

سَمَاحَةُ الشَّيْخِ حَسَنِ الْجَوَاهِرِيِّ

الْقَوْلُ الْعَدْلُ الْأَصُولِيَّةُ



الْعَدْلُ وَالْطَّوَقَاتُ

القواعد الأصولية



القواعد الأصولية



سماحة الشيخ
حسن الجواهري

الجزء الثاني

العارف للطبوعات

الناشر



العارف للمطبوعات

شركة العارف للأعمال ش م م

بيروت - لبنان

TLF: 00961 1 452077

العراق - النجف الاشرف

TEL: 00964 33 370636

+ 964 7801327828

Url: www.alaref.net

Email: arefli@hotmail.com

هوية الكتاب

اسم الكتاب: القواعد الأصولية

تأليف: سماحة الشيخ حسن الجواهري

القطع : ١٧×٢٤ سم

الصفحات : ٣٨٤ صفحة

الطبعة الأولى

ذي القعدة. نشرين أول

١٤٣١ هـ . ٢٠١٠ م

جميع حقوق النشر محفوظة ومسجلة ولا يحق
لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة طبع أو
ترجمة أو نسخ الكتاب أو أي جزء منه إلا
بترخيص خطي من اصحاب الحقوق

٣٠- قاعدة: مفاد النهي عبارة عن الزجر عن الطبيعة

الألفاظ الأخرى للقاعدة

حقيقة النهي عبارة عن الزجر عن المتعلق.

المطلوب في باب النواهي هو الترك.

التوضيح:

أقول: ليس هذا البحث لغوياً، لأن معرفة مادة النهي وهيئته يمكن أن تطلب من كتب اللغة، وقد ذكروا أنّ نهاء، ينهاء نهياً: هو ضد أمره. ونهى الله عن الحرام: أي حرّم. والنهي هو المنع. وطبعاً صيغة النهي تدلّ على النسبة الزجرية عن المتعلق، إلا أن الأصولي يريد أن يتعمق في معرفة مدلول النهي (مادة وصيغة) ليخرج بتحليله النهائي عن واقع النهي والفرق بينه وبين الأمر.

لذا: فإن بعض الأصوليين كصاحب الكفاية ومن تقدمه من مشهور القدماء ذهبوا في تعمقهم إلى عدم وجود الفرق بين الأمر والنهي من حيث دلالتهما على الطلب، إلا أن متعلق الطلب في الأمر هو الوجود وفي النهي هو العدم، ممّا حدى بقية العلماء إلى مناقشتهم لمعرفة حقيقة الفرق بين الأمر والنهي ولهذا عقد هذا البحث فليس هو بحث لغوي بل هو بحث تحليلي لمعرفة حقيقة الفرق بين الأمر والنهي، وما هو مفاد النهي على وجه الحقيقة والدقة. فنقول:

إنّ للنهي مادة وصيغة، فمادته لفظ (ن، هـ ي) وصيغته: (لا تفعل) (إياك أن تفعل) ونحوهما.

وقد وقع الكلام في أنّ النهي بمادته وصيغته هل يدلّ على طلب ترك الفعل كما أنّ الأمر يدلّ على طلب الفعل، أم يدلّ على الزجر والمنع عن الفعل؟ اختلفت كلمات الأصوليين في ذلك على قولين:

الأول: قد اشتهر بين قدماء الأصوليين ومنهم صاحب (الكفاية) أنّ النهي بمادته وصيغته يدلّ على الطلب مثل الأمر بمادته وصيغته، غير أنّ متعلق الطلب في أحدهما الوجود وفي الآخر العدم. نعم، يختص النهي بخلاف آخر وهو أنّ متعلق الطلب فيه هل هو الكفّ أو مجرد الترك؟ والظاهر هو الثاني^(١).

وقد استشكل على هذا القول، فقال الإمام الخميني قدس سرّه: يمتنع ثبوتاً أن يكون متعلق الطلب هو العدم، وأيضاً هو مخالف للظواهر إثباتاً ضرورة أنّ العدم ليس بشيء، ولا يمكن أن يكون ذا مصلحة تتعلق به إرادة واشتياق ولا بعث ولا تحريك. وما يتوهم من تعلق الطلب ببعض الأعدام وجداناً خطأ لدى التفتيش، فليس للعدم شيئية ولا يمكن أن يتصف بصفة ويصير متعلقاً لشيء.

نعم، قد يكون وجود الشيء مبغوضاً لفساد فيه، فتنسب المحبوبة إلى عدمه عرضاً^(٢).

الثاني: ادعى مشهور المحققين المتأخرين من علماء الأصول^(٣) أنّ مدلول

(١) راجع: الكفاية ١: ١٥٠.

(٢) منهاج الوصول ٢: ١٠٣ - ١٠٤.

(٣) وممن قال به: المحقق العراقي، والسيد البروجردي، والإمام الخميني، وغيرهم.

النهي مختلف عن الأمر ذاتاً، فكل منهما يدلّ على معنى مغاير ومباين للآخر، لا أنهما يدلان معا على الطلب يختلفان في متعلقه فقط.

وقد نسب السيّد الخوئي إلى مشهور المتأخرين من علماء الأصول: أنّ الأمر يدلّ على البعث نحو الطبيعة والتحريك إليها، بينما النهي يدلّ على الزجر والتباعد عنها.

وهذا هو الصحيح؛ وذلك للوجدان والتبادر العرفي الكامن بأنّ ما يفهم من صيغة (افعل) يختلف عما يفهم من صيغة (لا تفعل) اختلافاً ذاتياً لا اختلافاً بحسب المتعلق كما هو مدعى القدماء. وأمّا مادة النهي فحقيقتها الزجر عن المتعلق عرفاً ولغة^(١).

وبعبارة أخرى: النهي هو الزجر الإنشائي مقابل الزجر الخارجي، فالمبغض لشيء قد يأخذ بيد العبد ويزجره عن الفعل المبغوض عملاً، وقد يزجره إنشاءً بصيغة النهي، بخلاف الأمر الذي هو عبارة عن طلب الفعل.

وقد ذكر السيّد الشهيد منبهات لهذا الوجدان أهمّها ما محصله: أنّ الصيغتين (الأمر والنهي) لو كان مفادهما التباين - كما هو الصحيح - فلا نحتاج إلى افتراض شيء وراء المعنى الحرفي للهيئة والمعنى الاسمي للمادة في اقتناص

(١) قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ النازعات / ٤٠ - ٤١.

قال تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ الحشر / ٧.
قال تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ ... وَتَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا الشَّجَرَةِ﴾ الأعراف / ٢٠ - ٢٢.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ العنكبوت / ٤٥. فكل هذه المواد للنهي تدلّ على المنع والردع والزجر.

مفاد الأمر والنهي كاملة، حيث يكون مدلول (صلّ) هو الارسال والتحريك -
النسبة الإرسالية - نحو الصلاة، ومدلول (لا تصلّ) هو الزجر - النسبة الزجرية -
عن الصلاة.

أما إذا أخذنا بوجهة نظر القدماء فنحتاج إلى توسيط عنصر ثالث غير مفاد
الهيئة والمادة في مفاد النهي؛ لأنّ الطلب - النسبة الإرسالية - هل يكون متعلقاً
بالمادة؟ فهذا خلف المقصود من النهي. أو يكون متعلقاً بتركها؟ فهذا ادخال
عنصر الترك الذي لا يكون مدلولاً للمادة في مدلولها؛ لأنّ مدلول المادة الطبيعة
التي لم يؤخذ فيها لا الوجود ولا العدم، إلاّ أنّها إنّما تصلح مرآة لما يوجد من
أفرادها لا لتركها.

وحينئذ أصحاب الاتجاه الأول لا بدّ لهم أن يلتزموا بدال ثالث وراء الهيئة
والمادة يدلّ على هذا العنصر الغريب عنهما، وهو خلف المفروض، أو يأخذوا
(الترك) في مدلول أحد الدالين:

أولاً: فإنّ أخذ الترك في طرف المادة بدعوى أنّ الصلاة في (لا تصلّ) مثلاً
مستعملة في ترك الصلاة مجازاً، فهذا باطل بحسب وجدان كلّ عرفي القاضي
بعدم أية عناية في طرف النواهي كالأوامر.

ثانياً: وإن أخذ الترك في طرف المادة بأن أخذت المادة فانية في الترك
الخارجي، فهذا مستحيل؛ لأن الطبيعة إنّما تفنى في وجودها في الخارج لا في
عدمها.

ثالثاً: وإن أخذ الترك في طرف الهيئة فهو أيضاً غير عرفي بل خلاف الأوضاع

اللغوية؛ لأنّ الهيئة معنى حرفي، والترك معنى اسمي لا بد وأن يقع طرفاً للنسبة، ونحن لم نعهد أن يكون ما له معنى حرفي دالاً على النسبة وطرفها معاً^(١).

ثمرة البحث

يمكن أن يقال: إنّ الثمرة بين القولين تظهر في النهي عن المنكر بتقريب: أنه على القول الأول يمكن امثال التكليف بصورة الأمر بترك المنكر. أمّا على القول الثاني فلا بدّ من امثال التكليف بالمنع منه ولا يكفي الأمر بتركه.

التطبيقات

كلّ النواهي الموجودة في الكتاب والسنة في مادتها وهيئتها تدلّ على الردع والمنع والزجر عن المتعلق، ولا تدلّ على طلب ترك المتعلق، لأنّ مقوله النهي تختلف عن مقولة الأمر مع أن كلاهما متعلّقاً بالطبيعة إلا أن الأمر هو طلب الطبيعة والنهي هو الزجر عنها «لا طلب ترك الطبيعة».

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٤.

٣١- القاعدة: النهي حقيقة في الحرمة

الألفاظ الأخرى:

مادة النهي ظاهرة في الحرمة.

دلالة النهي على الحرمة.

صيغة النهي ظاهرة في الحرمة.

صيغة النهي حقيقة في التحريم.

توضيح القاعدة:

للهي مادة وصيغة، والمراد من المادة (ن، هـ ي) بأية صيغة من مشتقاتها وردت كقوله تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾^(١) والمراد من الصيغة: مثل (لا تفعل)، و(إياك أن تفعل) ونحوهما.

والكلام فيما إذا ورد نهى في الشريعة بمادته أو بصيغته فهل يدل على الحرمة؟

والجواب: بعدم الخلاف في دلالة النهي على الحرمة، ولكن وقع الخلاف في أن هذه الدلالة هل تكون بالوضع، أو بالإطلاق، أو بحكم العقل، أو بحكم العقلاء؟

(١) النساء: ١٦١.

والصحيح هو دلالة النهي بمادته أو بصيغته على الحرمة بالوضع كالكلام في الأمر.

قال في (المعالم): النهي حقيقة في التحريم مجاز في غيره؛ لأنه المتبادر منه في العرف العام عند الإطلاق، ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله: (لا تفعله)، والأصل عدم النقل^(١).

وقال السيد الصدر: تدخل الحرمة ضمن الصورة التي نتصور بها المعنى اللغوي لصيغة النهي عند سماعها، والدليل على أنها موضوعة لذلك هو التبادر^(٢)، وقال أيضاً: لا إشكال في دلالة النهي عن كون الحكم بدرجة التحريم ويثبت ذلك بالتبادر^(٣).

التطبيقات

الأول: قال تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾ يدل على حرمة الربا وكونه من أفعال اليهود المحرمة عليهم. قال في جواهر الكلام: الفصل السابع في الربا المحرم كتاباً وسنةً وإجماعاً من المؤمنين بل المسلمين .. فما يأخذه من الغريم من رأس المال والزيادة حرام وكذا ما يعطيه وعن مجمع البيان: معنى أحلّ الله البيع وحرم الربا أحلّ البيع الذي لا ربا فيه وحرم البيع الذي فيه الربا فيمكن كون النهي هنا كالنهي عن بيع الملامسة والمنابذة ممّا لا إشكال عندنا في اقتضائه للفساد^(٤).

(١) معالم الدين في الأصول: ٩٠.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة لأولى: ٩٦.

(٣) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٢٢٩.

(٤) الجواهر ج ٢٣: ٣٣٢ - ٣٣٥.

الثاني: قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾^(١) يدل على حرمة النجوى، وهي السر فقد كان اليهود والمنافقون يتناجون فيها بينهم وينظرون إلى المؤمنين ويتغامزون بأعينهم فكان ذلك يحزن المؤمنين فحرّم النبي ذلك عليهم بالنهي.

الثالث: روى الشيخ الصدوق في (الفقيه) قال: نهى رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - عن استقبال القبلة ببول وغائط^(٢).

قال صاحب الجواهر: «فلا ينبغي الإشكال في حرمة الاستقبال والاستدبار ... وعن الغنية الإجماع عليه وهو الحجة مضافاً إلى إطلاق المرسل المروي في الكافي والتهذيب والفقيه بل في المقنع أيضاً روايته عن الرضا عليه السلام قال: سئل أبو الحسن عليه السلام ما حد الغائط؟

قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها» وعن الفقيه أنه قال: نهى النبي ﷺ عن استقبال القبلة ببول أو غائط وفي آخر إذا أتى أحدكم إلى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره، وفي خبر عيسى بن عبد الله الهاشمي عن أبيه عن جده عن علي عليه السلام قال: قال النبي ﷺ إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها ولكن شرقوا أو غربوا ... وفي مرسل علي بن إبراهيم قال خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله وأبو الحسن موسى عليه السلام قائم وهو غلام فقال له أبو حنيفة: يا غلام أين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال اجتنب أفنية المساجد وشطوط الأنهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا تستقبل

(١) المجادلة: ١٠٨.

(٢) الفقيه ١: ٤٧/١٠٦. وسائل الشيعة ١: ٣٠١ - ٣٠٢، أبواب أحكام الخلوة، ب ٢، ح ٢، ح ٣، ح ٤.

القبلة بغائط ولا بول، وارفع ثوبك وضع حيث شئت»^(١).

الرابع: ما رواه أبو سعيد الخدري قال: نهى رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - عن صيام يومين: يوم الفطر ويوم الأضحى^(٢) حيث دلّ على حرمة صوم العيدين.

الخامس: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ...﴾^(٣) فإنه يدلّ على حرمة اتخاذ اليهود والنصارى أولياء.

السادس: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا...﴾^(٤)، فإنه يدلّ على حرمة الدخول في بيوت المسلمين من غير إذن.

السابع: قال تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾^(٥)، حيث دلت على حرمة قول: (أفّ) للوالدين وحرمة زجرهما.

الثامن: روى عيسى بن عبدالله الهاشمي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السلام، قال: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها»^(٦) حيث دلت الرواية على حرمة استقبال القبلة واستدبارها في المخرج.

(١) جواهر الكلام ج ٧: ٨ - ٩. والروايات باب ٢ من أحكام الخلوة ح ٢ وح ٤ وح ٦ وح ١ وح ٥. وكنز العمال ٥: ٨٦ / ١٨٣٠.

(٢) سنن أبي داود ١: ٣٧٩.

(٣) المائدة: ٥١.

(٤) النور: ٢٧.

(٥) الإسراء: ٢٣.

(٦) وسائل الشيعة ١: ٣٠٢، أبواب أحكام الخلوة، ب ٢، ح ٥.

الاستثناءات

١- قد يكون النهي للإرشاد لا لبيان التحريم المولوي، ثم إنَّ المرشدَ إليه قد يكون حكماً شرعياً وضعياً كالمانعية في الصلاة كما في قوله عليه السلام: (لا تصل في ما لا يؤكل لحمه) وأخرى نفي حكم شرعي من قبيل (لا تعمل بخبر الواحد الضعيف)، فإنَّه إرشاد إلى عدم الحكم بحجته. وثالثة يكون المرشد إليه شيئاً تكوينياً كما في نواهي الأطباء للمرضى عن استعمال بعض الأطعمة إرشاداً إلى ضررها.

قال الشهيد الصدر: إنَّ النهي في موارد العبادات والمعاملات كثيراً ما يستعمل لا لإفادة التحريم، بل لإفادة مانعية متعلق النهي أو شرطية نقيضه كما في: (لا تصل في ما لا يؤكل لحمه) الدال على ما مانعية لبس ما هو مأخوذ ممَّا لا يؤكل لحمه، أو: (لا تبع بدون كيل) الدال على شرطية الكيل ونحو ذلك^(١).

وقال السيّد الخوئي: إنَّ النواهي الواردة في أبواب العبادات كموثقة سماعة قال: سئل أبو عبدالله - عليه السلام - عن جلود السباع؟ فقال: «اركبوها ولا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه»^(٢)، وصحيحة محمد بن أبي عمير عن غير واحد عن الإمام الصادق - عليه السلام - في الميتة قال: «لا تصل في شيء منه ولا في شسع»^(٣)، وقوله عليه السلام: «لا يصلي فيه حتى يغسله»^(٤)، وما شاكل ذلك من الروايات

(١) دروس في علم الأصول ١: ٣٥٦ (الحلقة الثانية).

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٣٥٣، أبواب لباس المصلي، ب ٥، ح ٣، ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٤: ٣٤٣، أبواب لباس المصلي، ب ١، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٤: ٤٦٨، أبواب النجاسات، ب ٣٨، ح ١.

فهي وإن كانت واردة بصورة النهي إلا أنها في الحقيقة إرشاد إلى مانعية تلك الأمور عن الصلاة وتقيّد الصلاة بعدمها، ضرورة أنه ليس لبس ما لا يؤكل لحمه أو الميتة أو النجس في الصلاة من المحرمات في الشريعة المقدسة. نعم، الإتيان بالصلاة عندئذ بقصد الأمر تشريع محرم، وهذا خارج عن محل الكلام، فإن الكلام في حرمة هذه القيود لا في حرمة الصلاة تشريعاً^(١).

٢- قد تكون قرينته دالة على الكراهة من النهي، كما إذا وردت روايات دلت على تحريم شيء ثم وردت رواية دلت على جواز عمل ذلك الشيء، فالرواية الدالة على الجواز صريحة في الجواز والروايات المانعة ظاهرة في الحرمة فتحمل على الكراهة بقرينة رواية الجواز كما في المبيت في المسجد، وكما في النهي عن الصلاة أمام قبر المعصوم، حيث ظاهرها الحرمة إلا أن الجواز قطعي في صورة وجود المعصوم على قيد الحياة فكيف بما بعد الحياة، ولم يذكر أحد من الفقهاء أن من شرائط صحة الصلاة ألا تكون متقدمة على قبر المعصوم فنفهم أنها صحيحة لو تقدمت، فالجواز القطعي والصحة يكونان قرينة على أن المراد من النهي هو الكراهة.

وقد ذكر صاحب الجواهر فقال: «إن كان المراد من الإمام فيه المعصوم عليه السلام، أو حرمة (فحرمة) التقدم عليه في المكان الذي هو غير مناف للاحترام الواجب في زمن الحياة غير معلومة فضلاً عما بعد الموت وفضلاً عن كونه شرط في صحة الصلاة، بل معلوم عدمها ... وعليه حينئذ يتم القول بكراهة التقدم أو

(١) المحاضرات ٤: ١١٦-١١٧.

استحباب تركه باعتبار كونه من الآداب المندوب إليها، فمن الغريب ركون جماعة من متأخري المتأخرين إلى البطلان كالبهائي وغيره للصحيح^(١) المزبور الذي لم يخص الصلاة بالنهي^(٢)، بل مقتضاه مطلق التقدم وإن لم يكن في الصلاة....»^(٣).

(١) باب ٢٦ من مكان المصلي: ح ١ وح ٢.

(٢) لقوله في الرواية «ولا يجوز أن يصلي بين يديه (الإمام) ولا عن يمينه ولا عن يساره لأن الإمام لا يتقدم عليه ولا يساوي» وفي رواية «ولا يجوز أن يصلي بين يديه لأن الإمام لا يُتَقَدَّم».

(٣) جواهر الكلام ج ٨: ٣٦٣.

٣٢- القاعدة: مقتضى النهي ترك جميع أفراد الطبيعة

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

- اقتضاء النهي ترك أفراد متعلقه (الطولية والعرضية).
- دلالة النهي على ترك أفراد متعلقه (الطولية والعرضية).
- مقتضى النهي ترك جميع الأفراد (عرضية أو طولية).

توضيح القاعدة

هنا بحثنا لا بدّ من النظر إليهما:

البحث الأول: أنّ للطبيعة المنهي عنها أفراداً عرضية وطولية، فهل النهي يقتضي ترك جميع الأفراد الطولية والعرضية بحيث يكون النهي دالاً على الإنحلال فيكون هناك تحريمات عديدة بعدد الأفراد لا حرمة واحدة، أم أنّه لا توجد إلاّ حرمة واحدة كالوجوب المستفاد من الأمر؟

والصحيح الأول، وهو المعروف المشهور.

والأثر العملي بين القولين: أنّه القول الأول - القول بانحلالية التحريم - فيكون الفرد الثاني محرماً كالفرد الأوّل بحرمة أخرى مستقلة لا تسقط بعصيان الأولى، أمّا على القول بوحدة التحريم فلو صدر الفعل المنهي عنه من المكلف مرّة جاز له أن يرتكب فرداً آخر منه.

إذا متعلق النهي يكون إطلاقه شمولياً استغراقياً، بخلاف متعلق الأمر الذي يكون إطلاقه بدلياً، ويكون المطلوب صرف الوجود.

الدليل على ذلك: ويتم الاستدلال هنا بطرح إشكال والجواب عليه:

أما الإشكال: فهو كيف أصبح فرق بين إطلاق متعلق النهي، وإطلاق متعلق الأمر مع أن الإطالقين في الموردين هما من مقدمات الحكمة؟

وقد أجاب السيد الشهيد عن النكتة التي أوجدت الفرق بين هذين الإطالقين، وهي ما تقدمت في بحث المرة والتكرار، وخلاصتها: أن الشمولية والبدلية تارة تكون في العمومات وأخرى في المطلقات، أما في العمومات فالشمولية تدلّ عليها لفظة (كل)، والبدلية تدلّ عليها لفظة (أي)، أما في المطلقات، فالإطلاق لا يثبت إلا أن موضوع الحكم هو الطبيعة، أما الشمولية والبدلية فهما من شؤون تطبيق الحكم وليستا من مداليل مقدمات الحكمة ولا الوضع، فالحكم على الطبيعة لو كان غير قابل للانطباق على جميع الأفراد فهو بدلي وإلا فهو شمولي.

وتوضيح ذلك: أن الحكم له متعلق وله موضوع، والموضوع يفرض مفروغاً عن وجوده بخلاف المتعلق، فإنه يراد إيجاده. وحينئذ الموضوع المفروغ عنه في المرتبة السابقة على الحكم تستتبع انطباقه على جميع المصاديق له، فيتعدد الحكم بتعدد أفراد ذلك الموضوع كما هو شأن القضية الشرطية، فإكرام العالم يرجع إلى قولنا: (إن كان هناك عالم فأكرمه)، أما في طرق المتعلق: فالقاعدة تقتضي العكس، لأن المتعلق لم يفرض وجوده، بل يراد إيجاده فلا داعي ولا موجب لتعدد.

ولكن يوجد استثناءان هنا: الأول: إذا كان الموضوع منوَّناً مثل (أكرم عالماً) فهنا يصير الإطلاق في الموضوع بدلاً من جهة تنوين التنكير، الذي يكون ظاهراً في أخذ قيد الوحدة وصرف الوجود فيه، ولا يعقل هذا مع الشمولية.

ولكن لنا أن نقول في هذا الاستثناء: إنه غير صحيح، لأن التنوين الدال على الوحدة لا ينافي الشمولية، وذلك لأنه يدخل على موضوع النهي في قولك: (لا تكرم عالماً) مع شموليته بلا إشكال.

ولو قيل بأن الشمولية هنا جاءت من قرائن أخرى هي:

الأولى: غلبة نشوء النهي عن مفسدة، وغلبة كون المفسدة انحلالية بعدد الأفراد، هو الذي استفدنا منه الشمولية لا من التنوين.

الثانية: أو أن المطلوب لمّا كان أكرم عالماً، فإنّه لا يتحقق إلا بترك أكرم كل عالم عقلاً.

فحينئذ نقول: إذا كان التنوين في موضوع الأمر قد أخذ مفروض الوجود - أي مقدّر الوجود - كما إذا قال: (إن رأيت عالماً فأكرمه) فهو يدل على الشمول إذاً التنوين الدال على الوحدة لا ينافي الشمولية، فلا بدّ من معرفة السرّ في أن بعض الموضوعات لا يستفاد منها الشمول وبعضها يستفاد منها الشمول.

والجواب: أن (عالماً) في قولنا: (أكرم عالماً) فهو وإن كان موضوعاً في هذه الجملة، إلا أنّه بحسب اللبّ والواقع قيد في متعلق الأمر، فلا يكون قد أخذ مفروض الوجود، كما في قولنا: (ابن مسجداً) أو (توضأ بالماء)، فإن الماء والمسجد وإن صاروا موضوعاً في الجملة، إلا أنّه بحسب اللبّ قيداً كما إذا قلنا:

(أكرم عالم) بدون تنوين، فإنه يفيد إكرام عالم واحد، لأنه أخذ قيداً، وإن كان بحسب اللفظ موضوعاً.

فالنتيجة: أن القيد إذا رجع إلى متعلق الأمر فلا ينحل الحكم وإن كان القيد بحسب اللفظ موضوعاً، فهذا الذي ذكره الشهيد الصدر ليس استثناءً من القاعدة. ولكن ثبت الاستثناء بعنوان آخر، وهو إذا كان الموضوع في متعلق الحكم قيداً فلا يدل إطلاق المتعلق على الشمولية وإن كان بصورة الموضوع.

الثاني: إذا كان المتعلق متعلقاً للنهي، فيستفاد من النواهي أن كل فرد من المتعلق موضوع مستقل للحرمة، وهو معنى الشمولية.

وقرينة ذلك: أن غلبة نشوء النهي عن المفسدة، وغلبة كون المفسدة انحلالية بعدد الأفراد.

إذاً ظهر وجه الفرق بين الأوامر والنواهي حيث يكون الأمر ساقطاً بالعصيان أو الامتثال مرةً، بخلاف النهي، فإنه لا يسقط بالعصيان مرةً وليس ذلك إلا من جهة تعدد الحرمة والنهي، ووحدة الأمر^(١).

البحث الثاني: لو فرضنا أن الطبيعة المنهي عنها لا توجب الانحلال، فصار مفاد (لا تشرب) ثبوت حرمة واحدة على حد الأمر بالطبيعة، فمع هذا فسوف يظهر لنا فرق بين الأمر والنهي في كيفية الامتثال، حيث إن الأمر يمثل بإتيان فرد من أفراد الطبيعة، ولا يحصل العصيان إلا بأن يترك تمام أفراد الطبيعة، وأمّا النهي فالتحريم الواحد إنما يمثل باجتنب تمام أفراد الطبيعة الطولية والعرضية، ولا يكفي اجتناب بعض أفرادها.

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ١٨ - ١٩.

الدليل

أولاً: حكم العقل؛ لأنّ هذه الدلالة ليست دلالة لفظيّة، بل من جهة حكم العقل، بأنّ الطبيعة الواحدة مفهوماً لا تنعدم إلاّ بانعدام جميع أفرادها، ولكنها توجد بوجود واحد، والمطلوب في طرف الأمر هو الإيجاد، بينما المطلوب في طرف النهي الإعدام.

قال في (الكفاية): قضية النهي ليس إلاّ ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له كانت مقيدة أو مطلقة، وقضية تركها عقلاً إنّما هو ترك جميع أفرادها^(١).

قال الشيخ المظفر: المنهي عنه صرف الطبيعة، كما أنّ المبعوث نحوه في صيغة (افعل) صرف الطبيعة، غير أنّ بينهما فرقاً من ناحية عقلية في مقام الامثال، بأنّ امثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة لا يكون ذلك إلاّ بترك جميع أفرادها، فإنّه لو فعلها مرّة واحدة ما كان ممثلاً. وأمّا امثال الأمر فيتحقق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، ولا تتوقف طبيعة الامثال على أكثر من فعل المأمور به مرّة واحدة، وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي والأمر عقلاً^(٢).

- ولكن السيد الخميني رحمه الله - استشكل على هذا الدليل العقلي بأنّ مقتضى وجود الطبيعي بوجود فردٍ ما هو تكثر الطبيعي بتكثر الأفراد، فيكون له وجودات متعددة، ومعه لا يعقل أن يكون له عدم واحد، لأنّ لكل وجود عدماً

(١) الكفاية ١: ١٨٣.

(٢) أصول الفقه ١: ٩٧.

بديله، فإذا عدم الفرد عدم الطبيعي بعدمه، فيكون الطبيعي موجوداً ومعدوماً، وذلك جائز في الواحد النوعي^(١).

وبعبارة أخرى: أن الطبيعة إذا لاحظنا وجودها الخارجي، فالصحيح والمشهور هو أن نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراده الخارجية هي نسبة الآباء إلى الأبناء، في قال الرجل الهمداني القائل بأن نسبة الطبيعي إلى أفراده هي نسبة الأب الواحد إلى أبنائه، فعلى صحة القول الأول الذي سار عليه ابن سينا يقال في مسألتنا الأصولية: إذا كان الطبيعي يوجد بوجودات متعددة، وأن وجود كل فرد ناقض لعدم الطبيعة في ضمن ذلك الفرد لا مطلقاً، إذاً لا معنى لما اشتهر من أن الكلّي يوجد بفرد واحد ولا ينعدم إلا بانعدام تمام الأفراد، لأن وجود الطبيعي في ضمن كل فرد لا يحفظ إلا في ضمن ذلك الفرد، ولا يعدم إلا بعدم ذلك الفرد، فكما أن هناك وجودات عديدة للطبيعة هناك أعدام عديدة للطبيعة، فإذا كان الأمر متعلقاً بوجود واحد كذلك النهي يتعلق بعدم واحد من تلك الأعدام^(٢).

والجواب: أن المسألة الفلسفية الصحيحة من أن الكلّي الطبيعي تكون نسبته إلى أفراده الخارجية هي نسبة الآباء إلى الأبناء، وهنا يبطل كلام الرجل الهمداني من أن نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراده الخارجية هي نسبة الأب الواحد إلى أبنائه.

ولكن كلامنا في المسألة الأصولية لا ينحو منحى عالم الوجود الخارجي للطبيعة، بل تنحو المسألة الأصولية إلى عالم الذهن الذي ينتزع جامعاً يكون قدراً مشتركاً بين الأفراد، وحينئذٍ يصح كلام الرجل الهمداني حتماً عند ابن سينا؛

(١) مناهج الوصول ٢: ١٠٥.

(٢) راجع بحوث في علم الأصول ٣: ٢١.

لأن الكلي العنواني والمفهومي واحد بلا إشكال، ومتعلق الأمر والنهي هو عالم الوجود العنواني والمفهومي للمتعلق، لا الوجود الخارجي إذاً ما يكون متعلقاً للأمر حقيقة يحفظ بفرد واحد ولا ينعدم إلا بانعدام تمام الأفراد، والمطلوب في الأوامر حفظ المفهوم الطبيعي؛ بينما المطلوب في النواهي إعدام المفهوم الطبيعي. وهو لا يحصل إلا بترك جميع الأفراد الطولية والعرضية، ولا يكفي اجتناب بعضها. إذاً فالدليل العقلي تام.

ثانياً: حكم العرف: قال السيد الخميني: مقتضى النهي لدى العرف هو ترك جميع الأفراد عرضية كانت أم طولية بخلاف الأمر، فإن الغرض منه يحصل بإيجاد فرد واحد، منه ويسقط الأمر به دون جميع الأفراد^(١).

وقال: الأولى أن يثبت في جانب النهي بذيل فهم العرف المتبع في تلك المقالات في كلتا المرحلتين، أي مرحلة أن الطبيعي ينعدم بعدم جميع الأفراد، ومرحلة: أن النهي إذا تعلق بالطبيعة ينحلّ إلى النواهي من غير أن تستعمل الطبيعة في الأفراد، ومن غير فرق بين كون النهي زجراً أو طلب ترك^(٢).

ثالثاً: اشتمال الطبيعة المنهي عنها على المفسدة يقتضي ترك جميع الأفراد

قال المحقق النائيني والسيد البروجردي: إن الظاهر في باب النواهي أن يكون النهي لأجل مبغوضية متعلقه لقيام المفسدة فيه، وحينئذٍ مبغوضية الطبيعي تسري إلى جميع أفرادها، فينحل النهي ويتعدد حسب تعدد الأفراد وإن كان المتعلق

(١) تهذيب الأصول ١: ٢٩٥ - ٢٩٧.

(٢) تهذيب الأصول ١: ٢٩٥ - ٢٩٧.

بالطبيعة نهياً واحداً^(١).

وقد أوضح ذلك السيد الخوئي - قدس سره - فقال ما ملخصه: إن قيام مفسدة بطبيعة ما يتصور ثبوتاً على أقسام:

الأول: أن تكون المفسدة قائمة بصرف وجود الطبيعة، فاللازم أن يكون المنهي صرف الوجود فقط، فلو أوجد الطبيعة في ضمن فرد، فقد عصي، ولكن الوجود الثاني والثالث ليس منهيّاً عنهما أصلاً.

ثانياً: أن تكون المفسدة قائمة بمجموع أفرادها على نحو العموم المجموعي، فيكون المجموع محرماً بحرمة واحدة شخصية، فاللازم هو أن المبعوض ارتكاب المجموع ولا أثر لارتكاب البعض.

الثالث: أن تكون المفسدة قائمة بعنوان بسيط مسبباً عن تلك الأفراد في الخارج.

الرابع: أن تكون المفسدة قائمة بكل واحد من أفرادها الطولية والعرضية، هذا كله في مقام الثبوت.

أما إثباتاً فإن إرادة كل واحد من الأقسام الثلاثة الأولى تحتاج إلى تعيين قرينة تدل عليه، فإن لم توجد قرينة عليها كان المرتكز في أذهان العرف والعقلاء هو النهي عن جميع أفرادها بنحو العموم الاستغراقي، فيكون كل فرد منها منهيّاً عنه باستقلاله مع قطع النظر عن الآخر^(٢).

(١) فرائد الأصول ١ - ٢: ٣٩٥. وراجع نهاية الأصول: ٢٤٨.

(٢) راجع: المحاضرات ٤: ٩٤.

التطبيقات

التطبيق بكون النهي (التحريم) ينحلّ بعدد أفراد الطبيعة في الخارج فإذا كانت له حرمة واحدة فلا يمثل إلاّ باجتناب جميع أفراد الطبيعة.

إنّ جميع النواهي الواردة في الكتاب والسنة المتعلقة بالفعل الخارجي بقتل المؤمن وشرب الخمر تدلّ على لزوم ترك جميع أفراد متعلقاتها سواء وقعت تلك الأفراد تدريجاً - أي واحداً بعد واحد - أم وقعت دفعة في عرض واحد.

قال السيد الخوئي: لا شبهة في ظهور النواهي الواردة في الشريعة المقدسة بمقتضى الفهم العرفي في الانحلال كالنهي عن شرب الخمر والزنا والغيبة والكذب والغصب وسب المؤمن وما شاكل ذلك.

ولأجل هذا قلنا: إنّ التكاليف التحريمية تكاليف انحلالية، فتحلّ بانحلال موضوعها مرّة؛ كما في النهي عن شرب الخمر مثلاً أو نحوه، فإنّه ينحلّ بانحلال موضوعه في الخارج - وهو الخمر - ويتعدد بتعددده. وبانحلال متعلقها مرة أخرى كما في النهي عن الكذب مثلاً أو الغيبة أو ما شاكل ذلك مما لا موضوع له، فإنّه ينحلّ بانحلال متعلقه في الخارج. وبانحلال كليهما معاً، كما في مثل النهي عن سبّ المؤمن أو نحوه، فإنّه كما ينحلّ بانحلال موضوعه - وهو المؤمن - كذلك ينحلّ بانحلال متعلقه وهو السبّ ولو مع وحدة موضوعه^(١).

ملاحظة: أنّ كلمة (لا) سواء جاءت بمعنى النفي أم النهي، وسواء كان النهي مولوياً أم إرشادياً، وسواء كانت الجملة في مقام الأخبار أم الإنشاء فيكون

(١) راجع: المحاضرات ٤: ٩٤.

الإطلاق فيها هو الانحلال والتعدد بتعدد أفراد الطبيعة في الخارج، ضرورة أنه لا يمكن أن يريد المولى من النفي أو النهي نفي فردٍ ما أو النهي عنه؛ لأنه لغو محض فلا يصدر من الحكيم فإذاً لا محالة يدور الأمر بين أن يراد منه نفي جميع أفراد الطبيعة، أو النهي عن جميعها، أو نفي بعضها المعين، أو النهي عنه كذلك، وحيث إن إرادة الثاني تحتاج إلى قرينة، فإذا لم تكن قرينة في البين يتعين إرادة الأول^(١).

٢ - قال السيد الخوئي قدس سره: (ومن هذا القبيل أيضاً قوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» وما شاكل ذلك، فإنه يمكن أن يراد منه نفي ضرر ما في الشريعة المقدسة؛ لأنه لغو محض فلا يصدر من الحكيم. فإذاً لا محالة إما أن يراد نفي جميع أفرادها وإما نفي بعضها الخاصة، وحيث إن الثاني يحتاج إلى قرينة تدل عليه، فمقتضى الإطلاق هو الأول وهو إرادة نفي الجميع^(٢).

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(٣)، وقوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة إلا بطهور»^(٤).

الاستثناء يوجد استثناء واحد من قاعدة: إن الطبيعة توجد بفرد واحد، وتنعدم بانعدام جميع الأفراد وهو الجامع الانتزاعي مثل أحدهما، فإنه لو قال: أوجد أحدهما يستفاد منه لزوم إيجاد أحدهما، بينما إذا قال: أعدم أحدهما أو أترك

(١) المحاضرات ٤: ١١٢.

(٢) راجع: المحاضرات ٤: ١١٢.

(٣) البقرة: ١٩٧.

(٤) راجع: المحاضرات ٤: ١١٢.

أحدهما فلا يستفاد منه لزوم تركهما وإعدامهما معاً.

وقد يشكل بأن القاعدة العقلية غير قابلة للتقييد والتخصيص.

والجواب: أن جامع أحدهما وما يماثله ليس جامعاً مثل عنوان الصلاة، وإنما هو رمز ذهني يشير إلى ما في الخارج بدلاً من أن يقول: (جاء زيد) يقول: (جاء أحدهم)، فأحدهم ليس جامعاً ينطبق على زيد وغيره، بل هو رمز بقوة إما يقول هذا وإما ذاك. فطلب تركه ليس طلباً لترك الجامع، وإنما هو طلب ترك إحدى الحصتين.

والبرهان على ذلك: أن الجامع لا يمكن أن ينطبق على الفرد بخصوصيته؛ لأن الجامع عبارة عن تجريد الفرد عن خصوصيته وانطباقه على الفرد بذاته، وهذا بخلاف عنوان أحدهما أو أحدهم، فإنه ينطبق على الخصوصية بما هي خصوصية. إذاً ليس هو بجامع^(١).

(١) راجع بحوث في علم الأصول ٣: ٢٢.

٣٣- قاعدة: اجتماع الأمر والنهي

الألفاظ الأخرى للقاعدة

- جواز اجتماع الأمر والنهي.
- جواز تعلق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد شخصي خارجي.
- امتناع اجتماع الأمر والنهي.
- امتناع اجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد.

توضيح القاعدة:

قد يقال: إنّ الأمر والنهي من الأحكام الشرعية، وهي أمور اعتبارية لا واقع لها عدا اعتبار المعنيين، فلا مضادة بين نفس اعتباري الوجوب والحرمة ذاتاً؛ لعدم التنافي بين نفس اعتبار المولى الفعل على ذمة المكلف وبين اعتباره محرومية المكلف، عنه بالذات، فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي، وبهذا يزول هذا البحث من الوجود.

أقول: إنّ المضادة بين الأمر والنهي تكون من ناحيتين:

الأولى: من جهة المبدأ وهو اشتغال الفعل بالمأمور به على المحبوبة، واشتغال الفعل المنهي عنه على المبغوضة، فيستحيل أن يكون فعل واحد محبوباً ومبغوضاً.

الثانية: من جهة المنتهى وهي مرحلة الامتثال والطاعة، فلا يمكن للمكلف أن يمثل ويطيع شيئاً واحداً مأموراً به ومنهياً عنه؛ لأنّ هذا يستلزم التكليف بالمحال وبغير المقدور؛ لأنّ المكلف في الحال غير قادر على امتثالهما معاً إذاً البحث معقول جداً.

وقد يقال: في شجب هذا البحث ما توهم من أن هذا البحث هو لتصحيح الصلاة في المغصوب لمن صلى في دار مغصوبة وهو عالم بها مع وجود الأدلة الشرعية (الروائية) على عدم صحة هذه الصلاة، ومن الأدلة ما جاء في مكاتبة صاحب الزمان عليه السلام حيث قال: «لا يحلّ لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه»^(١) وهو يدلّ على حرمة التصرف في المغصوب مطلقاً (في العبادة وغيرها)، وإذا كان التصرف حراماً ومبغوضاً لله كيف يمكن أن يتقرب به إلى الله تعالى؟! وكيف يمكن الحكم بالصحة؟!

والجواب: هو أن البحث في هذه المسألة ليس لأجل هذا، فإنه من الواضح بمكان، ولكن إذا جهل الإنسان أو نسي كون المكان مغصوباً، فهل يمكن تصحيح صلاته؟ فإن قلنا بالامتناع فلا تصح وإن قلنا بالجواز وقد حصل قصد القربة منه فتصح صلاته ما سيأتي هذا واضحاً في التطبيقات فانتظر. وكذا إذا قلنا إن أفعال الصلاة المأمور بها كالركوع والسجود ليست هي تصرف في الثوب المغصوب، بل تحريك الثوب شيء ملازم للركوع فيكون الركوع والتصرف في الثوب مثل الصلاة والنظر إلى الأجنبية فيحكم في صحة الصلاة إذا اجتمعا وسيأتي في التطبيقات ما يستفاد منه صحة هذا البحث فانتظر. وعلى هذا نقول لتوضيح المسألة:

(١) وسائل الشيعة ج ٢٥: ٣٨٦، ح ٣٢١٩٠، من الطبعة الحديثة.

قال الشهيد الصدر: إنّ الأمر والنهي تارة يلحظان بالنسبة إلى متعلقهما بالذات، وأخرى بالنسبة إلى متعلقهما بالعرض، والمقصود من المتعلق بالذات العنوان القائم في الذهن الذي هو المعروض الحقيقي للأمر والنهي، والمقصود من المتعلق بالعرض مطبق تلك العناوين باعتبار أن تلك العناوين ملحوظة بما هي فانية في معنوياتها، فتكون هي المعروضة بالعرض.

وعلى هذا الأساس يقال: إنّ المعروض بالذات للأمر والنهي إن كان واحداً من قبيل (صلّ) و(لا تصلّ)، فيجب أن يفترض استحالة اجتماع الأمر والنهي فيه أصلاً موضوعياً مفروغاً عنه، إمّا لأنّ التكليف مشروطاً بالقدرة، ولا قدرة للمكلف على أن يصلي ولا يصلي في نفس الوقت، بل له قدرة واحدة فيستحيل اجتماع تكليفين.

أو لأنّ التضاد بين صلّ ولا تصلّ موجود في عالم الجعل والحكم، فيستحيل اجتماع بعث وزجر على عنوان واحد مع قطع النظر عن القدرة على الامتثال.

أو لأنّ التضاد ثابت بينهما في مرحلة المبادئ حيث إنّ الأمر يكشف عن مصلحة تامة، والنهي يكشف عن مفسدة تامة، فإذا تعلقا بشيء واحد لزم اجتماع الضدين، قبل البحث عن اجتماع الأمر والنهي، كما أنّه إن فرض إنما هو المعروض بالعرض لهما تغاير بقطع النظر عن التغاير بين المعروضين بالذات، كشرب الخمر والصلاة، فهذا أيضاً يجب أن يفترض إمكان تعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر مفروغاً عنه.

وهناك حالة وسطى هي موضوع هذا البحث: وهي التغاير بين المعروضين

بالذات فيقع البحث حينئذٍ عن أن هذا التغير هل يدفع محذور التضاد أم لا؟ إمّا باعتبار كشفه عن التغير بين المعروضين بالعرض، وإمّا باعتبار أنه وإن لم يكشف عن ذلك إلا أنه بنفسه كافٍ في دفع محذور التضاد.

وهذا التغير يتصور بأحد نحوين رئيسيين:

أحدهما: أن يكون العنوان واحداً - فكلاهما متعلق بالصلاة مثلاً - إلا أنّهما متغايران بالإطلاق والتقييد كـ: (صلِّ ولا تصلِّ في الحمام)، إذا كان يحبّ الصلاة ويبغض الصلاة في الحمام.

الثاني: أن يكون العنوان متغيراً رأساً من قبيل (صلِّ ولا تغصب)، فلا بدّ من بحث كلّ منهما^(١).

وبما أن النحو الأول تكون الصلاة الخارجية واحدة (وهي الصلاة في الحمام)، فيكون البحث منحصراً في أن التغير العنواني بالإطلاق والتقييد هل يكفي لرفع التضاد أم لا؟

ولكن النحو الثاني يكون البحث فيه من ناحيتين: من ناحية أن التغير العنواني هل يكفي لدفع التضاد أم لا؟ ومن ناحية أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون أم لا؟

وبعبارة أخرى: أن من الواضحات عند العقل والعقلاء وأنه يمتنع أن يصدر من المولى الواحد بالنسبة إلى المكلف الواحد بعث وزجر حال كونهما متعلقين بشيء واحد في زمان واحد، وهذا حكم يصدق العقل بعد تصوّر أطرافه، أما إذا

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٢٦ بتصرف قليل.

تعدد واحد من الأمور الأربعة المتقدمة فقد ارتفعت الاستحالة.

والكلام في هذه القاعدة يرجع إلى أن تعلق البعث والزجر في شيء واحد إلا أن هذا الشيء الواحد له عنوانان مختلفان بالإطلاق والتقييد، مثل: (صلِّ)، و(لا تصلِّ في الحمام)، فهل يكون هذا الاختلاف في العنوان يكفي لرفع التضاد؟! ومرة يكون الشيئان مختلفين بالذات كالصلاة والغضب، فهل يكون الاختلاف في العنوان كافياً لرفع التضاد؟ أو هل يكون الاختلاف في العنوان كاشفاً عن تعدد المعنويين فيرفع التضاد؟

وبهذا نستبعد كل بعث وزجر يجتمعان في الخارج كـ: (الصلاة)، و(النظر إلى الأجنبية)، فإنه خارج عن محل بحثنا، وكذا (الصلاة)، و(شرب الخمر)، و(قراءة القرآن، والتغني فيه).

وبعد هذا نقول: إذا تعلق الأمر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر مثل (صلِّ) و(لا تصلِّ في الحمام)، أو مثل (صلِّ) و(لا تغضب)، وصدق العنوانين على شيء واحد، كأن صلى في الحمام اتفاقاً أو صلى في المكان المغصوب اتفاقاً، فإن الحركة الصادرة عن المكلف يصدق عليها عنوان الصلاة وعنوان الصلاة في الحمام معاً، ويصدق عليها عنوان الصلاة وعنوان الغضب معاً، فهل يجتمع الأمر والنهي معاً في مورد واحد، فيكون هناك امثال للأمر وعصيان للنهي؟ أو يمتنع اجتماعهما، فيقع التعارض بين الدليلين أو التزاحم بينهما، فلا بد من إعمال قواعد التعارض أو التزاحم فيه؟

فذهب المشهور إلى الامتناع، منهم صاحب الكفاية^(١)، وذهب عدة من المحققين إلى الجواز منهم المحقق النائيني^(٢)، وذهب بعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً، نسب هذا إلى المحقق الأردبيلي مع تأمل فيه^(٣).

المستند لجواز الاجتماع

أولاً: بالنسبة لتعلق الأمر والنهي بعنوان واحد إلا أنهما متغايران بالإطلاق والتقييد، ومثال ذلك: (صلِّ) و(لا تصل في الحمام)، فنقول:

١ - في مرحلة الجعل يمكن للمولى أن ينقذح في نفسه الأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام، فيجعل.

٢ - في مرحلة التكليف فإن المكلف قادر على أن يصلي في غير الحمام، فيمكن أن يتوجه له تكليفان.

٣ - في مرحلة المبادئ فالصلاة وقعت معروضاً للمحبوبة على وجه الاستقلال، ووقعت معروضاً للمبغوضية على وجه الضمنية، (ضمن الحمام)، ويمكن أن يبغض المولى مجموع أمرين مع تعلق حبه بالاستقلالي بأحدهما^(٤)،

(١) الكفاية: ١٨٣.

(٢) فوائد الأصول ١: ٣٩٨.

(٣) راجع: مطارح الأنظار: ١٢٩.

(٤) ولكن اجتماع المحبوبة الضمنية مع المبغوضية الاستقلالية محال، فإنه لا يعقل الأمر بالصلاة مثلاً مع النهي عن تكبيرة الإحرام استقلالاً، فمن كان يبغض الملح استقلالاً لا يمكن له أن يحبه ضمن الطماسة أو البيض أو الخيار، ومن يبغض السمك استقلالاً لا يمكنه أن يحبه ضمن الرز أو الطرشي، وهذا أمر وجداني. ويبرهن عليه أن من يأمر بالصلاة فهو يحب كل أجزائها ومنها التكبيرة، وهذا لا ينسجم مع بغض المولى للتكبيرة مستقلاً.

كما إذا أبغض وجود الحليب مع السكر، ولكنه يحب الحليب لوحده. ويمكن أن يبغض الخيار مع الملح ويحب الخيار لوحده، وهكذا. وهذا وجداني.

ويبرهن عليه: بأن البغض إذا تعلق بمجموع أمرين، فهو يقتضي إعدام المجموع (أي أحد الجزأين) لا إعدام الجميع. إذاً يمكن أن يحب المولى الصلاة، ويبغض الصلاة في الحمام.

ويمكن أن نقول أيضاً: إن متعلق الأمر هو الطبيعة (صرف الوجود)، ومتعلق النهي هو الحصة (الفرد من الطبيعة) إذا فالوجود ليس واحداً حتى تأتي شبهة أن الشيء الواحد كيف يكون محبوباً ومبغوضاً؟!

أقول: إن هذا الكلام - بأن الطبيعي غير الحصة - إنما هو صحيح بالنسبة لعالم المفاهيم والتحليل الذهني، أما نحن فتكلم في عالم يحكي تلك المفاهيم في الخارج فلا يأتي ما تقدم، لأن ما في الخارج هو الطبيعي وهو الحصة، ويستحيل اجتماع الحب والبغض في واحد. ولكن الشارع عندما يأمر: يأمر بالمفهوم والطبيعة وعندما ينهى: ينهى عن المفهوم والطبيعة ولا يتعدى الحكم إلى ما يلزمه أو يتحدّ معه في الخارج فلا يسري حكم أحد العنوانين للآخر الملازم له، فيمكن أن نقول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون خارجاً فلا تضاد أصلاً.

وإذا قلنا أن الوجود واحد في الخارج فحينئذٍ نقول:

فهل يكفي تعدد العنوان فقط فيأمر المولى بالصلاة وينهى عن حصة خاصة فتكون الصلاة صحيحة ومنهياً عنها؟

والجواب: نعم، يكفي تعدد العنوان لتوجه الأمر والنهي إلى المكلف، لأن متعلق

الأحكام ليس هو الوجود الخارجي، لأنّ تعلق الحكم بالوجود الخارجي لا يمكن إلاّ في ظرف تحقّقه، والبعث إلى إيجاد المتحقّق تحصيل للحاصل، كما أنّ الزجر عن الوجود الخارجي ممتنع، وليس متعلق الأحكام هو الوجود الذهني بما هو كذلك؛ لأنّ الوجود الذهني غير ممكن الانطباق على الخارج.

إذاً المتعلق هو نفس الطبيعة، والهيئة باعثة نحو إيجاد الطبيعة؛ وذلك لأنّ المولى عندما رأى أنّ إتيان الصلاة ووجودها خارجاً محصل لغرضه فلا بدّ أن يتوسل إلى الوصول إليه بوسيلة، ولا تكون تلك الوسيلة إلاّ بالأمر بالطبيعة ليعث المكلف إلى إيجادها.

وعلى هذا يتضح جواز أن يتعلّق الأمر والنهي بعنوانين متضادين على واحد شخصي خارجي كما في (صلّ) و(لا تصل في الحمام)، فتكون الصلاة صحيحة ومنهيّاً عنها؛ لأنّ الأمر متعلق بعنوان الصلاة لا بالوجود الخارجي، ولا يتعدى الأمر إلى ما يلازمه أو يتحدّ معه في الخارج، وكذا النهي متعلق بالعنوان (الصلاة في الحمام) ولا يسري إلى ملازمه وما اتحدّ معه في الخارج.

إذاً فلا يسري حكم أحد العنوانين للآخر؛ لأنّ تعلق الحكم بالعنوان، وليس في العنوانين اتحاد، وما هو متحد هو الخارج وليس هو متعلق الحكم.

ثانياً: بالنسبة لتعلق الأمر والنهي بعنوانين مثل (صلّ) و(لا تغصب).

فهنا من الأصوليين من ذهب إلى رفع مشكلة التضاد بينهما بمجرد تعدد الوجود الذهني الذي هو معروض الحكم أولاً وبالذات وإن اتحد الوجود الخارجي.

وهناك من الأصوليين من ذهب إلى أنّ رفع مشكلة التضاد بينهما تكون فقط بتعدد الوجود الخارجي للمتعلقين.

والقول الأول: متوقف على إثبات أنّ الأحكام تعرض على الوجود الذهني بما هو طريق لتحصيل الفعل في الخارج، ولا تعرض على الوجود الخارجي، ويكفي لإثبات ذلك استحالة أن يتعلق الحكم بالوجود الخارجي؛ لأنّ البعث إلى إيجاد المتحقق تحصيل للحاصل، كما أنّ الزجر عن وجوده بعد تحققه ممتنع أيضاً. أو أن نقول: إنّ الحكم من مقدمات ودواعي وجود المتعلق فيستحيل أن يكون عرضاً من أعراض المتعلق.

وإذا ثبت هذا ثبت أنّ متعلق الأمر والنهي - وهو الصور الذهنية - متعدد بنفس تعدد العناوين وإن كان الوجود الخارجي واحداً، حيث إنّنا نرى طبيعتين في الخارج وعنوانين، ورؤية العنوانين في الخارج مع الاتحاد الخارجي يكفي لرفع غائلة التضاد؛ لأنّ الأمر والنهي يتعلقان بالعناوين حقيقة وذاتاً.

كما يمكن إثبات التعدد الخارجي للمتعلقين أيضاً بتعدد العناوين في العامين من وجه، مثل (الصلاة والغضب)، فإن كلا العنوانين لا بدّ أن يكون في مورد الاجتماع منتزعا من جهة مشتركة محفوظة في مورد الاجتماع والافتراق معاً، أي لا بدّ من الالتزام بجهتين في مورد الاجتماع، وإلاّ إن كانت جهة واحدة، فيستحيل أن ينتزع منها عنوانين بينهما عموم من وجه.

وحينئذٍ إذا كان في مورد الاجتماع جهتان فهو دليل على تعدد المعنوي بتعدد الجهة في مورد الاجتماع، وهذا ما أطلق عليه المحقق النائيني بأنّ الاتحاد هنا في

المعنون انضمامي لا اتحادي، بمعنى أنّ تعدد العنوان يستلزم تعدد المعنون.

وبتعبير السيد الخوئي (في خصوص ما إذا كان العنوانان من المقولات الحقيقية والماهيات الخارجية)^(١): يستحيل أن تكون ماهيتان لموجود واحد في الخارج؛ إذ الوجود الواحد لا تكون له إلا ماهية واحدة، فإن صدق على شيء أنه صلاة وغصب فلا بد أن يكون الموجود الخارجي متعدداً؛ لأنّ الوحدة تستلزم ماهية واحدة، وهذه ماهيتان.

وقد عبّر الشهيد الصدر هنا تعبيراً دقيقاً^(٢) يرجع إلى أننا لسنا مرتبطين بالمعنون والوجود الخارجي أصلاً، بل الحكم يعرض على العنوان، فإذا تعدد العنوانان - كالصلاة والغصب - فقد تعددت خارجيتهما، وهذا هو معنى أنّ الأمر يتعلق بالعنوان بما هو فان في المعنون، فليس الفناء معناه أنّ لكل عنوان معنون، بل يرى العنوان أنّه شيء في الخارج^(٣).

ثالثاً: ذكر السيد البروجردي - قدس سره - دليل الوجدان على جواز اجتماع الأمر والنهي في العموم والخصوص من وجه، فقال: إنك إذا راجعت الوجدان رأيت جواز الاجتماع من أبده البديهيّات، فإذا أمرت عبدك بخياطة ثوبك ونهيته عن التصرف في فضاء دار الغير، فخاط العبد ثوبك في فضاء دار الغير، فهل يكون لك أن تقول له: أنت لا تستحق الأجرة؛ لعدم إتيانك بما أمرتك؟

ولو قلت هذا، فهلاً لا تكون مذموماً عند العقلاء؟ بل تراه ممثلاً من جهة

(١) دون العناوين الانتزاعية الاعتبارية، فإن تعددها لا يوجب تعدد المعنون حتى لو كانا عامين من وجه.

(٢) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ٣٥ - ٣٦.

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ٤١.

الخيطة، وعاصياً من جهة التصرف في قضاء دار الغير، ويكون هذا العبد عند العقلاء مستحقاً لأجر العبودية والطاعة، وعقاب التمرّد والعصيان^(١).

وقد ذكر الآخرون في العموم والخصوص المطلق وقوع اجتماع الأمر والنهي في تشريعات الشارع المقدس، حيث أمر بالصلاة ونهى عن الصلاة في الحمام أو مواضع التهمة، وأمر بالصوم ونهى عن الصوم في بعض الأيام^(٢).

وبما أنّ التضاد ليس مختصاً بين الوجوب والحرمة، بل هو في الأحكام الخمسة بأجمعها، فلو كان التضاد مانعاً عن الاجتماع ولم يكن تعدد الجهة مجدياً في رفع التضاد لما وقع الاجتماع في غير الوجوب والحرمة كما في الوجوب والكراهة، والاستحباب والكراهة.

وما ذكر في خصوص العموم والخصوص المطلق مبني على التضاد بين الأحكام الخمسة، وهو مورد تأمل؛ وذلك لأنّ الضدين قد عُرفا بأنهما أمران وجوديان لا يتوقف تعقل أحدهما على الآخر، ويتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه كالسواد والبياض، وكالعلم والجهل، بينما الأحكام الشرعية أمور اعتبارية قائمة بنفس المعبر قياماً صدورياً، وليست أموراً وجودية ولا حالة في الموضوع الخارجي، فالتضاد بينهما مما لا أساس له وإن كان معروفاً بين الأصحاب^(٣).

أقول: إنّنا تصورنا المضادة بين الوجوب والحرمة ومنتهاهما وإن لم تكن

(١) راجع: نهاية الأصول: ٢٦٠.

(٢) راجع: الكفاية: ١٦١. نهاية الأصول: ٢٦٧. فوائد الأصول ٢: ٤٣٤.

(٣) راجع: مناهج الوصول ٢: ١٣٦-١٣٨. المحاضرات ٤: ٢٤٨.

مضادة بين نفس اعتباري الوجوب والحرمة ذاتاً مع قطع النظر عن مبدئيهما ومنتهاهما؛ لأن الاعتبار خفيف المؤونة.

وعلى هذا فالمضادة موجودة بين الوجوب والحرمة، والاستحباب والكراهة، والوجوب والكراهة باعتبار مبدئيهما ومنتهاهما كما تقدم ذلك، فيصح أن يكون ما ذكر من الوقوع دليلاً على الإمكان، فلاحظ.

إلا أن هذا غير صحيح؛ لأن الكراهة في مورد الوجوب العبادي هو قلة الثواب، فلا توجد مبغوضية في النهي الكراهتي، وكذا في مورد الاستحباب، فإن الكراهة فيه بمعنى قلة الثواب لا المبغوضية، فلا يكون تضاد في المبادئ، فلا يكون الواقع من الوجوب والكراهة والاستحباب والكراهة دليلاً على إمكان التضاد بين الأمر والنهي.

إذن الأمر والنهي في العبادة لا مضادة بينهما أصلاً، فلاحظ.

تحفظ على القول بجواز الاجتماع

إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي لتعدد العنوان فهو إنما يكون في العناوين الحقيقية (الماهوية أو الانتزاعية)، أما العناوين التي يُنشئها العقل كعنوان أحدهما، أو عنوان واحد منهما، فإن هذه العناوين هي رموز يشيرُ بها الذهن إلى الخارج. وحينئذٍ إذا أمر الشارع بأحد الخصال الثلاث فلا يمكن أن ينهى عن إحداها بالخصوص؛ لأن معروض الأمر والحب سوف يكون واقع الخصال بنحو التخيير الشرعي، فلا يمكن أن ينهى عن إحداها للتضاد.

المستند لامتناع الاجتماع

وقد ذهب صاحب (الكفاية) لامتناع اجتماع الأمر والنهي؛ وذلك لعدة مقدمات:

الأولى: أن الأحكام الخمسة متضادة في فعليتها؛ لمنافاة البعث مع الزجر عن شيء واحد في مكان واحد لمكلف واحد.

الثانية: أن متعلق الأحكام فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج؛ لأن الغرض يترتب على الفعل الصادر من المكلف خارجاً.

الثالثة: أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي؛ لأنه ربما تنطبق عناوين كثيرة على واحد كأنطبق عنوان الأب والابن والأخ والزوج على شخص واحد.

الرابعة: أن الموجود بوجود واحد لا يكون له إلا ماهية واحدة، فالمجمع له ماهية واحدة.

إذا اتضح هذا، فحيث إن المجمع واحد فله ماهية واحدة، وهو متعلق بالحكم الصادر من المكلف، وعليه يمتنع أن يتعلق الأمر والنهي به ولو كان تعلقهما بعنوانين^(١).

وهذا باطل بما يلي:

أولاً: لبطلان المقدمة الأولى كما تقدم.

ثانياً: لبطلان المقدمة الثانية، فإن متعلق الأحكام ليس هو الوجود الخارجي؛

(١) الكفاية: ١٥٨ - ١٦٠.

لأنه يلزم منه طلب تحصيل الحاصل في الأمر والزجر عن الوجود في النهي، بل المتعلق هو نفس الطبيعة بما هي وسيلة إلى تحصيل الغرض المترتب على الفعل الخارجي.

ثالثاً: لبطلان المقدمة الثالثة، فإن ما ذكر من عدم إيجاب تعدد العنوان لتعدد المعنون لا يدل على وحدة المعنون، بل هو أعم من أن يكون واحداً أو متعدداً، بل ربما يكون المعنون متعدداً في الواقع بأن يكون مركباً انضمامياً ذا وجودين وماهيتين^(١).

الشرة:

١ - إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي فهو ينفع في صحة العبادة للصلاة مع الجهل بوصول النهي عن المغصوب كما إذا صلى في المغصوب مع عدم علمه بالغصب، فحينئذ يقع المصداق الخارجي للصلاة في المغصوب الواقعي مصداقاً للواجب؛ لإمكان التقرب، ولعدم قبح الفعل خارجاً الناشئ من اقتضاء النهي لفساد العبادة؛ لعدم علمنا بالنهي.

وكذا لا إشكال في صحة الامتثال إذا كان الواجب توصلياً مع وجود المندوحة لقدرته على امتثال الأمر والابتعاد عن النهي، وأما إذا لم تكن مندوحة فالقول بالصحة والإجزاء موقوف على القول بإمكان الترتب أو كشف الملاك^(٢)، ومثال الواجب التوصل في الإجارة على الأعمال والنهي عن كون العمل في مكان مغصوب.

(١) راجع: المحاضرات ٤: ٢٥١.

(٢) راجع بحوث في علم الأصول ٣: ٦٩.

وأما إذا علمنا بوصول النهي عن المغصوب - كما في حالة علمنا بأن الدار غصبية - فهنا لا يجوز اجتماع الأمر والنهي، وتكون الصلاة باطلة؛ وذلك لا لمشكلة التضاد، بل لعدم إمكان التقرب بالصلاة، ولقبح الفعل خارجاً بناءً على ما سيأتي من اقتضاء النهي لفسادة العبادة، لأن الفرد إذا كان مبغوضاً للمولى فلا يمكن التقرب به، فلا يصبح الفعل مصداقاً للواجب.

هذا ولكن الشيخ المظفر - رحمه الله - لم يفرّق بين حالة العلم بالغصبية والجهل بها بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي، فقال: (وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فإنه كما جاز توجيه الأمر والنهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول: لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضاً... حتى لو كان المعنون للعنوانين واحداً وجوداً ولم يوجب تعدد العنوان تعدده؛ لما عرفت سابقاً من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقاً للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده، وإنما يكون الداعي إلى إتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذي ليس بمنهي عنه...) (١).

وهذا صحيح في حدّ نفسه بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي، ورفع حالة التضاد بينهما إذا التقيا في واحد خارجي، ولكن بما أن الصلاة تحتاج إلى قصد القربة، فهذا القصد لا يتأتى إذا علمنا بالغصبية، فإن المحرّم المبعّد لا يمكن التقرب به لا للتضاد بين العنوانين والمعنونين، فلاحظ!

٢ - أما إذا قلنا بالامتناع - امتناع اجتماع الأمر والنهي - ووصول النهي إلى

(١) أصول الفقه ٢: ٣٣٦ - ٣٣٧.

المكلف، فيحصل التعارض إذا جاءنا دليلان أحدهما يأمرنا والآخر ينهانا،
وحيثُ إذا قدمنا جانب الأمر، فلا إشكال في صحة الامتثال بالمجمع وإجزائه
سواء أكان الواجب توصلياً أم تعبدياً، وإن قدمنا جانب النهي، فحيثُ إذا كان
الواجب عبادياً فلا إشكال في البطلان؛ لعدم إمكان التقرب بالحرام، وإن كان
الواجب توصلياً فالاجتزاء به موقوف على إمكان إحراز الملاك في المجمع.

أما إذا قلنا بالامتناع، ولم يصل النهي إلى المكلف؛ لجهل قصوري أو نسيان،
فقد حكم المشهور بصحة الامتثال والاجتزاء به حتى إذا كان الواجب عبادياً.
فمن قال بالامتناع من اجتماع الأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في المغصوب ثم
لم يصل إليه النهي عن التصرف في هذا المغصوب الواقعي لجهله به، قال
المشهور بصحة الصلاة فيما لو وقعت فيه ^(١).

وهذا هو الذي وقع مورداً للإشكال الذي طرحه صاحب (الكفاية) وحاول أن
يعالجه في عدة مواضع، والإشكال هو: إذا كان المبنى امتناع الاجتماع وقد وقع
التعارض بين دليل الأمر والنهي، فمع تقديم جانب النهي لا يصح الامتثال
بالمجمع سواء وصل النهي أم لم يصل، فكيف صدر التفصيل من المشهور فأفتوا
بصحة العبادة مع الجهل بالحرمة حتى من القائل بالامتناع؟

وقد أجاب عنه صاحب (الكفاية): بأن التضاد في الأحكام هو في مرحلة
فعليتها بعثاً أو منعاً، والحكم ما لم يصل إلى المكلف لا يبلغ الفعلية. وحيثُ إذا
كانت الحرمة واصله فتتنافى مع الوجوب، فيسقط الوجوب ويبطل العمل، وأما

(١) وقيل بوقوع الصلاة فاسدة؛ لتعارض الأدلة (الأمر والنهي) بناءً على الامتناع، فإذا قدم جانب
النهي فكما لا أمر لا يحرز وجود المقتضي له، وهو المصلحة الذاتية في المجمع.

إذا لم تكن الحرمة واصله فهي باقية في مرحلة الإنشاء فلا تضاداً للوجوب،
وحيثُ قد تصح العبادة لفعلية الأمر وإمكان التقرب^(١).

وهذا باطل؛ لأننا إذا آمنا بالتضاد بين الأحكام فهو لا يختص بالوصول لوجود
التضاد بين الأحكام بلحاظ مبادئها.

ولنا أن نقول: إنه مع الجهل بالحرمة يكون الأمر موجوداً، وهذا الأمر يرخص
في كل فرد من أفرادها، فلا مانع من التمسك بإطلاقه حتى للصلاة في مورد
الجهل بالحرمة. أو نقول: مع الجهل بالحرمة يمكن للمكلف أن يتقرب بالأمر؛
إذ لا يعتبر في صحة العبادة إلا اشتغالها على ملاك الأمر وإمكان التقرب بها،
وكلاهما حاصلان في صورة الجهل بالحرمة^(٢).

أو يقال: إنه مع الجهل بالحرمة فلا إشكال في إمكان التقرب من قبل
المكلف بعد التعارض والتساقط. وحيثُ هل تجب الصلاة مرة ثانية؟ نشك في
أصل التكليف، وهو مجرى البراءة.

ولو لم يقبل أحد هذه الأجوبة لحل الإشكال، فالإشكال على فتوى المشهور
ثابت، ولكن البراءة تفيدنا في عدم وجوب الإعادة.

التطبيق لمسألة اجتماع الأمر والنهي

هناك تطبيق معروف لمسألة الاجتماع؛ إذ لا إشكال في الأمر بالصلاة والنهي

(١) الكفاية ١: ٢٤٩.

(٢) أقول: هذان الجوابان بناءً على الامتناع لوجود تضاد في مبادئ الوجوب والحرمة تجعل أحد الحكمين
غير صادر من المولى سواء علمنا بالنهي أم لا، فإن لم يكن ترجيح للنهي فسوف لا تكون الصلاة باطلة.

عن الغصب، فإذا اجتمع هذان العنوانان - كما إذا صلى في المغصوب - فهل يمكن أن تكون الصلاة صحيحة ومصدقاً للمأمور به؟

والجواب: أنّ هذا الفرع ينحل إلى فرعين:

الأول: الصلاة في اللباس المغصوب.

الثاني: الصلاة في المكان المغصوب.

والفرع الأول منحل إلى مسألتين: الأولى: أن يكون اللباس المغصوب هو الساتر.

الثانية: ألا يكون هو الساتر، بل أمر آخر.

أما الفرع الأول بكلا مسألتيه فإنما يكون من مسألة اجتماع الأمر والنهي باعتبار أن الفعل الصلّاتي بنفسه (من قيام وركوع وسجود) يستوجب تحريك الثوب والساتر والتصرف فيه، فهذه الأفعال مأمور بها؛ لأنها أجزاء الواجب، وهي بنفسها منهي عنها؛ لأنها تصرف في الثوب بالنظر العرفي.

وأما إذا لم ينبِ على هذا فحينئذ تكون الصلاة في اللباس المغصوب مثل الصلاة والنظر إلى الأجنبية في جواز اجتماعهما بالاتفاق؛ لأنهما فعّالان قد انضم أحدهما إلى الآخر، فلاحظ.

وأما الفرع الثاني - الصلاة في المكان المغصوب - فأيضاً من تطبيقات مسألة الاجتماع عرفاً لأن عنوان الصلاة مأمور به وعنوان الغصب منهي عنه، وهما صادقان على المجمع الذي يحصل بالقيام والسجود والركوع.

وكذا من تطبيقات المسألة المعروفة الصلاة في الحمام، «على ما ذكره القوم»

فهي صلاة مأمور بها، وهي صلاة في الحمام منهي عنها، فكل فعل منها هو صلاة وهو صلاة في الحمام، فيكون من تطبيقات مسألتنا هذه.

أقول: (كما تقدم منا) أنه لا مضادة بين الوجوب والكراهة في العبادات إذ أن النهي الكراهتي في العبادة يقول: الأفضل أن تصلي في غير الحمام، ومعنى ذلك وجود الامتثال في الصلاة في الحمام، وإذا حصل الامتثال حصل الإجزاء والجزاء إلا أنه أقل من الصلاة في غير الحمام، فلا مضادة أصلاً لعدم بغض الصلاة في الحمام إذا كانت مجزئة وعليها الجزاء ولو كان قليلاً.

وكذا من تطبيقات المسألة:

الوضوء بالماء المغصوب أيضاً وكذا إزالة النجاسة عن الثوب للصلاة في الماء المغصوب، وكذا الإجارة على عمل مع النهي عن التصديق في المغصوب.

التطبيق من كتب الفتاوى:

١- قال السيد السيستاني في منهاج الصالحين [ج ١ ص ٤٨] مسألة ١٣٣ قال: «إذا توضأ غير الغاصب بالماء المغصوب والتفت إلى الغصيبة في أثناء الوضوء صح ما مضى من أجزائه ويجب تحصيل الماء المباح للباقي، ولكن إذا التفت إلى الغصيبة بعد الغسلات وقبل المسح، فجواز المسح بما بقي من الرطوبة لا يخلو من قوة».

وكذا السيد الخوئي في نفس المسألة لكن عنونها بما إذا نسي غير الغاصب وتوضأ بالماء المغصوب. أقول: الناسي لا يتوجه إليه تكليف بالنهي لحديث رفع النسيان فهو رفع واقعي فلا يبقى إلا الأمر.

٢- قال السيد السيستاني: «لا تصح الصلاة في المغضوب على الأحوط لزوماً فيما كانت ساتراً للعودة فعلاً واستحباباً في غيره، نعم إذا كان جاهلاً بالغصبة أو ناسياً لها ولم يكن هو الغاصب أو جاهلاً بحرمة جهلاً يعذر فيه أو ناسياً لها أو مضطراً تصح صلاته. [ج ١ ص ١٧٥].

وقال السيد الخوئي: «ولا تجوز الصلاة فيما يكون المغضوب ساتراً له بالفعل، نعم إذا كان جاهلاً بالغصبة أو ناسياً لها فيما لم يكن هو الغاصب أو كان جاهلاً بحرمة جهلاً يعذر فيه أو ناسياً لها أو مضطراً فلا بأس» [ج ١ ص ١٣٧].

٣- قال السيد السيستاني في مكان المصلي: مسألة ٥٣٦: «لا تصح الصلاة فريضة أو نافلة في المكان المغضوب على الأحوط وإن كان الركوع والسجود بالإيماء، ولا فرق في ذلك بين ما يكون مغضوباً عيناً أو منفعة أو لتعلق حق ينافيه مطلق التصرف في متعلقه حتى مثل الصلاة فيه، والظاهر اختصاص الحكم بالعالم العائد، فلو كان جاهلاً بالغصب أو كان ناسياً له ولم يكن هو الغاصب صحت صلاته وكذا تصح صلاة من كان مضطراً لا بسوء الاختيار أو كان مكرهاً على التصرف في المغضوب كالمحبوس بغير حق».

وقال السيد الخوئي: في مسألة ٥٣٦: «لا تجوز الصلاة فريضة أو نافلة في مكان يكون أحد المساجد السبعة فيه مغضوباً عيناً أو منفعة أو لتعلق حق موجب لعدم جواز التصرف فيه» ولا فرق في ذلك في مسجد الجبهة بين العالم بالغصب والجاهل به على الأظهر» نعم إذا كان معتقداً عدم الغصب أو كان ناسياً له ولم يكن هو الغاصب صحت صلاته، وكذا تصح صلاة من كان مضطراً أو مكرهاً

على التصرف في المغصوب كالمحبوس بغير حق».

