابطة ضابطة غالبية وربما تساعد القرائن على كون القضية ذات مفهوم.

فروع مبنية على مفهوم اللقب

١. يستدلّ على حرمة عمل الصور المجسّمة لذوات الأرواح بصحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «لا بأس بتمثيل الشجر»^(١).
٢. يستدلّ على اختصاص خيار الحيوان بالمشتري بصحيح الحلبي عن

١. الوسائل: ١٢، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢. لاحظ الجواهر: ٤٢/٢٢.

300

- الصادق (عليه السلام): «في الحيوان كلّ شرط ثلاثة أيّام للمشتري، و هو بالخيار فيها إن شرط أو لم يشترط»^(١). فيدلّ على نفيه عن البائع بمفهوم اللقب.
٣. روي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نهى أن يكفن الرجال في ثياب الحرير، فلو قلنا بالمفهوم لدلّ على جواز تكفين المرأة به^(٢).
 ٤. استدلّ على وجوب قراءة سورة كاملة بعد الحمد بصحيح ابن سنان: «يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها»، و مفهومه عدم جواز الاكتفاء بها لغيره^(٣).

١. الوسائل: ١٢، الباب ٣ من أبواب الخيار، الحديث ١.

٢. مستدرك الوسائل: ٢، الباب ٩١ من أبواب الكفن، الحديث ٢. لاحظ الجواهر: ١٧٠/٤.

٣. الوسائل: ٤، الباب ٢ من أبواب القراءة، الحديث ٥. لاحظ الجواهر: ٣٣٤/٩.

301

مفهوم العدد ...

مفهوم العدد

إذا علق الحكم على عدد خاص، فهل يدلّ على ارتفاع الحكم عند ارتفاعه أو لا؟ والتحقيق أنّه يدلّ عليه إذا أخذ بشرط لا في جانبي الزيادة والنقيصة أو إحداهما.

توضيح ذلك: أنّ العدد المأخوذ موضوعاً للحكم يتصوّر على أقسام أربعة:

١. أن يؤخذ على نحو «لا بشرط» في كلا الطرفين، فلا تكون النقيصة ولا الزيادة مخلّة، وذلك كاستغفار النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) سبعين مرة للمنافقين.

قال سبحانه: (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ)^(١).

فإنّ ذكر العدد كناية عن الكثرة، من دون أن يكون للسبعين ولا للزيادة عليه ولا للنقيصة عنه مدخلية.

٢. أن يؤخذ «بشرط لا» في كلا الجانبين - الزيادة والنقيصة - كأعداد الفرائض وركعات الصلاة الواجبة.

٣. أن يؤخذ «بشرط لا» في جانب النقيصة دون الزيادة، كما هو الحال في

١. التوبة: ٨٠.

مسألة الكر، فإنّه عبارة عن ثلاثة أشبار ونصف طولاً وعرضاً وعمقاً، فلا يكفي الناقص ولا يضر الزائد.

٤. عكس الصورة الثالثة أي أن يؤخذ «بشرط لا» في جانب الزيادة دون النقيصة، كما هو الحال في أيام العادة، فيحكم عليها بالحيض بعد التجاوز عن ثلاثة إلى العشرة، بشرط أن لا تتجاوز العشرة وإلا فيكون حيضها أيام عادتها. ومع ذلك فلا يشترط أن تنقص عن العشرة إلى الثلاثة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ العدد إنّما يدلّ على المفهوم أي انتفاء الحكم عن غيره فيما لو أخذ بشرط لا مطلقاً أو في إحدى الجانبين (الصورة ٢ و ٣ و ٤)، وأمّا لو أخذ لا بشرط في كلا الجانبين فهو خال عن المفهوم. نعم لو أخذ بشرط لا في جانب واحد فالمفهوم يتحقّق بالنسبة إلى ذلك الجانب، مثلاً لو أخذ «بشرط لا» في جانب النقيصة يكون المفهوم ارتفاع الحكم إذا نقص العدد لا ما إذا زاد.

وهكذا لو أخذ بشرط لا في جانب الزيادة يتحقق المفهوم في ذلك الجانب فإذا زاد يرتفع الحكم،
دونما لو نقص .

فعلى الفقيه إمعان النظر في استخراج وصف العدد من الأوصاف الأربعة. وإليك دراسة بعض
الآيات.

١. قال سبحانه: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)^(١)، فالآية بصدد التحديد في
كلا الجانبين.

٢. قال سبحانه: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ
لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا)^(٢).

١ . النور: ٢ .

٢ . النور: ٣ .

303

فالثمانون أخذ على وجه التحديد في كلا الجانبين. لكن الأربعة أخذت على التحديد من جانب
النقيصة لا من جانب الزيادة.

٣. قال سبحانه: (الَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ
شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ)^(١)، فقد أخذ العدد «بشرط لا» في جانب النقيصة ولعله كذلك في
جانب الزيادة .

٤. قال سبحانه: (وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ)^(٢).

والعدد مأخوذ بشرط لا في جانب النقيصة دون الزيادة.

فعلى الفقيه أن يمعن النظر في طبيعة القضايا حتى يتبين له حال العدد:

١. فربما يؤخذ «بشرط لا» في جانب الأقل، كما هو الحال في عدد الغسلات من البول والخنزير
وعدد منزوحات البئر والنصاب في الزكاة والخمس، وعدد من تقوم به الجمعة والجماعة.

٢. وربما يؤخذ «بشرط لا» في جانب الزيادة، ككون ما تراه المرأة من الدم حيضاً في عشرة
أيام بشرط أن لا تتجاوز.

إنما الكلام فيما إذا لم يُعلم أحد الأمرين فالظاهر كونه في مقام التحديد زيادة ونقيصة.

١. لا يفسد الصوم ما يصل إلى الجوف بغير الحلق من منافذ البدن المعلومة عمداً غير الحقنة بالمائع، لصدق اسم الصوم معه شرعاً، و حصر الباقر (عليه السلام) : «لا

١ . النور: ٦ .

٢ . البقرة: ٢٨٢ .

يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام و الشراب، والنساء، و الارتماس في الماء»^(١)

٢. هل يكفي الحجر الواحد إذا كان له أطراف ثلاثة؟ قيل لا، لورود النصّ على ثلاثة أحجار إلا أن يحمل على الغالب.^(٢)

٣. هل تكره قراءة أزيد من سبع آيات على الجنب؟ قيل: نعم لمفهوم موثقة سماعة، قال: سألته عن الجنب، هل يقرأ القرآن؟ قال: «ما بينه و بين سبع آيات».^(٣)

٤. يسقط خيار الحيوان بانقضاء المدة وهي ثلاثة أيام؛ قال بعض الأفاضل: بلياليها تحقيقاً، لأنه الأصل في التحديد.^(٤)

٥. يستحبّ أن يرغم الأنف في حال السجود ولا يجب، لمفهوم ما دلّ على أنّ السجود على سبعة أعظم أو أعضاء.^(٥)

٦. لا تنعقد الجمعة بالأقلّ من خمسة لقوله (عليه السلام): «لا تكون الخطبة والجمعة وصلاة ركعتين على أقلّ من خمسة رهط: الإمام و أربعة»^(٦)، فيكون مفهومه - لو قلنا بأنّ للعدد مفهوماً - انعقادها بالخمسة.

تمّ الكلام في المفاهيم

١ . الوسائل: ٧، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١. لاحظ الجواهر: ٢٩٦/١٦.

٢ . الوسائل: ٢، الباب ٩ من أبواب الخلوة، الحديث ٩. لاحظ الجواهر: ٣٥/٢.

٣ . الوسائل: ٢، الباب ١٩ من أبواب الجنابة، الحديث ٩. لاحظ الجواهر: ٧١/٣.

٤ . لاحظ الجواهر: ٣٠/٢٣.

٥ . الوسائل: ٤، الباب ٤ من أبواب السجود، الحديث ٨ . لاحظ الجواهر: ١٠/١٧٤.

٦ . الوسائل: ٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٢. لاحظ الجواهر: ١١/١٩٩.

305

المقصد الرابع:

في العام والخاص

أُمور تمهيدية

الفصل الأول: للعام صيغة تخصّه

الفصل الثاني: تخصيص العام ومسألة المجازية

الفصل الثالث: العام المخصّص حجة في الباقي

الفصل الرابع: حجّية العام عند إجمال المخصّص مفهوماً

الفصل الخامس: حجّية العام عند إجمال المخصّص مصداقاً

الفصل السادس: إحراز ما بقي تحت العام بالأصل الموضوعي

الفصل السابع: إحراز الفرد المشتبه بالعنوان الثانوي

الفصل الثامن: لزوم الفحص عن المخصّص

الفصل التاسع: في الخطابات الشفاهية...

الفصل العاشر: تعقب الضمير العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

الفصل الحادي عشر: تخصيص العام بالمفهوم

الفصل الثاني عشر: الاستثناء المتعقب للجمل

الفصل الثالث عشر: تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

الفصل الرابع عشر: حالات العام والخاص، وفيه بحث حول النسخ والبداء

306

قبل الدخول في صلب الموضوع نقدم أموراً:

الأول: الأمور الاعتبارية والتعريف الحقيقي

لاشكَّ أنّ علوم الآداب والفقه والأصول علوم اعتبارية، وليست من العلوم الحقيقية التي تبحث في الكون وقوانينه وآثاره، فعندئذ يقع الكلام؛ هل التعاريف الواردة في كلمات القوم للأمر الاعتبارية تعاريف حقيقية أو تعاريف لفظية؟

ذهب المحقق الخراساني إلى الثاني، وعلّلها بوجهين:

١. أنّ المعنى المركوز من الأمر الاعتباري في الأذهان أوضح ممّا عرف به مفهوماً ومصداقاً، ولذا يجعل صدق ذلك المعنى على فرد وعدم صدقه، المقياس في الإشكال عليها بعدم الأطراد أو الانعكاس، والتعريف لا بد أن يكون بالأجلى مع أنّ مصاديقه أجلى من التعريف (١).

٢. لم يتعلّق حكم شرعي بمفهوم العام حتى نبحت عن تعريفه. وهذا الوجه يختصّ بالمقام .

يلاحظ على الأول: أنّ الظاهر من العلماء أنّهم بصدد التعريف الحقيقي وآية ذلك نقد التعريف بعدم الجامعية والمانعية. ولو كانوا بصدد التعريف اللفظي لتركوا نقد التعاريف. وكون بعض المصاديق أوضح ممّا جاء في التعريف لا يغني عن التعريف

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٣١ .

لوجود الحاجة إليه في المصاديق الخفية، ولو كان وضوح بعض المصاديق داعياً للاستغناء عن التعريف لصار ذلك سبباً للاستغناء عنه في العلوم الحقيقية، فإنّ الصعید والمفازة والمعدن من الأمور الكونية وأنّ قسماً من مصاديقها أوضح ممّا ورد في تعريفها، ومع ذلك لم يكن ذلك داعياً للاستغناء عن التعريف.

ويلاحظ على الثاني: أنّ عدم ترتّب الثمرة لفهم مفهوم العام عن طريق التعريف لا يكون سبباً لترك تعريفه، لأنّ قسماً وافراً من المباحث الأصولية لا تترتب عليه ثمرة عملية، وإنّما يبحث لشحدّ الذهن وبذر روح النقد والمناقشة في ذهن الطالب .

ويرد على كلام المحقق الخراساني إشكال آخر حيث إنه ساوى بين التعريف اللفظي وشرح الاسم، مع أنّهما متغايران كما أوضحنا حاله عند البحث في تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط في محاضراتنا.

في تعريف العام ...

والذي يمكن أن يقال وجود الفرق بين الحقائق والاعتباريات بأنّ التعريف في الأولى تعريف حقيقي ولكن التعريف في الثانية اعتباري .

وإن شئت قلت: التعريف الحقيقي منحصر في الجنس والفصل أو العرض وللجميع مأخذ في الخارج، كأخذ الحيوان من القدر المشترك بين أفرادها، وهكذا الناطق ما يميّز النوع عن نوع آخر ومثله العرض، فيكون الجنس جنساً حقيقياً والفصل كذلك.

وأما الأمور الاعتبارية فبما أنّها أمور قائمة باعتبار المعنى فلا يعامل مع العام معاملة الجنس، ولا مع الخاص معاملة الفصل .

نعم ما ذكرنا لا يمنع أن يكون التعريف في الأمور الاعتبارية تعريفاً جامعاً للأفراد ومانعاً للاغيار، فكون التعريف اعتبارياً لا يلزم كون تعريفه غير جامع ولا

309

مانع ، فللمعتبر أن يعرف ما اعتبره بشكل جامع ومانع، وتساهل القوم في التعاريف لا يمنع من إمكان الالتزام بالتعريف الجامع.

الثاني: تعريف العام

عرّف علماء الأصول العامّ بوجوه نذكر بعضها:

١. شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله

يلاحظ عليه أولاً: أنّ التعريف مبني على أنّ وصف اللفظ بالعموم إنّما هو باعتبار تعلّق الحكم به، وسيوافيك عدم صحّته، فإنّ للعموم في لغة العرب ألفاظاً خاصّة وضعت له، سواء أتعلّق به حكم أم لا.

وثانياً: أنّ التعريف يشمل المطلق فالحكم فيه شامل لجميع أفراد مدخوله، غاية الأمر على وجه البديل، كقوله: اعتق رقبة.

٢. شمول مفهوم العام لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه (١)

فيشترط فيه أمران: الشمول لما تحته، والانطباق على ما يصلح، فخرجت العشرة بأنها تشمل لما تحته من المعدودات لكن لا تنطبق على كل واحد.

يلاحظ عليه: بأنه تنطبق على ما تحته بشكل آخر وهو انطباقها على كل عشرة عشرة.

٣. شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفردة

وعلى ذلك فيشترط في العام أمران:

أ. شموله لكل فرد فرد من مصاديق العام.

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٣٢.

310

ب. الانطباق على ما يشمل ولو بانطباق مفردة.

فاندفع الإشكال بوضع لفظ «المفهوم» مكان «الحكم» كما أنه خرجت العشرة عن التعريف فهي شاملة لكل فرد من أفراد العشرة، لكن لا تنطبق على كل فرد منها.^(١)

فإن قلت: يخرج عن التعريف العام البدلي، إذ ليس هناك مفرد ينطبق على كل فرد فرد.

قلت: يكفي انطباق نفس العام، وإن لم يكن له مفرد سوى العام.

٤. شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه نفسه (كالعام البدلي) أو مفردة (كالعام الاستغراقي)

فإن قلت: يخرج عن التعريف، العام المجموعي، فإنه يشمل كل فرد فرد مع أنه لا انطباق عليه، فصار كالعشرة حيث إنها تشمل الأفراد التي تحتها ولكن لا تنطبق عليها.

انقسام العام إلى استغراقي ومجموعي وبدلي ...

قلت: الحق أن العام هو الاستغراقي والبدلي وأمّا العام المجموعي فهو خارج عن مصب التعريف - وإن عدّه المشهور من أقسام العام كما سيوافيك - وليس له في الكتاب والسنة مثال.

الثالث: انقسام العام إلى استغراقي ومجموعي وبدلي

الظاهر أن العام ينقسم إلى استغراقي ومجموعي وبدلي، وذلك بالملاك التالي:

١ . وقد عدّها المحقق القمي من ألفاظ العموم لكن بملاك آخر، فلاحظ: القوانين: ١ / ١٩٢ .

١. إذا لوحظ كل واحد من أفراد العام مع قطع النظر عن تعلق الحكم به - بحياله واستقلاله - في عرض واحد فالعام استغراقي.

٢. إذا لوحظت الأفراد لا بحيالها بل بنعت الجمع، في عرض واحد فهو عام مجموعي.

٣. إن لوحظ كل فرد من الأفراد بحياله لكن لا في عرض واحد، بل بصورة إما هذا أو ذلك أو ذلك، فيكون العام بديلاً.

فالعام الاستغراقي يتقوم بقيدتين:

أ. لحاظ كل واحد بحياله.

ب. لحاظ كل واحد في عرض واحد.

وأما العام المجموعي فهو يتقوم بلحاظ المجموع دفعة واحدة في عرض واحد.

وأما العام البديلي فيتقوم بلحاظ كل واحد واحد بحياله لكن لا في عرض واحد، بل في رتب متوالية، والذي يعبر عنه بالفرد المنتشر.

واللفظ الصالح للعام الاستغراقي هو «كل»، كقوله سبحانه: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)^(١).

واللفظ الصالح للعام المجموعي هو لفظ المجموع، أو الجمع .

واللفظ الصالح للعام البديلي هو لفظ (أي) كقوله سبحانه: (أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى)^(٢).

١. النور: ٢ .

٢. الإسراء: ١١٠ .

نظرية المحقق الخراساني في انقسام العام إلى أقسام ثلاثة

ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ انقسام العام إلى الأقسام الثلاثة إنّما هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام به، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر: أنّ تعلق الحكم به، تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم؛

وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو أُخِلَّ بإكرام واحد في «أكرم مجموع الفقهاء» مثلاً لما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الأولى فإنه أطاع وعصى؛ وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البديل بحيث لو أكرم واحداً منهم لأطاع وامتثل (١) وتبعه المحقق النائيني (٢).
يلاحظ عليه: أن ما ذكره غير تام من جهات ثلاث:

الجهة الأولى - وهي مشكلة الرتبة - فإن الموضوع في رتبة سابقة على الحكم، والحكم متأخر عنه رتبة وتصوراً، فمن البعيد أن يكون الحكم المتأخر سبباً لانقسام الموضوع إلى أقسام ثلاثة.
لا يقال: إن ما ذكره المحقق الخراساني مستلزم للدور أيضاً، لأن الحكم متوقف على الموضوع، ولو كان الموضوع في أوصافه متوقفاً على الحكم لزم الدور.

لأننا نقول: الدور غير لازم لاختلاف الموقوف والموقوف عليه، لأن الحكم متوقف على وجود الموضوع، ووجوده غير متوقف على الحكم وإنما المتوقف هو أوصافه .

الجهة الثانية - وهي مشكلة الملاك - فإن انقسام الحكم إلى أقسام ثلاثة رهن

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٣٢ .

٢ . أجود التقريرات: ١ / ٤٤٣ .

313

وجود مصالح مختلفة في الموضوع، حيث إن المصلحة تارة تكون قائمة بكل فرد فرد، وأخرى قائمة بإكرام المجموع، وثالثة قائمة بإكرام فرد من أفراد الموضوع على سبيل البديل.

فعندئذ يأمر بالإكرام حسب ما تحصل به المصلحة، فملاك الانقسام إلى الأقسام الثلاثة حاصل قبل تعلق الحكم، فلا بد أن يكون الانقسام باعتبار الموضوع الحامل للملاك، لا الحكم المتعلق بحامل الملاك.

الجهة الثالثة - وهي مشكلة الوضع - فإن هدف الواضع تأمين غرض المتكلم، فإذا كان الغرض على أقسام ثلاثة يجب أن يوضع لكل واحد من الأغراض لفظ خاص، ولا معنى لترك وضع اللفظ لما يؤمن الغرض والاعتماد على كيفية تعلق الحكم التي لا تعلم - عندنا - إلا من جانب الموضوع .

ولإيضاح المطلب نأتي بمثال:

إذا ابتلى الإنسان بالتدخين المضر الحرام، فحاول أن يهيئ نفسه على تركه عن طريق النذر، وهو يتصور على أقسام ثلاثة:

١. أن ينذر على نحو العام الاستغراقي، أن ينذر ترك كل واحد من الأفراد بحياله واستقلاله على نحو يكون لكل فرد من أفراد العام طاعة وعصيان.

٢. أن ينذر على نحو العام المجموعي، بأن يكون المجموع من حيث المجموع متعلقاً للنذر، فتكون له طاعة واحد، وهو ترك المجموع، وعصيان واحد وهو الإخلال بالمجموع ولو بتدخين سيجارة واحدة.

٣. أن ينذر على نحو العام البدلي، بأن ينذر ترك واحد لا بعينه من أفراد السجائر، فيجوز له التدخين إلى أن تبقى واحدة منها.

الرابع: البدلي من أقسام العام

الظاهر من الأصوليين أنّ العام ينقسم إلى أقسام ثلاثة، غير أنّ المحقّق النائيني (قدس سره) قال: إنّ في عدّ العام البدلي من أقسام العموم مسامحة واضحة، بداهة أنّ البدلية تنافي العموم، فإنّ متعلّق الحكم في العموم البدلي ليس إلّا فرد واحد، أعني به: الفرد المنتشر، وهو ليس بعام. نعم البدلية عامّة فالعموم إنّما هو في البدلية لا في الحكم المتعلّق بالفرد على البديل (١).

يلاحظ عليه: أنّه مبني على مختاره في تقسيم العام إلى الأقسام الثلاثة، وأنّ التقسيم بلحاظ اختلاف تعلّق الحكم بافراده - على ما مرّ - فلما تعلّق الحكم بفرد من الأفراد والذي سمّاه الفرد المنتشر، فلا يكون الحكم عامّاً.

وأما حسب مختارنا من أنّ التقسيم بلحاظ نفس الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، فالبدلية تتساوق العام حيث إنّ الموضوع موجود في كلّ واحد واحد من أفراد اللفظ، فالبدلية والعمومية متساوقان، وليسا متغايرين، كما زعم.

الفرق بين العام والمطلق ...

وبعبارة أخرى: اللفظ يشمل كلّ واحد واحد من أفراد العام، وإن كان الواجب فرداً واحداً، فإذا قال: أكرم أي فرد شئت من العلماء، فالموضوع قائم بكلّ واحد واحد، وإن كان الواجب فرداً واحداً.

الخامس: دوران الأمر بين القسمين

إذا دار أمر العام بين أحد الأقسام فهل هنا أصل يعيّن به أحدها؟

قال المحقّق النائيني: إنّ الأصل اللفظي الإطلاقي يقتضي الاستغراقية، لأنّ المجموعية تحتاج إلى عناية زائدة وهي لحاظ جميع الأفراد على وجه الاجتماع وجعلها موضوعاً واحداً.

يلاحظ عليه: بأنه يجب التفريق بين الصورتين التاليتين:

١. إذا صدرت من الإمام صيغة مرددة بين كونه على نحو الوجوب الاستغراقي أو الوجوب المجموعي، ومن المعلوم أنّ الأمر حينئذ يدور بين المتباينين، لأنّ كيفية الامتثال في الأوّل تغيّر كفيته في الثاني، وهذا نظير العلم بوجوب الجمعة أو الظهر.

٢. إذا كان الدليل لبيّاً كالإجماع والسيره ودار أمر الواجب بين الوجوه الثلاثة، فيقع الكلام في مقتضى الأصل العملي وهل هو قاعدة الاشتغال أو أصل البراءة؟ مثلاً إذا شككنا في أنّ الواجب في كفارة اليمين هو صيام ثلاثة أيام متوالية على حسب العام المجموعي، أو وجوب ثلاثة أيام وإن كانت غير متوالية على نحو العام الاستغراقي^(١)، فالمرجع هو البراءة لرجوع الشك إلى شرطية التوالي والأصل عدمها.

وحصيلة الكلام: أنّه إذا كان مصب الشك في الكلفة الزائدة وهو الاتصال والتوالي تجري فيها البراءة .

نعم لو قلنا : بأنّ الاستغراق والمجموعية من كفيات الحكم كقصد التقرب، لا الموضوع، يعود الشك إلى الشك في الخروج عن الامتثال، وقد عرفت عدم تاميّة المبنى.

السادس: الفرق بين العام والمطلق

إنّ العام كما عرفت ينقسم إلى: شمولي ومجموعي وبدلي، والمطلق ينقسم إلى قسمين: شمولي وبدلي.

فقوله سبحانه: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) في الدلالة على السعة والشمول لكلّ أفراد

البيع، نظير قول القائل: «أكرم العلماء» في الدلالة عليهما؛ كما أنّ قوله: «أعتق رقبة» في الدلالة على البدلية، نظير قوله: «أعتق أي رقبة» في الدلالة عليها، وعندئذ يقع الكلام في الفرق بينهما؛ وقيل في بيان الفرق وجهان:

١. أنّ دلالة العام على الشمول والبدلية دلالة لفظية وضعية، فالواضع وضع الجمع المحلّى باللام، أو لفظة (ال) لكلّ واحد من المعنيين.

وأما دلالة المطلق على الشمولية والبدلية دلالة عقلية بمعنى أنّ المتكلم لما كان في مقام البيان وعلّق الحلية على طبيعة البيع فيستكشف أنّ البيع بطبيعته حلال، وهي موجودة في كلّ فرد فرد من غير فرق بين البيع بالصيغة وغيره، وبين النقد والنسبة وهكذا.

ومثله قوله: «اعتق رقبة» حيث علّق الإيجاب على إيجاب الطبيعة، وهي موجودة في كلّ فرد من الأفراد. فبان الفرق بأنّ الدلالة في العام لفظية وفي المطلق عقلية.

٢. ما ذكره المحقّق البروجردى وأوضحه سيدنا الأستاذ (قدس سرهما) بأنّه لا صلة بين الإطلاق وبين الشمول والبدلية، فإنّ الإطلاق عبارة عن كون ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع للحكم لا جزاءه، بخلاف المقيد فإنّ ما وقع تحته يُعد جزء الموضوع لا نفسه.

هذه هي حقيقة الإطلاق، وأما استفادة الشمولية أو البدلية فهما خارجتان عن حقيقة الإطلاق، بل الجميع يُعد من نتائجها إذا كان المتكلم في مقام البيان، فتارة تكون النتيجة الشمول وأخرى البديل، على ما مرّ.

ثم إنّنا قد عقدنا أمراً سابغاً في الدورات السابقة، وأدرجنا ما فيه ضمن الأمر الثاني فلاحظ .

إذا عرفت هذا فلندخل في صلب الموضوع، ويقع الكلام في فصول:

للعام صيغة تخصّه ...

الفصل الأوّل

للعام صيغة تخصّه

اختلفت كلمتهم في الصيغ المعروفة بصيغة العام إلى أقوال ثلاثة:

١. أنّها وضعت للعموم.

٢. أنّها وضعت للخصوص.

٣. أنّها مشتركة بين العموم والخصوص.

والمعروف هو الأول واستدل له بوجهين:

١. تبادل العموم من كلمة (كلّ) و (الجمع المحلّى باللام) وما يعادلها في سائر اللغات.
 ٢. إنّ الحاجة كما تمسّ لبيان الخصوص، تمسّ لبيان العموم أيضاً فلا بدّ للواضع من وضع لفظ أو ألفاظ لبيانها. نعم ربّما يستعمل في الخصوص مجازاً وبالعناية، يقال: جاء العلماء أو حضر الصاغة، إذا جاء أعيانهم وأكابرهم ومن يعتدّ بهم، وذلك لا يصير دليلاً على كونها موضوعة للخصوص، ومع ذلك فهناك ألفاظ وضعت للخصوص كما سيوافيك.
- واستدلّ للقول الثاني بوجهين:

١. أنّ إرادة الخصوص في مقام الاستعمال متيقّنة ولو في ضمن العام، بخلافه،

318

وجعل اللفظ حقيقة في المتيقّن أولى من جعله حقيقة في المشكوك.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ كون الخصوص متيقّناً في مقام الاستعمال لا يكون دليلاً على وضع اللفظ عليه، فلا يستدلّ بأحدهما على الآخر مع كون الوضع متقدّماً والاستعمال متأخراً.

فإن قلت: لعلّ مراد القائل هو وجود الشك في وضع اللفظ للعموم أو للخصوص، فالثاني هو القدر المتيقّن في مقام الوضع.

قلت: مضافاً إلى أنّ هذا الاحتمال مخالف لصريح كلامه الذي نقله الأعلام - على ما عرفت - فإنّه إنّما يتمّ لو وصل الكلام إلى الشك ولم يقدّم دليل على أحد الطرفين والمفروض وجود الدليل على العموم.

٢. أنّ الخاص أكثر من العام حتّى اشتهر: «ما من عام إلاّ وقد خُصّ»، فلو كانت حقيقة في الخصوص لزم تقليل المجاز، بخلاف العكس.^(٢)

يلاحظ عليه أولاً: بأنّه يشهد على ضد مقصود المستدلّ حيث يدلّ على أنّ الألفاظ وضعت للعموم وقد ورد عليها التخصيص كثيراً، فلو لم تكن حقيقة في العموم لما كان للتخصيص معنى.

وثانياً: أنّه مبني على أنّ التخصيص يستلزم المجازية، وسيوافيك خلاف ذلك في محله.

وأما القول الثالث: أي كونه مشتركاً بين العموم والخصوص فهو للسيد المرتضى حيث جعل الاستعمال دليلاً على الحقيقة، كما في صيغة الأمر؛ ولكنّ الاستعمال أعمّ من الوضع، كما حُقّق في محله.

ألفاظ العموم والخصوص

توجد في اللغة العربية ألفاظ تخصّ الخصوص نظير: البعض، القسم، الفئة، الطائفة، أو ما يقوم مقامها، هذا فيما لو أردنا بالخصوص ما يدلّ عليه بصورة اللفظ المفرد، وأمّا ما يدلّ عليه بصورة الجملة المركّبة فحدّث عنه ولا حرج، كما إذا قال: أكرم العالم العادل.
وأمّا ما يدلّ على العموم فقد ذكروا له أنواعاً نشير إليها:
١. وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي.
٢. لفظة «كل» و «جميع» أو ما يعادلها.
٣. الجمع المحلّي باللام، كالعقود في قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)^(١) .
٤. المفرد المحلّي باللام، كقوله تعالى: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ)^(٢) .
ولندرس الجميع واحداً بعد الآخر.

الأول: النكرة في سياق النفي أو النهي

إنّ من أدوات العموم وقوع النكرة في حيّز النفي والنهي، ولإيضاح الأمر نذكر أمرين:
١. أنّ «لا» النافية للجنس غير «لا» المشبهة بـ «ليس» الناسخة، فإنّ الأولى تنصب الاسم وترفع الخبر، يقول ابن مالك:
عمل «إن» اجعل لـ «لا» في النكرة *** مفردة جاءتك أو مكررة
فانصب مضافاً أو مضارعه *** وبعد ذلك الخبر اذكر رافعه

١ . المائة: ١ .

٢ . العصر: ٢ .

وهي - كما قال - تعمل عمل «إن» فتنبص المبتدأ اسماً لها وترفع الخبر خبراً لها، ولا فرق في هذا العمل بين المفردة - وهي التي لم تتكرر - نحو: لا غلامَ رجل قائم، وبين المكررة نحو: لا حول ولا قوة إلا بالله.

ولا يكون اسمها وخبرها إلا نكرة فلا تعمل في المعرفة. والاسم تارة يكون مضافاً كما مرّ، وأخرى أو شبه مضاف نحو: لا خيراً من زيد راكب.

هذا كلّه حول «لا» النافية للجنس، وأمّا «لا» المشبهة بـ «ليس» فهي ترفع الاسم وتنصب الخبر، قال ابن مالك:

في النكرات عملت كليس «لا» *** وقد تلى «لات» و «إن» ذا العملا
كقوله: لا رجلٌ أفضل منك. ومنه قوله:

تعزّ فلا شيءٌ على الأرض باقياً *** ولا وررٌ ممّا قضى الله واقياً
ترى أنّ «لا» في المثال والبيت عملت عمل ليس. (١)

٢. نقل المحقّق القمي عن السكاكي أنّه نقل إجماع أهل العربية على أنّ المصادر الخالية من اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط شيء. (٢)

توضيحه: أنّ المصدر إذا كان مقروناً بالتنوين يدلّ على الوحدة، وإذا كان مقروناً باللام فتارة يدلّ على الجنس، وأخرى على العهد، فإذا جرد اللفظ عن كليهما دلّ على الماهية لا بشرط شيء.

إذا علمت هذين الأمرين فاعلم أنّ «لا» النافية بما أنّها تدخل الاسم المجرد عن اللام والتنوين تدلّ على نفي الماهية لا بشرط شيء، فتكون النتيجة هو الدلالة على العموم. ويشهد على ذلك أيضاً أمران :

١ . لاحظ في ذلك شرح ابن عقيل: ١ / ٢٦٧ .

٢ . القوانين: ١ / ٢٠٢ .

321

الأوّل: التبادر، فإذا قلت: لا رجل في الدار، يستفاد منه عدم وجود إنسان مذكّر فيها، ولذلك لو قلت بعدها: بل رجلان، يُعدّ مستهجنًا، بخلاف «لا» المشبهة بليس، حيث يصح أن تقول: لا رجلٌ عندك بل رجلان.

الثاني: ما ربّما يقال بأنّ الطبيعة توجد بفرد واحد وتتعدم بانعدام جميع الأفراد، فقوله: لا رجل في الدار، إنّما يصدق إذا لم يكن في الدار أي إنسان مذكر، وإلاّ لانتقض.

أقول: هذا الدليل غير صحيح عقلاً - وإن كان صحيحاً عرفاً - :

أمّا الأوّل: فلأنّ الطبيعي - كما حقّق في محلّه - يوجد بوجود فرد واحد، وينعدم أيضاً بانعدامه.

وذلك لأنّ الطبيعة تتكثّر بتكثّر الأفراد، فلو كان في البيت مثلاً مائة إنسان فيه توجد مائة إنسان طبيعي وذلك مقتضى اللابشرطية، فهو مع الواحد واحد ومع الكثير كثير، وبذلك تتحقّق صحّة قولهم: الطبيعي يوجد بوجود فرد، وينعدم أيضاً بعدمه .

وأما الثاني: وهو أنّ القاعدة صحيحة في نظر العرف وذلك بقريضة خارجية، مثلاً: إذا قال لا تشرب الخمر، فإذا اجتنب عن شرب خمر خاص فقد ترك الطبيعة، ولكن إذا شرب خمرأً آخر لا يصدق عليه أنّه ترك شرب الخمر عرفاً، وذلك لأنّ غرض المولى هو اجتناب العبد عن عامة المسكرات لا الاجتناب عن مسكر خاص، وهو رهن نفي الطبيعة.

استفادة العموم رهن مقدّمات الحكمة

يظهر من المحقّق الخراساني (رحمه الله) أنّ استفادة العموم رهن أخذ الطبيعة مرسلة لا مبهمة، قابلة للتقييد وإلاّ فسلبها لا يقتضي إلاّ استيعاب سلب ما أريد منها يقيناً لا

322

استيعاب سلب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها.

أقول: ولعلّ مقصوده من لحاظ الطبيعة مرسلة لا مبهمة إجراء مقدّمات الحكمة في المقام، حتّى تتحقّق إرادة الطبيعة من اللفظ لا الطبيعة المقيّدة، وإلاّ لذكرها مقيّدة، مثلاً: لو أريد من قوله: لا رجل في الدار، طبيعة الرجل مرسلة، فاللفظ مطابق لما هو المقصود. ولو أريد الرجل العادل فاللفظ قاصر عن إفادة المراد، فيما أنّه في مقام البيان نستكشف أنّه أراد الطبيعة المطلقة.

يلاحظ عليه: أنّه مبني على مبنى المشهور من أنّه إذا أريد من العام الخاص يستعمل العام من بدء الأمر في الخاص، مثلاً إذا قال: أكرم العلماء، وفرضنا أنّه أراد العدول منهم - بقريضة أنّه ذكر المخصّص بعد مضي زمان - فقد استعمل العام من بدء الأمر في الخاص، ولذلك يكون مجازاً.

هذا هو مبنى المشهور، وسيوافيك خلفه في الفصل القادم، وأنّ العام مطلقاً سواء أكان المخصّص متّصلاً أم منفصلاً يستعمل في نفس معنى العام، أي العلماء بما هم علماء لا العلماء العدول، وعلى ذلك فلا حاجة إلى إجراء مقدّمات الحكمة في استفادة العموم، ولا لحاظ الطبيعة مرسلة مطلقة غير مقيّدة.

نعم لو احتملنا مدخلية قيد في الموضوع وأنّ المولى لم يذكره فدفعه رهن مقدّمات الحكمة.

فخرجنا بالنتيجة التالية: بأنّه لو احتملنا أنّ المولى أراد من العموم القسم الخاص فنفي هذا الاحتمال غني عن إجراء مقدّمات الحكمة، لما مرّ من أنّ العام - حتّى فيما إذا كانت الإرادة الجدية خلفه - يستعمل في نفس الموضوع له.

وأما إذا احتملنا مدخلية قيد لم يذكره المولى فهو مدفوع بمقدمات الحكمة .

323

الثاني: لفظة «كل» أو ما يعادلها

المتبادر من لفظة كلّ أو ما يعادلها هو الاستيعاب أو العموم، غير أنّ سعة الدلالة تتبع سعة المدخول وضيقة، فهو على كلّ تقدير بصدد إفادة العموم، سواء أقال: أكرم كلّ عالم أو قال: أكرم كلّ عالم عادل، فإطلاق الموضوع وتقييده لا يضر بدلالة «كل» الموضوع للشمول والاستيعاب، قال سبحانه: **(وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ يُوجِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرُهُمْ وَ مَا يَفْتَرُونَ)**^(١).

والكلام في الحاجة إلى مقدمات الحكمة وعدمها هو نفس الكلام في قولنا: لا رجل في الدار، فاحتمال أنّ المتكلم استعمل النبي وأراد أولي العزم منهم، فهو احتمال ساقط، لأنّه لو أراد ذلك فلا يستعمل لفظ النبي في القسم الخاص، بل يستعمله في معناه ثم يشير إلى القيد بلفظ آخر. نعم لو احتمل أنّ المتكلم لم يذكر القيد اللازم في كلامه مع كونه في مقام البيان فيندفع بمقدمات الحكمة، كما مرّ في القسم السابق.

الثالث: الجمع المحلّى باللام

ومما عدّ من ألفاظ العموم الجمع المحلّى باللام وقد اتفق عليه الأصوليون^(٢)، قال سبحانه: **(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)**^(٣)، وقال سبحانه: **(وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً)**^(٤)، وقال سبحانه: **(وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ)**^(٥)؛ والدليل على أفادتها العموم هو التبادر وتؤيده الآيات الماضية، وكثرة استعماله في العموم في المحاورات كقول القائل: إن كنت

١ . الأنعام: ١١٢ . ٢ . القوانين: ١ / ١٧٩ .

٢ . المائدة: ١ .

٣ . التوبة: ٣٦ .

٤ . البقرة: ١٥٥ .

324

جاهلاً سل العلماء، وإن كنت مريضاً راجع الأطباء، وإن كنت غنياً واس الفقراء.

إنّما الكلام فيما هو الدال على العموم؟ فذهب سيدنا الأستاذ (قدس سره) إلى أنّ الدال على العموم هو تعريف الجمع، ووجه دلالتها هو أنّ الجمع له عرض عريض، واللام وضعت لتعريفه، وما هو معيّن ومعرّف إنّما هو أقصى المراتب، وغيره لا تعيين فيه حتّى أدنى المراتب.^(١)

وأما الحاجة إلى مقدّمات الحكمة وعدمها فحاله كحال الموردين السابقين من عدم الحاجة في صورة الحاجة إليها في صورة أخرى.

الرابع: المفرد المحلّى باللام

وقد غدّ من ألفاظ العموم المفرد المحلّى باللام، واعلم أنّ اللام على قسمين: اسم وحرف. **أما الأوّل:** فهو من الموصولات الداخلة على اسم الفاعل والمفعول كقوله: الضارب زيد، والمضروب عمرو أي الذي قام بالضرب هو زيد والذي ضرب هو عمرو. وهذا النوع خارج عن محط البحث.

وأما الثاني - أعني: كونه حرفاً - فهو على قسمين: عهدية وجنسية.

والمفيد للعموم هو لام الجنس، وهي على قسمين:

١. تعريف الجنس.

٢. استغراق الأفراد.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ المشهور أنّ لام الجنس الداخلة على المفرد مفيدة للعموم.

١. تهذيب الأصول: ١ / ٤٦٧.

واستدلّ له بوجوه قاصرة:

١. وصفه بالجمع في المثل الدارج، أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض.

٢. ورود الاستثناء عليه في قوله سبحانه: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ)^(١).

٣. أنّ اللام للتعريف والمعرّف هو أقصى المراتب.

والحقّ أن يقال: إنّ لام الجنس - كما مرّ - على قسمين قسم لتعريف الجنس كقوله سبحانه: (وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ)^(٢)، وقسم لاستغراق الأفراد كما في قوله: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ) والذي يدلّ على العموم اللفظي هو ما كان من قبيل القسم الثاني.

وأما القسم الأول: فاستفادة العموم منه مبني على جريان مقدمات الحكمة، وبذلك تظهر حقيقة العموم المستفاد من قوله سبحانه: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)، فلو كانت اللام فيه لتعريف الماهية فالعموم المستفاد إطلاقي ببيان أنّ الشارع في مقام التقنين للأمة فلو كان البيع على إطلاقه حلالاً فهو وألاً لزم الإخلال بالمقصود.

وأما لو كانت اللام لاستغراق الأفراد، فالعموم المستفاد، لفظي غني عن الإطلاق.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ المفرد المعرف باللام إذا كان للجنس - لا للعهد - يستفاد منه العموم على كلّ تقدير، سواء كان بالإطلاق أم بالدلالة اللفظية.

١ . العصر: ٢ - ٣ .

٢ . الأنبياء: ٣٠ .

الفصل الثاني

تخصيص العام والمجازية

اعلم أنّ في المقام موضوعين للدراسة:

١ . تخصيص العام هل يوجب المجازية أو لا؟

٢ . هل العام بعد التخصيص حجة في الباقي أو لا؟

وبما أنّ نتيجة البحث في الموضوع الأول هو الأساس في دراسة الموضوع الثاني جمع المحقق الخراساني كلا البحثين في فصل واحد، ولكننا نعقد لكلّ موضوع فصلاً خاصاً.

فقول: أمّا استلزام التخصيص مجازية العام ففيه أقوال ربّما يصل عددها إلى الثمانية^(١) -

والمعروف منها - هو الأقوال الثلاثة التالية:

١ . حقيقة مطلقاً.

٢ . مجاز مطلقاً.

٣. التخصيص بين المخصّص المنفصل فلا يوجب مجازيته على خلاف التخصيص بالمتّصل.
ولكن المختار عندنا هو القول الأوّل في مجالي المتصل والمنفصل.

١. الفصول: ١٩٨ - ١٩٩ .

327

١. المخصّص المتّصل وتعدّد الدال والمدلول

إذا قال المتكلم: أكرم العلماء إلاّ الفساق فالمتبادر أنّه استعمل كلّ كلمة في معناها الحقيقي فاستعمل الأمر في البعث والعماء في عامّة العلماء، والاستثناء مع المستثنى في معناهما. وعدم تعلق إرادة المتكلم حقيقة بإكرام الفساق لا يكون سبباً لاستعمال العلماء في غير معناه الحقيقي كالعماء غير الفساق، مع إمكان استعمال كلّ كلمة في معناها حتّى العلماء في معناه الحقيقي أي كلّ عالم في البلد. وبما أنّ إكرام الفساق ليس مطلوباً له في قرارة نفسه يشير إلى إخراجهم في ذيل الجملة بالاستثناء والمستثنى . وعلى ضوء ذلك يكون المقام من قبيل تعدّد الدال والمدلول. فالأمر دلّ على البعث والعماء دلّ على أنّ الموضوع قاطبتهم. والاستثناء دلّ على إخراجهم عن الحكم لأجل كونه مبغوضاً أو غير محبوب لديه . فتعدّد الدال والمدلول أغنانا عن استعمال اللفظ في غير معناه. وما ذكرنا - بنفسه - جار في المطلق والمقيّد، فلو قال: اعتق رقبة مؤمنة، فالمطلق استعمل في مطلق الرقبة، ولكنّه أشار بلفظ آخر على كون المطلوب هو الرقبة المؤمنة. وعلى ضوء ما ذكرنا فالعمومات المخصصة والمطلقات المقيّدة إذا كان التخصيص والتقيد بلفظ متصل فهو لا يورث - ببركة تعدّد الدال والمدلول - استعمال العام أو المطلق من بدء الأمر في المخصّص والمقيّد.

328

٢. المخصّص المنفصل والإرادة الاستعمالية

ما ذكر من البيان يرجع إلى المخصّص المتّصل، وأمّا المخصّص المنفصل فكما لو قال: أكرم العلماء، ثم قال بعد فترة: لا تكرم فساق العلماء، فيجري فيه ما ذكرنا في المخصّص المتصل لكن

ببيان آخر حيث ركّزنا في البحث السابق على تعدّد الدال والمدلول، وهنا نركز على أمر آخر يتحدّ معه روحاً ويختلف بياناً وهو وجود إرادتين: الاستعمالية والجديّة، وذلك في ضمن أمور:

١. الإرادة الاستعمالية عبارة عن إطلاق اللفظ لغاية إحضار المعنى في ذهن المخاطب، سواء أكان الداعي للاستعمال هو الهزل أو الاختبار، أو الجدّ، ففي جميع الموارد الثلاثة لا ينفك الاستعمال عن تلك الإرادة، إلا إذا كان نائماً أو مجنوناً أو مغمى عليه.

وأما الإرادة الجديّة فهو كون المعنى مراداً له ومطلوباً من صميم القلب. وعلى هذا فالإرادة الاستعمالية تارة ترافق الإرادة الجديّة كما هو الحال في الأوامر الحقيقيّة، وأخرى تنفك عنها كما في الهازل والمختبر، ففيهما إرادة استعمالية دون الجديّة. بل ربّما تتعلّق الإرادة الاستعمالية بشيء والجديّة بشيء آخر، وهذا كما في الكنايات فقول القائل: زيد كثير الرماد، فالاستعمالية تعلّقت بكثرة الرماد وهو من نفايات البيت، ولكن الإرادة الجديّة تعلّقت ببيان كرمه.

٢. نفترض أنّ المصلحة قائمة بإكرام العلماء غير الفسّاق وكانت هناك مصلحة لفصل المخصّص عن العام، فإذا قال: أكرم العلماء، فقد أحضر المعنى بعمومه في ذهن المخاطب، ولما كانت المصلحة قائمة بإكرام قسم خاص، قام ببيانه بعد فترة من الزمان فقال: لا تكرم فسّاق العلماء، فالدليل الثاني أوجد ضيقاً في الإرادة الجديّة بشهادة أنّ إكرام الفسّاق مبعوض لديه، وأما الإرادة الاستعمالية

329

فهي باقية على إطلاقها وشمولها، لأنّ المطلوب يحصل بتخصيص الإرادة الجديّة من دون لزوم دليل على تخصيص الإرادة الاستعمالية.

٣. ثم إنّ الأصل هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجديّة إلا إذا دلّ الدليل على خلاف التطابق، فما دام لم تكن هنا قرينة على الخلاف يحتجّ بالإرادة الاستعمالية على وجود الإرادة الجديّة في مورد الشكّ ولا يعتدّ باحتمال كون الاستعمال لغاية الهزل أو الاختبار أو غير ذلك.

٤. أنّ ملاك الحقيقة والمجاز هو الإرادة الاستعمالية، والمفروض أنّ اللفظ مستعمل في نفس معناه اللغوي.

إلى هنا خرجنا بالنتيجة التالية وهي: أنّ تخصيص العام لا يوجب مجازية العام مطلقاً، سواء أكان التخصيص متصلاً أم منفصلاً.

سؤال واجابة

يمكن أن يقال: لماذا يتكلم المتكلم فيستعمل العام في معناه اللغوي من دون تحديد، ثم يخصص الإرادة الجدية بدليل ثان، أو ليس الأولى أن يجتمع الكل حين الاستعمال فما فائدة كون الإرادة الاستعمالية عامة وشاملة لجميع الأفراد؟

أما الجواب فهو أنّ الهدف من سعة دائرة الاستعمال هو صحّة التمسك به في موارد الشك، فإذا ثبت خروج فسّاق من العلماء عن تحت العام وشككنا في خروج صنف آخر كالنحاة، فلو كان العام من أوّل الأمر مستعملاً في غير معناه الحقيقي لما صحّ التمسك به في مورد النحاة، وذلك لأنّ المعنى المجازي مردّد بين معان كثيرة، كالعلماء غير النحاة والعلماء غير الصرفيين، والعلماء غير الفقهاء. بخلاف ما إذا استعمل في معناه الحقيقي فيكون مورد الشك داخلياً فيه حين

330

الاستعمال فإذا شككنا في خروجه عن تحت العام بسبب الإرادة الجدية تمسك بعموم الدليل استعمالاً بضميمة أصالة تطابق الإرادة الجدية مع الاستعمالية. إلا ما خرج بالدليل قطعاً.

وبعبارة أخرى: استعمال العام في معناه الحقيقي مقتض واحتمال خروج النحاة عن تحته مندفع بعموم الدليل استعمالاً منضماً إلى أصالة تطابق الإرادتين إلا ما دلّ الدليل على خلافه.

وإلى ما ذكرنا يرجع ما أفاده المحقّق الخراساني في مورد المخصّص المنفصل، فقال: فلأنّ إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه، وكون الخاص قرينة عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم، قاعدة^(١).

ومراده من لفظة «قاعدة» هو ضرب القاعدة لكي يتمسك بها في الموارد المشكوكة.

هل التخصيص هادم للظهور أو للحجّية؟

إذا كان المخصّص متصلاً فيكون هادماً لظهور العام في مورد التخصيص، وإذا كان منفصلاً فهو هادم لحجّية العام في مورده لا ظهوره.

أما الأوّل: فلأنّ الظهور لا ينعقد إلاّ بعد فراغ المتكلم عن كلامه فما دام مستمراً في تكلمه فله أن يلحق بكلامه ما شاء من القيود فلا ينعقد الظهور إلاّ بعد الفراغ والسكوت، وعلى ذلك فلو قال: أكرم العلماء إلاّ الفساق، فالاستثناء يزاحم كون الجملة ظاهرة في العموم (أي مطلق العلماء)، وذلك لأنّه لم ينقطع نفسه إلاّ ضمّ إلى العلماء لفظة إلاّ الفساق، فيكون الكلام منعقداً في المعنى الخاص: «العلماء إلاّ الفساق»، وهذا بخلاف ما إذا كان المخصّص منفصلاً فيكون الكلام

ظاهراً في العموم بلا شك، غير أنّه لمّا جاء بالمخصّص فمقتضى الجمع بين الكلامين هو تخصيص حجّية العام في مورد المخصّص دون أن يهدم ظهوره، وهذا هو المراد من أنّ المخصّص المتصل يزاحم انعقاد الظهور للعام في العموم، وأمّا المخصّص المنفصل فلا يزاحم ظهور العام لوجود الفاصل الزمني بينهما، وإنّما يزاحم حجّية العام في مورد فسّاق لأقوائية المخصّص من العام.

وان شئت قلت: إنّ العام المخصّص بالمتصل ينعقد ظهوره من أوّل الأمر في الخصوص، أي العنوان المركّب «العلماء العدول» فلا تخصيص فيه حقيقة، وأمّا المنفصل، فلأجل انفصال المخصّص ينعقد ظهور الكلام في العموم، ومجيء المخصّص المنفصل لا يهدم ظهوره في العموم - لفرض انعقاد العموم - وإنّما يهدم حجّيته في مورد المخصّص فترفع اليد عن حجّية الظهور في مورد.

الفصل الثالث

العام المخصّص حجّة في الباقي

هل العام المخصّص حجّة في الباقي، سواء أكان متصلاً كما إذا قال: أكرم العلماء العدول، أم منفصلاً كما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال بعد فترة قبل العمل بالعام: لا تكرم فسّاق العلماء، فإذا شكّ في خروج غير فسّاق من العلماء، كخروج النحاة والصرفيين والعروضيين العدول، فهل يكون العام حجّة في حقّهم فيجب إكرامهم إن يعلم الخلاف؟ أو يتوقّف فيها ويكون المرجع، الأصول العملية - إذا لم يكن دليل اجتهادي - غير العام؟

فيه خلاف والمشهور هو الحجّية، وربّما نسب إلى أهل السنّة عدم الحجّية، وربّما يفصل بين المتصل والمنفصل بحجّيته في الأوّل دون الثاني .

ثم إنّ مبدأ الشكّ في كون مورد باقياتحت العام أو خارجاً عنه في المقام هو احتمال التخصيص الزائد على ما علم قطعاً، وأمّا مبدأ الشكّ في بقائه تحت العام أو خروجه في الفصل الرابع هو إجمال المخصّص مفهوماً مردّداً بين الأقل والأكثر، كما أنّ أساس الشكّ في الخروج وعدمه في الفصل

الخامس هو إجمال المخصّص لا مفهوماً - بل مصداقاً، كما سيأتي فهذه الفصول الثلاثة متقاربة المرمى والمقصد .

إذا علمت ذلك فنقول: لو شكّ - وراء خروج الفاسق - في خروج النحوي

333

العاقل أيضاً عن تحت العام، على نحو يكون فرض الخروج تخصيصاً ثانياً، فالحقّ حجّية العام في الباقي حتى يقوم دليل على خروج نوع منه، وذلك بناءً على ما حُقق في الفصل السابق.

وحاصله مبني على أمرين:

الأوّل: أنّ التخصيص سواء أكان بالمتصل أم بالمنفصل لا يوجب مجازية العام فلفظه في المتصل والمنفصل مستعمل في نفس معناه اللغوي، أي العلماء بما هم علماء، كلّ ذلك بالإرادة الاستعمالية.

الثاني: أنّ الأصل السائد بين العقلاء هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدية، فلو طلب المولى شيئاً من العبد فاحتمل العبد أنّه طلبه بالإرادة الاستعمالية دون الجدية، كان عليه ردّ هذا الشك في ظل الأصل المذكور، أي كون المراد استعمالاً مراداً جذاً.

إذا علمت هذين الأمرين، يقع الكلام تارة في المخصّص المتّصل وأخرى في المنفصل منه.

أمّا الأوّل: كما إذا قال: أكرم العالم العادل، فظهور العام في وجوب إكرام العالم العادل على وجه الإطلاق ممّا لا يمكن إنكاره، فإنّ المخصّص المتّصل وإن هدم ظهور العام في عمومه لكن انعقد له ظهور آخر في وجوب إكرام «كلّ عالم العادل» وهو حجّة في هذا العنوان ما لم يقم الدليل على خلافه، فإذا شككنا في حكم النحوي العادل فهو داخل تحت العام حسب الظهور الثاني .

وأمّا الثاني - أعني: المخصّص المنفصل كما إذا قال بعد شهر: لا تكرم فساق العلماء - فقد مرّ أنّ المخصّص المنفصل لا يزاحم ظهور عموم العام، وإنّما يزاحم حجّيته في مورد الخاص وعندئذ يكون ظهور العام حجّة في مورد الشكّ أخذاً بتطابق الارادتين ما لم يصدر من المولى دليل على الخلاف.

334

وبذلك ظهر أنّ العام مستعمل في معناه الحقيقي هو الأساس لحجّيته العام في الباقي، خصوصاً في المنفصل، وكان على المحقّق الخراساني التركيز على الجواب حسب مبناه، قيل البدء بذكر شبهات الخصم وأدلّته والأجوبة ومناقشتاتها.

دليل القائل بعدم الحجية في الباقي

استدلّ المخالف بعدم الحجية بأنّ العام المخصّص مستعمل في غير ما وضع له، و بما أنّ للمعنى المجازي مراتب مختلفة حسب مراتب الخصوصيات، يكون تعيين الباقي (عامّة الأفراد سوى المخصّص) ترجيحاً بلا مرجّح.

وقد أُجيب عن الاستدلال - مع فرض صحّة المبنى أعني: مجازية العام - بوجهين ناتّي بهما:

١. أنّ الباقي أقرب المجازة، فإذا تعدّرت الحقيقة فأقرب المجازة أولى.

يلاحظ عليه: بأنّ المراد من الأقربية هي الأقربية من حيث أنس الذهن به لا الأقربية من حيث العدد والكثرة، فإذا قيل: رأيت أسداً في الحمام، وامتنعت الحقيقة ودار أمر اللفظ بين حمله على الرجل الشجاع أو الرجل الأبخر (الرجل الذي في فمه رائحة كريهة كما هو الحال كذلك في الأسد)، يحمل على الأول، لكثرة أنس الذهن به في المحاورات دون الثاني، ولذلك يقول الشاعر:

أسد عليّ وفي الحروب نعمة *** فتحاء تفرّ من صفير الصافر

٢. ما ذكره الشيخ الأنصاري بعد تسليم مبنى المستدل، - التخصيص يوجب المجازية - وحاصله: أنّ دلالة العام على كلّ فرد من أفرادها، غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفرادها، ولو كانت دلالة مجازية، إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي

335

موجود لما ذكر من أنّ دلالة العام على كلّ فرد غير منوطة بدلالته على فرد آخر. والمانع مفقود، لأنّ المانع في مثل العام إنّما هو يوجب صرف اللفظ عن مدلوله الخاص، والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصّص بغيره، فلو شكّ فالأصل عدمه.

وأورد عليه المحقّق الخراساني بوجهين:

١. حمله على الباقي ترجيح بلا مرجّح

إذا كان المفروض هو عدم استعمال العام في معناه الحقيقي من جانب، ومن جانب آخر أنّ المعاني المجازية متعدّدة وذات مراتب مختلفة، فحمله على أحد المعاني، دون الباقي ترجيح بلا مرجّح، مثلاً نفترض أنّ عدد العلماء غير الفسّاق كان تسعين رجلاً، وعددهم مع خروج النحاة أيضاً يبلغ الثمانين، وعددهم مع خروج الصرّفيين يبلغ سبعين رجلاً، فحمله على المعنى المجازي الأوّل ترجيح بلا مرجّح.

٢. فقد المقتضي للحمل^(١)

إنّ ظهور العام المخصّص في الباقي رهن وجود الدلالة وهي تتحقّق بأحد أمرين:

١. إمّا أن يكون موضوعاً للباقي.

٢. أو تكون هناك قرينة عليه.

والفرض الأول منتف لفرض مجازيته، والفرض الثاني أيضاً مثله، إذ ليس هناك قرينة على أنّ المراد هو الباقي.

١. أشار إليه في الكفاية بقوله: ولا مقتضي لظهوره فيه... الخ.

336

أضف إلى ذلك ما أفاده المحقّق الخراساني بأنّ دلالاته على كلّ فرد في ضمن دلالاته على العموم لا يوجب ظهوره في أنّ المراد تمام الباقي.^(١)

ثم إنّ المحقّق النائيني اعترض على هذه الفقرة (لا يوجب ظهوره في أنّ المراد تمام الباقي) من كلام المحقّق الخراساني وقال: إنّ هناك دلالات عرضية فإذا سقطت إحداها عن الحجّية بقيت غيرها من الدلالة على حجّيتها ضرورة أنّه إذا لم تكن دلالة العام على ثبوت الحكم لفرد، دخيلة في دلالاته على ثبوته لفرد آخر، لم يكن خروج فرد ما عن الحكم، منافياً لبقاء دلالاته على حكم الفرد الآخر، فخرج بعض الأفراد إذا استلزم المجاز، لا يوجب ارتفاع دلالاته على ثبوت الحكم لبقية الأفراد التي لا يعمّها المخصّص.^(٢)

يلاحظ عليه: بأنّه ماذا يريد من الدلالات العرضية؟ هل يريد منها، الدلالات العرضية المستلزمة للأوضاع المستقلّة كالمشترك اللفظي؟ فهو غير صحيح جداً ولا يلتزم به القائل، إذ ليس لفظ العام موضوعاً بأوضاع متعدّدة.

وإن أراد الدلالات العرضية الضمنية، في ضمن دلالة لفظ العام على الكل، ففيه: أنّه إذا سقطت الدلالة الثانية لأجل كون العام مستعملاً في غير معنى الكلّ حسب الفرض، تبطل الدلالات التبعية.

إلى هنا تبين أنّ الجوابين (أقربيه الباقي، وتعدّد الدلالات) عن استدلال الخصم، غير ناهضين لقلعه. والجواب ما مرّ في صدر البحث من أنّ العام في كلتا الصورتين مستعملة في المعنى الموضوع له غاية الأمر، دلّ الدليل على خروج الفاسق من أفراد العام من الإرادة الجدية، وبقي الباقي - بحكم تطابق الإرادتين - ، تحت العام فيكون حجّة في المشكوك خروجه.

الفصل الرابع

في حجّية العام في مورد إجمال المخصّص مفهوماً

كان موضوع البحث في الفصل السابق؛ الشكّ في أصل التخصيص زائداً على ما علم، وقد عرفت أنّ العام حجّة في مورد الشكّ بلا فرق بين المتصل والمنفصل، وأمّا موضوع البحث في المقام فهو فيما إذا كان المخصّص مجملاً في مورد، فهل يكون ذلك مانعاً عن حجّية العام في نفس ذلك المورد أو لا؟

مثلاً إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم فساق العلماء، وتردّد مفهوم الفسق بين مرتكب الكبيرة فقط، وبين أعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة .

فلا شك أنّ العام حجّة في العالم العادل، وأنّ المخصّص حجّة في مرتكب الكبيرة، وليس حجّة في مرتكب الصغيرة، للشكّ في صدق الموضوع وأنه فاسق أو لا .

إنّما الكلام في مورد رابع وهو أنّ المخصّص مع عدم حجّيته في مرتكب الصغيرة - هل يكون مانعاً من حجّية العام فيه أو لا ؟

فبذلك ظهر أنّ الموارد الثلاثة الأولى خارجة عن محط البحث ولا خلاف فيها، إنّما الكلام في المورد الرابع.

وأما صور المسألة إذا كان المخصّص لفظياً فهي أربع، لأنّ المخصّص إمّا

متصل أو منفصل، وإجمال المخصّص تارة يستند إلى دورانه بين الأقل والأكثر، وأخرى بين المتباينين، وإليك رؤوس الصور على وجه التفصيل:

١ . المخصّص المتصل ودوران الأمر بين الأقل والأكثر.

٢ . المخصّص المنفصل ودوران الأمر بين الأقل والأكثر.

٣ . المخصّص المتصل ودوران الأمر بين المتباينين.

٤. المخصّص المنفصل ودوران الأمر بين المتباينين.

إذا وقفت على رؤوس الصور فلنذكر أحكامها.

١. المخصّص اللفظي المتّصل الدائر بين الأقل والأكثر

إذا كان المخصّص اللفظي متّصلاً بالعام، ودار مفهومه بين الأقل والأكثر، كما إذا قال: أكرم العلماء غير الفسّاق، يسري إجمال المخصّص إلى العام ولا يحتج بالعام في مورد مرتكب الصغيرة، واستدلّ عليه المحقّق الخراساني بقوله: فلعدم انعقاد الظهور للعام أصلاً، لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمالاً لكل واحد من الأقل والأكثر. (١)

توضيحه: هو ما مرّ في الفصل الثاني من أنّ المخصّص المتّصل يهدم ظهور العام في العموم، فعند ذلك لا يبقى للفظ العام ظهور فيه حتّى يستدلّ به على مورد الشك، بل انعقد ظهوره من أول الأمر في الخاص (أي العلماء غير الفسّاق)، فالتمسك به في مورد الصغيرة رهن إحراز أمرين:
أ. أن يكون عالماً وهو محرز.
ب. غير فاسق، وهو مشكوك.

١. الكفاية: ١ / ٣٢٩ .

339

إذا لو كان الفسق موضوعاً للكبيرة فهو غير فاسق، وأمّا لو كان موضوعاً للأعم فهو فاسق، وعندئذ لم يُحرز الجزء الثاني للموضوع.

وإن شئت قلت: إنّ المخصّص المتّصل يضيّق عنوان العام، ويجعله ظاهراً في العالم غير الفاسق، والتمسك بمثل هذا الدليل فرع إحراز كلا الجزأين ولا يكفي إحراز الجزء الأوّل.

٢. المخصّص اللفظي المنفصل الدائر بين الأقل والأكثر

إذا كان المخصّص اللفظي منفصلاً عن العام بحيث لا يزاحم - لأجل انفصاليته - انعقاد ظهوره في العموم، وإنّما يزاحم حجّيته فيه ودار أمره بين الأقل والأكثر، كما إذا قال: أكرم العلماء. ثم قال بعد فترة: لا تكرم فسّاق العلماء، فهل يسري إجماله إلى العام أو لا؟

ذهب المحقّق الخراساني والسيد الأستاذ (قدس سرهما) إلى عدم سرايته إلى العام، وأنّ العام يكون حجّة في مورد الشك كمرتكب الصغيرة، واستدلّ عليه المحقّق الخراساني بقوله: إنّ العام متّبع فيما لا يُتَّبَع فيه الخاص، لوضوح أنّه حجّة فيه بلا مزاحم أصلاً، ضرورة أنّ الخاص إنّما يزاحمه فيما هو حجّة على خلافه، تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك. (١)

حاصله: انعقد ظهور العام في العموم وصار حجة في مطلق العلماء عدولهم وفساتهم، ثم خرج منه مرتكب الكبيرة قطعاً وإنما الشك في خروج مرتكب الصغيرة، وعندئذ يكون ظهور العام في العموم حجة ما لم تقم حجة أقوى منه على خلافه.
وربما يؤيد بأن المخصّص المنفصل ليس حجة في مورد الصغيرة، فكيف

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٣٩ .

340

يكون مانعاً عن حجّية العام فيه.

يلاحظ على الدليل: بأنه لا شك في انعقاد ظهور العام في العموم لكن الظهور إنّما يُعدّ حجة إذا كشف عن تعلّق الإرادة الجديّة به، ومن المعلوم أنّه يمكن إحراز تعلّقها بالعموم في الموردين التاليين:
أ. إذا ورد العام وشك في أصل التخصيص.

ب. إذا ورد العام وشك في التخصيص الزائد، كما إذا علمنا بخروج الفاسق وشكنا في خروج النحاة.

ففي هذين الموردين يكون الأصل تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدية.

وأما إذا كان التخصيص قطعياً وشك في سعة دائرته وضيقها - كما في المقام - فالظاهر أنّه لا يحتجّ بظهور العام ولا يكون ظهوره في العموم كاشفاً عن تعلّق الإرادة الجدية، وذلك لوجهين:

١. أنّ المفروض أنّه لا يلزم من دخول مرتكب الصغيرة في عنوان الفاسق وخروجه عن العام، إلاّ تخصيص واحد، لأنّ مرتكب الصغيرة - على فرض الخروج - خرج بعنوان الفاسق.

٢. أنّ المخصّص المنفصل وإن لم يهدم ظهور العام في عمومها، ولكنّه جعله حجة في غير عنوان الخاص، وعنوان العام وإن كان محرزاً لكنّ عدم عنوان الخاص ليس بمحرز لاحتتمال كون مرتكب الصغيرة من مصاديق الفاسق، فلا ينطبق على المورد عنوان (العالم غير الفاسق)، وسيأتي نظير هذا البيان في مورد الشبهة المصداقية للمخصّص.

ويلاحظ على التأييد أنّه لا ملازمة بين عدم الحجّية وعدم المزاحمة فالمخصّص وإن لم يكن حجة في مرتكب الصغيرة - للشك في صدق عنوانه -

341

ولكنه بما أنه يصلح للقرينية يكون مزاحماً لحجية الظهور في مورده، فإنَّ المخصَّص المنفصل المرَدَّد بين الأقل والأكثر يصير - كالقرينة المتَّصلة بالكلام - مانعاً عن الحجية، وإن لم يكن مانعاً عن انعقاد الظهور في العموم.

٣. المخصَّص اللفظي المتَّصل الدائر أمره بين المتباينين

إذا دار أمر المخصَّص اللفظي المتَّصل بين متباينين، كما إذا قال: أكرم العلماء إلاَّ زيداً، وتردَّد المستثنى بين شخصين: زيد بن عمرو، وزيد بن بكر. يسقط الاحتجاج بالعام في مورد كلِّ من الشخصين لما مرَّ من أنَّ المخصَّص المتَّصل يهدم ظهور العام في العموم وينعقد ظهوره في الخصوص، وعندئذ يجب - عند التمسك بالعام في مورد - إجراس عنوانين؛ كونه عالماً وهو محرز، وكونه غير زيد، وهو غير محرز، لأنَّ المخصَّص مرَدَّد بين شخصين، وكلِّ منهما محتمل، فلا يحتج بالعام في مورد فرد دون فرد.

٤. المخصَّص اللفظي المنفصل المجمل الدائر أمره بين المتباينين

إذا كان المخصَّص اللفظي المنفصل، المجمل مفهوماً، مرَدَّداً بين المتباينين كالمثال السابق بشرط أن يكون المخصَّص منفصلاً بأن يقول: أكرم العلماء ثم بعد مدة يقول: لا تكرم زيداً العالم، ودار أمره بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر، وكلاهما عالم، فهل يجري إجمال المخصَّص أو لا؟ ذهب المحقق الخراساني إلى السراية حكماً، لا حقيقة. أمَّا الثاني فواضح لأنَّ المفروض انفصال المخصَّص عن العام. وأمَّا حكماً فلتعلَّق العلم الإجمالي بسقوط العام عن الحجية في حقِّ أحدهما، ومعه كيف يمكن أن يكون العام حجةً في مورد واحد دون الآخر، أو كليهما.

بل المرجع عندئذ الأصول العملية، فلو كان لسان المخصَّص رفع الوجوب يجب إكرام كلا الرجلين، حتَّى تحصل البراءة، وإن كان لسانه تحريم الإكرام يكون المورد من قبيل دوران الأمر بين المحذورين وحكمه التخيير أو القرعة.

المخصَّص اللَّبِّي

ينقسم المخصَّص اللَّبِّي إلى متَّصل ومنفصل، والمراد من المتَّصل هو العقل، ومن المنفصل مثل الإجماع، والظاهر عدم تصوّر الإجمال المفهومي في المخصَّص اللَّبِّي المتَّصل؛ وذلك لأنَّ العقل لا يتردَّد في موضوع حكمه سعة وضيقاتاً، كما لا يتردَّد بين كونه دائراً بين المتباينين، فاللَّبِّي المتَّصل بكلا شقيه غير متصوّر.

نعم يتصوّر القسمان في المخصّص اللَّبِّي المنفصل كالإجماع، فقد يكون معقد الإجماع مردّداً بين الأقل والأكثر، وربّما يكون مردّداً بين المتباينين، فعلى ما سلكناه لا يحتج بالعام مع هذا المخصّص في هاتين الصورتين أيضاً، لما عرفت من أنّ الظهور لا يكون حجّة إلاّ إذا كشف عن الإرادة الجديدة، وهنا تكون غير مستكشفة. لما عرفت من أنّ المخصّص المنفصل وإن كان لا يهدم ظهور العام لكنّه يجعله حجّة في غير عنوان الخاص، فالجزء الأول - وهو عنوان العام - محرز، لكنّ الجزء الثاني - أعني: غير عنوان الخاص - غير محرز.

نعم على ما سلّكه المحقّق الخراساني يتمسّك في المنفصل دون المتّصل.

الفصل الخامس

حجّة العام عند إجمال المخصّص مصداقاً

كان البحث السابق مركزاً على ما إذا كان المخصّص مجملاً مفهوماً، وأمّا المقام فالمخصّص واضح مفهوماً، لكنّه مجمل مصداقاً، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم العالم الفاسق، فعرّفنا أنّ زيداً عالم قطعاً ولكن نشك في أنّه فاسق أو لا، فبذلك تبيّن أنّ البحث مركز على أنّ عنوان العام محرز وإنّما الكلام في إحراز عنوان الخاص، على ذلك فالبحت في جواز التمسّك بالعام يتحقّق بأمرين:

أ. اليقين بانطباق عنوان العام على المورد .

ب. الشك في عنوان الخاص.

فعنوان العام محرز دون عنوان الخاص .

وكان اللازم على المحقّق الخراساني أن يقسم المخصّص اللفظي - في الشبهة المصداقية - إلى مخصّص متّصل، ومخصّص منفصل ثمّ إنّ الشبهة في كلّ من المتّصل والمنفصل تستند إلى دورانه تارة بين الأقل والأكثر، وأخرى بين المتباينين فتصير الأقسام أربعة كالشبهة المفهومية، لكنّه (قدس سره) سلّم عدم جواز التمسّك في المتّصل مطلقاً، وفي المنفصل صورة دوران الأمر بين المتباينين وخصّ النزاع بصورة واحدة وهي صورة انفصال المخصّص، ودوران الإجمال بين الأقل والأكثر، ونحن أيضاً نقتفيه.

ثم إنَّ المشهور بين القدماء هو جواز التمسك كما سيوافيك كلامهم عند التطبيقات ووافقهم من المتأخرين المحقق علي النهاوندي (المتوفى ١٣١٧ هـ) في كتابه «تشریح الأصول» والمعروف بين المتأخرين هو عدم الجواز، فلنذكر أدلة المجوزين، وبدراستها تظهر حجة المانعين من غير حاجة لعقد عنوان خاص لها، فاستدلوا بوجوه:

الأول: اللاحجة لا يزاحم الحجة

إنَّ الخاص إنَّما يزاحم العام فيما كان حجة كمعلوم الفسق، ولا يكون حجة في ما شكَّ أنه من أفراد، فتكون النتيجة أنَّ قوله: لا تكرم فساق العلماء، حجة في معلوم الفسق، وليس حجة في مشكوكه، وأمَّا العام فهو حجة في مطلق العالم سواء أكان معلوم العدالة أو معلوم الفسق، أو مشكوكه، خرج عن تحته معلوم الفسق، وبقي الباقي تحته.

فإذن لا يكون المخصَّص الذي ليس حجة في مشكوك الفسق مزاحماً للعام الذي هو حجة في نفس المورد.

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني بقوله: إنَّ الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً، إلاَّ أنه يوجب اختصاص حجية العام في غير عنوانه (الخاص) من الأفراد، فيكون أكرم العلماء دليلاً وحجة في العالم غير الفاسق، فالمصدق المشتبه - وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام - إلاَّ أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة، لاختصاص حجتيه بغير الفاسق.

وبالجملة: العام المخصَّص بالمنفصل وإن تمَّ ظهوره في العموم، بخلاف المخصَّص المتصل، كما عرفت إلاَّ أنه حجة في غير عنوان الخاص، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجَّتين فلا بدَّ من الرجوع إلى ما

هو الأصل في البين.^(١)

حاصله: أنَّ المخصَّص وإن لم يهدم ظهور العام في العموم، ولكنَّه هدم حجتيه فيه، فجعله حجة في العالم غير الفاسق، وعلى ضوء ذلك فالصغرى لم تحرز في كلا الدليلين، أمَّا المخصَّص فواضح للشك في فسقه، وأمَّا العام فالجزء الأوَّل من الموضوع - أي العالم - وإن كان محرراً لكن الجزء الثاني غير الفاسق بعد مشكوك فتكون نسبة المورد إلى كلا الدليلين على السواء.

وإن شئت قلت: إنَّ الموضوع حسب الظهور وإن كان محرراً لكن الموضوع بما أنَّ العام حجة فيه غير محرر، إذ ليس حجة في مطلق العلماء بل العلماء غير الفساق.

وبعبارة ثالثة: أنَّ الموضوع محرر حسب الإرادة الاستعمالية ولكنَّه بالنسبة للإرادة الجدية غير محرر.

فإن قلت: ما ذكرت من الجواب من أنّ العام حجّة في العلماء غير الفسّاق خلط بين التخصيص والتقييد. فإنّ الأوّل لا يكون سبباً لتعنون العام بعنوان غير نفسه، بخلاف الثاني فإنّ المقيد يسبّب تبدّل الموضوع إلى موضوع آخر فلو كان الموضوع في المطلق نفس الرقبة وبعد التقييد يكون الموضوع الرقبة المؤمنة، وتكون النتيجة أنّ الجواب مبني على كون الدليل الثاني مقيداً لا مخصصاً مع أنّ البحث في الثاني .

قلت: ما ذكر من الفرق بين التخصيص والتقييد يتم إذا كان الإخراج إفرادياً كأن يقول: أكرم العلماء، إلّا زيداً وعمراً، وأمّا إذا كان الإخراج بملاك كالفسّاق فلا محالة يكون العام في مقام الحجّية معنوئاً بغير عنوان الخاص، أي العلماء غير الفسّاق.

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٤٢ - ٣٤٣ .

346

الثاني: التمسك بالعموم بالأحوالي

إنّ العام بعمومه الإفرادي يدلّ على وجوب كلّ فرد من العلماء كما أنّه بعمومه الأحوالي يدلّ على سراية الحكم إلى كلّ حال من أحوال الموضوع، وهي كونه عادلاً أو فاسقاً أو مشكوك العدالة والفسق. والمخصّص دل على عدم وجوب إكرامه حالة كونه معلوم الفسق ، وبقي الباقي تحت العموم الأحوالي للدليل.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ العموم الأحوالي - حسب تفسير القائل - ليس إلّا إطلاقاً أحوالياً، لا عموماً أحوالياً فإنّ القول بشمول قولنا: «أكرم العالم» لمعلوم العدالة ومعلوم الفسق ومشكوكه ليس إلّا بالإطلاق، لا بالعموم، لأنّ دلالة الثاني دلالة لفظية ودلالة الجملة على وجوب إكرام العالم في الحالات الثلاث بالإطلاق وسكوت المتكلم .

