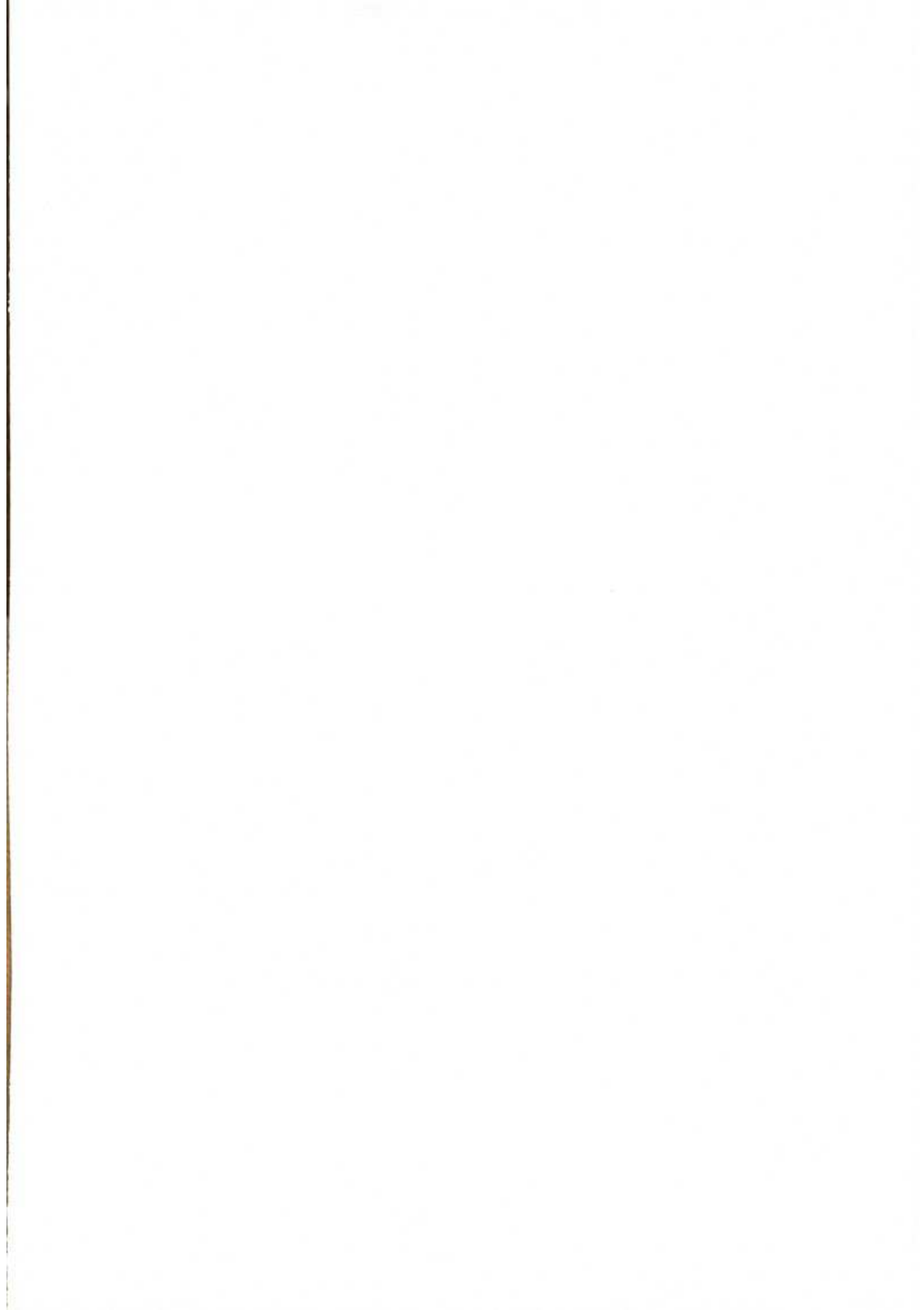


الخط الفرس
بمطالبت اصول المظفر

الجزء الثاني

المفاهيم - العامر والخاص
المطلق والمقيّد - الجمك والبين

تأليف
خالد البغدادي



الخط الفرس
بمطالبي أصول المظفر

سرشناسه: بغدادی، خالد، ۱۹۶۴-م. عنوان قرارداد: اصول الفقه. شرح

عنوان و نام پدیدآور: الظفر بمطالب اصول المظفر / بقلم خالد البغدادي.

مشخصات نشر: قم: دارالتفسیر، ۲۰۲۰م. = ۱۴۴۱ق. = ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری: ج ۶.

شابک: دوره ۶-۶۷۹-۵۳۵-۹۷۸-۹۶۴-۶۸۰-۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۹۷۸-۹۶۴-۶۸۰-۲، ج ۱، ج ۲.

۹-۶۸۱-۵۳۵-۹۷۸-۹۶۴-۶۸۲-۶۳: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۹۷۸-۹۶۴-۶۸۳-۳۴، ج ۳، ج ۴، ج ۵.

۶۸۴-۵۳۵-۹۷۸-۹۶۴-۶۸۵-۷۶، ج ۶، ج ۷، ج ۸، ج ۹.

وضیعت فهرست نویسی: فیا یادداشت: عربی.

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کتاب "اصول الفقه" تألیف محمدرضا مظفر است.

یادداشت: ج ۲-۶ (چاپ اول: ۱۳۹۹) (فیا). یادداشت: کتابنامه.

مترجمات: ج ۱. المقدمة - مباحث الالتفاظ (الی نهایه مبحث النواحي). ج ۲. المفاهیم - العام والخاص

المطلق والمقيد - المجمل والمبين. ج ۳. الملازمات العقلية (الی نهایه مبحث الضد). ج ۴. تتمه مقصد

الملازمات العقلية مع مقصد: مباحث الحجبه (الی نهایه مبحث آیه النبا). ج ۵. تتمه مقصد: مباحث الحجبه

(الی نهایه مبحث القیاس). ج ۶. مبحث التماثل والتراجع الی نهایه الكتاب.

موضوع: مظفر، محمدرضا، ۱۹۶۴-۱۹۰۴م. اصول الفقه - نقد و تفسیر موضوع: اصول فقه شیعه

موضوع: * Islamic law, Shiites — Interpretation and construction

شماره افزوده: مظفر، محمدرضا، ۱۹۶۴-۱۹۰۴م. اصول الفقه. شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۵ رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱ شماره کتابشناسی ملی: ۷۲۸۱۰۰۳



الظفر بمطالب اصول المظفر

المؤلف: العلامة المحقق خالد البغدادي

الناشر: دارالتفسير

الطبعة: الاولى ۱۴۴۱هـ ق ۲۰۲۰م

المطبعة: نكين

عدد النسخ: ۵۰۰

ردمک ج ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۶۸۱-۹

ردمک الدورة: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۶۷۹-۶



منشورات دارالتفسير

قم خیابان معلم

میدان روح الله

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۴۲۱۲

مکتبه الأبرار للطباعة والنشر والتوزيع / النجف الأشرف

موبايل: ۰۷۷۰۶۹۳۲۵۷۶

الخط الفراء
بمطالبي أصول المظفر

المجموع الثاني

المفاهيم - العامر والخاص
المطلق والمقيد - المجمع والبيان

تأليف
خالد البغدادي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين، محمّد وآله الطيبين الطاهرين.. وبعد:

نحمده سبحانه بمحامده كلّها على نعمه كلّها، وإن كان يعجزنا عن أداء حقّ شكره تتابع طولُه وترادف عوائده وغفلتنا عن إحصاء نعمه وتوالي أياديه، فله الحمدُ - سبحانه - بما يليق بكمال مجده، وبما هو أهله في منتهى جوده وكرمه..

ها هو الجزء الثاني من «الظفر»، قد منّ المولى علينا بإتمامه وإبرازه إلى عالم النور، فاسأله - يامن تُرفع حوائج السائلين إليه - أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به أخوتي الأعزاء من طلبة العلم، كما انتفع بالجزء الذي قبله.. إنّه جواد كريم.

خالد البغدادي





THE HISTORY OF THE

REIGN OF KING CHARLES THE FIRST

BY

JOHN BURNET

OF THE UNIVERSITY OF OXFORD

IN TWO VOLUMES

LONDON

Printed by J. Streater, at the Sign of the Gun, in St. Dunstons Church-yard

1679

THE SECOND VOLUME

CONTAINING

THE HISTORY OF THE

REIGN OF KING CHARLES THE FIRST

BY

JOHN BURNET

OF THE UNIVERSITY OF OXFORD

IN TWO VOLUMES

LONDON

Printed by J. Streater, at the Sign of the Gun, in St. Dunstons Church-yard

1679

THE SECOND VOLUME

CONTAINING

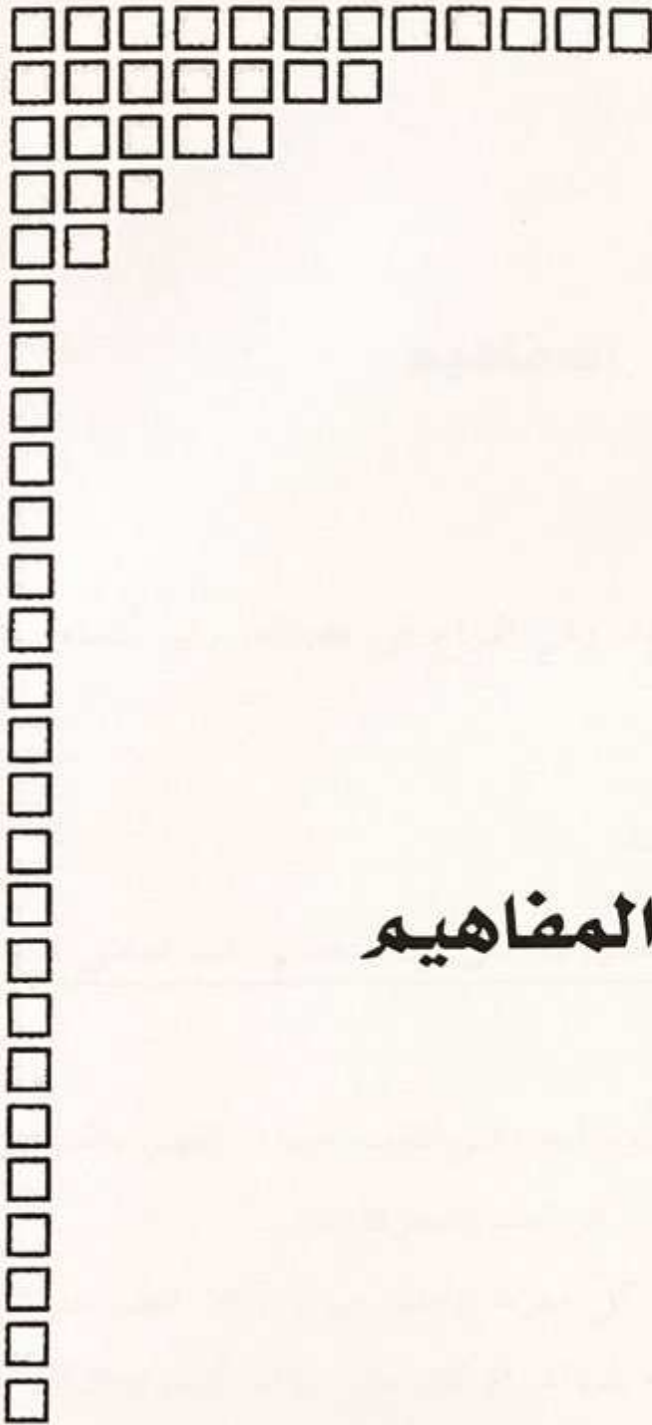
THE HISTORY OF THE

REIGN OF KING CHARLES THE FIRST

BY

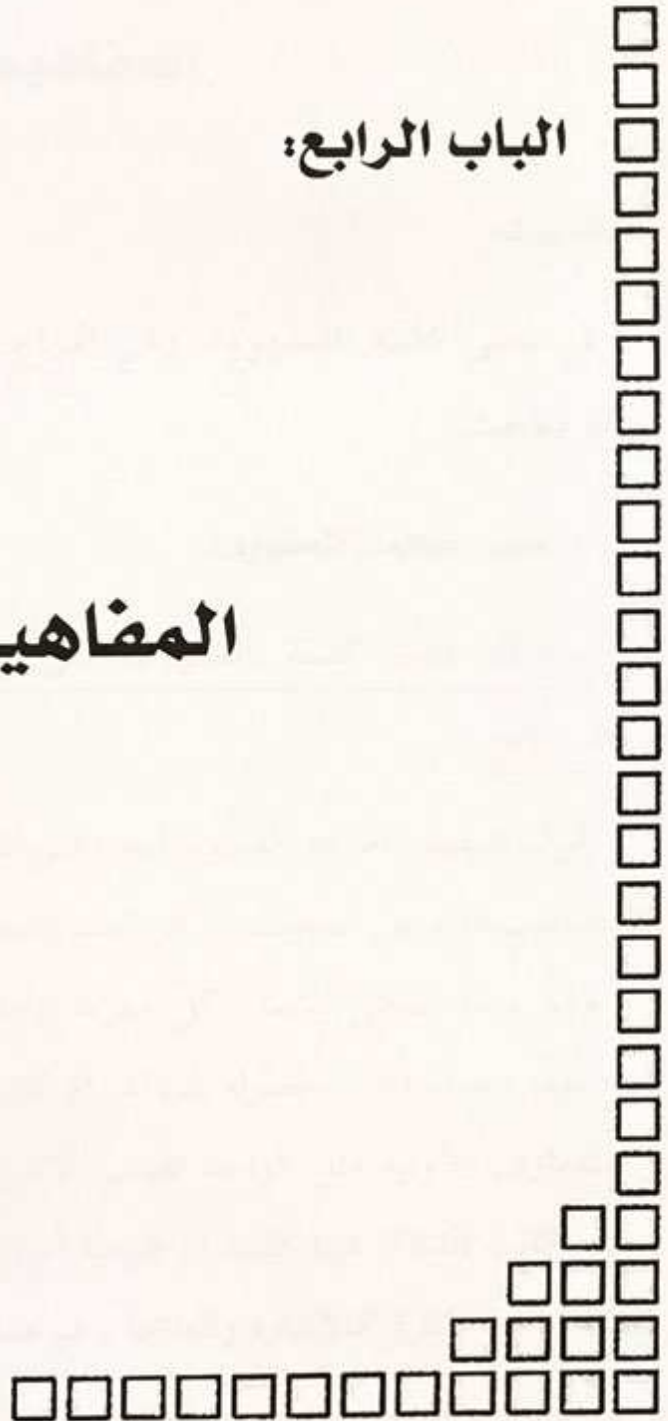
JOHN BURNET

OF THE UNIVERSITY OF OXFORD



الباب الرابع:

المفاهيم



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

مجلس الوزراء

الباب الرابع:

المضاهيم

تمهيد:

في معنى كلمة «المفهوم»، وفي النزاع في حجّيته، وفي أقسامه؛ فهذه
ثلاثة مباحث:

١- معنى كلمة المفهوم:

قوله ﷺ: تطلق كلمة «المفهوم» على ثلاثة معانٍ: ١- المعنى المدلول
للفظ... إلخ.

أقول: المفهوم لغة هو المعلوم المعروف بالقلب، مصدره الفهم، والفهم - كما
قال صاحب القاموس المحيط - : هو العلم والمعرفة بالقلب^(١).

وهو بهذا المعنى يشمل كلّ معرفة وعلم، سواء أكان العلم تصوّرياً أم
تصديقياً، وسواء أكان حصوله بدلالة، أم كان بغير دلالة، كمعرفة العالم بذاته،
وكالمعارف الأوليّة مثل الواحد نصف الاثنين. وهذه المعرفة الحاصلة بالدلالة
سواء أكانت الدلالة فيها عقلية أم طبيعية أم وضعية، والوضعية هذه سواء أكانت
لفظية أم غير لفظية كالإشارة والعلامة وغيرهما، واللفظيّة سواء أكانت مطابقة أم

(١) القاموس المحيط ٤: ١٦١.

تضمنية أم التزامية، حقيقية أم مجازية، وسواء أكان اللفظ الدال مفرداً أم جملة.
فالمفهوم - بهذا الشمول لكل معنى - يقابل المصداق الذي هو
الموجود خارج الوعي والذهن.

وهذا هو المعنى الثاني من معاني المفهوم التي أشار إليها الشيخ المصنف رحمته الله.
وكما يطلق المفهوم على هذا المعنى يطلق أيضاً على معنى أخص منه، وهو
ما يفهم من اللفظ فحسب، وهو بهذا المعنى مختص بمداليل الألفاظ فقط، سواء
أكانت دلالة اللفظ مطابقة أم تضمنية أم التزامية، حقيقية أم مجازية، دلالة
مفرد أم دلالة مركب^(١).

وهذا المعنى هو المعنى الأول من المعاني المشار إليها سابقاً.
وكلا هذين المعنيين للمفهوم غير مقصودين للأصوليين عندما يطلقون المفهوم في
مبحث المفاهيم، وإنما يقصدون به ما يقابل المنطوق.
والمنطوق هنا ليس المراد به معناه اللغوي، أي الكلام الملفوظ والمؤلف
من الألفاظ، وإنما يراد به المعنى الذي يحمله الكلام، بمعنى أنه يراد به
المدلول لا الدال.

فالمنطوق في اللغة هو اللفظ وفي الأصول هو المعنى.
قال السيد الخوئي رحمته الله في المحاضرات: «.. المنطوق يطلق على كل معنى
يفهم من اللفظ بالمطابقة أو بالقرينة العامة أو الخاصة كقولنا (رأيت أسداً)؛
فإنه يدل على كون المرئي هو الحيوان المفترس بالمطابقة، وكقوله تعالى:
﴿أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(٢)، حيث أنه يدل على طهورية الماء
بالمطابقة وعلى طهورية جميع أفرادهِ بالإطلاق والقرينة العامة، كما أن قولنا:
رأيت أسداً يرمي، يدل على كون المرئي هو الرجل الشجاع بالقرينة الخاصة

(١) انظر: مفتاح الوصول ١: ٣٥، ٣٥١، محاضرات في أصول الفقه ٥: ٤٥.

(٢) الفرقان: ٤٨.

وهكذا.

وعليه؛ فكل ما دلَّ عليه اللفظ وضعاً أو إطلاقاً أو من ناحية القرينة العامة أو الخاصة فهو منطوق؛ نظراً إلى أنه يفهم من شخص ما نطق به المتكلم.^(١)
ثم قال رحمه الله: «وأما المفهوم فإنه يطلق على معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزامية؛ نظراً إلى العلاقة اللزومية البينة بالمعنى الأخص أو الأعم^(٢) بينه وبين المنطوق؛ فتكون دلالة اللفظ على المنطوق أولاً وبالذات وعلى المفهوم ثانياً وبالعرض. وهذه الدلالة مستندة إلى خصوصية موجودة في القضية التي قد دلت عليها بالمطابقة أو بالإطلاق والقرينة العامة، مثلاً دلالة القضية الشرطية على المفهوم _ وهو الانتفاء عند الانتفاء مثلاً _ تقوم على أساس دلالتها على كون الشرط علّة منحصرة للحكم وضعاً أو إطلاقاً على ما يأتي»^(٣). (انتهى)

وفي ضوء ما تقدّم يمكن القول: إنّ ما اصطلح عليه في علم المنطق بالمعنى المطابقي والمعنى التضميني يكون هو (المنطوق) في المعنى الأصولي.
وما اصطلح عليه منطقيّاً بالمعنى الالتزامي يكون هو (المفهوم) عند

(١) أقول: وهذا المعنى قد فصله رحمه الله فيما بعد؛ إذ طرح على نفسه سؤالاً مفاده: أن لزوم المفهوم للمنطوق هل هو من اللزوم البين بالمعنى الأخص أو من اللزوم البين بالمعنى الأعم؟ وأجاب رحمه الله: الظاهر هو الأول؛ والسبب في ذلك هو أنّ اللازم إذا كان بيناً بالمعنى الأعم قد يغفل المتكلم عن إرادته كما أن المخاطب قد يغفل عنه؛ نظراً إلى أنّ الذهن لا ينتقل إليه من مجرد تصوّر ملزومه ولحاظه في أفق النفس، بل لا بد من تصوّره وتصور اللازم والنسبة بينهما، ومن الطبيعي أنّ اللازم بهذا المعنى لا ينطبق على المفهوم؛ لوضوح أنّ معنى كون القضية الشرطية أو ما شاكلها ذات مفهوم هو أنّها تدلّ على كون الشرط أو نحوه علّة منحصرة للحكم، ومن الطبيعي أنّ مجرد تصوّرها يوجب الانتقال إلى لازمها وهو الانتفاء عند الانتفاء من دون حاجة إلى تصوّر أي شيء آخر؛ وهذا معنى اللزوم البين بالمعنى الأخص. (محاضرات في أصول الفقه ٥: ٥٧، ٥٨).

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٥٥.

الأصوليين.

فمثلاً، إذا ورد الدليل الشرعي بلفظ مثل: «إذا بلغ الماء قدر كَرَفَ فلا ينجسه شيء».

فهنا، يستفاد من النص المذكور دالتان، الأولى تفهم من اللفظ مباشرة - وهي التي اصطلحنا عليها بـ«المنطوق» - ، والثانية تفهم منه أيضاً ولكن بشكل غير مباشر - وهي التي اصطلحنا عليها بـ«المفهوم» - ؛ الأمر الذي يمكن التصريح بلحاظه أن:

الحكم منطوقاً: هو: عدم تنجس الماء البالغ مقدار كَرَفَ.
والحكم مفهوماً: هو: تنجس الماء إذا لم يبلغ قدر كَرَفَ.

تعريف المنطوق والمفهوم عند الأصوليين:

ذكر الأصوليون عدة تعاريف للمنطوق والمفهوم؛ منها:
المنطوق: هو حكمٌ دلَّ عليه اللفظ في محل النطق.
والمفهوم: هو حكمٌ دلَّ عليه اللفظ لا في محل النطق^(١).
ومنها - كما عن المحقق صاحب الكفاية رحمته الله:
المنطوق: حكمٌ مذكور.

والمفهوم: حكمٌ غيرٌ مذكور^(٢).
ومنها:

المنطوق: هو حكم لمذكور.

(١) هذان التعريفان هما لابن الحاجب - من علماء الأصول عند العامة - كما في: منتهى الوصول: ١٤٧.
وقد نسبهما إليه الآسوي في: نهاية السؤل ٢: ١٩٨. كما نسبهما إليه الشيخ الأنصاري في: مطارح الأنظار ١: ١٩٧. إلا أن الشيخ صاحب الفصول رحمته الله نسبهما إلى المشهور، انظر: الفصول الغروية: ١٤٥.
(٢) كفاية الأصول: ١٩٣.

والمفهوم: هو حكم لغير مذكور^(١).

إلا أن الملاحظ على التعاريف المذكورة أنه مهما اختلفت صياغاتها، فهي لا تعدوا أن تكون تعاريف لفظية لمعنى واحد؛ إذ الجميع متفق على المصاديق المقصودة لهذه التعاريف؛ الأمر الذي يكشف أن لكل من المنطوق والمفهوم عندهم معنى واحدًا، وإنما الاختلاف هو في كيفية التعبير عنه لا أكثر^(٢).

قوله رحمته: «وعليه فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن اللفظ حاملاً له دالاً عليه بالمطابقة..».

أقول: هذا شروع في بيان الضابطة التي يمتاز بها المفهوم عن المنطوق، بل وعن غير المنطوق، والتي يمكن تحديدها بأمرين:

الأول: أن يكون المفهوم مدلولاً التزامياً للجمل التركيبية.

وبهذا القيد خرج المنطوق؛ لأنه مدلول مطابق أو تضمني للفظ، وأيضاً خرجت المداليل الالتزامية للمفردات؛ إذ لا يقال لمدلول المفرد مفهوم، وإن كان التزامياً.

الثاني: أن يكون المدلول الالتزامي المذكور بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص.

وبهذا القيد خرجت بقية المداليل الالتزامية الواردة على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، أو اللزوم غير البين أصلاً.

وهذا الأمر - أي الثاني - قد تابع فيه الشيخ المصنف رحمته الشيخ النائيني رحمته؛ الذي صرح في (فوائد الأصول) بما حاصله: أن المفهوم هو اللازم البين بالمعنى

(١) هكذا عرّفهما العضدي في شرحه على مختصر ابن الحاجب ١: ٣٠٦، والشوكاني في: إرشاد الفحول: ١٧٨.

(٢) ومن أحب الإطلاع على المناقشات الواردة حول هذه التعاريف فليراجع: نهاية الأفكار - تقارير بحث المحقق العراقي للبروجردى - ١، ٢: ٤٦٩، ونهاية الدراية في شرح الكفاية - للمحقق الأصفهاني - ١: ٦٠٥.

الأخص، وأما اللازم البين بالمعنى الأعم فيكون من الدلالات السياقية، وينقسم إلى دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة^(١).

إلا أن التقييد المذكور - أي كون اللازم بيناً بالمعنى الأخص - كان محللاً للكلام عند بعض المحققين.

قال الشهيد الصدر رحمته في الحلقة الثالثة: «لا شك أن المفهوم مدلول التزامي للكلام، ولا شك أيضاً في أنه ليس كل مدلول التزامي يعتبر مفهوماً بالمصطلح الأصولي. ومن هنا احتجنا إلى تعريف يميز المفهوم عن بقية المدلولات الالتزامية.

وقد ذكر المحقق النائيني رحمته بهذا الصدد أن المفهوم هو اللازم البين مطلقاً، أو اللازم البين بالمعنى الأخص في مصطلح المناطق.

ونلاحظ على ذلك أن بعض الأدلة التي تساق لإثبات مفهوم الشرط مثلاً، تثبت المفهوم كلازم عقلي بحت دون أن يكون مبنياً على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

فالأولى أن يقال: إن المدلول الالتزامي تارة يكون متفرعاً على خصوصية الموضوع في القضية المدلولة للكلام بالمطابقة، على نحو يزول باستبداله بموضوع آخر. وأخرى يكون متفرعاً على خصوصية المحمول بهذا النحو، وثالثة يكون متفرعاً على خصوصية الربط القائم بين طرفي القضية، على نحو يكون محفوظاً ولو تبدل كلا الطرفين^(٢). (انتهى)

قوله رحمته: «.. باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص...».

أقول: تنقسم اللوازم الذاتية إلى قسمين:

(١) انظر: فوائد الأصول - تقارير بحث المحقق النائيني للكاظمي - ١، ٢: ٤٧٧.

(٢) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ١١١، ١١٢.. ولمعرفة التفصيل انصح بمراجعة شرح

الحلقة المذكورة للشيخ الأستاذ باقر الأيرواني (دام حفظه) ١: ٤٤٣.

القسم الأول: هو اللزوم البين، وهو الذي لا يحتاج إدراكه إلى برهان تثبت بواسطته الملازمة بين الملزوم ولازمه. وهو - بدوره - ينقسم إلى قسمين أيضاً:
الأول: اللزوم البين بالمعنى الأخص: وهو الذي يكون معه تصوّر الملزوم كافياً في تصوّر اللازم والجزم بالملازمة بينهما. بمعنى أن إدراك اللازم لا يحتاج لأكثر من تصوّر الملزوم، كما في النار والحرارة، فإنّ النار هي الملزوم والحرارة هي لازم النار، وتصور الحرارة والإذعان بكونها لازماً للنار لا يحتاج لأكثر من تصوّر معنى النار.

الثاني: اللزوم البين بالمعنى الأعم: وهو الذي يحتاج بالإضافة إلى تصوّر الملزوم وتصور اللازم إلى شيء آخر للجزم بالملازمة كتصور النسبة بين الطرفين، كما في الزوجية للأربعة، فإنّ الزوجية لازم بين بالمعنى الأعم للأربعة، إذ لا يكفي في تصوّرها نفس تصوّر الأربعة، بل لا بدّ من معرفة كون الأربعة منقسمة بمتساويين.

القسم الثاني: اللزوم غير البين: وهو من اللوازم الذاتية أيضاً إلّا أنّ إدراك اللازم في مورده والجزم بينه وبين ملزومه لا يكون إلّا بواسطة البرهنة على الملازمة. والمقصود من البرهنة هو مطلق ما يكون خارجاً عن إطار تصوّر الملزوم واللازم والنسبة بينهما، كالحديث للعالم؛ إذ لا يكفي تصوّر الملزوم (العالم)، وتصور اللازم (الحديث)، وتصور النسبة بينهما للجزم بالملازمة من دون إقامة البرهان على ذلك.

هذا، ولكنك قد تسأل عن الوجه في تقييد كون اللزوم المطلوب في دلالة المفهوم أن يكون بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص دون غيره؟
أقول: راجع ما نقلناه عن السيد الخوئي رحمته الله في إحدى الهوامش السابقة.

٢- النزاع في حجّية المفهوم:

قوله رحمته الله: لا شك أنّ الكلام إذا كان له مفهوم يدلّ عليه فهو ظاهر فيه،

فيكون حجة من المتكلم على السامع... إلخ.

أقول: العنوان الذي ذكره المصنف رحمته هنا لهذا المطلب قد يوهم بما يوحى إلى لزوم بحثه في المقصد الثالث من مقاصد الكتاب المخصص لمباحث الحجة، وأنه لا وجه لإدراجه في المباحث المخصصة لتشخيص ظهورات الألفاظ، والتي يصطلح عليها أصولياً بمباحث الألفاظ.

ومن هنا سارع الشيخ المصنف إلى تبديد هذا التوهم الذي قد يطرأ على الذهن، وبيان أن المقصود من النزاع في حجة المفهوم هو النزاع في وجود الدلالة على المفهوم من الأساس، لا النزاع في حجة هذه الدلالة بعد وجودها. فمعنى النزاع في مفهوم الشرط - مثلاً - ، أن الجملة الشرطية - مع قطع النظر عن القرائن الخارجية - هل تدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، وهل هي ظاهرة في ذلك؟! لا أنه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجته؛ فإنّ هذا الأمر لا معنى له.

ولم يكن ذكره رحمته لهذا العنوان إلّا متابعة لما يتداول التعبير به في كلمات الأصوليين عند الحديث عن المفهوم في مبحث المفاهيم وقولهم: هل مفهوم الشرط حجة أو لا؟ وهل مفهوم الوصف حجة أو لا؟ وهكذا.. مع أنهم لا يقصدون من التعبير المذكور سوى ما أشرنا إليه قبل قليل. أي البحث عن دلالة الجملة التي يُراد إثبات المفهوم لها، وأنها هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء أو لا، وهل هي ظاهرة في ذلك أو لا؟

ولعلّ الأولى تبديل العنوان المذكور بعنوان آخر يفى بالغرض المبحوث عنه في هذه الفقرة، كأن يكون العنوان: ضابط المفهوم.. كما جاء ذلك في بعض المتون الأصولية المتأخرة^(١).

فهذا العنوان يفى بما يراد الحديث عنه في هذه الفقرة.. وربما كان على المصنف رحمته

أيضاً التوسع في هذه الفقرة من البحث وبيانها بشكل أكثر تفصيلاً ممّا ذكر في المتن؛ باعتبار أنّ المباحث المذكورة في هذا التمهيد هي مباحث عامّة تتصل بكل المفاهيم التي سيأتي الحديث عنها. فالإقتصار على الإشارة بأنّ المراد من النزاع في حجّة المفهوم هو النزاع في الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء _ هكذا فحسب _ من دون بيان هذا المعنى بشكل تفصيلي وصياغته على شكل قاعدة أو ضابطة عامة تكون هي المحور في دلالة الجمل _ من الشرطيّة والوصفيّة والغائيّة والاستثنائيّة ونحوها _ على المفهوم، قد يخلّ في فهم المطلب المذكور واستيعابه بشكل تام.

ولأجل بيان هذا المعنى _ أي الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء _ نقول:
يذكر الأصوليون _ عادة _ أنّ المفهوم هو مدلول التزامي يعبر عن انتفاء الحكم المنطوق عند انتفاء قيده. وهذا الانتفاء إنّما يحصل بسبب الربط الخاص بين مقدّم الكلام ومؤخّره.

فالربط الخاص هو الذي يؤدّي إلى انتفاء الحكم المستفاد من المنطوق عند انتفاء القيد.. ففي الجملة الشرطية _ مثلاً _ هناك ربط خاص بين الجزاء والشرط يؤدّي إلى انتفاء الوجود في الجزاء عند انتفاء الشرط، فإذا قال المولى: إن جاءك زيد فأكرمه، فإنّه يوجد هنا ربط خاص بين الجزاء والشرط بنحو يكون الجزاء _ وهو الإكرام _ منتفياً بكل أفرادهِ لو لم يتحقّق الشرط _ وهو المجيء _، ويكون للكلام _ حينئذٍ _ مفهوم.

ويلحظ فيه أنّ المنتفي _ عند عدم تحقّق الشرط _ إنّما هو طبيعي الحكم أو سنخه بكل أفرادهِ، وليس شخص الحكم.. ومثل هذا الانتفاء هو الذي يعبر عنه بالمفهوم أصولياً.

الفرق بين انتفاء طبيعي الحكم وبين انتفاء شخصه:

ولعلّك تسأل عن الفرق بين انتفاء طبيعي الحكم وبين انتفاء شخصه، الذي

أشرنا إليه قبل قليل، فنقول:

إنَّ الفرق بين انتفاء طبيعي الحكم _ الذي هو مفاد المفهوم _، وبين انتفاء شخص الحكم _ الذي هو مفاد قاعدة احترازية القيود _، أنَّ انتفاء القيد، كالشرط في الجملة الشرطية، والذي هو مجيء زيد في المثال المتقدم، فإنَّه إذا لم يتحقَّق هذا الشرط فحينئذٍ لا يجب إكرام زيد مطلقاً، أي لا بملاك المجيء، ولا بملاك آخر كالفقير أو المريض أو غيرهما، وهذا هو معنى انتفاء طبيعي الحكم مطلقاً، وهذا بخلاف الانتفاء المستفاد من قاعدة احترازية القيود، فيما لو قال المولى مثلاً: أكرم العالم، فالتقييد بالعلم هنا له دخل في وجوب الإكرام بالملاك المذكور خاصّة، أي إذا لم يكن عالماً، فإنَّه لا يجب إكرامه بهذا الملاك، ولكن ربّما يجب إكرامه بملاك آخر، كالفقير مثلاً.

فالقاعدة المذكورة إنّما تنفي شخص الحكم الذي لم يتحقَّق قيده فقط، ولا تنفي سائر أفراد الوجوب الأخرى، ومثل هذا الانتفاء لا يعدّ مفهوماً. والدليل على إفادة هذه القاعدة للمعنى المذكور هو الظهور العرفي بأنَّ ما يقوله المتكلِّم يريدُه، فتقييد الكلام بقيد _ كالعلم مثلاً _ دليل على إرادته والاحتراز به عن غيره.

الربط الخاص الذي يحقِّق الانتفاء عند الانتفاء:

ويوجد هاهنا بحثٌ مهم، مفاده: التساؤل عن ذلك الربط الخاص الذي يحقِّق لنا المفهوم، ويفيد انتفاء الحكم عند انتفاء قيده، بأنَّه على أيِّ نحو هو؟! نقول: توجد في المقام إجابتان: الأولى _ وهي لمشهور الأصوليين _ والتي سيفصح عنها الشيخ المصنف رحمته الله عند حديثه عن المناط في مفهوم الشرط _، وحاصلها باختصار:

أنَّ الربط الذي يحقِّق المفهوم ويفيد الانتفاء عند الانتفاء لا بد من اشتماله على ركنين أساسيين:

الركن الأول: أن يكون الربط معبراً عن حالة لزوم ترتبي عليّ انحصاري بين الحكم وطرّفه؛ فهذا الركن يشتمل على أمور أربعة، هي: اللزوم، الترتب، العلّية، الانحصار.

فإذا قال المولى مثلاً: «إذا جاء زيدٌ فأكرمه»، فإنّ هذه الجملة لكي تفيد المفهوم لا بد من لزوم بين الشرط والجزاء، أي لزوم الجزاء لمدخول الشرط، ولكن ليس مطلق اللزوم حتى ولو كان اتفاقياً، أو بين معلولين لعلّة ثالثة، وإنّما يكون هذا اللزوم بنحو الترتب، أي يكون الجزاء مترتباً على تحقّق ما هو الشرط له. وأيضاً أن يكون هذا الترتب عليّاً، أي ترتّب المعلول على علّته، وأنّ الشرط علّة للجزاء^(١). ولا بدّ أن يكون هذا اللزوم الترتبي العلّي انحصاريّاً، بمعنى أنّ الشرط علّة تامة ومنحصرة للجزاء، وليس لها بديل؛ فإنّ بعض المعلولات يمكن أن يوجد من خلال أسباب متعددة، كالحرارة - مثلاً -؛ فإنّها توجد بالنار أو الشمس أو الكهرباء، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن الحكم بانتفاء الحرارة عند انتفاء أحد أسبابها كالنار؛ إذ ربّما توجد عن طريق علّة أخرى، ومن ثمّ لا يمكن استفادة المفهوم، بخلاف ما لو كانت العلّة علّة منحصرة؛ فإنّ انتفاءها يؤدّي إلى انتفاء معلولها قطعاً.

الركن الثاني: أن يكون المرتبط بالشرط هو طبيعي الحكم وسنخه ونوعه لا

(١) تنبغي الإشارة هنا بأنّه يوجد عدّة أنواع من الربط، منها:

- ١ - الربط الاتفاقي: كما لو كان زيد لا يفارق عمراً في المجيء إلى الدرس.
 - ٢ - الربط بين معلولين لعلّة ثالثة: كما لو فرضنا أنّ النار علّة لمعلولين هما: الإحراق والإضاءة، فبين الإحراق والإضاءة ربط وتلازم وذلك لأنّهما معلولان لعلّة ثالثة.
 - ٣ - الربط العلّي: وهو الربط الحاصل بين العلّة والمعلول.
- والنوع الأخير هو المقصود من الربط، الذي هو مناط المفهوم. لوضوح أنّ النوعين الأوّلين لا يدلّان على الانتفاء عند الانتفاء، أمّا الأول فواضح، وأمّا الثاني فلعدم العلّية بين المعلولين، فانتفاء أحدهما لا يستلزم انتفاء الآخر.

شخصه، بمعنى أن انتفاء القيد يؤدي إلى انتفاء طبيعي الحكم، فإنه إذا قيل: «إن جاءك زيد فأكرمه»، وكان الحكم المنتفي عند انتفاء الشرط هو شخص الإكرام بملاك المجيء فقط، ففي هذه الحالة لا يمكن استفادة المفهوم؛ إذ ربما يجب إكرامه بملاك آخر كملاك العلم أو الفقر أو غيرهما.

وعليه؛ فلأجل استفادة المفهوم لا بد من أن يكون الربط الخاص بين الحكم وطرفه ربطاً بين طبيعي الحكم وقيد؛ لكي ينتفي طبيعي الحكم عند انتفاء قيده. هذا كله في: ضابط المفهوم عند مشهور الأصوليين، وهي الإجابة الأولى عن التساؤل المتقدم حول الربط الخاص الذي يحقق المفهوم.

وهناك إجابة ثانية، وهي للشهيد السعيد السيد الصدر رحمته الله، وحاصلها باختصار: أنا نسلم بأن يكون المرتبط بالشرط هو طبيعي الحكم لا شخصه، ولكتنا لا نسلم بأن يكون هذا الربط (بين الحكم وطرفه) معبراً عن حالة لزوم علي انحصاري^(١).

ففي هذه الإجابة نلاحظ أن الشهيد الصدر رحمته الله يشارك المشهور في ركنه الثاني، ولكنه يخالفه في الأول، وحاصل هذه المخالفة - كما أفادها رحمته الله في الحلقة الثانية - يرتكز على ملاحظتين:

الأولى: أن كون الشرط وطرف الحكم علة تامة انحصارية للحكم والجزاء ليس ضرورياً؛ فطرف الحكم يكفي أن يكون جزء علة منحصرة لكي يتحقق المفهوم، فلو كان المعلول لا يتحقق إلّا بوجود علة المركبة من عدة أجزاء: وجود المقتضي، ووجود الشرط، وعدم المانع؛ فيكفي أن يكون طرف الحكم جزء علة منحصرة لتحقيق المطلوب وحصول المفهوم.

الثانية: أن الجملة الشرطية مثلاً إذا أفادت كون الجزاء ملتصقاً بالشرط ومتوقفاً عليه؛ كفى ذلك في إثبات الانتفاء عند الانتفاء ولو لم يكن فيها ما

(١) انظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية): ١: ٢٤٩.

يثبت عليّة الشرط للجزاء أو كونه جزءاً العلّة، بل وحتى لو لم يكن فيها ما يدلُّ على اللزوم. ولهذا لو قلنا: «إنَّ مجيء زيد متوقّف صدفة على مجيء عمرو»؛ لدلّ ذلك على عدم مجيء زيد في حالة عدم مجيء عمرو؛ فليست دلالة الجملة على اللزوم العلّي الانحصاري هو الأسلوب الوحيد لدلالاتها على المفهوم، بل يكفي بدلاً عن ذلك دلالاتها على الالتصاق والتوقّف ولو صدفة من جانب الجزء^(١).



مفهوم الموافقة

٢- أقسام المفهوم:

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

قوله ﴿١﴾: ١- مفهوم الموافقة: ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في النسخ للحكم الموجود في المنطوق... إلخ.

أقول: حصر المفهوم في مفهوم الموافقة والمخالفة حصر عقلي، كما أن حصر مفهوم المخالفة في أقسامه - الستة - استقرائي، كما ستأتي الإشارة إليه. والوجه في ذلك: أن المفهوم إما أن يكون موافقاً للمنطوق في الإيجاب والسلب، أو مخالفاً له في ذلك، ولا ثالث في البين. والأول يسمّى مفهوم الموافقة، ويسمّى الثاني بمفهوم المخالفة. وقد يطلق على الأول - أي مفهوم الموافقة - اسم «فحوى الخطاب» أو «لحن الخطاب»؛ باعتبار ثبوت حكم المفهوم من نفس الخطاب.

وعن البعض: أنه إن كان ثبوت الحكم في المفهوم أولى من ثبوته في المنطوق؛ سُمّي بالأول - أي بـ«فحوى الخطاب» - ، وإن كان مساوياً لثبوته له؛ سُمّي بالثاني - أي بـ«لحن الخطاب»^(١)..

وكيفما كان؛ يمكن القول بأن مفهوم الموافقة ينقسم إلى قسمين: الأول: ما يكون فيه المفهوم أولى وأعلى دلالة من المنطوق؛ كقوله تعالى:

(١) انظر: هداية المسترشدين ٢: ٤١٩.

﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾^(١)، ففي هذه الآية توجد دلالة منطوقية على تحريم إظهار ضجر الولد من والديه أو من أحدهما. كما توجد دلالة مفهومية على تحريم إيذائهما بما هو أكثر إيذاءً لهما من إظهار الضجر بكلمة (أف) من ضرب أو شتم وأمثالهما.

ودلالة الآية على المفهوم أولى من دلالتها على المنطوق؛ لأن ملاك التحريم هو الإيذاء، وهو في الضرب أولى - تحريماً - منه في التأفيف^(٢).

الثاني: ما يكون فيه المفهوم مساوياً للمنطوق في قوة الدلالة، مثل المفهوم المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّهُمْ يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعيراً﴾^(٣).