التطبيق من كتب الاستدلال:

١- قال في الجواهر [ج ٨ ص ١٤٣] قال: «وعلى ما هو المعلوم عند الشيعة من عدم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد شخصي ولو لأنه فرد لكلي متعلق الأمر وفرد لكلي متعلق النهي، إذ لو قلنا إن الأمر بالكلي أمر بأفراده خصوصاً مثل هذه الكليات كان منع الاجتماع واضحاً، بل وكذا إن قلنا إنه مقدمة له لكن مثل هذه المقدمة التي لا يتصور حصول لذيها متميّزاً عنها تُعامل معاملة المتعلق الأصلي في المنع قطعاً، وما نحن فيه بعد ضرورة حرمة التصرف والانتفاع في مال الغير من ذلك قطعاً، إذ القيام فيه والركوع والسجود وغيرها من حركات الصلاة وأكوانها من التصرف والانتفاع به، فيجتمع حينئذٍ فيه الأمر والنهي كالصلاة في المكان المغصوب ونحوه ممّا رجع النهي فيه إلى جزء الصلاة، بل هو مثل ما اعترف فيه بالفساد من القيام عليه والسجود عليه، فالمكلف إذا كان متلبساً بلباس مغصوب في حال الركوع مثلاً فلا خفاء في أنّ الحركة الركوعية منه حركة واحد شخصية محرّمة لكونها محرّكة للشيء المغصوب، فيكون تصرفاً في مال الغير فلا يصح التعبد به مع أنه جزء الصلاة ... فالستر ليس عبادة قطعاً وإلا لمّا صح بدون النية، فليس الفساد فيه حينئذٍ إلا للاتحاد المزبور الذي إليه يرجع ما في الخلاف من الاستدلال على البطلان في المغصوب بأن التصرف في الثوب المغصوب قبيح ولا تصح نية القربة فيما هو قبيح».

أقول هذا كله فيما إذا وصل النهي إلى المكلف وقدم جانب النهي.

٢- قال في الجواهر: «لم يقدح إزالة النجاسة التي هي شرط لصحة الصلاة بالماء المغصوب مثلاً»^(١) أي إذا أمرنا بإزالة النجاسة التي هي شرط لصحة الصلاة أمراً توصلياً ونهينا عن التصرف في الماء المغصوب، ولكن غسلنا ثوبنا النجس بالماء المغصوب فنحصل على الطهارة حتى إذا قلنا بالامتناع وذلك لوجود الملاك هنا للأمر وإن لم يوجد أمر لامتناع الاجتماع وتقديمه جانب النهي.

٣- ثم قال صاحب الجواهر: «هذا كله في العالم بالغصب وحرمة، أما الجاهل بها أو بالأول منهما فالوجه فيه الصحة» أقول: هذا هو قول المشهور كما نسبته إليهم صاحب الكفاية في صورة الجهل القصورى أو النسيان المرفوع بحديث الرفع. وأشكل عليهم وحاول الجواب وإشكالنا على الجواب وذكرنا ثلاثة وجوه للصحة فإن قبلت قبل ما قاله المشهور وإلا فالإشكال على الصحة وهو قول المشهور ثابت «لعدم النهي المقتضى للفساد بسبب اتحاد الكونين ... وكذا لو جهل بها خاصة جهلاً يعذر فيه كغير المتنبه بغير تقصير منه، بخلاف غير المعذور فيه الذي هو كالعالم في العقاب الذي عليه يترتب الفساد هنا...»^(٢).

وقال صاحب الجواهر: «قال في البيان وعن كشف الالتباس والمقاصد العلية وروض الجنان من أن ناسي الحكم كجاهله بخلاف نسيان الغصب من غير الغاصب فإنه عذر قطعاً لعدم تكليفه بعدمه ... فلا نهى حينئذ يعارض الأجزاء الحاصل بامثال الأمر بالصلاة مستتراً حتى يُحكم عليه، أو تحتاج الصحة إلى

(١) جواهر الكلام ج ٨ ص ١٤٤.

(٢) جواهر الكلام ج ٨ ص ١٤٩.

شيء غير الأمر وليس الأمر (أي ليس الحصة تحتاج إلى شيء غير الأمر وليس موجوداً) [أي وليست الصحة تحتاج إلى شيء غير الأمر وليس موجوداً] والفرض انحصار مقتضى الفساد بالنهي...».

وقال السيد الخوئي في هذا الموضوع: «لكنه في غاية الإشكال كما تعرضنا له في الأصول^(١) وقلنا أن التفصيل المزبور غير سديد، بل إما أن يحكم بالصحة في صورتين أو بالبطلان كذلك، وملخص الكلام: أنهم استندوا في الحكم بالصحة مع الجهل إلى أن الحرمة الواقعية لم تتجز ولم تبلغ حد الوصول لا تمنع عن صحة التقرب وصلاحيّة الفعل لأن يكون مشمولاً لإطلاق دليل الأمر. إذ التمانع في المتزاحمين متقوم بالوصول وإلا فمجرد الوجود الواقعي غير الواصل لا يزاحم به التكليف الآخر، فإذن لا مانع من فعليّة الأمر سلامته عن المزاحم ومعه يقع العمل صحيحاً لعدم تأثير الحرمة الواقعية في المبغوضية بعد فرض كون الجاهل معذوراً.

ثم قال السيد الخوئي: «أقول هذا إنما يستقيم لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي وأن التركيب بين متعلقهما انضمامي ولا يسري الحكم من أحدهما إلى الآخر حتى يندرج المقام في باب التزاحم... أما على القول بالامتناع وكون التركيب بينهما اتحادياً وأن متعلق أحدهما عين الآخر كما هو مبني هذا القول فيخرج المقام حينئذٍ عن باب المزاحمة بالكلية ويندرج في كبرى التعارض لامتناع تعلق جعلين واعتبار حكّمين في مقام التشريع على موضوع واحد، وبعد تقديم جانب النهي يكون المقام من مصاديق النهي عن العبادة ولا ريب حينئذٍ في البطلان من دون فرق بين صورتَي العلم والجهل، لوحدة المناط في كلتا

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢٣٨ / ٤.

الصورتين وهو امتناع كون الحرام مصداقاً للواجب واستحالة التقرب بالمبغوض الواقعي، فإن غاية ما يترتب على الجهل هو المعذورية وارتفاع العقاب وكون التصرف محكوماً بالحلية الظاهرية، وشيء من ذلك لا ينافي بقاءه على ما هو عليه من الحرمة الواقعية كما هو قضية اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين، وقد عرفت أن الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب...»^(١).

٤- بناء على جواز الاجتماع قال السيد الخوئي (قده): «في كل مورد حكمنا بالصحة في مورد الجهل من جهة البناء على جواز الاجتماع والاندراج في باب التزام الحكم بها في مورد العلم أيضاً (لعدم التضاد). وفي كل مورد حكمنا بالبطلان في فرض العلم لأجل البناء على الامتناع وتقديم جانب النهي والاندراج في باب التعارض لزمه الحكم به في فرض الجهل أيضاً حرفاً بحرف لوحدة المناط في كلتا صورتين»^{(٢)(٣)}.

٥- قال صاحب العروة: الظاهر عدم الفرق بين كون المصلي الناسي هو الغاصب أو غيره، وقد وافقه عليه السيد الخوئي إذ قال: «فالناسي للغصب إن لم يكن هو الغاصب فلم يصدر منه أي محرّم حتى واقعاً بمقتضى حديث الرفع، فلا خلل في صلاته بوجه، وإن كان هو الغاصب، فالفعل وإن صدر منه مبغوضاً مستحقاً للعقاب إلا أن غاية ما في الباب الإخلال بالشرط - أعني الستر - فكأنه صلى عارياً ناسياً إذ لا يزيد عليه

(١) المصدر السابق ج ١٣: ص ١٨ - ١٩.

(٢) المصدر السابق ج ١٣: ص ١٨ - ١٩.

(٣) أقول إلا في العبادات فتصح الصلاة لعدم التضاد أما إنها باطلة في صورة العلم بالغصب لعدم تحقق قصد القرية بالمحرّم ولقبح الفعل خارجاً لاقتضاء النهي فساد العبادة، فلاحظ.

بشيء ﷺ ومثله محكوم بالصحة بمقتضى حديث لا تعاد فالأقوى - وفاقاً للمتن - هو الحكم بالصحة في كلتا صورتين بمناطين حسبما عرفت».

أقول: إن المقرر (الشيخ مرتضى البروجردي) ذكر أن السيد الخوئي رجع عن هذا وحكم بالبطلان في الصورة الثانية وذلك لأن الإخلال ليس من ناحية الشرط فقط بل لقد صدر الفعل على جهة المبعوضة الموجبة للالتحاق بالعالم العامد. كإلحاق الجاهل المقصر به، ومن الواضح أن الحديث (لا يتكفل رفع هذه النقيصة إذ لا يوجب قلب المبعوض إلى المحبوب ولا جعل الحرام الواقعي مصداقاً للواجب وبعبارة أخرى: الحديث ناظر إلى نسيان يكون المصلي معذوراً فيه فلا يشمل الناسي الذي ليس بمعذور^(١)).

ما هو الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة اقتضاء النهي لفساد العبادة؟

إذ قد يقال بعدم وجود فرق بينهما؛ وذلك لأن البحث في مسألة الاجتماع عبارة عن أن النهي عن شيء هل يوجب زوال أمره؟ أي النهي عن السجود الصلاتي الغصبي هل يوجب زوال الأمر بالسجود الصلاتي الغصبي؟

والبحث في مسألة النهي عن العبادة هو أن النهي عن العبادة هل يقتضي عدم وقوعها مصداقاً للمأمور به؟ إذاً المبحوث عنها في المسألتين هي جهة واحدة.

والجواب: هناك أجوبة متعددة لا تخلو من إشكال في الفرق، إلا أن الذي ذكره السيد الشهيد - بتوضيح منا - هو أن اختلاف المسائل وتعددتها يتوقف على توفر مجموع أمرين:

(١) راجع ج ١٣ ص ١٣٦.

الأول: تغاير المسألتين إمّا بموضوعهما أو بمحمولهما، فتتعدد القضايا بذلك.
 الثاني: ألا تكون العلة في إحدى المسألتين هي العلة في المسألة الأخرى عند أهل الفن.

وهنا قد تحقق كل هذين الشرطين، أما الأول فالمسألتان متغايرتان في المحمول على الأقل؛ لأنّ المحمول في المقام هو أنّ النهي هل ينافي الأمر كحكم تكليفي أم لا؟ والمحمول في المسألة القادمة هو أنّ الحرمة هل تنافي الصحة كحكم وضعي أم لا؟ وأحدهما غير الآخر.

وأما الثاني فإنّه قد يقال بامتناع الاجتماع مع القول بالصحة وضعاً من جهة الملاك وكفاية قصده في التقرب، أو قد يقال بالجواز من باب عدم محذورية أن يريد المولى صرف الوجود للجامع وينهى عن فرد من أفرادها (كما في صلّ ولا تصلّ في الحمام). ولكن قيل بالفساد على أساس عدم إمكان التقرب على القول بسراية الأمر بالصلاة إلى كل أفرادها، فالصلاة في الحمام تكون منهيّاً عنها ولا يمكن التقرب بها، وهذا غير علة أنّ الحرمة تنافي الصحة كحكم وضعي في اقتضاء النهي لفساد العبادة^(١).

ما هو الفرق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة تعلق الأمر والنهي بالطبيعة والفرد؟

قد يقال: إنّ هاتين المسألتين تبتني إحداهما على الأخرى، فإن قلنا: إنّ الأوامر والنواهي تتعلق بالأفراد ثبتت سراية الأمر والنهي وامتنع الاجتماع. أمّا إذا قلنا بأنّ الأوامر والنواهي تتعلق بالطبائع فيقال بجواز اجتماع الأمر والنهي لتغاير

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ٥٥ - ٥٦.

متعلقهما، أو يقال بأنّ النزاع يجري في الجواز والامتناع.

وقد دفع صاحب (الكفاية) هذا التوهم فقال: إنّ نكتة الامتناع والجواز غير مرتبطة بمسألة تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد؛ لأنّ نكتة الامتناع والجواز كفاية تعدد العنوان لدفع التضاد أو عدم كفايته سواء كان الأمر متعلقاً بالطبيعة أو الفرد. فلو قلنا إنّ تعدد العنوان يكفي في دفع التضاد جاز الاجتماع حتى إذا قلنا: إنّ الأمر يتعلق بالأفراد؛ وذلك لوجود عنوانين في الخارج.

وإن قيل: إنّ تعدد العنوان لا يكفي لدفع التضاد، لم يمكن الاجتماع ولو كان الأمر متعلقاً بالطبيعة؛ لأنّ الطبيعتين منطقتان على موجود واحد خارجاً^(١).

وقد دفع التوهم المحقق النائيني فقال: إنّ النكتة في مسألة الاجتماع وعدمه هو أنّ تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون خارجاً؛ لأنّ التركيب بين المعنوين انضمامياً، أو لا؛ لأنّ التركيب اتحادي؟ فعلى القول بتعدد المعنوين جاز الاجتماع ولو كان متعلق الأوامر بالأفراد لتعدد الفرد خارجاً. وعلى القول بالاتحاد في المعنوين لم يمكن الاجتماع حتى إذا تعلق الأمر بالطبائع لا الأفراد^(٢).

إذا اضطر إلى التصرف بالمغصوب

إذا اضطر المكلّف إلى التصرف بالمغصوب - كما إذا اضطر إلى التصرف بالماء المغصوب^(٣)، أو اضطر إلى الغصب الجامع بين إراقة الماء على أعضاء

(١) كفاية الأصول ١: ٢٤٠ - ٢٤١.

(٢) فوائد الأصول ٢: ٤١٢ - ٤١٧.

(٣) يأتي هذا الكلام فيما اضطر إلى التصرف في الأرض المغصوبة بحيث لا يكون للصلاة فيها تصرف زائد.

وضوئه أو مكان آخر بحيث لا يكون في التوضؤ غصب زائد ، فهنا تسقط
الحرمة في مادة الاجتماع للاضطرار، وحينئذ يقع الكلام في الأمر وهل ينبسط
على هذا الوضوء الاضطراري؟

والجواب: أنّ الاضطرار قد يحصل لا بسوء الاختيار، وقد يحصل بسوء
الاختيار، أما إذا حصل الاضطرار لا بسوء الاختيار فلا كلام في سقوط الحكم
التكليفي (الحرمة)؛ لوجود الاضطرار إلى التصرف بالماء، إنّما البحث في جانب
الحكم الوضعي من زاوية الأمر، أي هل يقع الفعل صحيحاً ومجزياً؟
ذهب المشهور إلى صحة الفعل وإجزائه؛ لأنّ إطلاق دليل الأمر تام ولا مانع
له إلا الحرمة التي سقطت.

نعم، هناك مانعية ليست هي الحرمة التكليفية، بل هي مانعية مستفادة من النهي
الإرشادي كما في خطاب (لا تصل في جلد ما لا يؤكل لحمه)، فهنا لا تسقط
المانعية حتى لو اضطر إلى الصلاة في جلد غير مأكول اللحم؛ لأنّ إطلاق المانعية
لصورة الاختيار والاضطرار من باب أنّ المانعية إرشاد إلى شرط صحة الصلاة
يقتضي سقوط أصل الأمر بالمركب من الصلاة وعدم كون الصلاة في جلد غير
المأكول، ما لم يفرض دليل خاص على الأمر بباقي أفراد المركب إذا اضطر إلى
لبس جلد غير المأكول، كما ثبت ذلك في الصلاة من أنّها لا تسقط بحال.

وحينئذ نقول: بالنسبة إلى الوضوء في الماء المغصوب يجوز له أن يصلي معه
وإن ارتفع الاضطرار أمّا الصلاة في الأرض المغصوبة فتارة يُبتلى بذلك في كل
الوقت؛ وتارة يذهب الاضطرار قبل انتهاء الوقت بحيث يتمكن أن يصلي في

أرض غير مغصوبة، وثالثة قد يمكنه أن يصلي بأرض غير مغصوبة بعد أن حصل الاضطرار بالخروج منها.

فالصورة الأولى لابد للمكلف أن يصلي في المكان المغصوب اضطراراً، فتصح منه الصلاة بعد سقوط حرمة التصرف في الأرض المغصوبة.

وبالنسبة للصلاة في الأرض المغصوبة فهناك من قال بأن التصرف الصلتي يزيد على المقدار والمضطر إليه من الغصب؛ لأن السكون من دون ركوع وسجود أقل تصرفاً. وحينئذ إذا صلى يكون التصرف الزائد محرماً حيث لا اضطرار إليه، فتقع الصلاة فاسدة.

وقد ناقش في ذلك صاحب (الجواهر) - قدس سره - بأن الغصب إما هو بإشغال الحيز من المكان المغصوب أو بإلقاء الثقل على الأرض المغصوبة، وشيء منهما لا يزداد بصلاة المكلف، فإن ما يشغله من الحيز في الفضاء محفوظ على كل حال مهما اتخذ من الأشكال الهندسية، كما أن ثقله لا يختلف بالقيام أو القعود أو السجود.

وهذا هو الصحيح؛ لأن ما يتخيل من أن البقاء ساكناً أقل تصرفاً من التحرك مبني على أحد أمرين كليهما باطل.

الأول: أن الساكن يرتكب حراماً واحداً وهو الجلوس، أما إذا جلس وركع وسجد فقد ارتكب محرمات كثيرة. وهذا باطل؛ لأن الجلوس المستمر أيضاً ارتكابات محرمة وليس حراماً واحداً.

الثاني: أن الاشتغال بالصلاة يشتمل على حركة من السكون إلى السكون

وكليهما حرام، بخلاف ما إذا جلس دائماً، فالكون ثابت دون حركة زائدة محرمة. وهذا باطل أيضاً؛ لأنّ الكون المتحرك ليس بأكثر من الكون الثابت من ناحية التصرف.

أما الصورة الثانية فأيضاً يجوز الصلاة في الأرض المغصوبة حتى إذا علم بأنّه سيزول الاضطراب بعد أن وقع فيه بعد ساعة والوقت باقٍ، وذلك لأنّ الحرمة قد زالت والأمر يشمل هذا الفرد وعمله في الأرض المغصوبة لا يزداد على السكون فيها، وهو جائز.

أما الصورة الثالثة فيجب الخروج عن الأرض المغصوبة فوراً تخلصاً من الغصب وليس له أن يمارس أيّ عمل يؤخره عن الخروج. وحينئذٍ إذا تمكن أن يصلي حين الخروج بدون أن يتأخر كما إذا كان في عربة تسير سيراً يحصل فيه الاستقرار في الصلاة جاز له أن يصلي من دون فرق بين ضيق الوقت وسعته؛ لأنّه مضطر إلى هذا المقدار من الغصب. نعم، إذا كانت صلاته الاختيارية تعيقه عن الخروج سريعاً فلا يجوز له الصلاة في سعة الوقت، أمّا في ضيق الوقت فعليه أن يصلي الصلاة الاضطرارية - أي بالإيماء - وهو خارج.

أمّا إذا حصل الاضطراب بسوء الاختيار كما لو كان دخوله في المكان المغصوب بسوء اختياره، فهل يجب عليه الخروج؟ وهل يجب عليه الصلاة حين الخروج؟

أمّا حكم الخروج، فلا إشكال في وجوب الخروج فوراً ففوراً؛ لئلا يرتكب حراماً زائداً.

ولكن هذا الخروج مع أنه واجب إلا أنه حرام، لأنه تصرف في مال الغير بدون إذنه، ولا فرق بين أن يكون التصرف بحركة دخول أو بحركة خروج فكلاهما كان حراماً عليه من أول الأمر، وكان قادراً على تركهما بالألا يدخل في المكان المغصوب.

ولكن لا بد من سقوط حرمة الخروج بالدخول؛ لأن بقاء حرمة الخروج مع الدخول غير معقول، إذ بعد الدخول يمتنع زجر المكلف من التصرف الخروجي؛ لأن زجره عن الخروج يكون تصرفاً زائداً في الغصب إذا كان المراد منه زجر المكلف عن الخروج، وإن كان لا يراد منه زجره عن الخروج فهو خلف كونه نهياً بداعي محركية المكلف لعدم الخروج.

وهذا السقوط للنهي عن الخروج بعد الدخول سقوط حصل بعد العصيان، وتقويت غرض المولى لذا يستحق عليه العقاب.

وأما وجوب الخروج فوراً فهو مقدمة لترك الحرام في الآن الثاني فتكون واجبة.

اشكال: كيف ثبت عندنا في ما تقدم حرمة الخروج عن الدار المغصوبة ووجوبها بعد الدخول على المكلف؟ أي كيف يحب المولى الخروج ويبغض الخروج؟

والجواب: نعم، هنا بغض للخروج وحب للخروج، لكن البغض للخروج يكون مغلوباً لمصلحة أقوى في الخروج من الغصب، فحينئذ تكون المحبوبة الغيرية هي الفعلية وتزول المبغوضة فعلاً مع بقائها شأنًا.

اشكال آخر: كيف نوفق بين حرمة الخروج ووجوب الكون خارج الدار الذي يكون الخروج مقدمة له؟ فإن إيجاب ذي المقدمة غير معقول؛ وذلك لاشتراط مقدورية ذي المقدمة التي هي تكون خارج الدار (عقلاً وشرعاً) بالألا يكون ممنوعاً عنها أو عن مقدمتها المنحصرة شرعاً، وفي المقام فرض حرمة الخروج، فكيف يمكن إيجاب ما يترتب عليه؟

والجواب: أن اللازم عقلاً في صحة الأمر بشيء هو أن يكون المكلف قادراً عليه على تقدير الانقياد، وهنا المكلف بعد أن دخل الأرض المغصوبة وأراد أن ينقاد فحينئذ لا يكون خروجه مخالفاً مع انقياده للمولى، بل يكون خروجه من لوازم الانقياد وحفظ مصلحة الواجب المترتب عليه، إذاً يكون الأمر بذي المقدمة صحيحاً وإن كانت مقدمته تقع معصية للنهي الثابت أولاً والسقط بعد الدخول.

هل يجب عليه الصلاة حين الخروج؟

وهنا إذا كان لا يمكن للمكلف الصلاة خارج الدار المغصوبة لضيق الوقت، فحينئذ إن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي تقع الصلاة صحيحة، ولكن بشرط حصول قصد القربة، ولو بأن تصور أن الخروج الذي هو فيه ليس منهياً عنه، بل إن النهي يختص بالدخول والبقاء فقط لو كانت صلاته الاختيارية توجب مزيد تصرف في الغصب.

إذاً يتعين عليه الاقتصار على الصلاة الاضطرارية تقديماً لجانب الحرام وإن كانت صحيحة إذا خالف بملاك الترتب.

أما إذا قلنا بالامتناع في صورة الاجتماع وتساقط الأمر والنهي لتعجيز نفسه عن امتثال كلا الخطابين؛ لأنّ دخوله كان بسوء اختياره فيكون عاصياً بدخوله الدار المغصوبة، وعاصياً بتركه الصلاة المأمور بها، ولكن هنا في خصوص الصلاة يوجد دليل آخر يقول: (الصلاة لا تسقط بحال)، وهذا يقتضي أن يأتي بالصلاة، فتكون الصلاة في هذه الحالة أيضاً واجبة وصحيحة حتى مع افتراض أنّ هذه الصلاة مبغوضة؛ لأنّ المبغوض إنّما يكون غير قابل للتقرب به لأنّه من باب أنّ بديله غير مبغوض، أمّا إذا كان بديل المبغوض مبغوضاً بصورة أكثر فيصح التقرب بالمبغوض الأقل. ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ ترك الصلاة بالمرّة أبغض للمولى من الصلاة في المغصوب، وحينئذٍ يمكن التقرب بالمبغوض الأقل، ولا تكون صحة الصلاة هنا دليلاً على أنّها محبوبة كما قيل^(١).

وهنا أيضاً إن كانت الصلاة الاختيارية تستوجب مكثاً أكثر فتجب عليه الصلاة الاضطرارية، وأيضاً لو عصى الصلاة الاضطرارية وجاء بالاختيارية تنقح بملاك الترتب، أمّا إذا كان متمكناً من الصلاة خارج الدار المغصوبة فيتعيّن عليه ذلك.

الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم وباب مسألة اجتماع الأمر والنهي

يوجد إشكال في التفرقة بين هذه العناوين الثلاثة؛ لأنّ من موارد التعارض أن يكون بين متعلقي الدليلين - الأمر والنهي - عموم وخصوص من وجه. ومن موارد التزاحم بين الوجوب والحرمة هو العموم والخصوص من وجه بين الأمر

(١) والمثال العرفي لهذا أن يسجن شخص ويتقرب إليه بالسجن، لأنّ بديله الإعدام، أمّا إذا كان بديل السجن عدمه فالتقرب بالسجن غير مقبول عرفاً. وكذا إجراء العملية للإنسان مبغوض إذا كان بديلها هو استعمال الدواء للعلاج، وأمّا إذا كان بديلها الموت ستكون العملية محبوبة، فلاحظ.

والنهي. وكذا مسألة الاجتماع يكون من موارد ما إذا كان بين عنواني الأمور به والمنهي عنه عموم من وجه^(١). إذاً مورد العموم من وجه بين متعلق الأمر والنهي يكون مورداً للقواعد الثلاث، فما هو المائز بينهما؟

والجواب: أنّ العموم من وجه إنّما يفرض بين متعلقي الأمر والنهي فيما إذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد بشرط ألا يكون الاجتماع موردياً - كاجتماع الصلاة والنظر إلى المرأة الأجنبية - بل هو اجتماع حقيقي، بمعنى أن يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان بحيث يكون كل عنوان حاكياً عنه.

ولكن العنوان المأخوذ في متعلق الخطاب من جهة عمومته على نحوين:

الأول: أن يكون ملحوظاً في الخطاب فانياً في مصاديقه بحيث يسع جميع الأفراد، فيشمل موضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر فيعد في حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء وإن كان موضع الالتقاء متوقع الحدوث، وهذا هو العموم الاستغراقي كما في (أكرم كل عالم) و(لا تكرم كل فاسق).

وعلى هذا فإنّ موضع الالتقاء يكون العام حجة فيه، ويكون بالدلالة الالتزامية نافياً للحكم الآخر المنافي له، وحينئذ يقع التعارض بين الدليلين (الأمر والنهي) في مقام الجعل والتشريع؛ لأنهما يتكاذبان في موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في كل منهما، ولا تصل النوبة إلى التزاحم أو مورد الاجتماع، بل يتساقط الدليلان في مورد الالتقاء.

(١) والمورد الآخر لمسألة اجتماع الأمر والنهي هو الأمر بالعام والنهي عن الحصة، كما في (صلّ ولا تصل في الحمام)، فلا يصح ما ذكره الشيخ المظفر - قدس سره - في أنّ مسألة الاجتماع ينحصر أمرها فيما إذا كان بين عنواني الأمور به والمنهي عنه عموم من وجه.

الثاني: أن يكون العنوان ملحوظاً في الخطاب فانياً في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة أنه يسع جميع الأفراد (في مورد الأمر وفي مورد النهي)، مثل (صلّ، ولا تغصب)، أو (أنقذ الغريق، ولا تتصرف في أرض الغير)، فالمطلوب في الأمر والنهي صرف وجود الطبيعة، وهو ما يسمى بالعموم البدلي، (فصلّ، ولا تغصب) في حدّ نفسه شاملاً لجميع الأفراد إلا أنه لم تلحظ الكثرات بحيث يسع جميع الأفراد، فلم يكن ظاهراً في وجوب الصلاة حتى في مورد الغصب بحيث ينفي الحكم الآخر في مورد الغصب لينفي حكم الغصب في المورد. وكذلك النهي يكون متعلقاً بصرف الطبيعة للغصب، فلم يكن ظاهراً في حرمة الغصب حتى في مورد الصلاة على وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية بحيث ينفي وجوب الصلاة في مورد الالتقاء.

إذاً هما لا يتكاذبان في مقام الجعل والتشريع، فلا تعارض بينهما لا في المدلولين المطابقين، ولا يوجد مدلول التزامي لكل واحد منهما على نفي الآخر.

وحينئذٍ إذا صادف أن ابتلى المكلف بجمعهما اتفاقاً فحينئذٍ حاله لا يخلو من أحد أمرين:

الأول: أن تكون له مندوحة الجمع بينهما، لكنه هو الذي جمع بينهما بسوء اختياره.

الثاني: ألا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فعلى الأول، يكون المكلف قادراً على امتثال كل من التكليفين بحيث يصلي ويترك الغصب، ويتمكن أن يصلي في المغصوب. وحينئذٍ إذا جمع بينهما بسوء

اختياره فصلى في المغصوب، فهنا جاءت مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإن قلنا بالجواز فالقاعدة تقول بأنه مطيع وعاصٍ في وقت واحد^(١). وإن قلنا بعدم الجواز فهو إما مطيع لا غير إذا قدمنا جانب الأمر، أو عاصٍ لا غير إذا قدمنا جانب النهي؛ لأنه يقع التزاحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين^(٢).

وعلى الثاني فلا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعلين، لأنه - كما تقدم - لا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل والإنشاء، بل المنافاة وقعت لعدم قدرة المكلف على التفريق بين الامتثالين بأن يصلي ولا يغضب، فيدور أمره بين امتثال الأمر أو امتثال النهي ولا يمكنه من امتثالهما معاً لعدم المندوحة.

أقول: إذا بحثنا في جواز الاجتماع وعدمه لابد أن يقيّد في صورة وجود المندوحة للمكلف من الجمع بين الأمر والنهي، ولكنه هو الذي جمع بينهما بسوء اختياره^(٣).

(١) أما أدلة الصلاة وصحتها فهي تقول: إنما تصح الصلاة إذا حصل منه قصد القرية وهو لا يحصل إلا إذا كان جاهلاً بالغصب أو ناسياً أو قاصراً بحيث يتصور أنه لو صلى في المغصوب تحصل القرية لله تعالى.

(٢) أقول: إذا قلنا أن التزاحم يتصور في صورة عدم وجود المندوحة، وهنا المندوحة موجودة فكيف صار تزاحماً، وأتصور أنه هنا إذا لم يكن تعارض ولا تزاحم لوجود المندوحة فهنا إما يوجد أمر فقط أو نهى فقط ولا يقدم الأقوى ملاكاً.

(٣) راجع أصول الفقه ٢: ٣٢١ - ٣٢٦.

٣٤- قاعدة: دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

التوضيح

إذا وقع التضاحم بين واجب وحرام بأن كان في فعل مصلحة ملزمة وفي فعل آخر مفسدة ملزمة، ولم يتمكن المكلف من امتثالهما، فإنه يقال بترجيح جانب الحرام على جانب الواجب؛ لأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة^(١).

ومن الواضح عدم شمول هذه القاعدة للفعل الواحد الذي تطابق عليه عنوانان (عنوان الوجوب وعنوان الحرمة)، كالصلاة في الأرض المغصوبة، فبناءً على جواز الاجتماع لوجود عنوانين مثلاً، أو وجود فعلين كذلك، فلا تضاحم، بل يأتي بهما معاً إذا دخل في الأرض المغصوبة بسوء اختياره، وبناءً على الامتناع ووحدة المجمع وجوداً وماهية يقع التعارض، إذ هو إما مشتمل على المصلحة دون المفسدة أو بالعكس، إذن ليس هذا المثال - سواء قلنا بجواز الاجتماع أو عدمه - من موارد وجود مصلحة في فعل ومفسدة في آخر، ولا يتمكن المكلف من فعل الأولى ودفع الثانية، حتى يكون الأمر دائراً بينهما.

(١) راجع: محاضرات في أموال الفقه ٤: ٤٠٩. كفاية الأصول ١: ١٧٧.

ثم أنّ هذه القاعدة عكس ما يقال: من أن الغاية الواجبة تبرر الوسيلة المحرمة.

مستند القاعدة

إنّ الظاهر من كلمات من تعرض لهذه القاعدة - لو تمت - هو وضوحها عند العقل، بأن يقال: إنّ محذور الوقوع في مفسدة الحرام أشد من محذور فوت مصلحة الواجب، بل فوت المصلحة ليس محذوراً ولا يعدّ ضرراً، فالعقل يلزمنا بترك الفعل الذي فيه مفسدة وإن كان في تركه تفويت مصلحة في فعل آخر؛ لألوية دفع المفسدة من جلب المصلحة عند العقل.

إشكالات على القاعدة

الإشكال الأول: ما ذكره المحقق القمي على هذه القاعدة، فقال: أن هذه مطلقة ممنوعة؛ لأنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة، فإذا لا يدور الأمر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة، بل يدور الأمر بين دفع هذه المفسدة وتلك المفسدة. وأجاب عنه السيد الخوئي، فقال: هذا كلام غريب؛ إذ لا مفسدة في ترك الواجب ولا مصلحة في ترك الحرام، بل المصلحة في فعل الواجب، والمفسدة في فعل الحرام، وإلا لكان اللازم انحلال كل حكم إلى حكمين، أحدهما متعلق بالفعل والآخر متعلق بالترك^(١).

الإشكال الثاني: قد يقال: إنه لا دليل لهذه القاعدة لا من العقل ولا من الشرع،

(١) راجع: محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤١٠-٤١١.

بل يختلف الحال باختلاف الموارد، فقد يقدم الحرام لتقديم جانب المفسدة على جانب المنفعة، وقد يقدم جانب المنفعة على جانب المفسدة^(١).

الإشكال الثالث: أن هذه القاعدة إنما تكون في دوران الأمر بين المنفعة والمضرة، وهذا أجنبي عن الأحكام الشرعية التابعة للمصالح والمفاسد؛ لأن المصلحة ليست مساوقة للمنفعة، ولا المفسدة مساوقة للمضرة، ولهذا تكون في كثير من الواجبات مضرة مالية - كالزكاة والخمس والحج ونحوها - وبدنية كما في الجهاد، كما أن في عدة من المحرمات منفعة مالية أو بدنية^(٢).

الإشكال الرابع: قال السيد الخوئي (قده): إن وظيفة المكلف عقلاً إنما هي الإتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرمات بعد ثبوت التكليف شرعاً، أما دفع المفسدة بما هي، أو استيفاء المصلحة بما هي، فليس بواجب لا عقلاً ولا شرعاً، ولهذا فلو علم المكلف بوجود مصلحة في فعل، أو بوجود مفسدة في آخر، مع عدم العلم بثبوت التكليف من قبل الشارع لا يجب عليه استيفاء الأولى ولا دفع الثانية، وأما مع العلم بثبوته فالواجب عليه هو امتثال ذلك التكليف لا غيره، فالواجب بحكم العقل على كل مكلف إنما هو أداء الوظيفة وتحصيل الأمن من العقاب، لا إدراك الواقع بما هو، واستيفاء المصالح ودفع المفاسد^(٣).

وقد قوى في الكفاية الإشكال الثاني، حيث اعتبر أن الأولوية في دفع المفسدة على جلب المصلحة ممنوعة، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد

(١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٠٩.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٠٩ - ٤١٠.

(٣) كفاية الأصول: ١٧٧.

به مقايضة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات، خصوصاً مثل الصلاة وما يتلو تلوها^(١). فالأمر إذا دار بين واجب - مثل إنقاذ الغريق - وبين حرام - مثل التصرف في أرض غيره بغير إذن المالك - فلا شك في تقديم الواجب على الحرام هنا، فيجب إنقاذ الغريق ولو تصرف في ملك غيره غصباً، وكذلك إذا دار الأمر بين فعل الصلاة الواجب وبين النظر إلى الأجنبية، فإن صلى الواجب نظر إلى الأجنبية لا محالة، إذ لا قدرة له على الصلاة بدون ذلك، فالأولى عند العقل تقديم الصلاة الواجبة ولو صادف النظر الحرام أيضاً.

التطبيقات

أولاً: إذا دار الأمر بين إنقاذ غريق وبين التصرف في أرض غيره بغير إذنه، بحيث لا يتمكن من امتثال الواجب واجتناب الحرام، فعلى القول بأولوية دفع المفسدة من جلب المصلحة يرجح جانب الحرمة، وعلى القول بعدم تمامية القاعدة وملاحظة الأهم يرجح جانب الوجوب هنا؛ لأنه أهم.

ثانياً: إذا تزامن الطواف الواجب مع إيذاء المؤمن في مرتبة الامتثال، فلا بد من ترك الفعل وتقديم جانب الحرام إذا تمت أركان القاعدة، وعلى القول بعدم تماميتها وملاحظة الأهم فيرجح جانب الوجوب؛ لأنه أهم.

ثالثاً: إذا تزامن احترام المؤمن الواجب وإكراهه مع السرقة.

ملاحظة

لقد عدّ من تطبيقات هذه القاعدة مسألة ترجيح جانب الحرمة على جانب

(١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤١٠.

الوجوب على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي^(١).

ولكن ناقش في ذلك صاحب الكفاية فقال ما مضمونه: إنّ موضوع القاعدة وموردها هو ما إذا كان هناك فعل فيه مفسدة ملزمة، وكان هناك فعل آخر فيه مصلحة ملزمة، ولا يتمكن المكلف من دفع الأولى وجلب الثانية معاً، فلا محالة يقع التزاحم بينهما، فيقال: إنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، أمّا ما نحن فيه فإنّ الأمر دائر بين الحرمة أو الوجوب في فعل واحد، فلا تأتي القاعدة^(٢).

وقد ناقش السيد الخوئي بمناقشة أخرى ولعلها روح المناقشة الثانية المتقدمة، وحاصلها: أنّه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي ووحدة المجمع وجوداً وماهية، فهو إمّا مشتمل على المصلحة دون المفسدة أو المفسدة دون المصلحة، فإن قلنا بتقديم الوجوب فلا حرمة ولا مفسدة، وإن قلنا بتقديم الحرمة فلا وجوب ولا مصلحة، فليس في مورد الاجتماع مصلحة ولا مفسدة حتى يدور الأمر بين دفع المفسدة وجلب المصلحة، فلا موضوع للقاعدة في هذا المورد^(٣).

(١) راجع: مطارح الأنظار ١٥٢. كفاية الأصول: ١٧٧. محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٠٨.

(٢) راجع: كفاية الأصول: ١٧٧.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٠٨-٤٠٩.

٣٥- قاعدة: اقتضاء النهي عن العبادة أو المعاملة للفساد

الألفاظ الأخرى للقاعدة

اقتضاء النهي للفساد.

اقتضاء الحرمة للبطلان.

دلالة النهي على الفساد.

النهي في العبادة أو المعاملة يوجب فسادها.

النهي عن الشيء هل يكشف عن فساد؟

النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا؟

توضيح القاعدة

إن هذه القاعدة تختصّ بالنهي التكليفي المولوي المتعلق بالعبادة أو المعاملة، فهل يكشف هذا النهي عن فساد العبادة - عدم الإجزاء - لكونها مبغوضة للمولى، وعن بطلان المعاملة بحيث لا يترتب عليها الأثر، أم لا؟ وهذه القاعدة لا تشمل النهي الإرشادي الذي يكون إرشاداً إلى الممانعة وفساد العمل، كالنهي عن الصلاة في ما لا يؤكل لحمه مثلاً، ومثل النهي عن بيع الغرر؛ لوضوح أن مثل هذا النهي يقتضي الفساد لا محالة، ويكشف عنه ما دام إرشاداً إليه، فلا معنى للبحث عنه.

وقد ذكر البعض أن هذه المسألة تعدّ من مباحث الألفاظ كما ذهب إلى ذلك

صاحب الكفاية إذا قال: «لا يخفى أن عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنما هو من أجل أنه من الأقوال قول بدلالته (النهي) على الفساد في المعاملات مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة»^(١).

وقد ذكر بعض آخر (كالشيخ المظفر) أن المسألة عقلية حيث قال: «إن المعروف أن مرادهم (علماء الأصول) منها: ما يؤدي إليه لفظ الاقتضاء حسبما يفهم من بحثهم في المسألة وجملة من الأقوال فيها لاسيما المتأخرون من الأصوليين.

وعليه فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية، وحينئذ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساد المنهي عنه عقلاً، ومن هنا يعلم أنه لا يشترط في النهي أن يكون مستفاداً من دليل لفظي. وفي الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده، أو عن الممانعة والمنافرة عقلاً بين النهي عن الشيء وصحته، لا فرق بين التعبيرين. ولأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية»^(٢).

ثم قال: وقد يدّعي بعضهم أن هذه المسألة - على تقدير ثبوتها - من نوع الملازمات البينة بالمعنى الأخص، وحينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهي، دالاً بالدلالة الالتزامية على فساد المنهي عنه، فيصح أن يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية والعقلية»^(٣).

(١) كفاية الأصول: ص ١٨٠.

(٢) أصول الفقه، المظفر ج ٢: ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٣) أصول الفقه، المظفر ج ٢: ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

والكلام هنا يقع في موضعين:

الموضع الأول: النهي المتعلق بالعبادة.

الموضع الثاني: النهي المتعلق بالمعاملة.

أما الموضع الأول فتفصيل البحث فيه يقع في ضمن موارد:

المورد الأول: في النهي التحريمي النفسي المتعلق بالعبادة نفسها.

والمعروف بين الأصوليين فساد العبادة المنهي عنها بهذا النهي، والمراد بالفساد هنا عدم الإجزاء في مقام الامتثال بنحو لا يكون مغنياً عن الإعادة والقضاء، في مقابل الصحة الذي هو الإجزاء والاستغناء عن الإعادة والقضاء.

والبرهان الذي يساق هنا على فساد العبادة قد يكون من ناحية قصور قدرة المكلف على الإتيان بالعبادة الصحيحة الجامعة للشرائط، وقد يكون من ناحية قصور العبادة الذاتي وعدم وجدانها للملاك، وتوضيح ذلك يتم باستعراض البراهين على كون النهي هنا عن العبادة يقتضي فسادها:

البرهان الأول: أنّ النهي إذا تعلق بالعبادة فيكشف إنّما عن ثبوت المفسدة فيها، وهذا الكشف عن المفسدة في العبادة يكشف عن عدم المصلحة فيها؛ للمضادة بين المفسدة والمصلحة.

وهذا البرهان لو تمّ فهو يثبت بطلان العبادة من ناحية قصورها الذاتي وعدم الملاك فيها، حتى لو فرض قدرة المكلف على إتيانها بقصد القربة. وهذا الدليل يشمل غير العبادات من الواجبات، كما إذا أمرنا بالجهاد ونهينا عن الجهاد في الأشهر الحرم، فلو بدأنا بقتال في الأشهر الحرم، فلا يسقط الأمر بجهاد الكفار،

وكذا إذا أمرنا بالإتفاق على الزوجة ونهينا عن إعطائها من مال الغير، فإن أعطينا من مال الغير فلا يسقط الإتفاق عليها من قبل الزوج، حيث يقال: إنّ النهي يثبت المفسدة، ومع المفسدة لا مصلحة، فلا يكون الفرد المنهي عنه مسقطاً للأمر.

وهذا البرهان صحيح في النواهي التي يفترض أنّ متعلقها بنفسه مفسدة، مثل الكذب، والقتل، والربا، والشغب والغناء، والزنا، وأمثالها. أمّا النواهي التي لا يكون متعلقها بنفسه مفسدة، وإنّما تترتب المفسدة عليه، كما في الصلاة التي إن حصلت يحصل الفساد ويترتب عليها فلا يتمّ هذا البرهان. كالصلاة من قيام وركوع وسجود مع كون المريض خارجاً من عملية جراحية، فإنّ النهي عن الصلاة من قيام وركوع وسجود ليس معناه أن الصلاة ليس فيها مصلحة، بل سوف يترتب عليها مفسدة من زيادة الألم أو فساد العملية.

وكذا الصوم مع ضعف البصر، فإنّ النهي عن الصوم ليس معناه عدم وجود مصلحة في الصوم، بل سوف يترتب مفسدة على الصوم وهو زيادة ضعف البصر، إذ لا مانع من أن تكون المفسدة مترتبة عليها ولكنها حاوية على المصلحة أيضاً، وبهذا يكون النهي غير كاشف عن عدم ترتب المصلحة على الفعل المنهي عنه حتى يحكم بالفساد وعدم الإجزاء^(١).

البرهان الثاني: أنّ النهي عن العبادة كاشف عن المبغوضية في المتعلق، ومع هذا كيف يمكن صلاحية الفعل للتقرب والتعبد؟^(٢).

وهذا إن تمّ فهو يثبت بطلان العبادة من ناحية قصور قدرة المكلف على

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ١٠٩-١١٠.

(٢) نهاية الأصول: ٢٨٥. دروس في علم الأصول ٢: ٢٨٤. محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٤.

الإتيان بالعبادة الصحيحة الجامعة للشرائط التي منها قصد القربة. وحينئذٍ لو تمكن المكلف من قصد القربة لعدم علمه بالنهي عن العبادة لوقعت العبادة صحيحة.

ولكن هذا البرهان والذي قبله قد ناقشه المحقق العراقي، فقال: إنّ النهي المولوي التحريمي المتعلق بالعبادة لا يقتضي فسادها؛ لأنّ الفساد يتصور على نحوين لا ثالث لهما: إمّا من جهة انتفاء الملاك والمصلحة فيها بعد توجه النهي إليها، وإمّا من جهة الخلل في القربة.

أمّا الجهة الأولى، فإنّ انتفاء الملاك والمصلحة فيها غير مترتب على النهي؛ لأنّ النهي لا دلالة له على عدم المصلحة في متعلقه، بل غاية ما يقتضيه النهي هو الدلالة على وجود المفسدة في المتعلق، وأمّا الدلالة على عدم وجود ملاك الأمر والمصلحة فيه ولو من جهة أخرى فلا؛ لإمكان اجتماع المفسدة والمصلحة في عنوان واحد من جهتين تعليليتين، مثل الصلاة في البيع والكنائس، ومثل الصوم في السفر^(١).

وأما الجهة الثانية: وهي الخلل في القربة، فهو صحيح مع النهي، إلاّ أنّه مترتب على العلم بالنهي لا على نفس وجود النهي ولو لم يعلم به المكلف، حيث إنّ مع عدم العلم بالنهي تتمشى قصد القربة من المكلف، وتصح العبادة وإن كانت في الواقع منهي عنها.

هذا، وقد أجاب المحقق النائيني عن الإشكال على البرهان الثاني بما يلي:

إنّ النهي عن العبادة يكشف عن ثبوت مفسدة في العبادة أقوى من مصلحتها

(١) راجع: نهاية الأفكار ١- ٢: ٤٥٣-٤٥٦.

لو فرض أنّ فيها مصلحة، فالمصلحة على تقدير وجودها في العبادة المنهي عنها هي مغلوبة بما هو أقوى منها الذي سبب النهي عنها، وحينئذٍ إذا كانت المصلحة في العبادة مغلوبة سقطت عن صلاحيتها للتقرب، وكانت العبادة فاسدة؛ إذ لا يصح التقرب بما يكون مبغوضاً أكثر من مصلحته^(١).

وهذا صحيح إلاّ أنّه موقوف على ثبوت النهي، فلو لم يعلم به وتقرّب بالعبادة لصحّت.

البرهان الثالث: أنّ النهي عن العبادة يكشف عن عدم تعلّق الأمر بها؛ لعدم إمكان اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد، ومع سقوط الأمر لا يمكن إحراز ثبوت الملاك والمصلحة في الحصة المنهي عنها؛ لأنّ ملاك الواجب إنّما يستكشف من نفس تعلّق الأمر بالدلالة الالتزامية، وهي تسقط بعد سقوط المطابقة، ومع عدم إحراز الملاك لا يحرز أنّ الحصة المنهي عنها تكون موجبة لسقوط الوجوب وبراءة الذمة بعد كون الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فالنتيجة الحكم ببطلان العبادة.

وهذا البرهان يثبت البطلان للقصور الذاتي في العبادة من ناحية عدم إحراز وجدانها لملاك الأمر.

وهذا البرهان صحيح بشرط أن يكون لدليل الوجوب إطلاق فيثبت الوجوب للجامع بين بقية الأفراد (سواء أتى بالفرد المنهي عنه أو لا)، فنفس إطلاق دليل الوجوب يدلّ على عدم جواز الاكتفاء بذاك الفرد المنهي عنه وعدم وجدانه

(١) (فوائد الأصول ١- ٢ : ٤٦٥.

للملاك والمصلحة سواء كان الواجب توصلياً أو تعبدياً.

أما إذا لم يكن لدليل الوجوب إطلاق - كما إذا افترض أن الوجوب قد ثبت بدليل لبي - فالقدر المتيقن من دليل الوجوب هو ثبوت الوجوب على المكلف لو لم يأت بالفرد المنهي عنه، وحينئذ إذا جاء بالفرد المنهي عنه، فحينئذ لا يكون الشك في تفرغ الذمة، بل يكون الشك في أصل التكليف بالوجوب، فتجري أصالة البراءة، فلا تجب الإعادة.

البرهان الرابع: ما ذهب إليه الشهيد الصدر، فقال: لا إشكال في أنه بعد تعلق النهي بالعبادة لا يمكن إيقاعها بداعٍ إلهي محض، بل هناك في جنبه داعٍ عصياني شيطاني، وحينئذ يقال فقهياً: لا يكفي لتصحيح العبادة أن تكون بداعٍ إلهي، بل لابد ألا تكون بداعٍ شيطاني عصياني.

ومعنى ذلك: أنه إذا وصل نهى عن العبادة فإنها تقع باطلة.

وهذا البرهان، يختص بصورة وصول النهي، إذ مع عدم وصوله لا يوجد داعٍ شيطاني، وهو راجع إلى قصور قدرة المكلف من قصد القربة محضاً من دون قصد العصيان^(١).

أقول: حتى إذا وصل النهي فيمكن للقاصر أن يأتي بقصد القربة كما إذا اعتقد أن النهي عن الصوم رخصة للأكل والشرب واعتقد أن تركهما مقرب إلى الله تعالى فصام مع قصد القربة فيصح صومه لتأتي قصد القربة، وفعل هذا راجع إلى عدم وصول النهي لأنه اعتقد أن النهي رخصة في الترك لا نهياً تحريمياً.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١١٩.

وقال الشهيد الصدر: ولا يبعد فقهاً الجزم بأن عبادة العباداة متقومة بأمرين:

الأول: ثبوت الداعي الرحماني

الثاني: عدم ثبوت الداعي الشيطاني؛ لأنّ عبادة العباداة ليست ثابتة بدليل لفظي، بل هي ثابتة بالارتكاز والإجماع، ولا يبعد دعوى الجزم بأنّ الارتكاز قائم على أنّ الله سبحانه لا يُطاع من حيث يُعصى، فالعبادة لا بدّ وأن تكون بداعٍ قربي فقط، ولا يكون في قربه داعٍ شيطاني، وهذا برهان تام.

ولكن هناك قول مضادّ لهذا القول، يدعي أنّ النهي عن العبادة يقتضي صحتها، بدعوى: أنّ النهي زجر عن إتيان المبعوض، ومع عدم قدرة المكلف على إتيانه يكون لغواً، فالنهي عن صوم يوم النحر إذا لم يمكن للمكلف إتيانه يكون لغواً، لتعلقه بأمر غير مقدور، فصوناً لكلام الحكيم عن اللغوية يكشف عن صحة العبادة المنهي عنها^(١).

وهذا كلام باطل؛ لأنّ العبادة تتقوم بالأمر أو الملاك، وبعد أن تعلق بها النهي فلا أمر ولا ملاك، أمّا عدم الأمر؛ فلأنّ العنوان واحد ولا يتعقل الأمر والنهي بعنوان واحد، وأمّا عدم الملاك: فلأنّّه لا يمكن أن يكون عنوان واحد مبغوضاً ومحبواً (فيه فساد وفيه صلاح)، إذن لا يجتمع النهي مع الصحة^(٢).

نعم هناك قدرة للمكلف بأن يأتي بصوم يوم النحر خارجاً ولكن هذا ليس هو معنى الصحة كما هو واضح.

(١) راجع: مطارح الأنظار ١٦٦. مناهج الوصول ٢: ١٦٧-١٦٨.

(٢) راجع: مناهج الوصول ٢: ١٦٩.

المورد الثاني: النهي التحريمي الغيري المتعلق بالعبادة نفسها.

ومثاله: النهي عن الصلاة التي يتوقف على تركها إزالة النجاسة عن المسجد بناءً على اقتضاء الأمر النهي عن ضده.

وهذا النهي وإن ذهب بعض - كالسيد البروجردى - إلى أنه يوجب فساد العبادة، إلا أن الصحيح هو صحة العبادة، كما ذهب إليه المحقق النائيني، والسيد الخوئي، والسيد الخميني، رحمهم الله تعالى.

ودليلهم أن النهي الغيري لا يدل على مبغوضية المتعلق، لأنه لم يأت إلا للإلزام بإتيان غيره - إزالة النجاسة - فمع القول بكفاية الملاك في صحة العبادة تكون الصلاة صحيحة^(١).

وقد ذكر البروجردى دليلاً لا يساعد على مرامه من فساد العبادة، فقال: إن إتيان المحرّم الغيري مبعد عن ساحة المولى، ولا يصح أن يتقرب للمولى بما هو مبعد^(٢). ولكن هذا باطل؛ لأن المنهي عنه نهياً غيرياً لا يكون مبعداً، بل المبعد هو عدم إزالة النجاسة عن المسجد^(٣).

المورد الثالث: إذا كان النهي عن العبادة نفسها نهياً تنزيهياً، فهل يدل على الفساد؟

والجواب:

١- أن النهي الكراهتي - التنزيهي - إذا كان ناشئاً من نقص محبوبية الفرد من العبادة، فهذا لا يقتضي البطلان - سواء كان نقص المحبوبة لقلة مصلحة العبادة،

(١) راجع: فوائد الأصول ١- ٢: ٤٥٦. محاضرات في أصول الفقه ٥: ٦. مناهج الوصول ٢: ١٦٠

(٢) نهاية الأصول ١- ٢: ٢٦٦.

(٣) راجع: مناهج الوصول ٢: ١٦١.

أو أن المصلحة مزاحمة بمفسدة أقل منها بحيث تبقى المحبوبة ولو بنحو ضعيف - لأن هذا النهي لا يعاند الأمر، فيجتمع معه، والأمر الذي يعاند النهي هو ما كان النهي ناشئاً من البغض لا نقص المحبوبة. وإذا اجتمع النهي مع الأمر فالأمر شامل لهذا المنهي عنه، فلا إشكال في الصحة وإمكان التقرب.

٢- أن أصل النهي التزيهي لا يمكن أن يكون بذات العبادة على وجه يتحد متعلق الأمر والنهي، بل النهي يكون بشيء ملازم للعبادة، كالصلاة في مجاري المياه، والصلاة في الحمام، والصلاة في بيت النار، وهكذا^(١).

وعلى هذا يمكن أن تكون الصلاة في بيت النار مصداقاً للصلاة من ناحية كونها صلاة وإن كانت في بيت النار، فتصح الصلاة مع قصد القربة.

المورد الرابع: إذا تعلق النهي بجزء العبادة أو شرطها.

فلو تعلق النهي بجزء العبادة، فالنهي يقتضي فساد الجزء لو لم يتداركه؛ لأن جزء العبادة عبادة، فيبطل أصل العمل باعتبار نقصان جزئه. أمّا لو تداركه فيصح العمل ما لم يكن هناك محذور آخر كالزيادة العمدية ونحوها.

ونتمكن أن نذكر مثالين للنهي المتعلق بجزء العبادة:

المثال الأول: كما إذا قال المولى: لا تقرأ سورة من سور العزائم بعد الفاتحة، وقرأها المكلف واكتفى بها وركع، فالصلاة الحاوية للجزء المنهي عنه تكون ناقصة، فتكون باطلة. وأمّا إذا تدارك ذلك وقرأ سورة الإخلاص بعد السورة التي فيها السجود فتصح صلاته رغم احتوائها على الجزء المنهي عنه، فإن ذلك

(١) راجع: فوائد الأصول ١-٢: ٤٥٥-٤٥٦.

يوجب التحريم لا بطلان الصلاة، كما في النظر إلى الأجنبية حين الصلاة.

والمثال الآخر: كما لو قرأت آية من آيات السجود وأنا في الصلاة على أبواب السجود، فيجب عليّ أن أومئ للسجود، ولكن إذا سجدت ثم قرأت آية ثانية للسجود فسجدت أيضاً، ثم أردت أن أسجد سجدتين لهذه الركعة، فحينئذ يكون التدارك موجباً لزيادة الركن، فتكون الصلاة هنا باطلة.

وكذا إذا تعلق النهي بالرياء في قراءة سورة طويلة بعد الحمد فقرأت سورة طويلة ثم ركعت، فالسورة الريائية أبطلت الجزء فصارت الصلاة فاقدة للجزء فتكون ناقصة، فتبطل الصلاة.

أما إذا تداركت قراءة سورة خفيفة بعد أن زال الرياء فتصح الصلاة رغم احتوائها على الجزء الريائي المنهي عنه، إذ أن ذلك يوجب التحريم وبطلان الجزء الريائي لا بطلان الصلاة.

ولكن إذا حصل الرياء في الركوع وأردت أن أتدارك ركوعاً جديداً خالياً من الرياء فهنا إذا جئت بركوع آخر أصبحت الصلاة فيها ركوعان «فقد زادت الصلاة ركناً» فيكون التدارك موجباً لزيادة الركن فتبطل الصلاة.

ولكن الميرزا النائيني ذكر بأن الجزء إذا كان محرماً فیتقيد الواجب بغيره، وهذا يعني أنه يكون مانعاً عن صحة العمل، فلو أتى به يبطل من ناحية المانع.

وقد تعجب منه الشهيد الصدر بعد أن أقر بأن تحريم الجزء يوجب تقيد الواجب بغيره، إلا أنه قال: إن هذا لا يعني أن الجزء يكون مانعاً من صحة الواجب^(١).

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ١٢٢.

أما إذا تعلق النهي بشرط العبادة، فحينئذٍ إذا كان الشرط في نفسه عبادة كالوضوء، فيبطل الوضوء المنهي عنه لا محالة (كالوضوء بماء غيره)؛ إذ لا يصح التقرب بالمبعد والمنهي عنه، ويبطلانه يبطل المشروط أيضاً.

أما إذا كان النهي قد تعلق بشرط ليس عبادياً، كما لو جاء بالمنهي عنه، مثل التستر بالثوب المغصوب مع عدم علمه بالغصب، فيمكن أن يتمسك بإطلاق دليل التستر - دليل الشرطية - لإثبات كون التستر بالمغصوب هو مصداق للواجب عند عدم علمه بالغصب.

الموضع الثاني: النهي المتعلق بالمعاملة هل يوجب فسادها أم لا؟

والكلام هنا في مقامين:

المقام الأول: ما هو مقتضى القاعدة؟

المقام الثاني: هل يوجد دليل خاص شرعي في دلالة النهي في المعاملة على

الفساد؟

أما المقام الأول: فالكلام فيه هو في النهي المولوي، أما النهي الإرشادي فلا إشكال في دلالة على الفساد، سواء كان إرشاداً إلى البطلان رأساً أو كان إرشاداً إلى الجزئية والممانعة فإن المركب ينتفي بانتفاء جزئه أو وجود مانعه.

والكلام هنا يقع في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: تعلق النهي بنفس السبب الصادر من المكلف، وهو صيغة

المعاملة.

الجهة الثانية: تعلق النهي بالمسبب، وهو في البيع عبارة عن النقل والانتقال للثمن والمثمن.

الجهة الثالثة: تعلق النهي بأثر المسبب، مثل تصرف البائع في الثمن والمشتري بالثمن.

ثم إنَّ النهي المتعلق بالمعاملة يراد منه النهي المولوي التحريمي النفسي، أمَّا النهي المولوي الغيري أو التنزيهي فلا إشكال في عدم دلالة على فساد المعاملة؛ وذلك لعدم الملازمة بين النهي الغيري والتنزيهي عن المعاملة وبين فسادها.

أما الجهة الأولى: إذا كان النهي التحريمي النفسي عن المعاملة قد تعلق بصيغة المعاملة - وهو السبب - فالمعروف بين الأصوليين عدم اقتضائه للبطلان والفساد؛ لعدم وجود أية نكته توهم البطلان؛ لعدم التهافت بين مبغوضية السبب وبين جعل السببية شرعاً، كما في غسل الثوب بماء مغصوب، فهو مبغوض، ولكن مع هذا جعل الغسل سبباً لحصول الطهارة.

ولكن هنا نقول: إنَّ إيقاع السبب - بما أنَّه فعل مباشرٍ - ليس من المعاملات العقلانية الرائجة فيما بينهم، وليس متعلقاً للنهي من الشريعة في مورد من الموارد^(١).

أما الجهة الثانية: إذا كان النهي التحريمي النفسي قد تعلق بالمسبب، وهو أمر معقول؛ لأنَّ الشارع عندما جعل إنشاء المعاملة سبباً لحصول الانتقال يكون المسبب - حصول الانتقال - تابعاً لإيجاد السبب، فالمسبب، يكون فعلاً توليدياً للمكلف، فيمكن أن يتعلق النهي به.

(١) راجع: مناهج الوصول ٢: ١٦٨.

وهنا الأقوال ثلاثة:

القول الأول: عدم الملازمة بين النهي والفساد، وبه قال المحقق البروجردي قدس سره.

القول الثاني: دلالة النهي على صحة المعاملات، وذهب إليه المحقق الخراساني والشهيد الصدر والإمام الخميني قدست أسرارهم.

القول الثالث: دلالة النهي على الفساد، وقال به المحقق النائيني قدس سره.

أما دليل القول الأول: فهو عدم المنافي بين مبغوضية المسبب - النقل والانتقال - وتحققه؛ لعدم اشتراط النقل والانتقال بقصد القرية، وعدم كون النهي إرشاداً إلى الفساد^(١).

وأما دليل القول الثاني:

١- فإنّ النهي زجر عن إتيان المبغوض، وهذا الزجر لا يتعلق إلاّ بما هو مقدور، وإلاّ كان لغواً، ولا يكون المسبب مقدوراً إلاّ إذا كان السبب نافذاً، فحينئذٍ يكون تحريم المسبب يستلزم نفوذ السبب وصحة المعاملة^(٢).

٢- أنّنا لا نجد أي تنافٍ بين اعتبار التحريم للمسبب وكون المكلف مالكاً لإيجاد المسبب إذا حصل السبب؛ لأنّ النسبة بين التحريم للمسبب والملكية ليست نسبة الوجود والعدم، فليس معنى تحريم المسبب هو عدم الملكية للمسبب لو حصل سببه، بل الموجود هنا هو اعتبار الحرمة للمسبب واعتبار الملكية لو حصل سببها، والاعتبار

(١) راجع: كفاية الأصول: ١٧٨. ونهاية الأصول: ٢٨٥.

(٢) راجع: كفاية الأصول: ١٨٩. ومناهج الوصول ٢: ١٦٧-١٦٩. ودروس في علم الأصول ١: ٣٥٦.

سهل المؤونة، وأثر اعتبار الحرمة هو استحقاق العقاب على تقدير المخالفة، وأثر اعتبار الملكية هو النقل والانتقال، ولا يوجد أي تناف بينهما، كما هو الحال في قدرة المكلف على فعل شيء بواسطة سببه، ولكن يطلب منه عدم إيجاد الشيء بسبب عدم فعل سببه، كما في قدرة الإنسان على إهدار الماء بسبب فتح ماء الإسالة، ولكن يطلب منه عدم هدر الماء بواسطة عدم فتح ماء الإسالة.

أما دليل القول الثالث:

١- هو أن المانع الشرعي عن المسبب كالمانع العقلي، فإن النهي عندما توجه إلى المسبب فمعنى ذلك خروج متعلق النهي عن سلطة المكلف، وكون المكلف مقهوراً في عالم التشريع على ترك المعاملة، وحينئذ تكون المعاملة المنهي عنها خارجة عن تحت سلطانه وقدرته في عالم التشريع، والمانع الشرعي كالمانع العقلي، فالنهي عن المسبب يقتضي الفساد^(١).

ولكن لنا أن نقول: إن النهي الذي يوجب محجورية المكلف وخروج الفعل عن قدرته هو النهي الوصفي الذي هو إرشاد إلى الفساد لا ما نحن فيه من النهي التكليفي، فإنه أول الكلام^(٢).

٢- أن النهي عن المسبب يقتضي المبغوضية، ومن المستبعد اعتبار الشارع لما هو مبغوض له، فالنهي الدال على المبغوضية دال على عدم اعتبار المسبب، وهو معنى الفساد^(٣).

(١) راجع: فوائد الأصول ١- ٢: ٤٧١- ٤٧٢.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٤٢. دروس في علم الأصول ٢: ٢٨٧.

(٣) راجع: نهاية الأصول ٢٨٧.

ولكن قد تقدم منا في دليل القول الأول عدم المنافاة بين مبغوضية شيء واعتباره وضعاً.

أما الجهة الثالثة: وهي ما إذا تعلّق النهي بآثار المسبب، بأن يُنهي البائع من التصرف في الثمن مثلاً، ودلالة هذا النهي على بطلان المعاملة يكون فيما إذا كان النهي والتحريم موجباً لزوال كافة الآثار التي يترقب وجودها من ناحية المسبب، كما قد يقال في بيع العبد المسلم للكافر، أو بيع القراءان للكافر بناءً على عدم صحة تصرف الكافر بالعبد المسلم والقراءان، حتى في مثل البيع إذا قام به غيره وكالة عنه، فهنا لا معنى لجعل الحكم الوضعي - الملكية - من دون أن يترتب عليها أي أثر، فيكون النهي دالاً على البطلان بالدلالة الالتزامية العقلية^(١).

وأما المقام الثاني:

فهل يوجد دليل خاص شرعي على أنّ النهي عن المعاملة يوجب الفساد؟
قد يتمسك بصحيفة زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيده، فقال: «ذاك إلى سيده، إن شاء أجازته وإن شاء فرّق بينهما»، قلت: أصلحك الله، إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد ولا تحلّ إجازة السيد له، فقال الإمام الباقر عليه السلام: «إنّه لم يعص الله، وإنما عصى سيده، فإذا أجازته فهو له جائز»^(٢).
فإنّ الظاهر من الرواية الصحيحة هو أنّ الشيء إذا كان معصية لله فهو فاسد،

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ١٣١.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ١١٤، أبواب نكاح العبيد والإماء، ب ٢٤، ح ١.

فالنكاح إذا كان معصية لله فهو فاسد، والإمام هنا نفى الصغرى؛ إن نكاح المملوك بغير إذن سيده لم يكن عصيانياً لله تعالى، إذن تدل الصحيحة على أن النهي التحريمي النفسي إذا تعلّق بالمعاملة فيوجب فسادها^(١).

ولكن هذا الاستدلال باطل؛ لأنه متوقف على أن يكون العصيان هنا هو العصيان التكليفي، بينما الظاهر أن العصيان هنا هو العصيان الوضعي، بمعنى عدم إمضاء السيد لزواج العبد وعدم إذنه فيه، والدليل على ذلك: ما ذكره في آخر الرواية (فإذا أجازته فهو له جائز)، ومن الواضح أن العصيان الذي يمكن أن يرتفع بعد العمل ويتبدل إلى الإجازة والإذن ولا يكون عصيانياً هو العصيان الوضعي، وهو عدم الإمضاء وعدم الأذن، فالمعاملة تكون قبل وقوعها غير ممضاة، ثم تمضي بعد ذلك، أمّا العصيان التكليفي إذا وقع فيستحيل أن يتبدل إلى الجواز بعد العمل.

على أن المقصود لو كان هو المعصية التكليفية فمن الواضح أن معصية السيد هي معصية لله، للملازمة بينهما، فإن الله قد أمر بإطاعة السيد وعدم عصيانه، فيكون مضمون الرواية غير صحيح. أمّا إذا قلنا أن المراد من المعصية الوضعية، فمعنى الرواية واضح إذا لم يكن عاصياً لله؛ لأن الله قد شرّع هذا النكاح، ولم يكن نكاح العبد كنكاح المرأة في عدتها المحرم، ولكن الله الذي شرّع هذا النكاح جعله متوقفاً على رضا السيد وإجازته، فإذا لم تأت الإجازة لم يصح هذا النكاح، فالعبد قد خالف رضا السيد وإذنه، ولم يخالف الله تعالى؛ لأن الله شرّع هذا النكاح.

إذن لا دلالة للرواية على أن النهي التكليفي النفسي عن المعاملة يدل على الفساد.

(١) راجع: فوائد الأصول ١- ٢: ٤٧٣. وكفاية الأصول: ١٨٨. ومناهج الوصول ٢: ١٦٥.

التطبيقات

أولاً: تطبيقات النهي عن العبادة

الف: تطبيقات النهي التحريمي النفسي المتعلق بنفس العبادة لأجل القصور الذاتي فيها، بمعنى عدم وجود المصلحة فيها، أو لأجل عدم التمكن من قصد القربة.

قال الإمام الصادق عليه السلام: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وآله - عن صوم ستة أيام: العيدين، وأيام التشريق، واليوم الذي تشك، فيه من شهر رمضان»^(١).

وقد ذكر الفقهاء في رسائلهم العملية فقالوا: (يحرم صوم العيدين وأيام التشريق لمن كان بمنى ناسكاً كان أم لا، ويوم الشك على أنه من شهر رمضان...) ^(٢).

وعن يونس بن يعقوب قال: قلت للإمام الصادق عليه السلام: المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة؟ قال عليه السلام: «تدع الصلاة»^(٣).

وعن الإمام الصادق - عليه السلام - في حديث: «إذا رأت المرأة الدم في أيام حيضها تركت الصلاة»^(٤).

وقد أفتى العلماء بعدم صحة صلاة وعبادات الحائض، فقال الإمام الخميني -

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٥١٥، أبواب الصوم المحرم والمكروه، ب ١، ح ٧.

(٢) انظر: رسائل العلماء، منها، منهاج الصالحين للإمام الخوئي ١: ٢٨٨.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٣٠٥، أبواب الحيض، ب ١٤، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢: ٣٠٥، أبواب الحيض، ب ١٤، ح ٣.

قدس سره - في أحكام الحائض: (منها عدم جواز الصلاة والصيام والطواف والاعتكاف لها)^(١).

وقال الإمام الخوئي قدس سره: (يحرم على الحائض جميع ما يشترط فيه الطهارة من العبادات، كالصلاة، والصيام، والطواف، والاعتكاف)^(٢).

وقد ذكر الفقهاء أيضاً بطلان العبادة عند عدم توفر قصد القربة، أما إذا حصل قصد القربة فقالوا: (يصح الصوم من المسافر الجاهل بالحكم، وإن علم بالأثناء بطل)^(٣).

وقال الإمام الخوئي - قدس سره - أيضاً: وإذا صام - المكلف - باعتقاد الضرر أو خوفه بطل، إلا إذا كان قد تمشّى منه قصد القربة، فإنه لا يبعد الحكم بالصحة إذا بان عدم الضرر بعد ذلك)^(٤).

وواضح من هذه الفتوى أنّ المعتقد بضرر صومه أو المعتقد بخوف الضرر مع علمه بأن الصوم حالته منهي عنه لا تحصل له قربة في عمله هذا الله تعالى، إلا أن يكون العبد قد اعتقد بأن أفضل الأعمال أحزمها حتى مع وجود النهي عن العمل، فتصح منه القربة، وحينئذٍ إذا تبين عدم الضرر من العمل فنحرز أن الملاك موجود في العمل وبهذا تتم مقومات صحة العمل من وجود الملاك وقصد القربة.

أما إذا وجد الضرر من الصوم فلا تنفع القربة مع تبين أن النهي لوجود مفسدة في الصوم وهي الضرر.

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٦.

(٢) منهاج الصالحين ١: ٦٣ / مسألة ٢٢٧.

(٣) رسائل العلماء ومنها: منهاج الصالحين للسيد الخوئي ١: ٢٧٥ / مسألة ١٠٢٧.

(٤) منهاج الصالحين ١: ٢٧٥ / مسألة ١٠٣١.

باء: تطبيقات النهي التحريمي الغيري المتعلق بنفس العبادة:

وهو كل مورد من موارد التراحم للواجبين على القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، كتراحم الصلاة مع إزالة النجاسة عن المسجد، فقد روى جماعة من أصحابنا عن النبي - صلى الله عليه وآله - أنه قال: «جَنَّبُوا مساجدكم النجاسة»^(١)، فإذا استفيد من (جَنَّبُوا) عدم التنجيس وإزالة النجاسة إن حصلت، وقلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فالصلاة منهي عنها نهياً غيرياً؛ لأجل إزالة النجاسة فتكون تطبيقاً لما نحن فيه.

ولكن بما أن النهي غيري، فهو لا يدلّ على فساد العبادة لو جئنا بها وقلنا بكفاية الملاك في صحة العبادة.

ومن أمثلة النهي الغيري عن العبادة ما يقال: من النهي عن الإساءة للمعصوم - عليه السلام - إذا صلى المكلف أمام قبره، ولذلك قال السيد الخوئي قدس سره: (لا يجوز التقدم في الصلاة على قبر المعصوم إذا كان مستلزماً للهلك وإساءة الأدب)^(٢).

جيم: تطبيقات النهي عن العبادة نهياً تنزهياً متعلقاً بنفس العبادة:

مثل النهي عن العبادة مقيداً بكونها في الحمام، فإن موارد النهي بما أنها عبادة، فهي باقية على ما هي عليها من المصلحة والمحبوبة، وليس النهي ناشئاً من مفسدة فيها، بل المنهي عنه واقعاً هو عنوان ملازم للعبادة وجوداً، وحينئذٍ إذا جاء بالصلاة في الحمام فهي صحيحة وإن كانت مكروهة للنهي عن المجيء بها

(١) وسائل الشيعة ٥: ٢٢٩، أبواب أحكام المساجد، ب ٢٤، ح ٢.

(٢) منهاج الصالحين ١: ١٤٣، مسألة ٥٤٦.

في الحمام، الذي يستفاد منه الكراهة عند ملاحظته مع الأمر في نفس الصلاة.

وكذا إذا قلنا أن معنى الكراهة هو نقص المحبوبة فإنه يجتمع مع الأمر.

وقد ذكر العلماء في رسائلهم العملية: (أنه تكره الصلاة في الحمام، والمزبلة والمجزرة، والمواضع المعدة للتخلي، وبيت المسكر، ومواطن الإبل، ومرابط الخيل، والبغال، والحمير، والغنم، بل كل مكان قدر، وفي الطريق... وفي مجاري المياه، والأرض السبخة، وبيت النار كالمطبخ، وأن يكون أمامه نار مضرمة ولو سراجاً، أو تمثال ذي روح، أو مصحف مفتوح...) (١).

قال: تطبيقات النهي التحريمي عن جزء العبادة وشرطها:

أما بالنسبة للجزء، فقد روى زرارة عن الإمام الباقر - عليه السلام - أو الإمام الصادق - عليه السلام - أنه قال: «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم» (٢).

وهذا النهي يقتضي فساد الجزء، فإذا لم يتداركه بطل أصل العمل؛ باعتبار نقصان جزئه، أما لو تداركه فيصح العمل، ما لم يكن محذور آخر، كالزيادة العمدية ونحوها (٣).

وأما بالنسبة للشرط، فإذا كان الشرط عبادة وشرطاً واقعياً كالوضوء، فقد اشترط الفقهاء فيه أن يكون بماء طاهر (وعدم جوازه بالماء النجس)، فإذا توضحاً

(١) راجع: الرسائل العملية للعلماء، منها: منهاج الصالحين للسيد الخوئي ١: ١٤٨.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ١٠٥، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٤٠، ح ١.