وثانياً: أنّ الإطلاق الأحوالي غير صحيح من رأس، وذلك لأنّ الإطلاق عبارة عن كون ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع فقط ولا صلة له بشمول الحكم للأحوال الثلاثة للموضوع. وإن شئت قلت: إنّ الإطلاق عبارة عن رفض القيود لا الجمع بين القيود، فتفسير الإطلاق الأحوالي بسراية الحكم إلى الأحوال الثلاثة - أي أكرمه - سواء أكان معلوم العدالة أو الفسق أو مشكوكه، أشبه بالجمع بين القيود .

وثالثاً: أنّ الإطلاق الأحوالي فرع إحراز بقاء الفرد تحت العام، فإذا كان مشكوك البقاء فكيف يحتجّ بما هو متفرّع عليه بأن يقال: إنّ زيداً مثلاً كان واجب الإكرام في الحالات الثلاث خرج منها صورة العلم بالفسق وبقي الباقي تحته .

ورابعاً: أنّ الدليل الواحد كقوله: أكرم العلماء كيف يمكن أن يكون متكفلاً لبيان حكم العلماء بما هم علماء ومتكفلاً لبيان حكمهم بما هم مشكوكو الفسق،

347

فالدليل الواحد مثل ما سبق لا يتحمّل هذين المعنيين. نعم لو كان هنا دليلاً يمكن القول فيه بذلك.

الثالث: استصحاب حكم العام

لو قال السيد: «أكرم العلماء»، وقطع العبد بوجوب إكرام زيد ثم طرأ عليه الشك بواسطة الإمعان في المخصّص وأنه هل هو فاسق أو لا؟

فمقتضى الاستصحاب هو الحكم بوجوبه إلى أن يقوم الدليل على خلافه.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الكلام في التمسك بالعموم لا في الاستصحاب .

وثانياً: أنّ المورد من مصاديق قاعدة اليقين، لا الاستصحاب، والفرق بينهما واضح، إذ اليقين بالنسبة إلى السابق محفوظ في الاستصحاب دون قاعدة اليقين حيث يسري الشك إلى الحالة السابقة. والمقام من قبيل الثاني حيث إنه بعد الإمعان في المخصّص يسري الشك إلى يقينه السابق وأنه هل كان يقيناً أو أنه جهلاً مركباً؟ وقد ثبت في محله أنّ قاعدة اليقين لا دليل على حجيتها.

الرابع: التمسك بقاعدة المقتضي والمانع

وهذا الدليل كالوجه السابق ذكره الشيخ في المطارح من قبل المجوّزين ^(١) فقال: الظاهر من عنوان العام والمخصّص أن يكون الأوّل مقتضياً، والثاني مانعاً عن الحكم، ففي موارد الاشتباه يؤول الأمر إلى الشك في وجود المانع بعد إحراز المقتضي، والأصل عدمه، فلا بدّ من الحكم بوجود المقتضي ^(٢).

١ . مطارح الأنظار: ١٩٧ .

٢ . مطارح الأنظار: ١٩٧ .

348

يلاحظ عليه: أنّه لا دليل على حجّية تلك القاعدة، وقد أوضحنا حالها في مبحث الاستصحاب كما سيوافيك إن شاء الله.

أضف إلى ذلك: أنّ المخصّص ربّما يرد بصورة بيان المقتضي، كما إذا قال: أكرم العلماء ثم قال: وليكونوا عدولاً، والشك في عدالة واحد منها ليس شكاً في المانع بعد إحراز المقتضي، بل شك في جزء المقتضي.

المخصّص اللّبي والشك في الشبهة المصداقية

إنّ المخصّص ينقسم إلى: لفظي ولّبي. واللّبي ينقسم إلى متصل، ومنفصل كحكم العقل، والمنفصل كالإجماع وسيرة المتشرّعة.

ثم إنّ المحقّق الخراساني مع أنّه صرح بعدم حجّية العام في الشبهة المصداقية للمخصّص اللفظي ذهب إلى حجّية العام في الشبهة المصداقية في قسم من المخصّص اللّبي. وقد مرّ أنّ البحث مرکز في دوران الأمر بين الأقل والأكثر .

وأفاد في المقام ما هذا لفظه: أنّ المخصّص اللّبي على قسمين:

الأوّل: ما يصح أن يتكلّم عليه المتكلّم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتمّصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص .

الثاني: ما إذا لم يكن كذلك فالظاهر فيه بقاء العام في المصداق المشتبه على حجّيته كظهوره فيه

وحاصل كلامه يرجع إلى أمور ثلاثة، أحدها ادّعاء والآخران دليلان له:

أمّا الأوّل: فهو وجود التفاوت بين المخصّصين اللفظي واللّبي، وهو أنّ المولى في المخصّص اللفظي المنفصل ألقى حجّتين، وصارت قضية تحكيم

349

الخاص على العام، أنّ العام لم يشمل الخاص (الفاسق) من رأس كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متّصلاً، بخلاف المقام فإنّ الحجّة الملقاة من قبل المولى ليست إلاّ أمراً واحداً، والقطع بعدم إرادة إكرام العدو لا يوجب انقطاع حجّيته إلاّ فيما قطع أنّه عدو له، لا فيما شكّ فيه. إذ يُعمل فيه بعموم العام.

وأمّا الآخران فهما:

أ. ويدلّ على ذلك صحّة مؤاخذه المولى - لو لم يُكرم العبدُ أحداً من جيرانه لاحتمال عدوانه - وحسن عقوبته على مخالفته وعدم صحّة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة.

ب. يمكن أن يتمسك بعموم العام إذا كان المخصّص لبيّاً، وذلك لإحراز حال الفرد ويحكم له بأنّه ليس فرداً لما عُلم خروجه، مثلاً لو ورد جواز لعن بني أمية قاطبة، هذا من جانب ومن جانب آخر حكم العقل بعدم جواز لعن الشخص المؤمن.

فإذا علمنا أنّ الرجل من بني أمية ولكن شككنا في جواز لعنه لاحتمال كونه مؤمناً. فعندئذ يصح لنا إحراز حال هذا الفرد بالتمسك بعموم قوله: «لعن الله بني أمية قاطبة» فيحكم ببركة العموم وعدم ورود تخصيص عليه، أنّ الرجل المشكوك إيمانه ليس بمؤمن. وإلا لزم تخصيصه.

هذه خلاصة كلامه، وفي الجميع تأمل:

أمّا الأول: فلأنّ المخصّص اللبّي إذا كان أحد الحجج فيصير كالمخصّص اللفظي، فكما أنّ الثاني يجعل العام حجة في غير عنوان الخاص، كذلك الأوّل، فكما يجب إحراز كونه عالماً غير فاسق في المخصّص اللفظي، كذلك يجب إحراز كون الجار ليس عدواً للمولى.

وبذلك يظهر أنّ المولى ألقى في كلّ من المقامين حجّتين، غاية الأمر أنّ

350

الحجة الثانية في اللفظي بلسان المولى نفسه، وفي اللبّي بلسان العقل الذي هو لسان المولى أيضاً بالتسبيب.

أمّا الثاني: فما ادّعاه من السيرة العقلانية غير محرز خصوصاً إذا كان تكريم العدو مبغوضاً للمولى، فدار أمر الإكرام بين المحذورين غاية الأمر أنّ العبد يتخيّر بين أحد الحكّمين لا أنّه يتعيّن عليه الأخذ بالوجوب.

وأمّا الثالث: ففيه أن التمسك بأصالة العموم وعدم ورود التخصيص عليه وإثبات أنّ الفرد المشكوك غير مؤمن وغير خير، يتوقّف على حجّة الأصول اللفظية في مثبتاتها العقلية، فإنّ لازم بقاء العام في عمومته كون الفرد المشكوك خارجاً عن عنوان المخصّص.

أضف إلى ذلك: أنّه يصح إذا كان التخصيص أفرادياً، بحيث يلزم من عدم التمسك بالعموم في مورد الشك، التخصيص الزائد، لا ما إذا كان التخصيص عنوانياً، بحيث لا يلزم من عدم التمسك بالعام في مورد الشك تخصيص آخر، وسيوافيك توضيحه في تفصيل الشيخ الأعظم.

إلى هنا ظهر أنّه لا يصحّ التمسك بالعموم في الشبهة المصادقية للمخصّص.

تفاصيل ثلاثة

ثم إنَّ المشهور بين المتأخّرين عدم جواز التمسّك بالعموم، غير أنّ هنا تفاصيل في المسألة نشير إليها:

الأوّل: ما أفاده الشيخ الأنصاري، وحاصل كلامه: أنّ التخصيص تارة يوجب تعدّد الموضوعين وتنويعهما كالعالم الفاسق، والعالم غير الفاسق، وأخرى لا يوجب ذلك كما إذا لم يعتبر المتكلم صفة في موضوع الحكم غير ما أخذه عنواناً في العام وإن علمنا بأنّه لو فرض بين أفراد العام من هو فاسق، لا يريد إكرامه (لكن

351

انطباق العنوان عليه ارتجالي وليس ملاكاً للحكم)، فعلى الأوّل لا وجه لتحكيم العام، وأغلب ما يكون ذلك إنّما هو في التخصيصات اللفظية، وعلى الثاني يجب تحكيم العام وأغلب ما يكون إنّما هو في التخصيصات اللبية^(١).

وما ذكره الشيخ من التفصيل متين جداً، والسّرّ هو ما ذكرنا من أنّ التوقّف عن التمسّك بالعام في القسم الأوّل لا يستلزم تخصيصاً زائداً، فسواء أصحّ التمسّك أم لا فلا يرد عليه إلاّ تخصيص واحد وهو خروج الفاسق، سواء أكان المشكوك من مصاديقه أو لا، بخلاف القسم الثاني فإنّ خروج كلّ فرد يُعدّ تخصيصاً، فعدم التمسّك بالعام في مورد فرد - ندع عن أنّه من بني أمية ولكن نشك في خروجه مستقلاً وعدمه - يستلزم تخصيصاً زائداً، ولكن هذا القسم عادم المصدق، إذ ليس ما بأيدينا ما يكون من قبيله.

الثاني: ما اختاره المحقّق النائيني وهو التفصيل في المخصّص اللبي وجعله على قسمين .

وحاصل ما أفاده: أنّ المخصّص اللبي على قسمين:

أولهما: ما يصلح لأن يؤخذ موضوعه في عنوان العام ويقع قيده له كالعدالة في قوله: «انظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» حيث قام الإجماع على اعتبار العدالة في الراوي. ففي مثله يكون المخصّص اللبي كالمخصّص اللفظي ويصبح موضوع العام مركباً من قيدين - أعني: رجلاً عادلاً - فكما يجب إحراز الجزء الأوّل، يجب إحراز الجزء الثاني .

ثانيهما: ما لا يصلح أخذ ضدّ موضوع الخاصّ في عنوان العام، وهذا كقولنا: اللهم العن بني أمية قاطبة، خرج منه المؤمن والخير، ومن المعلوم أنّه لا يمكن

أخذ «غير المؤمن» أو «غير الخير» في لسان العام، وذلك لأنَّ حكم اللعن لا يصلح أن يعمَّ المؤمن أو الخير حتَّى يصلح للتقييد، فللحكم ضيق ذاتي بغير المؤمن فكيف تتصوّر فيه السعة ثم التضييق. فإذا كان «غير المؤمن» ملاكاً لحكم العام غير مأخوذ في الموضوع يكون الموضوع في العام بسيطاً غير مقيد بشيء، والمفروض أنّ عنوان العام محرز وهو أنّ الرجل من بني أمية، وأما عنوان غير المؤمن فليس مأخوذاً في العام حتَّى نتوقف عن العمل باعتباره عدم إحرازه.

وحاصله: أن الإرادة الاستعمالية مطلقة، والجديّة غير قابلة للتقييد، فيؤخذ بالأولى .

يلاحظ عليه: بما أوردناه على نظرية الشيخ الأنصاري، مضافاً إلى الإشكالات التي ذكرناها في الدورات السابقة فمن أراد فليرجع إلى «المحصول» أو إلى «إرشاد العقول»^(١).

الثالث: وهو لا يرجع إلى خصوص المخصّص اللبّي بل يعمّ مطلق المخصّص، وحاصله: التفصيل بين كون الفساد هو الأصل وعدمه، وهو الذي اخترناه في سالف الزمان، وحاصله: أنّه إذا كان حكم العام حكماً طبيعياً للموضوع على نحو يكون الخارج عن تحته كالنادر ففي هذا المورد يتمسك بالعموم حتّى في الشك في الشبهة المصدّاقية، وعليه جرت سيرة الفقهاء في تلك الموارد، وإليك بعض الأمثلة:

١. قال سبحانه: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ)^(٢). فالآية عامّة بالنسبة إلى غير المماتل، أعني:

١. لاحظ: المحصول في علم الأصول : ٢ / ٤٩٥ - ٤٩٦؛ وإرشاد العقول: ٢ / ٥٢٦ - ٥٢٧ .

٢. النور: ٣٠ .

النساء. لكنّ الآية خُصّصت بالمحارم^(١) وخرجت عن تحتها، كأنه قال: غضوا أبصاركم عن النساء إلا المحارم. فلو شاهد الإنسان امرأة وتردّد بين كونها من المحارم أو لا، يحرم عليه النظر إليها مع أنّه من الشبهة المصدّاقية للخاص، فإنّ أحد جزئي الموضوع محرز، ولكن الجزء الآخر - أعني: كونها غير محرم - لم يحرز، ومع ذلك يتمسك بالعموم ويجب غض النظر.

٢. قال سبحانه: (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ)^(٢) فكأنّه سبحانه قال: يحرم على النساء إبداء الزينة إلا على المحارم من الرجال. فلو تردّد الرجل بين كونه محرماً أو غير

محرم يحكم بحرمة الإبداء مع أنّ أحد جزئي الموضوع وهو الرجل محرز والجزء الآخر - أعني: غير المحرم - لم يحرز.

٣. ورد النهي عن بيع الوقف وأتّه لا يباع ولا يرهن، لأنّ حقيقته حبس العين وتسبيل المنفعة، إلّا في موارد محدّدة، فلو قام رجل ببيع الوقف واحتملنا كون المورد من الموارد التي يجوز فيها بيع الوقف، فلا يجوز الشراء منه ما لم يحرز المسوّغ مع أنّه من قبيل التمسك بالعام «لا يباع ولا يرهن»، مع الشك في مصداق المخصّص، أي جواز بيعه فيما إذا آل الوقف إلى الخراب.

٤. أنّ الأصل في مال اليتيم هو حرمة التصرف إلّا إذا كان فيه غبطة اليتيم، قال سبحانه: (وَ لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (٣).

فلو قام أحد ببيع مال اليتيم واحتملنا فيه غبطة اليتيم، يتمسك فيه بالعام، أعني: حرمة الاقتراب، مع أنّه من موارد الشك في المخصّص، أعني: في وجود المجوز للبيع وهو الغبطة.

١ . النساء: ٢٣ .

٢ . النور: ٣١ .

٣ . الأنعام: ١٥٢ .

354

ولذلك نرى أنّ الشيخ في (فرائده) وهكذا في (المتاجر) يفرق بين المسألتين التاليتين:

أ. إذا صلّى رجل على الميّت وشكنا في صحّة صلاته أو فسادها، قال: بجريان أصل الصحّة.

ب. لو قام ببيع مال اليتيم أو الوقف، لا يحمل على الصحّة، إذا كان هناك شك في وجود المسوغ.

٥. لو تلف مال الغير تحت يد الإنسان فالأصل فيه هو الضمان إلّا إذا كانت اليد يد أمانة، فلو

تلف مال وشك في كيفية اليد أنّها يد أمانة أو لا، فالأصل فيه الضمان، ولأجل ذلك حكم الفقهاء في مثل المورد بالضمان، على الرغم من أنّ المورد من قبيل الشبهة المصدقية، لقوله: على اليد ما أخذت حتّى تؤدي.

٦. الأصل في اللحوم البحرية هي الحرمة إلّا السمك ذوات الفلّس، فلو شكّ في نوع سمك في أنّه

من ذوات الفلّس أو لا، فالأصل فيه الحرمة حتّى يثبت الخلاف، لنفس الوجه الذي أوضحنا حاله في الأمثلة السابقة.

إحراز ما بقي تحت العام بالأصل الموضوعي

قد عرفت أنّ الدليل الاجتهادي - أعني: العام - لا ينهض بالحجّية عند الشك في مصداق المخصّص، فلا بد من الرجوع إلى الأصول العملية، فهل هنا أصل يرفع الشكّ عن الفرد المشكوك؟ فنقول: لو كان زيد العالم مستصحب العدالة أو الفسق، يحكم ببقائه على ما كان عليه فبالاستصحاب يحرز أنّه باق تحت العام أو خارج عنه وداخل تحت الخاص، إنّما الكلام إذا لم تكن هناك حالة سابقة فهل يوجد أصل موضوعي ينقّح حال المشكوك؟

ذهب المحقّق الخراساني إلى وجود الأصل المحرز في بعض الصور، وإليك بيان الصور التي أشار إليها المحقّق الخراساني صريحاً أو كناية، وهي:

١. أن يكون وصفاً متصلاً، كما إذا قال: أكرم العلماء العدول .
٢. أن يكون وصفاً متصلاً لكن بصورة المعدولة، كما إذا قال: أكرم العلماء غير الفسّاق.
٣. أن يكون المخصّص متصلاً على نحو الاستثناء كما إذا قال: أكرم العلماء إلاّ الفسّاق.
٤. أن يكون المخصّص منفصلاً كما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال بعد فترة: لا تكرم فسّاق العلماء.

فقد ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ الأصل المحرز ينقّح حال الموضوع المشتبه في الصورتين الأخيرتين دون الأوليين.

أمّا عدم جريانه في الأوليين فلا نكلاً من عنواني «العدول» أو «غير الفسّاق» من العناوين المتنوعة التي تقسم الموضوع إلى علماء عدول وغير عدول، أو فسّاق وغير فسّاق. واستصحاب العنوان العدمي - أعني: عدم كونه فاسقاً - لا يثبت العنوان الوجودي، أعني: كونه عادلاً أو غير فاسق.

وإن شئت قلت: الجزء الأوّل من الدليل وهو العلماء وإن كان محرزاً بالوجدان لكن الجزء الثاني (أعني: العدول، أو غير الفسّاق) غير محرز، ولا يمكن القول بإحرازه بالأصل العدمي، لأنّ

استصحاب الأصل العدمي - أعني: عدم الفسق - يلزم عقلاً العنوان الوجودي من غير فرق بين كون العنوان هو «العدول» أو «غير الفساق»، لأنّ العنوان الوجودي ليس من آثار العنوان العدمي.

وأما جريانه في القسمين الأخيرين فلأجل أنّ الاستثناء يخرج المخصّص عن تحت العام من دون أن ينوع العام إلى قسمين كعالم فاسق وغير فاسق، مثله المخصّص المنفصل، فإنّه لأجل الانفصال لا يعطي للعام عنواناً كالعدول أو غير الفساق وإنّما شأنه إخراج الفاسق من دون أن يتصرّف في عنوان العام، وعلى ذلك فيكفي في إحراز الموضوع أمران:

١. كون الفرد المشكوك عالمًا، وهو محرز بالوجدان.

٢. عدم صدق عنوان المخصّص عليه، لأنّ المخصّص جعل العام حجة في غير عنوان الخاص، وقد أحرز عدم صدقه عليه بالأصل، وهو محرز بالأصل.

ثمّ إنّه (قدس سره) طبق القاعدة على فرع فقهي وهو أنّه ورد النص على أنّ المرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلّا القرشية.

فالنصّ من قبيل القسم الأوّل وهو أنّ التخصيص بالاستثناء، وقد مرّ أن

357

التخصيص بالاستثناء لا ينوّع العام، ولا يعطي له عنواناً خاصاً بل يبقى العام بعمومه تحت الحكم، فعلى هذا فلو شكّ بين كون المرأة ممّن بقيت تحت العام أو خرجت عنه فيقال:

إنّ القرشية والنبطية من عوارض الوجود، لأنّها عبارة عن تولّد الإنسان من نطفة منتسبة إلى إحدى القبيلتين، وليستا من عوارض الماهية، وعلى ذلك نشير إلى ماهية المرأة المردّدة بين كونها قرشية أو غيرها، المجرّدة عن كلّ واحدة منهما وتقول:

هذه المرأة لم تكن قرشية قبل وجودها، فيستصحب عدمها، ويحكم عليها ببقائها تحت العام.

يقول المحقّق الخراساني: المرأة التي لا يكون بينها وبين قریش انتساب، باقية تحت ما دلّ على أنّ المرأة إنّما ترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحته هي المرأة الموصوفة بالقرشية، فموضوع المخصّص غير محرز وموضوع العام محرز.

ومثله ما إذا كان المخصّص منفصلاً كما إذا قال: المرأة ترى الحمرة إلى خمسين عاماً، ثم ذكر بعد فترة زمنية: القرشية ترى الدم إلى ستين .

إلى هنا تم بيان نظرية المحقّق الخراساني.

مناقشة نظرية الخراساني (رحمه الله)

يرد عليه أمور:

الأول: أنّ الظاهر من كلامه أنّ التخصيص بالاستثناء أو بالمخصّص المنفصل لا يؤثر في موضوع العام، وكأنّ التخصيص بهما أشبه بموت الأفراد، فكما هو لا يؤثر في عنوان العام فهكذا التخصيص بهما، ولكنّه ضعيف جداً لوجود الفرق بين

358

موت الأفراد والإخراج بالاستثناء أو المخصّص المنفصل، وذلك لأنّ التخصيص وإن كان غير مؤثر في الإرادة الاستعمالية ولكنّه يحدث ضيقاً في موضوع الإرادة الجدّية، فيستحيل أن يكون الموضوع هو المرأة بما هي هي، بل لابد من تصويره بأحد الوجوه الثلاثة التالية:

١. أن يكون الموضوع لرؤية الدم قضية موجبة معدولة، مثل قوله: المرأة غير القرشية ترى الدم إلى خمسين.

٢. أن يكون الموضوع لقوله: ترى الدم، قضية موجبة لكن سالبة المحمول، كما إذا قال: المرأة التي هي ليست قرشية، ترى الدم إلى خمسين.

٣. أن يكون الموضوع قضية سالبة محصّلة، كما إذا قال: إذا لم تكن المرأة قرشية ترى الدم إلى خمسين.

فلو صحّ ما ذكره من استصحاب العدم الأزلي، فإنّما يصحّ في الصورة الثالثة دون الأوليين، وذلك لأنّ الموضوع فيهما أمر وجودي، واستصحاب العدم الأزلي - أعني: عدم انتساب المرأة إلى قریش - لا يثبت العنوان الوجودي، كما هو محقّق في محلّه.

نعم لا مانع من إجرائه في الصورة الثالثة، إذ ليس الموضوع أمراً وجودياً .

وعلى هذا فاللزام على المحقّق الخراساني التفصيل بين الصور.

الثاني: أنّ الصورة الثالثة يعني السالبة المحصّلة لا تصلح لأن تقع موضوعاً لقوله: «ترى الحمرة» أو «ترى الحيض» وذلك لأنّه يشترط في صدق القضايا الموجبة، وجود الموضوع، قال التفتازاني: ولا بدّ في الموجبة من وجود الموضوع، إمّا محقّقاً وهي الخارجية أو مقدراً فالحقيقية، أو ذهنياً فالذهنية،^(١) ومن

١. تهذيب المنطق مع تعليقات المحقّق اليزيدي: ٥٨.

359

المعلوم أنّ السالبة المحصّلة تصدق مع عدم الموضوع فكيف يمكن أن تقع موضوعاً لحكم لا يصدق إلا مع وجود الموضوع؟

وبعبارة أخرى: أنّ رؤية الدم أو التحيّض من آثار المرأة الموجودة لا مطلق المرأة ولو لم تكن موجودة، ولذلك لا مناص من القول بكون المأخوذ في موضوع القضية هو الموجبة المعدولة (المرأة غير القرشية) أو الموجبة السالبة المحمول (المرأة التي هي لم تكن قرشية).

ثالثاً: نفترض أنّ الباقي تحت العام هو السالبة المحصّلة ولكن القضية المتيقّنة تُغايّر القضية المشكوكة، فإنّ المتيقّنة منها هي السالبة الصادقة بانتفاء الموضوع، أي لم تكن موجودة فلم تكن قرشية، والمشكوكة هي القضية السالبة، الصادقة بانتفاء المحمول مع وجود الموضوع، ومن المعلوم أنّ إسراء الحكم من القضية الأولى إلى القضية الثانية إسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

رابعاً: أنّ استصحاب العدم الأزلي ليس مصداقاً عرفياً للاستصحاب، فلو ترك الإنسان العمل به لا يتّهم بأنّه نقض يقينه بالشكّ وظواهر الكلام حجة في المصاديق العرفية لا المصاديق العقلية الدقيقة كما في المقام.

خامساً: أنّ التفريق بين الوصف والاستثناء قائلاً بأنّ الأوّل ينوّع دون الثاني تفريق بلا وجه، لأنّ العرف لا يفرّق بين قولنا: أكرم العلماء غير الفسّاق، وقولنا: أكرم العلماء إلاّ الفسّاق، والتفريق بينهما بكون المخصّص وصفاً في الأوّل ومنوّعاً للموضوع إلى فاسق وغير فاسق دون الثاني، فإنّ دوره الإخراج لا التنويع، بعيد عن الأذهان العرفية.

التفصيل بين القيد المقسم والمقارن

إنّ المحقّق النائيني لمّا لم يرتض ما أفاده المحقّق الخراساني (قدس سره) حول استصحاب العدم الأزلي حاول أن يصحّح التمسكّ به بالتفصيل بين القيد المقسم والقيد المقارن، وأنّ الاستصحاب الأزلي لا يجري في الأوّل ويجري في الثاني، وإيضاح مقصوده رهن بيان أمرين:

الأول: ما هو المراد من القيد المقسم والمقارن؟

إذا كان القيد قائماً بالموضوع يكون مقسماً له إلى قسمين: إمّا حسب الذات كالإنسان الناطق، أو حسب الوصف كما في تقسيم المرأة إلى قرشية وغير قرشية أو نبطية وغير نبطية. وهذا ما يسمّى بالقيد المقسم.

وأما إذا كان القيد جوهرًا قائمًا بنفسه كوجود زيد في الخارج، أو عرضًا قائمًا بموضوع آخر لا بموضوع العام كمجيء زيد الذي هو قائم بزيد لا بالعالم، فهذا ما يسمّى بالقيد المقارن.
وعلى ضوء هذا إذا قال: أكرم العالم عند وجود زيد، أو عند مجيء زيد، فكلّ من وجود زيد أو مجيئه قيد ولكنهما غير قائمين بالعالم وإنما هما من مقارناته الاتفاقية أو الدائمية، نظير هذا إذا قيل: خرج الأمير ووصل فرسه.
وإنما سمّي هذا القيد مقارنًا لا مقسمًا فلأجل أنّه غير قائم بالعالم حتّى يقسمه إلى قسمين، بل هو إمّا مستقلّ في الوجود كقوله زيد، أو قائم بموضوع آخر كالمجيء بالنسبة إلى زيد.

361

الثاني: جريان الأصل في المقارن دون المقسم

وحاصل ما أفاده: أنّ القيد لو كان وصفًا للموضوع قائمًا به قيامًا ذاتيًا كالقرشية أو عرضيًا كالفسق يكون الموضوع موصوفًا بالقيد وجودًا وعدمًا، يقال: المرأة القرشية ترى الدم إلى سنتين، والمرأة غير القرشية ترى الدم إلى خمسين، ومن المعلوم أنّ موضوع القضية فاقد للحالة السابقة، لأنّ المرأة منذ تولّدها توصف بأحد الوصفين (قرشية) أو (غير قرشية) فهي تصير مشكوكة من أول الأمر ولا يكون هناك قضية متيقّنة وقضية مشكوكة، بل هي مشكوكة من أول الأمر.
فإن قلت: إنّ استصحاب عدم القرشية على نحو العدم النعني - كأن يقال: المرأة غير القرشية - فهو فاقد للحالة السابقة، وأما العدم المحمولي الذي يقع فيه العدم محمولًا كما يقال: القرشية معدومة فلا مانع من جريانه فيستصحب عدمها من دون أن يكون مضافًا إلى مرأة معيّنة.
قلت: إذا كان الموضوع هو العدم النعني، نظير قولنا: المرأة الموصوفة بعدم القرشية تحيض أو ترى الدم لا يثبت العدم المحمولي، أي عدم القرشية مطلقًا من دون إضافته إلى مرأة معيّنة.
هذا كلّه حول القيد المقسم، وأما القيد المقارن فقد عرفت أنّه إمّا قائم بنفسه أو قائم بموضوع آخر، فليس هو وصفًا للموضوع بل مقارن له وإنّما اتّفق اجتماعهما في لسان الدليل، أو في عمود الزمان، وعندئذ يكفي إحراز أحد الجزأين بالوجدان والآخر بالأصل، نظير المال الذي تلف عند شخص، فادّعى صاحب المال أنّه كان غاصبًا وأنّه استولى على ماله عدوانًا فعليه الضمان. وادّعى من تلف بيده المال أنّ يده كانت يد أمانية. فعندئذ يحكم بالضمان، وذلك لأنّ موضوع الضمان مركّب من أمرين:
أ. الاستيلاء .

362

ب. عدم الإذن.

والأول محرز بالوجدان والآخر بالأصل، وليس الموضوع الاستيلاء الموصوف بعدم الإذن، لما عرفت أنّ إذن المالك وعدم إذنه ليس قائماً بالاستيلاء، بل قائماً بنفس المالك. وإنّما اجتمعا في عمود الزمان اتفاقاً. (١)

يلاحظ عليه: أنّ تقسيم القيد إلى مقسم ومقارن، وإن كان صحيحاً في نفسه لكنّه لا يؤثر في المقام، بل الحكم (عدم جريان الاستصحاب) فيهما سواء، وذلك لأنّ وحدة الإرادة تلازم وحدة المراد، فإذا كان المراد متعدداً تتعدّد الإرادة حسب تعدّده، ويتبعه الحكم، فإنّ وحدة الحكم المنبعث من وحدة الإرادة يكشف عن وحدة الموضوع فما لم يكن بين الجزأين صلة ووحدة اعتبارية، لما صحّ جعل المتقرّقين موضوعاً لحكم واحد، فعلى ضوء ما ذكرنا فالموضوع للضمان هو الاستيلاء الموصوف بعدم الإذن لا شينان دون أن تربطهما وحدة حرفية، وعند ذلك يتوجّه إليه إشكال عدم وجود القضية المتيقّنة في المقام، وذلك لأنّ استيلاء الرجل من أول الأمر مشكوك لا أنّه متيقّن في فترة من الزمان ومشكوك بعدها.

وأما ذهاب المشهور إلى الضمان في هذه المسألة فليس دليلاً على قولهم بجريان استصحاب عدم الأزلي في المقام، بل الإفتاء كان إمّا لأجل وجود النص كما كان عليه المحقّق البروجردي في درسه الشريف وفي تعليقه على العروة، أو لأجل العمل بالأصل الأولي في الأموال. وهو الحرمة حتى يثبت خلافها.

حجّة أصل عدم الأزلي ببيان آخر

إنّ المحقّق الخوئي (رحمه الله) لم يرتض التفصيل الذي قال به شيخه النائيني وحاول أن يدعم ما ذهب إليه المحقّق الخراساني من حجّة أصل عدم الأزلي مطلقاً من

١ . أجود التقريرات: ١ / ٤٦٨؛ المحاضرات: ٥ / ٣٣٢ .

غير فرق بين القيد المقسم والقيد المقارن، وحاصل ما أفاده مبني على أمرين:

الأمر الأول: أنّ وجود العرض بذاته محتاج إلى وجود الموضوع ولذلك عُرّف بأنّه: ماهية تامّة قائمة بموضوعها في الخارج.

وأما عدم العرض فليس له هذا الشأن فهو غير محتاج إلى وجود الموضوع، وعلى ضوء ذلك فالعدالة بما أنّها عرض نفساني فهي قائمة بموضوعها، وأمّا عدمها فهي غير قائمة بموضوعها.

يصدق مع عدم الموضوع ولذلك لو وجد زيد فصار غير عادل فنفس العدم الأزلي مستمر إلى ذلك الوقت.

ومنه يظهر حال القرشية فهي رهن وجود المرأة، وأمّا عدمها فهو غني عن الموضوع. فلو أُشير إلى ماهية المرأة وقيل إنّها لم تكن قرشية قبل أن تتولد، فهذا العدم باق على حاله بعد الولادة.

الأمر الثاني: إذا ورد أنّ المرأة تحيض إلى خمسين إلّا القرشية؛ فما هنا قضيتان:

الأولى: الجملة الاستثنائية.

الثانية: جملة المستثنى منه، أعني: المرأة تحيض إلى خمسين .

لا شك أنّ القرشية عرض لا يفارق الموضوع فلا تتحقّق في الخارج إلّا بوجود المرأة.

وأما عدم القرشية المأخوذ في المستثنى منه فلو أخذ على نحو (ليس الناقصة) أي أنّ المرأة الموصوفة باللاقرشية فهذا ما لا سابقة له.

وأما لو كان القيد الثاني السالبة المحصّلة بأن يقال: كلّ امرأة لا تكون قرشية⁽¹⁾ فلها حالة سابقة لأنّها تصدق مع عدم الموضوع.

١ . لا يخفى أنّ التعبير غير صحيح والأولى أن يقول: إذا لم تكن المرأة قرشية.

364

هذا حسب الثبوت وأمّا حسب الإثبات فالباقي تحت العام هو الثاني لا الأوّل، لما ذكرنا من أنّ العدم غني عن الموضوع فلا وجه لأخذ عدم القرشية وصفاً للمرأة، بل يكفي صدق عدم القرشية في ظرف تحقّق المرأة من دون أن يكون وصفاً لها، فعندئذ إذا شك في قرشية المرأة وعدمها فالموضوع للتحريض إلى خمسين مركب من جزأين:

أ. المرأة.

ب. لا تكون قرشية.

والأوّل: محرز بالوجدان، والآخر بالأصل.

وقد أوضح السيد الخوئي نظريته في الرسالة التي ألفها في اللباس المشكوك وفي هامش أجود التقريرات وفي المحاضرات على وجه التفصيل.

وقد طرح نظريته هذه للمرة الأولى في رسالة اللباس المشكوك وقال فيها: إذا دلّ الدليل على إخراج الفاسق عن موضوع الوجوب في أكرم العلماء فهو لا يقتضي إلاّ تقييد العالم^(١) بأن لا يكون متّصفاً بالفسق، وأما اعتبار اتّصافه بعدم الفسق فيحتاج إلى مؤونة زائدة لا يصرار إليها إلاّ بدليل^(٢).

يلاحظ عليه: أنّ ما أفاده في جانب المستثنى في غاية المتانة. إنّما الكلام فيما أفاده في جانب المستثنى منه، وهو لا يخلو من إشكال، وذلك لأنّ الموضوع لقوله: تحييض إلى خمسين، أوترى إلى خمسين، قضية لا تخلو من أمور ثلاثة:

١. الموجبة المعدولة، المرأة غير القرشية.

٢. الموجبة السالبة المحمول: المرأة التي هي ليست بقرشية.

١. لا يخفى ان تقييد العالم بعدم الاتصاف بالفسق يوجب فقدان الحالة السابقة.

٢. رسالة اللباس المشكوك: ٥٨، طبعة عام ١٣٦١ هـ، النجف الأشرف.

365

٣. السالبة المحصّلة: إذا لم تكن المرأة قرشية.

وبما أنّ الحكم إيجابي - أعني: لفظة «ترى» أو «تحييض» - فيجب أن تكون القضية بعامة أجزائها موجودة في الخارج، وهو لا ينطبق إلاّ على القسمين الأولين، فيكون عدم القرشية وصفاً للمرأة إمّا بنحو المعدولة أو بنحو السالبة المحمول، فلازم ذلك وجود المرأة حتّى تكون موصوفة بأحد الوصفين، ومن المعلوم أنّ مثل ذلك يفتقد الحالة السابقة، لأنّها من لدن ولادتها تكون مشكوكة ومردّدة بين القرشية واللاقرشية.

وأما القسم الثالث فهو وإن كان غنياً عن وجود الموضوع إلاّ أنّه لا يصلح لأن يكون موضوعاً لحكم إيجابي حيث إنّ الموضوع (السالبة المحصّلة) يصدق مع فقدان الموضوع مع أنّ المحمول لا يصدق إلاّ مع وجود الموضوع، فالجمع بينهما يكون جمعاً بين المتنافيين.

وهناك إشكال آخر يتوجّه إلى كلامه نظير ما أوردناه على كلام أستاذه في القسم المقارن، وهو:

أنّ وحدة الحكم تكشف عن وحدة الموضوع، فلا معنى لجعل أمرين متباينين ليس بينهما صلة ولا رابطة، موضوعاً لحكم واحد. كما هو مقتضى جعل الجزء الثاني «سالبة محصّلة»

فيترتب على تلك الملازمة أن يكون الجزء الثاني وصفاً للجزء الأوّل حتّى يكون المجموع موضوعاً للحكم الإيجابي.

فعندئذ يصبح الموضوع كالتالي: المرأة التي هي لم تكن قرشية تحيض إلى خمسين، ومن الواضح أنّها تفقد الحالة السابقة.

366

ما هو المرجع عند عدم الأصل العدمي ؟

قد عرفت أنّ الشبهة المصدقية للمخصّص لا يحكم عليها بالأمر التالية:

أ. لا يحكم عليها بحكم العام.

ب. لا يحكم عليها أيضاً بحكم المخصّص.

ج. لا يحرز حاله من حيث كونه باقياً تحت العام بأصل العدم الأزلي.

وعندئذ تصل النوبة إلى الأصول العملية، أعني: الاستصحاب والتخيير والاشتغال والبراءة وهي تختلف حسب اختلاف الموارد، وإليك الأمثلة:

أمّا الأوّل - أعني: الاستصحاب - : كما إذا كان زيد موصوفاً بالعدالة أو الفسق وشك في بقاء الوصف، فالمرجع هو أحد الاستصحابيين كما هو واضح .

وأمّا الثاني - أعني التخيير - : فكما إذا قال المولى: يجب إكرام العلماء ثمّ قال: يحرم إكرام فسّاق العلماء، فالفرد المشتبه بما أنّه يحتمل بقاءه تحت العام يجب إكرامه كما يحتمل خروجه عن تحته ودخوله تحت المخصّص فيحرم، فيدور الأمر بين المحذورين فيتخيّر.

وأمّا الثالث - أعني: الاشتغال - : كالمرأة المرددة بين القرشية وغيرها، فإذا رأت الدم بعد الخمسين فيتردد أمر الدم بين كونه دم استحاضة أو دم حيض فتجمع بين الوظيفتين.

أمّا الرابع - أعني: البراءة - : كما إذا قال: يجب إكرام العلماء ثمّ قال: لا يجب إكرام فسّاق العلماء، فالفرد المشتبه مردّد بين وجوب الإكرام وعدمه فتجري البراءة .

367

الفصل السابع

إحراز حال المشتبه بالعنوان الثانوي

قد كان البحث في الفصل السابق مركزاً على إحراز حال الفرد المشتبه بأصل عدم الأزملي، وقد عرفت عدم صحته، وأمّا البحث في هذا الفصل فهو مركز على إحراز حال الفرد المشتبه بالعنوان الثانوي كالنذر وغيره.

ثم إنّ منشأ الاشتباه في مورد الفرد هنا هو وجود الإجمال في الدليل العام، فهل يمكن رفع الإجمال بالعنوان الثانوي أو لا؟

مثلاً: قال سبحانه: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)**^(١).

فلو قلنا بظهور الآية أو انصرافها إلى الغسل بالماء المطلق فلاشك في بطلان الوضوء بالماء المضاف.

وأما لو قلنا بإجمال الآية وإمكان شمولها للمطلق والمضاف، فيقع الكلام في تنقيح حال الفرد المشتبه، (التوضؤ بالماء المضاف)، بالعنوان الثانوي وأنه هل هو داخل تحت الآية أو لا؟ وذلك بالنحو التالي: إذا نذر أحد إن رُزق ولداً أن يتوضأ بالماء المضاف ، وتحقق المعلق عليه، فيما أنّ الوفاء بالنذر واجب لقوله سبحانه:

١ . المائدة: ٦ . ٢ . الحج: ٢٩ .

368

(وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ)(٢) فهل يمكن استكشاف شمول آية الوضوء للتوضؤ بالماء المضاف من وجوب الوفاء بالنذر بأن يقال: التوضؤ بالماء المضاف واجب وفاءً للنذر. وكلّ واجب وفاءً للنذر صحيح - لأنه لولا الصحة لما وجب الوفاء - فينتج أنّ التوضؤ بالماء المضاف صحيح، وبذلك يرتفع إجمال الآية ويتضح حال الفرد المشكوك؟!

ثم إنّ المحقق الخراساني نقد هذا الإحراز بتقسيم العناوين الثانوية إلى قسمين:

١ . ما أخذ في متعلقه حكم من الأحكام المتعلقة بالأفعال كالرجحان في متعلق النذر، وعدم المعصية في إطاعة أمر الوالد.

٢ . ما لم يؤخذ فيه أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال، وهذا كالضرر والحرّج والإكراه من العناوين الثانوية التي لم يؤخذ في متعلقها حكم من الأحكام المتعلقة بأفعال المكّفين.

ثم إنّه أفاض الكلام في القسم الثاني الذي هو خارج عن محط البحث، مع ما في كلامه من النظر والتأمل، ولذلك نتجاوز عن هذا القسم، ونركّز على القسم الأول فنقول:

إنّ التمسك بأدلة وجوب الوفاء بالنذر لإحراز حال الفرد المشتبه من حيث الحكم الشرعي أشبه بالتمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصّص.

توضيح ذلك: قد ثبت في محله لزوم وجود الرجحان في المتعلّق، فلا يصحّ إلا إذا نذر الواجب أو المستحب، كما أنّه يشترط في لزوم طاعة الوالد عدم كون المأمور به معصية لله، فيختصّ بغير الحرام.

والذي يدلّ على لزوم الرجحان في متعلّق النذر ما رواه أبو الصباح الكناني عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «ليس شيء هو لله طاعة يجعله الرجل عليه إلا ينبغي له أن

369

يفي به، وليس من رجل جعل لله عليه شيئاً في معصية الله إلا أنّه ينبغي له أن يتركه إلى طاعة الله» (١).

وعلى ضوء ما ذكرنا يجب الوفاء بالنذر الذي ثبت كون الإتيان به طاعة لله.

إذا علمت هذا فنقول: إنّ القياس الذي مرّ، عقيم لأجل عدم تمامية الصغرى فإنّ قوله: التوضؤ بالماء المضاف، واجب وفاءً للنذر، غير ثابت، لأنّه إنّما يجب الوفاء بما نذر إذا ثبت كونه طاعة لله، وإلا فلا يجب به، ومع الشك في كونه طاعة كيف يمكن أن يقع صغرى لكبرى كناية.

وإن شئت قلت: إنّ قوله سبحانه: (وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ) خُصَّصَ بما إذا كان فيه طاعة، فكأنّه سبحانه قال: وليؤفوا نذورهم التي فيها طاعة لله سبحانه. والشك في صحّة الوضوء بالماء المضاف شك في كونه طاعة لله أو لا، فيكون شكّاً في شمول الآية لهذا النوع من النذر.

تلخّص من ذلك أنّ التمسك بالعناوين الثانوية في إحراز حال الفرد المشتبه مردود بوجهين:

الأوّل: أنّ دخول الفرد المشتبه في صغرى البرهان مشكوك جدّاً، أعني قوله: التوضؤ بالماء المضاف واجب وفاءً للنذر.

الثاني: أنّ قوله تعالى: (لْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ) ليس مطلقاً، بل مقيد بما فيه طاعة، والمفروض وجود الشك في كون العمل المزبور طاعة أو لا.

إجابة عن إشكال

فإن قلت: يدلّ على صحّة الإحراز بالعناوين الثانوية ما ورد من أنّ الصوم في

السفر والإحرام قبل الميقات باطل إلا إذا نذر أن يصوم في السفر، أو يحرم قبل الميقات. فيصير العنوان الثانوي مبرراً ومخرجاً للشيء عن البطلان إلى ساحة الصحة.

أمّا الصوم في السفر فقد روى الشيخ عن علي بن مهزيار أنّه قال: كتب بNDAR مولى إدريس: يا سيدي، نذرت أن أصوم كلّ يوم سبت، فكتب في الجواب: «ليس عليك صومُه في سفر ولا مرض إلا أن تكون نويت ذلك»^(١).

وأمّا الإحرام قبل الميقات. فقد روى الشيخ عن الحلبي قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) في رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفة، قال: «فليُحرم من الكوفة وليف لله بما قال»^(٢).

قلت: هنا مقامان:

الأوّل: وجود الفرق بين الاستدلال بالرواية والاستدلال بأدلة النذر، فإنّ الأوّل دليل اجتهادي حاكم على ما دلّ على عدم جواز الإحرام قبل الميقات أو الصوم في السفر، فيقدّم بحكم كونه حاكماً على ما دلّ على الحرمة.

وأمّا دليل النذر فغاية ما يمكن أن يقال: إنّ التوضؤ بالماء المضاف كان داخلاً تحت الآية وإن كنا غير عالمين، فبالنذر نحاول رفع إجمال الآية، ويستكشف عمومها للماء المضاف أيضاً، ومن المعلوم أنّ الكشف فرع عدم أخذ الرجحان في متعلّق النذر، ومعه يكون الكشف فاشلاً.

الثاني: أنّ في المقيس عليه إشكاليين يجب دفعهما وإن لم تكن لهما صلة بالمقام، فالبحت عندئذ فقهي لا أصولي.

١ . الوسائل: ٧، الباب ١٠ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ٨ ، الباب ١٣ من أبواب الميقات، الحديث ١ . ولاحظ ٢ و ٣ .

الإشكال الأوّل: لزوم الرجحان في متعلّق النذر

قد مرّ أنّه يشترط في صحّة تعلّق النذر كون المتعلّق راجحاً قبل النذر، والمفروض أنّ الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات حرام مبغوض لا رجحان فيهما، فكيف يقعان متعلّقين للنذر.

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني بالوجوه الثلاثة التالية:

١. أنّ الصوم والإحرام في السفر وقبل الميقات، أمر راجح ذاتاً، وفيهما اقتضاء رجحان الفعل على الترك وإنّما منع عن الأمر بهما مانع وهو وقوع الأُمَّة في الحرج.
٢. صيرورتهما راجحين عند تعلّق النذر بهما بعد مالم يكونا كذلك، وذلك لعروض عنوان يؤثر في كونه عملاً راجحاً ككونه أحمز الأعمال الذي هو أفضلها.
٣. تخصيص عموم ما دلّ على اعتبار الرجحان في متعلّق النذر بهذه الروايات، وهذا هو الظاهر من صاحب الجواهر.

أقول: أمّا الثالث فلا يصار إليه، لأنّ قولهم: لا نذر إلا في طاعة، أو ما ورد في الروايات: «وهو لله طاعة»، أب عن التخصيص، فكيف يمكن القول بعدم اعتبار الرجحان في متعلّق النذر في هذين الموردین .

والظاهر هو الوجه الأوّل أي وجود المقتضي للإحرام قبل الميقات، أو الصوم في السفر، لكن لم يؤمر بهما لأجل رفع الحرج ويدلّ على ما ذكرنا ما رواه ميسرة، قال دخلت على أبي عبدالله (عليه السلام) وأنا متغيّر اللون فقال لي: «من أين أحرمت؟»، قلت: من موضع كذا وكذا، فقال: «ربّ طالب خير تزلّ قدمه - ثمّ قال: - يسرّك أن صلّيت أربعاً في السفر؟». قلت: لا، قال: «فهو والله ذاك»^(١).

١ . الوسائل: ٨ ، الباب ١١ من أبواب المواقيت، الحديث ٥ .

372

وجه الدلالة: أنّ الصلاة الرباعية في السفر واجدة للمصلحة وإنّما لم يؤمر بها لأجل التخفيف في حال السفر. ولذلك تصحّ إذا كان جاهلاً بالحكم.

فإن قلت: ربما شبّه في بعض المأثورات الإحرام قبل الميقات بالصلاة قبل الوقت، فلو صحّ هذا التشبيه يكشف عن عدم رجحانه قبل الميقات، فكيف يقال بوجود الرجحان والمقتضي قبله؟

قلت: لم نعثر على نصّ يتضمّن ذلك التشبيه، وإنّما قد ورد في بعض النصوص لفظ «الوقت» ويراد به «الميقات» لا الزمان الخاص .

روى زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث: «وليس لأحد أن يحرم دون الوقت الذي وقّنه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)». ^(١) والمراد من الوقت هو الميقات، أطلق وأريد به المكان.

وروى ابن أذينة قال: قال أبو عبدالله (عليه السلام) في حديث: «ومن أحرّم دون الوقت فلا إحرام له»^(٢) .

والروايتان محمولتان على غير صورة النذر فتأمل.

هذا كلّه حول الوجه الأوّل، وأمّا الوجه الثاني فبعيد لأنّ المتبادر من قوله: «لا نذر إلاّ في طاعة الله» هو كون المنذور موصوفاً بالطاعة قبل النذر، لا كونه موصوفاً بها بالنذر، فتعيّن الوجه الأوّل. إلى هنا تمّت الإجابة عن الإشكال الأوّل، وبقي الكلام في الإشكال الثاني .

١ . الوسائل: ٨ ، الباب ١١ من أبواب المواقيت، الحديث ٣ .

٢ . الوسائل: ٨ ، الباب ٩ من أبواب المواقيت، الحديث ٣ .

373

الإشكال الثاني: عدم وجود الأمر التعبدي حتّى يتعبّد به

حاصل هذا الإشكال: أنّه لم يتعلّق بالصوم في السفر ولا بالإحرام قبل الميقات أمر بما هو هو، حتّى يقصده ويتقرّب به، فأنحصر الأمر الذي يلزم قصده بالأمر النذري، وهو أمر توصّلي لا تعبدي.

وهذا الإشكال غير الإشكال الأوّل فإن الأوّل يركّز على عدم الرجحان في المتعلّق، وهذا يركّز على عدم كون الأمر بالنذر تعبدياً. ولا يكون مقرّباً.

وحاصل ما أجاب به المحقّق الخراساني بأنّه يكفي وجود الملاك في المتعلّق وإن لم يكن الأمر موجوداً، وهذا يتصوّر بوجوه ثلاثة، والجامع بينها أنّ المصحّح للعبادية هو الرجحان في المتعلّق ووجود الملاك:

١. وجود الرجحان قبل النذر، كشف عنه دليل صحّة العبادة، وقد مر أنّ رواية ميسرة تدلّ على ذلك، حيث شبّه الإحرام قبل الميقات بالصلاة أربعاً في السفر؛ ولم يذكر المحقّق الخراساني هذا الجواب في المقام وكان عليه أن يذكره.

٢. صيرورة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات راجحين بتعلّق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك؛ ومرجع هذا الجواب إلى أنّه يعرض للمتعلّق عند النذر عنوان راجح يجعله ذا ملك كاف في عبادية المتعلّق، ككونه أفضل الأعمال أحزها، كما أنّه يعرض عنوان على العبادة يجعله مكروهاً كصوم يوم عاشوراء.

وأورد عليه المحقّق البروجردي بأنّ العنوان غير الملتفت إليه لا يكون مصحّحاً للعبادة حيث قال: إنّه لا معنى لصيرورتها عبديين لأجل طروء عنوان مجهول يغفل عنه المكلف، ولا يكون مقصوداً له، لا تفصيلاً ولا إجمالاً. (١)

ويمكن الذب عن الإشكال بأنه مقصود إجمالاً حيث إنه قصد الشيء الراجح

١. لمحات الأصول: ٣٣٤.

374

حين تعلق النذر، ولعلّ هذا المقدار كاف في صحّة العبادة.

٣. يكفي في العبادة الرجحان الطارئ على المتعلق بعد تعلق النذر بإتيانها عبادياً ومنتقرباً بهما من الله تعالى.

وهذا الوجه هو الذي أشار إليه ابن المصنّف في هامش الكفاية.

فإن قلت: كيف يتعلّق النذر بإتيانها عبادياً مع أنّها ليسا - قبل النذر - عبادة، وإنّما يوصفان بها بعد تعلق النذر بهما وعلى هذا فالنادر ليس متمكناً من الإتيان بالصوم والإحرام بعنوان العبادة حين النذر وإن تمكّن عنه بعد النذر. وهذا الإشكال يتوجّه على الوجه الثاني والثالث لا الأوّل.

قلت: يكفي التمكّن من الإتيان بهما بعنوان العبادة بعد النذر وعند الامتثال ولا يعتبر في صحّة النذر إلاّ التمكّن من الوفاء عند الامتثال، وعليه السيد الطباطبائي في «العروة الوثقى».

هذا إجمال ما أفاده في «الكفاية» مع تعقيد في اللفظ وخلط بين أجوبة الإشكال الأوّل والإشكال الثاني.

والأقوى هو الوجه الأوّل وهو الرجحان الذاتي كما قوّيناه عند الذب عن الإشكال الأوّل.

ويمكن أن يجاب بأمر آخر وهو أن يقال: إنّه يكفي قصد الأمر بالإحرام بلاقيد بالميقات، والأمر الاستحبابي بمطلق الصوم، غير أنّ الأدلّة قيّدت الإحرام بالميقات والصوم بالحضر، ولكن أدلّة النذر أخرجت منها صورة النذر، فعندئذ يكفي قصد الأمر بالإحرام والأمر بالصوم استحباباً. وبعبارة أخرى: أنّ هنا أموراً ثلاثة:

الأوّل: ما دلّ على الإحرام أو الصوم على وجه الإطلاق.

375

الثاني: ما دلّ على تقيد الإحرام بالميقات والصوم بالحضر.

الثالث: تقيد الدليل الثاني بما عدا النذر، فلو نذر يصح الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر.

ف عند ذلك يقصد المحرم أو الصائم الأمر الأوّل الدالّ على الإحرام على وجه الإطلاق والدليل الدالّ على استحباب الصوم كذلك.

وهنا جواب آخر وهو كفاية قصد كلّ أمر داع إلى الإتيان بمتعلّقه، من غير فرق بين الأمر التبعدي أو التوصلّي، ولذلك قلنا بتصحيح العبادية بالأمر الغيري عند البحث عن عبادية الطهارات الثلاث، وما اشتهر من أنّ الأوامر الغيرية لا تصحّ العبادة، غير تام، وكونها غير مقصودة بالذات لا يضر بالعبادة، وبالجملة إنّ الأوامر التوصيلية وإن لم يعتبر قصد القربة في صدق الامتثال ولكن لو أتى بها على وجه الامتثال، كفى في ترتّب الثواب والتقرب فيمكن في حصول التقرب الإتيان بالإحرام والصوم في السفر قصد امتثال الأمر بالوفاء بالندى.

376

الفصل الثامن

لزوم الفحص عن المخصّص

قد جرت سيرة الفقهاء على عدم التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به، وأوّل من طرح هذه المسألة هو أحمد بن عمر بن سريج القاضي البغدادي (٢٤٩ - ٣٠٦ هـ) وهو من فقهاء الشافعية، وخالفه تلميذه أبو بكر الصيرفي (محمد بن عبدالله) المتوفى سنة ٣٣٠ هـ، حيث اعترض على أستاذه بأنّه لو وجب الفحص عن المخصّص عند التمسك بالعام، لوجب الفحص عن قرينة المجاز عند الحمل على الحقيقة.

وضعه واضح، لأنّ ديدن العقلاء على ذكر القرينة عند إرادة المجاز متّصلاً دون المخصّص، فإنّه تارة يؤتى به متّصلاً وأخرى منفصلاً كما سيّضح.

واستدلّوا على وجوب الفحص بوجوه ثلاثة، أوضحها أوّلها، وهي :

الأوّل: وقوع العام في معرض التخصيص

قد جرى ديدن العقلاء في المحاورات الشخصية على الإتيان بكلّ ما له دخل في مقاصدهم، ولأجل ذلك يتمسك بظواهر كلماتهم من دون تريبص قيد، فإذا أمر المولى بضيافة الجيران يأخذ العبد بظاهر كلامه من دون أن يتريبص بورود مخصّص أو مقيد.

وهذا بخلاف ما هو المتعارف في مجالس التقنين فإنّهم يسنون قوانين كلية

ثم بعد فترة يذكرون المخصّصات والمقيّدات وربّما يكون الفاصل الزمنيّ بينهما أكثر من سنة، والداعي لفصل المخصّص والمقيّد عن العام والمطلق هو قصور باعهم عن الإحاطة بالمصالح والمفاسد، حيث يضعون حكماً عاماً ثمّ يتبيّن عندهم أنّ المصلحة تقتضي إخراج طائفة من تحت الحكم، ويأتون بالملاحق والمخصّصات، وأمّا التشريع الإسلاميّ فقد سلك هذا المسلك ولكن لداعيين آخرين:

الأوّل: تمهيد المجتمع لتقبّل الأحكام الشرعية، وعدم مفاجأته بأحكام كثيرة إذ ربّما تسبّب تفرّق الناس عن الدين وعدم إقبالهم عليه، ولذلك نرى أنّ القرآن الكريم نزل نجوماً طوال ٢٣ سنة، حتّى يستقبل المجتمع ما نزل من التكاليف بصدر رحب، دون أن يحدث في نفوسهم أيّ حرج.

الثاني: أنّ المشركين كانوا يعترضون على نزول القرآن نجوماً، وكانوا يتصوّرون أنّ المصلحة في نزوله دفعة كنزول التوراة على موسى في الميقات مرة واحدة.

وقد أجاب الذكر الحكيم عن ذلك بأنّ في نزوله نجوماً تقوية لنفس النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حيث إنّ نزول جبرئيل فترة بعد فترة، يثبت فؤاد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ويعضده، كقائد الجيش إذا كان متّصلاً بالقيادة المركزية وتأتي له الأخبار ساعة بعد ساعة فيتقوى قلبه ويثبت فؤاده، قال سبحانه: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً) (١).

وبهذين الوجهين نبرّر فصل المخصّصات والمقيّدات عن المطلقات والعمومات في الذكر الحكيم

وأما السنّة فقد وصلت إلينا في فترات تقرب من مائتين وخمسين سنة، فربّما كانت الظروف غير مناسبة لأصل الحكم فضلاً عن مخصّصه، وربّما كانت مناسبة لبيان الأصل دون الفرع، وثالثة على العكس، ولذلك نرى أنّ العام ورد في كلام إمام والخاص في كلام إمام آخر، فصار هذا سبباً لأن تقع العمومات في مظان التخصيص فلا يحتج بالعام إلاّ بعد الفحص عن مخصّصاته ومقيّداته.

هذا هو الوجه المهم في لزوم الفحص عن المخصّص الذي عليه المحقّق الخراساني والسيد الأستاذ رضوان الله عليهما.

ومع هذا الوجه المتقن لا حاجة للوجهين التاليين:

الثاني: الظن الشخصي بالتكليف رهن الفحص

إنّ الظن الشخصي بالمراد الجدي لا يحصل قبل الفحص عن المخصّص فلا بد منه، حتّى يحصل الظن بالمراد.

يلاحظ عليه أولاً: بأنّ كون العام في مظان التخصيص كاف في لزوم الفحص من دون حاجة إلى هذا الدليل فالأول أقل مؤونة من الثاني.

ثمّ إنّ المناط هو حصول الظن النوعي بالتكليف، فعليه أن يقول: لا يحصل الظن النوعي بالتكليف بدون الفحص عن المخصّص .

وثانياً: لو كان مناط الفحص هو عدم حصول الظن الشخصي قبل الفحص يلزم تحديد مقدار الفحص بحصول هذا الظن، وهو على خلاف سيرة الفقهاء. فإنّهم لا يكتفون بالظن بعدم المخصّص ما لم يخرج العام عن مظان التخصيص، سواء أحصل الظن الشخصي قبله أم لا.

وثالثاً: لو كان الملاك حصول الظن الشخصي تلزم الفوضى في مقدار الفحص فإنّ طبائع الناس مختلفة، فرب شخص يحصل له الظن بأدنى فحص،

379

وربما آخر لا يحصل له ذلك الظن إلا بعد إتمام الفحص.

الثالث: وجود العلم الإجمالي بالمخصّص

إنّ العلم الإجمالي بوجود المخصّص بين الأدلّة يمنع عن جريان الأصل اللفظي، فكما أنّ العلم الإجمالي بوجود النجس في أحد الإناءين المشتبهين يمنع عن جريان الأصل العملي (أي أصالة الطهارة) حيث تجب إراقتهما، فهكذا العلم الإجمالي بوجود المخصّص يمنع عن جريان أصالة العموم والإطلاق في محرّمات الكتاب والسنة.

يلاحظ عليه: بأنّ الدليل الأوّل كاف في إثبات لزوم الفحص من دون حاجة إلى التمسك بالعلم الإجمالي، فإنّ الأوّل أقل مؤونة من هذا الدليل.

نعم استشكل على هذا الدليل بوجهين غير تامين.

الأوّل: لزوم إيقاف الفحص عند العثور على المعلوم إجمالاً

لو كان المناط هو وجود العلم الإجمالي بالمخصّص لزم إيقاف الفحص إذا ظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، مثلاً نفترض أنّه لو علم بأنّ في الشريعة الإسلامية حوالي خمسين مخصّصاً فأخذ بالفحص في أحاديث الكافي فظفر بهذا المقدار تفصيلاً، فلازم ذلك انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بوجود مخصّصات قطعية في كتاب الكافي، وشك بدويّ في غيره، ونتيجة الانحلال عدم وجوب الفحص عندئذ في كتابي: الفقيه والتهذيب، مع أنّ سيرة العلماء هي الفحص في الجميع. والجواب عن هذا الإشكال: أنّه إذا انحلت مقدار العلم الإجمالي بالرجوع إلى الكافي فقط يكشف هذا عن بطلان ضيق دائرة العلم الإجمالي الأوّل وأنها أوسع

380

من خمسين مخصّصاً، بشهادة أنّه إذا رجع إلى بقية الكتب الأربعة لظفر بالمخصّص.

الثاني: عدم جواز التمسك بعد الفحص

لو كان الفحص لأجل وجود العلم الإجمالي لزم عدم جواز التمسك بالعام حتى بعد الفحص لعدم انحلال العلم الإجمالي حتى بعد الرجوع إلى الكتب التي بأيدينا، سواء أكانت معتبرة أم لا، لأنّ العلم بالمخصّصات لا ينحصر فيما بأيدينا من الكتب، بل يعمّ الكتب المؤلفة في عصور الأئمة التي ضاعت ولم تصل إلينا، كجامع البزنطي (المتوفى عام ٢٢١ هـ)، ونوادر الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى (المتوفى حوالي ٢٩٠ هـ)، وكتاب الثلاثين للحسين والحسن الأهوازيين وغيرها، ومعه كيف ينحل؟!.

وهذا الإشكال على طرف النقيض من الإشكال الأوّل، حيث إنّ المستدلّ فيه يدّعي قلّة العلم بالمخصّص ويرتّب عليه انحلال العلم الإجمالي بالوقوف على هذا المقدار القليل بعد الفحص، بخلاف القائل هنا فهو يدّعي كثرة أطراف العلم الإجمالي بحيث لا ينحلّ حتّى بعد استيعاب الكتب. والجواب وهو أنّ ادّعاء العلم الإجمالي بوجود أخبار متضمّنة لأحكام عامّة أو خاصّة في الكتب السالفة مجرد احتمال لا يدعمه دليل، فإنّ المحمدين الثلاثة نقلوا ما في الجوامع الأولية إلى كتبهم بنظم ونسق خاص.

نعم يجب أن لا يقتصر على الكتب الأربعة بل يجب عليه الرجوع إلى غيرها، كالكتب السبعين التي جاء بها صاحب وسائل الشيعة، مضافاً إلى الكتب الأربعة، ولو حاول المجتهد الاحتياط فليضم إلى الوسائل كتاب مستدرك الوسائل فيجد في كلّ باب ما يخصّه من العموم والخصوص والمطلق والمقيّد، وهذا ليس أمراً

381

عسيراً خصوصاً أنّ كثيراً من الفقهاء جمعوا ما يمت إلى المسألة بصلة في مكان واحد في أبحاثهم الفقهية.

هل الفحص عن المزاحم أو عن متمم الحجية؟

ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ الفحص عن الدليل الاجتهادي في الأصول العملية فحص عن المتمم على نحو لولاه لما كان الأصل حجة، قائلاً بأنّ العقل بدون الفحص يستقل باستحقاق العقاب على المخالفة فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان، والمؤاخذه عليها من غير برهان. كما أنّ الدليل النقلي وإن دلّ على البراءة أو الاستصحاب في موردهما، إلا أنّ الإجماع بقسميه على تقييد كلّ بالفحص. وهذا بخلاف المقام فإنّ العام حجة تامة، فإذا عُثر على المخصّص فيكون من قبيل العثور على الحجة الأقوى، فيؤخذ به، وبذلك يظهر أنّ الفحص في المقام فحص عن الحجة الأقوى، أعني: الخاص في مقابل العام.

أقول: ولكن الظاهر أنّ الموردين من نسيج واحد، وذلك لما أوضحناه سابقاً من أنّ أساس الاحتجاج أمور ثلاثة:

١. وجود الدليل الظاهر في مفهومه.
 ٢. عدم قيام قرينة على خلافه.
 ٣. كون الإرادة الاستعمالية موافقة للإرادة الجدية.
- والأول منها - وإن كان موجوداً - لكن الأخيرين لا يتحقّقان إلا بعد الفحص، إذ بالفحص يتبيّن عدم القرينة أو يتبيّن موافقة الإرادة الاستعمالية للجدية. وأصالة تطابق الإرادتين إنّما تجري إذا خرج العام عن معرض وجود القرينة الدالة على التخصيص، ولم يبق سوى الاحتمال المحض. وبعبارة أخرى: أنّ كون الدليل في مظان التخصيص لا يُعدّ حجة فعلية، بل

حجة شأنية لا يوصف بالفعلية إلا بعد الفحص واليأس عن المخصّص.

مقدار الفحص

إنّ مقدار الفحص يختلف حسب اختلاف الأدلّة التي أُقيمت على وجوبه . فلو كان الدليل وقوع العام في مظان التخصيص فيجب أن يصل الفحص إلى حدّ يُخرج العام عن مظانه، وذلك بالرجوع إلى الكتب التي مرّ ذكرها. واعترض المحقق الخوئي على هذا الأمر بأنّه لا يرجع إلى معنى محصّل، لأنّه بالفحص لا يخرج عن المعرضية، لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه. (١)

يلاحظ عليه: بأن المراد من المعرضية احتمال وجود المخصّص في الكتب الروائية، فإذا سبر ولم يجد المخصّص، يخرج عن المعرضية بهذا المعنى الذي ذكرناه.
نعم المعرضية بالمعنى التكويني هي وصف للعام لا تنفك عنه، سواء أتحقّق الفحص أم لا.
ولو كان الدليل على لزوم الفحص وجود العلم الإجمالي يجب الفحص إلى أن ينحل العلم إلى معلوم قطعي ومشكوك بدوي.

١ . المحاضرات: ٥ / ٢٧٢ .

383

الفصل التاسع

في الخطابات الشفاهية

قد وردت خطابات شفاهية في الذكر الحكيم موجّهة الخطاب إلى «النّاس» تارة أو إلى «الذّين آمنوا» أخرى، فيقع الكلام في شمولها للغائبين عن مجلس الخطاب أولاً، والمعدومين في زمان الخطاب ثانياً.

- إنّ المحقّق الخراساني جعل محلّ النزاع أحد الأمور الثلاثة:
١. تعلق التكليف الوارد في الخطابات بالمعدومين كتعلّقه بالموجودين.
 ٢. صحّة خطاب المعدوم والغائب عن محلّ الخطاب وعدمها.
 ٣. عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين والمعدومين وعدم عمومها لهما.
- فالنزاع على الأولين عقلي، بخلافه على الثالث فالنزاع لفظي.
وعلى كلّ تقدير فلنبحث في الأمور الثلاثة:

الأمر الأوّل: في صحّة تكليف المعدوم وعدمها

ذكر المحقّق الخراساني في تصوير تكليف المعدوم وجوهاً ثلاثة ندرسها تالياً:

384

١. أن يتوجّه إليه البعث والزجر الفعليان، وهذا ما لا يتمشى من الإنسان العاقل لما ذكره المحقق الخراساني من أنّ بعث المعدوم وزجره فعلاً يستلزم الطلب منه حقيقة ولا يصح الطلب إلا من الموجود بالضرورة.

فإن قلت: كيف لا يصح تكليف المعدوم مع أنّه سبحانه كلف المعدوم بالأمر بالكينونة في قوله سبحانه: **(إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)**^(١)، وأي تكليف أوضح من قوله: **كُنْ؟**

قلت: هذا ما استدللّ به بعض الحنابلة على جواز تكليف المعدوم مع أنّ الآية لا تدلّ على ذلك، وذلك لأنّها بصدد بيان أنّه إذا تعلّقت إرادته سبحانه بوجود شيء يتحقّق فوراً، من دون تريث وتربّص، وأنّ إرادته لا تنفك عن مراده ولا تحول العوائق بين إرادته ومراده. لا أنّ هناك تكليفاً بالتحقّق وامتنالاً من المعدوم بالكينونة، لأنّ ذلك بعيد عن مساق الآية.

ويشهد على ذلك أنّ الآية وردت لرد من كان يستبعد إحياء العظام ويقول: **(مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ)**^(٢)، فأجابه سبحانه بعدة أجوبة:

أ. بسعة قدرته، وقال: **(قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ)**^(٣).

ب. أنّ إعادة الموتى إلى الوجود أسهل من خلق السماوات والأرض، قال سبحانه: **(أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ)**^(٤).

ج. أنّ إرادته نافذة في كلّ شيء لا يتمثّل أمام إرادته أي عائق ومانع، وإليه

١. يس: ٨٢ . ٢. يس: ٧٨ .

٢. يس: ٧٩ . ٤. يس: ٨١ .

أشار بقوله: **(إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا)**^(١)، فالسياق يدلّ على أنّ الآية بصدد ما ذكرنا، لا أنّه يتلفظ بكلمة «كن» ويتحقّق الشيء بعد ذلك.

يقول سيّد المفسرين: **«يقول لمن أراد كونه «كن فيكون» لا بصوت يُقرع، ولا بنداء يسمع، وإنّما كلامه فعل منه أنشأه ومثله ولم يكن من قبل ذلك كائناً»**^(٢).

٢. مجرد إنشاء الطلب بلا بعث ولا زجر، وهذا ما ذهب المحقق الخراساني إلى إمكانه، وقال: فإنّ الإنشاء خفيف المؤونة، فالحكيم تبارك وتعالى ينشئ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعلياً بعدما وجدت الشرائط وفقدت الموانع بلا

حاجة إلى إنشاء آخر، واستشهد على ذلك بإنشاء التملك في الوقف على البطون، فإنَّ المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بإنشائه (السابق) ويتلقَّى لها من الواقف بعقده ويؤثر في حقَّ الموجود منهم الملكية الفعلية ولا تؤثر في حقَّ المعدوم فعلاً إلاَّ استعدادها لأنَّ تصير ملكاً له بعد وجوده. (٣)

يلاحظ عليه: أنه إنَّ أراد أنَّ المعدوم بلا واسطة العنوان يكون محكوماً بحكم إنشائي، فهو غير تام، لأنَّ المجهول المطلق لا يخبر عنه ولا يكون محكوماً بحكم.

وإنَّ أراد أنَّه يكون محكوماً به بواسطة العنوان، وذلك أيضاً مثل سابقه، لأنَّه ليس من مصاديق العنوان أي «النَّاس» أو «الَّذِينَ آمَنُوا» عند الإنشاء .

وحصيلة الكلام: أنه لا يمكن أن يكون المعدوم محكوماً بحكم إنشائي لدى الإنشاء لا بنفسه ولا بتوسيط عنوان.

وأما ما استشهد به على كلامه بالوقف على البطون فسيوافيك أنَّ وجه الصَّحَّة

١ . يس: ٨٢ .

٢ . نهج البلاغة، الخطبة: ١٧٩ .

٣ . الكفاية: ١ / ٣٥٦ .

هنا مبني على وجه آخر.

وبما أنَّ هذا الوجه لمَّا لم يكن خالياً من الإشكال ذكر المحقِّق الخراساني وجهاً ثالثاً.

٣. البعث والزجر الحقيقي المشروط بوجود المكَّف، فقال: فإمكانه بمكان من الإمكان.

وتقرير هذا الوجه يتوقَّف على بيان أقسام القضايا من حيث الموضوع.

تنقسم القضايا إلى: ذهنية، وخارجية، وحقيقية.

أما الذهنية فهي عبارة عمَّا إذا حكم على موضوع في الذهن، وهو على قسمين: تارة تكون على وجه يمتنع عليه الوجود في الخارج، كقولنا: «اجتماع النقيضين محال». وأخرى لا يمتنع، وإن كان غير موجود بالفعل، كقولنا: بحر من زبيق بارد، أو جبل من ذهب لامع، فإنَّ الموضوع في القضيتين ليس له وجود إلاَّ في الذهن وإنَّ أمكن وجوده في الخارج.

وأما الخارجية والحقيقية فهما يشتركان في أنّ الحكم في كلتا القضيتين على العنوان لا على الأفراد، غير أنّ العنوان في إحدى القضيتين على وجه لا ينطبق إلا على الأفراد الموجودين حين التكلم، بخلاف الأخرى فإنّ العنوان فيها ذو قابلية يصلح أن ينطبق على الأفراد الموجودين عبر الزمان من غير فرق بين الموجود حال التكلم والموجود بعده.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا مانع من القول بشمول الحكم لعامة مصاديق العنوان طول الزمان على وجه القضية الحقيقية، كما إذا قال سبحانه: **(وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ)**^(١)، فالتكليف متعلّق بالعنوان وهو الناس، ولكن المصاديق

١ . آل عمران: ٩٧ .

387

تتكرّر طول الزمان، فللموضوع أي الناس استمرار باستمرار مصاديقه ومجيء واحد تلو الآخر. **فإن قلت:** يرد على هذا الوجه ما أوردته على الوجه الثاني من أنّ المعدوم مجهول مطلق لا يحكم عليه بشيء أو أنّه ليس من مصاديق الموضوع، أعني: «النّاس» أو قوله: «الَّذِينَ آمَنُوا». **قلت:** الجواب واضح للفرق بين البيانيين، لأنّ الحكم في الوجه الثاني على الأفراد، لا على العنوان، وقد قلنا: إنّ المعدوم لا يحكم عليه بشيء، بخلاف هذا البيان فإنّ الحكم على العنوان، غاية الأمر بما له من مصاديق عبر الزمان. ويكفي في تعلّق الحكم بالعنوان وجود المصاديق الفعلية له، فإذا صحّ تعلّق التكليف بالعنوان يسري الحكم حسب ظهور المصاديق وتواجدها عبر الزمان. وبذلك يعلم أنّ الحكم على العنوان بصورة القضية الحقيقية ليس مشروطاً بقيد الوجود، بل ذلك القيد موجود في داخل القضية الحقيقية حيث إنّ الحكم هناك على العنوان بماله من مصاديق موجودة طول الزمان.

وبهذا يعلم حال الوقف للبطون اللاحقة حيث إنّ الوقف الخاص على عنوان الأولاد والوقف العام على عنوان الفقراء بماله من مصاديق طول الزمان، فالحكم باق في عالم الاعتبار ما دام الموضوع يتكرّر كذلك.

فخرجنا بالنتيجة التالية: إنّّه لا مانع من عمومية التكليف الواردة في الخطابات للحاضر والغائب والمعدوم، بشرط جعل التكليف على نحو القضايا الحقيقية ويكون التكليف موضوعاً على العنوان لا على الأفراد، لأنّه على الثاني لا ينطبق إلا على الموجود، بخلافه على الأوّل فإنّ الحكم يسري حسب سريان العنوان في عمود الزمان.

الثاني: في إمكان خطاب المعدوم

قد عرفت امتناع تكليف المعدوم مباشرة، كما عرفت جواز تكليفه بصورة القضية الحقيقية بأن يكون التكليف موضوعاً على العنوان الذي له مصاديق في حال التكليف، وهو يتكثر حسب تكثر المصاديق، وكثرة التكاليف تتماشى مع كثرة المصاديق جنباً إلى جنب.

وأما المقام فالكلام مركّز على خطاب المعدوم - لا على تكليفه - وقد ذهب المحقق الخراساني إلى امتناعه قائلًا بأنه لا ريب في عدم صحّة خطاب المعدوم، بل الغائب حقيقة وعدم إمكانه، ضرورة عدم تحقّق توجيه التكليف نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجوداً بحيث يتوجّه إلى الكلام ويلتفت إليه . ثم إنّ سيدنا الأستاذ (قدس سره) مع أنّه صحّح تكليف المعدوم اختار في المقام نفس ما اختاره المحقق الخراساني، وقد بيّن وجه ذلك بقوله:

إنّ الحكم في القضية الحقيقية على عنوان للأفراد قابل للصدق على كلّ مصداق موجود فعلاً أو ما يوجد في القابل، ومثل ذلك لا يتصوّر في الخطاب، إذ لا يمكن أن يتعلّق الخطاب بعنوان أو أفراد له ولو لم يكونوا حاضرين في مجلس التخاطب، والخطاب نحو توجّه تكويني نحو المخاطب لغرض التفهيم، ومثل ذلك يتوقّف على حاضر ملتفت، والمعدوم والغائب ليسا حاضرين ولا ملتفتين.