فمنطوق الآية الكريمة تحريم أكل مال اليتيم ظلماً، ومفهوم الموافقة تحريم إتلاف مال اليتيم ظلماً بحرق أو بغيره من أنواع الإتلاف، ولا أولوية لأحد المفهومين على الآخر مثلما هي موجودة في آية التأفيف وأمثالها.

كما يمكن التمثيل لهذا القسم بقول القائل: «رجل شك بين الثلاث

(١) الإسراء: ٢٣.

(٢) وقد يسمّى هذا القسم من مفهوم الموافقة بمفهوم الأولوية لدلالة الكلام عليه دلالة هي أولى من دلالة على المنطوق. كما أنه قد يعبر عن بعض موارد - كالتمثيل بالآية الكريمة أعلاه - بالتنبيه بالأدنى على الأعلى. وهناك مورد آخر معاكس له، وهو التنبيه بالأعلى على الأدنى، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ آل عمران/٧٥، أي أن الذي يؤدى الأعلى وهو القنطار فمن طريق أولى يؤدى الأدنى وهو الذرة.. كما أنه قد يفصل في هذا القسم بين صورتين عدم احتياج الأولوية المذكورة إلى مقدّمة خارجية، كما هو الحال في آية التأفيف، وبين الاحتياج إلى ذلك، كما لو كان يوجد في المفهوم احتمالان، وعلى أحدهما فقط تستفاد الأولوية دون الآخر، ففي هذه الحالة لا بدّ من إحراز الاحتمال المذكور من خارج الدليل، أي من خارج المنطوق.

وللتوسعة يراجع: مفتاح الوصول ١: ٣٥٣، ودروس في أصول فقه الإمامية ٢: ١٥٧.

(٣) النساء: ١٠.

والأربع^(١)؛ فالعرف يرى أنه لا خصوصية للرجل في هذا الحكم، فالحكم المذكور ثابت في حق المرأة كما هو ثابت في حق الرجل أيضاً، ولا توجد أولوية في المقام لأحدهما على الآخر.

ومن هنا؛ قد يعبر عن هذا المفهوم بإلغاء الخصوصية، وهو يراد به الأعم من القسمين المتقدمين.

قال السيد البروجردى رحمته الله في «نهاية الأصول»: «..مفهوم الموافقة بعكس مفهوم المخالفة، فكما أنَّ العقلاء يحكمون في بعض الموارد بدخالة الخصوصية المذكورة في الكلام حذراً من حمل كلام الغير على اللغوية؛ فكذلك يحكمون في بعض الموارد بعدم دخالة الخصوصية وشمول الحكم للأعم من واجدها، وليس مفهوم الموافقة إلّا عبارة عن إلغاء الخصوصية والحكم بعدم دخالتها، سواء وجد في البين أولوية كما في النهي عن الأف، الذي يُفهم منه حرمة الضرب مثلاً أم لم توجد كما إذا سئل الإمام عليه السلام عن حكم الرجل الشاك مثلاً فأجاب، فإنَّ العرف يلقي خصوصية الرجل ويحكم بعدم دخالتها في الحكم^(٢). (انتهى)

قوله عليه السلام: «ولا نزاع في حجّية مفهوم الموافقة...».

أقول: المقصود بحجّية مفهوم الموافقة هو ثبوت الظهور في الدليل الدالّ عليه، كما أنَّ عدم حجّيته هو عدم ظهور الدليل في ذلك، أي عدم ظهور المفهوم على نحو المفهوم الموافق.. وإلّا فأَيّ معنى للكلام عن الحجّية في حال عدم ثبوت الظهور والتسليم به؟!

فإذا اتضح هذا نقول: لا شبهة في حجّية مفهوم الموافقة إذا كان للمفهوم

(١) ورد مضمون هذا السؤال في عدّة روايات، انظر: الوسائل ٥: ٣٢٠ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) نهاية الأصول - تقارير بحث السيد البروجردى للمنتظري - ٢٦٦، ٢٦٧.

ظهوراً بيّناً واضحاً يتساوى في فهمه من المنطوق كلّ عارف باللغة. بحيث يفهم العرف أنّ الكلام سيق لإفادة المفهوم، وأنّ المدلول المطابق ليس هو المقصود بالأصالة.

كما لا إشكال إذا كان منشأ الظهور لهذا المفهوم هو قياس الأولوية أو قياس المساواة؛ فإنّ العلة المشتركة بين المقيس والمقيس عليه إن كانت ظاهرة من النص بحيث يدركها كلّ عارف باللغة؛ فلا إشكال أيضاً في حجّة هذا الظهور؛ للإجماع على حجّة القياس منصوص العلة، مثل قياس حرمة الضرب للوالدين على حرمة التأفيف؛ لاشتراكهما في علة إيدائهما المنصوصة.

أمّا إذا كانت العلة مستنبطة لا يدركها إلّا المجتهد؛ فلا يكون المفهوم الموافق _ والحال هذه _ ظاهراً، وتبعاً لعدم ظهوره؛ لا يكون حجّة.

فالظهور الذي يكون مناط الحجّة لمفهوم الموافقة، هو ذلك الظهور الحاصل لأهل اللغة، من دون تأمل أو اجتهاد، فإنّ حكم المنطوق معلّل بما هو موجود في غير المنطوق على نحو أولى أو مساو. مثلما يتبادر إلى الأذهان من الحكم بتحريم التأفيف أنّ علته إيذاء الوالدين، وهي موجودة في الضرب على نحو أولى. ومثلما يتبادر من الحكم بتحريم أكل مال اليتيم ظلماً أنّ علته إتلاف ماله، وهي موجودة في إحراقه.

أمّا إذا لم تفهم العلة على هذه الدرجة من الوضوح؛ فهي مستنبطة، وحينئذ لا يثبت الظهور لمفهوم الموافقة، إلّا عند من يذهب إلى القول بالعمل بالقياس مستنبط العلة^(١).

ومن هنا يمكن القول: بأنّ الظهور المزبور إن كان اجتهادياً، فهو محل خلاف بين أصولي الخاصة والعامة، وبذلك نفهم التقييد الوارد في كلمات

(١) انظر: مفتاح الوصول إلى علم الأصول ١: ٣٥٩.

المصنف رحمه الله لحجة هذا المفهوم بدلالة الأولوية على تعدي الحكم دون غيرها، وذلك حين قال: «ولا نزاع في حجة مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الأولوية على تعدي الحكم.. إلخ»، أي كأنه يريد أن يقول بأنه إذا لم يكن مفهوم الموافقة بهذا المعنى وكان من نحو القياس المستنبط العلة فلا حجة له عندنا..

ويوجد في المقام تفصيل أوسع مما ذكر هنا.. تأتي الإشارة إليه _ إن شاء الله تعالى _ عند الحديث عن قياس الأولوية من مباحث المقصد الثالث من هذا الكتاب.

مفهوم المخالفة

مفهوم المخالفة من أساليب الإيجاز والاختصار في التعبير العربي يجمع بين مؤدَي جملتين مختلفتين في الإثبات والنفي، ومن هنا سُمِّي بمفهوم المخالفة؛ لأنَّ جملته تفيد نوعين من الحكم متخالفين في الإيجاب والسلب.

ولتوضيح هذا المعنى بمثال نقول:

إذا قلت: (صلِّ في أرض مباحة)، فإنَّ هذه الجملة تفيد حكماً إيجابياً هو إباحة الصلاة في الأرض المباحة.

وإذا قلت: (لا تصلِّ في أرض مغصوبة)، فإنَّ هذه الجملة تفيد حكماً سلبياً هو حظر الصلاة في الأرض المغصوبة.

واستعمال الجملتين المذكورتين لتؤدِّي كلَّ جملة منهما حكماً يختلف عن حكم الآخر في الكيف وهو الإيجاب والسلب (النفي والإثبات) يسمَّى في البلاغة العربية بأسلوب الأطناب.

ويقابل هذا الأسلوب _ أعني الأطناب _ أسلوب الإيجاز، وهو أن تختصر الجملتان في جملة واحدة تعطينا الحكمين المتخالفين بتعبير واحد، وذلك بأن يقال: (لا تصلِّ إلَّا في أرض مباحة).

ومعناه أنَّ الصلاة في الأرض المباحة مباحة، وغير الأرض المباحة _ أي المغصوبة _ محظورة.. وجاء هذا الإيجاز، وهذه الإفادة من استعمال الأدوات (لا) الناهية، و(إلَّا) الاستثنائية.

وبلحاظ ما تقدَّم؛ يمكن أن نعرِّف مفهوم المخالفة ونقول بأنه: «ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق».

أي مخالفاً لطبيعة الحكم الموجود في المنطوق من حيث السلب والإيجاب. بمعنى إذا كان المنطوق إيجاباً كان المفهوم سلباً، وإن كان المنطوق سلباً كان المفهوم إيجاباً.

ويصطلح على هذا المفهوم أيضاً بـ (دليل الخطاب)؛ وذلك إما لأنَّ دليله من جنس الخطاب، أو لأنَّ الخطاب دالٌّ عليه.

ولعلَّك تسأل عن منشأ هذا المفهوم في الكلام؟

وفي الجواب نقول: أنَّ مفهوم المخالفة ينشأ من تقييد موضوع الحكم، أو تقييد متعلِّق الموضوع، أو متعلِّق متعلِّقه بقيد يُفهم من التقييد به أنَّ الموضوع محكوم بنقيض حكم المنطوق إذا زال عنه هذا القيد.

فالموضوع المقيّد بصفة مثلاً في مضمون الحديث الشريف: (في الغنم السائمة زكاة)^(١)، يُفهم منه أنَّ الزكاة غير واجبة في الغنم إذا زالت عنها صفة السوم وصارت معلوفة.

وإذا ما علمنا أنَّ منشأ مفهوم المخالفة هو تقييد موضوع الحكم أو ما يتعلّق به؛ علمنا أنَّ هذا المفهوم ينقسم إلى أقسام كثيرة بمقدار كثرة أنواع القيود التي تلحق موضوعات الأحكام، إلّا أنَّ الأصوليين اقتصروا في مبحث مفهوم المخالفة على ستة أقسام سيأتي ذكرها.

ولعلَّ سبب ذلك هو كون هذه الستة هي أهم المفاهيم، أو أنَّ المقصود بالصفة _ التي هي أحد المفاهيم الستة المذكورة _ ما يشمل جميع القيود التي لم يرد ذكرها في مبحث المفاهيم، مثل الظروف والحال والتمييز وغيرها.

فالحصر المذكور بالستة هو حصر استقرائي وليس عقلياً، كما هو واضح^(٢).

(١) وسائل الشيعة ٦: ٨٠، ٨١ الباب السابع من أبواب زكاة الأنعام.

(٢) وللتوسعة يراجع: دروس في فقه أصول الإمامية ٢: ١٦٣، ومفتاح الوصول إلى علم الأصول ١: ٣٥٥.

أقول: وقد أشار بعض الأصوليين إلى مفهوم آخر هو مفهوم التعليل، وصرّح بأنَّ هذا المفهوم هو

المفاهيم الستة مع أمثلتها:

١- مفهوم الشرط:

مثل ما يفهم من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^(١)، فحكم منطوق الآية وجوب الإنفاق على المطلقات ذوات الحمل، ودلّ التقييد بالشرط وهو (إن كنّ ذوات حمل) على أنّ وجوب الإنفاق على المطلقات يدور مدار الحمل وجوداً وعدماً، وعليه: فإذا لم يكنّ ذوات حمل فلا يجب الإنفاق عليهن.

٢- مفهوم الوصف:

ويعبر عنه البعض عنه بمفهوم الصفة والتعبير الأول أولى؛ لأنّ القيود التي يمثلون بها جميعاً هي أوصاف وليست صفاتاً^(٢). مثل ما يفهم من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾^(٣)، فإنّ تقييد الفتيات اللائي يجوز الزواج بهنّ من الإماء بالمؤمنات، يدلّ بمفهوم المخالفة على عدم جواز الزواج بالأمة الكتابية.

أولى بالذكر والبحث من بعض المفاهيم التي تناول في المتون الأصولية.. فلهذا المفهوم تطبيقات كثيرة في البحوث الفقهية. ومثاله: كما لو سئل الإمام عليه السلام عن محرم أصاب صيداً وقتله هل يجوز الأكل منه؟ فيجيب عليه السلام (لا، لأنه صيد في الحرم) (الوسائل ١٢: ٤٢٢ أبواب تروك الإحرام) فإنه بمقتضى مفهوم التعليل: جواز أكل المحل لو صاده المحرم في غير الحرم.

ومن أراد الإطلاع على هذا المفهوم وثبوت سعه وضيقاً، فليراجع: تحريرات في الأصول - للسيد مصطفى الخميني - ٥: ١٣٩، وشرح العروة الوثقى - للسيد محمد باقر الصدر - ٢: ٢٠٣.

(١) الطلاق: ٦.

(٢) فالمؤمنات في الآية، والسائمة في الرواية، وأمثالهما كلّها أوصاف لا صفاتاً، انظر مادة وصف في كتب اللغة.

(٣) النساء: ٢٥.

٣- مفهوم الغاية:

مثل ما يفهم من قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(١)؛ فالمنطوق في هذه الآية إباحة الأكل والشرب، وغاية هذه الإباحة ونهايتها إلى ما بعد حتى، وهو تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر. ويفهم منه عدم إباحة الأكل والشرب للصائم عندما تنتهي غاية الحلية ونهايتها؛ وهي تبين الفجر.

٤- مفهوم الحصر:

مثل ما يفهم من نفي الإلوهية عن غير الله المستفاد من الحصر بـ (لا وإلا) في (لا إله إلا الله)، أو من الحصر بـ (إنما) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ﴾^(٢).

٥- مفهوم العدد:

في مثل ما يفهم من قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾^(٣) أو ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^(٤). فإنَّ التحديد بالثمانين جلدة أو بالمئة يعني وجوب الالتزام بهذا العدد دون زيادة أو نقص؛ فعدم جواز الزيادة والنقص يفهم من التقييد بالعدد الوارد قيماً للجلد.

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) طه: ٩٨.

(٣) النور: ٤.

(٤) النور: ٢.

٦- مفهوم اللقب:

والمراد باللقب عند الأصوليين ههنا ما يشمل الاسم والكنية واللقب عند النحاة. وهو مثل المفهوم من قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، وهو نفي قطع اليد عن غير السارق والسارقة، إن كان للقب في الآية مفهوم.



الأول: مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع:

قوله رحمته: لا شك في أن الجملة الشرطية يدلّ منطوقها _ بالوضع _
على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقعَ الفرض والتقدير. وهي
على نحوين... إلخ.

أقول: الجملة الشرطية _ وهي التسمية النحوية العربية والتي يقابلها في المنطق اسم القضية الشرطية _ تتألف من جملتين تتوقف إحداهما على الأخرى، وتؤلف الأولى الشرط، والثانية جزاء الشرط.

وقد جاء في تعريفها: أنها: «تعليق شيء بشيء إذا وجد الأول وجد الثاني».

وهي تتألف من عناصر ثلاثة: أداة التعليق، الشرط، الجزاء.

والمراد بالتعليق _ كما في التعريف النحوي له _ ترتيب شيء على آخر

بأداة. وفي مقامنا: ترتيب الجزاء على الشرط وربطه به بواسطة الأدوات.

وهذه الأدوات معلومة معروفة في لغتنا العربية _ وهي تسمى أدوات الشرط

أيضاً _ ، مثل: إن ومَنْ ومهما وغيرها. ووظيفتها تعليق الجزاء على الشرط وبيان

توقف ثبوت الجزاء على ثبوت الشرط، وانتفائه بانتفائه.

وأما الشرط فقد عُرف أنه ما يتوقف عليه الشيء من حيث الوجود

والمعرفة. والمراد به أصولياً ما يكون سبباً لتعلق الحكم. فلو قلنا: إن جاءك زيد

فأكرمه؛ فالحكم في هذه الجملة الشرطية هو: وجوب الإكرام المستفاد من فعل

الأمر (أكرم).

وموضوع الإكرام هو (زيد)، ولكن بشرط مجيئه. فـ(المجيء) _ في هذه الجملة _ هو سبب تعلق الحكم بموضوعه وهو زيد.

ولهذا عرّف بعضهم الشرط بما يتوقف الحكم عليه.

فالشرط _ هنا _ أعمّ منه ومن السبب في المصطلح الفلسفي.

وأما الجزاء فهو الحكم المرتبط بالشرط في الجملة الشرطية إيجاباً وسلباً.

كالإكرام _ في المثال المتقدم _ المرتبط بالمجيء، بحيث متى ثبت المجيء ثبت الإكرام، وإذا انتفى انتفى.

هذا هو مجمل الكلام في منطوق الجملة الشرطية الذي أشار إليه الماتن رحمته بقوله: «لا شكّ في أنّ الجملة الشرطية يدلّ منطوقها _ بالوضع _ على تعليق التالي فيها على المقدم».

وأما المفهوم، فقد جرى البحث بأنّه: هل للجملة الشرطية دلالة على المفهوم؟

وبعبارة ثانية: هل لها ظهور في المفهوم؟

وقبل الإجابة عن السؤال المذكور، ينبغي تحرير محل النزاع في الجمل الشرطية؛ فنقول:

الجمل الشرطية على نحوين^(١):

الأول: ما يكون الشرط فيها ومتعلّقه _ أي الموضوع _ متساوقين في الوجود، مثل: «إن رزقت ولداً فاختنه»، فالرزق الذي هو الشرط، والولد الذي هو الموضوع تساوقا في الوجود.

فهذه الجملة يكون الحكم فيها مرتبطاً ثبوتاً وانتفاءً بالموضوع لا بالشرط. ولا ريب أنّ انتفاء الموضوع يستلزم انتفاء الحكم بلا خلاف، وتصير القضية

(١) هذا الحصر للجمل الشرطية في نحوين إنّما هو حصر استقرائي لا عقلي؛ ناشئ من تتبع الأصوليون واستقرائهم لمفردات الجملة الشرطية واستعمالاتها في اللغة العربية..

حينئذٍ _ كما يقول المناطقة _ سالبة بانتفاء الموضوع، أي أنَّ انتفاء الحكم لانتفاء موضوعه وليس لانتفاء شرطه.

وهذا النحو من الجمل الشرطية ليس محلاً للنزاع، بل لا يوجد خلاف بين الأصوليين في عدم وجود مفهوم له.

إذ أنَّ مفهوم الشرط هو ما يكون الحكم فيه معلقاً على انتفاء الشرط لا الموضوع، والأمر ليس كذلك هنا. بل يمكن أن يقال بأنه حتى هذه الدعوى، أي دعوى الانتفاء عند الانتفاء، ليس لها هنا مقتضى بالمرّة بعد عدم الموضوع أصلاً.

وتسمى مثل هذه الجمل بالجمل الشرطية المسوقة لبيان الموضوع، والوجه في التسمية المذكورة: أنه في مثل هذه القضية الشرطية ينبغي إلّا ينطق بالشرط، بل يقال: يجب ختن الولد، فالشرط ليس له دخالة في هذا الحكم، فكان الأصل والقاعدة تقتضي عدم ذكر الشرط، إلّا أنه قد يذكر الشرط لدفع إشكال في المخاطبة، وهو أنَّ المخاطب قد لا يكون عنده ولد، فإذا قيل له: يجب ختن الولد، كان هذا الكلام مع هذا المخاطب خالياً من الحكمة والبلاغة؛ إذ هو إخبار بأحكام لا تتعلق به وهو لا يسأل عنها؛ فيضطر المتكلم لأجل دفع هذا الإشكال أن يذكر له الشرط بحيث يفرض أنَّ الولد موجود فيقول له: إن رزقت ولداً فاختنه.

فالشرط إنما جيء به لمجرد فرض الموضوع الذي تعلق به الحكم موجوداً. كما في نحو (إن أمرك أبوك فأطع أمره) ومثله هو الغالب.

الثاني: ما يكون الشرط فيها ومتعلقه غير متساوقين في الوجود بالشكل المذكور في المثال المتقدم، بل هما مختلفان، فقد يوجد الموضوع ولا يوجد الشرط، كما في المثال: إن جاءك زيد فأكرمه، فزيد الذي هو الموضوع غير مساوق في وجوده لوجود الشرط الذي هو المعجيء.

فهذه الجملة يكون الحكم فيها مرتبطاً سلباً وإيجاباً بالشرط _ وليس

بالموضوع كما هو الحال في النحو الأول _ ، فإن وجد الشرط وجد الحكم، وإن انتفى انتفى.

وهذا النحو _ أي الثاني _ من الجمل الشرطية هو محلّ النزاع والكلام بين الأصوليين في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، أي في الدلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط. أو قل هذه هي الجمل التي يجري التساؤل في حقّها: هل يستكشف من التعليق الوارد فيها على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق عند انتفاء الشرط أو لا؟!

وفي الإجابة على هذا التساؤل يوجد قولان: أقواهما أنّها تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، وهو القول الذي نصره الشيخ المصنّف رحمته الله كما سيأتي بيانه في الفقرة التالية _ إن شاء الله تعالى _.

ولكن ينبغي الإشارة هنا بأنّ ما قدّمه المصنّف رحمته الله من بيان تحت عنوان: المناط في مفهوم الشرط، من قوله: «إنّ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم _ إلى قوله _ وإنّما الذي ينبغي بيانه هنا هو..» كلّ ذلك إنّما هو بحثٌ في ضابط المفهوم عند المشهور بشكل عام. فهذا البحث لا يختص بمفهوم الشرط فقط وإنّما يشمل معظم المفاهيم المدرجة تحت اسم: مفهوم المخالفة. وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً، وذكرنا هذا الضابط بركنيه، إضافة إلى المناقشة الواردة عليه من قبل السيد الشهيد رحمته الله بخصوص الركن الأول بالذات؛ فليلاحظ ذلك.

قوله رحمته الله: «لا شكّ في أنّ الجملة الشرطية يدلّ منطوقها _ بالوضع _ على تعليق التالي فيها على المقدّم الواقع موقع الفرض والتقدير». أقول: هذا هو المعنى الذي ذهب إليه المحقق الأصفهاني رحمته الله، وقد خالف فيه المشهور، وتابعه عليه الشيخ المصنّف رحمته الله، كما ستأتي الإشارة إليه بالتفصيل بعد قليل.

ظهور الجملة الشرطية في المفهوم،

قوله رحمته: «والحقَّ ظهور الجملة الشرطية في هذه الأمور... إلخ».

أقول: لأجل إثبات المفهوم للجملة الشرطية؛ لا بد من إثبات ظهورها في الأمور المشار إليها سابقاً في الركن الأول من: اللزوم، والترتب، والانحصار، والعلة.

بل إثبات ظهورها في الركن الثاني أيضاً _ كما ستأتي الإشارة إليه ^(١) _ ، فإذا ثبت الظهور المزبور ثبت المفهوم للجملة الشرطية، وكانت حجة من هذه الناحية.

أما الأمر الأول (من الركن الأول) _ وهو الدلالة على الارتباط ووجود العلة للزمومية _ فقد ذهب المشهور إلى دلالة الجملة الشرطية على وجود الملازمة بين الشرط والجزاء، وأنَّ الدال على ذلك هو أداة الشرط وضعاً. أي أنها وضعت لغة للدلالة على ربط الجزاء بالشرط، فإذا قيل: «إن جاء زيد فأكرمه»؛ تكون أداة الشرط (إن) دالة بالوضع على الربط الخاص بين الجزاء والشرط ^(٢).

وخالف في ذلك المحقق الأصفهاني رحمته _ وتابعه عليه الشيخ المصنف رحمته _ ، الذي ذهب إلى أنَّ أداة الشرط ليست موضوعة للربط بين الشرط والجزاء، وإنما الدال على هذا الربط هو هيئة ترتيب الجزاء على الشرط التي قد تتحصل من فاء الجزاء.

وأما أداة الشرط فهي موضوعة لإفادة أنَّ مدخولها _ الذي هو الشرط _ واقع موقع الفرض والتقدير، فكما أنَّ أداة الاستفهام موضوعة لإفادة أنَّ مدخولها واقع موقع الاستفهام، وأداة الترجي موضوعة لإفادة أنَّ مدخولها واقع

(١) التسمية بالركن الأول والثاني هنا، إنما هو بحسب ما بيّناه سابقاً _ في شرحنا هذا _ عند الحديث عن ضابط المفهوم، وقد يكون الركن الثاني مقدماً على الأول في بيان المصنف رحمته... والأمر سهل، فالمطلوب بوضوح بأدنى التفاته كما لا يخفى.

(٢) انظر: معالم الدين: ٧٨، دروس في علم الأصول ١: ٢٢١.

موقع الترجي، كذلك أداة الشرط موضوعة لإفادة أنّ مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير^(١).

وحاصل القول المذكور: أنّ ما يحتمل الدلالة على الملازمة في الجملة الشرطية هو شيان فقط لا ثالث لهما:

الأول: أداة الشرط (إنّ) ونحوها.

الثاني: حرف الفاء.

وكلاهما لا دلالة له على الملازمة.

أمّا الأول؛ فلأنّ (إنّ) إنّما تدلّ على شيء واحد هو: جعل الشرط الذي بعدها واقعاً موقع الفرض والتقدير.

فكلمة (إنّ) لا تؤثر إلّا في معنى جملة الشرط ولا أثر لها في جملة الجزاء.

وبعبارة ثانية: إنّ أداة الشرط هذه لا تفيد التعليق والاشتراط بل هي – بحسب أخذ التوقيت في معناها – تفيد أنّ الحكم المذكور يكون في وقت المجيء، وتكون الجملة الأولى، وهي قوله «إن جاء» لإفادة وقت الإكرام، لا تعليق وجوب الإكرام على المجيء.

فمثلاً عبارة: طلعت الشمس، إن وردت من دون (إنّ)؛ فهي لا تدلّ سوى على وقوع النسبة في الخارج، وأمّا إذا دخلت عليها (إنّ) فهي تصبح مفروضة ومقدّرة تقديراً.

أي يصبح المعنى هكذا: أفرض أنّ نسبة طلوع الشمس – التي هي نسبة مشكوك الوقوع – قد وقعت.

وأما الثاني – دلالة حرف (فاء) على الملازمة –؛ فلأنّ حرف الفاء إنّما يدلّ على الترتّب، أي أنّ ما بعدها مترتب على ما قبلها. وهذا الترتّب قسمان:

ترتب في الخارج، وترتب بوضع العقل واعتباره، ومثال الثاني كما لو قلنا: إن كان هذا ضاحكاً فهو إنسان، فإنه لا ترتب خارجاً، بل المقدم في هذه القضية مترتب على التالي عقلاً. كما لا ترتب أيضاً في الوجود الفرضي؛ إذ ليس فرض الإنسانية مقتضياً لفرض الضاحكية؛ لإمكان فرض الكاتبية وغيرها، بل للعقل أن يضع الضاحك أولاً، ثم يضع الإنسانية ثانياً.

فتحصل أن الفاء تدل على الترتيب الأعم من الترتيب الحاصل في الخارج أو الحاصل بوضع العقل واعتباره؛ ومعه لا تتم دعوى أن الجملة الشرطية موضوعة - بواسطة فاء الشرط - على الترتيب بنحو اللزوم.

نعم، نفس هيئة الجملة الشرطية، والتي هي هيئة خاصة يتقدم فيها الشرط ثم تأتي فاء التفريع ثم الجزاء، تكون هي الدالة على ذلك الربط الخاص بين الجزاء والشرط؛ فالربط المذكور إنما يستفاد من هيئة الجملة وما فيها من ترتيب للجزاء على الشرط.

وقد تقدم - عند بيان المعنى الحرفي - بأنه كما أن الألفاظ توضع لمعاني وتدل عليها، فكذلك الهيئات توضع لمعاني وتدل عليها؛ فهذه الجملة الشرطية موضوعة للدلالة على الملازمة بين الشرط والجزاء.

هذا هو حصيلة الاستدلال الذي أفاده المحقق الأصفهاني رحمته الله، وتابعه عليه الشيخ المصنف رحمته الله في إثبات الأمر الأول من الركن الأول من ركني ضابط المفهوم.

والرأي المذكور من الشيخ الأصفهاني في استفادة اللزوم والتعليق في الجملة الشرطية من الهيئة دون الأدوات، قد انتصر له - إضافة للشيخ المصنف رحمته الله - جملة من متأخري الأصوليين^(١).

(١) والحق أن الرأي المذكور قد أشار إليه قبل المحقق الأصفهاني رحمته الله الشيخ صاحب الفصول رحمته الله

أيضاً، فانظر: الفصول الغروية: ١٤٧.

قال السيد الهاشمي في تعليقه المطبوعة مع تقارير بحث الشهيد الصدر رحمته الله، عند التعرض للرأي المذكور: «.. وهذا هو المطابق مع وجداني وفهمي العرفي، وسوف يأتي ذكر بعض المنبهات والشواهد عليه في التعليقات القادمة»^(١).

وقال - أستاذنا - الشيخ الفيّاض في مباحثه الأصولية عند الحديث عما ذهب إليه المشهور وذهب إليه المحقق الأصفهاني: «إنّ الصحيح هو ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني رحمته الله؛ لأنّه المتفاهم من الجملة الشرطية والمرتكز منها عرفاً؛ وذلك لأنّ جملة الشرط قبل دخول أداة الشرط عليها جملة مستقلة ومشمّلة على النسبة التامة، وهي النسبة بين الفعل والفاعل، وكذلك جملة الجزاء وإذا دخلت أداة الشرط عليها فتصبح الجملتان الحملتان جملة واحدة شرطية، ولها هيئة قائمة بين الجزاء والشرط، وعلى هذا فبطبيعة الحال لا تكون هيئة الجملة الشرطية الحاصلة بدخول أداة الشرط لاغية وبدون معنى، فإنّه خلاف الوجدان والضرورة؛ لوضوح أنّها تدلّ على ربط جملة الجزاء بجملة الشرط، والأداة تدلّ على أنّ الشرط واقع موقع الفرض والتقدير؛ فإذا كان هذا الربط بين الجزاء وبين الشرط بوجوده الفرضي والتقديري. ومن الواضح أنّ الهيئة لا تدلّ على هذا التقدير والفرض بل على الربط بين الشرط بوجوده التقديري والجزاء، وعلى هذا فمدلول الأداة إيقاع الشرط موقع الفرض والتقدير، ولا يمكن أن يكون مدلولها الربط بين وجود الشرط تقديراً وبين الجزاء؛ لأنّه في مرتبة متأخرة عن وقوع الشرط موقع الفرض والتقدير ومتفرّع عليه»^(٢). (انتهى)

(١) انظر: بحوث في علم الأصول - تقارير بحث الشهيد الصدر للهاشمي - ٣: ١٤٩ (الهامش).

(٢) المباحث الأصولية ٦: ١١٧، ١١٨.

قوله رحمته: «وعليه فاستعمالها في الاتفاقية يكون بالعناية وادعاء التلازم...».

أقول: قسّم المناطق القضية الشرطية إلى قسمين: لزومية واتفاقية والمراد بالاتفاقية هي القضية الشرطية التي ليس بين طرفيها - الشرط والجزاء - تلازم علي حقيقي يوجب استلزام أحدهما للآخر، ولكن يتفق حصول التالي عند حصول المقدم، كما لو اتفق أنّ محمداً الطالب لا يحضر الدرس إلّا بعد شروع المدرّس، فتولّف هذه القضية الشرطية: كلّما جاء محمّد فإنّ المدرّس قد سبق شروعه في الدرس. وليس هنا أية علاقة بين مجيء محمّد وسبق شروع المدرّس، وإنّما ذلك بمحض الصدفة المتكررة^(١).

وأما الأصوليون فقد أنكروا على هذا التقسيم وقالوا أنّ القضية الشرطية يجب أن تكون لزومية، والاتفاقيات إنّما هي مجازات.

قال السيد الخوئي رحمته في المحاضرات: «دلالة القضية الشرطية على كون العلاقة بين الجزاء والشرط علاقة لزومية، هي مسألة تامة؛ وذلك لأنّ استعمالها في موارد الاتفاق وعدم العلاقة في أية لغة لو لم يكن غلطاً فلا شبهة في أنّه نادر جداً؛ لوضوح أنّه لا يصح تعليق كلّ شيء على كلّ شيء من دون علاقة وارتباط بينهما.

وكيف كان؛ فلا شكّ في أنّ الاستعمال في تلك الموارد لو صح فإنّه يحتاج إلى رعاية علاقة وإعمال عناية وبدونهما فالقضية ظاهرة في وجود العلاقة اللزومية بينهما».

ثم قال: «ومن ضوء هذا البيان يظهر أن تقسيم المناطق القضائية الشرطية إلى لزومية واتفاقية لا يقوم على أساس صحيح»^(١). (انتهى)

وأما الأمر الثاني (من الركن الأول) - وهو الدلالة على أن التالي معلق على المقدم وترتب عليه^(٢) - فقد ادعى غير واحد من أرباب التحقيق ظهور الجملة الشرطية في الترتب، وإن اختلفوا في كونه بالوضع أو بغيره؛ كما ستأتي الإشارة إليه. قال السيد محسن الحكيم رحمته الله في تعليقه على كفاية الأصول: «ظهور الجملة الشرطية في الترتب ممّا لا ينبغي أن ينكر؛ بشهادة دخول الفاء في الجزاء»^(٣).

وعن المحقق السيد الخوئي رحمته الله في المحاضرات: «القضية الشرطية تدلّ على مطلق الترتب سواء أكان من قبيل ترتب المعلول على العلة التامة كترتب وجوب الحج على الاستطاعة، وترتب وجوب إكرام زيد مثلاً على مجيئه، وترتب عدم انفعال الماء على بلوغه كراً وما شاكل ذلك. أم كان من قبيل ترتب العلة على المعلول، كما هو الحال في البرهان الآتي كترتب طلوع الشمس على وجود النهار، وترتب تغير العالم على حدوثه، والأول كقولنا إن

(١) محاضرات في أصول الفقه - تقارير بحث المحقق السيد الخوئي للقياض - ٥: ٦١.

(٢) أقول: قد يفصل البعض عند ذكره للركن الأول، فيذكر أموراً أربعة، هي: اللزوم، والترتب، والعلية، والانحصار. وقد يجمع البعض الآخر، فيذكر أموراً ثلاثة، هي: اللزوم، والعلية، والانحصار. وأيضاً قد يجمع البعض الآخر، ويذكر أموراً ثلاثة، ولكن بهذا النحو: اللزوم، والترتب، والانحصار، كما فعل الشيخ المصنّف رحمته الله.. والأمر سهل؛ إذ المحصل واحد على جميع الأقوال، فذكر العلية - على الترتيب الثاني - يغني عن الترتب؛ لأنه لا علية بدون ترتب، وذكر الانحصار - على الترتيب الثالث - يغني عن العلية؛ إذ لا انحصار بدون علية.. وسيأتي بيانه بالتفصيل.

(٣) انظر: حقائق الأصول ١: ٤٩٩.

كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، والثاني كقولنا إن كان العالم حادثاً فهو متغير ونحو ذلك، أو كان من قبيل ترتّب أحد معلولين لعلّة ثالثة على معلول آخر، كقوله إن كان النهار موجوداً فالعالم مضيء وغير ذلك. والسبب فيه أنّ القضية الشرطيّة في جميع هذه الموارد تستعمل في معنى واحد، وليس استعمالها في موارد ترتّب العلة على المعلول، أو ترتّب أحد المعلولين على الآخر مجازاً لحتاج إلى لحاظ وجود قرينة في البين وإعمال عناية، بل أنّه كاستعمالها في موارد ترتّب المعلول على العلة التامة على نحو الحقيقة^(١).
(انتهى)

هذا، ولكن المحقّق النائيني رحمته الله ذهب، بعد تسليمه بالظهور المزبور للجملة الشرطية في الدلالة على الترتّب، إلى أنّ مستند الظهور المذكور ليس هو الوضع - كما هي دعوى الشيخ المصنّف رحمته الله في الكتاب ودعوى السيد الخوئي في كلامه المتقدّم -، وإنّما هو سياق الكلام؛ بدعوى: أنّ لازم الاستناد إلى الوضع أن يكون الاستعمال في غيره - أي في غير الترتّب - مجازاً، مبنياً على عناية؛ وهو باطل بالضرورة، وإنّما الظهور المذكور مستند إلى سياق الكلام؛ لأنّ ظاهر جعل شيء مقدّماً وجعل شيء آخر تالياً هو ترتّب التالي على المقدّم^(٢).

وقد أورد عليه بما حاصله: أنّ مجرد تقديم الشيء في الذكر لا يوجب ظهور الكلام في تقدّمه ثبوتاً، بل غايته الإشعار به غير البالغ مرتبة الحجية؛ فلا بدّ أن يكون ذلك مختصاً بالشرط والجزاء في الجملة الشرطية، وحيث كان ذلك مستنداً ارتكازياً لنفس الجملة الشرطيّة بهيئتها وأداتها؛ فالظاهر منشئه الوضع^(٣).

وعلى أية حال، سواء قلنا بأنّ مستند الظهور للجملة الشرطية في الترتّب هو

(١) محاضرات في أصول الفقه - تقارير بحث السيد الخوئي للقيّاض - ٥: ٦٢.

(٢) انظر: أجود التقارير - تقارير بحث المحقّق النائيني للخوئي - ١: ٤١٦.

(٣) انظر: المحكم في أصول الفقه ١: ٥١١.

الوضع أم سياق الكلام، فقد اختلف القائلون بهذا الظهور في تعيين الدال على ذلك، هل هو الفاء أم هو هيئة الجملة الشرطية؟!

ظاهر الشيخ المصنف رحمته الله أنه الهيئة؛ لما صرح به أولاً بأن الدال على التلازم هو الهيئة ثم تصريحه ثانياً بأن الهيئة موضوعة للارتباط الخاص وهو ترتب التالي على المقدم.

بينما نجد مثل السيد محسن الحكيم رحمته الله قد ذهب - كما تقدم ذلك من كلامه - بأن الدال على الترتب في الجملة الشرطية هو الفاء. وقد يشكل على القول الأخير بأن هذا في الجمل التي تتضمن (الفاء)، فما الشأن في الجمل التي لا (فاء) فيها؟!

وقد يجاب: بأن الجمل التي لا (فاء) فيها فالدلالة على الترتب جاءت من النطق في ظرف الفرض، بمعنى أنها مستفادة من مجرد النطق في ظرف الفرض المذكور، أي فرض كون الشرط موجوداً^(١).

ولكن، هل توجد ثمرة عملية في التحقيق بين القولين؟
أجاب بعض الأصوليين بأن ذلك ينفع في التمسك بالإطلاق لإثبات المفهوم؛ إذ على القول بأن الترتب يستفاد من الفاء يشكل التمسك بالإطلاق؛ لأنه لم يدع أحد جريان الإطلاق في مدلول الفاء، بخلافه في مدلول الهيئة..
وتمام الكلام في محله من كتب الأعلام^(٢).

قوله رحمته الله: «ولكن لا بمعنى أنها موضوعة بوضعين: وضع للتلازم ووضع آخر للترتب».

أقول: قد يراد من الوضع بوضعين للجملة الشرطية، أن الهيئة تكون مشتركة كسائر المشتركات التي وضعت بوضعين، إلّا أن هذا المعنى واضح الفساد، وقد

(١) المقدمات والتنبيهات ٢: ٦٦.

(٢) انظر: منتقى الأصول - تقارير بحث السيد محمد الروحاني للحكيم - ٣، ٢١٤، ٢٢٧.

لا يتصوره أحد في المقام؛ لأنَّ المعنيين المذكورين - التلازم والترتب - يتبادران إلى الذهن معاً بشهادة الوجدان؛ وهذا خلاف الوضع في المشتركات التي يراد بها تارة هذا المعنى وأخرى يراد بها المعنى الآخر، ويكون تعيين المراد منهما تابعاً للقريضة.

ولعلَّ المراد من الكلام المتقدم بأن يكون في الجملة الشرطية دالَّان، أحدهما دالَّ موضوع للتلازم، والآخر دالَّ موضوع للترتب، وهذا المعنى هو الذي أراد إبطاله المصنَّف رحمته وبَيَّن أنَّ الجملة الشرطية موضوعة بوضع واحد ودال واحد هو: الترتب على نحو الملازمة، لا غير.

قوله رحمته: «فإنَّ هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره».

أقول: فرَّق بعض الأصوليين بين المراد من التعليق والمراد من الترتب، وصرَّح بأن المراد من التعليق هو: ربط أحد الشيئين بالآخر بنحو لا يتخلف عنه ولا يمكن تحقُّقه بدونه، فهو يساوق العلة المنحصرة؛ إذ من الواضح أنَّ الشيء إذا كان يوجد بسبب لا يقال إنه معلق بكل منهما، ولا يصح أن يقال علقت مجيئي على مجيء زيد لو فرض تحقُّق المجيء مني بدون مجيء زيد.

وأما الترتب: فهو عبارة عن حصول أحد الشيئين عند حصول الآخر بحيث يكون منشأً لتحققه، وهو أعم من التعليق؛ إذ هو لا يلزم الانحصار، بل مع تعدّد السبب يصدق الترتب المسبَّب على كلِّ منهما وتفرَّعه عنه^(١).

وبلحاظ هذا المعنى يمكن أن يقال إنَّ استعمال كلمة (التعليق) في المتن ليس حقيقياً؛ إذ التعليق غير الترتب كما تبيَّن ذلك، وقوله رحمته بأنَّ الجملة الشرطية ظاهرة في الترتب وضعاً لا يعني أنها ظاهرة في التعليق وضعاً، فإنَّ التعليق لازمه

انحصار الشرط _ كما تقدّم بيانه قبل قليل _ ، وهي ليست دعوى للشيخ المصنّف رحمته الله؛ إذ سيأتي من المصنّف رحمته الله أنّ الانحصار يثبت بالإطلاق دون الوضع.

فإذن يكون هذا الاستعمال لكلمة التعليق هنا، إنّما هو على نحو من التجوّز.. ولعلّ المصنّف رحمته الله كان ملتفتاً إلى هذا المعنى، ومن هنا نراه يؤكد المعنى الذي يريده للتعليق، ويقول: «هذا هو معنى التعليق»، أي هذا هو الذي أريده من معنى التعليق وليس معنى آخر للتعليق قد يكون لغوياً أو فلسفياً وما شابه ذلك، فهذا المعنى ليس مراداً لي في المقام.

قوله رحمته الله: «وإذا كانت جملة خبرية أي أنّ التالي متضمن لحكاية خبر... إلخ».

أقول: إذا كان الجزاء خبراً فقد وجد في الجزاء شيان: الإخبار والخبر. توضيح ذلك: إذا قال القائل: «إنّ طلعت الشمس فالنهار موجود»؛ فإنّ الحاصل من جملة الجزاء شيان:

الأول: النطق والإخبار بهذه الجملة الخبرية.
الثاني: نفس الجملة الخبرية، أي نسبة الوجود إلى النهار.
وحينئذٍ يقع السؤال: هل الجملة الشرطية الدالة على الترتّب تدلّ على ترتّب الإخبار بالخبر على الشرط أو أنّها تدلّ على ترتّب نفس الخبر على الشرط؟ ذهب المصنّف رحمته الله إلى الأول. إلّا أنّه لم يذكر مستنده في ذلك..