(٣) كما لو قرأ آية السجدة وهو في حالة السجود للركعة الأولى فسجد، ثم قرأ آية السجدة مرة ثانية فسجد أيضاً، وسجد للركعة الأولى سجدين، فصار عنده زيادة ركن؛ لزيادة سجدين في الركعة الأولى، فيبطل العمل.

بماء نجس فقد بطل الوضوء وتبطل بطلانه الصلاة. أمّا إذا كان الشرط غير عبادي كالستر، وقد اشترط الفقهاء أن يكون التستر بثوب مباح لا مغصوب، فلو جاء بالمنهي عنه (وهو التستر بالثوب المغصوب) مع عدم علمه بالغصب، فيمكن أن يتمسك بإطلاق دليل التستر لكون التستر بالمغصوب هو مصداق للواجب عند عدم العلم بالغصب. وما ذاك إلا لأنّ شرطية التستر شرطية ظاهرية لا واقعية.

وقد ذكر الفقهاء أنّ الوضوء من شروط المصلي العبادية، ومن شروط الوضوء أن يكون بماء طاهر، فلو توضأ بماء نجس فقد بطل وضوؤه، قال السيد الخوئي قدس سره: (لا فرق في عدم صحة الوضوء بالماء المضاف أو النجس أو مع الحائل بين صورة العلم والعمد والجهل والنسيان، وكذلك الحال إذا كان الماء مغصوباً، فإنّه يحكم ببطان الوضوء به حتى مع الجهل)^(١).

وقد ذكر الفقهاء من الشروط غير العبادية للصلاة، ألا يكون لباس المصلي مما لا يؤكل لحمه، ومع هذا ذكر البعض - كالسيد الخوئي - فقال: (إذا صلى في غير المأكول جهلاً به صحت صلاته... وكذا إذا كان جاهلاً بالحكم أو ناسياً له. نعم، تجب الإعادة عليه إذا كان جاهلاً بالحكم عن تقصير)^(٢).

وكذا ذكروا أنّ من شروط لباس المصلي الإباحة، فلا تجوز الصلاة في اللباس المغصوب، ومع هذا قالوا: (إذا كان (المكلف) جاهلاً بالغصبة أو ناسياً لها فيما لم يكن هو الغاصب، أو كان جاهلاً بحرمة جهلاً يعذر فيه... فلا بأس)^(٣).

(١) منهاج الصالحين ١: ٣٦ / مسألة ١٣٢.

(٢) منهاج الصالحين ١: ١٣٨ / مسألة ٥٢٣.

(٣) راجع: الرسائل العملية للعلماء، منها: منهاج الصالحين للسيد الخوئي ١: ١٣٧.

قال السيد السيستاني: يعتبر في الصلاة الإخلاص، فإذا انضمّ الرياء إلى الداعي الإلهي بطلت الصلاة «... ولو رأى في جزء - واجب أو مستحب - فإن كان سرى إلى الكل بأن كان الرياء في العمل المشتمل عليه أو لزم من تداركه زيادة مبطللة بطلت صلاته، وإلا لم يوجب بطلانها كالرياء في جلسة الاستراحة إذا تداركها»^(١).

ثانياً: تطبيقات النهي عن المعاملة

الف: إذا كان النهي التحريمي النفسي قد تعلّق بالمسبب (النقل والانتقال):

قال السراج: قلت للإمام الصادق عليه السلام: إنني أبيع السلاح، فقال: «لا تبعه في فتنة»^(٢).

وقال علي بن جعفر: سألت أخي الإمام موسى بن جعفر - عليه السلام - عن حبّ دهن ماتت فيه فأرة؟ قال: «لا تدهن به، ولا تبعه من مسلم»^(٣).

وقد ذكر الفقهاء أنّ الأعيان المتنجسة كالدبس، والعسل، والدهن، والسكنجيين، وغيرها، إذا لاقت النجاسة يجوز بيعها والمعاوضة عليها إذا كانت لها منفعة محلّلة معتدّ بها عند العرف، ويجب إعلام المشتري بنجاستها^(٤).

وقال الشيخ الأنصاري قدس سره: (إنّ النهي في هذه الأخبار - الأخبار التي تمنع من بيع السلاح لأعداء الدين حال المقاتلة والمباينة معهم - لا يدلّ على الفساد، فلا مستند له سوى ظاهر خبر (تحف العقول) الوارد في بيان المكاسب

(١) منهاج الصالحين ج ١: ص ١٩٦ مسألة ٥٦٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ١٠٢، أبواب ما يكتسب به، ب ٨، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ١٠٠، أبواب ما يكتسب به، ب ٧، ح ٥.

(٤) راجع: الرسائل العملية للعلماء، منها: منهاج الصالحين للسيد الخوئي ٢: ٤ / مسألة ٤.

الصحيحة والفاصلة)^(١).

وخبر (تحف العقول) ضعيف لا يمكن أن يستند إليه.

باء: تطبيقات ما إذا تعلّق النهي بآثار المسبب:

أولاً: ذكر العلماء ومنهم السيد الخوئي - قدس سره - فقال: (يحرم ولا يصح بيع المصحف الشريف على الكافر على الأحوط، وكذا يحرم تمكينه منه)^(٢). وكذا الحكم في بيع العبد المسلم من الكافر.

ولكن ذكر البعض: أنّ البيع إذا حصل صحّ وإن كان قد فعل حراماً، ولكن لا يمكن الكافر من القرآن ولا من العبد المسلم، بل يباع لهما.

اقول: وعلى هذا القول سيكون للنهي عن النقل والانتقال، لا للنهي عن جميع آثار المسبب؛ لأنّ بعض آثار المسبب - وهو البيع للكافر وكالة - يصح.

وعلى هذا سيكون الفعل محرّماً ولكن البيع صحيح، لذا ملك الكافر العبد المسلم وملك القرآن ولكن لا يُسلم إليه، بل يباع له ويدفع إليه الثمن.

ثانياً: ذكر الفقهاء بطلان بيع الخمر بالإضافة إلى الحرمة، وما ذاك إلّا لحرمة جميع الانتفاعات منه حتى التطيب به (مع انحصار الدواء به حسب قول الطبيب)، فإنّ في الروايات ما يقول: إنّ الله لم يجعل فيه دواءً، بل وجد الأمر بإهراقه. وعلى هذا سيكون النهي عن بيع الخمر نهياً عن جميع الانتفاعات به، فيكون البيع باطلاً، بالملازمة العقلية.

(١) المكاسب المحرمة للشيخ الأنصاري، القسم الثالث، بيع السلاح من أعداء الدين.

(٢) منهاج الصالحين للسيد الخوئي ٢: ٦ / مسألة ١٤.

٣- وكذا هياكل العبادة المبتدعة، كالصليب والصنم وآلات القمار، فيحرم تعليم هذه الصنعة وتعلمها والعمل بها وأخذ الإجرة عليها وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات. فإنّ تحريم هذه الأمور إذا كان تحريماً لمنافعها الغالبة والدائمة، فلا يكون لهذه الهيئات وللخمر أيضاً - شيء ينتفع به في المحلل والمحرم، بل جميع المنافع ستكون في المحرم، فيكون أكل المال في مقابلها أكلاً للمال بالباطل، فيبطل البيع؛ لعدم صدق المعاوضة والمعاملة عليها^(١).

وقد تقول: أين يقع النهي عن الربا الذي هو محرّم وتبطل فيه المعاملة؟

نقول: أما الربا ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الربا القرضي، وهو عبارة عن إعطائه مائة دينار قرضاً على أن يرجع مائة وعشرة بعد شهر وهو ربا محرّم، إلا أن المحرّم ليس هو القرض، بل المحرّم هو شرط الزيادة، أما نفس القرض فهو عقد صحيح يقتضي التمليك مع الضمان، إذن النهي هنا متوجّه إلى شرط الزيادة وهو المحرّم فقط.

قال العلماء ومنهم السيد السيستاني: «يحرم اشتراط الزيادة على المقرض بأن يقرضه على أن يؤديه بأزيد ممّا اقترضه سواء اشترطه صريحاً أو أضمراه بحيث وقع القرض مبنياً عليه ... وهذا هو الربا المحرّم الذي وعدنا ذكره في كتاب البيع وحرمة يعمّ المعطي والآخذ».

ثمّ قال: «والظاهر أن القرض لا يبطل باشتراط الزيادة، بل يبطل الشرط فقط فيملك المقرض ما يأخذه قرضاً ولا يملك المقرض ما يأخذه من الزيادة»^(٢).

(١) راجع: المكاسب المحرمة للشيخ الأنصاري قدس سره، النوع الثاني، القسم الأول.

(٢) منهاج الصالحين ج ٢: ٣١٧، مسألة ١٠١١ - ١٠١٢.

وقال الخوئي: «يحرم اشتراط الزيادة في القدر أو الصفة على المقترض، لكن الظاهر أن القرض لا يبطل بذلك بل يبطل الشرط فقط ويحرم أخذ الزيادة»^(١).

القسم الثاني: الربا المعاوضي، وهو عبارة عن بيع مائة كيلو من الرّزّ الجيد بمائتين من الرّزّ الرديء وهي معاوضة ربوية محرّمة بالنص الشرعي وهو محل اتفاق بين طوائف المسلمين، إلا أن هذه المعاوضة غير صحيحة وذلك: لأن شرط الصحة هو أن يكون بيع المكيل والموزون يدأ بيد مع التساوي فإذا لم يحصل شرط الصحة فهي باطلة لذلك.

أما النهي لوحده فلا يوجب بطلانها، بل يوجب الحرمة فقط فلاحظ.

الاستثناءات

إذا كان النهي المتعلّق بالعبادة أو المعاملة إرشاداً إلى شرط أو مانع، فيكشف هذا النهي عن بطلان العبادة أو المعاملة إذا فقد الشرط أو وجد المانع، وقد قلنا: إنّ هذا النهي خارج عن البحث، فيكون استثناءً منقطعاً، مثل ما رواه إسماعيل بن سعد عن الإمام الرضا عليه السلام: عن الصلاة في جلود السباع؟ فقال عليه السلام: «لا تصلّ فيها»^(٢).

وما رواه علي بن مهزيار عن أبي جعفر الثاني (الجواد) عليه السلام، كتب: «الفجر - يرحمك الله - هو الخيط الأبيض المعترض، وليس هو الأبيض صعداً، فلا تصلّ في سفر ولا حضر حتى تبيّنه»^(٣).

(١) منهاج الصالحين ج ٢: ١٧٠، مسألة ٧٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٣٥٤، أبواب لباس المصلي، ب ٦، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٤: ٢١١، أبواب المواقيت، ب ٢٧، ح ٤.

فالرواية الأولى تدل على شرطية ألا يكون لباس المصلي من جلد غير المأكول.
والرواية الثانية تدل على شرطية أن تكون الصلاة بعد دخول الوقت يقيناً^(١).
وهذا الاستثناء هو استثناء من الحرمة إلى عدمها وكذا إذا كان النهي إرشادياً
إلى شرط في المعاملة كالنهي عن بيع الغرر فإنه يرشد إلى شرط المعاملة الذي
هو معلومية العوضين.

ملاحظة: متى يكون النهي إرشادياً ومتى يكون مولوياً؟

ذكر السيد الشهيد الصدر - قدس سره - ما ملخصه:

أولاً: إذا كان النهي عن عنوان ينطبق على العبادة مثل النهي عن الغصب -
فالنهي إذا كان بداعي الزجر - وهو القاعدة الأولوية لا بداعي الأخبار، مثل قوله:
لا تصل قبل الوقت، فهو مولوي.

ثانياً: وكذا كل نهى إذا تعلّق بفعل خارجي، كالزنا والكذب مثلاً.

ثالثاً: إذا كان النهي متعلقاً بنفس عنوان العبادة - كالنهي عن الصلاة أو
الركوع - فهنا صور:

الصورة الأولى: أن يكون النهي متعلقاً بأصل العبادة، كالنهي عن صوم يوم
عاشوراء، فهنا لابد من حمله على الإرشاد؛ لأنه نهى في مورد توهم الأمر؛ لأن
العبادة مما يترقّب أن يؤمر بها، فالنهي يحمل على الإرشاد إلى عدم الأمر.

أقول: ١- إن المثال الذي ضربه السيد الشهيد غير صحيح؛ لأن صوم يوم

(١) ويمكن أن نقول بأن الرواية الأولى تفيد مانعية أن يكون لباس المصلي من جلد غير المأكول.

عاشوراء ورد فيه الأمر، وأفتى على وفقه بعض^(١). وورد النهي على أن يصوم على وجه الفرح والسرور لأنه يوم حزن، والصوم يكون شكراً على نعمة لا على مصيبة. نعم، ورد أيضاً الإمساك إلى ما بعد الظهر بساعة والإفطار بعد ذلك بشربة من ماء؛ للتأسي بسيد الشهداء الإمام الحسين - عليه السلام - فإنه أفضل من الصوم. إلا أن ذلك ليس بصوم كما هو واضح.

وعلى كل حال النهي عن صومه لاقتران صوم يوم العاشر مع الحزن، والصوم يكون شكراً على نعمة لا مقارناً للمصيبة. أو للإشارة إلى نقص ثوابه لأن الإمساك إلى عصر والإفطار عند العصر، أفضل، وهو الوقت الذي رفع الحصار عن عيال الحسين عليه السلام وتجلت الهيحاء عن آل الرسول وانكشفت الملحمة عنهم. ولا يوجد نهى عن صومه، لذا يكون علينا تغيير هذا المثال بمثال آخر، وهو صوم الوصال و صوم الصمت - الذي كان سائغاً - في شريعة زمن آل عمران وعملته مريم عليها السلام وورد النهي عنهما في شريعة الإسلام.

٢- لا يمكننا التفريق بين هذه الأمثلة التي ضربتها هنا وبين النهي عن صوم أيام التشريق لمن كان بمنى ناسكاً أم لا، فإنه يقال: إنها عبادة ومما يترقب أن يؤمر بها، فالنهي يحمل على الإرشاد؛ لعدم الأمر بها، فلماذا قلنا: إن النهي عن صوم أيام التشريق لمن كان بمنى نهى تحريمي، والنهي عن صوم يوم عاشوراء كما قيل - أو عن صوم الصمت أو الوصال إرشادي؟

إلا أن يقال أن الحرمة في هذه العناوين هي حرمة تشريعية وهو خلاف

(١) صراط النجاة، القسم الثاني: ١٣٤/ بحث الصوم/ مسائل متفرقة.

تصريحهم بأنها حرمة تكليفية.

إذن النهي عن صوم يوم عاشوراء ليس إرشادياً إلى عدم الأمر به بل هو نهى تنزيهي لما يقارنه من الحزن أو لأن ثوابه أقل من الإمساك والإفطار عند العصر وهو وقت تجلي الهيجاء عن آل الرسول ﷺ.

الصورة الثانية: أن يكون النهي متعلقاً بخصوصية من خصوصيات العبادة (كالجزء أو الشرط)، وتكون تلك الخصوصية - لولا مجيء النهي - توهم كونها جزءاً أو شرطاً للعبادة، مثل ما ورد من النهي عن قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة على الميت مع افتراض ارتكازية (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، فالنهي هنا في مورد توهم الأمر، فلا يدلّ على البطلان، بل يدلّ على أن الفاتحة ليست جزءاً أو شرطاً في الصلاة على الميت.

الصورة الثالثة: أن يتعلق النهي بخصوصية لا تترقّب ثبوت الأمر بها، مثل النهي عن الإتيان بسورة ثانية في الصلاة، فهنا لا يكون النهي في مورد توهم الأمر، ومع هذا يحمل على الإرشاد إلى المانعية؛ لأنّ الأوامر والنواهي إذا تعلّقت بخصوصيات المركب تكون ظاهرة في الإرشاد إلى الشرطية أو الجزئية أو المانعية فالأمر بالإتيان بالسورة في الصلاة يكون ظاهراً في جزئية السورة، والنهي عن تكرار السورة يكون ظاهراً في الإرشاد إلى أنّ التكرار مانع من صحة الصلاة، كما إذا نهى عن الزيادة في الأشواط السبعة^(١).

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ١٢٤-١٢٥.

٣٦- قاعدة: دلالة الجملة الشرطية على المفهوم

الألفاظ الأخرى للقاعدة

مفهوم الشرط.

دلالة الجمل الشرطية على المفهوم.

توضيح القاعدة

يتم توضيح القاعدة بعرض أمرين:

الأمر الأول: تعريف المفهوم

ذكر صاحب (الكفاية) تعريفاً للمفهوم فقال: إنّ المفهوم عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري لازم لخصوصية^(١) في المدلول المطابقي لأصل المدلول المطابقي، وهذه الخصوصية قد تكون ثابتة بالوضع أو بمقدمات الحكمة، فمفهوم الشرط ليس لازماً لأصل الشرطية أو أصل الربط، وإنما هو لازم لخصوصية في الربط، وهي كون الربط بنحو العلية الانحصارية لنوع الحكمة،

(١) وبهذا اختلف المفهوم عن المداليل الالتزامية للكلام، فليس كل مدلول التزامي مفهوماً، فمثلاً: حرمة الضد تثبت بالدلالة الالتزامية لدليل الوجوب - بناءً على الاقتضاء - وليست هذه الدلالة مفهوماً، وكذا بطلان العبادة أو المعاملة يكون مدلولاً التزامياً للنهي عنها - بناءً على الاعتراف به - مع أنه ليس من المفاهيم. وهنا وجوب المقدمة يكون مدلولاً التزامياً لدليل وجوب ذي المقدمة - بناءً على القول بالملازمة - مع أنه ليس من بحث المفاهيم.

وهذه الخصوصية تثبت بالإطلاق ومقدمات الحكمة، كما سيأتي توضيحه. ثم قال: سواء وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه^(١).

ولكن يرد على صاحب (الكفاية): إن مفهوم الموافقة هو لازم لأصل المدلول المطابقي لقوله تعالى: (فلا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ)^(٢)، أي إن حرمة الضرب تكون لازماً لأصل المدلول المطابقي للآية فلا توجد النكته التي ذكرها في التعريف، مع أنه من بحث المفاهيم وإن كان بحسب الفرض هو خارج عن هذا البحث، وهو مفهوم المخالفة.

وقد عرّفه الشهيد الصدر: أن يكون اللازم للجملة الشرطية هو لازم للربط بين الجزأين، بنحو يكون اللازم ثابتاً ما دام أن الربط الخاص ثابت وإن تغيّر طرفاه، فلو قال المولى: (إن جاء زيد فأكرمه) فإنه يدل بالملازمة على الانتفاء؛ عند الانتفاء لأنّ اللازم لازم لنفس الربط الخاص بين الشرط والجزاء، ولا يكون لازماً لذات الشرط ولا لذات الجزاء؛ بدليل أنّه لو غير الشرط والجزاء معاً أيضاً دلّت الجملة على الانتفاء عند الانتفاء لو كان نفس الربط السابق محفوظاً، كما إذا قيل بدلاً عن المثال السابق: (إن جاءك مظلوم فأعنه)^(٣).

فالمفهوم هو: لازم الربط الخاص في الجملة الشرطية.

وبهذا يختلف المفهوم الذي للجملة الشرطية عن المفهوم الذي يكون لازماً لنفس الحكم، كما إذا قال: (صلّ)، فإنه يدل بالملازمة على وجوب مقدمة

(١) كفاية الأصول ١: ١٩٣.

(٢) الإسراء: ٢٣.

(٣) بحوث في علم الأصول ٣: ١٤٠-١٤١.

الصلاة، إلا أن وجوب المقدمة يكون لازماً للحكم في (صل)، فلو غيرنا الحكم إلى الإباحة فلا يثبت وجوب المقدمة. وكذا لو قال: (أكرم ابن العلوية) وافترضنا أن لازم إكرام الابن هو إكرام نفس العلوية بالفحوى، فهو لازم لنفس الموضوع، فلو غيرنا الموضوع بموضوع آخر قلنا: (أكرم اليتيم) فلا يثبت هذا اللازم، ولا يدل على وجوب إكرام أم اليتيم، مع أن الربط موجود بين ابن العلوية والعلوية، وبين اليتيم وأمه، وليس ذلك إلا لأن المفهوم هنا ليس للربط، بل هو إمّا للحكم أو للموضوع، فلا يكون داخلاً في المفهوم الذي نتكلم فيه^(١).

إذن اتضح أن المفهوم متوقف على أن ينتفي سنخ الحكم بانتفاء الشرط - في الجملة الشرطية - لا انتفاء شخص الحكم، ومرادنا من شخص الحكم ليس هو الحكم الشخصي الوارد على الموضوع الجزئي، كنجاسة الإناء الخارجي المعين في مقابل الحكم الكلي الوارد على نجاسة كل ما لاقاه البول بنحو الانحلال، بل المراد من شخص الحكم: هو الحكم المقارن للخصوصية المذكورة في القضية، من موضوع أو قيد أو غيرهما، في مقابل ذات الحكم مع قطع النظر عن تلك الخصوصية.

إذن المفهوم متوقف على انتفاء مطلق الحكم إذا انتفى الشرط، لا انتفاء خصوص الحكم الثابت للشرط، فمثلاً: إذا قال: (إذا عمل العامل شهراً فأعطه مائة دينار)، فمعناه - بناءً على ثبوت المفهوم - إذا لم يعمل العامل شهراً فلا تعطه مائة دينار، سواء مرض أو لا، وسواء عمل عشرين يوماً أو خمسة وعشرين يوماً أو

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ١٤٠-١٤١.

أقل من ذلك، وسواء أراد السفر أم لا، فأعطاء المائة دينار متوقف على العمل شهراً، فلو لم يعمل لا يكون إعطاء مائة دينار له مأموراً به، فلو ورد من المولى خطاب آخر يقول: (إن مرض العامل فأعطه مائة دينار) يكون معارضاً للجملة الأولى وهي: (إن عمل العامل شهراً فأعطه مائة دينار).

الأمر الثاني: ضابط الدلالة على المفهوم

بعد أن عرفنا أنّ المفهوم في الجملة الشرطية هو بمعنى لازم الربط الخاص في الجملة الشرطية، فالآن نريد أن نعرف ما هو الموجب لثبوت لازم الربط الخاص؟ ذكر المشهور أنّ الضابط لاستفادة المفهوم من الجملة شمولها لموردين: المورد الأول: أن تكون الجملة الشرطية دالة على الربط اللزومي العليّ، بنحو العلية التامة الانحصارية، أي لا بدّ أن تكون الجملة الشرطية دالة على: ألف: ربط الجزاء بالشرط، بحيث لا ينفك الجزاء عن الشرط. باء: أن يكون الشرط علّة للجزاء، لا أن يكونا معلولين لعلّة ثالثة. جيم: أن تكون العلة علّة تامة لا ناقصة.

دال: أن تكون العلة التامة انحصارية، بمعنى ألا يكون لها بدل.

فإن تمت هذه الأمور ثبت أنّ الحكم المجعول في الجزاء سوف ينتفي بانتفاء الشرط.

المورد الثاني: أن يكون الجزاء هو نوع الحكم^(١) لا شخص الحكم حتى يكون

(١) نوع الحكم: أي طبيعي الحكم بما هو هو، وحينئذٍ سيكون الوجود الأول أو الشمول والإطلاق

المنتفي عند الانتفاء للشرط هو نوع الحكم لا شخصه، إذ لو كان المنتفي شخص الحكم بالوجوب فلا مفهوم؛ لأنه مع انتفاء شخص الحكم يحتمل أن يكون وجوب الحكم ثابتاً بملاك آخر.

أقول: أما المورد الأول: فلا نحتاج إلى هذا التطويل فيه، بل يكفي فيها - الجملة الشرطية الدالة على الربط اللزومي العلي - أن يكون الجزاء ملتصقاً بالشرط بحيث لا ينفك عنه ولو كان الالتصاق صدفة ولم تثبت العلية أصلاً فضلاً عن كونها تامة، فحينئذٍ إذا انتفى الشرط انتفى الجزاء. وهذا الالتصاق بين الشرط والجزاء يكون بنحوين:

والنحو الأول: فيما إذا كانت الجملة الشرطية بهيئتها أو بأداتها تدل على النسبة الالتصاقية، فكأنما يقال بدلاً من جملة (إن جاء زيد فأكرمه): (وجوب إكرام زيد موقوف على مجيئه أو ملصق بمجيئه). فحينئذٍ تم المورد الأول ويتبين من انتفاء الشرط انتفاء الجزاء.

النحو الثاني: إذا كانت الجملة الشرطية تدل على النسبة الإيجابية، فكأنما قيل بدلاً عن (إن جاء زيد فأكرمه): (مجيء زيد موجب وسبب لوجوب الإكرام)، وعلى هذا النحو الثاني لا يمكن إثبات المورد الأول، إذ يمكن أن يفترض أن الشرط موجد للحكم في الجزاء ولكن مع هذا لا يكون الحكم في الجزاء ملتصقاً بالشرط، كما إذا فرض ثبوت موجودين وعلتين للجزاء، فيثبت الحكم في الجزاء من دون أن يثبت الشرط.

شيئاً زائداً على نفس الطبيعة، فإن أمر الطبيعة فهي توجد بفرد واحد، وإن نُهي عنها فهو يؤثر في إعدام جميع الأفراد؛ لأن الطبيعة لا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد.

وقد ذكر المشهور إمكان إثبات الالتصاق وكون الشرط علة منحصرة بقولهم:

١- أن الإطلاق وتطابق مقام الإثبات للثبوت يدلّ على أن الشرط علة.

٢- وأنّ الإطلاق الأحوالي للشرط - سواء اقترن مع شيء آخر أو سبقه شيء أو لا - يقول: إنّ الشرط هو علة منحصرة للجزاء.

وهذا الكلام باطل؛ لأنّ الجملة الشرطية ترتّب الجزاء على الشرط في مقام الإثبات من دون تعيين على أنّ هذا الترتب هو ترتب عليّ، إذ لعله هو ترتب زمني، أو أنّ الشرط حكمة للحكم من دون علية.

ثمّ إنّ الإطلاق الأحوالي يفيد فيما إذا احتملنا علة للحكم يمكن أن تجتمع مع الشرط في الجملة الشرطية، فنقول: عدم ذكرها يفيدنا بأنّ الشرط المذكور هو العلة المنحصرة، أمّا إذا احتملنا علة أخرى للحكم لا تنسجم مع الشرط المذكور في الجملة الشرطية فلا يمكن التمسك بالإطلاق الأحوالي، إذ يمكن أن تكون علة أخرى مستقلة لحصة أخرى من الحكم، فلا يمكن إثبات أنّ الشرط هو علة منحصرة^(١).

نعم، يمكن إثبات الالتصاق على أساس المدلول التصديقي، كما إذا تمسكنا بقاعدة أنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد، بتقريب: أنّه لو كان للحكم في الجزاء علة أخرى غير الشرط لزم صدور الواحد من اثنين، وهو مستحيل. إذن الجزاء لا يصدر إلّا من الشرط، وهذا معنى التصاقه به، فمع عدم الشرط لا بدّ وأن يكون

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ١٦٥-١٦٦.

الجزء معدوماً أيضاً^(١).

وأما المورد الثاني: فإن المراد من نوع الحكم هو طبيعي الحكم بما هو، لا مطلق الوجود فيشمل جميع الأفراد، ولا صرف الوجود؛ لأنه إن أريد من نوع الحكم جميع الأفراد فمعناه: أن جميع أفراد وجوب الإكرام لزيد تثبت عند مجيئه، وحينئذٍ إذا لم يأتِ تنتفي جميع أفراد وجوب الإكرام، وحينئذٍ لا نحتاج إلى المورد الأول في استفادة المفهوم. وإن أريد من نوع الحكم صرف وجود الطبيعة فيعني: أن الوجود الأول يكون معلقاً على الشرط، فإن جاء مرة ثبت إكرامه بإكرام واحد، فإن مرض وشككنا أنه يجب إكرامه أم لا، فلا يمكن نفي احتمال وجوب إكرامه بمفهوم الجملة؛ لأن مفهوم الجملة حينئذٍ ينفي الوجود الأول، والمفروض أن الوجود الأول قد تحقق خارجاً، وحينئذٍ يكون الإطلاق والشمول، أو الوجود الأول شيئاً زائداً على نفس الطبيعة، فإن أمرنا بالطبيعة معلقاً على شيء ولم يحصل هذا الشيء فينتفي طبيعي الإكرام، والطبيعي ينتفي بانتفاء جميع الأفراد، وهذا هو المفهوم.

إذن ضابط المفهوم في الجملة الشرطية هو:

١- يكفي أن الجزء المعلق على الشرط هو طبيعي الحكم، بمعنى مطلق وجوده، مثل العموم الاستغراقي.

٢- ويكفي أن يكون الجزء المعلق على الشرط هو طبيعي الحكم، بمعنى الذي يوجد بوجود واحد ويعدم بإعدام جميع أفرادها، ولكن بشرط دلالة الجملة

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ١٤٤.

الشرطية على التصاق الجزاء بالشرط.

٣- ويكفي أن يكون الجزاء المعلق على الشرط هو شخص الحكم، ولكن نستفيد انحصار العلة بالجزاء بقانون: (أنّ الواحد لا يصدر إلا من الواحد).

أقول: وهذا الطريق الثالث لإثبات المفهوم يفيد في القضايا الخارجية وفي الواحد الشخصي الخارجي، أمّا في الواحد النوعي، أو في الأمور الاعتبارية الانتزاعية فلا يفيد، وحينئذٍ بما أنّ الجملة الشرطية في أبحاثنا هي جمل اعتبارية شرعية فلا يفيدنا المفهوم هنا وإن كان مفيداً في الجمل الخارجية والواحد الخارجي^(١).

أمّا الضابط الأول: فهو غير مألوف في الجملة الشرطية، إذ لا يراد منها أن يكون الجزاء هو العام الاستغراقي، بل المراد منها عرفاً وارتكازاً هو طبيعي الحكم الذي يوجد بوجود فرد واحد ولكن لا يعدم إلا بإعدام جميع أفرادها.

أما الضابط الثاني: فبعد أن ثبت عرفاً وارتكازاً أنّ المراد من الجزاء هو طبيعي الحكم الذي ينتفي بانتفاء جميع الأفراد إذا انتفى الشرط، فلم يبقَ إلا أن نثبت دلالة الجملة الشرطية على ارتباط وتعلق الجزاء بالشرط، فنقول: إنّ المشهور عند علماء العربية والمرتكز عند العرف وأهل المحاورة أنّ أداة الشرط موضوعة لإيجاد الربط بين جملة الشرط وجملة الجزاء بدليلين:

الدليل الأول: وهو انسباق الالتصاق العرفي وعدم الانفكاك بين الجزاء والشرط.

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ١٤٦.

الدليل الثاني: إننا نرى أن جملة الشرط لو حدها قبل دخول الأداة عليها تكون ممّا يصح السكوت عليها، فيكفي أن نقول: (جاء زيد)، ولكن عند دخول أداة الشرط عليها فلا يمكن السكوت عليها، فلا يصح أن نقول: (إن جاء زيد)، وهذا معناه أن أداة الشرط لها سنخ معنى ينتظر معه مجيء شيء زائد على الشرط، وهو جملة الجزاء، وهو معنى الارتباط الذي يحصل من الأداة، فلا يصح أن يكتفى بجملة الشرط لو دخلت عليها أداة الشرط.

ولكن نقول: إنّ هذا الربط هو في مرحلة المدلول التصوري؛ بدليل وجوده عندنا حتى إذا سمعنا جملة (إن جاء زيد فأكرمه) من آلة التسجيل، فإذا ثبت أن هذا الربط التصوري للجملة الشرطية يريده المتكلم فيثبت المفهوم للجملة الشرطية بلا حاجة إلى ما ذكر من إثبات أن الربط بين الجزاء والشرط هو ربط عليّ وكون العلة علةً منحصرة كما يعمل القوم، واستدلوا عليه بأدلة غير ناهضة كالانصراف وأمثاله

ولهذا نحن نحسّ وجداناً بثبوت المفهوم للجمال الشرطية التي لا يكون الشرط مقوماً لموضوعه، ويعمل الفقهاء عليه فقهيّاً وإن توقف بعضهم فيه أصولياً.

أقول: لم يثبت عندنا أن الجزاء هو نوع الحكم وطبيعته، بل الظاهر منه أنه حكم مقيد بالمجيء فإذا زال المجيء زال هذا الحكم وهو الإكرام، فهو منهي عن الإكرام المقيد بالمجيء، أما أنه هل يوجد سبب آخر للإكرام؟ فهو أمر مسكوت عنه، وقد بينه الشارع في وقت آخر بدون أن يكون معارضاً للجملة الشرطية.

وقد نقول أيضاً: إن الجملة الشرطية تدل على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ولا تدل على الالتصاق فقد ثبت الحكم بثبوت شرط آخر.

الإشكالات التي تذكر على مفهوم الجملة الشرطية

أولاً: لو لم تكن لجملة شرطية ما دلالة على المفهوم، بأن ثبت أن الجزاء ثابت في غير موضع الشرط، يلزم أن تكون أداة الشرط في ذلك المورد مجازاً، مع أننا لا ندرك المجازية في ذلك المورد كما أدرك ذلك الأصوليون كما إذا قلنا: (إن جاء زيد فأكرمه)، ثم قلنا: (إن مرض زيد فأكرمه) ثم قلنا: (إن سافر زيد فأكرمه) وهكذا، فما هو السبب في ذلك؟

ثانياً: إذا ثبت وجود علة أخرى غير الشرط المصرح به في الجملة الشرطية، فلا يلغى المفهوم بذلك، بل يثبت بلحاظ ما عدا الشرطين، كما في المثال المعروف (إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفيت الجدران فقصر)، ولكن قد يقال هنا: إن وجود العلة الثانية للجزاء يدل على عدم وجود المفهوم للجملة الشرطية الأولى.

ثالثاً: إننا نرى بوجداننا العرفي عدم المفهوم لبعض الجمل الشرطية، وهي الجمل التي يكون الجزاء فيها جملة خبرية، كما إذا قلت (إذا أكلت السمّ متاً) فإنها لا تدل على عدم الموت إذا لم يأكل السم، ولذا لم يستفد أحد من هذه الجملة الدلالة على خلود من لم يشرب السمّ.

والجواب:

١- إننا لم يتقدم منا في الاستدلال على مفهوم الشرط بأن الجملة الشرطية

موضوعة للزوم أو للعلية أو للانحصار، بل قلنا: إن مدلولها هو الربط وعدم الانفكاك عرفاً، وحينئذٍ إذا استعملت الجملة الشرطية في غير مورد الزوم وغير مورد العلية وغير مورد الانحصار، فلا نفهم المجاز. نعم، نشعر بالمجاز حينما تستعمل الجملة الشرطية في غير موارد الارتباط وعدم الانفكاك، كما إذا قلنا: (إذا كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق)، فهنا الجزاء ثابت مع قطع النظر عن الشرط ومن دون التصاق به.

٢- وبهذا الجواب ينحل الإشكال الثاني أيضاً؛ لأنه مبتنٍ على كون الشرط علة منحصرة، ونحن لم نثبت هذا فيما سبق للجملة الشرطية، بل أثبتنا الارتباط وعدم الانفكاك، وهو منسجم مع وجود علة أخرى للجزاء، فإن الارتباط بين العلة الأولى والجزاء محفوظ أيضاً.

٣- أن الجملة الخبرية مثل: (إن أكلت السمّ متّ) فالجزاء المعلق على الشرط هو إخباره بالموت لا واقع الموت، فإذا لم يأكل السمّ ينتفي إخباره بالموت ولا ينتفي الموت الواقعي.

وقد يقال: إن هذا الجواب الثالث يلزم منه إنكار المفهوم في الجمل الخبرية التي يكون جزاؤها إخباراً عن حكم شرعي، كما في قولنا: (إذا سافرت وجب عليك قصر الصلاة)، مع أن القائلين بالمفهوم لا يفرّقون بينها وبين الجمل الإنشائية في ثبوت المفهوم.

والجواب: أن هذه الجمل الإخبارية إذا كانت في مقام الإنشاء فلا تدلّ على الحكاية، كما في فتوى المجتهد.

التطبيقات

التطبيقات كثيرة يدخل تحتها كل الجمل الشرطية الواقعة في الشريعة المقدسة التي تعلق فيها الحكم على الشرط مع وجود الموضوع في صورة عدم حصول الشرط، مثال ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿وَابْتَئُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾^(١).

٢- قال الإمام الصادق - عليه السلام - في ما رواه محمد بن مسلم: «إذا كان الماء قدر كَرٍ لم ينجسه شيء»^(٢) فمفهومها أن الماء إذا لم يبلغ قدر كَرٍ نجسه كل نجس، بناءً على انحلال الشرط إلى شروط متعددة بعدد أفراد العام.

٣- قال الشيخ المظفر: (إنّ ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا ينبغي أن يتطرق إليه الشك، إلا مع قرينة صارفة أو تكون لبيان الموضوع، ويشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق - عليه السلام - بالمفهوم في رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله (الإمام الصادق) - عليه السلام - عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال عليه السلام: «لا تأكل، إنّ علياً - عليه السلام - كان يقول: إذا ركضت الرجل، أو طرفت العين فكل»^(٣).

فإنّ استدلال الإمام - عليه السلام - بقول علي - عليه السلام - لا يكون إلا إذا

(١) النساء: ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، أبواب الماء المطلق، ب ٩، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٤: ٢٤، أبواب الذبائح، ب ١٢، ح ١.

كان له مفهوم، وهو إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل^(١).

٤- قد يستدل لما ذكرنا ببعض النصوص الظاهرة في المفروغية عن إفادة الشرط المفهوم، كصحيح عبيد بن زرارة، قال: قلت للإمام الصادق عليه السلام: قوله عز وجل: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٢)؟ قال عليه السلام: «ما أبينها؟! من شهد فليصمه، ومن سافر فلا يصمه»^(٣).

٥- ما في صحيح أبي أيوب عن الإمام الصادق - عليه السلام - في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(٤) من قوله عليه السلام: «فلو سكت بعد قوله: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ لم يبقَ أحدٌ إلا تعجل؛ - لأنه يفهم منها أن من لم يتعجل، عليه إثم - ولكنه قال: ﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾»^(٥).

٦- إذا وردت جملة شرطية خالية عن أداة الشرط، مثل (أسلم تسلم) فإنها تدل على ثبوت المفهوم.

٧- رواية جميل عن الإمام الصادق - عليه السلام - قال له رجل: جعلت فداك، إن الله يقول: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^(٦) وإنا ندعو فلا يستجاب لنا! قال عليه السلام: «لأنكم لا تفون الله بعهد» وإن الله يقول ﴿أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾.

(١) أصول المظفر ج ١: ١٦٤-١٦٥، مفهوم الشرط.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ١٧٦، أبواب من يصح منه الصوم، ب ١، ح ٨.

(٤) البقرة: ٢٠٣.

(٥) راجع: وسائل الشيعة ١٤: ٢٧٥، أبواب العود إلى منى، ب ٩، ح ٤.

(٦) غافر: ٦٠.

بِعَهْدِكُمْ»^(١) والله لو وفيتم لله لو فى الله لكم»^(٢).

أقول: بناء على مناقشتنا يكون لهذه التطبيقات مفهوم بمعنى ارتفاع شخص الحكم عند ارتفاع الشرط لا المفهوم المدعى عند القوم.

الاستثناء

أولاً: يستثنى الشرط المسوق لتحقيق الموضوع، فقد اشتهر بين الألسنة عدم دلالتها على المفهوم، وتوضيح ذلك:

إن الشرط إذا كان مغايراً مع الموضوع، وتحقيق الشرط غير مساوق لتحقيق الموضوع، كما في قولنا: (إذا جاءك زيد فأكرمه)، فمقتضى توقف طبعي الإكرام على المجيء هو انتفاء وجوب الإكرام لزيد عند انتفاء المجيء، فيدل على المفهوم.

أما إذا كان الشرط مساوفاً مع الموضوع بحيث كان انتفاء الشرط مستلزماً لانتفاء الموضوع أيضاً، كما في مثال: (إذا رزقت ولداً فاختنه)، فلا تدل الجملة على المفهوم، فإنها وإن كانت دالة على انتفاء الحكم المقيّد بموضوعه عند انتفاء الشرط، إلا أن انتفاء الحكم يساوق انتفاء الموضوع، وحينئذ يكون انتفاء الحكم عند انتفاء موضوعه ثابتاً في نفسه عقلاً بقطع النظر عن الشرطية. وكذا يمثل لهذا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾^(٣)، وكذا الأمر في باقي الأمثلة مثل: (إذا نذرت التصدق يجب عليك الوفاء).

(١) البقرة: ٤٠.

(٢) تفسير القمي ١: ٤٦.

(٣) النور: ٣٣.

أما قولنا: (من أكرمك أكرمه)، (إن أحسن صديقك فأحسن إليه)، فإنّ فرض الإكرام إلى الصديق والإحسان إليه لا يتوقف عقلاً على فرض صدور الإحسان منه، فإنّه يمكن الإحسان إليه أحسن أم لم يحسن، فالإكرام المعلق على الشرط هو حكم مقيد بالشرط، وحينئذٍ انتفاء هذا الإكرام بانتفاء شرطه هو محل النزاع في القاعدة، فلاحظ.

ثانياً: إذا وجدت قرينة على أنّ الشرطية لم تستعمل في إلصاق الجزاء بالشرط بل استعملت في ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط فلا تدلّ على المفهوم، كما إذا ورد: (إذا بليت فتوضاً) ثم ورد: (إذا نمت فتوضاً)، فتكون كل جملة قرينة على عدم دلالة الشرطية الأخرى على الالتصاق، فلا مفهوم.

٣٧. قاعدة: عدم تداخل الأسباب والمسببات

الألفاظ الأخرى للقاعدة

لو تعدد الشرط واتحدّ الجزاء

التداخل على خلاف الأصل^(١).

التوضيح

قد يحصل التنافي بين الجملتين إذا حصر أحد الدليلين الحكم بموضوع وظهر من دليل آخر ثبوت الحكم مع موضوع آخر، كما إذا جاء دليل يقول: (يجب الوضوء بعد الاستيقاظ من النوم للصلاة)، ثم جاء دليل آخر يقول: (إذا بليت فتوضأ)، فيحصل التنافي بين الظهورين؛ لأنّ الثاني يظهر منه أنّ الحكم منحصر بموضوعه، فينافي الأول، فيتصادمان.

إذن هذه المسألة - لو تعدد الشرط واتحدّ الجزاء - لا تختص بالجمل الشرطية وإن ذكرت بعد مفهوم الشرط، حيث إنّ البحث عن التنافي بين ظهور اختصاص الحكم بموضوعه، والشرطية مثال لذلك (فلاحظ).

وكلامنا هنا سيكون في الشرطيتين، ويعلم حال غيرهما منهما. فإذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر وقد تعدد الشرط فيها وكان الجزاء واحداً، فإن كان

(١) شرح العروة الوثقى للإمام الخوئي ٣٣: ٢٠٠.

الجزاء غير قابل للتكرار، كما في قولنا: (إذا خفي الأذان فقصر) وقولنا: (إذا خفيت الجدران فقصر) حيث نعلم أن المراد من المكلف بين الظهر والغروب صلاة واحدة للظهر والعصر، فحينئذ نقول بما تقدم منا من أن الجملة الشرطية تدل على الارتباط وعدم الانفكاك بين الشرط والجزاء، فإذا حصل خفاء الأذان والجدران، فيبقى ذاك الارتباط موجوداً حقيقة، وحينئذ سيكون المفهوم ثابتاً بلحاظ ما عدا الشرطين^(١).

توضيح: تبحث الأمثلة الواردة هنا بحثين:

الأول: البحث عن تداخل الأسباب وعدمه. ثم البحث عن تداخل المسببات وعدمه إذا قلنا بعدم تداخل الأسباب.

الثاني: تبحث من ناحية لزوم التنافي إذا كانت الجملة الشرطية قد استفيد منها المفهوم فإن مقتضى مفهوم كل شرطية انتفاء الجزاء بانتفاء شرطها وإن تحقق

(١) فيكون معنى الشرطيتين هو: (إذا خفي الأذان والجدران فقصر)، وهذا يسمى بقاعدة التداخل في الفقه. (تعرضنا في هذا المثال لمسألة التداخل ولم نتعرض لمسألة تعارض إطلاق المنطق في كل منهما مع إطلاق مفهوم الآخر، فلاحظ).

ومثال آخر: ما إذا اجتمعت عدة وطء الشبهة مع عدة الطلاق، أو اجتمعت عدة وطء الشبهة مع عدة الوفاة المعلومة، فقد ذكر الفقهاء أن القاعدة هنا هي التداخل.

وكما في مثال: ما إذا ارتد الرجل وزنا وهو محصن في يوم واحد مثلاً، فإن كلاً من الفعلين يوجب القتل بانفراده ويمنع استناد القتل إلى أحدهما فقط؛ لعدم المرجح، لذا ذكروا تداخل السببين بمعنى إسناد القتل إليهما معاً.

وما ذاك إلا لعدم قابلية الفعل للتكرار؛ فإن الزمان غير قابل لوقوع عدتين فيه، حيث أن الزمان الواحد لا يقبل إلا عدة واحدة، والأدلة دلت على أن عدة الطلاق والموت ووطء الشبهة تكون بعد السبب مباشرة، إلا في الموت فهي بعد بلوغ الخبر، وكذا الأمر في المرتد والزاني، فإن حكمه القتل، ولا يتعدد القتل كما هو واضح.

شرط الأخرى، وهذا ينافي إطلاق منطوق الأخرى. فإذا قال المولى: إذا ظهرت فاعتق رقبة، وإن أفطرت فاعتق رقبة.

وحيث يمكن تعدد التكليف بالامثال تبعاً لتعدد السبب، وهذا يقتضي تعدد المكلف به (الجزاء) بحمل الجزاء على فرد من الماهية مباين للماهية في الشرطية الأخرى، ولكن مفهوم الشرطية الأولى يقول: إن لم تظاهر فلا تعتق رقبة أفطرت أم لا. وهذا ينافي منطوق الشرطية الثانية، كما أن مفهوم الشرطية الثانية وهو: إن لم تفطر فلا تعتق رقبة سواء ظهرت أم لا، ينافي منطوق الشرطية الأولى.

وهذا التنافي كما قلنا في بحث عدم تداخل الأسباب والمسببات لا يختص بتعدد الشرطيتين؛ بل يأتي حتى إذا كانت إحدى القضيتين حملية قد تضمنت موضوعاً للحكم غير الشرط الذي تضمنته الشرطية كما لو قيل: يجب على من ظاهر الكفارة.

وقيل: إذا أفطرت فكفر.

فإن الجملة الشرطية تقول: إن لم تفطر فلا تكفر سواء ظهرت أم لا فهي تنافي منطوقاً الجملة الحملية.

وكذا قد يحصل التنافي في غير الشرطيتين معاً إذا تضمنت إحداهما حصر الحكم بموضوعه مع ثبوت الحكم مع غير موضوع الأولى مثل إذا قال: ليس ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك.

ثم يقول: النوم ناقض للوضوء.

وعلى كل حال: فذكرهم هذا البحث بعد مفهوم الشرط ما هو إلا لأظهر مصاديق التنافي بين القضيتين.

وهنا ذكر وجهان لحل التنافي:

الأول: يحافظ على مفهوم كل من الشرطيتين مع تقييد كل منطوق بالآخر فلا يتحقق الجزاء (الكفارة) إلا بتحقق الشرطين معاً، فيكون المعنى إذا ظهرت وأفطرت فاعتق رقبة، وحينئذ ينتفي المفهوم بانتفاء كل منهما.

الثاني: يحافظ على إطلاق منطوق كل منهما، ولكن ينزل مفهوم كل منهما على ما لا ينافي المنطوق فيقال: إن لم تظاهر فلا تكفر إلا إذا أفطرت. إن لم تفطر فلا تكفر إلا إذا ظهرت.

فيكفي كل من الشرطين لثبوت الجزاء، وينتفي الجزاء بانتفائهما معاً، وحينئذ يكون المعنى: إذا ظهرت أو أفطرت فكفر، وإن لم تظاهر ولم تفطر فلا تكفر.

أقول: إن الحل الأول: مبني على التصرف في ظهور الشرطية في ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط واستقلالية الشرط في التأثير في الجزاء. وهذا الظهور أقوى من ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، وحينئذ إذا وجد ظهوران، ظهور في ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، وظهور في انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط (مفهوم) وتعارضاً قدّم الأول لأنه أقوى، ولذا قالوا: بتعدد الجزاء عند تعدد الشرط وغفلوا عن التنافي لمركوزية أنّ الجزاء يثبت (يحصل) عند الشرط.

وإن الحل الثاني: فقد قال الشيخ الأنصاري أنه مبني على تقييد مفهوم كل من الشرطيتين بمنطوق الأخرى، وقد اعترف الشيخ الأنصاري: أن المفهوم ليس

قابلاً للتقييد، بل هو لازم للشرطية، فلا بدّ من التصرف في الشرطية بتقييدها بمفاد (أو)، لذا فإن الأنسب هو: رفع اليد عن المفهوم في هذه الشرطيات رأساً، فتحمل الشرطية على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط (ولا ينتفي الشرط عند انتفاء الجزاء)، أي الشرطية لا تدلّ على الالتصاق فلا تنظر إلى حالة انتفاء الشرط. وهذا أمر عرفي، ولهذا السبب غفل بعض العلماء عن التنافي بين هذه الشرطيات. وأمّا إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار، فهل - فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معاً في وقت واحد أو متعاقبين - تكون القاعدة التداخل في الأسباب أو عدمه؟

ثم لو قلنا بعدم تداخل الأسباب، فهل في مرحلة الامتثال تتداخل المسببات أم لا؟

والمقصود من التداخل في الأسباب: اقتضاء الشرطين معاً لحكم واحد، فتكون هناك سببية واحدة لمجموع الشرطين، وقد اصطلح البعض على هذا بالتداخل في مرحلة الجعل.

والمقصود من تداخل المسببات بعد افتراض تعدد الحكم تبعاً لتعدد الشرط في مرحلة الجعل، هل يكفي في مقام الامتثال الإتيان بفرد واحد من الطبيعة أم لا؟ وقد اصطلح البعض على هذا بالتداخل في مرحلة الامتثال^(١).

ومثال ذلك: إذا اجتمعت أسباب عديدة للطهارة، كاجتماع الجنابة والحيض والنفاس مثلاً، فهل نقول: بأنّ هذه الأسباب كلّها تعدّ سببية واحدة لمسبب واحد، وهو الغسل، فيكفي غسل واحد أو لا بدّ أن يتعدد الغسل تبعاً لتعدد الشرط.

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ١٩٣.

فإن قلنا إن الشروط لا تقتضي إلا غسلاً واحداً، فمعناه تداخل الأسباب. وإن قلنا إن كل شرط يقتضي غسلاً مستقلاً، فمعناه عدم تداخل الأسباب.

ثم إذا ثبت عدم تداخل الأسباب، بأن كان لكل شرط غسل مستقل، فهل في مقام الامتثال يكتفى بغسل واحد، بحيث يصح تفريغ الذمة المشتغلة بأغسال متعددة بغسل واحد؟

فإن قلنا بالاكْتفاء في مقام الامتثال بغسل واحد، فمعنى ذلك تداخل المسببات. وإن قلنا لا يكتفى في مقام الامتثال بغسل واحد، بل لابد من أغسال متعددة، فمعنى ذلك عدم تداخل المسببات. ولا يفرّق في هذا البحث بين ما إذا نام المكلف أو بال، أو بال مرة ثم بال مرة أخرى؛ لعدم الفارق بينهما. وذهب المشهور إلى عدم التداخل في الموردين^(١).

المورد الأول: مسألة تداخل الأسباب

مستند القول بعدم التداخل في الأسباب:

أولاً: إذا تعاقب السببان أو اقترنا، فإمّا أن يقتضيا مسببين مستقلين، أو مسبباً واحداً، أو لا يقتضيان شيئاً، أو يقتضي أحدهما شيئاً دون الآخر؟

فإن قلنا: إنهما يقتضيان مسبباً واحداً فهو ينافي تمامية كل من السببين التي فرضناها سابقاً لكل شرط. وإن قلنا إنهما يقتضيان شيئاً، فهو أيضاً ينافي السببية المتقدمة. وإن قلنا إن أحد السببين يقتضي شيئاً دون الآخر فهو ترجيح بلا

(١) راجع: كفاية الأصول ١: ٢٠٢. محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٠٩. مناهج الوصول ٢: ١٩٢.

مرجح. إذن يتعين الاحتمال الأول^(١).

وقد ذكر صاحب (الكفاية) دليلاً على عدم تداخل الأسباب فقال ما توضيحه: إن الجملة الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط^(٢) لا الثبوت فقط. ولكن هذا الدليل متوقف على افتراض تعاقب السببين - الشرطين - وعدم اقترانهما في التحقق، وإلا كان الحدوث عند الحدوث حاصلاً بناءً على تداخل السببين أيضاً^(٣). ولكن في صورة عدم التقارن يمكن أن يقال أيضاً: إن المؤثر هو السبب - الشرط - الأول دون الثاني.

ولهذا فنحن بحاجة إلى ضمنية إطلاق السبب التام لكل واحد من الشرطين سواء كان معه شرط آخر أم لا، وسواء كان مسبقاً بشرط آخر أم لا. ولكن هذا الإطلاق قد يقال: إنه معارض مع إطلاق الجزاء، وتوضيحه: إن مقتضى إطلاق الشرط في كل من الشرطيتين هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط سواء وجد شرط آخر أم لا، أو كان معه شرط آخر أم لا. ولكن إطلاق الجزاء في قوله: (إذا نمت فتوضاً) أو (إذا بليت فتوضاً) يقتضي أن يكون الضوء هو تمام الموضوع لتعلق الحكم به، فالطبيعة للضوء هي تمام الموضوع، والطبيعة الواحدة يستحيل أن يتعلق بها وجوبان مستقلان^(٤).

(١) راجع: مطارح الأنظار: ١٧٧. نهاية الأصول: ٣٠٥. مناهج الوصول ٢: ١٩٧.

(٢) المراد من الحدوث هو الحصول هنا.

(٣) نستطيع أن نمثل لهذا بما إذا قرأ زيد آية السجدة وسمعها في نفس الوقت، فهنا يحدث وجوب سجود واحد.

(٤) للزوم اجتماع المثليين المستحيل، أو لأن التكليف بالماهية المعرأة عن كل قيد يكفي فيه حدث الوجود، وهذا هو دليل التداخل. نعم، إذا قيد كل منهما بفرد آخر فلا استحالة.

فحينئذ يقع التعارض بين إطلاق الشرط الذي يقتضي تعدد المسبب، وإطلاق الجزء الذي يقتضي وحدة المسبب، فإما أن نرفع اليد عن إطلاق الشرط ونقيده بعدم تقارنه مع شرط آخر أو عدم تقدمه على شرط آخر، وإما أن نرفع اليد عن إطلاق الجزء ونقيده المتعلق وهو الوضوء بقولنا: (إذا بليت فتوضاً وضوءاً غير ما يجب عليك بسبب النوم) وقولنا: (إذا نمت فتوضاً وضوءاً غير ما يجب عليك بسبب البول)^(١).

ولكن أجاب السيد البروجردي بعدم إمكان تقييد المتعلق، وذلك:

إذا ورد خطابان أو أكثر كما إذا ورد خطاب: (إذا بليت فتوضاً) و: (إذا نمت فتوضاً)، فإما أن يقال: إن متعلق الوجوب في كليهما نفس طبيعة الوضوء. أو يقال: إن متعلق الوجوب في كليهما مقيد (الطبيعة التي تكون بسبب النوم غير الطبيعة التي تكون بسبب البول). أو يقال: إن متعلق الوجوب في أحدهما مطلق وفي الآخر مقيد.

أما الأول فهو مستحيل كما تقدم؛ لأن الطبيعة الواحدة يستحيل أن يتعلق بها وجوبان مستقلان، فيبقى الأخيران، وحينئذ يسأل عن الذي يقيد الطبيعة في أحدهما أو كليهما.

والجواب: بعدم المقيد إلا ما يتوهم من أن متعلق الوجوب - الوضوء - في كل من الخطابين أو أحدهما هو الطبيعة المقيدة بكونها غير الطبيعة المتعلقة في الخطاب الآخر.

(١) كفاية الأصول: ٢٠٢.

وهذا غير صحيح؛ لأنه إنما يصح إذا كان أحد الخطابين ناظراً إلى الآخر، فكأنه قال: إذا بليت فتوضاً وضوءاً غير ما يجب عليك بسبب النوم، ثم يقول: إذا نمت فتوضاً وضوءاً غير ما يجب عليك بسبب البول، وهذا لا يمكن الالتزام به؛ لأن أحد الخطابين غير ناظر إلى الآخر^(١).

إذن إطلاق الجزاء محكم، وهو يقتضي إيجاد وضوء واحد، فلا بد من رفع اليد عن إطلاق الشرط، وهذا هو التداخل في الأسباب.

ولكن لنا أن نقول: نقدم الإطلاق في الشرط على الإطلاق في الجزاء؛ وذلك لأن الإطلاق في الشرط كان من باب أن ما ذكر في مرحلة الإثبات يكون مطابقاً لما في الثبوت، فهو يستند إلى ما ذكر، أي يستند إلى الوضع، أما إطلاق الجزاء - المادة - فهو من باب أن ما لم يذكر إثباتاً يطابق عدم ذكره ثبوتاً، فهو يستند إلى مقدمات الحكمة، ومن الواضح أن الشمول المستند إلى الوضع يقدم على الشمول المستند إلى مقدمات الحكمة، فالنتيجة عدم التداخل لا في الأسباب ولا في المسببات.

ثانياً: لنا أن نقول: إن الجزاء لما كان متعلقاً بالشرط فهو تابع للشرط ثبوتاً وإثباتاً، فإن كان الشرط واحداً كان الجزاء واحداً، وإن كان الشرط متعدداً كان الجزاء متعدداً، وحينئذ إذا كان الشرط - المتقدم - متعدداً حسب فرض ظهور الشرطيتين كان الجزاء تبعاً له متعدداً، ولا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب، فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعدد رافعاً للظهور في الوحدة؛ لأن الظهور في الوحدة لا يكون إلا بعد فرض سقوط الظهور في

(١) راجع: نهاية الأصول ٣٠٨-٣٠٩.

التعدد، أو بعد فرض عدمه، أمّا مع وجوده فلا ظهور في الوحدة^(١).

وقد نقول: لا حاجة إلى إطلاق السببية في الشروط التامة؛ لأننا لا نحتاج إلى إثبات أنّ الشرط علّة تامة، بل نحتاج إلى مجرد الربط بين الجزاء والشرط - وهذا واضح من الوضع - ويقدم على إطلاق الجزاء.

المورد الثاني: تداخل المسببات

وهذه المسألة إنّما تعقل بعد الفراغ من مسألة تداخل الأسباب عن تعدد الحكم، وهذا مبني على وجود تكليفين تعلّق كل منهما بعنوان غير الذي تعلّق التكليف الآخر به، وهذا يعني عدم التداخل في المسبب، وحينئذ يكون من الواضح أنّ مقتضى القاعدة في الشرطيتين المتحدتين جزاءً هو عدم التداخل في المسببات^(٢).

هذا كله على مقتضى القاعدة.

نعم، إذا جاء دليل يدل على كفاية وضوء واحد إذا تعددت أسباب وجوبه، أو جاء دليل يدلّ على الاكتفاء بغسل واحد إذا تعددت أسباب وجوبه - ونحو ذلك - فلتلزم بالتداخل في المسببات.

الأصل العملي في المسألتين:

١- إذا شككنا في تداخل الأسباب فالأصل العملي هو التداخل؛ لأنّ تأثير السببين في تكليف واحد متيقن، والشك يكون في تكليف آخر زائد، والأصل فيه البراءة.

(١) أصول الفقه (للمظفر) ١: ١١٧. نهاية الأفكار ١: ٤٨٦.

(٢) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ١٩٨.

٢- إذا شككنا في تداخل المسببات بعد عدم تداخل الأسباب، فيما أن التكاليف المتعددة ثابتة بتعدد الأسباب، يكون الشك حينئذٍ في سقوط التكاليف المتعددة بفعل واحد، ومقتضى القاعدة الاشتغال؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني^(١).

التطبيقات

إن الواجبات ذوات الأسباب في الشريعة المقدسة هي موارد لانطباق القاعدة، كالوضوء والغسل والكفارة والصلاة ونحوها، الواجبة عند تحقق أسبابها وهي:

الف: البول والنوم وخروج الغائط بالنسبة للوضوء.

باء: الجنابة والحيض والاستحاضة بالنسبة للغسل.

جيم: تعمد الإفطار في شهر رمضان وقتل المؤمن والظهار بالنسبة للكفارة.

دال: دخول الصلاة اليومية وحصول الآيات بالنسبة للصلاة.

وشهرة البعث تظهر بالرخصة والعزيمة.

فلو قلنا بتداخل الأسباب فلا يجوز إيجاد الجزاء متعدداً، إذ لم تشتغل ذمته إلا بجزاء واحد، فالزائد يكون تشريعاً محرماً، وهذا معنى العزيمة بفعل واحد.

ولو قلنا بعدم تداخل الأسباب فإنه لا بد له من إيجاد الجزاء متعدداً حسب تعدد السبب، وهذا أيضاً عزيمة بوجوب الجزائين.

ولو قلنا بتداخل المسببات: فله إيجاد الجزاء متعدداً، وله الاكتفاء بالجزاء الواحد، وهذا هو معنى الرخصة.

(١) أصول الفقه (للمظفر) ١: ١١٩.

أما إذا قلنا بعدم تداخل المسببات فلا بدّ له من إيجاد الجزاء متعدداً، وهذا عزيمة بالتعدد أيضاً^(١).

الاستثناءات

١- إذا ثبت أنّ كلاً من الشرطين جزء السبب، فلا كلام حينئذٍ في أنّ الجزاء واحد، يحصل عند حصول الشرطين معاً.

٢- إذا جاء دليل يدلّ على كفاية وضوء واحد إذا تعددت أسباب وجوبه، أو جاء دليل يدلّ على الاكتفاء بغسل واحد إذا تعددت أسباب وجوبه، ونحو ذلك، فلتنزم بالتداخل في المسببات.

٣- إذا كان الجزاء إرشاداً إلى البطلان والسبب متعدداً، كما في قولنا: (إذا تكلمت في الصلاة فأعد الصلاة) ثم يقول: (إذا استدبرت القبلة فأعد الصلاة)، ثم يقول: (إذا قهقهت فأعد الصلاة)، فلو تكلم وقهقه واستدبر فيما أنّ الأمر بالإعادة إرشاد إلى بطلان الصلاة فلا يتعدد الجزاء^(٢).

٤- إذا كان بين الشرطين عموم وخصوص من وجه وقد اجتمعا، كما إذا قال: (إذا جاءك المسكين فتصدق عليه)، ثم قال: (إذا جاءك اليتيم فتصدق عليه) فجمع الشرطين شخص واحد (مسكين ويتيم) فالتصدق عليه يسقط كلا التكليفين، بمعنى حصول التداخل في الأسباب^(٣).

(١) راجع: فوائد الأصول ١: ٤٩٠.

(٢) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ١٩٧/الحاشية.

(٣) راجع: أصول الفقه ١: ١١٩.

٣٨- قاعدة: عدم مفهوم الوصف

الألفاظ الأخرى:

عدم دلالة الوصف على المفهوم.

مفهوم الوصف.

توضيح القاعدة يتم ببيان أمور:

الأمر الأول: أنّ المقصود بالوصف هنا هو ما يعمّ النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف.

الأمر الثاني: أنّ الوصف المبحوث عنه هنا يختص بما إذا كان معتمداً على موصوف، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم، مثل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١)، فإنّ مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب، وكذا مثل: (أكرم عادلاً).

والسرّ في ذلك: أنّ الدلالة على انتفاء الوصف لا بدّ فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يُقَيّد بالوصف مرةً ويتجرد عنه أخرى حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه، فيتكلم عن ثبوت المفهوم له أو عدم ثبوته.

الأمر الثالث: أنّ الوصف ينقسم إلى أقسام من حيث النسبة بينه وبين موصوفه:

ألف: الوصف المساوي للموصوف، كقولك: (الإنسان الضاحك)، (الإنسان المفكر).
باء: الوصف الأعم من الموصوف مطلقاً، كقولنا: (الإنسان الماشي)، (الإنسان المتحرك).

جيم: الوصف الأخص من الموصوف مطلقاً، كقولنا: (الإنسان العالم)، (الإنسان الشرقي).

دال: الوصف الأعم من الموصوف من وجه، كقولنا: (الغنم السائمة).

ولا إشكال في جريان النزاع في القسم الثالث والرابع في مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال: (في الغنم السائمة زكاة) يكون مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة، وهي الغنم المعلوفة.

وأما القسم الأول والثاني وهكذا المورد الرابع إذا افترق الوصف عن الموصوف كما إذا كانت إبل سائمة أو غير سائمة، فلا تدلّ جملة: (في الغنم السائمة زكاة) على عدم الزكاة في الإبل؛ لأنّ الموضوع - وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال - يجب أن يكون محفوظاً في المفهوم. ولا تكون جملة: (في الغنم السائمة زكاة) متعرضة لموضوع آخر لا نفيّاً ولا إثباتاً^(١).

الأمر الرابع: أنّ الوصف إذا كان غالبياً فهو خارج عن محل الكلام، كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ... وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾^(٢).

(١) راجع: أصول الفقه للمظفر ١: ١٢٠-١٢١.

(٢) النساء: ٢٣.

فالوصف المذكور من الأوصاف الغالبية، ومن شرط الوصف على المفهوم عدم كونه من الأوصاف الغالبية^(١).

مستند القاعدة

لا إشكال في دلالة الجملة الوصفية على انتفاء شخص الحكم بانتفاء الوصف؛ وذلك لاعتبار التطابق بين مرحلة الإثبات والثبوت، ومرحلة المدلول التصوري والتصديقي الذي يعني أنّ ظاهر الجملة التي قيدت الحكم بالوصف ثانت في مرحلة المدلول التصديقي، ولكن هذا لا ينفع في إثبات المفهوم الكلي الذي هو المقصود في المقام، بل ينفع في ثبوت المفهوم الجزئي الذي هو انتفاء شخص هذا الحكم عند انتفاء الوصف، وهو لا ينافي ثبوت حكم آخر مماثل على حصة أخرى.

ولهذا من أجل الدلالة على المفهوم لابدّ من ذكر أدلة خاصة تدلّ على انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء الوصف، وأهمها هي:

الدليل الأول: ما ذكره المحقق النائيني من أنّ ثبوت المفهوم للوصف متوقف على أن يثبت أنّ الوصف قيد للحكم مباشرة، فإنّ الحكم إذا كان مقيداً بالوصف، فالمقيد - وهو الحكم - عدم عند عدم قيده، وهذا هو المفهوم.

ولكن هذا باطل لأنّ الظاهر عرفاً من القضايا الوصفية هو رجوع الوصف (القيد) فيها إلى الموضوع أو المتعلق، ومعنى ذلك: هو أنّ الوصف قد وقع موضوعاً للحكم، فحينئذ يكون الوصف نظير اللقب الذي لا يدلّ على أكثر من ثبوت الحكم فيه^(٢).

(١) راجع: كفاية الأصول: ٢٠٦. مناهج الوصول ٢: ٢١٧.

(٢) راجع: أجود التقريرات ٢: ٢٧٧، مفهوم الوصف.

الدليل الثاني: قد ذكر المحقق النائيني أيضاً في ذيل كلامه المتقدم: أنّ الوصف لو ثبت أنه علة للحكم ولو لقرينة خاصة في المقام لثبت المفهوم للوصف^(١).

وقد استدل عليه السيد الخوئي - قدس سره - بوجوب وجود دلالة على انحصارية العلة حتى يثبت المفهوم، فكون الوصف علة للحكم لا يكفي لإثبات المفهوم من دون دلالة على انحصارية العلة^(٢).

وقد أشكل الشهيد الصدر - قدس سره - على كلا الطريقتين لإثبات مفهوم الوصف، حيث قال:

إنّ المفهوم - أي مفهوم - لابدّ فيه إما من دلالة الجملة على الانتفاء عند الانتفاء، أي انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، وهذا متوقف على ركنين:

الركن الأول: أن تكون الجملة الوصفية دالة على النسبة الالتصاقية بين الحكم والوصف في مرحلة المدلول التصوري.

الركن الثاني: أن نثبت أنّ المعلق هو طبيعي الحكم لا شخصه.

أو أن تكون دلالة بحسب المدلول التصديقي للكلام - عقلاً أو عرفاً - على كون الوصف علة منحصرة لطبيعي الحكم، فيستلزم عقلاً أو عرفاً انتفاء نوع الحكم عند انتفاء الوصف^(٣).

وعلى هذا يتبين أنّ كلام الشيخ النائيني وكلام السيد الخوئي غير صحيحين؛ لأنّ الوصف وإن ثبت أنّه قيد للحكم وملتصق بالحكم في مرحلة المدلول التصوري، إلّا

(١) راجع: أجود التقريرات ٢: ٢٧٨، آخر مفهوم الوصف.

(٢) راجع: أجود التقريرات ٢: ٢٧٨، آخر مفهوم الوصف، الحاشية. ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ١٣٠.

(٣) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ١٩٨-١٩٩.

أنه لم يثبت أن المعلق هو طبيعي الحكم؛ لأن الوصف - كما في أكرم العالم الفقيه - الذي تقيد الحكم به هو طرف النسبة مع الموضوع، والموضوع طرف النسبة مع مادة الحكم؛ فحينئذ يكون الحكم شخصياً، ولهذا لم يثبت المفهوم. وكذا لم يصح المفهوم للوصف وإن ثبت أن الوصف علة منحصرة للحكم؛ لأن هذا لا يكفي ما لم يثبت أن الوصف علة منحصرة لطبيعي الحكم.

نعم، قلنا في مفهوم الشرط: إن التعليق والالتصاق في الجملة الشرطية يدل ارتكازاً على انتفاء نوع الحكم المعلق على تقدير انتفاء الشرط، إلا أن هذا لا يوجد في الجملة الوصفية؛ لعدم التعليق والالتصاق، بل الموجود هو ثبوت حكم عند ثبوت الوصف، ولا يعدو أن يكون الثابت على الموضوع شخص الحكم. أقول: حتى لو ثبت أن الوصف قيد للحكم من الناحية التصورية فلا يفيد في ثبوت المفهوم للوصف؛ لأن هذا يحتاج إلى كون الوصف علة للحكم وأن العلة منحصرة، وهذا ما يثبت:

١- بالإطلاق الذي هو تطابق الإثبات مع الثبوت، وهو دلالة تصديقية يفيد أن الوصف علة للحكم.

٢- بالإطلاق الأحوالي للوصف على أنه منحصر للحكم، سواء اقترن مع الوصف شيء آخر أو سبقه شيء آخر أم لا، وهذا يدل على أن الوصف علة منحصرة للحكم. ولكن الإطلاق لا يمكن إثباته هنا؛ لأن مقام الإثبات في كون الوصف قيداً للحكم هو ترتيب الجزاء على الوصف من دون تعيين لهذا الترتب على أنه علي، ولعله ترتيب حكمة لا ترتيب علة، ولعله ترتيب زمني لا علي.

ولا يستفاد الانحصار أيضاً من الإطلاق الأحوالي؛ لأنه إنما يستفاد الانحصار إذا احتملنا علة يمكن أن تجتمع مع الوصف، أما إذا احتملنا علة لا يمكن اجتماعهما مع الوصف فلا معنى للتمسك بالإطلاق الأحوالي، إذ يمكن أن نحتمل وصفاً هو علة أخرى مستقلة لحصة أخرى من الحكم، فلا يستفاد الانحصار من ترتب الحكم على وصف معين^(١).

نعم، إننا نتمكن أن ننفي كون الوصف ملتصقاً بالحكم، بل غاية ما تدلّ عليه الجملة الوصفية هو وجود نسبة إرسالية بين الموضوع المقيّد بالوصف مع المخاطب المأمور، وأما النسبة التوقيفية والالتصاقية بين الحكم والوصف فلا تستفاد من الجملة الوصفية بالوجدان، فضلاً عن انحصارها.

الدليل الثالث: استدل على المفهوم للوصف بلزوم لغوية الوصف على القول بعدم المفهوم للوصف؛ لأنّ الموضوع في القضية الوصفية لو كان مطلقاً سواء وجد الوصف أو فقد لما كان لذكر الوصف فائدة وصار لغواً، وحينئذٍ فصوناً لكلام الحكيم عن اللغوية لا مناص من الالتزام بدلالة الوصف على المفهوم.

ويرد عليه: أنّ فائدة الوصف لا تنحصر في ثبوت المفهوم له، إذ يمكن أن يكون فائدة الوصف هو تضيق دائرة الموضوع في القضية وبيان أنّ الحكم لا يشمل جميع حالات الموضوع، فالوصف يدلّ على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف على نحو السالبة الجزئية لا على نحو السالبة الكلية (المفهوم)^(٢).

(١) أقول: هذا ذكره السيد الشهيد الصدر قدس سره في بحوث في علم الأصول ٣: ١٦٥-١٦٦ في بحث الشرط، وأنّ الجملة الشرطية لا يمكن إثبات أنّ الشرط علة للجزاء وأنه علة منحصرة بواسطة الإطلاق الذي هو تطابق الإثبات مع الثبوت، أو الإطلاق الأحوالي.

(٢) راجع: نهاية الأفكار ١-٢: ٥٠٠. محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٣٠.

الدليل الرابع: استدل على المفهوم للوصف بإطلاق القضية الوصفية وإن القيد احترازي، كما في قوله: (في الغنم السائمة زكاة) فإن إطلاق القضية الوصفية يدل على كون القيد تمام الموضوع للحكم من دون أن يكون لهذا الوصف شريك ولا عديل، وإلا لو كان له شريك أو عديل لم يكن هو في جميع الحالات موضوعاً للحكم.

ولكن يرد عليه: أن إطلاق القضية الوصفية يقول: إن الوصف هو تمام الموضوع لإناطة هذا الحكم به، أما عدم إناطة سنخ هذا الحكم بموضوع آخر وهو ذات الموضوع مع قيد آخر فلا يكون هو مقتضى إطلاق القضية الوصفية، فمعنى الاحتراز في القيود هو تضيق دائرة الموضوع وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له، وهذا ليس من المفهوم؛ لأن إثبات حكم لموضوع لا ينفي ثبوت سنخ الحكم لما عداه.

والخلاصة: لم يثبت دليل على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية.

التطبيقات

١- ما روي عن الإمام الصادق - عليه السلام - أنه قال: «من قرأ القرآن وهو شاب مؤمن اختلط القرآن بلحمه ودمه، وجعله الله مع السفارة الكرام البررة»^(١). فإنه لا مفهوم لهذا الحديث على أن القارئ للقرآن غير الشاب لا يتصف بالأوصاف المذكورة فيه أصلاً أو يتصف بعدمها، إذ من الممكن كون القارئ غير الشاب أيضاً يتصف بهذه الأوصاف. نعم، الشاب المؤمن إذا لم يقرأ القرآن

(١) وسائل الشيعة ٦: ١٧٧، أبواب قراءة القرآن، ب ٦، ح ١.

لم يختلط القرآن بلحمه ودمه، ولم يجعله الله مع السفرة الكرام البررة، وهذا معناه انتفاء شخص الحكم عند انتفاء موضوعه، وليس هو من المفهوم في شيء.