وبعبارة أخرى: ماسلكناه من التمسك بالقضية الحقيقية، في تعلّق التكليف لا يجري فيها إذ الخطاب الحقيقي يستلزم وجوداً للمخاطب، ووجوداً واقعياً للمخاطب، والقول بأنّ الخطاب متوجّه إلى العنوان كجعل الحكم عليه، مغالطة محضة، لأنّ تصوّر الخطاب بالحمل الشائع يأبى عن التقوّه بذلك (١).

١ . تهذيب الأصول: ١ / ٥٠٦ .

يلاحظ على البيانين: أنّه لا فرق بين تكليف المعدوم وخطابه وأنّ الممتنع ممتنع في كلا المقامين، والممكن ممكن كذلك.

توضيحه: أنّ الخطاب ينقسم إلى: شفهي، وغير شفهي . ويراد بالأول ما يلقيه المخاطب بلسانه على حضار مجلسه، وهو فرع وجود المخاطب والمخاطب وبالطبع يختص بالموجودين ولا يعمّ الغائبين والمعدومين.

ويراد بالثاني - أي غير الشفهي - ما يُعدّ باقياً بعد زوال الأوّل إمّا في الصدور والألسن أو الرسائل والكتب أو الأشرطة والأقراص المضغوطة، فهذا النوع من الخطاب - لأجل بقائه - يعمّ الغائب والمعدوم، لوجود الخطاب والمخاطب والتفاتته إلى الخطاب.

وإن شئت قلت: ينقسم إلى حدوثي وبقائي، فالأوّل ينتفي بسكوت المتكلم، أمّا الثاني فيبقى عبر الزمان.

فلو قلنا بأنّ الغائبين والمعدومين داخلان تحت الخطاب فإنّما نريد من ذلك، الخطاب غير الشفهي لا الشفهي، الخطاب البقائي لا الحدوثي.

وحصيلة الكلام: أنّه يكفي في شمول الخطاب وحسنه للمعدومين، بقاء الخطاب في نظر العرف بنحو من الأنحاء، غاية الأمر لا يوصف الخطاب بالشفهي وقائماً بها.

وما ذكرناه في جواز تكليف المعدوم هو جار في المقام بعينه، فنقول: إنّ الخطاب متوجّه إلى العنوان الذي له مصاديق، فيما أنّ العنوان يستمر وجوده بتجدّد المصاديق، فهكذا يستمر وجود الخطاب حسب استمرار المتعلّق.

فلو خاطب سبحانه وقال: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (1)،

١ . البقرة: ١٨٣ .

فالخطاب متوجّه نحو العنوان بما له مصاديق في الخارج عبر الزمان كتوجّه التكليف إليه .
فكما أنّ المعدوم غير محكوم بالتكليف المتوجّه للحاضرين فهو - هكذا - غير مخاطب بالخطاب الصادر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حين نزول الآية.
فكما أنّ المعدوم يصير مكلفاً بعد تحقّقه وانطباق العنوان عليه، فهكذا يصير مورداً للخطاب بعد تولّده وصيرورته قابلاً للخطاب .

وبذلك ظهر أنّه لا خلاف بيننا وبين العلمين، فهما يصرّان على امتناع توجّه الخطاب إلى المعدوم بوجوده الحدوثي، ونحن نقول بذلك أيضاً، وإنّما أضفنا إلى كلامهم شيئاً آخر وهو كون المعدوم مخاطباً بعد تواجده وبلوغه، بنفس الخطاب لكن بوجوده البقائي.

والذي يوضح ذلك أنه سبحانه خاطب بني آدم بخطابات أربعة صادرة في أول الخلقة قاصداً بها خطاب عامة البشر، دون الاقتصار على الموجودين، أعني: آدم وحواء وأولادهما الأربعة، قال سبحانه:

١. (يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَ رِيشًا وَ لِبَاسًا النَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ)^(١).

٢. (يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْنِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ)^(٢).

٣. (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ)^(٣).

٤. (يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَفْضُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ أَتَى وَ أَصْلَحَ

١. الأعراف: ٢٦ .

٢. الأعراف: ٢٧ .

٣. الأعراف: ٣١ .

فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ)^(٤).

فظهر ممّا ذكرنا إمكان خطاب الغائب والمعدوم كما ثبتت صحّة تكليفيهما، كلّ ذلك على نحو القضايا الحقيقية أولاً، وبقاء الخطاب ثانياً بنحو من البقاء.

نعم وجوده الحدوثي تكويني، ووجوده الاستمراري (في الأشرطة وغيرها) اعتباري، ويكفي هذا في الشمول وترتّب الثمرة.

الأمر الثالث: عمومية ما وقع بعد أداة الخطاب

البحث في هذا الأمر مرّكز لا على أداة الخطاب، بل على ما وقع بعدها، ككلمة «النّاس» أو جملة «الذّين آمنوا»، فهل تعمّ الغائبين والمعدومين أو لا؟ ولكن تعيين أحد الأمرين رهن ثبوت كون أداة النداء موضوعة للخطاب الحقيقي أو موضوعة للخطاب الإيقاعي الإنشائي.

فعلى الأوّل أي كون الأداة موضوعة للخطاب الحقيقي نستكشف ضيق المتعلّق وتخصيص ما وقع تحته بالحاضرين.

وعلى الثاني أي كون الأداة موضوعة للخطاب الإيقاعي أو الإنشائي نستكشف عموم المتعلق
لغير الموجودين أيضاً .

والمراد من الخطاب الحقيقي ما أُلقي للتفهم والتفهم، كما أنّ المراد من الإيقاعي الإنشائي ما
أُلقي لغاية من الغايات: تحسراً وتأسفاً وحنناً كقول التهامي في رثاء ولده:
ياكوكباً ما كان أقصر عمره *** وكذا تكون كواكب الأسحار
وكما قال الآخر:

١ . الأعراف: ٣٥ .

392

أيا جبلي نعمان لله خلياً *** نسيم الصبا يخلص عليّ نسيمها
وكقول الشاعرة:

أيا شجر الخابور مالك مورقاً *** كأنك لم تجزع على ابن طريف

فلو قلنا بوضع الأداة للخطاب الإيقاعي، فلا يلزم تخصيص المتعلق بمن يصحّ مخاطبته. بل يعمّ
غيره كالغائب والمعدوم.

ثم إنّ المحقق الخراساني (قدس سره) ذهب إلى أنّ الأداة موضوعة للإيقاعي، ولكنّه ينصرف إلى
الحقيقي، إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه.

ثم ذكر أنّ هنا مانعين من انصرافه إلى الحقيقي:

١. ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل قوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا) و (يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ آمَنُوا) بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب.

٢. صحّة النداء بالأدوات مع إرادة العموم للحاضر وغيره من العام الواقع تلوها بلا عناية، ولا
علاقة، فلو كانت موضوعة للنداء الحقيقي يلزم أن يكون استعمال الأداة مجازياً محتاجاً إلى عناية
وعلاقة.

يلاحظ عليه بأمرين:

الأول: عدم الملازمة بين كون الخطاب إيقاعياً وبين عموم ما وقع تحت الخطاب، وذلك لأنّ
لفظ «الناس» في قوله سبحانه: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ) (١)، وجملة «الَّذِينَ آمَنُوا» في كثير من

الآيات لا تصدق إلا على الموجودين، حيث إنَّ المعدوم ليس ناساً ولا مستطيعاً ولا مؤمناً، فكون الخطاب إنشائياً لايلزم سعة ما وقع بعد أداة الخطاب لغير الموجودين. إلا إذا أريد من

١ . آل عمران: ٥٩ .

393

الخطاب الوجود الاستمراري، ومعه لا حاجة إلى جعل الخطاب إيقاعياً، بل هو يجتمع مع كونه حقيقياً.

كما لا ملازمة بين جعل الخطاب حقيقياً واختصاص ما وقع بعد أداة الخطاب للموجودين، لما عرفت من أنه يمكن القول بالخطاب الحقيقي بشرط أن يكون غير شفهي .

وإن شئت قلت: يشرط في توجّه الخطاب للمعدومين حقيقة، القول بوجوده الاستمراري إمّا في القلوب والأذهان، أو في الكتب والرسائل، أو على الأشرطة وأقراص الحاسوب كما هو الحال في عصرنا الحاضر، فيكون المعدوم في زمان صدور الخطاب، مخاطباً بعد تواجده في الزمان بنفس الخطاب لكن بوجوده الاستمراري.

وحاصل هذا الإشكال: أنه لا ملازمة بين الخطاب الإيقاعي وسعة المتعلّق، كما لا ملازمة بين الخطاب الحقيقي وضيق المتعلّق.

الثاني: أنّ جعل خطابات الذكر الحكيم من قبيل الخطاب الإيقاعي يحطّ من كرامة القرآن.

وذلك لأنّ الخطاب الإيقاعي لا يقصد منه التفهيم والتفهّم، بل تقصد منه غاية أخرى كالتحسّر والتزجّر، كما في لامية امرئ القيس مخاطباً الليل الذي طال، قال:

ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلي *** بصبح وما الإصباح منك بأمثل

فإنّ هذا التصرّو من خطابات الذكر الحكيم يصبح ذريعة للمخالفين ليعرّفوا القرآن بأنّ ما ورد فيه من القصص والقضايا تمثيلات وتخيلات غير واقعية جاءت لأهداف تربوية في ثوب الحكاية.

394

خطابات تحريرية لا لفظية

وفي المقام بيان ثالث لإثبات أنّ خطابات القرآن تعمّ الحاضرين والغائبين والمعدومين، وهو ما أفاده سيدنا الأستاذ، وإليك خلاصة كلامه:

إنّ الخطابات القرآنية ليست خطابات شفاهية لفظية حتّى يقابل فيها الشخص بالشخص، بل هي خطابات أشبه بالخطابات الواردة في الكتب والرسائل العلمية، فإنّ المؤلف ، لا يخاطب شخصاً معيّناً، بل يخاطب كلّ من قرأ كتابه، فهكذا القرآن لا يخاطب شخصاً خاصاً، بل يخاطب كلّ من سمعه، ولذلك يأمر نبيه أن يقول: (وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ) (١) .

ويقول سبحانه: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ) (٢) .

ويقول سبحانه: (وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ) (٣) .

إلى غير ذلك من الآيات التي تصف القرآن بأنّه منذر لكلّ من بلغ إليه وهداية للناس عامّة، وما هذا إلاّ لأنّ خطابه ليست خطابات شفوية، بل أشبه بخطابات تحريرية لا يقصد بها سوى من ينطبق عليه العنوان التالي لأدوات النداء.

وتؤيد ذلك كيفية نزول الوحي حيث كان ينزل على قلب سيد المرسلين ولم تكن الخطابات مسموعة لأحد من الأمّة، بل يمكن أن يقال بعدم وصول خطاب لفظي إلى الرسول إلاّ ما شذ وإنّما يجده الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في قلبه منقوشاً وموجوداً، لقوله سبحانه: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ) (٤) .

فعلى ضوء ذلك فحساب الخطابات القرآنية يختلف عن الخطابات الشفوية

١ . الأنعام: ١٩ .

٢ . البقرة: ١٨٥ .

٣ . الكهف: ٥٤ .

٤ . الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤ .

395

الشخصية التي تتبادل بين شخصين، أو بين شخص وجماعة، فعلى ذلك لا مانع من أن تشمل الجميع إلى يوم القيامة.

فتلخّص من هذا البحث الضافي أنّ في تعميم خطابات القرآن طرقاً ثلاثة:

١ . جعل خطابه بل عامّة تكاليفه من قبيل الخطابات غير الشفهية، وقد عرفت أنّ ما استشكل به السيد الأستاذ في هذا المجال من عدم بقاء الخطاب ليس بنام، فإنّ للخطاب بقاءً إمّا في الأنفس والصدور، أو في الكتب والرسائل، أو في أدوات التسجيل الحديثة.

٢. جعل الخطابات القرآنية من قبيل الخطابات الإيقاعية، وقد عرفت ضعفه.

٣. جعل الخطابات القرآنية من قبيل خطابات المؤلفين والواقفين فكّلها خطابات تحريرية لا شفوية يقصد بها كلّ من وقف عليها، سواء أكان موجوداً حين التكلّم أو لا. كما عليه السيد الأستاذ (قدس سره).

وهناك وجه آخر نقله صاحب الفصول عن بعض الحنابلة حيث قال: إنّ القول بوضع أداة الخطاب الحقيقي لا يلزم اختصاص خطابه بالمشافهين، وذلك لإحاطته بالموجودين في الحال والاستقبال.

يلاحظ عليه: بأنّه ضعيف غاية الضعف فإنّ إحاطة وجوده بكلّ الوجود لا يلزم إحاطة فعله الشخصي بكلّ الأزمنة، فإنّ فعله - أعني: الخطاب - محدّد بإطار الزمان فلا يشمل إلاّ الموجودين حين الخطاب.

ثمرات البحث

ذكر المحقّق الخراساني للبحث ثمرتين:

396

الأولى: حجّية الكتاب لغير المشافهين

إذا قلت بأنّ خطابات القرآن تعمّ الطوائف الثلاث فتكون خطابه حجّة على الجميع، وأمّا لو قلنا باختصاصها بالموجودين فلا تكون حجّة على غير المشافهين ويتوقّف تعميم الأحكام إلى غيرهم بدليل الإجماع على الاشتراك بالتكليف أو بمثل قوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»^(١).

يلاحظ عليه: أنّ هذه الثمرة مبنية على صغرى ممنوعة وكبرى مثلها.

أمّا الصغرى فهي القول بالملازمة بين اختصاص الخطاب بالحاضرين وكونهم مقصودين بالخطاب فقط.

أمّا الكبرى وهي اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه ولا يعمّ غيره .

أمّا منع الصغرى فلأنّه يمكن أن يقال: إنّ الخطاب مختصّ بالحاضرين ولكن المقصود بالخطاب أعمّ من الحاضر والغائب والمعدوم، وهذا كما إذا ألقى رئيس البلد كلمة في مجلس يضم عدداً من الوزراء والخبراء، ولكن المقصود أعمّ منهم ومن غيرهم، فلا ملازمة بين كون جماعة مخاطبين وكونهم هم المقصودين فقط.

وأمّا منع الكبرى: فنفترض أنّ المخاطبين هم المقصودون لا غير، ولكن لا ملازمة بين كونهم مقصودين واختصاص حجّية الظواهر بالمقصودين، بل هي حجّة حتّى على غير المقصودين، ولذلك

لو كتب شخص رسالة إلى أخيه أو أحد أرحامه أو أصدقائه، ولكن وقف عليه شخص آخر لم يتردد في فهم مقصوده بحجة أنه ليس مقصوداً في الخطاب، وسيأتي في حجية الظواهر أنها حجة لغير المقصودين في الخطاب خلافاً للمحقق القمي.

١ . عوالي اللآلي: ١ / ٤٥٦ برقم ١٩٧، وج ٢ / ٩٨ برقم ٢٧٠ .

397

الثمره الثانيه: حجية الإطلاقات لغير الموجودين

كانت الثمره الأولى تدور مدار حجية الظواهر على غير المخاطبين، وهذه الثمره تدور على حجية الإطلاقات عليهم.

توضيحه: أنه لو قلنا بشمول الإطلاقات القرآنية لغير المشافهين، لصحّ لهم التمسك بها عند الشك في مدخلية قيد في الحكم الشرعي، كحضور الإمام المعصوم أو الحاكم الإسلامي مبسوط اليد في وجوب صلاة الجمعة، سواء أكان المشافه وغيره متّحدّين في الصنف كالمتواجدين قبل الغيبة، أم لا كما في المكلفين زمان الغيبة، بخلاف ما إذا لم نقل بشمول الإطلاقات للمعدومين فلا تكون متكفلة لبيان أحكام غير المشافهين، حتّى يصحّ لهم التمسك بها فلا بدّ من أجل تعميم الحكم إلى غيرهم، التمسك بقاعدة الاشتراك، أي اشتراك غير المشافهين معهم في التكليف، وبما أنّ دليل الاشتراك هو الإجماع وهو دليل لبيّ، يقتصر فيه بالقدر المتيقّن وهو كونهما متّحدّين في الصنف، والمفروض اختلافهم، وعلى هذا فهنا صور ثلاث:

الأولى: إذا قلنا بالتعميم وشمول الإطلاقات للمشافه وغيره، فالإطلاق حجة بلا قيد ولا شرط.

الثانية: إذا قلنا بعدم التعميم مع الاتحاد في الصنف، فالإطلاقات حجة في غير المشافه أيضاً، لكن بفضل الإجماع على الاشتراك في التكليف وعلى هذا فلا ثمره في القولين، لأن النتيجة واحدة وإن كان الطريق مختلفاً.

الثالثة: إذا قلنا بعدم التعميم مع الاختلاف في الصنف، كإقامة صلاة الجمعة في زمان الغيبة، مع عدم وجود المعصوم أو الحاكم مبسوط اليد، فغير المشافه لا تشمل الإطلاقات ولا يحتجّ بالإجماع، على الاشتراك في التكليف؛ لأنّ القدر المتيقّن هو وحدة الصنف. والثمره بين القولين في هذا القسم موجودة.

398

التفصيل بين القيد اللازم والقيد المفارق

قسّم المحقّق الخراساني القيد إلى ملازم للمشافهين ككونهم متكلمين باللغة العربية، وقيد مفارق كحضور المعصوم.

فلو شككنا في اعتبار الشق الأوّل لا يمكن التمسك بمقدّمات الحكمة ونفي اعتبار العربية في صيغ العقود في حقّهم؛ وذلك لأنّه لا يمكن رفع مدخلية العربية في صيغ العقود، بالإطلاق في حقّ المشافهين، بحجّة أنّه لو كانت دخيلة، لبيّنها، لأنّها لمّا كانت ملازمة لوجود المشافه لما كان هناك ملزم لبيان مدخليتها، لأنّ الهدف من البيان هو التحصيل، والمفروض وجوده. فإذا لم تجر مقدّمات الحكمة في حقّ المشافه، فلا يحتجّ بقاعدة الاشتراك في حقّ غير المشافه. إذ لم يدلّ دليل على عدم اعتبار العربية في حقّ المشافهين فكيف يثبت في حقّ غيرهم، وعلى هذا فللمسألة ثمرة في هذه الصورة.

وهذا بخلاف القيد المفارق إذ يجوز للمشافه لو شك في اعتباره، التمسك بمقدّمات الحكمة بحجّة أنّه لو كان شرطاً لبيّنه، فإذا جاز له التمسك بها، يصحّ لغيره التمسك بالإجماع على الاشتراك لثبوت وحدة الصف، والمسألة إذاً فاقدة الثمرة في هذه الصورة.

هذا توضيح ما في «الكفاية»، ولا يخفى أنّ في عبارات المحقّق الخراساني (رحمه الله) في المقام تعقيداً خصوصاً قوله: «فيما لم يكونوا مختصّين بخصوص عنوان» والمراد: لم يكونوا ملازمين لعنوان، وقوله: «لو لم يكونوا معنويين به»، والمراد: لو كانوا فاقدين له.⁽¹⁾

١ . لاحظ : كفاية الأصول: ٢ / ٣٦١ .

رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام ...

الفصل العاشر

تعقّب العام بضمير

يرجع إلى بعض أفراده

إذا وقع العام موضوعاً للحكم، وورد بعده ضمير موضوع لحكم آخر لكانه يرجع إلى بعض أفراد العام، فهل يوجب ذلك (رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام) تخصيص حكم العام ببعض الأفراد أو لا؟

مثاله قوله سبحانه: (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا)^(١).

أما العام فهو قوله: (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) والحكم (أعني: التربص) يعم عامة المطلقات رجعية أو بئنة .

أما الضمير فقوله: (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) فالضميران يرجعان إلى قسم الرجعيات من المطلقات، لا إلى كل المطلقات، والحكم المحمول على الضمير هو حق الرجوع، فيقع الكلام في أن رجوع الضمير في الجملة الثانية إلى بعض

١ . البقرة: ٢٢٨ .

400

أقسام العام هل يصلح أن يكون قرينة على اختصاص الحكم الوارد في الجملة الأولى بالرجعيات أيضاً أو لا؟ فيكون التربص كالرجوع من خصائص الرجعية لا البئنة.

المفهوم من كلام القوم أن رجوع الضميرين إلى بعض مصاديق المرجع أمر مسلم عندهم، ولذلك عقدوا هذا البحث، وسيوافيك عدم صحته.

والأولى أن يعنون البحث بالنحو التالي: إن تخصيص الضمير بدليل منفصل هل يوجب تخصيص المرجع العام أو لا؟ وسيظهر وجه ذلك.

ذكر المحقق الخراساني أن هنا وجوهاً من الحلول:

١ . رفع اليد عن أصالة العموم في المرجع، بأن يقال: المراد من المطلقات هو القسم الرجعي فيحصل التطابق بين الضمير والمرجع.

٢ . حفظ أصالة العموم في المرجع ورفع اليد عن أصالة العموم في الضمير عن طريق الاستخدام بإرجاعه إلى بعض المصاديق.

٣ . حفظ أصالة العموم في كلا المقامين والتصرف في أصالة الحقيقة في الإسناد، بأن ينسب الحكم المختص بالبعض (الرجعيات) إلى الكل (المطلقات) من باب المجازية.

ثم إنّه رجّح الوجه الأخير وأصرّ على حفظ أصالة العموم في المرجع.

واستدلّ على ذلك بأنّ أصالة العموم في المرجع مقدّمة على أصالة العموم في الضمير، لأنّ مورد استعمالها هو الشك في المراد، لا الشك في كيفية الإرادة. والشك في المرجع من قبيل الأوّل حيث يشك في أنّ التربّص لبعض المطلّقات أو كلّهن، ولكن الشك في الضمير في كيفية الإرادة إذ نعلم بدليل قطعي أنّ الرجوع يختصّ بالرجعيات وإنّما نشك في كيفية الإرادة وأنّه هل هو بطريق الاستخدام أو بطريق المجاز العقلي، وانتساب الحكم الغالب إلى الجميع.

401

يلاحظ على ما ذكره أنّ التصرّفين في الضمير غير صحيحين. أمّا الاستخدام فلأنّه خلاف الأصل حيث إنّ القاعدة الأولى وجود التطابق بين الضمير والمرجع، وعلى هذا فالاستخدام خلاف الأصل. لا يجوز ارتكابه إلاّ بدليل. وأمّا المجاز العقلي أي نسبة ما هو حكم البعض إلى الكلّ، فإنّما يصحّ فيما إذا كان هنا مصحّحاً عرفاً كالمبالغة، فيقال: قتل بنو فلان زيدا، وإنّما قتله بعضهم، وما هو إلاّ لأجل رضا الباقيين بالقتل، كما في قوله سبحانه: (فَدُ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)⁽¹⁾ مع أنّ القتل لم يصدر إلاّ من البعض فنسب إلى الكلّ مبالغة لأجل رضاهم بفعل القاتلين.

الحلّ الصحيح

والصحيح حفظ أصالة العموم في كلا الموردين، وحفظ أصالة الحقيقة في الإسناد في الجملة الثانية بأنّ يقال: إنّ الضمير استعمل بالإرادة الاستعمالية في كلّ المطلّقات، غير أنّ الدليل قام على تخصيص الحكم في مورد الضمير ببعضهن - أعني: الرجعيات - فعلى ما ذكرنا يحتفظ بأصالة العموم في المرجع والضمير من دون أن يتصرّف في الضمير بالاستخدام أو بالمجاز العقلي، وعندئذ فشان الضمير حكم سائر العمومات المخصّصة استعمل في معناه الحقيقي بالإرادة الاستعمالية ثم خصّص بدليل منفصل.

وهذا هو الذي أفاده المحقّق الخراساني في البحوث السابقة حيث قال: إنّ تخصيص العام بالمتّصل أو بالمنفصل لا يوجب مجازية العام، أمّا المتّصل فلتنعّد الدال والمدلول حيث إنّ كلّاً من لفظي العام والخاص مستعمل في معناه، وأمّا

١. آل عمران: ١٨٣ .

المنفصل فالعام يستعمل في ما وضع له بالإرادة الاستعمالية، والمخصّص يضيق دائرة المراد في الإرادة الجدية دون أن يتصرّف من ناحية الإرادة الاستعمالية التي هي معيار الحقيقة والمجاز. ومن ذلك يعلم صحّة ما ذكرناه من أنّ رجوع الضمير إلى بعض مصاديق المرجع أمر غير مسلّم، وأمّا القوم فلمّا أخذوه كأمر مسلّم فقد وقعوا فيما وقعوا فيه، وذكروا الوجوه غير الصحيحة.

في تخصيص العام بالمفهوم ...

الفصل الحادي عشر

في تخصيص العام بالمفهوم

وقبل الدخول في البحث نقدّم أموراً:

١. ما هو الداعي لعقد هذا الفصل؟

إنّ الداعي هو دفع ما ربّما يختلج بالبال، من أنّ دلالة العام منطوقية ودلالة المفهوم غير منطوقية، ولا يمكن تخصيص الأقوى بالأضعف، فعقدوا هذا الفصل لدفع هذا التوهم، بأنّ كون الدلالة غير منطوقية لا يكون سبباً لضعفها، بل ربّما يكون المفهوم أقوى من دلالة المنطوق.

٢. أنّ النزاع في المقام كبروي لا صغروي، بمعنى أنّ وجود العام والمفهوم أمر مسلّم، إنّما الكلام في تقديم أحدهما على الآخر.

٣. المفهوم تارة يوصف بالموافق، وأخرى بالمخالف، فلو كان كيف القضية فيهما واحداً، فيوصف بالموافق، كما في قوله سبحانه: **(فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا)**^(١) فمفهومه: ولا تشتمهما ولا تضربهما بطريق أولى، وكيف القضية على نحو واحد وهو السلب.

١. الإسراء: ٢٣.

وأما لو كان كيف القضية فيهما مختلفاً فيوصف بالمخالف كما في قوله: إن سلّم زيد فأكرمه، فمفهومه: إن لم يسلم لا تكرمه .

٤. المفهوم الموافق ينقسم إلى ما يكون ثبوت الحكم فيه بوجه أولى، وإلى ما لا يكون كذلك.

فالأول كما في الآية المباركة المتقدمة، ونظيرها قوله: لا تأكل ذبيحة الكتابي، فيدلّ بالأولوية على حرمة ذبيحة المشرك، وأما الثاني كالحكم المستفاد من العلة المنصوصة، كما إذا قال: الخمر حرام لأنه مسكر، فيفهم منه حرمة كل مسكر، وربما يسمّى هذا النوع من الدلالة بإلغاء الخصوصية.

ثم إنّ تعريف المفهوم - أعني: الحكم غير المذكور لموضوع مذكور - إنّما ينطبق على المفهوم المخالف، وأما المفهوم المستفاد بالأولوية أو غيرها فليس من أقسام المفهوم المصطلح، لأنه على خلاف المصطلح حيث إنّ الحكم مذكور والموضوع غير مذكور، فالحرمة في الآية في جميع الصور مذكورة، وأما الموضوع - أعني: شتم الوالدين أو النبيذ والفقاع أو ذبيحة المشرك - فغير مذكور فوصفه بالمفهوم بالمعنى اللغوي في مقابل المنطوق.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

الأول: تخصيص العام بالمفهوم الموافق

قد استدللّ على جوازه بوجوه:

الأول: اتفاق الأصوليين على ذلك. ولكنه غير ثابت. والشاهد عليه أنّ العضدي قال: الأظهر جواز التخصيص بالموافق، فيدلّ على وجود القول المخالف الذي جعله ظاهراً.
الثاني: أنّ كلاً من العموم والمفهوم دليل شرعي فيجب إعمالهما، والجمع

مهما أمكن أولى من الطرح، إذا كان الجمع مقبولاً عند العرف الدقيق، والحقوقيين.

الثالث: ما ذكره السيد الحكيم في شرحه على الكفاية حيث قال: بأنّ إلغاء المفهوم الموافق ربّما ينتهي إلى إلغاء المنطوق أيضاً، وذلك لاشتراكهما في الحكم، فربّما يكون ثبوت الحكم في المفهوم أقوى من ثبوته في المنطوق. فإذا ألغي الحكم في جانب المفهوم يصبح الإلغاء في جانب المنطوق أولى.

أقول: ما ذكره صحيح فيما إذا كان المفهوم الموافق من أقسام الأولوية كما في الآية المباركة. وأما لو كان من غيرها كما في قوله: «الخمر حرام لأنه مسكر»، حيث إنّ تسرية الحكم إلى النبيذ والفقاع من باب تخصيص العام بالمفهوم الموافق، مع أنّ الحكم فيه ليس بأولى من المنطوق، لو لم يكن على العكس، فلا يلزم من إلغاء المفهوم إلغاء المنطوق.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الوجه الثاني هو الوجه المعتمد، ثم الوجه الثالث في بعض الأقسام .

المقام الثاني: تخصيص العام بالمفهوم المخالف

إذا كان هناك عام ومفهوم مخالف، فهل يخصّص العام بالمفهوم المخالف أو لا؟ فيه وجوه:

الأوّل: الجواز مطلقاً.

الثاني: عدم الجواز مطلقاً.

الثالث: التفصيل المستفاد من الكفاية، وحاصل ما أفاده - مع وجود التعقيد في الكلام - هو أنّ

العام والجملة ذات المفهوم على أقسام:

أ. أن يقع في كلام واحد، كما إذا قال: أكرم العلماء إذا أحسنوا .

ب. ما إذا كانا في كلامين متصلين، كآية النبأ التي يستفاد المفهوم فيها من

406

الصدر والعموم المستفاد من التعليل: (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) حيث تعمّ الفاسق والعاقل.

ج. أن يكونا في كلامين منفصلين كما إذا وردت الجملة ذات المفهوم في كلام الإمام الصادق (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء»، وورد العام في كلام الإمام الرضا (عليه السلام) كصحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع، كما سيأتي ذكره.

وعلى التقادير الثلاثة: إمّا أن يكون كلّ من العموم والمفهوم مستفادين من مقدّمات الحكمة.

أو يكون كلّ منهما مستفاداً من الدلالة الوضعية.

أو أن يكونا مختلفين بأن يكون المفهوم مستفاداً من الإطلاق، والعموم مستفاداً من الوضع، أو بالعكس، فيضرب الأربع في الصور الثلاثة الأولى تحصل اثنتا عشرة صورة، والمهم الوقوف على أحكامها.

ثم إنّه (قدس سره) بيّن أحكامها بالنحو التالي:

١. إذا كان كلّ من العموم والمفهوم مستفادين من الإطلاق، فلا عموم ولا إطلاق، لأنّ انعقاد الإطلاق رهن جريان مقدّمات الحكمة، ومنها: عدم وجود القرينة على خلاف الإطلاق، وعندئذ يكون كلّ منهما صالحاً لإبطال الآخر، فتكون النتيجة أنّه لا إطلاق ولا مفهوم، لعدم جريان الحكمة في موردتهما.

٢. إذا كان كلّ من المفهوم والعموم مستفادين من الدلالة الوضعية، أمّا العموم فالدلالة الوضعية فيه واضحة، كدلالة لفظ «كلّ» أو «الجمع المحلّي باللام» على العموم بالوضع.

وأما المفهوم فكما إذا قلنا: بأن هيئة الجملة الشرطية وضعت للدلالة على الانتفاء عند الانتفاء.

407

ففي هذه الصورة يسقط كلّ من الدالتين عن الاحتجاج. لأنّ الدلالة الوضعية وإن لم تكن معقّقة على عدم وجود المعارض، لكن حجيتّها معقّقة على عدمه، فمع وجود المعارض، فإن كان أحدهما أظهر فيقدّم، وإلاّ تعارضا وتساقطا عن الحجّية، من غير فرق بين ما دلّ على العموم وما دلّ على المفهوم، ويرجع إلى الأصول العملية.

٣. إذا كان المفهوم بالإطلاق والعموم بالدلالة الوضعية، فيقدّم العام على المفهوم، بل لا وجود للمفهوم مع عموم العام الذي يصلح للقرينية على خلافه.

٤. عكس الصورة الثالثة، كما في آية النبأ حيث إنّ دلالة صدر الآية على المفهوم دلالة وضعية، ودلالة الذيل على العموم بالإطلاق، حيث إنّ الجهالة - بمعنى عدم العلم - صارت موضوعاً لرد الخبر، سواء كان فاسقاً أم عادلاً. وهذه الصورة غير مذكورة في «الكفاية» ومقتضى القاعدة تقديم المفهوم على العام المستفاد من مقدّمات الحكمة، بل لا عموم في الحقيقة، لوجود ما يصلح للقرينية.

يلاحظ عليه: أنّه تفصيل بلا طائل لما عرفت من أنّ مصب النزاع هو فرض الوجود لكلّ من المفهوم والعام، والنزاع في تقديم أحدهما على الآخر وعلى ما فرضه تكون الصغرى غير موجودة، إلاّ إذا كان كلاهما وضعيين وتكون النتيجة إجمال الدليلين لو لم يكن أحدهما أظهر. وفي غير هذه الصورة إمّا لا وجود لكليهما، كما إذا كان كلّ منهما مستفاداً من الإطلاق، أو لا وجود لواحد منهما، أعني ما إذا كان أحدهما مستفاداً من الإطلاق والآخر من الوضع، من غير فرق بين العام والمفهوم.

الرابع: ما يظهر من المحقّق النائيني (رحمه الله) من أنّه يشترط كون المفهوم أخصّ مطلقاً لا عموماً من وجه، إذ عندئذ لا يختصّ به العام.

يلاحظ عليه: أنّه شرط زائد، لأنّه ليس من شرائط تخصيص العام بالمفهوم،

408

بل من شرائط كلّ مخصّص، سواء أكان لفظياً أم مفهوماً.

نظرية المحقّق البروجردى

إنّ السيد المحقّق البروجردى قال بتقدّم المفهوم على العام لأجل أنّ التعارض يرجع إلى اختلاف المطلق والمقيّد، فإنّ قوله في العام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلاّ ما غير لونه أو طعمه

أو رائحته» يعطي أنّ تمام الموضوع لعدم الانفعال هو الماء، ولكن قوله: «الماء إذا بلغ قدر كَرّ لم ينجسه شيء» يعطي أنّ الماء بعض الموضوع، وأمّا تمام الموضوع للاعتصام فهو الماء بقيد الكَرّية، فيقدّم ما له المفهوم على العام تقدّم المقيد على المطلق. (١)

يلاحظ عليه: مضافاً إلى أنّه قريب ممّا ذكره المحقّق النائيني بأنّه يرد عليه أنّ ما ذكره يرجع إلى تغيير عنوان البحث، إذ لا شك أنّ المقيد يقدّم على المطلق، ولكنّ الكلام في المقام في أمر آخر وهو: أنّ دلالة المفهوم لما كانت ضعيفة سواء أكان مقيداً أو لا، هل يقدّم على العام بما أنّ دلالته قوّة أو لا، سواء أكان مطلقاً أو لا؟

أضف إلى ذلك: أنّه ربّما لا يجري ما ذكره في بعض الموارد، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: أكرم فساقهم إذا أحسنوا. فمفهوم القضية الثانية عدم وجوب أكرام فساقهم عند عدم إحسانهم. فيقع الكلام في تقديم المفهوم على العام وليس هناك عن الإطلاق والتقييد خبر، إلّا بنوع من التكلّف، بأن يقال: بأنّ الموضوع في العام مطلق، فيشمل الفاسق إذا لم يُحسن وفي العالم الفاسق مقيد بالإحسان فيقدّم الثاني على العام الحاكم بإكرام مطلق العلماء.

١ . نهاية الأصول: ٣٢٤ .

409

نظريتنا في الموضوع

الأولى أن يقال: إنّّه ليس هنا ضابطة واحدة على تقديم أحدهما على الآخر وإنّما يدور التقديم مدار الأقوائية والأضعفية، فالأقوى منهما دلالة في نظر العرف - حسب المناسبات المغروزة في ذهنه - سواء أكان مفهوماً أو عامّاً، يقدّم على الآخر.

تطبيقات

قد عرفت أنّ الضابطة هي تقديم الأقوى على الأضعف من غير فرق بين العام والمفهوم، ولنذكر الآن تطبيقات فقهية:

١ . آية النبا والتعارض بين المفهوم والتعليل

قال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (١).

إنّ صدر الآية مشتمل على المفهوم وهو عدم لزوم التبيّن إذا جاء العادل بالنبأ، سواء أقلنا بأنّه مقتضى مفهوم الشرط أو الوصف، لكن الذيل مشتمل على تعليل يعمّ نبأ العادل والفاسق، وهو قوله

سبحانه: (أن تصيبيوا قوماً بجهالة)، فلو كانت الجهالة بمعنى عدم العلم القطعي بالواقع فهو مشترك بين نبأ العادل والفاسق، وقبح إصابة القوم بجهالة لا يختصّ بقوم دون قوم. وعند ذلك فقد اختلفت كلمات المتأخرين في تقديم واحد منهما على الآخر لا اختلافاً في الكبرى، بل اختلافاً في قوة دلالة العام. فالشيخ الأعظم، على تقديم التعليل العام على المفهوم لقوة دلالاته لعدم

١ . الحجرات: ٦ .

410

اختصاص قبح الإصابة بمورد دون مورد، ولكن المحقق النائيني على العكس - أي تقديم المفهوم على العام - لأنّ خبر العدل بعد صيرورته حجة، يخرج عن كونه إصابة قوم بجهالة، وتكون القضية المشتملة على المفهوم حاکمة على عموم التعليل.^(١)

يلاحظ على ما ذكره الشيخ: بأنّه مبني على تفسير الجهالة في الآية بمعنى «عدم العلم» فيعمّ - عندئذ - كلا الخبرين، وأما إذا كان المراد بها، ضد الحكمة، فلا يعمّ خبر العادل، إذ لا يعد العمل بقول الثقة، أمراً على خلاف الحكمة، مثل قوله سبحانه: (أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ سُوءاً بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ).^(٢)

وعلى ما ذكرنا فلامعوم حتى يبحث عن تخصيصه بالمفهوم، لأنّ التعليل يختصّ بالفاسق ولا يعمّ العادل، فيكون المقام أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع .

ويلاحظ على ما ذكره المحقق النائيني بأنّه وإن أصاب في تقديم المفهوم على العام في الآية لكنّه أخطأ في دليله؛ وذلك لأنّ الحكومة أمر قائم بلسان الدليل على نحو يعدّ الدليل اللفظي مفسراً للدليل الآخر، والمفهوم ليس دليلاً لفظياً فيكون فاقداً للسان، ومعه كيف يكون حاكماً على التعليل!؟

فلو قلنا بعموم التعليل فمن المحتمل إجمال الكلام، لورودهما في كلام واحد أو منزلته، ويصلح كلّ لرفع الآخر، فالمفهوم صالح لتخصيص العام، كما أنّ العام المتصل الظاهر بصورة التعليل، صالح لإلغاء المفهوم وإخلاء القضية عنه. لكنك قد عرفت عدم وجود للعموم وأنّ الجهالة ليست بمعنى مطلق عدم العلم بل ضد الحكمة وهو غير موجود في خبر العدل.

١ . فوائد الأصول: ١٧٢/٢ .

٢ . الأنعام: ٥٤ .

٢. التعارض بين شرطية الكر وسعة ماء البئر

روى محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: وسئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب؟ قال: «الماء إذا بلغ قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء»^(١) ومفهوم الذيل هو أنه إذا لم يبلغ الماء قدر كُرٍّ ينجسه شيء، والمراد بالشئ عناوين النجاسات الشرعية. ونتيجة المفهوم هو انفعال الماء القليل مطلقاً، سواء أكان ماء بئر أم لا.

وروى محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الإمام الرضا (عليه السلام) قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه، لأن له مادة»^(٢).

فقوله: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء» عام يعمّ الكر وغير الكر من ماء البئر، وبينه وبين المفهوم عموم وخصوص من وجه.

فالمفهوم خاص، لأنّ الموضوع هو عدم الكر؛ و عام لشموله ماء البئر وغيره.

وحديث بن بزيع خاص لاختصاصه بماء البئر، و عام يعمّ القليل والكر، فيتعارضان فيما إذا كان ماء البئر قليلاً ووردت عليه النجاسة.

فالمفهوم يحكم عليه بالنجاسة، بينما الحديث الثاني يحكم بطهارته مع أنّ الضابطة في المقام هي ترك الدليلين في مورد الاجتماع والرجوع إلى دليل ثالث، لكن يستثنى منه المقام، فإنّ العرف يقدم العام على المفهوم، وذلك للتعليل الوارد في ذيله، أعني قوله: «لأنّ له مادة»، وإلاّ تلزم لغوية التعليل، إذ لو كان كثيراً لكان عدم الانفعال مستنداً إلى كَرِيَّتِهِ، لا إلى وجود مادة له. فلو حكمنا بالنجاسة - عندما

١ . الوسائل: ١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ١، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ .

كان قليلاً - تلزم لغوية التعليل، لأنّ ماء البئر طاهر إذا كان كَرّاً لأجل الكَرِيَّة، ومنفعل إذا كان قليلاً، فأين موضع قوله: «لأنّ له مادة».

٣. التعارض بين المفهوم وكون الماء طهوراً

روى ابن إدريس في «السرائر»، والمحقق في «المعتبر» - والظاهر منهما أنّ الرواية معتبرة - أنه (عليه السلام) قال: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء، إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»^(١).

والنسبة بين الرواية والمفهوم عموم وخصوص مطلق، فالرواية تعمّ الكر وغيره، والمفهوم يختصّ بعدم الكر، ومقتضى الصناعة تقديم المفهوم على العام. إلى هنا تمّ عرض آراء القوم في المسألة، وكان المختار عندنا في الدورات السابقة هو تقديم المفهوم مطلقاً على العام كما صنعه المحقق النائيني في آية النبأ. ولكن الحقّ هو أن يقال: إنه لا ضابطة في المقام، بل يجب على الفقيه ملاحظة القرائن المغروسة في ذهن الراوي والعرف، حتّى يتمكّن على ضوئها من تقديم أحدهما على الآخر، فربّما يكون المقام مناسباً لتقديم المفهوم على العام، كما في التطبيق الثالث، وربّما يكون المقام مناسباً لتقديم العام على المفهوم كما في التطبيق الثاني حيث قدّم العام على المفهوم لقوّة دلالة العام لأجل التعليل الموجود فيه.

١ . الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩ .

413

...

الفصل الثاني عشر

الاستثناء المتعقب للجمل

إذا كان في الكلام جمل متعدّدة حقيقة - كما إذا كرّر الفعل وقال: أكرم العلماء وأكرم التجار إلّا الفسّاق - أو حكماً - كما إذا عطف التجار والطلاب على العلماء - من دون تكرار الأمر، فهل يرجع الاستثناء إلى خصوص الأخير أو يعمّ الجميع؟

ولعلّ السبب لعقد هذا الفصل هو قوله سبحانه في حقّ القاذف، قال: (وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ نَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)^(١).

فوق الكلام في أنّ الاستثناء في قوله سبحانه: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ) هل يرجع إلى الحكم الأخير - أعني: (أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) - أو يرجع إلى الجميع، يعني الأحكام الثلاثة: من الحكم بالجلد، وعدم قبول الشهادة، والحكم بالفسق؟

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

١. مقام الثبوت وإمكان الرجوع إلى جميع الجمل وعدمه.

٢. مقام الاستظهار وأنّ الجملة الاستثنائية ظاهرة في واحد من الأمرين بعد ثبوت إمكان الرجوع. وإليك دراسة المقامين:

١. النور: ٤ - ٥ .

414

المقام الأول: مقام الثبوت وإمكان الرجوع إلى جميع الجمل وعدمه

فالظاهر من المحقق الخراساني أنّ إمكان الرجوع أمر مسلم وأنّ الاختلاف يرجع إلى مقام الإثبات، قال ما هذا حاصله: إنّ كلمة الاستثناء وضعت للإخراج بالمعنى الحرفي من غير فرق بين تعدّد المستثنى منه ووحدته، أو تعدّد المستثنى ووحدته، فتعدّدتهما ووحدتهما غير مؤثر في استعمال كلمة الاستثناء في معناه، وتعدّد المخرَج منه أو المخرَج لا يوجب تعدّد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً^(١).

ولكن الظاهر من المحقق البروجردي امتناع الرجوع إلى الجميع وذلك ببيانين:

١. أنّ الحروف آلة للحاظ المعاني الاسمية وفانية فيها، ولا يمكن فناء شيء واحد في أمور كثيرة، إذ لازم ذلك استعمال اللفظ الواحد في معان متعدّدة، ولا يقاس ذلك بالاستثناء المتعدّد كما إذا قال: جاء القوم إلّا زيداً وعمراً وبكراً، فإنّ الاستثناء إنّما يخرج ما تلاه - أعني: زيداً - وأمّا الثاني والثالث فإنّما يرتبط به بحرف العطف، فأين هذا من تعدّد المستثنى منه.

٢. أنّ لحاظ المعنى الحرفي بلحاظ طرفيه، وحيث إنّ تعدّد الأطراف هنا بتعدّد المستثنى منه، صار مرجع استعمال أداة واحدة في الإخراج في جميعها إلى لحاظ حقيقة واحدة ربطية بنحو الاندكاك والفناء في هذا الطرف تارة، وفي ذاك الطرف أخرى، ومقتضى ذلك كون حقيقة واحدة ربطية في عين وحدتها، حقائق ربطية منكثرة، وهذا مستحيل^(٢).

يلاحظ عليه: أنّ الاستثناء وإن كان مستعملاً في الاستثناء المنذك، لكن

١. كفاية الأصول: ١ / ٣٦٥ .

رجوعه إلى أكثر من واحد لا يستلزم استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، ولا كون المعنى الربطي الواحد، حقائق ربطية متكثرة، إذ هو في المثال المذكور استعمل في الاستثناء المنك في الفساق. غير أن الذي يصح رجوعه إلى أكثر من واحد هو سعة متعلقه، فلو كان الفاسق موجوداً في واحد من الأصناف ينحصر الاستثناء به، ولو كان متعدداً يعمه .

وإن شئت قلت: إنَّ التعدد ليس لأجل تعلق الاستثناء بالأصناف المختلفة حتى يلزم ما ذكره، وإنما التعدد يحصل لأجل أن مصاديق الفساق لا تنحصر بصنف واحد، بل تعم سائر الأصناف.

وبذلك يظهر ضعف كلا البيانيين، فلم يستعمل الاستثناء في أكثر من معنى واحد، كما أنه لم تنقلب وحدة ربطية إلى حقائق ربطية متكثرة.

والذي يدل على إمكانه خير قاسم بن سليمان قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يقذف الرجل فيجد حذاءً ثم يتوب ولا يعلم منه إلا خير، أتجوز شهادته؟ قال: «نعم، ما يقال عندكم؟»، قلت: يقولون توبته فيما بينه وبين الله ولا تقبل شهادته أبداً. فقال: «بئس ما قالوا. كان أبي يقول: إذا تاب ولم يعلم منه إلا خير جازت شهادته»^(١).

وسواء أصحت الرواية أم لا فهي حجة من أهل اللسان على إمكان رجوع الاستثناء إلى الجمل المتوسطة، فلو كان أمراً محالاً لما قال به الإمام ولا أخبر به الراوي بما أنه من أهل اللسان.

وبذلك تبين أن إمكان الرجوع إلى الجميع أمر لا سترة عليه.

وإليك الكلام في مقام الإثبات.

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٣٦ من أبواب الشهادات، الحديث ٣.

المقام الثاني: في بيان ما هو المتبادر من الاستثناء

إذا أمكن رجوع الاستثناء إلى الجميع يقع الكلام فيما هو الظاهر من الاحتمالين .
ذهب المحقق الخراساني إلى أن الكلام يصير مجملاً ولا يكون ظاهراً في أحد الأمرين.

فإن قلت: لماذا يصير مجملاً؟ لأن الاستثناء يرجع إلى الأخير، وأمّا الجمل المتقدّمة فيتمسك فيها بأصالة العموم. فتكون النتيجة تخصيص الجملة الأخيرة وبقاء سائر الجمل على عمومها.

قلت: إنّ أصالة العموم أصل عقلائي وإنّما يتمسك بها فيما إذا شك في أصل التخصيص وفي أصل وجود القرينة، وأمّا إذا شك في قرينية الأمر الموجود - كما في المقام - حيث يصلح - حسب الإمكان - أن يكون الاستثناء قرينة على تخصيص عامّة الجمل - ففي مثل هذا المقام - لا يتمسك بأصالة العموم.

نعم لو قلنا بأنّ أصالة العموم - أو بحسب تعبيره أصالة الحقيقة - حجة من باب التعبد لامن باب إفادتها الاطمئنان، يتمسك بها في غير الأخيرة، بشرط أن يكون العموم وضعياً لا إطلاقياً، وذلك لعدم جريان الإطلاق عند الشك في قرينية الموجود، إذ من مقدّمات الحكمة عدم القرينة الصالحة، والمفروض أنّ الاستثناء صالح ٤٠٨

للقرينية، ولذلك يعرض الإجمال على الآية.

يلاحظ عليه: أنّه لا يشترط في التمسك بأصالة العموم عند العقلاء إلاّ كون الشرط في أصل المراد لا في كيفية الإرادة كما صرح به المحقّق الخراساني غير مرّة، والمقام من هذا القبيل حيث إنّ الشكّ في المراد الجدّي من العمومات غير الأخيرة .

417

وأما ما ذكر من أنّه يشترط عدم القرينة الصالحة، ففيه تفصيل وهو أنّه إذا كانت قرينة يعتمد عليها العقلاء فهي تمنع عن أصالة العموم، وأمّا إذا كانت قرينة ظنيّة فأصالة العموم تزيل ذلك الظن.

أضف إلى ذلك: أنّ الذكر الحكيم نزل بلسان عربي مبين لهداية الناس إلى الحقّ اليقين، خصوصاً في مورد الآية التي وردت في قضية الإفك، فمن المناسب أن تكون الآية قاطعة للنزاع لا مجملة غير رافعة له. نعم نجد في القرآن الكريم مفردات مجملة كالصلاة والزكاة والحج، وهي تبيّن بالسنة، وأمّا وجود آية مجملة من أوّل الأمر فهو على خلاف الحكمة. لذا يجب بيان ضابطة أخرى لتمييز ما هو الراجع إلى الأخير عمّا يرجع إلى الجميع.

الضابطة التي طرحها المحقّق النائيني (رحمه الله)

ذكر المحقّق النائيني ضابطة لتمييز الاستثناء الراجع إلى الأخير عن الاستثناء الراجع إلى الجميع وقال: إنّ المحور للاستظهار تكرر عقد الوضع حيث يكون مانعاً من عود الاستثناء إلى الجمل المتقدّمة عليه، وهنا صور ثلاث:

الأولى: أن يتكرر عقد الوضع في الجملة الأخيرة، فيمنع من رجوع الاستثناء إلى الأوّلين، كما في قوله سبحانه: (وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) (١).

الثانية: أن يقتصر على عقد الوضع في صدر الكلام ويحيل الباقي إليه، كما إذا قال: أكرم العلماء وأطعمهم وأحسن إليهم إلا فساقهم. فعقد الوضع - أعني: العلماء - ذكر مرة واحدة، في صدر الكلام، وهنا يرجع الاستثناء إلى الجميع، وكأنه قال: أكرم، وأطعم، وأحسن للعلماء إلا فساقهم، فيكون المستثنى فساق العلماء عن الأحكام الثلاثة.

١ . النور: ٤ - ٥ .

418

الثالثة: أن يتكرر عقد الوضع في وسط الجمل المتعددة، كما إذا قال: أكرم العلماء، وسلّم على الطلاب وأصفهم إلا فساق. حيث ذكر الطلاب في الوسط. فيرجع الاستثناء إلى كلا الحكيمين - أعني: الاستضافة والتسليم - دون التكرير .

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الضابطة صحيح، لكن يستثنى منها الآية المباركة، وذلك لأنّ تكرار عقد الوضع إمّا يحول بين الاستثناء والجمله المتقدّمة إذا كان مبايناً لعقد الوضع في الجمله الأولى، كما هو الحال في الصورة الثالثة.

فإذا قال: أكرم العلماء وسلّم على الطلاب وأصفهم إلا فساق، فإنّ عقد الوضع في الجمله الثانية هو الطلاب وفي الجمله الأولى العلماء، ففي مثله تحول الجمله الثانية بين الاستثناء والجمله الأولى. لا فيما إذا كان عقد الوضع في الجملتين واحداً إمّا حقيقة أو إعادة له باسم الإشارة، كما في الآية المباركة حيث قال: **(وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)** فإنّه أشبه بإعادة عقد الوضع باسم الإشارة، أعني: **(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ)** ففي مثله لا يكون اسم الإشارة حائلاً بين الاستثناء والجمل المتقدّمة، ولذلك حكّم الإمام **(عليه السلام)** بقبول شهادة القاذف إذا تاب. نعم لا يسقط حدّه بالتوبة، إذا ثبت بالبينة وهذا لأجل دليل خارجي.

وبما ذكرنا تستطيع أن تتعرّف على ضابطة كلّية وهي أنّه إذا كان عقد الوضع في الجميع واحداً، نظير الصورة الثانية في كلام المحقّق النائيني ونظير الآية فيرجع إلى الجميع حتّى لو تكرر عقد الوضع الواحد في العام الأخير.

وأما لو كان عقد الوضع في الجميع متعدداً كما لو قال: أكرم العلماء وسلّم على الطلاب وعلمّ التجار إلا فساق منهم، أو في بعض الجمل، كما لو توسّط في الكلام وقال: أكرم العلماء والطلاب وعلمّ التجار إلا فساق منهم، فالاستثناء يرجع إلى الأخير، لأنّ الإتيان بعقد وضع جديد يحول بين الاستثناء وما قبل الأخير.

الفصل الثالث عشر

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

هل يجوز تخصيص الكتاب العزيز بالخبر الواحد أو لا؟ فيه اختلاف وقد اتفقوا على التخصيص في الموارد التالية:

١. تخصيص الكتاب بالكتاب.
٢. تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة.
٣. تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المحفوف بالقرينة المفيدة للعلم.
٤. تفسير مجملات الكتاب كالصلاة والزكاة والصوم بخبر الواحد، فإن أجزاء العبادات تُبين بالخبر الواحد. ولم يخالف في ذلك أحد، إذ لا يُعد التفسير للإجمال مخالفاً للقرآن، ولا معارضاً له... نعم اختلفوا في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد العاري عن القرينة، فذهب الأقطاب الثلاثة من أصحابنا - أعني: السيد المرتضى والشيخ الطوسي والمحقق الحلي - إلى المنع^(١). والمشهور بين المتأخرين هو الجواز، ومع ذلك فالمسألة ذات أقوال أربعة: أ. المنع - كما تقدّم - .

١. لاحظ: الذريعة: ١ / ٢٨٠ ؛ عدة الأصول: ١ / ١٣٥ ؛ المعارج: ٤٣ .

ب. الجواز كما عليه المتأخرون.

ج. التفصيل بين عام خصص بدليل قطعي، فيخصص بالخبر الواحد أيضاً، وغيره.

د. التوقف في المسألة^(١).

استدلّ المحقق الخراساني للجواز بوجهين:

الأول: جرت سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الأحاد في قبالات عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة (عليهم السلام)، واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.

الثاني: لولا جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لزم إلغاء الخبر بالمرّة، أو ما بحكم المرّة، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلّم وجود ما لم يكن كذلك. (١)

يلاحظ على الأوّل: بأنّ ما ادّعاه من السيرة على التخصيص بخبر الواحد المجرد عن القرينة أمر غير ثابت. والمتيقّن من السيرة هو تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المحفوف بالقرينة، وذلك لأنّ الروايات في عصر الأئمة وبعدهم (عليهم السلام) إلى خامس القرون، كانت على قسمين:

١. **معتبر** أيّدته القرائن الداخلية، كوثاقة الراوي، أو الخارجية كوجود الخبر في أصل معتبر ثابت انتسابه إلى جماعة كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار.

٢. **غير معتبر** وهو ما لا تؤيد القرائن - الخارجية والداخلية - صحّته. فالمتيقّن هو التخصيص بالقسم الأوّل لا القسم الثاني، ولم يكن عند القدماء أيُّ أثر من

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٦٦ .

٢ . كفاية الأصول: ١ / ٣٦٦ .

التقسيم الرباعي المتداول بين المتأخّرين، أعني: (الصحيح، الموثق، الحسن، والضعيف).

نعم كان الأمر على ذلك أي على تقسيم الخبر إلى معتبر وغيره إلى أن حلّ التقسيم الثاني مكانه، وإنّما لجأ إليه المتأخّرون لأجل زوال القرائن الموجودة في العصور السابقة عند المتأخّرين، فلم يجدوا بدءاً من تقسيم الخبر إلى الأقسام الأربعة. (١)

ويلاحظ على الثاني: أنّ الخبر الواحد المتضمّن لحرمة أكل المحرمات وشربها لا ينافي عمومات الكتاب، نظير قوله: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) (٢).

وذلك لأنّ المراد من الآية هو أنّه خلق كلّ ما في الأرض لانتفاع الإنسان منه، وطرق الانتفاع لا تنحصر بالأكل والشرب، بل ينتفع منه باللبس والتداوي والحفظ من الحر والبرد، إلى غير ذلك من أسباب الانتفاعات، والروايات المحرّمة بيان لطريق الانتفاع فلا منافاة بين العمومات والروايات.

حجّة المانعين

احتجّ المانع بوجوه:

الأول: أنّ الكتاب قطعي السند والخبر ظنيّ السند، والظنيّ لا يعارض القطعي، ولا تُرفع اليد عن القطعي بالظنيّ.

يلاحظ عليه: بأنّ التعارض ليس بين السندين - كما زعم - وإنّما التعارض بين دلالة الكتاب - أصالة العموم - ودليل حجّية الخبر - أعني: آية النّبأ مثلاً - . ومن

١ . كليات في علم الرجال: ٤٩ - ٥١ .

٢ . البقرة: ٢٩ .

422

المعلوم أنّ الخبر بدلالته وسنده صالح للتصرّف في الآية، حيث يكون قرينة على التخصيص، بخلاف العكس، فإنّ قطعية الكتاب سنداً غير صالحة لرفع اليد عن آية النّبأ وأمثالها.

وإنّما قلنا إنّ الخبر بسنده ودلالته ودليل حجّيته، صالح للتصرّف في الكتاب لأجل أنّ حجّية أصالة العموم موقوفة على عدم ورود القرينة على خلافها، والمفروض حجّية الخبر الواحد وصلاحيته للقرينيّة، وقد جرت السنّة على بيان الأحكام - أي المخصّصات - والمقيّدات تدريجياً لا دفعياً.

الثاني: أنّ دليل حجّية الخبر هو الإجماع والقدر المتيقّن من الإجماع ما لا يكون الخبر منافياً لظواهر القرآن.

يلاحظ عليه: أنّ الدليل على حجّية الخبر هو السيرة العقلانية. وقد عرفت جريان السيرة على تخصيص الكتاب بالخبر المخصّص أو المقيّد لظاهر الكتاب. وسيوافيك حدّ السيرة في آخر الفصل، فانتظر.

الثالث: لو جاز التخصيص بالخبر الواحد لجاز نسخ الكتاب به، لكونهما مشتركين في أصل التخصيص ويختلفان في أنّ النسخ تخصيص في الأزمان والآخر تخصيص في الأفراد.

يلاحظ عليه: بوجود البون الشاسع بين النسخ والتخصيص، فإنّ النسخ يقطع أصل الحكم ويرفعه ولا يبقى منه أثراً، كما يدّعيه أهل السنّة في قوله تعالى: **(فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً) (١)** .

قالوا: إنّها نسخت بنهي النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن المتعة في غزوة خيبر أو أرض أوطاس.

وأما التخصيص فإتّما هو إخراج بعض الأفراد عن عموم الحكم مع بقاء أصل

١ . النساء: ٢٤ .

423

الحكم ضمن سائر الأفراد، فقياس أحدهما بالآخر أشبه بقياس القوي على الضعيف.

الرابع: الأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف للقرآن. والخبر المخصّص مخالف له، فينتج لزوم طرحه لا الأخذ به وتخصيص الكتاب به.

يلاحظ عليه: أنه يمكن الإجابة بوجه إجمالي وهو أنّ التخصيص يُعدّ مخالفاً للعام في العرف الخاص، وأما في محيط التشريع فلا يعدّ مخالفاً له، لجريان السيرة على إلقاء العام أولاً ثم الخاص بعد فترة، كما هو محرّر في محلّه. وأما الإجابة التفصيلية فنقول: إنّ الروايات الواردة حول كون الحديث موافقاً للكتاب أو مخالفاً له على أصناف نذكرها هنا إجمالاً وندرسها بالتفصيل عند البحث عن حجّة الخبر الواحد.

فنقول: إنّ هذه الروايات على أصناف:

أ. حجّة خصوص الموافق للكتاب

وردت عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) روايات تحثّ على عدم قبول خبر إلاّ إذا وافق الكتاب أو كان له شاهد أو شاهدان منه، نظير ما رواه أيوب بن راشد عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(١).

ولو قلنا بحجّة هذه الأخبار فمعنى ذلك نفي حجّة الخبر الواحد بتاتاً، إذ مع وجود الدلالة القرآنية لا حاجة إلى خبر الواحد حتى يستند إليه، ولا محيص من حمل هذا النوع من الأخبار الذي يركّز على الموافقة أو وجود شاهد أو شاهدين من القرآن، على مورد العقائد حيث إنّ خبر الواحد فيها ليس حجّة، وقد كانت الغلاة يروون أحاديث في مقامات الأنبياء والأولياء حسب أهوائهم فلم يكن

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢. ولاحظ الحديث ١١، ١٤،

٣٧، ٤٧ .

424

لأنّمة أهل البيت (عليهم السلام) محيىص عن إلزام الأصحاب بعرضها على الكتاب العزيز.

فالغاية من هذه الروايات تجريد الغلاة من الأسلحة التي شهروها بوجه الفرقة الحقّة، برّد الروايات الغالية بحجّة أنّها ليست موافقة للقرآن أو ليس لها شاهد أو شاهدان من القرآن ولا علاقة لهذه الطائفة من الروايات بما ورد حول الأحكام، فيؤخذ بخبر الواحد وإن لم يوافق الكتاب، نعم يجب أن لا يكون مخالفاً له.

ومن المعلوم أنّ المخالفة بالخصوص والعموم في محيط التقنين لا تُعدّ خلافاً.

ب. عدم حجّية المخالف عند التعارض

يظهر من بعض الروايات أنّ الإمام (عليه السلام) أضفى الحجّية عند تعارض الخبرين على الموافق، وسلبها عن المخالف. روى الكليني عن العالم (عليه السلام) أنّه قال: «اعرضوهما على كتاب الله عزوجل، فما وافق كتاب الله عزوجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»^(١).
يلاحظ عليه: أنّ الرواية لا صلة لها بالمقصود، لأنّها بصدد إعطاء الحجّية للموافق وسلبها عن المخالف عند التعارض، ولا صلة لها لما لم يوجد فيه إلّا خبر واحد مخالف للقرآن، كقوله: «لا ربا بين الولد والوالد»، فالكلام في مثله لا في المتعارضين .

ج: المخالف ليس بحجّة

يدلّ بعض الروايات على عدم حجّية خصوص المخالف وإن لم يكن له

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ١٩ . ولاحظ الحديث ١، ٢٩ .

معارض، نظير ما رواه الكليني عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه قال: سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: «مَن خالف كتاب الله وسنة محمد فقد كفر»^(١).

وهذا النوع من الروايات يمكن أن يكون مستمسكاً بيد المانع، حيث إنّ الخاص مخالف، والمخالف ليس بحجّة .

د. ما يركّز على الموافقة وعدم المخالفة معاً

روى السكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إنَّ على كلِّ حقِّ حقيقة، وعلى كلِّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(٢).

والصنفان الأخيران يصلحان للاحتجاج على عدم حجّية الخاص عند مخالفة الكتاب، خصوصاً إذا أرجعنا القسم الرابع إلى القسم الثالث وقلنا بأنّ المراد من الموافقة عدم المخالفة. فالمخالف بما هو هو - وإن لم يكن له معارض - ليس بحجّة. ويمكن الجواب من وجوه:

الأوّل: حمل هذه الروايات على المخالف المبين في الأحكام والفروع. والدليل على ذلك أنّه لو عمّت الخاص المخالف يلزم عدم جواز تخصيص الكتاب حتى بنفسه ولا بالسنة المتواترة ولا بالخبر المحفوف بالقرينة، ولا بالخبر المستفيض، وذلك لأنّ لسان هذه الروايات أب عن التخصيص. فكيف يمكن أن يقال: ما خالف كتاب الله فذروه أو دعوه إلاّ إذا كان المخالف سنة متواترة أو خبراً محفوفاً بالقرينة، ولهذا السبب حملت هذه الروايات على المخالف المبين.

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٦ .

٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠. ولاحظ الحديث ١٥ و ٣٥ .

فإن قلت: إنّ حملها على المبين يستلزم الحمل على الفرد النادر، إذ قلّمًا يوجد في أحاديثنا الفقهية ما يبيّن القرآن كلياً.

قلت: عدم وجدان المبين في جوامعنا الحديثية لا يدلّ على عدم وجوده قبل تأليفها، فإنّ المحمدين الثلاثة غربلوا الروايات، وطرحوا المخالف للكتاب كلياً، بل غربلها أصحاب الجوامع الأولية، كالبرقي في محاسنه، والأشعري في نواذر الحكمة، والبيزنطي في جامعهم، والحسن والحسين الأهوازيين في «الثلاثين».

الثاني: حملها على المبين في مجال العقيدة وأصول الدين، فإنّ أعداء أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ربّما كانوا يضعون أحاديث تباين القرآن الكريم لأجل الإساءة لهم، فلم يجدوا (عليهم السلام) بدءاً من تحديد حدّ للتعرف على الحقّ وتمييزه عن الباطل، وهو كون الحديث مخالفاً للقرآن ومبايناً له.

الثالث: حملها على الخبرين الفقهيّين، أحدهما خاص مخالف للقرآن دون الآخر، فيمكن أن يقال: بعدم حجّية المخالف وإن كان مخصصاً عند التعارض، أو ترجيح غير المخالف على المخالف دونما إذا لم يكن للخاص المخالف، معارض .

إذا عرفت دليل الموافق والمخالف فأعلم أنّ لنا نظراً وسطاً بين القولين، وهو: أن للقرآن منزلة سامية عند المسلمين، فلا يمكن تخصيصه بخبر واحد لا تؤيد القرائن صحّته، بل يجب أن يصل الخبر الواحد في مقام الاعتبار إلى درجة تولّد الثقة بصحّته، وقد مرّ في صدر البحث أنّ أخبار الأحاد كانت مقرونة بشواهد تدعم صحّتها، ولذلك قاموا بتخصيص القرآن بهذه الأخبار، وإلّا فالخبر العاري عن الشاهد المورث للوثاقة لا يخصّص به القرآن، ولعلّ هذا هو مراد المحقّق في «المعارج» حيث منع تخصيص القرآن بالخبر الواحد، فلاحظ .

427

الفصل الرابع عشر

في حالات العامّ والخاصّ

الهدف من عقد هذا الفصل بيان حالات العام والخاصّ من التخصيص والنسخ. وقد انتهى كلام صاحب الكفاية فيه إلى البحث عن النسخ والبداء، فصارت مادة البحث في هذا الفصل ممزوجة من المسائل الأصولية والقرآنية والكلامية، ونحن نقتفيه حسب تناسب المقام.

الأول: في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

إنّ للخاص والعام حالات مختلفة، حسب تقدّم أحدهما على الآخر وورود أحدهما قبل حضور وقت العمل بالآخر أو بعده، والصور المتصوّرة لا تخرج عن ست :

الصورة الأولى: ورود الخاص والعام متقارنين

إذا ورد الخاص والعام متقارنين في كلام واحد على وجه لا ينعقد للكلام ظهور أصلاً، كما إذا قال: أكرم العلماء إلّا الفساق، أو ينعقد الظهور لكن ظهوراً غير مستقر، كما إذا جاء المخصّص في آخر كلامه بصورة مستقلّة، فلا شكّ أنّه يحمل على التخصيص بلا كلام.

428

الصورة الثانية: ورود الخاص بعد العام وقبل حضور وقت العمل بالعام

إذا ورد الخاص بعد العام وقبل حضور وقت العمل بالعام، كما إذا قال المولى - يوم الأربعاء - :
أكرم العلماء يوم الجمعة.

ثم قال: - يوم الخميس - : لا تكرم فساقهم.

فيكون مخصّصاً لا ناسخاً. أمّا كونه مخصّصاً فلأنّه عبارة عن إخراج بعض الأفراد من تحت الحكم قبل حضور وقت العمل حيث يكشف عن أنّ الإرادة الاستعمالية تعلّقت بالجميع ولكن الإرادة الجدية لم تتعلّق إلاّ بغير الخاص، أي بغير الفساق.

وأما عدم كونه ناسخاً فلأنّ النسخ عبارة عن قطع الحكم في عمود الزمان، فهو مانع عن استمرار الحكم بعد ثبوته شرعاً لا عن أصل ثبوته، فلا ينسخ الحكم إلاّ بعد حضور العمل به في فترة خاصة ومضيّ زمان عن ثبوته، من غير فرق بين أن يكون النسخ قاطعاً لأصل الحكم عن جميع الأفراد، أو كونه قاطعاً عن بعض الأفراد - كما في المقام - .

فإن قلت: لا يشترط في النسخ إلاّ حضور وقت العمل، كما هو الحال في نسخ ذبح إسماعيل، ولا يشترط في النسخ كون الحكم صالحاً للعمل به في فترة ثم ينسخ.

قلت: ما ذكرته صحيح في الواجبات الشخصية دون القوانين الكلية، فلا يصح النسخ إلاّ بعد مرور زمان يصلح الحكم أن يكون معمولاً به سواء عمل به أم لا.

الصورة الثالثة: ورود الخاص بعد العام وبعد حضور وقت العمل بالعام

إذا ورد الخاص بعد العام وبعد حضور وقت العمل بالعام، كما إذا ورد العام في الكتاب والسنة، والخاص في كلام الأئمة (عليهم السلام). كما في قوله سبحانه: (قُلْ هُنَّ

النُّسْنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ)^(١)، وورد على لسان الإمام الصادق (عليه السلام): «أنّه لا ترث النساء عن عقار الدور»^(٢).

فمقتضى القاعدة كون الحديث ناسخاً لأنّه قاطع لاستمرار الحكم، لا مخصّصاً ولكن القول به مشكّل لأمرين:

الأوّل: إجماع الأمة على عدم النسخ بعد رحيل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم).

الثاني: أنّ هذا النوع من الخاص في لسان الأئمة (عليهم السلام) كثير، فوصف الجميع بالنسخ لا يلتزم به أحد.

وكما أنّ عدّه ناسخاً مشكّل، فجعله مخصّصاً أيضاً مشكّل، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث إنّ المسلمين عملوا بعموم الآية عبر قرن أو يزيد وتوارثوا بإسهام الزوجة من عقار

الدور، وبعد هذه الفترة فوجئوا بالمخصّص على لسان الإمام الصادق (عليه السلام)، وأنّ النساء لا يرثن من العقار.

فما هو الحل؟

وهناك عدّة أجوبة:

الأوّل: ذهب الشيخ الأنصاري (رحمه الله) إلى التفصيل بين كون الآية في مقام بيان الحكم الواقعي، فاختر أن الحديث يكون ناسخاً لها، لا مخصّصاً، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وبين كونها بصدد بيان الحكم الظاهري بمعنى أنّ الناس كانوا مكلفين ظاهراً بمفاد إطلاق الآية ما لم يصل إليهم البيان لورود الخاص، فإذا وصل يرتفع الحكم الظاهري بارتفاع موضوعه، وتصل النوبة إلى العمل بالحكم الواقعي، وعندئذ يكون الخاص مخصّصاً غير متأخّر عن وقت الحاجة.

١ . النساء: ١٢ .

٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٧ .

430

يلاحظ عليه: أنّ الفرض الثاني بعيد عن الذكر الحكيم لو لم نقل أنّه ممتنع، فالقرآن الكريم أعلى منزلة من أن يشرع الحكم الظاهري إلى أمد قصير ثم يرفعه ببيان الحكم الواقعي.

الجواب الثاني: وهو أن يقال: إنّ الظاهر أنّ الخاص المتأخّر مخصّص، وذلك لأنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس أمراً ذاتياً حتى لا يتغيّر بالعناوين والاعتبارات، وليس كنظير قبح الظلم ونقض العهد ورد الإحسان بالإساءة، حتى يكون قبحه ذاتياً غير متغيّر، بل قبحه أمر غير ذاتي يزول ببعض العوارض والاعتبارات، كقبح الكذب وضرب اليتيم حيث يجوز الأوّل إذا توقّفت نجاة الإنسان عليه، كما يجوز الثاني لأجل التأديب، بلا ارتكاب قبح، فإنّ يمكن أن يقال: إنّ تأخير المخصّص وإن كان غير صحيح عقلاً غير أنّ هناك أسباباً أدّت إلى هذا التأخير، فارتفع قبحه، وذلك لأنّ حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كانت مشغولة بأمور سببت هذا التأخير حيث إنّ في العهد المكي قد فوجأ بمخالفة قريش مخالفة شديدة سببت مخالفة سائر القبائل العربية، فلم يسمح له في العهد المكي من بيان الأحكام، بل اقتصر على بيان الأصول وعهود الأنبياء وقصصهم.

وأما في العهد المدني فقد قام بسبع وعشرين غزوة، وأرسل سبعاً وخمسين سرية، كما أنّه جادل اليهود والنصارى في ذلك العهد، وقد أخذ كلّ ذلك منه وقتاً ثميناً.

ثم إنَّ الطابور الخامس في العهد المدني وإبطال خططهم أخذ منه وقتاً كثيراً، إلى غير ذلك من الأمور التي صارت سبباً لعدم التمكن من بيان قسم من الأحكام وإيكال بيانها لخلفائه الراشدين المعصومين (عليهم السلام) .

فلو كان هناك لوم فإنَّما هو على المانعين المسيئين للتأخير، لا على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي هضم هؤلاء حقّه، وشغلوا وقته.

431

الجواب الثالث: كانت المصلحة تكمن في بيان الأحكام تدريجياً لا دفعياً، ولذلك عاد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بيّن الأحكام شيئاً فشيئاً طيلة عشرة أعوام، فسار خلفاؤه المعصومون نفس مسيره، فبيّنوا الأحكام تدريجياً .

وهذه الأجوبة الثلاثة تزيل الشبهة من حيث المجموع حول تأخير المخصصات عن العمومات، وتثبت أنَّ الخاصَّ المتأخّر عن وقت الحاجة، مخصّص لا ناسخ، ويكون هذا القول منسجماً مع سائر الأصول.

الصورة الرابعة: ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص

إذا ورد العام بعد الخاص وقبل حضور وقت العمل بالخاص، كما إذا قال: لا تكرم العالم الفاسق في شهر رمضان، ثم أمر بإكرام العلماء قبل دخول الشهر، ففي هذه الصورة يتعيّن كون الخاص المتقدّم مخصّصاً للعام المتأخّر، ولا وجه للنسخ أي كون العام ناسخاً للخاص لما عرفت من عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل. أضف إلى ذلك ما سبق من أنّه تلزم لغوية حكم الخاص في المقام، وهو لا يصدر من الحكيم العالم بعواقب الأمور. وهذا ما لم يذكره المحقّق الخراساني صريحاً.

الصورة الخامسة: ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص

إذا ورد العام بعد زمان أمكن العمل بالخاص، فهل الخاص المتقدّم مخصّص للعام المتأخّر، أو العام المتأخّر ناسخ للخاص المتقدّم؟
والثمرة بين القولين واضحة، فعلى الأوّل يعمل بالخاص حتى بعد ورود العام، وعلى الثاني ينتهي أمر حكم الخاص ويعمل بالعام حتى في مورد الخاص فيكون حكم الخاص منسوخاً.

432

ومع ذلك فالأظهر أنَّ الخاص مخصّص، لوجهين:

١. كثرة التخصيص، حتى اشتهر ما من عام إلا وقد خصّ، مع قلة النسخ في الأحكام جداً.

٢. أنّ ظهور الخاص في دوام الحكم ولو بالإطلاق أقوى من ظهور العام ولو بالوضع.

وكان على المحقّق الخراساني أن يذكر حكم الجهل بين الصورة الرابعة والخامسة، ولعلّه لم يذكره لعدم ترتّب ثمرة عليه، لأنّ المجهول لا يخرج عن تينك الصورتين، وقد عرفت أنّ العلم بالخاص هو المتعيّن.

الصورة السادسة: التردّد بين قبل الحضور وبعده

إذا حصل تردّد بين ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، أو قبل حضوره، أي إذا دار الأمر بين الصورتين الثانية والثالثة، ولم ندر من أي قسم منهما.

قال المحقّق الخراساني: الوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية (١).