وذهب البعض إلى الثاني.. وللإحاطة بهذا البحث نذكر ما أفاده السيد محسن الحكيم رحمته الله، عندما تعرّض للمعنى المذكور في بحثه الفقهي، حيث قال: «التعليق في العقود والإيقاعات ثابت في الشريعة، مثل الوصية التمليلية والعهدية والتدبير والنذر والعهد واليمين إجماعاً، بل ضرورة عند أهل العلم. مع أنّه راجع إلى تعليق المنشأ، لا تعليق نفس الإنشاء؛ فقول القائل: بعثك إذا

جاء رأس الشهر، يراد به تعليق البيع على مجيء رأس الشهر، لا تعليق إنشاء البيع عليه، وكذلك في الخبر، فإذا قلت: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، كان المراد تعليق وجود النهار على طلوع الشمس، لا تعليق الإخبار بوجود النهار على طلوع الشمس؛ فالجزء المعلق على الشرط في الجملة الشرطية يراد به تعليق مضمونه _ أعني: المخبر به إن كان الجزء خبراً، أو المنشأ إن كان الجزء إنشاءً _ لا تعليق نفس الخبر أو الإنشاء، وإذا أريد به تعليق الخبر كان اللازم أن يقول: إن كانت الشمس طالعة أخبرتك بأنَّ النهار موجود، وكذا إذا أراد تعليق الإنشاء؛ فإنه لا بدَّ حينئذ أن يقول: إذا جاء رأس الشهر أنشأت بيعك، فإذا قال في الجزء: «بعتك» كان المعلق نفس البيع المنشأ، لا إنشاؤه إذ إنشاؤه مصداق للإنشاء؛ والمصداق لا يقبل التقييد والإطلاق، وإنما الذي يقبلهما هو المفهوم. وكذلك الكلام في الخبر فإنَّ المصداق منه لا يقبل التقييد والإطلاق، وإنما الذي يقبلهما المفهوم. هذا مضافاً إلى أنَّ مصداقي الخبر والإنشاء لم يلحظا لحاظ المعنى الاسمي؛ فلا يقبلان أن يكونا موضوعاً لإضافة التعليق، وإنما الملحوظ لحاظ المعنى الاسمي هو نفس المخبر به والمنشأ فيهما للذات يقبلان إضافة التعليق.

ثم قال عليه السلام: «ومن ذلك يظهر الإشكال فيما ذكره بعض الأعيان من أنَّ المعلق في الجمل الشرطية هو الإخبار بالجزء أو إنشاء الجزء، لا نفس المخبر به أو المعنى المنشأ، مستنداً على ذلك بأنه يلزم الكذب في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١)؛ لأنَّ الإخبار بالفساد إذا كان مطلقاً غير مقيد بحال كان بلا مطابق في الخارج، فيكون كذباً _ نعوذ بالله تعالى _ ، فلا بدَّ أن يكون الشرط قيداً للإخبار، لا للمخبر به، وكذلك الكلام في الإنشاء؛ لأنَّهما من باب واحد.

وفيه: أنَّ قيود المخبر به ليست على نسق واحد فالقيود التحقيقية يكون الإخبار عن المقيّد بها إخباراً عنه وعنّها، فتقول: جاء زيدٌ راكباً فرساً؛ فالإخبار فيه كما يكون عن مجيء زيد يكون عن ركوبه الفرس، أمّا القيود التعليقية فالإخبار عن المقيّد بها لا يكون إخباراً عنها، فإذا قلت: إذا ركب زيد الفرس جاء، لا يكون إخباراً عن مجيئه وعن ركوب الفرس، وإنّما يكون إخباراً عن مجيئه على تقدير ركوب الفرس، ويصدق مع عدم ركوبه للفرس وعدم مجيئه؛ ولذا قيل صدق الشرطيّة لا يتوقّف على صدق طرفيها. فالآية الشريفة إخبار عن الفساد على تقدير تعدّد الآلهة لا إخبار عن الفساد وتعدد الآلهة كما يلزم الكذب _ نعوذ بالله تعالى _؛ فلاحظ وتأمل^(١). انتهى

هذا، ولكن للإنصاف يمكن أن يقال أن الترتّب متردد؛ فتارة يقصد المتكلم تعليق الإخبار وأخرى يقصد تعليق نفس الخبر؛ فلا مجال للتشبت بقانون يقتضي تعليق أحدهما دائماً.

قوله ﷺ: «أو مترتب عليه بأن كان العكس...».

أقول: هذا البيان من المصنف ﷺ _ على ظاهره _ ينقض ما أبرمه في أوّل البحث من أنَّ المتبادر من الشرطية هو ترتّب التالي على المقدّم، وأنّ هذا التبادر بمعنى لا بدّيّة الجزاء عند حصول الشرط.

فإنّ استعمال الجملة الشرطية في متّحدي الرتبة، أو في عكس الترتّب أو في المتضايقين لا يتبادر منه ذلك؛ بل يستهجن العرف مثل الاستعمال المذكور، كما في قول القائل: إن صارت هند زوجة لك صرت زوجاً لها.

أو قول القائل: إن انكسر الإناء وقع على الأرض. أو قول القائل: إن كانت السماء فوقنا فالأرض تحتنا.

(١) انظر: مستمسك العروة الوثقى - للسيد محسن الحكيم قدس سره - ١٢: ٤٣٢، ٤٣٣. وهذا الكلام قد نقلناه

بطوله لاشتماله على فوائد لا تخفى.

فإن مثل هذا الكلام يستهجنه العرف ولا يستعمله، ومحل كلامنا - كما هو واضح - ليس هو في مطلق التقديم والتأخير الذكري.. فلاحظ ذلك وتدبره.

وأما الأمران الثالث والرابع (من الركن الأول) - وهما إثبات العلية والانحصار - : فهما أهم ما في هذا الركن، فإنَّ الجملة الشرطية - على مذهب المشهور - لا يثبت لها المفهوم، إلَّا إذا كان الشرط علّةً منحصرة للحكم؛ فلو كان لوجوب الإكرام علّة أخرى غير المجيء كالمرض والفقر ونحو ذلك فلا يثبت المفهوم، أي لا يلزم من انتفاء المجيء انتفاء وجوب الإكرام؛ لجواز قيام العلّة الأخرى مقام المجيء.

وقد قامت لإثبات هذا المعنى، أي كون الربط الخاص الذي تدل عليه الجملة الشرطية هو الربط على مستوى العلّة المنحصرة، محاولات عدّة، نشير إليها باختصار^(١).

المحاولة الأولى: التمسك بالوضع

وحاصلها: أنّ أدوات الشرط (إنّ) وأخواتها موضوعة للانحصار، والكاشف عن ذلك هو التبادر، فإنّ المتبادر من جملة: «إنّ جاءك زيد فأكرمه»، كون المجيء علّةً منحصرة لوجوب الإكرام، والتبادر علامة الوضع، والإحساس بهذا التبادر أمر وجداني.

إلّا أنّ المحاولة المذكور لإثبات هذا المعنى لم تكن موفّقة؛ إذ واجهت إشكالاً مهمّاً لا مناص منه، وهو أنّ لازم كون الجملة الشرطية موضوعة للانحصار أن يكون استعمالها في مورد عدم الانحصار مجازاً. وهذا المعنى مخالف للوجدان أيضاً؛ إذ الملاحظ أنّ استعمال أداة الشرط في غير الانحصار لا يحتاج إلى قرينة كما في قول

(١) وهذه المحاولات كان قد ذكرها المحقّق الخراساني في كفايته، والشهيد الصدر في حلقاته، فيمكن

القائل: (إن جاهدت في سبيل الله دخلت الجنة)، أو قول القائل: (إن جامعت أهلك في نهار رمضان فكفر)، أو قول القائل: (إن خرج منك الريح انتقض وضوءك)، وغيره كثير مما يكون الاستعمال في غير موارد الانحصار، ونرى بالوجدان عدم احتياجها إلى علاقة أو قرينة في إفادة المطلوب.

وعلى هذا؛ يقع التصادم بين الوجدانين: وجدان تبادر الانحصار، ووجدان عدم المجازية في حالات عدم الانحصار. وهذا المعنى _ أي تصادم الوجدانين _ كان قد استوقف المحقق الخراساني رحمته الله؛ فرجح الوجدان الثاني وطرح الأول، وأنكر _ على أثره _ ثبوت المفهوم للجملة الشرطية^(١)!

المحاولة الثانية: التمسك بالانصراف

بأن يقال: إنَّ الملازمة بين العلة والمعلول حالة كون العلة منحصرة أقوى وأكمل من الملازمة بين العلة والمعلول حالة وجود علة ثانية بديلة! وهذه الأكملية توجب الانصراف إلى الفرد الأكمل وهو الملازمة على نحو العلية الانحصارية. إلّا أنَّ هذه المحاولة لم تكن موفقه أيضاً؛ فقد جوبهت بجملة مناقشات، أبرزها: أنا لا نسلم بأنَّ الانصراف يحصل بسبب الأكملية، بل الانصراف يحصل بسبب كثرة الاستعمال؛ وإلّا يلزم فيما لو قال: «اعتق رقبة»، إعتاق خصوص الرقبة العالمية الفاضلة المجاهدة التقيّة التي هي أكمل أفراد الرقبة؛ والحال عدم احتمال ذلك.

ولو سلّم ذلك؛ فلا نسلم أنَّ الملازمة حالة انحصار العلة أكمل من الملازمة حالة عدم الانحصار. ولك أن تتمثل هذا المعنى بوجود نار مسخّنة للماء، فهل تجدها تضعف أو تقوى عند عدم وجود نارٍ بديلة أو حتّى عند وجودها؟!

المحاولة الثالثة: التمسك بقريضة الحكمة والإطلاق

وهذه المحاولة ذكر لها المشهور عدة بيانات، ونحن هنا سنقتصر على البيان الذي أفاده الشيخ المصنف رحمته الله؛ طلباً للاختصار.

وحاصله: أنَّ الترتب الحاصل للجزاء على الشرط في قول القائل: «إن جاءك زيد فأكرمه»، له جهتان^(١):

الأولى: أنَّ المجيء يترتب عليه وجوب الإكرام من دون حاجة إلى انضمام شيء آخر معه أو قبله أو بعده.

وبعبارة أخرى: الشرط له استقلالية في ترتب الجزاء من دون حاجة إلى انضمام شيء آخر معه كي يحصل الترتب المذكور.

الثانية: أنَّ الشرط هو الوحيد الذي يترتب عليه الجزاء المذكور، ولا يوجد هناك سبب آخر لهذا الترتب.

والجهة الأولى تسمى بظهور الشرطية في استقلالية الشرط، أي أنه العلة التامة للجزاء.

وأما الجهة الثانية فتسمى بظهور الشرطية في انحصار الشرط، أي أنَّ الشرط هو العلة الوحيدة للجزاء.

وظهور الجهة الأولى في استقلالية الشرط مستفاد من الإطلاق، بمعنى: أنَّ المتكلم لو كان يرى أنَّ الجزاء متوقف على الشرط بضميمة شيء آخر لوجب عليه ذكره، كما لو كان وجوب الإكرام متوقفاً - مثلاً - بالإضافة إلى المجيء على وجود الفقر، فهنا كان عليه أن يقول: إن جاءك زيد وكان فقيراً فأكرمه، وحيث أنه لم يذكر ذلك في المقام، فيستكشف من عدم ذكره عدم إرادته له، بل عدم إرادة أي شرط آخر يحتمل اشتراكه مع شرط المجيء في ترتب

(١) وهذا البيان في الواقع يعود للميرزا النائيني رحمته الله. انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٤٨١ - ٤٨٣.

الجزء المذكور؛ وبذلك يمكن لنا _ من خلال عدم ذكر المتكلم لأي شرط آخر وبمعونة الإطلاق _ أن نثبت العلية التامة لهذا الشرط في ترتب الجزء في هذه الجملة.

وأما الجهة الثانية، فظهورها مستفاد من الإطلاق أيضاً، بمعنى: أنَّ المتكلم لو كان يرى أنَّ الشرط غير منحصر وأنَّ له بديلاً عنه في ترتب الجزء عليه؛ لكان لزوماً عليه تقييد الكلام بكلمة (أو)، كأن يقول مثلاً: إن جاءك زيد أو مرض فأكرمه. وحيث لم يفعل؛ دلَّ ذلك على عدم وجود علة أخرى بديلة للجزء المذكور.

هذا حصيلة البيان الذي اعتمده الشيخ المصنف رحمته الله في الاستدلال بالإطلاق على كون الشرط علةً منحصرة للجزء؛ وبه يثبت المفهوم للجملة الشرطية.

ولكنَّ أشكالاً على البيان المذكور بإشكالات متعددة، أبرزها: أنَّ الإطلاق المستدلُّ به في المقام إنما هو إطلاق مقامي لا لفظي، وقد تقدّم سابقاً _ في مبحث التعبدية والتوصلي _ بيان الفرق بين الإطلاقين. وحاصله أنَّ الإطلاق اللفظي هو تمسك بسعة مفهوم اللفظ.

وأما الإطلاق المقامي فهو تمسك باقتضاء المقام للذكر، فبانتهاء الذكر ينتفي الاقتضاء.

والإطلاق في مقامنا هو من هذا القبيل؛ إذ لا يوجد عندنا لفظ كي نتمسك بسعة مفهومه لنفي وجود شرط آخر، وإنما ننفي وجود شرط آخر بقاعدة أنه لو أرادته لذكره. فحينئذ لكي يتم الإطلاق يجب أن يكون المقام مقاماً يقتضي ذكر جميع الشروط.

ومثل هذا الإطلاق لا يكون متوفراً غالباً؛ إذ من النادر أن يكون المولى في مقام بيان إنَّ أيَّ علةٍ وأيَّ شيء ليس علةً، بل عادة يكون بصدد بيان أنَّ المجيء علةً، ولا يكون بصدد بيان أنه لو مرض زيد أو صار فقيراً فذلك يكون علةً لإكرامه أو لا.

نعم، إن أحرزنا أنَّ المولى في مقام بيان جميع الشروط التي يترتب عليها الجزاء، كما لو سئل الإمام عليه السلام: متى يجب التقصير في الصلاة؟ فقال: «إذا سافرت». فهذه العبارة توجب الظهور في أنَّ الإمام عليه السلام في مقام بيان جميع الشروط التي يترتب عليها الجزاء، فهنا يصحَّ التمسك بالإطلاق؛ لكنَّها قضية نادرة كما أسلفنا^(١).

الحاجة إلى إثبات الركن الثاني:

البيانات السابقة كانت تحاول فقط إثبات الركن الأول من ركني المفهوم دون الركن الثاني، وقد ذكرنا سابقاً أنَّ تحقق المفهوم على رأي المشهور إنما يكون بتوفّر ركنين، أحدهما: اللزوم الترتيبي العلّي الانحصاري، والثاني: هو كون المعلق على الشرط طبيعي الحكم لا شخصه.. والبيانات السابقة كانت كلّها نصب الجهد في إثبات الركن الأول دون الثاني. ومن هنا نجد مثل المحقق العراقي رحمته الله يقول: بأنَّ الأولى بالبحث في إثبات المفهوم هو هذا الركن – أي الثاني – لا الركن الأول؛ الذي هو أمر مسلّم غير قابل للإنكار – على حد قوله^(٢) – وعلى أية حال، الركن المذكور يمكن إثباته بقرينة الحكمة^(٣)، بأن يقال: إنَّ مفاد هيئة «فأكرمه» هو أصل الوجوب وطبيعته لا فرد خاص من الوجوب، فلو لم يكن مراد المتكلّم طبيعي الوجوب كان عليه البيان؛ فعدم بيانه يدلّ على أنَّ مراده طبيعي الوجوب لا شخصه^(٤).

قوله رحمته الله: «ويشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في...».

(١) انظر الإشكال في: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ١٢٠.

(٢) انظر: مقالات الأصول ١: ٤٠٥.

(٣) وهو ما يمكن أن نسميه بمسلك المحقق العراقي في باب المفهوم.

(٤) انظر: نهاية الأفكار – تقريرات بحث المحقق العراقي للبروجردي – ١، ٢: ٤٧٨ – ٤٨٠.

أقول: الوجه في جعل الاستدلال المذكور للإمام عليه السلام في الرواية شاهداً وليس دليلاً؛ لاحتمال أن يكون في الرواية قرينة على إرادة المفهوم، فتكون الرواية دالة على المفهوم لكن لا لأنها شرطية فقط، بل لتضمنها قرينة دلت على إرادة المفهوم.

فإن قلت: بل الرواية تصلح أن تكون دليلاً لا شاهداً؛ لأننا حينما ننظر إلى الرواية لا نجد فيها قرينة خاصة لإفادة المفهوم، والتي لا تخلو - مع فرض وجودها - بأنها لم تذكر إمّا من قبل الراوي أو من قبل الإمام عليه السلام، وكلا الأمرين منتف.

أما الأول فمنتف؛ بلحاظ أن الراوي ثقة^(١)؛ وهو لا يمكن أن ينقل الخبر مجرداً عن قرائنه، وإلّا عدّ تدليساً.

وأما الثاني فمنتف؛ بلحاظ أن الإمام عليه السلام استدلّ بكلام علي عليه السلام وحده، ولم يذكر قرينة للسائل أكثر من كلام أمير المؤمنين عليه السلام. فلو أن دلالة الشرطية على المفهوم متوقفة على القرينة؛ وجب عليه عليه السلام ذكر القرينة كي يتم الاحتجاج على السائل.

فظهر، أنه لا قرينة في الرواية يمكن استفادة المفهوم منها؛ وبذلك يتعين دلالة هذه الجملة الشرطية بنفسها على المفهوم.

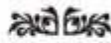
قلنا: الإشكال المذكور يمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الأول: إننا لا نجزم بعدم وجود قرينة في نفس ألفاظ الرواية، بل نحتمل أن يكون فيها قرينة وهي أن حركة العين وركض الأرجل إنما هما علامة على الحياة قبل الذبح، وبانتفاهما يثبت الموت قبل الذبح فيحرم الأكل فتكون الرواية بمنزلة إن ثبتت الحياة قبل الذبح فكل. ومن الواضح أن مثل هذه الرواية

(١) هذه الرواية رواها أبو بصير المرادي الثقة، وهي صحيحة السند وقد ذكرها الحر العاملي في الوسائل

قرينة على المفهوم فنحن نحتمل أو نظن بوجود قرينة. وهذا الظن والاحتمال يوجب الظهور في كون الإمام عليه السلام يستدل بالشرطية بما هي هي.

الثاني: لو سلمنا عدم وجود قرينة في ألفاظ الرواية فنحتمل أن الراوي لم يذكرها، ولا يدفع هذا الاحتمال بوثاقة الراوي؛ وذلك لأن وثاقة الراوي إنما تنفي الاحتمالات التي تنافي الوثاقة، ومن الواضح أن حذف القرينة التي لا تؤثر على المعنى الذي يريد الراوي أن ينقله عن الإمام عليه السلام ليس مخللاً بالوثاقة؛ لأنه حذف ما يراه زائداً لا نفع في ذكره ولا ضرر في حذفه. وعليه؛ فاحتمال الحذف ما زال موجوداً وبه يختل الظهور بأن الإمام عليه السلام استدل بمفهوم الجملة الشرطية بما هي جملة شرطية لا بما هي فيها قرينة^(١).



إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء؛

قوله عليه السلام: ومن لواحق مبحث (مفهوم الشرط) مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما... إلخ.

أقول: المسألة المذكورة تبحث على نحوين:

الأول: إلاً يكون موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد والتكرّر، كما في وجوب القصر المترتب على خفاء الأذان والجدران في قوله: إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر. حيث أنّ الجزاء _ وهو وجوب التقصير _ لا يحتمل التعدد مرتين؛ إذ الواجب على المكلف صلاة واحدة لا صلاتان.

الثاني: ما لو كان الجزاء واحداً بحسب الحقيقة ولكنه كان قابلاً للتعدد والتكرّر وجوداً، كما في الكفارة المترتبة على الإفطار وعلى الظهار في قوله: إن ظاهرت فكفر وإن أفطرت فكفر.

أو كما في الاغتسال في قوله: إذا أجنبت فاغتسل، وإذا مسست ميتاً فاغتسل.

إذا عرفت هذا؛ فنقول: بالنسبة للنحو الأول، فإنه بناءً على مفهوم الشرط؛ يقع التعارض بين الدليلين، إلاً أنه ليس مطلقاً، وأنما هو بالخصوص بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر. وهذا المعنى قد يحتاج إلى شيء من البيان والتوضيح؛ فنقول:

إذا ورد مثل: (إذا خفي الأذان فقصر)، و: (إذا خفيت الجدران فقصر)، فسوف يحصل تعارض بين الجملتين، إلاً أنّ هذا التعارض ليس تعارضاً بين منطوقيهما؛ إذ لا منافاة بين وجوب التقصير عند خفاء الأذان ووجوبه عند خفاء الجدران. وهكذا لا تعارض بين ذات مفهوم هذه الجملة وذات مفهوم تلك، فإنه لا منافاة بين عدم التقصير عند عدم خفاء الأذان، وعدم التقصير عند عدم خفاء الجدران، وهكذا لا تعارض بين ذات مفهوم كل واحدة ومنطوق الأخرى؛ إذ لا منافاة بين وجوب التقصير عند خفاء الأذان، وبين عدم التقصير عند عدم خفاء الجدران.

وإنما يقع التعارض بين إطلاق مفهوم كل جملة ومنطوق الأخرى؛ إذ أن مفهوم الجملة الأولى هو: إذا لم يخف الأذان فلا تقصّر سواء خفيت الجدران أم لا، وهذا المعنى يتعارض مع منطوق الجملة الأخرى. وهكذا الحال بالنسبة إلى الجملة الثانية، فإن إطلاق مفهومها يتعارض مع منطوق الجملة الأولى.

فإذا اتضح هذا نقول:

ذكرت لحل التعارض المذكور وجوهاً متعددة، اقتصر الشيخ المصنّف رحمته الله على ذكر وجهين منها فقط^(١).

الوجه الأول: أن يلتزم بأن الشرط هو المركّب من الأمرين الذي هو نتيجة العطف بالكلمة (واو)، لا أنه كل واحد منهما مستقلاً.

وهذا هو مقتضى التصرف في الظهور من ناحية الاستقلال بالسببية. والذي تكون نتيجته - حسب التمثيل المتقدم - إذا خفي الجدران والأذان معاً فقصر.

والتوجيه الفني لهذا الوجه أن ذكر كل واحد من الشرطين قرينة على عدم استقلاله في الشرطية وأن مجموعهما شرط واحد.

الوجه الثاني: أن يلتزم بتقييد إطلاق مفهوم كل جملة بمنطوق الأخرى، فمفهوم الجملة الأولى مثلاً: إذا لم يخف الأذان فلا تقصّر سواء خفيت الجدران أم لا. فيقيّد هذا الإطلاق بمنطوق الأخرى، أي يصير المعنى هكذا: إذا لم يخف الأذان فلا تقصّر إلّا إذا خفيت الجدران.

وهذا هو مقتضى التصرف في الظهور من ناحية الانحصار. وتكون النتيجة: أن الشرط هو كل واحد منهما، فعند خفاء الأذان يجب التقصير وإن لم تخف

(١) أو بالأحرى أن المصنّف رحمته الله قد ذكر وجوهاً ثلاثة؛ إذ يوجد تداخل بين وجهين في الوجه الثاني الذي ذكره رحمته الله، وسيأتي بيان ذلك.

الجدران، وعند خفاء الجدران يجب التقصير وإن لم يخف الأذان.
 والتوجيه الفني لهذا الوجه واضح؛ فإنَّ منطوق الأخرى حيث إنه أقوى من إطلاق مفهوم الأولى ويصلح أن يكون قرينة على تقييده فيقيده، كما هو الحال في كلٍّ مطلق إذا اجتمع مع مقيد، فإنَّ المقيد يقيد الإطلاق.
 وهذا التصرف - الثاني - هو الذي استوجهه الشيخ المصنّف رحمته الله في حلّ التعارض المذكور بين المفهوم والمنطوق.

وجهة الوجهة فيه: أن المشكلة - في حقيقتها - ليست في الظهور في الاستقلال بالسببية، الذي يعني أنَّ واحدٍ من الشرطين علة تامّة للجزء؛ إذ يمكن أن يكونا كذلك ولا تنافي فيه حتى يلزم أن نتصرف في الظهور المذكور وندّعي أنَّ الشرط هو المركّب من الأمرين. وإنما التنافي هو في ظهور كلٍّ منهما في الانحصار، وأنَّه العلة الوحيدة للتقصير؛ الأمر الذي يستلزم - لأجل رفع التعارض - أن نرفع أيدينا عن هذا الظهور بالشكل الذي تقدّم بيانه في هذا الوجه.

ذكر بقية الوجوه الواردة في حلّ التعارض المتقدّم:

الوجه الثالث: أن يُلتزم بعدم دلالتها على المفهوم؛ نظراً إلى أنَّ دلالة القضية الشرطيّة على المفهوم تقوم على أساس دلالتها على العليّة المنحصرة، وحيث أنَّ العلة في مفروض المقام لم تكن منحصرة؛ فلا مقتضى لدلالتها على المفهوم أصلاً.

وهذا الوجه هو الذي اختاره المحقّق صاحب الكفاية رحمته الله؛ بدعوى أنَّه ممّا يساعد عليه العرف.

وحاصل الرأي المذكور هو المحافظة على منطوق الجملتين، فتكون النتيجة: أنَّ خفاء الجدران موجب للتقصير، وخفاء الأذان موجب للتقصير أيضاً. والتوجيه الفني لهذا الوجه هو أنَّ منطوق كلٍّ جملة يصير قرينة على عدم

ثبوت المفهوم للأخرى؛ للتنافي بينهما.

ولعلك تسأل عن الفارق بين هذا الوجه والوجه الثاني الذي ذكره الشيخ المصنف رحمته، بعد كون النتيجة في كلا الوجهين واحدة، وهي كون كل من خفاء الأذان وخفاء الجدران شرطاً للتقصير وسبباً مستقلاً له؟!

والجواب: أنه على الوجه الثاني يمكن نفي وجود شرط ثالث من خلال المفهوم، فإنه بعد تقييده ينحصر الشرط بأحد الخفائين وهذا بخلافه على هذا الوجه، فإنه لا يمكن نفي احتمال وجود شرط ثالث يكون بدلاً عن الشرطين الأولين؛ إذ النافي لذلك هو المفهوم؛ والمفروض أننا قد رفعنا اليد عنه.

وقد نوقش الوجه المذكور: بأن رفع اليد عن المفهوم في المقام بلا مقتضى ولا موجب؛ بداهة أن الضرورة تتقدّر بقدرها، ومن الطبيعي أن الضرورة لا تقتضي رفع اليد عن مفهوم كلتا القضيتين معاً والالتزام بعدم دلالتها عليه أصلاً، بل غاية ما تقتضي هو رفع اليد عن إطلاق كل منهما بتقييده بالأخرى بمثل العطف بكلمة (أو) أو بكلمة (واو)؛ وبه تعالج المعارضة بينهما ويدفع التنافي لهما رأساً.

وعليه؛ دعوى مساعدة العرف على هذا الوجه ليست في محلها، بل دعوى المساعدة هذه هي أول الكلام^(١).

الوجه الرابع: أن يلتزم بأن الشرط عنوان أحدهما، بمعنى تقييد المنطوق في كل واحدة من الجملتين بجعل الشرط هو الجامع. فإن كان لهما جامع ذاتي فذلك الجامع الذاتي هو الشرط حقيقة، وإن لم يكن لهما جامع كذلك فالجامع الانتزاعي هو الشرط.

وهذا المعنى إنما يكون بلحاظ أن مقتضى منطوق كل جملة شرطية هو أن

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٥: ٩٩.

كلّ واحد من الشرطين شرط بعنوانه الخاص، فيخالف هذا الظهور ويجعل الشرط هو الجامع بين الشرطين، أي يكون الشرط هو أحدهما لا كلّ واحد منهما بعنوانه الخاص.

ونتيجة هذا الوجه هو ترتّب وجوب القصر على خفاء أحدهما وإن لم يخف الآخر.

والتوجيه الفني لهذا الوجه هو أنّ تعدّد الشرط قرينة على أنّ كلّاً منهما ليس مؤثراً بعنوانه الخاص بل المؤثر هو الجامع، أي أحدهما^(١).

وقد ذكر المحقق صاحب الكفاية رحمته الله بأنّ الوجه المذكور ممّا يرجّحه العقل في حلّ التعارض المذكور؛ باعتبار أنّه يرى أنّ الواحد لا يصدر من الكثير، فوجوب التقصير مثلاً الذي هو واحد لا يمكن أن يصدر من الكثير. أي أن يصدر من خفاء الأذان وفي نفس الوقت يصدر من خفاء الجدران، فإنّه لا بدّ من وجود تشابه وتساخ بين العلّة والمعلول؛ وإلّا لصدر كلّ شيء من كلّ شيء، كما مكان صدور الحرارة من الثلج مثلاً؛ وهو باطل.

وحيث أنّ الواحد بما هو واحد لا يسانخ المتعدّد بما هو متعدّد، وليست السنخية إلّا بين الواحد وبين المتعدّد بما هو واحد، أي بما هو جامع^(٢)؛ فيلزم أن يكون الشرط هو الجامع^(٣).

وفرق هذا الوجه عن الوجه الثاني أنّه على الثاني يكون كلّ واحد من

(١) وهذا الوجه قد أشار إليه الشيخ المصنف رحمته الله ضمن الوجه الثاني الذي ذكره، فلاحظ قوله: «وحيث أنّ الشرط أحدهما على البدلية أو الجامع بينهما على أن يكون كلّ منهما مصداقاً له». وسيأتي مزيد بيان لهذا المعنى.

(٢) بمعنى أن تكون هذه القاعدة متعكسة، أي كما لا يصدر الواحد من الكثير، كذلك لا يصدر الكثير من الواحد.

(٣) انظر: كفاية الأصول: ٢٠١، وشرحها - للشيخ الأيرواني - ٢: ١٩٧، ١٩٨.

الشرطين مؤثراً بعنوانه الخاص، بينما على هذا الوجه يكون كل واحد من الشرطين مؤثراً بجامعه وليس بنفسه.

وقد أورد على الوجه المذكور: أنه ليس في باب الأحكام الشرعية تأثير وتأثر حتى تجري القاعدة المذكورة: الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، فهذه القاعدة - على فرض التسليم بها - هي تامة في الأمور التكوينية دون الأمور الاعتبارية، مثل الأحكام الشرعية، التي هي مجرد اعتبار^(١).

ولعلك بعد هذا قد تسأل عن السبب في تعدّد هذه الوجوه في حلّ التعارض المذكور بين المفهوم والمنطوق؟

وفي الجواب نقول: إنّ ذلك يرجع إلى تعدد المذاهب في الاستظهار المستفاد من الجملة الشرطية، فإنّ البعض قد استظهر أنّ الشرط ظاهر في كونه سبباً مستقلاً للجزاء بلا حاجة إلى أي شيء آخر، كالذي ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية رحمته الله؛ ومن هنا قال برفع اليد عن المفهوم في الجملتين والحفاظ على منطوقيهما.

بينما استظهر البعض الآخر - كالمشهور ومنهم الشيخ المصنف رحمته الله - بأنّ الشرط هو العلة المنحصرة للجزاء؛ ومن هنا دعا إلى التصرف في الظهور المذكور، وتقييد المنطوق بالمفهوم بالشكل الذي تقدّم بيانه.

وبالعوض الآخر استظهر بأنّ الشرط بعنوانه الخاص - أي لا بما هو علة حقيقة - هو علة للجزاء؛ ومن هنا دعا إلى التصرف في الظهور المذكور وجعل الشرط هو الجامع بين الشرطين؛ بدعوى أنّ المعلول الواحد يستحيل أن يصدر عن علتين، فإذا فرض صدوره عن علتين مختلفتين ظاهراً علم أنّ العلة الحقيقية هي شيء واحد موجود في كلّ العلتين. فالعلتان بحسب الظاهر ليسا

هما العلة حقيقة وإنما العلة حقيقة هي شيء خفي موجود ضمن هاتين العلتين.

قوله رحمته: «ويكون الشرط أحدهما على البدلية أو الجامع بينهما..».

أقول: هذا جمع للوجهين الثاني والرابع _ بل تداخل بين وجهين _، فقوله (على البدلية) يكون بناءً على عدم الاعتناء بقاعدة أنَّ المعلول الواحد لا يصدر من علتين؛ وقوله (الجامع بينهما) يكون بناءً على أنَّ الشرط الحقيقي هو الجامع بين العلتين وذلك لاستحالة صدور المعلول الواحد من العلتين.. ونحن سابقاً قد أشرنا إلى الفارق بين الوجهين؛ فراجع ثمة.

قوله رحمته: «...وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفياً».

أقول: تارة يكون الشرطان من ماهية واحدة ومقولة واحدة كالذهاب والمجيء؛ فإنَّهما عَرَضَانِ يدخلان تحت مقولة الفعل فيمكن حينئذٍ إيجاد جامع عقلي بينهما.

وأخرى يكون الشرطان ماهيتين ومقولتين مختلفتين كالذهاب والغضب؛ فإنَّ الأوَّل من مقولة الفعل والثاني من مقولة الانفعال، وهنا لا يمكن إيجاد جامع عقلي بينهما؛ لمحلَّ الاختلاف بين المقولتين، وقد قالوا إنَّه لا جامع بين المقولات المختلفة. ولكن يفرض وجود الجامع العرفي؛ لذا قال المصنف: (ولو كان عرفياً).

وثالثة يكون الشرطان من ماهيتين ومقولتين مختلفتين كالحالة الثانية ولكن يفرض عدم وجود جامع عرفي بينهما.

فإذا عرفت هذا؛ نقول: قد يرد إشكال على قول المصنَّف رحمته: «ولو كان عرفياً»؛ حاصله: أن دعوى وجوب الجامع _ التي هي مضمون الوجه الرابع من الوجوه المتقدمة، والتي أدرجها المصنَّف رحمته في الوجه الثاني الذي ذكره _ قد استندت إلى القاعدة العقلية التي تقول: إنَّ المعلول الواحد لا يصدر عن علتين. وهذه القاعدة لا تثبت لنا سوى الجامع العقلي؛ لأنَّ الجامع العرفي لا يكون علة

حقيقية واحدة، وأيضاً في حالة استحالة فرض وجود جامع عرفي بين الشرطين لا يمكن إثبات وجوب الجامع؛ لعدم شمول القاعدة المتقدمة للحالة المذكورة. فدعوى إثبات وجوب الجامع مطلقاً بهذه القاعدة، يكون أخص من المدعى كما لا يخفى.

ولكن قد يجاب على الإشكال المذكور؛ ويقال: إنه يمكن توجيه الحالتين المذكورتين - أي حالة وجود جامع عرفي، وحالة استحالة فرض وجود جامع ولو عرفي بين الشرطين - بأن يقال إنَّ الجزاء مختلف. فالجزاءان وإن كانا واحداً ظاهراً إلا أنَّهما متعددان حقيقة فيكون كلُّ شرط علة لمعلول آخر وبالتالي لم يجب عقلاً فرض أنَّ العلة واحدة.

فمثلاً في (إن أجنبت فاغتسل، وإذا مسست ميتاً فاغتسل)، كان الشرطان من مقولتين مختلفتين، فلا يمكن وجود جامع بينهما فلا يمكن وجود علة واحدة. بل لا بدَّ من بقاء علتين، وعليه؛ يلزم الالتزام بأنَّ المعلول متعدد، أي أنَّ الجزاء في الشرطيَّة الأولى غير الجزاء في الشرطيَّة الثانية.

فهما وإن كانا متحدَّين ظاهراً إلا أنَّهما مختلفان بالسنخ والماهية^(١).

وهذا الجواب كما ترى؛ إذ هو إخراج لكلام المصنَّف رحمته الله عن محلِّ الكلام، وليس توجيهاً له؛ إذ المفروض أنَّ الكلام هو في الجزاء الذي لا يقبل التكرار.. فتأمل ذلك.

قوله رحمته الله: «لأنَّ المنطوق أقوى..».

أقول: هذا المعنى من المصنَّف رحمته الله بحاجة إلى تميم؛ إذ ليس تقديم ظهور على آخر يكون بمناط الأقوائية بل بمناط القرينية، فكلُّ ظهور كان عند العرف

قرينة على ظهور آخر كان مقدماً عليه. وحيث أنَّ المفهوم إنما ينشأ من خصوصية في المنطوق، وبواسطة تلك الخصوصية المأخوذة في المنطوق يستتبعه المفهوم؛ يكون المنطوق بهذا اللحاظ مقدماً عليه.

وقد أشرنا إلى هذا المعنى عند شرحنا لهذا الوجه؛ فراجع.



النحو الثاني: إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار:

كان كلامنا السابق ناظراً إلى حالة عدم قابلية موضوع الحكم في الجزاء للتعدد والتكرّر كما هو الحال في القصر في السفر، والآن نتحدث عن النحو الثاني، أي حالة كون موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد والتكرّر _ وإن كان واحداً بحسب الحقيقة _ ، كما في الكفارة والاغتسال ونحوهما، مثل قوله: إن ظهرت فكفر، وإن أفطرت فكفر. وقوله: إذا أجنبنا فاعتسل، وإذا مسست ميتاً فاعتسل.

وتوجد في هذا النحو صورتان:

الأولى: أن يثبت بالدليل أنّ كلّاً من الشرطين جزء السبب؛ كما لو قيل: إذا تركت صلاة الليل وناقلة الفجر أيضاً فتصدّق، فهنا لا إشكال في كون الجزاء واحداً يحصل عند حصول الشرطين معاً، وهما ترك صلاة الليل وترك نافلة الفجر معاً، لا عند ترك واحد منهما فقط.

الثانية: أن يثبت بدليل مستقل _ كما لو كانت هناك قرينة منفصلة _ أنّ كلّاً من الشرطين سبب مستقل، كما لو قيل: إذا سافرت فتصدّق. ثم قيل: السفر وحده هو الشرط.

أو يثبت من ظاهر دليل الجملة الشرطية بأنّ كلّاً من الشرطين سبب مستقل. وهذا الظهور يستفاد من حالتين:

الأولى: أن تكون الجملة الشرطية مشتملة على قرينة متصلة تدلّ على أنّ الشرط سبب مستقل للجزاء، كما لو قيل: إذا سافرت فبمجرد ذلك تصدّق. وقيل أيضاً: إذا مرضت فبمجرد ذلك تصدّق.

الثانية: أن تكون الجملة الشرطية مجردة عن أي قرينة، كما لو قيل: إذا سافرت فتصدّق، وقيل أيضاً: إذا مرضت فتصدّق. فهنا يستفاد _ وبواسطة الإطلاق _ أنّ الشرط ظاهر في كونه سبباً مستقلاً للجزاء.

فإذا عرفت هذا؛ نقول: المسألة المذكورة ليست متوقفة على دلالة الجملة الشرطية على المفهوم كما هو واضح؛ إذ البحث المذكور يمكن أن يتصور من ناحية المنطوق دون المفهوم.

كما أنه يمكن أن يتصور فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معاً، كما لو حصل السفر والمرض في آن واحد، وأيضاً فيما إذا كانا متعاقبين، كما لو حصل السفر أولاً ثم المرض ثانياً.

والتساؤل الذي يرد هنا هو: ما الذي تقتضيه القاعدة في المقام؟ هل تقتضي تداخل الأسباب؛ فيكون لها جزء واحد، بمعنى يجزي تصدق واحد عن السفر والمرض، أو تقتضي عدم التداخل؛ فيتكرر الجزء بتكرر الشرط كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد أسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الآيات؟

وهذا التساؤل بالطبع يجري فيما إذا لم يرد دليل خاص على التداخل وعدمه؛ كالذي جاء في باب الوضوء مثلاً، فلأنَّ الوارد في لسان عامة رواياته هو التعبير بالنقض، مثل: لا ينقض الوضوء إلّا حدث، وما شاكل ذلك. ومن الطبيعي أنَّ صفة النقض لا تقبل التكرّر والتكثّر، وعليه؛ فبطبيعة الحال يكون المتحصّل من نصوص الباب أنَّ أسباب الوضوء إنّما تؤثر في وجود صفة واحدة هي المعبر عنها بالحدث إن اقترنت أثر مجموعها في هذه الصفة على نحو يكون كلّ واحدٍ منها جزء السبب لا تمامه، وإن ترتبت تلك الأسباب استند الأثر إلى المتقدّم منها دون المتأخر كما هو الحال في العلل المتعددة التي لها معلول واحد^(١).. هذا إن وجد الدليل الخاص على التداخل ولكن كلامنا هو عند عدم ورود دليل خاص على التداخل.

قال المصنّف رحمته الله: «والحقّ أنّ القاعدة فيه عدم التداخل».

أقول: وقبل بيان هذا المعنى، لا بأس بأن نبين المراد بتداخل الأسباب،

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٠٩.

وأيضاً المراد بالأسباب نفسها.

أما الأسباب، فالمراد بها الأسباب الشرعية؛ إذ هي المقتضيات للأحكام الشرعية التي بها تدخل تلك الأحكام في الأدلة الشرعية، لا العقلية أو الأعم منها؛ لعدم تعلق الغرض بها أولاً، وأيضاً لعدم معقولية النزاع بالنسبة إليها؛ لامتناع تداخلها بجميع معاني التداخل المحتملة منه، وهذا بخلاف الأسباب الشرعية؛ لأن سببها إنما هي بمقتضى ظواهر الأدلة الشرعية، فيمكن - لعدم كونها أسباباً واقعية ومؤثرات حقيقية - أن يحصل فيها التداخل، ولا يكون عدم التداخل فيها بديهاً - كالعقلية - حتى لا تقبل النزاع.

وأما التداخل، فالمراد به هو ترتب جزء واحد من مجموع الأسباب، فيكون كل سبب جزء علة بعد أن كان علة مستقلة في ظرف الانفراد. وعدم التداخل معناه التحفظ على استقلالية الأسباب واقتضاء كل واحد منها جزءاً مستقلاً.

وهذا من غير فرق بين أن تكون الأسباب المجتمعة مندرجة تحت نوع واحد - كما إذا تعدد منه النوم أو البول - ، أو أنها غير مندرجة تحت نوع واحد - كما إذا نام وبال - .

وقد ذهب الشيخ المصنف رحمته الله إلى القول بعدم التداخل، وذكر في نهاية البحث أن هذا القول هو مذهب أساطين العلماء الأعلام^(١). وسنشير إلى دليله قريباً.

إلا أنه يوجد في المسألة رأيان آخران:

أحدهما: القول بالتداخل، ذهب إليه المحقق الخوانساري رحمته الله^(٢).

وثانيهما: التفصيل بين ما إذا تعددت الأسباب نوعاً أو جنساً، وبين ما إذا

(١) أقول: بل هو المنسوب إلى مشهور الأصوليين. انظر: كفاية الأصول: ٢٠٢، نهاية الأفكار ١، ٢: ٤٨٩،

فوائد الأصول ١، ٢: ٩٣، محاضرات في أصول الفقه ٥: ١١٨.

(٢) انظر: مشارق الشموس: ٦١.

تعددت شخصاً؛ فالقاعدة على الأول عدم التداخل، وعلى الثاني التداخل.

وهذا الرأي ذهب إليه الحلبي - ابن إدريس رحمهما الله ^(١) -.