الاستثناء

١- استثناء من عدم دلالة الوصف على المفهوم لوجود قرينة عليه، قال النبي صلى الله عليه وآله: «مطل الغني ظلم»^(١).

فهنا قد أنيط الحكم - وهو الظلم - بالمدين الغني، فيكون مطله ظلماً، أما المدين الفقير فلعجزه عن أداء الدين لا يكون مطله ظلماً أبداً، فلو قال شخص: إن مطل الفقير ظلم ولو في بعض الموارد، كان هذا معارضاً لقوله: «مطل الغني ظلم»، وهذا عبارة عن انتفاء نسخ الحكم - الظلم - عن المدين الفقير - غير الغني - للقرينة على إناطة الحكم بالغني من جهة مناسبة الحكم والموضوع^(٢).

٢- استثناء من قال بمفهوم الوصف للقرينة على عدم مفهوم الوصف إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجوداً وعدماً، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(٣)، فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً، إذ يفهم منه أن وصف الربائب بأنها في حجورك لأنّها غالباً تكون كذلك^(٤).

(١) مستدرک الوسائل ١١: ١٦٤-١٦٥، أبواب جهاد النفس، ب ٣.

(٢) راجع: أصول الفقه للمظفر ١- ٢: ١٢٣.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) أصول الفقه للمظفر: ١- ٢: ١٢١.

٣٩: قاعدة: مفهوم الغاية

الألفاظ الأخرى للقاعدة

الحكم المعنى بغاية يرتفع بعد حصول الغاية.
الغاية في القضية تدلّ على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية.

توضيح القاعدة

أولاً: إذا ورد التقييد بالغاية مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١)، ومثل قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فتدعه»^(٢)، فهناك خلافان عند الأصوليين:

الأول: في دخول الغاية في المنطوق أي في حكم المعنى، فهل الغاية الواقعة بعد أداة الغاية هي داخلة في المعنى حكماً أو خارجة عنه، فينتهي إليها المعنى موضوعاً وحكماً؟

وهنا أقوال متعددة، الصحيح منها هو أن نفس التقييد بالغاية لا يظهر منه دخولها في المعنى ولا في عدمه (أي لا يظهر من الغاية دخولها في المنطوق أو

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) الكافي ٥: ٣١٤.

عدمه)، وإنما يتبع القرائن الخاصة الحاقّة بالكلام. نعم، إذا كانت الغاية للحكم كمثال «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام فتدعه»، فلا خلاف في عدم دخول الغاية في المغيى؛ إذ لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال.

الثاني: في مفهوم الغاية - وهو موضوع قاعدتنا - فقد اختلفوا في أن التقييد بالغاية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل يدلّ على انتفاء سنخ الحكم عمّا وراء الغاية وعن الغاية نفسها إن لم تكن داخلة في المغيى، أم لا؟

ثانياً: أن للغاية أداة، وأداة الغاية مثل (إلى) و(حتى)، ولكن المراد بـ (حتى) التي هي حرف غاية هي (حتى) الجارّة لا العاطفة وإن كانت (حتى) العاطفة تدخل على الغاية أيضاً، حيث إن حتى العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها؛ لأنّ هذا هو معنى العطف، فإذا قلت: (مات الناس حتى الأنبياء)، فإنّ معناه أن الأنبياء ماتوا أيضاً. بل إنّ (حتى) العاطفة تفيد أن الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيى في القوة أو الضعف، فكيف يتصور ألا يكون المعطوف داخلاً في الحكم، بل قد يكون هو الأسبق في الحكم مثل: (مات كل أب حتى آدم)^(١).

مستند القاعدة

ذهب المشهور إلى القول بثبوت المفهوم للغاية، وذهب جمع من المحققين - كالمحقق الخراساني والنائيني والخميني - إلى التفصيل بين كون الغاية قيداً للحكم - الذي هو إسناد المحمول إلى الموضوع، أو هو تقييد الجملة لا المفردات فتدل على انتفاء الحكم عند حصولها - وبين كونها قيداً للموضوع فلا دلالة لها على المفهوم.

(١) أصول المظفر ١- ٢: ١٢٥.

ومستند التفصيل: هو أنّ الغاية إذا كانت قيداً للموضوع كما في قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١)، أو كانت قيداً للمتعلق كما إذا قلنا: (الصوم إلى الليل)، فالغاية هنا هي وصف وقيد راجع إلى الموضوع، وقد تقدم عدم دلالة الوصف وقيد الموضوع على المفهوم.

أما إذا كانت الغاية قيداً للحكم كما في الحكم المستفاد من مدلول الهيئة والنسبة التامة كما في قولنا: (صم حتى تصبح شيخاً)، أو كانت الغاية قيداً للحكم المستفاد من مفهوم اسمي كما في قولنا: (الصوم الواجب إلى الليل)، فحينئذ تكون الغاية غاية لحقيقة الطلب، ولازم ذلك ارتفاع حقيقة الطلب عند وجود الغاية^(٢). أو نقول بأن الغاية إذا كانت للحكم، فمعنى ذلك انتهاء الحكم بحصول الغاية، ولا يراد بالمفهوم أكثر من ذلك^(٣).

ولكن نقول: بناءً على ما تقدم - من أنّ ثبوت المفهوم - لا بد فيه من أمرين:

الأول: استفادة العلية الانحصارية من الجملة المشتملة على الغاية، أي أنّ الحكم له علة منحصرة مستفادة من الجملة المشتملة على الغاية. أو استفادة الارتباط والاتصاق.

الثاني: إثبات أنّ المعلق على العلة الانحصارية هو سنخ الحكم لا شخصه، والجملة المشتملة على الغاية تدل على الأمر الأول؛ لأنّ الغاية تساوي العلة المنحصرة من ناحية العدم لا الوجود فـ (صم حتى تصبح شيخاً) تدل على أنّ

(١) المائدة: ٦.

(٢) راجع: درر الفوائد ١: ٢٠٤.

(٣) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ٢١١.

علة الصوم تساوي عدم الشيخوخة، وأما الشيخوخة فهي علة لعدم الصوم، وهي علة منحصرة. إلا أن الأمر الثاني - وهو أن المرتفع في الشيخوخة هو سنخ الصوم - لا دليل عليه، ولذا لا نرى معارضة عند قوله: (صم حتى تصبح شيخاً)، وقوله: (صم لداء المعدة) الشامل بإطلاقه حتى للشيخ، وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدل على أن المرتفع عند الشيخوخة هو شخص الحكم لا سنخه.

وعلى هذا فإن الغاية تدل على رفع الحكم الشخصي عند حصول الغاية، ولا تدلّ على رفع سنخ الحكم عند حصولها، فلا مفهوم للغاية أصلاً.

تحقيق

إنّ الجمل التي يقال: إنها للغاية - كما عبر عن ذلك أهل الفن - لم تكن ظاهرة في الغاية، بل ظاهرة في استمرار النسبة إلى ما بعد حرف الغاية دون الانتهاء إلى ما بعد (حتى) و(إلى) مثل قولنا: (سرت من البصرة إلى الكوفة)، أو (سرت حتى دخلت البصرة)، فلا يستفاد منها انتهاء السير بالبصرة بحيث لا سير بعد الدخول إليها. وكذا الكلام في الغاية الزمانية مثل: (سرت ساعة) أو (سر إلى ساعة).

نعم، إذا قال: (سر سيراً منتهاه البصرة)، أو (منتهاه بالساعة)، فهما يدلان على انتهاء السير، إلا أن هذه الاستفادة ليست من الأداة وحدها، فالأداة وحدها لا تدلّ على الانتهاء بعد حرف الغاية إلا بقرينة، كورود الجملة مقام التمديد.

ولو قال لك إنسان: هل صادف أن سرت من النجف إلى الكوفة؟ أو هل صادف أن كنت في البيت من الظهر إلى الغروب؟ فهو يسأل عن استمرار السير والبقاء في البيت إلى تلك المدة لا عن تحقق السير والكون المحدودين بالحددين

بحيث لا يزيد عليهما.

وإذا اتضح هذا فنقول: ثم إنه لا فرق بين هذه الأمثلة - القيود الراجعة إلى الفعل والزمان - وبين القيود الراجعة إلى الحكم؛ لأن الأدوات لا تختلف وضعاً باختلاف متعلق التقييد، إذن لا مفهوم للغاية أصلاً.

التطبيق

١- قال تعالى: ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ^(١)﴾. فإن لم يبلغ الهدي محله فلا يجوز الحلق، فبلوغ الهدي محله هو علة منحصرة للحلق، ولكن لم يثبت أن سنخ جواز الحلق معلق على هذه العلة، فقد يجوز الحلق فيما إذا اشترط على الله أن يحل حيث حبس، أو يجوز الحلق إذا واعد جماعة وقتاً لحله يظن أنهم يبلغون محل الهدي، فيجوز له الحلق وصل الهدي إلى محله أو لا.

وهذه الأمور الجائزة حينما نظفر بها لا يتشكل عندنا تعارض بينها وبين ما تقدم من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ^(٢)﴾، وما ذاك إلا لأنه لم يعلم ارتفاع سنخ الحكم عند عدم بلوغ الهدي محله.

٢- قال تعالى: ﴿وَكُلُّوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ^(٣)﴾، فجواز الأكل والشرب مغيى بطلوع الفجر الصادق، فثبت أن علة جواز الأكل والشرب - الحكم - هو عدم

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) البقرة: ١٨٧.

تبيّن الفجر الصادق، إلا أنه لم يثبت أن سنخ الحكم - وهو جواز الأكل والشرب - معلق على هذه العلة؛ إذ يحتمل أن الأكل والشرب جائز في شهر رمضان؛ لكون المكلف مريضاً أو مسافراً أو شيخاً، فلو قال المولى: كل واشرب حتى يتبين الفجر الصادق، ثم قال: كل واشرب حتى تعود لك صحتك ويرتفع مرضك، لم يكن ذلك تعارضاً وتنافياً.

وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمَّوُا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ تطبيق لما نحن فيه أيضاً؛ إذ الحكم - وهو إتمام الصوم - له علة واحدة منحصرة وهي عدم وجود الليل، ولكن لم يثبت أن سنخ وجوب الصوم هو عدم الليل، فقد يوجب الصوم حتى في الليل، فلو قال المولى: صم إلى الليل، ثم قال المولى لمريض يحتاج إلى تحليل الدم وخلو معدته من الطعام تماماً، قال له: صم أربع وعشرين ساعة، الشامل للصوم حتى في الليل، لم يكن هذا تعارضاً، وما ذاك إلا لأنه لم يستفد من قوله: (صم إلى الليل) أن المرتفع عند الليل هو سنخ الصوم (الحكم).

٣- ما رواه عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام: أنه قال: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(١). فمعرفة الحرام علة منحصرة لزوال الحلية، إلا أنه لم يثبت أن هذه العلة هي العلة لسنخ الحكم - زوال الحلية - فقد تزول الحلية ولو لم يعرف الحرام، كما إذا أمر الشارع بالاحتياط في الدماء والفروج والأموال، أو كما إذا صار عندنا علم إجمالي بوجود حرام في شبهة محصورة، فلا نعرف الحرام بعينه ومع هذا زالت الحلية.

(١) الوسائل ١٧: ٨٨ أبواب مما يكتسب به، ب ٤، ح ١.

٤٠- قاعدة: لا دلالة للقب على المفهوم

الألفاظ الأخرى للقاعدة

مفهوم اللقب.

عدم المفهوم للقب.

توضيح القاعدة

إن المقصود باللقب: كل ما يعبر عن الشيء - سواء كان اسماً مشتقاً أم جامداً - وقع موضوعاً للحكم، كالفقير في قولهم: (أطعم الفقير)، وكالسارق في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١)، أو كنية نحو أبي ذر، أو ابن أبي عمير، أو لقباً اصطلاحياً كالنوفلي والسكوني.

والكلام هنا: هو أن القضية التي ترتب الحكم فيها على اللقب هل تدلّ على المفهوم بحيث يرتفع سنخ الحكم عند انتفاء اللقب أم لا^(٢)؟
والمشهور عند الأصوليين عدم المفهوم^(٣).

مستند القاعدة

ومستند المشهور هو ما تقدم في مفهوم الوصف: من أن ثبوت حكم

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) أصول الفقه للمظفر: ١٣٠. وعمدة الأصول ٣: ٥٢٧.

(٣) راجع: مطارح الأنظار ١٩٠-١٩١.

لموضوع خاص لا يدلّ على نفيه عن غيره، ضرورة أنّ ثبوت شيء لشيء لا يدلّ على نفيه عن غيره^(١).

وبعبارة أدق: أنّ كلا النكتتين اللتين لا بدّ من توافرهما في مفهوم الجملة غير متوفرتين هنا، فلا دلالة على أنّ علّة الحكم هو الموضوع الخاص، فلا تعليق في الجملة اللقبية أصلاً، كما لا دلالة على أنّ سنخ الحكم هو المعلق على الموضوع حتّى ينتفي سنخ الحكم بانتفاء الموضوع.

نعم، غاية ما تقتضيه الجملة اللقبية هو مجرد ثبوت شخص الحكم للموضوع، فلا بدّ من الدلالة على المفهوم من قرائن تدلّ على أنّ الموضوع هو العلّة المنحصرة للحكم، وأنّ سنخ الحكم هو المعلق على الموضوع. ولذا من الواضح أنّ قولك: (موسى رسول الله) لا يدلّ على أنّ محمداً - صلى الله عليه وآله - ليس برسول الله، وكذا قولك: (حاتم الطائي كريم) لا يدلّ على عدم كرم الإمام الحسن عليه السلام.

التطبيقات

١- قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ﴾^(٢)، فلا دلالة على رفع سنخ الحكم إذا رفعت السرقة، ولذا فإن حكم المفسد في الأرض - وهو المخيف للناس بواسطة السلاح - هو قطع الأيدي والأرجل من خلاف، ولا معارضة بين الحكمين، وليس إلّا لعدم دلالة الآية على المفهوم.

(١) راجع: مطارح الأنظار ١٩٠-١٩١.

(٢) النور: ٢.

٢- قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، فلا يفهم من ثبوت الحكم للزانية والزاني التعليق - العلية - فضلاً عن الانحصار فضلاً عن كون المعلق هو نوع الحكم، بل المفهوم ثبوت الحكم لهذا العنوان، فإن زال العنوان زال شخص الحكم، ولا معنى لعدم ثبوته على موضوع آخر.

٣- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾^(١)،

فعدم جواز نكاح المشركات لا يفهم منه التعليق فضلاً عن الانحصار فضلاً عن كون المعلق هو نوع الحكم؛ إذ عدم جواز النكاح قد يكون للأرحام، فلا تعليق بين عدم الجواز للنكاح والمشركة، بل ثبت حكم عدم جواز النكاح للمشركة، فإذا زال الشرك زال شخص الحكم، ولكن قد يكون الثابت أيضاً عدم جواز نكاحها وإن لم تكن مشركة كما لو كانت من أرحام المكلف التي يحرم نكاحهن.

٤- قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، فأيضاً لا يفهم التعليق فضلاً عن الانحصار فضلاً عن كون المعلق هو نوع الحكم، ولذا لو لم تكن مطلقة، بل كانت موطوءة بالشبهة، فلا بد لها من التربص ثلاثة قروء أيضاً، فيفهم أن الحكم شخصي يزول بزوال موضوعه، ولا ينافي ثبوت حكم آخر من سنخ الحكم الشخصي الأولي على موضوع آخر، وهذا بنفسه دلالة على عدم ثبوت المفهوم للقب.

٥- ما روي عن أمير المؤمنين - عليه السلام - إذ قال: «الحسود بريء من الإيمان»، فلا مفهوم على أن غير الحسود ليس بريئاً من الإيمان، فقد يكون غير حسود ولكنه لا إيمان له كالكافر غير الحاسد، وما ذاك إلا لأن الجملة لا يفهم منها التعليق فضلاً عن الانحصار، بل يفهم ثبوت عدم الإيمان للحاسد، وليس معنى ذلك الإيمان لغير الحاسد؛ إذ قد يكون غير الحاسد أيضاً لا إيمان له.

المستثنى: إذا كان اللقب (الجملة اللقبية) فيها قرائن على المفهوم، لفظية أو حالية أو خارجية كما إذا قال (محمد ﷺ خاتم النبيين) فإن الخاتمية لا تصدق إلا بعدم وجود نبي بعده فإن المولى في مقام تحديد الخاتم. وكما إذا قلنا فاطمة سيدة نساء العالمين من الأولين والآخرين، فإن هذا تحديد وتضييق لسنخ الحكم على موضوعه الخاص فيدل على المفهوم.

٤١: قاعدة: عدم المفهوم للعدد

الألفاظ الأخرى للقاعدة

مفهوم العدد.

لا دلالة للعدد على المفهوم.

لا مفهوم في العدد.

توضيح القاعدة

إذا وردت قضية ترتب الحكم فيها على عدد خاص كقوله: (صم ثلاثة أيام من كل شهر)، فهل تدلّ على نفي الحكم عمّا فوقه وعمّا دونه أم لا؟

ذهب المشهور إلى عدم الدلالة على المفهوم؛ وذلك لأنّ التحديد بالعدد لا يدلّ على انتفاء سنخ الحكم فيما عداه إذا لم يكن في مقام التحديد من طرف الأقل ولا من طرف الأكثر، فإذا قيل: (صم ثلاثة أيام من كل شهر)، فإنّه لا يدلّ على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام، فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيام آخر، فالتحديد بالعدد لا يدلّ على انحصار الاستحباب بالعدد فضلاً عن كون الانحصار هو سنخ الحكم، بل إذا لم يصم ثلاثة أيام فقد زال شخص الحكم في القضية، وهذا ليس هو المفهوم المبحوث عنه هنا الذي هو عدم استحباب صوم غير الثلاثة من كل شهر.

نعم، إذا كان المتكلم في مقام التحديد بالعدد من جهة البيان للحدّ المعين من ناحية الزيادة والنقيصة، فحينئذٍ يدلّ هذا العدد على عدم وجوب الزيادة وأنّ الأقل لا يجزي، إلّا أنّ هذا ليس ناشئاً من نفس التحديد بالعدد، بل هو ناشئ من قرينة كون المولى في مقام التحديد، وهو قرينة على المفهوم.

كما أنّ المولى إذا كان في مقام تحديد سنخ الحكم من ناحية الأكثر، فيكون العدد مأخوذاً من جهة أنّه أكثر عدد يقع تحت الحكم عند كون الحكم له وما دونه كقوله: (أكثر النفاس عشرة أيام).

كما أنّ المولى قد يكون في مقام تحديد سنخ الحكم من ناحية الأقل. فيكون العدد مأخوذاً من جهة أنّه أقل عدد يقع تحت الحكم عند كون الحكم للأعم منه وما زاد عليه كالعشرة في الإقامة للمسافر. فالموضوع أعم من العشرة وما زاد عليها، وكالثلاثة في أقل الحيض، فحينئذٍ يدلّ بالمفهوم على عدم جواز الإقامة أقل من عشرة أيام، وعدم إمكان أن يكون الحيض أقل من ثلاثة أيام^(١).

التطبيقات

الف: تطبيقات للمفهوم إذا كان العدد قد أخذ محدداً للحدّ المعين قلة أو كثرة أو للطرفين:

١- قال رسول الله ﷺ: الأئمة من بعدي اثني عشر خليفة إلى أن تقوم الساعة كلهم من قريش. فإن النبي ﷺ في مقام التحديد من ناحية القلة والكثرة فيدلّ على المفهوم.

(١) راجع: عمدة الأصول ٣: ٥٣٠، مع تغيير الأمثلة، والإضافة إليها لما في بعض أمثله من الإشكال.

٢- قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾^(١).

فالمتكلم هنا في مقام التحديد بالعدد من جهة البيان للحدّ المعيّن، فلا يجب الأكثر ولا يجزي الأقل إذا اختار هذا على أخويه. وإن لم يتمكن من إحدى الخصال الثلاث فصوم ثلاثة أيام هو المتعين، فلا يجزي صوم الأقل ولا يجب الأكثر؛ لنفس نكتة أنّ المولى في مقام التحديد بالعدد لبيان الحدّ المعيّن.

٣- قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾^(٢)، ودلالة العدد على المفهوم من جهة القرينة السابقة.

٤- روى معاوية بن عمار في الصحيح عن الإمام الصادق - عليه السلام - أنّه قال: «أقل ما يكون الحيض ثلاثة أيام، وأكثره ما يكون عشرة أيام»^(٣).

إذن الحيض لا يكون أقل من ثلاثة، ولا يكون أكثر من عشرة أبداً.

٥- روى محمد بن مسلم في الصحيح عن الإمام الباقر - عليه السلام - أنّه قال: «لا يكون القُرء في أقل من عشرة أيام فما زاد، أقل ما يكون عشرة من حين تطهر إلى أن ترى الدم»^(٤).

(١) المائدة: ٨٩

(٢) البقرة: ٢٣٤

(٣) الوسائل ٢: ٢٩٤، أبواب الحيض، ب ١٠، ح ١.

(٤) الوسائل ٢: ٢٩٧، أبواب الحيض، ب ١١، ح ١.

٦- روى أبو ولاد الحنّاط عن الإمام الصادق - عليه السلام - في حديث «إن شئت فأنوِ المقام عشراً وأتم، وإن لم تنوِ المقام فقصر ما بينك وبين شهر...»^(١).

٧- صحيحة علي بن جعفر عن أخيه الإمام موسى بن جعفر - عليه السلام - قال: سألته عن الرجل يدركه شهر رمضان في السفر فيقيم الأيام في المكان عليه صوم؟ قال عليه السلام: «لا، حتى يجمع على مقام عشرة أيام».

وسألته عن الرجل يكون عليه أيام من شهر رمضان وهو مسافر، يقضي إذا أقام في المكان؟ قال عليه السلام: «لا، حتى يجمع على مقام عشرة أيام»^(٢).

٨- قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾^(٣).

قال السيد الخوئي قدس سره: (حيث إنّ الظاهر منها أنّها في مقام بيان حدّ الترخيص، فتدلّ بالمفهوم على عدم الجواز في ما زاد على ذلك الحدّ قهراً، وهذا ما يعبر عنه في الكلمات بمفهوم العدد، وهو وإن لم نقل بحجّيته مطلقاً إلاّ أنّه لا منافي من الالتزام بحجّيته فيما إذا كان الدليل في مقام التحديد وبيان حدّ الحكم كما هو الحال فيما نحن فيه، حيث تكفّلت الآية الكريمة ببيان الحدّ للحكم بالإباحة، فتدلّ على عدم الجواز فيما زاد عن الحدّ...) ^(٤).

(١) الوسائل ٨: ٤٩٩، أبواب صلاة المسافر، ب ١٥، ح ٥.

(٢) الوسائل ٨: ٤٩٨، أبواب صلاة المسافر، ب ١٥، ح ١.

(٣) النساء: ٣.

(٤) المباني في شرح العروة الوثقى ٣٢: ١٤٢-١٤٣.

باء: تطبيقات لعدم المفهوم للعدد:

١- جاء في الحديث: «للإيمان أربعة أركان: التوكل على الله عز وجل، والرضا بقضائه، تسلم الأمر إليه، والتفويض إلى الله»^(١). فإنه لا مفهوم للحديث على انحصار أركان سنخ الإيمان بأربعة، وإنما هو بصدد أن هذه الأربعة هي أركان للإيمان، ولا ينفي وجود ركن آخر لسنخ الإيمان؛ لأن المولى ليس في مقام التحديد من جهة الحدّ المعين.

٢- جاء في الحديث: «أربعة تذهب ضياعاً: الأكل على الشبع، والسراج في القمر، والزرع في السبخة، والصنيعة عند غير أهلها»^(٢). فلا دلالة على المفهوم لعدم كونه في مقام التحديد من جهة الحدّ المعين لسنخ الضياع.

(١) الوسائل ١٥: ١٨٥، أبواب جهاد النفس، ب ٤، ح ١٠.

(٢) الوسائل ١٦: ٣٠٢، أبواب فعل المعروف، ب ٥، ح ٤.

٤٢- قاعدة: مفهوم الاستثناء

توضيح القاعدة

١- أن الاستثناء على نوعين:

الأول: الاستثناء الراجع إلى موضوع الحكم كما في قولنا: (العالم غير العادل لا يجوز تقليده).

الثاني: الاستثناء الراجع إلى الحكم - أي المدلول التام للجملة - كما في قولنا: (أكرم العلماء إلا الفساق منهم). وهذا الاستثناء الثاني هو الظاهر من أغلب موارد استعمالات (إلا)^(١).

أما النوع الأول فيعتبر الاستثناء وصفاً؛ إذ يدلّ على توصيف المفهوم الأفرادي وتحصيله بقسم خاص، فلا إشكال في عدم ثبوت المفهوم له كما تقدّم في الوصف.

(١) وقد تأتينا (إلا) وصفية؛ إذ تقع وصفاً لما قبلها مثل قوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) الأنبياء: ٢٢، وكما إذا قال المقر: (في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم) بجعل (إلا درهم) وصفاً، فإنه يثبت في ذمته العشرة دراهم الموصوفة بأنها ليست بدرهم، ولا يصح أن تكون استثنائية؛ لعدم نصب درهم.

أما لو قال: (ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم)، فهنا يجوز أن تكون (إلا) وصفية كما يجوز أن تكون استثنائية، فإن كانت وصفية فلا يثبت في ذمة زيد شيء أصلاً، لأنه قد نفى العشرة كلها الموصوفة بأنها ليست بدرهم، وأما إذا كانت للاستثناء فيثبت في ذمته درهم واحد، وعند الشك هنا فالأصل أن تكون (إلا) للاستثناء. راجع: أصول الفقه للمظفر ١- ٢: ١٢٧.

أما النوع الثاني فهو ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الاستثناء في جملة سالبة كقولنا: (لا يجب تصديق المخبر إلا الثقة).

القسم الثاني: الاستثناء في جملة موجبة كقولنا: (أكرم العلماء إلا الفساق منهم).

٢- أن الجملة الاستثنائية تتضمن معنيين تامين:

الأول: المعنى التام المستفاد من جملة المستثنى منه المقصود للمتكلم.

الثاني: المعنى التام المستفاد من جملة الاستثناء المقطوعة من جملة المستثنى

منه، وهي جملة الاستثناء، وهي مراده أيضاً. ولذلك فإذا قلنا: (كل إنسان أبيض إلا اللبناني) فنكون قد كذبنا كذبتين.

٣- والمعروف ثبوت المفهوم للجملة الاستثنائية سواء كانت سالبة أم موجبة.

٤- أن أدوات الاستثناء مثل: (إلا)، و(غير) وسوى و(عدا) إذا وردت للاستثناء

لا للتوصيف^(١).

مستند القاعدة

١- ذكر الشيخ المظفر - رحمه الله - فقال: (لا ينبغي الشك في دلالتها - الجملة

الاستثنائية - على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى؛ لأن (إلا)

موضوعة للإخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البين بالمعنى

الأخص أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه)^(٢).

(١) الظاهر شيوع استعمال (غير) للتوصيف مثل قوله تعالى: (رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ) فاطر: ٣٧، فما بعد (غير) مباحاً لما قبلها لا من أفرادها حتى يكون استثناءً.

(٢) أصول الفقه للمظفر ١- ٢: ١٢٧.

أقول: وهذا الكلام يثبت أمراً واحداً من المفهوم، وهو انحصار الحكم بموضوعه، إلا أنه لم يثبت أن المنحصر هو نوع الحكم وسنخه للموضوع وإن تغيرت خصوصياته، وحينئذ يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه الشخصي لا النوعي، وهذا ليس مفهوماً اصطلاحياً.

وهذا الجواب يرد على كل من ادعى ثبوت المفهوم للجملة الاستثنائية بدليل حصر الحكم فيها على شيء، فتدل بالمفهوم على نفي الحكم المذكور عن غيره^(١).

٢- قال المحقق العراقي: ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء فيما لو استثنى بـ (إلا) ونحوها، ولا ينبغي الإشكال في دلالة^(٢) على انحصار سنخ الحكم الثابت في القضية بالمستثنى منه، وخروج المستثنى من ذلك. ومن ذلك اشتهر بينهم بأن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، حتى أنه من شدة وضوحه اشتبه على بعض فتوهم أن الدلالة المزبورة كانت من جهة المنطوق. ولكنه فاسد قطعاً من جهة أن القدر الذي تتكفله القضية المنطوقية إنما هو مجرد إثبات الحكم سلباً أو إيجاباً للمستثنى منه، وأما إثبات نقيض ذلك الحكم الثابت للمستثنى فهو إنما يكون بالمفهوم من جهة كونه من لوازم انحصار سنخ الحكم بالمستثنى منه^(٣).

وهذا كلام صحيح في من يثبت المفهوم عند وجود حصر نوع الحكم

(١) راجع: عمدة الأصول (خرازي) ٣: ٤٩٧.

(٢) دلالة الاستثناء على الحصر بالوضع، فالاستثناء يدل على أن الحكم منحصر في المستثنى منه، فإذا ثبت أن المستثنى منه هو نوع الحكم، فيثبت في الاستثناء عكس حكم المستثنى منه وهو المفهوم.

(٣) راجع: نهاية الأفكار ١: ٥٠١.

بموضوعه، فنقبله في الاستثناء من الجملة السالبة كما في قولنا: (لا يجب تصديق المخبر إلا الثقة)، فإن نفي الطبيعة في المستثنى منه لا يكون إلا بانتفاء تمام حصصها، فالمنفي سنخ التصديق للمخبر. فإذا كانت الجملة الاستثنائية تدلّ على الحصر بالوضع في المستثنى منه صارت جملة المستثنى منه دالة على الحصر لنوع الحكم، فيثبت عكس ذلك لجملة المستثنى، وهو معنى المفهوم.

وأما الاستثناء في الجملة الموجبة كما إذا قلنا: (أكرم العلماء إلا الفساق منهم)، فإن الاستثناء بما أنه اقتطاع، وهو يدلّ على الحصر، وحينئذٍ تبقى دلالة الحكم في المستثنى منه على نوع الحكم، وهذا لا يمكن إثباته بالإطلاق؛ لأنّ الإطلاق يدلّ على ثبوت شخص الحكم في الحالات المختلفة لا نوع الحكم. وحينئذٍ يبقى المستثنى دالاً على نقيض حكم المستثنى منه وهو شخص الحكم، وهذا ليس مفهوماً اصطلاحياً.

إذن لم يصح ما ذكره السيد الشهيد من ثبوت المفهوم للجمل الاستثنائية مطلقاً^(١).

التطبيقات

١- قال تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾^(٢)، فالاستثناء دلّ على حصر عدم إبداء نوع الزينة - جميع أفراد طبيعة الزينة - للناس، وحينئذٍ يكون المستثنى محكوماً بعكس حكم المستثنى منه، وهو

(١) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ٢١٣.

(٢) النور: ٣١.

جواز إبداء نوع الزينة لمن ذكرتهم الآية.

٢- روى زرارة عن الإمام الباقر - عليه السلام - أنه قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، الركوع، والسجود»^(١)، فإن كلمة (إلا) تدلّ على وجوب إعادة الصلاة من جهة الخلل الواقع في الصلاة من الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود.

٣- روى هشام بن سالم عن الإمام الصادق - عليه السلام - أنه قال: «ما كلف الله العباد إلا ما يطيقون»^(٢)، فقد حصر الحديث نوع التكليف بالإطاقة، حيث نفى نوع التكليف للعباد بدون الإطاقة.

٤- أن التوحيد المعتبر في الإسلام هو عبارة عن إثبات الإلوهية لله تعالى فعلاً ونفيها - نفي سنخها - عن غيره، وهذا المعنى دلّت عليه كلمة الإخلاص، وهي (لا إله إلا الله)، وبالتلفظ بها يقبل إسلام من قالها. ومن الواضح لولا دلالة الاستثناء على ذلك وضعا لم تدلّ على التوحيد^(٣)، ولهذا أكدت كلمة الإخلاص الدالة على التوحيد بقولنا: (وحده لا شريك له).

٥- قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^(٤)، فقد نفى نوع الحكم مع حصر الحكم

(١) الوسائل ٦: ٩١، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٢٩، ح ٥.

(٢) الوسائل ١: ٢٨، أبواب مقدمة العبادات، ب ١، ح ٣٧.

(٣) ودلالة جملة الإخلاص على التوحيد بالوضع؛ لأن قبول الإسلام بالتلفظ بها غير مشروط باطلاع القائل على القرينة.

(٤) النساء: ٢٢.

بالموضوع، أي حرّم نكاح زوجة الأب ونفى طبيعة نكاح زوجة الأب، فقد تمّ كلا ركني المفهوم - الحصر ونفي الطبيعة - وحينئذٍ تكون جملة الاستثناء - وهو ما قد سلف - غير محرّم.

٦- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾^(١)، فقد نفى نوع أكل الأموال بالباطل مع الحصر، أي مع كون علة الحرمة هي الأكل بالباطل، فيدلّ على أنّ المستثنى - وهو نوع التجارة عن تراضٍ - ليس محرّماً.

المستثنى

إذا كان الاستثناء إرشاداً إلى شرط أو جزء كما في قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»^(٢)، ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، فهو في صدد بيان أنّ الطهارة شرط في الصلاة، وأنّ الفاتحة جزء منها، وليس بصدد الإخبار عن العقد السلبي والإيجابي، فحينئذٍ لا مفهوم لهذا الاستثناء. ومثله قولنا: (لا علم إلا بالعمل)، فإنّ معناه أنّ العلم المقرون بالعمل هو العلم حقيقة لا أنّ العمل علم أو كل عمل مقرون به علم.

(١) النساء: ٢٩.

(٢) الوسائل ١: ٣٦٦، أبواب الوضوء، ب ١، ح ٦.

٤٣- قاعدة: مفهوم الحصر

توضيح القاعدة

إنَّ الحصر هو القصر باصطلاح علماء البلاغة، وله أدوات كثيرة:

منها: أداة الحصر بعد النفي، مثل: (ما جاءني القوم إلا زيد)، وهذه في الحقيقة تكون استثناءً، وقد تقدم الكلام فيه.

ومنها: القصر سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف مثل: (لا بطل إلا عليّ)، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة مثل: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾^(١)، ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ﴾^(٢)، وقد جمع الاثنان ما ورد: (لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا عليّ)^(٣).

ومن أدوات الحصر: (إنما)، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين مثل: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(٤) دلت بالملازمة البيّنة على انتفاء الولاية عن غير ذلك الموضوع.

(١) آل عمران: ١٤٤.

(٢) الرعد: ٧.

(٣) الإرشاد ١: ٨٤.

(٤) المائدة: ٥٥.

ومن أدوات الحصر: (بل) الإضرابية الدالة على الردع وإبطال ما ثبت أولاً،
 مثل: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جَنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ﴾^(١)، فتدلّ على الحصر وانتفاء مجيئه
 بغير الحق، ومثل: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾^{(٢)(٣)}.
 وقد ذكروا أنّ مفهوم الحصر أقوى من جميع المفاهيم الأخر المدعاة في
 المقام.

مستند القاعدة

لا إشكال في أنّ كل جملة تدلّ على حصر نوع الحكم بموضوع تدلّ على
 المفهوم، أي عدم ثبوت نوع الحكم لغير الموضوع، ولكن من أين نعرف أنّ
 الحصر هو حصر لنوع الحكم وإن علمنا أنّ الحصر يستبطن انتفاء الحكم
 المحصور عن غير الموضوع المحصور به؟

ولهذا لابدّ من إثبات أنّ المحصور هو نوع الحكم للموضوع.

وقد يبيّن ذلك بكون الحصر بنفسه قرينة على أن المحصور هو طبعي الحكم
 لا حكم ذلك الموضوع بالخصوص، إذ لا معنى لحصره حينئذٍ؛ لأنّ حكم
 الموضوع الخاص مختص بموضوعه دائماً.

وبعبارة أخرى: أنّ الجملة إذا ورد فيها أحد أدوات الحصر فهي بنفسها تدلّ على

(١) المؤمنون: ٧٠.

(٢) الأنبياء: ٢٦.

(٣) وهناك هيئات غير الأدوات تدلّ على الحصر، مثل: تقديم ما حقه التأخير، كتقديم المفعول،
 مثل: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (الفاتحة: ٥)، ومثل: تعريف الخبر بـ (لام) الجنس مع تقديمه، مثل:
 (العالم محمد). وهناك هيئات أخر ذكرها علماء البلاغة تدلّ على الحصر نعرض عنها هنا.

أن الحكم منحصر بالموضوع لدلالة أداة الحصر حسب الفرض.

وإذا ثبت حصر الحكم بالموضوع، فإما أن يكون المنحصر شخص الحكم أو نوع الحكم، فلو قلنا: إن المحصور شخص الحكم لزم لغوية الحكم؛ إذ إن كل حكم ثابت لموضوعه ومنحصر به، فلا بد أن يكون ظاهر الحصر هنا لفائدة أن المحصور هو سنخ الحكم لا شخصه، وبهذا يثبت كلا ركني المفهوم في الجملة الحصرية.

التطبيقات

١- قال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، فقد حصر الولي بالله والرسول وعليّ - عليه السلام - الذي تصدّق بخاتمه على الفقير وهو في حال الصلاة، والحصر ظاهر لفائدة أن المحصور بن (عليّ) هو سنخ الولاية ونوعها.

٢- قال الإمام الصادق عليه السلام: «ليس لأحد أن يصلي الصلاة إلا لوقتها... وكل فريضة إنما تؤدّى إذا حلت»^(١) فحصر أداء الصلاة، وأداء الفريضة بوقتها يدلّ على عدم جواز أداء نوع الصلاة والفريضة في غير وقتها.

٣- روى هشام بن سالم عن الإمام الصادق - عليه السلام - أنه قال: «ما كلف الله العباد إلا ما يطيقون، إنما كلفهم في اليوم واللييلة خمس صلوات، وكلفهم من كل مائتي درهم خمسة دراهم، وكلفهم صيام شهر في السنة، وكلفهم حجة واحدة وهم يطيقون أكثر من ذلك»^(٢).

(١) الوسائل ٩: ٣٠٥، أبواب المستحقين للزكاة، ب ٥١، ح ٢.

(٢) الوسائل ١: ٢٨، أبواب مقدمة العبادات، ب ١، ح ٣٧.

فنوع التكليف خصّ بما يطاق، وخصّت الصلوات الواجبة بالخمس، وخصّت زكاة المائتي درهم بخمسة دراهم، وخصّ الحج الواجب بواحدة.

٤- قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(١) فقدّم المفعول الذي حقّه التأخير، وهو يدلّ على حصر نوع العبادة بالله، وحصر نوع الاستعانة به، فلا عبادة لغير الله ولا استعانة إلاّ به.

الاستثناء

ما إذا ثبت بقرينة حالية أو مقالية أنّ الحصر إضافي بلحاظ بعض الجهات المقصودة بالنفي، وهذا هو المتعيّن دائماً في حصر الموصوف على الصفة، كما في قولنا: (إنّما زيد عامل)، حيث لا يراد نفي كل صفة أخرى عنه؛ لما هو المعلوم من عدم خلوه عن صفات أخرى كثيرة كالحيّة والتكلم مثلاً، فنحن قد نفينا عن زيد - بقولنا المتقدم - خصوص بعض الصفات ممّا تقتضيه قرينة السياق كالعلم والغنى مثلاً.

ولهذا فإنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾^(٣). ليس إلاّ حصراً إضافياً؛ لأنّ لهذه الحياة أوصافاً أخر كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنْ السَّمَاءِ﴾^(٤).

(١) الفاتحة: ٥.

(٢) الأنعام: ٣٢.

(٣) العنكبوت: ٦٤.

(٤) يونس: ٢٤.

وبهذا يفهم أن لا أساس لإشكال الفخر الرازي وإنكاره دلالة آية: ﴿إِنَّمَا وَلَيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾؛ وذلك لتوهمه أن الحصر في هذه الآية إضافي كالحصر في آية ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾، حيث توجد أمثلة أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾^(١) ولا شك في أن اللعب واللهو قد يحصل في غير الحياة الدنيا.

ولكن الصحيح أن الحصر في آية ﴿إِنَّمَا وَلَيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ هو حصر حقيقي لا إضافي، فإن الحصر الإضافي يحتاج إلى قرينة على أن الآية حصرت الحياة الدنيا باللهو واللعب، لا أنها حصرت اللهو واللعب بها كما توهمه الفخر الرازي أيضاً.

تنبيه

ذكر بعض العلماء^(٢) من جملة المفاهيم مفهوم العلة المنصوصة ويمكن أن يستدل له بمجموع أمور:

- ١- عندما يقال للمريض: لا تأكل الرمان لأنه حامض، فهو ظاهر في أن الحموضة علة للحكم المذكور، وهو المنع من أكل الرمان؛ لأن العلة ظاهرة في الرجوع إلى الحكم لا الموضوع وهو الرمان.
- ٢- أن هذه العلة للحكم هي علة مستقلة؛ لأن المتكلم لم يقيد بها بشيء آخر،

(١) محمد: ٣٦.

(٢) عمدة الأصول (الخراساني) ٣: ٥٣٤.

فهي بخصوصها أوجبت الحكم من دون ضميمة شيء آخر معها.

٣- لم تقيد هذه الحموضة - العلة - بحموضة المورد وهو الرمان، فيتعدى إلى كل حموضة ويمنع من أكلها، ولهذا توصف العلة بأنها معجمة؛ لأن العلة - الحموضة - تقول: إن الرمان من مصاديق الحامض، وكل حامض ممنوع أكله.

٤- وبما أن المتكلم في مقام بيان العلة، وقد اكتفى بذكر خصوص الحموضة. يتبين بالإطلاق أن العلة الوحيدة للمنع من الرمان هي الحموضة فقط، وبهذا يدل الكلام على أن الحموضة هي علة منحصرة تحصر المنع في أكل الرمان الحامض، أما الرمان الحلو فلا منع فيه، ولهذا يقال: إن العلة مخصصة.

فإذا تمت هذه الأمور، فقد توفر كلا ركني المفهوم، وهما:

١- كون الحكم معلقاً على علة المنحصرة.

٢- وأن الحكم ليس شخصياً، بل يراد سنخ الحكم من جملة (لا تأكل الرمان لأنه حامض).

وقد ثبت الأمر الأول بما قلناه في المورد الأول والثاني والرابع، وثبت الأمر الثاني بما قلناه في المورد الثالث.

أقول: لا حاجة إلى هذا التطويل، بل يكفي أن ثبت الالتصاق - التصاق الحكم بموضوعه - وأن يكون الحكم الملتصق بموضوعه هو نوع الحكم، وحينئذ إذا زال الموضوع زال نوع الحكم وهو المفهوم. ففي قولنا: (لا تأكل الرمان لأنه حامض) يكفي أن يكون الظاهر منها ارتباط والتصاق عدم الأكل بالحموضة، وأن يكون الممنوع نوع الأكل وهو ثابت من قولنا: لا تأكل، فحينئذ إذا كان

المأكول حلواً فلا منع أصلاً بحيث لو جاءت جملة تقول: (البرتقال الحلوا لا تأكله) تكون معارضة مع (لا تأكل الرمان لأنه حامض)، فلاحظ.

ثم إن مقتضى كون العلة مخصصة هو نفي الحكم عن الموضوع فيما إذا كان خالياً عن العلة، وحينئذٍ فإن ورد دليل على إثبات الحكم فيه يقع التعارض بينهما، وحيث إن التعارض يكون تعارضاً تباينياً فيندرجان تحت الأخبار العلاجية.

تطبيق

ورد في الحديث: «إن الله لم يحرم الخمر لاسمها وإنما حرمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر».

وورد أيضاً لا تشرب الخمر لأنه مسكر.

وحينئذٍ المفهوم من هذه الجملة المعللة هو جواز شرب الخمر غير المسكر؛ لأن العلة قد عممت الحكم لكل مسكر وخصته بالخمر المسكر، ومعنى ذلك عدم حرمة الخمر القليل غير المسكر.

وقد ورد أيضاً في مضمون الحديث: ما كان كثيره يسكر فقليله حرام ولو لم يكن مسكراً أو «ما أسكر كثيره فقليله حرام».

وحينئذٍ يقع التعارض بين «لا تشرب الخمر لأنه مسكر»، وبين «ما أسكر كثيره فقليله حرام»، إذ يتعارضان في الخمر غير المسكر، فالحديث الأول لا يحرمه، والحديث الثاني يحرمه، فنطبق أحكام التعارض بينهما.

خلاصة بحث المفاهيم

مفهوم المخالفة

أن توجد خصوصية في المدلول المطابقي يلزم منها انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء شرط أو موضوع المدلول المطابقي.

وهذه الخصوصية هي عبارة عن أمرين:

الأول: أن يكون هناك التصاق الحكم بالموضوع أو بالشرط ونحوهما.

الثاني: أن يكون الملتصق بالموضوع أو الشرط هو سنخ الحكم على نحو يكون المرتفع عند ارتفاع الموضوع أو الشرط هو سنخ الحكم، بحيث لو وجد حكم للموضوع عند عدم وجود قيده، أو وجد حكم لموضوع آخر غير الذي ارتفع يكون هذا الحكم معارضاً للمفهوم، فلو قال لنا أحد: بناء على ثبوت مفهوم الشرط كما قال المشهور (إذا مرض زيد فأعطه هذا الدواء)، فهنا يفهم الارتباط بين مرض زيد وإعطائه الدواء لهيئة الجملة الشرطية، ويفهم أن نوع الدواء وسنخ الدواء لا يعطى له لو لم يمرض وطالب به، أو شاجرنا عليه، أو دفع إلينا مالاً مقابل الدواء، وهذا يفهم للتعليق الذي وجد في الشرطية.

أمّا إذا قال لنا: (أعط زيداً المريض الدواء) فالموضوع زيد، وإعطاء الدواء له حكم، وكل حكم يرتفع بارتفاع موضوعه، فإذا لم يمرض زيد فلا يعطى الدواء، إلا أنه لا دلالة فيه على عدم إعطائه الدواء لو طلبه، أو شاجرنا عليه، أو بذل مقابله المال.

فالجمله الأولى لها مفهوم بخلاف الثانية، وكذا نقول هذا في ما إذا كان المولى في مقام التحديد من جهة القلة والكثرة، كما لو قال: أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام، فنفهم وجود انحصار بين أقل الحيض والثلاثة (التصاق)، وأكثر الحيض والعشرة كذلك.

ونفهم أن الدم إذا وجد ليومين لا يمكن أن يكون حيضاً، وإذا زاد على العشرة فلا يمكن أن يكون الزائد حيضاً أبداً، أي فهمنا الالتصاق وأن الملتصق بالأقل والأكثر هو نوع الحيض أقل من ثلاثة أو أكثر من عشرة، بخلف ما لو كان الدم الذي تراه المرأة أسود حاراً يدفع بحرقة لخمسـة أيام هو حيض، فلو لم يكن الدم أسود حاراً يدفع بحرقة لخمسـة أيام فهو ليس بحيض، ولكن لا ينفي أن يكون حيضاً لمجيئه في أوقات عاداتها. فلا تدلّ الجملة الثانية على المفهوم مع ما فيها من وصف.

وكذا نقول هذا في الاستثناء من الجملة السالبة، فإن فهمنا منها ارتباط نوع الحكم بالمستثنى منه، فيفهم ارتفاع سنخ الحكم عن المستثنى وهو المفهوم.

ونفس هذا الكلام يقال في الجمل التي فيها حصر، فإن وجد حصر نوع الحكم بالموضوع، فيفهم منها انتفاء نوع الحكم عن غير الموضوع كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾، فيفهم منها أن نوع العباد محصورٌ باتخاذ الله لهم، ولم يتخذ الله ولداً أبداً، فلو قال إنسان: إن فلان بن الله يكون هذا معارض لحصر نوع العباد وجميعهم باتخاذ الله لهم.

ونفس الكلام يقال في العلة المنصوصة إذا ثبت أنها علة لنوع الحكم، فعند عدم وجودها ينتفي نوع الحكم أيضاً، فتدلّ على المفهوم.

٤٤ قاعدة: أصالة العموم

توضيح القاعدة

وتتضح هذه القاعدة ببيان أمور:

الأول: تعريف العموم

قال صاحب (الكفاية): إنَّ العموم عبارة عن استيعاب المفهوم لما ينطبق عليه من الأفراد^(١).

يرد عليه:

أولاً: أنَّ الاستيعاب قد يكون للمدلول اللفظي كما في (أكرم كل عالم) بناءً على وضع كلمة (كل) لغة للاستيعاب، وقد يكون الاستيعاب تحليلياً عقلياً وهو عبارة عن تطبيق العنوان على معنونه خارجاً، كما في قولنا: (أكرم العالم)، فلفظ (العالم) لا يدلّ لغة على أكثر من طبيعي (العالم)، ولكن بلحاظ الخارج يطبّق العالم على كل مورد يتحقق فيه (العالم) خارجاً. والعموم هو الاستيعاب الأول لا الثاني^(٢).

ثانياً: أنَّ هذا التعريف لا يشمل العمومات التي هي بصيغ الجمع أو ما في

(١) راجع: الكفاية: ٢١٦.

(٢) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ٢١٩.

معناه، فإن قال إنسان: (أكرم العلماء)، فإن لفظ (العلماء) يشمل الشيخ الطوسي والشيخ المفيد والسيد المرتضى وهكذا، ولكنه لا يصلح أن ينطبق على كل واحد منهم^(١).

وقال المحقق البروجردي رحمه الله: الأجود أن يقال: إن العموم عبارة عن كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم الواحد، فلفظة (العلماء) تتصف بالعموم من جهة كونها بحيث يشمل مفهومها لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفهوم واحد، أعني (العالم)^(٢).

لكن يرد عليه أنه يشمل العام بالوضع وبالإطلاق معاً.

أقول: وقد عبّر الشهيد الصدر بتعبير أخصر يؤدي معنى ما ذكره السيد البروجردي رحمه الله مع رفع الإشكال عليه، فقال: العموم: عبارة عن استيعاب مفهوم وضعاً لأفراد مفهوم آخر. وهذا التعريف لا يشمل الإطلاق.

الثاني: الفرق بين العام والمطلق

إن الفرق الأساسي بين العام والمطلق هو أن الإطلاق هو الطبيعة، فمع جريان مقدمات الحكمة يفهم أن موضوع الحكم هو نفس الطبيعة بلا دخل أي شيء آخر، وهذا بخلاف العام، فإن موضوع الحكم فيه هو أفراد الطبيعة لا نفسها، فمثلاً موضوع الحلّة في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٣) هو نفس طبيعة البيع

(١) راجع: نهاية الأصول ٣١٧.

(٢) راجع: نهاية الأصول ٣١٧.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

من غير أن يكون للموضوع كثرة، ويثبت حليّة البيع الخارجي من أجل تحقق الطبيعة فيه، أمّا موضوع وجوب الوفاء في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، فهو أفراد العقود بمعنى أنّه يجب الوفاء بكل مصداق من مصاديق العقد^(٢).

الثالث: ألفاظ العموم

إنّ ألفاظ العموم على قسمين:

القسم الأول: ألفاظ مفردة مثل: (كل) و ما في معناها مثل: (جميع)، (تمام)، (دائماً)، (أيّ).

القسم الثاني: هيئات لفظية، مثل وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، وكون اللفظ جنساً محلّياً بالألف واللام جمعاً كان أو مفرداً.

أما القسم الأول فأوضح الألفاظ فيه (كل)، إذ لا إشكال في دلالتها على العموم عرفاً للارتكاز الذهني والتبادر^(٣)، وأما لغة فقد ذكر المشهور تكييفاً لدلالاتها على العموم حيث قالوا: إنّها تدل على استيعاب ما ينطبق عليه مدخولها^(٤)، فإذا قلنا: (أكرم كل رجل) فإنّ اسم الجنس ينظر إليه نظرة مطلقة بالحمل الشائع عندما لا يتعقّب قيد، وبهذا تكون الأداة دالة على استيعاب تمام ما ينطبق عليه مدخولها.

ملاحظة: أنّ (كل) تستعمل لاستيعاب الأفراد والأجزاء، فهي موضوعة في

(١) المائدة: ١.

(٢) راجع: مناهج الوصول ٢: ٢٣٢. نهاية الأصول ٣٨٣.

(٣) كفاية الأصول ٢١٦. نهاية الأفكار ١-٢: ٥٠٩. المحاضرات ٥: ١٥٥.

(٤) بحوث في علم الأصول ٣: ٢٢٧.

المقامين للاستيعاب، وأما كون الاستيعاب للأفراد أو للأجزاء فهو يستفاد من ملاحظة المدخول، فإذا دخلت على المنكر أفادت الاستيعاب بلحاظ الأفراد، وإذا دخلت على المعرف فتفيد استيعاب الأجزاء، كما في قولنا: (أكرم كل رجل) أو (اقرأ كل السورة).

وتعليل هذه الظاهرة هو أن المفهوم المدخول عليه (كل) سواء كان مفرداً أو جمعاً يدل على أجزائه؛ لأن دلالة على أجزائه ثابتة بإطلاقه، وحينئذ تكون ملاحظة الأفراد بحاجة إلى مؤنة زائدة على مفهوم المدخول عليه ولو تنوين التنكير الدال على البدلية المساوق مع الانتشار، ولهذا كان قرينة على أن التكثر الملحوظ فيه هو الأفراد لا الأجزاء^(١).

وأما القسم الثاني:

أولاً: الجمع المحلّي بـ (اللام) - الجمع المعرف باللام - عند عدم العهد: فقد قال صاحب (الكفاية) بأن دلالة الجمع المعرف بـ (اللام) على العموم، فهي مستندة إلى وضعه كذلك لذلك^(٢).

وقال السيد الخميني: إن العموم فيه مستفاد من تعريف الجمع لا من (اللام) ولا من نفس الجمع؛ ولهذا لا يستفاد العموم - الاستيعاب - من المفرد المحلّي، و لا من الجمع غير المحلّي^(٣).

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٢٢٥.

(٢) راجع: الكفاية: ٢٤٥، فـ (اللام) الداخلة على الجمع موضوعة للعموم، بخلاف الداخلة على المفرد.

(٣) مناهج الوصول ٢: ٢٣٨.

وقال السيد الشهيد الصدر: بناءً على تفسير العموم بأنه استيعاب مفهوم لمفهوم آخر، فالاستيعاب هنا يمكن أن يستفاد من مجموع دوال ثلاثة:

أحدها: مادة الجمع الدالة على الطبيعة، وهو المفهوم المستوعب

والثاني: هيئة الجمع الدالة على معنى اسمي - فقد تقدم في بحث المشتق كثير من الهيئات الدالة على معانٍ اسمية - هو المتعدد من أفراد المادة المستوعب لثلاثة لا بشرط من ناحية الزيادة.

والثالث: هو اللام الدال على أن مدلول الجمع الذي هو المفهوم المستوعب يستوعب جميع أفراد المادة؛ لأنها هي المتعينة من مراتب الجمع^(١).

أقول: وعلى جميع هذه الأقوال فيدعي - إثباتاً - دلالة (اللام) الداخلة على الجمع على العموم واستيعاب تمام الأفراد، وأن هذا العموم منشؤه الوضع لا مقدمات الحكمة؛ لأن مقدمات الحكمة تجري في مورد يكون المدلول الوضعي مبيّناً ويشك في قيد زائد عليه، أما تعيين مدلول اللفظ فلا تجري فيه مقدمات الحكمة، وكلامنا هنا هو في تعيين مدلول (اللام) الداخلة على الجمع.

أما المفرد المحلّي بـ (اللام) عند عدم العهد، فيستفاد منه العموم إلا أنه ليس بالوضع، بل بمقدمات الحكمة.

وبعبارة أخرى: أننا نتكلم عن العموم الذي هو استيعاب أفراد الطبيعة وضعاً أما في المفرد المحلّي بـ (اللام) مثل: (أكرم العلماء)، فإن الطبيعة هنا قد لحظت بنحو الشمولية المقابل للبديلية، وهذا ليس هو العموم المبحوث عنه.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٢٤٠.

ثانياً: النكرة في سياق النفي والنفي:

فقد ادعى إفادته العموم بدعوى أن انتفاء الطبيعة لا يكون إلا بانتفاء جميع أفرادها، بخلاف إيجادها في موارد وقوعها في سياق الإثبات، وهذه قرينة عقلية يستفاد منها العموم^(١).

ويرد على هذا:

أولاً: النقض بدخول النفي أو النفي على المعرفة كقولنا: (لا تكرم النحوي)، فإنه مثل: (لا تكرم نحويًا).

ثانياً: الحل: أن العموم هنا لم يستفد من النكرة في سياق النفي أو النفي، بل لأن الطبيعة وقعت في سياق النفي، وكل طبيعة وقعت في سياق النفي لا تدل على الزجر عن جميع الأفراد، بخلاف الطبيعة إذا وقعت في مقام الأمر، فإنه يكفي فيها بتحقيق فرد واحد منها، وهذا لا ربط للعموم في مرحلة الحكم، بل الامتثال الذي هو عبارة عن تعدد الحكم.

ثالثاً: على أن متعلق النفي أو النفي من الطبائع لا ينعدم إلا بانعدام جميع الأفراد خارجاً، ولكن هذه الطبيعة المنفية هل هي مطلقة أو مقيدة؟ فهذا يتكفله الإطلاق ومقدمات الحكمة، فلا ربط له بالشمول الوضعي^(٢).

الرابع: أقسام العموم

ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به، وهي:

(١) راجع: كفاية الأصول: ٢١٧.

(٢) راجع: بحوث في علم الأصول ٣: ٢٥٨.

أولاً: العموم الاستغراقي بأن يكون الحكم شاملاً لكل فرد في عرض واحد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم، وحينئذ يكون لكل حكم عصيان خاص، مثل: (أكرم كل عالم).

ثانياً: العموم البدلي: بأن يكون الحكم شاملاً لجميع الأفراد على البدل، وهو موضوع الحكم، فإذا امثل في واحد سقط التكليف، مثل: (اعتق أية رقبة شئت). وهذا العموم بمعنى صلاح كل فرد لأن يكون موضوعاً للحكم، فإن كان هذا المعنى مستفاداً من الوضع فهو عموم بدلي.

ثالثاً: العموم المجموعي بأن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع^(١).

وهناك تفسيرات لهذه الكيفيات للعموم أصحها هو أن القسمين الأولين مستفادان من أداة العموم، فالاستغرافية مستفادة من كلمة (كل)، والبدلية مستفادة من (أي)، وأما العموم المجموعي فهو خارج عن العموم، وتابع لكيفية تعلق الحكم بموضوعه على أنه حكم واحد لا أكثر^(٢)، وكما في مثال: (ارفعوا هذا الحجر) إذا كان الحجر لا يمكن رفعه إلا بعشرة أشخاص وكان الخطاب متوجهاً لهم، فهو حكم واحد لا أكثر، فيكون خارجاً عن العموم.

الخامس: هل إن أسماء الأعداد من حيث استيعابها لما تحتها من الوحدات

(١) راجع: أصول الفقه (المظفر) ١-٢: ١٣٩-١٤٠.

(٢) راجع للتفصيل: بحوث في علم الأصول: ٣: ٢٢٤.

تكون من أدوات العموم؟ وقد ذكر صاحب (الكفاية) أن هذا توهم، فقال: إن العموم هو استيعاب الأفراد لا الأجزاء، وهنا الوحدات في أسماء العدد هي أجزاء لا أفراد، فليست من العموم في شيء.

وهذا باطل؛ لأن العموم - وهو الاستيعاب - كما يكون للأفراد يكون للأجزاء أيضاً، كما إذا قلنا: (قرأت كل الكتاب)، ولهذا فقد ذكر الشهيد ردّ التوهم: أولاً: بناء على تعريفه للعموم الذي قال عنه: إنه عبارة عن استيعاب مفهوم وضعاً لأفراد ومفهوم آخر، وهنا أسماء الأعداد لا تدل على استيعاب أفراد مدخولها، بل تستوعب أفراد نفسها.

إذن هي ليست داخلية في تعريف العام.

ثانياً: ثم إن العدد لا يدل على الاستيعاب أصلاً، بل هو مفهوم مركب نظير سائر المركبات التي لا يتوهم منها العموم، وحيثية شمول كل عدد لما يحتوي عليه من الوحدات هي حيثية واقعية في ذلك المفهوم المركب، فلا يكون الاحتواء والاستيعاب مدلولاً للفظ كما في أدوات العموم، ولهذا تدخل أدوات العموم على الأعداد، فنقول: (أكرم كل عشرة من العلماء دفعة واحدة) كما تقول: (أكرم كل رجل)^(١).

التطبيقات

أولاً: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢)، فقد قال الشيخ الأنصاري في سياق الاستدلال على صحة بيع المعاوضة ولزومه: وقد يستدل أيضاً

(١) راجع للتفصيل: بحوث في علم الأصول : ٣ : ٢٢٤.

(٢) المائدة: ١.

بعموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ بناءً على أن العقد هو مطلق العهد كما في صحيحة عبد الله بن سنان، أو العهد المشدد كما عن بعض أهل اللغة، وكذا قوله: «المؤمنون عند شروطهم»^(١)، فإن الشرط لغة مطلق الالتزام فيشمل ما كان بغير اللفظ^(٢).

وقال في الجواهر: ويجوز بيع الدين بعد حلوله على الذي هو عليه... وعلى غيره، وفاقاً للمشهور؛ لوجود المقتضي وارتفاع المانع... إذ لا مانع من كون بيع عين موصوفة وإن لم يكن سلماً ولا مشخصة؛ لعموم أدلة البيع^(٣).

وقال: إذا أسلف في شيء و شرط مع السلف شيئاً معلوماً صح... إذ المدرك في الجميع و هو عموم الوفاء بالعقود^(٤).

ثانياً: قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن أنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم^(٥).

ثالثاً: قال تعالى: ﴿سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّغْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾^(٦).

أي اضربوا الرؤوس فإنها فوق الأعناق، واضربوا كل بنان أي جميع الأطراف

(١) الوسائل ٢١: ٢٧٦، أبواب المهور، ب ٢٠، ح ٤.

(٢) المكاسب المحرمة ١٦: ٥٦، طبعة تراث الشيخ الأعظم.

(٣) جواهر الكلام ٢٤: ٣٤٤.

(٤) جواهر الكلام ٢٤: ٣٤٨.

(٥) النساء: ٥ - ٦.

(٦) الأنفال: ١٢.

من اليدين والرجلين أو أصابع الأيدي لثلا يطبقوا حمل السلاح بها والقبض عليه.

رابعاً: قال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾.

خامساً: قال تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ﴾.

سادساً: قال تعالى: ﴿وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ﴾.

٤٥- قاعدة: حجية العام المخصص في الباقي

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي.
حجية العام في غير مورد التخصيص.

توضيح القاعدة:

نقول: قد يأتي التخصيص متصلاً بحيث ينصب فيه العموم والاستيعاب على الخاص ابتداءً مثل أكرم كل العلماء العدول، أو أكرم كل عالم عادل. فهنا لا يوجد إلا ظهور واحد يستوعب ما ينطبق عليه مدخول أداة العموم فلا تخصيص هنا بل تخصص.
وقد يأتي التخصيص بواسطة ظهورين مستقلين ظهور للعام وظهور للخاص سواء كان الخاص متصلاً أو منفصلاً كما إذا قال (لا يجب إكرام أي عالم وأكرم الفقيه).

ففي المثال الثاني وجدت مشكلتان:

الأولى: لماذا يقدم ظهور الخاص على العام؟ مع أن كل ظهور مشمول لدليل حجته فكما يمكن التصرف في العام بإرادة الخصوص منه كذلك يمكن العكس^(١) بأن نتصرف في ظهور الخاص فنقول بحمل الأمر في الخاص على

(١) ورد ليس من البر الصيام في السفر، وورد الأمر بصوم الأربعاء والخميس والجمعة في المدينة للحاجة وهنا حملوا التخصيص على الاستحباب. فلاحظ.

الاستحباب، ولكن لا إشكال في التخصيص وتقديم ظهور الخاص على العام. وهذه المشكلة يبحث عنها في تعارض الأدلة لمعرفة تقديم الخاص على العام (إما بالورود أو بالحكومة أو القرينة على ذلك).

الثانية: بعد الفراغ عن تخصيص العام، يتساءل عن وجه حجّة العام في تمام الباقي مع أنه لم يرد العموم في العام، ونسبة تمام الباقي إلى المعنى الحقيقي للفظ كنسبة أي مرتبة من مراتب الباقي إليه، فلماذا يلتزم بحجية العام بعد التخصيص في تمام الباقي؟!.

والمناسب هنا هو البحث عن المشكلة الثانية (وهي وجه حجّة العام في تمام الباقي مع تساوي نسبة العام إلى مراتبه الأخرى) نحن لا نقصد من هذه المشكلة إلا الجواب عن التشكيك في كبرى حجّة العام في الباقي ليكون بحثاً عملياً منتجاً فقهيّاً^(١).

مثلاً إذا قال المولى: كل ماء طاهر ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا: بأن العام المخصص حجة في الباقي فنحكم بطهارة الملاقي غير المتغير، وإذا لم نقل بحجّيته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العام فنلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته. والمشهور بين الأصحاب هو الحجية مطلقاً^(٢).

(١) راجع البحوث في علم الأصول ٢٦١/٣-٢٦٣.

(٢) كفاية الأصول: ٢٥٥.

مستند القاعدة:

١- الفهم العقلاني والعملي:

فإن البحث هنا ليس لفظياً، بل يرتبط بما يفهم العقلاء من أن ظهور العام انحلالي في نظرهم، فالعقلاء يرون حجية العام في الباقي (بعد التخصيص المتصل والمنفصل) في محاوراتهم واحتجاجاتهم، فهم يرون أن العبد ليس معذوراً بعدم امتثاله بقول ان العام كان مخصصاً، بل يرون أن العام كان منحللاً وقد خصص بالمخصص المتصل أو المنفصل فهو حجة في الباقي، ولذا قيل ما من عام إلا وقد خصّ.

ثم إذا ثبت حجية العام في تمام الباقي عقلاً وعملياً، فما هي نقطة ذلك بعد وضوح أن العقلاء ليست لهم قرارات تعبدية هنا، بل الحجية عندهم إنما تكون بملاك الكاشفية والطريقة المتمثلة بالدلالات والظهورات.

فنقول: ان المخصص للعام هو من قبيل القرينة الصارفة، فالعام له ظهور بدوي في العام يكون مراعى بانتهاء الكلام، فإن لحقه قرينة التخصيص قبل الانتهاء تبدل ظهوره الأول وانعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل لوجود القرينة الكاشفة عن المراد الجدّي، وإن لم يلحقه ما يخصصه استقرّ ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم، لعدم وجود قرينة كاشفة عن إرادة غير ظهور العام في عمومه. وكذا في المخصص بالمنفصل، فإن الكلام وإن كان قد انتهى بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فاستقرّ ظهور ابتدائي في العموم إلا أنه إذا ورد تخصيص منفصل فإنه يزاحم ظهور العام فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدّي.

٢- أن منشأ عدم حجية العام المخصص في الباقي فاسد، فلم يبق إلا حجية العام في الباقي و توضيح ذلك: لقد أدعي بأن العام في صورة تخصيصه بمخصص متصل أو منفصل يكون مجازاً، وذلك لأن أداة العموم لما كانت موضوعاً للدلالة على سعة مدخولها لجميع أفرادها، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت أداة العموم في غير ما وضعت له، فيكون الاستعمال مجازاً، وحينئذ يكون استعمال العام في تمام الباقي بعد التخصيص مجازاً واستعماله في بعض الباقي مجازاً آخر أيضاً، فلا معين للأول على الثاني لأنهما متساويان فلا يكون ظهور للعام في تمام الباقي.

ولكن للجواب على هذه الدعوى نقول:

١- أن التخصيص بالمتصل (كما في قولنا أكرم كل عالم إلا الفاسقين) لم تستعمل أداة العموم إلا في معناها وهي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر: أن مدخولها قد يدل عليه لفظ واحد مثل (أكرم كل عادل)، وقد يدل عليه أكثر من لفظ واحد (كما في صورة التخصيص) فيكون التخصيص معناه أن مدخول (كل) ليس هو العالم فقط بل خصوص العالم العادل، فكل تدل على الشمول لكل عالم عادل ولذا لا يصح أن يوضع مكان كل (بعض) فلا يصح أن يقال: أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين وذلك لعدم صحة الاستثناء حينئذٍ.

ولا معنى للقول: بأن المجاز في مدخول (كل) لأن مدخول (كل) وهو عالم في المثال موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي (لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها) نعم إرادة جميع الأفراد أو بعضها يستفاد من كلمة أخرى ككل أو بعض، وحينئذٍ إذا قيد

مدخول (كل) وهو: العالم وأريد منه العالم المقيد بالعدالة، فهو لم يكن مستعملاً إلا في معناه، وهو من له العلم، وإرادة غير الفاسق من العلماء قد دل عليها القيد، فيكون القيد والمقيد دالان على إرادة العالم العادل وهذا هو تعدد الدال والمدلول على القيد والمقيد وهذا ليس مجازاً كما هو واضح.

وهذا الكلام كله يأتي بالمخصص المنفصل لأن المخصص المنفصل هو عبارة عن جعل الخاص قرينة منفصلة على تقيّد المدخول بما عدا الخاص، فحينئذ لا تصرف في أداة العموم ولا في مدخولها ويكون أيضاً من باب تعدد الدال والمدلول^(١).

ومما يؤيد ما ذكرناه أمور:

(أ) - تبادر كل الباقي من العام المخصص وظهوره فيه كظهوره في الكل قبل التخصيص، فان المدار في المحاورات على إيراد العمومات المخصصة من دون نصب قرينة أخرى غير التخصيص ولا يتوقف المخاطب في الحكم بالمراد حينئذ ولا يحكم بأجمال كلام المتكلم بل لا يخطر بباله غير إرادة كل الباقي^(٢).

(ب) - إذا قال أكرم كل بني تميم وإما فلان فلا تكرمه، فترك إكرام غير المخرج عدّ عاصياً ولو لا الظهور في الباقي لما عصى به^(٣).

(ج) - استدلال العلماء قديماً وحديثاً بالعامات المخصوصة في جميع الباقي

(١) راجع أصول الفقه، للمظفر ١-٢، ١٤٣-١٤٥.

(٢) الوافية: ١١٧-١١٨.

(٣) الوافية: ١١٧-١١٨.

من غير نكير، وقد قيل ما من عام إلا وقد خص^(١).

٢- ان من قال بأن أداة العموم موضوعة للدلالة على سعة مدخولها لجميع أفرادها، فلو أريد من المدخول بعض أفرادها فقد استعملت أداة العموم في غير ما وضعت له فيكون الاستعمال مجازاً، وحينئذ يكون استعمال العام في تمام الباقي مجازاً واستعمال العام في بعض الباقي مجازاً آخر أيضاً، ولكن يمكن لمن قال بهذه المقالة أن يقول: إن المجازين ليسا متساويين لأن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقة فيكون العام ظاهراً فيه فدل العام على كونه حجة في تمام الباقي. نعم من قال ان المجازين متساويان فلا ظهور في أحدهما في الباقي فلا حجة في ظهور العام في الباقي.

إذن ليس كل من قال بالمجازية لم يقل بحجية العام في الباقي كما توهم^(٢).

التطبيقات:

يوجد هنا نصان:

١- عام: وهو يجوز الاستنجاء بكل جسم طاهر قالع للنجاسة (حجراً أو غيره).

٢- خاص: لا يجوز الاستنجاء بصيقل يزلق عن النجاسة.

فهل العام حجة في الباقي وهو ما يقلع النجاسة حتى وان كان صيقلاً؟.

قال في الجواهر «قد حكى في الخلاف وعن الغني، أنه يكتفى (بالاستنجاء)

بكل جسم طاهر قالع للنجاسة (سواء كان حجراً أو غيره ...»

(١) الوافية: ١١٧-١١٨.

(٢) أصول الفقه / للمظفر / ١-٢، ١٤٦-١٤٧.

ولا (يجوز الاستنجاء به) صيقلٌ يزلق عن النجاسة لملاسته فلا يزيلها... أما لو اتفق القلع به فلم اعثر على ما يقتضي عدمه، وما ذكره من التعليل إنما هو خاص بالأول ولذا صرح بعضهم بالاجتزاء به، نعم عن العلامة في النهاية عدم الاجتزاء، وكأنه من الأفراد النادرة التي لا تشملها الأطلاقات، وفيه منع واضح...) ^(١).

أقول: ان الحجر الصيقل الذي يزلق عن النجاسة قد يتفق قلع النجاسة به، وهذا المورد وان لم يكن مندرجاً في الخاص (عدم جواز الاستنجاء بالصيقل الذي يزلق) لكنه مشكوك الاندراج في العام (وهو جواز الاستنجاء بكل جسم طاهر قالع للنجاسة) لكونه من الأفراد النادرة، ومع ذلك يمكن التمسك بالعام والقول باجتزاء الاستنجاء بالصيقل القالع للنجاسة.

لذا قال صاحب الجواهر (فالأقوى حينئذٍ الاجتزاء به (الصيقل) لو اتفق القلع به ولو نادراً) ^(٢).

٢- وردت الأدلة بشأن طهورية الماء وطهارته مثل قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ وكل ماء في الأرض هو من السماء أو قال المولى كل ماء طاهر. وقد خصصت هذه الأدلة بروايات كثيرة تدل على نجاسة الماء فيما إذا تغير لونه أو طعمه أو رائحته مثل قول الإمام الصادق (عليه السلام): (ان الماء طاهر لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته)؟ ^(٣).

(١) جواهر الكلام ٢: ٣٩ - ٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ٥٣.

(٣) راجع أصول المظفر ١ - ٢، ١٤٦.

فلو شككنا في طهارة الماء القليل -أي ما دون الكرّ- بعد ملاقاته للنجاسة وعدم تغير أوصافه بالنجاسة، فهل يمكن القول بطهارته استناداً إلى تلك الأدلة العامة بعد إحراز عدم اندراجه تحت الأدلة الخاصة؟ نعم، يمكن التمسك بالأدلة العامة^(١) (وان كانت هناك أدلة خاصة تنطق بنجاسة القليل بمجرد ملاقاته للنجس). إذن سيكون هذا مثلاً نظرياً غير عملي وغير مفيد.

٣- قال تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ المخصص بقوله (ﷺ): ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾. فلو شك في وجوب الوفاء بعقد المعاوضة من ناحية عدم وجود إيجاب وقبول لفظي، فهنا يمكن التمسك بالآية لصحته ولزومه لأن العام حجة في الباقي.

(١) راجع أصول المظفر ١- ٢، ١٤٦.

٤٦. القاعدة: تخصيص العام بالمجمل

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

هل يسري إجمال المخصص إلى العام؟
في سراية إجمال التخصيص إلى العام وعدمها
حجية العام مع المخصص المجمل

توضيح القاعدة:

ان هذه القاعدة هي امتداد للقاعدة المتقدمة حيث ثبت هناك حجية العام بعد التخصيص في تمام الباقي، فيبحث هنا عن حدود ما يكون العام حجة فيه، فهل العام حجة في خصوص ما علم دخوله فيه أو العام حجة في ما لم يُعلم دخوله في المخصص؟ والبحث هنا يقع في مقامين لأن إجمال المخصص إما مفهومي أو مصداقي و توضيح ذلك.