يلاحظ عليه: أنّه لا يترتّب على كلا القولين أثر، لأنّه لو ورد الخاص قبل حضور العمل بالعام يكون مخصصاً له، ولو ورد بعد حضور العمل بالعام يكون ناسخاً، فعلى كلّ تقدير يجب العمل بالخاص وإن لم ندر أنّه من باب التخصيص أو من باب النسخ.

وهناك صورة سابعة وهي الجهل بأحوال الدليلين على وجه الإطلاق من كونهما متقارنين أو متأخّرين، ولم يعلم المتقدّم ولا المتأخّر ولا كيفيتهما.

١. كفاية الأصول: ١ / ٣٧١ .

433

وهذا القسم يفارق القسم السادس، فإنّ الإبهام هناك جزئي يرجع إلى شيء واحد. وهو أنّ الخاص ورد قبل حضور العمل بالعام أو بعد حضوره .

وأما المقام فهو مغمور في الإبهام كلّه.

وبما أنّ المتعيّن في جميع الصور السابقة هو التخصيص، فحكم هذه الصورة التخصيص أيضاً، لعدم خروجها عنه ثبوتاً.

تمّ الكلام في المسألة الأصولية

434

الأمر الثاني:

في النسخ

يقع الكلام هنا في أمور:

الأول: النسخ لغة واصطلاحاً

النسخ - لغة - هو إبطال شيء وإقامة شيء آخر مكانه، يقال: نسختُ الشمسُ الظلَّ، أي: أذهبتَه وحلَّت محلَّه. كما يقال: انتسخ الشيبُ الشبابَ. والتناسخ في الفرائض والمواريث هو أن يموت أحد الورثة وأصل الميراث قائم لم يقسم.

وربما يطلق النسخ لجعل البديل، وبهذا المعنى يقال: نسختُ الكتابَ أي استنسخته. وبهذا المعنى أيضاً يطلق الاستنساخ على التجارب التي تسعى لإنتاج الشبيه والمثل في الحيوانات.

وأما النسخ - اصطلاحاً - فهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان سائداً.

الثاني: ما هو مصبُ النسخ؟

الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين:

435

١. ما لا يخضع للنسخ.

٢. ما يخضع له.

أما الأول: فالمراد به الأحكام الشرعية التي تساير الفطرة ولا تفارقها قدر أنملة، وهذا هو السرّ في ثبات الأحكام الإسلامية عبر القرون وسيادة الأحكام الثابتة على المجتمعات المختلفة، وذلك لأنّ الثابت من الأحكام ما يساير الفطرة ويوافقها، فيما أنّ الفطرة ثابتة غير متغيرة فالأحكام المسايرة لها تكون ثابتة في الشريعة الإسلامية.

مثلاً أنّ الزواج وميل الجنسين المتخالفين أحدهما إلى الآخر أمر فطري داخل في جوهر الإنسان وواقعه، وقد نذب الله سبحانه إلى تكوين الأسرة بالزواج في قوله: **(وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَانِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)**^(١).

فمثل هذا لا يخضع للنسخ، وهكذا كلّ حكم يساير الفطرة، كحلية البيع وحرمة الربا وحرمة الظلم ونقض العهد ووجوب العدل والإحسان.

وأما الثاني: أي ما يخضع للنسخ، فهو عبارة عن الأحكام التي تُعدّ أداة لتطبيق الأحكام الأصلية المطابقة للفطرة في الحياة، مثلاً اعتداد المرأة إجمالاً بعد الطلاق أو عند توفّي زوجها حكم مطابق للفطرة لاستبراء رحمها من الولد، أو لتكريم الزوج والحداد عليه، وأما الكيفية من القلّة والكثرة فتتبع المصالح والظروف السائدة، وسيوافيك أنّ عدة المتوفّي عنها زوجها كانت سنة كاملة فنسخت إلى أربعة أشهر وعشراً .

١ . النور: ٣٢.

436

الثالث: في إمكان النسخ عقلاً وشرعاً

ادّعت اليهود أنّ النسخ محال واتفق الآخرون على إمكانه.

استدلّت الطائفة الأولى بوجهين :

الأوّل: أنّ الدليل لا يخلو من حالات ثلاث:

١ . أن يدلّ على الدوام.

٢ . أن يدلّ على كونه مؤقتاً.

٣ . أن يكون مهملًا ومبهمًا لا يدلّ على شيء.

فالأوّل: منها لا يمكن نسخه، لاستلزامه كذب الدليل الأوّل، والأنبياء معصومون عن الكذب.

وأما الثاني: فلا يُعدّ نسخاً، لأنّ المفروض أنّ الدليل مؤقت ومحدّد .

وأما الثالث: فمثلّه، إذ المفروض أنّه مهمل ومبهم لا يدلّ على الاستمرار وعدمه، فجعل حكم

آخر مكانه لا يوصف بالنسخ، إذ لم يكن الحكم ثابتاً حتى يُرفع (١).

يلاحظ عليه: أنّ هنا قسماً رابعاً غفل عنه، وهو أن يكون الدليل ظاهراً في الاستمرار في نظر

المخاطب وإن لم يكن في الواقع كذلك. فيكون الدليل الثاني ناسخاً له رافعاً للحكم حسب الظاهر وإن

لم يكن في الواقع كذلك. ولا يُعدّ مثل ذلك تكذيباً للنبيّ، لأنّ ظهور الدليل في الاستمرار كان توهمًا

من المخاطب لا تصريحاً من المتكلم فرفعه بمعنى التنبيه على خطئه، ولذلك يفسّر النسخ في

مصطلح الأصوليين بأنّه رفع حسب الظاهر، ودفع حسب الواقع أي إعلام بانتهاء أمد الحكم وملاكه.

الوجه الثاني: أنّ النسخ يستلزم عدم حكمة الناسخ، أو جهله بوجه الحكمة. وكلا هذين اللازمين مستحيل في حقّه تعالى، وذلك لأنّ تشريع الحكم من الحكيم المطلق لا بد وأن يكون على طبق مصلحة تقتضيه، لأنّ الحكم الجزافي ينافي حكمة جاعله، وعلى ذلك فرجع هذا الحكم الثابت لموضوعه إمّا أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من وجه المصلحة وعلم ناسخه بها، وهذا ينافي حكمة الجاعل مع أنّه حكيم مطلق.

وإمّا أن يكون من جهة البداء وكشف الخلاف على ما هو الغالب في الأحكام والقوانين العرفية، وهو يستلزم الجهل منه تعالى.

وعلى ذلك يكون وقوع النسخ في الشريعة محالاً، لأنّه يستلزم المحال.^(١)

والجواب: أنّ الحكم المنسوخ لا من قبيل القسم الأوّل بأن يكون الحكم مشتملاً على المصلحة فيما بعد النسخ أيضاً، ولا من مقولة البداء وكشف الخلاف المحال على الله تعالى، بل المنسوخ هو الحكم المجعول المشتمل على المصلحة إلى زمان النسخ لا بعده، ويكون الحكم بالتبع مقيداً بزمان خاص معلوم عند الله مجهول عند الناس، وعندئذ يكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لأجل حلول غايته الواقعية التي أنيط بها.

وأما ما هو السر في إظهار الحكم على أنّه مستمر لا مؤقت فلاقتضاء المصلحة ذلك، ولذلك قلنا: إنّ النسخ في الواقع دفع لا رفع.

دليل القائلين بإمكان النسخ عقلاً وشرعاً

استدلّ القائلون بإمكان النسخ عقلاً باختلاف المقتضيات الزمانية والمكانية، فربّما يكون حكم ما صالحاً في ظروف معيّنة ولا يكون هذا الحكم كذلك في

١ . البيان للسيد الخوئي: ٢٩٧، ولم يذكر مصدر نقله.

ظروف أخرى، بل لا بدّ من تغييره وذلك كالصلاة إلى المسجد الأقصى، فقد اقتضت المصالح أن يصلّي المسلمون نحوه في العهد المكّي ولكن اقتضت المصالح خلافه في العهد المدني، فجاء الوحي

السماوي وأمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) باستقبال الكعبة المشرفة، قال سبحانه: (قَوْلَ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) (١).

وأما وقوعه في الشرائع الماضية فيكفي في ذلك ما جاء في التوراة: إنَّ الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك: إِنِّي جعلت كلَّ دابةٍ مأكلاً لك ولذريتك، وأطلقت لذلك لكم نبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه (٢).

وقد نسخ هذا التشريع الواسع بما حرّم الله سبحانه على موسى وعلى بني إسرائيل كثيراً من اللحوم.

وأما وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية المقدّسة فسيوافيك بعد حين.

الرابع: النسخ في القضايا الشخصية والأحكام العامّة

تنقسم الأوامر إلى أمر شخصي وإلى أمر نوعي.

فالأول يمكن نسخه عند حضور وقت العمل، كما في قصة إبراهيم الخليل (عليه السلام) حيث أمر بذبح إسماعيل، قال سبحانه: (فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ إِنِّي أَدْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ) (٣).
وبما أنّ رؤية الأنبياء رؤية صادقة فقد أيقن إبراهيم (عليه السلام) بالأمر بالذبح.

١ . البقرة: ١٤٤ .

٢ . سفر التكوين: الإصحاح ٩، الفقرة ٣ .

٣ . الصافات: ١٠٢ .

ولمّا جاء بإسماعيل إلى منى ووضع السكين على رقبتة، وافاه الخطاب: (قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ) (١).

على أنّه يمكن أن يقال: إن إبراهيم (عليه السلام) لم يكن مأموراً بالذبح بل مأموراً بمقدّماته التي يكشف العمل بها عن استعدادة لذبح ولده امتثالاً لأمر ربّه، وكان هذا كافياً في خروج إبراهيم (عليه السلام) من الامتحان مرفوع الرأس من دون حاجة إلى الذبح إذ يكفي القيام بالمقدّمات في كشفه عن إخلاصه، ولذلك نزل الوحي بأنّه: (قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا) .

وأما الأحكام الشرعية الكلتية فلا تنسخ إلا بعد مرور فترة كانت صالحة للعمل، وإلا يلزم لغوية التشريع الأول، فيراد من حضور وقت العمل في مثل تلك الأحكام هو مضي فترة تصلح لأن يعمل بها المكلفون.

نعم لو قلنا بصحة الأوامر الامتحانية في الأحكام الشرعية بأن تكون الغاية من الإنشاء أمراً غير الامتثال ولم تكن للمولى أية حاجة إلى الإتيان بالمأمور به، بل كانت المصلحة تكمن في نفس الأمر والإنشاء، مثلاً: إذا كان هناك شائعة في أن المسؤول الفلاني متمرد عن أوامر رئيسه، وكان الشيعاء على خلاف الواقع، فترى أن الرئيس يأمره بأمر بسيط كسقيه بالماء حتى يثبت أنه ما زال مطيعاً غير متمرد. فلو قلنا بوجود مثل هذه الأوامر في الشرع، لأمكن القول بصحة النسخ حتى وإن لم تمض فترة كافية للقيام بهذه الفريضة، لكنّه يرجع إلى الأوامر الشخصية لا الأحكام الكلتية.

١ . الصافات: ١٠٥ .

440

الخامس: في أقسام النسخ

قسّم أهل السنة النسخ إلى وجوه ثلاثة:

الأول: أن تنسخ الآية تلاوة وحكماً، بحيث يرتفع لفظها وحكمها.

الثاني: أن تنسخ تلاوة لا حكماً، أي يرتفع لفظها ويبقى حكمها.

الثالث: أن تنسخ حكماً لا تلاوة، أي تثبت في المصحف ولكن لا يؤخذ بظاهرها بعد النسخ.

أما القسم الأول: فالمفروض أنه لا وجود للفظه ولا معناه حيث رفعت الآية بكلا الجانبين، وأظن أنه من القسم المستحيل في حكمة الباربي، لأننا نفترض أن الحكم منسوخ، فلماذا رفع اللفظ مع أن الآية قد بلغت في الفصاحة والبلاغة درجة لا يتمكّن البلغاء من الإتيان بمثلها، فيكون اللفظ جميلاً والمعنى بديعاً، فلماذا رفعت بلفظها ومعناها.

نعم مثل لها الرازي بما روت عائشة من أن القرآن قد نزل في الرضعات بعشر معلومات، ثم نسخت بخمس معلومات، فالعشر مرفوع التلاوة والحكم، والخمس مرفوع التلاوة دون الحكم.^(١)

ولا أعلق على ذلك شيئاً، لأن القرآن لو نزل بعشر رضعات فقد نزلت ضمن آية تبهر العقول وتعجز البلغاء عن المعارضة، فلماذا أعدمت لفظاً ومعنى؟!

ثم إن ما زعمته من حلول الخمس مكان العشر ليس أمراً متفقاً عليه بين الفقهاء، خصوصاً عند أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فكيف تكون ناسخة للحكم الأول؟!

وأما القسم الثاني: فهو عبارة عن الآية التي نسخت تلاوتها وحذفت عن

المصحف لكن بقي الحكم سائداً يعمل به نظير ما روي عن عمر بن الخطاب حيث قال: كُنَّا نَقْرَأُ آيَةَ الرَّجْمِ: «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». وروي: «لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى إليهما ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب».

يلاحظ عليه: أن لفظ الآيتين المزعومتين يحكي عن أنّهما ليستا من القرآن الكريم، لأنّهما دون فصاحة القرآن وبلاغته.

على أنّ الآية الأولى نسجت على منوال قوله سبحانه: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ) (١).

وأظن أنّ انتحال هذا القسم من النسخ لغاية تبرير ما ورد في الصحاح والسنن والمسانيد ممّا يدلّ على التحريف، فاعتذروا عنه بأنّه من قبيل منسوخ التلاوة. فلو كان هذا العذر مقبولاً عند السنّة، فليقلّبه من الشيعة فيما جاء من الروايات المشيرة إلى وقوع التحريف في القرآن التي جمعها المحدّث النوري في كتابه.

والحقّ أنّ ما دلّ على التحريف من الروايات كلّها روايات ضعاف لا يمكن الاحتجاج بها، والقرآن العزيز أجل من أن تناله يد التحريف مع أنّه سبحانه تكفل بحفظه وصيانته، قال سبحانه: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (٢).

ثم إنّّه يرد على هذا القسم ما أوردناه في القسم الأوّل فنقول: إذا كان الحكم سائداً فلماذا نسخ اللفظ فهل أنّ النسخ كان لوجود علة في التعبير أسقطته من البلاغة وقبول المعارضة؟

١ . النور: ٢ .

٢ . الحجر: ٩ .

ومع انتفائه فلماذا ارتفع اللفظ وبقي المعنى؟

وأما القسم الثالث: وهو ما يكون منسوخ الحكم دون التلاوة، وستعرف بعض الآيات أنّها من هذا القسم، أي أنّ الآيات محفوظة في المصحف تقرأ كلّ يوم إلا أنّ حكمها منسوخ.

السادس: وقوع النسخ في القرآن الكريم

اختلف العلماء في وجود النسخ في القرآن الكريم، فهم بين ناف بتاتاً، وبين مكثراً ومقلّ.

فالتّحاس في كتابه «الناسخ والمنسوخ» من المكثريين، فقد أدرج ما ليس من مقولة الناسخ والمنسوخ في هذا القسم.

وأما السيد الخوئي فهو من المقلّين لو لم نقل من المنكرين.

ونحن نذكر الموارد التي ثبت عندنا أنّها منسوخة.

١. آية الصدقة قبل النجوى

أمر الله سبحانه المؤمنين بتقديم الصدقة قبل مناجاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) قال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (١).

فإنّ قوله سبحانه: (ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ) معناه: أنّه خير لنفوسكم وأطهر لقلوبكم، وذلك لأنّ الاغنياء من الصحابة كانوا يكثر من مناجاة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ويظهرون بذلك نوعاً من التقرب إليه، فأمروا أن يتصدّقوا بين يدي نجواهم على فقرائهم بما فيها من ارتباط النفوس وإثارة الرحمة والشفقة والمودة .

١ . المجادلة: ١٢ .

443

وقوله سبحانه: (فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا) ناظر إلى الفقراء فقد رخص سبحانه لهم النجوى من دون أن يقدّموا صدقة.

ولمّا كتب على الأغنياء من الصحابة تقديم الصدقة تركوا مناجاته (صلى الله عليه وآله وسلم) خوفاً من بذل المال للصدقة، فلم يناجيه أحدٌ منهم إلّا علياً (عليه السلام)، فنزلت الآية الثانية، وهي قوله سبحانه: (أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تُفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) (١).

والإشفاق: الخشية، ومفعول الفعل محذوف، أي: أخشيتهم الفقر لأجل بذل المال، ويحتمل أن تكون جملة «أن تقدموا» مفعولاً له، أي: أخشيتهم التصدّق وبذل المال للنجوى.

فقوله: «فإذ لم تفعلوا» جملة شرطية، جزاؤها (فَأَقِمْوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ) ، وتقدير الآية: فإذا لم تفعلوا ما كُلفتم به فاثبتوا على امتثال سائر التكاليف من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

فإن قلت: كيف تدلّ الآية الثانية على نسخ الآية الأولى؟

قلت: الشاهد على ذلك قوله سبحانه: (وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ) حيث إنّ معناه: رفع الله عنهم وجوب الصدقة بين يدي المناجاة تقديماً للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وفي الوقت نفسه أمرهم بإقامة سائر الفرائض. وقد روي عن علي (عليه السلام) أنّه قال: «آية من كتاب الله لم يعمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدي، كان عندي دينار فصرّفته بعشرة دراهم، فكنت إذا جئت إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) تصدّقت بدرهم، فنسخت، فلم يعمل بها أحد قبلي، (إِذَا تَأَجَّيْتُمْ)»^(١).

١ . المجادلة: ١٣ .

٢ . تفسير الطبري: ٢٨ / ١٥ .

444

قال الشوكاني: وأخرج عبدالرزاق، وعبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم وابن مردويه عنه (علي (عليه السلام)) أنّه قال: «ما عمل بها أحد غيري حتى نسخت، وما كانت إلا ساعة، يعني آية النجوى»^(١).

٢ . آية عدّة الوفاة

كانت عدّة الوفاة بين العرب قبل الإسلام حولاً، وقد أمضاها سبحانه بالآية التالية: (وَالَّذِينَ يَتُوقُونَ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).^(٢)

فإنّ تعريف الحول باللام إشارة إلى الحول الراجح بين العرب قبل الإسلام وهو حول العدّة. قال المحقّق القمي: الآية دالّة على وجوب الإنفاق عليها في حول وهو عدتها ما لم تخرج، فإن خرجت تنقضي عدتها ولا شيء لها.^(٣)

ولكن نسخت الآية بقوله: (وَالَّذِينَ يَتُوقُونَ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ...) .^(٤)

وربما يتصور أنّ الآية الأولى تدلّ على حكم تكليفي للزوج في حقّ الزوجة، وهو أنّه يجب على الزوج أن يوصي لزوجته بسكنى الدار إلى حول، وأنّه لا يحقّ للورثة إخراجها من بيتها إلاّ باختيارها.

١ . فتح القدير: ٥ / ١٨٦ .

٢ . البقرة: ٢٤٠ .

٣ . القوانين: ٩٤/٢ . وسيأتي الكلام في الاستثناء.

٤ . البقرة: ٢٣٤ .

445

وعلى ضوء هذا، فلا منافاة بينها وبين آية العدة التي تحددها بأربعة أشهر وعشراً.

يلاحظ عليه: أنه لو كان المقصود مجرد بيان الحكم التكليفي وأن المرأة لها حق السكنى في دار الزوج إلى حول، كان اللازم تنكير الحول ويقول إلى حول مع أنه ذكره معرّفاً باللام مشيراً إلى حول خاص معروف بين العرب، وما ذلك الحول إلا حول العدة.

ويدلّ على ذلك ما نقله العياشي عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لَمَّا نزلت هذه الآية: (وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُزَوِّجُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) جئن النساء يخاصمن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وقلن: لا نصبر، فقال لهن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): كان إحداكنّ إذا مات زوجها، أخذت بعة فألقتها خلفها في دويرها في خدرها^(١)، ثم قعدت، فإذا كان مثل ذلك اليوم من الحول، أخذتها ففتتها، ثم اكتلت بها، ثم تزوجت، فوضع الله عنكنّ ثمانية أشهر»^(٢).

فإن قلت: كيف تكون الآية ناظرة إلى عدة الوفاة، والمعدّة - مطلقاً - يحرم عليها التزويج، مع أنّ الآية ظاهرة في أنّهن إذا خرجن (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ) والمراد من «معروف» هو التزوّج كما هو المراد به في الآية الناسخة؟

قلت: يمكن الجواب بوجوه:

- ١ . أن يكون الخروج سبباً لانقضاء عدتها، كما مرّ في كلام المحقّق القمي.
- ٢ . أن يكون المراد من الخروج، الخروج عن العدة: أي فإن خرجن بعد انقضاء العدة فلا جناح عليكم إن تزوّجن بعده، الخ. نقله الطبرسي قولاً في

١ . الخدر: ستر يمدّ للجارية في ناحية البيت.

٢ . بحار الأنوار: ١٠٤/١٨٨؛ تفسير العياشي: ١/٢٣٧، الحديث ٤٨٩.

المجمع. ^(١) ووصفه بكونه «هذا أوجه».

٣. أن يكون المراد المعروف الجائز كالتوافق على العقد بعد الخروج عن العدة.

٣. الإمساك في البيوت بدل الحد

كان حدّ الزانية هو حبسها في البيت، قال سبحانه: (وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا). ^(٢)

فنسخت بجلد الزانية مائة جلدة، قال سبحانه: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ). ^(٣)

ثم إنَّ السيد المحقق الخوئي أنكر وجود النسخ في الآية قائلاً: بأنَّ المراد من لفظ الفاحشة ما تزايد قبحه وتفاحش، وذلك قد يكون بين امرأتين فيكون مساحقة، وقد يكون بين ذكرين فيكون لواطاً، وقد يكون بين ذكر وأنثى فيكون زنا، ولا ظهور للفظ الفاحشة في خصوص الزنا لا وضاعاً ولا انصرافاً.

ثم إنَّ الالتزام بالنسخ في الآية يتوقف:

أولاً: على أنَّ الإمساك في البيوت حدّ لارتكاب الفاحشة.

ثانياً: أن يكون المراد من جعل السبيل هو ثبوت الرجم والجلد.

وكلا هذين الأمرين لا يمكن إثباتهما.

إذ الظاهر من الآية المباركة أنَّ إمساك المرأة في البيت إمّا هو لمنعها عن

١ . مجمع البيان: ١ / ٣٤٥ .

٢ . النساء: ١٥ .

٣ . النور: ٢ .

ارتكاب الفاحشة مرة ثانية.

كما أنَّ الظاهر من جعل السبيل للمرأة التي ارتكبت الفاحشة هو جعل طريق لها تتخلص به من العذاب، فهل يكون الجلد أو الرجم سبيلاً لها؟!!

ثم خرج بالنتيجة التالية: أنّ المراد من الفاحشة خصوص المساحقة أو أعمّ منها ومن الزنا.^(١)
يلاحظ على الوجه الأول: بأنّ الفاحشة وإن أُطلقت في القرآن وأُريد بها أعم من الزنا، كما في قوله: (أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ)^(٢)، لكنّ كثيراً ما تطلق ويراد بها الزنا، نظير:

١. قوله تعالى: (إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ)^(٣).

٢. قوله تعالى: (إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا)^(٤).

٣. قوله تعالى: (فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ)^(٥).

٤. قوله تعالى: (وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا)^(٦).

وعلى هذا فتكون هذه الآيات قرينة على انصراف الآية إلى الزنا دون المساحقة، وأمّا اللواط فهو خارج عن الآية موضوعاً، لأنّ الموضوع هو (اللاتي).

ويلاحظ على الوجه الثاني: أنّ النسخ لا يتوقف على كون الإمساك حدّاً للزنا،

١ . البيان في تفسير القرآن: ٣١١، مناقشة الآيات المدّعى نسخها.

٢ . الأعراف: ٨٠ .

٣ . النساء: ١٩ .

٤ . النساء: ٢٢ .

٥ . النساء: ٢٥ .

٦ . الإسراء: ٣٢ .

بل يكفي كونه أمراً واجباً ارتفع وجوبه بإيجاب الجلد.

ويلاحظ على الوجه الثالث: بأنّ المراد من السبيل خصوص الجلد لأنّه ورد في القرآن الكريم، لا الرجم فإنّه ورد في السنّة، والكلام في نسخ الآية بالآية، وأمّا ما ذكره من أنّ الظاهر من جعل السبيل هو طريق التخلّص به من العذاب فهل يكون الجلد أو الرجم سبيلاً لها، فقد عرفت أنّ المراد هو الجلد، لا الرجم، ومن المعلوم أنّ الأول أهون من الحبس الدائم.

روى العياشي في تفسيره عن جابر، عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول الله سبحانه: (واللّٰتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ - إِلَىٰ سَبِيلٍ) قال: منسوخة، والسبيل هو الحدود.^(١)

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن هذه الآية (واللّٰتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ - إِلَىٰ سَبِيلٍ)، قال: «هذه منسوخة».^(٢)

نعم يبقى هناك إشكال وهو أنّ النسخ عبارة عن الحكم الظاهري في الدوام، ووجوب الإمساك في الآية محدّد بقوله: (أَوْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا)، فمثل هذا الحكم المؤقت لا يُعدّ منسوخاً إذ الظاهر أنّ «أو» بمعنى إلّا.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ المراد بالنسخ في الروايات هو المعنى اللغوي أي انتهاء الحكم الأول - أعني: إيجاب الإمساك - ولزوم الأخذ بالحكم الثاني.

هذه هي الموارد التي دلّ الدليل القطعي على تطرّق النسخ إلى الآيات القرآنية، ولعلّ هناك موارد أخرى لم نشر إليها.

واعلم أنّ البحث في المقام هو نسخ الحكم الشرعي الوارد في القرآن

١ . تفسير العياشي: ٣٧٧/١ برقم ٩٠٢ .

٢ . تفسير العياشي: ٣٧٧/١ برقم ٩٠٣ .

بالقرآن، وهناك قسم آخر، وهو ما يكون الناسخ آية قرآنية والمنسوخ سنّة نبوية، وهذا كنسخ وجوب التوجّه في الصلاة إلى بيت المقدس بالتوجّه إلى الكعبة.

أمر المسلمون بالصلاة إلى بيت المقدس، وصلى النبي والمسلمون إليها حوالي سبعة عشر شهراً، ثم نسخ الحكم الشرعي بأية قرآنية، وهي قوله سبحانه: (قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ).^(١)

هذا بعض الكلام في النسخ، ولنعطف عنان القلم إلى بحث آخر وهو البداء الذي هو بحث كلامي.

البداء

في الكتاب والسنة

البداء في الكتاب والسنة ...

البداء من المسائل الشائكة لمن لم يتدبّر فيه، ومن المسائل الواضحة لمن تدبّر وأمعن النظر فيه، ولم تزل الشيعة منذ قرون في قفص الاتهام لأجل الاعتقاد بالبداء، وذلك لجمود المخالف على ظاهر اللفظ الذي هو بمعنى الظهور بعد الخفاء، فإذا قلنا «بدا لله» يتوهم منه أنه ظهر له بعدما خفي، ومن المعلوم أنّ وصف الحقّ تعالى، به على حدّ الكفر لإحاطة علمه سبحانه بعامّة الأمور والحوادث قبل وجودها وحينه وبعده قال سبحانه: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ)^(١).

ولكن عندما يقوم الباحث بتفسير البداء ثبوتاً وإثباتاً، وإثبات أنّ هذا التعبير من باب المشاكلة اللفظية، كما نلاحظه في قوله سبحانه: (وَ يَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ)^(٢)، وكما نقل البخاري في صحيحه عن النبي أنّه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «بدا لله في الأبرص والأقرع والأكمه»، يتيقن المخالف عندئذ بأنّ البداء بهذا المعنى عقيدة كلّ مسلم آمن بالله وكتابه ورسوله وحديثه، كما اتفق ذلك لي في

١ . الحديد: ٢٢ .

٢ . الأنفال: ٣٠ .

مناظرة مع أحد علماء أهل السنة في طهران عند تدوين القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية.

قد مرّ أنّ الشيعة لم تزل في قفص الاتهام منذ قرون، ويشهد على ذلك ما ذكره الشيخ الطوسي في «التبيان» حيث حكى عن البلخي (المتوفى عام ٣١٧ هـ) قوله في هذا المضمار: قال قوم ليس ممّن يُعتبرون - ولكنهم من الأئمة على حال - أنّ الأئمة المنصوص عليهم - بزعمهم -

مفوض إليهم نسخ القرآن وتدبيره، وتجاوز بعضهم حتى خرج من الدين بقوله: إنَّ النسخ قد يجوز على وجه البداء، وهو أن يأمر الله عز وجلّ عندهم بالشيء ولا يبدو له، ثم يبدو له فيغيّره، ولا يريد في وقت أمره به [وله]، أن يغيّره هو ويبدله وينسخه، لأنّه عندهم لا يعلم الشيء حتّى يكون، إلّا ما يقدره فيعلمه علم تقدير، وتعجرفوا فزعموا أنّ ما نزل بالمدينة ناسخ لما نزل بمكة.^(١)

هذا كلام البلخي الذي هو من أئمة المعتزلة!!

وكلامه يعرب عن أنّه تبع ظاهر حرفية البداء ولم يرجع فيه إلى المصادر الشيعية أو رواية مروية عن أئمتهم، ولذلك قال الشيخ الطوسي بعد كلامه:

وأظن أنّه عنى بهذا أصحابنا الإمامية، لأنّه ليس في الأمة من يقول بالنصّ على الأئمة (عليهم السلام) سواهم. فإن كان عناهم فجميع ما حكاه عنهم باطل وكذب عليهم، لأنّهم لا يجيزون النسخ على أحد من الأئمة (عليهم السلام)، ولا أحد منهم يقول بحدوث العلم.^(٢)

وتبع البلخي في ذلك أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين^(٣)، وفخر

١ . التبيان: ١ / ١٣ - ١٤، ط النجف عام ١٣٧٦ هـ .

٢ . التبيان: ١٣/١-١٤ .

٣ . مقالات الإسلاميين: ١٠٧، ١٠٩، ١١٩ .

الدين الرازي في تفسيره^(١) وتلخيص المحصل^(٢)، ومن المعاصرين الشيخ أبو زهرة المصري^(٣)، إلى غير ذلك من كُتّاب مغفّلين صدروا في تقييم عقائد الشيعة من كتب المخالفين .

ولو أنّهم رجعوا إلى كتب أعلام الطائفة، لأمّنوا بالبداء وندموا على ما فعلوا، ولربّما لا ينفعهم الندم .

فرفع الغشاء عن وجه الحقيقة رهن الكلام في البداء ثبوتاً وإثباتاً على وجه الإيجاز، وقد قمنا بالتفصيل في محاضراتنا الكلامية وأفردناه بالتأليف في رسائل متعدّدة^(٤)، كما أفردته بالتأليف بعض الأعرزة - حفظه الله - .

١ . البداء ثبوتاً

ويراد من البداء ثبوتاً، أنّ للإنسان أن يُبدّل ما كتب وقُدِّر له، بأعماله الصالحة أو الطالحة، إذ ليس ما قُدِّر، تقديرًا محتوماً غير قابل للتغيير والتبديل، خلافاً لليهود حيث قالت باستحالة تعلّق مشيئة الله بغير ما جرى به قلم التقدير، وقد تبلورت تلك العقيدة في كلامهم، قال سبحانه حاكياً عنهم:

(وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا) (٥).

١ . مفاتيح الغيب: ١٠ / ١٤٥ في تفسير الآية ٥٩ من سورة النساء .

٢ . تلخيص المحصل: ٤٢٠ .

٣ . الإمام الصادق: ٢٣٨ - ٢٣٩ .

٤ . راجع الإلهيات: ٢ / ٢١٩، الفصل الخامس؛ والبداء في الكتاب والسنة، نشر مؤسسة الأمام الصادق (عليه السلام) ضمن سلسلة المسائل العقائدية، قم - ١٤٢٤ هـ .

٥ . المائدة: ٦٤ .

453

إنّ كثيراً من المفسرين وإن فسّروا الآية بالعتاء والسعة في الرزق، ولكنّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) فسّروا قولهم: (يُدُّ اللَّهُ مَغْلُولَةً)، بالفراغ من الأمر^(١)، ولا ينافي ذلك ما في الآية (يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ) وذلك لأنّه لما كان لازم قولهم: بالتقدير المحتوم، أنّه سبحانه ليس له أن يزيد في الرزق، قال سبحانه ردّاً عليهم بقوله: (يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ). وربّوا على ذلك امتناع نسخ الأحكام وتغيير المصير والمقدّر.

ثم إنّ سبحانه يردّ على القضاء المحتوم الذي لا يمكن أن يبدل في حياة الإنسان بآيات كثيرة:

١ . قوله تعالى: (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (٢).

٢ . قوله تعالى: (وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لَا يُنْقَصُ مِنْ عُمرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ) (٣).

٣ . قوله تعالى: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَذِّبُوا مَا بَانَتْ أَنفُسُهُمْ) (٤).

وقد تضافر هذا المضمون في غير واحدة من الآيات (٣).

وبهذا فقد وقفت على تاريخ القول بالبداء، وإليك الكلام عن البداء ثبوتاً.

أقول: إن القضاء على قسمين: محتوم وغير محتوم.

أما الأول: فيرجع إلى الحقائق الكلية الثابتة التي أخبر بها الكتاب الكريم والسنة النبوية، نظير:

١. قوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) (٤).

١. تفسير البرهان: ١ / ٤٨٦، الحديث ٣.

٢. فاطر: ١ . ٣. فاطر: ١١ . ٤. الانعام: ٥٣.

٣. راجع: الرعد: ١١؛ الأعراف: ٥٦.

٤. آل عمران: ١٨٥.

454

٢. قوله تعالى: (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ) (١).

٣. قوله تعالى: (مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) (٢).

٤. قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج فيه ولدي المهدي» (١).

إلى غير ذلك من الأصول الثابتة التي تُعدّ كاللحمة والسدى للإسلام.

وأما الثاني: فهو عبارة عن كلّ تقدير يرجع إلى سعادة الإنسان وشقائه فرداً أو قوماً قابلاً للتبديل حسب ما تتعلق به إرادته، وهذا ما يدلّ عليه قوله تعالى في سورة الرعد المعروفة بأية المحو والإثبات، قال تعالى: (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِئُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (٤).

وحاصله: أنّ الإنسان ليس مكتوف اليد في الحياة بل مبسوطها فيمكن أن يبدل مصيراً بمصير آخر، فبالعمل الصالح يبدل المصير الطالح وبالعكس، وأنه سبحانه دفع هذا الاختيار للإنسان حتى لا يكون آيساً في الحياة.

والبداء بهذا المعنى مذهب كلّ مسلم آمن بالله وكتابه ورسوله وحديثه، أمّا الآيات فقد عرفت وأشرنا إلى البعض الآخر في الهامش، وأمّا الروايات فيكفيك ما رواه السيوطي في «الدر المنثور» عن علي (عليه السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقد سأله الإمام عن تفسير قوله (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ) فقال الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): «لأقرن عينك بتفسيرها ولأقرن أمتي بعدي بتفسيرها: الصدقة على وجهها وبرّ الوالدين وإصطناع

١ . الأحزاب: ٤٠ . ٢ . الزلزلة: ٧ - ٨ .

٢ . كمال الدين وتمام النعمة: ٢٨٠ . ٤ . الرعد: ٣٩ .

455

المعروف يحوّل الشقاء سعادة، ويزيد في العمر ويقي مصارع السوء»^(١).

والروايات بهذا المضمون كثيرة يقف عليها من تتبّع الجوامع الحديثية.

والبداء بهذا المعنى، أصل تربويّ يبعث في الإنسان روح العزيمة على إصلاح حاله في المستقبل، إذا كانت سيئة فيما مضى، وكأنّه مصباح رجاء ينور الطريق له، ليسلك طريق الصلاح، بعدما كان سالكاً طريق الهلاك.

فالقائل بالبداء وإنّ في مَفْدْرته تبديل ما قدّر بعمله الصالح، إنسان راج يبعثه رجاؤه إلى العمل الصالح مليئاً قوله سبحانه: **(قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ) (٢)**؛ والمنكر للبداء بهذا المعنى آيس من سعادته وغفرانه، يستمر في عصيانه وغلوائه إلى أخريات عمره، ويلقى الله سبحانه ضالاً خاسراً، فأَي الفريقيين أحقّ بالأمن يا تُرى؟!؛

هذا في البداء ثبوتاً، وإليك الكلام في البداء إثباتاً.

٢ . البداء إثباتاً

المراد من وقوع البداء إثباتاً هو إمكان إخبار النبي أو الولي عن حادثة في المستقبل لوجود المقتضي لها، ولكنّه لم يقع لأجل وجود المانع عن تأثير المقتضي، فيكون المخبر صادقاً في إخباره لوجوده في لوح المحو والإثبات، غير أنّ النبي **(صلى الله عليه وآله وسلم)** حسب المصالح لم يكن واقفاً على المانع الذي يمنع عن تأثير المقتضي .

توضيح ذلك: أنّ لله سبحانه في مقام علمه الفعلي لوحين :

١ . اللوح المحفوظ الذي لا يتطرّق إليه التغيّر، وقد أشار إليه سبحانه بقوله: **(مَا**

١ . الدر المنثور: ٤ / ٦٦١ .

٢ . الزمر: ٥٣ .

456

أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ^(١).

٢. لوح المحو والإثبات فيكتب فيه التقدير الأول، وهو وإن كان بظاهره مطلقاً وظاهراً في الاستمرار إلا أنه مشروط بشروط، فإذا تغيرت الشروط انتهى أمر التقدير الأول وحان وقت التقدير الثاني، وإلى هذا اللوح أشار سبحانه بقوله: (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ)^(٢).

ومثل هذا التغيير في التقدير لا يمسّ كرامة العلم الإلهي الأزلي أبداً، ثم إنّ النبيّ ربّما يطّلع على المقتضي للشيء دون العلة التامة لوقوعه فيخبر استناداً إلى المقتضي مع عدم الوقوف على العلة التامة التي من أجزائها عدم المانع من تأثير المقتضي .

فإخباره يستند إلى وجود المقتضي للشيء، وأمّا عدم وقوعه فلاستناده إلى وجود المانع من تأثير المقتضي. كلّ ذلك إذا اتّصل بلوح المحو والإثبات. ولما ذكرنا نظائر في الكتاب والسنة:

١. إخبار يونس (عليه السلام) بنزول العذاب

أخبر يونس (عليه السلام) قومه بنزول العذاب، ثم ترك القوم وكان في إخباره هذا صادقاً، إذ رآه مكتوباً في ذلك اللوح ولكن لم يطّلع على وجود المانع وهو رجوع القوم عن غيهم وعصيانهم. قال سبحانه: (قُلْ لَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ أَمَنَتْ فَتَنَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُؤْمِنُ لَمَا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ)^(٣).

١ . الحديد: ٢٢ . ٢ . الرعد: ٣٩ .

٢ . يونس: ٩٨ .

وإن أردت أن تتضح لك حقيقة البداء في مقام الإثبات فاستظهر حاله عن النسخ في الشريعة، فإنّ النسخ في التكوين نظير النسخ في التشريع .

يقول المحقّق الداماد: البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي والأحكام التكليفية فهو نسخ، وفي الأمر التكويني والمكونات الزمانية بداء، فالنسخ كأنه بداء تشريعي، والبداء كأنه نسخ تكويني، ولا بداء في القضاء ولا بالنسبة إلى جناب القدس الحق.. وكما أنّ حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره، لا رفعه وارتفاعة من وعاء

الواقع، فكذا حقيقة البداء عند الفحص البالغ انبتات (١) استمرار الأمر التكويني وإنهاء اتصال الإفاضة (٢).

٢. إخبار موسى بثلاثين ليلة في الميقات

ذكر المفسرون أنه سبحانه واعد موسى بثلاثين ليلة قضاها موسى (عليه السلام)، فلما تم الميقات استاك بلحاء شجرة، فأمره الله تعالى أن يكمل بعشر. قال سبحانه: (وَإِعْدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَّمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ) (٣).

أخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في تفسير الآية: إن موسى قال لقومه: إن ربِّي وعدني ثلاثين ليلة أن ألقاه واخلف هارون فيكم، فلما فصل موسى إلى ربّه زاده الله عشرًا فكانت فتنهم في العشر التي زاده الله (٤).
إن هنا إخبارين:

١. الانبتات: الانقطاع.

٢. نبراس الضياء: ٥٦.

٣. الأعراف: ١٤٢.

٤. الدر المنثور: ٣ / ٣٣٥.

١. إخبار بالمكث في الميقات ثلاثين ليلة.

٢. إخبار بأنه يمكث أربعين ليلة.

وكان موسى (عليه السلام) صادقاً في كلا الإخبارين حيث كان الخبر الأول مستنداً إلى جهات تقتضي إقامة ثلاثين ليلة، وكان هذا الإخبار مقيداً في الواقع بقيد لم يكن موسى (عليه السلام) مطلعاً عليه وكان الله سبحانه عالماً به، وهو أن مكث ثلاثين ليلة مشروط بعدم طرود ملاك آخر يقتضي أن يكون الوقوف أزيد من ثلاثين.

هذا بعض ما وقع فيه البداء الذي أخبر عنه سبحانه في كتابه، وأما الروايات فكثيرة جداً، نذكر

منها:

١. مر يهودي بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: السام عليك، فقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) له: «وعليك»، فقال أصحابه: إنّما سلّم عليك بالموت، فقال: الموت عليك؟ فقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «وكذلك رددت»، ثم قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لأصحابه: «إنّ هذا اليهودي يعضّه أسود في قفاه فيقتله». قال: فذهب اليهودي فاحتطب حطباً كثيراً فاحتلمه، ثم لم يلبث أن انصرف.

فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «ضعه»، فوضع الحطب فإذا أسود في جوف الحطب عاضّ على عود، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «يا يهودي ما عملت اليوم؟» قال: ما عملت عملاً إلاّ حطبي هذا حملته فجنّت به، وكان معي كعكتان فأكلت واحدة وتصدّقت بواحدة على مسكين، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «بها دفع الله عنه»، وقال: «إنّ الصدقة تدفع ميئة السوء عن الإنسان».^(١)

٢. أنّ المسيح مرّ بقوم مجلبين، فقال: ما لهؤلاء؟ قيل: يا روح الله فلانة بنت فلانة تُهدى إلى فلان في ليلته هذه، فقال: يُجلّبون اليوم ويبيكون غداً، فقال قائل

١. بحار الأنوار: ٤ / ١٢١.

459

منهم: ولم يا رسول الله؟ قال: لأنّ صاحبهم ميئة في ليلتها هذه، فلمّا أصبحوا وجدوها على حالها، ليس بها شيء، فقالوا: يا روح الله إنّ التي أخبرتنا أمس أنّها ميئة لم تمت، فدخل المسيح دارها فقال: ما صنعت ليلتك هذه؟ قالت: لم أصنع شيئاً إلاّ وكنت أصنعه فيما مضى، أنّه كان يعترينا سائل في كلّ ليلة جمعة فننيله ما نقوته إلى مثلها. فقال المسيح: تتجّ عن مجلسك فإذا تحت ثيابها أفعى مثل جذعة، عاضّ على ذنبه، فقال (عليه السلام): بما صنعت، صرف عنك هذا.^(١)

أقول: إنّ الإخبارات الصادرة من الأنبياء لأجل اتّصالهم باللوح الثاني الذي هو في معرض التغيّر والتبدّل كثيرة مبنوثة في الكتب، فيخبرون لمصالح حسب ما يقتضي المقتضي مع احتمال تغيّرها حسب توقّر الشروط وعدمها أو الموانع وعدمها.

إطلاق البداء على الله سبحانه

لاشكّ أنّ إطلاق البداء على الله سبحانه بالمعنى اللغوي غير صحيح، لكن وصفه سبحانه به إنّما هو من باب المشاكلة، وهو باب واسع في كلام العرب، فإنّه سبحانه يعبّر عن فعل نفسه في بعض

الموارد بما يعبر به الناس عن فعلهم، وما ذلك إلا لأجل المشاكلة الظاهرية بين الفعلين، وإليك نماذج من هذا النوع من الاستعمال :

يقول سبحانه: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ)^(٢).

ويقول: (وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ)^(٣).

١ . بحار الأنوار: ٤ / ٩٤ .

٢ . النساء: ١٤٢ .

٣ . آل عمران: ٥٤ .

460

وقال عزّ من قائل: (وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ)^(١).

وقال عز اسمه: (وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسَيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا)^(٢).

إذ لا شكّ أنّه سبحانه لا يخدع ولا يمكر ولا ينسى، لأنّها من صفات الإنسان الضعيف، ولكنّه سبحانه وصف أفعاله بما وصف به أفعال الإنسان من باب المشاكلة، والجميع كناية عن إبطال خدعتهم ومكرهم وحرمانهم من مغفرة الله سبحانه وبالتالي عن جنته ونعيمها.

وعلى ضوء ذلك فلا غرو في أن نعبر عن فعله بما نعبر عن أفعالنا، إذا كان التعبير مقروناً بالقرينة الدالّة على المراد، فإذا ظهر الشيء بعد الخفاء فيما أنّه بداء بالنسبة إلينا فوصف فعله سبحانه به أيضاً من باب المشاكلة، وإلاّ فهو في الحقيقة بداء من الله للناس ولكنّه يتوسّع كما يتوسّع في غيره من الألفاظ ويقال: بدا لله، تمثلياً مع ما في حسابان الناس وأذهانهم وقياس أمره سبحانه بأمرهم، ولا غرو في ذلك إذا كانت هناك قرينة على المجاز والمشاكلة.

والذي يرشدك إلى صحّة هذا النوع من الاستعمال وروده في كلام النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة : أنّه سمع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: إن ثلاثة في بني إسرائيل: أبرص وأقرع وأعمى بدا لله أن يبتليهم، فبعث إليهم ملكاً فأتى الأبرص فقال: أي شيء أحبّ إليك؟ قال: لون حسن، وجلد حسن، قد قدّرتني الناس؛ قال: فمسحه فذهب عنه، فأعطي لوناً حسناً وجلداً حسناً، فقال: أيّ المال أحبّ إليك؟ قال: الإبل أو قال: البقر - هو شك في ذلك أنّ الأبرص والأقرع، قال أحدهما: الإبل، وقال الآخر: البقر - فأعطي ناقه عشرة، فقال: ببارك الله لك فيها.

١ . الأنفال: ٣٠ .

٢ . الجاثية: ٣٤ .

461

وأتى الأقرع، فقال: أي شيء أحب إليك؟ قال: شعر حسن ويذهب عني هذا قد قدّرني الناس، قال: فمسحه، فذهب، وأعطي شعراً حسناً، قال: فأبي المال أحب إليك؟ قال: البقر. قال: فأعطاه بقرة حاملاً، وقال: يبارك لك فيها.

وأتى الأعمى فقال: أي شيء أحب إليك؟ قال: يرد الله إليّ بصري، فأبصر به الناس، قال: فمسحه فردّ الله إليه بصره، قال: فأبي المال أحب إليك؟ قال: الغنم، فأعطاه شاة والداً. فأنتج هذان وولد هذا، فكان لهذا واد من إبل، ولهذا واد من بقر، ولهذا واد من الغنم.

ثم إنّه أتى الأبرص في صورته وهيئته، فقال: رجل مسكين تقطعت بي الحبال في سفري، فلا بلاغ اليوم إلا بالله ثم بك، أسألك بالذي أعطاك اللون الحسن والجلد الحسن والمال، بغيراً أتبلّغ عليه في سفري؛ فقال له: إنّ الحقوق كثيرة. فقال له: كآني أعرفك ألم تكن أبرص يقدرك الناس، فقيراً فأعطاك الله؟ فقال: لقد ورثت لكابر عن كابر؟ فقال: إن كنت كاذباً فصيرك الله إلى ما كنت.

وأتى الأقرع في صورته وهيئته فقال له مثل ما قال لهذا، فردّ عليه مثلما رد عليه هذا، فقال: إن كنت كاذباً فصيرك الله إلى ما كنت.

وأتى الأعمى في صورته فقال: رجل مسكين وابن سبيل وتقطعت بي الحبال في سفري، فلا بلاغ اليوم إلا بالله، ثم بك، أسألك بالذي ردّ عليك بصرك، شاة أتبلّغ بها في سفري؛ فقال: قد كنت أعمى فردّ الله بصري، وفقيراً فقد أغناني، فخذ ما شئت، فوالله لأجحدك اليوم بشيء أخذته لله ، فقال: أمسك مالك فإنما ابتليتكم فقد رضي الله عنك وسخط على صاحبك.^(١)

١ . صحيح البخاري: ٤ / ١٧٢ ، كتاب الأنبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل.

هذا هو كلام الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) وقد استعمل لفظ البداء في حقّه سبحانه، ومن الطبيعي أنّ النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يستعمل هذا اللفظ في معناه اللغوي لاستلزامه - والعياذ باللّٰه - الجهل على الله سبحانه، بل استعمله في معنى آخر لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي.

وعلى ضوء ذلك فلا غرو في أن نعبر عن فعله بما نعبر به عن أفعالنا، إذا كان التعبير مقروناً بالقرينة الدالة على المراد، فإذا ظهر الشيء بعد الخفاء، فيما أنّه بداء بالنسبة إلينا نوصف فعله سبحانه به أيضاً وفقاً للمشكلة، وإلاّ فهو - في الحقيقة - بداء من الله للناس، ولكنّه يتوسّع كما يتوسّع في غيره من الألفاظ، ويقال بدا لله تمثيلاً مع ما في حساب الناس وأذهانهم وقياس أمره سبحانه بأمرهم، ولا غرو في ذلك إذا كانت هناك قرينة على المجاز والمشكلة.

وبذلك يعلم أنّ النزاع في البداء أمر لفظي لامعنوي، وأنّ الفريقين متفقان على البداء ثبوتاً وإثباتاً، والذي صار سبباً لإنكار البداء وطعن الشيعة به هو تصوّر أنّ المراد منه هو الظهور بعد الخفاء، وقد عرفت أنّ المراد هو الإظهار بعد الإخفاء وأنّ إطلاق البداء في المقام من باب المشكلة.

تمّ الكلام في مبحث العام والخاص والنسخ والبداء

ويليه البحث في المطلق و المقيّد والمجمل والمبين

المقصد الخامس:

في المطلق والمقيّد

والمجمل والمبين

وفيه فصول:

الفصل الأوّل: في ألفاظ المطلق

الفصل الثاني: تقييد المطلق لا يستلزم المجازية

الفصل الثالث: بيان مقدّمات الحكمة

الفصل الرابع: حمل المطلق على المقيّد

الفصل الخامس: في المجمل والمبين

...

الفصل الأول:

في ألفاظ المطلق

تمهيد

اعلم أنّ الأصوليين لما جعلوا الإطلاق والتقييد من صفات الموضوع بما هو هو سواء أتعلق به الحكم أم لا؟ خاضوا في البحث عن مفاهيم المفردات كأسماء الجنس وعلمه والنكرة والمحلى باللام كما سيوافيك، وأما على ما هو المختار عندنا من أنّ الإطلاق والتقييد من صفات الموضوع إذا وقعا في إطار الحكم، فالموضوع إذا كان مفرداً فهو مطلق، وإذا كان مركباً من شيئين فهو مقيد، وعلى هذا فنحن في غنى عن الخوض فيها، إذ ليست سعة المفهوم ملاك الإطلاق ولا ضيقه ملاك التقييد حتى يبحث عن مفاهيم المفردات .

لكن رغبة حضار البحث في دراسة ما ذكره القوم في المقام ساقطنا إلى تبیین ما ذكره المحقق الخراساني في المقام على وجه الإيجاز.

أقول: لما كان المحقق الخراساني بصدد بيان ما وضعت له أسماء الأجناس وأعلامها والنكرة، اختار أنّ هذه الألفاظ وضعت للماهية المبهمه بلا شرط معها أصلاً، حتى لحاظ كونها كذلك. وبعبارة أخرى: الموضوع له هو نفس المعنى وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء أصلاً.

ثم أشار إلى ردّ احتمالين:

1. كون هذه الألفاظ موضوعة للماهية بشرط الانتشار والإرسال والعموم البدلي، وأسماء «الماهية بشرط شيء» .

٢. إنّ هذه الألفاظ موضوعة للماهية لكن الملحوظ معها عدم لحاظ شيء معها الذي أسماه «الماهية اللاشرط القسمي» .

ثم ردّ الاحتمال الأوّل بأنّه لو كان الموضوع له هو الماهية بشرط الإرسال لا ينطبق على الخارج إلا بتجريده عن الانتشار، فلا يقال: زيد إنسان إلا بالتجريد مع أنّه يحمل بلا عناية.

ثم ردّ الاحتمال الثاني بأنّ لحاظ عدم لحاظ شيء - وإن شئت قلت: لحاظ عدم القيد - أمر ذهني يوجب عدم انطباق المفهوم على الخارج، لأنّ جزء المعنى ليس له مصداق في الخارج، ثم شرع في البحث عن ألفاظ المطلق.

وعلى ما ذكر فالفرق بين الماهية الموصوفة بـ «اللابشرط القسمي» والماهية الموصوفة بـ «اللابشرط القسمي» هو أنّ الإطلاق قيد في الثاني دون الأوّل، نظير الفرق بين مطلق المفعول ومفعول المطلق.

هذا ما ذكره في الكفاية، ولكن تحقيق المقام في تقسيم الماهية إلى الأقسام الثلاثة، يقتضي إفاضة الكلام على النحو اللائق بالمسألة وإن كان خارجاً عن موضوع الكتاب، فلنذكر أموراً:

الأمر الأوّل: ذكر أهل المعقول أنّ للماهية الملحوظة اعتبارات ثلاثة:

١. لا بشرط شيء.

٢. بشرط شيء.

٣. بشرط لا .

467

إنّ المقسم عبارة عن الماهية الملحوظة المقيسة إلى الخارج عن ذاتها التي تعتورها أقسام ثلاثة: من الماهية بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط.

وهذا هو القول الصحيح، لأنّ الماهية المبهمة في عامّة الجهات لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن فكيف تكون مقسماً للأقسام الثلاثة، والمقسم يجب أن يكون موجوداً في الأقسام.

وقد تفتّن له المحقّق السبزواري إذ قال في منظومته:

مخلوطة، مطلقة، مجردة *** عند اعتبارات عليها موردة

فإنّ قوله: «عند اعتبارات» حاك عن أنّ انقسامها إلى الأقسام الثلاثة إنّما هو عند الاعتبار واللاحظ.

وبما ذكرنا من أنّ المقسم عبارة عن الماهية الملحوظة، ظهر الضعف في كلام المحقق الخراساني حيث زعم أنّ المقسم عبارة عن الماهية المهملة المبهمة بلا شرط ملحوظ معها حتى كونها كذلك.

وجه الضعف: أنّ التقسيم راجع إلى عوارض الماهية فكيف يمكن تصوّر التقسيم بلا تصوّر المقسم .

الأمر الثاني: أنّ الملحوظ إليه عبارة عن كلّ ما يحمل على الماهية من عوارضها كالوجود والوحدة والضرورة والامتناع والإمكان: **فتارة** يكون الموضوع بالنسبة إليه لا بشرط، وهذا هو الحال في عامة القضايا العلمية، فإنّ الموضوع بالنسبة إلى المحمول (غير الذات والذاتيات) لا بشرط كقولنا: الإنسان موجود بالإمكان. **وأخرى** يكون بالنسبة إليه بشرط شيء، وعندئذ تنقلب القضية الممكنة إلى الضرورية بشرط المحمول: كما إذا قال: الإنسان الموجود، موجود بالضرورة.

وثالثة: يكون بالنسبة إليه بشرط لا، كما في الإنسان بشرط عدم الوجود، فهو ممتنع الوجود وما هو الغالب في قضايا العلوم هو القسم الأوّل .

468

الثالث: إنّ الفرق بين اللابشرط المقسمي والقسمي عبارة عن تغاير متعلّق اللابشرطية حيث إنّ المقسمي لا بشرط عن نفس الاعتبارات ومطلقة عنها، والقسمي لا بشرط عن الخصوصيات الخارجية، ومطلقة عنها .

وذلك لأنّ الماهية في رتبة معروضيتها للاعتبارات الثلاثة، يطرأ عليها أحد العناوين الثلاثة:

١. اللابشرط عن الخصوصيات الخارجية وهو اللابشرط القسمي .

٢. بشرط لا عن الخصوصيات الخارجية.

٣. بشرط شيء، أعني: الخصوصيات الخارجية.

والجميع من أقسام الماهية اللابشرط المقسمي .

وبالجملة الفرق بين اللابشرط المقسمي والقسمي كالفرق بين المفهوم والمصداق، فالمقسمي هو القدر المشترك بين الأقسام، والقسمي هو قسم من ذلك القدر المشترك.

فإن قلت: هل الكلّي الطبيعي هو اللابشرط المقسمي أو القسمي .

قلت: ذهب المحقق السبزواري إلى الأوّل - وهو الحقّ لأنّ اللابشرط القسمي مقيد بقيد ذهني، وهو إمّا لحاظ عدم لحاظ شيء، كما عليه المحقق الخراساني؛ أو مقيد بلحاظ لا بشرط عن

الخصوصيات الخارجية، كما هو المختار. وعلى كلّ تقدير فالمقيد بالأمر الذهني لا ينطبق على الخارج إلا مع عناية التجريد، مع أنّ الطبيعي ينطبق على كلّ واحد من مصاديقه.

فإن قلت: كيف يكون الطبيعي هو المقسمي منها والطبيعي موجود فيه، والمقسمي غير موجود في الخارج، وذلك لأنّه القدر المشترك بين الأقسام الثلاثة - أعني: الماهية بشرط أن لا تكون موجودة في الخارج - وبين بشرط شيء، ولا

469

بشرط، والقدر المشترك بين الموجود في الخارج وغير الموجود فيه، غير موجود فيه لا محالة.

قلت: إنّ السبب لعدم صدق الماهية بشرط لا، على الخارج لأجل كونها مقيدة بقيد يُسبب عدم صدقه وانطباقه على الخارج، ولولا هذا القيد لصدق وانطبق، فالمنع يرجع إلى وجود خصوصية في القسم، لا لعدم قابلية في المقسم، فيما أنّ المقسم عار عن هذا القيد فينطبق على الخارج، ولعلّ هذا المقدار من البحث كاف في المقام.

نظرية السيد الأستاذ في هذا التقسيم

المعروف أنّ مصبّ التقسيم هو الماهية الملحوظة وأنها بالنسبة إلى الخصوصيات العارضة لا تخلو عن أقسام ثلاثة، وذهب سيدنا الأستاذ (قدس سره) إلى أنّ التقسيم إنّما هو للماهية حسب وجودها، وأنها بهذا الوصف إذا قيست إلى أي شيء فإنّما أن يكون الشيء لازم الالتحاق بها كالتحيز بالنسبة إلى الجسمية، والزوجية بالنسبة إلى الأربعة؛ وإما أن يكون ممتنع الالتحاق، كالتجرد عن المكان بالنسبة إليها؛ أو يكون ممكن الالتحاق، كالبياض بالنسبة إلى الجسم. فالأول هي الماهية بشرط شيء، والثاني هي الماهية بشرط لا، والثالث هي الماهية لا بشرط.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره راجع إلى تقسيم عوارض الماهية الموجودة وأنها لا تخلو عن حالات ثلاث، من ممكن الالتحاق، إلى ممتنعه، وإلى لازمه؛ والبحث إنّما هو في تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثة.

وأنّ البحث في تقسيم نفس الماهية أو الملحوظة لا في الماهية الموجودة.

ثمّ إنّ هذا التقسيم ليس تلاعباً بالألفاظ كما حسبه، بل هذا التقسيم لأجل إيجاد الفرق بين النوع والجنس والفصل و المادة والصورة، وإلا يلزم أن يكون

470

جميع المباحث الرائجة في باب الماهيات، تلاعباً بها.

فإنّ الحيوان على فرض اللا بشرط جنس، وعلى فرض بشرط لا، مادة، وعلى فرض بشرط شيء، نوع، والمفهوم منه في كلّ موطن، يغيّر المفهوم منه في موطن آخر، كما أنّ الناطق على فرض «اللابشرط»، فصل، وعلى فرض «بشرط لا» صورة، وأمّا ما هو المراد من «اللابشرط» في الجنس والفصل، ومن «البشرط لا» في المادة والصورة فموكول ببيانه إلى محلّه. ولعلّ الذي ساق الأستاذ إلى هذا الرأي هو القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وأنّها قبل الوجود ليست شيئاً حتى تستحقّ هذا التقسيم . إذا عرفت ذلك فاندخل في صلب الموضوع وفيه فصول :

471

الأول:

دراسة الألفاظ المعدودة من المطلق

إنّ القوم لما جعلوا الإطلاق - بمعنى السريان والشمول - من صفات اللفظ المفرد، لا من صفاته في إطار الحكم، صاروا يبحثون عن المفردات التي لها شأن الشمول نظير :

١. اسم الجنس.
٢. علم الجنس.
٣. المفرد المحلّى باللام.
٤. الجمع المحلّى باللام.
٥. النكرة .

ونحن في غنى من هذه البحوث، ومع ذلك نقتفي أثر القوم .

الأول: اسم الجنس ومعناه

المعروف أنّ اسم الجنس كالأسد والبقر موضوع للماهية المجردة عن كلّ قيد من غير فرق بين الوجود والعدم وسائر العوارض، وكأنّ الواضع لاحظ مفهوم الحيوان المقترس بما هو هو، فوضع لفظ الأسد له.

يلاحظ عليه: أنّ وضع اللفظ للماهية بالنحو المذكور عمل الحكيم والفيلسوف الذي يستطيع أن يتصوّر الموضوع له، عارياً عن كلّ قيد ثمّ يضع اللفظ بإزائه، والظاهر أنّ الواضع في أكثر اللغات لم يكن إنساناً حكيماً عارفاً

بتجريد الماهية عن الوجود وتصوّرها عن كلّ قيد، بل الظاهر أنّ أسماء الأجناس من يومها الأول وضعت لفرد خارجي ثمّ إذا شاهد الواضع فرداً هو نظيره، أطلق عليه ذلك اللفظ لما بينهما من المشابهة.

وهكذا يستمر الأمر حتّى يحصل له وضع ثانوي حسب كثرة الاستعمالات فيُنقل اللفظ من المعنى الأوّل إلى الجامع بين هذه المصاديق.

وإن كنت في شكّ من ذلك فلاحظ ألفاظ مخترعي السيارة والمذيع والتلفاز إلى غير ذلك، فإنّ المخترع ينتخب لفظاً لما اخترعه فيكون الوضع خاصاً لكون الملحوظ خاصاً، ويضع اللفظ لما اخترعه ويكون الموضوع له خاصاً أيضاً، لكن بعد تكرر الاستعمال في أشباه ما وضع له، يحصل الوضع التعيني للجامع بين الأفراد.

وبذلك تعرف أنّ الموضوع له كالوضع كان خاصاً، ولكن مرور الزمان وكثرة الاستعمال صار سبباً لنقله القهري من الموضوع له الخاص إلى الموضوع له العام .

وهناك احتمال آخر وهو أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً من أوّل الأمر، وقد أثبتنا إمكانه في محلّه بمعنى أن يكون الملحوظ شيئاً معيّناً ولكن الموضوع له يكون أمراً عاماً، مثلاً: يتصوّر المخترع المذيع المائل أمامه ويضع تلك اللفظة لكلّ ما يماثله في الهيئة والأثر، فيكون استعماله في غير المائل أمامه، حقيقياً أيضاً.

الثاني: علم الجنس

إنّ في لغة العرب أسماءً ترادف أسماء الأجناس مفهوماً ولكن يتعامل معها معاملة المعرفة فتقع مبتدأً، وذا حال، ومن المعلوم اشتراط التعريف فيهما.

فهذا كالثعلب والثعالة، والأسد وأسامة، والعقرب وأمّ عريط حيث إنّ الثاني

منها يقع مبتدأً ويجيء منه الحال بخلاف الأوّل، وهذا ما دعاهم إلى تسمية هذا النوع من الألفاظ بعلم الجنس، وفي الوقت نفسه عدّها من ألفاظ المطلق كاسم الجنس يقول ابن مالك في ألفيته:

ووضعوا لبعض الأجناس علم *** كعلم الأشخاص لفظاً وهو عمّ

من ذاك أمّ عريط للعقرب *** و هكذا ثعالة للثعلب

ومثله بَرَّةٌ للمبرَّة *** كذا فجارٌ علم للفجرة^(١)

وقد وقع الكلام في سبب عد علم الجنس معرفة وما هو الفارق بين اسم الجنس وعلمه حتَّى يوصف الثاني بالمعرفة دون الأوّل، فهناك أقوال:

١. التعريف لفظي

ذهب الرضي في شرحه على الكافية، إلى أنّ كون علم الجنس معرفة مثل كون الشمس مؤنثاً، فكما أنّ التأنيث ينقسم إلى حقيقي ومجازي، كذلك التعريف ينقسم إلى: حقيقي كالإعلام الشخصية، ومجازي كعلم الجنس، أي يعاملون معه معاملة المعرفة من صحّة وقوعه مبتدأً وذا حال^(٢).
توضيحه: أنّ لعلم الشخص حكمين: أحدهما معنوي، والآخر لفظي. والأوّل وهو أنّه يطلق و يراد به واحد بعينه كزيد وأحمد، والثاني صحّة مجيء الحال متأخّرة عنه، كما يقال: جاءني زيد ضاحكاً. ووقوعه مبتدأً.

وعلم الجنس له الحكم الثاني فقط فهو نكرة ولكن يجيء منه الحال فيقال:

١. شرح ابن عقيل: ١/١١١.

٢. شرح الرضي على الكافية: ٢٤٧، وإليك نصّ عبارته: إذا كان لنا تأنيث لفظي، كغرفة، وبشرى، وصحراء، ونسبة لفظية، نحو: كرسيّ، فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي، إمّا باللام، كما ذكرنا قبل؛ وإمّا بالعلمية، كما في أسامة، وثعالمة.

474

هذه أسامة مقبلة، ولا تدخل عليه الألف واللام فلا تقول: هذه الأسامة، ويقع مبتدأً فيقال: أسامة مقبلة، وثعالمة هاربة، كما نقول: عليّ حاضر وخالد مسافر.

فكما أنّ التأنيث على قسمين فهكذا التعريف على قسمين، وهذا هو المفهوم من كتب الأدب^(١). وهذا أيضاً هو خيرة المحقّق الخراساني.

ولو اقتصر الأصوليون في مقام التفريق بين اسم الجنس وعلم الجنس على ما ذكره الأدباء لكان أحسن غير أنّهم ذكروا في وجه تعريفه وجوهاً أخرى نأتى بها تباعاً.

٢. موضوع للطبيعة المتعيّنة بالتعيّن الذهني

نسب المحقّق الخراساني إلى أهل العربية القول بأنّ علم الجنس موضوع للطبيعة المتعيّنة في الذهن، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون حرف التعريف.

قال السيوطي في «همع الهوامع» في مبحث العلم: العلم ما وضع لمعيّن... ثم التعيّن إنّ كان خارجياً بأن كان الموضوع له معيّناً في الخارج كزيد فهو علم الشخص وإن كان ذهنياً بأن كان الموضوع له معيّناً في الذهن أي ملاحظاً الوجود فيه كأسامة عَمّ للسَّبُع أي لماهيته الحاضرة في الذهن فهو علم الجنس:

وأما اسم الجنس فهو ما وضع لماهية من حيث هي، أي من غير أن تعيّن في الخارج والذهن كأسد اسمٌ للسبع أي لماهيته^(٢).
وأورد عليه بوجهين:

١. لو كان التعيّن الذهني جزء الموضوع له، يلزم عدم صدقه على الخارج فلا يصح أن يقال: هذا أسامة اللأ بالتجريد.

١. لاحظ: شرح ابن عقيل الحمداني المصري (٦٩٨-٧٦٩هـ).

٢. همع الهوامع: ٧٠.

475

٢. أنه تلزم لغوية الوضع على الطبيعة بما هي متعيّنة في الذهن، لأنّ الوضع إنّما لغاية الاستعمال والمفروض أنّ اللفظ يجرد عند الاستعمال عن التعيّن بخلاف ما إذا قلنا بأنّه موضوع للطبيعة بما هي هي وأنّ التعريف لفظي.

٣. موضوع للطبيعة في حال التعيّن

حاول المحقّق الخوئي أن يدفع الإشكال السابق بجعل التعيّن حالاً للموضوع له، لا قيداً وشرطاً وقال: إنّ الإشكال إنّما يلزم إذا أخذ التعيّن الذهني جزءاً أو شرطاً، لا ما إذا أخذ على نحو المرآتية والمعرفية فحسب من دون دخل في المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئية ولا بنحو الشرطية^(١).
يلاحظ عليه: أنّ المنطقيين وإنّ قسموا القضايا إلى أقسام ثلاثة: مطلقة ومشروطة وحينية، وجعلوا الثالثة، قسيماً لهما، وأمرأً متوسط بينهما فقولنا: كلّ كاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب، غير قولنا: كلّ كاتب متحرك الأصابع، بالفعل (المطلقة) وغير قولنا: كلّ كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً، ولكنها ثبوتاً ترجع إلى إحدى القسمين فإنّ الحالة (حين هو كاتب) إمّا أن لا تكون دخيلة في الحكم، أو تكون. فعلى الأولى يكون مرجعها إلى المطلقة، وعلى الثانية يكون مرجعها إلى المشروطة، وفي المقام إمّا أن يكون «حين التعيّن» دخيلاً في الموضوع له، أو لا. فعلى الأوّل يعود الإشكال فلا ينطبق على الخارج. وعلى الثاني يتحد مع اسم الجنس.

٤. موضوع للطبيعة المتعيّنة في رتبة متأخرة عن ذاتها

ذهب سيّدنا الأستاذ (قدس سره) إلى أنّ الماهية في حدّ ذاتها وفي وعائها وتقرّرها

١. المحاضرات: ٥ / ٣٥٥ .

476

الماهوي عارية عن كلّ شيء سوى ذاتها وذاتياتها حتّى كونها نكرة فضلاً عن كونها معرفة .
وبالجملة الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلّا هي ليس فيها شيء من التعريف والتكبير وإلّا يمتنع
أن تنصف بخلاف كلّ فاسم الجنس موضوع لهذا المعنى بما هو هو .
وبما أنّ الماهية في رتبة متأخرة، متعيّنة بذاتها، ومتميّزة عن سائر المعاني بجوهرها . وبعبارة
أخرى: يعرضها التعيّن والتميز من عند نفسها بين المفاهيم فيوضع عليها علم الجنس .
فاسم الجنس موضوع لنفس الماهية، وعلم الجنس موضوع للطبيعة بما هي متميّزة من عند
نفسها بين المفاهيم وليس هذا التعيّن متقوماً باللاحظ .
ولا يرد عليه ما أورد على الوجه الثاني والثالث، لأنّ التعيّن فيهما عرضي، بخلافه في هذا
الوجه، لأنّ التعيّن نابع عن ذات الشيء، لاحظته أحد أو لا^(١) .
أظن أنّ سيّدنا الأستاذ (قدس سره) انتقل إلى هذه النظرية ممّا ذكره العرفاء حول الفرق بين
الأحدية والواحد، في حقّه سبحانه بأنّ المراد من الأولى هو الذات المتعالية عن التعيّن والتحديد
بالأسماء والصفات التي يعبر عنها بالعناء، يقول العارف:

عناق شكاركس نشود دام بازگير *** انجا هميشه باد به دست است دام را

كما أنّ المراد من الثانية، هو الذات المتعينة بالأسماء والصفات، المحدّدة لها فصارت هذه
النظرية مبدأً لانتقاله (قدس سره) إلى هذه النظرية .
ولكن أين للواضع العادي تلك العقلية، حتّى يضع لنفس الماهية اسم الجنس، ولها بما لها من
التعيّن الذاتي، علم الجنس . والحقّ ما ذكره الرضي .

١. تهذيب الأصول: ١/٥٣٠ .

477

الثالث: المفرد المحلّى باللام

ويقع البحث في أمور:

أولها: تقسيم «اللام» إلى أقسام ثلاثة: تنقسم لام التعريف^(١) إلى «لام الجنس» و «لام الاستغراق» و «لام العهد»، كما تنقسم «لام الاستغراق» إلى قسمين: «استغراق الأفراد» و «استغراق خصائصها». وتنقسم «لام العهد» إلى «عهد ذهني» و «ذكرى» و «حضورى» فتكون الأقسام ستة. وإليك الأمثلة:

١. المحلّى بلام الجنس، كقوله سبحانه: (... وَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا)^(٢).

٢. المحلّى بلام استغراق الأفراد، مثل قولهم: جمع الأمير الصاعغة.

٣. المحلّى بلام استغراق خصائص الأفراد، مثل قولهم: زيد الشجاع.

٤. المحلّى بلام العهد الذهني كقولهم:

ولقد أمرّ على اللّئيم يسبني *** فمررت ثمة قلت لا يعنيني

٥. المحلّى بلام العهد الذكري، كقوله سبحانه: (إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ)^(٣).

٦. المحلّى بلام العهد الحضورى مثل قول الإمام الصادق (عليه السلام): لمن سأله عمّن يأخذ

معالم دينه: «عليك بهذا الجالس»، مشيراً إلى زرارة بن أعين.^(٤)

١ . خرج لام الموصول وغيرها من عنوان البحث.

٢ . النساء: ٢٨ .

٣ . المزمّل: ١٥ - ١٦ .

٤ . الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩ .

ثانيها: ما هو الدالّ على هذه الخصوصيات؟

فهو الدالّ على هذه الخصوصيات هو اللام أو المدخول أو المجموع أو القرائن؟
الظاهر هو الأخير، ويظهر ذلك بملاحظة الأمثلة المتقدّمة فإن استفادة العهد الذكري لأجل تقدّم قوله: «رسولاً»، واستفادة العهد الحضورى لأجل قوله «عليك»، واستفادة استغراق الأفراد في قوله: جمع الأمير الصاعغة، هو كون الجامع الأمير وهو لا يكتفي في ضرب الدرهم والدينار بصانع دون

صائغ. فالمقام من قبيل تعدّد الدال والمدلول، والمدخول مستعمل في عامّة الحالات في معنى واحد سواء كان محلّى بها أو لا.

ثالثها: فيما وضعت له اللام؟

وهنا أقوال:

١. اللام للتعريف.

٢. اللام للزينة.

٣. اللام للتعريف اللفظي كالتأنيث اللفظي.

٤. اللام للإشارة إلى المدخول، وهذا هو المختار.

أمّا الأوّل: فهو خيرة ابن مالك، حيث يقول:

أل حرف تعريف أم اللام فقط *** فنمط عرّفت فُل فيه النمط

وقد أورد عليه في الكفاية بأنّه لا تعيّن في تعريف الجنس إلّا الإشارة إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه عدم صحّة حمل المعرف باللام بما هو متعيّن في الذهن على الافراد لامتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلّا الذهن إلّا بالتجريد.

479

ثمّ إنّ التجريد ينتهي إلى لغوية الوضع للتعريف، لأنّ الغاية من الوضع هو استعمال اللفظ في الموضوع له، والمفروض أنّه لا يستعمل فيه إلّا بالتجريد (١).

يلاحظ عليه: المراد من تعريف الجنس هو الإشارة إلى المعنى، ولا يراد من الإشارة الذهنية بل واقع الإشارة الخارجية كما سيوافيك.

وأمّا الثاني: فهو خيرة المحقّق الخراساني، وأنّ اللام للتزيين كما في لفظي الحسن والحسين، واستفادة الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن.

يلاحظ عليه: أنّ لام التزيين تختص بالأعلام المنقولة من الوصف إلى العلمية، والهدف من اللام الإشارة إلى كونه منقولاً كلفظي الحسن والحسين لا مطلقاً. يقول ابن مالك:

وبعض الأعلام عليه دخلا *** للمح ما قد كان عنه نقلا

وأمّا الثالث: فهو خيرة المحقّق البروجردي قائلاً: بأنّ التعريف لفظي كالتأنيث اللفظي، فكما أنّ المؤنث حقيقي ومجازي، فهكذا المعرف حقيقي كزيد ومجازي كمدخول اللام.

يلاحظ عليه: أنّه غير مقرون بالدليل على أنّ اللام في العهد الذكري والحضوري للتعريف الحقيقي كالأعلام فلاحظ المثالين.

وأما الرابع: فالظاهر أنه المتبادر من الأمثلة فإذا دخلت اللام على اسم الجنس فهي تشير إلى الطبيعة مثل قولهم: «التمرّة خير من جرادة». .

وإذا دخلت اللام على صيغة الجمع فتكون مشيرة إلى مدلوله الجمعي، مثل قوله: «أكرم العلماء» وإذا دخلت على المفرد يكون إشارة إلى مدلوله كما في قوله تعالى: (فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ).

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٨٠ .