وقد ذكر في المقام تفصيل آخر لفخر المحققين - نجل العلامة الحلبي رحمهما الله - ، وهو فيما إذا بُني في الشروط الشرعية على أنها معرّفات، أو أنها مؤثرات وأسباب. فإن كان الأول - أي أنها معرّفات وكواشف عن الأسباب الشرعية الحقيقية - لزم الحكم بالتداخل؛ لأنّ المعرّفات المتعددة يمكن أن تكشف عن شيء واحد. وأمّا إذا بُني على أنها مؤثرات، فيلزم الحكم بعدم التداخل؛ لأنّ ذلك فرض تعدّد المؤثرات ^(٢).

وعلى أية حال، قد ذكرت عدّة بيانات في استفادة عدم التداخل عند تعدّد الأسباب، وسنقتصر هنا على ما أفاده الشيخ المصنّف رحمهما الله في متن الكتاب ^(٣).

وحاصله: أنه يوجد في كلّ جملة شرطية ظهوران:

الأول: ظهور الشرط في الاستقلال بالسببية. فإنّ حدث النوم ^(٤) فإنّه يكون بنفسه سبباً مستقلاً لإيجاب الوضوء، وإذا حدث البول فإنّه يكون بنفسه سبباً مستقلاً لإيجاب الوضوء.

والظهور المذكور - كما هو ملاحظ - يقتضي تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط؛ فلا تتداخل الأسباب.

الثاني: ظهور الجزاء فيها في أنّ متعلّق الحكم فيه صرف الوجود، ففي المثال المتقدّم الجزاء في كلتا الشرطيتين هو «فتوضاً»، ومتعلّقه هو الوضوء الذي هو حقيقة

(١) انظر: السرائر ١: ٢٥٨.

(٢) انظر التفصيل المذكور والمناقشات حوله في: كفاية الأصول: ٢٠٥، وفوائد الأصول ١، ٢: ٤٩٢.

(٣) وهذا البيان قد أفاده أيضاً المحقّق الأصفهاني رحمهما الله، فانظر: نهاية الدراية ١: ٦١٧.

(٤) كما في المثال المعروف: إذا نمت فتوضاً، وإذا بليت فتوضاً. وهذا المثال مثال فرضي، وإلّا قد ثبت من الخارج - كما تقدّم بيانه - بأنّ الوضوء لا يلزم تعدّده عند تعدّد الأسباب.

واحدة، لا أنَّ الوضوء عند النوم حقيقة قد تعلق بها وجوب الوضوء، والوضوء عند البول هو حقيقة ثانية قد تعلق بها وجوب الوضوء أيضاً.

ولمَّا كان متعلق الحكم صرف الشيء؛ فهو لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين، بمعنى أنه عند تحقق الشرطين - بأن نام الشخص ثم بال - يحدث وجوبان كلاهما متعلق بحقيقة واحدة، وهي الوضوء. فهذا ممَّا لا يمكن الالتزام به؛ إذ أنَّ الشيء الواحد لا يتحمل حكمين؛ لاستحالة اجتماع المثليين في الشيء الواحد.

ومقتضى هذا البيان أن يكون لجميع الأسباب جزاء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعهما، وهذا يعني تداخل الأسباب.

ومن هنا، يقع التنافي بين الظهورين، أي بين ظهور الشرط في التعدد، وظهور الجزاء في الوحدة.. فأيهما نُقدِّم، وما هو المرجح لذلك؟

قال المصنف رحمته الله: إنَّ الأولى بالتقديم هو ظهور الشرط في التعدد، والنكته في ذلك: أنَّ الجزاء لمَّا كان معلقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً وإثباتاً.

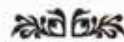
أي أنَّ الجملة الجزائية لا ينعقد لها ظهور إلَّا بعد أن ينعقد للجملة الشرطية ظهور، فإن كان الشرط واحداً كان الجزاء واحداً، وإن كان متعدداً كان متعدداً.

وبعبارة ثانية - كما عن المحقق الأصفهاني رحمته الله - : أنَّ العرف إذا ألقى إليه القضيتان فكأنَّه يرى مقام الإثبات مقترناً بمقام الثبوت، ويحكم بمقتضى تعدد السبب بتعدد متعلق الجزاء من غير التفات إلى أنَّ مقتضى إطلاق المتعلق خلافه وهذا خلافه. وهذا المقدار من الظهور العرفي كافٍ في المقام^(١).

وعليه؛ لا ينعقد للجزاء ظهور في وحدة المطلوب؛ فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعدد رافعاً للظهور في الوحدة؛ لأنَّ الظهور في الوحدة لا يكون إلَّا بعد فرض سقوط الظهور في التعدد أو بعد

فرض عدمه، أمّا مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة.

وإن شئت قلت: إنّ الجزء ظاهر في الوحدة، إلّا أنّ الظهور المذكور ليس تنجيزياً _ أي ليس فعلياً _ ، وإنّما هو ظهور تعليلي، معلق على عدم ظهور الشرط في التعدّد. وحيث ثبت ظهور الشرط في التعدّد _ كما هو مفروض المقام _ ، فلا ينعقد الظهور المزبور للجزء في الوحدة؛ لتبعيته _ بنظر العرف _ للشرط ثبوتاً وإثباتاً.



تداخل المسببات:

تعتبر المسألة المذكورة من ملحقات المسألة السابقة _ تداخل الأسباب _ ، وذلك لأنَّ من يقول بتداخل الأسباب لا يتأتى له البحث هنا في تداخل المسببات بعد فرض كون الأسباب كلها _ بعد التداخل _ بمثابة سبباً واحداً وهي تقتضي سبباً واحداً أيضاً، لا غير. وإنما يأتي البحث على قول من يرى عدم التداخل بين الأسباب في المسألة السابقة.

قال المصنف رحمته الله: «والقاعدة فيها أيضاً عدم التداخل».

والوجه في ذلك: أنَّ تعدّد التكليف يقتضي تعدّد الامتثال، والاكتفاء بامتثال واحد عن الجميع يحتاج إلى دليل، كما قام الدليل على ذلك مثلاً في باب الغسل، حيث ثبت أنَّ الغسل الواحد يجزي عن الأغسال المتعددة، ولو كان ذلك الغسل هو غسل الجمعة، يعني لم يكن واجباً^(١).

وأما في حالة عدم قيام دليل على ذلك؛ فلا مناص من الالتزام بتعدّد الامتثال، كما إذا وجبت على المكلف كفارة متعدّدة من ناحية أنه أتى بأهله في نهار شهر رمضان مرات متعدّدة، أو من ناحية أخرى، ففي مثل ذلك لا تكفي كفارة واحدة عن الجميع، حيث قد عرفت أنَّ مقتضى الأصل عدم سقوط التكليف المتعدّدة بامتثال واحد.

نعم، يستثنى من ذلك مورد واحد، وهو ما إذا كانت النسبة بين متعلّقي

(١) روى الشيخ الطوسي رحمته الله في التهذيب ١: ١٠٧ باب الأغسال المفترضات والمسئوبات: عن أحدهم رحمته الله، (وفي مستطرفات السرائر: ٥٨٨، أنه الإمام الباقر عليه السلام) قوله: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والذبح والزيارة، فإذا اجتمعت لله عليك حقوق أجزاءك منها غسل واحد (الحديث)».

التكليفين عموماً وخصوصاً من وجه، كما في قضيتي: (أكرم عالماً)، و: (أكرم هاشمياً). فإن مقتضى القاعدة فيه هو سقوط كلا التكليفين معاً بإتيان المجمع وامتناله، وهو إكرام العالم الهاشمي؛ لانطباق متعلق كل منهما عليه. ومن الطبيعي أنه لا يعتبر في تحقق الامتثال عقلاً إلا الإتيان بما ينطبق عليه متعلق الأمر.

وبكلمة ثانية: أن مقتضى إطلاق متعلق كل من الدليلين هو جواز امتثالهما منفرداً ومجتمعاً؛ حيث أن إكرام العالم لا يكون مقيداً بغير الهاشمي وبالعكس، فلا محالة إذا أتى المكلف بالمجمع بينهما انطبق عليه متعلق كل منهما، وهذا هو معنى سقوط كلا التكليفين بفعل واحد^(١).

فالنتيجة: أن التداخل في أمثال المقام على القاعدة، فلا يحتاج إلى مؤونة زائدة. وتظهر ثمرة ذلك في الفقه فيما إذا كانت النسبة بين الواجب والمستحب عموماً من وجه؛ كان كل من الوجوب والاستحباب متعلقاً بالطبيعة الملغاة عنها الخصوصية، أو كانت النسبة بين المستحبين كذلك، والأول كالنسبة بين صوم الاعتكاف، وصوم شهر رمضان أو قضاؤه أو صوم واجب بالندر أو نحوه، حيث أن النسبة بينهما عموم من وجه فإذا أتى المكلف بالمجمع بينهما، فإنه يجزي عن كليهما معاً؛ لانطباق متعلق كل منهما عليه، والثاني كالنسبة بين صلاة الغفيلة ونافلة المغرب حيث أن الأمر المتعلق بكل منهما مطلق، فلا مانع من الجمع بينهما في مقام الامتثال بإتيان المجمع بأن يأتي بصلاة الغفيلة بعنوان نافلة المغرب، فإنها تجزي عن كليهما معاً؛ لانطباق متعلق كل منهما عليه، وكذا الحال بين صلاة جعفر ونافلة المغرب^(٢).

(١) محاضرات في أصول الفقه - تقارير بحث السيد الخوئي للفياض - ٥: ١٢٤.

(٢) المصدر السابق.

الأصل العملي في المسألة:

مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب هو التداخل؛ لرجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف، والشك في التكليف مجرى البراءة.

وبيان ذلك: أنَّ الشك في تداخل الأسباب يرجع إلى الشك في اقتضاء السبب الثاني لتكليف آخر زائداً على التكليف المتوجّه بالسبب الأول، الذي هو متيقن جزماً.

وفي مثله - أي عند الشك في التكليف الزائد - يكون الأصل هو البراءة؛ فيحكم بالتداخل.

وأما الشك في تداخل المسببات، فالأصل فيه يقتضي عدم التداخل؛ لرجوع الشك فيه إلى الشك في الامتثال وفراغ الذمة بإيجاد جزء واحد، بعد فرض ثبوت التكليف المتعددة بتعدد الأسباب. والأصل في مثله يقتضي الاشتغال، وفق القاعدة المعروفة: الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني؛ فيحكم بعدم التداخل.

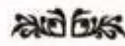
ثمرة البحث:

والثمرة المترتبة بين تداخل الأسباب وتداخل المسببات تظهر بالرخصة والعزيمة - كما أفاده المحقق النائيني رحمته الله - ، وذلك: أنه بناءً على القول بتداخل الأسباب يكون الجزء واحداً، وعليه يكون الإتيان بالجزء متعدداً تشريعاً محرماً؛ إذ لا أمر بأكثر من تكليف واحد بعد البناء على التداخل.

وأما بناءً على عدم تداخل الأسباب مع البناء على تداخل المسببات؛ فإنَّ المكلف وإن كان بإمكانه الاكتفاء بتحصيل جزء واحد إلّا أنَّ الإتيان بالجزئات الأخرى لا يكون تشريعاً محرماً؛ إذ أنَّ تداخل المسببات لا يقتضي

أكثر من الرخصة.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بعدم تداخل الأسباب والمسببات، فإنه لا بد له _
أي المكلف _ من إيجاد الجزاء متعدداً حسب تعدّد السبب^(١).



(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٤٩٠.

الثاني: مفهوم الوصف

موضوع البحث:

قوله ﷺ: المقصود بالوصف هنا ما يعمّ النعت وغيره؛ فيشمل الحال والتمييز ونحوهما ممّا يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف... إلخ.

أقول: تتألف جملة الوصف من ثلاث مفردات، هي:

أولاً: الوصف:

وقد عُرِفَ - لغوياً - بأنه ما يميّز الشيء أو ينسب إليه.

وأما نحويّاً، فهو مرادف للنعت؛ لذا عُرِفَ النحويون كلّاً منهما بالآخر؛ فقالوا: «النعت: هو الوصف الذي يكمل موصوفه بدلالته على معنى فيه أو في ما يتعلّق به».

وأما أصوليّاً، فتعريف الوصف أقرب إلى المعنى اللغوي منه إلى النحوي وأوسع منه - أي من النحوي - ، فهو يعمّ النعت وسواه.

قال المصنّف ﷺ في تعريفه هو: « ممّا يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف »؛ فدخل فيه الحال والتمييز النحوي والظرف والمضاف إليه والجار والمجرور، مثل: أكرم رجلاً مؤمناً، وأكرم الرجل شجاعاً، وفي سائمة الغنم زكاة، وأكرم رجلاً من العلماء، إلى غير ذلك من هذه القيود وأمثالها^(١).

وقال صاحب العناية عند شرحه لعبارة الكفاية: «.. لا مفهوم للوصف وما بحكمه..»:

(١) ومن هنا قال السيد الخوئي ﷺ - كما في المحاضرات ٥: ٥٩ - «لو عبّر عن مفهوم الوصف بمفهوم

القيد لكان أولى».

«والمراد بالوصف هي المشتقات الجارية على الذوات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وصيغ المبالغة واسم الزمان بل المنسوبات أيضاً كبغدادى.

(والمراد) ممّا بحكمه: ما يؤدّي معناه كذى علم ونحوه أو ما هو كناية عنه كما في قوله ﷺ: «لئن يمتلئ بطن الرجل قيحاً خير من أن يمتلئ شعراً؛ فإن امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير. وقد عبّر عنه في الفصول بالوصف الغير الصريح، وفي التقارير^(١) بالوصف الضمني، وفي القوانين بالوصف المقدّر^(٢)». انتهى

ثانياً: الموصوف:

وهو ما تتعلّق به الصفة ويقىّد بها.

ثالثاً: التعليق:

ويراد به هنا توقّف حكم الموصوف على الصفة.

موضوع البحث:

وكما استقرأ الأصوليون جمل الشرط العربيّة فرأوا تنوع إلى مجموعتين:

— مجموعة يرتبط الحكم فيها بالشرط.

— ومجموعة يرتبط الحكم فيها بالموضوع.

كذلك هنا استقرأوا جمل الوصف العربيّة فوجدوها تصنّف إلى مجموعتين

أيضاً، هما:

١ — ما يكون فيها الوصف نفسه موضوع الحكم، أي أنّ الوصف في الجملة لا

يذكر معه موصوفه ليعتمد عليه ويكون الموصوف هو موضوع الحكم والوصف

قيداً له. وإنّما كان الوصف مجرداً عن الموصوف موضوعاً للحكم، كما في قوله

(١) تقارير الشيخ الأنصارى رحمه الله المسمّاة بمطرح الأنظار.

(٢) انظر: عناية الأصول في شرح كفاية الأصول - للفيروز آبادي - ٢: ٢٠١.

تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١).

فالسارق والسارقة وصفان لم يعتمدا على موصوف مذكور، وأخذا بنفسهما موضوعاً للحكم وهو وجوب القطع.

وهذا النوع من جمل الوصف خارج عن محل البحث، والسرّ في ذلك واضح؛ لأنّ دلالة الجملة الوصفية على الانتفاء عند الانتفاء - أي انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف - لا بدّ فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مرة، ويتجرّد عنه أخرى، كي يمكن فرض نفي الحكم عنه، والمعنى المذكور لم يتحقّق هنا. بل يدخل هذا النوع من الجمل الوصفية في مفهوم اللّقب الذي مناطه وقوع الاسم - سواء كان وصفاً أو غيره - موضوعاً للحكم؛ وسيأتي الكلام فيه.

٢ - ما يكون فيها الوصف قيداً لموضوع الحكم، أي أنّ الموصوف يذكر في الجملة ويعتمد الوصف عليه، كما في قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة»^(٢). فالسائمة هي الوصف، وموضوع الحكم هو (الغنم)، والحكم هو وجوب الزكاة، وقد تعلّق بالغنم، والسائمة - الوصف - أخذ قيداً للموضوع الذي هو الغنم. وهذا النوع من الجمل، التي يكون فيها الوصف قيداً لموضوع الحكم، والموصوف مذكوراً في الجملة، هو محلّ البحث والنزاع في المقام. إلّا أنّ المعنى المذكور ليس على إطلاقه، كما قد يتصور لأوّل وهله، بل فيه بيان وتفصيل.

وتوضيح ذلك: أنّ الوصف المبحوث عن مفهومه هنا ينبغي أن يكون أخصّ من الموصوف، سواء أكان أخصّ مطلقاً، مثل: أكرم الإنسان المسلم، أم

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) عوالي اللثالي ١: ٣٩٩.

أخصّ من وجهه، مثل: اعتق رقبة مؤمنة؛ وذلك ليكون مضيّقاً لعموم الموضوع أو إطلاقه؛ ويمكن القول بأنّ فاقد القيد من أفراد الموضوع محكوم بضد حكم الواجد له.

وأما إذا كان الوصف أعمّ من وجهه؛ فيوجد فيه تفصيل، فتارة يكون الوصف لا علاقة له بغير المقيّد به، كما في مثل قوله: «في الغنم السائمة زكاة»؛ فالوصف وهو (السائمة) لا علاقة له بغير المقيّد به وهو (الغنم)، من إبل أو بقر حتّى يقال - بناء على ثبوت مفهوم الوصف - لا زكاة في معلوفة الإبل والبقر. وإنما تنحصر دلالة المفهوم - إن وجد - في المقيّد بالوصف، وهو الغنم؛ فيكون مفهوم هذه القضية: ليس في معلوفة الغنم زكاة.

وهذا المورد داخل في محل النزاع، وقد عبّر المصنّف رحمته الله عنه بمورد افتراق الموصوف عن الوصف.

وأخرى يفترق فيها الوصف عن الموصوف، كما لو قيل: السائم غير الغنم فيه زكاة. وهذا المورد خارج عن محلّ النزاع، حيث لم يدّع أحد أنّ المفهوم يدلّ على انتفاء الحكم عن الصفة مع بقائها وانتفاء الموصوف؛ وإلّا كان هذا المفهوم مفهوماً للموصوف لا مفهوماً للوصف؛ لأنّ الحكم منتف عند انتفاء الموصوف دون الصفة.

ومنه يفهم قول المصنّف رحمته الله: «فما عن بعض الشافعية - إلى قوله - لا وجه قطعاً». إلّا أنّ الشيخ الأعظم رحمته الله قد ذكر كلاماً في توجيه القول المذكور - الوارد عن الشافعية - ، حاصله: بأنّ من المحتمل أن يكون ذلك من جهة استفادة العليّة الانحصاريّة، أي كأنّ صاحب القول المذكور قد فهم من عنوان السوم أنّه علّة منحصرة لوجوب الزكاة، فإذا انتفى يلزم انتفاء وجوب الزكاة في كلّ حيوان بما في

ذلك غير الغنم كالإبل مثلاً^(١). انتهى

وقد أجاب المحقق صاحب الكفاية رحمته عن هذا التوجيه، قائلاً: إِنَّ الْعِلَّةَ الانحصارية إذا كانت كافية لإدخال المورد في محل النزاع؛ فيلزم دخول جميع الأنحاء في محل النزاع بما في ذلك إذا كان الوصف مساوياً أو أعم، ولا وجه آنذاك للتفصيل ودعوى أن هذين النحويين (كما سيأتي بيانه) هما خارجان عن محل النزاع لأجل انتفاء الموضوع بخلاف غيرهما فإنه داخل فيه؟^(٢). انتهى

وأما إذا كان الوصف مساوياً للموصوف^(٣)، فهو أيضاً خارج عن محل النزاع، لأنه في مثل هذه الحالة لا يحصل منه مفهوم، وذلك لانتفاء الموضوع بانتفاء الوصف؛ وإلا لما كان مساوياً. ومثاله: أكرم المسلم الذي يتشهد الشهادتين ولم ينكر من الدين ضرورة^(٤)، فهنا إذا انتفى الوصف، انتفى الموضوع وهو المسلم، ولم يبق للحكم - حينئذٍ - موضوع يبحث في ثبوت الحكم له أو نفيه عنه.

وكذلك الحال فيما إذا كان الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف، فهو خارج

(١) انظر: مطارح الأنظار ٢: ٨١ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢٠٧.

(٣) لا بأس بالإشارة هنا إلى أن الوصف لا يخلو أن يكون أحد أقسام أربعة:

الأول: أن يكون مساوياً لموصوفه، كالإنسان الناطق أو الضاحك.

الثاني: أن يكون أعمّ من موصوفه، كالإنسان الماشي.

الثالث: أن يكون أخصّ منه مطلقاً، كالإنسان العالم.

الرابع: أن يكون أخصّ منه من وجه، كالرجل العادل. وهذا أيضاً على قسمين، فإنه قد يكون الافتراق من جانب الموصوف، كالرجل بدون العدالة، وقد يكون من جانب الوصف كالعدالة بدون الرجل.. فمجموع الأقسام بالتحديد يكون خمسة، فلاحظ.

(٤) ويمكن لك أن تمثل بمثال آخر كأن تقول: الإنسان الناطق يجب إكرامه. فهذه الجملة لا يحصل منها مفهوم؛ لأنه لا يمكن أن يقال: الإنسان غير الناطق لا يجب إكرامه.

عن محلّ النزاع أيضاً؛ وذلك لانتفاء الموضوع بانتفاء الصفة، ففي قوله: أكرم الرجل الماشي، فإنّ هذه الجملة لا مفهوم لها؛ لأنّه بانتفاء الصفة يزول الموصوف، فلا يقال: الرجل غير الماشي لا يجب إكرامه.

الأقوال في المسألة والحق فيها:

أقول: لا خلاف فيما إذا دلّت القرينة على وجود المفهوم أو على عدمه في الجملة الوصفية يكون المتبع فيها هو ما تفيدته القرينة من مفهوم أو عدمه.

ومثال القرينة الدالة على إفادة الوصف للمفهوم، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾^(١)؛ إذ هو قرينة على دلالة قول النبي ﷺ: (مطل الغني ظلم)^(٢) على المفهوم، الذي هو: مطل المعسر الفقير، فإنّه ليس فيه ظلم.

أمّا أمثلة القرائن الدالة على عدم وجود الوصف للمفهوم فهي كثيرة، نذكر منها: قوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(٣)، فإنّه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً؛ لأنّ الوصف المذكور فيها وارد مورد الغالب، فمعيشة الربيبة في حجر زوج أمّها أمر غالبي، وما دام غالبياً فلا يثبت له المفهوم؛ لأنّه مع وروده مورد الغالب لا يدلّ على الاختصاص، وإذا لم يقصد منه الاختصاص فلا يثبت له المفهوم كما هو واضح.

ومنها أيضاً كما في ورود الوصف بقصد بيان الامتنان، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾^(٤)، فالحكم بجواز أكل صيد البحر ليس منوطاً بطراوة اللحم وعدمه.

(١) البقرة: ٢٨٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: ٩٠ باب ٩ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٣.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) النحل: ١٤.

ومنها أيضاً فيما إذا كان الوصف واقعاً في حادثة خاصة، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً﴾^(١)، فَإِنَّ الرِّبَا حَرَامٌ مطلقاً سواء كان أضْعَافاً أم لا. وغيرها من الأمثلة التي يرد فيها الوصف لأغراض مثل المدح أو الذم أو التوبيخ، ونحو ذلك^(٢).

والخلاف هو في حالة تجرّد الجملة الوصفية عن أيّة قرينة مساعدة في الدلالة على وجود المفهوم فيها أو عدمه، ففي مثل هذه الحالة جرى البحث حول دلالة الجملة الوصفية على المفهوم؟
ويوجد في المسألة قولان:

الأول: ثبوت المفهوم للوصف^(٣).

الثاني: عكسه، أي أنّ الوصف لا مفهوم له^(٤).

والسر في الخلاف - كما يشير إليه الشيخ المصنّف رحمه الله - يرجع إلى أنّ التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم، بمعنى عند زوال القيد يتنفي الحكم عن الوصف ويحلّ نقيضه في الموصوف بضد هذا القيد، أو أنّه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلّقه، بحيث يكون موضوع الحكم أو متعلّق الموضوع هو المجموع المؤلف من المقيد وقيده معاً؟

فإن كان الأول؛ فإنّ التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق يقتضي - بعد فرض إناطة الحكم بالوصف - انحصاره فيه، كما مرّ بيان هذا المعنى في استفادة العلية الانحصارية

(١) آل عمران: ١٣٠.

(٢) انظر: الوسيط في أصول الفقه ١: ١٨٦، ومفتاح الوصول إلى علم الأصول ١: ٣٧٠.

(٣) نسب صاحب المعالم إلى ظاهر كلام الشيخ الطوسي قدس سره وذكر أنّ الشهيد احتج له في الذكرى. انظر:

معالم الدين: ٨٢

(٤) نسب الشيخ الأنصاري قدس سره إلى المشهور، انظر: مطارح الأنظار ٢: ٧٩.

— بمقتضى الإطلاق — عند التقييد بالشرط.

وإن كان الثاني؛ فإنَّ التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف؛ لأنَّه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللَّقب، فإنَّه بهذا اللحاظ لا فرق بين قول القائل أكرم رجلاً عالماً وأكرم عالماً، أي لا فرق بين كون موضوع الحكم مقيداً بالوصف، أو كونه لقباً؛ حيث أنَّهما يشتركان في نقطة واحدة وهي الدلالة على ثبوت الحكم لموضوع خاص، غاية الأمر أنَّ الموضوع في الجملة الأولى يكون مقيداً بقيد؛ فيدلُّ على ثبوت الحكم له ولا يدلُّ على نفيه عن غيره؛ كما لو كان الموضوع واحداً.

فالموضوع — في الجملة الأولى على هذا الاحتمال الثاني — ليس هو ذات الموصوف، وإنَّما هو المركَّب من الموصوف ووصفه، فإذا انتفى أحد جزئي المركَّب انتفى المركَّب كلُّه؛ فلم يبق موضوع حينئذ لنسأل عن حكمه ما هو، وعليه؛ فلا مفهوم للوصف؛ لعدم وجود موضوع يثبت له نقيض حكم المنطوق.

فإذا اتَّضح هذا؛ يأتي السؤال عن الظاهر من القضية الوصفية: هل هو الأمر الأول، أي أنَّ التقييد في الجملة الوصفية يكون تقييداً لنفس الحكم؛ فيثبت عندها المفهوم للجملة الوصفية، أو الظاهر هو الأمر الثاني، أي أنَّ التقييد فيها قيد للموضوع لا للحكم؛ فلا يثبت المفهوم؟

قال المصنف رحمته الله: إنَّ الظاهر من الوصف — لو خلي وطبعه من دون قرينة — أنَّه من قبيل الثاني، أي أنَّه قيد للموضوع لا للحكم؛ فيكون الحكم من جهته مطلقاً غير مقيد؛ فلا مفهوم للوصف.

والوجه في ذلك — كما عن المحقق السيد الخوئي رحمته الله الذي يذهب هذا المذهب أيضاً — أنَّ دلالة القضية على المفهوم ترتكز على أنَّ يكون القيد فيها راجعاً إلى الحكم دون الموضوع أو المتعلِّق. وبما أنَّ الوصف في القضية يكون قيداً للموضوع أو المتعلِّق دون الحكم؛ فلا يدلُّ على المفهوم أصلاً، فإنَّ ثبوت الحكم

لموضوع خاص لا يدل على نفيه عن غيره؛ ضرورة أن ثبوت شيء لشيء لا يدل بوجه على نفيه عن غيره^(١)، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الموضوع شيئاً واحداً كالقلب أو كالوصف غير المعتمد على موصوفه، أو يكون مقيداً بقيد كالموصوف المقيد بوصف خاص. فإن ملاك عدم الدلالة على المفهوم في الجميع واحد وهو أن ثبوت حكم لموضوع خاص وإن كان مركباً أو مقيداً لا يدل على نفيه عن غيره^(٢).

أقول: وفي ضوء ذلك يظهر الفرق بين القضية الوصفية والقضية الشرطية؛ نظراً إلى أن الشرط في القضية الشرطية راجع إلى الحكم دون الموضوع؛ فيكون الحكم فيها معلقاً على الشرط، وهي لأجل ذلك تدل على انتفائه عند انتفاء الشرط، وهذا بخلاف الوصف في القضية الوصفية، فإنه راجع إلى الموضوع دون الحكم، كما تقدم بيانه؛ فلا تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

أدلة المثبتين للمفهوم:

ومما تقدم يظهر بطلان ما استدل به لاثبات المفهوم للوصف. فقد استدل لاثبات ذلك بجملة وجوه، نستعرضها باختصار، مع ذكر الأجوبة الواردة عليها:

الوجه الأول: لزوم اللغوية على عدم القول بالمفهوم.

بيان: أن القيود في الجمل إنما تأتي لفائدة وإلا كانت عبثاً، فإذا لم يفهم منها نفي الحكم عن ما لا يوجد فيه القيد من أفراد الموصوف لم تكن للقيد فائدة، وكان عبثاً يُنزه عنه كلام الشارع المقدس. فصولاً لكلام الحكيم عن اللغوية والعبث لا مناص من دلالة على المفهوم.

وجوابه: أن الفائدة لا تنحصر في ذلك؛ إذ يمكن أن تكون فائدته تضيق

(١) كما لو قلت مثلاً: زرت اليوم صديقاً عالماً، فإنه لا يدل على نفي زيارتك لصديق غير عالم.

(٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٢٩، ١٣٠.

دائرة الموضوع في القضية وبيان أنَّ الحكم لا يشمل جميع حالات الموضوع. فالوصف يدلُّ على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف على نحو السالبة الجزئية لا على نحو السالبة الكلية.

بل يمكن أن يقال إنَّ التقييد يأتي لفوائد كثيرة _ تقدّم التمثيل لها _ ولا توجد صورة لا تحتمل فائدة من الفوائد التي تخرجها عن العبثية^(١).

الوجه الثاني: الأصل في القيود أن تكون احترازية

وبيانه: أنَّ القيود الواردة في الجمل تحتمل ثلاثة احتمالات، فإمّا أن تكون توضيحية، كما لو كان القيد مساوياً للمقيّد، كقول القائل: الكلمة التي لها معنى تنقسم إلى ثلاثة أقسام. فإنّ قيد (لها معنى) قيد توضيحي يذكر لمجرد توضيح معنى الكلمة.

أو تكون احترازية، كما لو كان المتكلّم يذكر القيد لأجل الاحتراز عن أن يكون الحكم شاملاً لغير المقيّد، كما في قول القائل: الرجل العالم يجب احترامه، فإنّ قيد (العالم) قيد احترازي؛ لأنّ المتكلّم ذكره احترازاً عن كون الحكم (يجب احترامه) شاملاً للجاهل.

أو تكون لغير الاحتراز بل لمصلحة التبرك ونحو ذلك من المصالح؛ كما في قول القائل: المؤمن الذي في جوار قبر الحسين عليه السلام يجب إكرامه، فإنّ قيد (الذي في جوار قبر الحسين عليه السلام) ليس للاحتراز؛ لأنّ المتكلّم معترف أنّ شخص هذا الحكم موضوعه كلّ مؤمن، ولكن ذكر القيد لمجرد التبرك.

إذا عرفت هذا؛ فالملاحظ أنّ القيود التوضيحية متميزة عن غيرها؛ لأنّ الوصف فيها يكون مساوياً للموصوف، فإذا لم يكن القيد توضيحياً وشكّ في أنّه احترازي أو لا؛ فالأصل هو أن يكون احترازياً.

(١) انظر الجواب المذكور في: كفاية الأصول: ٢٠٦.

وإذا ثبت هذا الأصل فمعناه أنَّ المتكلم ذكر القيد لأجل الاحتراز عن كون الحكم شاملاً لغير القيد؛ وبه يثبت المطلوب.

وجوابه^(١): «أنا نسلم أنَّ الأصل في القيود أن تكون احترازية، إلَّا أنَّ هذا ليس من المفهوم في شيء، فإنَّه إذا قال المولى: «أكرم العالم الهاشمي»، فالقيد المذكور (الهاشمي) وإن كان ظاهراً في أنَّ موضوع وجوب الإكرام حصّة خاصّة من العالم، وهي العالم المقيد بكونه هاشمياً، إلَّا أنَّ لازم ذلك هو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه وهو الحصّة الخاصّة، ومن الواضح أنَّ هذا الانتفاء إنّما يدلّ على عدم شخص الحكم المجعول في القضية، لا انتفاء نسخ الحكم الذي هو مناط المفهوم في الجمل.

فهذه القاعدة، أي قاعدة احترازية القيود مسلّمة، لكنها تفرق عن المفهوم؛ إذ المفهوم هو عبارة عن انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء القيد؛ حتى يكون المجرّد عن القيد غير محكوم بهذا الحكم أصلاً.

وأما قاعدة احترازية القيود فهي عبارة عن انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد؛ وهذا لا يمنع عند انتفاء القيد من ثبوت شخص حكم آخر.. وقد تعرّضنا فيما سبق — في أوّل مبحث المفاهيم — إلى بيان الفرق بين القاعدتين؛ فراجع ثمة.

الوجه الثالث: إشعار الوصف بالعلية للحكم:

وبيانه: أنَّ الوصف الموجود في القضية الوصفية مشعر بعليته للحكم، فإذا انتفت العلة انتفى المعلول؛ فالوصف يدلّ على المفهوم.

وأجيب: أن مجرد الإشعار لا يكفي لإثبات المفهوم، بل لا بدّ في إثباته من إثبات ظهور الوصف في كونه علة منحصرة للحكم؛ وهو ممنوع، بل الظاهر كون

(١) كما في: كفاية الأصول: ٢٠٦، والمباحث الأصولية ٢٢٠/٦، ٢٢١.

الوصف قيماً للموضوع أو المتعلق لا قيماً للحكم^(١).

الوجه الرابع: الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم:

جاء عن أبي عبيدة القاسم بن سلام _ وهو من أجلاء أهل اللغة والأدب^(٢) _ قوله بدلالة المفهوم في الجمل الوصفية، مستدلاً بقوله عليه السلام: «لَيِّ الْوَاجِدِ يَحْلُ عَقُوبَتُهُ وَعَرَضُهُ»^(٣). الذي يراد منه: أن من ليس بواجد لا يحلّ عرضه ولا عقوبته. وقال في قوله عليه السلام: «مِطْلُ الْغَنِيِّ ظَلَمٌ»^(٤): أن مِطْلَ غير الغني ليس بظلم. وقال في قوله عليه السلام: «لِئِنْ يَمْتَلَى بَطْنُ أَحَدِكُمْ قِيحاً خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلَى شِعْراً»^(٥)، مفهومه: عدم البأس بالشعر القليل.

وقد قيل: إنما أراد من الشعر هجاء الرسول ﷺ، فقال: لو كان ذلك المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف معنى؛ فإن القليل من ذلك ككثيره^(٦). وأجيب: أن ذلك على تقديره لا ينفع؛ لأننا نمنع من دلالة التقييد بالوصف أحياناً لوجود قرينة، وقد تقدّم بيان القرينة على المفهوم في قوله عليه السلام: (مِطْلُ الْغَنِيِّ ظَلَمٌ)، وقوله عليه السلام: (لَيِّ الْوَاجِدِ..)، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢٠٦، محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٣٠، ١٣١.

(٢) انظر: الفهرست - لابن النديم - ٧٨، معجم المؤلفين ٨: ١٠١، ١٠٢.

(٣) صحيح البخاري ٣: ١٥٥، واللي: المِطْلُ، والعقوبة: حبسه، والعرض: الإغلاظ له في القول. ومعنى الحديث - كما في تذكرة الفقهاء للعلامة الحلبي ١٤: ١٦ - يحلّ لصاحب الدين الإغلاظ في القول لمن عليه الحق وهو قادر على أدائه بأن يقول: يا ظالم، يا معتدي، ونحو ذلك.

(٤) وسائل الشيعة ١٢: ٩٠ باب ٩ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٣.

(٥) وسائل الشيعة ٥: ٨٣ باب ٥١ من أبواب الصلاة الجمعة وآدابها، الحديث ٣.

(٦) حكى هذا القول عنه: الشيخ البهائي في: زبدة الأصول: ١٥١، والميرزا القمي في: قوانين الأصول ١:

١٧٨. والشيخ محمد تقي في: هداية المسترشدين ٢: ٤٨٥.

فَنَظَرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ^(١)؛ الدالّ على المفهوم، وهو: مطل المعسر أو الفقير، فإنّه ليس فيه ظلم؛ فلا يحلّ عرضه وعقوبته.

بل ويمكن هنا الاستغناء عن هذه القرينة اللفظية ودعوى قرينة أخرى، وهي مناسبة الحكم والموضوع، التي هي من القرائن الحالّية والمقامية؛ ومفادها في المقام أنّ العرف يرى أنّ إناطة الحكم بالغنى إنّما هو من جهة كون المدين غنياً؛ فيكون _ عندئذ _ مظهره ظلماً، بخلاف المدين الفقير، فهو لعجزه عن أداء الدين، لا يكون مظهره ظلماً.. وأين هذا من استفادة الانتفاء عند الانتفاء لمطلق الجمل الوصفية؟!

وأما النبوي الآخر فالمناقشة فيه واضحة؛ إذ التقييد بالوصف على تقدير إشعاره به لا يبلغ درجة الظهور في العلّية الانحصارية. بل لا يبعد دعوى استفادة كراهة حفظ الشعر قليلة وكثيرة من الحديث المذكور، وأنّه بمنزلة القيح، وهذا التزويل أوجب كون الامتلاء به كالامتلاء بالقيح^(٢).

قوله عليه السلام: «... من جهة مناسبة الحكم والموضوع...».

أقول: ولبان هذه القاعدة _ أي قاعدة مناسبات الحكم والموضوع _ نذكر التفصيل التالي:

إنّ الأحكام المجعولة على موضوعاتها أو متعلّقاتها تكون عادة مجعولة على حالة من حالات ذلك الموضوع أو المتعلّق أو على حيثيّة من حيثيّاتهما، وهذه الحيثية الملحوظة تارة تستوجب تعميم الحكم وتارة تستوجب التضييق من دائرته، غاية الأمر أنّه قد يُصرّح في الخطاب بالحيثية التي انصبّ الحكم على الموضوع أو المتعلّق بلحاظها، وقد لا يُصرّح بذلك؛ اتّكالا على ما هو

(١) البقرة: ٢٨٠.

(٢) انظر الجواب في شطره الأخير في: الفصول الغروية: ١٥٢.

مرتکز في ذهن أهل المحاورَة من تناسب بين الموضوع وبين الحكم المجعول عليه. فنلاحظ العرف مثلاً _ ونتيجة لملايسات خارجيّة أو مستفادَة من أجواء الخطاب أو من مناشئ أخرى _ يُلغي في بعض الأحيان بعض خصوصيّات الموضوع، وفي أحيان أخرى يجزم بالخصوصيّة، وفي حالات يُعدّي الحكم من موضوعه المذكور في الخطاب إلى موضوعات أخرى؛ وهكذا.

وكلّ ذلك إنّما حصل من ملاحظة العرف لمناسبات الحكم والموضوع. ويمكن التمثيل لذلك ببعض الأمثلة، فمثلاً لو قال المولى: «اغسل ثوبك من دم ذي النفس السائلة»، فإنّ العرف يُلغي خصوصيّة الثوب ويرى أنّ الحكم بالنجاسة ثابت لمطلق الملاقي للدم، وإنّما ذكر الثوب لغرض التمثيل لمطلق الملاقي للدم.

والتعميم المُستظهر عرفاً من هذا المثال نشأ من هذه الجهة، أي مناسبة الحكم والموضوع، فإنّ المثال وإن لم يُصرّح فيه بالحيثية الملحوظة في الموضوع حين جعل الحكم عليه، إلّا أنّ استبعاد العرف وجود خصوصيّة للموضوع المذكور في الخطاب؛ أوجب استظهار كون الحيثية المذكورة في الموضوع المذكور هي التمثيل.

ومنشأ استظهار المثاليّة واستبعاد الخصوصية هو ظهور الخطاب في أنّ الأثر الشرعي للدم هو التنجيس، وإذا كان كذلك فأيّ فرق بين الثوب وبين سائر ما يلاقيه الدم؟!

ويمكن التمثيل لذلك _ أيضاً _ بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(١)، فإنّ العرف يفهم من الحرمة الثابتة للميتة هي حرمة أكلها.

ومنشأ فهم العرف اختصاص الحرمة بالأكل هي مناسبات الحكم والموضوع؛ وذلك لأن الأكل هو الفائدة الغالبة المتصورة من لحم الميتة.

ثم إن قرينة مناسبات الحكم والموضوع قد يعبر عنها بتعبير آخر هو: تنقيح المناط، وقد يعبر عنها بإلغاء الخصوصية، وقد يعبر بالحمل على المثالية.

فهذه ألفاظ أربعة لهذه القاعدة، والمقصود منها مصطلح واحد.

ولعل التعبير بتنقيح المناط باعتبار أن المقصود من المناط هو نكته الحكم، فعندما يقال: اغسل ثوبك من البول، فالعرف يفهم أن نكته الحكم من وجوب الغسل ليس هو خصوص عنوان الثوب وإنما هو مطلق اللباس؛ فالعرف إذن ينقح، بمعنى يثبت نكته الحكم وملاكه، ويلغي خصوصية عنوان الثوب. وليس ذلك إلا لأجل مناسبات الحكم والموضوع، وأن المناسب في الحكم بغسل الثوب المتنجس بالبول هو مطلق القماش لا خصوص عنوان الثوب.

ومنه؛ نفهم سرّ التعبير عن هذه القاعدة بإلغاء الخصوصية تارةً، وبالحمل على المثالية أخرى^(١).



(١) انظر: قواعد نافعة في الاستنباط - للمؤلف - : ١٥.

الثالث: مفهوم الغاية

قوله ﷺ: إذا ورد التقييد بالغاية نحو ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، ونحو: «كُلْ شَيْءٌ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِينَهُ»؛ فقد وقع خلاف الأصوليين فيه من جهتين... إلخ.

أقول: إنّ الغاية قد تطلق ويراد بها فائدة الشيء وثمرته، كما يقال في أوائل العلوم بعد تعريف العلم وبيان موضوعه: أنّ غايته كذا. وقد تطلق ويراد بها تمام المسافة زماناً أو مكاناً، كما في قولهم: «من لا ابتداء الغاية، و«إلى» لانتهاؤها. وقد تطلق على ما دخلت عليه أداة الغاية؛ ولذا يعبر عن دخوله في المعنى أو خروجه بدخول الغاية وخروجها. وقد تطلق على نهاية الشيء، بمعنى الجزء الأخير منه الذي يمتد ذلك الشيء إليه بنفسه. والمعنى الأخير هو المقصود.

قال في القوانين: «والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما هو عند النحاة بخلافها في قولهم إلى لانتهاء الغاية»^(١). انتهى والبحث في مفهوم الغاية إنّما هو حول مجيء حكم في جملة تشتمل على أداة الغاية «حتى» أو «إلى»، هل يستفاد منه أنّ الحكم الوارد في المنطوق، هو منتف بالنسبة إلى ما بعد الغاية بسنخه، وذلك بعد وضوح انتفائه بشخصه، أو لا؟

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١)؛ فالآية الكريمة تشتمل على حرف من حروف الانتهاء (الغاية) وهو (إلى)، والغاية هي الليل، والمغنى هو النهار ما قبل الليل، وحكم المغنى هو وجوب الصيام، وهذا الحكم سابق على حرف الغاية، وهو منطوق القضية.