المخصص المجمل المفهومي: و يسمى الشبهة المفهومية وهي الشك في نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملاً مثل قوله (الْبَلْبَلُ) (كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه) فإذا شككنا في التغير هل المراد منه خصوص التغير الحسي أو ما يشمل التغير التقديري؟^(١).

(١) المراد من التغير التقديري هو أنه لو وضغنا مادة طاهرة ملونه بلون أحمر في الماء ثم وقع دم في

وكذا إذا قلنا أحسن الظن إلا بزيد وشككنا في أن المراد من زيد هو ابن بكر أو ابن سعد؟

المخصص المجمل المصداقي: ويسمى بالشبهة المصداقية، وهي الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص بأن كان الخاص مبيّناً، لا إجمال فيه، كما إذا قال (عليه السلام): (كل ماء طاهر إلا ما تغيّر طعمه أو لونه أو ريحه) وكان عندنا ماء معيناً شككنا في أنه هل تغيّر بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أو لم يتغير فهو باق على طهارته؟

والكلام في المقامين يختلف اختلافاً بيناً فلا بد من جعل بحث مستقل لكل منهما.

١- الشبهة المفهومية:

تارة تكون بين الأقل والأكثر كما في المثال الأول حيث ان الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسي أو يعم التقديري، فالأقل هو التغير الحسي وهو المتيقن والأكثر هو الأعم من التغير الحسي والتقديري. وأخرى تكون بين المتبانيين كالمثال الثاني فأن الأمر دائر فيه بين تخصيص زيد بن بكر أو ابن سعد، ولا قدر متيقن في البين.

ثم على كلا التقديرين إما أن يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً، فهذه أقسام أربعة نعرضها تباعاً.

الماء بحيث لو لم يكن الماء ملونا بتلك المادة الحمراء لكان تغيره بالدم محسوساً، فهنا نقول: لو كان الملاك في النجاسة التغير التقديري، فهذا الماء يكون نجساً وان لم نشاهد تغيره بلون الدم حساً، أما إذا كان الملاك في النجاسة التغير الحسي فنحكم بعدم نجاسة هذه الماء لعدم تغيره بلون الدم حساً.

١ و ٢- فيما إذا كان المخصص مجملاً مفهوماً وكان متصلاً ودار أمره بين الأقل والأكثر أو المتباينين، فهنا العام يسقط عن الحجية بالنسبة إلى احتمالات المخصص وذلك: لسراية إجمال المخصص إلى العام، لأن الكلام لا ينعقد له ظهور إلا بعد تمامية فإذا كان المخصص المجمل متصلاً فلا ينعقد ظهور في العموم فلا يكون العام حجة إلا في القدر المتيقن دون المشكوك. وبعبارة أخرى ان الدليل على عدم حجة العام في احتمالات المخصص المتصل هو الكلمة المشهورة القائلة: بأن المخصص المتصل يهدم ظهور العام سواء كان التخصيص بنحو التقييد أو الاستثناء أو التخصيص المتصل المستقل. فما لم يعرف المراد من المخصص فلا يكون ظهور للعام، إذن لا حجة للعام لأن الحجية موضوعها الظهور فلا يمكن التمسك بالعام في المخصص المجمل المتصل.

نعم يمكن التمسك بالعام لإثبات الحكم فيما إذا كان المجمل دائراً بين المتباينين في الفرد غير الخارج بالتخصيص واقعاً على إجماله، أي يكون العام حجة في أحد الزيدين غير المعين لدينا، وأثره إعمال العلم الإجمالي المنجز إذا كان العام متكفلاً لإثبات حكم إلزامي فيكون من موارد العلم الإجمالي بالحجة الذي هو كالعلم الإجمالي بالواقع في التنجيز.

وهذا صحيح لأن المقتضى لحجية العام موجود وهو أصل الظهور فهو محفوظ في زيد غير المخصص الذي لا نعرفه، والمانع مفقود حيث لم يثبت إلا مخصص واحد لزيد الذي لا نعرفه.

٣- إذا كان المخصص مجملاً من ناحية المفهوم وكان منفصلاً دائراً أمره بين المتباينين كما إذا قال أكرم كل فقير وورد في دليل منفصل (لا تكرم زيدا

الفقير) وتردد زيد بين الزيددين، فهنا العام يسقط عن الحجية بالنسبة إلى المحتملين، لأنه وإن أنعقد ظهور للعام إلا أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم بالنسبة إلى الفردين المشكوكين للمخصص وذلك لوجود العلم الإجمالي بخروج أحدهما عن العام، فلا مجال لأصالة العموم مع العلم بالتخصيص، فالنتيجة: إن العام يكون في حكم المجمل وإن لم يكن مجملاً حقيقة.

وبعبارة أخرى هنا: إن المخصص المنفصل وإن لم يهدم أصل ظهور العام إلا أن حجية أحد الظهورين في شمول العام له ساقطة وهذا هو معنى الكلمة المشهورة القائلة: بأن المخصص المنفصل يرفع حجية العام أما بملاك الأظهرية والاقوائية كما قال صاحب الكفاية أو بملاك القرينية كما قال النائي (تتج) وحينئذ لا يمكن التمسك بالعام في كلا الزيددين معاً لأنه يعني التمسك بالعام فيما يقطع بعدم حجته فيه وهو غير معقول.

ولو أريد التمسك بالعام في أحد الزيددين بالخصوص بدلاً عن الآخر، فهو وإن كان العام ظاهراً في كل منهما فعلياً فالمقتضى تام، وكذا لا مانع عن التمسك به في أحدهما لأنه لا يعلم بتخصيصه بالخصوص إلا أنه يعلم بتخصيص أحدهما، فيقع التعارض بين الزيددين في الحجية بالعرض وحينئذ يكون مشمول دليل الحجية لأحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح^(١).

نعم هنا يجوز التمسك بالعام لنفي خصوص الزائد المحتمل في الفرد الآخر غير الخارج بالتخصيص على نحو الإجمال إذا ترتب على ذلك أثر شرعي. أي

(١) راجع الكفاية ٢٢٠-٢٢١، وفوائد الأصول ١-٢، ٥٢٣. المحاضرات ٥: ١٨٢ بحوث في علم الأصول ٣: ٣٠٢.

يكون العام حجة في أحد الزيدين الغير المعين لدينا، وأثره إعمال العلم الإجمالي المنجز، فيكون من موارد العلم الإجمالي بالحجية الذي هو كالعلم الإجمالي بالواقع في التنجيز. وهذا صحيح لوجود المقتضي وعدم المانع، لأن أصل الظهور موجود في زيد غير المخصص الذي لا نعرفه والمانع مفقود حيث لم يثبت إلا مخصص واحد وهو زيد الذي لا نعرفه.

٤- إذا كان المخصص مجملاً مفهوماً وكان منفصلاً دائراً أمره بين الأقل والأكثر كما إذا قال أكرم كل فقير وورد في دليل منفصل (لا يجب إكرام فساق الفقراء) مع تردد مفهوم الفاسق بين مطلق مرتكب الذنب وبين خصوص مرتكب الكبيرة. فهنا يصح التمسك بالعام في مورد إجمال المخصص وعدم سريانه إلى العام.

وما يقال عادة في دليل هذا هو أن مقتضي الحجية (وهو ظهور العام في العموم بالنسبة لمورد الإجمال) موجود والمانع مفقود.

أما وجود المقتضي: فلأن المخصص المنفصل لا يهدم الظهور وإنما يتقدم عليه في الحجية بملاك الأظهرية أو القرينية. وأما عدم المانع: فإن الثابت من المانع عن حجية العموم إنما هو بمقدار فاعل الكبيرة من الذنب وهو القدر المتيقن، أما فاعل الصغيرة فلم يثبت خروجه بالتخصيص فيبقى العام على حجيته في نفي التخصيص المحتمل.

وبعبارة أخرى: أن الخاص في الشبهة المفهومية حجة في الأقل، وإما في الأكثر فيشك في كون الخاص حجة فيه، ومشكوك الحجية يساوق عدمها لأن قوام الحجية بالعلم وبهذا ثبت أن الخاص ليس حجة في الأكثر. ثم العام هو حجة في

غير ما كان الخاص حجة فيه فيشمل الفرد المشكوك دخوله في الخاص.

٢- الشبهة المصداقية:

هذا البحث ينقسم إلى أربعة أقسام:

لأن المخصص المجمل المصداقي إما أن يكون متصلاً بالعام أو منفصلاً عنه وعلى كلا التقديرين إما أن يكون الإجمال بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين وإليك الأقسام الأربعة:

٢-١- إذا كان المخصص مجملاً مصداقاً وكان متصلاً دائراً أمره بين المتباينين أو الأقل والأكثر فالعام يسقط عن ظهور العام لأن المخصص المتصل يوجب تضيق ظهور العام ذاتاً (لا حجية فقط) فينقصد ظهور العام من أول الأمر في غير مقدار التخصيص فلو قال أكرم كل فقير إلا الفاسقين منهم و تردد الفاسقين بين الثلاثة أو الأربعة فلا ينقصد ظهور للعام في الرابع، لأن العام أصبح معناه يجب إكرام الفقير العادل، ومادام الرابع لم يعلم عدالته فلا يجب إكرامه وهذا ما يسمى بالتمسك بالعام في مورد الشبهة المصداقية لنفس العام وهو غير جائز.

نعم يمكن هنا إثبات حكم مشروط عليه فيقال: أن هذا الفقير الرابع وهو زيد يجب إكرامه ان كان عادلاً لو كان لهذا الحكم أثر عملي عند المجتهد.

وكذا لو علمنا أن أحد الفقيرين فاسق والآخر عالم، فهنا أيضاً لا يمكن التمسك بالعام في الفردين لأنه خلف ثبوت التخصيص، ولا يمكن التمسك بالعام في أحدهما بعينه لأنه ترجيح من دون مرجح. نعم التمسك بالعام في أحدهما (إجمالاً) غير المعين صحيح لو كان له أثر عملي عند المجتهد.

٣- إذا كان المخصص مجملاً مصداقاً وكان منفصلاً ودائراً بين المتباينين فكذلك لا يمكن التمسك بالعام في الفردين معاً لأنه خلاف ثبوت التخصيص الذي جعل العام غير حجة إلا في مورد غير الخاص، ولا يجوز التمسك في أحدهما بعينه لأنه ترجيح بلا مرجح. نعم يصح التمسك بالعام في أحدهما إجمالاً (غير المعين) لو كان له أثر عملي عند المجتهد. ومثاله ما لو جاء أكرم كل فقير ثم جاء دليل منفصل يقول لا يجب إكرام الفاسقين من الفقراء.

٤- إذا كان المخصص منفصلاً دائراً بين الأقل والأكثر، وهذا هو القسم المهم الذي يظهر منه إمكان التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص لأن مقتضى التمسك بالعام موجود والمانع مفقود وتوضيح ذلك:

أما المقتضي: فلأن المخصص منفصل فلا ينشلم عموم العام الشامل لكل فرد من أفرادهِ وحتى الفقير المشكوك فسقه (في قوله أكرم كل فقير)

وأما فقدان المانع: فلأن المانع المتوهم هو المخصص في قوله (لا يجب إكرام الفاسقين من الفقراء) إلا أن المخصص هذا لا يمكن التمسك به في الفقير المشكوك فسقه، لأنه لا يحرز انطباق الخاص عليه فكيف يمكن التمسك به.

إذن في مورد الإجمال (الفقير الذي يشك في فسقه) لا يكون الخاص حجة فيه، أما العام فهو ظاهر وفعلي في كل فقير حتى الفقير الذي هو مشكوك فسقه، وإذا كان العام ظاهراً فيه فهو حجة لا محالة فيتمسك فيه لإكرام الفرد المشكوك.

ولذا ذهب مشهور العلماء من المتقدمين إلى ذلك فأفتوا في مثال (على اليد ما

أخذت حتى تؤدي، واليد الأمانة لا تضمن) بالضمان في اليد المشكوكة الأمانة^(١).

إلا أنه هناك قول آخر بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، و توضيح ذلك: أن المخصص لما كان حجة أقوى من العام فإنه يوجب قصر حكم العام على باقي أفراد العام ورافع لحجية العام في بعض مدلوله، والفرد المشكوك (وهو الفقير المشكوك فسقه) يكون مردداً بين دخوله فيما كان العام حجة فيه وبين خروجه عنه، وإذا كان انطباق عنوان العام عليه معلوماً فليس الانطباق معلوم عليه بما هو حجة، إذن لا دليل على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لمخصصه حيث ان مجيئ الخاص قد أوجد عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض: أحدهما العام، وهو حجة فيما عدا الخاص (الفقير العادل). وثانيهما: المخصص، وهو حجة في مدلوله (الفقير الفاسق) والمشتبه مردد دخوله في الحجة الأولى أو الثانية فلا يشمل الحجة الأولى ولا الثانية. وبهذا حصل الفرق بين ما نحن فيه، وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر، فان الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة إلا في الأقل، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه، بل الخاص مشكوك أنه جعل حجة في المشكوك أم لا؟، ومشكوك الحجية يساوق عدمها، لأن قوام الحجية بالعلم وحينئذ لم يبق إلا العام الذي هو حجة إلا فيما كان الخاص حجة فيه، ولهذا فلا يكون الأكثر مردداً بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة^(٢).

(١) أقول قد يقال: أن فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكة أنها عادية أو أمانة لم يعلم أنها لأجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ولعل لها وجهاً آخر.

(٢) راجع أصول المظفر ١-٢، ١٥٠-١٥١ وبحوث في علم الأصول ٣، ٣٠٩-٣١١.

استثناءات: يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لمخصصه في موارد:

الأول: أن تكون القضية المجعولة خارجية (أي أن موضوعها أفراد محققة الوجود متعينة بالفعل في الخارج والتخصيص عقلي أو استفيد من ذوق الشارع) فهنا يعقل للمولى أن يتصدى بنفسه لضمان وجود العام في تمام الأفراد وهذا يتم بشرطين:

١- أن لا يفهم من دليل التخصيص أن المولى لا يتعهد بوجود ذلك العام وأفراده وأنه قد أوكل وجود المخصص إلى المكلف كما يفهم ذلك من أدلة التخصيص اللفظية.

٢- أن لا يثبت من الخارج إيجاد بعض أفراد العام للتخصيص.

مثال ذلك: ما ورد عن الأئمة (عليهم السلام) أنهم قالوا: لعن الله بني أمية قاطبة، فهذه القضية خارجية ظاهراً، ولم يثبت بمخصص لفظي أن المراد غير المؤمنين من بني أمية حتى يفهم أن المولى قد أوكل ذلك إلى المكلف.

بل ثبت المخصص بحكم العقل، أو استفيد من ذوق الشارع بأن الحكم مختص بغير المؤمنين منهم، فهنا يجوز التمسك بالعموم لتجويز لعن كل أموي ولو شك في إيمانه، لأن الخطاب ظاهر في العموم، والقيّد بإخراج المؤمن لم يكن لفظياً، بل هو عقلي أو استفيد من ذوق الشارع، فهو قد أخذ في الملاك، فيفهم أن الحكم العام المقيّد بغير المؤمن من بني أمية قد تكفله الشارع، وبما أنه لم يوجد من بني أمية فرد مؤمن في الخارج، فيمكن التمسك بالعموم في الفرد المشكوك لجواز لعنه.

فهذه الشرطين يحصل ظهور في أن المولى قد تصدى لضمان عدم المخصص في القضية الخارجية العامة.

الثاني: إذا كانت الشبهة المصدقية هي بنفسها شبهة حكمية، بحيث كان المخصص حكماً تشريعياً راجعاً إلى الشارع نفسه كما إذا دل الدليل على أن كل ماء طاهر مطهر^(١) (سواء كانت قضية خارجية أو حقيقية) ثم بمخصص منفصل علمنا منه أن الماء النجس لا يطهر (من باب أن فاقد الشيء لا يعطيه) ثم شكنا في ماء خارجي أنه نجس أم لا؟

فهنا بما أن المخصص حكمه يرجع فيه إلى الشارع فيمكن للمولى أن يتعهد بإحراز طهارة الماء في القضية الخارجية والحقيقية ما لم يعلم بنجاسة الماء، فيمكن للماء المشكوك أن يتمسك فيه بالعام ولكن بشرط أن لا يفهم عدم تعهد المولى لإحراز طهارة كل ماء إلا ما علم نجاسته، وإن لا يعلم بوجود ماء طاهر لا يطهر، فحينئذ يفهم أن العام (مطهرية كل ماء إلا النجس) قد تكفل الشارع أحرارها ففي المشكوك يتمسك بالعام.

الثالث: نسب إلى الشيخ الأنصاري (رحمته) أن المخصص إذا كان لبياً، فيجوز التمسك بالعام في شبهته المصدقية، وبما أن المخصص اللبي هو المقطوع والمتيقن فيختص بالفرد الواضح اليقيني، وحينئذ يكون المشكوك غير متيقن دخوله في الدليل اللبي فلا يشمل الدليل اللبي، فيكون مشمولاً للعام بخلاف المخصص اللفظي لأنه يجعل ظهور العام مصنفاً إلى قسمين، فالفرد المشكوك لا

(١) كقوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ مع العلم أن كل الماء هو من السماء.

يعلم دخوله تحت صنف العام أو صنف الخاص فلا يشملها العام الحجة.

أقول: ان هذا راجع إلى ما ذكر من الاستثناءين من كون المخصص ليس لفظياً، ولكن نحتاج مع هذا إلى ظهور تعهد المولى بوجود العام في جميع الأفراد إلا ما علم خروجه بالتخصيص وهذا متوقف على عدم فهم عدم تعهد المولى لذلك وان لا نعلم بفقدان العام في بعض الأفراد منه غير المعلومة الخروج فحينئذٍ يمكن التمسك بالعام في الفرد المشكوك دخوله تحت الخاص لظهور شمول العام له وهو حجة.

الرابع: يمكن إحراز دخول الفرد المشتبه في أفراد العام بإجراء الأصل في عدم الأزلي^(١) وذلك فيما إذا كان المخصص ذات عنوان وجودي و موجباً لتقييد موضوع العام بعدمه كما إذا دل الدليل على انفعال (كل ماء) بملاقاته للنجس وورّد دليل على عدم انفعال الماء الكر بالنجاسة فهو يقيّد الدليل الأول بعدم كون الماء كراً، فإذا شككنا في ماء أنه كراً أو ليس بكر؟ فالصحيح أنه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم الأزلي لإثبات عدم كريتته. لأن الموضوع في العام مركب من أمرين:

أحدهما: وجودي وهو عنوان الماء.

والثاني: عدمي وهو عدم كونه كراً.

والأول محرز بالوجدان والثاني محرز بالتعبد. وبهذا يندرج الماء المشكوك

(١) استصحاب عدم الشيء على نحو السالبة التامة أو السالبة بانتفاء الموضوع كاستصحاب عدم قرشية المرأة قبل أن تولد.

كريته تحت العام ويثبت انفعاله بمجرد ملاقاته للنجس^(١).

التطبيقات:

١- روي جعفر بن الحسن عن سعيد المحقق في المعتبر قال: قال (عليه السلام) (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه)^(٢) فهذا عام مخصص بمخصص متصل مجمل من ناحية التغير لأننا لا نعلم أن المقصود من التغير الحسي أو الأعم منه ومن التقديري، والمتيقن من التغير الحسي، وحينئذٍ إذا شككنا في طهارة الماء الذي تغير بالنجاسة تغيراً تقديرياً فلا يمكن التمسك بالعام للحكم بطهورية ذاك الماء.

٢- قد ورد في الروايات ما دل على عدم جواز الصلاة في الثوب المتنجس بلا فرق بين كونه متنجساً بالدم أو بغيره من النجاسات ولكن قد خرج من ذلك خصوص الثوب المتنجس بالدم إذا كان أقل من الدرهم، فحينئذٍ إذا شككنا في دم أنه أقل من الدرهم حتى يكون داخلياً تحت عنوان المخصص أو أزيد منه حتى يكون داخل تحت عنوان دليل العام، فالصحيح أنه لا يجوز التمسك بالعام لإثبات عدم العفو من هذا الدم المشكوك في الصلاة^(٣) وقد يفتى في هذا المورد بعدم جواز الصلاة بهذا الدم المشكوك ولكنه بأدلة أخرى غير التمسك بالعام^(٤).

٣- ورد في الروايات أنه لا بأس بالصلاة في الدم إذا كان أقل من درهم وورد

(١) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٢٠٨.

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

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٨٧.

(٤) محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٨٧.

أيضاً أن دم الحيض مانع عن الصلاة، مطلقاً ولو كان أقل من الدرهم وقد الحق المشهور به دم النفاس والإستحاضة. فإذا شككنا في دم يكون أقل من الدرهم أنه من أفراد المخصص يعني الدماء الثلاثة أو من أفراد العام؟

فالصحيح أنه لا يجوز التمسك بالعام لإثبات جواز الصلاة في الدم المشكوك. وقد يفتى بجواز الصلاة في ذلك الدم المشكوك إلا أنه ليس من باب التمسك بالعموم بل بأدلة أخرى مذكوة في محلها^(١).

٤ - قال تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وهذا العام قد خصص بما رواه علي بن راشد عن الإمام الهادي (عليه السلام) قال: لا يجوز شراء الوقف^(٢). فلو شككنا في عقد خارجي أنه وقع على الوقف حتى يدخل في المخصص، أو لم يقع على الوقف حتى يجب الوفاء به، فهنا لا يجوز التمسك بالعام لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصص.

٥ - قال تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وهو عام قد خصص بما رواه يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق (عليه السلام) حيث قال: ثمن العذرة سحت^(٣).

فإذا شككنا في أن العذرة هل هي تختص مفهوماً بعذرة الإنسان أو تعمها وغيرها، وهذه شبهة مفهومية للمخصص المنفصل الدائر بين الأقل والأكثر، فيقتصر على المتيقن وهو عذرة الإنسان، إما عذرة غير الإنسان فيتمسك بالعام في صحة بيعها للشك في كونها من الخاص، أي يشك في كون الخاص حجة فيه،

(١) راجع محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٨٦.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٦ من أبواب الوقوف ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ج ١٢ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ١.

والشك في الحجية يساوق عدمها.

٦- ورد عن الأئمة (عليه السلام) قولهم لعن الله بني أمية قاطبة ولكن هناك قيد عقلي وهو أخراج المؤمن فلا يجوز لعنه. وهذه قضية خارجية، فيعقل للمولى أن يتصدى بنفسه لضمان وجود عدم المؤمن في بني أمية. ولا يفهم من المخصص (وهو لا يجوز لعن المؤمن من بني أمية) العقلي عدم تعهد المولى بعدم الإيمان في بني أمية (خصوصاً مع وجود كلمة قاطبة في الحديث)، ولم يثبت من الخارج أن بني أمية فيهم مؤمن، وهذا يعني أن من ثبت إيمانه لا يجوز لعنه، أما من لم يثبت إيمانه بل يشك فيه يجوز لعنه لأن المولى قد تكفل لإحراز عدم الإيمان في هذه القضية الخارجية.

٧- ان آية وجوب الغض دلت على حرمة نظر النساء إلى الرجال وبالعكس، خرج عن عمومها المماثل والمحارم، فإذا شككنا في مورد أنه من المحارم حتى يجوز النظر إليه أم لا حتى يحرم النظر إليه فلا يجوز التمسك بعموم الآية لإثبات حرمة النظر، بل لابد من إيجاد دليل آخر على الحكم^(١).

(١) العروة الوثقى ٢ / ٥٨٥، كتاب النكاح / مسألة ٥٠.

٤٧- القاعدة: عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

عدم الأخذ بأصالة العموم إلا بعد الفحص التام عن المخصص واليأس عن الظفر به.

عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص عن المخصص.

عدم جواز الأخذ بأصالة العموم قبل الفحص عن المخصص.

لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص.

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص.

عدم جواز الأخذ بالأصول اللفظية قبل الفحص عن المقيّد والمخصص.

الفحص عن المخصص.

توضيح القاعدة:

هنا بحثان: الأول: في أصل وجوب الفحص الثاني: في مقداره

أما البحث الأول: تقدم في البحث السابق: حجية أصالة العموم فيما إذا شك في التخصيص، ولكن يبحث هنا عن إمكان جواز الأخذ بأصالة العموم قبل الفحص عن المخصص، أم لا بد من الفحص واليأس عن المخصص فيعمل بالعام بعد ذلك؟ أي بعبارة أخرى أن البحث هنا عن مزاحم حجية العام التي ثبت مقتضيها الذي هو

الظهور في العموم، فالبحث عن المزاحم لحجية العام لا لظهوره، خصوصاً مع علمنا بطريقة الشارع من إتباع عموماته بمخصصات بعد ذلك لمصلحة التدرج في الأحكام وأن المصلحة هي العمل بالعام في وقته حتى يأتي المخصص. وقد ذكر المشهور: عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص. ونوضح هنا أنهم قالوا إن هذا البحث منحصر بالمخصص المنفصل دون المتصل الذي يحتمل عدم وصوله من جهة عدم اعتناء الراوي لأن احتمال عدم وصول المخصص المتصل منحصر في إسقاط الراوي له عمداً أو خطأً أو نسياناً، والأول مخالف لفرض وثاقة الراوي، والأخير إن يردهما أصالة عدم خطأه ونسيانه.

إذن يتمحض البحث في المخصص المنفصل. أقول: يجب الفحص عن المخصص المتصل إذا كان احتمال وجوده عقلياً كما لو كان الخبر في آخر الورقة وفيه حكم تقديم أمام الجماعة على غيره عند التخاصم إذا كان عالماً وكانت الورقة مخرقة ولكن نحتمل وجود كلمة سيد بعد كلمة عالم فلا بد من الفحص في النسخ الأخرى.

ونود أن نوضح هنا أن هذا البحث يجري في المطلق فلا يجوز العمل بالمطلق إلا بعد البحث عن المقيّد واليأس من وجوده، وأيضاً يجري البحث في الظاهر فلا يجوز العمل به إلا بعد الفحص عن معارضه واليأس من وجوده.

مستند القاعدة:

استدل على وجوب الفحص بمعنى عدم حجية العام قبل الفحص بأمور:
الأول: ما ذكره المحقق العراقي^(١) والسيد الخوئي من التمسك بإخبار وجوب

(١) مقالات الأصول ج ١: ١٥٤.

التعلم والتفقه في الدين^(١).

وتوضيح الاستدلال بهذه الأخبار باعتبار أن المقصود عدم جواز أن يجلس المكلف في بيته ويترك تعلم الأحكام الشرعية بطرقها المتعارفة العقلانية. وهذا الاستدلال لم يثبت وجوب الفحص بمعنى عدم حجية العام قبله. فلا بد لنا لتتميم الاستدلال من إثبات أن الطرق المتعارفة العقلانية قائمة على عدم العمل بالعمومات قبل الفحص عن مخصصاتها في الموارد المحتمل فيها وجود المخصصات.

وإذا ثبت أن الطرق العقلانية ولو في ما نحن فيه قائمة على عدم العمل بالعمومات قبل الفحص عن المخصصات في مضانها كان هذا هو الدليل ولا نحتاج إلى إخبار وجوب التعلم والتفقه في الدين.

أقول: أن هذا الدليل يمكن أن يكون دليلاً مستقلاً غير السيرة العقلانية الدالة على عدم جواز العمل بالعمومات قبل الفحص عن المخصصات.

وذلك: فإنها تقول بوجوب تعلم أحكام الدين، وإذا جاء عام واحتملنا وجود مخصص له، أو جاءنا مطلق واحتملنا وجود مقيد له فحينئذ يكون العمل به ليس من الدين لأنه ليس هو الدين فلا بد من الفحص للوصول إلى الدين، فان يشنا من الظفر به تبين أن العام هو دين إذن لابد من الفحص لمعرفة الدين عند احتمال وجود مخصص.

الثاني: ندعي أن السيرة العقلانية قائمة على أن حجية العمومات التي تكون

(١) الكافي ج ١: ٣١.

في معرض التخصيص لا تتم إلا بعد الفحص عن المخصصات وعدم الظفر بها. حيث ان معرضية العمومات للتخصيص يمنع عقلائيا عن حجية العموم من دون فحص^(١).

ويرد على هذا الاستدلال ما ثبت من أن الرواة المباشرين للأئمة (عليه السلام) والذين هم بعرض واحد لم يكن الفحص عن المخصصات للعمومات التي بين أيديهم موجوداً وإلا لانعكس ذلك إلينا خصوصاً إذا كانت السيرة العقلانية على الفحص عن المخصص موجوداً بينهم، لأن هذا يوجب التباحث والتبادل فيما بينهم لما هو موجود من أحاديث النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليه السلام)، وهذا يقطع بعدمه فيستكشف منه عدم وجوب الفحص عليهم حتى مع معرضية العام للتخصيص، وهذا يُبطل الدليل على وجوب الفحص عن مخصص العمومات على الجميع بدليل السيرة العقلانية^(٢).

أقول ويمكن الجواب على هذا الإيراد، بأن السيرة المدعاة مخصوصة لمن يحتمل أن العموم في معرض التخصيص وهذا يكون بالنسبة لنا نحن الذين نحتمل أن العمومات التي ذكرها الأئمة (عليه السلام) لرواتهم المباشرين قد خصصت من قبل الأئمة (عليه السلام) المتأخرين عنهم (لطريقة الشارع في إلقاء أحكامه للناس) أما الرواة المباشرين لكل إمام فلم يحتملوا وجود مخصص لتلك العمومات فكانت وظيفتهم الفعلية هو العمل بالعام الحجة ولو لمصلحة الثانوية.

(١) راجع بحوث في علم الأصول ٣: ٣٦٤ - ٣٦٥.

(٢) راجع بحوث في علم الأصول ٣: ٣٦٥.

إذن تم الدليل على وجوب الفحص عن مخصصات العمومات إذا كانت العمومات في معرض التخصيص للسيرة العقلانية الحاصلة لمن احتمال التخصيص (لا مطلقاً).

هذا وقد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص واليأس عن المخصص^(١).

أما البحث الثاني: وهو مقدار الفحص، فقد اختلف فيه على ثلاثة أقوال:
الأول: الاكتفاء بالظن على عدم وجود مخصص أو مقيد أو معارض للحكم العام أو المطلق أو الظاهر.

الثاني: لابد من العلم واليقين من عدم وجود مخصص أو مقيد أو معارض للحكم العام والمطلق أو الظاهر.

الثالث: الاكتفاء بالاطمئنان وسكون النفس بعدم وجود المخصص أو المقيد أو المعارض للحكم العام أو المطلق أو الظاهر.

والأقوى هو الأخير وذلك لأن الاكتفاء بالظن مما لا وجه له بعد عدم قيام الدليل على اعتباره. والاقتصار على العلم واليقين يوجب الحرج الشديد وسد باب الاستنباط. مع أن الاطمئنان طريق عقلائي يعتمد عليه العقلاء كما يعتمدون على العلم الوجداني ويكتفون بالاطمئنان في كل ما يعتبر فيه الإحراز، فالأقوى كفاية الاطمئنان^(٢).

(١) أصول الفقه ١: ١٥٥.

(٢) راجع فوائد الأصول ١-٢، ٥٤٧.

التطبيقات:

لا يجوز العمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة بشأن العبادات والمعاملات وكذا المطلقات وكذا الظواهر قبل الفحص عن المخصصات والمقيدات والمعارضات، فإن يثسنا عن المخصص والمقيد والمعارض عمل بالعموم والمطلق والظاهر، وإن وجد المخصص والمقيد والمعارض عمل كل عمله وما يترتب عليه من أحكام، فمثلاً إن عموم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وإطلاق أحل الله البيع، وظهور عدم جواز الانتفاع بجلود الميتة كما في موثقة سماعة قال: (سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ فقال إذا رميت وسميت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا^(١)) «كل هذا لا يجوز لنا أن نعمل على وفقها إلا بعد البحث عن المخصصات والمقيدات والمعارضات فمثلاً خصص الأول بالعقود الربوية والعقود الغررية وغيرها، وقيد الثاني ببيع الربا في المعاوضات وبيع السلاح لأعداء الدين وبيع الخمر وغيرها، وعورض الثالث بروايات تجوز الانتفاع بجلد الميتة مثل موثقة البنزطي صاحب الرضا (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء أ يصلح له أن ينتفع بما قطع؟ فقال: نعم، يذبيها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها^(٢).

فان فحص عن المخصصات أو المقيدات أو المعارضات في مضانها فلم يظفر به ويأس منه تمكن من العمل بالعمومات والمطلقات وظواهر الأدلة.

(١) وسائل الشيعة ج ١٦ باب ٣٣ من الأطعمة ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٢ باب ٦ مما يكتسب به ح ٦.

الاستثناءات:

١- العمومات التي ليست في معرض التخصيص مثل غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورة، ومثل الإسلام يعلو (في تشريعاته الحقّة) ولا يعلو عليه، ومثل حرمة الظلم وقبحه، ووجوب العدل وحسنه، فالسيرة العقلانية قائمة على التمسك بها بلا فحص عن المخصص، قال في الكفاية: إذا لم يكن العام كذلك (أي في غير معرض التخصيص كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات) فلا شبهة في أن السيرة على العمل بلا فحص عن مخصص^(١)؟

٢- يجوز العمل بالعام إذا احتمل إسقاط الراوي لمخصص متصل، قال في الكفاية: الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال أنه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلمتهم على عدم الاعتناء مطلقاً ولو قبل الفحص عنها^(٢).

فأن أصالة وثاقة الراوي تمنع من إسقاطه للمخصص المتصل.

(١) كفاية الأصول: ٢٦٥.

(٢) كفاية الأصول: ٢٦٥.

٤٨- القاعدة: تخصيص العام بالمفهوم الموافق والمخالف

الألفاظ الأخرى:

تخصيص العام بالمفهوم

جواز التخصيص بالمفهوم المخالف

جواز تخصيص الكتاب بالمفهوم المخالف

تعارض المفهوم مع العموم

توضيح القاعدة: يتم بأمور:

١- قد يقال: ان هذه القاعدة نشأت لدفع شبهة عدم إمكان تخصيص العام بالمفهوم، ووجوب تقديم العام عليه لكون العام منطوقاً والمنطوق أقوى من المفهوم.

وقد يقال عكس هذا: بأن العام لا بد وأن يخصص بالمفهوم الموافق بالخصوص، إذ لو لم يُخصص العام به لزم إلغاء منطوق المفهوم الموافق أيضاً وذلك للتلازم بين المفهوم الموافق والمنطوق وعدم إمكان التفكيك بين المنطوق والمفهوم، وإلغاء المنطوق هو إلغاء للدليل بلا موجب، فلا بد وان يخصص العام بالمفهوم الموافق^(١).

(١) راجع بحوث في علم الأصول ج ٣، ٣٨٣ - ٣٨٤.

وعلى كل حال: فتندفع الشبهة الأولى: بقولنا ان ميزان تخصيص العام بالمفهوم هو حالة لعلاج التعارض غير المستقر بين العام والمفهوم، وعلاج التعارض قد يكون بالورود وقد يكون بالحكومة وقد يكون بالقرينية وقد يكون بالتخصيص فليس الميزان في التخصيص هو اقوائية المخصص من المخصص حتى تأتي الشبهة المتقدمة.

وتندفع الشبهة الثانية: بعدم لابدية أن يخصص العام بالمفهوم الموافق وذلك فان المعارضة بين العام والمفهوم الموافق تسري إلى العام والمنطوق لأن المعارض للمفهوم يعارض المنطوق أيضاً، وحينئذ إذا وجد ملاك لتقديم العام على المنطوق، فحينئذ لا يكون إسقاط المنطوق بلا موجب.

وبهذا تم أن هذه القاعدة تنشأ من كلاً الشبهتين.

٢- البحث هنا يقع في مقامين لأن المفهوم ينقسم إلى قسمين:

١- مفهوم الموافقة

٢- مفهوم المخالفة

القسم الأول: إذا تعارض مفهوم الموافقة مع العام

والمراد من مفهوم الموافقة: هو ما إذا وافق المفهوم المنطوق من حيث الإيجاب والسلب، إما لكون موافقة المفهوم للمنطوق للأولية أو للتساوي لاشتراكهما في علة الحكم ومناطه، ويشترط في مفهوم الموافقة أن تكون الملازمة بينه وبين المنطوق عرفيه، فلا يكفي ثبوت الملازمة بعنايات عقلية.

ثم ان دلالة مفاد المنطوق على مفهوم الموافقة هي دلالة قطعية دائماً لأنها

قائمة على أساس القطع بالملازمة بين حكم المنطوق وحكم المفهوم، نعم منشأ لدلالة المفهومية التي هي دلالة المنطوق على الملزوم قد تكون صريحة وقد تكون ظنية، أما الدلالة المفهومية فهي قطعية دائماً.

وحينئذ نقول إذا تعارض مفهوم الموافقة مع العام كما في قوله تعالى ﴿أَوْقُوا بِالْعُقُودِ﴾ فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي، فقد قيل إنه يدل بالأولوية على اعتبار العربية في العقد، لأنه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلئن لم يصح من لغة أخرى فمن طريق أولى.

وكما إذا ورد كل سائل يجوز شربه فهو عام سواء كان ماء أو لبناً، فإذا ورد لا يجوز شرب الماء المتنجس، فهو يدل بالمساواة، على عدم جواز شرب اللبن المتنجس، لأن العرف يقطع بأن الحكم إنما هو للمتنجس من غير دخل للماء فيه. وكذا إذا ورد: أن كل سائل حلال شربه، فهو عام سواء كان خمرًا أو ماءً، فإذا ورد الخمر حرام شربه لأنه مسكر، فيعلم عرفاً أن الحكم وهو الحرمة لكل مسكر ولا دخل للخمر في الحرمة.

ولا شك أن مثل هذه المفاهيم أن ثبتت بالأولوية أو المساواة فإنها تخصص العمومات لأن المفهوم يكون كالنص أو أظهر من عموم العام فيقدم عليه كما في مثال ﴿أَوْقُوا بِالْعُقُودِ﴾ إذ يكون بينه وبين العربية عموم من وجه ويتعارضان في العقد الفارسي. أو يكون العام مع المفهوم من مصاديق العام والخاص كما في المثال الثاني والثالث فيقدم الخاص على العام.

مستند القاعدة:

أقول: أن مستند تقديم المفهوم الموافق على العام، هو من باب ان مفهوم الموافقة تكون دلالة على الملازمة بينه وبين المنطوق قطعية عرفاً، وأما دلالة العام على العموم فهي دلالة لفظية فإذا كان المنطوق يخص العام ويتقدم عليه أما من باب أنه أخص من العام أو من باب أنه نص أو أظهر من عموم العام فالمفهوم يخصه أيضاً لأن الملازمة بين المنطوق ومفهوم الموافقة قطعية لوجود الخصوصية فيها معاً بصورة متساوية أو أن الخصوصية موجودة في المفهوم بصورة أقوى منها في المنطوق.

القسم الثاني: إذا تعارض مفهوم المخالفة مع العام

والمراد من مفهوم المخالفة هو المفهوم الذي يخالف الربط في جملة المنطوق، فيكون مفهوم المخالفة مخالفاً لسنخ الحكم في جملة المنطوق: وعلى هذا فإذا ورد عام ثم ورد ماله مفهوم مخالف فتارة يكون المفهوم أخص من العام مطلقاً وأخرى تكون النسبة بينهما عمومياً وخصوصاً عن وجه، ومثال الأول ما لو ورد أنه كل من قال لا اله إلا الله محمد رسول الله فهو مسلم (محقون الدم والمال والعرض) وهذا عام يشمل كل من قال بالشهادتين سواء كان موالياً لأهل البيت (عليه السلام) أو ناصب العداوة لهم.

ثم ورد مثلاً: إذا كان المسلم غير ناصب العداوة لأهل البيت (عليه السلام) فهو محترم المال ومفهومه (بناء على مفهوم الشرط) إذا كان المسلم ناصباً فليس بمحترم المال، وهذا المفهوم أخص مطلقاً من العام.

وهنا لا إشكال في تقديم المفهوم على العام وتخصيص العام به لأنه بعد الفراغ عن حجية المفهوم يكون من مصاديق قاعدة تقديم الخاص على العام.

ومثال الثاني: ما رواه أبو بصير عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه^(١).

وهذا عام يشمل كل طير سواء كان مما يؤكل لحمه أم لا.

ثم روى زرارة عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: إن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي^(٢).

فإنه يدل بالمفهوم المخالف (بناء على مفهوم الشرط) على مانعية بول ما لا يؤكل لحمه سواء كان طيراً أم لا، والنسبة بينهما بالعموم من وجه فيقع التعارض بينهما في بول طير لا يؤكل لحمه.

ومثال آخر (ذكره المظفر، رحمه الله) على مبناه من أن الفرد المحلي باللام يدل على العموم) وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية أخرى قالت: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾ الدالة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين، والنسبة بينهما عموماً من وجه^(٣) ويتعارضان في الظن من خبر العادل.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٠ من أبواب النجاسات ح ١.

(٢) المصدر نفسه: باب ٩ من أبواب النجاسات ح ٦.

(٣) لأن العام يقول كل ظن سواء كان من خبر العادل أو غيره فهو غير معتبر. والمفهوم يقول يجوز الأخذ بخبر العادل بغير تبين، فيجتمعان في الظن من خبر العادل، فالأول النهي والثاني يقول خذ به، ويفترق الأول عن الثاني في الظن من خبر غير العادل فلا يؤخذ به ويفترق الثاني عن الأول في القطع من خبر العادل فالمفهوم يقول خذ به.

فهنا هل يجوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف؟

فيه خلاف، و سر الخلاف ناشئ من أن ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق، فوقع الكلام في أن ظهور المفهوم هل هو أقوى من ظهور العام فيقدم عليه أو أن ظهور العام أقوى فهو المقدم أو أنهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات^(١)؟

وقد ذكر المظفر (رحمته): بأن المفهوم لما كان أخص من العام (حسب الفرض) فهو قرينة عرفاً على المراد من العام والقرينة تقدم على ذي القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة^(٢). أقول: ان هذا الجواب من المظفر (رحمته) لا ينفع في المثال الذي ذكره (رحمته) إذ المثال الذي ذكره لمعارضة العموم للمفهوم هو معارضة المفهوم للعموم نسبة العموم والخصوص من وجه لا التخصيص فلاحظ. على أن المثال لا يكون مثلاً لمبنانا في أن الفرد المحلى باللام ليس من ألفاظ العموم.

مستند القاعدة:

قلنا إذا كان المفهوم المخالف أخص من العام فيخصص العام بالمفهوم لأنه بعد الفراغ عن حجية المفهوم يكون المقام من مصاديق قاعدة تقديم الخاص على العام من باب أن الخاص قرينة عرفاً على المراد من العام، والقرينة تقدم على ذي

(١) راجع أصول المظفر ١-٢، ١٦٢.

(٢) راجع أصول المظفر ١-٢، ١٦٢.

القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة.

وأما إذا كان المفهوم المخالف مع العام بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه كما تقدم أمثلة ذلك فيقع التعارض بين العموم والمفهوم ولا بد من إعمال قواعده، فإن كان أحدهما في خصوص مورد أظهر من الآخر يقدم عليه وإلا سقط كلاهما بالتعارض.

التطبيقات:

١- روى المحقق في المعبر قال: قال (عليه السلام) (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه) ^(١).

وهذا الحديث عام يشمل الماء القليل والكثير، فكله طاهر ما لم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه. فالمثال يكون كل ماء طاهر لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه بالنجاسة.

وروى محمد بن مسلم عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: إذا كان الماء قدر كَرٍ لم ينجسه شيء ^(٢).

وهذا الحديث له مفهوم مخالف وهو إذا لم يكن الماء قدر كَرٍ ينجسه شيء، فهذا المفهوم أخص من العام المتقدم في الحديث الآخر فهو يخص العموم وتكون النتيجة هي انفعال ما دون الكَرِّ بملاقاة النجاسة وإن لم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه بخلاف ما إذا كان كَرّاً فلا ينجسه شيء إلا التغير باللون أو الطعم أو الريح.

(١) وسائل الشيعة ج ١ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة ج ١ باب ٩ من أبواب الماء المطلق ح ١ في ذيله.

٢- قال في أصول المظفر: مثلاً على رأيه بأن المفرد المحلى بالألف واللام يدل على العموم.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ الدال لعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل منه خبر العادل، وقال تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ الدال بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين، ويتعارضان في الخبر الظني للعادل، فذهب بعض الأصوليين إلى تخصيص العام بالمفهوم المخالف فحكم بخروج الظن الحاصل من خبر غير الفاسق من تحت عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ فحكم باعتبار الظن الحاصل من خبر العادل^(١).

وذهب آخرون إلى معاملة العام والمفهوم المخالف هنا معاملة المتعارضين^(٢).

٣- روى أبو بصير عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرثه)^(٣) وهذا عام يشمل كل طير سواء كان مما يؤكل لحمه أو لا. وقد روى زرارة عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: أن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره... جائز إذا علمت أنه ذكي^(٤) فانه يدل بالمفهوم المخالف على مانعية بول ما لا يؤكل لحمه سواء كان طيراً أم لا فيقع التعارض بينهما في بول طير لا يؤكل لحمه.

(١) أصول الفقه، للمظفر ١-٢، ١٦١.

(٢) فوائد الأصول ١، ٥٦٠.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢ باب ١٠ من النجاسة ح ١.

(٤) المصدر نفسه، باب ٩ من النجاسات ح ٦.

٤- قال في أصول المظفر: قال تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي فقد قيل: أنه يدل بالأولية على اعتبار العربية في العقد لأنه لما دلّ على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية فلتن لم يصح من لغة أخرى فمن طريق أولى. ولا شك أن مثل هذا المفهوم أن ثبت فإنه يخصص العام المتقدم لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام فيقدم عليه^(١).

الاستثناء:

قال السيد الخوئي (رحمته): لو لزم من تخصيص العام بالمفهوم إلغاء عنوان العام فلا يقال بالتخصيص، فمثلاً لو قام دليل على اعتصام ماء البئر وعدم انفعاله بالنجاسة بالملاقاة كما رواه محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الإمام الرضا (عليه السلام) قال: (ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير به)^(٢) فهو معارض بمفهوم ما رواه معاوية بن عمار عن الإمام الصادق (عليه السلام) (إذا كان الماء قدر كره لم ينجسه شيء)^(٣) حيث حكم بانفعال الماء دون الكر سواء كان ماء بئر أم لا، فإذا أردنا تخصيص العام بهذا المفهوم يلزم منه إلغاء عنوان ماء البئر رأساً، ولأجل ذلك لم نقل بالتخصيص في هذا المورد^(٤).

أقول هذا الاستثناء بناء على أن المفرد المحلي باللام من أفراد العموم خلافاً لما تقدم منا في عدم عدّه من أفراد العام.

(١) ١-٢ ص ١٦١.

(٢) وسائل الشيعة ج ١ باب ١٤ من أبواب الماء المطلق ١.

(٣) وسائل الشيعة ج ١ باب ٩ من الماء المطلق ح ٦.

(٤) المحاضرات في أصول الفقه ٥: ٢٩٨.

٤٩- القاعدة: تخصيص العام بالضمير الراجع إلى بعض أفراده

الألفاظ الأخرى:

تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده.

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله.

توضيح القاعدة:

كل ما كان هناك عام وقد علق عليه حكمان، وكان الموضوع في أحد الحكمين ضميراً يرجع إلى بعض ذلك العام، فهل يستوجب ذلك تخصيص العام بخصوص ذلك البعض في كلا الحكمين أم لا؟ فمثلاً قال تعالى: ﴿الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ فالظاهر أن الحكم بالتربص ثلاثة قروء لكل مطلقة سواء كانت رجعية أو بائنة، ولكن جملة ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ عُلِمَ من الخارج أن المراد من الضمير فيها هو خصوص الرجعيات، فهنا هل تعقب العام بالضمير إلى خصوص الرجعيات يوجب تخصيص العام الأول بخصوص الرجعيات أو يبقى عموم العام على حاله ويكون الضمير في ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ﴾ قد استعمل على سبيل الاستخدام، بأن يراد منه البعض؟

ولنا أن نقول هنا: ان كلاً من الأمرين المتقدمين فيه مخالفة وذلك:

لأن حمل العام في الجملة الأولى على خصوص الرجعيات فيه مخالفة لظهور العام الأولي في العموم.

وحمل الضمير في الجملة الثانية على بعض أفراد العام للقرينة الخارجية فيه مخالفة لظهور رجوع الضمير في الجملة الثانية إلى المعنى الأول في الجملة الأولى، لأن الاستخدام خلاف الأصل.

والمعروف بين الأعلام^(١) عدم تخصيص العام الأول بتخصيص العام الثاني ببعض الأفراد قاله النائي: وهناك قول آخر بتخصيص العموم في الحكم الأول أيضاً، وهناك قول ثالث بإجمال العام بما يصلح للقرينة. وقد ذهب إليه صاحب الكفاية. والوسط هو مختار السيد الخوئي^(٢).

مستند القاعدة:

إذا قلنا ان التخصيص للعام الثاني ليس هو تصرفاً في المراد الاستعمالي للعام الثاني، بل هو يكشف عن المراد الجدي من العموم الثاني، (كما هو الصحيح) فهنا نستدل على عدم تخصيص العام الأول بتخصيص العام الثاني بما يلي:

ما قاله المحقق السيد البروجردي (رحمته) قال: ان العلم يستعمل دائماً في العموم غاية الأمر ان الإرادة الجدية قد تطابق الإرادة الاستعمالية، فيكون المراد الجدي هو العموم أيضاً، وقد تكون الإرادة الجدية مخالفة للإرادة الاستعمالية فيكون الخصوص هو المراد الجدي. ولكن بناء العقلاء قائم على الحكم بتطابق الإرادتين

(١) راجع بحوث في علم الأصول ٣: ٣٧٧.

(٢) غاية المأمول في علم الأصول ج ١: ٦٦٠.

الجدية مع الاستعمالية دائماً ما لم يثبت إرادة الخصوص. وعلى هذا ففيما نحن فيه أن يكون كل واحد من العام الأول والعام الثاني الذي فيه ضمير مستعملاً في العموم، غاية الأمر قد ثبت بالدليل الخارجي: أن المراد الجدي من العام الذي فيه ضمير هو خصوص المطلقات الرجعية في قيد العام الثاني به، ولا دليل على تخالف الإرادة الاستعمالية مع الجدية في العام الأول، فإن رفع اليد عن أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية في العام الذي فيه الضمير لا يوجب رفع اليد عن أصالة التطابق في العام الأول^(١).

ولكن الإمام الخميني (رحمته الله) فصل بين ما إذا كان اختصاص الحكم الثاني ببعض الأفراد منفصلاً كما في الآية الكريمة فإن الآية ظاهرة في نفسها في عموم الحكم لجميع أفراد العام، فكل مطلقة تربص ثلاثة قروء وإن بعولة جميع المطلقات أحق بردهن (رجعيات أو بائنات)، لكن دلّ الدليل الخارجي بأن لا رجوع في موارد يعبر عنها بالطلاق البائن، فهنا لا إشكال في بقاء العام الأول على عمومته بالنسبة إلى مدة التربص، حيث أن المقام يكون من قبيل دوران الأمر بين تخصيص لعام واحد أو تخصيص لعامين، ضرورة أن عموم قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ صار مخصصاً بالرجعيات وشك في عروض التخصيص لقوله: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ فأصالة العموم في هذا العموم مما لا معارض لها.

وبين ما إذا كان الكلام مقترناً عقلاً أو لفظاً بما يجعل الحكم خاصاً ببعض الأفراد، فهنا لا تجري أصالة العموم في العام الأول لأن أصالة التطابق بين المراد

(١) راجع نهاية الأصول ٣٥٨.

الاستعمالي والجدي لا تجري في الكلام الواحد الذي حُفَ بما يصلح للقرينة، وهنا العام الثاني حَفَ بقرينة متصلة على كون المراد الجدي هو الخاص فهذا يصلح أن يكون قرينة على أن العام الأول يراد منه الخاص أيضاً فلا تجري أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدية فيه فيكون العام الأول أيضاً مجملاً^(١).

أقول: أنه كلام السيد البروجردي (رحمته) وكلام السيد الخميني (رحمته) يرجعان إلى نكتة واحدة وهي: أن حمل الضمير في الجملة الثانية على بعض افراد العام للقرينة الخارجية ليس فيه مخالفة لظهور رجوع الضمير في الجملة الثانية إلى المعنى الأول في الجملة الأولى حتى يكون استخداماً فيقال بأن الاستخدام خلاف الأصل بل ان الجملة الثانية مستعملة في العموم وظاهرة فيه، إلا أن المراد الجدي لا يوافق المراد الاستعمالي فيخصص العموم الثاني، وهذه النكتة والقرينة ليست موجودة بالنسبة للعموم الأول فيبقى على ظهوره وحجته.

هذا وقد ذكر السيد الشهيد الصدر (قدس) أجمال العام بدليلين أحدهما فني والآخر ذوقي يجمعهما نكتة واحدة وهي: أن ظاهر التطابق بين مرجع الضمير والضمير سواء كان التطابق بين الضمير ومرجعه في مقام الاستعمال (وهو ما يعبر عنه بالدليل الفني) أو التطابق بين الضمير ومرجعه في مقام الاستعمال والجد معاً فإذا ثبت أن الاستعمال من الضمير غير معلوم فجاء الإجمال وان ثبت أن الجد غير معلوم جاء الإجمال أيضاً. وفي المقام وان كان إرادة الخصوص من الضمير في مقام الاستعمال غير معلوم إلا أن خلافه أيضاً غير معلوم، فمن المحتمل كون

(١) راجع مناهج الأصول ٢: ٢٩٤-٢٩٦.

المراد الاستعمالي منه الخصوص فيدخل ما نحن فيه في باب احتمال قرينة المتصل وهو يوجب الإجمال^(١).

وكذا إذا ثبت عدم جدية إرادة العموم من الضمير ثبت بهذا عدم جدية إرادة العموم في المرجع أيضاً.

أقول: ويرد عليه أننا قلنا فيما تقدم أن التخصيص للعام الثاني لا يكون تصرفاً في المراد الاستعمالي للعام الثاني، بل هو كاشف عن المراد الجدي من العموم الثاني، إذن التطابق بين الضمير ومرجع الضمير في استعمالهما في العموم موجود، ولكن دل دليل خارجي على عدم مطابقة المراد الجدي للاستعمالي في العام الثاني وهذا لا يوجب رفع اليد عن العموم الأول وتطابق المراد الاستعمالي مع الجدي فيه إلا بالدليل الذوقي الذي قاله السيد الشهيد (قَدْ سَمِعْتُ).

وبعبارة أخرى: أن كلام السيد الشهيد (قَدْ سَمِعْتُ) يصح فيما إذا كان المراد الجدي من الضمير هو الخصوص ولم يعلم المراد الاستعمالي فيأتي البيان الفني للإجمال، بينما نحن قد بينّا أن المراد الاستعمالي في الآية واضح وهو العموم للتطابق بين الضمير ومرجع الضمير (أي أصالة عدم الاستخدام) فيبقى أن الضمير قد علم إرادة الخصوص منه مع أن استعماله عام فيتخصص ويبقى العام الأول على عمومته للتطابق بين الإرادة الاستعملية والجدية. وأما الدليل الذوقي الذي قاله السيد الشهيد (قَدْ سَمِعْتُ) من التطابق الضمير ومرجعه في الجد، فإذا ثبت أن الجد في الضمير غير معلوم فيأتي الإجمال في مرجعه، فهو ليس بدليل.

(١) راجع بحوث في علم الأصول ٣: ٣٧٧-٣٧٨.

وهناك قول ثالث (ذهب إليه السيد الخوئي (قدس)) إذ قال بتخصيص العام الأولي، فهو يختلف عن أستاذه الشيخ النائيني الذي ذهب إلى عدم جريان أصالة عدم الاستخدام أي عدم اتحاد المراد من الضمير مع مرجع الضمير لأن أصالة عدم الاستخدام كيفية الأصول اللفظية إنما استقرّ بناء العقلاء على إجرائها حيث يشك في المراد (بعد كون المعنى الحقيقي أو المجازي معلوماً)، أما حيث يعلم بالمراد (كما فيما نحن فيه) ويشك في كيفية أرائته فلا استقرار لبناء العقلاء على إجراء الأصول اللفظية. ومقامنا (كما يقول النائيني) من هذا القبيل لأن المراد من الضمير معلوم قطعاً ولكن شكنا في أنه كيف أريد؟

وحينئذٍ إذا لم تجر أصالة عدم الاستخدام، فالنائيني يقول بأن أصالة العموم جارية بلا معارض. وأما صاحب الكفاية (وتبعه الشهيد الصدر (قدس)) إذ استظهرا عدم جريان أصالة العموم لأنها إنما تجري حيث لا يحتفّ الكلام بما يصلح للقرينة، وكون المراد من الضمير خاصاً يصلح للقرينة على أن المراد من العام هو الخاص.

وأما السيد الخوئي: فقال بجريان أصالة عدم الاستخدام، فإن المراد من أصالة عدم الاستخدام هو وحدة المراد من الضمير ومرجعه (وليس المراد منها بيان حال الضمير وكيف أريد منه خصوص الرجعيات، فإن هذا منعه متين) بل المراد وحدة المراد من الضمير ومرجع الضمير فانه أمر عرفي مسلّم غير قابل للجدال، فمن قال رأيت اليوم أسداً وكلمته، فالمراد من الضمير في كلمته هو الرجل الشجاع قطعاً، والعرف يفهم أن الأسد الذي رآه اليوم هو الذي كلمه ولا يتوقف في ذلك.

إذن المراد من الضمير متحد مع المراد من مرجع الضمير. وحينئذٍ إذا علمنا بأن

المراد من الضمير الخاص بهذه القاعدة يفهم العرف كون المراد من العموم هو الخصوص في الاستعمال ويقدم هذا الظهور على أصالة العموم.

أقول: الحق مع النائي ومن تبعه لأن أصالة اتحاد الضمير مع مرجعه تكون متبعة ما لم يأت دليل ويخصص العموم الثاني كما هو محل الكلام، وحينئذ يبقى العام الأول على عمومته، فلا أجمال في البين كما ذهب إليه صاحب الكفاية والشهيد الصدر ولا أصالة عدم الاستخدام حيث يثبت الاستخدام وإن المراد من الضمير هو الخاص بخلاف مرجع الضمير.

والخلاصة: إن العام الأول قد تكفل حكماً غير الحكم الذي رجع إلى العام الثاني الذي دل عليه الضمير وتخصص العام الثاني الذي دل عليه الضمير بمخصص خارجي أو عقلي أو متصل لا ربط له بتخصص العام الأول عند العرف.

التطبيقات:

١- قال تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ وقد خصص قوله تعالى: وبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ بما روي في خصوص تمكن الزوج من الرجوع في الطلاق الرجعي والخلع والمباراة إذا رجعت الزوجة في البذل، وأما الطلاق البائن فلا رجوع فيه، إذن المراد من الضمير في بُعُولَتُهُنَّ المطلقات الرجعيات وأما الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ فهو باقٍ على عمومته لكل مطلقة.

٢- لو قال المولى: (العلماء يجب إكرامهم) ثم قال وهم يجوز تقليدهم، وقد دل دليل خارجي على جواز تقليد العدول فقط فيقيد العموم الثاني بهم، إلا أن هذا لا

يوجب تقييد العام الأول.

ولكن لو قال لنا: العلماء يجب إكرامهم وتقليد هم إذا كانوا عدولاً. فهنا القيد الذي وجد في آخر الجملة وبعد العام الثاني يجعل العام الثاني قطعاً مخصصاً بالعدول وهو صالح للقرينية، على تخصيص العام الأول على رأي السيد الخميني (رحمته الله) ولا يمكن إجراء أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية لأنها لا تجري في الكلام الواحد الذي حفّ بما يصلح للقرينية.

أما على رأي السيد البروجردي، فإن الحكم الثاني قيد بمقيد متصل ولا ربط له بالعام الأول.

ملاحظة: هذا وقد ذكر السيد الخوئي بأن الآية القرآنية ليست مثلاً لما نحن فيه لأننا نتكلم في الضمير الذي يراد منه بعض العام، أما هنا فالضمير يراد به العام، وعدم جواز رجوع زواج غير الرجعات خارج بالدليل المخصص الراجع للإرادة الجدية دون الاستعمالية. أقول: الآية مثال لما نحن فيه، فإن الآية حين تكلم بالضمير «الباري» كيف استعملها؟ هل في العام أو في الخاص؟، فمن قال أنه استعملها هي العام ولكن الإرادة الجدية ليست هي العام فيتمسك بالعام الأول بعد ثبوت التخصيص لأن التخصيص ليس هو تصرف في الإرادة الاستعمالية بل هو تصرف في الإرادة الجدية فتكون مثلاً لما نحن فيه.

قاعدة: تعقب العمومات بالاستثناء

التوضيح: إذا تعقب الاستثناء عمومات متعددة مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ

شَهَادَةٌ أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا^(١)

فهل يرجع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة فيرتفع الفسق فقط بالتوبة، أو يرجع إلى جميع الجمل فيسقط الحدّ وتقبل الشهادة وينتفي الفسق بالتوبة؟
 قيل بالأول كما عن جماعة (كأبي حنيفة)

وبالثاني آخريّن (كالشافعي وأصحابه)

وذهب صاحب الكفاية إلى تخصيص الأخير للقطع به وإجمال بقية العمومات لإحتفاف الكلام بما يصلح للقرينة.

والظاهر أن تخصيص الأخير من العمومات مسلّم إلا أن الكلام في اختصاصه به وعدمه، إذ لا قائل ظاهراً بتخصيص غير الأخيرة دون الأخيرة لأنه ليس على طبق المتفاهمات العرفية.

ثم ان العنوان في القاعدة وان خصّ بخصوص الاستثناء إلا أن البحث جارٍ في جميع القيود المتعقبة بالعمومات من الوصف والظرف والجار والمجرور وغيرها.
 والصحيح في المسألة ما ذهب إليه النائي (قدس) من التفصيل الذي خلاصته:

١- إذا تعدد المحمول مع وحدة الموضوع فإما أن يكرر الموضوع المذكور ثانياً أو لا يكرر، فان لم يكرر الموضوع كما إذا قال (أكرم العلماء وأضفهم وسلّم عليهم إلا الفساق)، فالظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع، والوجه فيه: الظهور العرفي، فان الظاهر أن المتكلم يريد أن يذكر حكماً واحداً بوجوب الجميع ولكن لا جامع لهذه الأمور في اللغة، فهو من باب قصور التعبير ذكرها متعاطفة وإلا فلو

كان هناك جامع بينها لذكره واستغنى عنها، فكأنه ليس في الكلام إلا حكم واحد ليس إلا، وحينئذ يكون الاستثناء راجع إلى الموضوع الواحد المحكوم عليه بالحكم الواحد.

وأما إذا كرر الموضوع كما إذا قال: أكرم العلماء وأضفهم وسلّم عليهم وقلّد العلماء إلا الفساق فهذا لا بد من رجوع الاستثناء إلى الحكم الذي كرر فيه الموضوع.

والوجه فيه أن تكرار الموضوع مع التمكن من الإتيان به ضميراً لا بد أن يكون من جهة نكتة وهي فصل هذا الموضوع عما قبله من جهة هذا الحكم الخاص، إذ لو لم يرد الفصل لذكره ضميراً ليتحد السياق، فالعدول وتغيير السياق لنكتة وهي الفصل فيكون الاستثناء راجعاً إلى الجملة الأخيرة التي كرر فيها الموضوع. والآية القرآنية من هذا القبيل فيكون الموضوع المكرر بقوله: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ظاهره في اختصاص الاستثناء بخصوص الحكم بالفسق دون ما قبله. وهذا هو الظاهر من الكلام.

٢- ولو كان الموضوع متعدداً والمحمول واحداً فنفس الكلام المتقدم نقوله هنا:

إذ تارة يكون المحمول الواحد لا يتكرر مثل أكرم العلماء والأدباء والشعراء إلا الفساق منهم فهو راجع إلى الجميع لأنه بمنزلة قوله أكرم هذه الطوائف الثلاثة إلا الفساق منهم ولا ريب في رجوعه إلى الجميع.

وتارة يتكرر مثل قولنا: أكرم العلماء والأدباء والشعراء وأكرم الأمراء إلا الفساق فكأنه قطع الكلام بتكرار المحمول عما قبله، فيأخذ الاستثناء محلّه من

الكلام فيرجع إلى خصوص ما بعد المحمول المتكرر من العمومات.

٣- لو تكرر الموضوع والمحمول في كل جملة فلا ريب في اختصاص الاستثناء في الجملة الأخيرة ويرجع فيما عداها إلى أصالة العموم كما إذا قال أكرم العلماء وأكرم الشيوخ وأكرم الهاشميين إلا الفساق^(١).

واحتمال احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية مع عدم اعتماد العرف على ذلك في المحاورة لا يرفع الظهور، فإذا شككنا في تعويل العرف عليه (فربما يعول العرف على هذه القرينة المحتفة بالكلام وربما لا يعول) فإن هذا وإن كان يرفع الظهور لكن مقامنا ليس كذلك فإننا لا نحتمل أن يعول العرف على ذكر الاستثناء بعد الجملة المتكرر فيها المحمول ويريد به الرجوع إلى الجميع.

وقد يقال: أن الاستثناء عام أيضاً فإن أرجعناه إلى الجملة الأخيرة فهو خلاف عمومه.

والجواب: أن الاستثناء عام بحسب الحكم المتوجه إليه وهو الحكم الأخير لا بلحاظ الجمل المتقدمة على الحكم الأخير فهو ضيق من ذاته ويختص بالحكم والجملة الأخيرة لا أننا نخصصه بها، فلاحظ^(٢).

ما هو الفرق بين مسألة العام المتعقب بضمير خاص ومسألة تعقب العمومات بالاستثناء؟

أقول: في مسألة تعقب العام بضمير خاص، يوجد عندنا عام له حكم ثم ورد ضمير (في حكم آخر) راجع إلى ذلك العام ولكن المراد من الضمير الخاص

(١) راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ١، ٦٦٦-٦٦٩.

(٢) راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ١: ٦٦٦-٦٦٩.

قطعاً، ولكن يشك في كيفية الإرادة أما مسألة تعقّب العمومات بالاستثناء فهو عبارة عن وجود جمل متعددة عامة:

إما بتعدد المحمول مع وحدة الموضوع.

أو بتعدد الموضوع مع وحدة المحمول.

أو بتعدد الموضوع والمحمول معاً.

ويوجد في آخرها استثناء، فيبحث عن رجوع هذا الاستثناء إلى الجملة الأخيرة أو إلى جميع الجمل بأن يشك في مراد المتكلم لا في كيفية إرادته. فالبحث في المسألة الأولى يختلف موضوعاً عن البحث في المسألة الثانية.

أقول: ولكن قد يوجد مثال واحد يكون موضوعاً للمسألة الأولى وللمسألة الثانية معاً وهو إذا قلنا أكرم العلماء وأضفهم وقلدهم إلا الفاسقين فقد يقال أنه مثال للمسألة الأولى وهي العام المتعقب بضمير خاص راجع إلى العام في حكم آخر ويراد من الضمير الخاص ولكن يشك أنه كيف أريد، فأن العلماء عام له حكم وجوب الإكرام وكذا أضفهم فان الضمير راجع إلى العام وله حكم آخر وكذا قلدهم فهو ضمير راجع إلى العام وله حكم آخر ولكن المراد من ضمير (قلدهم) هو خصوص العلماء العدول، فهل هذا القيد يقف عند حكم التقليد أو يعم حكم الإضافة والإكرام أو يكون العام الأول والثاني مجملًا لا حتفاف الكلام بما يحتمل أن يكون قرينة على التخصيص؟.

وهو أيضاً موضوع لمسألة تعقّب العمومات بالاستثناء فان العام الأول له حكم والعام الثاني له حكم والعام الثالث له حكم وجاء الاستثناء بعد العمومات الثلاثة

فهل هو راجع إلى الجملة الأخيرة أو إلى جميع الجمل أو يكون رجوعه إلى الأخيرة قطعاً وتكون الجمل السابقة على الأخيرة مجملة لاحتفافها بما يصلح أن يكون قرينة على التخصيص؟

وبعبارة أخرى: كما يمكن أن يكون المراد من العموم الثالث واضحاً ولا شك فيه ولكن الشك في أنه كيف أريد؟ كذلك يمكن أن يكون العام الثالث لا يراد منه العموم جداً ولكن نشك في تخصيص العام الأول والثاني بهذا المخصص للعام الثالث.

وعلى هذا فإن المسألتين وإن اختلفتا في الموضوع والأمثلة إلا أنه وجدنا مثلاً واحداً مشتركاً للمسألتين فيكون بين المسألتين عموم من وجه في المثال وإن اختلفت جهة البحث، ففي مسألة تعقب العام بضمير خاص يكون البحث لا في المراد من الضمير حيث إن المراد من الضمير معلوم قطعاً، بل يكون البحث في كيف أراد بينما يكون البحث في مسألة تعقب العمومات بالاستثناء هو الشك في مراده تخصيص ما قبل الجملة الأخيرة مع القطع بتخصيص الجملة الأخيرة بالاستثناء.

٥٠. القاعدة: أصالة الإطلاق

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

قاعدة الحكمة

قرينة الحكمة

مقدمات الحكمة

توضيح القاعدة:

١- تعريف المطلق: الظاهر أنه ليس للأصوليين اصطلاح خاص في لفظ المطلق (كالمقيد) بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة فان المطلق مأخوذ من الإطلاق وهو الإرسال والشيوع ويقابله التقييد مقابل العدم والملكة (إثباتاً) فالملكة هي التقييد والإطلاق عدها فإذا نُسب الإطلاق إلى اللفظ (كما هو المقصود في المقام) فإنما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى فيكون الإطلاق وصفاً للفظ باعتبار المعنى، بمعنى أن عدم نصب القرينة على القيد إنما ينتج الإطلاق ويكشف عنه في مورد يكون المتكلم قادراً على ذكر القيد (أي لا يكون ممنوعاً عنه لتقية أو عجز أو ضيق أو غير ذلك) وإلا فلا ينشأ من مجرد عدم ذكر القيد إرادة الإطلاق^(١).

(١) راجع أصول المظفر ١-٢-١٧١. وبحوث في علم الأصول ٣: ٤٢٧.

وهذا هو ما يسمى بمقدمات الحكمة أو قرينة الحكمة أو قاعدة الحكمة، فإن الصياغة الفنية لها هي أن الظهور الحالي السياقي للمتكلم أنه بصدد بيان تمام مراده بكلامه، وهذا الظهور الحالي يدل بالالتزام على أن هذا المتكلم قد قصد المطلق (لا المقيد) لأنه إن كان قد قصد المقيد فهو لم يبين تمام مراده بكلامه لأنه جاء بلفظ يدل على الماهية ولم يأت بلفظ يدل على التقييد، فيكون قد بين بعض مراده لإتمام مراده، وهذا خلف الظهور الحالي السياقي، وحينئذ يكون الظهور الحالي السياقي أنه أراد المطلق^(١).

فالمطلق هو الطبيعة الواقعة موضوعاً للحكم إذا كانت هي تمام الموضوع حيث كان الملحوظ للموضوع هو نفس حيثة الطبيعة دون أن يؤخذ معها حيثة أخرى. أما إذا انظم إلى الطبيعة التي هي موضوع الحكم حيثة أخرى بحيث كان كل منهما دخیلاً في موضوع الحكم سميت الطبيعة مقيدة، كما إذا رأى المولى أن تمام غرضه يحصل بعق الرقبة دون حيثة أخرى معها فتجعل طبيعة الرقبة موضوعاً للعتق وتسمى الرقبة مطلقة، أما إذا رأى المولى أن موضوع العتق هو الرقبة المؤمنة بحيث يكون لحيثة الإيمان دخل في الحكم فيجعل موضوع العتق الرقبة المؤمنة، وتسمى الرقبة هنا مقيدة.

وبهذا يفهم أن المطلق لا يثبت حكمه على الأفراد بل يثبت حكمه على الطبيعة وإما سراية الحكم إلى كل فرد من أفراد الطبيعة فيحصل بحكم العقل بانحلال الطبيعة بعدد الأفراد في مرحلة التطبيق بخلاف العام حيث يكون الأفراد ولو إجمالاً متصورة و مدلوله للكلام.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٤١٠-٤١١.

تنبيه: ان التقابل بين الإطلاق والتقييد المتقدم هو تقابل في مرحلة الإثبات، أما التقابل بينهما في مرحلة الثبوت (أي في مرحلة عالم اللحاظ) فتوجه ثلاثة أقوال في ذلك:

القول الأول: ما ذهب السيد الخوئي (رحمته) من أن التقابل بينهما هو تقابل التضاد بناء على أن الإطلاق عبارة عن لحاظ عدم دخل القيد كما أن التقييد عبارة عن لحاظ دخل القيد فهما أمران وجوديان لا يجتمعان وهو معنى التضاد.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقق النائيني (رحمته) من أن التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة، فالإطلاق عدم القيد في مورد قابل للتقييد.

القول الثالث: التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل بين السلب والإيجاب، إذ يكفي في الإطلاق عدم التقييد.

والقول الأول باطل لفساد المبنى لأن الإطلاق (كما سيأتي) ليس هو لحاظ عدم القيد، بل هو عدم لحاظ القيد.

والقول الثاني أيضاً باطل: لأنه خلط بين مقام الإثبات والثبوت، ففي مقام الإثبات لا يتم الإطلاق إلا أن يكون المورد قابلاً للتقييد، لأنه مع عدم إمكان المورد للتقييد لا تتم مقدمات الحكمة، بينما كلامنا هنا في مقام الثبوت، والإطلاق الثبوتي لا يشترط فيه أن تكون الماهية قابلة للتقييد لأن سعة الماهية وانطباقها على تمام أفرادها أمر ذاتي لها ما لم يثبت إضافة القيد في مقام اللحاظ ولهذا يتعين القول الثالث.

وهناك ثمرات عملية مترتبة على الأقوال الثلاثة: منها:

١- بناء على القول الثالث لا يوجد شق ثالث في قبال المطلق والمقيد إي لا

توجد ماهية مهمة بينما على القولين الآخرين يوجد ماهية مهمة في مرحلة الثبوت.

٢- بناء على القول باستحالة التقييد بما يكون في طول الحكم (القيود الثانوية)، فعلى القول الثالث يتعين الإطلاق، وعلى القول الثاني يستحيل الإطلاق لعدم إمكان التقييد فيستحيل الإطلاق^(١)، ومثال على ذلك: أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل، فيستحيل الإطلاق أيضاً على القول الثاني. وأما على القول الأول فإن امتناع أحد المتقابلين لا يمنع من الآخر ولا يوجب ضروره أيضاً.

٢- أمثلة على المطلق:

أ- ان العلم الشخصي (كمحمد) وكذا المعروف بلام العهد (كدخول اللام على عالم معين قد سبق الحديث عنه) لا يسميان مطلقين باعتبار معناه إذ لا شيوع ولا إرسال في شخص معين ولكن يمكن أن نسمي العلم الشخصي مطلقاً باعتبار أحواله المختلفة كما إذا قال لنا أكرم محمداً فإنه لم يقيّد الحكم بحال من الأحوال، فنعرف أن لفظ محمد يمكن أن يوصف بالإطلاق بلحاظ الأحوال وان لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له، وكذا الحال في لام العهد إذا دخلت على اسم الجنس.