480

فإن قلت: لو كانت اللام موضوعة للإشارة إلى المدخول يرد عليه ما ذكره المحقق الخراساني من أن لازم ذلك عدم إمكان انطباقه على الخارج، لأن الإشارة أمر ذهني لا ينطبق على الخارج. **قلت:** إن الإشكال إنما يرد لو وضع لمفهوم الإشارة لا للإشارة الخارجية، نظير قوله: هذا إنسان، فإنه ينطبق على الإنسان، ولذلك يحمل الإنسان عليه.

الرابع: الجمع المحلّى باللام

ثم إنه ربّما يعد من صيغ المطلق، الجمع المحلّى باللام، مع أنه من صيغ العموم . ولذلك أفردناه بالبحث ولم نذكره مع المفرد المعرف باللام ليخرج الجمع المحلّى، لأنه من صيغ العموم، وبذلك يظهر أن ذكر الجمع المعرف باللام في المقام خلط بين مبحث المطلق ومبحث العام، والعجب أن المحقق الخراساني طرحه في كلا المقامين (١) .

ثم إنه ربّما يستدلّ على دلالة الجمع المعرف باللام على العموم بدلالة اللام على التعيين ولا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد.

وأورد عليه المحقق الخراساني بأنه لا تعين لهذه المرتبة، لتعین المرتبة الأخرى، وهي أقلّ مراتب الجمع كما لا يخفى.

ثم استنتج من ذلك أن دلالاته على العموم مستندة إلى الوضع لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين، ليكون به التعريف.

يلاحظ عليه: بأن المتعين مصادقاً هو المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، وأما

١ . لاحظ: كفاية الأصول: ١ / ٣٣٤، الطبعة المحشاة بتعليقات المشكيني.

481

أقلّ المراتب فهو وإن كان معيّناً مفهوماً، لكنّه غير معيّن مصداقاً، لتردّد الثلاثة مثلاً بين هذه الثلاثة من الأفراد، والثلاثة الأخرى منهم والثلاثة الثالثة فكلّ مبهم، فلا محيص من القول بأنّ اللام إشارة إلى المرتبة المتعيّنة مفهوماً ومصداقاً. فاستفادة العموم تكون مستندة إلى اللام لا إلى الوضع.

الخامس: النكرة

اختلفت كلمتهم في ما وضعت له النكرة على أقوال:

١. موضوعة للفرد المرّد بين عدّة أفراد.

٢. موضوعة للفرد المنتشر.

٣. موضوعة لفرد ما من الطبيعة.

والأوّل غير صحيح، لأنّ الفرد المرّد غير موجود في الخارج، لأنّ كلّ ما كان في الخارج معيّن، وعلى هذا فلا ينطبق اللفظ على الخارج، والقول الثاني مجمل إلاّ أن يرجع إلى القول الثالث، وهو أنّ النكرة موضوعة للطبيعة بقيد الوحدة فتدلّ مادة اللفظ على الطبيعة وتنوينها على الوحدة، كما إذا قال: جنني برجل أو اعتق رقبة.

ثم إنّ النكرة لا تخرج عن الكلّية، سواء أوقعت تحت الإنشاء كما مرّ أو تحت الاخبار، كما إذا قال: (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَفْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى) (١).

وذلك لأنّ الرجل وإن كان متعيّناً في الواقع لكن التعيّن يستفاد من نسبة المجيء إليه لا من نفس الكلمة، فالكلمة مستعملة في الفرد بقيد الوحدة. وإن شئت قلت: إنّ المورد من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول.

١. القصص: ٢٠.

482

وقد ذكر سعد الدين التفتازاني في «المطول» أنّ قول القائل: «مررت برجل قد سلّم عليّ أمس قبل كلّ أحد»، أنّه كلّيّ قابل للانطباق على كلّ فرد فرد.

ومن ذلك يظهر النظر في ما أفاده شيخ مشايخنا العلامة الحائري في «درر الفوائد» فراجع (١).

إلى هنا خرجنا بالنتائج التالية:

* اسم الجنس وضع للماهية بما هي هي عند القوم.

* علم الجنس موضوع للماهية بما هي هي لكن يتعامل معه معاملة المعرفة.

* المفرد المحلّى باللام موضوع للإشارة إلى مدخوله.

* الجمع المحلّى باللام مثل المفرد فاللام فيه للإشارة إلى المدخول.

* النكرة موضوعة للطبيعة بقيد الوحدة.

وعلى ذلك فكلّ من عرّف المطلق هو الشائع في جنسه، والساري في أفرادهِ، فلا ينطبق إلاّ على الجمع المحلّى باللام، وتخرج الألفاظ التالية عن تعريف المطلق:

١. اسم الجنس الموضوع للماهية بما هي هي.

٢. علم الجنس الموضوع للماهية بما هي متعيّنة.

٣. النكرة الدالة على الطبيعة بقيد الوحدة.

وقد عرفت عدم صحّة المبنى.

١. درر الفوائد: ١ / ٢٠٠ .

الفصل الثاني:

تقييد المطلق لا يستلزم المجازية

كان الرأي السائد قبل سلطان العلماء (المتوفى سنة ١٠٦٤ هـ) أنّ المطلق موضوع للماهية بشرط الإطلاق بحيث يكون السريان جزء الموضوع له، وتكون دلالة المطلق على الشيوع دلالة لفظية.

وقد أورد عليه بوجوه ثلاثة:

١. يلزم أن يكون تقييد المطلق موجبا للمجازية، لأنّ القيد ينافي مدلول المطلق .

٢. يلزم خروج اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة من مصاديق المطلق.

٣. يلزم الخط بين المطلق والعام، إذ لو كان الشيوع مدلولاً لفظياً لم يبق فرق بين المطلق

والعام.

ثم إنَّ سلطان العلماء أوجد ثورة عارمة في باب المطلق، وقال بأنَّ المطلق موضوع للماهية المبهمة التي لا تجد إلاَّ نفسها وذاتها وذاتياتها، وليس في مدلولها أيَّ شيوع وسريان، وعندئذ ترفع المضاعفات الثلاثة المتقدّمة.

أقول: إنَّ ما اختاره سلطان العلماء وإن كان نظرية قيّمة ودفع بنظريته الإشكاليين الأخيرين، وأثبت أنَّ اسم الجنس وعلمه والنكرة من مصاديق المطلق،

484

وفرق بين العام والمطلق بأنَّ العموم في الأوّل مستند إلى اللفظ وفي الثاني إلى العقل.

لكنَّ الإشكال الأوّل لم يكن وارداً حتى يحتاج إلى الدفع، وذلك فإننا نفترض أنَّ المطلق موضوع للماهية السارية الشائعة المقيدة بالإطلاق. ولكن تقييده بالمتّصل والمنفصل لا يضرّ بمفاد الإطلاق حتى وإن كان متضمناً للسريان والشيوخ، وذلك لما ذكره صاحب الكفاية في مبحث العام والخاص بأنَّ تقييد العام، سواء أكان متّصلاً أم منفصلاً لا يوجب المجازية، إمّا لتعدّد الدالّ والمدلول كما هو الحال في المتّصل، أو لتعدّد الإرادة وأنَّ اللفظ حسب الإرادة الاستعمالية استعمل في السريان والشيوخ، لكن كلاً من التقييد أو التخصيص يرد على الإرادة الجدّية. فسلطان العلماء مشكور عمله في الذب عن الإشكاليين، دون الإشكال الأوّل فإنّه لم يكن وارداً على كلا المبنيين.

والعجب أنَّ المحقّق الخراساني قال في المقام: إنَّ المطلق بهذا المعنى (إذا كان موضوعاً للسريان والشيوخ) غير قابل للتقييد، فإنَّ له من الخصوصية ما ينافي التقييد ويعانده.⁽¹⁾

يلاحظ عليه: بما ذكرنا من أنَّ المغايرة ترتفع بتعدّد الدال والمدلول أو باختلاف دائرة الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية.

ثمَّ إنَّ سلطان العلماء وإن خالف القوم في مدلول المطلق وأنه غير موضوع للمعنى المتضمّن للإطلاق، ولكنّه صار يصدّد إثبات السريان والشيوخ من طريق آخر، أعني: جريان مقدّمات الحكمة، ولكنّه أخطأ في ذلك، فإنَّ الغاية من إجراء مقدّمات الحكمة هو ما ذكرنا من أنَّ ما وقع تحت دائرة الطلب تمام

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٨٣ .

485

الموضوع، لا إثبات الشيوخ والسريان في المصاديق والأفراد، كما سيّضح في الفصل التالي.

ونحن مع المشهور بحاجة إلى جريان مقدمات الحكمة، لكنّ الغاية من جريانها عند المشهور، استفادة السريان والشيوع، ولكّثها عندنا إثبات أنّ ما وقع تحت دائرة الطلب، تمام الموضوع.

486

الفصل الثالث:

في مقدمات الحكمة

التمسك بالإطلاق فرع وجوده، ولا يُحرز إلا بمقدماتين أو بمقدمات ثلاث، والمهم منها مقدمتان:

١. كون المتكلم في مقام البيان.

٢. انتفاء القرينة على القيد.

وربما تضاف إليهما مقدّمة ثالثة، وهي انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب في ذهن المخاطب. وربّما يزداد عليها عدم وجود الانصراف إلى صنف خاص.

ولكنّه ليس أمراً جديداً، لأنّه داخل في المقدّمة الثانية، إذ الانصراف قرينة على تعيّن المقيد.

أقول: أساس الإطلاق هو المقدمتان الأوليان على نحو لولاها لما انعقد الإطلاق.

أمّا الأولى فلو لم يكن المتكلم متمكناً من بيان القيد - كما هو الحال في قصد الأمر على القول بامتناع أخذه في المتعلّق - أو كان متمكناً ولكن لم يكن بصدد بيانه، كما إذا كان بصدد عدّ الحلال والحرام من دون الإشارة إلى الخصوصيات،

487

كما هو الحال في قوله: الغنم حلال والكلب حرام، فلا ينعقد الإطلاق.

وأما الثانية: فإنّ وجود القرينة على القيد أقوى شاهد على أنّه يريد المقيد لا المطلق.

إذا عرفت ذلك فلنشرح ما هو المهم في انعقاد الإطلاق:

المقدّمة الأولى: كون المتكلم في مقام البيان

إنّ انعقاد الإطلاق رهن إحراز كون المتكلم في مقام بيان كلّ ما هو دخيل في متعلّق الحكم، بحيث لو أخلّ بالقيد لأخلّ بالعرض، ويُعد عمله منافياً للحكمة، لافتراض أنّ المتكلم في مقام بيان تمام ما هو الموضوع للحكم، ولنوضح ذلك بمثال:

إنّ المتكلم قد يكون في مقام بيان أصل المقصود لا في مقام بيان خصوصياته، فلنفرض طبيبياً رأى صديقه في الشارع فانتقل من صفرة وجهه إلى أنه مريض وبحاجة إلى تناول الدواء، فيقول له: لا بدّ لك من شرب الدواء، ففي هذا المقام لا يصحّ للمريض التمسك بإطلاق كلام الطبيب حتى يتناول كلّ دواء وقع بين يديه، وقد يكون في مقام بيان خصوصيات المقصود، كما إذا دخل المريض المذكور إلى عيادة الطبيب، فأجرى الطبيب عليه الفحوصات اللازمة وبعد ذلك كتب له وصفة، ففي هذا المقام يصحّ التمسك بإطلاق ما وصف له من دواء.

كون المتكلم في مقام البيان من جهة دون أخرى

قد يكون المتكلم في مقام البيان من جهة دون جهة أخرى، فلا يصحّ الإطلاق إلاّ في الجانب الذي كان بصدد بيانه، مثلاً: قال سبحانه: (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ

488

وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ)⁽¹⁾، فقد حُكي عن شيخ الطائفة أنّه أخذ بإطلاق قوله: (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ) واستدلّ به على طهارة موضع عضّ الكلب، بحجّة أنّه سبحانه قال: (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ)، ولم يقل اغسلوا ثم كلوا ممّا أمسكن.

يلاحظ عليه: أنّ الآية بصدد بيان أنّ ما أمسكه الكلب بحكم المذكيّ إذا ذُكر اسم الله عليه عند الإرسال وليس بميتة، حتى ولو مات الصيد قبل دركه حيّاً، وأنّ إمساك الكلب للصيد مع سبق التسمية يقوم مقام التذكية.

وأما طهارة موضع العضّ أو نجاسته فليست الآية بصدد بيانه حتى يتمسك بالإطلاق.

ما هو الأصل في كلام المتكلم؟

إذا شكّ في أنّ المتكلم في مقام البيان أو الإهمال فالأصل العقلاني المعتمد عليه بين العقلاء كونه في مقام البيان، لا الإجمال والإهمال، لأنّ الأصل حمل كلّ فعل صادر عن الفاعل المختار على غايته الطبيعية، والتكلم بما أنّه من فعل الإنسان المختار يحمل على غايته الطبيعية وليست إلاّ إفهام المراد الجدي في مقام التخاطب لا إفهام بعضه دون بعض فيحمل على أنّ المتكلم في مقام بيان تمام المراد.

فإن قلت: فعلى ما ذكر يكون العثور على المقيد - إذا كان منفصلاً - دليلاً على عدم كون المتكلم في مقام البيان، وإلاّ لذكره في موضعه لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قلت: يطلق البيان ويراد به أحد معنيين:

١ . كونه في مقام بيان الموضوع قاعدة وقانوناً، ليكون حجّة فيما لم تكن حجّة أقوى على خلافه، في مقابل ما يكون في مقام الإجمال والإهمال، وعندئذ (كون المتكلم في مقام بيان الموضوع قاعدة) يصحّ التمسك بالإطلاق في موارد الشكّ، بحكم إطلاق الموضوع قانوناً، غاية الأمر لا يجوز التمسك بالإطلاق إلاّ بعد الفحص عن المقيد، فإذا لم يجد يكون الإطلاق حجّة، فعلى هذا فالعثور على المقيد المنفصل لا يكون مانعاً عن انعقاد الإطلاق، بل مانعاً عن حجّيته قبل الفحص عن المقيد. فكم فرق بين كون الشيء مانعاً عن انعقاد الظهور وكونه مانعاً عن حجّية الظهور.

٢ . تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهذا غير مطروح في المقام، لأنّ المفروض أنّ المقيد ورد قبل العمل بالمطلق.

المقدّمة الثانية: انتفاء القرينة على القيد

إنّ انتفاء القرينة هي المقدّمة الثانية التي لا ينعقد الإطلاق أو لا يُحتجّ بدونها، وذلك لأنّ القرينة المتّصلة تمنع عن انعقاد الإطلاق، والمنفصلة وإن كانت لا تمنع عن انعقاده، لكن تمنع عن حجّيته، نظير ما ذكرنا في المخصّص المتّصل والمنفصل. وربّما يُعدّ الانصراف مقدّمة مستقلة، ولكنّه داخل تحت هذه المقدّمة، وذلك لأنّ الانصراف بين بدئي يزول وغير بدئي يستقر.

أمّا الأوّل: أعني ما يزول بالتأمّل، فلا يكن مانعاً عن انعقاد الإطلاق، مثلاً: إنّ الأكل والشرب من المفطرات وهو منصرف إلى المأكول والمشروب عادة، فلا يعمّ ما ليس بمأكول ومشروب عادة، كورق الشجر،

ولكن الانصراف لما كان بدئياً غير مستقر لا يكون مانعاً عن انعقاد الإطلاق. فأكل ورق الشجر أيضاً مبطل للصوم .

وأما الثاني: فكقوله: «إنّ الصلاة في وير كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد»^(١)، فهذه العبارة منصرفة إلى الحيوان بالمعنى العرفي، ولا يعمّ الحيوان بالمعنى اللغوي والذي يكون الإنسان منه. فوجود شعر الإنسان على بدنه أو ثوبه لا يوجب البطلان. فيكون مثل هذا الانصراف قرينة على عدم حجّية الإطلاق، فلا يكون شرطاً برأسه.

هذا وقد ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ كثرة إرادة المقيد لدى إطلاق المطلق ولو بداع آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية أنس كما في المجاز المشهور أو تعييناً واختصاصاً به كما في المنقول بالغلبة.^(٢)

أقول: كان عليه أن يشير إلى مجموع الأقسام التي تمنع (أو يتوهم) عن انعقاد الإطلاق وإليك بيانه:

١. إذا صار اللفظ منقولاً عن المعنى الحقيقي ومختصاً بالمعنى المجازي، كالعلم بالغلبة، وهذا كالكتاب.

٢. إذا صار اللفظ مجازاً مشهوراً في المنصرف إليه، مع عدم نقله إليه، وهذا نظير الدابة، فإنه يستعمل في كلّ ما يدب على الأرض، ولكن غلب استعماله في الدواب الأربع.

٣. ما يكون اللفظ مجازاً راجحاً في المنصرف إليه، كانصراف الأمر في أحاديث أئمتنا إلى النذب.

١. الوسائل: ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

٢. كفاية الأصول: ٣٨٨/١.

491

٤. ما يكون اللفظ مجازاً مساوياً للحقيقة.

والظاهر أنّ القسمين الأولين يمنعان عن انعقاد المطلق دون القسمين الآخرين.

ثم إنّ المحقق الخراساني نقل في مانعية الانصراف، عن انعقاد الإطلاق أو حجّيته، إشكالاً وأجاب عنه بوجهين.

والإشكال والجوابان مأخوذة من تقارير الشيخ الأنصاري، فلاحظ.

إلى هنا تم بيان المقدمتين اللتين تدور عليهما رحي الإطلاق.

المقدّمة الثالثة: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب

قد عدّ انتفاء القدر المتيقّن من مقدّمات الحكمة، واستدلّ المحقق الخراساني على لزوم انتفائه بأنّه لو كان المتيقّن تمام مراده - فإنّ الفرض أنّه بصدد بيان تامه - وقد بيّنه لا بصدد بيان أنّه تامه، كي أخلّ ببيانه.^(١)

توضيحه: أنه لو كان الفرد المتيقن تمام مراده، لم يلزم إخلال بالعرض، لأنه بيّنه بواسطة كونه متيقناً، ولو كان مراده أعمّ منه ومن الفرد المشكوك فقد أخلّ بغرضه حيث لا بيان له، وإّما البيان للفرد المتيقن.

وبعبارة أخرى: أنه قد بيّن تمام المراد بالحمل الشائع، وإن لم يبيّنه بوصف أنه تمام المراد وإّما يتعلّق العرض بالأوّل وقد بيّنه، ولا يتعلّق بالثاني فلا يضرّ عدم بيان وصفه بأنّه تمام المراد. **يلاحظ عليه أولاً:** إن أريد من القدر المتيقن انصراف المطلق إلى الفرد المعين في مقام التخاطب، انصرافاً استمراريّاً لا بدئياً فهو يرجع إلى الانصراف الذي هو

١. كفاية الأصول: ١ / ٣٨٤ .

492

كالقرينة المنفصلة المانعة من حجّية الإطلاق الوارد في كلام المتكلّم.

وإن أريد غير الانصراف فلا يضرّ بالإطلاق لا انعقاداً ولا تمسكاً، لأنّ المانع هو بيان تمام المقصود مع التفات المتكلّم إلى أنه تمام المقصود، إذ عندئذ يصدق بأنّه لم يخلّ بغرضه.

وأما بيان تمام المراد من دون وقوف المخاطب على أنّ المتكلّم بيّن تمام المراد، بل احتمال أنّ تمام مراده أوسع من المتيقن، ففي مثله يصدق أنه أخلّ ببيان تمام المراد عند المخاطب.

وبعبارة أخرى: أنّ المدار في صدق عدم الإخلال، والإخلال هو إلتفات المخاطب بأنّه بيّن تمام المراد، وعدم إلتفاته، لا بيانه واقعاً وإن لم يلتفت إليه المخاطب.

فلو اعتمد في مقام بيان المراد على وجود القدر المتيقن في ذهن المخاطب حين الخطاب مع وجود الشكّ في ذهن المخاطب في أنّ المتيقن تاممه أو بعضه فقد أخلّ بالعرض، لأنّ المفروض أنّ المخاطب متحيّر، ما هو تمام المقصود؟ فلا يصحّ في منطوق العقل الاكتفاء بهذا البيان الذي لم يلتفت إليه المخاطب.

ولقد أشار إلى ما ذكرنا شيخ مشايخنا العلامة الحائري في كتابه وقال: إنّ اللازم أن يكون اللفظ الملقى إلى المخاطب كاشفاً عن تمام مراده، وهذا ملازم لصحّة حكم المخاطب أنّ هذا تمام مراده، والمفروض عدم صحّة حكم المخاطب بكون القدر المتيقن تمام مراده، فيقال: لو كان مراده مقصوراً على المتيقن لبيّنه لكونه في مقام البيان (١).

ويلاحظ عليه ثانياً: إذا كان القدر المتيقن في زمان التخاطب مانعاً عن انعقاد

الإطلاق، فليكن كذلك إذا كان هناك قدر متيقن - ولو بعد التأمل - خارج التخاطب لاشتراك القسمين في البرهان، وهو أن المولى بين المراد اعتماداً على تلك القرينة المنفصلة، وإن لم يصرح بأنه تمام المراد. مثلاً إذا قال: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) فالقدر المتيقن هو العقد العربي الذي قُدِّم فيه الإيجاب على القبول، مع أن مانعية مثل هذا القدر المتيقن أمر مجمع على بطلانه، وإلا لبطل التمسك بالإطلاق في الكتاب والسنة، إذ ما من مطلق إلا وله قدر متيقن ولو بعد التأمل خارج مجلس التخاطب، ولذا اشتهر أن المورد ليس بمخصّص في الآيات والروايات.

الفصل الرابع:

في حمل المطلق على المقيد

إنّ هذا البحث هو بيت القصيد في المقصد الخامس، وما مرّ من البحوث في هذا المقصد كالمقدمة لهذا الفصل، ولنقدّم له أموراً:

الأول: أنّ محطّ الكلام في حمل المطلق على المقيد هو ما إذا كان القيد منفصلاً عن المطلق، دونما إذا كان متصلاً، لأنّ اتصال القيد يكون مانعاً من انعقاد الإطلاق فلا يوجد مطلق حتى يحمل على المقيد، بخلاف المنفصل فإنّه لا يكون مزاحماً لانعقاد الإطلاق، بل يكون مزاحماً لحجّيته، كما سيوافيك.

الثاني: أنّ تقدّم المطلق على المقيد أشبه بالورود، فإنّه عبارة عن كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الآخر حقيقة، لكن بعناية التشريع كتقدّم الأدلة الاجتهادية على الأصول العملية، فإنّ أصل البراءة - مثلاً - يتقوم بعدم ورود البيان حيث يقال: العقاب بلا بيان قبيح. فإذا وردت الحجّة على الحكم الشرعي ينقلب عدم البيان إلى البيان .

وأما المقام فإنّ المطلق يكشف عن كونه تمام الموضوع حسب الإرادة الاستعمالية، وورود المقيد لا يضر بهذا الأصل لانحفاظ تمام الموضوعية حسب هذه الإرادة ، وإنّما ينهدم به أصل آخر

وهو أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدّية، حيث إنّ المقيد يكشف عن بطلان هذا التطابق في هذا المورد، فيكون

495

تقديم المطلق على المقيد أشبه بتقدّم الدليل الوارد على الدليل المورد، حيث إنّ أصالة التطابق تتقوم بعدم البيان، ومع ورود المقيد ينقلب عدمه إلى عدم وجود البيان، ولذلك قلنا إنّ تقدّمه على المطلق من باب الورد.

فإن قلت: يمكن أن يكون تقدم المقيد على المطلق من باب الحكومة وأن يكون على نحو تقدّم الأصل السببي على الأصل المسببي، حيث إنّ التعبد بالأصل السببي يلزم التعبد برفع اليد عن الأصل المسببي.

فهكذا المقام فإنّ الشك في إرادة ما يكون ذو القرينة (المطلق) ظاهراً فيه وعدمها، يكون مسبباً عن الشك في إرادة ما تكون القرينة (المقيد) ظاهرة فيه وعدمها، بدهة أنّ الأخذ بظاهر القرينة يوجب رفع الشك عمّا أريد بذوي القرينة ولزوم حمله (المطلق) على غير ما يكون ظاهراً فيه (الإطلاق) لولا القرينة (المقيد)^(١).

أقول: الظاهر وجود الفرق بين المقام والمقيس عليه لما عرفت من أنّ الإطلاق في المقام يتقوم بعدم البيان، وورود المقيد يهدم ذلك العدم وينقلب إلى الوجود، بخلاف الأصل السببي فإنّه لا يرفع الشك عن جانب الأصل المسببي إلاّ تعبدًا، فيكون أشبه بالحكومة، ويكون رفع اليد عنه رفعاً تعبدياً لا حقيقياً، وذلك لأجل وجود الملازمة بين التعبد بالأصل السببي ورفع اليد عن الأصل المسببي .

الثالث: يظهر من المحقّق الخراساني أنّ مقتضى مقدمات الحكمة يختلف حسب اختلاف المقامات، قال: إنّ نتيجة مقدمات الحكمة تأتي على وجوه:

١. تكون نتيجتها الحمل على العموم البديلي كما في قولك: جنني برجل، أو اعتق رقبة.

١. أجود التقريرات: ١ / ٥٣٥ .

496

٢. ما يكون مقتضاها العموم الاستيعابي كقوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) .

٣. ما يكون مقتضاها هو حمل الأمر على الوجوب النفسي التعييني العيني^(١).

يلاحظ عليه: أنّ نتيجة مقدّمات الحكمة أمر واحد، وهو كون ما وقع تحت دائرة الأمر أو النهي تمام الموضوع للحكم وليس له جزء آخر، وأمّا استفادة الأمور الثلاثة المذكورة فإنّما هو نتيجة اختلاف طبيعة المورد.

فإذا أمر بعنق رقبة، أو بالمجيء برجل فمقتضى طبيعة الحكم الاكتفاء بواحد، إذ لا يمكن الإتيان بعامة مصاديق المتعلّق كما أنّ مقتضى طبيعة الحكم في مقام التشريع هو شمول الحكم لعامة المصاديق، إذ لا معنى لتشريع حلّيّة بيع دون بيع .

كما أنّ خصيصة الأمر النفسي والتعيني والعيني تختلف عن خصيصة ما يغيره. فالأوّل يكفي فيه الأمر بالشيء من دون ذكر قيد، مثلاً: الواجب النفسي ما وجب مطلقاً، سواء أوجب شيء قبله أو لا، بخلاف الغيري فإنّ طبيعته عبارة عمّا وجب لوجوب شيء سابق عليه، فالحمل على الأوّل دون الثاني من مقتضيات طبيعة الأمر الذي لم يجب قبله شيء، وهكذا التعيني والعيني.

الرابع: أنّ البحث في حمل المطلق على المقيد إنّما هو فيما إذا اتّحد الحكمان، واختلفا في المتعلّق، لا ما إذا اختلفا في نفس الحكم كما لو أمر بعنق رقبة وإطعام رقبة مؤمنة.

الخامس: أنّ صور المسألة ستة، لأنّ الدليلين إمّا مثبتين أو نافيين أو مختلفين، وكلّ منهما على قسمين إمّا أن يكون السبب غير مذكور، أو مذكوراً، فلنأخذ هذه الأقسام بالدراسة:

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٦٥ .

497

القسم الأوّل: إذا لم يكن سبب الحكم مذكوراً

وله صور ثلاث:

الصورة الأولى: إذا كان مثبتين

إذا كانا مثبتين ولم يذكر سبب الحكم، نحو قوله: اعتق رقبة، ثم قال: اعتق رقبة مؤمنة، فالمشهور على حمل المطلق على المقيد، وفي مقابله حمل المقيد على أفضل الأفراد، بمعنى أنّ المؤمنة أفضل من مطلق الرقبة.

وقد ذُكر في تقديم الأوّل على الثاني وجهان نشير إليهما:

الأول: أنّ حمل المطلق على المقيد لا يُعدّ تصرفاً في المطلق، بل الحمل يكشف عن عدم وجود الإطلاق، وأنّ الإطلاق كان خيالياً، بخلاف حمل المقيد على الاستحباب فإنّه تصرف في الظهور التعييني حيث إنّ الظاهر منه أنّ الرقبة المؤمنة واجبة تعييناً لا تخييراً بينها وبين الكافرة. وقد رُدّ هذا الوجه بأنّ حمل المطلق على المقيد أيضاً تصرف، وذلك لأنّ الأصل هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجديّة، فلو حُمِلَ المطلق على المقيد لانهدم هذا الأصل، فيكون متعلّق الإرادة الاستعمالية شيئاً ومتعلّق الإرادة الجديّة شيئاً آخر.

الثاني: أنّ إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، ووجهه أنّ الأمر دائر بين الأخذ بالمطلق ورفع اليد عن الوجوب التعييني في مورد المقيد، والأخذ بالظهور التعييني في جانب المقيد ورفع اليد عن الإطلاق وتكون النتيجة لزوم الإتيان بالقيّد، ولكن الظهور الثاني أقوى من الظهور الأوّل فيتصرّف فيه ببركة الظهور الثاني، وهذا هو خيرة المحقّق الخراساني.

498

يلاحظ عليه: بأنّه لم يظهر وجه الأقوائية، وذلك لأنّ هنا أمرين:

1. الظهور التعييني في جانب المقيد ولزوم الإتيان بالقيّد .
 2. تساوي الأفراد في مقام الامتثال لإطلاق الدليل.
- وكلا الأمرين من نتائج الإطلاق، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر بعد كون الجميع من نتائج شيء واحد.

إذا علمت ذلك فالذي يمكن به حلّ العقدة هو أنّ للمسألة صورتين:

الأولى: إذا أحرزت وحدة الحكم وإنّ هنا وجوباً واحداً لا وجوبين.

الثانية: إذا لم تحرز وحدة الحكم واحتمل تعدّده، وبالتالي احتمل تعدّد الامتثال.

أمّا الصورة الأولى، فقد مرّ أنّ هنا قولين:

1. حمل المطلق على المقيد.
 2. حمل المقيد على أفضل الأفراد.
- وقد مرّ أنّهما من الجهة الداخلية على حدّ سواء، لأنّ ظهور المطلق في تساوي الأفراد، أو ظهور المقيد في لزوم الامتثال بالقيّد من نتائج الإطلاق، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

ولكن القرينة الخارجية تؤيد النظر الأول، لجريان السيرة على فصل المخصّصات والمقيّدات عن تشريع نفس الحكم، من غير فرق بين التشريع البشري والتشريع الإلهي، وإن كان الداعي فيهما مختلفاً. فإنّ الداعي إلى التفريق في الأول هو عدم إحاطة عقول الناس بالملاكات والمصالح والفساد، ولذلك يؤخّر المخصّص والمقيّد عن نفس التشريع حيث يبدو لهم من عدم المصلحة في الحكم العامّ أو المطلق.

499

وأما الداعي في الثاني فهو أمر آخر وهو وجود المصلحة الملزمة في تدريجية التشريع، وقد نبّه سبحانه بها في رده على الكافرين الذين اعترضوا على تجزؤ الوحي ونزوله نجومياً، فقال سبحانه حاكياً عنهم اعترضهم وراداً عليه: (وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَ رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً)^(١)، فإنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) مهما عظمت نفسه إلا أنّ الصعاب التي تعترضه، تحدث في نفسه تعباً ومرارة والله سبحانه يزيلها بإنزال الوحي فترة بعد فترة، ويغمره بالعناية واللفظ مرة بعد أخرى.

وحصيلة الكلام: أنّ السيرة قرينة على الوجه الأول.

وأما الصورة الثانية، أعني: إذا لم تحرز وحدة الحكم والتكليف واحتمل تعدّده، وبالتالي امتثاله.

فها هنا وجوه للجمع:

١. حمل المطلق على المقيّد .

٢. حمل المقيّد على أفضل الأفراد.

٣. المحافظة على الوجوبين المحتملين.

والظاهر أنّ الثالث هو المتعيّن، لأنّ الشكّ في المقام يرجع إلى الشكّ في سقوط الخطاب، وذلك لأنّه بعدما عمل بالوجه الأول وحمل المطلق على المقيّد أو عمل بالوجه الثاني وأخذ بالمقيّد لكونه أفضل الأفراد، يشكّ في سقوط الخطابين المتوجّهين إليه، لأنّ المفروض أنّ المولى وجّه إليه خطابين فقال مرة: اعتق رقبة، وأخرى: اعتق رقبة مؤمنة، فالشكّ في المقام يرجع إلى الشكّ في سقوط الخطابين القطعيين، إذ لو كان التكليف واحداً لسقطا وإلا لبقيا أحدهما،

ومن المعلوم أنّ الشكّ في السقوط يلزم الاحتياط، لأنّ العلم بالتكليف يقتضي البراءة القطعية.
فإن قلت: إنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر لدورانه بين تكليف واحد وتكليفين،
 فالأول متيقّن والثاني مرفوع بالبراءة.

قلت: كم فرق بين المقيس والمقيس عليه، فإنّ الشكّ في الثاني يرجع إلى تردّد المتعلّق بين القلّة
 والكثرة، مع إحراز وحدة التكليف كما إذا دار أمر الدين بين الخمسة والعشرة، أو دار أمر الصلاة
 بين كونها مؤلفة من تسعة أجزاء أو عشرة، فالتكليف واحد والخطاب كذلك، وإنّما التردّد بين الأقل
 والأكثر في المتعلّق، فتجري البراءة في المشكوك.

وأما المقام فالمفروض أنّ الخطاب قد تعدّد، وبالتالي احتمل تعدّد التكليف، فبالإتيان بالمقيّد ندع
 بسقوط أحد الخطابين، لكن يبقى الاحتمال في سقوط الخطاب الآخر، وهذا ما يدفعنا إلى الاحتياط
 حتى يحصل اليقين بفراغ الذمّة عن خطاب الشارع، نظير ذلك ما إذا قال المولى: جنني بالماء. ثم
 قال: جنني بماء بارد، واحتملنا أنّ هنا تكليفين تلو غرضين، وهما السقي والغسل؛ أمّا الغسل فيكفي
 فيه مطلق الماء، وأمّا السقي فيشترط فيه أن يكون خالياً من الأملاح قابلاً للشرب، فإذا جاءه بماء
 قابل للشرب فيقع الشكّ في سقوط الخطاب الآخر وعدم سقوطه، وفي هذا الحال لا محيص من
 الاحتياط.

فأتّضح بما ذكرنا لزوم التفريق بين الصورتين، ففي الأولى منهما يحمل المطلق على المقيّد،
 ويكفي الامتثال بالمقيّد.

بخلاف الصورة الثانية فهناك خطابان قطعان، وبالتالي تكليفان محتملان، فالإتيان بالمقيّد لا
 يكون ملازماً للعلم بسقوط الخطابين. فيكون حكم العقل محكماً، غاية الأمر يجب عليه عتق رقبة
 مؤمنة ورقبة أخرى.

فالمفتاح الوحيد للزوم حمل المطلق على المقيّد وعدمه في المثبتين هو إحراز وحدة الحكم
 وعدمها فيحمل في الصورة الأولى دون الثانية.

كلام المحقّق النائيني في إنكار الصورة الثانية

ثم إنّ المحقّق النائيني حصر الكلام في الصورة الأولى وهو إحراز وحدة الحكم، ونفى احتمال
 تعدّد الحكم، وحاصل كلامه: أنّه يمتنع تكليفان مستقلان ناشئان من ملاكين إلزاميين، وذلك لأنّ لهذا
 المحتمل صورتين:

١. أن يكون الإتيان بالمقيّد وافيّاً بكلا الملاكين.

٢. أن يكون وافيّاً بملاك المقيّد دون ملاك المطلق.

لا سبيل إلى الثاني، لأنّه خلاف ظاهر الأمر المتعلّق بصرف الوجود (الأمر بالمطلق) المنطبق على المقيّد أيضاً. فلا وجه لوفائه بملاك المقيّد دون المطلق.

ولا سبيل إلى الأوّل، إذ لو صحّ يستلزم كون الأمر المتعلّق بكلّ من المطلق والمقيّد تخييراً من باب التخيير بين الأقل والأكثر بأن يُخيّر المكلف بين الإتيان بالمقيّد أوّلاً فيكون مجزياً عن كلا التكليفين، وبين الإتيان بغير المقيّد من أفراد المطلق أوّلاً، ثمّ الإتيان بالمقيّد بعده ثانياً، إذ بعد فرض لزوم الإتيان بالمقيّد بعينه ووفائه بكلا الملاكين لا يبقى موجب للأمر بالمطلق إلاّ بعد تقييده بالإتيان به أوّلاً في ضمن غير المقيّد مع الترخيص في تركه بالإتيان بالمقيّد ابتداءً، ومن الواضح أنّ هذا تكلف زائد لا سبيل إلى الالتزام به مع عدم القرينة عليه. (١)

يلاحظ عليه: بأننا نختار الشق الثاني، لكن لا بمعنى كونه وافيّاً بملاك المقيّد دون ملاك المطلق حتى يُقال: إنّه غير معقول، لأنّ المطلق موجود في ضمن

١. أجود التقريرات: ١ / ٥٣٥ .

502

المقيّد، فلو كان وافيّاً بملاك المقيّد كان وافيّاً أيضاً بملاك المطلق. بل نحتمل أنّ للمولى ملاكين متعدّدين يحصل أحدهما بالإتيان بالمقيّد دون الآخر وإنّما يحصل الأخير بالإتيان بالمطلق فنفس هذا الاحتمال يكفي بالحكم بالاشتغال، لأنّ الذمّة مشغولة بالخطابين فيجب الخروج عن عهدهما بامتنال الجميع. نظير ذلك إذا قال: جئني بالماء، ثم قال: جئني بالماء البارد، فأحضر ماءً قابلاً للشرب، فقد غلّم بحصول أحد الملاكين، ولكن نحتمل أن يكون ملاك آخر وهو طلب الماء للغسل، وعندئذ لا يكفي الإتيان بالمقيّد عن الإتيان بالمطلق، لأنّ الغرضين متوازنان لا متقاطعان.

وبعبارة أخرى: ليس ملاك المطلق داخلاً في ملاك المقيّد، بل له ملاك في مقابل ملاكه.

أضف إلى ذلك: أنّ إتيان وحدة التكليف بهذه الاعتبار العقلية بعيد عن الأذهان العرفية التي هي المرجع في تشخيص وحدة التكليف وعدمها.

وتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الضابطة لحمل المطلق على المقيّد إحراز وحدة الحكم، وبالتالي فيحمل المطلق على المقيّد، وإلاّ فيحتفظ بكلا الدليلين حتى يأتي الدليل على الوحدة.

الصورة الثانية: إذا كانا نافيّين

إذا كان الدليلان نافيين، كما إذا قال: لا تشرب الخمر الذي هو بمنزلة لا تشرب المسكر، المأخوذ من العنب، ثم قال: لا تشرب المسكر، فهل يحمل المطلق على المقيد؟ أو لا؟
الجواب: إذا كان المفتاح لحلّ العقدة في المثبتين هو إحرازه وحدة الحكم وعدمها ولكن المفتاح في هذه الصورة وما يليها من الصور وجود التنافي عند

503

عدم الحمل وعدمه عند الحمل فيحمل، وإلا فيحتفظ بكلا الدليلين. ومن المعلوم أنّ التنافي بين الحكمين غير موجود عند عدم الحمل فلا وجه له، إذ لا مانع من كون المسكر حراماً والخمر حراماً لكن حرمة شديدة .

الصورة الثالثة: أن يكون أحدهما مثبتاً والآخر نافياً

ولها شقان:

الأول: أن يكون المطلق نافياً، والمقيد مثبتاً

إذا قال: لا تعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة. يحمل المطلق على المقيد للضابطة التي أشرنا إليها أعني: وجود التنافي بين الحكمين، أي بقاء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقيده.
أما التنافي فلاّنه لا يعقل أن يكون عتق مطلق الرقبة حراماً، وفي الوقت نفسه يكون عتق الرقبة المؤمنة راجحاً. فالتنافي بين الحكمين يحملنا على القول بأنّ مراده من النهي عن عتق الرقبة هو الرقبة الكافرة .
ثم إنّه: لا فرق في وجود التنافي بين حمل النهي على التحريم أو التنزيه، أو حمل الأمر على الوجوب أو الاستحباب، فالتنافي على جميع التقادير موجود.

الشق الثاني: ما إذا كان المطلق مثبتاً والمقيد نافياً

فهناك صور ثلاث:

- أ. إذا أحرز أنّ النهي تحريمي.
- ب. إذا أحرز أنّ النهي تنزيهي.
- ج. إذا تردّد الأمر بين الاحتمالين.

504

أما الصورة الأولى: فكما إذا قال: اعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة.

إذ لا يمكن الجمع بين حفظ المطلق على إطلاقه والمقيّد على قيده.

فإنّ المطلق إذا أُحرز إطلاقه يدلّ على رجحان مطلق العتق ولو كان كافراً، ولكن المقيّد يدلّ على عدم رجحانه بل وجود المفسدة فيه، فذلك يحمل المطلق على المقيّد ولا يمكن الاحتفاظ بهما.

وأما الصورة الثانية: - أعني: كون النهي للتنزيه - فكما إذا قال: صل، ثم قال: لا تصل في الحمام، فلو فسّرنا النهي التنزيهي بكون العمل أقلّ ثواباً، فيمكن الجمع بين حفظ المطلق على إطلاقه وخصوص النهي عن مورده، إذ لا مانع من أن يكون الشيء راجحاً في حدّ ذاته وأقلّ ثواباً من مصداق آخر كالصلاة في البيت.

نعم لو فسّر النهي التنزيهي بمعنى الخساسة الذاتية والمرجوحية الطبيعية فلا يمكن الجمع بين حفظ الإطلاق على إطلاقه، والنهي عن مورد خاص .

لأنّ الخساسة الذاتية لا تقبل الرجحان المستفاد من الأمر فضلاً عن الوجوب.

وأما الصورة الثالثة: أعني إذا كان النهي مردداً بين النهي التحريمي والتنزيهي، كما إذا قال: صل، ولا تصل في مواضع التهمة.

فلو كان النهي تحريمياً فالتنافي حاكم، ولو كان تنزيهياً - بمعنى أقلّ ثواباً - فالتنافي غير موجود.

فعلى الأوّل يجب الحمل، وعلى الثاني يمكن أن يجمع بين الأمرين، لكن ظهور النهي في الحرمة يقتضي تقييد إطلاق المطلق وعندئذ يرتفع التنافي .

بقي هنا أمران:

505

الأول: حمل المطلق على المقيّد في الأحكام الوضعية

لا فرق بين الأحكام التكليفية والوضعية في أنّ مدار الحمل أحد أمرين:

١. إحرار وحدة الحكم.

٢. وجود التنافي بين بقاء المطلق على إطلاقه والمقيّد على قيده.

فعند وجود أحد هذين الشرطين يحمل المطلق على الوضعي المقيّد، كما إذا قال: لا تصل في أجزاء ما لا يؤكّل لحمه، ثم قال: صل في جلد السنجاب، فإنّ حفظ المطلق على إطلاقه ينافي تجويز الصلاة في جلد السنجاب الذي لا يؤكّل لحمه.

كما أنه لو انتفى التنافي يبقى الحكمان على حالهما، مثلاً إذا قال: لا تصل في أجزاء ما لا يؤكّل لحمه، ثم قال في دليل آخر: لا تصل في وبر ما لا يؤكّل لحمه، فلا مانع من حفظ المطلق على إطلاقه وحرمة الصلاة الوضعية في أجزاء مطلق ما لا يؤكّل لحمه مع التحريم في وبر ما لا يؤكّل.

الثاني: المستحبات وحمل المطلق على المقيد

قد اشتهر على الألسن من عدم لزوم حمل المطلق على المقيد في المستحبات، فلو قال: زر الإمام الطاهر سيد الشهداء يوم عاشوراء، ثم قال في دليل آخر: زره في ذلك اليوم تحت السماء. فلا يحمل المطلق على المقيد وتجوز زيارته في ذلك اليوم تحت السقف أيضاً، وقد اختلفت كلمتهم في توجيه ذلك، وإليك بيانها:

الأول: الغالب في باب المستحبات هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب

506

المحبوبة^(١)، فتكون تلك الغلبة قرينة على إرادة الأفضلية من القيد الوارد في المستحبات، وأنّ العمل معه من أفضل الأفراد.

يلاحظ عليه: إنّ أريد من الغلبة غلبة الوجود فهو لا يكون سبباً لانصراف الكلام إلى ما هو الغالب وجوداً، وإن أريد منها غلبة الاستعمال بمعنى أنّ التتبع في الروايات أوقفنا على أنّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) استعملوا مقيدات المستحبات في بيان الأفضلية، فهو ادّعاء لم يدلّ عليه دليل. وأنّى للمستدل إثبات كثرة الاستعمال في الأفضلية.

الثاني: أنّه مقتضى قاعدة التسامح في أدلّة السنن (المستحبات)، فقد روى صفوان عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنّه قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقله». ^(٢)

يلاحظ عليه: أنّ القيد في المستحبات إذا ورد متصلاً بالمطلق فلا يكون مورداً صالحاً لأدلة التسامح، إذ لم يرد المطلق على إطلاقه حتى يؤخذ به. وإن ورد منفصلاً فالحكم على إطلاقه وإن وصل لكن أدلّة التسامح في السنن تصلح لجبر ضعف السند لا الدلالة، والضعف هنا مستند إلى الدلالة لا إلى السند.

الثالث: ما أفاده المحقق النائيني بقوله: إنّّه إذا لم يكن الأمر إلزامياً فلا وجه لرفع اليد عن الإطلاق بحمله على المقيد منهما، والوجه في ذلك هو أنّه إذا كان الحكم المتعلّق بالمقيد غير إلزامي جازت مخالفته، فلا تكون منافاة حينئذ بينه وبين إطلاق متعلّق الحكم الآخر، المستلزم لجواز تطبيقه

عليه في الخارج، ومن الواضح أنه مع عدم المنافاة بينهما لا موجب لرفع اليد عن الإطلاق بحمله على المقيّد، ضرورة أنّ المنافاة إنّما ترتفع بعدم الإلزام وبالترخيص في ترك امتثال

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٩٣ .

٢ . الوسائل: ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ١ .

507

الحكم المتعلّق به، فلا يكون هناك مانع من التمسك بإطلاق متعلّق الحكم الآخر، سواء كان إلزامياً أم كان غير إلزامي (١).

يلاحظ عليه: أنّ مجرد كون الأمر بالمقيّد غير إلزامي لا يكون سبباً للأخذ بالمطلق وإلغاء القيد بحجّة أنّ العمل بالمقيّد غير واجب، بل يجب التفريق بين كون القيد في المقيّد إرشاداً إلى الشرطية أو الجزئية أو إرشاداً إلى الأفضلية .

وبعبارة أخرى: التفريق بين كون القيد المشروعية أو قيد الأفضلية، فيجب حمل المطلق على المقيّد في الأوّل دون الثاني، ولذلك لا تجوز صلاة الليل بلا وضوء ولا الطواف المستحب بلا طهور .

وإذا دار الأمر بين كون شيء شرطاً للمشروعية أو شرطاً للأفضلية، فيجب التوقّف مالم تحرز المشروعية .

إلى هنا تم الكلام في بيان القسم الأوّل، أعني إذا كان السبب غير مذكور، وحن الوقت لدراسة ما إذا كان السبب مذكوراً .

القسم الثاني: إذا كان السبب مذكوراً

وله صور ثلاث:

الأولى: إذا كان السبب مذكوراً فيهما، وكان السببان متّحدين نوعاً، كما إذا قال: إذا أفطرت اعتق رقبة. ثم قال: وإذا أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة، فإنّ وحدة السبب تكشف عن وحدة التكليف ومع إحرازها يحمل المطلق على المقيّد. فالسبب للحمل هو إحراز وحدة الحكم.

الثانية: إذا كان السبب في أحدهما غير السبب في الآخر نوعاً، كما إذا قال: إذا

١ . أجود التقريرات: ١ / ٥٣٩ .

أفطرت فاعتق رقبة، ثم قال: وإذا ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة.

فلا وجه للحمل لعدم وجود ما هو السبب للحمل. أمّا وحدة التكليف فالمفروض تعدّد الحكم لتعدّد السبب المقتضي لتعدّد الحكم.

أمّا التنافي فلا منافاة بين إيجاب عتق الرقبة لدى الإفطار وإيجاب عتق الرقبة المؤمنة لدى الظهار.

فحفظ المطلق على إطلاقه لا ينافي حفظ المقيد.

الثالثة: ما إذا كان السبب مذكوراً في واحد منهما، كما إذا قال: اعتق رقبة، ثم قال: إن ظهرت اعتق رقبة مؤمنة.

فلو أحرزت وحدة الحكم وأنّ هنا تكليفاً واحداً، يَحْمَلُ المطلق على المقيد. وإلاّ فيجب العمل بكلا الدليلين، لما عرفت من أنّ المقام يكون من قبيل الشك في السقوط حيث نحتل أنّ هناك غرضين عرضيين: أحدهما تعلّق بعتق مطلق الرقبة، والآخر تعلّق بعتق مقيداً (المؤمنة)، فيجب على المستنبط دراسة هذه القواعد حتى يتميّز عنده ما يجب فيه الحمل عمّا لا يجب، بل يحرم.

الفصل الخامس:

في المجمل والمبيّن

قد أوردف الأصوليون البحث في المطلق والمقيد بالبحث في المجمل والمبيّن، وكان الأنسب عطف المحكم والمتشابه عليهما للتناسب الموجود بين الموضوعات الستة. ولعلّهم تركوا البحث في الأخيرين، لأنّ آيات الأحكام كلّها عندهم محكمة وليست بمتشابهة. ولذلك نقف على أثر القوم.

المجمل والمبيّن لغة واصطلاحاً

الإجمال في اللغة هو الجمع بلا تفصيل، قال الفيومي: أجملت الشيء إجمالاً جمعته، قال سبحانه: (لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً^(١))، أي دفعة واحدة بلا فاصل زمني كنزول التوراة على الكليم (عليه السلام) في الميقات. ويقابله المبيّن وهو البسط فمادته تحكي عن الوضوح والظهور، يقال: بانّ بياناً، أي: اتّضح وظهر. وكما كان الجمل ملازماً للخفاء يكون المبيّن ملازماً للوضوح، هذا معنى الإجمال لغة.

وأما اصطلاحاً، فكلّ كلام يكون قالباً للمعنى من دون ضغوط فهو مبيّن، ويقابله المجمل حيث يشتمل الكلام على ضغط يكون واللفظ قليلاً والمعنى أكثر.

١ . الفرقان: ٣٢ .

510

ثم إنّ الظاهر من المحقّق الخراساني أنّ الإجمال والبيان وصفان نسبيان حيث قال: إنّهما وصفان إضافيان، ربّما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما خُفّ بما لديه، ومبيّناً لدى الآخر لمعرفة بالوضع وعدم تصادمه بنظره.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ الملاك في المجمل والمبيّن كون اللفظ قالباً للمعنى، وعلى خلافه. وبعبارة أخرى: أن يكون اللفظ على قدر المعنى وعدمه، فهذا لا يختلف حسب إنسان دون إنسان أو حسب القرائن الخارجية وعدمها، بل يكون المجمل مجملاً مطلقاً وإن اتّضح بقريضة خارجية، والمبيّن مبيّناً مطلقاً وإن خفي على بعضهم لبعض الشبه.

ثم إذا كان العلم بالوضع سبباً لكون الكلام مبيّناً والجهل به سبباً لكونه مجملاً يلزم أن تكون كلّ لغة بالنسبة إلى جاهلها مجملة، وهذا كما ترى.

نعم يمكن وصف الكلام بالإجمال والبيان النسبي بملاك آخر، وهو كون الكلام مبيّناً من جهة ومجملاً من جهة أخرى، كما في آية السرقة^(٢) فالآية من حيث القطع مبيّنة ومن حيث اليد مجملة، حيث تطلق على ما بين الأنامل إلى أصول الأصابع، كما تطلق منها إلى الزند، وثالثة تطلق إلى المرفق، ورابعة إلى الكتف.

ثم إنّ المحقّق الخراساني أشار إلى عدّة آيات ووصفها بالإجمال، نظير:

١ . قوله سبحانه: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا).^(٣)

٢ . قوله سبحانه: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ).^(٣)

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٩٨ . ٢ . المائدة: ٣٨.

٢ . المائدة: ٣٨.

٣ . النساء: ٢٣.

511

٣ . قوله تعالى: (أَجَلْتُ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ).^(١)

والإجمال في الآية في جانب الأيدي فإنّ لليد إطلاقاً، حيث تطلق تارة على الأصابع، وأخرى على الكف إلى حد الزند، وثالثة إلى المرافق.

وأما الآية الثانية فعدّها من المجمات غريب بشهادة سياق الآيات على أنّ المراد هو نكاحهن فقد ورد قبلها قوله: (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ)^(٢)، كما ورد في ثنايا نفس الآية قوله: (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ)، الصريح في الجمع بين الأختين في النكاح، مضافاً إلى أنّ المتبادر هو النكاح، لا النظر فإنّ جوازه أمر بديهي.

وأما الآية الثالثة فالإجمال في الاستثناء - أعني: (إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) - وقد أُزيل إبهامه بالآية: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ...)^(٣).

وكان على المحقق الخراساني أن يشير إلى آيات وصفت بالإجمال والإبهام في كلمات المفسرين وأن يدرسها على وجه الإيجاز حتى تكون القواعد الأصولية مقرونة بالتطبيقات، ولذلك قمنا بدراسة عدّة من آيات الأحكام التي لم تزل مورداً للنقاش والجدال.

١ . المائدة: ١.

٢ . النساء: ٢٢.

٣ . المائدة: ٣.

512

١

آية الوضوء ونقاط الإجمال

لما وقفت على أن بعض المفسرين يصف آية الوضوء من الآيات المشكّلة، كالسيد الألوسي حيث يقول: هذه الآية بأنها من معضلات القرآن^(١)، وقد نقل مؤلف تفسير المنار عن أستاذه الشيخ محمد عبده أنه قال: وقد طالعت في تفسيرها خمسة وعشرين تفسيراً ولم أجد غناءً فيها، ولا رأيت قولاً يسلم من التكلف^(٢)، فصار ذلك سبباً لدارسة الآية مجردة عن الروايات الواردة حولها حتى يظهر أن الآية مبيّنة وليست مجملّة، فما نحن نأتي بنفس الآية في سورة المائدة، فإنها أجمع ممّا ورد في سورة النساء. (٣)

قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ).

١. لاحظ: روح المعاني: ٤٣/٥.

٢. المنار: ١١٩/٥-١٢١. ٣. النساء: ٤٣.

513

ونقاط البحث عبارة عن الفقرات التالية:

١. (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ).
٢. (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ).
٣. (وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ).
٤. (وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا).

وما نحن ندرس هذه الفقرات الأربع التي ربما ادّعي وجود الإجمال والغموض فيها، لكن نقول: سبحانه ما أبقيت إجمالاً في كلامك، ولا إبهاماً في بيانك، فأوصدت باب الخلاف، وسددت باب الاعتساف، على المرتادين للحقيقة، وعشاق الواقع.

١. ما هو المراد من القيام إلى الصلاة؟

لا يخفى أنّ تحصيل الوضوء يجب أن يكون قبل القيام إلى الصلاة، فكيف يقول سبحانه: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...).

أقول: هنا وجهان:

١. أنّ قوله: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ) بمعنى: إذا أردتم القيام إلى الصلاة، فالقيام إليها كناية عن إرادتها فإنّ إرادة الشيء لا تنفك عن الحركة إليه.
ونظير ذلك قوله تعالى: (وَ إِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَ لِيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ)^(١)، أي أردت أن تقيم لهم الصلاة يجب أن تقوم طائفة

١. النساء: ١٠٢.

514

معك وطائفة أخرى تجاه العدو فترتيب كلّ ذلك يكون قبل إقامة الصلاة لا حينها.

ففي هاتين الآيتين كُنِيَ عن الفعل بالإرادة، وربما يعكس فيكُنَى عن الإرادة بالفعل كما في قوله تعالى: (وَ إِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا)^(١) أي إذا طلقتم زوجة وتزوجتكم بأخرى، فأطلقت إرادة الفعل و أريد بها نفس الفعل، أي الطلاق بشهادة قوله: (وَ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا).

الثاني: ما ذكره صاحب الجواهر مستنداً إلى موثق ابن بكير من أنّ المراد: إذا قمتم من النوم، فيكون المراد على هذا التقدير: (إذا قمتم) من النوم (إلى الصلاة) وكنتم محدثين بالحدث الأصغر (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن كنتم جنباً) الجنابة الحاصلة بالاحتلام (فاطهروا) فاغسلوا.

فيكون المعنى: إذا قمتم إلى الصلاة فتوضّؤوا إن لم يكن احتلام، وإن كنتم جنباً بحصول الاحتلام في النوم فاغسلوا.^(٢)

يلاحظ عليه: أنّ الباعث لتقدير النوم في الآية هو تبين وجه الأمر بالوضوء بقوله: (فاغسلوا وجوهكم) عند القيام إلى الصلاة، إذ لو لم يكن المقيم محدثاً بالحدث الأصغر مثل النوم لما كان هناك سبب لتحصيل الوضوء، فالأمر بتحصيله كاشف عن سبق الحدث الأصغر، كما أنّ قوله: (وإن كنتم جنباً) سبب لسبق الحدث الأكبر.

هذا هو السبب لتقدير النوم، والظاهر عدم الحاجة إليه لأنّ قوله: (وإن كنتم جنباً فاطهروا) دليل على أنّ الموضوع هو المحدث مطلقاً، غاية الأمر صرّح

١. النساء: ٢٠.

٢. جواهر الكلام: ٥١/١.

515

بالحدث الأكبر الذي لا يرتفع إلا بالغسل فيدلّ تلويحاً على اختصاص ما قبله بالمحدث بالحدث الأصغر، فكأنه يقول: إن كنت محدثاً بالأصغر فتوضأ وإلا فاطهروا، فكونه محدثاً أمر مفروض الوجود في الآية.

والذي يدلّ على أنّ الخطاب للمحدث مطلقاً هو كون الآية في مقام تشريع الحكم، فيكون المخاطب قبل هذا التشريع (تشريع الوضوء أو الغسل) محدثاً لا محالة، فلا حاجة لتقدير النوم في الآية. ولعلّ موثق ابن بكير بصدد إيضاح مفاد الآية لا أنّه مقدر.

٢. كيفية غسل الأيدي من المرافق إلى الأنامل

الفقرة الثانية: أعني قوله تعالى: **(فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)**، فهل هي ظاهرة عرفاً في غسل الأيدي من المرافق إلى الأنامل، أو أنها ظاهرة في العكس؟ أو أنّ الآية ليست بصدد بيان كيفية الغسل وإنما هي تترك إلى فهم العرف، ومفتاح البحث هو تبين متعلق قوله: **(إلى المرافق)**، فهل هو غاية لقوله: **(وأيديكم)** أو هو غاية لقوله: **(فاغسلوا)**؟

ومن نظر في الآية من دون أي نظر مسبق يقف على أنّ التحديد بالمرافق لإفادة حدّ المغسول، لا لبيان كيفية الغسل، إذ ليست هي أمراً مبهماً حتى يعرف، وإنما الإبهام في حدّ المغسول وأنّ الواجب من غسل الأيدي ما هو؟ فظهر أنّ الغاية (المرافق) قيد للأيدي، وأنّ الواجب من غسل اليد ليس تمام اليد بل جزءاً منها. وأمّا كيفية الغسل فهل تغسل اليد من المرفق إلى الأنامل أو بالعكس فالآية ليست بصدد بيانه، وإنما يترك بيانه إلى العرف، ومن المعلوم أنّ العرف إذا أراد غسل يده فيبدأ بغسلها من الأعلى إلى الأسفل لا بالعكس.

وأما القول الآخر فهو مبني على كون الغاية غاية للفعل **(فاغسلوا)** ومن

516

المعلوم أنّه باطل، فإنّ المتبادر كونه قيداً للأيدي لكونها الأقرب أولاً، وأنّ التقييد لأجل رفع الإجمال عن مقدار المغسول لا لبيان كيفية الغسل ثانياً.

٣. مسح الأرجل أو غسلها

ومما يجب دراسته هو **الفقرة الثالثة**، أعني قوله تعالى: **(وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ)** فهل هذه الفقرة تدلّ على مسح الأرجل - كما عليه الشيعة - أو على غسلها كما عليه فقهاء السنة؟

وها نحن نستنتق القرآن الكريم فنرى أنّه ينطق بلسان فصيح بأنّ الواجب هو مسحها لا غسلها، وإليك البيان.

إنّ تبیین أساس القولین مبني على تعيين العامل في أرجلكم. توضيحه: أنّ في الآية الكريمة عاملين وفعلين كلّ يصلح في بدء النظر لأن يكون عاملاً في قوله: **(وَأَرْجُلَكُمْ)** إنّما الكلام في تعيين ما هو العامل حسب ما يستسيغه الذوق العربي؟ والعاملان هما: **(فاغسلوا)** و **(امسحوا)**.

فلو قلنا: إنّ العامل هو الأوّل يجب غسلها، ولو قلنا بأنّ العامل هو الثاني فيجب مسحها، فملاك إيجاب واحد منهما رهن تعيين العامل في **(أرجلكم)**. لا شك أنّ الإمعان في الآية، مع قطع النظر عن كلّ رأي مسبق وفعل رائج بين المسلمين، يثبت أنّ الثاني - أي **(امسحوا)** - هو العامل دون الأوّل البعيد. وإن شئت قلت: إنّ معطوف على القريب، أي الرؤوس لا على البعيد، أعني: الوجوه، ونوضح ذلك بالأمثلة التالية:

١. لو قال قائل: قبلت وجه زيد ورأسه ومسحت بكتفه ويده، فهل يرضى طبع متكلم بليغ أن يقرأ لفظة «ويده» بالنصب عطفاً على «وجه زيد»، مع انقطاع الكلام

517

الأوّل، وصلاحيّة قوله: «ويده» أن يكون معطوفاً على القريب منه.

٢. لو سمعنا قائلًا يقول: أحبّ زيداً وعمراً ومررت بخالد وبكر من دون أن يُعرب «بكر» بالنصب أو الجزّ، نحكم بأنّ «بكر» معطوف على «خالد» والعامل فيه هو الفعل الثاني وليس معطوفاً على «عمرو» حتّى يكون العامل فيه هو الفعل الأوّل.

وقد ذكر علماء العربية أنّ العطف من حقّه أن يكون على الأقرب دون الأبعد، وهذا هو الأصل والعدول عنه يحتاج إلى قرينة موجودة في الكلام، وإلّا ربما يوجب اللبس واشتباه المراد بغيره.

٣. نفرض أنّ رئيساً قال لخدمته: أكرم زيداً وعمراً واضرب بكرًا وخالدًا، فهو يميّز بين الجملتين ويرى أنّ «عمراً» عطف على «زيداً»، وأمّا «خالدًا» فهو معطوف على «بكرًا»، ولا يدور بخلده خلاف ذلك.

بقي هنا سؤال وهو أنه يمكن أن يقال: وجود الفرق بين الآية والأمثلة، فإنَّ المعطوف في المثالين ليس معرباً بإعراب خاص، فالمتكلم بطبعه يعطفه على القريب منه، وأمَّا الآية فالمفروض أنَّ قوله: **(وأرجلكم)** منصوب فكيف يمكن أن تكون معطوفة على **(برؤوسكم)** إذ مقتضى العطف عليها هو الجر لا النصب والقراءة على النصب؟

قلت: هذا هو السؤال المهم، وتوضيح الجواب: أنَّ هنا قراءتين:

١. قراءة الجرّ، وهي قراءة ابن كثير، وحمزة وأبو عمرو، وعاصم في رواية أبي بكر عنه.

٢. قراءة النصب هي قراءة نافع وابن عامر، وعاصم في رواية حفص عنه.

وعلى كلتا القراءتين يتعيّن المسح، أمّا على الأولى فواضح، إذ يكون معطوفاً على قوله: **(برؤوسكم)** والعامل فيه قوله: **(وامسحوا)**.

518

وأما على الثانية فكذلك لأنَّ قوله: **(وأرجلكم)** بالنصب معطوف على محل **(برؤوسكم)** لأنَّ محله هو النصب لكونه مفعولاً للفعل، وليس العطف على المحل غريباً في القرآن، بشهادة قوله سبحانه: **(إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ)**^(١)، فإنَّ قوله: **(ورسوله)** معطوف على محل اسم **(«إنّ»)**، أعني: لفظ الجلالة في قوله: **(إنّ الله)** لكونه مبتدأ.

وقد ملئت مسألة العطف على المحل كتب الأعراب، فقد عقد ابن هشام باباً خاصاً للعطف على المحل وذكر شروطه^(٢).

وأما في الأدب العربي فحدّث عنه ولا حرج، قال القائل:

معاوي إنّنا بشر فاسجح *** فلسنا بالجمال ولا الحديد

فقوله: **«ولا الحديد»** بالنصب عطف على محل **«بالجمال»** لأنّها خبر (ليس) في قوله: **«فلسنا»**.

فخرجنا بالنتيجة التالية:

إنَّ اختلاف القراءتين لا يؤثّر في تعيّن القول بالمسح.

ثمَّ إنّ القائلين بالغسل لما رأوا أنَّ قراءة الجر على طرف النقيض من رأيهم حاولوا تفسير الجر بأنّه من باب الجر بالجوار بمعنى أنّ الأرجل معطوفة على **(وجوهكم)** وكان اللازم أن تكون منصوبة، لكنّه قرئت بالجر لأجل الجوار أي وقوعه إلى جنب **(رؤوسكم)** المجرور، نظير قول القائل: جدر ضبّ خرب، فإنَّ قوله: **«خرب»** خبر لقوله: **«جدر»** ولكنّه قرأ بالجرّ لوقوعه في جنب كلمة ضبّ حيث إنّه مجرور باعتبار كونه مضافاً إليه.

ولكنه أمر غير صحيح **أولاً** لاتّفاق أهل العربية على أنّ الاعراب بالمجاور شاذّ

١. التوبة: ٦.

٢. مغني اللبيب، الباب ٤، مبحث العطف، قال: الثاني العطف على المحل ثم ذكر شروطه.

519

نادر، وما هذا سبيله لا يمكن حمل القرآن عليه من غير ضرورة يُلجأ إليها.^(١)

وثانياً: إنّ الاعراب بالمجاورة إنّما يكون في غير المعطوف، قال ابن هشام: ولا يكون الجر بالجوار في النسق؟ لأنّ العاطف يمنع التجاور.^(٢)

إلى هنا تبين أنّ الآية لا إجمال فيها وأنّ ظاهرها هو المسح، وبما أنّ البحث قرآني، لا نذكر شيئاً من الروايات لأنّه بحث فقهي.

٤. هل يتيمّم المريض والمسافر مطلقاً أو عند فقدان الماء؟

ومما يجب دارسته أيضاً: الفقرة الرابعة، أعني قوله: (وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) فقبل أن نفسر الفقرة التي عدّت مجملة في الآية، نفسر الآية من أولها إلى هنا على وجه الإجمال فنقول: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ) أي إذا أردتم القيام إلى الصلاة، فعليكم بكسب الطهارة بالنحو التالي: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) مبتدئين من المرافق إلى رؤوس الأنامل (وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) هذا إذا كنتم محدثين غير جنب، والشاهد على هذا القيد قوله: (وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) أي فاغتسلوا، فالوضوء لغير الجنب - أي المحدث بالمحدث الأصغر - والغسل للجنب - أي المحدث بالمحدث الأكبر - (وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا).

والذي صار سبباً لعدّ هذه الفقرة مجملة هو ما ربما يتخيل ما هو الوجه لجعل تخصيص المريض أو المسافر بالذكر مع أنّ المصحح أيضاً كالمريض إذا لم يجد

١. معاني القرآن وإعرابه: ١٥٣/٢.

٢. مغني اللبيب، الباب الثامن، القاعدة الثانية: ٣٥٩.

ماءٌ يَتِيَمٌ، أو أنّ الحاضر كالمسافر إذا لم يجد ماءً يَتِيَمٌ، فلأجل ذلك صارت الفقرة مجملة.

ثم إنّ الشيخ عبده أستاذ صاحب المنار قال برفع الإجمال وهو أنّ قوله: **(فلم تجدوا ماءً)** قيد للأخريين - أعني: المجيء من الغائط أو ملامسة النساء - وأمّا الأولان فهما بنفسهما من أسباب الترخيص، فالمريض مطلقاً يَتِيَمٌ سواء وجد الماء أو لا، صار الماء مضرراً أو لا، كما أنّ المسافر يَتِيَمٌ مطلقاً وجد الماء أو لا.

وبعبارة أخرى: إنّ الآية جمعت أموراً أربعة عطفت بعضها على بعض بـ«أو» التنويعية، التي تدلّ على سببية كلّ واحد من الأمور الأربعة، مع أنّ سببية إحدى الأوليين - أعني: المسافر - مشروطة بإحدى الأخيرين - أي المجيء من الغائط أو ملامسة النساء - وإلا فلا وجه للمسافر أن يَتِيَمٌ إذا لم ينطبق عليه أحدُ هذين العنوانين.

وإن شئت قلت: ظاهر الآية استقلال المريض والمسافر في التيمّم مع أنّ الفتوى عدم استقلالهما، بل لأجل كونه مضرراً في المريض وفاقداً للماء في المسافر فظاهر الآية غير موافق للفتاوى.

هذا هو الذي يجب دراسته .

وحصيلة الكلام: أنّ القيد **(فلم تجدوا)** لو رجع إلى الأخيرين لصارت الآية مبيّنة وإن رجع إلى الجميع صارت مبهمّة، ولم يظهر وجه لتخصيص المريض والمسافر بالذكر مع أنّهما مع ضديهما في الحكم سيّان، وهذا هو وجه الإجمال.^(١)

إنّ صرف القيد عن الأولين، وإرجاعه إلى الأخيرين يوجب حمله على موارد نادرة، فإنّ الابتلاء بعدم وجدان الماء أو ضرره يتفق كثيراً في حالة السفر

١. تفسير المنار: ١١٩/٥ - ١٢١.

والمرض، لا في غيرهما، فكلّ إنسان في بيته إذا رجع من الغائط أو لامس النساء يكون واجداً للماء غالباً، فهذه المحاولة لرفع الإجمال غير مفيدة.

أقول: إنّ القيد يرجع إلى الأمور الأربعة وأنّ لذكر المريض والمسافر نكتة خاصة، وإن كانا مشاركين مع المصحح والحاضر في الحكم فلو وجدوا ماءً يتوضّأون ولو لم يجدوا يَتِيَمُونَ. توضيح ذلك يتوقّف على بيان أمور:

الأول: أنّ المرض والسفر من الأمور الطارئة على الإنسان يمارسهما في بعض الأوقات، ولكنّ عدم التمكن من الماء أو استعمال فيهما أمر غالب.

الثاني: أنّ التردد على الغائط أو ملامسة النساء من حاجات الإنسان التي يمارسها كثيراً وليس من الأمور الطارئة، ولكن عدم وجدان الماء فيهما أمر اتفاقي لا غالبي.

وبذلك ظهر الفرق بين الأمرين الأولين والأمرين الثانيين، فوجود الأولين من الطوارئ ولكن عدم التمكن من الماء فيهما أمر غالبي، وأما التردد إلى الغائط وملامسة النساء فهو من الحاجات الطبيعية لكن عدم التمكن من الماء فيهما قليل واتفاقي.

الثالث: أنّ قوله: **(فلم تجدوا ماءً)** قيد للأمر الأربعة لكن إذا نسب إلى غير المريض (المسافر) يراد به عدم التمكن من الماء، وإذا نسب إلى المريض يستفاد منه وجود الحرج والضرر في استعمال الماء، وما ذلك إلا لأنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية، وإنّ استعمال الماء عند المرض يوجب وجود التحرج والضرر، وهذا أمر يفهمه العرف إذا كان الموضوع مريضاً أو مثله، خصوصاً إذا كان المريض مصاباً بمرض جلدي ونحوه.

الرابع: إنّ قوله: **(فلم تجدوا ماءً)** قيد للجميع، وأما وجه تخصيص الأولين

522

بالذكر رغم اشتراكهما مع المصح والحاضر في الحكم، هو ما مرّ من أنّه يغلب عليهما فقدان الماء أو التضرر به، بخلاف الحاضر والمصح، فهما يتمكّنان من الماء ولا يتضرّر منه، كثيراً.

الخامس: قد مرّ أنّ مفروض الآية أنّ المريض والمسافر محدث بالحدث الأصغر فلا وجه لجعل قوله: **(أو جاء أحد منكم من الغائط)** قيداً لهما لكون المفروض أنّهما محدثان. مضافاً إلى استلزامه أن يكون «أو» بمعنى «الواو» وهو خلاف الظاهر.

السادس: أنّ تخصيص قوله: **(فلم تجدوا ماءً)** بالأخيرين، يلازم حمله على الفرد النادر لأنّ المفروض أنّ المجيء من الغائط أو الملامس بحكم المقابلة في وطنه، وفقدان الماء فيه قليل بخلاف إرجاعه إلى الجميع فقد عرفت أنّ فقدان الماء في الأولين أمر غالبي خصوصاً في الأسفار السابقة حيث يسافرون بالأبال ويقطعون الصحارى والمفاوز.

السابع: أنّ قوله: **(فلم تجدوا)** قيد للأقسام الأربعة، وذلك لأنّ كلاً من الشقوق الأربعة أعني:

١. (إن كنتم مرضى).

٢. (على سفر).

٣. (أو جاء أحد منكم من الغائط).

٤. (أو لامستم النساء).

فالجميع معطوف على قوله: **(فاغسلوا وجوهكم...)** وتقدير الآية بالنحو التالي:

١. إن كنتم مرضى فلم تجدوا ماءً. بمعنى كون استعماله مضرّاً.

523

٢. إن كنتم على سفر فلم تجدوا ماءً.

٣. جاء أحد منكم من الغائط فلم تجدوا ماءً.

٤. لامستم النساء فلم تجدوا ماءً.

ففي الجميع (فتيمّموا صعيداً طيباً).

غير أنّ عدم وجدان الماء في الأولين أمر غالبى دون الأخيرين.

وبذلك يظهر أنّ لفظة «أو» بمعناها الحقيقي لا بمعنى الواو لأنّ قوله: (أو جاء أحد منكم من الغائط) ليس معطوفاً على الشقين الأولين أعني: (إن كنتم مرضى أو على سفر) بل عطف على (فاغسلوا). ومن جعلها بمعنى الواو زعم أنّ الأخيرين (أو جاء أحد منكم من الغائط...) من مختصات الشقين الأولين، أعني: كونه مريضاً أو مسافراً.

وبذلك يتضح وجوب التيمّم في الحالات الأربعة، وأنّ الجميع مشروط بفقدان الماء أو عدم التحرّج من استعماله.

فإن قلت: إرجاع القيد إلى الأمور الأربعة يستلزم استعمال فقدان الماء في معنيين، إذ هو في مورد المرضى بمعنى كونه مضرّاً، وفي غيره بمعناه الواقعي.

قلت: لا إشكال في ذلك إذا دلّت القرينة على ذلك، وإن أبيت عن ذلك قلنا: إنّ القيد يرجع إلى الثلاثة الأخيرة، وما ربما يقال من أنّ القيد إمّا يرجع إلى الأخير أو إلى الجميع، صحيح إذا لم تكن قرينة على الخلاف، وهي في مورد المرضى موجودة لأنّ مقتضى مناسبة الموضوع والحكم كون المجوز للتيمّم في مورد المريض هو كونه مضرّاً، لا كونه فاقداً للماء.

نعم بقيت في الآية أمور أخرى منها ما هو المراد من الكعبين، وهو متروك إلى محلّه.

524

وبهذا يظهر أنّ الآية محكمة لا مجملة، مبيّنة لا مشكّلة.

سؤال وإجابة

لا شك أنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) توضأ في المدينة المنورة على مرأى من أصحابه وأنصاره وأنهم رأوا كيفية وضوئه من المسح أو الغسل، فلماذا حصل الاختلاف بعد رحلته؟
والجواب: أنّ الاختلاف رهن أحد أمور ثلاثة على نحو مانعة الخلو:

الأول: الاختلاف في القراءة

قد تفرّق الصحابة بعد رحلة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى بلدان قريبة أو بعيدة ولم يكونوا مجتمعين على قراءة واحدة لا في هذه الآية ولا في سائر الآيات وإن كانوا متفقين على أنّ ما بين الدفتين هو القرآن المنزل لم ينقص منه شيء، ولم يزد عليه، فمن قرأ بالجر رجّح المسح ومن قرأ بالنصب رجّح الغسل.

الثاني: النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يغسل رجله قبل نزول الآية

إنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) كان في فترة من عمره الشريف قبل نزول آية الوضوء يغسل رجله ولما نزل القرآن الكريم بالمسح نُسخت السنّة بالقرآن، والقرآن ينسخ السنّة، حيث إنّ الصلاة باستقبال البيت المقدّس ثبتت بالسنّة ولكنها نسخت بأية القبلة، ولعل الناس أخذوا بالسنّة التي كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عليها، غافلين عن أنّ القرآن هو الحاكم عليها، ويدلّ عليه ما روي عن ابن عباس أنّه قال: أباي الناس إلا الغسل والقرآن نزل بالمسح.⁽¹⁾

١ . الدر المنثور: ٢/٢٦٢.