ومفهومها - إن كان للغاية مفهوم -، هو: نقيض هذا الحكم، أي لا يجب الصوم بعد دخول الليل، بحيث لو جاء دليل يدل على وجوب استمرار الصوم إلى ما بعد دخول الليل يكون معارضاً للآية الكريمة.

فمفهوم الغاية - إذن - هو: ما تدلّ عليه القضية المشتملة على حرف من حروف الانتهاء من نقيض الحكم السابق على حرف الغاية، وانتفاء سنخه.

جهتان من الخلاف:

وفي القضايا المشتملة على الغاية يوجد جهتان من الخلاف بين الأصوليين:
الأولى: في منطوق هذه القضايا^(٢).

والثانية: في مفهومها.

أما الجهة الأولى:

فهي في دخول الغاية في حكم ما قبل حرف الغاية (المغنى)، ففي مثل قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٣)، منطوق القضية يدلّ على وجوب غسل اليدين، ولكن المرافق (الغاية) هل يجب غسلها؟ باعتبار دخولها في المغنى - وهو ما قبل حرف الغاية الذي هو وجوب غسل اليدين في

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) وهذه الجهة من الخلاف يشترك فيها - إضافة إلى الأصوليين - النحويون أيضاً.

(٣) المائدة: ٦.

المثال _ ، أو لا يجب غسل المرافق لخروج الغاية عن المغيى؟
وهذا التساؤل إنما يجري، فيما إذا تجرّد الكلام عن القرينة المفيدة لدخول الغاية أو لخروجها. وأمّا مع القرينة؛ فلا خلاف في أنّ المتعيّن هو ما دلّت عليه القرينة، كما في مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١)، الدالّ بالإجماع على عدم دخول اللّيل في وجوب الصيام وتمامه، ومثل: (قرأت الكتاب إلى آخره)، الدالّ بسياق الكلام _ عرفا _ على دخول الآخر في الكتاب المقروء.

وإنّما الكلام هو فيما إذا تجرّد المقام عن القرينة؛ فالأقوال الواردة _ في المسألة _ خمسة:

الأوّل: دخول الغاية في المغيى مطلقاً، أي سواء أكانت الغاية من جنس المغيى أم من غير جنسه، وسواء أكانت أداة الغاية: حتّى أم إلى^(٢).
الثاني: عدم دخول الغاية في المغيى مطلقاً، سواء أكانت من جنسه أم لا، وسواء أكانت أدواتها هي: حتّى أم إلى^(٣).
الثالث: التفصيل^(٤) بين كون الغاية من جنس المغيى أو من غير جنسها، فإن كانت من جنسه مثل: أَكَلْتُ السمكة حتّى _ أو إلى _ رأسها، و: صمت النهار إلى اللّيل؛ فهي داخلة فيها.

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) وهذا القول ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله. انظر: مطارح الأنظار ٢: ٩٧.

(٣) ذهب إليه المحقق الخراساني، والسيد الخميني، والمحقق السيد الخوئي. انظر: كفاية الأصول: ٢٠٩، ومناهج الوصول ٢: ٢٢٤، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ١٣٦.

(٤) وهذا التفصيل مع التفصيل الذي يليه هو الذي اقتصر المصنّف رحمته الله على ذكره. وقد جرت عادة المصنّفين أنّهم إذا أرادوا الاقتصاد في ذكر الأقوال قالوا: (على أقوال ثالثها التفصيل بين كذا وكذا). فيحذفون القولين الأولين المفيدين للإطلاق، أي: الإيجاب مطلقاً، والنفي مطلقاً.

وإن كانت من غير جنسه مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾^(١)، و«كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»^(٢)؛ فهي غير داخله فيه^(٣).

الرابع: التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد «إلى»؛ فلا تدخل فيه، مثل: أكلت السمكة إلى رأسها. وبين كونها واقعة بعد «حتى»؛ فتدخل، نحو: أكلت السمكة حتى رأسها^(٤).

الخامس: التفصيل بين كون الغاية غاية فعل، مثل: سر من البصرة إلى الكوفة؛ فهي داخله فيه، وبين كونها غاية حكم، كقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال...»؛ فلا تدخل فيه، فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال^(٥).

وأما الشيخ المصنف رحمته الله فقد استظهر أن الغاية خارجة عن حكم المغيبي؛ لكونها حداً له؛ فلا تكون محكومة بحكمه، فإن حد الشيء يكون خارجاً عنه وغير محكوم بحكمه، ودخولها في بعض الموارد هو بالقرينة.

وهذا المعنى يحاكي القول الثاني من الأقوال المتقدمة الذي يقول بعدم دخول الغاية في المغيبي مطلقاً.

(١) البقرة: ٢٨٠.

(٢) وسائل الشريعة ١٢: ٦٠ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) وهذا القول نسبته ابن الحاجب إلى الأندلسي. راجع: شرح الكافية - للرضي - ٢: ٣٢٦.

(٤) وهذا هو الظاهر من كلام ابن الحاجب في الكافية، راجع: شرح الكافية ٢: ٣٢٦. ولا يبعد رجوع هذا التفصيل إلى التفصيل الأول؛ لأن من قال بدخول الغاية في المغيبي إذا وقعت بعد (حتى) قال بكون ما بعد (حتى) جزءاً مما قبلها، بخلاف (إلى) فإنها لا تستعمل إلّا فيما إذا لم يكن ما بعدها جزءاً مما قبلها، فلا تدخل الغاية الواقعة بعدها في المغيبي. وذهب إلى هذا التفصيل أيضاً: المحقق العراقي في: مقالات الأصول ١: ٤١٥.

(٥) هذا التفصيل ذهب إليه المحقق الحائري رحمته الله في: درر الفوائد ١: ١٧٤.

والوجه في ذلك: إنَّ المرجع في المقام إنّما هو فهم العرف وارتكازهم، والظاهر من المتفاهم العرفي من القضية المغيَّاة بغاية كقولنا: (صم إلى الليل)، وكقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١)، وما شاكلهما هو عدم دخول الغاية في المغيَّي إلّا فيما قامت قرينة على الدخول كما في مثل قولنا: (سرت من البصرة إلى الكوفة) أو ما شاكل ذلك.

ومما ذكرناه يظهر بطلان القول الأوّل والثالث؛ حيث أنه لا فرق في فهم العرف كما عرفت بين كون الغاية من جنس المغيَّي وعدمه، وكذلك القول الرابع بعين هذا الملاك. وأمّا ما ذكره الشيخ النائيني رحمته الله من الفرق في الجملة بين كون الغاية مدخولة لكلمة (إلى) وكونها مدخولة لكلمة (حتّى)^(٢)، نشأ من الخلط بين مورد استعمال كلمة (حتّى) عاطفة، وموارد استعمالها لإفادة كون مدخولها غاية لما قبلها، فإنّها في أيّ مورد من الموارد إذا استعملت لإدراج الفرد الخفي كما في مثل قولنا: (مات الناس كلهم حتّى الأنبياء)؛ لا تدلّ على كون ما بعدها غاية لما قبلها، بل هي من أداة العطف^(٣).

فالنتيجة: أنّ مقتضى الظهور العرفي والارتكاز الذهني عدم دخول الغاية في المغيَّي.

(١) المائدة: ٦.

(٢) أقول: أشار الشيخ المصنف رحمته الله، في متن الكتاب إلى أنّ المقصود من كلمة «حتّى» التي يقع الكلام عنها هي «حتّى» الجارة دون العاطفة، وكأنّه رحمته الله في كلامه هذا أراد أن يردّ على الشيخ النائيني رحمته الله الذي أفاد في: أجود التقريرات ٢: ٢٧٩، بما حاصله: أنّا عندما نلاحظ موارد استعمال (حتّى) فإنّا نجدّها غالباً تستعمل في إدخال الفرد الخفي في موضوع الحكم فتكون الغاية - حينئذ - داخلّة في المغيَّي، إلّا أنّ المعنى المذكور ليس بنحو الكلّيّة، بل لا بدّ من ملاحظة كلّ مورد بخصوصه ثمّ الحكم فيه بدخول الغاية في حكم المغيَّي أو عدمه. (المصدر).

(٣) وللتوسعة انظر: محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٣٦، ١٣٧.

أما الجهة الثانية:

وهي اختلاف الأصوليين بأنَّ التقييد بالغاية - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل يدلّ على انتفاء سنخ الحكم عمّا وراء الغاية ومن الغاية نفسها أيضاً إذا لم تكن داخلة في المعنى^(١)، أو لا؟
ذهب المشهور - على ما في مطارج الأنظار^(٢) - ، وأكثر المحققين - على ما في القوانين والفصول^(٣) - ، إلى دلالة الغاية على المفهوم مطلقاً.
وذهب الشيخ الطوسي والسيد المرتضى إلى عدم دلالتها على المفهوم مطلقاً.
وفصل الشيخ صاحب الكفاية^(٤) - وتابعه في ذلك الشيخ المصنّف^(٥)، بل أغلب من تأخّر عنه - بين ما إذا كان القيد قيداً للحكم، مثل: «كل شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام»^(٦)، أو: «كل شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»^(٦). فأمثال هذين القيدين يفهم منهما ارتفاع الحليّة بعد معرفة الحرام في المثال الأول، وارتفاع الطهارة بعد العلم بالقذارة في المثال الثاني؛ وإلّا لما كانت غاية الحكم غاية.

ففي هذه الحالة يثبت المفهوم للجملة الغائية.

(١) كما في التمثيل بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ البقرة: ١٨٧، فالغاية هي اللَّيْل، وهي لحظة الغروب، فإذا قلنا بعدم دخول الغاية في حكم المعنى، تكون لحظة الغروب غير مشمولة لوجوب الصيام.

(٢) مطارج الأنظار - للشيخ الأنصاري قدس سره - ٩٨: ٢.

(٣) قوانين الأصول ١: ١٨٦، الفصول الغروية: ١٥٣.

(٤) انظر: العدة في أصول الفقه - للشيخ الطوسي قدس سره - ٤٧٨: ٢، والذريعة إلى أصول الشريعة - للسيد المرتضى قدس سره - ٤٠٧: ١.

(٥) تقدّم ذكر مصدره.

(٦) التهذيب: ١: ٢٨٤، الحديث ١١٩ باختلاف يسير.

وبين ما إذا كان القيد قيداً للموضوع، مثل: (سر من البصرة إلى الكوفة)؛ فلا تدلّ الغاية على ارتفاع الحكم بالسير عن ما بعد أداة الغاية، ويكون ذلك حاله حال الوصف، فكما أنّ قيد العالم - في قولنا: أكرم الرجل العالم - يرجع إلى الموضوع، والتقدير أنّ هذا الموضوع - أعني الرجل العالم - يجب إكرامه وهو لا يدلّ على أنّ غيره لا يجب إكرامه؛ فكذلك الحال في مثال: سر من البصرة إلى الكوفة، فإنّ الغاية لما كانت ترجع إلى الموضوع - أعني السير - فالتقدير: السير من البصرة إلى الكوفة واجب. وهذا لا يستفاد منه أنّ غير هذا الموضوع لم يثبت له وجوب آخر.

بل لك أن تقول: إنّ الموجب لاستفادة نفي الوجوب الآخر عن غير هذا الموضوع إمّا بالوضع أو الانصراف أو اللّغوية، والكل باطل؛ فالغاية لم توضع لإفادة المفهوم فيما إذا كانت راجعة إلى الموضوع، ولا انصراف إلى ذلك، واللّغوية لا تلزم لاحتمال أن يكون ذكر الغاية من جهة أهداف أخرى غير إفادة المفهوم، بأن يكون ذلك للاهتمام بهذا الموضوع المعين أو لدفع توهم عدم شمول الحكم له أو لغيره كذلك^(١).

ولكن، هل التقييد بالغاية هو ظاهر في أنّ القيد قيد للحكم؛ كي يكون للقضية مفهوم. أو أنّه ظاهر في كونه قيداً للموضوع؛ فلا يثبت - عندها - للجملة الغائية مفهوم. أو أنّ القضية من هذه الناحية تكون مجملة، إذا لم يثبت الظهور في تقييد الحكم أو موضوعه؟!

أجاب الشيخ المصنف رحمته الله قائلاً: بأنّه إذا لم يُعلم بأنّ القيد الوارد في الجملة الغائية هو قيد للحكم أو الموضوع فلا يبعد الظهور بكونه قيداً للحكم، وأما كونه قيداً للموضوع أو للمحمول^(٢) في القضية فهو الذي يحتاج إلى البيان والقرينة.

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢٠٩، وشرحها في أسلوبها الثاني - للأستاذ الشيخ باقر الأيرواني - ٣: ٢٤٣.

(٢) المراد بالمحمول هنا المتعلّق؛ إذ الغاية تارة تكون غاية الموضوع وقيداً له مثل: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» المائدة/٦، فإنّ «إِلَى الْمَرَافِقِ» قيد «أَيْدِيَكُمْ». وأخرى تكون

هذا، ولكن يوجد للمحقق السيد الخوئي رحمته الله تحقيق في المقام، ذكر فيه ضابطة عامة صرح بأنه يمكن على أساسها التمييز بين كون الغاية قيداً للحكم أو كونها قيداً لغيره. حاصلها: أن الحكم في الجملة الغائية إما أن يكون مستفاداً من الهيئة مثل صيغة الأمر، وأما أن يكون مستفاداً من المادة كالتعبير بالواجب أو المحرم، فإن كان مستفاداً من الهيئة فالظاهر هو رجوع القيد لمتعلق الحكم لا إلى نفس الحكم إلا أن تقوم قرينة على رجوع القيد للحكم أو موضوع الحكم. فمع عدم قيام قرينة خاصة على رجوعه للموضوع أو للحكم فإن الظاهر هو رجوعه إلى متعلق الحكم. كما لو قيل: «صم إلى الليل»؛ فإن الظاهر هو رجوع الغاية إلى المعنى الحدتي - المتعلق - وهو الصيام لا إلى صيغة فعل الأمر^(١). وهذا الظهور الذي ادعاه السيد الخوئي هنا، يناهض - كما هو ملاحظ - الظهور الذي ادعاه الشيخ المصنف رحمته الله قبل قليل للحالة ذاتها؛ فتأمل ذلك. قوله رحمته الله: «إن المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشرط والوصف».

أقول: قد تقدّم في أوّل مبحث المفاهيم الحديث عن الضابط العام للمفهوم؛ وذكرنا أنّ الربط الخاص في الجمل الذي يحقق المفهوم لا بدّ من اشتماله على ركنين أساسيين هما:

أولاً: دلالة الجملة على الخصوصية أي على العليّة الانحصاريّة.

ثانياً: أنّ المتنفي هو سنخ الحكم وطبيعيه لا شخص الحكم.

غاية للمتعلق مثل: «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» البقرة/١٨٧. فإنّ «إِلَى اللَّيْلِ» قيد للصيام.. وثالثة تكون غاية للحكم مثل: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»، فإنّ الغاية راجعة إلى الحكم وهو الإطلاق والإباحة. فلاحظ ذلك.

إلا أنَّ الملاحظ على المصنّف رحمته الله هنا أنه لم يشر إلى الركن الثاني: سنخ الحكم، مع أنه أحد ركني المفهوم كما تقدّمت الإشارة إليه.

وأما الركن الأول، وهو دلالة الجملة الغائية على العليّة، فلعلّ السبب في عدم التطرق إلى ذكره هنا، وذلك من جهة أنَّ الغاية تعني انتهاء الحكم؛ وهي بهذا اللحاظ لا يمكن أن تكون علّة لثبوت الحكم. فالمرافق لا يمكن أن تكون علّة للغسل في الآية كما هو واضح.

ولأجل ذلك نلاحظ أنَّ المشهور قد أعرض عن الاستدلال على المفهوم للجملة الغائية بهذه الطريقة، أي طريقة إثبات الخصوصية المركّبة من الركنين المعروفين.

فدعوى المصنّف رحمته الله أنَّ المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشرط والوصف لم يظهر لها وجه.

والتحقيق: أنَّ مفهوم الغاية يثبت بخصوصية أخرى غير الخصوصية التي ذكرت في الضابط العام للمفهوم، وهذه الخصوصية مركّبة من أمرين:

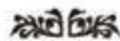
الأوّل: أن تكون الغاية قيداً للحكم لا للموضوع، بأن يكون ارتباط الحكم بها وراء ارتباطه بالموضوع.

الثاني: أنَّ المعلق على الغاية طبيعي الحكم لا شخصه.

فإذا تحقّقنا من دلالة جملة الغاية على هذين الركنين ثبت دلالتها على المفهوم.

وأما الأمر الثاني فقد تقدّم الكلام عنه في مبحث مفهوم الشرط، والكلام فيه هنا كالكلام هناك من دون فرق.

وأما الأمر الأول فقد ذكرنا - قبل قليل - ما أفاده المصنف رحمته الله في المتن في هذا الجانب، وأيضاً تعرضنا إلى ما جاد به المحقق السيد الخوئي رحمته الله من ضابطة عامة في المقام في استفادة كون الغاية قيداً للحكم أو قيداً لغيره؛ فليراجع ثمة.



الرابع: مفهوم الحصر

معنى الحصر:

قوله ﷺ: الحصر له معنيان:

١ _ القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف... إلخ.

أقول: التسمية بـ (الحصر) عرف نحوي، وبـ (القصر) اصطلاح بلاغي، وكلا الاسمين يعطي المعنى المقصود من استعمال هذا الأسلوب، وهو تخصيص الصفة بالموصوف أو الموصوف بالصفة.

جاء في تعريفات الجرجاني: «القصر _ في اللغة _ الحبس، يقال: قصرت اللقحة على فرس، إذا جعلت لبنها له لا لغيره.

وفي الاصطلاح: تخصيص شيء بشيء، وحصره فيه»^(١).

وفي (المعجم الوسيط): «الحصر (عند أهل العربية): إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه.

ويعرف _ أيضاً _ بالقصر»^(٢). انتهى

والقصر نوعان:

أ _ قصر الصفة على الموصوف.

(١) التعريفات - للجرجاني - ١٤٤.

(٢) المعجم الوسيط ١: ٣٧٣.

نحو قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾^(١)، حيث قصرت صفة العبادة على الموصوف، وهو المخاطب تعالى.

ب - قصر الموصوف على الصفة.

نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ﴾^(٢)، حيث قصر الموصوف وهو المخاطب على الصفة وهي الإنذار.

قوله رحمته: «.. ما يعم القصر والاستثناء الذي لا يسمّى قصرًا بالاصطلاح». أقول: لكل من الاستثناء والحصر أسلوبه الخاص في اللغة العربية، وقد يلتقيان عند غرض بلاغي واحد هو (الحصر).

ودلالة جملة (الحصر) النحوية، وهي ما يصطلح عليه بلاغيًا بـ (القصر) على إفادة قصر الصفة على الموصوف، أو قصر الموصوف على الصفة شيء واضح. وقد أشير في بعض البحوث النحوية والأخرى الأصولية إلى دلالة الاستثناء على الحصر أيضاً.

قال في (الكوكب الدرّي): «إلا، تدلّ على الحصر قطعاً، وكذلك (إنما)، على ما اختاره ابن عصفور وابن مالك وجمهور المتأخرين»^(٣).

وهذا الالتقاء بين الأسلوبين: أسلوب الاستثناء وأسلوب القصر، جعل الكثير من الأصوليين يدرجهما تحت عنوان واحد هو: «مفهوم الحصر» كما فعل الشيخ المصنف رحمته هنا، أو عنوان «مفهوم الاستثناء» كما فعل السيد السبزاوري في «تهذيب الأصول».

وقد جمع البعض العنوانين بعنوان واحد، هو: «مفهوم الاستثناء والحصر»، كما فعل

(١) الفاتحة: ٥.

(٢) الرعد: ٧.

(٣) الكوكب الدرّي - للآسنوي - ٢٧٤.

السيد حسين مكي العاملي صاحب كتاب «قواعد استنباط الأحكام»^(١)، بينما أفرد بعضهم كل واحد منهما بمبحث وعنوان، فسمي مبحث الاستثناء بمفهوم الاستثناء ومبحث القصر بمفهوم القصر، كما فعل الشهيد الصدر في كتابه (دروس في علم الأصول) المعروف بـ(الحلقات).

ولعل الأنسب هو التفريق بينهما؛ إذ الالتقاء في الغرض لا يجعل من الاثنين واحداً.

محل النزاع في مفهوم الحصر:

هذا، وقد صرح الأصوليون بأن حصر الكلام بمورد ملازم لانتفائه عن غيره وثبوت نقيضه فيه، الذي هو عبارة أخرى عن المفهوم، فلا معنى للنزاع في مفهوم الحصر، وإنما الكلام هو في تشخيص وتعيين أدواته.

قال الشهيد الصدر رحمته الله في الدروس: «لا شك في أن كل جملة تدل على حصر حكم بموضوع تدل على المفهوم؛ لأن الحصر يستبطن انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به، والحصر بنفسه قرينة على أن المحصور طبيعي الحكم لا حكم ذلك الموضوع بالخصوص؛ إذ لا معنى لحصره حينئذ؛ لأن حكم الموضوع الخاص مختص بموضوعه دائماً»^(٢)، وما دام المحصور هو الطبيعي فمقتضى ذلك ثبوت المفهوم؛ وهذا مما لا ينبغي الإشكال فيه، وإنما الكلام في تعيين أدوات الحصر»^(٣). (انتهى)

فالنزاع في مفهوم الحصر - إذن - إنما هو في تعيين الأدوات الدالة على

(١) انظر: دروس في أصول فقه الإمامية - للشيخ الفضلي - ٢: ١٩٢، ١٩٣.

(٢) كما في مثل قولنا: «إنما العالم زيد»، فإن شخص الحكم وهو عالمية زيد منحصرة بزيد ولا يمكن أن تتعداه حتى ولو لم تستعمل أداة الحصر، فاستعمال أداة الحصر لا بد وأن يكون الغرض منه هو حصر طبيعي العالمية في زيد، والذي يلزم منه انتفاء العالمية عن غيره، وهذا هو معنى المفهوم.

(٣) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ١٢٥.

الحصر، لا في المفهوم الذي هو مسلم عند الجميع إن ثبت الحصر.

❦

أدوات الحصر

وقبل البدء بذكر أدوات الحصر نلفت النظر إلى أنَّ الدلالة على الحصر لا تقتصر على الجمل التي تشتمل على الأدوات المعروفة مثل: (إنما)، و(بل) الإضرابية ونحوهما، بل هي شاملة لكل تركيب أو هيئة تفيد المعنى المذكور، كتقديم ما حقه التأخير كما في تقديم الخبر على المبتدأ في قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ﴾^(١)، أو تقديم المفعول به على الفعل نحو قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(٢).

أو تعريف المسند بأل الجنسية مع تقديمه على المسند، مثل قول الشاعر:

إذا قالت حذام فصدقوها فإنَّ القول ما قالت حذام

أو جعل العام موضوعاً في القضية مع تعريفه، والخاص محمولاً. فيقال: ابنك هو محمد، بدلاً عن: محمد هو ابنك، فإنه يدل عرفاً على حصر البنوة بمحمد، والنكته في ذلك أنَّ المحمول يجب أن يصدق بحسب ظاهر القضية على كل ما ينطبق عليه الموضوع، ولا يتأتى ذلك في فرض حمل الخاص على

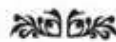
(١) الرعد: ٣١.

(٢) الفاتحة: ٥.

العام إلّا بافتراض انحصار العام بالخاص^(١).

فما أشرنا إليه قبل قليل من كلمات بعض الأصوليين بأنّ محل النزاع هو في تعيين أدوات الحصر لا يراد به خصوص الأدوات المعروفة، وإنّما يشمل الهيئات والتراكيب الدالة على الحصر أيضاً.

وقد أشار الشيخ المصنّف رحمته الله إلى هذا المعنى بقوله: «وهناك هيئات غير الأدوات تدل على الحصر مثل تقديم المفعول، نحو.. إلخ»، فلاحظ ذلك.



(١) وهناك صور أخرى للحصر يمكن مراجعتها في: الإتيان في علوم القرآن - للسيوطي - ٥٧٩ -

٥٨٦، وأيضاً في: كتاب المطول: ١٦٦ - ١٦٩.

مفهوم الاستثناء

ولنبداً بالحديث عن دلالة مفهوم الاستثناء على الحصر؛ فنقول:
الاستثناء مصطلح نحوي، وهو يطلق نحوياً على نوعين:
_ المتصل، الذي يكون فيه المستثنى من نوع المستثنى منه. نحو: جاء المسافرون إلّا زيداً.
_ والمنفصل، وهو بخلاف المتصل. نحو: احترقت الدار إلّا الكتب.
قال المالقي في (الرصف): «وهي _ يعني إلّا الاستثنائية _ تنقسم قسمين: قسم يخرج بعض الشيء من كُله، وهو الذي يسمّى الاستثناء المتصل.
وقسم بمعنى (لكن)، ويسمّى ما يكون كذلك الاستثناء المنفصل، والاستثناء المنقطع»^(١).

(الاستثناء) بين النحويين والأصوليين؛

وقد استعار الأصوليون هذا المصطلح _ الاستثناء _ بما له من مدلول، ولكن في حدود الاستثناء المتصل.
واستقلّ بعضهم بمصطلح (الحصر)، ولكن بما يشمل الاستثناء النحوي والقصر البلاغي، كما صنع الشيخ المصنّف رحمته الله.
ومن أفرد كلياً منهما بمبحث استعار مصطلح الاستثناء النحوي للاستثناء الأصولي، واستعار مصطلح الحصر النحوي للقصر البلاغي.
ومن الطبيعي أن تتقارض العلوم مصطلحاتها، وأيضاً من الطبيعي أن يُضيق

أو يوسع في شمولية مصطلح علم عند علماء علم آخر. وهذا المعنى يمكن ملاحظته في التقارض الحاصل بين أصول الفقه والنحو العربي في مبحث الاستثناء؛ فقد رأينا الأصولي يعرف الاستثناء بما يعرفه النحوي، ورأينا النحوي يستعمل المصطلحين الأصوليين - المنطوق والمفهوم - بما هما عند الأصوليين.

ونلمس هذا واضحاً في (شرح ألفية ابن مالك) لابنه بدر الدين محمد بن محمد بن مالك المعروف بابن الناظم، وهو من الشروح التي تأثرت إلى حد بعيد بالنظريات والمفاهيم المنطقية والفلسفية والكلامية والأصولية.

فقد جاء فيه تحت عنوان (الاستثناء): «الاستثناء نوعان: متصل ومنقطع.

فالاستثناء المتصل: إخراج مذكور بـ (إلا) أو (ما في معناها) من حكم شامل له، ملفوظ به أو مقدّر.

وقلت: (بإلا أو ما في معناها) ليخرج التخصيص بالوصف ونحوه، ويدخل الاستثناء بغير وسوى وحاشا وخلا وعدا وليس ولا يكون.

وقلت: (من حكم شامل له) ليخرج الاستثناء المنقطع.

وأما الاستثناء المنقطع: فهو الإخراج بإلا أو غير أو بيد لما دخل في حكم دلالة المفهوم.

وقولي: (في حكم دلالة المفهوم) مخرج للاستثناء المتصل، فإنه إخراج لما دخل في حكم دلالة المنطوق»^(١).

(١) شرح ألفية ابن مالك - لابن الناظم - ٢١١.

فلاحظ هنا أنّ ابن الناظم يفرّق بين نوعي الاستثناء (المتّصل والمنفصل) على هدي الفكر الأصولي في أنّ الاستثناء المتّصل إخراج من حكم دلالة المنطوق، والاستثناء المنفصل إخراج من حكم دلالة المفهوم، وهو رأي غير واحد من الأصوليين^(١).



(١) انظر: دروس في أصول فقه الإماميّة ٢: ١٩٣ - ١٩٥.

(إِلَّا) الاستثنائية:

(إِلَّا) هي أمّ الباب؛ ولذا اختيرت مصبّ الحديث الأصولي ومحور بحثه.
قال الأربلي في (جواهر الأدب): «ولكونها - يعني إلّا - من (الحروف) المحضة، ولزومها الحرفيّة، وضعت للاستثناء، وهي أصل أدواته لعموم استعمالها فيه»^(١).

وما يقال فيها ينطبق على بقية الأدوات باستثناء الأدوات الأسماء التي هي: (غير وسوى وسواء)، فإنّها - لكونها أوصافاً - تأخذ حكم الوصف عند الأصوليين لا حكم الاستثناء، فما قيل في مبحث مفهوم الوصف ينطبق عليها.

ومن هنا قيّدت (إِلَّا) بالاستثنائية لإخراج ما كانت صفة بمعنى غير، ومثّلوا لها بقول المقرّ: «لزيد في ذمتي عشرة دراهم إلّا درهم» برفع درهم، لأنّها مرفوعة بلحاظ كونها صفة للعشرة، وكأنّه قال: عشرة دراهم موصوفة بأنّها غير درهم. إذ لو كانت استثنائية لوجب نصب الدرهم على الاستثناء.

و(إِلَّا) الاستثنائية كما تكون بعد الإثبات تأتي بعد النفي أيضاً.

مثال الأولى: قام القوم إلّا زيداً.

ومثال الثانية: ما قام القوم إلّا زيداً^(٢).

الخلاف النحوي يسري إلى الرأي الأصولي:

من المعلوم أنّ جملة الاستثناء تتألف من العناصر التالية: المستثنى منه + أداة الاستثناء + المستثنى + الإخراج.
ففي المثال السابق: قام القوم إلّا زيداً. يكون (القوم) هو المستثنى منه،

(١) جواهر الأدب: ٤٧٥.

(٢) أنظر: شرح ابن عقيل ٢: ٢٥١، مبحث الاستثناء.

و(إلا) أداة الاستثناء، و (زيداً) هو المستثنى. والإخراج هو: استثناء المستثنى من المستثنى منه بواسطة أداة الاستثناء.

وهنا اختلف النحويون بأنَّ المخرَجَ _ بصيغة اسم المفعول _ هل هو ذات المستثنى أو وصفه؟

ففي المثال المتقدم: هل الذي وقع عليه الإخراج هو ذات زيد أي شخص زيد، أو وصفه، وهو _ هنا _ القيام؟

واختلفوا _ أيضاً _ في أنَّ المخرَجَ منه هل هو الاسم أو الفعل؟

ففي المثال المتقدم: هل المخرج منه هو القوم الذي هو الاسم، أو هو فعلهم وهو القيام المشار إليه بـ (قام)؟

قال المرادي في (الجنى الداني): «الخامسة: في معنى الإخراج: قال الكسائي: الإخراج من الاسم وحده، فإذا قلت: (قام القوم إلّا زيداً) فكأنك قلت: (قام القوم الذين بعض منهم زيد) ولم تتعرض للإخبار عن زيد بقيام ولا غيره، فيحتمل أن يكون قد قام، وأن يكون غير قائم.

وذهب الفراء إلى أنَّ الإخراج من الفعل، فإذا قلت: (قام القوم إلّا زيداً) لم تخرج زيداً من القوم، وإنما أخرجت (إلا) وصفه من القوم.

وذهب سيبويه إلى أنَّ (إلا) أخرجت الاسم من الاسم، والفعل من الفعل؛ إذ لم يقم دليل على حمل الاستثناء على أحدهما دون الآخر، فإذا قلت: (قام القوم إلّا زيداً) كنت قد استثنيت زيد من القوم وقيامه من قيامهم. وهذا هو الصحيح. والخلاف في المتصل^(١). (انتهى)

أقول: وهذا القدر من الخلاف الحاصل بين النحويين في جملة الاستثناء لم يتشاح فيه الأصوليون؛ فهم متفقون على أنَّ الإخراج يكون من الحكم، وهو

القيام في المثال المتقدم، ففي هذا المثال قد حُكم على القوم بصدور القيام منهم، واستثني أو أخرج زيد من هذا الحكم فلم يشمل، أي أنه لم يحكم عليه بصدور القيام منه.

فالخلاف المذكور ليس هو الخلاف الذي أردنا الإشارة إليه في عنوان البحث هنا، وإنما يوجد هناك خلاف آخر جرى بين النحويين سرى بدوره إلى الفكر الأصولي، وهو في دلالة جملة الاستثناء على الإثبات في النفي، وعلى النفي في الإثبات، هل هي بالمنطوق أو بالمفهوم؟

قال الآسنوي في (الكوكب الدرّي): «الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات، هذا مذهب سيويه وجمهور البصريين.

وقال الكسائي: إن المستثنى مسكوت عنه، فإذا قلت: (قام القوم إلّا زيداً) فهو إخبار عن غير زيد بالقيام، وأمّا زيد فيحتمل قيامه وعدم قيامه»^(١).

وفي شرح الألفيّة لابن الناظم: «الإخراج بإلّا أو غير أو بيد لما دخل في حكم دلالة المفهوم». ثم قوله في شرح العبارة المذكورة: «وقولي (في حكم دلالة المفهوم) مخرج للاستثناء المتّصل فإنّه إخراج لما دخل في حكم دلالة المنطوق»^(٢).

وهذا الرأي من ابن الناظم، كما يبدو، هو رأي المحققين من النحاة. قال الآسنوي في (الكوكب الدرّي) بعد قوله: إلّا، تدلّ على الحصر قطعاً، وكذلك (إنّما): «وإذا قلنا بدلالاتها عليه فقد ذكر أبو علي الفارسي في (الشيرازيات) ما حاصله: أنّها تدلّ بالمنطوق لا بالمفهوم». (انتهى)

فهذا الخلاف – بين النحويين – في دلالة جملة الاستثناء على انتفاء الحكم

(١) الكوكب الدرّي: ٢٧٤.

(٢) شرح ألفيه ابن مالك – لابن الناظم – ٢١١.

الوارد على «المستثنى منه» عن «المستثنى»، هل هو بالمفهوم أو بالمنطوق، كان قد شقّ طريقه إلى الرأي الأصولي؛ فتعددت الأقوال بلحاظه.

ولتوضيح هذا المعنى نقول: إنه في مثل قوله ~~الكتاب~~: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة..»^(١)، لا شبهة في دلالة الجملة _ بالمنطوق _ على عدم وجوب الإعادة بلحاظ غير الخمسة، ولكن جرى الكلام في دلالة الجملة المذكورة على وجوب الإعادة بلحاظ الخمسة هل هي مستفادة من المنطوق أو من المفهوم أو يوجد فيها تفصيل؟!!

الأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: أن الدلالة إنما هي بالمفهوم؛

وهذا هو الظاهر من المشهور _ كما قيل^(٢) _ بل قال بعضهم: «إنه من شدة وضوحه اشتبه على بعض فتوهم: أن الدلالة المزبورة كانت من جهة المنطوق»^(٣).

وتقريب ذلك: أن أداة الاستثناء تضيق دائرة موضوع سنخ الحكم _ أي طبيعة الحكم _ المتعلق بالمستثنى منه، ولازم هذا التضيق انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى، فليس مفاد أداة الاستثناء نفي شخص حكم المستثنى منه عن المستثنى، حتى تكون الدلالة بالمنطوق^(٤).

الثاني: أن الدلالة بالمنطوق؛

نسب ذلك إلى بعض الأصوليين، وهناك من يوافق الرأي المذكور كالفاضل

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٦٠ باب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

(٢) انظر: حقائق الأصول ١: ٤٧٨، ومنتهى الدراية ٣: ٤٣٤.

(٣) نهاية الأفكار ١، ٢: ٥٠١.

(٤) انظر: حقائق الأصول ١: ٤٧٨، ومنتهى الدراية ٣: ٤٣٤.

التوني^(١)، والسيد المجاهد^(٢)، والسيد السبزواري^(٣).

الثالث: التفصيل:

وهنا ذكرت عدة تفصيلات، ونذكر منها:

١ - التفصيل بين ما إذا كانت (إلا) حرفاً، وبين ما إذا كانت متضمنة معنى الفعل، وهو: (استثنى)، فعلى الأول تكون الدلالة بالمفهوم، وعلى الثاني تكون الدلالة بالمنطوق، لأن الدال على نفي الحكم عن المستثنى هو ذلك الفعل حقيقة، لا الأداة القائمة مقامه^(٤).

٢ - التفصيل بين مثل: (ليس)، و(لا يكون) ونحوهما، وبين مثل: (إلا)، و(غير) ونحوهما، فعلى الأول تكون الدلالة بالمنطوق، وعلى الثاني تكون بالمفهوم^(٥).

وأما الشيخ المصنف رحمته الله فصريح عبارته أن الدلالة المذكورة إنما هي بالمفهوم لا بالمنطوق. ومن هنا تجده يردّ على صاحب الكفاية رحمته الله دعواه في عدم استبعاد استفادة الدلالة المزبورة بالمنطوق؛ فيقول: «ولمّا كان هذا اللزوم بيّناً ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق».

مع أنه - أي صاحب الكفاية - كان قد استظهر - أيضاً - دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم، أي كما هو الشأن عند الشيخ المصنف رحمته الله، إلّا أنه قال عقيب ذلك: «نعم، لو كانت الدلالة في طرفه بنفسه الاستثناء لا بتلك الجملة، كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، وإن كان

(١) الوافية: ٢٣١.

(٢) مفاتيح الأصول: ٢١٣.

(٣) تهذيب الأصول ١: ١١٧.

(٤) انظر: منتهى الدراية ٣: ٤٣٥.

(٥) انظر: حقائق الأصول ١: ٤٧٩.

تعيين ذلك لا يكاد يفيد^(١).

وحاصل ما أفاده صاحب الكفاية: أنَّ دلالة الاستثناء على الحكم بلحاظ المستثنى منه هي من جهة المنطوق. ففي مثل قوله «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس..» نستفيد عدم وجوب الإعادة في غير الأمور الخمسة من جهة المنطوق، أي أنَّ نفس الكلام يدلّ على ذلك بالمطابقة.

وأما دلالته على الحكم بلحاظ المستثنى فيمكن أن يقال هي بالمفهوم؛ باعتبار أنَّ جملة لا تعاد الصلاة إلّا من خمس تدلّ على خصوصيّة الحصر، ولازم الحصر ثبوت الإعادة بلحاظ الأمور الخمسة، فوجوب الإعادة بلحاظ الخمسة لم يدلّ عليه الكلام بالمباشرة وإنّما استفيد من باب أنّه لازم خصوصيّة الحصر.

هكذا يمكن أن يقال.

ويمكن أن يقال أيضاً أنَّ ذلك بالمنطوق؛ بتقريب: أنَّ كلمة (إلّا) الاستثنائية تدلّ في آن واحد على مطلبين: على عدم وجوب الإعادة بلحاظ غير الخمسة وعلى وجوب الإعادة بلحاظ الخمسة، من دون حاجة إلى توسيط الدلالة على الحصر ثمّ دعوى أنَّ لازم الحصر وجوب الإعادة بلحاظ الخمس.

وهذا المعنى _ أي كون الدلالة بلحاظ المنطوق _ أمر قريب، إلّا أنَّ تحقيق هذا المطلب لا تترتب عليه فائدة وثمرّة عمليّة؛ إذ ليس للحكم المنطوقي خصوصيّة وثمرّة غير مترتبة على ذلك الحكم لو كان مفهوميّاً^(٢).

وهكذا نجد _ أيضاً _ مثل السيد الخوئي رحمته الله قد خفف من أهميّة الخلاف في هذا الجانب، ويبيّن أنَّ المهم في المقام هو إثبات الظهور وعدمه، فإذا ثبت الظهور في دلالة جملة الاستثناء على انتفاء الحكم الوارد على «المستثنى منه»

(١) كفاية الأصول: ٢١١.

(٢) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٤: ٦٤، وكفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣: ٢٥٤.

عن «المستثنى»؛ فلا أهمية _ بعد هذا _ للبحث عن وسيلة الإثبات هل هي بالمنطوق أو بالمفهوم، فهذا البحث _ على حدّ قوله _ : «لا أثر له أصلاً»^(١).

قوله ﷺ: «إلا: وهي تأتي لثلاثة وجوه».

أقول: بل لأربعة: الاستثنائية، وبمنزلة «غير» فتكون وصفاً، وتأتي عاطفة، وزائدة.

ومثال العاطفة _ وتكون بمنزلة الواو _ قوله تعالى: ﴿لَثَلَا يَكُونَنَّ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾^(٢).

ومثال الزائدة: قول الأصمعي:

حراحيج ما تنفكُ إلّا مناخةً على الخسف أو نرمي بها تلدأً خفراً^(٣)

قوله ﷺ: «فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف...».

أقول: الأصل في (إلا) أن تكون للاستثناء، وفي (غير) أن تكون وصفاً. ثم قد تحملُ إحداهما على الأخرى، فيوصفُ بإلا، ويستثنى بغير.

فإن كانت (إلا) بمعنى (غير)، وقعت هي وما بعدها صفةً لما قبلها، وذلك حيث لا يُراد بها الاستثناء، وإنما يُرادُ بها وصفُ ما قبلها بما يُغاير ما بعدها، ومن ذلك حديثُ: «الناس هلكى إلّا العالمون، والعالمون هلكى إلّا العاملون، والعاملون هلكى إلّا المخلصون» أي: الناسُ غيرُ العالمين هلكى، والعالمون غيرُ العاملين هلكى، والعالمون غيرُ المخلصين هلكى، ولو أراد الاستثناء لنصبَ ما بعدَ (إلا) لأنّه في كلام تامٍّ مُوجبٍ.

وقد يصحّ الاستثناءُ كهذا الحديث، وقد لا يصحُّ، فيتعيّن أن تكونَ (إلا) بمعنى (غير)،

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٤٥.

(٢) البقرة: ١٥٠.

(٣) مغني اللبيب ١: ٧٠، أقرب الموارد ١: ٦٦.

كقوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^(١)، فالأ وما بعدها صفة لآلهة؛ لأنَّ المراد من الآية نفي الآلهة المتعددة وإثبات الإله الواحد الفرد. ولا يصحُّ الاستثناء بالنصب، لأنَّ المعنى حينئذٍ يكون: «لو كان فيهما آلهة، ليس فيهم الله لفسدتا». وذلك يقتضي أنه لو كان فيهما آلهة، فيهمُ الله، لم تفسدَا؛ وهذا ظاهر الفساد.

وهذا كما تقول: «لو جاء القوم إلّا زيداً لأخفقوا» أي: لو جاؤوا مستثنى منهم زيدٌ - بمعنى أنه ليس بينهم - لأخفقوا. فهم لم يُخفقوا لأنَّ بينهم زيداً. ونظير الآية - في عدم جواز الاستثناء - أن تقول: «لو كان معي دراهمٌ، إلّا هذا الدرهمُ لبذلتها». فإن قلت: «إلّا هذا الدرهم»، بالنصب كان المعنى: لو كان معي دراهمٌ ليس فيها هذا الدرهمُ لبذلتها، فينتجُ أنك لم تبذلها لوجود هذا الدرهم بينها؛ وهذا غير المراد^(٢).

ثم: إنّ (إلّا) الوصفية على قسمين:

الأول: توكيدية فتكون قيداً توضيحياً مثل: (له عشرة دراهم إلّا درهم)، أي عشرة موصوفة بأنها غير درهم؛ ومن الواضح أنَّ كلَّ عشرة هي غير درهم فيكون الوصف أعمّ من الموصوف.

الثاني: احترازية وهي التي يكون ما بعدها مطابقاً لما قبلها في الإفراد والتثنية والجمع والتأنيث مثل: (جاء رجل إلّا زيد) أي موصوف بأنه غير زيد، ومن الواضح أنَّ النسبة بين غير زيد وبين رجل هي عموم من وجه. فإذا عرفت هذين القسمين نقول: إنّ الأول خارج عن مفهوم الوصف بالكلية لما عرفت أنَّ الوصف الذي يقال بدلالته على المفهوم هو الأخصّ أو الأعمّ من وجه.