ب- إذا ورد عام كأكرم العلماء، فيمكن أن يكون هذا الكلام فيه إطلاق ولكن لا إلى أفراداه فان أفراد العلماء لا يمكن أن تسمى مطلقة لأن الجمع المحلي بالألف واللام يسمى عاماً، أما بالنسبة إلى أحوال الأفراد فلا مضايقة من تسميتها

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٤١٠-٤١١.

بالمطلق وبهذا سيكون تعريف المطلق شاملاً للعام باعتبار أحواله لا باعتبار أفراده.

ج - أسماء الأجناس: فإنها موضوعة للماهية المهملة الجامعة بين المطلقة والمقيدة، وذلك بشهادة الوجدان القاضي بعدم وجود عناية في موارد استعمال اسم الجنس مع القيد، مع أن اسم الجنس لو كان موضوعاً للماهية المطلقة لكان استعماله في الماهية المقيدة مجازاً.

ولأسم الجنس حالات:

١- أن لا يطرأ عليه شيء من التنوين أو اللام. وهذا صالح للإطلاق والتقييد كلفظ عالم وفقير عنب، ماء، تفاح... الخ.

٢- أن يطرأ على اسم الجنس التنوين كقولنا أكرم عالماً ولهذا يتبدل الإطلاق من الشمولية إلى البدلية لأن هذا التنوين (ويسمى تنوين التنكير ويسمى تنوين تمكين «كما عن الشهيد الصدر») يدل على الإشارة بالطبيعة إلى فرد لا بعينه لأن التنوين يرتبط بكيفية إفناء المفهوم في الخارج، وحينئذ يكون إيجاد فرد لا بعينه عبارة عن إيجاد فرد واحد على البدل.

ولكن إذا قيل لا تشتم مؤمناً، فالتنوين هنا يدل على الاستغراق والشمول والسر في ذلك أن هذه الاستغراقية في مقام الامتثال تكون بقانون عقلي يقضي بأن الطبيعة لا تنتفي إلا بانتفاء جميع أفرادها.

٣- دخول اللام على اسم الجنس: كالعالم والفقير، فبهذا يخرج اسم الجنس عن الإبهام والإهمال إلى التعيين ولهذا فسر المشهور هذا على أساس أن اللام موضوعة للتعين، ومن هنا يفيد الألف واللام التعريف.

وأشكل صاحب الكفاية على ذلك بقوله: ان أريد دلالة اللام على التعيين الخارجي فمن الواضح عدم وجود تعيين خارجي في موارد لام الجنس وان أريد التعيين الذهني (أي تعين الطبيعة في الذهن) فمن الواضح أنه ان أخذ هذا التعيين في مدلول اللفظ صار ذهنياً وبهذا يخرج عن صلاحيته للانطباق على الخارجيات إلا بالمجاز وبطلان هذا واضح. ولهذا التزم صاحب الكفاية بكون اللام هنا للترتين كما في مورد دخولها على الإعلام.

وقد ذكر الشهيد الصدر:

ان مفهوم التعيين هو نكره بنفسه سواء أريد به التعيين في الخارج أو في الذهن، فالمراد به أن الواضع حينما وضع اللفظ كان لابد له من أن يتصور المعنى ليقرن به اللفظ، وفي المقام قد قرن الواضع بين اللفظ وبين الصورة الذهنية بما هي متعينة وحاكية عن الخارج لأنها منتزعة عن الخارج، فاللام تدل على التعيين كما عليه المشهور المتطابق مع الوجدان العرفي بدلالة اللام على التعيين، ولكن التعيين هنا ليس ذهنياً محضاً، وإنما المراد من التعيين هنا تطبيق الصورة الذهنية على الانطباعات المألوفة سابقاً للذهن، فالأسد له انطباعات معينة في ذهن الإنسان واللام تدل على ماهية الأسد ومعناه بذلك النحو المعروف المألوف في الانطباعات السابقة^(١).

د - علم الجنس: مثل أسامة، ثعالة. والوجدان العرفي يقول بإبهامه وإجماله، ولكن مع فرق بينه وبين اسم الجنس أي بين أسامة وبين أسد، وبين ثعالة وبين

(١) بحوث في علم الأصول ج ٣: ٤٣٦-٤٣٧.

ثعلب. ولعل الفرق بينهما يكمن في أن التعيّن الذهني لاسم الجنس الذي تدل عليه لام الجنس حينما تدخل على اسم الجنس هو مستبطن في نفس مدلول علم الجنس، ولهذا أصبحت الكلمة معرفة لأنها في قوة المعرف باللام^(١).

هـ- الإطلاق في الجمل، كإطلاق صيغة افعّل الذي يقتضي استفادة الوجوب العيني والتعيني والنفسي، ومثله إطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط، فإن بحث مقدمات الحكمة يشملها أيضاً.

٣- الإطلاق ليس وضعياً (ما هي مقدمات الحكمة)

لا إشكال في أن الإطلاق في أسماء الأعلام بالنسبة إلى أحوالها يستفاد من مقدمات الحكمة. كما لا إشكال في أن الإطلاق في الجمل وما شابهها يكون بمقدمات الحكمة أيضاً. ولكن وقع الخلاف في إطلاق أسماء الأجناس وما شابهها، فقد نسب إلى مشهور القدماء أنها موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة على نحو يكون الإرسال (الإطلاق) مأخوذاً في الموضوع له اللفظ، ولكن سلطان العلماء^(٢) ذكر أن أسماء الأجناس وما شابهها موضوعة لنفس المعاني بما هي، أما الإطلاق والشيوع فهو يستفاد من دالٍ آخر وهو نفس مجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه، وقد تابع سلطان العلماء جميع من تأخر عنه.

والصحيح ما ذهب إليه سلطان العلماء لأن لازم القول الأول باطل وهو أن يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً بينما نرى نحن بوجداننا عدم المجازية إذ التقييد قد دل عليه بتعدد الدال والمدلول فلا مجازية في البين، وإذا بطل لازم

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٤٣٧.

(٢) في حاشيته على معالم الأصول.

القول الأول كان القول الأول باطلاً أيضاً، ولا حاجة إلى الاستدلال على صحة ما ذهب إليه سلطان العلماء بعد أن أطبق العلماء من بعده على الأخذ برأيه وبطلان لازم القول المخالف.

ولكن إذا صح ما قاله سلطان العلماء: من أن الألفاظ موضوعة لذات المعاني لا للمعاني بما هي مطلقة فلا بد في إثبات الإطلاق للفظ وتسرية الحكم إلى تمام الأفراد أو المصاديق من قرينة تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادة الإطلاق^(١).

وهذه القرينة هي قرينة عامة تحصل إذا توافرت جملة مقدمات تسمى مقدمات الحكمة وهي على التحقيق مقدمتان لا ثالث لهما:

الأولى: أن يكون المتكلم في مقام البيان لا مقام التشريع فقط أو في مقام الإهمال، فإنه لو كان في مقام التشريع أو الإهمال فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق وذلك لأنه لو كان في مقام التشريع بأن كان في مقام بيان الحكم (لا للعمل به فعلاً) أي لمجرد تشريعه، إذ يجوز له أن لا يبين تمام مراده مع أن الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظاراً لمجيء وقت العمل، وحينئذ لا يحرز أن المتكلم في صدد بيان جميع مراده. وكذا لو كان المتكلم في مقام الإهمال فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق ولا في غيره.

وكذا لو كان المتكلم في بيان كون الفريسة التي صاهاها كلب الصيد ليست بميتة بل هي مذكاة ولم يكن في مقام بيان طهارة مواضع الإمساك حينما يقول: (فكلوا مما أمسكن) فلا ينعقد للكلام ظهور في طهارة مواضع إمساك كلب الصيد

(١) أصول المظفر ١-٢، ١٧٣-١٨٤

للفريسة لأنه لم يكن بهذا الصدد عند قوله فكلوا مما أمسكن.

نعم لو شك في أن المتكلم هل هو في مقام البيان أو الإهمال، فإن الأصل العقلاني القائل أن المتكلم ملتفت غير غافل، وجاد غير هازل يقول أيضاً أن المتكلم في مقام البيان والتفهم لا الأهمال والإبهام.

الثانية: أن لا ينصب المتكلم قرينة على التقييد لا متصلة ولا منفصلة مع قدرته على التقييد حيث إنه مع القرينة المتصلة على التقييد لا ينعقد ظهور للكلام إلا في المقيد، ومع القرينة المنفصلة على التقييد، فانه وإن انعقد ظهور للكلام في الإطلاق إلا أنه قد سقطت حجته لقيام القرينة المنفصلة المقدمة على ظهور الإطلاق والحاكمة عليه فيكون ظهور الإطلاق ظهوراً بدوياً، ولا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم بل الدلالة التصديقية إنما هي على إرادة التقييد واقعاً.

وذكر صاحب الكفاية أن من مقدمات الحكمة أن لا يكون قدر متيقن مستفاد من نفس إلقاء الخطاب، فان كان هناك قدر متيقن من نفس الخطاب فلا ينعقد الإطلاق كما إذا سئل الإمام (عليه السلام) عن إكرام الفقير العادل فقال له: أكرم الفقير.

وسبب عدم انعقاد الإطلاق عند وجود قدر متيقن في مقام التخاطب هو: أن المولى عند وجود قدر متيقن في مقام التخاطب لا يكون عدم إرادته للإطلاق إخلالاً بالغرض لو كان المتيقن تمام المراد لأنه بيّنه.

هذا وقد ذهب المحقق النائيني والسيد البروجردى والإمام الخميني والشهيد الصدر إلى عدم اعتبار هذه المقدمة في انعقاد الإطلاق وذلك لأن المولى في مقام

البيان لتمام الموضوع كما هو المفروض، فإن لم يكن الفقير هو تمام الموضوع بحسب الواقع، بل كان لعدالته دخل في الإكرام صار عدم ذكرها إخلالاً بالغرض لأنه لم يبينها، ومجرد وجود حصة متيقنة في الحكم لا يكون بياناً على كونها جزء الموضوع، إذن وجود القدر المتيقن لا يكون مانعاً عن الإطلاق.

٤- الانصراف يمنع من التمسك بالإطلاق

نعم ان الانصراف على ثلاثة أقسام:

الأول: ينصرف اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصناف المعنى بحيث يشكل هذا الانصراف ظهور اللفظ في المقيد، بمعنى أن نفس اللفظ (حاق اللفظ) ينصرف منه المقيد لكثرة استعمال اللفظ في المقيد مجازاً^(١) وشيوع إرادة المقيد من اللفظ فحينئذ لا مجال للتمسك في الإطلاق لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظي وحينئذ لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق حتى يتمسك به، مثل الانصراف في قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ المسح باليد.

ومن أمثلة الانصراف هذا:

١- ما رواه حماد بن عمرو و أنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) في وصية النبي (ﷺ) لعلي (عليه السلام) قال: «يا علي لا تصل في جلد ما لا

(١) وهنا يحصل أنس وعلاقة بين اللفظ المطلق وتلك الحصة الخاصة، وهذا الأنس والعلاقة لفظية لا خارجية لأنها ناشئة من استعمال اللفظ في المعنى الخاص وإفادة المعنى به، وهذا يؤدي إلى الوضع التعيني إذا بلغت العلاقة بين اللفظ والمعنى مرتبة عالية (كما في المنقول والمشارك) وأما إذا لم تكن العلاقة بين اللفظ المطلق وتلك الحصة الخاصة تلك المرتبة العالية، فلا يتحقق وضع، بل الموجود هو مجرد الأنس والعلاقة الشديدة، وهذا أيضاً صالح للاعتماد عليه في مقام البيان فلا يتحقق الإطلاق راجع بحوث في علم الأصول ٣: ٤٣١.

يُشرب لبنه ولا يؤكل لحمه» فقله لا يؤكل لحمه وان شمل الإنسان بإطلاقه إلا أنه لم يقل به للانصراف عن الإنسان ولذلك يحكم بعدم مانعية شعر الإنسان في الصلاة^(١).

٢- روى محمد بن مسلم عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «سألته عن الكلب يشرب من الإناء قال: اغسل الإناء»، فان الأمر بالغسل مطلق يشمل الغسل بالماء وبغيره إلا أنه منصرف إلى الماء فقط^(٢).

٣- روى أبو علي ابن راشد قال سألت الإمام الكاظم (عليه السلام) فقال: «لا يجوز شراء الوقف»، فانه بإطلاقه يشمل الوقف المؤبد والمنقطع، ولكن يقال بانصرافه إلى الوقف المؤبد ويحكم بجواز بيع الوقف المنقطع^(٣).

٤- روى يعقوب بن سعيد عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «ثمن العذرة من السحت»، فان لفظة العذرة وان كانت مطلقة تشمل عذرة الإنسان وغيرها، ولكن تخصص بعذرة الإنسان للانصراف^(٤).

٥- لو نذر التوضؤ فهناك بحث هل يجوز أن يجتزي بالوضوء الصوري كوضوء الجنب والحائض؟ قيل لا يجوز حيث إن الوضوء وان كان يصدق على الوضوء الصوري حقيقة ولكن يكون منصرفاً إلى غيره^(٥).

الثاني: إذا كان الانصراف للفظ ينشأ من غير اللفظ مثل غلبة وجود الفرد

(١) مستمسك العروة الوثقى ٥: ٣١٤.

(٢) جواهر الكلام ١: ٣١٨.

(٣) مصباح الفقاهة ٥: ٢٣٦.

(٤) الحقائق ٥: ٩.

(٥) جواهر الكلام ١: ٥٩.

المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجية له. بحيث يكون مألوفاً للذهن من دون أن يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف مثل انصراف لفظ الماء في قم إلى الماء المالح لكثرة أفراده فيها أو تعارف الممارسة الخارجية للماء به، فهنا لا أثر لهذا الانصراف في المنع من الإطلاق، بل يمكن التمسك بإطلاق لفظ الماء، لأن الانصراف هنا قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيد بخصوصه من اللفظ ولهذا يسمى هذا الانصراف بدوياً لزواله عند التأمل ومراجعة الوجدان.

ومثل انصراف المسح في الوضوء بباطن اليد فانه ناشئ من شيء خارج عن اللفظ وهو تعارف المسح بباطن اليد لسهولة ومقتضى طبع الإنسان في مسحه وليس له علاقة باللفظ، ولذا فقد أفتى جماعة بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكاً بإطلاق الآية، إذن لا يوجد ظهور في المسح بباطن اليد، والإطلاق محكم، نعم عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار إنما هو الاحتياط الذي هو طريق النجاة.

الثالث: قد ينشأ انصراف اللفظ المطلق إلى بعض مصاديق معناه لمناسبات عرفية وعقلانية فإنها قد توجب التقييد كما إذا قال المولى (الماء مطهر) فانه ينصرف إلى الماء الطاهر لمر كوزية عدم مطهريه النجس، وكما في قول المولى أدفع الخمس إلى العالم فانه ينصرف إلى العادل لمر كوزية عدم ائتمان غير العادل على حق السادات وحق الإمام (عليه السلام) في مصرفهما^(١)، فلا يتحقق الإطلاق في هذه الصورة أيضاً.

(١) راجع أصول المظفر ١-٢، ١٨٩ وبحوث في علم الأصول ٣: ٤٣١-٤٣٢.

٥ - الإطلاق الحكمي والإطلاق المقامي: فهما مختلفان اختلافاً جوهرياً وأساسياً وذلك:

لأن التقييد المحتمل (المراد نفيه بالإطلاق الحكمي) على فرض ثبوته يكون قيداً في المراد من اللفظ وموجباً لضيق دائرة مدلول اللفظ كما إذا قال المولى (أكرم الفقير) واحتملنا أراد الفقير العادل فان هذه الإرادة تضيق مدلول أكرم الفقير اللفظي، لذا فالإطلاق الحكمي هو ظهور حال كل متكلم ذكر كلاماً أنه في مقام بيان تمام موضوع الحكم المدلول بكلامه، وهذا ظهور عام ليس بحاجة إلى عناية خاصة.

أما الإطلاق المقامي: فالتقييد المحتمل في مورد الإطلاق المقامي لا يكون قيداً في الكلام، بل هو مراد آخر زائد على المراد الأول المدلول عليه باللفظ، فهو صورة أخرى غير الصورة المدلول عليها باللفظ، كما إذا قال المولى ألا أعلمكم وضوء رسول الله (ﷺ)؟ فقالوا نعم، فذكر أنه غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والقدمين، فان هذا المراد يُستظهر منه عدم جزئية المضمضة والاستنشاق، لأن الوضوء الذي معه مضمضة واستنشاق صورة أخرى ومراد زائد على المراد الأول، ولهذا فان الإطلاق المقامي يبتني على قرينة زائدة ومقام بيان خاص غير الكلام الذي تكلم به المتكلم، وهذه القرينة قد تكون لفظية (صريحة أو ظاهرة) كما في قوله ان وضوء رسول الله هو غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والقدمين، فان هذا التحديد بنفسه صريح أو ظاهر في أن وضوء رسول الله (ﷺ) لا تكون المضمضة والاستنشاق جزءاً منه، وقد تكون القرينة ما يناسب شأن الشارع المقدس وذلك

كما إذا فرضنا أن جزء الواجب مما يُغفل عنه عادة فلو لم يتعرض له الشارع بنفسه لم يلتفت إليه عامة الناس لأنه لا يخطر على الأذهان العادية، فهنا إذا سكت المولى عن هذا الجزء فينفى احتمال دخل هذا الجزء في الواجب، كما إذا أمر المولى بالصلاة والصوم والحج وكان في مجموع خطابه لم يذكر قصد الوجه والتميز في أداء هذه الواجبات أو لم يذكر النية بالمعنى الذي عليه بعض الخواص من أخطار معنى الصلاة عند التكبير، فإن عدم ذكر هذه في مجموع خطابات الشارع مع أن عامة الناس لا يلتفتون إليها يكون إطلاقاً مقامياً لعدم اعتبارها في العبادات^(١).

٦- الإطلاق الشمولي والبدلي:

لا إشكال في أن:

١- الإطلاق قد يكون شمولياً كما في أحلَّ الله البيع (أي كل بيع).

٢- وقد يكون الإطلاق بدلياً كما في اعتق رقبة (أي أي رقبة علي البدل).

٣- قد يكون الإطلاق في حكم واحد بلحاظ موضوعه شمولياً وبلحاظ متعلقه بدلياً كما في يجب إكرام العالم فبلحاظ أفراد العالم يكون الحكم شمولياً ولكن بلحاظ أقسام الإكرام يكون الحكم بدلياً فيكفي إكرام واحد من أي نوع كان فلا يلزم تحقق كل أنواع الإكرام.

٤- وقد يكون الإطلاق في مورد بلحاظ المتعلق شمولياً كما في لا تكذب (أي يحرم عليك الكذب).

(١) راجع بحوث في علم الأصول ٣: ٤٣٢.

وهنا قد يتساءل عن منشأ الشمولية والبديلية مع أن الدال على الإطلاق في تمام الموارد هو مقدمات الحكمة فلماذا تختلف نتيجة مقدمات الحكمة مع أن مقدمات الحكمة في الجميع واحدة؟

وقد أجاب السيد الخوئي (تذوّت): فذكر أن مقدمات الحكمة في جميع الموارد واحدة فلا تثبت إلا مطلباً واحداً وهو أن موضوع الحكم أو متعلق الحكم هو ذات الطبيعة، وأما الشمولية والبديلية فتثبتُ بلحاظ قرينة عقلية أو عرفية تعيّن البديلية تارة والشمولية أخرى مثلاً لا تكذب إنما صار النهي بلحاظ متعلقه وهو الكذب شمولياً لأن البديلية غير معقولة، فإن النهي عن كذب ما لغو محض لأن الكذاب مهما كان كذاباً فهو لا يكذب بجميع الأكاذيب لكي يطلب منه ترك كذبٍ ما^(١)، وهذا بخلاف الأمر كصلٍ فإنه أيضاً لا يحتمل فيه الشمولية لعدم معقولة وجوب الإتيان بجميع أفراد الصلاة لعدم القدرة على ذلك فيتعيّن أن يكون الإطلاق بدلياً. ويرد عليه:

١- وهذا الجواب وإن صح في الأمثلة التي ضربت له، إلا أنه لا يصح في قولنا أكرم العالم، فإن العالم كما يمكن جعل وجوب الإكرام على طبيعي العالم بنحو الشمول يمكن جعله على فرد منهم على نحو البدل كما في أكرم عالماً.

٢- أن عدم المقدورية في إتيان جميع أفراد الصلاة لعدم القدرة على ذلك لا تعيّن البديلية دائماً، وذلك لإمكان جعل صلٍ شمولياً في حدود المقدور من أفراد الصلاة.

(١) وكذلك إذا قال لا نشرب خمرأ، فيمكن أن نقول بوجود مناسبة عرفية وهي غلبة إنحلالية المفسدة لكل كذب ولكل شرب خمر.

اقول:

١- ان الشمولية والبديلية مرة تكون بنكتة عقلية (كما قال صاحب الكفاية): وهي أن الطبيعة توجد بوجود فرد منها ولكنها لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها، وبما أن الأمر طلب الإيجاد فيكفي لامثاله إيجاد فرد واحد لسقوطه ولكن النهي هو طلب الترك (أو الزجر والردع) عن الطبيعة فلا يتحقق الامثال للنهي إلا بترك جميع أفراد الطبيعة. ولكن هذه الشمولية والبديلية لست من شؤون الإطلاق ومقدمات الحكمة الجارية في مدلول الكلام بل هي شمولية وبديلية في مرحلة الامثال.

٢- هناك شمولية وبديلية بلحاظ الحكم، بمعنى وجود حكم منحل إلى أحكام عديدة بعدد أفراد الموضوع خارجاً ولكل من هذه الأحكام المنحلة امثاله وعصيانه فيكون الحكم شمولياً، أو يوجد حكم واحد له امثال واحد وعصيان واحد فيكون بدلياً.

وهنا نقول:

١- أن موضوع الحكم يكون مأخوذاً في القضية، مفروغاً عنه ومفروض الوجود ولهذا قالوا أن القضايا الحقيقية ترجع إلى قضايا شرطية فإذا قال: حدّ السارق فأن معناه إذا وجد السارق فيجب حدّه، وعلى هذا نقول: ان الطبيعة التي أخذت مفروغاً عنها ومفروضة الوجود قبل الحكم تستتبع انحلال الحكم بلحاظ الموضوع وشمولية الحكم لجميع ما يصلح أن يكون مصداقاً للطبيعة.

نعم إذا كان الموضوع منوّناً فهنا يتحول الإطلاق بدلياً من جهة دلالة التنوين على قيد الوحدة كما إذا قال أكرم عالماً. جثني برجل.

٢- أما متعلق الحكم فهو لم يكن مفروض الوجود، بل هو أمرٌ يُطلب تحقيقه بالحكم، فهنا ينعكس الأمر بحصول البدلية في المتعلق كما في قولنا يجب الصلاة، يجب الحج على المسلم. نعم هنا متعلقات النواهي كما إذا قال لا تشرب خمرًا، فلو عصى وشرب خمرًا واحداً بقيت الحرمة على الأفراد الأخرى، لأن النهي عن طبيعة الشرب لا يحصل امتثالها إلا بترك جميع أفراد الشرب، فالعصيان بشرب خمر ما لا يُسقط النهي عن الطبيعة الشرب بعد ذلك، للقدرة على ترك جميع الأفراد بترك شربها.

ملاحظة: أن البحث الذي تقدم في بحث العالم وهو (تخصيص العام بالمجمل المفهومي والمصادقي ويسمى في المجمل المصادقي) وقلنا بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، يأتي هنا بحذافيره فيقال إذا وجد مطلق ووجد مقيد وشك في مصداق أنه من أفراد المقيد أو المطلق فلا يجوز التمسك بالإطلاق في الشبهة المصداقية للمقيد، ولهذا لا حاجة إلى إعادة البحث هنا، فإن النكتة المتقدمة في البحث العام تأتي هنا بلا أي اختلاف^(١).

التطبيقات:

١- قال تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فانه يدل بالإطلاق على عدم اعتبار الماضوية والعربية في صيغة البيع.

(١) فإذا ورد مطلق مثل أكرم العالم ثم ورد مقيد مثل لا تكرم العالم الفاسق، فيكشف أن العالم ليس تمام الموضوع، بل هو بعض الموضوع وبعضه الآخر هو كونه غير فاسق، فيكون الموضوع واقعاً هو العالم غير الفاسق فإذا شك في عالم هل هو فاسق أم لا فلا يجوز التمسك بالمطلق لوجوب إكرامه، لأن التمسك به في الشبهة المصداقية للمقيد يرجع إلى التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية لنفسه فان موضوع الحكم هو العالم غير الفاسق، ومورد الشك شبهة مصداقية له. راجع مناهج الوصول ٢-٢٤٧.

٢- إذا ورد أمر وشككنا في كونه نفسياً تعينياً عينياً في قبال الغيرية والتخيرية والكفائية، فبقريئة الحكمة والإطلاق يحمل على النفسي والتعيني والعيني. قال صاحب الكفاية (قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته، فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقضي كونه مطلقاً وجب هناك شيء آخر أولاً أتى بشيء آخر أولاً قام به شخص آخر أولاً كما هو واضح لا يخفى^(١)).

٣- قال النبي (ﷺ) في حجة الوداع: خذوا عن مناسككم ورأيناه يأتي بالوقوف في عرفة مع الدعاء والاستغفار فإذا شككنا في وجوب التعزية أو الندبة لإمام العصر فتمسك بالإطلاق المقامي لنفي الوجوب حيث سيكون صورة أخرى للحج لو وجبت التعزية والندبة في عرفة.

(١) راجع الكفاية ٧٦-٢٥٢.

٥١- القاعدة: حمل المطلق على المقيد

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

تقديم المقيد على المطلق

الجمع بين المطلق والمقيد

التقييد

توضيح القاعدة: وهذا البحث وان كان يناسب باب التعارض إلا أن التعرض له هنا بصورة إجمالية يناسب بحث المطلق والمقيد أيضاً، فنقول: إذا ورد مطلق ومقيد متنافيان، سواء كانا متوافقين أو متخالفين فإما أن يكون متصلاً أو منفصلاً وتوضيح ذلك:

أولاً: المطلق والمقيد المتصل: وهذا له أقسام:

أ- أن يكون المقيد جزءاً لنفس جملة المطلق كما إذا قال: أعتق رقبة مؤمنة، وهناك لا إشكال في عدم انعقاد الإطلاق ذاتاً لورود الإطلاق مقيداً من أول الأمر.

ب- أن يكون المقيد جملة مستقلة عن جملة المطلق ولكنه بلسان التقييد كما إذا قال: أعتق رقبة، ولتكن تلك الرقبة مؤمنة أو قال إياك أن تعتقها كافرة، فهذا أيضاً لا يثبت الإطلاق لأن ظاهر دليل التقييد هو الشرطية بالمؤمنة أو المانعية للكافرة، وهو حاكم على دليل المشروط.

ح - أن يكون دليل المقيد جملة مستقلة ناهية مثل أعتق رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة فهنا لا إشكال في التقييد وعدم انعقاد الإطلاق لأن المقيد يكون قرينة على المطلق فيفهم أن المراد عتق الرقبة المؤمنة (غير الكافرة)، وكذا لو قال في الغنم زكاة وليس في المعلوفة زكاة فيفهم منه أن الزكاة في الغنم السائمة (غير المعلوفة).

د - أن يكون دليل المقيد جملة مستقلة أمره مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة مع استظهار وحدة الحكم في القضيتين، فهنا لا إشكال في لزوم التقييد لأن الحكم الواحد إما مطلق أو مقيد.

كيف يمكن إحراز وحدة الحكم؟ قال المشهور بإحراز وحدة الحكم من خارج الخطابين.

ثانياً: المطلق والمقيد المنفصل:

وهنا قد يكون بين المطلق والمقيد المنفصلين تنافٍ وتعارض،

١- كما إذا كان المقيد المنفصل ناظراً إلى المطلق وشارحاً للمراد منه، فحينئذٍ يكون حال التقييد حال أدلة الشرطية والمانعية فيحصل تعارض بين دليل المطلق ودليل المقيد، إذ لا يعقل إطلاق المشروح مع العمل بالدليل الشارح.

٢- وكذا إذا كان المطلق والمقيد بنحو السلب والإيجاب كما في أكرم العالم ولا تكرم الفاسق فيحصل التنافي.

وقد لا يكون بينهما تنافٍ وتعارض كما إذا ورد لا يجب إكرام العالم ثم قال لا يجب إكرام الفقيه وكذا إذا قال أكرم العالم ثم قال أكرم العالم العادل، (إذا لم نقل بمفهوم الوصف) وأما لو قيل بمفهوم الوصف فيقع التنافي بينهما.

دليل القاعدة:

إذا تحقق التنافي بين المطلق والمقيد (بان لا يجتمع التكليف في المطلق مع التكليف في المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معاً) كما لو قال الطبيب اشرب لبناً ثم يقول اشرب لبناً حلوّاً فظاهر الثاني يعين شرب اللبن الحلو وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو من اللبن حسب إطلاقه.

فهنا إما أن نتصرف في ظهور المطلق بحمله على المقيد أو نتصرف في المقيد على نحو لا ينافي الإطلاق بأن نحمله على الاستحباب أو على كونه أحد الأفراد فيبقى المطلق على إطلاقه. هذا ولكن القاعدة هنا هي تقييد المطلق فلماذا؟ لماذا يقيد المطلق ولا يُتصرف في ظهور المقيد؟

نقول: إذا بنينا على أن من مقدمات الحكمة عدم بيان القيد ولو منفصلاً، فهنا يتقدم المقيد ولو كان منفصلاً على المطلق ويسقط الإطلاق تخصصاً لا تخصيصاً نتيجة عدم تمام مقدمات الحكمة فلا يتم الإطلاق.

وإذا بنينا على ما هو المشهور من أن من مقدمات الحكمة عدم القيد المتصل فقط فهنا ظهور الإطلاق تام ولكن تمامية هذا الإطلاق منوط بعدم القرينة على الخلاف، وبما أن المقيد هو اخص من المطلق فهو قرينة أو (محتمل القرينة) على خلاف الإطلاق عرفاً، فالإطلاق السابق لا يكون حجة لأنه لم يكن مراداً و جدياً بقرينة المقيد. فيخصص الإطلاق بالمقيد.

التطبيق:

١- قال تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فهو مطلق، وقد قيد بقول الإمام أبي

الحسن (عليه السلام) (لا يجوز شراء الوقف) ^(١).

اقول: هذا التطبيق بناء على قول المشهور من ان اسم الجنس المحلّى باللام هو مطلق ما بناءً على ما ذهبنا إليه من أن الجنس المحلّى باللام هو من الفاظ العموم فيزول هذا التطبيق. فلاحظ.

٢ - قال علي بن جعفر سألت أخي الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) عن الصدقة فيما هي؟

قال: قال رسول الله (ﷺ) في تسعة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والإبل والبقر والغنم ^(٢).

وهذه الموضوعات المذكورة في الحديث مطلقة ولكنها قيّدت بمقيّدات منها تقييد الذهب والفضة بكونهما ديناراً ودرهماً بقول الإمام الصادق (عليه السلام): ليس في الذهب زكاة إنما هي على الدنانير والدرهم ^(٣)، ومنها تقييد الذهب والفضة بالنصاب بما رواه الحلبي عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: سئل الإمام الصادق (عليه السلام) عن الذهب والفضة ما أقل ما يكون فيه الزكاة؟ قال: مائتا درهم وعدلها من الذهب ^(٤).

ومنها التقييد بحولان الحول بقول الإمام الصادق (عليه السلام) ولا يجب على مال زكاة حتى يحول عليه الحول من يوم ملكه صاحبه. إلى غير ذلك من المقيّدات الواردة في كتاب الزكاة.

(١) وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب عقد البيع ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٨ مما تجب فيه الزكاة ح ١٧.

(٣) وسائل الشيعة باب ٨ من زكاة الذهب والفضة ح ١.

(٤) وسائل الشيعة باب ١ من زكاة الذهب والفضة ح ٥.

٣- قال الإمام الباقر (عليه السلام): لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال (الطعام والشراب) والنساء والارتماس في الماء. فان عدم ضرر الصائم إذا اجتنب الطعام والشراب قد قيد بما رواه الحلبي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه سئل عن رجل نسي فأكل وشرب ثم ذكر قال: لا يفطر إنما هو شيء رزقه الله فليتم صومه^(١).

ومنها تقييد (ما صنع) بقول الإمام الصادق (عليه السلام): إن الكذب على الله (ﷻ) وعلى رسوله (ﷺ) وعلى الأئمة (عليهم السلام) يفطر الصائم^(٢).

٤- قال تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ فقد قيدت الآية بما قاله الإمام الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) في وصية النبي (ﷺ) لعلي (عليه السلام) قال: يا علي لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه^(٣). قال في الجواهر: فالآية مطلقة لكل لباس لبسه المصلي إلا أن الرواية المذكورة نهت عن الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه ولا يشرب لبنه، فيقدم ظهور المقيد على ظهور المطلق ويلتزم بعدم جواز الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه ولا يشرب لبنه^(٤).

٥- قال تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، فقد قيد بنهي النبي (ﷺ) عن بيع الغرر^(٥) قال في المكاسب فالآية الشريفة دلت على صحة البيع على الإطلاق سواء كان غريباً أم لا ولكن الرواية دلت على عدم صحة البيع الغرري، فيقيد إطلاق حل البيع في

(١) وسائل الشيعة باب ٩ مما يمسك عنه الصائم / ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٢ مما يمسك عنه الصائم: ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب لباس المصلي: ح ٦.

(٤) جواهر الكلام ٨: ٦٤-٦٥.

(٥) وسائل الشيعة باب ٢ من أحكام العقود ح ٤.

الآية الشريفة بغير موارد البيع الفرري ويلتزم باشتراط معلومية العوضين في البيع حتى لا يكون غررياً^(١).

٦- قد تواتر عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام): ان الماء طاهر لا ينجسه إلا ما غير أحد أوصافه: لونه أو طعمه أو رائحته، فذهب ابن أبي عقيل إلى أن الماء القليل لا يتنجس بمجرد ملاقة النجاسة إلا أن يتغير أحد أوصافه بها وساوى بين الماء القليل والماء الكثير واستدل على ذلك بالروايات المطلقة المشار إليها.

ولكن وردت الروايات التي تقيّد الروايات المطلقة بالماء الكثير، فيحمل المطلق على المقيد مثل ما رواه الشيخ الطوسي في التهذيب عن الإمام الكاظم (عليه السلام) قال: سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههن تطأ العذرة ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاة؟ قال (عليه السلام) لا إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كَرٍّ من الماء.

الاستثناءات:

إذا لم يفهم التنافي من دليل المطلق مع دليل المقيد وأمثله كثيرة منها:

١- قال السيد الخوئي (قدس سره): ان حمل المطلق على المقيد يتوقف على ثبوت التنافي بين الدليلين كما أشرنا إليه والتنافي بين الدليلين يتوقف على عدم تعدد التكليف المتكفل بإثباته كل من الدليل المطلق والدليل المقيد، كما إذا قال المولى ان ظهرت فاعتق رقبة وإن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، فنعلم أن التكليف واحد حيث ان الظهار ليس إلا سبباً لكفارة واحدة وليس موجبا لكفارتين. ففي مثل ذلك يحمل المطلق على المقيد. وأما إذا علمنا بتعدد الحكم نظير ما إذا أمر المولى بالإتيان بالماء على نحو الإطلاق وكان غرضه غسل

(١) المكاسب ٣: ٢٠٦.

الثوب به، ومن المعلوم أنه لا فرق في كون الماء للغسل حاراً أو بارداً وما شاكل ذلك، ثم أمر بالإتيان بالماء البارد لأجل الشرب، فلا شبهة هنا في أنهما واجبان مستقلان وليس بينهما تنافٍ أصلاً حتى يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد^(١).

وكما إذا ورد مطلق ومقيد ولكن اختلف موجبهما كما لو كان التكليف في أحدهما معلقاً على شيء وفي الآخر معلقاً على شيء آخر مثل أن ظهرت فاعتق رقبة وإن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة ففي هذه الصورة أيضاً لا يحمل المطلق على المقيد لعدم التنافي بينهما كما هو واضح.

٢- قال الشيخ المظفر: لو كان التكليف في المطلق إلزامياً وفي المقيد على نحو الاستحباب كما إذا قال الطبيب مثلاً (اشرب لبناً) ثم قال الأفضل أن تشرب لبناً حلواً فلا تنافي بينهما إذ أن أصل وجوب اللبن لا ينافيه رجحان الحلوة منه باعتبار أنه أحد أفراد الواجب، ففي هذه الصورة أيضاً لا يحمل المطلق على المقيد^(٢).

(١) راجع محاضرات في أصول الفقه ٥ : ٣٧٥.

(٢) أصول الفقه ١ : ١٩١.

٥٢- القاعدة: احترازية القيود

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

الأصل في القيود أن تكون احترازية

الأصل في القيد أن يكون احترازياً.

توضيح القاعدة:

أن المتكلم إذا أخذ في كلامه قيداً فالأصل أن يكون القيد دخيلاً في مراده واقعاً ويوجب تضيق دائرة الحكم في القضية، كما إذا قال المولى (أكرم الفقيه العادل) فالعدالة قيد في مراده الجدي بمعنى كونها دخلية في موضوع وجوب الإكرام، ويترتب عليه أنه إذا لم يكن الفقيه عادلاً فلا يشمل ذلك الوجوب، ولكن هذا لا يعني أن إكرامه ليس واجباً باعتبار آخر، فقد يكون هناك وجوب ثانٍ يخص الفقيه العالم أيضاً. فقاعدة احترازية القيود هي: إثبات أن شخص الحكم المشتمل على القيد لا يشمل من انتفى عنه القيد، ولا تنفي وجود حكم آخر يشمل بعنوان آخر^(١).

مستند القاعدة:

ان الظهور العرفي لحال المتكلم هو أن كل ما يقوله في كلامه يريد حقيقته

(١) دروس في علم الأصول الحلقة الثانية ٢٣١.

وتوضيح ذلك: أن الصورة التي نتصورها في مرحلة المدلول التصوري عند سماع الكلام المقيّد هي صورة حكم يرتبط بذلك القيد، ونستكشف من دخول القيد في الصورة التي يدلّ عليها الكلام دخول القيد في المدلول التصديقي الجدي أي أن القيد مأخوذ في ذلك الحكم الشرعي الذي كشف عنه الكلام.

مثلاً عندما يقول المولى أكرم الفقيه العادل: نفهم أن الوجوب الذي أراد كشفه بهذا الخطاب قد جعل على الفقيه العادل، فأخذت العدالة في موضوعه وفقاً لأخذها في المدلول التصوري للكلام، وذلك لأن المولى لو لم يكن قد أخذ العدالة قيداً في موضوع ذلك الوجوب الذي جعله وأبرزه بقوله أكرم الفقيه العادل لكان هذا يعني أنه أخذ في المدلول التصوري لكلامه قيداً ولم يأخذه في المدلول الجدي لذلك الكلام، أي أنه بيّن بالدلالة التصورية للكلام شيئاً - وهو القيد - مع أنه لا يدخل في نطاق مراده الجدّي وهذا خلاف الظهور العرفي الحالي الذي يقول: إن كل ما يبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوري فهو داخل في نطاق المراد الجدّي (أي ظهور حال المتكلم أن كل ما يقوله يريد حقيقته) الذي هو الأصل في القيد^(١).

تنبيه:

١ - لا يجوز الأخذ بأصالة الإطلاق قبل الفحص عن المقيّد، لأن الأحكام الشرعية نزلت على رسول الله (ﷺ) نجوماً، وقد جمعها العلماء في أصولهم وكتبهم، وعلى هذا ستكون المطلقات منفصلة عن المقيّدات، فلا يمكن إجراء أصالة التطابق بين الاستعمال والجد قبل الفحص والياس عن المقيّد.

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٢٣١.

٢- إذا ورد قيد على مطلق، فهو لا يوجب عدم جواز التمسك بالمطلق في سائر القيود المشكوك فيها، ضرورة أن العثور على قيد لا يوجب تصرفاً في ظاهر المطلق، بل يكشف عن أن الموضوع بحسب الإرادة الجدية هو الطبيعة مع هذا القيد، ودخالة قيد آخر تحتاج إلى الدليل، فقيام الحجة على دخالة قيد لا يوجب الإهمال والإجمال وسقوط المطلق عن الحجية بالنسبة إلى سائر القيود، ولا إشكال في بناء العقلاء على التمسك بالمطلق في سائر القيود، كما أن بناءهم على التمسك بالعام المخصّص في الشك في التخصيص الزائد^(١).

التطبيقات:

١- قال المظفر والسيد الخوئي والنائيني إذا كان القيد أخص من الموضوع كقولنا أكرم إنساناً عالماً، أو كان القيد أعم من الموضوع من وجه كقوله (عليه السلام) في الغنم السائمة زكاة فلا إشكال في كون القيد هنا احترازياً يوجب تضيق دائرة الموضوع، فيقيد وجوب الإكرام بالعالم وتقيد الزكاة بخصوص الغنم السائمة، ولكن لا يدل على عدم وجوب الإكرام في الإنسان غير العالم، ولا يدل على عدم وجوب الزكاة في غير الغنم السائمة كالإبل مثلاً لأن معنى احترازية القيود هو انتفاء الحكم عن الموضوع المذكور في القضية عند انتفاء القيد، أما الموضوع غير المذكور فلا تعرض لحكمه لا نفيّاً ولا إثباتاً، فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة (في الغنم السائمة زكاة) على عدم وجوب الزكاة في الإبل المعلوفة لا وجه له قطعاً^(٢).

(١) راجع مناهج الوصول ٢-٣٢٨. المحاضرات ٥: ٣٦٨.

(٢) أصول الفقه ١: ١٢٠-١٢١ ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ١٢٨-١٢٩ وأجود التقريرات ١: ٤٣٤.

٢- المشهور اختصاص خيار الحيوان بالمشتري لتقييده بالمشتري في غير واحد من الأخبار، منها ما رواه أبو الحسن الإمام الرضا (عليه السلام) قال: الخيار في الحيوان ثلاثة أيام للمشتري^(١).

٣- تقييد حرمة حلائل الأبناء بكونهم من الأصلاب بقوله تعالى: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾.

الاستثناء:

- ١- إذا كان القيد مساوياً للموضوع كقولنا: أكرم إنساناً ناطقاً، وكذا إذا كان القيد أعم من الموضوع كقولنا (أكرم إنساناً حيواناً) فلا إشكال في عدم كون القيد للاحتراز لأن القيد في هاتين الصورتين لا يوجب تضيقاً في دائرة الموضوع.
- ٢- إذا كانت هناك قرينة على عدم كون القيد احترازياً، كما إذا ورد القيد مورد الغالب فيفهم منه عدم كونه احترازياً نحو قوله تعالى ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ إذ يفهم منه أن تقييد الربائب بأنها في حجوركم لأنها غالباً تكون كذلك، والغرض منه الإشعار بعلّة الحكم إذ أن اللاتي تربى في الحجور تكون كالبنات^(٢).

(١) باب ٣ من الخيار ح ٨

(٢) أصول الفقه ١: ١٢١، كفاية الأصول ٤٥.

٥٢- القاعدة: حمل المجلمل على المبين

الألفاظ الأخرى: المجلمل والمبين

توضيح القاعدة:

١- لا يهتم الأصوليون في البحث عن اللفظ المعين أنه مجمل أو مبين، فإن هذا هو وظيفة اللغوي.

٢- يهتم الأصولي بالبحث عن موازين رفع الإجمال في الدليل المجمل بالدليل المبين.

٣- المجمل اصطلاحاً ما ليس له معنى ظاهر يمكن العمل به، أي لم تتضح دلالة، و يقابله المبين. فمفهومهما من الميّنات.

٤- المجمل على قسمين:

الأول: ما جهل فيه مراد المتكلم ان كان لفظاً^(١).

الثاني: ما جهل فيه مراد الفاعل ان كان فعلاً^(٢).

(١) راجع كتاب المنطق ج ٣: ١٤٣ (بحث إحصاء أسباب إجمال اللفظ).

(٢) كما لو توضأ الإمام (عليه السلام) بحضور واحد يحتمل أنه يتقي منه، فيحتمل أن وضوئه وقع على وجه التقية فلا يستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها، ويحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته وكما إذا جلس الإمام في الصلاة جلسة الاستراحة فلا يعلم أن فعله على وجه الوجوب أو الاستحباب فهو مجمل من هذه الناحية وان كان مبيناً من ناحية دلالة على الجواز.

فالمبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين (بحيث يمكن أن يعمل به) فالمبين يشمل الظاهر والنص معاً. وأما المجمل فلا يجوز العمل به لعدم ظهور دلالة.

٥- ويقسم المجمل بلحاظ الظهور وعدمه إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المجمل بالذات، وهو ما ليس له معنى ظاهر في نفسه بالنسبة إلينا مثل إجمال كلمة (الرطل) وترددها بين العراقي والمكي والمدني وكما في الألفاظ المشتركة كلها.

الثاني: المجمل بالعرض: وهو ما كان له معنى ظاهر في نفسه لغة وعرفاً، ولكنه ثبت عدم إرادته لاحتفائه بما يدل على عدم ظهوره من غير تعيين للمراد، أي تكون القرينة صارفة عن ظهوره فقط.

الثالث: وقد يكون المجمل حكماً بمعنى أن أحكام المجمل ترتب عليه كما إذا قال: أكرم العلماء، ثم قال لا تكرم زيدا وتردد زيد بين عشرة أشخاص، فنتيجة المجمل وهو التوقف عن إكرام هذه العشرة جارٍ في المقام وإن علم إرادة واحد منهم^(١). فتعذر العمل بظاهره فأصبح المراد منه مجملاً.

٦- المجمل بالذات: قد يكون في قبالة دليل مبين بالذات ويراد رفع إجمال المجمل به كما إذا ورد: الكر ستمائة رطل وهو مردد بين العراقي والمكي الذي هو ضعفه. وورد الكر ألف ومائتا رطل بالعراقي وكما إذا ورد أن صلاة الليل مطلوبة، ودل دليل آخر على كونها مستحبة (أو ليست بواجبة)، فهنا لا إجمال

(١) غاية المأمول ج ١: ٧٠٩.

بحسب الحقيقة، لأن مدلول الدليل الأول يتضح إذا ضمّ إلى الدليل الآخر فيتعيّن المراد منه الذي هو مقتضى الدليل الثاني.

٧- أن وصف الإجمال والتبيين وصف واقعي ثابت للألفاظ نفسها لا أنه إضافي كما ذكره صاحب الكفاية^(١). بل هما وصفان حقيقيان يمكن إقامة البرهان على أحدهما. وعدم معرفة بعض ببعض الألفاظ لا يوجب كونها مجهلة بل هو جاهل بها، وجهله بها لا يحقق وصفها بالإجمال، فليس إجمالها وبيانها منوطاً بفهم زيد لها وعدمه.

واختلافهم في إجمال بعض الألفاظ وبيانها لا يقتضي كونها إضافية بل هو كاختلافهم في عدالة زيد.

ثم أن اللفظ أو الفعل قد يكون مجملاً عند شخص مبيّناً عند آخر، كما إذا كان الأول ملتفتاً إلى القرينة دون الثاني.

مستند القاعدة:

من الواضح أنه إذا ورد دليل مجمل ولم يكن هناك قرينة على تعيين المراد منه فلا يكون حجة ولا يمكن العمل به لإجماله وعدم وضوح دلالاته، وتكون الواقعة المشكوك حكمها من جهة إجمال اللفظ كأَيّ واقعة لا نصّ فيها، لأن مجرد تصور المعنى لا أثر له إذا لم يقترن بالتصديق، ولا تصديق بلا سبب يوجهه.

نعم إذا ورد دليل آخر يبيّنه ويفسّره ويوضح المراد منه فلا شك بحسب المتفاهم العرفي ومرتكزاتهم في أنه يجب الأخذ بالمبيّن وتفسير المجمل به لأنه

(١) الكفاية الأصول ٢٩٤.

بمنزلة القرينة عليه^(١).

أي ان حمل المجمل على المبين الذي يفسره ويوضح المراد منه عليه السيرة الارتكازية العقلائية الممضية من قبل الشارع المقدس بل عمل الشارع على وفقها.

التطبيقات:

قال تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٢)، فان هذا الوصف في الآية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي (ﷺ) من أصحابه، إلا أن ذيل الآية ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ صالح لأن يكون قرينة على أن المراد بجملة ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ بعضهم لا جميعهم، فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة^(٣).

٢- قال الشيخ المظفر (رحمته) ما خلاصته: أن أية ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، فقد ذهب جماعة إلى أن هذه الآية من المجمل المتشابه من جهة لفظ (اليـد) باعتبار أن (اليـد) تطلق على العضو المعروف كله إلى أصول الأصابع، وعلى العضو إلى الزند، وإلى المرفق فيقال مثل تناولت بيدي وإنما تناول بالكف بل

(١) راجع محاضرات في أصول الفقه ٥ / ٣٧٦.

(٢) سورة الفتح : ٢٩.

(٣) أصول المظفر، ج ١-٢ : ١٩٦.

بالأنامل فقط. ثم قال الشيخ المظفر: والظاهر أن لفظ اليد لو خلي ونفسه فيستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، ولكن غير مراد يقيناً في الآية فتردد بين المراتب العديدة من الأصابع إلى المرفق، لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب، فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية وإن كانت مبيّنة بالأحاديث عن آل البيت (عليهم السلام) الكاشفة عن إرادة القطع من أصول الأصابع^(١)، فعن الإمام الصادق (عليه السلام) إنه قال: القطع من وسط الكف ولا يقطع الإبهام^(٢).

٣- قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً﴾ ولكن كلمة البقرة كانت مجملة من ناحية لونها وكبرها وبقية مواصفاتها لذا قالوا لموسى: ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾ فجاء الجواب: ﴿إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ﴾ (لا فارض أي ليست بمسنة انقطعت ولادتها) وَلَا بَكْرٌ (أي لم تلد) عَوَانٌ بين ذلك (أي في منتصف السن بين الفارض والبكر (يقال للنساء والبهائم عوان) «فاقع» أي شديد الصفرة في صفاء لونها «لا ذلول» أي غير مذلة بالحرث والسقي تثير الأرض ولا تسقى الحرث. وقد كان هذا الجواب مجملاً من ناحية اللون، فقالوا لموسى: ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا﴾ فجاء الجواب: ﴿إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ ومع هذه المميزات التي ترفع الإجمال من بعض النواحي إلا أنه بقي الإجمال من بعض الجهات فقالوا لموسى: ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ فجاء

(١) أصول المظفر، ١ - ٢ / ١٩٨.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ باب ٤ من حدّ السرقة ح ٢.

الجواب: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَكْلٌ تَشِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا﴾ (أصلها وشيه فلدحقها من النقص ما لحق زنة وعدة «لا شية فيها» أي لا لون فيها سوى لون جميع جلدها) ﴿قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾^(١).

٤- إذا فعل الإمام شيئاً في الصلاة كجلسة الاستراحة مثلاً، فلا يدري أن فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب فمن هذه الناحية يكون فعل الإمام بالنسبة إلينا مجملاً، وإن كان من ناحية دلالة على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبيّناً.

٥- إذا خاطبنا شخص بلفظ مشترك من دون قرينة على أحد معانيه، فيكون اللفظ بالنسبة لنا مجملاً، ككلمة (عين) أو كلمة (تضرب) المشتركة بين المخاطب والغائب وكلمة المختار المشتركة بين المخاطب والغائب وكلمة المختار المشتركة بين اسم الفاعل والمفعول^(٢) إذ لو لا الإعلال لكان مختيراً بكسر الياء للفاعل ومختيراً بفتح الياء للمفعول فينتفي الإجمال.

٦- قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ... الخ﴾ فإن الذي بيده عقدة النكاح مردد بين الزوج والولي.

٧- قد يكون الإجمال لكون المتكلم في مقام الإهمال والإجمال، فلا يزول هذا الإجمال كما إذا سالك شخص عن زيد فتقول ذهب من هنا ولا تبين مقصده لأنك تريد الإجمال والإهمال وعدم البيان.

(١) البقرة - ٦٧-٧١ راجع معالم الدين في الأصول ١٥٧.

(٢) راجع المظفر ١-٢: ١٩٦.

٨- هناك ألفاظ اختلفوا في إجمالها وبيانها مثل:

١- لفظ الصعيد

٢- الغني

٣- نساء / ٢٣: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ فقد أضيف التحريم إلى الأعيان وكذا إذا أضيف التحليل إلى الأعيان، حيث لا بد من تقدير فعل ضرورة أن تحريم الأعيان لا معنى له.

٤- (ولا صلاة إلا بطهور) (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) فهل يراد نفي الصحة أو الكمال؟

نقول: كل ما كان له ظهور عرفي نعول عليه ولا إجمال وما ليس له ظهور عرفي يكون مجملًا تترتب عليه أحكامه إذا لم يحل إجماله بدليل آخر.

٥٤- القاعدة: حجية القطع

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

وجوب متابعة القطع

وجوب العمل على وفق القطع

توضيح القاعدة:

للقطع خواص ثلاثة:

الأول: كاشفيته بذاته عن الخارج لأن القطع هو عين الانكشاف والإراءة^(١). فالقطع عند القاطع حقيقة نورانية محضة لا احتمال لمرافقة الخطأ لها، أي يكون القطع نور لذاته نور لغيره، فهو نفس الانكشاف لا أنه شيء له الانكشاف.

الثاني: له محركية إلى ما يوافق الغرض الشخصي للقاطع، وهذه المحركية هي نتيجة الكاشفية التي ذكرناها في الخاصية الأولى، فالعطشان إذا قطع بوجود الماء خلفه يتحرك إلى تلك الجهة طلباً للماء. وهذه الخصوصية من الآثار التكوينية للقطع بما يكون متعلقاً للغرض الشخصي، وتسمى بالحجية التكوينية.

(١) القطع هو الجزم الذي لا يحتمل الخلاف، ولا يعتبر فيه أن يكون مطابقاً للواقع في نفسه، وأن كان في نظر القاطع لا يراه إلا مطابقاً للواقع وعليه فالقطع الذي هو حجة أعم من اليقين والجهل المركب.

الثالث: أن القطع بتكليف المولى ينجز ذلك التكليف على العبد، أي يجعله موضوعاً لإدراك العقل بوجوب امتثاله وصحة العقاب على مخالفته (لا الوجوب الشرعي لمتابعة القطع بما هو قطع) وهذه الخاصية هي الحجية المبحوث عنها في علم الأصول، لا الخاصية الأولى والثانية.

إذن القطع سبب لتنجز الواقع (عند الإصابة) بحيث يدرك العقل باستحقاق العقاب على مخالفته فإن علم الإنسان بحكم إلزامي من المولى (وجوب أو حرمة) دخل ذلك الحكم الإلزامي في ضمن نطاق حق الطاعة وأصبح من حق المولى على الإنسان أن يمثل ذلك الإلزام الذي علم به، فإذا قصر في ذلك كان جديراً بالعقاب، وهذا ما يسمى بجانب المنجزية في حجة القطع.

ومن ناحية أخرى: فإن الإنسان القاطع بعدم الإلزام، من حقه أن يتصرف كما يحلو له، وإذا كان الإلزام ثابتاً في الواقع والحالة هذه، فليس من حق المولى على الإنسان أن يمثله، ولا يمكن للمولى أن يعاقبه على مخالفته مادام الإنسان قاطعاً بعدم الإلزام، وهذا هو جانب المعذرية في حجة القطع.

وبهذا اتضح أن المراد من حجة القطع هو منجزية القطع ومعذريته لا الحجة عند المنطقيين التي معناها «كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً» أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترابطها إلى العلم بالمجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن^(١)، فإن من المعلوم أن القطع لا يكون حجة بهذا المعنى، إذ لا يصح أن يقع القطع وسطاً في القياس فلا يقال: هذا مقطوع

(١) راجع أصول المظفر ج ٣: ١٢.

الخمرية وكل مقطوع الخمرية خمر (أو يجب الاجتناب عنه) لأن الكبرى كاذبة، إذ مقطوع الخمرية يمكن أن يكون خمراً ويمكن أن لا يكون، ووجوب الاجتناب لم يترتب شرعاً على مقطوع الخمرية، بل على الخمر بوجوده الواقعي، لأننا نتكلم في القطع الطريقي.

وبهذا يتبين أن الكلام في القطع وحجيته ليس من المسائل الأصولية إذا كان المناط في المسألة الأصولية، ما تكون نتيجتها كبرى لو ضم إليها صغراها لأنتجت حكماً فرعياً، إذ من المعلوم أن القطع ليس كذلك، لأن القطع بالحكم هو تحصيل للحكم فلا يقع في طريقه إذ هو ذو الطريق. هذا في القطع الطريقي الذي نحن بصددده وكذلك الأمر في القطع الموضوعي فانه موضوع لحكم شرعي كما إذا قيل إذا قطعت بسلامة ولدك فتصدق فان القطع بسلامة الولد موضوع وليس طريقاً لاستنباط الحكم الشرعي، والموضوع للحكم الشرعي غير موجب لتحصيل حكمه واستنباطه أصلاً فان وجود الموضوع للحكم لا ربط له بنفس الحكم.

المستند:

الأول: وقد استدل على حجية القطع بحكم العقل^(١) تارة وبحكم العقلاء تارة أخرى، فمن جعل قبح الظلم وحسن العدل أمراً واقعياً يدركه العقل من قبيل الإمكان والامتناع كانت حجية القطع عنده بحكم العقل فقالوا: (بان العمل بالقطع عدل ومخالفته ظلم للمولى، فتكون حجية القطع من صغريات قاعدة حسن العدل

(١) حكم العقل قد يراد به بمعنى حثه وبعثه، وقد يراد به إدراك العقل، وقد ذهب السيد الخوئي إلى حكم العقل بمعنى إدراكه لأن العقل ليس من شأنه الحكم بمعنى الحث والردع لأنهما من صفات المولى الحقيقي أو العرفي، بل من شأنه الإدراك ليس إلا. راجع غاية المأمول ج ٢: ص ١٤.

وقبح الظلم واستحقاق فاعل الأول للمدح والثواب ومرتكب الثاني للذم والعقاب) وقد ذهب إلى هذا الاستدلال صاحب الكفاية والسيد الخوئي.

ومن جعل حسن العدل وقبح الظلم حكماً عقلائياً حكم به العقلاء حفظاً لنظامهم كانت حجية القطع لديه من القضايا المشهورة بحسب مصطلح المناطقة، وهي القضايا المجعولة من قبل العقلاء^(١)، واختاره المحقق الإصفهاني.

وقد ناقش السيد الخوئي المحقق الإصفهاني بوجهين:

الأول: أن حجية القطع ثابتة في زمان لم يكن فيه إلا بشر واحد، فلم يكن فيه عقلاء ليتحقق البناء العقلاني منهم ولم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه.

الثاني: أن الأوامر الشرعية ليست بتمامها دخيلة في حفظ النظام، فإن أحكام الحدود والقصاص وإن كانت لأجل حفظ النظام وكذا الواجبات المالية إلا أن العبادات كوجوب الصلاة التي هي عمود الدين ووجوب الصوم لا ربط لها بحفظ النظام أصلاً^(٢).

أقول: ذكر الشهيد الصدر (رحمته) أن الاستدلال على حجية القطع بقاعدة قبح الظلم وحسن العدل غير منهجي وذلك: لأن قاعدة قبح الظلم قد أخذ في موضوعها عنوان الظلم، وهو عبارة عن سلب ذي الحق حقه، ففي المرتبة السابقة لا بد من افتراض حق الأمر على المأمور لكي تفترض مخالفته سلباً لحقه وإلا لم يكن ظلماً، فإن أريد إثبات ذلك بنفس تطبيق قاعدة قبح الظلم كان دوراً، وإن

(١) راجع مصباح الأصول ٢: ١٦-١٧. ونهاية الدراية ٣: ٢٢.

(٢) راجع مصباح الأصول ٢: ١٦.

أريد (بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعة والمولوية على العبد) تطبيق هذه القاعدة فهو حشو من الكلام، لأنه بعد الفراغ عن حق الطاعة للمولى على العبد وبعد افتراض وجدانية القطع فلا نحتاج إلى شيء آخر، إذ لا يراد بالمنجزية إلا حق الطاعة ولزوم الامتثال، والمفروض أننا قطعنا بذلك.

إذن حجية القطع (بمعنى التنجيز والتعذير) ليس إلا عبارة فرض مولوية المولى، ونفس القطع بحكم المولى فلا نحتاج إلى توسط عنوان قبح الظلم الذي هو فرع ثبوت مولوية المولى وحق الطاعة له.

نعم: ان قاعدة قبح الظلم وحسن العدل قد يراد بها مجرد تنبيه المرتكزات إلى وجود حق للمولى على العبد^(١).

الردع عن حجية القطع: اختلف في إمكان الردع عن حجية القطع ومنجزيته على قولين، والمعروف امتناعه فقالوا: لا يمكن أن تزول حجية القطع عن القطع، فحتى المولى لا يمكنه أن يجرّد القطع من حجّيته ويقول مثلاً: (إذا قطعت بعدم الإلزام فأنت لست معذوراً) أو يقول (إذا قطعت بالإلزام فلك أن تهمله) وذلك لأن القطع لا ينفك عن المعذرية والمنجزية بحال من الأحوال^(٢). وقد عبّر عن هذه الحالة بأن حجية القطع ذاتية ومعنى ذلك أنها منبثقة عن نفس طبيعة القطع، فهي ليست مستفادة من الغير ولا تحتاج إلى جعل من الشارع أو في صدور أمراً منه بأتباع القطع، فليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره العبد فإذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به ويكون منجزاً ومعذوراً، وهذه اللابدية عقلية وهي نفس وجوب الطاعة

(١) راجع بحوث في علم الأصول ٤: ٢٨.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية ١٧٦.

الذي هو وجوب عقلي.

وعلى هذا فلا يعقل التصرف في حجة القطع من جهة أسبابه كما نسب ذلك إلى بعض الإخباريين حيث حكموا بعدم الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات عقلية.

وكذا لا يمكن التصرف في القطع من جهة الأشخاص، بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع شخص آخر (كما قالوا بعدم قطع القطاع قياساً على شك كثير الشك الذي حكم شرعاً بعدم الاعتبار بشكه في ترتيب أحكام الشك). إذن القطع في كل ذلك حجة ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه.

نعم الذي يصح ويمكن أن يقع هو إلفات نظر الخاطئ في قطعه إلى الخلل في مقدمات قطعة، فإذا تنبه إلى الخلل في سبب قطعه فلا محالة أن قطعة سيتبدل إما إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف، وهذا لأضير فيه^(١).

وقد استدل على امتناع الردع عن حجة القطع بأدلة ثلاثة:

١- ان المنجزية من لوازم القطع ويستحيل انفكاك اللازم عن الملزوم. فان أريد بالردع إزالة الحجية الذاتية عن القطع فهو تفكيك بين الذات والذاتي وهو مستحيل.

٢- أن الردع مناقض لحكم العقل بحجة القطع ومنجزيته. فجعل ما يخالف حجة القطع (رغم ثبوت حجة القطع الذاتية عقلاً) تناقض مع حكم العقل.

٣- ان الردع عن حجة القطع يستلزم اجتماع الضدين واقعاً عند فرض الإصابة، أو في نظر القاطع في فرض الخطأ، وكلاهما محال فلا يمكن للمولى أن يجرد

(١) راجع أصول الفقه ٣: ٢٥-٢٦.

القطع عن حجته ومنجزيته بالترخيص في مخالفة التكليف المنكشف بالقطع لأن هذا الترخيص هو حكم واقعي حقيقي، وحينئذ يلزم اجتماع حكيمين واقعيين حقيقيين متنافيين في حالة كون التكليف المقطوع ثابتاً في الواقع، ويلزم اجتماع حكيمين متنافيين في نظر القاطع إذا لم يكن التكليف المقطوع ثابتاً في الواقع حيث يرى القاطع مقطوعة ثابتاً دائماً فكيف يصدق بعدم حجته مع وجود قطعه؟!

وقد أشكل على هذه الأدلة بإشكالات لا يفيدنا إثباتها والنقض والإبرام عليها. ومع هذا نقول ان الصحيح هو عدم إمكان الردع عن حجية القطع بهذا الدليل: وخلاصته:

١- إذا كان القطع بحكم ترخيصي وأريد جعل حكم ظاهري إلزامي في مورده (كوجوب الاحتياط) فهو غير معقول وذلك لأننا ان فرضنا ان الحكم الظاهري نفسي لزم التضاد في المبادئ في الواقع أو في نظر القاطع. وإن فرض هذا الحكم طريقي، فان الحكم الطريقي ينجز غيره (الحكم الواقعي)، والمفروض أن المكلف يقطع بعدم التكليف الواقعي فكيف يتنجز الإلزام الواقعي بهذا الحكم الطريقي؟

٢- إذا كان القطع بحكم إلزامي وأريد جعل حكم ظاهري ترخيصي فهو أيضاً غير معقول وذلك: لأن الحكم الظاهري الترخيصي ان كان نفسياً فتأتي مشكلة التضاد في المبادئ، وان كان الحكم طريقياً لتنجز الواقع، فان القاطع يرى أن قطعه مصيبٌ للواقع دائماً فهو يرى ان الحكم الظاهري الطريقي لا يشمل روحاً وملاكاً

وان كان يشملُه خطاباً، إلا أن هذا الخطاب لا يكون معذراً عقلاً^(١).

ملاحظتان:

الأولى: بعد الفراغ عن أصل حجّة القطع، بحث الأصوليون عن حدود هذه الحجية ومدى سعتها وامتدادها، فبحثوا مثلاً عن التجري وحكمه. وتوضح ذلك:

ان المكلف إذا قطع بوجوب أو تحريم، فخالفه وكان التكليف ثابتاً في الواقع اعتبر عاصياً، وأما إذا قطع بوجود التكليف وخالفه ولم يكن التكليف ثابتاً واقعاً، سمّي متجرباً. وقد وقع البحث عن إدانة مثل هذا المكلف بحكم العقل واستحقاقه العقاب كالعاصي أو لا؟

ذهب الشيخ الأنصاري إلى أن التجري لا يوجب استحقاق العقاب وتبعه المحقق النائيني على ذلك^(٢) بينما ذهب صاحب الكفاية إلى استحقاق المتجري للعقاب وذلك (لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجريه، وهتك حرمة لمولاه وخروجه عن رسوم العبودية وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان)^(٣).

والصحيح هو ما ذهب إليه صاحب الكفاية من استحقاق التجري للعقاب، وذلك لأن حكم العقل بحق المولى على العبد وحق طاعة المولى تشمل موارد التجري وذلك: لأن موضوع حق الطاعة هو إحراز التكليف بمنجز شرعي أو عقلي (سواء كان هناك تكليف في الواقع أم لا)، فالإحراز للتكليف هو تمام الموضوع

(١) راجع بحوث في علم الأصول ٤: ٣٣ - ٣٤.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٣٧.

(٣) كفاية الأصول ٢٩٨.

لحكم العقل بلزوم إطاعة المولى وحينئذ يكون للمولى على العبد حق الطاعة إذا أحرز التكليف بالقطع المنجز عقلاً. أي بعبارة أخرى: ان حق المولى على العبد يكمن في أن يطيع العبد مولاه ويقوم بأدب العبودية والاستعداد لأداء الوظيفة التي يأمره الله بها، وهذا يختلف عن حقوق الناس، إذ في حقوق الناس قد يقال: ان من أتلّف مالا يتخيّل إنه لزيد ثم تبين أنه مال نفس المكلف لم يكن ظالماً لزيد لأنه لم يخسره شيئاً ولم يتعدّ على أمواله، أما في حق الله على العبد، فهو من الحقوق الإحترامية التي يكون تمام موضوعه هو نفس القطع بتكليف المولى (لا واقع التكليف) فلو تنجز التكليف على العبد ومع هذا خالفه كان العبد قد خرج عن أدب العبودية واحترام مولاه ولو لم يكن تكليف واقعاً^(١).

وأما من ذهب إلى عدم استحقاق العقاب على المتجري فهو يرى أن موضوع حق طاعة المولى على العبد هو التكليف الواقعية أو أن يكون مركباً من التكليف بوجوده الواقعي وأن يكون محرّزاً بمنجز عقلي أو شرعي، وحينئذ يقال: لا يوجد تكليف واقعي في موارد التجري وحينئذ لم يتم موضوع استحقاق العقاب.

هذا ولكن الشهيد الصدر (قدس): ذكر أن الفعل المتجري به قبيح على كل تقدير وذلك لبديهة ادعاها في المقام وهي: ان الأقدام على الظلم وسلب الحق قبيح عقلاً (وان لم يكن ظالماً واقعاً) مثلاً إذا تصور زيد أن عمرواً مولاه مع هذا أهانه ولم يحترمه

(١) ان هذا البحث وهو قبح التجري لا يختص بموارد القطع وان كان هو أظهر أفراد، وحينئذ فلو تنجز التكليف على العبد كما في الإمارات والأصول المنجزة، فان صادف التكليف الواقع وخالفه العبد تحقق العصيان، وان لم يصادف التكليف الواقع فهو تجري، لأن الحكم الظاهري يحافظ على أحكام الواقع، فهو ليس ناشئاً من مصلحة في متعلقه.

بما يناسب مقام المولى فلا إشكال في أن صدور مثل هذا الفعل يعتبر في نظر العقل قبيحاً وفاعله يعدّ مذموماً ولو انكشف بعد ذلك أن عمرو لم يكن مولى له. وبعبارة أخرى: أن العبد المتجري لم يسلب حق المولى، إلا أنه أقدم على سلب حق المولى فيكون فعله بهذا الاعتبار قبيحاً، فيستحق العقاب من المولى الحقيقي (مع أنه لم يظلمه) بملاك أن مقتضى مولوية المولى الحقيقي: أن يكون ذمّة وتأنيبه لعبده الفاعل للقبیح، وإن لم يكن فعل القبيح من العبد ظلماً في حقّ مولاه^(١).

وبهذا نعرف عدم تمامية ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري في رسائله من إنكار القبح رأساً في موارد التجري وذكر أن الموجود هو سوء سريرة العبد المنكشفة بالفعل مثل الكلمات القبيحة الكاشفة عن معانيها القبيحة.

وسبب عدم التمامية هو: عدم صحة قياس ما نحن فيه على الألفاظ القبيحة، لأن الفعل في المقام من العبد يكشف كشفاً حقيقياً عن عدم احترام العبد لمولاه وهو ظلم حسب دليل صاحب الكفاية لأنه كشف عن احتقار المولى، فهو بنفسه مصداق لتحقير المولى وأهائه الذي هو تمام موضوع القبح في التجري.

ونعرف أيضاً عدم تمامية ما ذكره المحقق النائيني (بعد تسليمه بأصل القبح)، فانه قد حاول التمييز بين قبحين:

١- القبح الفعلي ٢- القبح الفاعلي مثلاً كنس الشارع حسن في نفسه، ولكن صدوره من العالم قبيح، بخلاف ضرب اليتيم فهو قبيح فعلي. وأدعى أن المعصية هي من القبح الفعلي، والتجري من القبح الفاعلي، فلا يستحق العبد العقاب على

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٧ - ٣٨ - ٣٩.

قبحه الفاعلي لأن العقاب من شؤون القبح الفعلي لا الفاعلي.

وسبب عدم التمامية: هو أن القبح والحسن لا يضافان إلى الأفعال في أنفسها، بل يضافان إلى الأفعال بلحاظ صدورها من الفاعل (نعم باب المصلحة والمفسدة موضوعهما الفعل في نفسه) لأن القبح والحسن عبارة عما يذمّ عليه الفاعل ويمدح، وهذا لا يكون إلا بعد إضافة الفعل إلى الفاعل وهذا واضح^(١).

الملاحظة الثانية:

بحث علماء الأصول: ان القطع بالتكليف كما يستدعي الموافقة العملية، فهل يستدعي الموافقة الالتزامية (التي هي عمل اختياري قلبي بمعنى عقد القلب وخضوع الجنان للحكم الشرعي) أم لا؟

ذهب المشهور من المحققين إلى عدم وجوب الموافقة الإلتزامية وذلك: (لشهادة الوجدان - الحاكم في باب الإطاعة والعصيان - بذلك، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده إلا المثوبة، دون العقوبة ولو لم يكن مسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له. وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف به العبد من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيهِ التزاماً مع موافقته عملاً^(٢)).

التطبيقات:

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٧ - ٣٨ - ٣٩.

(٢) كفاية الأصول ٣٠٨.

١- قال الشيخ الأنصاري (قدس سره) (لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً) وقد علل ذلك بقوله: (لأنه بنفسه طريق إلى الواقع وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً ونفيًا)^(١) فالقطع الحاصل لكل مكلف بحكم شرعي حجة عليه (ومنجز للحكم عند الإصابة بحيث يستحق العقاب عليه، ومعدّر عند الخطأ بحيث يكون مؤمناً عنه).

٢- قال الشيخ الأنصاري أيضاً: الحق أن الكفار مكلفون بالفروع ومعاقبون عليها، إلا أن أكثرهم - إلا ما قلّ وندر - جهّال قاصرون لا مقصرون. أما عوامهم فظاهر، لعدم انقذاح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب نظير عوام المسلمين... والقاطع معذور في متابعة قطعه ولا يكون عاصياً وآثماً، ولا تصح عقوبته في متابعته. وأما غير عوامهم فالغالب فيهم أنه بواسطة التلقينات منهم أول الطفولية والنشوء في محيط الكفر صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كل ما ورد على خلافها ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحق من بدء نشوئهم^(٢).

٣- قال السيد الخوئي: نسب إلى بعضهم الحكم بفسق من ترك تعلم مسائل الشك والسهو في الصلاة: وهذه الفتيا يحتمل استنادها إلى أحد أمور: منها: أن ترك تعلم المسائل المذكورة مع العلم بالابتلاء بها أو احتمالها من أظهر مصاديق التجري على المولى سبحانه، لكشفه عن أنه غير معتنٍ بأحكام الله وتكاليفه ولا مبالٍ بأوامره ونواهيه، والتجري مضافاً إلى أنه موجب لاستحقاق العقاب عليه من المحرمات

(١) راجع أصول المظفر، ج ٣: ٢١.

(٢) المكاسب الحرة للإمام الخميني ١: ١٣٣.

في الشريعة^(١).

٤- ذكر الشيخ الأنصاري (رحمته) في مسألة الاكتساب بما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة: ان الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام توصلاً إليه قد يمنع إلا من حيث صدق التجري^(٢).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١ : ٣٠١.

(٢) المكاسب المحرمة ١ : ١٣٨.

٥٥- القاعدة: تنجيز العلم الإجمالي

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

منجزية العلم الإجمالي

ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي

كفاية العلم الإجمالي في تنجز التكليف

توضيح القاعدة:

القطع تارة: يتعلق بشيء محدد ويسمى بالعلم التفصيلي، ومثاله العلم بوجوب صلاة الفجر أو العلم بنجاسة هذا الإناء المعين، وأخرى: يتعلق بأحد شيئين لا على وجه التعيين، ويسمى بالعلم الإجمالي، ومثاله العلم بنجاسة أحد الإناءين بدون أن يقدر على تعيين النجس في أحدهما بالضبط.