الثالث: إشاعة الغسل من قبل السلطة

إنّ القرآن نزل بالمسح ولكن المصلحة المزعومة لدى الحكّام اقتضت إلزام الناس بغسل الأرجل بدل المسح لخبث باطن القدمين، ويدلّ على ذلك بعض ما ورد في النصوص.
روي ابن جرير عن حميد، قال: قال موسى بن أنس ونحن عنده: يا أبا حمزة أنّ الحجاج خطبنا بالأهواز، ونحن معه وذكر الطهور، فقال: اغسلوا وجوهكم وأيديكم وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم، وإنّه ليس شيء من ابن آدم أقرب من خبثه من قدميه، فاغسلوا بطونهما وظهورهما وعراقيبهما.
فقال أنس: صدق الله وكذب الحجاج قال الله تعالى: (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ) قال: وكان أنس إذا مسح قدميه بلّها.⁽¹⁾

ومما يعرب عن أنّ الدعاية الرسمية كانت تؤيد الغسل، وتؤاخذ من يقول بالمسح، حتّى إنّ القائلين به كانوا على حذر من إظهار عقيدتهم فلا يصرّحون بها إلاّ خفية، ما رواه أحمد بن حنبل

بسنده عن أبي مالك الأشعري أنه قال لقومه: اجتمعوا أصلي بكم صلاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فلما اجتمعوا، قال: هل فيكم أحد غيركم؟ قالوا: لا، إلا ابن أخت لنا، قال: ابن أخت القوم منهم، فدعا بجفنه فيها ماء فتوضأ ومضمض واستنشق، وغسل وجهه ثلاثاً وذراعيه ثلاثاً، ومسح برأسه وظهر قدميه، ثم صلى. (٢)

هذه هي الوجوه التي يمكن أن يبرر بها اختلاف المسلمين في الوضوء بعد رحيل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، ولو انصفنا لوجب علينا أن نقول: إنَّ السبب المهم هو إعراضهم عن التمسك بكلا الثقلين اللذين أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) المسلمين بالتمسك بهما للنجاة من الضلال.

١ . تفسير ابن كثير: ٢/٢٧؛ تفسير الطبري: ٦/٨٢.

٢ . مسند أحمد بن حنبل: ٥/٣٤٢؛ المعجم الكبير: ٣/٢٨٠، برقم ٣٤١٢.

526

٢

الإفطار في السفر عزيمة لا رخصة

اتفقت كلمة الفقهاء على مشروعية الإفطار في السفر، تبعاً للذكر الحكيم والسنة المتواترة، إلا أنهم اختلفوا في كونه عزيمة أو رخصة، نظير الخلاف في كون القصر فيه جائزاً أو واجباً. ذهب الإمامية تبعاً لأنمة أهل البيت (عليهم السلام) والظاهرية إلى كون الإفطار عزيمة لا رخصة، واختاره جمع من الصحابة والتابعين.

وذهب جمهور أهل السنة وفيهم فقهاء المذاهب الأربعة إلى كون الإفطار رخصة، وإن اختلفوا في أفضلية الإفطار أو الصوم.

وبما أن اختلاف الفقهاء في ذلك يعرب عن وجود إجمال في الآية، فإننا سنقوم بدراسة الآيات الثلاث التالية، - مجرّدة عن الروايات - لكي يتضح أنها من الآيات المبيّنة لا من المجملات.

قال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ).

(أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ

طَعَامٍ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ

527

لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ).

(شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْقُرْآنِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَ لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ).^(١)

تتضمن هذه الآيات أحكام أصناف المكلفين الأربعة، وهم:

١. الشخص المصح

إنَّ قوله سبحانه: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) ناظر إلى هذا الصنف ودالَّ على لزوم الصوم على المصح الشاهد للشهر، من غير فرق بين كون المراد من شهود الشهر هو الحضور في البلد وعدم السفر أو المراد رؤية الهلال، فليس للشاهد إلا تكليف واحد وهو صوم الشهر كله إذا اجتمعت فيه الشروط.

٢ و ٣ و ٤. المريض والمسافر والمطيق

قد بيَّن سبحانه حكم الصنفين الأولين في موردين:

أ. (فَمَنْ كَانَ مِنْكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ).^(٢)

ب. (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ).^(٣)

والإمعان في الآيتين يثبت أنَّ الإفطار عزيمة وذلك بوجه أربعة:

١. البقرة: ١٨٣-١٨٥.

٢. البقرة: ١٨٤.

٣. البقرة: ١٨٥.

الأول: ترتب صيام أيام أخر على المرض والسفر

قوله: (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) أي يترتب عليهما وجوب صيام عدّة أيام أخر، وهذا هو الظاهر من غير واحد من المفسرين حيث يفسرونه بقولهم: عليه صوم أيام أخر.

هذا هو الطبري يقول: فعليه صوم عدّة الأيام التي أفطرها في مرضه أو في سفره من أيام

أخر.^(١)

يقول ابن كثير في تفسير الآية: أي المريض والمسافر لا يصومان في حال المرض والسفر، لما في ذلك من المشقة عليهما، بل يفطران ويقضيان بعدة ذلك من أيام أخر. (٢)

فإذا ترتب عليهما وجوب صيام تلك الأيام يلزم عدم جواز صوم أيام شهر رمضان، وإلا فلو جاز صيامه لما وجب صيام تلك الأيام، فإيجاب صيامها مطلقاً مترتباً عليهما دليل على حرمة الصوم في رمضان.

وإن شئت قلت: إن الفاء في قوله: (فعدة) هي فاء الترتيب التي تدل على ترتب وجوب صيام الأيام الأخر على كون المكلف مريضاً أو على سفر، بحيث يكون كل من المرض والسفر موضوعاً مستقلاً لوجوب الصيام في أيام أخر، ولازم وجوب الصيام في غير شهر رمضان بدلاً عنه هو حرمة الصيام فيه.

الإفطار في السفر عزيمة لا رخصة ...

الثاني: التقابل بين الجملتين

إن في الآية تقابلاً بين الجملتين، الأولى تدل على الأمر بالصوم، والجملة الثانية تدل على النهي عنه، فالأمر ظاهر في الوجوب والنهي في الحرمة.

١. تفسير الطبري: ٧٧/٢.

٢. تفسير ابن كثير: ٣٧٦/١.

مثلاً: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) أي يجب الصيام فيه، فقوله: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ) بمنزلة قوله: فمن لم يشهد الشهر مصححاً إما لكونه مريضاً أو مسافراً فلا يصمه بل يصوم عدة من أيام أخر. فكأنه يقول: تصوم الطائفة الأولى ولا تصوم الطائفتان الثانية والثالثة، وقد أُشير إلى هذا الاستدلال في رواية زرارة عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: قلت له: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)؟ قال الإمام (عليه السلام): «ما أبينها، من شهد الشهر فليصمه ومن سافر فلا يصمه». (١)

الثالث: ذكر المريض والمسافر في سياق واحد

إن الآية ذكرت المريض والمسافر في سياق واحد وحكم عليهما بحكم واحد، وقال: (فعدة من أيام أخر)، فهل الرخصة في حق المسافر فقط؟ أو تعم المسافر والمريض؟ فالأول يستلزم التفكيك، فإن ظاهر الآية أن الصنفين في الحكم على غرار واحد لا يختلفان، فالحكم بجواز الإفطار في

المسافر دون المريض لا يناسب ظاهر الآية وأمّا الثاني فهل يصحّ لفقهاء أن يفتي بالترخيص في المريض إذا كان الصوم ضاراً أو شاقاً عليه؟ فإنّ الإضرار بالنفس حرام في الشريعة المقدّسة، كما أنّ الإحراج في امتثال الفرائض ليس مكتوباً ولا مجعولاً في الشرع، قال سبحانه: (و ما جعل عليكم في الدين من حرج). (٢)

الرابع: المكتوب عليهما من أوّل الأمر هو صيام عدّة من أيام أخر

إنّ ظاهر قوله سبحانه: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) هو أنّ المكتوب على الصنفين من أوّل الأمر هو الصيام في أيام أخر، فإذا كان الصيام واجباً على عامّة المكلفين وكان المكتوب عليهم من أوّل الأمر هو الصيام

١. الوسائل: ٧، الباب الأوّل من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ١٨. ٢. الحج: ٧٨.

530

في أيام أخر، فصيامهم في شهر رمضان يكون بدعة وتشريعاً محرماً، لاتّفاق الأمة على عدم وجوب صومين طول السنة.

تقدير «فأفطر» لتطبيق الآية على المذهب

لا شك أنّ هذه الوجوه لم تكن خافية على مفسّري أهل السنّة ولذلك نراهم عند تفسير الآية تفسيراً حرفياً أتوا ببعض الجمل التي تدلّ على وجوب الصيام في الأيام الأخر لا التخيير بين الصيام والإفطار، ومع ذلك ذهب جُلّهم إلى أنّ الإفطار رخصة، وما هذا إلاّ لأنّهم لمّا وقفوا على أنّ مذاهب أئمّتهم في الفقه على الرخصة، جنحوا إلى تأويل هذه الفقرات، فقَدَرُوا كلمة: (فأفطر) في الآيات، وكأنّهم سبحانه قال: «فمن كان منكم مريضاً أو على سفر - فأفطر - فعِدّة من أيام أخر» ومعنى ذلك أنّه لو لم يفطر لما وجب صيام تلك الأيام و من المعلوم أنّ الإفطار يكون رخصة لا عزيمة لكن الكلام فيما هو دليلهم على ذلك التقدير المفترض.

من المتفق عليه أنّ القرآن في مقام التشريع يجب أن يكون مبين المراد واضح المقصود، فلو كان الحكم مفروضاً على هذا التقدير كان عليه أن يشير إليه في واحدة من الآيتين. وهذا هو الذي أشرنا إليه في صدر المقام وهو أنّ الفقيه يجب أن يفهم الآية بعيداً عن آراء مذهبه المسبقة. والعجب أنّ صاحب تفسير المنار وقف على مفاد الآية لكنّه تأولها وقال: اختلف السلف في هذه المسألة فقالت طائفة: لا يجزي الصوم عن الفرض، بل من صام في السفر وجب عليه قضاؤه في

الحضر، لظاهر قوله تعالى: (فعدة من أيام أخر)...ظاهره فعليه عدة أو فالواجب عدة، وتأوله الجمهور بأن التقدير: فافطر فعدة^(١).

١. تفسير المنار: ١٥٣/٢.

531

ولا ينقضي تعجبي منه، حيث إنه يصفه بأنه تأويل ومع ذلك يصرّ على صحة فتوى الجمهور، ومع أنه يندد في ثنايا تفسيره بجملة من المقلّدين لأئمة مذاهبهم حيث يؤولون ظواهر الآية تطبيقاً لها لفتوى مذهب إمامهم، ويقول في مسألة الطلاق ثلاثاً - التي اختار فيها تبعاً لظاهر القرآن بأنه لا يقع إلا مرة واحدة - : ليس المراد مجادلة المقلّدين أو إرجاع القضاة والمفتين عن مذاهبهم فإن أكثرهم يطّلع على هذه النصوص في كتب الحديث وغيرها ولا يبالي بها، لأنّ العمل عندهم على أقوال كتبهم دون كتاب الله وسنة رسوله^(١).

إلى هنا تمّ ذكر أحكام الأصناف الثلاثة - أعني: المصح، والمريض، والمسافر - وبقي حكم الصنف الرابع أعني:

المطيق

قوله سبحانه: (وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ)، والمراد بالمطيق هو من لا يستطيع الصوم إلا بمشقة كثيرة، فعليه فدية طعام مسكين عن كلّ يوم يفطر فيه، من أوسط ما يطعم منه أهله في العادة الغالبة.

هذا هو المفهوم من الإطاقة فهي عبارة عن أدنى درجات القدرة على الشيء، يقال: أطاق الشيء إذا كانت قدرته عليه في نهاية الضعف، بحيث يتحمل به مشقة شديدة، فيتعيّن له الإفطار والفدية ولو صام لم يصحّ لعدم الأمر وعلى هذا فيكون المورد من مصاديق قوله تعالى: (وما جعل عليكم في الدين من حرج)^(٢) خلافاً لصاحب الحدائق^(٣). حيث ذهب إلى صحة الصوم أيضاً وعدم الفداء وأنّ الحكم

١. تفسير المنار: ٣٨٦/٢.

٢. الحج: ٧٨.

٣. الحدائق: ٤٢١/١٣.

ترخيصي لا إلزامي. والتفصيل في محلّه. وأمّا من لا يقدر على الصوم أصلاً فقد عفي عن الصوم والفدية.

هذه هي أحكام الأصناف الأربعة، بقي هنا شيء ربما يقع ذريعة للقول بأن الإفطار رخصة، أعني قوله سبحانه في آخر الآية الثانية: **(وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ)**.

قال صاحب المنار وأمّا من يقول بالرخصة في المريض والمسافر أو بخصوص المسافر يتّخذ ذلك ذريعة للرخصة ويقول: إنّ الخطاب فيها لأهل الرخص وأنّ الصيام في رمضان خير لهم من الترخّص بالإفطار.^(١)

يلاحظ عليه أولاً: إنّ الآية الثانية تتشكّل من أربع فقرات بعد بيان أنّ الواجب لا يتجاوز عن كونه أياماً معدودات، وهي:

الأول: **(فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)**.

الثانية: **(وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيفُونَهِ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مِسْكِينٍ)**.

الثالثة: **(فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ)**.

الرابعة: **(وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ)**.

وقد جاءت الفقرات الثلاث الأولى بصيغة الغائب بخلاف الأخيرة التي جاءت بصيغة الخطاب.

وهذا دليل على أنّه منقطع عن المقاطع الثلاثة، وتأكيد للخطاب الأول بعد التفصيل، أعني قوله سبحانه: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ)**.

وثانياً: لو كان الخطاب راجعاً لأهل الرخص فلا بدّ أن يرجع إلى خصوص المسافر، لا إلى المريض، لافتراض كون الصوم مضرّاً له؛ ولا إلى المطبق لفرض

١. تفسير المنار: ١٥٨/٢.

كونه حرجياً، رفع وجوب الصوم عنه ولم يشرع في حقّه. فإذا اختص رجوعه إلى المسافر كان مقتضى سياق الكلام أن يقول: وأن يصوم المسافر خير من أن يفطر، يعني بصيغة الغائب لا بصيغة الحاضر.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ هذه الفقرة تتعلّق بالفقرات الثلاث، يكون المراد هو:

١. أنّ الشاهد للشهر يصوم.

٢. أنّ المريض والمسافر يفطران ويصومان في أيّام آخر.

٣. أنّ المطيق يفطر ويفدي.

فإن تصوّموا على النحو الماضي هو خير لكم، لأنّه خير لكم مطلقاً، إذ كيف يمكن أن يقال: إنّ الصوم خير على جميع الطوائف حتى المريض الذي يضره الصوم ولا ينفعه.

الروايات تؤيّد أنّ الإفطار عزيمة

قد عرفت أنّ الآيات تدلّ بوضوح على أنّ الإفطار عزيمة وليس برخصة، وأنّ المذكورين في الآيات هم أصحاب عزائم لا أصحاب رخصة، ومن حسن الحظ أنّ الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وما رواه أهل السنّة عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) يدلّ على العزيمة، أمّا القسم الأوّل فالمجال لا يسع لنقله فمن أراد التوسّع فليرجع إلى وسائل الشيعة.

وأما القسم الثاني - أعني ما رواه أهل السنّة - فنذكر منه شيئاً:

أخرج مسلم عن جابر بن عبد الله أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خرج عام الفتح إلى مكّة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس، ثمّ دعا بقدر من ماء فرفعه حتّى نظر الناس إليه ثم شرب، فقيل له بعد ذلك: إنّ بعض الناس قد صام؟ فقال:

534

«أولئك العصاة، أولئك العصاة»^(١).

والمراد من العصيان هو مخالفة أمر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، يقول الله سبحانه: (وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً)^(٢).

والعجب ممّن يريد إحياء مذهب إمامه يحمل الحديث على أنّ أمره (صلى الله عليه وآله وسلم) كان أمراً استحبابياً، لكنّه بمعزل من الواقع، فأين الاستحباب من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «أولئك العصاة، أولئك العصاة».

وأخرج ابن ماجة في سننه عن عبد الرحمن بن عوف قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «صائم رمضان في السفر كالمفطر في الحضر»^(٣).

ودلالة الحديث على كون الإفطار عزيمة، واضحة، فإنّ الإفطار في السفر إذا كان إثماً وحراماً فيكون النازل منزلته - أعني: الصيام في نفس هذا الشهر - إثماً وحراماً.

١. شرح صحيح مسلم للنووي: ٢٣٢/٧.

٢. الأحزاب: ٣٦.

٣. س ن ن ابن ماجه: ٥٣٢/١، برقم ٨٦٦٦؛ سنن أبي داود: ٢١٧/٢، برقم ٢٤٠٧.

...

آية الإسهاد في الطلاق

قال تعالى: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا) .

(فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارُقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا) .

(وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا) (١).

اختلفت كلمات المفسرين في قوله سبحانه: (وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ)، في أنه هل يرجع إلى قوله: (فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارُقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) فيكون الإسهاد شرطاً في صحّة الرجعة المستفاد من قوله: (فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ).

أو أنه يرجع إلى قوله في صدر السورة: (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) فيكون حضور العدلين شرطاً لصحّة الطلاق.

١. الطلاق، ١ و ٢ و ٤.

والشيعة الإمامية على الثاني وجمهور السنة على الأول، ومنهم من يقول برجوعه إلى الأمرين كما سيأتي نصّه. وها نحن ندرس الآيات مجردة عن الروايات الواردة حول الآية؛ لأنّ البحث مرّكز على عدم الإجمال في الآية.

لا شك أنّ قوله: **(وَ أَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ)** ظاهر في الوجوب كسائر الأوامر الواردة في الشرع، إنّما الكلام في متعلقه، فهناك احتمالات ثلاثة:

١. أن يكون شرطاً لقوله: **(فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ)**.

٢. أن يكون شرطاً لقوله: **(فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ)**.

٣. أن يكون شرطاً لقوله: **(أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ)**.

لم يقل أحد برجوع القيد إلى الأخير فالأمر يدور بين رجوعه إلى الأول أو إلى الثاني، والظاهر رجوعه إلى الأول، وذلك لأنّ السورة بصدد بيان أحكام الطلاق وقد افتتحت بقوله سبحانه: **(يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ)** فذكرت للطلاق عدّة أحكام:

١. أن يكون الطلاق لعدّتهن.

٢. إحصاء العدّة.

٣. عدم خروجهن من بيوتهن.

٤. خيار الزوج بين الإمساك والمفارقة عند اقتراب عدّتهن من الانتهاء.

٥. إشهاد ذوي عدل منكم.

٦. عدّة المسترابة التي لا تحيض فلا يُعلم لكبر ارتفع حيضهنّ أم لعارض، تعدد ثلاثة أشهر.

٧. عدّة من لا تحيض وهي في سنّ من تحيض فعدّتهنّ ثلاثة أشهر أيضاً.

٨. عدّة أولات الأحمال أن يضعن حملهنّ.

وإذا لاحظت مجموع آيات السورة من أولها إلى الآية السابقة تجد أنّها بصدد بيان أحكام الطلاق، لأنّه المقصود الأصلي، لا الرجوع المستفاد من قوله: **(فَأَمْسِكُوهُنَّ)** وقد ذكر تبعاً.

ثمّ إنّ أبا زهرة من فقهاء السنة ممّن وافق رأيه رأي الشيعة الإمامية وقال بأنّ شرط الإشهاد يرجع إلى الطلاق وقد ذكر دليلاً خاصاً نذكر نصّه: يقول: قال تعالى: **(وَ أَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ)**، قال: فهذا الأمر بالشهادة جاء

بعد ذكر إنشاء الطلاق وجواز الرجعة، فكان المناسب أن يكون راجعاً إلى إنشاء الطلاق؛ وذلك لأنّ تعليل الإشهاد بأنّه يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، يقوي ذلك الاحتمال، لأنّ حضور الشهود العدول لا يخلو من موعظة حسنة يزجونها إلى الزوجين فيكون لهما مخرج من الطلاق الذي هو أبغض الحلال إلى الله سبحانه... إلى أن قال: أنّه لو كان لنا أن نختار للمعمول به في مصر لاخترنا هذا الرأي فيشترط لوقوع الطلاق حضور شاهدين عدلين.^(١)

وحاصل استدلاله: أنّ قوله: **(أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ)** دليل على أنّ وجه حضور الشاهدين هو الوعظ والنصيحة للزوجين، والنصيحة تناسب مقام الطلاق، حتى يصدّا الزوجين عن الافتراق، ولا تناسب الرجعة فإنّ المفروض أنّ الزوجين قد توافقا على الرجوع وإعادة العلقه.

وبذلك يظهر أنّه لا وجه لرجوعه إلى خصوص الرجعة كما عليه جمهور فقهاء السنّة، ولا إلى إيهما كما هو خيرة الشيخ أحمد محمد شاكر القاضي الشرعي بمصر، حيث اختار أنّ القيد يرجع إلى كلا الأمرين وقال في رسالة له إلى الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: إنني ذهبت إلى اشتراط حضور شاهدين حين

١. الأحوال الشخصية: ٣٦٥، كما في الفقه على المذاهب الخمسة: ١٣١.

538

الطلاق، وإنّه إذا حصل الطلاق في غير حضرة الشاهدين لم يكن طلاقاً ولم يعتدّ به، وهذا القول وإن كان مخالفاً للمذاهب الأربعة المعروفة، إلاّ أنّه يؤيّد الدليل ويوافق مذهب أئمة أهل البيت والشيعه الإمامية.

وذهبت أيضاً إلى اشتراط حضور شاهدين حين المراجعة، وهو يوافق أحد قولين للإمام الشافعي ويخالف مذهب أهل البيت والشيعه واستغربت من قولهم أن يفرّقا بينهما والدليل له: **(وَ أَشْهَدُوا دَوِيَّ عَدْلٍ مِنْكُمْ)** واحد فيهما.

أقول: إنّ استغرابه في غير محلّه والدليل على التفريق واضح؛

أمّا أولاً: فلما عرفت من أنّ مجموع آيات السورة من أولها إلى الآية السابقة بصدد بيان أحكام الطلاق لأنّه المقصود الأصلي لا الرجوع المستفاد من قوله: **(فَأْمَسْكُوهُنَّ)** وقد ذكر تبعاً.

ثانياً: ما ذكره أبو زهرة من أنّ فلسفة حضور الشاهدين، إسداء النصيحة للزوجين، ومن المعلوم أنّهما بحاجة إليها قبل الطلاق، لا بعد اتّفاقيهما على الرجعة.

ثالثاً: من المعلوم أنّ الطلاق أبغض الحلال إلى الله فالشارع بحكمته العالية يريد تقليل وقوع الطلاق والفرقة، فكثّر قيوده وشروطه على القاعدة المعروفة من أنّ الشيء إذا كثرت قيوده، عزّ أو قلّ وجوده، فاعتبر الشاهدين العدلين للضبط أولاً، وللتأخير والأناة ثانياً، وعسى إلى أن يحضر الشاهدان أو يحضر الزوجان أو أحدهما، عندهما يحصل الندم ويعودان إلى الإلفة، كما أُشير إليه بقوله تعالى: **(لا تدري لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً)** وهذه حكمة عميقة في اعتبار الشاهدين، لا شكّ أنّها ملحوظة للشارع الحكيم، مضافاً إلى الفوائد الأخرى، وهذا كلّه بعكس قضية الرجوع فإنّ الشارع يريد التعجيل به، ولعلّ للتأخير آفات فلم يوجب في الرجعة أيّ شرط من الشروط.

539

وتصحّ عندنا معشر الإمامية - بكلّ ما دلّ عليها من قول أو فعل أو إشارة - و لا يشترط فيها صيغة خاصّة كما يشترط في الطلاق، كلّ ذلك تسهيلاً لوقوع هذا الأمر المحبوب للشارع الرحيم بعباده والرغبة الأكيدة في إلفتهم وعدم تفرّقهم، وكيف لا يكفي في الرجعة حتى الإشارة ولمسها ووضع يده عليها بقصد الرجوع وهي - أي المطلقة الرجعية - عندنا معشر الإمامية لاتزال زوجة إلى أن تخرج من العدة، ولذا ترثه ويرثها، وتغسله ويغسلها، وتجب عليه نفقتها، ولا يجوز أن يتزوَّج بأختها، وبالخامسة، إلى غير ذلك من أحكام الزوجية.^(١)

حكم الطلاق في الحيض أو في طهر المواقعة

فإذا وصل الكلام إلى هنا فلنعرّج إلى بيان مسألتين يستفاد حكمهما من الآية الأولى، وهما:

الأولى: الطلاق في الحيض.

الثانية: الطلاق في طهر المواقعة.

وإليك دراسة المسألتين:

المسألة الأولى: الطلاق في الحيض

ذهب فقهاء السنّة إلى أنّ الطلاق في الحيض إثم ويُسمى عندهم طلاقاً بدعيّاً، ولكنهم قالوا بصحّته. ومع ذلك لا تحسب هذه الحيضة من عدّة المطلقة فتنتظر حتى تطهر من حيضتها وتتمّ مدّة طهرها ثم تبدأ العدّة من الحيضة التالية.^(٢)

١. أصل الشيعة وأصولها: ١٦٣-١٦٥، الطبعة الثانية.

٢. نظام الطلاق في الإسلام: ٢٧.

أقول: إنَّ ظاهر قوله سبحانه: **(إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ)** أَنَّ الزوج إذا أراد أن يطلق زوجته فعليه أن ينتظر الوقت المناسب للدخول في العدة، بحيث يكون الوقت الذي تطلق فيه جزءاً من العدة، والمفروض أنها لو طلقت في حالة الحيض لا تحسب منها بالاتفاق.

قال القرطبي: معنى: **(فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ)** أي في الزمان الذي يصلح لعدتهن وقد حصل الإجماع على أن الطلاق في الحيض ممنوع وفي الطهر مأذون فيه.^(١)

وإن شئت قلت: إنَّ ظاهر قوله: **(فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ)** أي لغاية أن يعتدّن، على نحو يترتب الاعتداد على الطلاق بلا فصل ولا تريث، والمفروض أن الحيض فاصل بين الطلاق والاعتداد.

المسألة الثانية: الطلاق في طهر المواقعة

طلاق الزوجة في طهر المواقعة حكمه حكم الطلاق في الحيض والنفاس، ولكنه حرام عند الحنفية والمالكية ومكروه عند غيرهما، وعلى كلّ تقدير فالطلاق عندهم صحيح، والدليل على عدم صحته ما ذكرنا في المسألة الأولى فإنّ اللام في قوله: **(لِعَدَّتِهِنَّ)** بمعنى «في» والمراد إيقاع الطلاق في الزمان الذي يصلح للاعتداد، أو لغاية الاعتداد، على نحو يجب أن يترتب الاعتداد على إيقاع الطلاق بلا تريث، والمفروض أن طهر المواقعة لا يحسب من العدة، وهذا واضح إذا قلنا: إنَّ المراد من الإقراء هو الأطهار الثلاثة.

وأما لو قلنا بأنَّ المراد من الإقراء هو الحيضات الثلاث فكذلك أيضاً، وذلك لأنَّ الحيضة التي تقدّمها طهر المواقعة لا تحسب من العدة، عندهم. فالآية لا تعمّ إيقاعه في مثل ذلك الطهر، لأنها لا تستقبل العدة بالدخول في الحيض.

١. تفسير القرطبي: ١٥٣/١٨.

الزواج المؤقت في الكتاب العزيز ...

التعريف

الزواج المؤقت عبارة عن تزويج المرأة الحرة الكاملة، نفسها إذا لم يكن بينها وبين الزوج مانع - من نسب أو سبب أو رضاع أو إحصان أو عدّة أو غير ذلك من الموانع الشرعية - بمهر مسمّى إلى أجل مسمّى بالرضا والاتفاق، فإذا انتهى الأجل تبين منه من غير طلاق، ويجب عليها من الدخول بها - إذا لم تكن يائسة - أن تعتد عدّة الطلاق إذا كانت ممّن تحيض وإلا فبخمسة وأربعين يوماً. إنّ الزواج المؤقت كالزواج الدائم لا يتم إلا بعقد صحيح دالّ على قصد الزواج جدّاً، وكلّ مقاربة تحصل بين رجل وامرأة من دون عقد فلا تكون متعة حتى مع التراخي والرغبة، ومتى تمّ العقد كان لازماً يجب الوفاء به.

هذا هو تعريف الزواج المؤقت وقد اتفقت المذاهب الفقهية على أنّه كان حلالاً أحلّه رسول الله (صلى الله عليه وآله) بوحى من الله في برهة من الزمن، وإنّما اختلفوا في استمرار حلّيته، فالشيعة الإمامية وليف من الصحابة والتابعين على بقاء الحلّية،

542

خلافاً للمذاهب الأربعة فهي على التحريم.

وعلى ما ذكرنا من التعريف فهو داخل في المستثنى أعني قوله سبحانه: (وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ).^(١)

والبحث هنا مرّكز على استفادة حكمه من الكتاب العزيز وأنّ الآية التي تضمنت بيانه ليست مجمّلة، ونترك البحث عمّا في السنة الشريفة إلى محلّه.

قال سبحانه:

١. (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهَاتُكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْتُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ رَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا).

٢. (وَ الْ مُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا).

٣. (وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْ مُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ).^(٢)

إنّ الآية الأولى وشيئاً من صدر الآية الثانية تتضمّنان بيان ما هو الحرام من نكاح النساء، ولو قرأنا الآيتين بدقّة نقف على أنّ الله سبحانه حرّم الزواج من أربعة

١. المؤمنون: ٥ - ٦.

٢. النساء: ٢٣ و ٢٤ و ٢٥.

543

عشر صنفاً من النساء، وهي:

١. الأمهات. ٢. البنات. ٣. الأخوات. ٤. العمّات. ٥. الخالات. ٦. بنات الأخ. ٧. بنات الأخت. ٨. الأمهات المرضعات. ٩. الأخوات من الرضاعة.

١٠. أمهات النساء. ١١. الربائب التي دُخل بأمهاتهن.

١٢. حلائل الأبناء. ١٣. الجمع بين الأختين. ١٤. النساء المتزوّجات.

وأشير إلى الأخير بقوله تعالى: **(وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ)**.

إلى هنا تمّ بيان ما هو الحرام من نكاح النساء، وبه يتمّ تفسير الآية الأولى وصدر الآية الثانية، أعني قوله: **(وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ)**.

وأما بقية الآية الثانية فقد بدأت بقوله تعالى: **(وَ أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَ لَآ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ)**.

فلنأخذ بتفسيرها ضمن مقاطع، فإنّها مركّبة من مقاطع أربعة:

١. **(وَ أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ)** المراد من الموصول «مَا» هو النساء، وقوله: **(ذَلِكَ)** مركّب من «ذا» و «كم» فالأوّل إشارة إلى النساء المذكورات، ولعلّ تذكير «ذا» باعتبار الموصول أعني «ما وراء» والثاني خطاب للمؤمنين.

٢. **(أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ)** عطف بيان لقوله: **(مَا وَرَاءَ ذَلِكَ)** وقد حذف مفعوله أي: أن تبتغوا بأموالكم نكاح النساء.

وبعبارة أخرى: أحلّ للمؤمنين نكاح النساء ببذل الأموال وصرّفها.

وتنحصر مصاديق قوله: **(أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ)** - في بادئ النظر - في ثلاثة موارد:

أ. النكاح بأجرة دائماً أو مؤقتاً.

ب. نكاح الأمة.

ج. السفاح وهو الزنا.

وسيتعين ما هو المراد، بدراسة ما يأتي من الفقرات.

٣. (مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) أي تطلبوا بأموالكم نكاح النساء في حال أنكم تريدون العفة لا السفاح والزنا، ومعنى الجملة: متعففين لا زانين، وبهذا القيد خرج المورد الثالث من الموارد الثلاثة المذكورة، أعني: السفاح والزنا.

وعندئذ تنحصر الحليّة في القسمين الأولين:

أ. نكاح الحرّة بقسميه.

ب. نكاح الأمة.

٤. (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً) وهذا هو المهم في فهم حكم المسألة، وبما أنّ حكم الزواج من الأمة تعرّضت له الآية الثالثة - أعني قوله: (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ نَتَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) - خرج المورد الثاني وانحصر قوله: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ...) بالزواج من الحرّة بنكاح دائم أو مؤقت.

فلو دلّت القرائن القطعية على اختصاص هذا المقطع بالنكاح المؤقت تكون الآية دليلاً قرآنيّاً على حليّته. وإليك القرائن التي تدلّ على اختصاصه بالزواج المؤقت.

الأولى: لفظ الاستمتاع

يطلق الاستمتاع على التلذذ كما في قوله سبحانه: (رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا

بِبَعْضٍ)^(١)، لكنّ المراد هنا هو العقد، لا الاستمتاع الجنسي، وذلك بشهادة ترتّب دفع الأجرة على الاستمتاع ترتّب الجزاء على الشرط، فلو أُريد بالاستمتاع العقد لصحّ الترتّب لأنّ المهر كلّه يجب بمجرد العقد، غاية الأمر يرجع النصف بالطلاق قبل الدخول إلى الزوج في العقد الدائم، وبانقضاء المدّة قبله في المؤقت.

وأما لو أُريد من الاستمتاع هو التلذذ والانتفاع فلا يصح الترتب؛ لأنّ الأجرة تلزم على الزوج قبل الاستمتاع، فالزوج يكون مكلفاً بدفع المهر كلّهُ، سواء أحصل تلذذ أم لم يحصل، وبهذا البيان ثبت أنّ المراد من الاستمتاع هنا هو العقد.

فإذا ثبت أنّ المراد هو العقد فيكون معنى: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ) أي مهما عقدتم عقد التمتع أو عقد الاستمتاع، وهو حقيقة في الزواج المؤقت.

ويؤيد ما ذكرنا: من أنّ المراد من قوله سبحانه: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ) عقد الاستمتاع، لا التلذذ الجنسي تعبير الصحابة عن نكاح المتعة بلفظ «الاستمتاع» أخرج مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله قال: كنّا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق على عهد رسول الله وأبي بكر حتى - ثمة - نهى عنه عمر.^(٢)

القرينة الثانية: الحمل على النكاح الدائم يستلزم التكرار

يجب علينا إمعان النظر فيما تهدف إليه جملة: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ)، فهنا احتمالات:

أ. تحليل النكاح الدائم.

ب. التأكيد على دفع المهر بعد الاستمتاع.

ج. نكاح المتعة.

١. الأنعام: ١٢٨.

٢. صحيح مسلم: ٤/١٣١، باب نكاح المتعة من كتاب النكاح.

546

أما الأول فالحمل عليه يستلزم التكرار بلا وجه، لأنّه سبحانه بيّن حكمه في الآية الثالثة من تلك السورة، أعني قوله سبحانه: (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً).^(١)

وأما الثاني فهو كالأول بيّنه عزّ وجل في الآية الرابعة من هذه السورة، أعني قوله تعالى: (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً)^(٢)، بل بيّنه في آيتين أخريين، أعني قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلْ لَكُمْ أَنْ تَرثُوا النِّسَاءَ كَرَاهًا وَ لَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ)^(٣)، وقوله سبحانه: (وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ

بُهْتَانًا وَ إِنَّمَا مُبِينًا^(٤) فلم يبق من الوجوه المحتملة التي تهدف إليها هذه الفقرة من الآية، إلا نكاح المتعة.

القرينة الثالثة: الجملتان المتقدمتان

إن في الجملتين المتقدمتين على قوله: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ) أعني:
١. (أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ) ٢. (مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ)، إشارة إلى أن المراد هو الزواج المؤقت، وأن المراد من الاستمتاع هو نكاح المتعة والعقد على المتمتع بها.
أما الجملة الأولى فتدلّ على أنها بصدد بيان النكاح الذي للمال فيه دور، بحيث لولاه لبطل، وليس هو إلا نكاح المتعة الذي عُرّف بقوله: أجل مسمّى

١. النساء: ٣.

٢. النساء: ٤.

٣. النساء: ١٩.

٤. النساء: ٢٠.

547

وأجرة مسمّاة، فالأجرة في نكاح المتعة ركن وإلا لبطل، بخلاف النكاح الدائم إذ لا يجب ذكرها في العقد، يقول سبحانه: (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً^(١)، وأما الجملة الثانية فالله سبحانه يؤكّد قبل الأمر بعقد الاستمتاع على كون الزوجين محصنين غير مسافحين، بأن يكون اللقاء بنية التعفّف لا الزنا، وبما أنّ عقد المتعة ربّما ينحرف عن مجراه فيتخذ لنفسه لون السفاح لا الزواج، أمر سبحانه بأن يكون الهدف هو الزواج لا السفاح.

وبعبارة أخرى: أنّ النكاح الدائم لا يتصوّر فيه السفاح، والذي يحتمل فيه قصد السفاح هو النكاح المؤقت فنهى الله سبحانه أن يكون العقد بتلك النية بل بنية التعفّف والزوجية.

ومن حسن الحظ أنّ هذا القيد جاء في نكاح الإماء، في قوله تعالى: (مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَ لَا مُتَّخَذَاتِ أَخْدَانٍ) فتقدّم هاتين الجملتين على قوله: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ) دليل على أنّ هذه الفقرة ناظرة إلى النكاح المؤقت لا الدائم.

وبهذا يعلم وجه دخول لفظ «ف» في قوله: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) لأنَّ فاء التفریع لا تستعمل إلاّ- إذا سيق الكلام فيه ولو إجمالاً - ولما كانت في الجملتين المتقدمتين إشارة إلى هذا النحو من الزواج صحّ دخول الفاء على الفقرة.

إلى هنا ثبت أنّ الآية ليست مجملة، وإنما هي صريحة في العقد المؤقت. نعم ادّعى من قال بتحريم المتعة بأنّ الآية منسوخة وهو بحث آخر، لا نحوم حوله.

ولنعم ما قال السيد المرتضى في المقام:

إنّ التمتع سنة مفروضة *** ورد الكتاب بها وسنة أحمد

وروى الرواة بأنّ ذلك قد جرى *** من غير شك في زمان محمد

١. البقرة: ٢٣٦.

548

ثم استمرّ الحال في تحليلها *** قد صحّ ذلك في الحديث المسند

عن جابر وعن ابن مسعود التقيّ *** وعن ابن عباس كريم المولد

حتى نهى عمرٌ بغير دلالة *** عنها فكدر صفو ذاك المورد

لا بل مواليد النواصب جدّدت *** دينَ المجوس فأين دين محمد^(١)

هذا إجمال الكلام في الآية ومن أراد التفصيل فليرجع إلى كتابنا: «الإنصاف في مسائل دام فيها

الخلافا»^(٢).

١. الإنصاف في مسائل دام فيها الخلافا: ٤٩٩/١.

٢. الإنصاف: ٥٥١-٤٧٥/١.

549

...

الطلاق ثلاثاً بصيغة أو بثلاث صيغ في مجلس واحد

من المسائل التي أوجبت انغلاقاً و عنفاً في الحياة وأدت إلى تمزيق الأسر وتقطيع صلات الأرحام في كثير من البلاد، مسألة تصحيح الطلاق الثلاث دفعة واحدة، بأن يقول: أنت طالق ثلاثاً، أو يكرّره ثلاث دفعات ويقول في مجلس واحد: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، حيث تحسب ثلاث تطليقات حقيقية وتحرم المطلقة على زوجها حتى تنكح زوجاً غيره.

فربما يتعلّب الغضب على الزوج فيطلق الزوجة ثلاثاً في مجلس واحد ثم يندم على عمله ندماً شديداً ويحاول إيجاد مخرج لمشكلته فلا يجد عند أئمة المذاهب الأربعة ولا الدعاة إليها مخرجاً فيقعده ملوماً محسوراً، ولو رجع الرجل إلى فقه الإمامية المأخوذة من الكتاب والسنة وأحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام) لوجد مخرجاً وهو بطلان الطلاق الثلاث في مجلس واحد.

ولندرس الآيات الواردة في الموضوع:

(الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَ لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْنَاهُمْ شَيْنًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِي مَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ

550

اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ).^(١)

لما لم يكن للعرب في الجاهلية في الطلاق عدد معين فربما طلق الرجل امرأته مرّات عديدة وراجعها، وكانت المرأة بذلك ألعوبة بيد الرجل يضارّها بالطلاق والرجوع متى شاء، فأنزل الله سبحانه: (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ...) أي أنّ الطلاق الذي شرع فيه الرجوع هو الطلاق الأول والثاني، وأما الثالث فقد ذكر حكمه في الآية التالية:

(فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ).^(٢)

فدلّ قوله: (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ...) على الحرمة الأبدية، نعم لو طلقها الزوج الثاني لا بأس أن يتراجعا بعقد جديد كما قال: (فَإِنْ طَلَّقَهَا) أي الزوج الثاني (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا).

(وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ...)^(٣)

وسنرجع إلى تفسير هذه الآية عند الاستدلال على بطلان الطلاق الثلاث.
إذا عرفت ذلك فنقول: دلّ الكتاب العزيز على بطلان الطلاق الثلاث بوجوه:
الأول: قوله سبحانه **(الطَّلَاق مَرَّتَانِ)**، اللام للجنس لا للعهد فإذا كان للجنس يعمّ مطلق الطلاق.

١. البقرة: ٢٢٩.

٢. البقرة: ٢٣٠.

٣. البقرة: ٢٣١.

551

ثم إنَّ قوله: **(مَرَّتَانِ)** ظاهر في لزوم وقوعه مرّة بعد أخرى لا دفعة واحدة وإلا يصير مرّة
ودفعة، ولأجل ذلك عبّر سبحانه بلفظ «المرّة» ليدلّ على كيفية الفعل وأنه عبارة عن الواحد منه،
والدفعة والكرة والمنزلة، مثل المرّة وزناً ومعنىً واعتباراً.

وعلى ما ذكرنا فلو قال المطلق: «أنت طالق ثلاثاً» لم يطلق زوجته مرّة بعد أخرى، ولم يطلق
مرّتين، فإنّ قوله: ثلاثاً لا يصير سبباً لتكرّره، ويشهد على ذلك أمور:

١. أنّه اعتبر في اللعان شهادات أربع فلا تجزي عنها شهادة واحدة مشفوعة بقوله: أربعاً.

٢. لا يكفي في فصول الأذان إذا قال: الله أكبر وأردفه بقوله: اثنان.

٣. لا يكفي في القسامة عندما يجب أن يحلف خمسين مرّة أن يقول: «أقسم بالله خمسين يمينا».

٤. يعتبر في رمي الجمرات، الرمي بعد الرمي إلى سبع مرّات، فلا يجزي رمي الحصة السبع
مرّة واحدة.

٥. في تكبيرات الصلاة سبعاً أو خمساً لا يجزي أن يقول: الله أكبر سبع مرّات.

وعلى هذا فالقول بوقوع الطلاق الثلاث بلفظ واحد يضادّ صريح الآيات، حتى أنّ الجصاص
الحنفي اعترف بذلك يقول: إنَّ قوله: **(الطَّلَاق مَرَّتَانِ)** يقتضي التفريق لا محالة؛ لأنّه لو طلق اثنين
معاً لما جاز أن يقال: طلقها مرّتين. وكذلك لو دفع رجل إلى آخر درهمين، لم يجز أن يقال أعطاه
مرّتين.^(١)

فإن قلت: إنّ ما ذكر إنّما يأتي إذا عبّر عن التطلق ثلاثاً بصيغة واحدة، وأمّا لو

كرّر الصيغة كما إذا قال: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، فهناك طلاق بعد طلاق.
قلت: إنّ الصيغة الثانية والثالثة تفعان باطلتين لعدم الموضوع للطلاق، فإنّ الطلاق إنّما هو لقطع
العلاقة الزوجية، فلا زوجية مستقرة بعد الصيغة الأولى حتى تقطع، ولا رابطة قانونية حتى تصرم.
وحصيلة الكلام: أنّ الطلاق يُحلّ عقدة الزواج فكيف يمكن أن يتعدّد دون أن يتخلّل بينهما عقدة
الزواج، فقولك: «أنت طالق» بمعنى حلّ العقدة وقطع الربط، ومثله لا يمكن أن يتكرّر إذ هو أشبه
بتحصيل الحاصل.

الثاني: قوله سبحانه في الآية الثالثة: (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ
سَرَحوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ).

إنّ هذه الآية وإن وقعت بعد التطليقة الثالثة، لكن كثيراً من المفسّرين قالوا بأنّها ترجع إلى الآية
الأولى، أي قوله سبحانه: (الطلاق مرّتان)، فإنّه سبحانه يأمر بأنّ المطلق إذا قرب أجل المرأة ولم
يبق من العدة إلّا زمن قليل فليختر أحد الأمرين في كل طلاق:

١. إمّا أن تمسك بمعروف، أي يرجع عن الطلاق ويأخذها بعنوان أنّها زوجته.

٢. أو تترك حتى تخرج من العدة كما يقول: (أو سرّحوهن بمعروف) فعندئذ فالآية تكون دليلاً
على بطلان الطلاق الثلاث مرّة واحدة؛ وذلك لأنّ معناها أنّ كلّ مرّة من المرّتين يجب أن يتبعها أحد
أمرين: إمساك بمعروف، أو تسريح بإحسان، والطلاق الثلاث مرة واحدة فاقد لهذا.

قال ابن كثير: أي إذا طلقها واحدة أو اثنتين، فأنت مخير فيها مادامت عدتها باقية، بين أن تردّها
إليك ناوياً الإصلاح بها والإحسان إليها، وبين أن تتركها حتى

تنقضى عدتها، فتبين منك وتطلق سراحها محسناً إليها، لا تظلمها من حقها شيئاً ولا تضارّ
بها. (١)

وأين هذا من الطلاق ثلاثاً بلا تخلّل واحد من الأمرين: الإمساك أو تركها حتى ينقضى أجلها،
سواء طلقها بلفظ: أنت طالق ثلاثاً؛ أو: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق.

الثالث: قوله سبحانه: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ** (٢).

فظاهر الآية أنّ الطلاق يجب أن يكون لغاية الاعتداد أو مشرفاً على الاعتداد، وهو لا يتحقق إلا بفصل الأول عن الثاني وإلا يكون الطلاق الأول بلا عدّة ولا إحصاء لها إذا طلق اثنتين مرّة واحدة، ولو طلق ثلاثاً يكون الأول والثاني كذلك. وقد استدل بعض أئمة أهل البيت (عليهم السلام) بهذه الآية على بطلان الطلاق الثلاث.

روى صفوان الجمال عن أبي عبد الله (عليه السلام): إن رجلاً قال له: إنّي طلقت امرأتي ثلاثاً في مجلس واحد؟ قال: «ليس بشيء»، ثم قال: أما تقرأ كتاب الله **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ** - إلى قوله سبحانه: - **لَعَلَّ اللَّهُ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا** ثم قال: كلّمّا خالف كتاب الله والسنة فهو يرد إلى كتاب الله والسنة» (٣).

الرابع: قوله سبحانه في سورة الطلاق: **لَعَلَّ اللَّهُ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا** (٤).

ومعنى الآية لعلّ الزوج يندم من طلاقها ويرجع إلى زوجته، وهذا إمّا يتصوّر إذا كان بعد الطلاق الأول عدة، وإلا فلو أوقع الطلاق الثلاث مرة واحدة فليس

١. تفسير ابن كثير: ٥٣/١.

٢. الطلاق: ١.

٣. قرب الإسناد، ٣٠؛ وسائل الشيعة، ج ١٥، الباب ٢٩ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٢٥.

٤. الطلاق: ١.

هناك أمر يترقّب لأتّها صارت محرّمة إلى أن تنكح زوجاً غيره.

هذا كلّ الاستدلال بالكتاب وأمّا السنة فهو خارج عن موضوع بحثنا فقد تضافرت السنة من الفريقين على البطلان ومع ذلك فأئمة المذاهب الأربعة على القول بالصحة!

من هو الذي بيده عقدة النكاح؟ ...

٦

من هو: (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ)؟

قال تعالى: (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلنَّفْقَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ).^(١)

الآية تبين حكم الطلاق قبل المسيس وقبل الفرض، فقال: (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ) أي إن طلقتم أيها الرجال النساء قبل أن تجامعهن وقد قدرتم مهراً فعليكم دفع نصف ما قدرتم، أي نصف المهر المسمى.

ثم إن الآية تستثني طائفتين، قال:

١. (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ).

توضيحه: أنه وجب على الزوج دفع نصف المهر إلى الزوجة المطلقة إذا طلقها قبل المس، ولكن ربما تقتضي المصلحة أن تتنازل المرأة عن ذلك النصف، وتترك بيت الزوجة بدون أن تأخذ شيء، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على كرامة الزوجة واحترام إرادتها حيث تترك أخذ ما هو الواجب.

٢. (أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) وقد اختلف فيه، أي ما هو المراد به؟ وهناك نظران:

١. البقرة: ٢٣٧.

556

الأول: ولي الزوجة من الأب والجد، إذا اقتضت المصلحة العفو، فيترك النصف المفروض، كما هو الحال في الزوجة عندما تترك النصف.

وعلى هذا فالفقرتان ناظرتان إلى عفو الزوجة إما بنفسها أو بوليها، وكون الأب والجد من مصاديق من بيده عقدة النكاح، لأنه لا نكاح إلا بولي.

الثاني: أن المراد به الزوج وعندئذ يرجع عفو الزوج إلى عدم أخذ النصف إذا أقبضها تمام المهر قبل الطلاق، وعندئذ يقع الكلام في رفع إجمال الآية، فهل المراد ممن بيده عقدة النكاح هو ولي الزوجة أو هو الزوج.

أقول: إنَّ سياق الآية يدلّ على صحّة القول الأوّل دون الثاني، وذلك لأنّ الله سبحانه كلّما وجه الكلام إلى الزوج استعمل صيغة الخطاب، وإليك الخطابات الموجودة في الآية الموجهة إلى الزوج، وهي:

١. (وإن طلقتموهن). ٢. (من قبل أن تمسوهن).

٣. (وقد فرضتم لهنّ فريضة). ٤. (فانصف ما فرضتم).

٥. (وأن تعفوا أقرب للتقوى). ٦. (ولا تنسوا الفضل بينكم).

ولكن حين أراد الكلام عن العفو عدل عن الخطاب إلى الغيبة وقال: (إِلَّا أَنْ يَعْفُوا أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ)، فلو أُريد من الثاني هو الزوج فما الوجه من العدول إلى الغيبة، إذ السياق يقتضي أن يقول «أو تعفون»... وهذا دليل على أنّ المراد به غير الزوج.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الآية تضمّنت الدعوة إلى عفو أشخاص كلّهم محاور في النكاح:

١. الزوجة (إِلَّا أَنْ يَعْفُوا).

٢. الولي: (أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ).

557

٣. الزوج: (وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى).

هذا هو مقتضى تحليل الآية، ويؤيده ما روي عن أنمة أهل البيت (عليهم السلام):

١. رواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «(الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) وهو ولي أمرها»^(١).

٢. وعنه باسناده عن فضالة، عن رفاعة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذي بيده عقدة النكاح؟ قال: «هو الذي يزوج يأخذ بعضها ويترك بعضاً وليس له أن يترك كلّها»^(٢).

٣. وعنه باسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن البرقي، أو غيره، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الذي بيده عقدة النكاح؟ قال: «هو: الأب و الأخ و الرجل يوصى إليه والذي يجوز أمره في مال المرأة فيبتاع لها ويشترى، فأبي هؤلاء عفا فقد جاز»^(٣).

أضف إلى ما ذكرنا: أنّه لو قيل بأنّ المراد من قوله: (من بيده عقدة النكاح) هو الزوج، يلزم التكرار، إذ جاء ذكره في قوله سبحانه: (وإن تعفوا أقرب للتقوى)، فيلزم التكرار بلا وجه.

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

وقد تمّ - بفضل الله تعالى - ولاح بدر

١. تفسير البرهان: ٢٢٩/١، برقم ٧.

٢. تفسير البرهان: ٢٣٠/١، برقم ٢٠.

٣. تفسير البرهان: ٢٢٩/١، برقم ٩.

558

تمامه عاشر ربيع الأول من شهور

سنة ألف وأربعمائة وثلاثين

من الهجرة النبوية

والحمد لله رب العالمين

559

...

فهرس المحتويات

466

الفصل العاشر

تعقب العام بضمير

يرجع إلى بعض أفراده

إذ وقع العام موضوعاً للحكم، وورد بعده ضمير موضوع لحكم آخر لكنّه يرجع إلى بعض أفراد العام، فهل يوجب ذلك (رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام) تخصيص حكم العام ببعض الأفراد أو لا؟

مثاله قوله سبحانه: (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا) (١).

أمّا العام فهو قوله: (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) والحكم (أعني: التربص) يعمّ عامّة المطلقات رجعية أو بئنة .

أمّا الضمير فقوله: (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) فالضميران يرجعان إلى قسم الرجعيات من المطلقات، لا إلى كلّ المطلقات، والحكم المحمول على الضمير هو حق الرجوع، فيقع الكلام في أنّ رجوع الضمير في الجملة الثانية إلى بعض أقسام العام هل يصلح أن يكون قرينة على اختصاص الحكم

١ . البقرة: ٢٢٨ .

467

الوارد في الجملة الأولى بالرجعيات أيضاً أو لا؟ فيكون التربص كالرجوع من خصائص الرجعية لا البئنة.

المفهوم من كلام القوم أنّ رجوع الضميرين إلى بعض مصاديق المرجع أمر مسلّم عندهم، ولذلك عقدوا هذا البحث، وسيوافيك عدم صحّته.

والأولى أن يعنون البحث بالنحو التالي: إنّ تخصيص الضمير بدليل منفصل هل يوجب تخصيص المرجع العام أو لا؟

ذكر المحقّق الخراساني أنّ هنا وجوهاً من الحلول:

١. رفع اليد عن أصالة العموم في المرجع، بأن يقال: المراد من المطلقات هو القسم الرجعي فينطبق الضمير مع المرجع.

٢. حفظ أصالة العموم في المرجع ورفع اليد عن أصالة العموم في الضمير عن طريق الاستخدام بإرجاعه إلى بعض المصاديق.

٣. حفظ أصالة العموم في كلا المقامين والتصرّف في أصالة الحقيقة في الإسناد، بأن ينسب الحكم المختص بالبعض (الرجعيات) إلى الكلّ (المطلقات) من باب المجازية. ثم إنّه رجّح الوجهين الأخيرين وأصرّ على حفظ أصالة العموم في المرجع. واستدلّ على ذلك بأنّ أصالة العموم في المرجع لا تُزاحم من قبل أصالة العموم في الضمير، لأنّ مورد استعمالها هو الشك في المراد، لا الشك

468

في كيفية الإرادة. والشك في المرجع من قبيل الأوّل حيث يشك في أنّ التربص لبعض المطلقات أو كلهن، ولكن الشك في الضمير في كيفية الإرادة إذ نعلم بدليل قطعي أن الرجوع يختص بالرجعيات وإنّما نشك في كيفية الإرادة وإنّه هل هو بطريق الاستخدام أو بطريق المجاز العقلي، وانتساب الحكم الغالب إلى الجميع.

يلاحظ على ما ذكره أنّ التصرفين في الضمير غير صحيحين.

أمّا الاستخدام فلأنّه خلاف الأصل حيث إنّ القاعدة الأولى وجود التطابق بين الضمير والمرجع، وعلى هذا فالاستخدام خلاف الأصل. لا يجوز ارتكابه إلاّ بدليل .

وأمّا المجاز العقلي أي نسبة ما هو حكم البعض إلى الكل، فإنّما يصح فيما إذا كان هنا مصحّح عرفاً كالمبالغة، فيقال: قتل بنو فلان زيداً، وإنّما قتله بعضهم، وما هو إلاّ لأجل رضا الباقي بالقتل، كما في قوله سبحانه: (فَدُ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)^(١) مع أنّ القتل لم يصدر إلاّ من البعض فنسب إلى الكل مبالغة لأجل رضاهم بفعل القاتلين.

١ . آل عمران: ١٨٣ .

469

الحل الصحيح

والصحيح حفظ أصالة العموم في كلا الموردتين، وحفظ أصالة الحقيقة في الإسناد في الجملة الثانية بأن يقال: إنّ الضمير استعمل بالإرادة الاستعمالية في كلّ المطلقات، غير أنّ الدليل قام على تخصيص الحكم في مورد الضمير ببعضهن - أعني: الرجعيات - فعلى ما ذكرنا يحتفظ بأصالة العموم في المرجع والضمير من دون أن يتصرف في الضمير بالاستخدام أو بالمجاز العقلي، وعندئذ

فشأن الضمير حكم سائر العمومات المخصّصة استعمل في معناه الحقيقي بالإرادة الاستعمالية ثم خصّص بدليل منفصل.

وهذا هو الذي أفاده المحقق الخراساني في البحوث السابقة حيث قال: إنّ تخصيص العام بالمتصل أو بالمنفصل لا يوجب مجازية العام، أمّا المتصل فلتعدّد الدال والمدلول حيث إنّ كلاً من لفظي العام والخاص مستعمل في معناه، وأمّا المنفصل فالعام يستعمل في ما وضع له بالإرادة الاستعمالية، والمخصّص يضيّق دائرة المراد في الإرادة الجديدة دون أن يتصرّف من ناحية الإرادة الاستعمالية التي هي معيار الحقيقة والمجاز.

ومن ذلك يعلم صحّة ما ذكرناه من أنّ رجوع الضمير إلى بعض مصاديق المرجع أمر غير مسلم، وأمّا القوم فلما أخذوه كأمر مسلم فقد وقعوا فيما وقعوا فيه، وذكروا الوجوه غير الصحيحة.

470

الفصل الحادي عشر

في تخصيص العام بالمفهوم

وقبل الدخول في البحث نقدّم أموراً:

١. ما هو الداعي لعقد هذا الفصل؟

إنّ الداعي هو دفع ما ربّما يختلج بالبال، من أنّ دلالة العام منطوقية ودلالة المفهوم غير منطوقية، ولا يمكن تخصيص الأقوى بالأضعف، فعقدوا هذا الفصل لدفع هذا التوهّم، بأنّ كون الدلالة غير منطوقية لا يكون سبباً لضعفها، بل ربّما يكون المفهوم أقوى من دلالة المنطوق.

٢. أنّ النزاع في المقام كبروي لا صغروي، بمعنى أنّ وجود العام والمفهوم أمر مسلم، إنّما الكلام في تقديم أحدهما على الآخر.

٣. المفهوم تارة يوصف بالموافق، وأخرى بالمخالف، فلو كان كيف القضية فيهما واحداً، فيوصف بالموافق، كما في قوله سبحانه: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا)^(١) فمفهومه: ولا تشتمهما ولا تضربهما بطريق أولى، وكيف القضية على نحو واحد وهو السلب.

وأما لو كان كيف القضية فيهما مختلفاً فيوصف بالمخالف كما في قوله:

١. الإسراء: ٢٣.

إن سلّم زيد فأكرمه، فمفهومه: إن لم يسلم لا تكرمه .

٤ . المفهوم الموافق ينقسم إلى ما يكون ثبوت الحكم فيه بوجه أولى، وإلى ما لا يكون كذلك.

فالأول كما في الآية المباركة المتقدّمة، ونظيرها قوله: لا تأكل ذبيحة الكتابي، فيدلّ بالأولوية على حرمة ذبيحة المشرك، وأمّا الثاني كالحكم المستفاد من العلة المنصوصة، كما إذا قال: الخمر حرام لأنّه مسكر، فيفهم منه حرمة كلّ مسكر، وربّما يسمّى هذا النوع من الدلالة بإلغاء الخصوصية.

ثم إنّ تعريف المفهوم - أعني: الحكم غير المذكور لموضوع مذكور - إنّما ينطبق على المفهوم المخالف، وأمّا المفهوم المستفاد بالأولوية أو غيرها فليس من أقسام المفهوم المصطلح، لأنّه على خلاف المصطلح حيث إنّ الحكم مذكور والموضوع غير مذكور، فالحرمة في الآية في جميع الصور مذكورة، وأمّا الموضوع - أعني: شتم الوالدين أو النبيذ والفقاع أو ذبيحة المشرك - فغير مذكور فوصفه بالمفهوم بالمعنى اللغوي في مقابل المنطوق.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

472

الأول: تخصيص العام بالمفهوم الموافق

قد استدلّ على جوازه بوجه:

الأول: اتّفاق الأصوليين على ذلك. ولكنّه غير ثابت. والشاهد عليه أنّ العضدي قال: الأظهر جواز التخصيص بالموافق، فيدلّ على وجود القول المخالف الذي جعله ظاهراً.

الثاني: أنّ كلاً من العموم والمفهوم دليل شرعي فيجب إعمالهما، والجمع مهما أمكن أولى من الطرح، إذا كان الجمع مقبولاً عند العرف الدقيق، وجماعة الحقوقيين.

الثالث: ما ذكره السيد الحكيم في شرحه على الكفاية حيث قال: بأنّ إلغاء المفهوم الموافق ربّما ينتهي إلى إلغاء المنطوق أيضاً، وذلك لاشتراكهما في الحكم، فرّبما يكون ثبوت الحكم في المفهوم أقوى من ثبوته في المنطوق. فإذا ألغي الحكم في جانب المفهوم يصبح الإلغاء في جانب المنطوق أولى.

أقول: ما ذكره صحيح فيما إذا كان المفهوم الموافق من أقسام الأولوية كما في الآية المباركة. وأمّا لو كان من غيرها كما في قوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر»، حيث إنّ تسرية الحكم إلى النبيذ والفقاع من باب تخصيص العام بالمفهوم الموافق، مع أنّ الحكم فيه ليس بأولى من المنطوق، لو لم يكن على العكس، فلا يلزم من إلغاء المفهوم إلغاء المنطوق.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الوجه الثاني هو الوجه المعتمد، ثم الوجه الثالث في بعض الأقسام .

المقام الثاني: تخصيص العام بالمفهوم المخالف

إذا كان هناك عام ومفهوم مخالف، فهل يخصّص العام بالمفهوم المخالف أو لا؟ فيه وجوه:

الأول: الجواز مطلقاً.

الثاني: عدم الجواز مطلقاً.

الثالث: التفصيل المستفاد من الكفاية، وحاصل ما أفاده - مع وجود التعقيد في الكلام - هو أنّ العام والجملة ذات المفهوم على أقسام:

أ. أن يقع في كلام واحد، كما إذا قال: أكرم العلماء إذا أحسنوا .

ب. ما إذا كانا في كلامين متصلين، كآية النبأ التي يستفاد المفهوم فيها من الصدر والعموم المستفاد من التعليل: (أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) حيث تعمّ الفاسق والعادل.

ج. أن يكونا في كلامين منفصلين كما إذا وردت الجملة ذات المفهوم في كلام الإمام الصادق (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء»، وورد العام في كلام الإمام الرضا (عليه السلام) كصحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع، كما سيأتي ذكره.

وعلى التقادير الثلاثة: إمّا أن يكون كلّ من العموم والمفهوم مستفادين من مقدّمات الحكمة. أو يكون كلّ منهما مستفاداً من الدلالة الوضعية.

أو أن يكونا مختلفين بأن يكون المفهوم مستفاداً من الإطلاق، والعموم مستفاداً من الوضع، أو بالعكس، فبضرب الأربع في الصور الثلاثة الأول تحصل اثنتا عشرة صورة، والمهم الوقوف على أحكامها.

ثم إنّه (قدس سره) بيّن أحكامها بالنحو التالي:

١. إذا كان كلّ من العموم والمفهوم مستفادين من الإطلاق، فلا عموم ولا إطلاق، لأنّ انعقاد الإطلاق رهن جريان مقدّمات الحكمة، ومنها: عدم وجود القرينة على خلاف الإطلاق، وعندئذ يكون كلّ منهما صالحاً لإبطال الآخر، فتكون النتيجة أنّه لا إطلاق ولا مفهوم، لعدم جريان الحكمة في موردتهما.

٢. إذا كان كلّ من المفهوم والعموم مستفادين من الدلالة الوضعية، أمّا العموم فالدلالة الوضعية فيه واضحة، كدلالة لفظ «كلّ» أو «الجمع المحلّي باللام» على العموم بالوضع.

وأما المفهوم فكما إذا قلنا: بأنّ هيئة الجملة الشرطية وضعت للدلالة على الانتفاء عند الانتفاء.

ففي هذه الصورة يسقط كلّ من الدالّتين عن الاحتجاج. لأنّ الدلالة الوضعية وإن لم تكن معلّقة على عدم وجود المعارض، لكن حجّيتها معلّقة على عدمه، فمع وجود المعارض تسقط عن الحجّية، من غير فرق بين ما دلّ على العموم وما دلّ على المفهوم.

٣. إذا كان المفهوم بالإطلاق والعموم بالدلالة الوضعية، فيقدّم العام

475

على المفهوم، بل لا وجود للمفهوم مع عموم العام الذي يصلح للقرينية على خلافه.

٤. عكس الصورة الثالثة، كما في آية النّبأ حيث إنّ دلالة صدر الآية على المفهوم دلالة وضعية، ودلالة الذيل على العموم بالإطلاق، حيث إنّ الجهالة - بمعنى عدم العلم - صارت موضوعاً لرد الخبر، سواء كان فاسقاً أم عادلاً.

يلاحظ عليه: أنّه تفسير بلا طائل لما عرفت من أنّ مصب النزاع هو فرض وجود كلّ من المفهوم والعام، وإتّما النزاع في تقديم أحدهما على الآخر وعلى ما فرضه تكون الصغرى غير موجودة، إلّا إذا كان كلاهما وضعيين وتكون النتيجة إجمال الدليلين لو لم يكن أحدهما أظهر .

الرابع: ما يظهر من المحقّق النائيني (رحمه الله) من أنّه يشترط كون المفهوم أخص مطلقاً لا عموماً من وجه، إذ عندئذ لا يخصص به العام.

يلاحظ عليه: أنّه شرط زائد، لأنّه ليس من شرائط تخصيص العام بالمفهوم، بل من شرائط كلّ مخصّص، سواء أكان لفظياً أم مفهوماً.

نظرية المحقّق البروجردي

إنّ السيد المحقّق البروجردي قال بتقدّم المفهوم على العام لأجل أنّ التعارض يرجع إلى اختلاف المطلق والمقيّد، فإنّ قوله في العام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلّا ماغيّر لونه أو طعمه أو رائحته» يعطي أنّ تمام الموضوع لعدم الانفعال هو الماء، ولكن قوله: «الماء إذا بلغ قدر كزّ لم

476

ينجسه شيء» يعطي أنّ الماء بعض الموضوع، وأمّا تمام الموضوع للاعتصام فهو الماء بقيد الكرية، فيقدّم ما له المفهوم على العام تقدّم المقيّد على المطلق (١).

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره يرجع إلى تغيير عنوان البحث، إذ لا شك أنّ المقيدّ يقدّم على المطلق، ولكنّ الكلام في المقام في أمر آخر وهو: أنّ المفهوم بما هو هو سواء أكان مقيداً أو لا، هل يقدّم على العام بما هو هو سواء أكان مطلقاً أو لا؟

أضف إلى ذلك: أنّه ربّما لا يجري ما ذكره في بعض الموارد، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال: أكرم فسّاقهم إذا أحسنوا. فمفهوم القضية الثانية عدم وجوب أكرام فسّاقهم عند عدم إحسانهم. فيقع الكلام في تقديم المفهوم على العام وليس هناك عن الإطلاق والتقييد خبر، إلّا بنوع من التكلّف، بأن يقال: بأنّ الموضوع في العالم العادل مطلق، وفي العالم الفاسق مقيدّ بالإحسان فيقدّم الثاني على العام الحاكم بإكرام مطلق العلماء.

نظريتنا في الموضوع

الأولى أن يقال: إنّّه ليس هنا ضابطة واحدة على تقديم أحدهما على الآخر وإنّما يدور التقديم مدار الأقوانية والأضعفية، فالأقوى منهما دلالة في نظر العرف - حسب المناسبات المغروزة في ذهنه - سواء أكان مفهوماً أو عاماً، يقدّم على الآخر.

١ . نهاية الأصول: ٣٢٤ .

تطبيقات

قد عرفت أنّ الضابطة هي تقديم الأقوى على الأضعف من غير فرق بين العام والمفهوم، ولنذكر الآن تطبيقات فقهية:

١ . آية النبا والتعارض بين المفهوم والتعليل

قال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)^(١).

إنّ صدر الآية مشتمل على المفهوم وهو عدم لزوم التبيّن إذا جاء العادل بالنبأ، سواء قلنا بأنّه مقتضى مفهوم الشرط أو الوصف، لكن الذيل مشتمل على تعليل يعمّ نبأ العادل والفاسق، وهو قوله سبحانه: (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ)، فلو كانت الجهالة بمعنى عدم العلم القطعي بالواقع فهو مشترك بين نبأ العادل والفاسق، وقبح إصابة القوم بجهالة لا يختصّ بقوم دون قوم. وعند ذلك فقد اختلفت كلمات المتأخّرين في تقديم واحد منهما على الآخر لا اختلافاً في الكبرى، بل اختلافاً في قوة دلالة العام.

فالشيخ الأعظم، على تقديم التعليل العام على المفهوم لقوة دلالاته لعدم اختصاص قبح الإصابة بمورد دون مورد، ولكنَّ المحقِّق النائيني على العكس - أي تقديم المفهوم على العام - لأنَّ خير العدل بعد صيرورته حجة،

١ . الحجرات: ٦ .

478

يخرج عن كونه إصابة قوم بجهالة، وتكون القضية المشتملة على المفهوم حاکمة على عموم التعليل.^(١)

يلاحظ عليه: بأنَّه مبني على تفسير الجهالة في الآية بمعنى «عدم العلم» فيعمم - عندئذ - كلا الخبرين، وأما إذا كان المراد بها، ضد الحكمة، فلا يعمم خبر العادل، إذ لا يعد العمل بقول الثقة، أمراً على خلاف الحكمة، مثل قوله سبحانه: (أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ سُوءاً بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ).^(٢)

وعلى ما ذكرنا فلاعموم حتّى يبحث عن تخصيصه بالمفهوم، لأنَّ التعليل يختص بالفاسق ولا يعمّ العادل، فيكون المقام أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع .

كما يرد على المحقِّق النائيني أنّ الحكومة أمر قائم بلسان الدليل على نحو يعدّ الدليل اللفظي مفسراً للدليل الآخر، والمفهوم ليس دليلاً لفظياً فيكون فاقداً للسان، ومعه كيف يكون حاكماً على التعليل؟! التعليل!

فلو قلنا بعموم التعليل فمن المحتمل إجمال الكلام، لورودهما في كلام واحد أو منزلته، ويصلح كلّ لرفع الآخر، فالمفهوم صالح لتخصيص العام، كما أنّ العام المتصل الظاهر بصورة التعليل، صالح لإلغاء المفهوم وإخلاء القضية عنه.

١ . فوائد الأصول: ١٧٢/٢ .

٢ . الأنعام: ٥٤ .

479

٢ . التعارض بين شرطية الكر وسعة ماء البئر

روى محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: وسئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب؟ قال: «الماء إذا بلغ قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء»^(١) ومفهوم الذيل هو أنه إذا لم يبلغ الماء قدر كُرٍّ ينجسه شيء، والمراد بالشيء عناوين النجاسات الشرعية.

ونتيجة المفهوم هو انفعال الماء القليل مطلقاً، سواء أكان ماء بئر أم لا.

وروى محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الإمام الرضا (عليه السلام) قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه، لأن له مادة»^(٢).

فقوله: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء» عام يعمّ الكر وغير الكر من ماء البئر، وبينه وبين المفهوم عموم وخصوص من وجه.

فالمفهوم خاص، لأنّ الموضوع هو الكر؛ وعام لشموله ماء البئر وغيره.

وحديث بن بزيع خاص لاختصاصه بماء البئر، وعام يعمّ القليل والكر، فيتعارضان فيما إذا كان ماء البئر قليلاً ووردت عليه النجاسة.

فالمفهوم يحكم عليه بالنجاسة، بينما الحديث الثاني يحكم بطهارته مع أنّ الضابطة في المقام هي ترك الدليلين في مورد الاجتماع والرجوع إلى دليل ثالث، لكن يستثنى منه المقام، فإنّ العرف يقدّم العام على المفهوم،

١ . الوسائل: ١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ١، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ .

وذلك للتعليل الوارد في ذيله، أعني قوله: «لأنّ له مادة»، وإلا تلزم لغوية التعليل، إذ لو كان كثيراً لكان عدم الانفعال مستنداً إلى كرتيته، لا إلى وجود مادة له. فلو حكمنا بالنجاسة - عندما كان قليلاً - تلزم لغوية التعليل، لأنّ ماء البئر طاهر إذا كان كراً لأجل الكرية، ومنفعل إذا كان قليلاً، فأين موضع قوله: «لأنّ له مادة».

٣. التعارض بين المفهوم وكون الماء طهوراً

روى ابن إدريس في «السرائر»، والمحقق في «المعتبر» - والظاهر منهما أنّ الرواية معتبرة - أنه (عليه السلام) قال: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء، إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»^(١).

والنسبة بين الرواية والمفهوم عموم وخصوص مطلق، فالرواية تعمّ الكر وغيره، والمفهوم يختصّ بالكر، ومقتضى الصناعة تقديم المفهوم على العام.

إلى هنا تمّ عرض آراء القوم في المسألة، وكان المختار عندنا في الدورات السابقة هو تقديم المفهوم مطلقاً على العام كما صنعه المحقّق النائيني في آية النبا. ولكن الحق هو أن يقال: إنّه لا ضابطة في المقام، بل يجب على الفقيه ملاحظة القرائن المغروسة في ذهن الراوي والعرف، حتّى يتمكّن على

١ . الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩ .

481

ضوئها من تقديم أحدهما على الآخر، فربّما يكون المقام مناسباً لتقديم المفهوم على العام، كما في التطبيق الثالث، وربّما يكون المقام مناسباً لتقديم العام على المفهوم كما في التطبيق الثاني حيث قُدم العام على المفهوم لقوّة دلالة العام لأجل التعليل الموجود فيه.

482

الفصل الثاني عشر

الاستثناء المتعقّب للجمل

إذا كان في الكلام جمل متعددة حقيقة - كما إذا كرّر الفعل وقال: أكرم العلماء وأكرم التجار إلاّ الفساق - أو حكماً - كما إذا عطف التجار والطلاب على العلماء - من دون تكرار الأمر، فهل يرجع الاستثناء إلى خصوص الأخير أو يعمّ الجميع؟

ولعلّ السبب لعقد هذا الفصل هو قوله سبحانه في حقّ القاذف، قال: (وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ تَمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)^(١).

فوقع الكلام في أنّ الاستثناء في قوله سبحانه: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ) هل يرجع إلى الحكم الأخير - أعني: (أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) - أو يرجع إلى الجميع، يعني الأحكام الثلاثة: من الحكم بالجلد، وعدم قبول الشهادة، والحكم بالفسق؟

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

١ . مقام الثبوت وإمكان الرجوع إلى جميع الجمل وعدمه.

٢. مقام الاستظهار وأنّ الجملة الاستثنائية ظاهرة في واحد من الأمرين بعد ثبوت إمكان الرجوع. وإليك دراسة المقامين:

المقام الأول: مقام الثبوت وإمكان الرجوع إلى جميع الجمل وعدمه

فالظاهر من المحقق الخراساني أنّ إمكان الرجوع أمر مسلم وأنّ الاختلاف يرجع إلى مقام الإثبات، قال ما هذا حاصله: إنّ كلمة الاستثناء وضعت للإخراج بالمعنى الحرفي من غير فرق بين تعدّد المستثنى منه ووحدته، أو تعدّد المستثنى ووحدته، فتعدّدتهما ووحدتهما غير مؤثر في استعمال كلمة الاستثناء في معناه، وتعدّد المخرَج منه أو المخرج لا يوجب تعدّد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً^(١).

ولكن الظاهر من المحقق البروجردي امتناع الرجوع إلى الجميع وذلك ببيانين:

١. أنّ الحروف آلة للحاظ المعاني الاسمية وفانية فيها، ولا يمكن فناء واحد في أمور كثيرة، إذ لازم ذلك استعمال اللفظ الواحد في معان متعدّدة، ولا يقاس ذلك بالاستثناء المتعدّد كما إذا قال: جاء القوم إلّا زيداً وعمراً وبكراً، فإنّ الاستثناء إنّما يخرج ما تلاه - أعني: زيداً - وأمّا الثاني والثالث فإنّما يرتبط به بحرف العطف، فأين هذا من تعدّد المستثنى منه.
٢. أنّ لحاظ المعنى الحرفي بلحاظ طرفيه، وحيث إنّ تعدّد الأطراف هنا بتعدّد المستثنى منه، صار مرجع استعمال أداة واحدة في الإخراج في

جميعها إلى لحاظ حقيقة واحدة ربطية بنحو الاندكاك والفناء في هذا الطرف تارة، وفي ذلك الطرف أخرى، ومقتضى ذلك كون حقيقة واحدة ربطية في عين وحدتها، حقائق ربطية متكثّرة، وهذا مستحيل^(١).