وأما الوصف الأعمّ مطلقاً أو المساوي فلا يدلّان على المفهوم. وأما الثاني فهو يدخل في مفهوم الوصف لولا وجود خصوصية فيه وهي أنَّ القسم

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) انظر: جامع الدروس العربية - للشيخ مصطفى الغلاييني - ٥٠١، ٥٠٢.

الثاني لا يكون إلّا إذا كان ما بعدها معرفة (أي محدد) مثل (جاء رجلٌ إلّا زيد)، وهذا يفهم منه العرف أنّه غير محكوم بالحكم، إيّ أنّ هذا القسم مصحوب بقريضة عرقية دائماً تدلّ على أنّ ما بعد إلّا لا يشمل الحكم أصلاً؛ ولهذا فهي دالة على المفهوم، أي انتفاء الحكم عما بعد إلّا الذي هو نقيض إلّا وما بعدها، فإنّ (زيد) نقيض (غير زيد)^(١).. فلاحظ ذلك.

ومما ذكر يظهر ما في كلام المصنّف رحمه الله وغيره من المساهلة.

قوله رحمه الله: «وأما أداة الحصر بعد النفي نحو: (لا صلاة إلّا بطهور)، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية».

أقول: كلمة (إلّا) تارة تأتي بعد الإيجاب مثل (جاء القوم إلّا زيداً) فتسمّى استثنائية، وتارة تأتي بعد النفي مثل (ما جاء إلّا زيد) فتسمّى حصرية، فلا فرق بين (إلّا) في الحالين أصلاً وإنما الفارق فيما تقدّم عليها. ثم إنّ (إلّا) الاستثنائية والحصرية قد بينت أحكامها مفصلة في علمي النحو والمعاني، ومع ذلك فنحن نشير هنا إلى جملة أحكام لها:

الأول: أنّها تنحلّ إلى قضيتين سلبية وإيجابية، فإذا قلت (جاء القوم إلّا زيداً) فهنا قضيتان: الأولى: جاء القوم، الثانية: لم يجيء زيد، وهكذا في جميع الأمثلة وقد عرفت أن استفادة الثانية إمّا بالمنطوق وإمّا بالملازمة _ المفهوم _، على اختلاف الآراء في المسألة.

الثاني: أنّ القضية الثانية نقيض القضية الأولى فإذا كانت الأولى إيجابية كانت الثانية سلبية كما في المثال المتقدم، وإن كانت الأولى سلبية كانت الثانية إيجابية مثل (ما جاء أحدٌ إلّا زيد)، فالأولى (ما جاء أحد) وهي سلبية، والثانية (جاء زيد) وهي إيجابية.

الثالث: أنّ الحصر تارة يكون موصوفاً على صفة، وأخرى صفةً على موصوف، والفرق

بينهما أنَّ المستثنى في الأوّل استثنى من المحكوم به مثل (ما زيد إلّا شاعر) بينما المستثنى في الثاني استثنى من المحكوم عليه مثل (ما جاء القوم إلّا زيد).

الرابع: نسب إلى أبي حنيفة أنّ (إلّا) لا تدلّ على الحكم على المستثنى بنقيض حكم المستثنى منه، فإنّ مثل جملة: 'قدم القوم إلّا زيداً'، لا تدلّ على أكثر من خروج زيد عن القيام المنسوب إلى القوم، وأمّا كون زيد لم يقم فلا تدلّ القضية الاستثنائية عليه، مستدلاًّ بقوله في (لا صلاة إلّا بطهور) بما حاصله: بأنّه لو كان له مفهوم فمفهومه هكذا، إن الصلاة لا تتحقّق إلّا بالطهور فلو تحقّق الطهور ولو وحده تحقّقت الصلاة، وهذا باطل جزماً^(١).

ولا يخفى فساده بل فساده أوضح من الشمس وقد أجيب عن الرواية بأجوبة عديدة مردود بعضها. والصحيح - كما في كفاية الأصول -: أنّ هذه الجملة لا يقصد منها الاستثناء بشكله المتداول، وإنّما المقصود منها أنّ الأجزاء والشرائط متى ما أتت بها فلا يصدق عليها عنوان الصلاة إلّا إذا كان الطهور معها، فإن كان معها صدق على المجموع عنوان الصلاة، وإن لم يكن معها لم يصدق عليها عنوان الصلاة إنّ هذا هو المقصود، ومعه فلا يتمّ ما أفاده أبو حنيفة^(٢).



(١) أنظر: المحصول في علم أصول الفقه ٣٩٣، كفاية الأصول: ٢٠٩.

(٢) أنظر كفاية الأصول: ٢٠٩.

أداتا الحصر (إنما) و(بل):

يبحث الأصوليون عادة - عند البحث عن أدوات الحصر - عن دلالة الأدوات الآتيتين:

- (إنما) الحاصرة.

- (بل) الإضرابية.

دلالة «إنما»:

تركّب (إنما) من: (إن)، و(ما) الكافّة عن عملها، وهي تدلّ على الحصر والاختصاص؛ وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك، وتبادره قطعاً عند أهل العرف والمحاورة^(١).

نعم، نقل أبو حيان عن البصريين إنّها لا تدلّ على الحصر بل تفيد تأكيد الإثبات^(٢)، وعليه؛ لا ظهور لها في المفهوم عندهم.

وجاء في (الصاحبي) لابن فارس تحت عنوان (باب إنما) قوله: «سمعت علي بن إبراهيم القطّان يقول: سمعت ثعلباً يقول: سمعت سلمة يقول: سمعت الفراء يقول: إذا قلت: (إنما قمت) فقد نفيت عن نفسك كلّ فعل إلّا القيام، وإذا قلت: (إنما قام أنا) فإنّك نفيت القيام عن كلّ أحد، وأثبتته لنفسك.. والذي قاله الفراء صحيح»^(٣). انتهى وهو صريح في الدلالة على المفهوم.

وقد تقدّم عن الآسنوي بأنّ دلالة (إنما) على الحصر هو مختار ابن عصفور

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٤٠.

(٢) الكوكب الدرّي - للآسنوي - ٢٧٤.

(٣) الصاحبي في فقه اللغة، باب (إنما). وانظر أيضاً: تفسير ابن فارس: ١٣٣، ١٣٤.

وابن مالك وجمهور المتأخرين^(١).

وأما الأصوليون فقد استدكوا على دلالة (إنما) على الحصر بالتبادر العرفي؛ ومن هنا نجد مثل المحقق الخراساني - صاحب الكفاية رحمته الله - يرد على الشيخ الأنصاري رحمته الله دعواه بعدم حصول التبادر له في دلالة (إنما) على الحصر، بأن موضوع التبادر هو أهل العرف واللغة الذين يتحاورون بها وليس كل أحد، حتى لو كان من غير أهل اللغة الذي قد لا يعلم بوجود مرادف لـ (إنما) في عرفه ولغته^(٢).

دلالة (بل):

ويراد بها - هنا - بل الإضرابية: ولها معنيان: الإضراب الإبطالي والإضراب الانتقالي.

أما الإضراب الإبطالي، فمعناه: نفي الحكم السابق على (بل) وإثبات الحكم الذي بعدها. نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾^(٣)، أي: بل هم عباد.

والإضراب الانتقالي، معناه: الانتقال من حكم إلى حكم جديد دون إبطال الحكم السابق. نحو قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ * بَلْ تَوَثُّوْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى^(٤).

والمقصود من (بل) التي هي محل الكلام هنا، هي (بل) للإضراب الإبطالي.

(١) انظر: الكوكب الدرّي: ٢٧٤.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢١١.

(٣) الأنبياء: ٢٦.

(٤) الأعلى: ١٤ - ١٧.

وهذا التقسيم إنما هو بحسب الكتب النحوية الحديثة^(١)، وقد عُبِّرَ عن الإضراب الإبطلائي في كتب الأصول - كما هو الشأن عند المصنّف رحمه الله - بـ (الإضراب للردع)، وذلك أنَّ الإضراب - كما جاء في كتب النحو القديمة - يأتي على ثلاثة أنحاء:

- الإضراب عن غلط أو سهو، كأن تقول: قرأت خشباً بل كتاباً.

- الإضراب للتأكيد والتقرير. كأن تقول: محمد ﷺ نبيّ بل رسول.

وفي هذين الموردين لا دلالة لـ (بل) على الحصر.

- الإضراب للردع.

وهذه تدلّ على الحصر، ففي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾^(٢)، تدلّ على أنَّهم ليس إلّا عباده تعالى، وبمقتضاه تدلّ على المفهوم؛ باعتبار أنَّ لازم كونهم عباداً له انتفاء اتخاذ الولد منهم. قوله ﷺ: «فإنَّ هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فإذا استفيد منها الحصر؛ فلا ينبغي الشك في ظهورها في المفهوم».

أقول: لا وجه للشرط في قوله ﷺ: «فإذا استفيد...»، بعد تأكيده على ظهور الهيئات المذكورة في الحصر إلّا إذا كان في ذلك إشارة إلى ما يتسامع به من عدم الظهور في الحصر لبعض هذه الهيئات.

قال الآسنوي في «الكوكب الدرّي»: «وتقديم المعمول نحو: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، و(زيداً ضربت)، و(بعمرو مررت) لا يفيد الحصر عند سيبويه والجمهور، بل تقديمه للاهتمام به. وقال الزمخشري وغيره: إنه يدلّ عليه»^(٣).

وعن السيد السبزاوري رحمه الله في (تهذيب الأصول): «وقد يعدّ ممّا يدلّ على الحصر:

(١) كما في: جامع الدروس العربية - للغلايني - ٥٧٩.

(٢) الأنبياء: ٢٦.

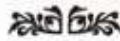
(٣) الكوكب الدرّي: ٤٢٧.

— تعريف المسند إليه باللام.

— وتقديم ما حقه التأخير.

فإن أريد أنها لأجل القرينة الخاصة — حالية كانت أو مقالية — فلا إشكال فيه. وإن أريد أنها وضعيّة، فهي ممنوعة؛ لعدم التبادر كما لا يخفى^(١).

وعلى أية حال، فقد أشار الشيخ المصنّف رحمته الله في نهاية هذا المبحث إلى ضابطة كليّة عامة — كان قد أشار إليها السيد الشهيد رحمته الله في كلمات سابقة نقلناها عنه — وحاصلها: أنّ كلّ جملة تدلّ على حصر حكم بموضوع فهي تدلّ على المفهوم؛ لأنّ الحصر يستبطن انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به.



الخامس: مفهوم العدد

أدوات الحصر:

قوله ﷺ: لا شك في أن تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على

انتفاء الحكم فيما عداه... إلخ.

أقول: الجملة العددية هي الجملة التي قيد موضوعها أو متعلق الحكم فيها بعدد محدد.. كأن تقول: جثني بعشرة، ومفهومها _ إن كان لها مفهوم _ عدم جواز الإتيان بأقل أو أكثر من عشرة.

فمفهوم العدد، هو: أن تدل جملة العدد _ المشتملة على تحديد وتقييد موضوعها بعدد معين _ على انتفاء الحكم فيما عداه. كما في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^(١).

فإن مفهوم الآية الكريمة انتفاء الجلد، أي عدم جوازه بأن ينقص منه أو يزداد فيه.

ولكن، هل للجملة العددية مفهوم؟

قال المحقق القمي رحمه الله: «وأما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلاثة أيام من رجب كان له من الأجر كذا فلا يدل على عدمه إذا صام خمسة.

نعم، يحتاج جوازه إلى الرخصة من الشارع لأن العبادة توقيفية يحتاج إلى التوظيف. لا لأن القول الأول ناف له فإذا صام الزايد من باب عموم الصوم فلا ضرر أصلاً، وكذلك الكلام في عدد الأذكار والتسبيحات.

ولكن في بعض الأخبار المنع عن التعدي، والظاهر أنه من جهة اعتقاد أن الزائدة مثل المأمور به في الأجر لا لعدم الجواز. وأما إذا قيل يجب عليك صوم عشرة أيام فلا يجوز الاكتفاء بالخمس لعدم الامتثال بالمنطوق حينئذ، لا لأن المفهوم يقتضي ذلك ولورود الأمر بخمسة أخرى.

وأما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي إلى ما فوق وما تحت فإنما هو بدليل خارجي؛ فعدم جواز زيادة الحد مثلاً على الثمانين أو المائة جلدة فإنما هو لحرمة الإيذاء من دون إذن من الشارع فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد إنما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما أشرنا.

وكذلك كون الماء أقل من كر أو قلتين في النجاسة، ولذلك ترى أن الأكثر أيضاً لا ينجس ولأنَّ المناطق في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه أكثر من ذلك أيضاً.

وبالجملة: الأعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الأقل والأكثر وقد يتخالف فاستعماله عام والعام لا يدل على الخاص، وقد يتوهم أن تحديد أقل الحيض بالثلاثة وأكثره بالعشرة إنما استفيد من مفهوم العدد في قوله عليه السلام: (أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام)، فإنه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالأقل، وفيه ما لا يخفى؛ فإنَّ تحديد الأقل لا يتم إلّا بعد تحقّق الحيض في يومين وإلّا لكان هو الأقل وبأن لا يكون الأربعة وإلّا فلا يتحقّق بثلاثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الأكثر^(١). (انتهى)

وبما أفاده عليه السلام يتضح المطلب في المقام.

قوله عليه السلام: «نعم، لو كان الحكم للوجوب - مثلاً - وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة...».

أقول: تقدّمت الإشارة إلى هذا الجانب في كلام المحقّق القمي رحمته الله وما

نقله من مذهب الأعلام المحققين في المسألة، ولزيادة التوضيح نقول: لو قال المولى: «تصدق بخمسة دراهم»، فهو وإن كان يدلّ على عدم جواز التصدّق بأقل من ذلك، إلّا أنّ هذا المعنى ليس من جهة دلالة العدد على المفهوم، بل من جهة أنّه لم يأت بالمأمور به، يعني أنّ المأمور به لا ينطبق على المأتي به في الخارج حتّى يكون مجزياً نظير ما إذا قال المولى: (أكرم زيداً - مثلاً - في يوم الجمعة)، فلو أكرمه في يوم الخميس لم يجز؛ لعدم انطباق المأمور به على المأتي به، وكذا إذا قال (صل إلى القبلة) فصلّى إلى جهة أخرى، وهكذا.

وبكلمة أخرى: أنّ قضية (تصدق بخمسة دراهم) لا تدلّ إلّا على وجوب التصدّق بها، وأمّا بالإضافة إلى الأقل فهي ساكنة نفيّاً وإثباتاً، يعني لا تدلّ على نفي وجوب التصدّق عنه ولا عن إثباته، وأمّا عدم الإجزاء به فهو من ناحية أنّ المأمور به في هذه القضية لا ينطبق عليه، وأمّا بالإضافة إلى الزائد على هذا العدد فإن قامت قرينة على أنّ المولى في مقام تحديد ولحاظ العدد بشرط لا بالإضافة إليه فتدلّ القضية على نفي الوجوب عن الزائد يعني أنّ التصدّق بالسته غير واجب، بل هو مضر، نظير الزيادة في الصلاة، وإن لم تقم قرينة على ذلك فمقتضى إطلاق كلامه أنّ الزيادة لا تكون مانعة عن حصول المأمور به في الخارج، وأمّا بالإضافة إلى حكمه (الزائد) فهو ساكنة عنه نفيّاً وإثباتاً، يعني لا يدلّ على وجوبه، ولا على عدم وجوبه ولا على استحبابه^(١).

والله اعلم

(١) وللتنويعه يراجع: محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٥٠.

السادس: مفهوم اللقب

قوله رحمه الله: المقصود باللقب كل اسم - سواء كان مشتقاً أم جامداً -
وقع موضوعاً للحكم؛ كالفقير في قولهم: «أطعم الفقير»... إلخ.

أقول: اللقب عند الأصوليين ليس هو اللقب عند النحويين، ولا هو عند اللغويين.
أمّا النحويون فيعرفونه بأنه ما «أشعر برفعة المسمى كزين العابدين أو ضعته
كبطة وقفة وأنف الناقة»^(١).

واللغويون يعرفونه بالنبز، وجمعه ألقاب^(٢).

وأمّا الأصوليون، فاللقب - كما عرّفه الشيخ المصنف رحمه الله - هو: «كل اسم
وقع موضوعاً للحكم، سواء أكان مشتقاً أم جامداً».

ومثال الاسم المشتق كالسارق والفقير وأمثالهما.

ومثال الجامد: رجل، وشجر، وأمثالهما.

ولا فرق عندهم - أي الأصوليين - أن يكون الاسم علماً مثل: محمد، أو
اسم جنس مثل: الغنم، مفرداً كان مثل: أب وأم وأخ، أم جمعاً مثل: آبائكم
وأمهاتكم وأخواتكم.

فأي من هذه الأسماء وقعت موضوعاً لحكم تسمى عند الأصوليين لقباً.
أمّا إذا حللنا الاسم المشتق إلى ذات وصفة فقلنا بدلاً من اللقب وهو
السارق: الرجل السارق أو: الرجل الذي سرق؛ خرج هذا عن كونه لقباً وصار

(١) شرح ألفية ابن مالك - لابن النازم - ٤٨.

(٢) انظر: القاموس المحيط ١: ١٢٩، لسان العرب ١: ٧٤٣.

موصوفاً عند الأصوليين^(١).

فإذا عرفت المقصود باللقب عند الأصوليين؛ فمفهوم اللقب عندهم هو: نفي الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم.

ففي مثال: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^(٢)، المفهوم نفي قطع يد غير السارق والسارقة، وفي مثال: في الغنم زكاة، لا زكاة في غيرها، وفي: حرمت عليكم أمهاتكم، لا تحرم غير الأمهات، وفي محمد ﷺ نبي، لا نبي غيره. وهكذا يكون مفهوم اللقب نفي الحكم عن ما عداه.

والمعروف بين الأصوليين أنَّ مفهوم اللقب أضعف المفاهيم. وإذا كان الوصف قد استشكل في دلالة على المفهوم، كان اللقب كذلك بالأولوية؛ لأنَّ من ركائز وجود المفهوم، هو كون الموضوع في المنطوق والمفهوم واحد، وبانتفاء اللقب ينتفي الموضوع، فلا يبقى موضوع للحكم الذي يراد إثباته للمفهوم المخالف. بخاصة إذا كان اللقب جامداً أو علماً.

ولذا استغرب الأصوليون غاية الاستغراب من قول الدقاق والصيرفي – من علماء العامة – وبعض الحنابلة بمفهوم اللقب^(٣)؛ إذ لو كان له مفهوم لكان قول القائل: أنا موجود، نفي الوجود عن غيره، وقوله – أيضاً – موسى نبي الله، نفي النبوة عن غير موسى. وهذا ما لا يلتزم به أحد، فكيف غفل عنه القائلون بمفهوم اللقب؟!

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» معقَّباً على القائلين بمفهوم اللقب: «والحاصل أنَّ القائل به كلاً أو بعضاً لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية، ومفهوم من لسان العرب أنَّ من قال: (رأيت زيداً) لم يقتض أنه

(١) انظر: مفتاح الوصول إلى علم الأصول ١: ٣٨٢.

(٢) المائدة: ٣٨.

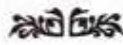
(٣) كما في: جمع الجوامع في أصول الفقه – للسبكي الشافعي – ١: ٣٣٢.

لم ير غيره قطعاً.

وأما إذا دلت القرينة على العمل به فذلك ليس إلّا للقرينة؛ فهو خارج عن محل النزاع^(١). انتهى

قوله رحمه الله: «نعم؛ غاية ما يفهم من اللقب... إلخ».

أقول: هذا مأخوذ من قاعدة احترازية القيود، وقد تقدّم شرحها - في أول مبحث المفاهيم -، وبيان اختلافها عن المفهوم. فراجع ثمة.



خاتمة

في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة

قوله رحمه الله: ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحاً.

أقول: ما أفاده المصنف هنا في هذا البحث من أنّ الدلالات الثلاث (الاقتضاء والتنبيه والإشارة) ليست داخلية في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحاً؛ إنما هو بحسب ما ارتضاه رحمه الله من تفسير للمفهوم – تبعاً للشيخ النائيني رحمته فيما تقدّمت الإشارة إليه – بأنّه مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوماً بيناً بالمعنى الأخص؛ والذي يلزم منه أن تكون الدلالات أكثر من دلالة المنطوق والمفهوم، مع أنّ الأصوليين كانوا قد حصروا الدلالات بالدالتين: المنطوقية والمفهومية. وقسموا الدلالة المنطوقية إلى: الصريحة، وغير الصريحة.

وجعلوا الدلالات الثلاث – الاقتضاء والتنبيه والإشارة – من القسم الثاني، أي من الدلالة المنطوقية غير الصريحة^(١).

وفي هذا الجانب قال السيد البروجردي رحمته: «.. تصدّى بعض الأعظم – يريد الشيخ النائيني – لتعريف المفهوم بما حاصله: أنّ المفهوم هو اللازم البين بالمعنى الأخص، وأمّا اللازم البين بالمعنى الأعم فيكون من الدلالات السياقية، وينقسم إلى دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة^(٢)».

(١) انظر: قوانين الأصول – للميرزا القمي – ١: ١٦٨.

(٢) انظر هذا المعنى من كلام المحقق النائيني رحمته في: فوائد الأصول ١، ٢: ٤٧٧.

ولازم هذا الكلام أن تكون أقسام الدلالات أكثر من دلالة المنطوق والمفهوم؛ فإنّ دلالة المنطوق بناءً عليه تكون منحصرة بدلالة المطابقة، ودلالة المفهوم هي دلالة الالتزام، أي الدلالة على اللازم البين بالمعنى الأخصّ، فدلالة اللفظ على اللازم البين بالمعنى الأعمّ - التي جعلها مقسماً لدلالة الإشارة وأختيها - تكون خارجة عنهما.

وهنا قسم رابع: وهو الدلالة على اللازم الغير البين في مقابل اللازم البين بالمعنى الأعمّ - أي ما لا يكون نفس تصوّر اللازم والملزوم والنسبة بينهما كافياً في الجزم باللزوم، بل يحتاج إلى برهان - ، مع أنّ القوم - أي الأصوليين - حصروا الدلالات بالدلالة المنطوقية والمفهومية، وقد عرفت أنّ دلالة المطابقة وقسمتيها - التضمنية والالتزامية - من الدلالات المنطوقية.

وأما دلالة الإشارة وأختيها فهي أيضاً من الدلالات المنطوقية؛ فإنّ المنطوق منقسم إلى الصريح وغير الصريح. والثاني إلى ما دلّ عليه اللفظ بدلالة اقتضاء وتنبيه - ويقال لها دلالة (الإيماء) أيضاً - وإشارة؛ لأنّ ما يدلّ عليه اللفظ: إن كان غير مقصود للمتكلّم فهو المدلول عليه بدلالة الإشارة، كدلالة الآيتين على أقلّ الحمل. وإن كان مقصوداً، فإن كان صدق الكلام أو صحّته يتوقّف عليه؛ فهو المدلول عليه بدلالة الاقتضاء، نحو: (رفع عن أمتي.. الخطأ والنسيان)^(١)، ونحو: «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ»^(٢)، فإنّهما يدلّان على مقدّر مصحّح للكلام.

وإن اقترن بالحكم ما فهم العليّة منه فهو المدلول عليه بدلالة الإيماء والتنبيه كما لو قال السائل: «واقعت امرأتي في نهار رمضان»؛ فأجيب: «كفر». فإنّ اقتران قوله بقول السائل ممّا يفهم منه عليّة الواقعة للكفارة، وهذه كلّها

(١) وسائل الشيعة ٣: ٢٧ باب ١٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١٢.

(٢) يوسف: ٨٢

دلالات منطوقية عند القوم»^(١). (انتهى)

قوله **عَلَيْهِ**: «دلالة الاقتضاء: وهي أن تكون مقصودة للمتكلم بحسب العرف...».

أقول: هذا المعنى لا يقتضي الاختصار على ظهور الكلام فيما تقتضيه المناسبات العرفية كما قد يتصور، بل هو يشمل المناسبات العقلية والعقلانية والشرعية واللغوية.. فكل معنى استظهر من الكلام بواسطة إحدى هذه المناسبات يكون مدلولاً لدلالة الاقتضاء.

ففي مثل قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(٢)، فإنَّ العرف يفهم أنَّ المقصود من الآية الشريفة هو سؤال أهل القرية، وذلك لمناسبة عقلية أو عقلانية.

أما المناسبة العقلية فهي أنَّ الدور والأفنية والحيطان _ التي هي مدلول لفظ القرية _ لا يمكن أن تسأل فتجيب، وإنما الذي يمكن أن يُسأل فيجيب هم القاطنون في تلك القرية من العقلاء.

وأما القرينة العقلانية فهي أنَّ المفترض كون المتكلم من العقلاء، وإذا كان كذلك فمن العبث أن تتعلّق إرادته الفعلية بما يتعذّر وقوعه ولو عادة.

فهذه المناسبة العقلية والعقلانية هي التي اقتضت ظهور الآية الشريفة في أنَّ المراد من سؤال القرية هو سؤال أهل القرية؛ وإلّا فالفاظ الآية الشريفة لا تساعد على هذا الظهور.

وأيضاً في مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾^(٣)، فإنَّ العرف يفهم أنَّ مقصود الآية الشريفة هو طلاق الزوجات، وذلك لمناسبة شرعية، وهو أنَّ الطلاق لا يكون إلّا للزوجة.

(١) انظر: لمحات الأصول - تقارير بحث السيد البروجردي للسيد الخميني: ٢٧٨، ٢٧٩.

(٢) يوسف: ٨٢

(٣) الطلاق: ١.

فهذه المناسبة الشرعية المعلومة بالضرورة هي التي اقتضت ظهور الآية الشريفة في إرادة الزوجات من لفظ (النساء)؛ وإلا فمقتضى الجمود على المدلول اللفظي للآية الشريفة لا يعطي هذا المعنى..
وبهذا القدر من البيان ننهي حديثنا في مبحث: المفاهيم، ويليه الكلام _ بإذن الله وتوفيقه _ في مبحث: العام والخاص.



الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم منتهى الحكمة والهدى

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

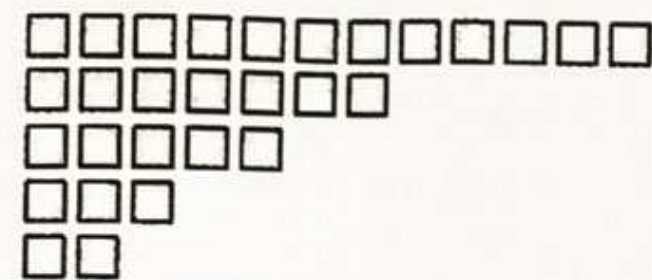
والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب



الباب الخامس:

العام والخاص



مجلس العلماء
بمكة المكرمة
الرياض

مجلس العلماء
بمكة المكرمة

مجلس العلماء
بمكة المكرمة

مجلس العلماء
بمكة المكرمة
الرياض

مجلس العلماء
بمكة المكرمة
الرياض

مجلس العلماء
بمكة المكرمة
الرياض

الباب الخامس:

العام والخاص

تمهيد:

قول الله: العام والخاص، هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف إلّا لشرح اللفظ إلخ.

أقول: يعدّ موضوع العموم والخصوص من أقدم الموضوعات الأصوليّة التي ألفت فيها علماؤنا الأقدمون.

ففي كتاب: الذريعة إلى تصانيف الشيعة:

- «كتاب الخصوص والأسماء والأحكام، للشيخ المتكلّم إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت، كان شيخ النوبختيين في عصره، ولد (٢٢٧) وتوفي (٣١١)، ذكره النجاشي والشيخ كلاهما».

- «كتاب الخصوص والعموم، للشيخ المتكلّم الثقة أبي محمّد الحسن بن موسى النوبختي ابن أخت إسماعيل النوبختي المذكور، كان مبرزاً على نظرائه قبل الثلاثمائة وبعدها، كما ذكره النجاشي»^(١). انتهى

وهذا المعنى يسفر لنا عن البدايات المبكرة للتأليف الأصولي عند الإماميّة، ويبيّن - أيضاً - قدم استعمال هذين الاصطلاحين (العموم والخصوص).

(١) أنظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة - لآغا بزرك الطهراني - ١٧٦: ٧.

وفي مجال التطبيق يذكر التاريخ لنا احتجاج الصديقة الزهراء عليها السلام بعمومات الميراث، واحتجاج أبي بكر بمأثورته (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) لتخصيص تلك العمومات.

وهذا يكشف _ أيضاً _ عن الانطلاقات الأولى للفكر الأصولي، ومن خلال استعمال هذين المصطلحين وأمثالهما، مما يعرب عن أهميتهما العلمية. والعموم والخصوص _ على أية حال _ كأسلوبين من أساليب التعبير هما من أهم وأقدم الظواهر اللغوية والاجتماعية العامة التي عرفت لغات البشر على اختلاف مجتمعاتها؛ إذ هما من أساسيات التعبيرات الاجتماعية في الخطاب والحوار والتفاهم.. ومن هنا دخلت هاتان الظاهرتان في أكثر من حقل معرفي.

العموم والخصوص لغةً واصطلاحاً:

كلمة الـ(عام) مشتقة من الـ(عموم)، والعموم في اللغة معناه الشمول والاستيعاب والريان لكل فرد يكون مفهوم العام صالحاً للانطباق عليه ^(١).. وأما بحسب الاصطلاح فهو لا يختلف عن معناه اللغوي كثيراً؛ إذ يراد به الشمول والاستيعاب المستفاد بواسطة المدلول اللفظي، وذلك مقابل الإطلاق الذي يفيد معنى الشمول أيضاً، ولكن بواسطة قرينة الحكمة.

فالفرق بين الإطلاق والعموم إنما هو من جهة الدال على الشمول والاستيعاب، فلو كان الدال هو الأوضاع اللغوية فهذا باصطلاح الأصوليين عموم، وإن كان

(١) انظر: لسان العرب - لابن منظور - ١٢: ٤٢٦، والمفردات - للراغب الأصفهاني - ٥٨٥.

والصاحبي في فقه اللغة - لابن فارس - : ٢٠١.

الدال على ذلك هو قرينة الحكمة فهذا الإطلاق باصطلاحهم^(١).

وأما الخصوص فهو ما يقابل هذا المعنى، أي عدم الشمول والسريان.

هذا، ولكن الشيخ صاحب الفصول رحمته الله صرح بأن للقوم في العام حدوداً كثيرة لا يسلم كلها أو جلها عن المناقشة أو الخلل المحوج إلى ارتكاب التعسف أو التمحل^(٢).

وقد تعرض الشيخ الخراساني رحمته الله في الكفاية إلى هذه التعاريف – الواردة في العام – ثم علق عليها بما حاصله:

أن تلك التعاريف إنما هي تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عن العام بـ [ما] الشارحة لا الواقعة في جواب السؤال عنه بـ [ما] الحقيقية. واستدل على ذلك بدليلين:

الأول: أنه لا بد في التعريف أن يكون أجلى من المعروف، ولكن إذا كان المعروف واضحاً بحيث أنه أجلى وأوضح من كل ما ذكر له من تعاريف فلا بد وأن

(١) ويمكن أن يُذكر فارق آخر بين العام والمطلق بلحاظ الموضوع فيقال: موضوع الإطلاق هو الطبيعة، بمعنى أنه بعد تمامية مقدمات الحكمة يستكشف أن نفس الطبيعة بلا قيد هي تمام موضوع الحكم، بخلاف العام فإن موضوع الحكم فيه أفراد الطبيعة نفسها.

(٢) انظر: الفصول الغروية – للشيخ محمد حسين الحائري –: ١٥٨.

ومن هذه التعاريف قولهم:

(أن العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له).

(أنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً).

(هو ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً).

(أنه اللفظ الدال على اثنين فصاعداً من غير حصر).

(أنه اللفظ الواحد المتناول بالفعل ممّا هو صالح له بالقوة مع تعدّد موارده).. ونحو ذلك.

انظر المناقشات حول هذه التعاريف في: هداية المسترشدين ٣، ١٤٠ – ١٥٠.

يكون الغرض من تعريفه هو شرح اسمه لا تعريفه الحقيقي.
والعام والخاص هما من هذا القبيل، فإنهما من الوضوح بحد يجعل ما يفهم منهما هو المقياس في صحة التعريف وعدم صحته، ولو لم يكونا جليين وواضحين إلى هذا المقدار لما كان صحة صدقهما وعدم صحة صدقهما مقياساً لصحة التعريف وعدمه.

أقول: وبلحاظ هذا الدليل - الأول - الذي بينه المحقق صاحب الكفاية رحمته الله نفهم قول المصنف رحمته الله: «فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية».

الثاني: أنه لا غرض ولا ثمرة تترتب على تعريفهما بالحد أو بالرسم، بل الغرض منهما هو الإشارة إلى أفرادهما (كل، الجمع المحلي باللام، بعض) ونحو ذلك، فإن هذه الألفاظ هي محل الغرض من بيان عموم الحكم وعدمه لا نفس لفظ العام والخاص.

وإذا كان الغرض هو ذلك، أي الإشارة إلى الحكم المترتب على فردة دون نفس معناه فلا داعي - حينئذٍ - لتعريفه تعريفاً حقيقياً ويكتفى بتعريفه بوجه ما بحيث يشار به إلى أفرادة فقط^(١).

وبلحاظ هذا الدليل - أي الثاني - نفهم تعبير المصنف رحمته الله حين قال: «القصد من العام: اللفظ الشامل بمفهومه.. إلخ»، أي أن القصد والغرض من العام ليس هو بيان حقيقته ومعناه، لعدم تعلق غرض بذلك - كما تقدم - وإنما القصد هو نفس لفظ (كل)، و(جميع)، الذي يكون شاملاً بمفهومه لجميع ما يصلح انطباقه عليه.

بيان مصطلحات:

ذكر الشيخ المصنف رحمته الله في هذا التمهيد جملة من المصطلحات التي

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢١٥، وشرحها: بداية الوصول ٤: ٨٢، ٨٣

يحسن بنا التعرف عليها ولو بشكل موجز:

١- متعلق الحكم: والمراد به هو الفعل الذي يقع مصباً للحكم، فمتعلق الوجوب هو الفعل المطلوب تحصيله، ومتعلق الحرمة هو الفعل المطلوب تركه، وهكذا.

٢- موضوع الحكم: وهو ما أخذ مفروض الوجود في متعلق الحكم، كالعاقل البالغ المستطيع مثلاً.

ويمكن التمثيل لمتعلق الحكم وموضوعه بالمثال التالي، وذلك فيما لو قال المولى: أكرم العالم، فهنا الحكم هو (الوجوب)، ومتعلقه هو (الإكرام)، والموضوع هو (العالم)، والمكلف هو (العالم) أيضاً، ففي بعض الأحيان قد يتفق الموضوع والمكلف كما في هذا المثال، وقد يختلفان كما في نحو: أنت صلّ، فالموضوع هو (الصلاة)، والمكلف هو (أنت)^(١).

ويوجد - أيضاً - اصطلاحان آخران، أشار إليهما المصنف رحمته الله، يراصف بعضهما الآخر؛ إذ كلاهما يعني إخراج بعض من كل، مما قد يوقع في مفارقة الخلط بينهما، ولأجله فرّق بينهما غير واحد من العلماء عند التعرض لهذا البحث (العام والخاص)، وهما:

٣- التخصيص: وهو عبارة عن إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً لتلك الأفراد لولا القرينة الدالة على إخراجها من حكم العام.

وبعبارة ثانية: التخصيص هو رفع الحكم عن الموضوع بلا تصرف في

(١) وللتوسعة في بيان هذين الاصطلاحين: المتعلق، وموضوع الحكم، يراجع: فوائد الأصول - تقارير

الموضوع كقوله عليه السلام: «نهى النبي ﷺ عن بيع غرر»^(١)، فإنه تخصيص لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) لكونه رافعاً للحلية بلا تصرف في الموضوع، بأن يقال: البيع الغرري ليس بيعاً مثلاً.

والتخصيص يكون على نحوين؛ إذ هو تارة يكون بنحو التخصيص المتصل، وأخرى يكون بنحو التخصيص المنفصل، وكلاهما ينقسم إلى قسمين: فتارة يكون التخصيص بمخصّص لفظي، وأخرى بمخصّص لبي، وسيأتي بيان هذه الأقسام بالتفصيل - إن شاء الله تعالى - في المباحث القادمة.

٤ - التخصّص: وهو عبارة عن الخروج الموضوعي التكويني الوجداني بلا إعمال دليل شرعي، كما إذا أمر المولى بوجوب إكرام العلماء، فالجاهل خارج عن هذا الحكم خروجاً موضوعياً تكوينياً بالوجدان بلا احتياج إلى دليل شرعي.

فالتخصّص هو أن يكون اللفظ - العلماء في المثال - من أوّل الأمر هو غير شامل لذلك الفرد - الجاهل في المثال - ، بلا حاجة إلى إعمال دليل شرعي لإخراجه عن موضوع الحكم، فالخروج المذكور هو خروج موضوعي، بخلافه في التخصيص، حيث يكون الخروج فيه خروجاً حُكْمياً.

قوله عليه السلام: «قد يقال للحكم إنه عام... إلخ»

أقول: قد يطلق العام عند الأصوليين أيضاً على الحكم إذا كان موضوعه عامّاً، مثل: أكرم كلّ تقي، فالحكم بالإكرام يوصف بالعموم كما يوصف موضوعه وهو: (كلّ تقي) بالعموم أيضاً.



(١) وسائل الشريعة ١٧: ٤٤٩ الباب ٤٠ من أبواب عقد البيع، الحديث ٣.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

أقسام العام

قوله ﷺ: ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:

١- العموم الاستغراقي: وهو أن يكون الحكم شاملاً... إلخ.

أقول: قسّم الأصوليون العموم إلى ثلاثة أقسام: عموم استغراقي، وعموم مجموعي، وعموم بدلي.

ومنشأ هذا التقسيم يعود إلى كيفية تعلق الحكم بأفراد العام؛ فإنّ الحكم تارة يكون متعلقاً بكل فرد باستقلاله، بحيث لو كان عدد الأفراد عشرة - مثلاً - لانحلّ مثل: أكرم كلّ عالم، إلى عشرة أحكام، ولازم هذا أنّه لو أكرم المكلف تسعة ولم يكرم واحداً كان مطيعاً بعدد تسعة، وعاصياً بلحاظ واحد.

وأخرى يكون الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث المجموع، بمعنى أنّ الحكم واحد ويكون متعلقاً بالمجموع، ولازم هذا أنّه لو أكرم تسعة ولم يكرم واحداً كان عاصياً فقط، ولم يكن مطيعاً أبداً.

وثالثة يكون الحكم متعلقاً بكل واحد على البدل، ولازم هذا أنّه لو أكرم واحداً - أيّ واحدٍ - كان مطيعاً من دون عصيان.

والأوّل هو: الاستغراقي، والثاني: المجموعي، والثالث: البدلي.

هذا كلّه بحسب ما أفاده المصنّف ﷺ في متن الكتاب بقوله: «ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم...»، وقد تابع في هذا التقسيم المحقّق صاحب الكفاية ﷺ وبعض الأجلّاء، إلّا أنّه يمكن أن يقال إنّ هذه الأقسام الثلاثة ثابتة للموضوع مع قطع النظر عن كيفية تعلق الحكم به، فنحن نشعر بالوجدان بوجود فرق بين قولنا: أيّ رجل، وقولنا: كلّ رجل، رغم أنّه لا يوجد حكم حتى يكون

الاختلاف بلحاظه^(١).

نعم يمكن أن يقال - وهذا القول لبعض المعاصرين - : أنَّ تقسيم العام على أساس كيفية لحاظ أفراده بقطع النظر عن تعلُّق الحكم به، هو مجرد افتراض لا واقع له، فإنَّ ماله واقع موضوعي هو أنَّ هذا التقسيم يكون على أساس كيفية تعلُّق الحكم بالموضوع لا بقطع النظر عنها^(٢).. والأمر سهل.

هذا، وقد صرَّح الشيخ النائيني رحمته الله بأنَّ تسمية العموم البدلي بالعموم لا تخلو من مسامحة ظاهرة؛ وذلك لأنَّ البدلية تنافي العموم؛ إذ المفروض أنَّ متعلِّق الحكم أو موضوعه ليس إلَّا فرداً واحداً فقط، وهو لا يناسب إطلاق لفظ العموم عليه.. ومن هنا اختار رحمته الله دخول العام البدلي في أقسام المطلق دون العام، وصرَّح بأنَّ هذا القسم من العموم إنَّما يستفاد - غالباً - من إطلاق المتعلِّق، فالمناسب هو أن يكون مندرجاً تحت المطلق لا العام^(٣).

وقد أجاب الشيخ المصنِّف رحمته الله على هذه الدعوى بما حاصله:

أنَّ المراد من العموم البدلي هو صلاحية كلِّ فرد من أن يكون متعلِّقاً أو موضوعاً للحكم، وهذا المعنى وإن أمكن استفادته - غالباً - بالإطلاق، إلَّا أنَّه ربَّما يكون مدلولاً للفظ ومستنداً إلى الوضع، كما في قولنا: أكرم أيَّ رجل شئت، وما يكون من أقسام العام هو هذا.

نعم، إذا استفيد المعنى المذكور من خلال الإطلاق (مقدِّمات الحكمة) كما في قول القائل: أكرم عالماً، فإنَّه يكون - حينئذٍ - مطلقاً بدلياً وتصح دعوى دخوله في المطلق دون العام.

وفي هذا الجانب يقول المحقِّق العراقي رحمته الله: «إنَّ البدلية في مثل هذا العام إنَّما كانت

(١) انظر: معتمد الأصول: ٢٦٦، غناية الأصول ٢: ٢٣٨.

(٢) انظر: المباحث الأصولية - للشيخ الفيَّاض - ٦: ٢٥٧.

(٣) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٥١٤، أجود التقريرات ١: ٤٤٣.

في مقام التطبيق، وإلا ففي عالم العموم والشمول كانت الأفراد بأجمعها تحت اللحاظ في عرض واحد، كما في مفاد قولك: جثني برجل أي رجل، حيث إن لفظة (أي) تدلّ على استيعاب جميع الأفراد عرضاً، غاية على نحو يكون التطبيق فيه تبادلياً لا عرضياً، كما في العام الاستغراقي والمجموعي، اللذان يلاحظ فيهما سير الطبيعي وشموله للأفراد بنحو العرضية في مقام التطبيق، بحيث لو عبّر عنها تفصيلاً لكان يعطف بعضها على بعض بقوله هذا وذاك وذاك الآخر، بخلافه في العام البدلي، فإنه وإن كان يرى في مقام اللحاظ سريان الطبيعي وشموله للأفراد، إلا أنه لا يكون بنحو العرضية بل بنحو البدلية، كقولك: رجل أي رجل، في قبال قول: كل الرجال وجميع الرجال، ومن المعلوم أن مجرد كون التطبيق فيه تبادلياً لا عرضياً لا يقتضي خروجه عن العمومية والاستيعاب لجميع الأفراد كما لا يخفى^(١). انتهى

قوله عليه السلام: «إن عموم متعلق الحكم لأحواله وأفراده إذا كان متعلقاً للأمر الوجوبي ... إلخ».