وهناك اتجاهات في تفسير العمل الإجمالي وشرح حقيقته وهي:

١- أن يكون العلم الإجمالي متعلقاً بالفرد المردد (وهذا مستفاد من كلام صاحب الكفاية في بحث الواجب التخييري إذ حاول أن يصوره بأنه متعلق بالفرد المردد) والإشكال الذي يرد على صاحب الكفاية في تعلق الوجوب بالفرد المردد، دفعه بقوله: بأن الوجوب أمر اعتباري لا بأس بتعلقه بالفرد المردد، وصفة العلم قد تتعلق بالفرد المردد كما في موارد العالم الإجمالي.

وأشكل عليه المشهور باستحالة أن يتعلق الوجود بالفرد المردد، لأن الفرد المردد مستحيل خارجاً وذهناً، فإن الوجود الذهني أو الخارجي المقوم للعلم يساوق التشخص والتعين فلا بد من تعيين المعلوم بالذات. وإذا تعين الوجود كانت ماهيته متعينة، لأن الماهية هي حدّ للوجود، فتردد الماهية يتردد الوجود أيضاً فلا يكون مشخصاً وهو خلف، فلا بد من تعيين المعلوم بالذات وجوداً وماهية.

٢- ان يكون العلم الإجمالي متعلقاً بالجامع، فالعلم الإجمالي هو علم تفصيلي بالجامع وشك في الخصوصيات (وهذا ذهب إليه المحقق النائيني والمحقق الإصفهاني). وقد برهن عليه بأن متعلق العلم الإجمالي لا يخلو من أحد شقوق أربعة:

فأما أن لا يكون متعلقاً بشيء أصلاً.

أو يكون متعلقاً بالفرد بعنوانه التفصيلي.

أو يكون متعلقاً بالفرد المردد.

أو يكون متعلقاً بالجامع.

والشق الأول باطل: لأنه خلف كون العلم من الصفات ذات الإضافة.

والشق الثاني باطل: لأنه يوجب انقلاب العلم الإجمالي تفصيلياً.

والشق الثالث مستحيل: لأن الفرد المردد لا وجود له ذهنياً ولا خارجاً.

فيتعين الرابع.

٣- ذهب المحقق العراقي إلى دعوى أن تعلق العلم الإجمالي بالواقع (الفرد

المعين ذهنياً المتطابق مع الفرد الخارجي على تقدير وجوده) وإنما العلم الإجمالي

علم مشوب بالإجمال كالمرآة غير الصافية بخلاف العلم التفصيلي.

أقول: لعل مقصود الجميع واحد، وهو: ان صاحب الكفاية عند ما يقول ان العلم الإجمالي متعلق بالفرد المردد يريد أن يقول بوجود علم يشير إلى واقع الوجود، إلا أن واقع الوجود مردد بين وجودين خارجيين، أي يوجد علم بالنجاسة يشير إلى نجاسة واقعة وجوداً، إلا أن هذا الواقع وجوداً، مردد بين وجودين بين هذا الإناء وذاك. فالتردد في المشار إليه، وليس هذا من باب وجود الفرد المردد ذهناً أو خارجاً حتى يقال أنه مستحيل.

وكذا من يقول أن العلم الإجمالي متعلق بالجامع، فانه يقصد به العلم بالجامع والكلي المشير إلى الخارج، فهو علم بالجامع بنحو الإشارة إلى الخارج، فيكون على هذا علماً جزئياً بواسطة الإشارة. وكذا صح ما ذهب إليه المحقق العراقي من تعلق العلم الإجمالي بالفرد، لأن المفهوم المتعلق به العلم مستخدم بنحو الإشارة إلى الخارج، وهذا هو حقيقة الجزئية التي هي الإشارة في مورد العلم الإجمالي من دون تعيين المشار إليه من ناحية الإشارة لأنها إشارة إلى واقع الوجود وهو مردد بين الوجودين الخارجيين^(١).

ثم ان البحث هنا يكون في منجزية العلم الإجمالي بلحاظ حرمة المخالفة القطعية تارة وبلحاظ وجوب الموافقة القطعية ثم بعد الفراغ عن المنجزية فيهما يُبحث عن كون هذا التنجيز بنحو الاقتضاء (أي معلق على عدم ورود ترخيص شرعي) أو بنحو العلية (أي يستحيل الترخيص بخلافه)^(٢). ونحن ندمج البحثين هنا

(١) هذا مستخلص من كلام السيد الشهيد ج ٤: ١٦٠ - ١٦١.

(٢) إذا اختار الأصولي مسلك الاقتضاء في منجزية العلم الإجمالي (سواء في حرمة المخالفة أو وجوب الموافقة) أي بحسب عالم الثبوت يمكن الترخيص من قبل الشارع في تمام أطراف العلم

ببحث واحد للاختصار فنقول:

قد اختلفت كلمات الأصوليين في تنجيز العلم الإجمالي وعدمه على أقوال أربعة:

١- ان العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز (وبه قال المحقق السيد البروجردي والعراقي والاصفهاني).

٢- ان العلم الإجمالي مقتضي للتنجيز (وبه قال صاحب الكفاية).

٣- ان العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، ومقتضٍ بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية (واختاره الإمام الخميني).

٤- ان العلم الإجمالي كالشك البدوي في عدم تأثيره في تنجيز الواقع، وهذا القول نسب إلى المحقق الخوانساري^(١).

أقول: لعل مراد هذا القائل ليس هو عدم تنجيز العلم الإجمالي بل مراده هو إمكان جريان الترخيص الشرعي في أطرافه فهو راجع إلى القول الثاني القائل بان العلم الإجمالي مقتضي للتنجيز.

ودليل القول الأول: قال المحقق الاصفهاني: (ان العلم الإجمالي لا يفارق التفصيلي في حقيقة انكشاف أمر المولى ونهيه، فلا محالة يتمخض البحث في أن

الإجمالي أو في بعضها لأن العلم الإجمالي ليس علة لوجوب الموافقة القطعية أو حرمتها أي حرمة المخالفة القطعية، ولكن بحسب عالم الإثبات فهل هو واقع؟ فهذا البحث موكول إلى بحث الاشتغال في الأصول العملية لأنه بحث عن مدى الإطلاق في أدلتها وخلاصة ما يقال هناك: المنع من إطلاق أدلة الأصول لتمام أطراف العلم الإجمالي لأن هذا الأمر غير عقلاني حيث يعتبر العقلاء هذا منافياً مع الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال رغم كونه ممكناً عقلاً.

(١) راجع نهاية الأصول ٤١٩.

الجهل التفصيلي بمتعلق طرف العلم هل يعقل أن يجعل عذراً شرعاً أو عقلاً أم لا؟ وحيث ان ملاك استحقاق العقاب هتك حرمة المولى، وهو منطبق على المخالفة للحكم المعلوم في البين ولو لم يعلم طرف المعلوم تفصيلاً، فلا فرق بين العلمين في التنجيز، وحيث ان هذا الحكم العقلي على نحو العلية التامة فلا يُعقل جعل الجهل التفصيلي عذراً عقلاً وشرعاً إلا مع التصرف في المعلوم، وهو خلف.

ان قلت: ان المخالفة القطعية هتك لحرمة المولى وخروج عن زي الرقية فيكون قبيحاً، لأنه ظلم، وأما المخالفة الإجمالية وترك الموافقة القطعية لا يكون خروجاً عن زي الرقية، لأنه لم يحرز ان هذا بخصوصه مبغوض للمولى.

قلت: ان نفس عدم المبالاة بالتكليف اللزومي المعلوم ظلم للمولى لخروجه عن زي الرقية ورسم العبودية، وهذا جامع بين المخالفة القطعية للتكليف وترك الموافقة القطعية، فان كليهما من عدم المبالاة - عملاً - بالتكليف المعلوم، ومن المعلوم ان المبالاة بالوجوب المتعلق بما لا يخرج عن الطرفين في وجدان العقل ليست إلا بالانبعاث عنه، والانبعاث عن المعلوم لا عن الواقع لا يكون إلا بفعلهما معاً، ففعل أحدهما وعدمه في عدم الانبعاث عن المعلوم في وجدان العقل على حد سواء، فهو تارك للمبالاة بأمر المولى في وجدان العقل فيكون ظالماً مستحقاً للعقاب^(١).

ولكن يرد عليه: أن الشارع المقدس إذا رخص في بعض الأطراف فلا يكون ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي مخالفاً لاحترام المولى، ونفس وجود الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي إثباتاً دليلاً على إمكان ذلك ثبوتاً. فلاحظ.

(١) نهاية الدراية ٣: ٩٢-٩٤.

ودليل القول الثاني: قال المحقق صاحب الكفاية (ان مقتضى صحة المؤاخذه على مخالفة التكليف المعلوم إجمالاً في الشبهة المحصورة من دون إذن في الاقتحام فيها، وعدم صحتها في الشبهة غير المحصورة أو مع الإذن في الاقتحام فيها في الشبهة المحصورة هو كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز لا علة تامة.

وتوضيح ذلك: ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الأذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع العلم إجمالاً إلا محذور مناقضة الحكم الظاهري للحكم الواقعي في الشبهة غير المحصورة بل الشبهة البدوية، ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والإذن بالاقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً، فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في العلم الإجمالي في الشبهات المحصورة^(١).

أقول: وبما أن الأحكام الظاهرية ليس لها مبادي مستقلة وراء مبادئ الأحكام الواقعية الإلزامية أو الترخيفية إذن لا يقع التضاد بين الأحكام الظاهرية والواقعية، ولا يحصل نقض للغرض إذا خالف الحكم الظاهري للواقعي لأن الأحكام الظاهرية إنما تجعل على طبق الأهم من الملاكات الواقعية في مرحلة التزاحم الناشئ من الالتباس والاشتباه بين مواردها حفظاً تشريعياً للأهم من الملاكين، فهنا أيضاً كذلك لأن بحث العلية والاقتضاء هو عبارة عن إمكان التوفيق بين الحكم الظاهري في تمام أطراف العلم الإجمالي مع الحكم الواقعي المعلوم بالأجمال

(١) كافي الأصول ٢٧٢ - ٢٧٣.

وعدمه، فالتوفيق كما يمكن أن يكون في موارد الشبهات البدوية كذلك يمكن أن يكون في موارد العلم الإجمالي فيما إذا فرض أن الملاك الترخيصي الموجود في البين (جزماً أو احتمالاً) أهم من الملاك الإلزامي المعلوم بالإجمال، لأن كون الملاك الإلزامي إجمالياً يؤدي إلى وقوع التزاحم بينه وبين الملاكات الترخيصية نتيجة هذا الإجمال والاشتباه لدى المكلف^(١).

و توضيح ذلك: كما تقدم في جواب إشكال الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري حيث قلنا: ان للشارع أحكاماً واقعية محرمة ومحللة كحرمة الخمر وحلّة الخل والمكلف تارة يحصل له العلم بالخمر والخل وتارة يحصل له الشك بالخل والخمر خارجاً وعند الشك يجري الشارع موازنه بين مصالح التحليل الواقعي للخل ومفاسد حرمة الخمر فان رأى أن المفسدة أقوى أصدر قراراً بحرمة المشكوك الخارجي، وان رأى أن المصلحة أقوى أصدر قراراً بحلّة المشكوك الخارجي والقرار الأول (أصالة الاحتياط) والقرار الثاني (البراءة) وهذا هو الحكم الظاهري.

إذن حقيقة الحكم الظاهري: هو الحكم الثابت حالة الشك الناشئ بسبب تقديم الملاك الأهم.

وهذا الملاك الأهم: هو نفس ملاك الحكم الواقعي أي أن مفسدة الخمر التي هي ملاك الحرمة الواقعية هي نفسها أو جبت تشريع الحكم الظاهري بحرمة كل مشكوك خارجي. إذن ملاك الحكم الظاهري لا يغير ملاك الحكم الواقعي. إذن

(١) ملخص من بحوث في علم الأصول ٤: ١٥١.

اندفع إشكال ابن قبه القائل باجتماع حكمين إذا خالف الحكم الظاهري الواقعي مثلين أو ضدّين.

فاننا نقول: لا بأس باجتماعهما لأنهما بما أنهما اعتباران فلا بأس بجعل اعتبارين: حكم واقعي عند معرفة الخل وعند معرفة الخمر، وحكم ظاهري عند الشك في معرفتهما خارجاً، لأن الاعتبار سهل المؤونة.

وبما أنهما لهما مبادئ، فان مبادئ الحكم الظاهري ليست إلا مبادئ الحكم الواقعي فلم يلزم اجتماع مبدئين متضادين أو متماثلين ولا يكون أحدهما محبوباً والآخر مبغوضاً، لأن الخل الواقعي محبوب واقعاً ولا يلزم بجعل الحرمة (على السائل المشكوك) صيرورة الخل الواقعي مبغوضاً، لأن هذا الحكم بالحرمة لم ينشأ من مبغوضية الخل، بل هو وليد الملاك الأهم وهو مفسدة الخمر.

إذن ان الحكم الظاهري وليد الملاك الأهم وهو عين ملاك الحكم الواقعي، فيكون هناك ألفة بين الحكم الواقعي والظاهري. وهذا في حياتنا متداول: إذا كنت أحب مجيئ زيد إلى الدار لأنه يقوم باعطاء كلفة سنة وأبغض مجيئ فلان لأنه يطالب بدين عشرة دنانير، وشككت أن الذي يدق الباب هو الأول أو الثاني، فأقوم بموازنة فأرجح فتح الباب للمصلحة الناشئة من مجيئ الأول. وإذا كان الثاني يطالب بدين بكلفة سنين فنقوم بموازنة فلا نرجح فتح الباب. إذن فتح الباب وغلقها (إبقائها مغلقة) ليس لمصلحة مغايرة لمصلحة الواقع بل هي نفسها.

ولكن يرد عليه: ان العرف لا يقبل الترخيص في كل أطراف العلم الإجمالي إذ يعدّ ذلك معصية فلا تكون مقبولة عرفاً وان قبلت عقلاً.

ودليل القول الثالث: قال الإمام الخميني: ان المخالفة القطعية معصية لا يمكن الإذن فيها من المولى، فيكون حكم العقل بالنسبة إليها بنحو العلية التامة، لكن المخالفة الاحتمالية لم تكن معصية ويكون حكم العقل بالنسبة إليها بنحو الاقتضاء لا العلية التامة، لوجود الشك والسترة في البين، فلو فرض الإذن من الشارع بارتكاب بعض الأطراف والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية لم يتحاش العقل منه كما يتحاشى من الإذن في المعصية^(١).

ودليل هذا القول هو المناقشة للقول الأول وللقول الثاني.

ودليل القول الرابع: أن كل واحد من الأطراف أو الطرفين للمعلوم بالإجمال مشكوك ولم يتم البيان بالنسبة إليه، فالعقاب عليه قبيح لأنه عقاب بلا بيان. ويرد عليه: ان الترخيص في كل الأطراف ينافي العلم الإجمالي عرفاً وهو معصية لا يرخص الشارع فيها عرفاً.

وأقوى الأقوال: هو الثالث، لأن المخالفة الاحتمالية إنما تكون معصية إذا لم يرخص فيها الشارع وأما إذا رخص فيها نتيجة كون الملاك الترخيصي أهم من ملاك الإلزام في العلم الإجمالي فلا يكون معصية ولا يكون قبيحاً كما في الترخيص في إتباع الحكم الظاهري عند عدم معرفة الحكم الواقعي فلا تجب الموافقة القطعية وحينئذ يكون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز، وأما المخالفة القطعية فالعلم الإجمالي يكون علة للتنجيز لأن الترخيص وان كان ممكناً إذا كان ملاك الترخيص أهم من ملاك الإلزام في العلم الإجمالي إلا أن العرف يعد هذا

(١) أنوار الهداية ١ : ١٦٠.

تنافياً وتصادماً مع العلم فلا يكون مقبولاً عرفاً.

ولكن ننبه: إلى أن الشارع هل رخص في المخالفة الاحتمالية للعلم الإجمالي إثباتاً فإن هذا سيأتي الكلام عنه في الأصول العملية ان شاء الله تعالى.

وأيضاً ننبه: إلى أن هذا الكلام المتقدم في منجزية العلم الإجمالي كله على مذاق المشهور القائل بقاعدة بقبح العقاب بلا بيان العقلية، فيبحث ان العلم الإجمالي هل يصلح ان يكون بياناً أم لا؟

وأما بناء على المسلك القائل بالاحتياط والعقلي على أساس حق الطاعة، فهنا سيكون احتمال التكليف منجزاً فكيف بالعلم الإجمالي، وينحصر البحث في ان هذا العلم الإجمالي هو علة للتنجيز أو مقتضي للتنجيز.

التطبيقات:

١- منها ما ذكره في عدم جواز بيع اللحم المذكي المختلط بالميتة، قال الشيخ الأنصاري (رحمته الله): ولو باع المذكي مع الميتة فإن كان المذكي ممتازاً صح البيع فيه وبطل في الميتة، وان كانا مشتبهاً بالميتة لم يجز بيعه أيضاً، لأنه لا ينتفع به منفعة محللة بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع، فأكل المال بإزالة أكل للمال بالباطل، كما أن أكل كلٍ من المشتبهين في حكم أكل الميتة^(١).

٢- وما ذكره من لزوم الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال والمغصوب بالإجمال، قال السيد الطباطبائي اليزدي في كتاب الطهارة من العروة الوثقى: إذا

(١) المكاسب ١: ٣٦.

اشتبه نجس أو مغصوب في محصور كانا في عشرة يجب الاجتناب عن الجميع^(١).
وقال أيضاً: إذا انحصر الماء في المشتبهين تعين التيمم^(٢).

٣- قال المحقق الهمداني (قده): لو اشتبه الإناء النجس ذاتاً أو بالعرض بالطاهر وجب الامتناع منهما ويدل عليه مضافاً إلى النص والإجماع قضاء العقل بحرمة المعصية ووجوب الاجتناب عن النجس الواقعي المعلوم بالإجمال المردد بين الإناءين، فيجب التحرز عن كل من المحتملين تحرزاً عن العقاب المحتمل^(٣).

٤- قال السيد الطباطبائي اليزدي (قده): إذا بال ولم يستبرأ ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة بين البول والمنى، يحكم عليها بأنها بول، فلا يجب عليه الغسل، بخلاف ما إذا خرجت منه بعد الاستبراء فإنه يجب عليه الاحتياط بالجمع بين الوضوء والغسل عملاً بالعلم الإجمالي^(٤).

٥- إذا كان أحد الشخصين مجنباً (كما في الجنابة المرددة بين الشخصين في الثوب المشترك) فقالوا باصالة عدم الجنابة في حق كل منهما بلا معارض وتصح صلاة وصوم كل منهما. ولكن إذا اجتمعا في صلاة الجمعة بحيث كانا المتممين للعدد المعتبر فيها سواء كانا مأمومين أو كان أحدهما مأموماً والآخر إماماً، فلا تصح صلاة كل منهما، بل لا تصح صلاة كل من اجتمع معهما لأنه يعتبر في صلاة الجمعة أن يكون كل من المأمومين محرزاً - ولو بالأصل - صحة صلاة الإمام وبقيّة

(١) العروة الوثقى ١: ٤٩ المسألة الأولى من الماء المشكوك.

(٢) العروة الوثقى ١: ٥١ المسألة ٧ من الماء المشكوك.

(٣) مصباح الفقيه ١: ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٤) العروة الوثقى ١: ٣٤١ المسألة الثامنة من الاستبراء.

المأمومين، ومع العلم بجنابة المجتمعين لصلاة الجمعة لا يمكن إحراز صحة صلاة الجميع، فلا يمكن أن يُجري كل شخص أصالة عدم الجنابة في حق نفسه، وإن شئت قلت: إن صلاة المجتمعين في صلاة الجمعة بمنزلة صلاة واحدة مرتبطة بعضها مع بعض فأصالة عدم الجنابة في كل من الشخصين تعارضُ أصالة عدمها في الشخص الآخر^(١).

٦- قال السيد الخوئي: (إذا كان عنده ثوبان يعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما وجبت الصلاة في كل منهما ولو كان عنده ثوب ثالث يعلم بطهارته تخير بين الصلاة فيه والصلاة في كل منهما)^(٢).

٧- وقال أيضاً: (كل واحد من أطراف الشبهة المحصورة بحكم النجس، فلا يجوز لبسه في الصلاة ولا السجود عليه بخلاف ما هو من أطراف الشبهة غير المحصورة)^(٣).

أقول: إن البحث الذي تقدم منا في أن العمل الإجمالي هل يكون تنجزه بالنسبة للموافقة القطعية والمخالفة القطعية على نحو العلية أو على نحو الاقتضاء، أو التفصيل بين وجوب الموافقة القطعية فهو على نحو الاقتضاء، وبين حرمة المخالفة القطعية فهو على نحو العلية، هو بحث ثبوتي، فأثبتنا فيه إمكان أن يرخص المولى في المخالفة الاحتمالية ويرخص في المخالفة القطعية، إلا أن ترخيصه في المخالفة الاحتمالية لا يكون عصياناً من العبد ولا عدم احترام له، أما ترخيصه في

(١) فوائد الأصول، للنائيني ٣، ٨١-٨٢.

(٢) منهاج الصالحين، العبادات ١١٤ مسألة ٤٢٩.

(٣) منهاج الصالحين، العبادات ١١٢ مسألة ٤٢١.

المخالفة القطعية وإن كان ممكناً عقلاً إلا أنه غير مقبول عقلاً ثانياً وعرفاً حيث يعد ترخيصاً في المعصية وهو غير مقبول، ولأنه منافٍ لغرض الشارع ومناقض له. ولكن إذا أردنا أن نوجد تطبيقاً لهذا البحث، فتطبيقه وإن كان في بحث الأصول العملية لنرى هل وجد ترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي أو لم يوجد، إلا أننا هنا نذكر إشارة إلى تطبيقات هذا البحث فنقول:

قالوا^(١): قد يرخص في بعض أطراف العلم الإجمالي ترخيصاً ظاهرياً أو واقعياً. أما الترخيص الواقعي فهو في موارد:

١- إذا كان العلم الإجمالي في شبهة غير محصورة، فتكون كثرة الأطراف موجبة لعسر الموافقة القطعية باجتناب جميع الأطراف، أو ارتكاب جميع الأطراف مع إمكان الابتلاء بكل واحد منها، وحينئذ لا يكون التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً، وبهذا فلا يجب الاجتناب أو الارتكاب لكل الأطراف.

٢- إذا لم تكن كل الأطراف في الشبهة المحصورة محلاً لابتلاء المكلف كما لو علم أن النجس إما الإناء الذي عنده أو الإناء الذي أخذه أخوه إلى لندن وهو لا يتلى به، فهنا يشك في نجاسة إنائه المبتلي به فتجري فيه أصالة الطهارة، وأما إناء أخيه الذي لا يتلى به فليس للنهي عنه موقع أصلاً، لأن النهي عنه بلا فائدة أصلاً، بل يكون من قبيل تحصيل الحاصل.

إذن الابتلاء بجميع الأطراف هو المصحح لفعلية تأثير العلم الإجمالي، وبدونه لا علم بتكليف فعلي لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به، وحينئذ يبقى ما يتلى

(١) القائل الميرزا النائيني وصاحب الكفاية.

به مشكوكاً شكاً بدوياً فتجري فيه أصالة البراءة.

٣- قال صاحب الكفاية: إذا اضطر المكلف إلى ارتكاب أحد الإناءين النجسين (غير المعيّن) فلا اضطرار يوجب جواز ارتكاب أحد الأطراف النجسة. أو يوجب ترك أحد الأطراف الواجبة إذا علمنا علماً إجمالياً بوجوب أحد الأطراف واضطر إلى ترك أحدها. والسرف في هذا هو أن الاضطرار إلى التكليف لا يجعل الذمة مشغلة به من الأول إلا مقيداً بعدم عروض الاضطرار، أما مع حصول الاضطرار فلا يقين باشتغال الذمة به فيكون من باب الشبهة البدوية^(١).

وأما الترخيص الظاهري:

فينحصر موجبُه بما إذا كان في بعض الأطراف أصل نافي للتكليف غير معارض بمثله وذلك إنَّما يكون بقيام ما يوجب ثبوت التكليف في بعض الأطراف المعينة من علم أو إمارة أو أصل شرعي أو عقلي، ولكن يبقى الأصل النافي للتكليف في الطرف الآخر بلا معارض من غير فرق بين أن يكون الموجب لثبوت التكليف في البعض حاصلاً قبل العلم الإجمالي أو بعده، غايته أنه في الأول يوجب عدم تأثير العلم الإجمالي، وفي الثاني يوجب انحلاله^(٢).

ومثاله: إذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ثم قامت البيئة على نجاسة أحدهما المعيّن، واحتمل أن سبب نجاسة الإناء المعين بالبيئة غير النجاسة التي علم

(١) راجع كفاية الأصول، تنبيهات دوران الأمر بين الأمرين، ٣٦٠ - ٣٦١ طبعة مؤسسة آل البيت (عليه السلام).

(٢) فوائد الأصول، للنائيني ج ٤ : ٣٦ - ٣٧.

بها سابقاً إجمالاً، فهنا يجب الاجتناب عن الإناء الذي قامت البيئة على نجاسته على كل تقدير، وحينئذ يبقى الإناء الآخر جارياً فيه الأصل الثاني بلا معارض فلا موجب للاجتناب عنه.

أقول: قد يقال ان بعض هذه الأمثلة ليس ترخيصاً في بعض أطراف العلم الإجمالي لان الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي يعني الاكتفاء عن الواقع بترك الآخر مع بقاء العلم الإجمالي بحاله، أما بعض هذه الأمثلة فهو عبارة عن انحلال العلم الإجمالي ومع انحلاله لا تنجيز أصلاً. فلاحظ.

زيادة توضيح:

قلنا فيما تقدم: ان رأي السيد الخميني (القائل بالتفصيل بان العلم الإجمالي علة للتنجيز في حرمة المخالفة القطعية لأن الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي هو معصية والشارع لا يرخص فيها، أو نقول ان الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي هو تفويت للغرض الإلزامي و مناقض معه فلا تكون الأصول العملية شاملة لهذا المورد.

أما بالنسبة للموافقة القطعية، فقال الإمام الخميني: (ان العلم الإجمالي مقتضي للتنجيز فيمكن الشارع أن يرخص في بعض أطراف العلم الإجمالي) هو الأقوى.

وقد ذكرنا هناك بان الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي إثباتاً هو دليل على إمكان ذلك ثبوتاً ثم ذكرنا موارد للترخيص في أطراف العلم الإجمالي وهي أربعة:

١- إذا كان العلم الإجمالي في شبهة غير محصورة، فتكون كثرة الأطراف

موجبة لعسر الموافقة القطعية باجتنب جميع الأطراف أو ارتكاب جميع الأطراف في الشبهة الوجوبية، فلا يكون التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً، إذن لا يجب الاجتناب عن إطراف الشبهة غير المحصورة.

٢- إذا لم تكن كل الأطراف في الشبهة المحصورة محلاً لابتلاء المكلف، فهنا يشك في نجاسة إنائه المبتلي به فتجري أصالة الطهارة.

أقول في هذين المثالين لا يكون العلم الإجمالي موجباً لنهي الشارع أو أمره عن الاجتناب في جميع الأطراف أو الامتثال لجميع الأطراف. فخرج عن محل كلامنا في كون العلم الإجمالي موجباً لوصول الأمر من الشارع والنهي عن جميع الأطراف. فلا يكون مثاله للترخيص في الأطراف مع وجود العلم الإجمالي الموجب للأمر أو النهي عن الأطراف.

٣- قال صاحب الكفاية: إذا اضطر المكلف إلى ارتكاب أحد الأطراف النجسة (من دون تعيين للطرف المضطر إليه)

فلا اضطرار يوجب جواز ارتكاب أحد الأطراف النجسة، أو يوجب ترك أحد الأطراف الواجبة والسرف فيه هو أن الاضطرار إلى الفعل (طرف العلم الإجمالي) لا يجعل الذمة مشغلة به من الأول إلا مقيداً بعدم الاضطرار إليه. أما مع حصول الاضطرار فلا يقين باشتغال الذمة به فيكون من باب الشبهة البدوية.

أقول: هذا المثال للترخيص خارج عن كون العلم الإجمالي موجب بعثاً أو زجراً لجميع الأطراف، بل المضطر إليه لا يُنهى عنه ولا يؤمر به من الأول، فليس هو مثال للترخيص مع وجود العلم الإجمالي بالنهي أو الأمر في جميع الأطراف.

٤- إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين ثم جاءت بيّنه بنجاسة الإناء الذي على يميننا واحتملنا ان سبب نجاسة الإناء الذي على اليمين الذي قامت عليه البيئة هو غير النجاسة التي علمنا بها سابقاً إجمالاً، فهنا يجب الاجتناب عن الإناء الذي قامت البيئة على نجاسته على كل تقدير، فيبقى الإناء الآخر جارياً فيه الأصل النافي بلا معارض.

أقول: هذا المثال: يقول بانحلال العلم الإجمالي ونحن كلامنا في إمكان الترخيص مع وجود العلم الإجمالي فلا يكون داخلياً في كلامنا.

يبقى مثالاً واحد يمكن أن يكون دليلاً للسيد الخميني في إمكان المولى أن يرخص في أطراف العلم الإجمالي مع وجود العلم الإجمالي على حاله من الأمر أو النهي عن جميع الأطراف وهو مثال الشاة التي نزا عليها صاحبها وهي معتبرة محمد بن عيسى عن الرجل (عليه السلام) أنه سئل عن رجل نظر إلى راعٍ نزا على شاة؟ قال (عليه السلام) ان عرفها ذبحها وأحرقها، وإن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سائرهما^(١). وعن أبي الحسن الثالث الجواد (عليه السلام) في جواب مسائل يحيى بن أكثم في كتاب تحف العقول قال أما الرجل الناظر إلى الراعي وقد نزا على شاة فان عرفها ذبحها وأحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فإذا وقع على أحد النصفين فقد نجا النصف الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فأيهما وقع السهم بها ذبحت وأحقرت ونجا سائر الغنم^(٢).

(١) وسائل الشيعة باب ٣٠ من الأطعمة والأشربة، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٠ من الأطعمة والأشربة ح ٤.

وهذه الرواية: تفيدنا في تأييد تفصيل السيد الخميني فانها مع وجود العلم الإجمالي الذي يوجب نهياً عن أكل لحم كل موارد العلم الإجمالي للشاة الموطوءة فقد جوّز الشارع أكل بعض موارد العلم الإجمالي مع أن العلم الإجمالي أوجب نهياً عن الجميع، فالموافقة القطعية باجتناب جميع موارد العلم الإجمالي تكون واجبة إذا لم يأت ترخيص في بعض مواردها فإذا جاء ترخيص في الأكل في بعض موارد العلم الإجمالي في مرحلة الإثبات دل هذا على جواز الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي ثبوتاً. فيصح تفصيل السيد الخميني ويكون قوياً. وأما مع عدم ورود الترخيص فيكون الموافقة القطعية واجبة للعلم الإجمالي الذي يوجب نهياً إذا كان العلم الإجمالي في شبهة تحريرية ويوجب أمراً إذا كان العلم الإجمالي في شبهة وجوبية.

والخلاصة: لم يرد ترخيص إثباتي في بعض أطراف العلم الإجمالي إلا هذا، فهو يدلّ على إمكان الترخيص من قبل الشارع في بعض أطراف العلم الإجمالي، وفي غيره يكون العمل على كون العلم الإجمالي علةً للتنجيز إثباتاً، إلا أن نقول ان مثل الشاة والقرعة في تعيين الموطوء يكون كما لو قامت بينة على كون الموطوءة هي التي قامت عليها البينة فينحل العلم الإجمالي وتكون بقية الشياه مشكوكة الحرمة فتجري فيها البراءة. فإذا قلنا بهذه المقالة سقط هذا القول الثالث عن الصحة وأصبح القول الصحيح هو القائل بان العلم الإجمالي علةً للتنجيز في حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية فلا يجوز إجراء البراءة في جميع الأطراف ولا في بعض الأطراف كما تقدم دليله سابقاً فلاحظ.

٥٦- القاعدة: كفاية العلم الإجمالي في الامتثال

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي.

سقوط التكليف بالعلم الإجمالي والموافقة على سبيل الأجمال والاحتياط.

الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

توضيح القاعدة:

بعد الانتهاء من منجزية العلم الإجمالي بحث الأصوليون في أنه: هل يُكتفى بالعلم الإجمالي في مقام الفراغ عن عهدة التكليف الثابت في الذمة أو لا يكتفى به بل لابد من تحصيل العلم التفصيلي بالامتثال؟

والمقصود بالامتثال الإجمالي: هو أن يحتاط المكلف ويأتي بكل ما يحتمل امتثال التكليف به ودخله في مرحلة الامتثال، فيصلّي مثلاً مرتين في ثوبين مشتيهين في نجاسة أحدهما مع إمكان معرفة الثوب الطاهر بشخصه والصلاة فيه.

مستند القاعدة:

ان التكليف الذي يوافقه المكلف إجمالاً إما أن يكون توصلياً أو تعبدياً، وكل منهما إما أن يحتاج في مقام العلم بالفراغ إلى تكرار العمل أو لا يحتاج إلى

التكرار. فان كان التكليف توصلياً فلا إشكال في الاكتفاء بالعلم الإجمالي بالامثال مطلقاً سواء كان يلزم منه التكرار أم لا، لأن العلم الإجمالي بحصول الواجب يوجب العلم بحصول الغرض لأن مقتضى كونه توصلياً أن يكون وجود الواجب مطلقاً علة تامة لحصول الغرض، فإذا علم بحصول الغرض فيعلم بسقوط الأمر^(١).

وذلك كما إذا احتاط في تطهير المتنجس بالغسل مرتين لشكّه في أنه هل يطهر بالغسل مرة واحدة أو يعتبر فيه التعدد، وكما إذا شك المكلف في أن الطلاق هل يجوز أن يكون بالجملة الفعلية كبقية الصيغ بأن يقول (طلقتك) أو أنه لابد أن يكون بالجملة الاسمية بأن يقول (أنت طالق) أو (زوجتي طالق) فلا مانع من أن يجمع بين الصيغتين ويحتاط بالتكرار^(٢). ومن جزئيات المسألة صحة الطلاق عند جماعة يعلم بوجود عدلين فيها ولا يُعرفان تفصيلاً^(٣).

وان كان التكليف تعبدياً: فلا إشكال في أجزاء الامثال الإجمالي مع تعذر الامثال التفصيلي، لأن التكليف لا يسقط إذا لم يمكن امتثاله تفصيلاً، فيصار إلى الامثال الإجمالي.

إنما الكلام في أجزاء الامثال الإجمالي في التعبدية مع إمكان الامثال التفصيلي^(٤)؟

(١) حقائق الأصول ١: ٥٥. وفوائد الأصول ٣: ٦٦.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٦٧.

(٣) حاشية الرسائل للمولى رحمة الله ١٤.

(٤) ان الامثال الإجمالي مرة يكون مستلزماً للتكرار كما إذا ترددت القبلة بين جهتين فيصلي إليهما مع التمكن من تحصيل العلم بالقبلة، ومرة لا يكون مستلزماً للتكرار كما إذا تردد أمر عبادة بين لأقل والأكثر فأتي بها بكل ما يحتمل أن يكون جزءاً لها.

ووجه الإشكال للمنع هو أحد إشكالات ثلاثة:

الأول: ان يدعى وجود شرط في العبادات متوقف على الامتثال التفصيلي، بحيث لو لم يحصل الامتثال التفصيلي لم يتحقق ذلك الشرط فيبطل العمل لفقدان شرط العبادة.

وهذا هو الذي ذكره المحقق النائيني قدس فقال: ان العبادة يجب عقلاً إتيانها بعنوان حسن متقرباً إلى الله تعالى، لأن هذا هو معنى العبودية لله، وهو أمر مفروغ عنه في باب العبادات، وأما إذا جئنا بالامتثال الإجمالي للعبادة مع التمكن من التفصيلي لا يحكم العقل بحسن الامتثال.

أقول: ١- لم يذكر المحقق النائيني قدس دليلاً على هذا الشرط في العبادات سوى معنى العبودية والمفروغية عن هذا الشرط.

٢- نحن ندعي أن الانقياد لله في الامتثال الإجمالي وحسنه العقلي عند العرف كالانقياد لله في الامتثال التفصيلي لو لم يكن أقوى منه، إذ كل امتثال من أجل الله تعالى يكون بملاك الطاعة والانقياد والتعظيم، والعقل يحكم بحسنه جزماً.

الثاني: أن يقال ان الواجبات العبادية مقيدة بشرط التمييز. وهذا الشرط متوقف على إتيان العبادة بعنوان تفصيلي مع التمكن منه. وهذا هو بحث فقهي يؤول إلى وجود شرط شرعي في العبادات يقول بان الاحتياط لا يمكنه إتيان العبادة بقصد الوجه متميزاً عن غيرها، وان أياً منهما واجب وأيهما غير واجب.

ويرد عليه: أنه لا دليل على هذا الشرط الشرعي إلا الإجماع المدعي، والإجماع كما ترى في هذا الشرط غير المعنون إلا في كلمات المتأخرين

والمعتبر في العبادة أن يكون الداعي إليها إرادة الأمر لا غير وأما معرفة كون البعث إلزامياً أو غير إلزامي فلا دخل لها في العبادة عند العقل والعقلاء والشرع.

قال المحقق الحلبي رحمته في محكي المدارك عن بعض تحقیقاته: (والذي يظهر لي أن نية الوجوب والندب ليست شرطاً في صحة الطهارة، وإنما يفتقر الوجوب إلى نية القربة، وهو اختيار الشيخ أبي جعفر الطوسي في النهاية، وإن الإخلال بنية الوجوب ليس مؤثراً في بطلانه، ولا إضافتها مضرة ولو كانت غير مطابقة لحال الوضوء في وجوبه أو ندبه) وقد استجوده في المدارك ^(١).

وان قيل ان نفس احتمال اعتبار هذا الشرط كافٍ في إتيان العبادة بالعنوان التفصيلي مع التمكن، فيرد عليه ان هذا الاحتمال للشرط يكوم مجرى لاصالة البراءة الشرعية، ولو كان شرطاً عقلياً محتملاً (كما قيل) فيكفي أن يكون مجرى للبراءة العقلية (قبح العقاب بلا بيان).

الثالث: أن يقال ان العقل يحكم بقبح الامثال الإجمالي مع إمكان التفصيلي، لأن الامثال الإجمالي يحتوي على تكرار العمل مع إمكان الامثال التفصيلي، وتكرار العمل هنا يكون لعباً بأمر المولى وهو قبيح وحرام شرعاً وهذا ينافي التقرب لله تعالى.

ويرد عليه: ١- ان هذا الوجه يختص بالامثال الإجمالي الذي فيه تكرار للعمل ولا يشمل الامثال الإجمالي الذي ليس فيه تكرار للعمل.

٢- النقص بالواجبات التوصلية، فان الامثال الإجمالي إذا كان لعباً بأمر المولى

(١) بحر الفرائد للإشتياني حاشية رسائل الشيخ الأنصاري.

ومحرماً فسوف لا يقع مصداقاً للواجب ولا يكون مجزياً عن الأمر ولو كان توصلياً، لأن الواجب يتقيد بغير الحرام قطعاً، وأجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل خاص. ولكن هذا لا يلتزم به أحد مما يكشف عن بطلان هذا الوجه.

٣- ذكر صاحب الكفاية: أن التكرار قد يكون لداعٍ عقلائي كما إذا كان تحصيل العلم التفصيلي أصعب وأشق من العمل الإجمالي، وحينئذٍ فلا يكون العمل الإجمالي لعباً ولغواً.

٤- لم يوجد في الامتثال الإجمالي لعب بأمر المولى، بل هو لعب لتحصيل اليقين فلا قبح فيه عقلاً ولا شرعاً فلا يكون مانعاً عن صحة العبادة.

التطبيقات:

١- قال العلامة الحلي رحمته الله: لو كان معه ثوب متيقن الطهارة تعين للصلاة، ولم يجزله أن يصلي في الثوبين (المشتبهين بالنجاسة في أحدهما) لا متعددة ولا منفردة^(١).

وقال صاحب المدارك رحمته الله: وهو حسن إلا أن وجهه لا يبلغ حدَّ الوجوب^(٢).

وقال المحقق السيد الخوئي رحمته الله: تبني هذه المسألة على القول بعدم جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلي عند استلزامه التكرار^(٣).

(١) المنتهى: ٣ : ٣٠١.

(٢) المدارك: ٢ : ٣٥٨.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣ : ٣٧١.

٢- ما ذكر في الوضوء بعد الغسل: (في غير غسل الجنابة): لو شككنا في أنه هل تعلق به أمر أم لا؟ يجوز إتيان الوضوء بعد الغسل فقد ذهب المحقق السيد الخوئي إلى ذلك^(١).

٣- وقال السيد الخوئي: (الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار وأمكن الاجتهاد والتقليد^(٢)).

٤- وقال: يجوز الاحتياط إذا تردد الواجب بين القصر والتمام مع التمكن من الامتثال التفصيلي^(٣).

٥- قال السيد صاحب العروة الوثقى (قَدْ سَمِعْتُ) إذا حصر القبلة بين جهتين بأن علم أنها لا تخرج عن إحداهما وجب عليه تكرار العمل^(٤).

٦- وقال السيد الخوئي (قَدْ سَمِعْتُ): يجوز الاحتياط فيما إذا اشتبهت القبلة إلى أربع جهات والمكلف يتمكن من تحصيل العلم بالقبلة من غير صعوبة، وفيما لو تردد ثوبه الطاهر بين ثوبين أو تردد المسجد بين شيئين لا يصح السجود على أحدهما^(٥).

٧- وقال السيد الخوئي (قَدْ سَمِعْتُ): ان احتمل العامي الوجوب وشيئاً من الأحكام غير الإلزامية كما إذا احتمل استحبابه أو كراهته مع القطع بعدم حرمة، فلا حاجة فيه

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١ : ٦٩.

(٢) العروة الوثقى بحث الاجتهاد والتقليد، مسألة ٤ : ٧٣.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى، مباحث الاجتهاد والتقليد ٧٣.

(٤) العروة الوثقى: ٢ : ٣٠٣ كتاب الصلاة، فصل في القبلة، مسألة ٦.

(٥) التنقيح ، مبحث الاجتهاد والتقليد ٧٤-٧٥.

إلى التقليد لتمكّنه حينئذ من الاحتياط، فله أن يأتي بالعمل برجاء الوجوب... لجواز الامتثال الإجمالي ولو مع التمكن من الامتثال التفصيلي. وكذلك فيما لو احتمل الحرمة وشيئاً من الأحكام الثلاثة مع القطع بعدم الوجوب.

نعم إذا احتمل وجوب شيء وحرمة وإباحته أو هما وكرهه أو استحبابه تعيّن التقليد في حقه. لعدم قابلية المورد للاحتياط. ومما سردناه ظهر أن الأدعية والأوراد المنقولة في كتب الأدعية المتداولة بين الناس لا يسوغ أن يؤتى بها بإسناد محبوبيتها إلى الله سبحانه، أي بعنوان أنها مستحبة إلا مع القطع باستحبابها أو التقليد فيها ممن يفتي بذلك، وإلا كان الإتيان بها كذلك من التشريع المحرّم. نعم، لا بأس بالإتيان بها رجاءً فانه لا يحتاج معه إلى التقليد^(١).

(١) التنقيح، مبحث الاجتهاد والتقليد ٣٠٤.

٥٧- القاعدة: قيام الإمارات والأصول مقام القطع الموضوعي والطريقي

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

قيام الطرق والإمارات والأصول بنفس أدلة اعتبارها قيام القطع بأقسامه.

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي.

قيام الإمارات وبعض الأصول مقام القطع.

توضيح القاعدة:

قال الشهيد الصدر (تارة يحكم الشارع بحرمة الخمر مثلاً، فيقطع المكلف بأن هذا خمر وبذلك يصبح التكليف منجزاً عليه، ويسمى القطع في هذه الحالة بالقطع الطريقي بالنسبة إلى تلك الحرمة، لأنه مجرد طريق وكاشف عنها، وليس له دخل وتأثير في وجودها واقعاً، لأن الحرمة ثابتة للخمر على أي حال سواء قطع المكلف بأن هذا خمر أولاً. وأخرى يحكم الشارع بأن ما تقطع بأنه خمر حرام، فلا يحرم الخمر إلا إذا قطع المكلف بأنه خمر، ويسمى القطع في هذه الحالة بالقطع الموضوعي، لأنه دخيل في وجود الحرمة وثبوتها للخمر، فهو بمثابة الموضوع للحرمة)^(١).

توضيح القطع الموضوعي: أن المراد من القطع الموضوعي هو القطع المأخوذ

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية ١٧٩.

في موضوع الحكم واقعاً، بأن كان له دخل في ترتب الحكم، كالعلم المأخوذ في ركعات صلاة المغرب والصبح، والركعتين الأوليين من الصلاة الرباعية، على ما يستفاد من الروايات، ولذا لو شك بين الواحدة والاثنين في صلاة الصبح مثلاً فأتى الصلاة رجاءً ثم انكشف أنه أتى بالركعتين كانت صلاته فاسدة، لكون العلم بهما حال الصلاة مأخوذاً في الحكم بصحتها وكذا إذا ورد دليل يقول ويشير إلى الشمس فيقول: على هذه فاشهد أو دَع فان هذا بمعنى: ان قطعت بالشيء جازت لك الشهادة به، وإلا فلا. فالمراد من القطع الموضوعي ما كان له دخل في ترتب الحكم واقعاً، لا القطع المأخوذ في لسان الدليل فقط، إذ ربّما يؤخذ القطع في لسان الدليل مع القرينة على عدم دخله في الحكم، وأن أخذه في لسان الدليل إنما هو لكونه طريقاً إلى الواقع، بل أظهر أفراد الطرق إليه، فهو مع كونه مأخوذاً في لسان الدليل ليس من القطع الموضوعي في شيء، وأمثله كثيرة: منها قوله تعالى ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ فان الموضوع لوجوب الإمساك هو نفس طلوع الفجر لا علم المكلف به^(١).

ثم ان القطع الموضوعي ينقسم إلى قسمين: باعتبار أن القطع قد يكون مأخوذاً في الموضوع بنحو الصفية (سواء كانت الصفية تمام الموضوع أو جزء الموضوع أو قيده)، وقد يكون مأخوذاً في الموضوع بنحو الطريقة كذلك^(٢)، لأن القطع من

(١) مصباح الأصول ٢: ٣٤ - ٣٥، الآية من سورة البقرة: ١٨٧.

(٢) وهذا التقسيم صحيح، لأن العلم وان كان بنفسه انكشافاً إلا أنه له ملازمات في الخارج وجودية أو عدمية (كراحة النفس واطمئنانها واستقرارها وسكونها وغير ذلك، فالعلم تارة يؤخذ بما له هذه الخصوصيات الصفية الموضوعية وأخرى يؤخذ بما هو انكشاف وظهور للمعلوم بالذات، فالأول هو الموضوع على نحو الصفية والثاني هو الموضوع على نحو الطريقة (الكاشفية). وقد يعبر عن هذين

الصفات الحقيقية ذات الإضافة التي تحتاج في وجودها إلى المتعلق وهو المقطوع به، فللقطع جهتان: الأولى، كونه من الصفات المتأصلة وله تحقق واقعي.

والثانية: كونه متعلقاً بالغير وكاشفاً عنه، وحينئذٍ قد يكون القطع مأخوذاً في الموضوع بلحاظ الجهة الأولى ويسمى بالقطع الموضوعي الصفتي، وقد يكون مأخوذاً في الموضوع بملاحظة الجهة الثانية ويسمى بالقطع الموضوعي الطريقي^(١).

فالدليل إذا كان قطعياً فهو يفي بما يقتضيه القطع الطريقي من منجزية ومعدرية، لأنه يوجد القطع في نفس المكلف بالحكم الشرعي، كما أنه يفي بما يترتب على القطع الموضوعي من أحكام شرعية مطلقاً، لأن هذه الأحكام قد تحقق موضوعها وجداناً.

وأما الدليل غير القطعي (أي الإمارة) فهو يفي بما يقتضيه القطع الطريقي من منجزية ومعدرية فالإمارة حجة شرعاً، إذا دلت على ثبوت التكليف كانت منجزة له، وإذا دلت على نفي التكليف كانت معذرة عنه، وهذا معناه قيام الإمارة مقام القطع الطريقي.

ولكن هل تفي الإمارة بالقيام مقام القطع الموضوعي؟

فقد وقع فيه الكلام والبحث بين الأصوليين، فلو قال المولى: (كلما قطعت بأنه خمر فأرقه) وقامت الإمارة بالحجة شرعاً على أن هذا خمر، ولم يحصل القطع بذلك،

القسمين بقولهم: ان العلم له جنبتان: جنية انكشاف في النفس، وجنية انكشاف للعالم، فالأول هو الصفية والثاني هو الطريقة.

(١) مصباح الأصول ٢: ٣٢-٣٣.

فهل (يترتب وجوب الإراقة على هذه الإمارة كما يترتب على القطع أم لا) ^(١)؟
ونفس البحث وقع في قيام الأصول العملية مقام القطع.

والمشهور أن الإمارات تقوم مقام القطع الطريقي والقطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقة دون المأخوذ على نحو الصفية. وأما الأصول العملية ففيها تفصيل كما سيأتي ^(٢).

مستند القاعدة:

الكلام في مستند القاعدة يقع في مقامين: ^(٣)

المقام الأول: قيام الإمارات مقام القطع: والبحث يتم في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: قيام الإمارات مقام القطع الطريقي المحض.

ذكر السيد الخوئي (تدري) فقال: (لا إشكال في قيام الإمارات مقام القطع الطريقي بنفس أدلة اعتبارها وحجيتها فتترتب عليها الآثار المترتبة عليه من التنجيز عند المطابقة والتعذير عند المخالفة) ^(٤). فان المتيقن من دليل حجية الإمارات والغاية منه هو قيام الإمارة مقام القطع الطريقي المحض، لأن دليل حجية الإمارة إما يكون بتنزيل الظن الخبري مثلاً منزلة العلم، أو يكون بتوسيع البيان الوارد من الشارع لما يشمل البيان

(١) راجع دروس في علم الأصول ٢: ٣٥-٣٦.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٣٥-٣٦.

(٣) البحث هنا يختص بنفس دليل اعتبار الإمارة، فهل هذا الدليل يجعل الإمارة قائمة مقام القطع الطريقي المحض أو الموضوعي الطريقي أو الموضوعي الصفية. أما إذا دل دليل على ذلك فلا إشكال في قيام الإمارة مقام القطع.

(٤) المصدر نفسه ٢: ٣٥.

الواقعي والظاهري (الوجداني والتعبدى) فعند قيام الإمارة يتحقق فرد من البيان الشرعي حقيقة، وحينئذ يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو يكون الخطاب الظاهري (الإمارة) مبرزة لاهتمام المولى بالأحكام الواقعية.

ولكن الإمام الخميني (قده) قد أشكل على قيام الإمارات مقام القطع الطريقي المحض فقال: ان قيام الإمارات مقام القطع الطريقي المحض لا معنى له، لأن الإمارات المتداولة على ألسنة أصحابنا المحققين كلها من الإمارات العقلانية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أمورهم بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختل نظام المجتمع، وما هذا حاله لا معنى لجعل الحجية له وجعله كاشفاً محرزاً للواقع بعد كونه كذلك عند كافة العقلاء. بل لا دليل على حجيتها بحيث يمكن الركون إليه إلا بناء العقلاء وإنما الشارع عمل بها كأنه أحد العقلاء، وليس وجه بناء العقلاء بالعمل بها تنزيل المؤدى منزلة الواقع، ولا تنزيل الظن منزلة القطع، ولا إعطاء جهة الكاشفية والطريقية، أو تميم الكشف لها، بل لهم طرق معتبرة يعملون بها في معاملاتهم وسياساتهم من غير تنزيل واحد مقام الآخر، ومن ذلك يعلم أن عمل العقلاء بالطرق المتداولة مثل الظواهر وخبر الثقة وأصالة الصحة في فعل الغير ليس من باب قيامها مقام العلم، بل من باب العمل بها مستقلاً. نعم القطع طريق عقلي مقدّم على الطرق العقلانية، والعقلاء إنما يعملون بها عند فقد القطع، وذلك لا يلزم أن يكون عملهم بها من باب قيامها مقامه حتى يكون الطريق منحصرأً بالقطع عندهم ويكون العمل بغيره بعناية التنزيل والقيام مقامه^(١).

(١) راجع أنوار الهداية ١: ١٠٥-١٠٧.

أقول: ان ما ذكره الإمام الخميني من أن العقلاء يعملون بالإمارات عند فقد القطع بالواقع صحيح، إلا أن الشارع المقدس عندما أقرَّ بعض الطرق العقلانية (ونهى عن بعضها الآخر وهي كثيرة)^(١) فذلك يعني أنه اعتبر الإمارات طريقاً للواقع عند فقد الواقع فهي منجزة ومعدرة، كما أن العلم كذلك، وهذا هو معنى قيام الإمارات مقام القطع الطريقي المحض إذ لا يريدون من ذلك إلا ترتيب أثر القطع الطريقي على ما قامت عليه الإمارة، وإلا فلا يمكن أن تكون الإمارة علماً وقطعاً بالواقع حتى مع إلغاء احتمال الخلاف فيها.

النقطة الثانية: قيام الإمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقية:

كما إذا قال: ان قطعت بكون زيد مريضاً فزره، وكما في الروايات: يشير الإمام (عليه السلام) إلى الشمس ويقول: (على هذه فاشهد أو دع) أي إذا قطعت بان الحق لفلان فاشهد له.

وهذه النقطة لا يفرق فيها بين كون قيام الإمارة القائم مقام القطع الموضوعي الطريقي المأخوذ بنحو تمام الموضوع أو جزءه أو قيده.

وقد اختلف الأصوليون في هذه النقطة فذهب الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني^(٢) إلى قيامها مقامه، واختار المحقق الخراساني والسيد الإمام الخميني

(١) منها النهي عن بيع الفرر لصورة ما إذا عرفنا مقدار المبيع بعد البيع الجزافي، والنهي عن بيع الموزون أو المكيل مع جنسه متفاضلاً وكان أحدهما رديئاً والآخر جيداً، أو نسيئة، والنهي عن الزواج والطلاق إلا بالفاظ معينة.

(٢) فوائد الأصول ١: ٣٣ و ٣: ٢١.

والشاهد الصادر عدم قيامها مقامه^(١).

وقد ذكر السيد الشهيد الصادر (تدسّ) في حلقات الأصول: أن المشهور هو قيام الإمارات المعتبرة شرعاً مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة فقال: (وأما القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة أي بوصفه منجزاً أو معذراً، فالمشهور قيام الإمارات المعتبرة مقامه لأنها تكتسب من دليل الحجية صفة المنجزية والمعدرية فتكون فرداً من الموضوع، ويعتبر دليل الحجية في هذه الحالة وارداً على دليل ذلك الحكم الشرعي المترتب على القطع، لأنه يحقق مصداقاً حقيقياً لموضوعه^(٢)).

وتوضيح ما قاله السيد الشهيد (تدسّ): ان القطع بمرض زيد مثلاً وان أخذ في موضوع الحكم (الزيارة) إلا أنه أخذ بما هو طريق لإحراز المرض ومنجزاً للواقع وعلى هذا فإذا كان دليل حجية الإمارات قد جعل الحجية للإمارة (كالبينة على مرض زيد) فقد صير دليل حجية الإمارات الذي يلغي احتمال الخلاف في الإمارة، الإمارة منجزة للواقع، وتصير البينة بذلك الدليل فرداً حقيقياً للموضوع، لأن الموضوع هو كل منجز للواقع، والإمارة فرد منه قد حققت فرداً حقيقياً من الموضوع، وهذا هو معنى الورود.

(١) راجع الكفاية ٢٦٣ و ٢٦٤ وأنوار الهداية ١: ١٠٦.

(٢) راجع دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول ٥٦: وذكر في دروس في علم الأصول الحلقة الثانية ٥٧ (فعلى هذا يكون دليل الحجية حاكماً على دليل الحكم الشرعي المترتب على القطع لأنه يوجد فرداً جعلياً وتعبدياً لموضوعه فيسري إليه حكمه فنفس أدلة اعتبار الإمارات تكفي في قيامها مقام القطع الموضوعي والطريقي).

أقول: ولكن:

١- بما أن حجية الإمارات الثابتة في السيرة العقلائية المقررة من قبل الشارع المقدس قد جعلت للمحافظة على الأحكام الواقعية، فقد جعلت حجة في التنجيز والتعذير بإلغاء احتمال الخلاف ليس إلا، بخلاف القطع الموضوعي (وان كان طريقاً)، حيث ان القطع الموضوعي قد أخذت فيه صفة الكاشفية التامة التي لا يشوبها شك، وأنها دخيلة في الموضوع، وهذه الحالة لا تكون الإمارات موجودة لها حتى وان أُلغي احتمال الخلاف من أجل الحجية، وحينئذٍ فلا تقوم مقامها من هذه الناحية من نفس دليل الحجية.

نعم لو ثبت أن (القطع الموضوعي على نحو الطريقة) قد أخذ بنحو المثال للمنجزية والمعدرية فهنا سوف تقوم الإمارات مقامه، لأنها هي أيضاً مثال للمنجزية والمعدرية، إلا أن هذا لم يثبت، بل الثابت هو كون القطع الموضوعي قد أخذت فيه صفة الكاشفية التامة ليرتب عليها الحكم، وحينئذٍ لا تقوم الإمارات مقامها كما هو واضح.

٢- على أن الورود الذي ذكر في دليل قيام الإمارة مقام القطع الموضوعي بنحو الطريقة (أو الحكومة) إنما يصح إذا كان هناك نظر إلى دليل المورد والمحكوم، وهنا نقول: ان دليل حجية الإمارات ليس له نظر إلى أحكام القطع الموضوعي حتى يكون وارداً أو حاكماً عليه، نعم دليل الإمارة ناظر إلى تنجيز الأحكام الواقعية المشكوكة.

والخلاصة: ان الشارع إذا أخذ في الموضوع القطع (الكشف التام) ليرتب عليه

الحكم، فإن الإمارة التي ليست قطعاً (وإن صارت منجزة ومعدرة بإلغاء احتمال الخلاف نظراً إلى دليل حجيتها، إلا أنها تبقى لا تفيد الكشف التام الذي أخذ في موضوع الحكم.

النقطة الثالثة: قيام الإمارات مقام القطع الموضوعي الصفتي المأخوذ تمام الموضوع أو جزءه أو قيده: لا خلاف بين الأصوليين في أن الإمارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي الصفتي مطلقاً إلا أن يقوم دليل خاص على قيامه لأن دليل الإمارة ان كان ناظراً إلى إلغاء احتمال الخلاف، فإن القطع الموضوعي الصفتي عبارة عن أخذه بما أنه صفة خاصة نفسانية، ومن البديهي أن أدلة الحجية للإمارة وإلغاء احتمال الخلاف في المحافظة على الأحكام الواقعية لا يدل على تنزيل الإمارة منزلة الصفات النفسانية.

على أننا نفرق بين جعل الحجية للإمارة والقطع الذي أخذ في موضوع الحكم فإن الحجية بمعنى المنجزية ليست قطعاً.

وبعبارة أخرى: فإن أدلة الإمارة ناظر إلى كونها حجة (منجزة ومعدرة) في المحافظة على الأحكام الواقعية عند الشك فيها بينما القطع الموضوعي الصفتي هو عبارة عن صفة نفسانية لا ربط لها بالمنجزية والمعدرية فلا تقوم الإمارة مقام القطع الموضوعي الصفتي أصلاً.

المقام الثاني: في قيام الأصول العملية مقام القطع:

وأما الأصول العملية فهي على قسمين:

القسم الأول: الأصول المحرزة كالاستصحاب حيث يكون الاستصحاب ناظراً

إلى الواقع، وكذلك قاعدة الفراغ والتجاوز - بناء على عدم كونها من الإمارات - وقاعدة عدم اعتبار الشك من الإمام والمأموم مع حفظ الآخر، وقاعدة عدم اعتبار الشك ممن كثر شكه وغيرها من القواعد النازرة إلى الواقع في ظرف الشك.

القسم الثاني: وهي الأصول غير المحرزة التي ليس لها نظر إلى الواقع، بل هي وظائف عملية للجاهل بالواقع، كالاختياط الشرعي والعقلي أو البراءة العقلية والشرعية.

أما القسم الأول: فقد اختلفت كلمات الأصوليين في قيامها مقام القطع بأقسامه على أقوال:

١- قيامها مقام القطع مطلقاً إلا القطع المأخوذ على نحو الصفتية، وهذا ما ذهب إليه المحقق السيد الخوئي قدس سره ^(١).

٢- عدم قيامها مقام القطع مطلقاً إلا القطع الطريقي المحض، واختاره المحقق السيد البروجردي قدس سره ^(٢).

٣- قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي المحض والقطع الموضوعي الطريقي دون القطع الصفتي، وعدم قيام قاعدة الفراغ والتجاوز مقام القطع مطلقاً إلا القطع الطريقي المحض، فانها محرزة للواقع تعبداً كما أن القطع محرز عقلاً، واختاره السيد الخميني قدس سره ^(٣).

(١) راجع مصباح الأصول ٢: ٣٨ - ٣٩.

(٢) راجع نهاية الأصول ٤٠٤.

(٣) راجع أنوار الهداية ١: ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٦.

والمحصل من هذه الأقوال أمور ثلاثة:

- ١- عدم قيام الأصول مقام القطع الموضوعي الصفتي بالاتفاق.
 - ٢- قيام الأصول مقام القطع الطريقي المحض بالاتفاق.
 - ٣- اختلافهم في قيام الأصول مقام القطع الموضوعي الطريقي على أقوال ثلاثة ثالثها التفصيل بين الاستصحاب وسائر الأصول المحرزة.
- والأصح من هذه الأقوال هو ما ذهب إليه المحقق البروجردي (قَدْ سُرُّ)، وهو قيام الاستصحاب وبقية الأصول المحرزة مقام القطع الطريقي المحض ولا تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقاً، وذلك: لأن القطع الطريقي ينجز الواقع فيكون المكلف مستحقاً للعقوبة لو خالف قطعه وكان القطع مصادفاً للواقع من باب الاتفاق، وهذا الأثر بنفسه يترتب على الأصول المحرزة، فإنها تنجز الواقع، فيكون المكلف مستحقاً للعقوبة لو خالفها وكان الأصل مصادفاً للواقع من باب الاتفاق. وبعبارة أخرى كان القطع الطريقي منجزاً للواقع وبما أن الأصل المحرز ينجز الواقع أيضاً، فيقوم الأصل المحرز مقام القطع الطريقي المحض عند عدم وجوده.

وأما عدم قيام الأصول المحرزة مقام القطع الموضوعي (الطريقي والصفتي)، فلأن اعتبار الأصول المحرزة يعني وجوب ترتيب آثار الواقع على موارد الأصول المحرزة، فلا استصحاب إذا جرى في صورة الشك في بقاء الخمرية، فهو يعني ترتيب آثار الخمر (الحرمة) إذا كانت مترتبة على نفس الخمر، وهذا لا يثبت الآثار المترتبة على الخمر المعلوم (أو معلوم الخمرية) الذي هو القطع الموضوعي، لأننا نشك في الخمرية حتى مع جريان استصحاب الخمرية،

فالموضوع للآثار المترتبة على الخمر المعلوم منتفية عند جريان استصحاب بقاء الخمرية فكيف يكون الاستصحاب قائماً مقام القطع الموضوعي مطلقاً؟!!!

وأما القسم الثاني: وهو الأصول العملية غير المحرزة، فلا تقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي وهذا واضح لأنه لا تكون محرزة للواقع لا بالوجدان ولا بالتعبد الشرعي، بل هي وظائف مقررة للجاهل عند تحيره وجهله بالواقع فلا معنى لقيامها مقام القطع بأقسامه.

وبعبارة أوضح: فإن الاحتياط العقلي: عبارة عن حكم العقل بتنجز الواقع على المكلف وحسن عقابه على مخالفته، كما في موارد العلم الإجمالي والشبهة الحكمية قبل الفحص.

والبراءة العقلية: عبارة عن حكم العقل بعدم صحة العقاب وكون المكلف معذوراً في مخالفة الواقع لعدم وصوله إليه.

ولا معنى لقيام الاحتياط العقلي والبراءة العقلية مقام القطع إذ لا يعقل قيامهما مقام القطع لأن أثر القطع هو المنجزية والمعدرية ولكن الاحتياط والبراءة العقليان، معناهما التنجز والتعذر بحكم العقل إذن كيف يقومان مقام القطع؟ وكذا الحال في الاحتياط والبراءة الشرعيين، فإن الاحتياط الشرعي عبارة عن إلزام الشارع إدراك مصلحة الواقع، والبراءة الشرعية عبارة عن ترخيص الشارع حين عدم إحراز الواقع، فالاحتياط الشرعي هو نفس التنجز، والبراءة الشرعية نفس التعذر بحكم الشارع، فليس هنا شيء يقوم مقام القطع في التنجز والتعذر^(١).

(١) راجع مصباح الأصول ٢: ٣٨-٤١.

التطبيقات:

١- قال الشيخ المظفر (رحمته): (ان الإمارة حجة كخبر الواحد، فانما نعني أن تلك الإمارة مجعولة حجة مطلقاً... فهي حجة يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقاً حتى في موطن يمكن فيه أن يحصل القطع لمن قامت عنده الإمارة؟، فمثلاً: إذا قلنا بحجية خبر الواحد، فانا نقول: انه حجة حتى في زمان يسع المكلف ان يرجع إلى المعصوم رأساً فيأخذ الحكم منه مشافهة على سبيل اليقين^(١) ولكنه لم يرجع إليه واعتمد على الإمارة.

٢- قال الشيخ الأنصاري: ان ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع في الموضوع من حيث كون صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره، ومن هذا الباب عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البينة أو اليد على قول، وان جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً، لأن العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل على وجه الطريقة بخلاف مقام أداء الشهادة إلا أن يثبت من الخارج أن كل ما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد إليه في الشهادة كما يظهر من رواية حفص^(٢) الواردة في جواز الاستناد إلى اليد^(٣).

٣- قال الشيخ الأنصاري: (لو نذر أحد أن يتصدق كل يوم بدرهم مادام متيقناً بحياة ولده، فانه لا يجب التصديق عند الشك في الحياة لأجل استصحاب الحياة،

(١) أصول الفقه ٢: ٢٥.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١٨: ٢١٥ باب ٢٥ من كيفية الحكم ح ٢.

(٣) فوائد الأصول ١: ٣٤.

بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحياة فانه يكفي في الوجوب الاستصحاب^(١).

٤- استفاد من بعض الروايات أخذ العلم في ركعات صلاة المغرب والصبح والركعتين الأوليين من الصلاة الرباعية، وان العلم بها حال الصلاة مأخوذ في الحكم بصحتها، منها: ما رواه زرارة بن أعين قال: قال الإمام الباقر (عليه السلام) كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهن وهم يعني سهواً، فزاد رسول الله (ﷺ) سبعا وفيهن الوهم وليس فيهن قراءة، فمن شك في الأوليين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين، ومن شك في الأخيرتين عمل بالوهم^(٢).

قال السيد الخوئي: فان كان المستفاد من هذه الأخبار أخذ العلم بها في موضوع الحكم بالصحة بنحو الطريقة قامت البينة على الركعات في الموارد المذكورة مقام العلم، وان كان المستفاد منها أخذ العلم بها بنحو الصفتية فلا تقوم البينة مقامه^(٣).

أقول: ان السيد الخوئي قد يرى قيام الإمارة مقام القطع الموضوعي الطريقي، فذكر قيام البينة على الركعات مقام القطع الموضوعي الطريقي، أما على مبنى من يرى أن الإمارة لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي كالصفتية فحينئذ لا تقوم البينة مقام القطع الموضوعي الطريقي، فلاحظ.

(١) فوائد الأصول ١: ٣٤.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٢٩٩ باب أول من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١.

(٣) راجع مصباح الأصول ٢: ٣٥.

٥٨- القاعدة: أخذ القطع بحكم في موضوع مثله

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

امتناع أخذ القطع أو الظن بالحكم في موضوع الحكم

أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم.

أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه.

أخذ العلم بالحكم في موضوع ضده أو مثله.

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به.

أخذ العلم بالحكم في موضوعه^(١).

توضيح القاعدة:

لا إشكال في أخذ القطع بشيء خارجي (كقدوم الحاج) في موضوع حكم شرعي (كالصدقة) وهذا ليس محل كلامنا. إنما الكلام في إمكان القطع بالحكم إذا أخذ في موضوع حكم أيضاً، وهنا تارة يكون الحكمان متخالفين وأخرى متضادين وثالثة متماثلين ورابعة متحدين. وهذا البحث هنا لا يفرق فيه بين القطع الذي يؤخذ موضوعاً في حكم وبين الظن بالحكم إذا أخذ موضوعاً في حكم، وإن جهد العلماء على وجود فرق بين القطع والظن، إلا أن أبحاث الظن هنا ليست

(١) بحوث في علم الأصول ٤ : ٩٩.

سوى افتراضات لا تطبيق فقهي وعلمي لها إلا في مجال جعل الأحكام الظاهرية وستأتي فلا نذكرها هنا. ولنشرع في بيان الأقسام الأربعة:

أما القسم الأول: وهو إذا أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب صلاة التمام عليك وأنت مسافر فيجب عليك الصوم، وهذا لا إشكال في إمكانه كما هو واضح، وكما إذا قال إذا قطعت بقتلك بعد ساعة فاكتب وصيتك.

وأما القسم الثاني: وهو أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مضاد كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الحج عليك فهو حرام عليك، أو إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك، أو إذا قطعت بحرمة الخمر فهو حلال لك. وقد ذهب المشهور^(١) إلى عدم إمكانه للزوم اجتماع الضدين في نظر القاطع لأن القاطع سواء كان مصيباً في قطعه أو مخطئاً يرى في ذلك اجتماع حكمين متضادين فيمتنع أن يصدق بالحكم الثاني، وما يمتنع تصديق المكلف به لا يمكن جعله. وفي حالات إصابة القطع للواقع يستبطن الافتراض المذكور اجتماع الضدين حقيقة وفي الواقع أيضاً^(٢).

وبعبارة أخرى أن الاستحالة هنا بمعنى (إمكان جعل حكم رادع عن طريقة القطع وكاشفيته) وهذا غير ممكن لأن القطع كاشفيته ذاتية فيستحيل الردع عنها.

وأما القسم الثالث: وهو أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مماثل، كما إذا قال: إذا قطعت بحرمة الخمر حرمت عليك. أو قال مقطوع الحرمة حرام. وقد ذهب

(١) راجع كفاية الأصول ٣٠٧ دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٢) راجع كفاية الأصول ٣٠٧ دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأول ٢٤٢ - ٢٤٣.

المشهور إلى عدم إمكانه للزوم اجتماع المثلين^(١) فالقاطع لا يصدق بالحكم الثاني، وما يمتنع تصديق المكلف به لا يمكن جعله. وهذا البحث قد يذكر في بحث التجري: بإمكان جعل خطاب شرعي يشمل المتجري والعاصي معاً بعنوان مقطوع الحرمة أو مقطوع الوجوب، إلا أن البحث في التجري يقتصر على خصوص القطع بالحكم الإلزامي، إما هنا فيشمل القطع بكل حكم، كما لو قال إذا قطعت بصحة البيع فالبيع صحيح. وإذا قطعت باستحباب الفعل فهو مستحب وهكذا.

وأما القسم الرابع: وهو إذا أخذ القطع بالحكم في موضوع شخصه كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فهي تجب عليك بعين ذلك الوجوب الذي قطعت به.

والمعروف بين المحققين استحالة ذلك، لأن المراد إذا كان (جعل كل من القطع والمقطوع به (الحكم) في موضوع نفس الحكم) فهذا واضح الاستحالة لأنه أشد من الدور، إذ هو من توقف الشيء على نفسه هو روح الدور ونكتة استحالة الدور. وإذا كان المراد أخذ القطع فقط دون المقطوع به في موضوع نفس الحكم فيلزم منه:

(١) أي تعدد الحكم، وبما أن الأحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها فيستحيل اجتماع فردين متماثلين من الحكم على الموضوع. فإذا قيل: إن الحكمين المتماثلين على موضوع واحد يؤولان إلى تأكيد الحكم ووحدته. فالجواب هو أن الحكمين (بحسب الفرض) طوليان (أخذ في موضوع أحدهما القطع بالآخر ويستحيل توحيدهما وتأكيدهما لأن هذا يعني وحدة الوجود مع أنهما في رتبتين، فيلزم تأخر المتقدم وتقدم المتأخر وهو محال). (راجع بحوث في علم الأصول ٤: ١٠٠).

نعم التأكيد يتصور في حكمين لا طولية بينهما كما في أكرم العادل وأكرم الفقير، فإذا جاء عادل فقير فيكون الحكم الثاني للأكرام مؤكداً للاول. راجع نهاية الاصول - ٤٠٤.

١- الخلف: لأن القطع يكشف عن الواقع بخصوصيته التكوينية، ولازم هذا أن القطع يُري القاطع أن المقطوع به شيء مفروغ عنه (ثابت في الواقع بقطع النظر عن قطعه). ويترتب على ذلك استحالة أخذ القطع بحكم في موضوع شخصه، لأنه خلف الخصوصية التكوينية للقطع.

٢- اللغوية: حيث ان شخص الحكم إذا أريد جعله للقاطع به، لا يكون محرّكاً للبعد، وإذا لم يكن محرّكاً لا يُجدي جعل الحكم له، لأن الحكم إنما يعقل جعله إذا عُقلت محركته، وهنا إذا كان القطع بالحكم غير محرك للبعد نحو الامثال، فلا يجدي جعل حكم عليه في ذلك أيضاً، إذ يكون لغواً.

٣- الدور (لأن ثبوت الحكم المجعول متوقف على وجود قيوده (العلم بالحكم)، والعلم بالحكم متوقف على الحكم توقف كل حكم على معلومه، فإذا كان العلم بالحكم من قيود نفس الحكم لزم توقف كل منهما على الآخر^(١).

التطبيقات:

لأخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مخالف للأول: فقد ورد في الروايات وعليه الفتوى أيضاً:

أ- (يحرم العقد على ذات البعل أو المعتدة ما دامتا كذلك... ولو عقد عالماً بالحكم والموضوع حرمت عليه مؤبداً بالعقد).

ب- (لو ملك الأختين فوطاً إحداهما حرمت الأخرى جمعا، فلو وطأها أيضاً لم تحرم الأولى إلا أن يكون عالماً بالحرمة والموضوع فتحرم حينئذ).

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٣٣٣ وراجع كفاية الأصول ٣٠٧ ومصباح الأصول ٢: ٤٨.

ح - (لو عقد المحرم على امرأة عالماً بالتحريم حرمت عليه أبداً ولو كان جاهلاً بطل العقد ولم تحرم).

د - (إذا باع بأقل من قيمة المثل ثبت له الخيار وكذلك إذا اشترى بأكثر من قيمة المثل ولا يثبت هذا الخيار للمغبون إذا كان عالماً بالحال)^(١).