يلاحظ عليه: أنّ الاستثناء وإن كان مستعملاً في الاستثناء المنذكّر، لكن رجوعه إلى أكثر من واحد لا يستلزم كون المعنى الربطي الواحد، حقائق ربطية متكثّرة، إذ هو في المثال المذكور استعمل في الاستثناء المنذكّر في الفساق. غير أنّ الذي يصحّ رجوعه إلى أكثر من واحد هو سعة متعلّقه، فلو كان الفاسق موجوداً في واحد من الأصناف ينحصر الاستثناء به، ولو كان متعدّداً يعمّه .

وإن شئت قلت: إنَّ التعدّد ليس لأجل تعلق الاستثناء بالأصناف المختلفة حتّى يلزم ما ذكره،
وإنّما التعدّد يحصل لأجل أنّ مصاديق الفساق لا تنحصر بصنف واحد، بل تعمّ سائر الأصناف.

وبذلك يظهر ضعف كلا البيانيين، فلم يستعمل الاستثناء في أكثر من معنى واحد، كما أنّه لم
تنقلب وحدة ربطية إلى حقائق ربطية متكثّرة.

والذي يدلّ على إمكانه خبر قاسم بن سليمان قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل
يقذف الرجل فيجد حذاءً ثمّ يتوب ولا يعلم منه إلاّ خير، أتجوز شهادته؟ قال: «نعم، ما يقال عندكم؟»،
قلت: يقولون توبته فيما بينه وبين الله ولا تقبل شهادته أبداً. فقال: «بئس ما قالوا. كان أبي يقول: إذا
تاب

١ . نهاية الأصول: ٣٢٦ - ٣٢٧ .

485

ولم يُعلم منه إلاّ خير جازت شهادته»^(١).

وسواء أصحت الرواية أم لا فهي حجّة من أهل اللسان على إمكان رجوع الاستثناء إلى الجمل
المتوسطة، فلو كان أمراً محالاً لما قال به الإمام ولا أخبر به الراوي بما أنّه من أهل اللسان.

وبذلك تبين أنّ إمكان الرجوع إلى الجميع أمر لا سترة عليه.

وإليك الكلام في مقام الإثبات.

المقام الثاني: في بيان ما هو المتبادر من الاستثناء

إذا أمكن رجوع الاستثناء إلى الجميع يقع الكلام فيما هو الظاهر من الاحتمالين .
ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ الكلام يصير مجملاً ولا يكون ظاهراً في أحد الأمرين.
فإن قلت: لماذا يصير مجملاً؟ لأنّ الاستثناء يرجع إلى الأخير، وأمّا الجمل المتقدّمة فيتمسك فيها
بأصالة العموم. فتكون النتيجة تخصيص الجملة الأخيرة وبقاء سائر الجمل على عمومها.
قلت: إنّ أصالة العموم أصل عقلائي وإنّما يتمسك بها فيما إذا شكّ في أصل التخصيص وفي
أصل وجود القرينة، وأمّا إذا شكّ في قرينية الأمر الموجود - كما في المقام - حيث يصلح - حسب
الإمكان - أن يكون الاستثناء

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٣٦ من أبواب الشهادات، الحديث ٣.

قرينة على تخصيص عامّة الجمل - ففي مثل هذا المقام - لا يتمسك بأصالة العموم.

نعم لو قلنا بأنّ أصالة العموم - أو بحسب تعبيره أصالة الحقيقة - حجة من باب التعبد لامن باب إفادتها الاطمئنان، يتمسك بها في غير الأخيرة، بشرط أن يكون العموم وضعياً لا إطلاقياً، وذلك لعدم جريان الإطلاق عند الشك في قرينية الموجود، إذ من مقدّمات الحكمة عدم القرينة الصالحة، والمفروض أنّ الاستثناء صالح للقرينية، ولذلك يعرض الإجمال على الآية.

يلاحظ عليه: أنّ الذكر الحكيم نزل بلسان عربي مبين لهداية الناس إلى الحق اليقين، خصوصاً في مورد الآية التي وردت في قضية الإفك، فمن المناسب أن تكون الآية قاطعة للنزاع لا مجملة غير رافعة له. نعم نجد في القرآن الكريم مفردات مجملة كالصلاة والزكاة والحج، وهي تبين بالسنة، وأما وجود آية مجملة من أول الأمر فهو على خلاف الحكمة. لذا يجب بيان ضابطة أخرى لتمييز ما هو الراجع إلى الأخير عما يرجع إلى الجميع.

الضابطة التي طرحها المحقق النانيني (رحمه الله)

ذكر المحقق النانيني ضابطة لتمييز الاستثناء الراجع إلى الأخير عن الاستثناء الراجع إلى الجميع وقال: إنّ المحور للاستظهار تكرار عقد الوضع حيث يكون مانعاً من عود الاستثناء إلى الجمل المتقدّمة عليه، وهنا صور ثلاث:

الأولى: أن يتكرر عقد الوضع في الجملة الأخيرة، فيمنع من رجوع

الاستثناء إلى الأولين، كما في قوله سبحانه: (وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) (١).

الثانية: أن يقتصر على عقد الوضع في صدر الكلام ويحيل الباقي إليه، كما إذا قال: أكرم العلماء وأطعمهم وأحسن إليهم إلا فساقهم. فعقد الوضع - أعني: العلماء - ذكر مرة واحدة، في صدر الكلام، وهنا يرجع الاستثناء إلى الجميع.

الثالثة: أن يتكرر عقد الوضع في وسط الجمل المتعدّدة، كما إذا قال: أكرم العلماء، وسلّم على الطلاب وأضفهم إلا الفساق. حيث ذكر الطلاب في الوسط. فيرجع الاستثناء إلى كلا الحكمين - أعني: الاستضافة والتسليم - دون التكرير.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الضابطة صحيح، لكن يستثنى منها الآية المباركة، وذلك لأنّ تكرار عقد الوضع إنّما يحول بين الاستثناء والجملة المتقدّمة إذا كان مبيناً لعقد الوضع في الجملة الأولى، كما هو الحال في الصورة الثالثة.

فإذا قال: أكرم العلماء وسلّم على الطلاب وأضفهم إلّا الفسّاق، فإنّ عقد الوضع في الجملة الثانية هو الطلاب وفي الجملة الأولى العلماء، ففي مثله تحول الجملة الثانية بين الاستثناء والجملة الأولى. لا فيما إذا كان عقد الوضع في الجملتين واحداً إمّا حقيقة أو إعادة له باسم الإشارة، كما في الآية المباركة

١ . النور: ٤ - ٥ .

488

حيث قال: (وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) فإنّه أشبه بإعادة عقد الوضع باسم الإشارة، أعني: (وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ) ففي مثله لا يكون اسم الإشارة حائلاً بين الاستثناء والجمل المتقدّمة، ولذلك حكّم الإمام (عليه السلام) بقبول شهادة القاذف إذا تاب. نعم لا يسقط حدّه بالتوبة، إذا ثبت بالبينة وهذا لأجل دليل خارجي.

489

الفصل الثالث عشر

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

هل يجوز تخصيص الكتاب العزيز بالخبر الواحد أو لا؟ فيه اختلاف وقد اتفقوا على التخصيص في الموارد التالية:

١. تخصيص الكتاب بالكتاب.
٢. تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة.
٣. تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المحفوف بالقرينة المفيدة للعلم.
٤. تفسير مجملات الكتاب كالصلاة والزكاة والصوم بخبر الواحد، فإنّ أجزاء العبادات تُبين بالخبر الواحد. ولم يخالف في ذلك أحد، إذ لا يُعدّ التفسير للإجمال مخالفاً للقرآن، ولا معارضاً له... نعم اختلفوا في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد العاري عن القرينة، فذهب الأقطاب الثلاثة من أصحابنا - أعني: السيد المرتضى والشيخ الطوسي والمحقّق الحلّي - إلى المنع^(١). والمشهور بين المتأخّرين هو الجواز، ومع ذلك فالمسألة ذات أقوال أربعة:

١ . لاحظ: الذريعة: ١ / ٢٨٠ ؛ عدة الأصول: ١ / ١٣٥ ؛ المعارج: ٤٣ .

أ. المنع - كما تقدم - .

ب. الجواز كما عليه المتأخرون.

ج. التفصيل بين عام خصص بدليل قطعي، فيخصص بالخبر الواحد أيضاً، وغيره.

د. التوقف في المسألة (١).

استدلّ المحقق الخراساني للجواز بوجهين:

الأول: جرت سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الأحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة (عليهم السلام)، واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.

الثاني: لولا جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لزم إلغاء الخبر بالمرّة، أو ما بحكم المرّة، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلّم وجود ما لم يكن كذلك (٢).

يلاحظ على الأول: بأنّ ما ادّعاه من السيرة على التخصيص بخبر الواحد المجرد عن القرينة أمر غير ثابت. والمتيقّن من السيرة هو تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المحفوف بالقرينة، وذلك لأنّ الروايات في عصر الأئمة وبعدهم (عليهم السلام) إلى خامس القرون، كانت على قسمين:

١. معتبر أيّده القرائن الداخلية، كوثاقة الراوي، أو الخارجية كوجود

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٦٦ .

٢ . كفاية الأصول: ١ / ٣٦٦ .

الخبر في أصل معتبر ثابت انتسابه إلى جماعة كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار.

٢. غير معتبر وهو ما لا تؤيد القرائن - الخارجية والداخلية - صحته. فالمتيقّن هو التخصيص بالقسم الأول لا القسم الثاني، ولم يكن عند القدماء أيُّ أثر من التقسيم الرباعي المتداول بين المتأخرين، أعني: (الصحيح، الموثق، الحسن، والضعيف).

نعم كان الأمر على ذلك أي على تقسيم الخبر إلى معتبر وغيره إلى أن حلّ التقسيم الثاني مكانه، وإنّما لجأ إليه المتأخرون لأجل زوال القرائن الموجودة في العصور السابقة عند المتأخرين، فلم يجدوا بداً من تقسيم الخبر إلى الأقسام الأربعة (١).

ويلاحظ على الثاني: أنّ الخبر الواحد المتضمّن للحرام والحلال والواجب والمستحب لا ينافي
عمومات الكتاب، نظير قوله: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا)^(١).

وذلك لأنّ المراد من الآية هو أنّه خلق كلّ ما في الأرض لانتفاع الإنسان منه، وطرق الانتفاع لا
تنحصر بالأكل والشرب، بل ينتفع منه باللبس والتداوي والحفظ من الحر والبرد، إلى غير ذلك من
أسباب الانتفاعات، فلا منافاة بين العمومات والروايات.

١ . كليات في علم الرجال: ٤٩ - ٥١ .

٢ . البقرة: ٢٩ .

حجّة المانع

احتجّ المانع بوجوه:

١ . أنّ الكتاب قطعي السند والخبر ظنيّ السند، والظنيّ لا يعارض القطعي، ولا تُرفع اليد عن
القطعي بالظنيّ.

يلاحظ عليه: بأنّ التعارض ليس بين السندين - كما زعم - وإنّما التعارض بين دلالة الكتاب -
أصالة العموم - ودليل حجّية الخبر - أعني: آية النّبأ مثلاً - . ومن المعلوم أنّ الخبر بدلالته وسنده
صالح للتصرّف في الآية، حيث يكون قرينة على التخصيص، بخلاف العكس، فإنّ قطعية الكتاب
سنداً غير صالحة لرفع اليد عن آية النّبأ وأمثالها.

وإنّما قلنا إنّ الخبر بسنده ودلالته ودليل حجّيته، صالح للتصرّف في الكتاب لأجل أنّ حجّية
أصالة العموم موقوفة على عدم ورود القرينة على خلافها، والمفروض حجّية الخبر الواحد
وصلاحيته للقرينيّة، وقد جرت السنّة على بيان الأحكام - أي المخصّصات - والمقيّدات تدريجياً لا
دفعياً.

٢ . أنّ دليل حجّية الخبر هو الإجماع والقدر المتيقّن من الإجماع ما لا يكون الخبر منافياً لظواهر
القرآن.

يلاحظ عليه: أنّ الدليل على حجّية الخبر هو السيرة العقلانية. وقد عرفت جريان السيرة على
تخصيص الكتاب بالخبر المخصّص أو المقيّد لظاهر الكتاب.

نعم قد مضى أنّ مورد السيرة هو الأخبار المختصة بالقرائن والمفروض وجود هذه الأخبار في متناولنا وإن جردت عنها.

وعلى كل تقدير فنحن نقول بجواز تخصيص الكتاب بمثل هذه الأخبار، وبذلك نشارك القدماء في المآل في رأيهم.

٣. لو جاز التخصيص بالخبر الواحد لجاز نسخ الكتاب به، لكونهما مشتركين في أصل التخصيص ويختلفان في أن النسخ تخصيص في الأزمان والآخر تخصيص في الأفراد.

يلاحظ عليه: بوجود البون الشاسع بين النسخ والتخصيص، فإنّ النسخ يقطع أصل الحكم ويرفعه ولا يبقي منه أثراً، كما يدّعيه أهل السنة في قوله تعالى: **(فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً) (١)**.

قالوا: إنها نسخت بنهي النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن المتعة في غزوة خيبر أو أرض أوطاس.

وأما التخصيص فإنّما هو إخراج بعض الأفراد عن عموم الحكم مع بقاء أصل الحكم ضمن سائر الأفراد، فقياس أحدهما بالآخر أشبه بقياس القوي على الضعيف.

٤. الأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف للقرآن. والخبر المخصّص مخالف له، فينتج لزوم طرحه لا الأخذ به وتخصيص الكتاب به.

يلاحظ عليه: أنّ الروايات الواردة حول كون الحديث موافقاً للكتاب أو

١ . النساء: ٢٤ .

مخالفاً له على أصناف نذكرها هنا إجمالاً وندرسها بالتفصيل عند البحث عن حجية الخبر الواحد.

فنقول: إنّ هذه الروايات على أصناف:

أ. حجية خصوص الموافق للكتاب

وردت عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) روايات تحثّ على عدم قبول خبر إلا إذا وافق الكتاب أو كان له شاهد أو شاهدان منه، نظير ما رواه أيوب بن راشد عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(١).

ولو قلنا بحجية هذه الأخبار فمعنى ذلك نفي حجية الخبر الواحد بتاتاً، إذ مع وجود الدلالة القرآنية لا حاجة لخبر الواحد حتى يستند إليه، ولا محيص من حمل هذا النوع من الأخبار على مورد العقائد حيث إنّ خبر الواحد فيها ليس حجّة، وقد كانت الغلاة يروون أحاديث في مقامات الأنبياء والأولياء حسب أهوائهم فلم يكن لأئمة أهل البيت (عليهم السلام) محيص عن إلزام الأصحاب بعرضها على الكتاب العزيز.

فالغاية من هذه الروايات تجريد الغلاة من الأسلحة التي شهروها بوجه الفرقة الحقّة، ولا علاقة لهذه الطائفة من الروايات بما ورد حول الأحكام، فيؤخذ بخبر الواحد وإن لم يوافق الكتاب، نعم يجب أن لا يكون مخالفاً له .

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢ . ولاحظ الحديث ١١، ١٤، ٣٧، ٤٧ .

495

ومن المعلوم أنّ المخالفة بالخصوص والعموم في محيط التقنين لا تُعدّ خلافاً.

ب. عدم حجية المخالف عند التعارض

يظهر من بعض الروايات أنّ الإمام (عليه السلام) أضفى الحجية عند تعارض الخبرين على الموافق، وسلبها عن المخالف. روى الكليني عن العالم (عليه السلام) أنّه قال: «اعرضوهما على كتاب الله عزوجل، فما وافق كتاب الله عزوجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه»^(١).

يلاحظ عليه: أنّ الرواية لا صلة لها بالمقصود، لأنّها بصدد إعطاء الحجية للموافق وسلبها عن المخالف عند التعارض، ولا صلة لها لما لم يوجد فيه إلاّ خبر واحد مخالف للقرآن، كقوله: «لا ربا بين الولد والوالد»، فالكلام في مثله لا في المتعارضين .

ج: المخالف ليس بحجة

يدلّ بعض الروايات على عدم حجية خصوص المخالف وإن لم يكن له معارض، نظير ما رواه الكليني عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال: سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: «من خالف كتاب الله وسنة محمد فقد كفر»^(٢).

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ١٩ . ولاحظ الحديث ١، ٢٩ .
٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٦ .

496

وهذا النوع من الروايات يمكن أن يكون مستمسكاً بيد المانع، حيث إنّ الخاص مخالف، والمخالف ليس بحجة .

د. ما يركز على الموافقة وعدم المخالفة معاً

روى السكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إنّ على كلّ حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١) .

والصنفان الأخيران يصلحان للاحتجاج على عدم حجية الخاص عند مخالفة الكتاب، خصوصاً إذا أرجعنا القسم الرابع إلى القسم الثالث وقلنا بأنّ المراد من الموافقة عدم المخالفة. فالمخالف بما هو هو - وإن لم يكن له معارض - ليس بحجة. ويمكن الجواب من وجوه:

الأوّل: حمل هذه الروايات على المخالف المباين. والدليل على ذلك أنّه لو عمّت الخاص المخالف يلزم عدم جواز تخصيص الكتاب حتى بنفسه ولا بالسنة المتواترة ولا بالخبر المحفوف بالقرينة، ولا بالخبر المستفيض، وذلك لأنّ لسان هذه الروايات أب عن التخصيص. فكيف يمكن أن يقال: ما خالف كتاب الله فذروه أو دعوه إلا إذا كان المخالف سنة متواترة أو خبراً محفوفاً بالقرينة، ولهذا السبب حملت هذه الروايات على المخالف المباين.

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠ . ولاحظ الحديث ١٥ و ٣٥ .

497

فإن قلت: إنّ حملها على المباين يستلزم الحمل على الفرد النادر، إذ قلما يوجد في أحاديثنا الفقهية ما يباين القرآن كلياً.

قلت: عدم وجدان المباين في جوامعنا الحديثية لا يدل على عدم وجوده قبل تأليفها، فإنّ المحمدين الثلاثة غرّبوا الروايات، وطرحوا المخالف للكتاب كلياً، بل غرّبها أصحاب الجوامع الأولية، كالبرقي في محاسنه، والأشعري في نوارد الحكمة، والبرنطي في جامع، والحسن والحسين الأهوازيين في «الثلاثين».

الثاني: حملها على المباين في مجال العقيدة وأصول الدين، فإنّ أعداء أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ربّما كانوا يضعون أحاديث تباين القرآن الكريم لأجل الإساءة لهم، فلم يجدوا (عليهم السلام) بدأً من تحديد حدّ للتعرف على الحق وتمييزه عن الباطل، وهو كون الحديث مخالفاً للقرآن ومبايناً له.

الثالث: حملها على الخبرين الفقهيين، أحدهما خاص مخالف للقرآن دون الآخر، فيمكن أن يقال: بعدم حجية المخالف وإن كان مخصصاً عند التعارض، أو ترجيح غير المخالف على المخالف دونما إذا لم يكن للخاص المخالف، معارض .

498

الفصل الرابع عشر

في حالات العام والخاص

الهدف من عقد هذا الفصل بيان حالات العام والخاص من التخصيص والنسخ. وقد انتهى كلام صاحب الكفاية فيه إلى البحث عن النسخ والبداء، فصارت مادة البحث في هذا الفصل ممزوجة من المسائل الأصولية والقرآنية والكلامية، ونحن نقتفيه حسب تناسب المقام.

الأول: في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

إنّ للخاص والعام حالات مختلفة، حسب تقدّم أحدهما على الآخر وورود أحدهما قبل حضور وقت العمل بالآخر أو بعده، والصور المتصورة لا تخرج عن ست :

الصورة الأولى: ورود الخاص والعام متقارنين

إذا ورد الخاص والعام متقارنين في كلام واحد على وجه لا ينعقد للكلام ظهور أصلاً، كما إذا قال: أكرم العلماء إلاّ الفساق، أو ينعقد الظهور لكن ظهوراً غير مستقر، كما إذا جاء المخصّص في آخر كلامه بصورة مستقلة، فلا شكّ أنّه يحمل على التخصيص بلا كلام.

499

الصورة الثانية: ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام

إذا ورد الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل بالعام، كما إذا قال المولى - يوم الأربعاء - : أكرم العلماء يوم الجمعة.
ثم قال: - يوم الخميس - : لا تكرم فساقهم.

فيكون مخصصاً لا ناسخاً. أمّا كونه مخصصاً فلأنه عبارة عن إخراج بعض الأفراد من تحت الحكم قبل حضور وقت العمل حيث يكشف عن أنّ الإرادة الاستعمالية تعلّقت بالجميع ولكن الإرادة الجدية لم تتعلّق إلاّ بغير الخاص، أي بغير الفسّاق.

وأما عدم كونه ناسخاً فلأنّ النسخ عبارة عن قطع الحكم في عمود الزمان، فهو مانع عن استمرار الحكم بعد ثبوته شرعاً لا عن أصل ثبوته، فلا ينسخ الحكم إلاّ بعد حضور العمل به في فترة خاصة، من غير فرق بين أن يكون النسخ قاطعاً لأصل الحكم عن جميع الأفراد، أو كونه قاطعاً عن بعض الأفراد - كما في المقام - .

فإن قلت: لا يشترط في النسخ إلاّ حضور وقت العمل، كما هو الحال في نسخ ذبح إسماعيل، ولا يشترط في النسخ كون الحكم صالحاً للعمل به في فترة ثم ينسخ. قلت: ما ذكرته صحيح في الواجبات الشخصية دون القوانين الكلية، فلا يصح النسخ إلاّ بعد مرور زمان يصلح الحكم أن يكون معمولاً به سواء عمل به أم لا.

500

الصورة الثالثة: ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام

إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، كما إذا ورد العام في الكتاب والسنة، والخاص في كلام الأئمة (عليهم السلام). كما في قوله سبحانه: (فَلَهُنَّ الثَّمَنُ مِمَّا تَرَكَنَّ^(١))، وورد على لسان الإمام الصادق (عليه السلام): «أنّه لا ترث النساء عن عقار الدور»^(٢). فمقتضى القاعدة كون الحديث ناسخاً لأنّه قاطع لاستمرار الحكم، لا مخصصاً ولكن القول به مشكل لأمرين:

الأوّل: إجماع الأئمة على عدم النسخ بعد رحيل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم).

الثاني: أنّ هذا النوع من الخاص في لسان الأئمة (عليهم السلام) كثير، فوصف الجميع بالنسخ لا يلتزم به أحد.

وكما أنّ عدّه ناسخاً مشكل، فجعله مخصصاً أيضاً مشكل، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث إن المسلمين عملوا بعموم الآية عبر قرن أو أزيد وتوارثوا بإسهام الزوجة من عقار الدور.

وبعد هذه الفترة فوجئوا بالمخصّص على لسان الإمام الصادق (عليه السلام)، وأنّ النساء لا يرثن من العقار.

فما هو الحل؟

ذهب الشيخ الأنصاري (رحمه الله) إلى التفصيل بين كون الآية في مقام بيان

١ . النساء: ١٢ .

٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٧ .

501

الحكم الواقعي، فاختر أن الحديث يكون ناسخاً لها، لا مخصصاً، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وبين كونها بصدد بيان الحكم الظاهري بمعنى أن الناس كانوا مكلفين ظاهراً بمفاد إطلاق الآية ما لم يصل إليهم البيان لورود الخاص، فإذا وصل يرتفع الحكم الظاهري بارتفاع موضوعه، وتصل النوبة إلى العمل بالحكم الواقعي، وعندئذ يكون الخاص مخصصاً غير متأخر عن وقت الحاجة.

يلاحظ عليه: أن الفرض الثاني بعيد عن الذكر الحكيم لو لم نقل أنه ممتنع، فالقرآن الكريم أعلى منزلة من أن يشرع الحكم الظاهري إلى أمد قصير ثم يرفعه ببيان الحكم الواقعي.

والأولى أن يقال: إن الظاهر أن الخاص المتأخر مخصص، وذلك لأن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس أمراً ذاتياً حتى لا يتغير بالعناوين والاعتبارات، وليس كتنظير قبح الظلم ونقض العهد ورد الإحسان بالإساءة، حتى يكون قبحه ذاتياً غير متغير، بل قبحه أمر غير ذاتي يزول ببعض العوارض والاعتبارات، كقبح الكذب وضرب اليتيم حيث يجوز الأول إذا توقفت نجاته الإنسان عليه، كما يجوز الثاني لأجل التأديب، بلا ارتكاب قبح، فإذن يمكن أن يقال: إن تأخير المخصص وإن كان غير صحيح عقلاً غير أن هناك أموراً سببت هذا التأخير، فارتفع قبحه، وهي عبارة:

١ . يحتمل أن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) بين المخصص ولكنه خفي على الناس للحيلولة بين النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وكتابة حديثه، فطمس ما أثر عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لأجل

502

هذا المنع. وعندئذ لا يكون هناك تأخير في البيان واقعاً وإن كان كذلك ظاهراً.

٢ . أن حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كانت مشغولة بأمور سببت هذا التأخير حيث إنه في العهد المكي قد فوجأ بمخالفة قريش مخالفة شديدة سببت مخالفة سائر القبائل العربية، فلم يسمح له في العهد المكي من بيان الأحكام، بل اقتصر على بيان الأصول وعهود الأنبياء وقصصهم.

وأما في العهد المدني فقد قام بسبع وعشرين غزوة، وأرسل سبعاً وخمسين سرية، كما أنه جادل اليهود والنصارى في ذلك العهد، وقد أخذ كل ذلك منه وقتاً ثميناً .

ثم إنَّ الطابور الخامس في العهد المدني وإبطال خططهم أخذ منه وقتاً كثيراً، إلى غير ذلك من الأمور التي صارت سبباً لعدم التمكن من بيان قسم من الأحكام وإيكال بيانها لخلفائه الراشدين المعصومين (عليهم السلام) .

فلو كان هناك لوم فإنَّما هو على المانعين المسبِّين للتأخير، لا على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي هضم هؤلاء حقَّه، وشغلوا وقته.

٣. كانت المصلحة تكمن في بيان الأحكام تدريجياً لا دفعياً، ولذلك عاد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يبيِّن الأحكام شيئاً فشيئاً طيلة عشرة أعوام، ويمكن أن تكون المصلحة في تأخير بيان حكم إرث الزوجة من أرض العقار إلى عصر الصادقين.

فلأجل هذه الوجوه يصح القول بأنَّ الخاص المتأخَّر عن وقت الحاجة مخصَّص لا ناسخ، ويكون هذا القول منسجماً مع سائر الأصول.

503

الصورة الرابعة: ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص

إذا ورد العام بعد الخاص وقبل حضور وقت العمل به، كما إذا قال: لا تكرم العالم الفاسق في شهر رمضان، ثم أمر بإكرام العلماء قبل دخول الشهر، ففي هذه الصورة يتعيَّن كون الخاص المتقدِّم مخصَّصاً للعام المتأخَّر، ولا وجه للنسخ لما عرفت من عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل. أضف إلى ذلك ما سبق من أنَّه تلزم لغوية حكم الخاص في المقام، وهو لا يصدر من الحكيم العالم بعواقب الأمور.

الصورة الخامسة: ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص

إذا ورد العام بعد زمان أمكن العمل بالخاص، فهل الخاص المتقدِّم مخصَّص للعام المتأخَّر، أو العام المتأخَّر ناسخ للخاص المتقدم؟
والثمرة بين القولين واضحة، فعلى الأوَّل يعمل بالخاص حتى بعد ورود العام، وعلى الثاني ينتهي أمر حكم الخاص ويعمل بالعام حتى في مورد الخاص.
ومع ذلك فالأظهر أنَّ الخاص مخصَّص، لكثرة التخصيص، حتى اشتهر ما من عام إلا وقد خصَّ، مع قلة النسخ في الأحكام جدًّا.
وبذلك يعد ظهور الخاص في دوام الحكم ولو بالإطلاق أقوى من ظهور العام ولو بالوضع.

504

الصورة السادسة: التردّد بين قبل الحضور وبعده

إذا حصل تردّد بين ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، أو قبل حضوره، أي إذا دار الأمر بين الصورتين الرابعة والخامسة، ولم ندر من أي قسم منهما.

قال المحقّق الخراساني: الوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية^(١).

يلاحظ عليه: أنّه لا يترتّب على كلا القولين أثر، لأنّه لو ورد الخاص قبل حضور العمل بالعام يكون مخصصاً له، ولو ورد بعد حضور العمل بالعام يكون ناسخاً، فعلى كل تقدير يجب العمل بالخاص وإن لم ندر أنّه من باب التخصيص أو من باب النسخ.

وهناك صورة سابعة وهي الجهل بأحوال الدليلين على وجه الإطلاق من كونهما متقارنين أو متأخّرين، ولم يعلم المتقدّم ولا المتأخّر ولا كيفيتهما.

وهذا القسم يفارق القسم السادس، فإنّ الإبهام هناك جزئي يرجع إلى شيء واحد. وهو أنّ الخاص ورد قبل حضور العمل بالعام أو بعد حضوره.

وأما المقام فهو مغمور في الإبهام كلّه.

وبما أنّ المتعيّن في جميع الصور السابقة هو التخصيص، فحكم هذه الصورة التخصيص أيضاً، لعدم خروجها عنه ثبوتاً.

تمّ الكلام في المسألة الأصولية

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٧١ .

الأمر الثاني:

في النسخ

يقع الكلام هنا في أمور:

الأول: النسخ لغة واصطلاحاً

النسخ - لغة - هو إبطال شيء وإقامة شيء آخر مكانه، يقال: نسختُ الشمسُ الظلَّ، أي: أذهبتُه وحلّت محلّه. كما يقال: انتسخ الشيبُ الشبابَ. والتناسخ في الفرائض والمواريث هو أن تموت ورثة بعد ورثة وأصل الميراث قائم لم يقسّم.

وربّما يطلق النسخ لجعل البديل، وبهذا المعنى يقال: نسختُ الكتابَ أي استنسخته.

وبهذا المعنى أيضاً يطلق الاستنساخ على التجارب التي تسعى لإنتاج الشبيه والمثل في الحيوانات.
وأما النسخ - اصطلاحاً - فهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان سائداً.

506

الثاني: ما هو مصبُ النسخ؟

الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين:

١. ما لا يخضع للنسخ.

٢. ما يخضع له.

أما الأول: فالمراد به الأحكام الشرعية التي تساير الفطرة ولا تفارقها قدر أنملة، وهذا هو السرّ في ثبات الأحكام الإسلامية عبر القرون وسيادة الأحكام الثابتة على المجتمعات المتغيرة، وذلك لأنّ الثابت من الأحكام ما يساير الفطرة ويوافقها، فيما أنّ الفطرة ثابتة غير متغيرة فالأحكام المسايرة لها تكون ثابتة في الشريعة الإسلامية .

مثلاً أنّ الزواج وميل الجنسين المتخالفين أحدهما إلى الآخر أمر فطري داخل في جوهر الإنسان وواقعه، وقد نذب الله سبحانه إلى تكوين الأسرة بالزواج في قوله: (وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (١).

فمثل هذا لا يخضع للنسخ، وهكذا كلّ حكم يساير الفطرة، كحلية البيع وحرمة الربا وحرمة الظلم ونقض العهد ووجوب العدل والإحسان.

وأما الثاني: أي ما يخضع للنسخ، فهو عبارة عن الأحكام التي تُعدّ أداة لتطبيق الأحكام الأصلية المطابقة للفطرة في الحياة، مثلاً اعتداد المرأة بعد الطلاق أو عند توفّي زوجها حكم مطابق للفطرة لاستبراء رحمها من الولد،

١ . النور: ٣٢.

507

أو لتكريم الزوج والحداد عليه، وأما الكيفية من القلّة والكثرة فتتبع المصالح والظروف السائدة، وسيوافيك أنّ عدة المتوفّي عنها زوجها كانت سنة كاملة فنسخت إلى أربعة أشهر وعشراً .

الثالث: في إمكان النسخ عقلاً وشرعاً

ادّعت اليهود أنّ النسخ محال واتفق الآخرون على إمكانه.

استدلّت الطائفة الأولى بوجهين :

الأوّل: أنّ الدليل لا يخلو من حالات ثلاث:

١. أن يدلّ على الدوام.

٢. أن يدلّ على كونه مؤقتاً.

٣. أن يكون مهملًا ومبهمًا لا يدلّ على شيء.

فالأوّل: منها لا يمكن نسخه، لاستلزامه كذب الدليل الأوّل، والأنبياء معصومون عن الكذب.

وأما الثاني: فلا يُعدّ نسخاً، لأنّ المفروض أنّ الدليل مؤقت ومحدّد .

وأما الثالث: فمثله، إذ المفروض أنّه مهمل ومبهم لا يدلّ على الاستمرار وعدمه، فجعل حكم

آخر مكانه لا يوصف بالنسخ، إذ لم يكن الحكم ثابتاً حتى يُرفع ^(١).

١ . مفاتيح الغيب: ٣ / ٢٢٨ - ٢٢٩ .

508

يلاحظ عليه: أنّ هنا قسماً رابعاً غفل عنه، وهو أن يكون الدليل ظاهراً في الاستمرار في نظر المخاطب وإن لم يكن في الواقع كذلك. فيكون الدليل الثاني ناسخاً له رافعاً للحكم حسب الظاهر وإن لم يكن في الواقع كذلك. ولا يُعدّ مثل ذلك تكذيباً للنبيّ، لأنّ ظهور الدليل في الاستمرار كان توهمًا من المخاطب لا تصريحاً من المتكلم فرفعه بمعنى التنبيه على خطئه، ولذلك يفسّر النسخ في مصطلح الأصوليين بأنّه رفع حسب الظاهر، ودفع حسب الواقع أي إعلام بانتهاء أمد الحكم وملاكه.

الوجه الثاني: أنّ النسخ يستلزم عدم حكمة الناسخ، أو جهله بوجه الحكمة. وكلا هذين اللازمين مستحيل في حقه تعالى، وذلك لأنّ تشريع الحكم من الحكيم المطلق لا بد وأن يكون على طبق مصلحة تقتضيه، لأنّ الحكم الجزافي ينافي حكمة جاعله، وعلى ذلك فرجع هذا الحكم الثابت لموضوعه إمّا أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من وجه المصلحة وعلم ناسخه بها، وهذا ينافي حكمة الجاعل مع أنّه حكيم مطلق.

وإمّا أن يكون من جهة البداء وكشف الخلاف على ما هو الغالب في الأحكام والقوانين العرفية، وهو يستلزم الجهل منه تعالى.

وعلى ذلك يكون وقوع النسخ في الشريعة محالاً، لأنّه يستلزم المحال ^(١).

والجواب: أنّ الحكم المنسوخ لا من قبيل القسم الأوّل بأن يكون

الحكم مشتملاً على المصلحة فيما بعد النسخ أيضاً، ولا من مقولة البداء وكشف الخلاف المحال على الله تعالى، بل المنسوخ هو الحكم المجعول المشتمل على المصلحة إلى زمان النسخ لا بعده، ويكون الحكم بالتبع مقتدياً بزمان خاص معلوم عند الله مجهول عند الناس، وعندئذ يكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لأجل حلول غايته الواقعية التي أنيط بها.

وأما ما هو السر في إظهار الحكم على أنه مستمر لا مؤقت فلاقتضاء المصلحة ذلك، ولذلك قلنا: إنَّ النسخ في الواقع دفع لا رفع.

فإن قلت: كيف يمكن أن يكون الحكم مشتملاً على المصلحة إلى زمان النسخ دون ما بعده مع أن المصلحة من لوازم الحكم التي لا تنفك عنه.

قلت: لاشكَّ أن للزمان والمكان تأثيراً خاصاً في ترتب المصالح والمفاسد على الحكم، فربَّ حكم يكون مشتملاً على المصلحة في ظرف دون ظرف آخر، والشاهد على ذلك أن الصيد في يوم السبت عند اليهود كان مقروناً بالمفسدة دون سائر الأيام.

دليل القائلين بإمكان النسخ عقلاً وشرعاً

استدلَّ القائلون بإمكان النسخ عقلاً باختلاف مقتضيات الزمانية والمكانية، فربما يكون حكم ما صالحاً في ظروف معينة ولا يكون هذا الحكم كذلك في ظروف أخرى، بل لا بدَّ من تغييره وذلك كالصلاة إلى المسجد الأقصى، فقد اقتضت المصالح أن يصلي المسلمون نحوه في العهد المكي ولكن اقتضت المصالح خلافه في العهد المدني، فجاء

الوحي السماوي وأمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) باستقبال الكعبة المشرفة، قال سبحانه: (قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) (١).

وأما وقوعه في الشرائع الماضية فيكفي في ذلك ما جاء في التوراة: إن الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك: إني جعلت كل دابة مأكلاً لك ولذريتك، وأطلقت لذلك لكم نبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه (٢).

وقد نسخ هذا التشريع الواسع بما حرّم الله سبحانه على موسى وعلى بني إسرائيل كثيراً من اللحم.

وأما وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية المقدّسة فسيوافيك بعد حين.

الرابع: النسخ في القضايا الشخصية والأحكام العامّة

تنقسم الأوامر إلى أمر شخصي وإلى أمر نوعي.

فالأول يمكن نسخه عند حضور وقت العمل، كما في قصة إبراهيم الخليل (عليه السلام) حيث أمر بذبح إسماعيل، قال سبحانه: (فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ إِنِّي أَدْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ) (٣).

وبما أنّ رؤية الأنبياء رؤية صادقة فقد أيقن إبراهيم (عليه السلام) بالأمر بالذبح.

١ . البقرة: ١٤٤ .

٢ . سفر التكوين: الإصحاح ٩، الفقرة ٣ .

٣ . الصافات: ١٠٢ .

511

ولمّا جاء بإسماعيل إلى منى ووضع السكين على رقبتّه، وافاه الخطاب: (فَدَّ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ) (١).

وأما الأحكام الشرعية الكلّية فلا تنسخ إلا بعد مرور فترة كانت صالحة للعمل، وإلا يلزم لغوية التشريع الأوّل، فيراد من حضور وقت العمل في مثل تلك الأحكام هو مضي فترة تصلح لأن يعمل بها المكلفون، وتصوّر كفاية وجود المصلحة في نفس الإنشاء فهو بعيد في الأحكام العامّة.

الخامس: في أقسام النسخ

قسّم أهل السنّة النسخ إلى وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ تنسخ الآية تلاوة وحكماً، بحيث يرتفع لفظها وحكمها.

الثاني: أن تنسخ تلاوة لا حكماً، أي يرتفع لفظها ويبقى حكمها.

الثالث: أن تنسخ حكماً لا تلاوة، أي تثبت في المصحف ولكن لا يؤخذ بظاهرها بعد النسخ.

أمّا القسم الأوّل: فالمفروض أنّه لا وجود للفظه ولا معناه حيث رفعت الآية بكلا الجانبين، وأظن أنّه من القسم المستحيل في حكمة الباري، لأنّنا نفترض أنّ الحكم منسوخ، فلماذا رفع اللفظ مع أنّ الآية قد بلغت في الفصاحة والبلاغة درجة لا يتمكن البلغاء من الإتيان بمثلهما، فيكون اللفظ جميلاً والمعنى بديعاً، فلماذا رفعت بلفظها ومعناها.

نعم مثل لها الرازي بما روت عائشة من أنّ القرآن قد نزل في الرضعات بعشر معلومات، ثم نسخت بخمس معلومات، فالعشر مرفوع التلاوة والحكم، والخمس مرفوع التلاوة دون الحكم.^(١) ولا أعلق على ذلك شيئاً، لأنّ القرآن لو نزل بعشر رضعات معلومات فقد نزلت ضمن آية تبهر العقول وتعجز البلغاء عن المعارضة، فلماذا أعدمت لفظاً ومعنى؟!

ثم إنّ ما زعمته من حلول الخمس مكان العشر ليس أمراً متفقاً عليه بين الفقهاء، خصوصاً عند أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فكيف تكون ناسخة للحكم الأوّل؟!

وأما القسم الثاني: فهو عبارة عن الآية التي نسخت تلاوتها وحذفت عن المصحف لكن بقي الحكم سائداً يعمل به نظير ما روي عن عمر بن الخطاب حيث قال: كُنَّا نَقْرَأُ آيَةَ الرَّجْمِ: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم».

وروي: «لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى إليهما ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب».

يلاحظ عليه: أنّ لفظ الآيتين المزعومتين يحكي عن أنّهما ليستا من القرآن الكريم، لأنّهما دون فصاحة القرآن وبلاغته.

على أنّ الآية الأولى نسجت على منوال قوله سبحانه: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي

فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ (١).

وأظن أنّ انتحال هذا القسم من النسخ لغاية تبرير ما ورد في الصحاح والسنن والمسائيد ممّا يدلّ على التحريف، فاعتدروا عنه بأنّه من قبيل منسوخ التلاوة. فلو كان هذا العذر مقبولاً عند السنّة، فليقبلوه من الشيعة فيما جاء من الروايات المشيرة إلى وقوع التحريف في القرآن التي جمعها المحدث النوري في كتابه.

والحق أنّ ما دلّ على التحريف من الروايات كلّها روايات ضعاف لا يمكن الاحتجاج بها،
والقرآن العزيز أجل من أن تناله يد التحريف مع أنّه سبحانه تكفّل بحفظه وصيانته، قال سبحانه: **(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)**^(١).

ثمّ إنّه يرد على هذا القسم ما أوردناه في القسم الأوّل فنقول: إذا كان الحكم سائداً فلماذا نسخ اللفظ
فهل أنّ النسخ كان لوجود علة في التعبير أسقطته من البلاغة وقبول المعارضة؟
ومع انتفائه فلماذا ارتفع اللفظ وبقي المعنى؟

وأما القسم الثالث: وهو ما يكون منسوخ الحكم دون التلاوة، وستعرف بعض الآيات أنّها من هذا
القسم، أي أنّ الآيات محفوظة في المصحف تقرأ كل يوم إلا أنّ حكمها منسوخ.

١ . النور: ٢ .

٢ . الحجر: ٩ .

السادس: وقوع النسخ في القرآن الكريم

اختلف العلماء في وجود النسخ في القرآن الكريم، فهم بين ناف بتاتاً، وبين مكثّر ومقلّ.
فالتّحّاس في كتابه «الناسخ والمنسوخ» من المكثّرين، فقد أدرج ما ليس من مقولة الناسخ
والمنسوخ في هذا القسم.

وأما السيد الخوئي فهو من المقلّين لو لم نقل من المنكرين.

ونحن نذكر الموارد التي ثبت عندنا أنّها منسوخة.

١ . آية الصدقة قبل النجوى

أمر الله سبحانه المؤمنين بتقديم الصدقة قبل مناجاة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) قال
سبحانه: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَاجَبْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ
فَإِنَّ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)**^(١).

فإنّ قوله سبحانه: **(ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ)** معناه: أنّه خير لنفوسكم وأطهر لقلوبكم، وذلك لأنّ
الاغنياء من الصحابة كانوا يكثرّون من مناجاة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ويظهرون بذلك نوعاً
من التقرّب إليه، فأمرّوا أن يتصدّقوا بين يدي نجواهم على فقرائهم بما فيها من ارتباط النفوس وإثارة
الرحمة والشفقة والمودة .

وقوله سبحانه: (فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا) ناظر إلى الفقراء فقد رخص سبحانه لهم النجوى من دون أن يقدموا صدقة.

ولما كتب على الأغنياء من الصحابة تقديم الصدقة تركوا مناجاته (صلى الله عليه وآله وسلم) خوفاً من بذل المال للصدقة، فلم يناهجه أحدٌ منهم إلاً علياً (عليه السلام)، فنزلت الآية الثانية، وهي قوله سبحانه: (أَلَسَفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ اطِّبِعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) (١).

والإشفاق: الخشية، ومفعول الفعل محذوف، أي: أخشيتم الفقر لأجل بذل المال، ويحتمل أن تكون جملة «أن تقدموا» مفعولاً له، أي: أخشيتم التصدق وبذل المال للنجوى.

فقوله: «فإذ لم تفعلوا» جملة شرطية، جزاؤها (فأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة) ، وتقدير الآية: فإذا لم تفعلوا ما كلفتم به فاثبتوا على امتثال سائر التكاليف من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

فإن قلت: كيف تدلّ الآية الثانية على نسخ الآية الأولى ؟

قلت: الشاهد على ذلك قوله سبحانه: (وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ) حيث إنّ معناه: رفع الله عنهم وجوب الصدقة بين يدي المناجاة تقديماً للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وفي الوقت نفسه أمرهم بإقامة سائر الفرائض. وقد روي عن علي (عليه السلام) أنه قال: «آية من كتاب الله لم يعمل بها أحد قبلي ولا

يعمل بها أحد بعدي، كان عندي دينار فصرفته بعشرة دراهم، فكنت إذا جئت إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) تصدقت بدرهم، فنسخت، فلم يعمل بها أحد قبلي، (إِذَا نَاجَيْتُمْ) (١).

قال الشوكاني: وأخرج عبدالرزاق، وعبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم وابن مردويه عنه (علي (عليه السلام)) أنه قال: «ما عمل بها أحد غيري حتى نسخت، وما كانت إلا ساعة، يعني آية النجوى» (٢).

٢. آية عدة الوفاة

كانت عدة الوفاة بين العرب قبل الإسلام حولاً، وقد أمضاها سبحانه بالآية التالية: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).^(٣)

فإنّ تعريف الحول باللام إشارة إلى الحول الراجح بين العرب قبل الإسلام وهو حول العدة. قال المحقق القمي: الآية دالة على وجوب الإنفاق عليها في حول وهو عدتها ما لم تخرج، فإن خرجت تنقضي عدتها ولا شيء لها.^(٤)

ولكن نسخت الآية بقوله: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا

١ . تفسير الطبري: ٢٨ / ١٥ .

٢ . فتح القدير: ٥ / ١٨٦ .

٣ . البقرة: ٢٤٠ .

٤ . القوانين: ٩٤/٢ .

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ...)^(١)

وربما يتصور أنّ الآية الأولى تدلّ على حكم تكليفي للزوج في حقّ الزوجة، وهو أنّه يجب على الزوج أن يوصي لزوجته بسكنى الدار إلى حول، وأنّه لا يحق للورثة إخراجها من بيتها إلاّ باختيارها.

وعلى ضوء هذا، فلا منافاة بينها وبين آية العدة التي تحدّدها بأربعة أشهر وعشراً.

يلاحظ عليه: أنّه لو كان المقصود مجرد بيان الحكم التكليفي وأنّ المرأة لها حقّ السكنى في دار الزوج إلى حول، كان اللازم تنكير الحول ويقول إلى حول مع أنّه ذكره معرّفاً باللام مشيراً إلى حول خاص معروف بين العرب، وما ذلك الحول إلاّ حول العدة.

ويدلّ على ذلك ما نقله العياشي عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لما نزلت هذه الآية: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) جئن النساء يخاصمن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وقالن: لا نصير، فقال لهن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): كان إحداكن إذا مات زوجها، أخذت بعة فألقته خلفها في

دويرها في خدرها، ثمّ قعدت، فإذا كان مثل ذلك اليوم من الحول، أخذتها ففتتها، ثمّ اكتحلت بها، ثمّ تزوجت، فوضع الله عنك ثمانية أشهر»^(٢).

فإن قلت: كيف تكون الآية ناظرة إلى عدة الوفاة، والمعتدة - مطلقاً -

١ . البقرة: ٢٣٤ .

٢ . بحار الأنوار: ١٠٤ / ١٨٨؛ تفسير العياشي: ٢٣٧ / ١، الحديث ٤٨٩ .

518

يحرّم عليها التزويج، مع أنّ الآية ظاهرة في أنّهن إذا خرجن (فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف) والمراد من «معروف» هو التزوّج كما هو المراد به في الآية الناسخة .

قلت: يمكن الجواب بوجوه:

- ١ . أن يكون الخروج سبباً لانقضاء عدتها، كما مرّ في كلام المحقّق القمي.
- ٢ . أن يكون المراد من الخروج، الخروج عن العدة: أي فإن خرجن بعد انقضاء العدة فلا جناح عليكم إن تزوّجن بعده، الخ. نقله الطبرسي قولاً في المجمع. ^(١) ووصفه بكونه «هذا أوجه».
- ٣ . أن يكون المراد المعروف الجائز كالتوافق على العقد بعد الخروج عن العدة.

٣ . الإمساك في البيوت بدل الحد

كان حد الزانية هو حبسها في البيت، قال سبحانه: (وَ اللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا)^(٢).

فنسخت بجلد الزانية مائة جلدة، قال سبحانه: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)^(٣).

١ . مجمع البيان: ١ / ٣٤٥ .

٢ . النساء: ١٥ .

٣ . النور: ٢ .

ثم إنَّ السيد المحقِّق الخوئي أنكر وجود النسخ في الآية قائلاً: بأنَّ المراد من لفظ الفاحشة ما تزايد قبحه وتفاحش، وذلك قد يكون بين امرأتين فيكون مساحقة، وقد يكون بين ذكرين فيكون لواطاً، وقد يكون بين ذكر وأنثى فيكون زنا، ولا ظهور للفظ الفاحشة في خصوص الزنا لا وضماً ولا انصرافاً.

ثم إنَّ الالتزام بالنسخ في الآية يتوقَّف:

أولاً: على أنَّ الإمساك في البيوت حدٌّ لارتكاب الفاحشة.

ثانياً: أن يكون المراد من جعل السبيل هو ثبوت الرجم والجلد.

وكلا هذين الأمرين لا يمكن إثباتهما.

إذ الظاهر من الآية المباركة أنَّ إمساك المرأة في البيت إنّما هو لمنعها عن ارتكاب الفاحشة مرة ثانية.

كما أنَّ الظاهر من جعل السبيل للمرأة التي ارتكبت الفاحشة هو جعل طريق لها تتخلَّص به من العذاب، فهل يكون الجلد أو الرجم سبيلاً لها؟!.

ثمَّ خرج بالنتيجة التالية: أنَّ المراد من الفاحشة خصوص المساحقة أو الأعمَّ منها ومن الزنا. يلاحظ على الوجه الأوَّل: بأنَّ الفاحشة أُطلقت في القرآن وأريد بها الزنا، نعم ربِّما أُطلقت وأريد بها غيره أيضاً.

قال سبحانه: (وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا)^(١).

١ . الإسراء: ٣٢.

وقال في سورة يوسف: (كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ)^(١). وأمَّا الثاني - أي كيف يكون الجلد والرجم سبيلاً لصالحهنَّ - فيلاحظ عليه: أنَّ المراد من الإمساك في البيوت هو الحبس الدائم، والمراد من السبيل خصوص الجلد وهو أهون من الحبس الدائم، وليس الرجم داخلياً في السبيل بشهادة أنَّ الآية منسوخة بأية الجلد كما ذكرنا.

روى العياشي في تفسيره عن جابر، عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول الله سبحانه: (وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ - إِلَى سَبِيلًا) قال: منسوخة، والسبيل هو الحدود.^(٢)

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن هذه الآية (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم - إلى - سيبلاً)، قال: «هذه منسوخة»^(٣).

هذه هي الموارد التي دلّ الدليل القطعي على تطرق النسخ إلى الآيات القرآنية، ولعلّ هناك موارد أخرى لم نشر إليها.

واعلم أنّ البحث في المقام هو نسخ الحكم الشرعي الوارد في القرآن بالقرآن، وهناك قسم آخر، وهو ما يكون الناسخ آية قرآنية والمنسوخ سنّة نبوية، وهذا كنسخ وجوب التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة.

١ . يوسف: ٢٤.

٢ . تفسير العياشي: ٣٧٧/١ برقم ٩٠٢.

٣ . تفسير العياشي: ٣٧٧/١ برقم ٩٠٣.

521

أمر المسلمون بالصلاة إلى بيت المقدس، وصلى النبي والمسلمون إليها حوالي سبعة عشر شهراً، ثم نسخ الحكم الشرعي بآية قرآنية، وهي قوله سبحانه: (فَإِذَا نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ)^(١).

هذا بعض الكلام في النسخ، ولنعطف عنان القلم إلى بحث آخر وهو البداء الذي هو بحث كلامي.

١ . البقرة: ١٤٤.

522

البداء

في الكتاب والسنة

البداء من المسائل الشائكة لمن لم يتدبر فيه، ومن المسائل الواضحة لمن تدبر وأمعن النظر فيه، ولم تنزل الشيعة منذ قرون في قفص الاتهام لأجل الاعتقاد بالبداء، وذلك لجمود المخالف على ظاهر اللفظ الذي هو بمعنى الظهور بعد الخفاء، فإذا قلنا «بدا لله» يتوهم منه أنه ظهر له بعدما خفي، ومن المعلوم أن وصف الحق تعالى، به على حد الكفر لإحاطة علمه سبحانه بعامّة الأمور والحوادث قبل وجودها وحينه وبعده قال سبحانه: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنزِّلَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ)^(١).

ولكن عندما يقوم الباحث بتفسير البداء ثبوتاً وإثباتاً، وإثبات أن هذا التعبير من باب المشاكلة اللفظية، كما نلاحظه في قوله سبحانه: (وَ يَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ)^(٢) كما نقل البخاري في صحيحه عن النبي أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «بدا لله في الأبرص والأقرع والأكمه»، فعندئذ يتيقن المخالف بأن البداء بهذا المعنى عقيدة كل مسلم آمن بالله وكتابه ورسوله وحديثه، كما

١ . الحديد: ٢٢ .

٢ . الأنفال: ٣٠ .

اتفق ذلك لي في مناظرة مع أحد علماء أهل السنّة في طهران عند تدوين القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية.

قد مرّ أنّ الشيعة لم تنزل في قفص الاتهام منذ قرون، ويشهد على ذلك ما ذكره الشيخ الطوسي في «التبيان» حيث حكى عن البلخي (المتوفى عام ٣١٧ هـ) قوله في هذا المضمار: قال قوم ليس ممن يُعتبرون - ولكّهم من الأُمَّة على حال - أنّ الأئمة المنصوص عليهم - بزعمهم - مفوض إليهم نسخ القرآن وتدبيره، وتجاوز بعضهم حتى خرج من الدين بقوله: إنّ النسخ قد يجوز على وجه البداء، وهو أن يأمر الله عزّ وجلّ عندهم بالشيء ولا يبدو له، ثمّ يبدو له فيغيّره، ولا يريد في وقت أمره به [وله] ، أن يغيّره هو ويبدله وينسخه، لأنّه عندهم لا يعلم الشيء حتّى يكون، إلاّ ما يقدره فيعلمه علم تقدير، وتعجرفوا فزعموا أنّ ما نزل بالمدينة ناسخ لما نزل بمكة.^(١)

هذا كلام البلخي الذي هو من أئمة المعتزلة.

وكلامه يعرب عن أنّه تبع ظاهر حرفية البداء ولم يرجع فيه إلى المصادر الشيعية أو رواية مروية عن أئمتهم، ولذلك قال الشيخ الطوسي بعد كلامه:

وأظن أنه عنى بهذا أصحابنا الإمامية، لأنه ليس في الأمة من يقول بالنصّ على الأئمة (عليهم السلام) سواهم. فإن كان عناهم فجميع ما حكاه عنهم باطل وكذب عليهم، لأنهم لا يجيزون النسخ على أحد من الأئمة (عليهم السلام)، ولا أحد منهم يقول بحدوث العلم.^(٢)

١ . التبيان: ١ / ١٣ - ١٤، ط النجف عام ١٣٧٦ هـ .

٢ . التبيان: ١ / ١٣-١٤ .

524

وتبعه في ذلك أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين^(١)، وفخر الدين الرازي في تفسيره^(٢) وتلخيص المحصل^(٣)، ومن المعاصرين الشيخ أبو زهرة المصري^(٤)، إلى غير ذلك من كتاب مغفلين صدروا في تقييم عقائد الشيعة من كتب المخالفين .

ولو أنهم رجعوا إلى كتب أعلام الطائفة، لأمّنوا بالبداء وندموا على ما فعلوا، ولربّما لا ينفعم الندم .

فرغ الغشاء عن وجه الحقيقة رهن الكلام في البداء ثبوتاً وإثباتاً على وجه الإيجاز، وقد قمنا بالتفصيل في محاضراتنا الكلامية وأفردناه بالتأليف في رسائل متعدد ،^(٥) كما أفردته بالتأليف بعض الأئمة - حفظه الله - .

١ . البداء ثبوتاً

ويراد من البداء ثبوتاً، أنّ للإنسان أن يُبدّل ما كتب وقُدِّر له، بأعماله الصالحة أو الطالحة، إذ ليس ما قُدِّر، تقديراً محتوماً غير قابل للتغيير والتبديل، خلافاً لليهود حيث قالت باستحالة تعلّق مشيئة الله بغير ما جرى به قلم التقدير، وقد تبلورت تلك العقيدة في كلامهم، قال سبحانه حاكياً عنهم:

١ . مقالات الإسلاميين: ١٠٧، ١٠٩، ١١٩ .

٢ . مفاتيح الغيب: ١٠ / ١٤٥ في تفسير الآية ٥٩ من سورة النساء .

٣ . تلخيص المحصل: ٤٢٠ .

٤ . الإمام الصادق: ٢٣٨ - ٢٣٩ .

٥ . راجع الإلهيات: ٢ / ٢١٩، الفصل الخامس؛ والبداء في الكتاب والسنة، نشر مؤسسة الأمام الصادق (عليه السلام) ضمن سلسلة المسائل العقائدية، قم - ١٤٢٤ هـ .

(وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا)^(١).

إنّ كثيراً من المفسرين وإن فسّروا الآية بالعتاء والسعة في الرزق، ولكنّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) فسّروا قولهم: (يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ)، بالفراغ من الأمر^(٢)، ورتّبوا على ذلك امتناع نسخ الأحكام وتغيير المصير والمقدّر.

وقد ردّ سبحانه عليهم بأنّه: (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)^(٣)، وأنّه يزيد وينقص من العمر (وَ مَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ)^(٤).

وقد دلّ غير واحد من الآيات على أنّ مصير الإنسان - فيما يرجع إلى السعادة والشقاء في الحياة الدنيوية والأخروية - بيده، فالكفر بأنعم الله يُزيلها، والشكر لها يزيدها، يقول سبحانه: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعْتَبِرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)^(٥). وقد تضافر هذا المضمون في سائر الآيات^(٦).

وبكلمة جامعة: إنّ ما قُدّر وقُضي بين ما يكون تقديراً قطعياً، وقضاء حتمياً، فهذا لا يُبدل بأي عمل، وهذا النوع من التقدير لا يرجع إلى سعادة

١ . المائدة: ٦٤ .

٢ . تفسير البرهان: ١ / ٤٨٦، الحديث ٣ .

٣ . فاطر: ١ .

٤ . فاطر: ١١ .

٥ . الانعام: ٥٣ .

٦ . راجع: الرعد: ١١؛ الأعراف: ٥٦ .

الإنسان وشقائه، كتقديره سبحانه بأنّ (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ)^(١)، وأنّه سبحانه (يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ)^(٢)، وأنّ (مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)^(٣)، إلى غير ذلك من الأمور المحتومة التي لا تُبدل ولا تتغير.

وبين ما يكون تقديراً معقلاً قابلاً للتبديل حسب ما يقوم به الإنسان من العمل في حياته الدنيوية (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (٤).

والبداء بهذا المعنى مذهب كل مسلم آمن بالله وكتابه ورسوله وحديثه، أمّا الآيات فقد عرفت وأشرنا إلى البعض الآخر في الهامش، وأمّا الروايات فيكفيك ما رواه السيوطي في «الدر المنثور» عن علي (عليه السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقد سأله الإمام عن تفسير قوله (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ) فقال الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): «لأقرن عينك بتفسيرها ولأقرن أمّتي بعدي بتفسيرها: الصدقة على وجهها وبرزّ الوالدين وإصطناع المعروف يحول الشقاء سعادة، ويزيد في العمر ويقى مصارع السوء» (٥).

والروايات بهذا المضمون كثيرة يقف عليها من تتبع الجوامع الحديثية.

والبداء بهذا المعنى، أصل تربويّ يبعث في الإنسان روح العزيمة على إصلاح حاله في المستقبل، إذا كانت سينة فيما مضى، وكأنّه مصباح رجاى ينور الطريق له، ليسلك طريق الصلاح، بعدما كان سالكاً طريق الهلاك.

١ . آل عمران: ١٨٥ .

٢ . يس: ٧٨ .

٣ . الزلزلة: ٧ - ٨ .

٤ . الرعد: ٣٩ .

٥ . الدر المنثور: ٤ / ٦٦١ .

527

فالقائل بالبداء وان في مقدّرتة تبديل ما قدّر بعمله الصالح، إنسان راج يبعثه رجاؤه إلى العمل الصالح ملتبساً قوله سبحانه: (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ) (١)؛ والمنكر للبداء بهذا المعنى آيس من سعادته وغفرانه، يستمر في عسيانه وغلوائه إلى أخريات عمره، ويلقى الله سبحانه ضالاً خاسراً، فأى الفريقين أحق بالأمن يا ثرى؟!؛

هذا في البداء ثبوتاً، وإليك الكلام في البداء إثباتاً.

٢. البداء إثباتاً

المراد من وقوع البداء إثباتاً هو إمكان إخبار النبي أو الولي عن حادثة في المستقبل لوجود المقتضي لها، ولكنه لم يقع لأجل وجود المانع عن تأثير المقتضي، فيكون المخبر صادقاً في إخباره لوجوده في لوح المحو والإثبات، غير أنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حسب المصالح لم يكن واقفاً على المانع الذي يمنع عن تأثير المقتضي .

توضيح ذلك: أنّ لله سبحانه في مقام علمه الفعلي لوحيين :

١. اللوح المحفوظ الذي لا يتطرق إليه التغيير، وقد أشار إليه سبحانه بقوله: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ)^(١).

٢. لوح المحو والإثبات فيكتب فيه التقدير الأول، وهو وإن كان بظاهره

١. الزمر: ٥٣ .

٢. الحديد: ٢٢ .

528

مطلقاً وظاهراً في الاستمرار إلا أنه مشروط بشروط، فإذا تغيرت الشروط انتهى أمر التقدير الأول وحان وقت التقدير الثاني، وإلى هذا اللوح أشار سبحانه بقوله: (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِئُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ)^(١).

ومثل هذا التغيير في التقدير لا يمس كرامة العلم الإلهي الأزلي أبداً، ثم إنّ النبي ربّما يطلع على المقتضي للشيء دون العلة التامة لوقوعه فيخبر استناداً إلى المقتضي مع عدم الوقوف على العلة التامة التي من أجزائها عدم المانع من تأثير المقتضي .

فإخباره يستند إلى وجود المقتضي للشيء، وأمّا عدم وقوعه فلاستناده إلى وجود المانع من تأثير المقتضي. كلّ ذلك إذا اتّصل بلوح المحو والإثبات. ولما ذكرنا نظائر في الكتاب والسنة:

١. إخبار يونس (عليه السلام) عن نزول العذاب

أخبر يونس (عليه السلام) قومه بنزول العذاب، ثم ترك القوم وكان في إخباره هذا صادقاً، إذ رآه مكتوباً في ذلك اللوح ولكن لم يطلع على وجود المانع وهو رجوع القوم عن غيهم وعصيانهم. قال سبحانه: (فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ أَمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْخَرْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَنَعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ)^(١).

وإن أردت أن تتضح لك حقيقة البداء في مقام الإثبات فاستظهر حاله

١ . الرعد: ٣٩ .

٢ . يونس: ٩٨ .

529

عن النسخ في الشريعة، فإنّ النسخ في التكوين نظير النسخ في التشريع .

يقول المحقق الداماد: البدء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي والأحكام التكليفية فهو نسخ، وفي الأمر التكويني والمكونات الزمانية بدء، فالنسخ كأنه بدء تشريعي، والبدء كأنه نسخ تكويني، ولا بداء في القضاء ولا بالنسبة إلى جناب القدس الحق.. وكما أن حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره، لا رفعه وارتفاعه من وعاء الواقع، فكذا حقيقة البدء عند الفحص البالغ انبتات^(١) استمرار الأمر التكويني وإنهاء اتصال الإفاضة^(٢).

٢ . إخبار موسى بثلاثين ليلة في الميقات

ذكر المفسرون أنه سبحانه واعد موسى بثلاثين ليلة قضاها موسى (عليه السلام)، فلما تمّ الميقات استاك بلحاء شجرة، فأمره الله تعالى أن يكمل بعشر. قال سبحانه: (وَإِنَّمَا هِيَ إِفْئَاتُ رَبِّهِ أَزْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ)^(٣).

أخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في تفسير الآية: إنّ موسى قال لقومه: إنّ ربّي وعدني ثلاثين ليلة أن ألقاه واخلف هارون فيكم،

١ . الانبتات: الانقطاع.

٢ . نبراس الضياء: ٥٦ .

٣ . الاعراف: ١٤٢ .

530

فلما فصل موسى إلى ربّه زاده الله عشراً فكانت فتنهم في العشر التي زاده الله .^(١)

إنّ هنا اخبارين:

١ . إخبار بالمكث في الميقات ثلاثين ليلة.

٢ . إخبار بأنّه يمكث أربعين ليلة.

وكان موسى (عليه السلام) صادقاً في كلا الإخبارين حيث كان الخبر الأول مستنداً إلى جهات تقتضي إقامة ثلاثين ليلة، وكان هذا الإخبار مقيداً في الواقع بقيد لم يكن موسى (عليه السلام) مطلعاً عليه وكان الله سبحانه عالماً به، وهو أن مكث ثلاثين ليلة مشروط بعدم طرود ملاك آخر يقتضي أن يكون الوقوف أزيد من ثلاثين.

هذا بعض ما وقع فيه البداء الذي أخبر عنه سبحانه في كتابه، وأمّا الروايات فكثيرة جداً، نذكر منها:

١. مر يهودي بالنبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: السام عليك، فقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) له: «وعليك»، فقال أصحابه: إنّما سلّم عليك بالموت، فقال: الموت عليك؟ فقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «وكذلك رددت»، ثم قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لأصحابه: «إنّ هذا اليهودي يعضّه أسود في ففاه فيقتله». قال: فذهب اليهودي فاحتطب حطباً كثيراً فاحتلمه، ثم لم يلبث أن انصرف.

فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «ضعه»، فوضع الحطب فإذا أسود في جوف

١. الدر المنثور: ٣ / ٣٣٥.

531

الحطب عاضٍ على عود، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): «يا يهودي ما عملت اليوم؟» قال: ما عملت عملاً إلا حطبي هذا حملته فجئت به، وكان معي كعكتان فأكلت واحدة وتصدقت بواحدة على مسكين، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «بها دفع الله عنه»، وقال: «إنّ الصدقة تدفع ميتة السوء عن الإنسان»^(١).

٢. أنّ المسيح مرّ بقوم مجلبين، فقال: ما لهؤلاء؟ قيل: يا روح الله فلانة بنت فلانة تُهدى إلى فلان في ليلته هذه، فقال: يُجلّبون اليوم ويبيكؤون غداً، فقال قائل منهم: ولم يا رسول الله؟ قال: لأنّ صاحبته ميتة في ليلتها هذه، فلما أصبحوا وجدوها على حالها، ليس بها شيء، فقالوا: يا روح الله إنّ التي أخبرتنا أمس أنّها ميتة لم تمت، فدخل المسيح دارها فقال: ما صنعت ليلتك هذه؟ قالت: لم أصنع شيئاً إلاّ وكنت أصنعه فيما مضى، أنّه كان يعترينا سائل في كلّ ليلة جمعة فننيله ما نقوته إلى مثلها. فقال المسيح: تنحّ عن مجلسك فإذا تحت ثيابها أفعى مثل جذعة، عاضّ على ذنبه، فقال (عليه السلام): بما صنعت، صرف عنك هذا^(٢).

أقول: إنّ الإخبارات الصادرة من الأنبياء لأجل اتّصالهم باللوح الثاني الذي هو في معرض التغيّر والتبدّل كثيرة مبثوثة في الكتب، فيخبرون لمصالح حسب ما يقتضي المقتضي مع احتمال تغيّرها حسب توفّر الشروط وعدمها أو الموانع وعدمها.

١ . بحار الأنوار: ٤ / ١٢١ .

٢ . بحار الأنوار: ٤ / ٩٤ .

إطلاق البداء على الله سبحانه

لاشكّ أنّ إطلاق البداء على الله سبحانه بالمعنى اللغوي غير صحيح، لكن وصفه سبحانه به إنّما هو من باب المشاكلة، وهو باب واسع في كلام العرب، فإنّه سبحانه يعبّر عن فعل نفسه في بعض الموارد بما يعبّر به الناس عن فعلهم، وما ذلك إلّا لأجل المشاكلة الظاهرية بين الفعلين، وإليك نماذج من هذا النوع من الاستعمال :

يقول سبحانه: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ)^(١).

ويقول: (وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ)^(٢).

وقال عزّ من قائل: (وَ يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ)^(٣).

وقال عز اسمه: (وَ قَبِلَ الْيَوْمَ نَسَاكُمْ كَمَا نَسَيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا)^(٤).

إذ لا شكّ أنّه سبحانه لا يخدع ولا يمكر ولا ينسى، لأنّها من صفات الإنسان الضعيف، ولكنّه سبحانه وصف أفعاله بما وصف به أفعال الإنسان من باب المشاكلة، والجميع كناية عن ابطال خدعتهم ومكرهم وحرمانهم من مغفرة الله سبحانه وبالتالي عن جنته ونعيمها.

وعلى ضوء ذلك فلا غرو في أن نعبر عن فعله بما نعبر عن أفعالنا، إذا كان التعبير مقروناً بالقرينة الدالة على المراد، فإذا ظهر الشيء بعد الخفاء فيما

١ . النساء: ١٤٢ .

٢ . آل عمران: ٥٤ .

٣ . الأنفال: ٣٠ .

٤ . الجاثية: ٣٤ .

أنّه بداء بالنسبة إلينا فوصف فعله سبحانه به أيضاً من باب المشاكلة، وإلا فهو في الحقيقة بداء من الله للناس ولكنه يتوسّع كما يتوسّع في غيره من الألفاظ ويقال: بدا لله، تمثيلاً مع ما في حسابان الناس وأذهانهم وقياس أمره سبحانه بأمرهم، ولا غرو في ذلك إذا كانت هناك قرينة على المجاز والمشاكلة.

والذي يرشدك إلى صحّة هذا النوع من الاستعمال وروده في كلام النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة: أنه سمع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: إن ثلاثة في بني إسرائيل: أبرص وأقرع وأعمى بدا لله أن يبتليهم، فبعث إليهم ملكاً فأتى الأبرص فقال: أي شيء أحب إليك؟ قال: لون حسن، وجلد حسن، قد قدّرتي الناس؛ قال: فمسحه فذهب عنه، فأعطي لوناً حسناً وجلداً حسناً، فقال: أي المال أحب إليك؟ قال: الإبل أو قال: البقر - هو شك في ذلك أنّ الأبرص والأقرع، قال أحدهما: الإبل، وقال الآخر: البقر - فأعطي ناقه عشاء، فقال: ببارك الله لك فيها.

وأتى الأقرع، فقال: أي شيء أحب إليك؟ قال: شعر حسن ويذهب عني هذا قد قدّرتي الناس، قال: فمسحه، فذهب، وأعطي شعراً حسناً، قال: فأبي المال أحب إليك؟ قال: البقر. قال: فأعطاه بقرة حاملاً، وقال: ببارك لك فيها.

وأتى الأعمى فقال: أي شيء أحب إليك؟ قال: يرد الله إليّ بصري، فأبصر به الناس، قال: فمسحه فردّ الله إليه بصره، قال: فأبي المال أحب إليك؟ قال: الغنم، فأعطاه شاة والداً. فأنتج هذان وولد هذا، فكان لهذا واد من إبل، ولهذا واد من بقر، ولهذا واد من الغنم.

534

ثمّ إنّه أتى الأبرص في صورته وهيئته، فقال: رجل مسكين تقطعت بي الحبال في سفري، فلا بلاغ اليوم إلا بالله ثمّ بك، أسألك بالذي أعطاك اللون الحسن والجلد الحسن والمال، بغيراً أتبلّغ عليه في سفري؛ فقال له: إنّ الحقوق كثيرة. فقال له: كأنّي أعرفك ألم تكن أبرص يقدرك الناس، فقيراً فأعطاك الله؟ فقال: لقد ورثت لكابر عن كابر؟ فقال: إن كنت كاذباً فصيرك الله إلى ما كنت.

وأتى الأقرع في صورته وهيئته فقال له مثل ما قال لهذا، فردّ عليه مثلما رد عليه هذا، فقال: إن كنت كاذباً فصيرك الله إلى ما كنت.

وأتى الأعمى في صورته فقال: رجل مسكين وابن سبيل وتقطعت بي الحبال في سفري، فلا بلاغ اليوم إلا بالله، ثمّ بك، أسألك بالذي ردّ عليك بصرك، شاة أتبلّغ بها في سفري؛ فقال: قد كنت أعمى فردّ الله بصري، وفقيراً فقد أغناني، فخذ ما شئت، فوالله لأجحدك اليوم بشيء أخذته لله، فقال: أمسك مالك فإنما ابتليتكم فقد رضي الله عنك وسخط على صاحبك.⁽¹⁾

هذا هو كلام الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) وقد استعمل لفظ البداء في حقّه سبحانه، ومن الطبيعي أنّ النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يستعمل هذا اللفظ في معناه اللغوي لاستلزامه - والعياذ باللّٰه - الجهل على الله سبحانه، بل استعمله في معنى آخر لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي.

١ . صحيح البخاري: ٤ / ١٧٢ ، كتاب الأنبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل.

535

وعلى ضوء ذلك فلا غرو في أن نعبر عن فعله بما نعبر به عن أفعالنا، إذا كان التعبير مقروناً بالقرينة الدالة على المراد، فإذا ظهر الشيء بعد الخفاء، فيما أنّه بداء بالنسبة إلينا نوصف فعله سبحانه به أيضاً وفقاً للمشكلة، وإلاّ فهو - في الحقيقة - بداء من الله للناس، ولكنّه يتوسّع كما يتوسّع في غيره من الألفاظ، ويقال بدا لله تمثيلاً مع ما في حسابان الناس وأذهانهم وقياس أمره سبحانه بأمرهم، ولا غرو في ذلك إذا كانت هناك قرينة على المجاز والمشكلة.

وبذلك يعلم أنّ النزاع في البداء أمر لفظي لامعنوي، وأنّ الفريقين متفقان على البداء ثبوتاً وإثباتاً، والذي صار سبباً لإنكار البداء وطعن الشيعة به هو تصور أنّ المراد منه هو الظهور بعد الخفاء، وقد عرفت أنّ المراد هو الإظهار بعد الإخفاء وإنّ إطلاق البداء في المقام من باب المشكلة.

تمّ الكلام في مبحث العام والخاص والنسخ والبداء

وبليه البحث في المطلق و المقيد والمجمل والمبين

536

537

المقصد الخامس:

في المطلق والمقيد

والمجمل والمبين

وفيه فصول:

الفصل الأول: في ألفاظ المطلق
الفصل الثاني: تقييد المطلق لا يستلزم المجازية
الفصل الثالث: بيان مقدّمات الحكمة
الفصل الرابع: حمل المطلق على المقيد
الفصل الخامس: المجمل والمتشابه وتأويله

538

539

الفصل الأول:

في ألفاظ المطلق

تمهيد

اعلم أنّ الأصوليين لما جعلوا الإطلاق والتقييد من صفات الموضوع بما هو هو سواء أتعلق به الحكم أم لا؟ خاضوا في البحث عن مفاهيم المفردات كأسماء الجنس وعلمه والنكرة والمحلى باللام كما سيوافيك، وأما على ما هو المختار عندنا من أنّ الإطلاق والتقييد من صفات الموضوع إذا وقعا في إطار الحكم، فالموضوع إذا كان مفرداً فهو مطلق، وإذا كان مركباً من شيئين فهو مقيد، وعلى هذا فنحن في غنى عن الخوض فيها، إذ ليست سعة المفهوم ملاك الإطلاق ولا ضيقه ملاك التقييد حتى يبحث عن مفاهيم المفردات .

لكن رغبة حضار البحث في دراسة ما ذكره القوم في المقام ساقطنا إلى تبیین ما ذكره المحقق الخراساني في المقام على وجه الإيجاز، ولنقدم أموراً^(١):

١ . ما يمرّ عليك في المقام، إلى قولنا: (انظرنا في الفرق بين المقسمي والقسمي). ايضاح لما في كفاية الأصول.

540

الأمر الأول: ذكر أهل المعقول أنّ للماهية الملحوظة اعتبارات ثلاثة:

١. لا بشرط شيء.

٢. بشرط شيء.

٣. بشرط لا .

فالماهية الملحوظة مقسم، والاعتبارات الثلاثة أقسام لها.

ثم إنهم اختلفوا في تفسير اللابشرط المقسمي. إلى قولين:

الأول: ما اختاره المحقق الخراساني، وأنه عبارة عن الماهية المهملة المبهمه بلا شرط أصلاً ملحوظ حتى لحاظ كونها كذلك. وبعبارة أخرى: الماهية المبهمه في عامة الجهات سوى ذاتها وذاتياتها.

الثاني: أنه عبارة عن الماهية الملحوظة المقيسة إلى الخارج عن ذاتها التي تعتورها أقسام ثلاثة: من الماهية بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط قسمي.