أقول: يشير المصنف عليه السلام هنا إلى مسألة، وهي: أن الأصل اللفظي الإطلاقي فيما إذا شك في ورود الحكم على الموضوع بأنه قد جيء على نحو الاستغرافية أو لا؟ يقتضي الاستغرافية؛ وذلك لأن المجموعة تحتاج إلى عناية زائدة، وهي لحاظ جميع الأفراد على وجه الاجتماع وجعلها موضوعاً واحداً.

وأما في دائرة المتعلق ففي مقام الشك بأن المراد - كما في: أكرم العلماء - إكرامهم بكل أنواع الإكرام أو بنوع واحد منه؟ يكون الأصل هو العموم البدلي، أي: أكرمهم بأحد أنواع الإكرام؛ فإن لم يكن هذا النوع فذاك، وإن لم يكن ذاك الثاني فذاك الثالث، وهكذا.



الفصل الأول



■ ألفاظ العموم



بازار ۱۳۰۰



بازار ۱۳۰۰

الفصل الأول:

ألفاظ العموم

قوله ﷺ: لا شك أن للعموم ألفاظاً تخصّه دالة عليه إمّا بالوضع أو

بالإطلاق... إلخ

أقول: عقد الماتن ﷺ مباحث هذا الباب - العام والخاص - في فصول، وأول فصل ابتدأ به هو: ألفاظ العموم.

وفي البدء نشير إلى اختلاف الأصوليين في التعبير عن الفصل الذي بأيدينا، فالبعض أطلق عليه: ألفاظ العموم، كما صنع الشيخ المصنف ﷺ هنا، وكما صنع العلمان: صاحب المعالم والذريعة^(١).

وبعض عبّر عنه بـ: صيغ العموم، أو ما يقرب من ذلك، كما في: الكفاية والقوانين^(٢).

وبعض سمّاه بـ: أدوات العموم، كما في: دروس في علم الأصول^(٣). وكلّ هذه العناوين تعطي المعنى المقصود للأصوليين، وهو الوسائل اللفظية التي يتوصّل بها المتكلّم للتعبير عن معنى عام ينوي التعبير عنه، فكلمة (ألفاظ) تصدق على المفردات والتركيبات، وكذلك (صيغ)، فللمفرد صيغته وللمركّب

(١) انظر: الذريعة - للسيد المرتضى - ١: ١٩٧، معالم الدين: ١٠٢.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢١٦، قوانين الأصول: ١٩٣.

(٣) انظر: دروس في علم الأصول - للشهيد الصدر قدس سره - ١: ٨٤.

صيغته، ومثلهما (أدوات)، ذلك أنَّ الأداة هنا أُريد بها وسيلة التعبير اللفظي عن العام، وهي بهذا تشمل المفردات والمركبات.

ألفاظ العموم في لغة العرب؟!

ولكن قبل بيان ألفاظ العموم ينبغي أن نعرف هل في لغة العرب أدوات موضوعة للعموم أو لا؟ وإذا كانت هناك ألفاظ موضوعة للعموم فهل هي مختصة بالعموم أو أنها موضوعة للعموم والخصوص بنحو الاشتراك اللفظي؟ أقوال في المسألة:

منها - وهو رأي الشيخ المصنف رحمته الله - : أنَّ في لغة العرب ألفاظ موضوعة للعموم ومختصة به ولا معنى آخر لها مثل (كل) ^(١).

ومنها: أنَّ كلَّ ما يدعى أنه موضوع للعموم هو في الحقيقة مشترك لفظي بين العموم والخصوص ^(٢).

ومنها: أنها موضوعة للخصوص ^(٣).

ومنها: التوقف ^(٤).

كما وتوجد هناك أقوال أخرى في المسألة ^(٥).

(١) وهذا القول ذهب إليه الشيخ صاحب المعالم رحمته الله وصرَّح بأنه اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين. انظر: معالم الدين: ١٠٢.

(٢) ذهب إليه السيد المرتضى رحمته الله وجماعة، على ما في: معالم الدين: ١٠٢.

(٣) نسبه في (العدة) إلى قوم من المرجئة. انظر: عدة الأصول - للشيخ الطوسي - ١: ٢٧٨.

(٤) أشار إليه المحقق في المعارج: ٨٢، والقمّي في القوانين: ١٩٣.

هذا، وقد استدل أصحاب القول الأول لمدّعاهم بالتبادر، وقالوا: إنّ السيد لو قال لعبده: «لا تضرب أحداً»^(٢)، فهم من اللفظ العموم عرفاً، حتّى أنّه لو ضرب واحداً لعدّ مخالفاً، والتبادر دليل الحقيقة، فيكون كذلك لغة، لأصالة عدم النقل.. فالنكرة في سياق النفي هي موضوعة للعموم حقيقة لا غير.

وقالوا أيضاً: لو كان نحو «كلّ» و«جميع» من الألفاظ المدّعى عمومها، مشتركة بين العموم والخصوص، لكان قول القائل: «رأيت الناس كلّهم أجمعين»، مؤكّداً للاشتباه، وذلك باطل.

بيان الملازمة: أنّ «كلّ» و«أجمعين» مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ، واللفظ الدال على شيء يتأكّد بتكريره، فيلزم أن يكون الالتباس متأكّداً عند التكرير.

وأما بطلان اللازم، فلأننا نعلم ضرورة أنّ مقاصد أهل اللغة _ عند التكرير _ هي تكثير الإيضاح وإزالة الاشتباه^(٣).

دلالة الألفاظ على العموم:

صرّح المصنف رحمته الله بأنّ الألفاظ الدالة على العموم قسمان: قسم يدلّ على العموم بالوضع (أي أنّ الواضع وضعه للدلالة على العموم)، وذلك مثل: كلّ وجميع. وقسم آخر يدلّ على العموم بالإطلاق، أي أنّه لا يدلّ بنفسه على العموم، ولكن بواسطة مقدّمات الحكمة (الآتي بيانها في مبحث: المطلق والمقيّد) يصير

(١) انظر: عدّة الأصول - للشيخ الطوسي - ١: ٢٧٩، وقوانين الأصول: ١٩٣، وزبدة الأصول - للروحاني - ٢: ٣٠٠.

(٢) هذا المثال هو مصداق للنكرة في سياق النفي، وهي أحد الأساليب المستعملة في العموم كما سيأتي بيانه.

(٣) انظر: معارج الأصول - للمحقّق الحليّ - ٨٢، ومعالم الدين: ١٠٢.

دالاً على العموم، وذلك مثل (أل).
ثم بين رحمته أن بعض هذه الألفاظ - الدالة على العموم - يكون مفرداً، مثل:
كل، وجميع، وكافة، وتمام، وأي، ودائماً.
وبعضها يكون بصورة هيئة لفظية مثل: وقوع النكرة في سياق النفي أو
النهي، أو كون اللفظ جنساً محلي باللام، جمعاً كان ذلك اللفظ أو مفرداً.
فلنتحدث عن كل واحدة من هذه الألفاظ بالتفصيل، ولكن قبل ذلك نشير
إلى هذا الإشكال وجوابه:

وحاصل الإشكال: أنه قد تقدم في بيان سابق للمصنف رحمته - عند الحديث عن
أقسام العموم - أنه قال: «نعم، إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى
الإطلاق، فهو يدخل في المطلق لا العام»، ولكنه في هذا الفصل في موضوع استفادة
العموم من المفرد المحلي باللام صرح قائلاً: «... ولكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع
في المفرد المحلي باللام، وإنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى الحكمة» وهذا البيان
منه رحمته هنا ينافي البيان المتقدم؛ إذ البيان الأول يعني أن العموم قد يستفاد من الإطلاق
ومقدمات الحكمة فهو - بهذا اللحاظ - يدخل في المطلق لا العام، بينما هذا البيان -
الثاني - يشير إلى أنه مع استفادة العموم من الإطلاق إلا أنه باق تحت عنوان «العام» ولا
يدخل في «المطلق»، وهذا تهافت ظاهر؟!

والجواب: لا يوجد تناف أو تهافت بين القولين؛ وذلك لأن العام - كما
تقدم بيانه - يكون على ثلاثة أقسام: استغراقي، ومجموعي، وبدلي. والعبارة
الأولى للمصنف رحمته إنما دلت على أن العموم البدلي إن استفيد من مقدمات
الحكمة يكون إطلاقاً ولا يسمى عموماً، واللفظ الدال عليه يسمى مطلقاً لا
عاماً، ولهذا قال المصنف رحمته في العبارة الأولى: «من هذا القسم»، أي العموم
البدلي.

وأما في العبارة الثانية - الواردة في هذا الفصل - ، والتي قال فيها أن

العموم قد يستفاد من الإطلاق ومقدمات الحكمة، فهو يريد منها العموم المجموعي والاستغراقي لا البدلي.

وبكلمة ثانية: يمكن أن نقول أن العموم البدلي قسمان: قسم يدلّ عليه اللفظ بالوضع مثل (أي)، وهذا يسمى (عموماً)، واللفظ الدالّ عليه يسمى (عاماً).

وقسم آخر يدلّ عليه اللفظ بواسطة مقدمات الحكمة، وهذا يسمى (إطلاقاً)، واللفظ الدالّ عليه يسمى (مطلقاً).

وأما العموم المجموعي والاستغراقي فهما دائماً يسميان عمومياً، ودائماً يكون اللفظ الدالّ عليه يسمى عاماً سواء دلّ عليه بالوضع أم بمقدمات الحكمة.

فإن قلت: ولماذا هذا التفصيل والتفريق بين العموم البدلي والعموميين الآخرين حتى إذا كان اللفظ الدالّ على البدلي بمقدمات الحكمة سمي مطلقاً بينما اللفظ الدالّ على العموميين الآخرين إن دلّ عليه بنفس هذه المقدمات سمي عاماً ولم يسم مطلقاً؟

قلت: هذا يقتضي بيان الفرق بين العام الأصولي والمطلق البدلي، فإن سرّيان الحكم في العام الأصولي إلى جميع أفرادهِ بعد جريان مقدمات الحكمة في مدخول الأداة إنّما هو بالدلالة اللفظية، وهذا بخلاف السريان في المطلقات البدليّة، فإنّه إنّما يكون بحكم العقل لأجل تساوي أفراد الطبيعة في الوفاء بالغرض المترتب عليها، ومن ثمّ يتقدّم العام الأصولي على المطلق البدلي عند تعارضهما^(١).

ألفاظ العموم:

١ - لفظيّة (كلّ) وما في معناها:

صرّح ابن هشام في (المغني) بأن: «كلّ: اسم موضوع لاستغراق:

(١) وللتوسعة يراجع: أجود التقريرات ١: ٤٤٠، ٥١٩.

- أفراد المنكر نحو: ﴿كُلْ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^(١).
- و(أفراد) المعرف المجموع نحو: ﴿وَكُلَّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾^(٢).
- وأجزاء المفرد المعرف نحو: (كلّ زيدٍ حسن).
- فإذا قلت: (أكلت رغيف زيد)، كانت لعموم الأفراد.
- فإن أضفت الرغيف إلى زيد (أي قلت: أكلت كلّ رغيف زيد) صارت لعموم أجزاء فرد فرد^(٣). انتهى
- وجاء في (المعجم الوسيط): «كلّ: كلمة تفيد الاستغراق لأفراد ما تضاف إليه أو أجزائه، نحو: ﴿كُلَّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾^(٤)، و (كلّ المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه) ...»^(٥).
- وتوجد — أيضاً — ألفاظ أخرى هي بمعنى (كلّ) في الاستغراق والدلالة على الشمول، مثل:
- جميع:
- جاء في (المعجم الوسيط): «جميع: من ألفاظ التوكيد، يقال: أخذت حقّي جميعه»^(٦).
- وفي (الصحاح): «جميع: يؤكّد به، يقال: (جاؤوا جميعاً) أي كلّهم»^(٧).
- ومن شواهداها في القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي

(١) آل عمران: ١٨٥.

(٢) مريم: ٩٥.

(٣) مغني اللبيب — لابن هشام الأنصاري — ١: ١٩٣.

(٤) الطور: ٢١.

(٥) المعجم الوسيط: ٧٩٦.

(٦) المعجم الوسيط: ١٣٦.

(٧) الصحاح — للجوهري — ٣: ١٢٠٠.

الْأَرْضَ جَمِيعاً^(١).

وعامة:

تقول: (جاء القوم عامة) أي جميعاً.

وتقول: (جاء القوم عامتهم) أي كلهم، جميعهم^(٢).

وكافة:

يقال: لقيتهم كافة، أي كلهم^(٣).

ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾^(٤).

أي للناس جميعاً تكفهم وتردعهم^(٥).

ومن هذه الألفاظ أيضاً:

قولهم: (أخذت الشيء برمته)، أي كله.

وقولهم: (أخذته بحذافيره).

وقولهم: (هذا الشيء لك بأسره)، يعني جميعه.

وقولهم: (تناولته بتمامه).

وقولهم: (أخذته فلم أبق على شيء منه).

وقولهم: (جاء القوم بقضهم وقضيضهم)، أي جاؤوا جميعهم أو كلهم فلم يتخلف منهم أحد.. ونحو ذلك^(٦).

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) انظر: شرح ابن عقيل - لابن عقيل الهمداني - ٢: ٢٠٨.

(٣) لسان العرب - لابن منظور - ٩: ٣٠٦.

(٤) سبأ: ٢٨.

(٥) مجمع البحرين ٤: ٥٥.

(٦) انظر: لسان العرب ٤: ١٧٧، معجم مقاييس اللغة ٥: ٥١٢، ٣: ٥١٥، تاج العروس ٦: ٢٤، ١٦: ٧٥.

والملاحظ من استقراء النصوص التي استعملت فيها هذه الألفاظ في الشرعيات وغيرها، وأيضاً عند استعمالها بين أبناء اللغة أنفسهم نجد أنها تدلّ على العموم وظاهرة فيه، بل هي فيه حقيقة، وفي غيره مجاز.

إلى هنا والبحث المذكور يبدو وكأنه بحث لغوي ولا شأن للأصولي فيه، ولكن بالإمكان أن نقول إنّ أقصى ما يبيّنه اللغوي في هذا المقام هو أنّ «كلّ» - مثلاً - تفيد العموم، ولكن هل هو عموم ما يراد من مدخولها، أو عموم ما ينطبق عليه المدخول^(١)؟

فهذا البحث خارج عن نطاق بحث اللغوي واهتمامه، بل هو ممّا يتكفل الأصولي بالإجابة عليه، وليبيان هذا المعنى نقول:

يوجد بحث يتناوله الأصوليون تحت عنوان: نحو دلالة أدوات العموم، حاصله: أنّه بعد التسليم بأنّ كلمة «كلّ» وما شابهها هي موضوعة للعموم واستيعاب المدخول، فهل العموم المذكور يحتاج إلى إجراء قرينة الحكمة في المدخول أو لا؟

توضيح ذلك: أنّنا نسلم أنّ كلمة «كلّ» وما شابهها موضوعة للعموم واستيعاب المدخول، وهذا مطلب لا ينبغي التأمل فيه، وإنّما ينبغي التأمل في أنّ استفادة العموم من كلمة «كلّ» هل يحتاج إلى إجراء قرينة الحكمة في المدخول، بحيث يقال: إنّ كلمة «عالم» - في مثال: أكرم كلّ عالم - يراد بها مطلق العالم، لأنّه لو كان المراد بها خصوص العالم العادل فلا تكون كلمة «كلّ» دالة على استيعاب جميع أفراد العالم، بل على استيعاب أفراد خصوص العالم العادل، ومن هنا فنحن بحاجة إلى إجراء قرينة الحكمة أولاً في كلمة

(١) المراد من المدخول هو مدخول الأداة، مثل كلمة «عالم» في قولنا: «أكرم كلّ عالم»، فإنّ «كلّ» تسمى أداة العموم، و«عالم» تسمى مدخول الأداة، لأنّ الأداة دخلت عليها.

«العالم» لنثبت أنّ المراد منها مطلق العالم^(١)، وبعد ذلك نثبت دلالة كلمة «كلّ» على العموم.

أو أننا لا نحتاج إلى ذلك، بل كلمة «كلّ» موضوعة لاستيعاب ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول، فلا حاجة إلى إجراء قرينة الحكمة فيه، لأنّه - أي المدخول - صالح في ذاته وبقطع النظر عن إجراء قرينة الحكمة لشمول كلّ فرد من أفراد العالم، ومع صلاحيته هذه نثبت دلالة كلمة «كلّ» على العموم بلا حاجة إلى إجراء قرينة الحكمة؟

يوجد في المقام قولان:

الأول: إنّنا نحتاج إلى إجراء قرينة الحكمة في المدخول أولاً، ثم بعد ذلك ندخل عليه مثل كلمة «كلّ» لتتمّ الدلالة على العموم.

وهذا القول ذهب إليه المحقّق الشيخ النائيني^(٢)، والمحقّق صاحب الكفاية - كما في أحد الرأيين المستفادين من كلماته رحمته الله^(٣) - ، وهو - أيضاً - مختار المحقّق الحائري في الدرر^(٤).

والوجه في القول المذكور: أنّ كلمة «كلّ» وإن كانت موضوعة للعموم إلّا أنّها موضوعة لعموم ما يراد من المدخول، فإن كان المراد من المدخول - أي من كلمة عالم في قولنا: أكرم كلّ عالم - مطلق العالم كانت كلمة «كلّ» دالة على استيعاب جميع أفراد العالم، أمّا إذا كان المراد خصوص: العالم

(١) كأن يقال: لو كان المتكلّم يريد إكرام خصوص العالم العادل لقيد كلامه، وبما أنّه قد أطلق ولم يقيد وهو في مقام البيان فالمستفاد هو إكرام مطلق العالم.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٦٢، ١٦٣.

(٣) انظر هذه الاستفادة في: محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٥٧، وبداية الوصول ٤: ١٩٨، وعناية الأصول ٢: ٢٤٩.

(٤) درر الفوائد ١: ٢١١.

العادل، فلا تكون كلمة «كل» دالة على استيعاب جميع أفراد العالم بل على استيعاب أفراد خصوص العالم العادل.

ومن هنا فنحن بحاجة إلى إجراء قرينة الحكمة أولاً في كلمة «العالم» ليثبت أن المراد منها هو مطلق العالم وليس خصوص العالم العادل، وبعد ذلك تثبت دلالة كلمة «كل» على العموم^(١).

ويمكن التعبير عن المعنى المذكور بعبارة مختصرة فنقول: إن استفادة العموم من كلمة «كل»، الذي هو مدلول وضعي لها، يكون في طول إجراء مقدمات الحكمة في المدخول.

القول الثاني: أن كلمة «كل» تفيد الاستيعاب والشمول في المدخول بلا حاجة إلى إجراء قرينة الحكمة فيه، فالأداة بنفسها تؤدي دور تلك القرينة. فإن كلمة «كل» هي موضوعة لاستيعاب ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول بلا حاجة إلى إجراء قرينة الحكمة فيه، وذلك لأن المدخول صالح في ذاته – وبقطع النظر عن إجراء قرينة الحكمة – لشمول كل فرد من أفراد العالم، ومع صلاحية المذكورة تثبت دلالة «كل» على العموم بلا حاجة إلى إجراء قرينة الحكمة، بل تكون نفس دلالة كلمة «كل» على الاستيعاب مثبتة لإطلاق المدخول بلا حاجة إلى إجراء قرينة الحكمة فيه لإثبات إطلاقه.

وهذا القول اختاره جملة من المحققين، منهم: المحقق العراقي^(٢)، والسيد البروجردي^(٣)، والسيد الخوئي^(٤)، وهو – أيضاً – أحد الرأيين المستفادين من

(١) المصدر السابق.

(٢) نهاية الأفكار ١، ٢: ٥١٠.

(٣) حاشية على كفاية الأصول – تقارير بحث البروجردي للحجتي – ١: ٤٨٥.

(٤) محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٥٨.

كلمات المحقق صاحب الكفاية رحمته الله^(١)، كما أنه الظاهر من كلمات الشيخ المصنف رحمته الله: «وأنَّ العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها».

إلّا أنَّ الملاحظ على المصنّف رحمته الله أنه في الفصل الثالث - القادم - سيرد على دعوى القائلين بالمجازية في العام المخصّص بالمنفصل بأنَّ «كلّ» موضوعة لعموم ما يراد من المدخول، وهذا معناه أنه يوافق أصحاب القول الأول في المسألة المذكورة.. وهذا تذبذب واضح في الرأي يجعلنا لا نظمن إلى قول ثابت له رحمته الله في هذه المسألة.. فليلاحظ ذلك.

وعلى أية حال، قد استدلّ لهذا القول - الثاني - بالوجوه الثلاثة الآتية:
الأول: الظهور^(٢)، وحاصله: أنَّ كلمة «كلّ» الظاهر منها أنها موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه.

وقد ردّ الوجه المذكور بما حاصله: أنَّ مجرد الاستظهار غير كافٍ لترجيح أحد القولين على الآخر، وإنّما لا بدّ من برهان يبيّن أحد القولين في قبال القول

(١) انظر هذه الاستفادة في: دروس في علم الأصول ١: ٢١٧، ومنتهى الدراية ٣: ٤٧٣، وكفاية الأصول في أسلوبها الثاني: ٣: ٢٨٨.

أقول: وقد توقّف بعضهم - كالمحقّق الروحاني - في فهم مراد الكفاية في المقام، قال في (منتقى الأصول) ٣: ٣٠٤: «وأما قول الكفاية «نعم، لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها»، فلا نعرف المراد منه، وهل هو عدول عمّا استظهره أولاً [بأنَّ كلّ تدلّ على عموم ما يراد من المدخول فنحتاج إلى قرينة الحكمة] أو مجرد احتمال وبيان قيل؟!». انتهى.

(٢) وهذا الدليل قد استظهره البعض من كلمات المحقق الخراساني قدس سره، انظر: دروس في علم الأصول

الآخر^(١).

الوجه الثاني: لزوم اللغوية^(٢)، وحاصله: أننا لو قلنا بأن «كل» هي موضوع الاستيعاب ما يُراد من المدخول — كما هو مفاد القول الأول في المسألة — للزم من ذلك لغوية «كل»؛ إذ أن إجراء مقدمات الحكمة لإثبات الشمول والاستيعاب في المدخول لا يبقى أي أثر لـ «كل» في إفادة الشمول المذكور، وبالتالي يكون استعمالها بل وضعها لغوياً، وهو باطل بالضرورة.

وقد رد السيد الشهيد رحمته الله على دعوى اللزوم للغوية هذه بما حاصله: أن قرينة الحكمة بعد إجرائها وإن كانت تفيد العموم ولكن لا ترينا من خلال اللفظ وبواسطته جميع الأفراد، فإن لفظ «عالم» لا يدل إلا على طبيعة العالم ولا يدل على الاستيعاب، وإجراء قرينة الحكمة يثبت أن المراد الجدّي هو الطبيعة من دون قيد، وهذا بخلاف كلمة «كل» فإنها تدل على الاستيعاب بنفسها وتُري جميع الأفراد، فالعموم مستفاد فيها من نفس اللفظ.

وبكلمة ثانية: أنه يوجد عندنا أسلوبان للدلالة على العموم أحدهما تدل عليه كلمة «كل»، والآخر تدل عليه قرينة الحكمة، ومعه فلا يكون وضع كلمة «كل» للعموم من قبل الواضع لغوياً؛ إذ المقصود من الوضع هو إفادة المعنى الواحد بالأساليب المختلفة وإن لم يترتب على ذلك ثمرة عملية، كما ولا يكون استعمالها من قبل المستعمل لغوياً؛ إذ لعل غرض المستعمل متعلق بإفادة العموم بالدلالة اللفظية بأن يُري العموم والاستيعاب باللفظ وليس بقرينة الحكمة؛ حيث إن الدلالة باللفظ أقوى وأكد^(٣).

الوجه الثالث: بطلان ارتباط المدلول التصوري للأداة بالمدلول التصديقي

(١) ذكره الشهيد الصدر في حلقاته، انظر: المصدر السابق.

(٢) وهذا الدليل أفاده المحقق السيد الخوئي في المحاضرات ٥: ١٥٩.

(٣) انظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٩٥.

لقريئة الحكمة^(١).

وحاصله: أن قريئة الحكمة _ كما سيأتي الحديث عنها في مبحث المطلق والمقيد _ ناظرة إلى المدلول التصديقي الجدّي، فهي تعين المراد التصديقي، ولا تساهم في تكوين المدلول التصوري، وأداة العموم تدخل في تكوين المدلول التصوري للكلام، فلو قيل بأنها موضوعة لاستيعاب المراد من المدخول الذي تعينه قريئة الحكمة وهو المدلول التصديقي، كان معنى ذلك ربط المدلول التصوري للأداة بالمدلول التصديقي لقريئة الحكمة، وهذا واضح البطلان؛ لأن دلالة كلّ كلام على معناه بالدلالة التصورية ثابتة بقطع النظر عن مراده الجدّي، كما هو الحال عند النائم والهازل، فالنائم إذا قال حال نومه: أكرم كلّ عالم، كان كلامه هذا دالاً على المعنى الموضوع له _ المعبر عنه بالمدلول التصوري _ بالرغم من أن قريئة الحكمة لا يمكن إجراؤها في حقّه لتشخيص المراد الجدّي لفرض أنه نائم^(٢).

الثمرة بين القولين:

إذا عرفت هذا، فقد تسأل عن الثمرة بين القولين، وفي هذا الجانب نقول: إن الثمرة المترتبة على هذا الخلاف _ بين القولين _ هو أن إحراز العموم على القول الأول يحتاج إلى تعيين المراد من المدخول وذلك بإجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة كي يثبت أن المراد هو المطلق لا المقيد.

وهذا بخلافه على القول الثاني فإن إحراز العموم لا يحتاج إلى تعيين المراد من المدخول، فلا يحتاج إلى الإطلاق ومقدمات الحكمة في المدخول، بل تكون نفس دلالة كلمة «كلّ» على الاستيعاب مثبتة لإطلاق المدخول بلا حاجة إلى إجراء قريئة الحكمة فيه لإثبات إطلاقه.

(١) أفاده الشهيد الصدر، انظر: المصدر السابق.

(٢) نفس المصدر.

قوله رحمته: «.. مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها...» أقول: إنه بناءً على القول بأن «كل» موضوعة للدلالة على عموم المدخول بما له من المعنى فهي بنفسها تدلّ على سعة وإطلاقه من دون حاجة إلى قرينة الحكمة أو نحوها، ومن الطبيعي أنه لا يفرّق - بناءً على القول المذكور - بين أن يكون مدخولها في نفسه من الأجناس أو الأنواع أو الأصناف، فإنّ السعة إنّما تلاحظ بالإضافة إلى دائرة المدخول، فلا فرق بين قولنا: (أكرم كلّ رجل)، وقولنا: (أكرم كلّ رجلٍ عادل)، أو: (كلّ رجلٍ إلّا الفسّاق منهم)، فإنّ لفظة «كلّ» في جميع هذه الأمثلة تستعمل في معناها، وهو عموم المدخول وشموله.

٢. وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي:

يتفق الفريقان - النحويون والأصوليون - على أنّ جملة النكرة في سياق النفي - كقولنا: لا رجل في الدار - تفيد العموم. قال الغلايني في (جامع الدروس العربية): «النكرة في سياق النفي تدلّ على العموم، لهذا يُحسن إن أُريد عدم إرادة العموم أن يؤتى بعدهما بما يزيل اللبس، كأن يقال مثلاً: (لا رجلٌ مسافراً، بل رجلان، أو رجال)»^(١). وعن الآسنوي في (الكوكب الدرّي): «النكرة في سياق النفي تعمّ، سواء باشرها النافي نحو (ما أحد قائماً)، أو باشرها عاملها نحو (ما أقام أحد)، وسواء كان النافي ما أو لم أو لن أو ليس»^(٢).

وقال صاحب الحاشية - على المعالم - : «واعلم أنّ من ألفاظ العموم النكرة في سياق النفي، ولا خلاف ظاهراً بين الأصوليين - ممّن قال بأنّ للعموم صيغة تخصّه

(١) جامع الدروس العربية - للغلايني - : ٤٠٢.

(٢) الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية ١: ٥٣.

كما هو المعروف _ أنها تفيد العموم إذا كان اسماً لا وصفاً^(١).

والمراد من النكرة _ هنا _ ليس النكرة بمعناها المصطلح الذي هو اسم الجنس الداخل عليه التنوين المفيد للوحدة، بل المراد منها هو الطبيعة اللابشرط، وإلا فمقتضى نفي الواحد أو النهي عنه ليس هو نفي الجميع أو النهي عن الجميع؛ ولذا صحَّ أن يقال: ما جاءني رجل واحد بل رجال، أي ما جاءني رجلٌ واحد بل جاءني رجال كثيرون.

توضيح ذلك: أنَّ النكرة إذا كانت مثبتة _ أي لم يدخل عليها نفي أو نهى مثل: «أكرم رجلاً» _ فهي مستبطنة لقيد الوحدة، ولكنها إذا وقعت في سياق النفي أو النهي وقيل: «لا تكرم رجلاً»، فهي تتجرّد من قيد الوحدة وتخرج عن كونها نكرة وتكون دالة على الطبيعة فقط، وبعد دلالتها على الطبيعة من دون قيد الوحدة تصبح صالحة لشمول جميع الأفراد.

والمسألة التي يبحثها الأصوليون هنا بعد اتّفاقهم على كون النكرة في سياق النفي تفيد العموم، هي: هل أنَّ الدلالة المذكورة _ على العموم _ هي مستفادة من العقل، أم الوضع، أم الإطلاق؟

أقول ثلاثة في المسألة بل أربعة:

والمراد من دلالة النكرة الواردة في سياق النفي على العموم عقلاً: أنَّ العقل يحكم بأنَّ النكرة حيث أنَّها تدلّ على الطبيعة، فإذا دخل النفي (أو النهي) عليها، يكون ذلك دالاً على طلب عدم الطبيعة، حيث أنَّ عدم الطبيعة لا يتحقّق عقلاً إلاّ بترك جميع أفرادها، فيلزم _ بذلك _ ترك جميع الأفراد.

وهذا القول هو صريح كلام الشيخ المصنف رحمته الله، حيث قال: «النكرة في سياق النفي أو النهي، فإنّه لا شكّ في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً _ لا وضعاً _ لأنَّ عدم الطبيعة إنّما يكون بعدم جميع

(١) هداية المسترشدين - للشيخ محمد تقي الأصفهاني - ٣: ٢٣٢.

أفرادها».

وهو - أيضاً - صريح رأي السيد البروجردى رحمته الله في المسألة، حيث قال: «مما يدلّ عقلاً على العموم النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي، فإنّ ثبوت الطبيعة بثبوت فرد ما وانتفائها بانتفاء جميع الأفراد وهذا واضح، والطبيعة الواقعة في سياقهما مرسلة لا مبهمة فلا نحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة»^(١). انتهى

إلّا أنّ القول المذكور قد أشكل عليه بما حاصله: أنّ الدلالة العقلية - هنا - إنّما تعيّن طريقة امثال النهي، وأنّ امثاله لا يتحقّق إلّا بترك جميع أفراد الطبيعة، ولا تثبت الشمولية، بمعنى تعدّد الحكم بتعدّد الأفراد، ومن الواضح أنّنا - في المقام - لا نريد إثبات الشمولية في مقام الامثال، وإنّما نريد إثبات الشمولية بمعنى تعدّد الحكم بتعدّد الأفراد^(٢).

وأيضاً: أشكل عليه، بما أشرنا إليه سابقاً في مبحث النواهي، من أنّ إعدام الطبيعة عقلاً لا يقتضي إعدام جميع الأفراد، لأنّ لكلّ طبيعة وجوداً واحداً وعدمياً واحداً لا أعداماً متعدّدة^(٣).

هذا كلّه في القول الأوّل.

القول الثاني: أنّها تدلّ على العموم بالوضع: أي أنّ الواضع وضع حياة النكرة في سياق النفي للدلالة على عموم النفي.

قال صاحب الحاشية على المعالم: وهذا هو ظاهر المحكي عن الأصوليين، واختاره جماعة من المتأخرين^(٤).

وأورد عليه: بأنّ الطبيعة المسلوبة موضوعة للماهية اللابشرط، وألفاظ النفي

(١) نهاية الأصول - تقارير بحث البروجردى للشيخ المنتظري - : ٢٨٥.

(٢) أفاده الشهيد الصدر في الحلقة الثالثة ٢: ٩٨.

(٣) انظر: الظفر بمطالب أصول المظفر ١: ٤٣٦.

(٤) هداية المسترشدين ٣: ٢٣٤.

والنهي وضعاً للسلب ولم يوضعاً لأمرين: للسلب واستيعاب أفراد المسلوب، ولا يوجد وضع للجملة غير وضع مفرداتها^(١).

القول الثالث: أنها تدلّ على العموم بالإطلاق ومقدّمات الحكمة: وهذا القول هو مختار جملة من المحققين^(٢)، وحاصله: أنّ مفاد النفي - كما في قولنا: لا رجل في الدار - ليس هو إلّا سلب النسبة، ومفاد المدخول ليس هو إلّا الطبيعة اللابشرط القابلة للإهمال والإطلاق والتقييد، ولا مفاد للهيئة التركيبية سوى إيقاع النسبة بين الموضوع والمحمول، فيحتاج - حينئذٍ - في استفادة العموم إلى إجراء مقدّمات الحكمة في المدخول لإثبات أنّ المدخول بنحو الإرسال والإطلاق هو الذي كان مورداً للنفي^(٣).

ولكن أشكل على القول المذكور: بأننا لا نحتاج إلى مقدّمات الحكمة في إفادتها - أي النكرة في سياق النفي - للعموم، إذ هي - أي مقدّمات الحكمة - حاصلة بنفسها في المقام، ببيان:

أنّ من جملة مقدّمات الحكمة أن يكون المتكلّم في مقام البيان لا الإهمال والإجمال، بأن لا يكون موضوع حكمه مبيّناً عنده وعند المخاطب، أو عند المخاطب فقط، كما في قول الطبيب للمريض: اشرب الدواء.. فإنه ربّما يعرف الطبيب انحراف مزاج المريض وأنّه لا بدّ من شرب الدواء، ولكن لا يعرف دواءه أي شيء؟ أو يعرف دواءه ولكن لا يريد بيانه فعلاً، وهذه المقدّمة لا نحتاج إليها في المقام، لأنّ المقصود أنّ المتكلّم لم يكن مقام الإهمال والإجمال، فإنّ النكرة المثبتة - كقولنا: أكرم رجلاً - هي التي يمكن فيها الإهمال والإجمال؛ من جهة أنّ الإثبات هو إخراج من العدم إلى الوجود، ويمكن فيه الاكتفاء بصرف الوجود،

(١) انظر: بداية الوصول ٤: ٩٤، ومناهج الوصول ٢: ٢٣٧.

(٢) انظر: درر الفوائد ١: ٢١١، ونهاية الدراية ١: ٦٣٤، ونهاية الأفكار ١: ٢: ٥١٠، ومناهج الوصول ٢: ٢٣٨، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ١٥٨.

(٣) انظر: نهاية الأفكار ١: ٢: ٥١٠، ونهاية الدراية ١: ٦٣٤.

بخلاف النكرة المنفية، فإنَّ النفي إخراج من الوجود إلى العدم، ولا يمكن الاكتفاء فيه بصرف العدم.

فهذه المقدمة _ أي كون المتكلم في مقام البيان لا الإهمال والإجمال _ لا نحتاج إليها في إثبات دلالة النكرة المنفية على العموم^(١).

القول الرابع: أنها تدلّ على العموم بدلالاتي العقل والإطلاق:

وهذا القول لعلّه يترأى من كلمات المحقق صاحب الكفاية رحمته الله، رغم أنَّ البعض يصنّفه ضمن القائلين بالقول الأول _ الدلالة بالعقل _، إلّا أنَّ المتأمل في كلامه رحمته الله قد ينتهي إلى ما انتهينا إليه، أو قد يحصل له التوقف، كما حصل _ سابقاً _ للمحقق الروحاني في تبيان المراد من كلماته رحمته الله في دلالة «كلّ» على العموم؛ إذ الملاحظات في الموردين واحدة كما لا يخفى؛ فهو رحمته الله قد قال في بادئ الأمر: «ربّما عدّ من الألفاظ الدالّة على العموم، النكرة في سياق النفي أو النهي، ودلالاتها عليه ينبغي أن لا تنكر عقلاً؛ لضرورة أنّه لا يكاد أن يكون طبيعة معدومة، إلّا إذا لم يكن فرد منها بموجود، وإلّا كانت موجودة».

ولكنّه استدرك بعد ذلك وقال: «لكن لا يخفى أنّها تفيده إذا أخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقييد، وإلّا فسلبها لا يقتضي إلّا استيعاب السلب، لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية، فإنّها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفراد التي تصلح لانطباقها عليها»^(٢).

وحاصل هذا الاستدراك: أنّه ينبغي التفريق _ في المقام _ بين النكرة إذا

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول - تقارير بحث الأصفهاني للسبزواري -: ٣٦٨.

(٢) كفاية الأصول: ٢١٧.

كان المقصود منها الطبيعة المطلقة، وبين ما إذا كان المقصود منها الطبيعة المقيدة _ وذلك كما لو قيل: لا تدخل عليّ رجلاً بخيلاً _ ، أو الطبيعة المهملة _ أي المقسم للطبيعة المطلقة والمقيدة _ ، فالأولى تفيد الشمول والاستيعاب بعدم جميع أفرادها خلاف الثانية والثالثة التي يقتصر فيهما على نفي خصوص أفراد المقيد فقط.

وهذا المعنى لا ينافي دلالة النكرة في سياق النفي على العموم عقلاً؛ إذ أنّ القرينة العقلية التي قلنا إنّها تدلّ على انتفاء الطبيعة الواردة في سياق النفي، وإنّها لا تتم إلّا بانتفاء جميع أفرادها، غاية ما تقتضيه هو هذا المعنى، أي أنّ متعلّق النفي أو النهي من الطبائع لا يندم إلّا بانعدام تمام أفرادها خارجاً، وأمّا تحديد الطبيعة المتعلّق بها النفي أو النهي هل هي الطبيعة المطلقة أو المقيدة، فهذا خارج عن عهدتها، وإنّما يتكفّل بإثباته الإطلاق ومقدمات الحكمة^(١).

هذا هو حصيلة الأقوال في هذه المسألة، وما ذكرناه هنا في دلالة النكرة في سياق النفي على العموم يجري بتمامه في دلالة النكرة في سياق النهي على العموم أيضاً، ومن دون فرق يُذكر، سوى التغيير في الأمثلة، فبدل أن تقول: لم يكرم زيد رجلاً، تقول: لا تكرم رجلاً، أو كمثل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ﴾^(٢)، أو قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ﴾^(٣)، ونحوها.

ملاحظتان:

وقبل أن نختم الحديث عن الفقرة المذكورة، نشير إلى الملاحظتين التاليتين:

(١) انظر بيان مقصود الكفاية أعلاه في: منتهى الدراية ٣: ٤٧٢، وبداية الوصول ٢: ٩٤، ومحاضرات في

أصول الفقه ٥: ١٥٧، وبحوث في علم الأصول ٣: ٢٥٨.

(٢) الحجرات: ١١.

(٣) آل عمران: ١١٨.

الأولى: جملة النفي في اللغة العربية لا تعتبر جملة نفي إلّا باشتمالها على إحدى أدواته.

وأدواته هي: ليس، غير، ما، لا، لات، إنّ، لن، لم، لمّا.
 إلّا أنه قد يدلّ سياق الجملة أو أسلوبها على النفي من دون الاعتماد على أحد أدواته، كما في الاستفهام الإنكاري، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾^(١)، أي: لا أحسن من الله صبغة.
 فإنّ مثل هذه الجملة لا تعدّ - نحويّاً - منفية، ولكنها في الرأي الأصولي تعدّ نفيّاً.

الثانية: استفادة العموم من النكرات لا يقتصر على النكرة الواردة في سياق النفي أو النهي، بل هناك جملة من النكرات تفيد العموم قد أُشير إليها في بعض المتون الأصولية واللغوية، نذكر منها:

أ- النكرة الواقعة في سياق الاستفهام: كقولك: هل أكرمت رجلاً؟ فمفاده السؤال عن جميع آحاد الرجال، أنّه وقع الإكرام عليه أو لا، لكن على سبيل البدل.
 ب- النكرة الواقعة في سياق الأمر: كما في قولك: اعتق رقبةً، فإنّه يفيد الاجتزاء بعتق أي رقبة كان، وهذا عموم بدلي.

ج- النكرة في سياق الشرط: كقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٢).
 قال صاحب الحاشية: حكى الشهيد رحمته الله في التمهيد عن جماعة من الأصوليين استفادتها العموم^(٣).

د- النكرة الموصوفة بوصف عام: كقوله تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ

(١) البقرة: ١٣٨.

(٢) الحجرات: ٦.

(٣) هداية المسترشدين ٣: ٢٤٠.

مُشْرِكٍ^(١).

ذكرها صاحب كتاب (الدلالة اللغوية عند العرب) ضمن قائمة ألفاظ العموم الدالة عليه^(٢).

٣_ الجمع المحلى باللام والمفرد المحلى بها

لا بأس قبل بيان المراد من الجمع المحلى باللام، والمفرد المحلى بها، أن نستذكر بعض المعلومات التي اطلعنا عليها عند دراستنا للنحو والبلاغة، فنقول:

تأتي (أل) على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون اسماً موصولاً بمعنى (الذي) وفروعه، وهي الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين، نحو: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...﴾^(٣).

والثاني: أن تكون حرف تعريف، وهي نوعان: عهدية وجنسية، وكلّ منهما ثلاثة أقسام:

فالعهدية إما أن يكون مصحوبها معهوداً ذكرياً، نحو: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا﴾ ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾^(٤)، ونحو: ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾^(٥).

أو معهوداً ذهنيّاً، نحو: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾^(٦)، ونحو: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ

(١) البقرة: ٢٢١.

(٢) انظر: دروس أصول فقه الإمامية - للفضلي - ٢: ٢٥٢.

(٣) الأحزاب: ٣٥.

(٤) المزمل: ١٥، ١٦.

(٥) النور: ٣٥.

(٦) التوبة: ٤٠.

تَحْتَ الشَّجَرَةِ^(١)، أو معهوداً حضورياً وهي التي تقع بعد أسماء الإشارة نحو: جاءني هذا الرجل، أو بعد أي في النداء نحو: يا أيها الرجل، أو بعد إذا الفجائية نحو: خرجت فإذا الأسد.

والجنسية إما لاستغراق الأفراد وهي التي تخلفها «كل» حقيقة، نحو: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾^(٢)، ومن دلائلها صحة الاستثناء من مدخولها نحو: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾^(٣).

أو لاستغراق خصائص الأفراد، وهي التي تخلفها «كل» مجازاً نحو: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾^(٤)، أي الكتاب الكامل في الهداية الجامع لصفات جميع الكتب المنزلة وخصائصها، أو لتعريف الماهية^(٥)، وهي التي لا تخلفها «كل» لا حقيقة ولا مجازاً نحو: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^(٦).

الوجه الثالث: أن تكون زائدة، وهي الداخلة على بعض الأعلام كالحسن والحسين^(٧).