ومما يُستنتج تطبيقاً لقاعدة امتناع أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، هو اشتراك الأحكام الواقعية (بين العالم والجاهل، أي: أن حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم، فإنه مكلف به على كل حال، فالصلاة مثلاً واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلاً في ثبوت الحكم أصلاً. وغاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالة في تنجز الحكم التكليفي، بمعنى أنه لا يتنجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب إلا إذا علم به، سواء كان العلم تفصيلاً أو إجمالاً، أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم)^(٢).

الاستثناء:

١- وقد ذكر صاحب الكفاية أنه يمكن أخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة أخرى منه أو من مثله أو من ضده، إذ لا محذور في أخذ القطع بحكم إنشائي محض في موضوع فعلي، بلا فرق بين أن يكون الحكم الفعلي هو نفس الحكم الإنشائي الواصل إلى مرتبة الفعلية أو يكون مثله أو ضده، ولا يتصور

(١) منهاج الصالحين ٢، ٢٦٤-٢٦٥-٢٦٦-٢٦٤-٣٢.

(٢) أصول الفقه، للمظفر ٣: ٣٢.

مانع من أن يقول المولى: إذا قطعت بأن الشيء الفلاني واجب بالوجوب الإنشائي المحض وجب عليك ذلك الشيء فعلاً أو حرم عليك فعلاً^(١). وقد ذكر المحقق السيد الخوئي: أن هذا الاستثناء صحيح بناء على مسلك صاحب الكفاية ومن تابعه من أن للحكم مراتب أربع (الاقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجز).

أقول: إن الاستثناء من القاعدة، العقلية: بالاستحالة لا معنى له، وواضح من هذا الاستثناء أنه يختلف عن المورد الذي ثبت فيه الاستحالة فالاستحالة هي عبارة عن أخذ القطع بالحكم (الفعلي) في موضوع نفس الحكم الفعلي أو مثله أو ضده، بينما ما ذكر من الاستثناء هو عبارة عن أخذ القطع بالحكم الإنشائي في موضوع الحكم الفعلي، وهذا يختلف عن موضوع البحث.

٢- ثبت اختصاص الحكم بالعالم به دون الجاهل به كوجوب القصر مثلاً أو وجوب الجهر والإخفات ومن الواضح أيضاً عدم الإشكال عقلاً ومتشريعاً في إمكان تخصيص الحكم بالعالم به في نفسه^(٢).

أقول: إذا ثبت إمكان ذلك فهو يتنافي مع استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع شخص الحكم، وقد علمنا أن الاستحالة العقلية لا تخصص، فلا بد من أيجاد تخريج فني لإمكان أخذ العلم بوجوب القصر في وجوبه وأخذ العلم بوجوب الجهر والإخفات في وجوبهما.

وقد ذهب السيد الشهيد (قدس سره): إلى القول بإمكان أن يؤخذ العلم بالجعل في

(١) راجع كفاية الأصول ٣٠٧. ومنهاج الأصول ٢: ٤٩.

(٢) راجع بحوث في علم الأصول ٤: ١٠٤.

موضوع فعلية المفعول، لأن الجعل غير المفعول (على ما حققه في بحث الواجب المشروط)، فيكون العلم بالجعل متوقفاً على الجعل، والجعل لا يتوقف على فعلية مفعوله، لأن الجعل حقيقةً ينشئها الجاعل قبل أن يكون موضوع في الخارج، والذي يتوقف على العلم بالحكم بالجعل هو فعلية المفعول خارجاً عند تحقق الموضوع، ولا محذور في أن تكون فعلية المفعول متوقفة على العلم بكبرى الجعل على حدّ توقفها على سائر القيود والشرائط كالبلوغ والقدرة مثلاً^(١).

أقول هذا الكلام صحيح إذا قلنا إن الجعل يختلف عن المفعول، وإما إذا قلنا أنهما وجهان لعملة واحدة فنرجع إلى جواب صاحب الكفاية القائل بصحة أخذ العلم بالحكم الإنشائي في موضوع الحكم الفعلي.

(١) راجع بحوث في علم الأصول ٤ : ١٠٤.

٥٩- القاعدة: حجية الدليل العقلي^(١)

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

توضيح القاعدة: ان القطع الحاصل من غير الكتاب والسنة (أي من الأدلة العقلية) في مجال الاستنباط هل يكون حجة أم لا؟ ويتم توضيح القاعدة برسم أمور:

الأول: لابد من توضيح أن استخدام الأدلة العقلية في مجال الاستنباط للأحكام الفقهية مختلف فيه:

فهناك نزاع بين الإمامية وغيرهم من أهل السنة حول صحة الاعتماد على الدليل العقلي الظني كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحو ذلك حيث بنى جمهور أهل السنة على حجيته، وقد أجمع الإمامية تبعاً لأئمتهم عليهم السلام على عدم جواز التعويل على ذلك.

وهناك نزاع بين الإمامية أنفسهم في مشروعية استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة العقلية القطعية، وقد ذهب المشهور إلى صحة ذلك، وذهب المحدثين إلى عدم حجية الأدلة العقلية.

وهذه القاعدة تختص بحجية الدليل العقلي القطعي في قبال المحدثين المانعين من ذلك.

(١) بحوث في علم الأصول ٤ : ١١٩.

الثاني: ان المراد بالحكم العقلي هو الحكم الذي يصدره العقل على نحو الجزم واليقين في استنباط الحكم الشرعي غير المستند إلى الكتاب أو السنة.

١- ليس المراد من الحكم العقلي حكم القوة العاقلة بمعناها الفلسفي. فان هذا متفق عليه بين الإمامية. وحكم القوة العاقلة بمعناها الفلسفي هو عبارة عن كشف القوة العاقلة عن الأمور الواقعية في نفس الأمر مثل وجود الله واستحالة التسلسل واستحالة اجتماع النقيضين أو الضدين.

٢- ليس المراد بالحكم العقلي الواقع في مبادئ التصديق بالكتاب والسنة، لأن هذا الحكم العقلي حجة عند الجميع وان حجية الكتاب والسنة لا بد وأن تنتهي إلى استدلالات وقناعات عقلية وليس المراد بالحكم العقلي الواقع في طول الكتاب والسنة كحكم العقل بوجوب الامثال وإطاعة الحكم وقبح المعصية للحكم، فان هذا الحكم أيضاً متفق عليه بين الإمامية. فان العقل يحكم بتصديق القرآن والسنة^(١) وأنهما من الوحي فيميز العقل بين الوحي وغيره فيصدق بأن القرآن والسنة من الوحي فيؤمن بهما ويكونا حجة.

الثالث: ان الأحكام العقلية على قسمين:

أ- أحكام نظرية: وهي الأحكام العقلية التي ينبغي أن تعلم ولا تستدعي سلوكاً معيناً وهي الأمور التي لها واقع.

ب- أحكام عملية: وهي الأحكام العقلية التي ينبغي أن تعمل وتستدعي سلوكاً

(١) بعد العصمة للنبي والأئمة يحكم العقل بعدم صدور الذنب منهم ، فيدخل في هذا عدم الكذب وعدم السهو وعدم النسيان فيثبت أن ما يصدر منهم حجة.

معيناً لانبغاء فعله أو عدم فعله. وهذه تسمية منطقية. وعند المتكلمين يسمى بالحسن والقبح. وعند الفلاسفة يسمى بالخير والشر وعند علماء الأخلاق يسمى بالفضيلة والرذيلة.

والدليل العقلي النظري على الحكم الشرعي يرجع إلى أحد باين:

الأول: باب العلاقات والاستلزمات الواقعية التي يدرك العقل ثبوتها بين الأحكام، وهو باب الإمكان والوجوب والاستحالة، فيحكم باستحالة اجتماع الأمر والنهي أو يحكم بإمكان الخطاب الترتبي، أو يحكم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته أو حرمة ضده عقلاً. وهذه الأحكام العقلية النظرية^(١) تكفي وحدها لنفي الحكم الشرعي كنفي اجتماع كلا الحكمين المتضادين، حيث يكفي في انتفاء شيء ثبوت استحالته، ولكنها لا تكفي لإثبات الحكم لو حدها، بل لابد من ضمّ ضميمة إليها، فإن مجرد إمكان شيء أو استحالة ضده أو ثبوت الملازمة عقلاً بين شيء وشيء آخر لا يشكل دليلاً على ثبوت الحكم. بل لابد من ضمّ حكم آخر كالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو حكم العقل بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة^(٢).

الثاني: باب العلّة والمعلوليّة، أي إدراك علّة الحكم وملاكه التام فستكشف لمياً ثبوت الحكم الشرعي في مورد إدراك العقل لذلك الملاك كما في قياس الأولوية، فالعلة تؤخذ من الشرع فيقال ان الحزاة للأب التي هي علّة للتحريم في

(١) إما تدرك بالعقل بالبداهة، أو لأنها من الأوليات أو النظريات التي قياساتها معها، أو لكونها تنتهي إلى الأوليات أو الفطريات فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

(٢) راجع المظفر ٣: ١٢٧.

التأفف موجودة في الضرب والشتم للأب فيحرم الشتم والضرب أيضاً. والحكم العقلي الراجع إلى هذا الباب يمكن أن يستقل في إثبات الحكم الشرعي.

وأما الدليل العقلي العملي فهو المصطلح عليه بباب المستقلات العقلية: فهو لوحده لا يكفي لإثبات حكم شرعي ما لم ينضم إليه حكم عقلي نظري سواء كان حكماً منطبقاً على فعل العبد (كحكم العقل بقبح الظلم أو قبح ضرب اليتيم مثلاً) فانه بحاجة إلى ضمّ حكم العقل النظري بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أو كان الحكم منطبقاً على فعل المولى (كحكم العقل بقبح تكليف العاجز مثلاً أو قبح ترخيص المولى في المعصية) فانه بحاجة إلى ضمّ حكم عقلي نظري، وهو استحالة صدور القبيح من المولى.

إذن حكم العقل النظري قد يستقل في إثبات حكم شرعي، أما حكم العقل العملي فهو بحاجة إلى ضم حكم عقلي نظري لإثبات حكم شرعي.

وبعبارة أخرى: ان حكم العقل العملي يقول: ان هذا الفعل مما ينبغي فعله، أو مما لا ينبغي فعله، أما ان هذا الفعل مما ينبغي فعله عند الشارع؟ فهذا أمر آخر لا بد من إثباته، ويتوقف إثباته على حكم العقل النظري، فيدرك الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع، ومورد الملازمة مسألة الحسن والقبح العقلي، فان هذا الإدراك هو وظيفة العقل النظري لأنه من الأمور الواقعية التي تدرك بالعقل النظري^(١).

(١) راجع أصول المظفر ٣: ١٢٨.

مستند حجية الدليل العقلي:

ان مستند حجية الدليل العقلي القطعي يمكن إثباتها بطريقتين:

الأول: إبطال ما قد يقال أو قيل في عدم حجية الدليل العقلي القطعي، فيثبت حجية الدليل العقلي القطعي.

الثاني: إثبات حجية الدليل العقلي مباشرة.

أما الطريق الأول:

أ- أن يدعى أن الحكم مقيّد بحصوله من الدليل السمعي، أو أن لا يكون حاصلًا من الدليل العقلي وحده.

وخلاصته هذا الأمر هو أن الحكم الشرعي لا يتجزّز ولا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنة، ومعنى ذلك هو تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة، لقولهم (عليه السلام): ((ان دين الله لا يصاب بالعقول.

والجواب: ١- ان الأحكام الشرعية لم تقيّد بشيء من هذين القيدتين، فتكون دعوى عدم حجية الدليل العقلي بلا برهان. ما ذكر من الأدلة الروائية الناهية عن الأدلة العقلية كان ناظرًا إلى النهي عن الحكم العقلي الظني الذي تدور عليه استنباطات أهل السنة وأهل الرأي منهم.

٢- ان غاية الوجهين المتقدمين يجعل النزاع بين من يقول بحجية الدليل العقلي وممانعه نزاع تخطئة لا اتهام، بمعنى أن من يحصل له القطع من دليل عقلي يكون قطعه حجة عليه، إلا أنه بنظر الإخباري يكون مشتبهاً، إذ لا يوجد حكم في حقه فلا تقصير في النتائج ولا في المقدمات.

٣- ان الدليل العقلي القطعي قد يبرهن به على عدم الحكم ولا يُعقل ان يكون عدم الحكم قد نشأ من الدليل السمعي.

ب- وقد يقال: بالنسبة لمدرّكات العقل النظري، ان المدرّكات العقلية النظرية يكثر فيها شيوخ الخطأ والاشتباه، فيكون هناك قصور في كاشفيته (إذا استثنينا الرياضيات والهندسة) فلا يحصل يقين من الدليل العقلي. وعليه فتنحصر المعرفة بالدليل الشرعي النقلي في مجال استكشاف الحكم الشرعي.

والجواب: ١- ان هذا الكلام يصح عندما نقيم استدلالاً يمارسه غيرنا، اما نفس الإنسان المستدل بالبراهين التي يمارسها فلا يكون فيها هذه النسبة المعلومّة من الخطأ في مجموع القضايا البرهانية، لأن الذي يستدلّ بالحكم العقلي القطعي يرى بداهة استدلاله، أو انتهائه إلى البديهي، ويرى صحة استنتاجه من البراهين العقلية القطعية، فهو يرى القطع واليقين من مدرّكاته العقلية الأولى.

٢- ان الجزم بعدم إمكان حصول جزم من الدليل العقلي مع كثرة أخطائه هو آية بطلان هذه الدعوى. وإذا قال أنني لا أجزم بعدم حصول جزم من الدليل العقلي وإنما أشك في حصول جزم من الدليل العقلي لكثرة الأخطاء فيه.

فنقول له: أنت وشكك ولكن لا يمكنك منعنا والاعتراض علينا عند الجزم الذي يحصل لدينا من الدليل العقلي.

نعم يتمكن أن يقول لنا ويسأل فيقول: كيف يحصل لكم جزم من الحكم العقلي مع كثرة الأخطاء فيه؟

فالجواب: أننا خلقنا هكذا فلا تكون كثرة الأخطاء مانعه من حصول الجزم.

٣- ننقض على الإخباريين بقولهم الحكم العقلي النظري الذي يثبت به أصل حجية الكتاب والسنة (النبوة) ونفس الكتاب والسنة فان ثبوتهما يكون بالتواتر (أوبخبر الواحد وحجيته التواتر والسيرة).

والتواتر: ليس إلا اجتماع أحاد كثيرة على أمر واحد يحكم العقل النظري (حسب الواقع العملي) باستحالة خطئها.

وكذا السيرة: لا بد من الرجوع في الاستدلال بها^(١) إلى العقل النظري (استحالة وجودها في عصر المعصوم وعدم الردع أن لم تكن مطابقة لرأيه ورأي الإسلام). فإذا كان الخطأ في حكم العقل النظري كثيراً فكيف قبل الإخباري بحجية هذا الحكم العقلي هنا ولم يقبله في قبال القرآن والسنة؟

٤- والحل للإشكال الذي ذكره الإخباري: نقول: ان العقل البشري وان كان يتورط في أخطاء كثيرة ولكن يوجد قانون يعصمه عن الخطأ إذا التزم به وهو المنطق، فان المنطق يعصم من الخطأ في صورة الدليل (القياس والاستدلال) ويعصم من الخطأ في مواد الأقيسة. لأن مواد الأقيسة هي البديهات الستة (أوليات^(٢)، فطريات، حسيات، تجريبيات، حدسيات، متواترات) أو المنتهية إلى البديهات.

٥- وهو حلّ للإشكال أيضاً أو بيان عدم وروده على الأصولي، بأن نقول: ان

(١) فان أحد ركني الاستدلال بالسيرة هو إثبات عدم ردع المعصوم وسكوته عن السيرة المعاصرة له وهذا يقرب: بأن السيرة إذا لم تكن مرضية ولم يردع عنها المعصوم فيكون قد أخلّ (و العياذ بالله) بوظيفته في تبليغ الشريعة، وهذا مستحيل عقلاً.

(٢) الفطريات لا يحتاج الجزم بها إلى أكثر من تصور الطرفين. والأوليات: قضايا قياساتها معها.

اليقين الذي يحصل من الدليل العقلي الذي ينفع الأصولي هو الجزم الخالي من أي تردد في النفس، بينما إشكال الإخباري ينصب على اليقين المنطقي الذي هو عبارة عن المطابقة للواقع فيقول الإشكال: ان القطع الحاصل من الدليل العقلي لا يطابق الواقع كثيراً ويحصل فيه الاشتباه كثيراً، إلا ان هذا لا يزيل اليقين والجزم باصطلاح الأصولي الذي هو حجة وان لم يطابق الواقع.

ج - وقد يقال بالنسبة لمدرجات العقل العملي لأنه جزم عقلي: ان مدرجات العقل العملي لا يمكن التعويل عليها كدليل على إثبات الحكم الشرعي، وذلك لوجود الاختلاف بين الأعراف والمجتمعات فيما يرجع إلى هذه المدرجات، فكم من شيء يراه عرف أو قبيلة حسناً ويراه الآخرون قبيحاً، وهذا الأمر إذا تصاعد فتنكر على أساسه ثبوت قبح أو حسن ذاتي بقطع النظر عما حسنه الشارع أو قبحه. فيقول الإخباريون بوجود حسن وقبح^(١) إلا أنه بمعونة الشارع لا بالعقل مع قطع النظر عن الشارع:

والجواب: ١- ننكر أن يختلف العقلاء في كبرى العقل العملي، بل اختلافهم يكون راجعاً إلى الاختلاف في الصغريات والتطبيقات دائماً لأنهم يرون رجوع الكبريات العملية إلى قضيتين رئيسيتين هما قبح الظلم وحسن العدل، ولا يوجد من يناقش بعدم قبح الظلم مع الاعتراف بكونه ظلماً، نعم قد يشكك في صغرى الظلم وصغرى العدل، وبهذا نصل إلى عدم الطعن في حقانية مدرجات العقل

(١) نعم الاشاعة أنكروا أصل الحسن والقبح الواقعيين وقالوا الحسن ما حسنه الشارع والقبح ما قبحه.

العملي كبروياً.

٢- وقد ذكر السيد الشهيد (قَدَسَتْ) جواباً آخر بعد أن لم يرتضِ الجواب المتقدم فقال: ان مدركات العقل العملي لا خلاف فيها في نفسها فيما يدركه العقل بنحو الاقتضاء أنه لا ينبغي أو ينبغي، فالكذب لو لوحظ في نفسه يحكم العقل بأنه ينبغي أن لا يرتكب، والصدق فيه اقتضاء أن يكون هو الصادر من الإنسان، ولكن قد يقع التزاحم بين المقتضيات كما إذا لزم من عدم الكذب الخيانة مثلاً فيقع التزاحم بين اقتضاء الصدق للحسن مع اقتضاء الخيانة للقبح، وفي هذه المرحلة يقع الاختلاف بين العقلاء في الترجيح والتقديم في موارد التزاحم، وهذا هو الذي يكون غائماً (غير واضح) ولا يكون بديهياً أولياً، بل يكون مشوباً بالشك وعدم الوضوح، فالاختلاف في بعض مدركات العقل العملي عند المزاحمة لا يوجب تشكيكاً في أصل المدركات للعقل العملي.

أقول: لعل مقصود مَنْ قال: ان مدركات العقل العملي لا خلاف فيها وإنما الخلاف في المصاديق يقصد أن من يكذب لأجل عدم الخيانة يرى حسن كذبه، ومن يكذب عليه ولو لأجل عدم الخيانة لعدوه يراه قبيحاً، فيكون الاختلاف في مصاديق الحسن والقبح والعدل والظلم لا في أنفسهما.

٣- اننا ننقض على الأخباريين بقبولهم لحكم العقل العملي الذي هو في طول الكتاب والسنة (كوجوب الطاعة ووجوب المعرفة وحرمة المعصية)، وأيضاً ننقض عليهم بقبولهم للحكم العقلي الواقع في الرتبة السابقة على الكتاب والسنة كالحكم بقبح إجراء المعجز على يد من يدعي النبوة كذباً لكونه ضلالاً، فانهم قبلوا هذه الأحكام العملية للدلالة على النبوة ووجوب الطاعة والمعرفة وحرمة

المعصية، وإن كانت هناك أدلة أخرى على النبوة ميّزت كلام النبي (ﷺ) وفعله وتقريره عن كلام غيره وفعله وتقريره وأثبتت أن قوله وحى وليس من كلام البشر. فلماذا قُبلت هذه الأحكام العقلية العملية ولم تقبل الأحكام العقلية العملية في قبال الكتاب والسنة فإذا أنكرنا وجود حسن وقبح ذاتي بقطع النظر عما قبحه الشارع أو حسنه فلا داعي لقبول حكم العقل العملي في مورد وعدم قبوله في مورد آخر.

٤- إن اختلاف العقلاء في الحسن والقبح (مدركات العقل العملي) ينشأ كثيراً من الأخلاقيات التي لا واقعية لها وتكون وليدة القانون أو البيئة أو العادات وما شابه ذلك كما في حجاب المرأة ورفعه مما لا حسن ولا قبح فيه ما لم يُفرض أمر من قبل المولى الحقيقي فيرجع إلى حسن الامثال وقبح المعصية. وعلينا أن نفصل بين الأخلاقيات التي لها واقع مستقل والأخلاقيات التي لا واقع لها عدا القوانين والعادات، أما إذا خلطنا بينهما فهو يؤدي إلى تشكيك الإخباري.

٥- أن في مسألة تراحم الحُسن والقبح في المصاديق لابد من تكاسر الحسن والقبح فيها ويثبت الأقوى فقط، فنحن لا نرى إلا حسناً فقط أو قبحاً فقط فيكون المورد القائم واضحاً بعد الكسر والانكسار.

٦- وقد يقال بوجود نهى عن الشارع في إتباع الدليل العقلي القطعي بعد حصول اليقين منه، أو يوجد نهى عن التوجه إلى ميدان الاستدلالات العقلية، وصرف الذهن عن هذا المجال إلى الأدلة النقلية (كما في الروايات الناهية عن العمل بالرأي).

والجواب: ١- إن النهي عن إتباع الدليل العقلي القطعي بعد حصول اليقين منه

غير معقول (كما تقدم) وأما النهي عن التوجه إلى ميدان الاستدلالات العقلية فلا دليل عليه سوى دعوى استفادته من الروايات الناهية عن العمل بالرأي، بدعوى صدقها على العمل بالأدلة العقلية، وقد قلنا سابقاً بأن السنة الروايات وتاريخ صدورهما وما رافقها يدل على أن المراد بالرأي هو ما كان مطروحاً من الاعتماد على الأقيسة والاستحسانات الظنية، والاستقلال عن الأئمة في مجال الاستنباط بالرجوع إلى القرآن وقول الرسول (ﷺ) مباشرة، أو إلى العقل من دون مراجعة الإمام (عليه السلام) كما هو ديدن علماء أهل السنة.

٢- لو سلمنا ان إطلاق الرأي في الروايات على القطع الحاصل من الدليل العقلي فيعارضه النصوص الآمرة باتباع العلم والقضاء به، وبراءة ذمة العامل به من دون تقييد العلم الحاصل من دليل شرعي، فيتعارضان ويتساقطان لأن النسبة عموم من وجه وحينئذ لا دليل على النهي المذكور.

وأما الطريق الثاني:

١- فان الإسلام المتمثل بالكتاب والسنة أمرنا بإتباع العقل الفطري، وحينئذ يكون الرجوع إلى العقل رجوعاً إلى ما يرضي الشارع بإتباعه، وهذا مثل ما إذا أمرنا الشارع بإتباع القرعة في تعيين الحكم الشرعي، فعيناه بها وعملنا به، فيكون العمل عملاً بأمر الشارع فيكون من طرق الأدلة النقلية.

٢- او نقول: ان الدليل العقلي هو ما أوجب القطع بحكم الله تعالى، والقطع حجة ذاتية تنتهي إليه حجبة كل حجة ولا يعقل سلخ الحجية عنه وتوضيح ذلك مثلاً: إذا اعتقد إنسان أن ضرب اليتيم قبيح عقلاً، وان القبح العقلي علة حتمية للحرمة

الشرعية فلو قيل له: ان الحرمة الشرعية منتفية في حقلك باعتبار حصول العلم لك عن طريق العقل، فهو لا يستطيع أن يصدق بذلك، لان هذا مساوق عنده لانفكاك المعلول عن علته التامة.

إشكال: وقد يقال: لسدّ الطريق على الحكم العقلي وعدم إمكان استفادة الحكم الشرعي منه ان الشارع قد يدرك تبعاً لحكم العقل ويعلم أن الفعل ينبغي فعله أو تركه، إلا أن هذا شيء غير أمر الشارع ونهيه، والنافع لنافي الحكم الشرعي استكشاف أمره ونهيه، وحينئذٍ يحتاج إثبات أمره ونهيه إلى دليل آخر سمعي من الكتاب أو السنة ولا يكفي الدليل العقلي^(١).

وهذه الدعوى تؤول إلى أحد أمرين:

إما إلى إنكار الملازمة بين حكم العقل والشرع. وإما إلى القول بأن أحكام العقل تستوجب المدح والذم فقط، ولا تستوجب الثواب والعقاب من قبل المولى، والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني لا الأول^(٢).

والجواب: أما إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فهو أمر باطل، لأن العقل إذا حكم بحسن الشيء أو قبحه (أي تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء) لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك، فان الحكم إذا كان هو رأي الجميع فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم لأنه منهم بل رئيسهم، ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم فهو لم

(١) أصول المظفر ٣: ١٣٢.

(٢) راجع المظفر، ج ٣: ١٣٢.

يكن رأي الجميع وهو خلف إذن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ثابتة.
وأما القول بأن أحكام العقل تستوجب المدح والذم لا الثواب والعقاب قال
السيد الشهيد (قدس) فهو أيضاً باطل:

أولاً: لأن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذم
ليس إلا استحقاق العقاب، لأنهما شيان أحدهما يستلزم الآخر، لأن حقيقة المدح
المجازاة بالخير لا المدح باللسان، وحقيقة الذم المجازاة بالشر لا الذم باللسان
وهذا هو الذي يحكم به العقل ولذا قال المحققون من الفلاسفة (ان مدح الشارع
ثوابه وذمه عقابه)، بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم
اللسانيين عنده.

وثانياً: ان المدح والذم من القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة،
وحينئذ إذا كان معنى المدح هو الثواب ومعنى الذم هو العقاب، فحينئذ يكون
المدح والذم (أي الثواب والعقاب) صالحاً لدعوة كل واحد من الناس إلى الثواب
وزجره عن العقاب، ولهذا مع وجود المدح والذم الذي يحكم به العقل يستحيل
توجيه دعوى مولوية من الله تعالى ثانياً لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما
يصلح للدعوى عند المكلف إلا من باب التأكيد.

أقول: ان الحسن والقبح يستبعان أمرين مختلفين:

الأول: المدح والذم (أي التحسين والتقبيح للفاعل وسريرته) وهذا يصدر من
كل أحد يطلع على صدور الحسن أو القبيح من هذا الإنسان.

الثاني: المجازاة والمكافأة التي يستحقها فاعل القبيح والحسن، وهما الثواب

والعقاب، وهذه المجازاة والمكافأة يثبتان لمن هضم حقّه أو أحسن بشأنه، أو يثبتان لولي الأمر لتأديب وجلب المصالح. وهذا الكلام وإن كان مناقشة لما قاله الشهيد الصدر من أن المدح هو الثواب والذم هو العقاب إلا أنه لا يؤثر في النتيجة من أن المدح والذم المراد من الله ليس هو المدح والذم باللسان بل المدح يلزمه التشويق بالمكافأة والذم هو التأديب بالعقاب، فالعقاب والثواب يطرآن على القبح والحسن الذي فيهما ذم وقبح وليس الثواب والعقاب هو نفس المدح والذم.

بعض العلماء ذكروا الدليل العقلي وأكثرهم لم يتعرضوا له.

١- قال الشيخ ابن إدريس في السرائر (فإذا فقدت الثلاثة يعني الكتاب والسنة والإجماع فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها)^(١).

٢- قال المحقق الحلّي في الاعتبار ما ملخصه: وأما الدليل العقلي فقسمان... وثانيها ما ينفرد العقل بالدلالة عليه، ويحصره في وجوه الحسن والقبح...^(٢).

٣- قال المحقق القمي في تعريفه لحكم العقل: بأنه (حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي)^(٣).

٤- قال الشيخ المظفر: (إن علمائنا الأصوليين من المتقدمين حصرُوا الأدلة على الأحكام الشرعية في الأربعة المعروفة التي رابعها (الدليل العقلي) بينما بعض علماء أهل السنة أضافوا إلى الأربعة المذكورة القياس ونحوه على اختلاف آرائهم ومن

(١) السرائر ص ٢ نقله عند الشيخ المظفر.

(٢) الاعتبار ص ٦.

(٣) راجع أول الجزء الثاني من كتاب القوانين.

هنا نعرف أن المراد من الدليل العقلي ما لا يشمل مثل القياس^(١).

التطبيقات الفقهية: (في العقل النظري):

١- قال السيد الشهيد الصدر (قَدِّسَتْ) في نفي الحكم الشرعي المحتمل من الدليل العقلي النظري. (و كأن تنفى ملكية الوراث لمال المورث بالإشاعة) (بمعنى التبعض في المملوك) بعد فرض كون نسبة سببية موت المورث لملكية الوارث إلى تمام الأجزاء على حدٍ سواء، وفرض كون بقاء هذه العين بلا مالك خلاف الضرورة الفقهية فيقال حينئذٍ: ان ملكية الوارث للتركة بالإشاعة بأحد معنيها وهو (التبعض في المملوك) غير معقولة، سواء فرض المملوك لكل فرد من أفراد الوارث جزء معيناً أو جزءاً مردداً أو كلياً في المعين.

أما الأول: فلاستحالة ترجيح بلا مرجح بعد أن فرضنا نسبة سببية الموت لملكية الوارث إلى تمام الأجزاء على حدٍ سواء.

وأما الثاني: فلاستحالة التردد في الواقع، إذ الوجود الواقعي مساوق للتشخص.

وأما الثالث: فلاستلزامه بقاء العين بلا مالك، وهو خلاف الضرورة الفقهية، إذن فالمعنى الأول للإشاعة منفي في المقام.

٢- وقال الشهيد الصدر في إثبات الحكم الشرعي المحتمل بالدليل العقلي النظري: فقال: وذلك (بأن ينضمّ هذا الحكم العقلي باستحالة الإشاعة بهذا المعنى (معنى الإشاعة بالتبعض في المملوك) إلى دليل شرعي دلّ على سببية موت المورث لملكية الوارث ويستنبط من ذلك ثبوت الإشاعة بمعناها الآخر. (تصوير

(١) اصول المظفر ١٢١.

ملكيات متعددة ناقصة على مملوك واحد^(١).

٣- وقال السيد الشهيد الصدر (قده) ما مضمونه إذا أدرك العقل عليّة وجوب الشيء لوجوب مقدمته والشرع دلّنا على وجوب ذلك الشيء، فيثبت وجوب مقدمته^(٢).

٤- وقال أيضاً: ان الحزازة (أذية الأب) للأب، أصبحت علةً للتحريم في التأفف في الآية الكريمة، فان وجدت هذه الحزازة في الشتم والضرب والهجر فيحرم الشتم والضرب والهجر^(٣).

تطبيقات في العقل العملي:

١- قال الشهيد الصدر: (إذا حكم العقل العملي بقبح ضرب اليتيم، وضمّ إلى ذلك قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع (وهي قاعدة مستفادة من العقل النظري) فستنتج من ذلك حرمة ضرب اليتيم شرعاً)^(٤).

٢- أقول: شاهدت منظرًا لتفجير سيارة في الطريق فقتل في سببها طلاب المدرسة الصغار، فقال أحد الحاضرين ان هذا العمل لا يرضى به الله (ﷻ) ولا رسوله (ﷺ) ولا علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وتحليل هذا الكلام: ان العقل العملي يحكم بقبح هذه الأعمال (لقتل الأبرياء والأطفال والنساء) فإذا ضمّمنا إلى هذه

(١) تقارير الشهيد الصدر، للسيد كاظم الحائري، الجزء الأول من القسم الثاني ٤٧٧-٤٧٨.

(٢) المصدر نفسه: ٤٧٨-٤٧٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) نفسه المصدر ٤٧٨-٤٧٩.

القاعدة العقلية الملازمة بين حكم العقل والحكم الشرع استنتجنا حرمة هذه الأعمال شرعاً.

٣- قال الشهيد الصدر أيضاً: (إذا حكم العقل العملي بقبح ترخيص المولى في المعصية فيستفاد من ذلك - بضميمة ما دل عليه العقل النظري من استحالة صدور القبيح من الحكيم - نفي ترخيص المولى فيها)^(١).

(١) تقارير السيد الشهيد الصدر، السيد كاظم الحائري الجزء الأول من القسم الثاني ٤٧٨-٤٧٩.

٦٠- القاعدة: الأصل فيما لم يعلم اعتباره بالخصوص عدم الحجية

الألفاظ الأخرى للقاعدة:

الأصل في الظن عدم الحجية.

الأصل عدم الحجية عند الشك فيها.

الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يجوز التعبد به واقعاً عدم حجته.

الأصل يقتضي حرمة التعبد بكل إمارة لم يعلم التعبد بها من قبل الشارع.

حرمة التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على التعبد به.

عدم حجية ما يشك في حجته من الإمارات.

توضيح القاعدة:

البحث عن الظن تكون مراحل ثلاثة:

١- ان الظن الذي يحصل للمكلف ليست حجته ذاتية (كالعلم)، بل هو بحاجة إلى عناية جعل لحجته أو تطراً حالة استثنائية (كالانسداد لباب العلم) فيكون الظن حجة، وهذا بحث ثبوتي.

٢- كما ان الظن ليس ممتنع الحجية (خلافاً لابن قبة ومن تابعه ممن ادعى

المحال أو القبح من جعل الحجية للظن) بل يمكن التعبد بالإمارة غير العلمية وجعلها حجة وهذا بحث ثبوتي أيضاً.

٣- ثم بعد هذين البحثين الثبوتيين يبحث بحثاً إثباتياً حول تأسيس الأصل عند الشك في حجية الظن:

أما المرحلة الأولى: فإن الظن ليس حجة في تنجيز الحكم المظنون وليس حجة في التأمين عن التكليف التي قد اشتغلت به الذمة يقيناً في مقام الفراغ عنه، لأن الظن باعتبار عدم كشفه فهو ليس بياناً ووصولاً للتكليف فلا ينجز الحكم المظنون ما لم يجعل له الحجية، ولا يحقق التأمين عن التكليف ما لم تجعل له الحجية أيضاً. فلو ظننت بأني مدين لزيد بألف دينار فلا يتنجز عليّ الدين، ولو ظننت بوفائه الألف دينار بعد القطع بالدين، فهذا الظن لا يحقق التأمين عن التكليف بسداد الدين.

أما المرحلة الثانية: وهو إمكان التعبد بالإمارة (في مقابل ابن قبة القائل بالامتناع) فإن المراد من الإمكان هنا هو الإمكان العقلي (الاحتمال العقلي)^(١) الذي وقع في كلام ابن سينا من قوله (كلُّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذُك عنه قائم البرهان)^(٢).

وما يقال هنا كدليل لابن قبة عبارة عن قسمين من المحاذير:

(١) هناك من ذهب أن المراد بالإمكان هو الوقوعي، أي الذي لا يلزم من فرض وقوعه أو وقوعه محال، وهناك من قال أن المراد به الإمكان التشريعي. راجع فوائد الأصول ٣: ٨٨ ونهاية الدراية ٤: ١١٨. والكفاية ٢٧٥ - ٢٧٦.

(٢) راجع أنوار الهداية ١: ١٨٩ - ١٩٠.

القسم الأول: وهو ان جعل الحكم الظاهري مخالف لحكم العقل لقبح العقاب بلا بيان، لأن غير العلم (الإمارة) ليست بياناً وان جُعِلت له الحجية، وحينئذ يكون العقاب في مورد الإمارة، عقاباً بلا بيان، والأحكام العقلية لا تقبل التخصيص^(١).

وقد رُدَّ هذا المحذور بقولهم: ان العقوبة في موارد الحكم الظاهري تكون على مخالفة الحكم الظاهري لا الواقعي، أو بقولهم ان المجعول في الإمارة هو العلمية أو الطريقية، وبذلك يتحقق البيان والعلم.

ولكن الأولى أن يقال في ردّ المحذور: بان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، يراد بها عدم بيان الحكم الواقعي وعدم ثبوت بيان اهتمام المولى به وحينئذ يكون دليل حجية الإمارة (الظن) كاشفاً عن اهتمام المولى بالحكم الواقعي، وبذلك يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا محذور في جعل الحجية للإمارة.

القسم الثاني: فهي محاذير ثلاثة:

أ- ان جعل الحجية للإمارة بل مطلق الحكم الظاهري يؤدي إلى محذور مخالفة حكم العقل النظري وهو اجتماع الضدين أو المثلين وهو محال لأن الحكم الظاهري في معرض الخطأ والإصابة، فيكون في مورد حكم واقعي مضاد أو مماثل، فان قلنا كما هو الصحيح بعدم التصويب، فحصل محذور اجتماع الضدين في حالة مخالفة الإمارة للحكم الواقعي أو المثلين في مورد إصابتها.

ب- ان جعل الحجية للإمارة يؤدي إلى مخالفة حكم العقل النظري أيضاً وهو

(١) هذا الإشكال يأتي على قول المشهور من ثبوت قاعدة قبح العقاب بلا بيان كحكم عقلي. أما بناء على من ينكرها فلا يأتي هذا الإشكال.

نقض الغرض المولوي من الأحكام الواقعية المجعولة، لأن الإرادة الجدّية بالتعبد بالإمارة (إذا كانت مخالفة للواقع) تؤدي إلى نقض غرض المولى وهو مستحيل الصدور من المولى وذلك: لأن غرض المولى علّة غائية من أيجاد الأحكام من فعل أو ترك، فإذا التفت المولى إلى غرضه الواقعي الذي يفوت بجعل الحكم الظاهري ولم يتحرك إلى ترك هذا الجعل فقد انفك المعلول عن علّته.

أي ان الأحكام الشرعية معلولة لغرض المولى فإذا كان الحكم الظاهري لا يطابق غرض المولى ويخالف الحكم الواقعي ولم يتحرك المولى لترك جعل الحكم الظاهري فقد صار الحكم الظاهري غير مطابق لغرض المولى أي انفك المعلول عن علّته، وهو محال.

ج - ان جعل الحجّة للإمارة يؤدي إلى إيقاع المكلف في مفسدة الحرام وتفويت مصلحة الواجب عليه إذا خالفت الإمارة الواقع المحرّم أو الواجب، وهذا أمر لا يصدر من الحكيم لأنه قبيح لا ينبغي أن يصدر من المولى لمخالفته لحكم العقل العملي. نعم هذا يصدر من المولى غير الحكيم.

الجواب: أما محذور التضاد والتماثل في الأحكام: فلا أساس له، لأن مسألة التماثل والتضاد هي من أحكام الأمور الوجودية، أما الأحكام الشرعية فليست أموراً وجودية بل هي اعتبارات فلا تأتي مسألة التضاد والتماثل في الأحكام. على أن التعبد بالإمارة غير العلمية ليس حكماً تكليفاً بل هو من سنخ الأحكام الوضعية، لأن المجعول فيه إنّما هو الحجية (المنجزية والمعدريّة) كما أفاده صاحب الكفاية، أو ان المجعول هو العلمية^(١) والطريقة كما أفاده الميرزا النائيني،

(١) أي الإمارة علم تنزيلي، ومعنى الطريقة هو أن تكون الإمارة قد جعلت طريقاً إلى الواقع.

بينما الأحكام الواقعية هي أحكام تكليفية من أمر ونهي، والتنافي يكون بين حكمين تكليفيين مختلفين أو متماثلين لا بين حكم وضعي وحكم تكليفي.

أقول: ان هذا الجواب لا يدفع المحذور لأن المحذور ليس في الصياغة بل في مبادئ الصياغات والاعتبارات من المصالح والمفاسد وما في نفس المولى من الحب والبغض فيبقى في صورة الإصابة يحب شيئين متماثلين وفي صورة الخطأ يحب الضدين.

ولهذا لم نقبل كلام السيد الخوئي قدس سره في الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية حيث قال: (ان حقيقة الحكم هو الاعتبار، وحيث ان الاعتبار سهل المؤونة نظير التصور، فيجوز ان يعتبر الوجوب وعدم الوجوب كما يجوز أن يتصورها. نعم لا يمكن من ناحية إخلاله بالحكمة وهذا ليس استحالة من جهة التضاد).

ثم قال: وهذا الاعتبار مسبقاً بأمرين وملحوق بأمرين:

أما الأمران السابقان فهما عبارة عن:

١- العلم بالصلاح من قبل الله تعالى في العمل.

٢- الشوق إلى ذلك، فلو لا الشوق إلى العمل ولو من جهة المصلحة للمكلف

لما أمر النبي ﷺ والولي (عليه السلام) بذلك.

وأما الأمران اللاحقان فهما:

١- الوصول.

٢- الانبعاث والانزجار.

وحينئذٍ: فالحكم الظاهري لا مانع من اجتماعه مع الحكم الواقعي أصلاً، لأن مراتبه الخمسة لا يوجد فيها تضاد، لأن الاعتبارين لا تضاد فيهما لما قلنا أن الاعتبار سهل المؤونة.

أما المراتب السابقة عليه: فالحكمان الواقعيان باعتبار تبعيتهما للمصالح المفسدة لا يمكن اجتماعهما أصلاً لتبعيتهما للمصالح المفسدة في المتعلق أما الحكمان الظاهريان فأيضاً لا يمكن اجتماعهما لأنهما تابعان للمصلحة في الجعل (لا في المتعلق).

إذن لا مضادة بين الحكم الواقعي والظاهري في مرتبة المصالح والمفسد ولا في الشوق، حيث تكون مصلحة الحكم الواقعي في متعلقه والظاهري في جعله، والشوق في الحكم الواقعي إلى متعلقه وفي الحكم الظاهري في جعله.

وكذا لا مضادة ولا تنافي في المرتبتين المتأخرتين عن الاعتبار، لأن الحكم الواقعي ان وصل فلا يبقى موضوع للحكم الظاهري حيث إن مورده الشك في الحكم الواقعي وعدم صوله^(١).

أقول: أولاً: ان الحكم الواقعي إذا لم يصل فهو باقٍ على فعليته فيكون عند المولى محبوباً وليكن الحب في متعلقه، وحينئذٍ إذا جاء الحكم الظاهري وليكن المصلحة في جعله إلا أن متعلقة هل يكون محبوباً أولاً؟ فإن لم يكن محبوباً فلا يجب فعل متعلقة وان كان محبوباً فيجب فعل متعلقه، ولا إشكال في كونه محبوباً وحينئذٍ إذا وافق الحكم الواقعي فقد اجتمع المثلان وان خالفه فهو مبغوض فصّار

(١) راجع غاية المأمول في علم الأصول ج ٢: ١٠٣-١٠٤.

المولى يحب شيئاً ويبغضه ولا يمكن للمولى المشرع ان يحب شيئاً ويبغضه - فالإشكال ليس في الصياغة للحكم الواقعي والظاهري وإنما في مبادئ الحكم الواقعي والظاهري، والحكم الواقعي موجود مع وجود الحكم الظاهري إلا أنه غير متجزئ. فلاحظ.

ثانياً: ان كلام السيد الخوئي (ثُمَّ) في كون متعلق الحكم الواقعي محبوباً، أما الحكم الظاهري فالمتعلق ليس محبوباً وإنما المحبوب الجعل (جعل الحكم الظاهري) لا يكون تاماً إلا إذا قلنا إن الحكم الظاهري قد جُعل للمحافظة على الحكم الواقعي، فمتعلق الحكم الظاهري ليس محبوباً وإنما المحبوب هو متعلق الحكم الواقعي فقط، وكل الأحكام الظاهرية، هي للمحافظة على الأحكام الواقعية المجهولة لدينا فلاحظ.

وأما محذور نقض الغرض المولوي: فلا يأت هنا، لأن كل خطاب شرعي يقتضي المحافظة على غرض المولى من ناحية ذلك الخطاب، فإذا أنشأ خطاباً واقعي فهو يقتضي المحافظة على غرض المولى، ولكن لو لم يصل هذا الخطاب إلى المكلف فقد يقبل المولى بتفويت غرضه بسكوته، وقد يُنشأ خطاب غيره في ظرف الجهل بالحكم الواقعي وقد يكون ترخيصياً، وحينئذ لا يمكن القول بنقض غرض المولى لأن غرض المولى صار ترخيصياً في صورة عدم العلم بالحكم الواقعي بل تكون الإمارة الترخيضية هي على وفق غرض المولى^(١).

أقول: ترخيصه على خلاف الحكم الواقعي هو نقض للغرض.

(١) راجع نهاية الأفكار: القسم الأول من الجزء الثالث ٦٨.

وأما محذور الإيقاع في المفسدة أو تفويت المصلحة عند مخالفة الإمارة للواقع فلا محذور فيهما إذا كانت مصلحة التعبد بالإمارة غالبية على محذور المفسدة أو محذور ترك مصلحة الواجب، فإن نقض الغرض إنما يكون قبيحاً لا بملاك التزامه أما نقض الغرض لوجود غرض أهم فلا محذور فيه بل لا بد منه. فإما أن تفقد ولدك أو تصرف مليونين تومان و تخسرها للمحافظة عليه.

وقد تُردّ كل المحاذير الثلاثة: بما قاله الشهيد الصدر من أن الأحكام الظاهرية (كالإمارة) إنما جعلها المولى للمحافظة على الأغراض الواقعية (الأحكام الواقعية) فهي خطابات تكشف عن شدة اهتمام المولى بغرضه الواقعي لأجل المحافظة عليه عند التردد والاشتباه في حكمه الواقعي.

وبهذا ستكون الإمارات مثلاً منجزة على العبد ورافعة لموضوع البراءة لأن البراءة مشروطة بعدم إحراز أهمية غرض المولى بجعل الإمارات عند الشك في الحكم الواقعي. ولتوضيح المطلب نذكر خلاصة لما ذكره السيد الشهيد (قدس) في كيفية جمعه بين الأحكام الظاهرية والواقعية. فقال:

١- (ان الغرض سواء كان تكوينياً أو تشريعياً إذا أصبح مورده معرضاً للاشتباه والتردد، فإن كان بدرجة بالغة من الأهمية بحيث لا يرضى صاحبه بتفويته، فسوف تتوسع دائرة محر كيته فتكون أوسع من متعلق الغرض الواقعي، فمثلاً لو تعلق غرض تكويني بإكرام زيد وتردد بين عشرة وكان الغرض بمرتبة لا يرضى صاحبه بفواته فلا محالة سوف يتحرك في دائرة أوسع فيكرم العشرة جميعاً لكي يحرز بلوغ غرضه، وهذه التوسعة أمر وجداني لا نزاع فيه.

فالغرض والحب والإرادة باقية على موضوعها الواقعي، وهو إكرام زيد لا غيره، إذ لا غرض نفسي في إكرام غيره ليتعلق شوق أو إرادة به، ولا هو مقدمة لوجود المراد وهو إكرام زيد لتتعلق الإرادة الغيرية به.

ومرجع ذلك إلى أن نفس احتمال الانطباق منشأ لمحركة الإرادة المتعلقة بالمطلوب الواقعي، كالقطع به لشدة أهميته.

ونفس الشيء صادق في حق الغرض التشريعي... فانه إذا كان غرضه (المولى) بدرجة عالية من الأهمية بحيث لا يرضى بفواته حتى مع التردد والاشتباه، فسوف يوسع دائرة محركة غرضه من دون أن تتوسع دائرة نفس الغرض الواقعي، بأي لسان من الألسنة فإن ذلك لا يغير من جوهرها شيئاً فإن روحها عبارة عن خطابات تبرزُ بها شدة اهتمام المولى بغرضه الواقعي بدرجة لا يرضى بفواته مع التردد والاشتباه... وهذا يعني أن الخطاب الموسَّع الذي هو الخطاب الظاهري ليس على طبقه غرض في متعلقه، ولكنه مع هذا ليس بمعنى أن المصلحة في نفس جعله كما تقدم في بعض الوجوه السابقة، بل هذه الخطابات خطابات جدية وتحريكات مولوية حقيقية يراد بها التحفظ على الغرض الواقعي المهم في نظر المولى».

٢- ثم قال في صدد أن الشارع حينما يريد المحافظة على الأحكام الواقعية، والأحكام الواقعية منها الإلزامية والترخيصية والوجوبية والتحريرية فسوف يكون هناك تراحم في مقام الحفظ التشريعي من قبل المولى فقال: (وإنما التراحم في مقام الحفظ التشريعي من قبل المولى عند الاشتباه واختلاط موارد أغراضه الإلزامية والترخيصية أو الوجوبية والتحريرية، فإن الغرض المولوي يقتضي الحفظ

المولوي له في موارد التردد والاشتباه بتوسيع دائرة المحركة بنحو يحفظ فيه تحقق ذلك الغرض، فإذا وجد غرض آخر في تلك الموارد فلا محالة يقع التزاحم بين الغرضين المطلوبين الواقعيين في مقام الحفظ حيث لا يمكن توسعة دائرة المحركة بلحاظهما معاً، فلا محالة يختار المولى أهمهما في هذا المقام... بلحاظ تأثيرهما في توسيع دائرة المحركة من قبل المولى وحفظه التشريعي لكل منهما بالنحو المناسب له.

٣- ثم قال ان النتيجة المرجوة في المقام هي: (انه تارة يكون الحكم الظاهري إلزامياً والواقعي ترخيصياً كما لو أوجب المولى الاحتياط في قسم من الشبهات بأي لسان كان. وأخرى يفرض العكس، وفي كليهما لا محذور.

أما في القسم الأول: فلأن مرجعه إلى أن المولى حينما تشبهه على عبده أحكامه الإلزامية ولا يوجد طريق لرفع هذا الاشتباه له، أو لا مصلحة في ذلك، فلا محالة يحفظ أغراضه الإلزامية الواقعية بتوسعة دائرة المحركة لها فيجعل حكماً ظاهرياً إلزامياً روحه عبارة عن إيجاب الاحتياط نتيجة شدة اهتمامه بأغراضه الواقعية الإلزامية وعدم رضاه بفواته حتى في حالات الشك والاشتباه بالمباحات الواقعية من دون ان يلزم من ذلك اجتماع الضدين في مورد المباح الواقعي ولا المثليين في مورد الحرمة الواقعية، لما قلنا في المقدمة الأولى من أنه لا توسعة في غرضية الغرض بمبادية، بل متعلقة (الغرض) هو الأمر الواقعي، وليست هذه الخطابات إلا توسعة في المحركة لذلك الغرض المنصب على متعلقه الواقعي.

كما أن تقديم الغرض الإلزامي لأهميته لا يعني زوال الأغراض الواقعية

الترخيصية أو غيرها المخالفة مع الغرض الإلزامي الذي رجحه المولى ذاتاً، وإنما يعني زوال حفظها التشريعي بتوسيع دائرة محركيها ظاهراً لعدم أهميتها في قبال الأغراض الإلزامية المرجحة كما تقدم في المقدمة الثانية، فلا منافاة بين هذه التوسعة في المحركة والأغراض الواقعية في مورد المخالفة.

وأما في القسم الثاني: فلعين ما تقدم في القسم الأول، بإضافة نكتة أن الأحكام الترخيصية الواقعية في هذا القسم لا بد وأن تكون عن مقتضى الترخيص، وأن يكون العبد مطلق العنان من قبل مولاه ولا يكفي مجرد عدم المقتضى للإلزام، فإن الحكم الترخيصي الناشئ عن عدم المقتضى للإلزام لا يمكنه أن يزاحم مقتضى الإلزام، فدليل جعل الحكم الظاهري الترخيصي بنفسه يدل على وجود أغراض ترخيصية اقتضائية من هذا القبيل.

وكذلك الحال فيما إذا جعل حكم ظاهري إلزامي في مورد حكم واقعي إلزامي مخالف.

وقد ظهر من مجموع ما تقدم معنى قولنا: إن الغرض إذا كان بدرجة من الأهمية فيستدعي من المولى حفظه عند الاشتباه بتوسيع دائرة محركيه فان درجة الأهمية هذه يراد بها ما إذا كان حفظه التشريعي أهم من حفظ الغرض الآخر.

ومن هنا نعرف بأن هناك فعليتين للغرض الواقعي:

فعليّة بقطع النظر عن التزاحم الحفظي، وفي هذه الفعلية يكون الغرض الواقعي بمبادئه من الحب والبغض والإرادة فضلاً عن الملاك محفوظاً في متعلقه الواقعي.

وفعلية أخرى بلحاظ التزاحم الحفظي، وتعني فعلية المحركة لأحد الغرضين

في موارد الاشتباه والتزاحم الناشئ منه التي لا تكون إلا لأهم الغرضين الفعلين بالفعلية الأولى. وغاية ما يدلّ عليه دليل القائل بطلان التصويب هو اشتراك العالم والجاهل في الأحكام الواقعية الفعلية بالمعنى الأول، أي اشتراكهما في المصالح الواقعية والحب والإرادة فضلاً عن الجعل والاعتبار^(١).

أقول: ومن هنا نفهم أن الغرض واحد وهو الحكم الواقعي، فلا يوجد غرض آخر بحيث يلزم من الغرض الآخر المخالف مع الأول تضاد أو الموافق مع الأول تماثل، أو يلزم الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة لأن الأمر الظاهري ليس غرضه إلا المحافظة على الأوامر الواقعية مع أنها أوامر حقيقية. ويكون الأمر الظاهري أمراً للجاهل بالواقع لتحريكه للمحافظة على الواقع أما الحكم الواقعي فهو حكم لكل (العالم والجاهل)، فلا تأت مشكلة التصويب هنا إذا قلنا أن الحكم الظاهري فعلي بلحاظ التزاحم الحفظي. فلاحظ.

وأما المرحلة الثالثة: وهو البحث الثبوتي حول تأسيس الأصل والقاعدة عند الشك في الحجية للظن (الإمارة).

فنقول: ان الدليل إذا كان قطعياً فهو حجة على أساس حجّة القطع، وإذا لم يكن كذلك، فإن قام دليل قطعي على حجّيته أخذ به، وأما إذا لم يكن قطعياً وشك في جعل الحجية له شرعاً فالأصل فيه عدم الحجية، ونعني بهذا الأصل، أن احتمال الحجية ليس له أثر عملي، فالشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، أي ان الشك في إنشاء الحجية ملازم للقطع بعدم الحجية الفعلية، بمعنى عدم ترتب

(١) راجع بحوث في علم الأصول ٤: ٢٠١-٢٠٥

آثار الحجية، لأن الحجية لها أثران: أحدهما صحة الاستناد إليها في مقام العمل والآخر صحة إسناد مؤداها إلى الشارع وهذان الأثران لا يترتبان مع الشك في الحجية^(١).

المستند:

وأما مستند المرحلة الثالثة وهو الشك في إنشاء الحجية للإمارة ملازم للقطع بعدم الحجية الفعلية بمعنى عدم ترتب آثار الحجية فيمكن أن يقرب بتقريبات متعددة:

الأول: فهو عبارة عن القول بأن الشك في حجية إمارة يكون راجعاً إلى احتمال حكم ظاهري، وهنا تارة يفرض الحصول على دليل يدلّ على حكم ظاهري مخالف للإمارة كما إذا لاحظنا دليل البراءة في مورد قيام ما يشك في حجيته على حكم إلزامي، وتارة نفرض الحصول على دليل يدلّ على حكم واقعي على خلاف مؤدى الإمارة المشكوك.

فأما الحالة الأولى: فإن كان الدليل على البراءة قطعياً فهو دليل قطعي على عدم حجية تلك الإمارة، وإن كان دليلاً ظنياً معتبراً كما لو تمسكنا بإطلاق دليل البراءة فهو حجة على البراءة، وبالتالي سيكون دليلاً على عدم جعل الحجية لتلك الإمارة في عرض البراءة، فیدلّ على عدم إطلاق حجية تلك الإمارة المشكوك لمن وصلت إليه البراءة.

وأما في الحالة الثانية: فإن كان الدليل على الحكم الواقعي قطعياً فلا موضوع

(١) راجع مصباح الأصول ٢: ١١١.

للحجية، وإن كان تعبدياً كإطلاق أو عموم تمسكنا به لإثبات مؤداه حيث إن الإطلاق حجة ماله تثبت حجة أقوى على خلافه^(١).

وبما أنه لم يثبت حجة أقوى على خلاف الإطلاق أو العموم لأن الإمارة مشكوك في حجيتها فنعمل على وفق الإطلاق أو العام وهو معنى عدم الحجية للإمارة المشكوك في حجيتها.

الثاني: التمسك بما دل على النهي عن إتباع الظن وغير العلم كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢)، فمع الشك في حجية الظن غير المعتبر يكون الشك في تخصيص زائد لعموم النهي عن إتباع الظن، وحينئذ يمكن التمسك بعموم النهي عن إتباع الظن لنفي الحجية المشكوك للظن غير المعتبر.

وقد اعترض المحقق النائيني على هذا التقريب: بأن الشك في الحجية يوجب تعذر التمسك بالإطلاق في هذه الأدلة لكونه من الشبهة المصداقية لها، لأن الحجية المشكوك للإمارة (الظن) على تقدير ثبوتها تكون بلسان الطريقية أو العلمية فتكون رافعة لموضوع عدم العلم.

ولكن نقول: بأن النواهي عن إتباع الظن ليست أحكاماً تكليفية حتى يقال بأن الشك في حجية ظن ما لا يسوّغ لنا التمسك بالإطلاق لكون الظن المشكوك شبهة مصداقية للنهي عن إتباع الظن، بل النهي المذكور هو نهي إرشادي إلى

(١) راجع بحوث في علم الأصول ٤ : ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢) يونس: ٣٦ ومثلها آية ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾. وما قيل من اختصاصها بأصول الدين أو كونها في أصول الدين هو القدر المتيقن يدفعه أن مجرد سياقها وكون أصول الدين القدر المتيقن منها لا يقتضي تخصيص مفاد النهي العام في الآية فالشمول فيها محكم بتامة مقدمات الحكمة فيها.

عدم حجية الظن فيكون نافياً للحجية والطريقة والعلمية عن الظن بحيث لو ثبتت الحجية في مورد من موارد الظن كان دليل حجية الظن الخاص مخصصاً لإطلاق النفي المذكور.

الثالث: التمسك بما دل على حرمة الإسناد إلى الدين والإفتاء بلا علم مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

بناء على شمول الافتراء لمطلق إسناد الشيء إليه تعالى ولو مع عدم العلم بأنه منه تعالى لا خصوص ما علم أنه ليس منه تعالى - كما قيل - ولو سلم عدم شمول الافتراء في اللغة لإسناد (ما لا يعلم) موضوعاً فلا أقل من شموله حكماً لأنه جعل في مقابل الإذن، فتدل الآية الشريفة على أن كل ما لم يؤذن فيه فهو افتراء، إما موضوعاً وأما حكماً^(٣).

تنبيه: إن هذه الآية دلت على حرمة ذاتية نفسية في إسناد ما لم يعلم (أنه من الله) إلى الله تعالى وما ذاك إلا لأنها ليست حجة، إذ لو كانت حجة لجاز إسنادها إلى الله تعالى، فعدم جواز الإسناد إلى الله يدل على عدم الحجية منها.

الرابع: السنة، فقد روي عن النبي (ﷺ) في عداد القضاة من أهل النار، فعده: رجل قضى بالحق وهو لا يعلم^(٤).

(١) سورة يونس: ٥٩.

(٢) سورة البقرة: ٨٠.

(٣) فوائد الأصول ٣: ١١٩.

(٤) وسائل الشيعة ج ١٨ باب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ٦.

أقول: إذن من قضى بالحق وهو لا يعلم، يشمل قضاءه بالحق في صورة الظن بالحق والشك به، فتدل على أن الظن بالحق لا يجوز الحكم ما لم يكن دليل على هذا الظن من الشارع ليلحق بالعلم أو يكون علم بالحق، فثبت أن الظن بالحق لا يجوز الحكم بل يكون الحاكم به من أهل النار وهو معنى حرمة النفسية التي يلازمها عدم كونه حجة.

الخامس: حكم العقل: (حكم العقل بعدم صحة الاعتماد على الظن، وإن العمل به مما لا يحصل معه الأمن من العقاب لاحتمال مخالفته للواقع، والعبد لا بد له من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب، ولا يحصل الأمن إلا بالعلم أو بما ينتهي إليه، كالعمل بأمانة دل على حجيتها دليل علمي)^(١).

السادس: التمسك باستصحاب عدم الحجية، إما باستصحاب عدم الجعل الثابت قبل الشرع أو عدم فعلية الحجية ولو قبل تحقق الموضوع المشكوك في حجته. وهذا الدليل لا يحتاج إليه مع وجود الأدلة المتقدمة على عدم حجية مطلق الظن.

التطبيقات:

التطبيق العام هو: ما إذا شككنا في اعتبار إماراة ظنية لعدم تمامية الدليل القطعي على اعتبارها، يُحكم بعدم حجيتها، وعلى هذا يُحكم بعدم حجيتها الشهرة والخبر الضعيف ونحوها من الإمارات الظنية التي لم يتم على اعتبارها دليل قطعي. وإليك بعض التطبيقات في الموارد الخاصة.

(١) راجع مصباح الأصول ٢: ١١٤.

١- قال الشهيد الصدر: (ثبت عندنا وقوع تسامح نوعي واصطلاح عمومي من قبل علمائنا الأقدمين في نقل الإجماع وإدعائه أو اعتمادهم لمشارب غير صحيحة في تشخيصه، فلم يبق للفقهاء ثقة كبيرة بمثل دعاوى الإجماع المنقولة في الكتب (أي ليس بحجة) ما لم تتظافر الدعاوى وتنضم إليها القرائن والشواهد والمؤيدات على صحتها)^(١).

٢- ذكر الشهيد الصدر عدم حجية الشهرة الفتوائية فقال: (ان جريان حساب الاحتمالات فيها (الشهرة الفتوائية) أضعف من جريانه في باب الإجماع لسببين: قصور كمية الأقوال والفتاوى... ومعارضتها بفتاوى غير المشهور لو كانت مخالفة، فتكون مزاحمة مع حساب الاحتمالات في فتاوى المشهور ولهذا يكون الغالب عدم إنتاج حساب الاحتمالات في باب الشهرة فلا تكون حجة غالباً)^(٢).

٣- وقال السيد الخوئي على ما نقل عنه: (ان ملاك حجية الخبر قد لا يكون مجرد إفادته الظن ليتعدى منه إلى الشهرة بدعوى إفادتها ذلك أيضاً، بل غلبة مطابقة الخبر للواقع، وهذا لا يُحرز في الشهرة)^(٣).

٤- قال السيد الشهيد الصدر (قدس سره): (نعم يمكن دعوى أن الشارع بعلمه الغيبي ربّما أحرز صدفة أن مجموع أخبار الآحاد أكثر مطابقة للواقع من مجموع الشهورات)^(٤).

قال الشيخ المظفر (رحمته الله): (والحق أنه لا دليل على حجية الظن الناشئ من الشهرة،

(١) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٢٠-٣٢١.

(٢) بحوث في علم الأصول ٤: ٣٢٠-٣٢١.

(٣) راجع بحوث في علم الأصول ٤: ٣٢٤.

(٤) المصدر نفسه ٤: ٣٢٥.

مهما بلغ من القوة، وإن كان من المسلم به أن الخبر الذي عمل به المشهور حجة، ولو كان ضعيفاً من ناحية السند، كما سيأتي بيانه في محله، وقد ذكروا لحجية الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة^(١).

الاستثناءات:

الإمارات التي قام الدليل القطعي على اعتبارها بالخصوص وهي كثيرة نذكر بعضها:

١- الخبر الواحد

٢- قاعدة اليد

٣- سوق المسلمين

٤- البيّنة

٥- فتوى المجتهد

٦- الظواهر

٧- إذا تمت مقدمات الانسداد على الحكومة فيكون الظن مطلقاً حجة.

قال السيد الخوئي: الحق وقوع التعبد بجملة من الإمارات الظنية، فمنها: الظهور، فإن بناء العقلاء على إتباع ظهورات كلمات المتكلمين في مقام النزاع والمخاصمات والإقرارات وغيرها، وحيث لم يردع الشارع المقدس عن هذا البناء في الجملة فيثبت إمضاؤه بناء العقلاء بإتباع ظواهر الألفاظ في الجملة، وبالجملة فتعبد الشارع بحجية الظواهر في الجملة مما لا يختلف فيه اثنان، بل هو من الأمور المعلومة بالضرورة^(٢).

(١) أصول الفقه، للمظفر: ج ٣ : ١٦٥.

(٢) غاية المأمول في علم الأصول ج ٢ : ١١٣.

فهرست المحتويات

٥	٣٠- قاعدة: مفاد النهي عبارة عن الزجر عن الطبيعة.....
٥	الألفاظ الأخرى للقاعدة.....
٥	التوضيح.....
٩	ثمرة البحث.....
٩	التطبيقات.....
١١	٣١- القاعدة: النهي حقيقة في الحرمة.....
١١	الألفاظ الأخرى.....
١١	توضيح القاعدة.....
١٢	التطبيقات.....
١٥	الاستثناءات.....
١٩	٣٢- القاعدة: مقتضى النهي ترك جميع أفراد الطبيعة.....
١٩	الألفاظ الأخرى للقاعدة.....
١٩	توضيح القاعدة.....
٢٣	الدليل أولاً: حكم العقل.....
٢٥	ثانياً: حكم العرف.....
٢٥	ثالثاً: اشتمال الطبيعة المنهي عنها على المفسدة يقتضي ترك جميع الأفراد.....
٢٧	التطبيقات.....

- ٣٣- قاعدة: اجتماع الأمر والنهي ٣١
- الألفاظ الأخرى للقاعدة ٣١
- توضيح القاعدة ٣١
- المستند لجواز الاجتماع ٣٦
- تحفظ على القول بجواز الاجتماع ٤٢
- المستند لامتناع الاجتماع ٤٣
- الثمره: ٤٤
- التطبيق لمسألة اجتماع الأمر والنهي ٤٧
- ما هو الفرق بين مسألة الاجتماع ومسألة اقتضاء النهي لفساد العبادة ٥٥
- ما هو الفرق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة تعلق الأمر والنهي بالطبيعة والفرد ٥٦
- إذا اضطر إلى التصرف بالمغصوب ٥٧
- هل يجب عليه الصلاة حين الخروج ٦٢
- الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم وباب مسألة اجتماع الأمر والنهي ٦٣
- ٣٤- قاعدة: دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة ٦٧
- الألفاظ الأخرى للقاعدة ٦٧
- التوضيح ٦٧
- مستند القاعدة ٦٨
- إشكالات على القاعدة ٦٨

التطبيقات	٧٠
ملاحظة	٧٠
٣٥- قاعدة: اقتضاء النهي عن العبادة أو المعاملة للفساد	٧٣
الألفاظ الأخرى للقاعدة	٧٣
توضيح القاعدة	٧٣
والكلام هنا يقع في موضعين	٧٥
والكلام هنا في مقامين	٨٤
والكلام هنا يقع في ثلاث جهات	٨٤
وهنا الأقوال ثلاثة:	٨٦
دليل القول الثاني	٨٦
دليل القول الثالث	٨٧
المقام الثاني	٨٨
التطبيقات	٩٠
أولاً: تطبيقات النهي عن العبادة	٩٠
ثانياً: تطبيقات النهي عن المعاملة	٩٥
الاستثناءات	٩٨
ملاحظة: متى يكون النهي إرشادياً ومتى يكون مولوياً	٩٩
٣٦- قاعدة: دلالة الجملة الشرطية على المفهوم	١٠٣
الألفاظ الأخرى للقاعدة	١٠٣

توضيح القاعدة.....	١٠٣
الأمر الأول: تعريف المفهوم.....	١٠٣
الأمر الثاني: ضابط الدلالة على المفهوم.....	١٠٦
الإشكالات التي تذكر على مفهوم الجملة الشرطية.....	١١٢
التطبيقات.....	١١٤
الاستثناء.....	١١٦
٣٧- قاعدة: عدم تداخل الأسباب والمسببات.....	١١٩
الألفاظ الأخرى للقاعدة.....	١١٩
التوضيح.....	١١٩
المورد الأول: مسألة تداخل الأسباب.....	١٢٤
المورد الثاني: تداخل المسببات.....	١٢٨
التطبيقات.....	١٢٩
الاستثناءات.....	١٣٠
٣٨- قاعدة: عدم مفهوم الوصف.....	١٣١
الألفاظ الأخرى.....	١٣١
توضيح القاعدة يتم بيان أمور.....	١٣١
مستند القاعدة.....	١٣٣
التطبيقات.....	١٣٧
الاستثناء.....	١٣٨

٣٩. قاعدة: مفهوم الغاية	١٣٩
الألفاظ الأخرى للقاعدة	١٣٩
توضيح القاعدة	١٣٩
مستند القاعدة	١٤٠
تحقيق	١٤٢
التطبيق	١٤٣
٤٠. قاعدة: لا دلالة للقب على المفهوم	١٤٥
الألفاظ الأخرى للقاعدة	١٤٥
توضيح القاعدة	١٤٥
مستند القاعدة	١٤٥
التطبيقات	١٤٦
المستثنى	١٤٨
٤١. قاعدة: عدم المفهوم للعدد	١٤٩
الألفاظ الأخرى للقاعدة	١٤٩
توضيح القاعدة	١٤٩
التطبيقات	١٥٠
ألف: تطبيقات للمفهوم إذا كان العدد قد أخذ محدداً للحد المعين قلة أو كثرة أو للطرفين	١٥٠
باء: تطبيقات لعدم المفهوم للعدد	١٥٣

٤٢- قاعدة: مفهوم الاستثناء.....	١٥٥
توضيح القاعدة.....	١٥٥
مستند القاعدة.....	١٥٦
التطبيقات.....	١٥٨
المستثنى.....	١٦٠
٤٣- قاعدة: مفهوم الحصر.....	١٦١
توضيح القاعدة.....	١٦١
مستند القاعدة.....	١٦٢
التطبيقات.....	١٦٣
الاستثناء.....	١٦٤
تنبيه.....	١٦٥
تطبيق.....	١٦٧
خلاصة بحث المفاهيم.....	١٦٨
مفهوم المخالفة.....	١٦٨
٤٤- قاعدة: أصالة العموم.....	١٧١
توضيح القاعدة.....	١٧١
الأول: تعريف العموم.....	١٧١
الثاني: الفرق بين العام والمطلق.....	١٧٢
الثالث: ألفاظ العموم.....	١٧٣

الرابع: أقسام العموم.....	١٧٦
التطبيقات.....	١٧٨
٤٥- قاعدة: حجية العام المخصص في الباقي.....	١٨١
الألفاظ الأخرى للقاعدة.....	١٨١
توضيح القاعدة.....	١٨١
مستند القاعدة.....	١٨٣
١- الفهم العقلاني والعملي.....	١٨٣
التطبيقات.....	١٨٦
٤٦- القاعدة: تخصيص العام بالمجمل.....	١٨٩
الألفاظ الأخرى للقاعدة.....	١٨٩
توضيح القاعدة.....	١٨٩
١- الشبهة المفهومية.....	١٩٠
٢- الشبهة المصادقية.....	١٩٤
التطبيقات.....	٢٠٠
٤٧- القاعدة: عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص.....	٢٠٣
الألفاظ الأخرى للقاعدة.....	٢٠٣
توضيح القاعدة.....	٢٠٣
مستند القاعدة.....	٢٠٤
التطبيقات.....	٢٠٨

- الاستثناءات ٢٠٩
- ٤٨- القاعدة: تخصيص العام بالمفهوم الموافق والمخالف ٢١١
- الألفاظ الأخرى ٢١١
- مستند القاعدة ٢١٤
- التطبيقات ٢١٧
- الاستثناء ٢١٩
- ٤٩- القاعدة: تخصيص العام بالضمير الراجع إلى بعض أفرادہ ٢٢١
- الألفاظ الأخرى ٢٢١
- توضيح القاعدة ٢٢١
- مستند القاعدة ٢٢٢
- التطبيقات ٢٢٧
- قاعدة: تعقب العمومات بالاستثناء ٢٢٨
- ما هو الفرق بين مسألة العام المتعقب بضمير خاص و مسألة تعقب العمومات بالاستثناء ٢٣١
- الألفاظ الأخرى للقاعدة ٢٣٥
- توضيح القاعدة ٢٣٥
- التطبيقات ٢٥١
- ٥١- القاعدة: حمل المطلق على المقيد ٢٥٣
- الألفاظ الأخرى للقاعدة ٢٥٣

٢٥٥	دليل القاعدة
٢٥٥	التطبيق
٢٥٨	الاستثناءات
٢٦١	٥٢- القاعدة: احترازية القيود
٢٦١	الألفاظ الأخرى للقاعدة
٢٦١	توضيح القاعدة
٢٦١	مستند القاعدة
٢٦٢	تنبيه
٢٦٣	التطبيقات
٢٦٤	الاستثناء
٢٦٥	٥٣- القاعدة: حمل المجل على المبين
٢٦٥	توضيح القاعدة
٢٦٧	مستند القاعدة
٢٦٨	التطبيقات
٢٧٣	٥٤- القاعدة: حجية القطع
٢٧٣	الألفاظ الأخرى للقاعدة
٢٧٣	توضيح القاعدة
٢٧٥	المستند
٢٨٠	ملاحظتان

- التطبيقات ٢٨٣
- ٥٥- القاعدة: تنجيز العلم الإجمالي ٢٨٧
- الألفاظ الأخرى للقاعدة ٢٨٧
- توضيح القاعدة ٢٨٧
- التطبيقات ٢٩٦
- الترخيص الظاهري ٣٠٠
- زيادة توضيح ٣٠١
- ٥٦- القاعدة: كفاية العلم الإجمالي في الامتثال ٣٠٥
- الألفاظ الأخرى للقاعدة ٣٠٥
- توضيح القاعدة ٣٠٥
- مستند القاعدة ٣٠٥
- التطبيقات ٣٠٩
- ٥٧- القاعدة: قيام الإمارات والأصول مقام القطع الموضوعي والطريقي ٣١٣
- الألفاظ الأخرى للقاعدة ٣١٣
- توضيح القاعدة ٣١٣
- مستند القاعدة ٣١٦
- التطبيقات ٣٢٥
- ٥٨- القاعدة: أخذ القطع بحكم في موضوع مثله ٣٢٧
- الألفاظ الأخرى للقاعدة ٣٢٧

٣٢٧	توضيح القاعدة
٣٣٠	التطبيقات
٣٣١	الاستثناء
٣٣٥	٥٩- القاعدة: حجية الدليل العقلي
٣٣٥	الألفاظ الأخرى للقاعدة
٣٣٩	مستند حجية الدليل العقلي
٣٤٩	التطبيقات الفقهية: (في العقل النظري)
٣٥٠	تطبيقات في العقل العملي
٣٥٣	٦٠- القاعدة: الأصل فيما لم يعلم اعتباره بالخصوص عدم الحجية
٣٥٣	الألفاظ الأخرى للقاعدة
٣٥٣	توضيح القاعدة
٣٦٥	المستند
٣٦٨	التطبيقات
٣٧٠	الاستثناءات
٣٧١	فهرست المحتويات