وهذا هو القول الصحيح، لأن الماهية المبهمه في عامة الجهات لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن فكيف تكون مقسماً للأقسام الثلاثة، والمقسم يجب أن يكون موجوداً في الأقسام.

وقد تفتن له المحقق السبزواري إذ قال في منظومته:

مخلوطة، مطلقة، مجردة *** عند اعتبارات عليها موردة

فإن قوله: «عند اعتبارات» حاك عن أن انقسامها إلى الأقسام الثلاثة إنما هو عند الاعتبار واللاحظ.

541

الأمر الثاني: أن الفرق بين اللا بشرط المقسمي واللابشرط القسمي - عند المحقق الخراساني - هو أن الإطلاق يعني: «عدم لحاظ شيء معها» ليس قيدياً في الأول، ولذلك قال: «بلا شرط أصلاً ملحوظ معها حتى لحاظ أنها كذلك» بخلاف الثاني فإن هذا اللحاظ أي «عدم لحاظ شيء فيه» قيد فيه. وعلى ضوء ذلك يقال: إن الإطلاق في المقسمي ليس قيدياً، ولكنه في القسمي قيد نظير الإطلاق في قولنا: «مطلق المفعول» و «المفعول المطلق» فإن الإطلاق ليس قيدياً في الأول، ولذلك يعم عامة أقسام المفعول بخلافه في الثاني فإنه فيه قيد لا يشمل سوى قسماً واحداً.

الأمر الثالث: أن الملحوظ إليه عبارة عن كل ما يحمل على الماهية من الوجود وغيره من الأوصاف والأعراض: فتارة يكون الموضوع بالنسبة إليه لا بشرط، وهذا هو الحال في عامة القضايا العلمية، فإن الموضوع بالنسبة إلى المحمول (غير الذات والذاتيات) لا بشرط كقولنا:

الإنسان موجود بالامكان. وأخرى يكون بالنسبة إليه بشرط شيء، وعندئذ تنقلب القضية الممكنة إلى الضرورية بشرط المحمول: كما إذا قال: الإنسان الموجود، موجود بالضرورة.

وتارة ثالثة: يكون بالنسبة إليه بشرط لا، كما في الإنسان بشرط عدم الوجود، فهو ممتنع الوجود وما هو الغالب في قضايا العلوم هو القسم الأول.

الأمر الرابع: أن المحقق الخراساني اختار للأقسام الثلاثة مثلاً يناسب بحثه وهو تحديد مفهوم اسم الجنس بالنسبة إلى الشمول والسعة، فما هو الموضوع له احتمالات ثلاثة:

542

١. أن يكون لفظ الإنسان - مثلاً - موضوعاً للماهية بشرط السعة والاستيعاب أي الماهية بشرط شيء.

٢. أن يكون موضوعاً للماهية التي لوحظت مع عدم لحاظ شيء فيها كالسعة والاستيعاب أي الماهية المسماة بالابشرط القسمي.

٣. أن يكون موضوعاً للماهية المهملة التي لم يلحظ فيه شيء حتى هذا اللحاظ، ثم قال: إنّه لا يمكن وضعه للأول لاستلزامه عدم صدقه على فرد من الأفراد، ولا للثاني لأن جزء الموضوع أمر عقلي (أي لحاظ الإطلاق) فلا ينطبق على الخارج إلا بالتجريد، مع أنه يُحمل على الخارج ويقال: زيد إنسان، من دون حاجة إلى تجريده عن لحاظ قيد الإطلاق. فإنّ تعيّن الثالث وهو أنه موضوع للماهية اللابشرط المقسّمي.

ولو صحّ ما ذكره، لكن لا يصحّ تفسير اللابشرط المقسّمي بالماهية المبهمّة - على ما مرّ في كلامه - لأنّ المفروض أنّها في المقام عبارة عن الماهية الملحوظة إذا قيست إلى الخارج عن ذاتها من الأوصاف والأعراض. فبين كلامه السابق وكلامه هنا، تهافت.

فان قلت: إنّ كلاً من القسمين الآتيين يرجع إلى الماهية بشرط شيء، وهما عبارة عن:

١. الماهية اللابشرط القسّمي حيث فُسّر - مالم يحظ فيه، عدم لحاظ شيء - وبعبارة أخرى: ما يكون الإطلاق ملحوظاً فيه، فعندئذ تكون من أقسام الماهية بشرط شيء والتي هي عبارة عن «لحاظ عدم لحاظ شيء فيها».

543

٢. الماهية بشرط لا، فإنّ إضافة القيد العدمي ولحاظ عدم المحمول فيه، تجعلها من أقسام الماهية بشرط شيء، والتي هي عبارة عن لحاظ عدم المحمول.

قلت: المراد من الشيء في «الماهية بشرط شيء» هو الخصوصيات الخارجية - أعني: العوارض المنضمة إلى الماهية التي بها تصير فرداً - والماهية اللابشرط القسمة مطلقاً بالنسبة إلى الخصوصيات الخارجية ولا بشرط بالنسبة إليه، وإن لم يكن لا بشرط بالنسبة إلى اعتبار اللابشرط ولحاظ الإطلاق .

ونظيرها الماهية بشرط لا، فإنَّ المراد هو لحاظ تجردها عن الخصوصيات الخارجية والعوارض المنضمة وإن لم يكن بالنسبة إلى لحاظ «بشرط لا» كذلك، حيث إنها مشروطة به .

وإن شئت قلت: إنَّ المقيس عليه هو الخصوصيات والعوارض والمحمولات فالماهية بالإضافة إليها تنقسم إلى أقسام ثلاثة، لا بالنسبة إلى «لحاظ لا بشرط» كما في القسمة، ولا بالنسبة إلى «لحاظ بشرط لا» كما في الماهية بشرط لا، فتدبر .

إلى هنا تم تحرير ما في الكفاية لكن بتصريف في تفسير اللابشرط القسمة .

544

نظرنا في الفرق بين المقسمي والقسمة

ويمكن أن يقال: إنَّ الفرق بين اللابشرط المقسمي والقسمة عبارة عن تغاير متعلق اللابشرطية حيث إنَّ المقسمي لا بشرط عن نفس الاعتبارات ومطلقاً عنها، والقسمة لا بشرط عن الخصوصيات الخارجية، ومطلقاً عنها .

وذلك لأنَّ الماهية في رتبة معروضيتها للاعتبارات الثلاثة، يطرأ عليها أحد العناوين الثلاثة:

١. اللابشرط عن الخصوصيات الخارجية وهو اللابشرط القسمة .
 ٢. بشرط لا عن الخصوصيات الخارجية.
 ٣. بشرط شيء أعني الخصوصيات الخارجية.
- والجميع من أقسام الماهية اللابشرط المقسمي .
وبالجمله الفرق بين اللابشرط المقسمي والقسمة كالفرق بين المفهوم والمصداق، فالمقسمة هو القدر المشترك بين الأقسام، والقسمة هو قسم من ذلك القدر المشترك.

هل الطبيعي هو المقسمي أو القسمة؟

فإن قلت: هل الكلي الطبيعي هو اللابشرط المقسمي أو القسمة . قلت: ذهب المحقق السبزواري إلى الأوّل - وهو الحق - لأنَّ اللابشرط القسمة مقيد بقيد ذهني، وهو إمّا لحاظ عدم لحاظ شيء، كما عليه المحقق

الخراساني؛ أو مقيد بلحاظ لا بشرط عن الخصوصيات الخارجية، كما هو المختار. وعلى كل تقدير فالمقيد بالأمر الذهني لا ينطبق على الخارج إلا مع عناية التجريد، مع أن الطبيعي ينطبق على كل واحد من مصاديقه.

فإن قلت: كيف يكون الطبيعي هو المقسمي منها مع أن المقسمي غير موجود في الخارج والطبيعي موجود فيه، وذلك لأنه القدر المشترك بين الأقسام الثلاثة - أعني: الماهية بشرط أن لا تكون موجودة في الخارج - وبين بشرط شيء، ولا بشرط، والقدر المشترك بين الموجود في الخارج وغير الموجود فيه، غير موجود فيه لا محالة.

قلت: إن السبب لعدم صدق الماهية بشرط لا، على الخارج لأجل كونها مقيدة بقيد يسبب عدم صدقه وانطباقه على الخارج، ولولا هذا القيد لصدق وانطبق، فالمنع يرجع إلى وجود خصوصية في القسم، لا لعدم قابلية في المقسم، فيما أن المقسم عار عن هذا القيد فينطبق على الخارج، ولعل هذا المقدار من البحث كاف في المقام.

نظرية السيد الأستاذ في هذا التقسيم

المعروف أن مصب التقسيم هو الماهية الملحوظة وأنها بالنسبة إلى الخصوصيات العارضة لا تخلو عن أقسام ثلاثة، وذهب سيدنا الأستاذ (قدس سره) إلى أن التقسيم إنما هو للماهية حسب وجودها، وأنها بهذا الوصف إذا قيست إلى أي شيء فإما أن يكون الشيء لازم الالتحاق بها كالتحيز بالنسبة إلى الجسمية، والزوجية بالنسبة إلى الأربعة؛ وإما أن يكون ممتنع الالتحاق،

كالتجرد عن المكان بالنسبة إليها؛ أو يكون ممكن الالتحاق، كالبياض بالنسبة إلى الجسم. فالأول هي الماهية بشرط شيء، والثاني هي الماهية بشرط لا، والثالث هي الماهية لا بشرط.

يلاحظ عليه: أن ما ذكره راجع إلى تقسيم عوارض الماهية الموجودة وأنها لا تخلو عن حالات ثلاث، من ممكن الالتحاق، إلى ممتنعه، وإلى لازمه؛ والبحث إنما هو في تقسيم الماهية إلى أقسام ثلاثة.

وأن البحث في تقسيم نفس الماهية أو الملحوظة لا في الماهية الموجودة.

ثم إن هذا التقسيم ليس تلاعباً بالألفاظ كما حسبه، بل هذا التقسيم لأجل إيجاد الفرق بين النوع والجنس والفصل و المادة والصورة، وإلا يلزم أن يكون جميع المباحث الرائجة في باب الماهيات، تلاعباً بها.

فإنّ الحيوان على فرض اللا بشرط جنس، وعلى فرض بشرط لا، مادة، وعلى فرض بشرط شيء، نوع، والمفهوم منه في كلّ موطن، يغيّر المفهوم منه في موطن آخر، كما أنّ الناطق على فرض «اللابشرط»، فصل، وعلى فرض «بشرط لا» صورة، وأمّا ما هو المراد من «اللابشرط» في الجنس والفصل، ومن «البشرط لا» في المادة والصورة فموكول ببيانه إلى محله. ولعلّ الذي ساق الأستاذ إلى هذا الرأي هو القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وأنّها قبل الوجود ليست شيئاً حتى تستحقّ هذا التقسيم . إذا عرفت ذلك فاندخل في صلب الموضوع وفيه فصول :

547

الأوّل: دراسة الألفاظ المعودة من المطلق

إنّ القوم لما جعلوا الإطلاق - بمعنى السريان والشمول - من صفات اللفظ المفرد، لا من صفاته في إطار الحكم، صاروا يبحثون عن المفردات التي لها شأن الشمول نظير :

١. اسم الجنس.

٢. علم الجنس.

٣. المفرد المحلّى باللام.

٤. الجمع المحلّى باللام.

٥. النكرة .

ونحن في غنى من هذه البحوث، ومع ذلك نقف على أثر القوم .

الأوّل: اسم الجنس ومعناه

المعروف أنّ اسم الجنس كالأسد والبقر موضوع للماهية المجردة عن كل قيد من غير فرق بين الوجود والعدم وسائر العوارض، وكأنّ الواضع لاحظ مفهوم الحيوان المفترس بما هو هو، فوضع لفظ الأسد له.

يلاحظ عليه: أنّ وضع اللفظ للماهية بالنحو المذكور عمل الحكيم والفيلسوف الذي يستطيع أن يتصوّر الموضوع له، عارياً عن كلّ قيد ثمّ يضع

اللفظ بإزائه، والظاهر أنّ الواضع في أكثر اللغات لم يكن إنساناً حكيماً عارفاً بتجريد الماهية عن الوجود وتصوّرها عن كلّ قيد، بل الظاهر أنّ أسماء الأجناس من يومها الأوّل وضعت لفرد خارجي ثمّ إذا شاهد الواضع فرداً هو نظيره، يطلق عليه ذلك اللفظ لما بينهما من المشابهة.

وهكذا يستمر الأمر حتّى يحصل له وضع ثانوي حسب كثرة الاستعمالات فيُنقل اللفظ من المعنى الأوّل إلى الجامع بين هذه المصاديق.

وإن كنت في شكّ من ذلك فلاحظ ألفاظ مخترعي السيارة والمذيع والتلفاز إلى غير ذلك، فإنّ المخترع ينتخب لفظاً لما اخترعه فيكون الوضع خاصاً لكون الملحوظ خاصاً، ويضع اللفظ لما اخترعه ويكون الموضوع له خاصاً أيضاً، لكن بعد تكرر الاستعمال في أشباه ما وضع له، يحصل الوضع التعيني للجامع بين الأفراد.

وبذلك تعرف أنّ الموضوع له كالوضع كان خاصاً، ولكن مرور الزمان وكثرة الاستعمال صار سبباً لنقله القهري من الموضوع له الخاص إلى الموضوع له العام .

وهناك احتمال آخر وهو أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً من أوّل الأمر، وقد أثبتنا إمكانه في محلّه بمعنى أن يكون الملحوظ شيئاً معيناً ولكن الموضوع له يكون أمراً عاماً، مثلاً: يتصوّر المخترع المذيع المائل أمامه ويضع تلك اللفظة لكلّ ما يماثله في الهيئة والأثر، فيكون استعماله في غير المائل أمامه، حقيقياً أيضاً.

الثاني: علم الجنس

إنّ في لغة العرب أسماءً ترادف أسماء الأجناس مفهوماً ولكن يتعامل معها معاملة المعرفة فتقع مبتدأ، وذا حال، ومن المعلوم اشتراط التعريف فيهما.

فهذا كالثعلب والثعالة، والأسد وأسامه، والعقرب وأم عريط حيث إنّ الثاني منها يقع مبتدأ ويجيء منه الحال بخلاف الأوّل، وهذا ما دعاهم إلى تسمية هذا النوع من الألفاظ بعلم الجنس، وفي الوقت نفسه عدّها من ألفاظ المطلق كاسم الجنس يقول ابن مالك في ألفيته:

ووضعوا لبعض الأجناس علم *** كعلم الأشخاص لفظاً وهو عمّ

من ذلك أم عريط للعقرب *** و هكذا ثعالة للثعلب

ومثله برّة للمبرّة *** كذا فجار علم للفجرة⁽¹⁾

وقد وقع الكلام في سبب عد علم الجنس معرفة وما هو الفارق بين اسم الجنس وعلمه حتى يوصف الثاني بالمعرفة دون الأول، فهناك أقوال:

١. التعريف لفظي

ذهب الرضي في شرحه على الكافية، إلى أنّ كون علم الجنس معرفة مثل كون الشمس مؤنثاً، فكما أنّ التأنيث ينقسم إلى حقيقي ومجازي، كذلك التعريف ينقسم إلى: حقيقي كالإعلام الشخصية، ومجازي كعلم الجنس، أي

١. شرح ابن عقيل: ١/١١١.

550

يعاملون معه معاملة المعرفة من صحّة وقوعه مبتدأ وذا حال.^(١)

توضيحه: أنّ لعلم الشخص حكمين: أحدهما معنوي، والآخر لفظي، والأوّل وهو أنّه يطلق و يراد به واحد بعينه كزيد وأحمد، والثاني صحّة مجيء الحال متأخرة عنه، كما يقال: جاءني زيد ضاحكاً. ووقوعه مبتدأ.

وعلم الجنس له الحكم الثاني فقط فهو نكرة ولكن يجيء منه الحال فيقال: هذه أسامة مقبلة، ولا تدخل عليه الألف واللام فلا تقول: هذه الأسامة، ويقع مبتدأ فيقال: أسامة مقبلة، وثعالة هاربة، كما نقول: عليّ حاضر وخالد مسافر.

فكما أنّ التأنيث على قسمين فهكذا التعريف على قسمين، وهذا هو المفهوم من كتب الأدب.^(٢)

ولو اقتصر الأصوليون في مقام التفريق بين اسم الجنس وعلم الجنس على ما ذكره الأدباء لكان أحسن غير أنّهم ذكروا في وجه تعريفه وجوهاً أخرى نأتى بها تباعاً.

٢. موضوع للطبيعة المتعيّنة بالتعيّن الذهني

نسب المحقق الخراساني إلى أهل العربية القول بأنّ علم الجنس

١. شرح الرضي على الكافية: ٢٤٧، وإليك نصّ عبارته: إذا كان لنا تأنيث لفظي، كخرفة، وبشري، وصحراء، ونسبة لفظية، نحو: كرسّي، فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي، إمّا باللام، كما ذكرنا قبل؛ وإمّا بالعلمية، كما في أسامة، وثعالة.

٢. لاحظ: شرح ابن عقيل الحمداني المصري (٦٩٨-٧٦٩هـ).

موضوع للطبيعة المتعيّنة في الذهن، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون حرف التعريف .
وأورد عليه بأنّه لو كان التعيّن الذهني جزء الموضوع له، يلزم عدم صدقه على الخارج فلا يصح أن يقال: هذا أسامة اللأ بالتجريد، وعندئذ تلزم لغوية الوضع على الطبيعة بما هي متعينة في الذهن، لأنّ الوضع إنّما لغاية الاستعمال والمفروض أنّ اللفظ يجرد عند الاستعمال عن التعيّن بخلاف ما إذا قلنا بأنّه موضوع للطبيعة بما هي هي وأنّ التعريف لفظي.

٣. موضوع للطبيعة في حال التعيّن

حاول المحقّق الخوئي أن يدفع الإشكال السابق بجعل التعيّن حالاً للموضوع له، لا قيداً وشرطاً وقال: إنّ الإشكال إنّما يلزم إذا أخذ التعيّن الذهني جزءاً أو شرطاً، لا ما إذا أخذ على نحو المرآتية والمعرفية فحسب من دون دخل في المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئية ولا بنحو الشرطية. (١)
يلاحظ عليه: أنّ المنطقيين وإنّ قسّموا القضايا إلى أقسام ثلاثة: مطلقة ومشروطة وحينية، وجعلوا الثالثة، قسيماً لهما، وأمرأ متوسط بينهما فقولنا: كلّ كاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب، غير قولنا: كلّ كاتب متحرك الأصابع، بالفعل (المطلقة) وغير قولنا: كلّ كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً، ولكنها ثبوتاً ترجع إلى إحدى القسمين فإنّ الحالة (حين هو كاتب) إمّا أن لا تكون دخيلة في الحكم، أو تكون. فعلى الأولى يكون مرجعها إلى المطلقة،

١ . المحاضرات: ٥ / ٣٥٥ .

وعلى الثانية يكون مرجعها إلى المشروطة، وفي المقام إمّا أن يكون «حين التعيّن» دخيلاً في الموضوع له، أو لا. فعلى الأوّل يعود الإشكال فلا ينطبق على الخارج. وعلى الثاني يتحد مع اسم الجنس.

٤. الماهية في رتبة متأخرة عن ذاتها

ذهب سيّدنا الأستاذ (قدس سره) إلى أنّ الماهية في حدّ ذاتها وفي وعائها وتقررها الماهوي عارية عن كلّ شيء سوى ذاتها وذاتياتها حتّى كونها نكرة فضلاً عن كونها معرفة .
وبالجملة الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلّا هي ليس فيها شيء من التعريف والتكثير وإلّا يمتنع أن تتصف بخلاف كلّ فاسم الجنس موضوع لهذا المعنى بما هو هو.

وبما أنّ الماهية في رتبة متأخرة، متعيّنة بذاتها، ومتميّزة عن سائر المعاني بجوهرها. وبعبارة أخرى: يعرضها التعيّن والتميز في مقابل اللا تعيّن واللاتمیز، من عند نفسها بين المفاهيم فيوضع عليها علم الجنس.

ولا يرد عليه ما أُورد على الوجه الثاني والثالث، لأنّ التعيّن فيهما عرضيٌّ، بخلافه في هذا الوجه، لأنّ التعيّن نابع عن ذات الشيء، لاحظته أحد أو لا. (١)

أظن أنّ سيّدنا الأستاذ (قدس سره) انتقل إلى هذه النظرية ممّا ذكره العرفاء حول

١ . تهذيب الأصول: ١/٥٣٠.

553

الفرق بين الأحدية والواحد، في حقّه سبحانه بأنّ المراد من الأولى هو الذات المتعالية عن التعيّن والتحديد بالأسماء والصفات التي يعبر عنها بالعناء، يقول العارف:

عنا شكاركس نشود دام بازگیر *** انجا هميشه باد به دست است دام را

كما أنّ المراد من الثانية، هو الذات المتعينة بالأسماء والصفات، المحدّدة لها فصارت هذه النظرية مبدأً لانتقاله (قدس سره) إلى هذه النظرية .

ولكن أين للواضع العادي تلك العقلية، حتى يضع لنفس الماهية اسم الجنس، ولها بما لها من التعيّن الذاتي، علم الجنس. والحق ما ذكره الرضي.

الثالث: المفرد المعرّف باللام

ويقع البحث في أمور:

الأوّل: تقسيم «اللام» إلى أقسام ثلاثة: تنقسم اللام إلى «لام الجنس» و «لام الاستغراق» و «لام العهد»، كما تنقسم «لام الاستغراق» إلى قسمين: «استغراق الأفراد» واستغراق خصائصها. وتنقسم «لام العهد» إلى «عهد ذهني» و «ذكري» و «حضوري» فتكون الأقسام ستة. وإليك الأمثلة:

١. المحلّي بلام الجنس، كقوله سبحانه: (... وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا) (١).

٢. المحلّي بلام استغراق الأفراد، مثل قولهم: جمع الأمير الصاغية.

١ . النساء: ٢٨ .

٣. المحلّى بلام استغراق خصائص الأفراد، مثل قولهم: زيد الشجاع.

٤. المحلّى بلام العهد الذهني كقولهم:

ولقد أمرّ على اللّئيم يسبّي *** فمررت ثمة قلت لا يعنيني

٥. المحلّى بلام العهد الذكري، كقوله سبحانه: (إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) (١).

٦. المحلّى بلام العهد الحضوري مثل قول الإمام الصادق (عليه السلام): لمن سأله عمّن يأخذ معالم دينه: «عليك بهذا الجالس»، مشيراً إلى زرارة بن أعين. (٢)

الثاني: ما هو الدالّ على هذه الخصوصيات؟

فهل الدالّ على هذه الخصوصيات هو اللام أو المدخول أو المجموع أو القرائن؟
الظاهر هو الأخير، ويظهر ذلك بملاحظة الأمثلة المتقدمة فإن استفادة العهد الذكري لأجل تقدّم قوله: «رسولاً»، واستفادة العهد الحضوري لأجل قوله «عليك»، واستفادة استغراق الأفراد في قوله: جمع الأمير الصاعّة، هو كون الجامع الأمير وهو لا يكتفي في ضرب الدرهم والدينار بصانغ دون صانغ.

١. المزمّل: ١٥ - ١٦ .

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩ .

الثالث: لماذا وضعت اللام؟

ثم إنّه يقع الكلام في ما وضعت عليه اللام، فهنا أقوال:

١. اللام للتعريف.

٢. اللام للزينة.

٣. اللام للتعريف اللفظي كالتأنيث اللفظي.

٤. اللام للإشارة إلى المدخول، وهذا هو المختار.

أمّا الأول: فهو خيرة ابن مالك، حيث يقول:

أل حرف تعريف أم اللام فقط *** فنمط عرّفت قلّ فيه النمط

وقد أورد عليه في الكفاية بأنه لاتعيّن في تعريف الجنس إلاّ الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه عدم صحة حمل المعرف باللام بما هو متعيّن في الذهن على الافراد لامتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلاّ الذهن إلاّ بالتجريد.

ثمّ إنّ التجريد ينتهي إلى لغوية الوضع للتعريف، لأنّ الغاية من الوضع هو استعمال اللفظ في الموضوع له، والمفروض أنّه لا يستعمل فيه إلاّ بالتجريد (١) .

يلاحظ عليه: المراد من تعريف الجنس هو الإشارة إلى المعنى، ولا

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٨٠ .

556

يراد من الإشارة الإشارة الذهنية بل واقع الإشارة الخارجية كما سيوافيك.

وأما الثاني: فهو خيرة المحقّق الخراساني، وأنّ اللام للتزيين كما في لفظي الحسن والحسين، واستفادة الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن.

يلاحظ عليه: أنّ لام التزيين تختص بالأعلام المنقولة من الوصف إلى العلمية، والهدف من اللام الإشارة إلى كونه منقولاً كلفظي الحسن والحسين لا مطلقاً. يقول ابن مالك:

وبعض الأعلام عليه دخلا *** للمح ما قد كان عنه نقلا

وأما الثالث: فهو خيرة المحقّق البروجردي قائلاً: بأنّ التعريف لفظي كالتأنيث اللفظي، فكما أنّ المؤنث حقيقي ومجازي، فهكذا المعرف حقيقي كزيد ومجازي كمدخول اللام.

يلاحظ عليه: أنّه غير مقرون بالدليل على أنّ اللام في العهد الذكري والحضوري للتعريف الحقيقي كالأعلام فلاحظ المثالين.

وأما الرابع: فالظاهر أنّه المتبادر من الأمثلة فإذا دخلت اللام على اسم الجنس فهي تشير إلى الطبيعة مثل قولهم: «التمرّة خير من جرادة» .

وإذا دخلت اللام على صيغة الجمع فتكون مشيرة إلى مدلوله الجمعي، مثل قوله: «أكرم العلماء» وإذا دخلت على المفرد يكون إشارة إلى مدلوله كما في قوله تعالى: (فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ).

فإن قلت: لو كانت اللام موضوعة للإشارة إلى المدخول يرد عليه ما ذكره المحقّق الخراساني من أنّ لازم ذلك عدم إمكان انطباقه على الخارج،

لأنّ الإشارة أمر ذهني لا ينطبق على الخارج.

قلت: إنّ الإشكال إنّما يرد لو وضع لمفهوم الإشارة لا للإشارة الخارجية، نظير قوله: هذا إنسان، فإنّه ينطبق على الإنسان، ولذلك يحمل الإنسان عليه.

الرابع: الجمع المحلّى باللام

ثم إنّه ربّما يعد من صيغ المطلق، الجمع المحلّى باللام، مع أنّه من صيغ العموم .
ولذلك ذكرنا في الأمر الثالث خصوص المفرد المعرّف باللام ليخرج الجمع المحلّى، لأنّه من صيغ العموم، وبذلك يظهر أنّ ذكر الجمع المعرّف باللام في المقام خلط بين مبحث المطلق ومبحث العام، والعجب أنّ المحقّق الخراساني طرحه في كلا المقامين (١) .
ثم إنّه ربّما يستدلّ على دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم بدلالة اللام على التعيين ولا تعين إلاّ للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد.
وأورد عليه المحقّق الخراساني بأنّه لا تعين لهذه المرتبة، لتعني المرتبة الأخرى، وهي أقلّ مراتب الجمع كما لا يخفى.
ثم استنتج من ذلك أنّ دلالته على العموم مستندة إلى الوضع لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين، ليكون به التعريف.

١ . لاحظ الكفاية: ١ / ٣٣٤، الطبعة المحشاة بتعليقات المشكيني.

يلاحظ عليه: بأنّ المتعين مصداقاً هو المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد، وأمّا أقلّ المراتب فهو وإن كان معيّناً مفهوماً، لكنّه غير معيّن مصداقاً، لتردّد الثلاثة مثلاً بين هذه الثلاثة من الأفراد، والثلاثة الأخرى منهم والثلاثة الثالثة أيضاً منهم، فلا محيص من القول بأنّ اللام إشارة إلى المرتبة المتعيّنة مفهوماً ومصداقاً.

الخامس: النكرة

اختلفت كلمتهم في ما وضعت له النكرة على أقوال:

- ١ . موضوعة للفرد المرّدّ بين عدّة أفراد.
- ٢ . موضوعة للفرد المنتشر.
- ٣ . موضوعة لفرد ما من الطبيعة.

والأول غير صحيح، لأنّ الفرد المراد غير موجود في الخارج، لأنّ كلّ ما كان في الخارج معيّن، وعلى هذا فلا ينطبق اللفظ على الخارج، والقول الثاني مجمل إلّا أن يرجع إلى القول الثالث، وهو أنّ النكرة موضوعة للطبيعة بقيد الوحدة فتدلّ مادة اللفظ على الطبيعة وتتويناها على الوحدة، كما إذا قال: جنني برجل أو اعتق رقبة.

ثم إنّ النكرة لا تخرج عن الكليّة، سواء أوقعت تحت الإنشاء كما مرّ أو تحت الاخبار، كما إذا قال: (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى) (١).

١ . القصص: ٢٠ .

559

وذلك لأنّ الرجل وإن كان متعيّناً في الواقع لكن التعيّن يستفاد من نسبة المجيء إليه لا من نفس الكلمة، فالكلمة مستعملة في الفرد بقيد الوحدة. وإن شئت قلت: إنّ المورد من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول.

وقد ذكر سعد الدين التفتازاني في «المطول» أنّ قول القائل: «مررت برجل قد سلّم عليّ أمس قبل كل أحد»، أنّه كلّّي قابل للانطباق على كلّ فرد فرد.

ومن ذلك يظهر النظر في ما أفاده شيخ مشايخنا العلامة الحائري في درر الفوائد فراجع (١).

إلى هنا خرجنا بالنتائج التالية:

- * اسم الجنس وضع للماهيّة بما هي عند القوم.
 - * علم الجنس موضوع للماهيّة بما هي لكن يتعامل معه معاملة المعرفة.
 - * المفرد المحلّي باللام موضوع للإشارة إلى مدخوله.
 - * الجمع المحلّي باللام مثل المفرد فاللام فيه للإشارة إلى المدخول.
 - * النكرة موضوعة للطبيعة بقيد الوحدة.
- وعلى ذلك فكل من عرّف المطلق بالشيوع والسريان فلا ينطبق إلّا على الجمع المحلّي باللام. وقد عرفت عدم صحّة المبنى.

١ . درر الفوائد: ١ / ٢٠٠ .

تقييد المطلق لا يستلزم المجازية

كان الرأي السائد قبل سلطان العلماء (المتوفى سنة ١٠٦٤ هـ) أنّ المطلق موضوع للماهية اللابشرط القسمي، بمعنى أنّ الإطلاق والسريان جزء الموضوع له . وقد أورد عليه بوجوه ثلاثة:

١. يلزم أن يكون تقييد المطلق موجباً للمجازية، لأنّ القيد ينافي مدلول المطلق .
٢. يلزم خروج اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة من مصاديق المطلق.
٣. يلزم الخلط بين المطلق والعام، إذ لو كان الشيوع مدلولاً لفظياً لم يبق فرق بين المطلق والعام.

ثم إنّ سلطان العلماء أوجد ثورة عارمة في باب المطلق، وقال بأن المطلق موضوع للماهية المبهمّة التي لا تجد إلّا نفسها وذاتها وذاتياتها، وليس في مدلولها أيّ شيوع وسريان، وعندئذ ترتفع المضاعفات الثلاثة المتقدّمة.

أقول: إنّ ما اختاره سلطان العلماء وإن كان نظرية قيمة لكنّه دفع بنظريته الإشكاليين الأخيرين، يعني أثبت أنّ اسم الجنس وعلمه والنكرة من مصاديق المطلق، وفرّق بين العام والمطلق بأنّ العموم في الأوّل مستند إلى اللفظ وفي الثاني إلى العقل.

إلّا أنّ الإشكال الأوّل لم يكن وارداً حتى يحتاج إلى الدفع، وذلك فإنّنا نفترض أنّ المطلق موضوع للماهية السارية الشائعة المقيدة بالإطلاق. ولكن تقييده بالمتّصل والمنفصل لا يضرّ بمفاد الإطلاق حتى وإن كان متضمناً للسريان والشيوع، وذلك لما ذكره صاحب الكفاية في مبحث العام والخاص بأنّ تقييد العام، سواء أكان متصلاً أم منفصلاً لا يوجب المجازية، إمّا لتعدّد الدالّ والمدلول كما هو الحال في المتّصل، أو لتعدّد الإرادة وأنّ اللفظ حسب الإرادة الاستعمالية استعمل في السريان والشيوع، لكن كلاً من التقييد أو التخصيص يرد على الإرادة الجدّية. فسلطان العلماء مشكور عمله في الذب عن الإشكاليين، دون الإشكال الأوّل فإنّه لم يكن وارداً على كلا المبنيين.

والعجب أنّ المحقّق الخراساني قال في المقام: إنّ المطلق بهذا المعنى (إذا كان موضوعاً للسريان والشيوع) غير قابل للتقييد، فإنّ له من الخصوصية ما ينافي التقييد ويعانده.^(١)

يلاحظ عليه: بما ذكرنا من أنّ المغايرة ترتفع بتعدد الدال والمدلول أو باختلاف دائرة الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية.

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٨٣ .

562

ثمّ إنّ سلطان العلماء وإن خالف القوم في مدلول المطلق وأنه غير موضوع للمعنى المتضمّن للإطلاق، ولكنّه صار بصدد إثبات السريان والشيوخ من طريق آخر، أعني: جريان مقدّمات الحكمة، ولكنّه أخطأ في ذلك، فإنّ الغاية من إجراء مقدّمات الحكمة هو ما ذكرنا من أنّ ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع، لا إثبات الشيوخ والسريان في المصاديق والأفراد، كما سيّضح في الفصل التالي.

563

الفصل الثالث:

في مقدّمات الحكمة

التمسك بالإطلاق فرع وجوده، ولا يُحرز إلا بمقدّمتين أو بمقدّمات ثلاث، والمهم منها مقدّمتان:

١ . كون المتكلم في مقام البيان.

٢ . انتفاء القرينة على القيد.

وربّما تضاف إليهما مقدّمة ثالثة، وهي انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب في ذهن المخاطب. وربّما يزداد عليها عدم وجود الانصراف إلى صنف خاص.

ولكنّه ليس أمراً جديداً، لأنّه داخل في المقدّمة الثانية، إذ الانصراف قرينة على تعيّن المقيد.

أقول: أساس الإطلاق هو المقدّمتان الأوليان على نحو لولاها لما انعقد الإطلاق.

أمّا الأولى فلو لم يكن المتكلم متمكناً من بيان القيد - كما هو الحال في قصد الأمر على القول بامتناع أخذه في المتعلّق - أو كان متمكناً ولكن لم يكن بصدد بيانه، كما إذا كان بصدد عدّ الحلال والحرام من دون الإشارة إلى

564

الخصوصيات، كما هو الحال في قوله: الغنم حلال والكلب حرام، فلا ينعقد الإطلاق.

وأما الثانية: فإنّ وجود القرينة على القيد أقوى شاهد على أنّه يريد المقيد لا المطلق .

إذا عرفت ذلك فلنشرح ما هو المهم في انعقاد الإطلاق :

المقدمة الأولى: كون المتكلم في مقام البيان

إن انعقاد الإطلاق رهن إحرار كون المتكلم في مقام بيان كل ما هو دخيل في متعلق الحكم، بحيث لو أخل بالقيد لأخل بالعرض، ويُعد عمله منافياً للحكمة، لافتراض أن المتكلم في مقام بيان تمام ما هو الموضوع للحكم، ولنوضح ذلك بمثال:

إن المتكلم قد يكون في مقام بيان أصل المقصود لا في مقام بيان خصوصياته، فنفرض طبيباً رأى صديقه في الشارع فانتقل من صفرة وجهه إلى أنه مريض وبحاجة إلى تناول الدواء، فيقول له: لا بد لك من شرب الدواء، ففي هذا المقام لا يصح للمريض التمسك بإطلاق كلام الطبيب حتى يتناول كل دواء وقع بين يديه، وقد يكون في مقام بيان خصوصيات المقصود، كما إذا دخل المريض المذكور إلى عيادة الطبيب، فأجرى الطبيب عليه الفحوصات اللازمة وبعد ذلك كتب له وصفة، ففي هذا المقام يصح التمسك بإطلاق ما وصف له من دواء.

565

كون المتكلم في مقام البيان من جهة دون أخرى

قد يكون المتكلم في مقام البيان من جهة دون جهة أخرى، فلا يصح الإطلاق إلا في الجانب الذي كان بصدد بيانه، مثلاً: قال سبحانه: **(فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَرِيعٌ أَلْسَابٍ)**⁽¹⁾، فقد حُكي عن شيخ الطائفة أنه أخذ بإطلاق قوله: **(فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ)** واستدل به على طهارة موضع عضّ الكلب، بحجة أنه سبحانه قال: **(فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ)**، ولم يقل اغسلوا ثم كلوا ممّا أمسكن.

يلاحظ عليه: أن الآية بصدد بيان أن ما أمسكه الكلب بحكم المذكي إذا ذكر اسم الله عليه عند الإرسال وليس بميتة، حتى ولو مات الصيد قبل دركه حياً، وأن إمساك الكلب للصيد مع سبق التسمية يقوم مقام التذكية.

وأما طهارة موضع العضّ أو نجاسته فليست الآية بصدد بيانه حتى يتمسك بالإطلاق.

ما هو الأصل في كلام المتكلم؟

إذا شك في أن المتكلم في مقام البيان أو الإهمال فالأصل العقلاني المعتمد عليه بين العقلاء كونه في مقام البيان، لا الإجمال والإهمال، لأن الأصل حمل كل فعل صادر عن الفاعل المختار على غايته الطبيعية، والتكلم بما أنه من فعل الإنسان المختار يحمل على غايته الطبيعية وليست إلا إفهام

المراد الجدي في مقام التخاطب لا إفهام بعضه دون بعض فيحمل على أن المتكلم في مقام بيان تمام المراد .

نعم فرق بين المحاورات الشخصية والمحاورات القانونية، فالعثور على القيد في الأولى يُعد معارضاً للمطلق دون الثانية لجريان السيرة على فصل المخصص والمقيد عن العام والمطلق .

ولذلك لا يُعد العثور على القيد أيضاً دليلاً على عدم الإطلاق، فإن العثور على القيد في التقنين يكشف عن كون الإطلاق حكماً قانونياً لأجل ضرب القاعدة، ولذلك يجب على المكلف أن لا يحكم بكون المطلق تمام المراد إلا بعد الفحص عن القيد واليأس منه، وأما بعد الفحص فيحكم به من غير فرق بين مقنن ومقنن، لوجود الأصل العقلائي وهو تطابق الإرادتين في جميع الموارد إلا ما قام الدليل على خلافه.

المقدمة الثانية: انتفاء القرينة على القيد

إن انتفاء القرينة هي المقدمة الثانية التي لا ينعقد الإطلاق أو لا يُحتج بدونها، وذلك لأن القرينة المتصلة تمنع عن انعقاد الإطلاق، والمنفصلة وإن كانت لا تمنع عن انعقاده، لكن تمنع عن حجيته، نظير ما ذكرنا في المخصص المتصل والمنفصل.
وربما يُعد الانصراف مقدّمة مستقلة، ولكنّه داخل تحت هذه المقدّمة، وذلك لأنّ الانصراف بين بدئي يزول وغير بدئي يستقر.

أمّا الأول: أعني ما يزول بالتأمل، فلا يكن مانعاً عن انعقاد الإطلاق، مثلاً: إنّ الأكل والشرب من المفطرات وهو منصرف إلى المأكول والمشروب عادة، فلا يعم ما ليس بمأكول ومشروب عادة، كورق الشجر، ولكن الانصراف لما كان بدئياً غير مستقر لا يكون مانعاً عن انعقاد الإطلاق. فأكل ورق الشجر أيضاً مبطل للصوم .

وأما الثاني: فكقوله: كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسدة^(١)، فهذه العبارة منصرفة إلى الحيوان بالمعنى العرفي، ولا يعمّ الحيوان بالمعنى اللغوي والذي يكون الإنسان منه. فوجود الإنسان على بدنه أو ثوبه لا يوجب البطلان .

إلى هنا تم بيان المقدمتين اللتين تدور عليهما رحى الإطلاق.

المقدّمة الثالثة: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب

قد عدّ انتفاء القدر المتيقّن من مقدّمات الحكمة، واستدلّ المحقّق الخراساني على لزوم انتفائه بأنّه لو كان المتيقّن تمام مراده - فإنّ الفرض أنّه بصدد بيان تامه - وقد بيّنه لا بصدد بيان أنّه تامه، كي أخلّ ببيانه^(٢).

توضيحه: أنّه لو كان الفرد المتيقّن تمام مراده، لم يلزم إخلال بالعرض، لأنّه بيّنه بواسطة كونه متيقناً، ولو كان مراده الأعم منه ومن الفرد المشكوك فقد أخلّ بغرضه حيث لا بيان له، وإنّما البيان للفرد المتيقّن.

١ . الوسائل: ج ٤، الباب ٢ من أبواب لباس المصليّ .

٢ . كفاية الأصول: ١ / ٣٨٤ .

568

وبعبارة أخرى: أنّه قد بيّن تمام المراد بالحمل الشائع، وإن لم بيّنه بوصف أنّه تمام المراد وإنّما يتعلّق الغرض بالأوّل وقد بيّنه، ولا يتعلّق بالثاني فلا يضرّ عدم بيان وصفه بأنّه تمام المراد.

يلاحظ عليه أوّلاً: إن أريد من القدر المتيقّن انصراف المطلق إلى الفرد المعين في مقام التخاطب، انصرافاً استمراريّاً لا بدنياً فهو يرجع إلى الانصراف الذي هو كالقرينة المنفصلة المانعة من حجّية الإطلاق الوارد في كلام المتكلم.

وإن أريد غير الانصراف فلا يضرّ بالإطلاق لا انعقاداً ولا تمسكاً، لأنّ المانع هو بيان تمام المقصود مع التفات المتكلم إلى أنّه تمام المقصود، إذ عندئذ يصدق بأنّه لم يخلّ بغرضه.

وأما بيان تمام المراد من دون وقوف المخاطب على أنّ المتكلم بيّن تمام المراد، بل احتمل أنّ تمام مراده أوسع من المتيقّن، ففي مثله يصدق أنّه أخلّ ببيان تمام المراد عند المخاطب.

وبعبارة أخرى: أنّ المدار في صدق عدم الإخلال، والإخلال هو إلتفات المخاطب بأنّه بيّن تمام المراد، وعدم إلتفاته، لا بيانه واقعاً وإن لم يلتفت إليه المخاطب.

فلو اعتمد في مقام بيان المراد على وجود القدر المتيقّن في ذهن المخاطب حين الخطاب، ولكن مع وجود الشكّ في ذهن المخاطب في أنّ المتيقّن تامه أو بعضه فقد أخلّ بالعرض، لأنّ المفروض أنّ المخاطب

569

متحير، ما هو تمام المقصود؟ فلا يصح في منطق العقل الاكتفاء بهذا البيان الذي لم يلتفت إليه المخاطب.

ولقد أشار إلى ما ذكرنا شيخ مشايخنا العلامة الحائري في كتابه وقال: إنَّ اللازم أن يكون اللفظ الملقى إلى المخاطب كاشفاً عن تمام مراده، وهذا ملازم لصحة حكم المخاطب أن هذا تمام مراده، والمفروض عدم صحة حكم المخاطب بكون القدر المتيقن تمام مراده، فيقال: لو كان مراده مقصوراً على المتيقن لبيّنه لكونه في مقام البيان (١).

ويلاحظ عليه ثانياً: إذا كان القدر المتيقن في زمان التخاطب مانعاً عن انعقاد الإطلاق، فليكن كذلك إذا كان هناك قدر متيقن - ولو بعد التأمل - خارج التخاطب لاشتراك القسمين في البرهان، وهو أن المولى بيّن المراد اعتماداً على تلك القرينة المنفصلة، وإن لم يصرح بأنه تمام المراد. مثلاً إذا قال: (أحلَّ الله البيع) فالقدر المتيقن هو العقد العربي الذي قُدِّم فيه الإيجاب على القبول، مع أن مانعية مثل هذا القدر المتيقن أمر مجمع على بطلانه، وإلا لبطل التمسك بالإطلاق في الكتاب والسنة، إذا ما من مطلق إلا وله قدر متيقن ولو بعد التأمل خارج مجلس التخاطب، ولذا اشتهر أن المورد ليس بمخصّص في الآيات والروايات.

١. درر الأصول: ١ / ٢٠٢ - ٢٠٣.

في حمل المطلق على المقيد

إنَّ هذا البحث هو بيت القصيد في المقصد الخامس، وما مرَّ من البحوث في هذا المقصد كالمقدمة لهذا الفصل، ولتقدّم له أموراً:

الأوّل: أن محطّ الكلام في حمل المطلق على المقيد هو ما إذا كان القيد منفصلاً عن المطلق، دونما إذا كان متصلًا، لأنَّ اتصال القيد يكون مانعاً من انعقاد الإطلاق فلا يوجد مطلق حتى يحمل على المقيد، بخلاف المنفصل فإنه لا يكون مزاحماً لانعقاد الإطلاق، بل يكون مزاحماً لحجّيته، كما سيوافيك.

الثاني: أن تقدّم المطلق على المقيد أشبه بالورود، فإنه عبارة عن كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الآخر حقيقة، لكن بعناية التشريع كتقدّم الأدلة الاجتهادية على الأصول العملية، فإنَّ

أصل البراءة - مثلاً - يتقوّم بعدم ورود البيان حيث يقال: العقاب بلا بيان قبيح. فإذا وردت الحجة على الحكم الشرعي ينقلب عدم البيان إلى البيان .
وأما المقام فإنّ المطلق يكشف عن كونه تمام الموضوع حسب الإرادة الاستعمالية، وورود المقيد لا يضر بهذا الأصل لانحفاظ تمام الموضوعية حسب هذه الإرادة ، وإنما ينهدم به أصل آخر وهو أصالة تطابق الإرادة

571

الاستعمالية مع الجدّية، حيث إنّ المقيد يكشف عن بطلان هذا التطابق في هذا المورد، فيكون تقديم المطلق على المقيد أشبه بتقديم الدليل الوارد على الدليل المورد، حيث إنّ أصالة التطابق تتقوّم بعدم البيان، ومع ورود المقيد ينقلب عدمه إلى عدم وجود البيان، ولذلك قلنا إن تقدّمه على المطلق من باب الورد.

فإن قلت: يمكن أن يكون تقدم المقيد على المطلق من باب الحكومة وأن يكون على نحو تقدّم الأصل السببي على الأصل المسببي، حيث إنّ التعبد بالأصل السببي يلزم التعبد برفع اليد عن الأصل المسببي.

فهكذا المقام فإنّ الشك في إرادة ما يكون ذو القرينة (المطلق) ظاهراً فيه وعدمها، يكون مسبباً عن الشك في إرادة ما تكون القرينة (المقيد) ظاهرة فيه وعدمها، بداهة أنّ الأخذ بظاهر القرينة يوجب رفع الشك عمّا أريد بذي القرينة ولزوم حمله (المطلق) على غير ما يكون ظاهراً فيه (الإطلاق) لولا القرينة (المقيد) ^(١).

أقول: الظاهر وجود الفرق بين المقام والمقيس عليه لما عرفت من أنّ الإطلاق في المقام يتقوّم بعدم البيان، وورود المقيد يهدم ذلك العدم وينقلب إلى الوجود، بخلاف الأصل السببي فإنّه لا يرفع الشك عن جانب الأصل المسببي إلاّ تعبدًا، فيكون أشبه بالحكومة، ويكون رفع اليد عنه رفعاً تعبدياً لا حقيقياً، وذلك لأجل وجود الملازمة بين التعبد بالأصل السببي ورفع اليد عن الأصل المسببي .

١ . اجود التقريرات: ١ / ٥٣٥ .

572

الثالث: يظهر من المحقق الخراساني أنّ مقتضى مقدّمات الحكمة يختلف حسب اختلاف المقامات، قال: إنّ نتيجة مقدّمات الحكمة تأتي على وجوه:

١ . تكون نتيجتها الحمل على العموم البدلي كما في قولك: جنني برجل، أو اعتق رقبة.

٢. ما يكون مقتضاها العموم الاستيعابي كقوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) .

٣. ما يكون مقتضاها هو حمل الأمر على الوجوب النفسي التعييني العيني.^(١)

يلاحظ عليه: بأن نتيجة مقدمات الحكمة أمر واحد، وهو كون ما وقع تحت دائرة الأمر أو النهي تمام الموضوع للحكم وليس له جزء آخر، وأمّا استفادة الأمور الثلاثة المذكورة فإنّما هو نتيجة اختلاف طبيعة الحكم في الموارد .

فإذا أمر بعنق رقبة، أو بالمجيء برجل فمقتضى طبيعة الحكم الاكتفاء بواحد، إذ لا يمكن الإتيان بعامة مصاديق المتعلّق كما أنّ مقتضى طبيعة الحكم في مقام التشريع هو شمول الحكم لعامة المصاديق، إذ لا معنى لتشريع حليّة بيع دون بيع .

كما أنّ خصيصة الأمر النفسي والتعييني والعيني تختلف عن خصيصة ما يغيره. فالأول يكفي فيه الأمر بالشيء من دون ذكر قيد، مثلاً: الواجب

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٦٥ .

573

النفسي ما وجب مطلقاً، سواء أوجب شيء قبله أو لا، بخلاف الغيري فإنّ طبيعته عبارة عمّا وجب لوجوب شيء سابق عليه، فالحمل على الأوّل دون الثاني من مقتضيات طبيعة الأمر الذي لم يجب قبله شيء.

الرابع: أنّ البحث في حمل المطلق على المقيد إنّما هو فيما إذا اتّحد الحكمان، واختلفا في المتعلّق، لا ما إذا اختلفا في نفس الحكم كما لو أمر بعنق رقبة وإطعام رقبة مؤمنة.

الخامس: أنّ صور المسألة ستة، لأنّ الدليلين إمّا مثبتين أو نافيين أو مختلفين، وكلّ منهما على قسمين إمّا أن يكون السبب غير مذكور، أو مذكوراً، فلنأخذ هذه الأقسام بالدراسة:

القسم الأوّل: إذا كانا مثبتين ولم يذكر سبب الحكم، نحو قوله: اعتق رقبة، ثم قال اعتق رقبة مؤمنة، فالمشهور على حمل المطلق على المقيد، وفي مقابله حمل المقيد على أفضل الأفراد، بمعنى أنّ المؤمنة أفضل من مطلق الرقبة.

وقد ذكر في تقديم الأوّل على الثاني وجهان نشير إليهما:

الأول: أنّ حمل المطلق على المقيد لا يُعدّ تصرفاً في المطلق، بل الحمل يكشف عن عدم وجود الإطلاق، وأنّ الإطلاق كان خيالياً، بخلاف حمل المقيد على الاستحباب فإنّه تصرف في الظهور التعيني حيث إنّ الظاهر منه أنّ الرقبة المؤمنة واجبة تعييناً لا تخييراً بينها وبين الكافرة.

وقد ردّ هذا الوجه بأنّ حمل المطلق على المقيد أيضاً تصرف، وذلك

574

لأنّ الأصل هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجديّة، فلو حُمِلَ المطلق على المقيد لانهدم هذا الأصل، فيكون متعلّق الإرادة الاستعمالية شيئاً ومتعلّق الإرادة الجديّة شيئاً آخر.

الثاني: أنّ إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، ووجهه أنّ الأمر دائر بين الأخذ بالمطلق ورفع اليد عن الوجوب التعيني في مورد المقيد، والأخذ بالظهور التعيني في جانب المقيد ورفع اليد عن الإطلاق وتكون النتيجة لزوم الإتيان بالقيّد، ولكن الظهور الثاني أقوى من الظهور الأوّل فيتصرّف فيه ببركة الظهور الثاني، وهذا هو خيرة المحقّق الخراساني.

يلاحظ عليه: بأنّه لم يظهر وجه الأقوائية، وذلك لأنّ هنا أمرين:

١. الظهور التعيني في جانب المقيد ولزوم الإتيان بالقيّد .

٢. تساوي الأفراد في مقام الامتثال لإطلاق الدليل.

وكلا الأمرين من نتائج الإطلاق، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر بعد كون الجميع من نتائج شيء واحد.

إذا علمت ذلك فالذي يمكن به حل العقدة هو أنّ للمسألة صورتين:

الأولى: إذا أحرزت وحدة الحكم وإنّ هنا وجوباً واحداً لا وجوبين.

الثانية: إذا لم تحرز وحدة الحكم واحتمل تعدّده، وبالتالي احتمل تعدّد الامتثال.

575

أما الصورة الأولى، فقد مرّ أنّ هنا قولين:

١. حمل المطلق على المقيد.

٢. حمل المقيد على أفضل الأفراد.

وقد مرّ أنّهما من الجهة الداخلية على حدّ سواء، لأنّ ظهور المطلق في تساوي الأفراد، أو ظهور المقيد في لزوم الامتثال بالقيد من نتائج الإطلاق، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

ولكن القرينة الخارجية تؤيد النظر الأوّل، لجريان السيرة على فصل المخصّصات والمقيّدات عن تشريع نفس الحكم، من غير فرق بين التشريع البشري والتشريع الإلهي، وإن كان الداعي فيهما مختلفاً. فإنّ الداعي إلى التفريق الأوّل هو عدم إحاطة عقول الناس بالملاكات والمصالح والمفاسد، ولذلك يؤخّر المخصّص والمقيد عن نفس التشريع حيث يبدو لهم من عدم المصلحة في الحكم العامّ أو المطلق.

وأما الداعي في الثاني فهو أمر آخر وهو وجود المصلحة الملزمة في تدريجية التشريع، وقد نبّه سبحانه بها في ردّه على الكافرين الذين اعترضوا على تجزؤ الوحي ونزوله نجومياً، فقال سبحانه حاكياً عنهم اعتراضهم وراذلاً عليه: **(وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَ رَبُّنَا نَزَّلَهُ تَرْتِيلاً)^(١)**، فإنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) مهما عظمت نفسه إلا أنّ الصعاب التي تعترضه، تحدث في نفسه تعباً ومرارة والله سبحانه يزيلها

١ . الفرقان: ٣٢ .

576

بإنزال الوحي فترة بعد فترة، ويغمره بالعناية واللفظ مرة بعد أخرى.

وحصيلة الكلام: أنّ السيرة قرينة على الوجه الأوّل.

وأما الصورة الثانية، أعني: إذا لم تحرز وحدة الحكم والتكليف واحتمل تعدّده، وبالتالي امتثاله.

فها هنا وجوه للجمع:

١ . حمل المطلق على المقيد .

٢ . حمل المقيد على أفضل الأفراد.

٣ . المحافظة على الوجوبين المحتملين.

والظاهر أنّ الثاني هو المتعين، لأنّ الشكّ في المقام يرجع إلى الشكّ في سقوط الخطاب، وذلك لأنّه بعدما عمل بالوجه الأوّل وحمل المطلق على المقيد أو عمل بالوجه الثاني وأخذ بالمقيد لكونه أفضل الأفراد، يشكّ في سقوط الخطابين المتوجهين إليه، لأنّ المفروض أنّ المولى وجّه إليه خطابين فقال مرة: اعتق رقبة، وأخرى: اعتق رقبة مؤمنة، فالشكّ في المقام يرجع إلى الشكّ في سقوط

الخطابين القطعيين، إذ لو كان التكليف واحداً لسقطا وإلا لبقى أحدهما، ومن المعلوم أنّ الشكّ في السقوط يلزم الاحتياط، لأنّ العلم بالتكليف يقتضي البراءة القطعية.

فإن قلت: إنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر لدورانه بين تكليف واحد وتكليفين، فالأول متيقن والثاني مرفوع بالبراءة.

قلت: كم فرق بين المقيس والمقيس عليه، فإنّ الشكّ في الثاني يرجع

577

إلى تردّد المتعلّق بين القلّة والكثرة، كما إذا دار أمر الدين بين الخمسة والعشرة، أو دار أمر الصلاة بين كونها مؤلّفة من تسعة أجزاء أو عشرة، فالتكليف واحد والخطاب كذلك، وإنّما التردّد بين الأقل والأكثر في المتعلق، فتجري البراءة في المشكوك.

وأما المقام فالمفروض أنّ الخطاب قد تعدّد، وبالتالي احتمل تعدّد التكليف، فبالإتيان بالمقيّد ندع بسقوط أحد الخطابين، لكن يبقى الاحتمال في سقوط الخطاب الآخر، وهذا ما يدفعنا إلى الاحتياط حتى يحصل اليقين بفراغ الذمة عن خطاب الشارع، نظير ذلك ما إذا قال المولى: جنني بالماء. ثم قال: جنني بماء بارد، واحتملنا أنّ هنا تكليفين تلو غرضين، وهما السقي والغسل؛ أمّا الغسل فيكفي فيه مطلق الماء، وأمّا السقي فيشترط فيه أن يكون خالياً من الأملاح قابلاً للشرب، فإذا جاءه بماء قابل للشرب فيقع الشكّ في سقوط الخطاب الآخر وعدم سقوطه، وفي هذا الحال لا محيص من الاحتياط.

فأتّضح بما ذكرنا لزوم التفريق بين صورتين، ففي الأولى منهما يحمل المطلق على المقيّد، ويكفي الامتثال بالمقيّد.

بخلاف الصورة الثانية فهناك خطابان قطعياً، وبالتالي تكليفان محتملان، فالإتيان بالمقيّد لا يكون ملازماً للعلم بسقوط الخطابين. فيكون حكم العقل محكماً، غاية الأمر يجب عليه عتق رقبة مؤمنة ورقبة أخرى.

فالمفتاح الوحيد للزوم حمل المطلق على المقيّد وعدمه هو إحرازه

578

وحدة الحكم وعدمها في الصورة الأولى دون الثانية.

كلام النانيني في إنكار الصورة الثانية

ثم إنّ المحقّق النائيبي حصر الكلام في الصورة الأولى وهو إحراز وحدة الحكم، ونفى احتمال تعدّد الحكم، وحاصل كلامه: أنّه يمتنع تكليفاً مستقلاً ناشئاً من ملاكين إلزاميين، وذلك لأنّ لهذا المحتمل صورتين:

١. أن يكون الإتيان بالمقيّد وافيّاً بكلا الملاكين.

٢. أن يكون وافيّاً بملاك المقيّد دون ملاك المطلق.

لا سبيل إلى الثاني، لأنّه خلاف ظاهر الأمر المتعلّق بصرف الوجود (الأمر بالمطلق) المنطبق على المقيّد أيضاً. فلا وجه لوفائه بملاك المقيّد دون المطلق.

ولا سبيل إلى الأوّل، لأنّه يستلزم كون الأمر المتعلّق بكلّ من المطلق والمقيّد تخييراً من باب التخيير بين الأقل والأكثر بأن يُخيّر المكلف بين الإتيان بالمقيّد أولاً فيكون مجزياً عن كلا التكليفين، وبين الإتيان بغير المقيّد من أفراد المطلق أولاً، ثمّ الإتيان بالمقيّد بعده ثانياً، إذ بعد فرض لزوم الإتيان بالمقيّد بعينه ووفائه بكلا الملاكين لا يبقى موجب للأمر بالمطلق إلّا بعد تقييده بالإتيان به أولاً في ضمن غير المقيّد مع الترخيص في تركه بالإتيان بالمقيّد ابتداءً، ومن الواضح أنّ هذا تكلف زائد لا سبيل إلى الالتزام به مع عدم القرينة عليه. (١)

١. اجود التقريرات: ١ / ٥٣٥ .

يلاحظ عليه: بأننا نختار الشق الثاني، لكن لا بمعنى كونه وافيّاً بملاك المقيّد دون ملاك المطلق حتى يُقال: أنّه غير معقول، لأنّ المطلق موجود في ضمن المقيّد، فلو كان وافيّاً بملاك المقيّد كان وافيّاً أيضاً بملاك المطلق.

بل بمعنى أنّ الإتيان بالمقيّد واف بحصول أحد الملاكين لا بعينه، لا بكليهما، فنفس هذا المحتمل يكفي بالحكم بالاشغال، لأنّ الذمة مشغولة بالخطابين فيجب الخروج عن عهدهما بامتنال الجميع. نظير ذلك إذا قال: جنني بالماء، ثم قال: جنني بالماء البارد، فأحضر ماءً قابلاً للشرب، فقد علم بحصول أحد الملاكين، ولكن نحتل أن يكون ملاك آخر وهو طلب الماء للغسل، وعندئذ لا يكفي الإتيان بالمقيّد عن الإتيان بالمطلق، لأنّ الغرضين متوازنان لا متقاطعان.

وبعبارة أخرى: ليس ملاك المطلق داخلياً في ملاك المقيّد، بل ملاك الآخر في مقابل ملاكه.

أضف إلى ذلك: أنّ إتيان وحدة التكليف بهذه الاعتبارات العقلية بعيد عن الأذهان العرفية التي هي المرجع في تشخيص وحدة التكليف وعدمها.

وتلخص مما ذكرنا أنّ الضابطة لحمل المطلق على المقيد إحرار وحدة الحكم، وبالتالي فيحمل المطلق على المقيد، وإلا فيحتفظ بكلا الدليلين حتى يأتي الدليل على الوحدة.

580

الصورة الثانية: إذا كانا نافيين

إذا كان الدليلان نافيين، كما إذا قال: لا تشرب الخمر الذي هو بمنزلة لا تشرب المسكر، المأخوذ من العنب، ثم قال: لا تشرب المسكر، فهل يحمل المطلق على المقيد؟ أو لا؟
الجواب: إذا كان المفتاح لحلّ العقدة في المثبتين هو إحراره وحدة الحكم وعدمها ولكن المفتاح في هذه الصورة وما يليها من الصور وجود التنافي عند عدم الحمل وعدمه عند الحمل فيحمل، وإلا فيحتفظ بكلا الدليلين. وإليك البيان: إنّ التنافي بين الحكمين غير موجود فلا وجه للحمل، إذ لا مانع من كون المسكر حراماً والخمر حراماً لكن حرمة شديدة .

الصورة الثالثة: أن يكون أحدهما مثبتاً والآخر نافياً

ولها شقان:

الأول: أن يكون المطلق نافياً، والمقيد مثبتاً

كما إذا قال: لا تعتق رقبة، واعتق رقبة مؤمنة. فهل يحمل المطلق على المقيد فالضابطة التي أشرنا إليها تحكم على الحمل، وذلك لوجود التنافي بين الحكمين .
أمّا التنافي فلاّنه لا يعقل أن يكون عتق مطلق الرقبة حراماً، وفي الوقت نفسه يكون عتق الرقبة المؤمنة راجحاً. فالتنافي بين الحكمين يحملنا على القول بأنّ مراده من النهي عن عتق الرقبة هو الرقبة الكافرة .

581

ثم إنّه: لا فرق في وجود التنافي بين حمل النهي على التحريم أو التنزيه، أو حمل الأمر على الوجوب أو الاستحباب، فالتنافي على جميع التقادير موجود.

الشق الثاني: ما إذا كان المطلق مثبتاً والمقيد نافياً

فهناك صور ثلاث:

أ. إذا أحرز أنّ النهي تحريمي.

ب. إذا أحرز أنّ النهي تنزيهي.

ج. إذا تردّد الأمر بين الاحتمالين.

أما الصورة الأولى: فكما إذا قال: اعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة.

إذ لا يمكن الجمع بين حفظ المطلق على إطلاقه والمقيّد على قيده.

فإنّ المطلق إذا أحرز إطلاقه يدلّ على رجحان مطلق العتق ولو كان كافراً، ولكن المقيّد يدلّ

على عدم رجحانه بل وجود المفسدة فيه، فلذلك يحمل المطلق على المقيّد ولا يمكن الاحتفاظ بهما.

وأما الصورة الثانية: - أعني: كون النهي للتنزيه - فكما إذا قال: صل، ثم قال: لا تصل في

الحمام، فلو فسّرنا النهي التنزيهي بكون العمل أقلّ ثواباً، فيمكن الجمع بين حفظ المطلق على إطلاقه

وخصوص النهي عن مورده، إذ لا مانع من أن يكون الشيء راجحاً في حدّ ذاته وأقلّ ثواباً من

مصدق آخر كالصلاة في البيت.

582

نعم لو فسّر النهي التنزيهي بمعنى الخساسة الذاتية والمرجوحية الطبيعية فلا يمكن الجمع بين حفظ الإطلاق على إطلاقه، والنهي عن مورد خاص .

لأنّ الخساسة الذاتية لا تقبل الرجحان المستفاد من الأمر فضلاً عن الوجوب.

وأما الصورة الثالثة: أعني إذا كان النهي مردداً بين النهي التحريمي والتنزيهي، كما إذا قال:

صل، ولا تصل في مواضع التهمة.

فلو كان النهي تحريمياً فالتنافي حاكم، ولو كان تنزيهياً - بمعنى أقلّ ثواباً - فالتنافي غير موجود.

فعلى الأوّل يجب الحمل، وعلى الثاني يمكن أن يجمع بين الأمرين، لكن ظهور النهي في

الحرمة يقتضي تقييد إطلاق المطلق وعندئذ يرتفع التنافي .

بقي هنا أمران:

الأوّل: حمل المطلق على المقيّد في الأحكام الوضعية

لا فرق بين الأحكام التكليفية والوضعية في أنّ مدار الحمل أحد أمرين:

١. إحراز وحدة الحكم.

٢. وجود التنافي بين بقاء المطلق على إطلاقه والمقيّد على قيده.

583

ف عند وجود أحد هذين الشرطين يحمل المطلق على الوضعي المقيد، كما إذا قال: لا تصل في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، ثم قال: صل في جلد السنجاب، فإن حفظ المطلق على إطلاقه ينافي تجويز الصلاة في جلد السنجاب الذي لا يؤكل لحمه.

كما أنه لو انتفى التنافي يبقى الحكمان على حالهما، مثلاً إذا قال: لا تصل في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، ثم قال في دليل آخر: لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه، فلا مانع من حفظ المطلق على إطلاقه وحرمة الصلاة الوضعية في أجزاء مطلق ما لا يؤكل لحمه مع التحريم في وبر ما لا يؤكل.

الثاني: المستحبات وحمل المطلق على المقيد

قد اشتهر على الألسن من عدم لزوم حمل المطلق على المقيد في المستحبات، فلو قال: زر الإمام الطاهر سيد الشهداء يوم عاشوراء، ثم قال في دليل آخر: زره في ذلك اليوم تحت السماء. فلا يحمل المطلق على المقيد وتجوز زيارته في ذلك اليوم تحت السقف أيضاً، وقد اختلفت كلماتهم في توجيه ذلك، وإليك بيانها:

الأول: الغالب في باب المستحبات هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة^(١)، فتكون تلك الغلبة قرينة على إرادة الأفضلية من القيد الوارد في المستحبات، وأن العمل معه من أفضل الأفراد. يلاحظ عليه: إن أريد من الغلبة غلبة الوجود فهو لا يكون سبباً

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٩٣ .

584

لأنصراف الكلام إلى ما هو الغالب وجوداً، وإن أريد منها غلبة الاستعمال بمعنى أن التتبع في الروايات أوقفنا على أن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) استعملوا مقيدات المستحبات في بيان الأفضلية، فهو ادعاء لم يدل عليه دليل. وأتى للمستدل إثبات كثرة الاستعمال في الأفضلية.

الثاني: أنه مقتضى قاعدة التسامح في أدلة السنن (المستحبات)، فقد روى صفوان عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقله»^(١).

يلاحظ عليه: أن القيد في المستحبات إذا ورد متصلاً بالمطلق فلا يكون مورداً صالحاً لأدلة التسامح، إذ لم يرد المطلق على إطلاقه حتى يؤخذ به. وإن ورد منفصلاً فالحكم على إطلاقه وإن وصل لكن أدلة التسامح في السنن تصلح لجبر ضعف السند لا الدلالة، والضعف هنا مستند إلى الدلالة لا إلى السند.

الثالث: ما أفاده المحقق النائيني بقوله: إنّه إذا لم يكن الأمر إلزامياً فلا وجه لرفع اليد عن الإطلاق بحمله على المقيّد منهما، والوجه في ذلك هو أنّه إذا كان الحكم المتعلّق بالمقيّد غير إلزامي جازت مخالفته، فلا تكون منافاة حينئذ بينه وبين إطلاق متعلّق الحكم الآخر، المستلزم لجواز تطبيقه عليه في الخارج، ومن الواضح أنّه مع عدم المنافاة بينهما لا موجب لرفع اليد عن الإطلاق بحمله على المقيّد، ضرورة أنّ المنافاة إنّما ترتفع بعدم الإلزام

١ . الوسائل: ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ١ .

585

وبالترخيص في ترك امتثال الحكم المتعلّق به، فلا يكون هناك مانع من التمسك بإطلاق متعلّق الحكم الآخر، سواء كان إلزامياً أم كان غير إلزامي (١).

يلاحظ عليه: أنّ مجرد كون الأمر بالمقيّد غير إلزامي لا يكون سبباً للأخذ بالمطلق وإلغاء القيد بحجة أنّ العمل بالمقيّد غير واجب، بل يجب التفريق بين كون القيد في المقيّد إرشاداً إلى الشرطية أو الجزئية أو إرشاداً إلى الأفضلية .

وبعبارة أخرى: التفريق بين كون القيد المشروعية أو قيد الأفضلية، فيجب حمل المطلق على المقيّد في الأوّل دون الثاني، ولذلك لا تجوز صلاة الليل بلا وضوء ولا الطواف المستحب بلا طهور.

وإذا دار الأمر بين كون شيء شرطاً للمشروعية أو شرطاً للأفضلية، فيجب التوقّف مالم تحرز المشروعية .

إلى هنا تم الكلام في بيان القسم الأوّل، أعني إذا كان السبب غير مذكور، وحن الوقت لدراسة ما إذا كان السبب مذكوراً.

القسم الثاني: إذا كان السبب مذكوراً

وله صور ثلاث:

الأولى: إذا كان السبب مذكوراً فيهما، وكان السببان متحدين نوعاً، كما إذا قال: إذا أفطرت اعتق رقبة. ثم قال: وإذا أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة، فإنّ

١ . أجود التقريرات: ١ / ٥٣٩ .

وحدة السبب تكشف عن وحدة التكليف ومع إحرازها يحمل المطلق على المقيد. فالسبب للحمل هو إحراز وحدة الحكم.

الثانية: إذا كان السبب في أحدهما غير السبب في الآخر نوعاً، كما إذا قال: إذا أفطرت فاعتق رقبة، ثم قال: وإذا ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة.

فلا وجه للحمل لعدم وجود ما هو السبب للحمل. أما وحدة التكليف فالمفروض تعدد الحكم لتعدد السبب المقنني لتعدد الحكم.

أما التنافي فلا منافاة بين إيجاب عتق الرقبة لدى الإفطار وإيجاب عتق الرقبة المؤمنة لدى الظهار.

فحفظ المطلق على إطلاقه لا ينافي حفظ المقيد.

الثالثة: ما إذا كان السبب مذكوراً في واحد منهما، كما إذا قال: اعتق رقبة، ثم قال: إن ظهرت اعتق رقبة مؤمنة.

فلو أحرزت وحدة الحكم وأنّ هنا تكليفاً واحداً، يحمل المطلق على المقيد. وإلا فيجب العمل بكلا الدليلين، لما عرفت من أنّ المقام يكون من قبيل الشك في السقوط حيث نحتمل أنّ هناك غرضين عرضيين: أحدهما تعلّق بعتق مطلق الرقبة، والآخر تعلّق بعتق مقيداً (المؤمنة)، فيجب على المستنبط دراسة هذه القواعد حتى يتميز عنده ما يجب فيه الحمل عما لا يجب، بل يحرم.

الفصل الخامس:

في المجمل والمبين والمحكم والمتشابه

قد أورد الأصوليون البحث في المطلق والمقيد بالبحث في المجمل والمبين، وكان الأنسب عطف المحكم والمتشابه عليهما للتناسب الموجود بين الموضوعات الستة. ولعلهم تركوا البحث في الأخيرين، لأنّ آيات الأحكام كلّها عندهم محكمة وليست بمتشابهة. ولذلك نقتفي أثر القوم.

المجمل والمبين لغة واصطلاحاً

الإجمال في اللغة هو الجمع بلا تفصيل، قال الفيومي: أجملت الشيء إجمالاً جمعته، قال سبحانه: (لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً^(١))، أي دفعة واحدة بلا فاصل زمني كنزول التوراة على الكليم (عليه السلام) في الميقات. ويقابله المبيّن وهو البسط فمادته تحكي عن الوضوح والظهور، يقال: بانّ بياناً، أي: اتّضح وظهر. وكما كان الجمع ملازماً للخفاء يكون المبيّن ملازماً للوضوح، هذا معنى الإجمال لغة.

وأما اصطلاحاً، فكل كلام يكون قالباً للمعنى من دون ضغوط فهو

١ . الفرقان: ٣٢ .

588

مبيّن، ويقابله المجمع حيث يشتمل الكلام على ضغط يكون واللفظ قليلاً والمعنى أكثر.

ثم إنّ الظاهر من المحقّق الخراساني أنّ الإجمال والبيان وصفان نسبيان حيث قال: إنّهما وصفان إضافيان، ربّما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حُفّ بما لديه، ومبيّناً لدى الآخر لمعرفة بالوضع وعدم تصادمه بنظره.^(١)

يلاحظ عليه: أنّ الملاك في المجمع والمبيّن كون اللفظ قالباً للمعنى، وعلى خلافه. وبعبارة أخرى: أن يكون اللفظ على قدر المعنى وعدمه، فهذا لا يختلف حسب إنسان دون إنسان أو حسب القرائن الخارجية وعدمها، بل يكون المجمع مجملاً مطلقاً وإن اتّضح بقريضة خارجية، والمبيّن مبيّناً مطلقاً وإن خفي على بعضهم لبعض الشبه.

ثم إذا كان العلم بالوضع سبباً لكون الكلام مبيّناً والجهل به سبباً لكونه مجملاً يلزم أن تكون كلّ لغة بالنسبة إلى جاهلها مجملة، وهذا كما ترى.

نعم يمكن وصف الكلام بالإجمال والبيان النسبي بملاك آخر، وهو كون الكلام مبيّناً من جهة ومجملاً من جهة أخرى، كما في قوله سبحانه: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)^(٢) فالآية من حيث القطع مبيّنة ومن حيث اليد مجملة، حيث تطلق على ما بين الأنامل إلى أصول الأصابع، كما تطلق منها إلى الزند، وثالثة تطلق إلى المرفق ورابعة إلى الكتف.

١ . كفاية الأصول: ٣٩٨ / ١ .

٢ . المائدة: ٣٨ .

589

منشأ الإجمال

إن منشأ الإجمال أحد أمرين:

١. مفردات الكلام .

٢. الهيئة التركيبية.

أما الأول: فكاليد في الآية المتقدمة، وفي قوله: (فَامَسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ) (١) وأما الثاني فكقوله: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد، لتردد الهيئة بين نفي الحقيقة أو نفي الصحة أو نفي الكمال.

نموذج من المجملات

قال سبحانه: (وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا قَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) (٢) .

فإن الإجمال في قوله: (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) بين كون المراد منه وليّ الزوجة أو نفس الزوج، فلو أريد الأول فمعنى ذلك أنّ الزوجة المطلقة ووليّها يعفوان نصف المهر الواجب بالكلام قبل المسّ، فيفرض الكلام فيما إذا لم يدفع المهر لا كلاً ولا جزءاً.

ولو أريد الثاني يكون المعنى أنّ الزوج لا يطلب النصف الباقي، فيفرض الكلام فيما إذا دفع جميع المهر وطّّق قبل المسّ فيعفو عن النصف الباقي ولا يأخذ شيئاً. وقد عُدّ من المجملات قسم من الآيات، كآية تحريم الميتة والدم (٣)،

١ . النساء: ٤٣ .

٢ . البقرة: ٢٣٧ .

٣ . المائدة: ٣ .

أو تحريم الأمهات والبنات (١)، وتحريم الخمر والميسر والأنصاب والأزلام (٢)، والظاهر أنّ الجميع ليس من المجملات، فإنّ المحرّم هو الأثر البارز المقصود من الشيء وهو الأكل في المأكولات، والنكاح في النساء، والشرب في المشروبات، واللعب بالآلات القمار، والعبادة في الأنصاب.

نعم يبقى قوله سبحانه: (وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ) (٣).

فإنّ الصيد مجمل يحتمل أن يُراد به فعل المكفّف، فيكون فعله حراماً لا الأكل من الصيد، كما يحتمل أن يُراد منه الحيوان الذي أُصيب به فيكون أكله حراماً وإن صاده المحلّ أيضاً.^(٤) ولكن الظاهر أنّ المصدر محمول على ظاهره، وهو فعل المكفّف لا على المصيد.

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

وقد تمّ - بفضل الله تعالى - ولاح بدر

تمامه عاشر ربيع الأول من شهور

سنة ألف وأربعمائة وثلاثين

من الهجرة النبوية

والحمد لله رب العالمين

١ . النساء: ٢٣ .

٢ . المائدة: ٩٠ .

٣ . المائدة: ٩٦ .

٤ . مجمع البيان: ٢ / ٢٤٦ .