فإذا عرفت هذا، نقول: المراد من الجمع المحلّي باللام هو الجمع المعرف

(١) الفتح: ١٨.

(٢) النساء: ٢٨.

(٣) العصر: ٢.

(٤) البقرة: ٢.

(٥) أقول: وقد يصطلح على هذه اللام - الواردة لتعريف الماهية - بلام الجنس، كما في بعض الكتب الأصولية، فلاحظ.

(٦) الأنبياء: ٣٠.

(٧) انظر: مغني اللبيب - لأبي هشام الأنصاري: ٤٩ - ٥٢، الإتقان في علوم القرآن - للسيوطي - ١: ٤٣٩،

بأل الجنسية، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٢)، وأيضاً مثل قولنا: أكرم العلماء، ونحو ذلك.

و(أل الجنسية) في هذا الجمع يراد بها (أل الجنسية) التي تقع محلها «كل» حقيقة، لأنها هي التي تستعمل لشمول الوحدات والأفراد، وليس (أل الجنسية) التي تحل كلمة «كل» في موضعها مجازاً، والتي تكن لاستغراق خصائص الأفراد دون استغراقها للأفراد كما تقدّم بيانه قبل قليل.

ودلالة هذا الجمع المحلى باللام على العموم لا نزاع فيه بين الأصوليين.

قال الشيخ الوحيد البهبهاني في (الفوائد الحائرية) _ الفائدة الثامنة عشر _

تحت عنوان «دلالة الجمع المحلى باللام على العموم»: «لا نزاع بينهم في عموم الجمع المحلى باللام كالنكرة في سياق النفي وسائر ألفاظ العموم، مثل: (كل) و(من) و(ما) و(متى) و(مهما) وأمثال ذلك»^(٣).

وقال صاحب المعالم: «الجمع المعرف بالأداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف

في ذلك مخالفاً من الأصحاب، ومحققو مخالفينا على هذا أيضاً»^(٤). انتهى

ولكن هل الدلالة المذكورة على العموم هي بالوضع أو بالإطلاق؟

ظاهر كلام المصنف رحمته الله أنها بالوضع، وهو الذي ذهب إليه جماعة من

المحققين منهم السيد الخوئي رحمته الله^(٥)، بينما ذهب آخرون إلى استفادتها بالإطلاق

(١) المؤمنون: ١.

(٢) التوبة: ٥.

(٣) الفوائد الحائرية: ١٨٩.

(٤) معالم الدين: ١٠٤.

(٥) محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٥٣.

ومقدّمات الحكمة^(١)، بتقريب:

أنّ القدر المستفاد من الهيئة العارضة على المادة، وهي هيئة الجمع، إنّما هو تقيّد الطبيعي بما فوق الاثنين، وأمّا أنّه أي مرتبة من مراتب الجمع وأنّه الأربعة أو الخمسة أو العشرة أو العشرون أو غير ذلك من مراتب الجمع فيحتاج تعيينها إلى قرينة الحكمة.

وأقول: التحقيق في معرفة العلة التي استوجبت ظهور اللفظ - الجمع المحلي باللام - في العموم لا يعدو أن يكون بحثاً فنياً، وإلّا فالفقيه لا يحتاج في مقام الاستنباط إلى أكثر من ظهور اللفظ في هذا المعنى ليأخذ به، والمتبادر عرفاً بل الذي عليه إجماع اللغويين والمفسرين والنحاة وعلماء الأصول أنّ الجمع المحلي باللام هو ظاهر في استغراقه لجميع الأفراد، فإذا قلت (أكرم العلماء)، ولم يكن هناك عهد بعلماء معينين شمل ذلك كلّ فرد من أفراد العلماء، وهذا القدر كاف في المقام.

المفرد المحلي باللام:

المراد بالمفرد هنا اسم الجنس، كما صرح بذلك المحقق القمي صاحب القوانين^(٢).

إلّا أنهم اختلفوا في المراد باسم الجنس هنا على قولين:
الأول: أنّ المراد به هو الماهية المطلقة (لا بشرط شيء)، أو قل: الجنس مطلقاً.

الثاني: المراد به الفرد المنتشر، أي الجنس ضمن فرد من أفراد غير معيّن.

قال في (القوانين): «اختلفوا في أنّ المراد باسم الجنس:

(١) انظر: كفاية الأصول - للمحقق الخراساني -: ٢١٧، ونهاية الأفكار - تقارير بحث المحقق العراقي

للبروجردى - ١، ٢: ٥١٠، ونهاية الدراية - للمحقق الأصفهاني - ١: ٦٣٤.

(٢) انظر: قوانين الأصول: ١٩٨.

— (هل) هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء، فيكون مطابقاً للمسمى به.

— أو (هو) الماهية مع وحدة بعينها، ويسمى فرداً منتشرأ^(١). انتهى

ورجح رحمته الله الأول، لبيان ذكره في المقام.

إلا أن الذي يهمنا هنا هو دلالة المفرد المحلى بأل الجنسية على العموم.

أقول: يوجد في المسألة قولان:

الأول: أن المفرد المحلى باللام يفيد العموم.

الثاني: عكسه، أي أنه لا يفيد العموم.

وهذا القول — أي الثاني — قد اختاره المحقق [الحلي]، والعلامة، واستقر به الشيخ صاحب المعالم رحمته الله.

قال في المعالم: «وأما المفرد المعروف فذهب جمع من الناس إلى أنه يفيد العموم، وعزاه المحقق إلى الشيخ.

وقال قوم بعدم إفادته، واختاره المحقق والعلامة، وهو الأقرب»^(٢). انتهى

واستدل النافون بوجهين لخصهما المحقق في (المعارج) بقوله: «لو دل [اسم الجنس] على الاستغراق لأؤكد بمؤكدات الاستغراق، نحو (كل) و(جميع)، وذلك باطل، لأنك لا تقول: رأيت الإنسان كلهم، ولا: جاءني الكريم أجمعون.

الثاني: لو استغرق، لصح الاستثناء منه مطرداً، وإلا فلا.

أما الملازمة فظاهرة، وأما بطلان اللازم فلأنك لا تقول: جاءني الرجل إلا الطوال، ولا: رأيت العالم إلا النحاة»^(٣). انتهى

وفي المقابل استدل المثبتون بوجهين لخصهما المحقق — أيضاً — بقوله:

«واحتج الخصم بوجهين:

(١) المصدر السابق.

(٢) معالم الدين: ١٠٤.

(٣) معارج الأصول — للمحقق الحلي —: ٨٦.

أحدهما: أنه يجوز وصفه بالجمع، كما يقال: أهلك الناس الدرهم البيض،
والدينار الصفر.

الثاني: يصح الاستثناء منه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ ❀ إِلَّا
الَّذِينَ آمَنُوا...».

وقد أجاب المحقق رحمته الله على كلا الوجهين بقوله:

«والجواب عنهما: أنَّ ذلك مجاز لعدم الإطراد، فإنَّك لا تقول: جاءني الرجل
القضاة، ولا: العالم إلَّا الفقهاء، ولو قيل: إذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم،
فإنَّ قرينة حاله تدلُّ على الاستغراق لم ينكر ذلك»^(١). انتهى

والملاحظ ممَّا أفاده المحقق رحمته الله الحليّ رحمته الله أنه لم ينكر دلالة المفرد المحلّي
باللام على العموم مطلقاً، وإنَّما أنكر ذلك بلحاظ الدلالة وضعاً فحسب، وأمَّا
دلالة على العموم بقرينة الحكمة فهي لا تنكر.

وتقريب ذلك: أن اللام _ بحسب المشهور _ ليست موضوعة سوى
للتعريف والإشارة إلى شيء معيّن، فإن كان مفرداً معيّنًا معهوداً ك (الرجل
الذي زرته البارحة) كانت لا تزيد على معناها.

وإن كان مفرداً غير معيّن مثل: (أكرم العالم)، كانت (أل) إشارة إلى
الجنس، ويفهم العرف من ذلك العموم، أي أنَّ المراد هذا الجنس الساري في
جميع المصاديق، والمعنى المذكور تتم استفادته بمرحلتين:

الأولى: استفادة أنَّ المراد هو الجنس في المصاديق لا بما هو هو، وهذه
الاستفادة تكون بسبب وجود قرينة تمنع عن إرادة الجنس بما هو هو، وذلك

كالحكم عليه بحكم من الأحكام المختصة بالمصاديق^(١).

الثانية: أنَّ المراد هو جميع المصاديق لا مصاديق صنف خاص، وهذه الاستفادة تكون بسبب الإطلاق، أي باعتبار أنَّ المتكلم حكيم وهو في مقام البيان، وأنه لو أراد صنفاً خاصاً لوجب عليه بيانه، وإلا كان مخلاً بغرضه، ومنافياً لحكمته، وهو خلاف الفرض، فعدم بيانه لصنف خاص يكشف عن عدم إرادته له.

فإذا تمت هاتان المرحلتان ثبت العموم والشمول لجميع الأفراد والمصاديق من الجملة التي يرد فيها ذكر المفرد المحلي باللام. وهذا المعنى - الذي ذهب إليه المحقق رحمته الله هنا - هو الذي ذهب إليه الشيخ المصنّف وجمله من المحققين^(٢).

الفارق بين المفرد المحلي باللام والجمع المحلي بها:

قوله رحمته الله: «وقد توهم بعضهم: أن معنى.... إلخ»

أقول: ذكرنا سابقاً أنَّ (أل) الداخلة على الجمع تفيد العموم وضعاً - على رأي المصنّف رحمته الله -، فإذا قيل: أكرم العلماء، فهذا معناه وجوب إكرام جميع العلماء. أمّا (أل) الداخلة على المفرد، فإنّها تفيد العموم - أيضاً - ولكن بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمة، فعندما يقال: أكرم العالم، ولم يُقيد العالم بأنّه عالم فقه أو أصول أو غير ذلك، فهذا معناه العموم والشمول لكلّ عالم.

(١) كما في المثال الذي ذكرناه، وهو: أكرم العالم، فإنّ إكرام الجنس بما هو جنس لا مجال له هنا، فيكون الحكم المذكور متوجّهاً إلى المصاديق دون الماهيّة، بخلافه في قول القائل: الرجل خير من المرأة، فإنّ الحكم فيه يكون منصباً على محض الحقيقة والماهيّة.

(٢) انظر: قوانين الأصول - للمحقق القمي -: ٢٠٣، ونهاية الأفكار - تقارير بحث المحقق العراقي البروجردى - ١، ٢: ٥١٠، وفوائد الأصول - تقارير بحث النائيني للكاظمي - ٤: ٣٣٩.

وهذا الفارق يمكن عدّه الفارق الأول بين الجمع المحلّي باللام والمفرد المحلّي بها، وقد أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: «ولكن الظاهر أنّه ليس بالوضع في المفرد المحلّي باللام... إلخ».

وهناك فارق آخر أشار إليه المصنّف بقوله: «وقد توهم بعضهم... إلخ»، وهذا التوهم هو للمحقق الشريف^(١)، كما ذكر ذلك المحقق صاحب الحاشية رحمه الله، قال: «قال المحقق الشريف _ بعدما نصّ على أنّ المفرد المعروف بلام الاستغراق يفيد استغراق الآحاد _ : وأمّا الجمع فلمّا دلّ على الجنس مع الجمعية فلو أجرى حاله في الاستغراق على قياس حال المفرد كان معناه كلّ جماعة جماعة لا كلّ واحد، فإذا نسب إليه حكم كان الظاهر انتسابه إلى كلّ جماعة»^(٢). (انتهى)

وحاصل هذا الكلام: أنّ معنى استغراق المفرد المحلّي بـ (أل) نحو (أكرم العالم) معناه إكرام كلّ واحد واحد من العلماء، أي أنّه يدلّ على الاستغراق في جميع الأفراد التي يصدق عليها لفظ عالم.

وأمّا استغراق الجمع المحلّي باللام نحو (أكرم العلماء) بل كلّ جمع مثل (أكرم جميع العلماء)، فهو استغراق بلحاظ مراتب الجمع لا بلحاظ الأفراد فرداً فرداً، فيشمل كلّ جماعة جماعة، ومن هنا فإنّ إكرام شخص واحد لا يعدّ امتثالاً للأمر.

ودليل صاحب القول المذكور _ كما يبدو _ هو حمل الجمع على التثنية، بمعنى كما أنّ التثنية تعني الاثنين فكذلك الجمع معناه الجماعة، فدخول (أل) على التثنية _ مثلاً _ يفيد العموم بلحاظ كلّ اثنين اثنين، كذلك دخول (أل) على الجمع يفيد العموم بلحاظ كلّ جماعة جماعة _ أي ثلاثة ثلاثة _، لأنّ

(١) وهو السيد الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ له شرح على كتاب (مفتاح العلوم) للسكاكي، كما له جملة من التأليف القيمة.

(٢) هداية المسترشدين ٢: ١٩٦.

أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

وقد أجاب الشيخ المصنّف رحمته الله على هذه الدعوى - كما هو جواب غيره من الأعلام^(١) - : أنَّ حمل الجمع على التثنية هو قياس مع الفارق، وذلك أنَّ التثنية محدودة من جانب القلة والكثرة بخلاف الجمع فهو محدود من جانب القلة فقط - بلحاظ أنَّ أقلَّ الجمع ثلاثة بالاتفاق - دون الكثرة؛ إذ كلَّ ما ن فرضه لذلك اللفظ المجموع من أفراد من جانب الكثرة فهو يعدّ مرتبة واحدة وجماعة واحدة لا مجموعة مراتب، فاستغراق الجمع معناه عدم الوقوف على حدٍّ خاص من حدود الجمع ومرتبة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبه، فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا إلى آخر المراتب؛ إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلّا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة، وليس إلّا حدّ واحد هو الحدّ الأعلى، لا حدود متكررة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد، أي معناه عدم الوقوف على حدٍّ خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم^(٢)، يمكن أن يكون هناك فرق بين الجمع المحلّي باللام والمفرد المحلّي به من جهة عدم الاستغراق.

بيان: أنَّ الجمع له مرتبة بدونها لا يصدق الجمع وهو الثلاثة، والمفرد ينتهي إلى الواحد، فالجمع المحلّي باللام يدلّ على الاستغراق لجميع أفراد العلماء بعد هذه المرتبة الأخيرة، فلو فرضنا عدم دلالة على الاستغراق لوجب الاقتصار على الثلاثة بخلاف المفرد المحلّي باللام، فإنّه يدلّ على الاستغراق ممّا فوق الواحد إلى جميع الأفراد، فلو فرضنا عدم الدلالة على الاستغراق وعدم الإطلاق لوجب الاقتصار على الواحد، فالاختلاف يكون من هذه

(١) انظر: نهاية الدراية - للمحقّق الأصفهاني - ١: ٦٣٥.

(٢) وهذا يمكن عدّه فارقاً ثالثاً، أو ثانياً إذا أسقطنا الفارق المتقدّم عن الاعتبار بعد رفض المصنّف رحمته الله له.

الناحية، أي من ناحية عدم الاستغراق، ففي الجمع المحلي باللام يجب
الاقتصار على أول ما يصدق عليه الجمع وهو الثلاثة، بينما في الفرد المحلي
بها يقتصر على الواحد!

بسم الله



الفصل الثاني



■ المخصّص المتّصل والمنفصل

مجلس
العلماء

مجلس
العلماء

مجلس
العلماء

مجلس
العلماء

الفصل الثاني:

المخصّص المتّصل والمنفصل

قوله رحمته: إِنَّ تَخْصِصَ الْعَامِّ عَلَى نَحْوَيْنِ:

١- أن يقترن به مخصّصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلّم... إلخ.

أقول: المخصّص هو المُخرج لبعض الأفراد عن عموم الحكم المفاد بواسطة اللفظ، فحينما يكون الخطاب مشتملاً على لفظ دالّ على عموم الحكم لأفراد موضوعة أو متعلّقة ثم يأتي ما يكشف عن خروج بعض هذه الأفراد عن عموم الحكم فإنّ ذلك الكاشف عن خروج بعض الأفراد هو المعبر عنه بالمخصّص.

وقد يطلق على عملية الإخراج هذه بالتخصيص.

قال الشيخ محمد تقي الأصفهاني صاحب الحاشية رحمته: «التخصيص قصر الحكم المتعلّق بالعامّ على بعض مدلوله^(١)، فلو تعلّق الحكم من أوّل الأمر على بعض مدلوله لم يكن تخصيصاً، كما في قولك: أكرم بعض العلماء، وكذا يخرج عنه التخصيص

(١) أقول: ويمكن ملاحظة أنّ التخصيص هو من المصطلحات المشتركة بين أكثر من حقل معرفي، فهو عند النحاة يعني: تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات، وفي عرف أهل المعاني هو: القصر، الذي يعني: تخصيص شيء بأمر، وفي أصول الفقه، المراد بالتخصيص: التضييق في شمولية دلالة العامّ، وعند اللغويين يعني: تضييق المعنى، ويقصدون به: خروج الكلمة من معنى عام إلى معنى خاص، بحيث يصبح مدلول الكلمة مقصوراً على أشياء تقلّ في عددها عمّا كانت تدلّ عليه الكلمة الكلمة في الأصل.

المتعلق بغير العام في قولك: له علي عشرة إلا ثلاثة، و: أكلت الخبز إلا نصفه، ويخرج عنه أيضاً التخصيص المتعلق ببعض أحوال العام، كما في قولك: أكرم العلماء إلى يوم الجمعة، أو: في يوم الجمعة؛ إذ لا عموم بالنسبة إلى الأحوال حتى يكون إخراج الحال المذكور تخصيصاً له، وإنما العموم الحاصل فيه بالنسبة إلى الأفراد، وهو حاصل في المثال المفروض، فهو يفيد بحسب الظاهر الإطلاق القاضي بالاكتفاء بالإكرام الحاصل في أي وقت كان.

ويخرج عنه أيضاً إطلاق العام على بعض أفراده لا على وجه التخصيص، كما إذا قلت [عند رؤيتك لزيد]: رأيت كل الرجل، وأنت تريد تنزيل زيد منزلة الجميع^(١). انتهى

ثم إنَّ التخصيص تارة يكون بنحو التخصيص المتصل، وأخرى يكون بنحو التخصيص المنفصل، وكلا هذين القسمين ينقسم إلى أنواع، ونحن - هنا - سنشير إلى الجميع بنحو الاختصار ثم نبين الفرق بين المخصَّص المتصل والمخصَّص المنفصل. فيوجد عندنا ها هنا نقاط ثلاث.

النقطة الأولى: معنى التخصيص المتصل

ويسمى أيضاً بـ: المخصَّص غير المستقل، وهو: ما يكون جزءاً من الكلام المشتمل على العام، ولا يستقل بنفسه، بل يتعلّق معناه بالعام، ويكون مقارناً له. وهو خمسة أنواع^(٢):

١ - الاستثناء:

(١) هداية المسترشدين ٣: ٢٥٥.

(٢) يمكن متابعة هذه الأنواع من المخصَّص المتصل في: الذريعة - للسيد المرتضى - ١: ٢٤٤، وعدة الأصول - للشيخ الطوسي - ١: ٣١٣، وهداية المسترشدين ٣: ٢٥٥، ومفتاح الوصول ١: ٣٩٧، ودروس في أصول فقه الإمامية ٢: ٢٧٣.

وهو الذي اقتصر على ذكره المصنف رحمه الله ومثّل له بكلمة التوحيد: (أشهد أن لا إله إلا الله)، فالمخصّص هنا هو الاستثناء، والعام المخصّص هو عموم النفي الحاصل من النكرة في سياق النفي (لا إله).

قال السيد المرتضى رحمه الله في (الذريعة) في: فصل في تخصيص العموم بالاستثناء وأحكامه: «اعلم أن الاستثناء لا يؤثر في المستثنى منه حتّى يتّصل به، ولا يكون منقطعاً عنه، وذلك ممّا لا خلاف فيه بين المتكلّمين والفقهاء»^(١). انتهى

٢ _ الشرط:

وهو: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته. مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾^(٢). فالكلام قبل الشرط عام يفيد استحقاق الأزواج نصف ميراث زوجاتهم في جميع الأحوال، وبعد مجيء الشرط خصّ هذا الاستحقاق بحال عدم وجود ولد للزوجة المتوفاة.

٣ _ الصفة:

ومن أمثلة تخصيص العام بالصفة: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾^(٣).

ف (رقبة) لفظ عام خصّص بالصفة وهي (مؤمنة).

٤ _ الغاية:

قال السيد المرتضى: «والغاية تجري في المعنى [يعني التخصيص] مجرى

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٤٤.

(٢) النساء: ١٢.

(٣) النساء: ٩٢.

الشرط، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾^(١) معناه (إلا أن يطهرن)، فإن طهرن فاقربوهن^(٢).

ومن أمثلته أيضاً:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٣).

فوجوب غسل الأيدي يعم جميع أجزاء اليد، وقد خُصَّصَ بـ (إلى) الدالة على أنَّ غاية الغسل وحدّه هي: المرافق.

٥ - البدل:

ويريدون به بدل: البعض من الكل، وقد مثلوا له بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٤).

فقد خُصَّصَ البدل المذكور في الآية الكريمة وهو قوله (من استطاع)^(٥) عموم لفظ (الناس).

النقطة الثانية: معنى التخصيص المنفصل:

وهو ما يسمّى أيضاً بـ: المخصّص المستقل، ويمكن تعريفه بـ: ما يدلّ على المعنى الخاص دون افتقار إلى ذكر العام معه.

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) الذريعة ١: ٢٧٤.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) آل عمران: ٩٧.

(٥) مَن: اسم موصول يُعرب بدل بعض من كل. انظر: مجمع البيان - للطبرسي - ٢: ٣٤٧.

أو بـ ما لا يكون جزءاً من الكلام المشتمل على العام^(١). أي: لا يقترن بالعام مخصّصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده، فيكون قرينة على إرادة ما عدا الخاصّ من العموم.

ويمكن التمثيل له بقول القائل: أكرم الفقراء، ثم قوله بعد ذلك، أي بعد تمامية هذا الكلام وتامة ظهوره: لا تكرم فساق الفقراء.

فالقول الثاني يكون مخصّصاً للقول الأول ومضيّقاً لدائرة العموم فيه. وهو على خمسة أنواع أيضاً:

١ - النص:

قد يكون المخصّص نصّاً من الكتاب المجيد أو السنّة الشريفة ولا خلاف بين الأصوليين في تخصيص الكتاب بالكتاب، وتخصيص السنة بالسنة، وتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة، نظراً لقطعية صدور الكتاب والسنة المتواترة، ومع تكافؤ الدليلين في القطع بصدورهما يخصّص أحدهما الآخر، وكذلك لتكافؤ السنة غير المتواترة في الظن فيخصّص بعضها بعضاً.

ومن أمثلة تخصيص الكتاب بالكتاب، قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٢)، فإنّه عام يشمل كلّ مطلّقة بالحكم عليها بوجوب الاعتداد بثلاثة قروء.

غير أنّ هذا العموم خصّص بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^(٣)، فاخرج هذا النص من المطلقات الحوامل، وحكم عليهن بأنّ عدتهن إلى وضع الحمل وليس ثلاثة قروء، وكذلك خصّ هذا العام بما دلّ من القرآن المجيد على إخراج المطلقات غير المدخول بهنّ من عموم

(١) مفتاح الوصول إلى علم الأصول ١: ٤٠٠.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

(٣) الطلاق: ٤.

المطلقات، وهو قوله تعالى: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾^(١).

ومن أمثلة تخصيص الكتاب بالسنة القطعية الصدور، تخصيص آيات الموارث^(٢)، بما روي عن رسول الله ﷺ: «لا ميراث للقاتل»^(٣).

ومن أمثلة تخصيص السنة بالسنة: ما ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: (زكوا أموالكم تقبل صلاتكم)^(٤)، الدال على وجوب الزكاة في الأموال بعامة، إلا أنه مخصّص بما ورد عنه ﷺ أنه عفي عن ما سوى تسعة أصناف من الأموال^(٥).

أما تخصيص الكتاب بالسنة المروية بخبر الواحد، ففيه خلاف، وقد جوزّه بعضهم مطلقاً، ومنعه آخرون مطلقاً، وفصل آخرون، وتمام الكلام يأتي في محله - إن شاء الله تعالى - في الفصل العاشر من فصول هذا الباب.

٢، ٣ - دليلي العقل والإجماع:

ويصطلح عليهما بالدليل اللّبي أو المخصّص اللّبي، وسيأتي الحديث عنهما بالتفصيل في التنبيه الذي عقده المصنّف رحمه الله لهذا الغرض في الفصل الخامس من فصول هذا الباب.

٤ - الحسي:

ويقصد بالمخصّص الحسي: ما هو معلوم بحاسة البصر أو الذوق أو غيرهما من الحواس، حيث يكون دالاً على خروج بعض أفراد العام عن أن يشملها

(١) الأحزاب: ٤٩.

(٢) الآيتان ١١ و ١٢ من سورة النساء.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٣٨٨.

(٤) وسائل الشيعة ٦: ٣.

(٥) المصدر نفسه ٦: ٣٦، ٣٧ عن التهذيب ١: ٣٤٩، والاستبصار ٢: ٥.

الحكم على الجميع، ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١)، فكل شيء عام، ومعلوم بالحس أن بعض الأشياء مما كان في يد سليمان عليه السلام مثلاً لم تكن في يد بلقيس.

٥ _ الدليل العرفي:

وهو على نوعين: قولِي وعملي.

والعرف القولِي هو أن يكون قولٌ ما، قد تعارف صنف من الناس على فهم معنى منه بحيث يفهم منه معنى معين من غير قرينة، فيكون اللفظ فيه حقيقة عرفية خاصة مغايرة لمعناه اللغوي، مثل كلمة الدابة التي تعارف كثير من الناس على إطلاقها على بعض أنواع الحيوانات، بينما هي في معناها اللغوي تشمل كل ما دبّ على الأرض.

وأيضاً مثل كلمة الأولاد التي تعارف بعض الناس على إطلاقها على الذكور دون الإناث، بينما هي في اللغة تكون شاملة للجميع.

وأما العرف العملي فهو ما جرت عليه السيرة بحيث تسببت في انصراف اللفظ إليه وإن كان بحسب أصله موضوعاً لمعنى مختلف عن ما عليه السيرة، مثل ما جرت السيرة _ في الأزمنة المتأخرة _ على البيع المعاطاتي، وقد كان معناه الشائع هو البيع النقدي.

وقد اتفق الأصوليون على تخصيص العام بالعرف القولِي إذا كان عرفاً موجوداً وقت ورود النص، فقولُه تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢) _ بناءً على أن المفرد المعروف يفيد العموم، وأنَّ (أل) فيهما للاستغراق وليس للعهد _ يخصّص بما كان منصرفاً إلى الأذهان من معنى البيع ومعنى الربا، ولا

(١) النمل: ٢٣.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

يشمل كل بيع وكل ربا في اللغة^(١).

النقطة الثالثة: الفرق بين المخصص المتصل والمخصص المنفصل:

وقبل بيان الفرق بين المخصص المتصل والمخصص المنفصل نشير إلى مسألة كنا قد تحدثنا عنها سابقاً في مبحث: الدلالة تابعة للإرادة^(٢)، وهي أن الدلالة – بحسب تقسيم المشهور – تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول: الدلالة التصورية، والثاني: الدلالة التصديقية الأولى، والتي تسمى – أيضاً – بالدلالة التفهيمية والدلالة الاستعمالية – ، والثالث: الدلالة التصديقية الثانية، وهي التي تعبّر عن المراد الجدّي للمتكلّم.

والمراد من الدلالة التصورية هو أنّ الذهن ينتقل إلى تصوّر المعنى بمجرد صدور اللفظ وسماعه، سواء كان المتكلّم قاصداً له – أي للمعنى – أم لا، وسواء كان مريداً له أم لا، بل حتّى لو فرض صدوره – أي اللفظ – عن لافظ بلا شعور واختيار، فالانتقال المذكور للمعنى يحصل في ذهن السامع.

وأما الدلالة التصديقية الأولى فقد ذكرنا أنّ المتكلّم يكون فيها قاصداً لاستعمال اللفظ وقاصداً لتفهم المعنى للغير، ومن هنا تسمى هذه الدلالة بالدلالة التفهيمية، وتسمى أيضاً بالدلالة الاستعمالية.

وهنا نلفت النظر إلى قضية تتعلق بموضوعنا هنا، وهي: أن تسمية هذه الدلالة، أي الدلالة التصديقية الأولى بالدلالة الاستعمالية أو الدلالة التفهيمية، ذلك فيما إذا كانت الدلالة المذكورة ثابتة وليست متزلزلة، بمعنى: أنّ المتكلّم قد يكون قاصداً لاستعمال لفظه ما، إلّا أنّه ما دام لم ينته من كلامه بعد، يكون فهم المراد منه أمراً متزلزلاً لدى السامع، ولكنه متى ما أتمّ كلامه انتقل الأمر من دائرة التزلزل إلى

(١) انظر: الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤١٩ – ٤٢٦، ومفتاح الوصول إلى علم الأصول ١: ٤٠٥ – ٤٠٧.

(٢) الجزء الأول.

الثبات، فالمتكلّم إذا قال مثلاً: (رأيت أسداً)، فإنّ السامع في البداية عندما يسمع مثل هذا الكلام يفهم منه أنّ المتكلّم يريد به الحيوان المفترس، وذلك لعدم نصبه قرينة على خلاف هذا المعنى، إلّا أنّ الفهم المذكور ليس ثابتاً في إرادة هذا المعنى، بل هو متزلزل ما دام المتكلّم لم ينته بعد من كلامه، فإذا قال (في الحمام) استقرّ - حينئذٍ - فهم السامع، وانتقل من دائرة التزلزل إلى الثبات وعرف السامع أنّ مراد المتكلّم من كلامه هو الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس.

قال السيد الخوئي رحمته الله عن هذه الدلالة في المحاضرات:

«إنّ هذه الدلالة [أي الدلالة التفهيمية أو الاستعمالية] تتوقف زائداً على العلم بالوضع على إحراز أنّ المتكلّم في مقام التفهيم، ولم ينصب قرينة متّصلة على عدم إرادة المعنى الحقيقي، وإلّا فمع نصب القرينة المتّصلة على عدم الإرادة لا ينعقد لكلامه ظهور في إرادة تفهيم المعنى الحقيقي، وهكذا لو احتفّ الكلام بما يصلح للقرينة - كالقرائن الحاليّة - فإنّه لا ينعقد حينئذٍ لكلامه ظهور في إرادة تفهيم المعنى الحقيقي.

نعم، لو كانت القرينة منفصلة فإنّها لا تمنع من انعقاد الظهور في إرادة تفهيم المعنى الحقيقي بل ولا تهدم الظهور الاستعمالي بعد الاطلاع عليها»^(١). انتهى

وأما الدلالة الثالثة - وهي الدلالة التصديقية الثانية - وتسمّى أيضاً بالمراد الجدّي أو الإرادة الجدّية، فالمقصود منها ظهور حال المتكلّم بأنّ ما أراد تفهيمه بكلامه مريداً له جدّاً وواقعاً.

وبعبارة ثانية: في هذه الدلالة تكون دلالة اللفظ على أنّ الإرادة الجدّية على طبق الإرادة الاستعماليّة.

وهذه الدلالة ثابتة ببناء العقلاء، إلّا أنّها تتوقف زائداً على ما ذكر - في الدلالة الثانية - على إحراز عدم وجود قرينة منفصلة على الخلاف، وإلّا فلا

يكون الظهور كاشفاً عن الإرادة الجدية في مقام الثبوت، فإن وجود القرينة المنفصلة مانع عن حجته^(١).

فإذا اتضح هذا المعنى نقول: توجد ثمة نقطة اشتراك ونقطة اختلاف بين المخصَّص المتَّصل والمنفصل.

أما نقطة الاشتراك فهي أن كلياً منهما يكون مبيّناً للمراد الجدّي للمتكلّم، وهو المعنى الذي عبّر عنه المصنّف رحمته بقوله: «.. ولا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلّم».

وأما نقطة الاختلاف فهي أن المخصَّص المتَّصل يهدم الظهور الاستعمالي في العموم، بخلاف المخصَّص المتَّصل فإنه لا يهدم الظهور الاستعمالي في العموم، وتوضيح ذلك:

عندما يقول المتكلّم (أكرم الفقراء)، فإن الكلام ينعقد له عموم بإرادة إكرام جميع الفقراء، إلّا أنه عموم مترلزل، فإذا قال (إلّا الفساق)، فإن الإرادة الاستعمالية تتأثر بهذا المخصَّص المتَّصل ممّا يؤدي إلى هدمها وزوالها وانعقاد ظهور جديد في الخصوص، بحيث يصير المطلوب هو: (إكرام الفقراء العدول).

إذن، في حالة المخصَّص المتَّصل، لا يوجد عندنا - في الواقع - سوى ظهور واحد، وهو ظهور الكلام في الخصوص، وما كان سابقاً - والذي يمكن تسميته بالظهور البدوي للعام - لا يمكن عدّه ظهوراً حقيقة، لأنّه ظهور مترلزل وغير ثابت، بل الظهور حقيقة هو لما استقرّ عليه الكلام عند بيان المتكلّم للمخصَّص المتَّصل في كلامه^(٢).

(١) انظر: المصدر السابق..

(٢) أقول: وسيأتي فيما بعد، في المقصد الثالث في مطلب الظهور التصوري والتصديقي من المصنّف رحمته أنه لا يسمّى الظهور التصديقي الأوّل بالظهور، وذلك خلاف المشهور، لأنّه رحمته يرى أن الظهور حقيقة هو ما يكشف عن المراد الجدّي للمتكلّم، إلّا أنه يتفق مع المشهور على

نكتة تقديم ظهور الخاص على العام:

أقول: ومن جملة المطالب التي تعرّض لها المصنّف رحمته الله في هذا الفصل هو بيان نكتة تقديم ظهور الخاص بقسميه _ المتّصل والمنفصل _ على العام. وفي هذا الجانب ذكرت عدّة تقرّيات أوجهها^(١) ما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله، وتابعه عليه المصنّف رحمته الله، وحاصله: أنّ العرف يرى أنّ الخاص المتّصل بمنزلة القرينة على تعيين المراد، والقرينة مقدّمة على ذي القرينة.

بيان ذلك: أنّ كلّ واحد من العام والخاص له دلالة تصديقية أولى، وكلّ واحد منهما يدّعي أنّه هو صاحب الكشف عن المراد الجدّي للمتكلّم فيقع بينهما نزاحم في الوصول إلى هذه المرتبة، أي مرتبة الكشف عن المراد الجدّي التي هي مرتبة الدلالة التصديقية الثانية.

وإذا عرضنا هذا النزاحم على العرف، فإنّ العرف يحكم للخاص أنّه هو صاحب الكشف عن المراد الجدّي للمتكلّم، أي الذي يبلغ مرحلة الدلالة التصديقية الثانية، وذلك لأنّ العرف يرى أنّ الخاص قرينة على العام، والقاعدة العرفية تقول بتقديم القرينة على ذي القرينة^(٢).

هذا، ولكن يوجد للتخصيص المتّصل تقسيم ثلاثي كان قد ذكره الشهيد الصدر رحمته الله يمكن بلحاظه تنقيح المورد الذي نحتاج فيه _ فعلاً _ إلى بيان نكتة تقديم الخاص المتّصل على العام دون غيره، وحاصل التقسيم المذكور:

أنّ موضوع الحجّة هو الدلالة التصديقية الثانية الكاشفة عن المراد الجدّي للمتكلّم، وهذا القدر كاف في المقام.

(١) وهذا البيان يختصّ بالمخصّص المتّصل ووجه تقديمه على العام، وسيأتي بيان الوجه في تقديم الخاص المنفصل على العام بعد قليل.

(٢) انظر: فوائد الأصول - تقارير بحث النائيني للكاظمي - ٤: ٧٢٠.

القسم الأول: أن يكون المخصَّص المتَّصل واقعاً في إطار الطبيعة المدخولة لأداة العموم، وذلك كقولنا: «أكرم كلَّ فقير عادل»، فهنا دائرة العموم تكون من أوَّل الأمر مختصة بالطبيعة المقيَّدة، والحكم الموجود عندنا هو حكم واحد متعلِّق بالعام المضيق بالمخصَّص، وهذا المعنى يفهمه السامع لأوَّل وهلة من المتكلِّم طبقاً للقاعدة العرفية التي تقول بأنَّ ما يفهمه السامع هو عين ما أَراده المتكلِّم، والسامع لم يفهم سوى هذا الحكم الواحد المتعلِّق بالمخصَّص.

القسم الثاني: التخصيص بنحو الاستثناء، نظير قولنا: «أكرم كلَّ الفقراء إلَّا فساقهم»، وهذا القسم يشترك مع سابقه في كون السامع لم يحضر في ذهنه سوى حكم واحد تعلِّق بمتعلِّق واحد غايته أنَّ صورة هذا المتعلِّق تحدث في ذهن السامع واسعة أولاً ثمَّ تنضيق بواسطة المخصَّص.

القسم الثالث: يكون التخصيص المتَّصل متمثلاً في جملة مستقلة أتى بها عقيب العام، وذلك من قبيل «أكرم كلَّ عالم، ولا يجب إكرام النحوي». فهنا في هذا القسم يكون الكلام الواحد متضمناً لحكمين متنافيين يتعلِّق أحدهما بالعام، ويتعلِّق الثاني بالخاص^(١).

فإذا عرفت هذه الأقسام الثلاثة للمخصَّص المتَّصل، نقول: في القسمين الأوَّلين من التخصيص المتَّصل يكون تضيق العام ثابتاً في مرحلة المدلول التصوري للكلام، ولهذا لا تكون هناك عناية ولا مخالفة بلحاظ المدلول التصديقي الاستعمالي أو الجدِّي.

والسرُّ في ذلك واضح؛ لأنَّه في هذين القسمين لم ينعقد للكلام إلَّا ظهور واحد وهو ظهوره في إفادة حكم واحد متعلِّق بالعام المضيق بالمخصَّص، وما دام لم يتحصَّل إلَّا ظهور واحد لم يحصل تعارض بين ظهورين، فلم يبق مجال لأن يقع السؤال عن كيفية الجمع بين ظهورين لاستفادة المراد الجدِّي للمتكلِّم منهما.

(١) انظر: بحوث في علم الأصول - بحث الشهيد الصدر للهاشمي - ٣، ٢٨٤، ٢٨٥.

أو على حدّ تعبير المحقّق صاحب الكفاية رحمته الله أنّ المراد نشأ خاصاً من أوّل الأمر، وأنّه لا تخصيص أصلاً، وإطلاقهم التخصيص عليه من «باب ضيق فم الركبة»^(١). وهذا بخلاف القسم الثالث من المخصّص المتّصل، فإنّه يوجد لدينا ظهوران متنافيان لا بدّ من الجمع بينهما، وبيان النكتة في ذلك. فالقسم الذي هو محلّ الكلام في بيان نكتة تقديم ظهور الخاص المتّصل على العام هو هذا القسم الثالث دون القسمين الأوّلين، لأنّه هو المخصّص حقيقة بلحاظ المدلول الاستعمالي أو الجدّي بعد ثبوت العموم بلحاظ المدلول التصوّري الوضعي.. فلاحظ ذلك.

نكتة تقديم ظهور الخاص المنفصل على العام:

وأما في حالة المخصّص المنفصل، كما لو قال القائل: «أكرم كلّ فقير»، ثمّ بعد أيام قال: «لا تكرم الفاسق»، فإنّه ينعقد عندنا ظهور في العموم؛ لفرض أنّ الكلام قد انقطع ولم يرد ما يهدم هذا الظهور الابتدائي للكلام في العموم؛ لذا يستقرّ الظهور المذكور ويثبت، وعند مجيء المخصّص المنفصل ينعقد ظهور آخر للكلام في معنى ثانٍ لا يهدم الظهور الأوّل - لأنّه قد استقرّ وثبت - إلّا أنّه يزاحمه من حيث الكاشفيّة عن المراد الجدّي للمتكلّم وعدمه، وهنا يقدّم الظهور الثاني على الأوّل، والوجه في ذلك - كما أشار إليه الشيخ المصنّف رحمته الله، وهو قول المشهور في المسألة - هو أنّ الخاص أقوى ظهوراً من العام عرفاً فيقدّم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر، بمعنى: أنّ العام له دلالة تصديقية كاشفة عن مراد المتكلّم والخاص المنفصل كذلك، وكلّ واحد منهما يدّعي أنّه هو المصيب للواقع وأنّه هو

(١) كفاية الأصول: ٢١٧، والركبة هي على وزن عطية: البشر، والجمع ركيّ وركايا، والمراد هنا: أنّه أوجدها وهي ضيقة الفوهة، لا أنّه أوجدها وسبعة ثمّ ضيقها.

الحجّة فيقع التراحم بين هاتين الداليتين الجديتين، وإذا عرضنا هذا التراحم على العرف فإنّ العرف يقدّم الخاص لأنّه أظهر بمعنى أنّ احتمال خطأه أضعف من احتمال العام، أو - وهذه نكتة عرفية ثانية للتقديم - لأنّه نصّ في معناه، بخلاف العام الذي هو ظاهر في معناه، فيقدّم عليه من هذه الناحية. وبكلمة ثانية: أنّ دلالة الخاص على الفرد المخصّص دلالة مطابقة، بخلاف دلالة العام عليه فإنّها دلالة تضمنية، لوضوح أنّ العام ليس بموضوع لكلّ فرد فرد، بل لمجموع الأفراد، والدلالة المطابقة أقوى من الدلالة التضمنية وإن كانتا لفظيتين^(١).

قوله ﷺ: «... وتلحق به - بل هي منه - القرينة الحالية..»

أقول: منشأ التردّد في كلام المصنّف ﷺ هنا هو من جهة صدق عنوان المخصّص على القرينة الحالية، فقول الإمام ﷺ مثلاً: «أكرم العلماء»، نعلم أنّه لا يشمل الناصبي رأساً لا بدوّاً ولا استقراراً. وكذلك قول المولى لعبده: «أطعم كلّ أولادي من اللحم»، نعلم أنّه لا يشمل الرضع من أولاده لا بدوّاً ولا استقراراً؛ لوضوح أنّ الرضيع لا يناسبه تناول اللحم. فمثل هذه القرائن الحالية التي يكتنف بها الكلام هل ينطبق عليها عنوان المخصّص الذي يقرب الظهور البدوي للعام من العموم إلى الخصوص أو لا؟ تردّد الشيخ المصنّف ﷺ في ذلك فقال: «وتلحق به»، ومعنى الإلحاق أنّها ليست منه لكنّها تلحق به، ثمّ عاد وجزم أنّ القرينة الحالية هي من قسم المخصّص المتصل فقال: «بل هي منه».

وقد ذكرنا - سابقاً - عند بيان الأقسام الثلاثة للمخصّص المتصل أنّ منه - كالقسمين الأولين - ما يكون مضيّقاً من البداية، وفي مرحلة المدلول التصوري للكلام، وبهذا اللحاظ يمكن أن تكون القرينة الحالية من المخصّصات

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢١٨، ونهاية الأفكار ٤: ١٤٢، ومنتقى الأصول ٧: ٣٠١.

المتَّصلة؛ إذ المراد بالتخصيص هو تضيق العام، ولا يلزم أن يكون العام واسعاً أولاً ثم يتضيق، فلاحظ ذلك.

قوله عليه السلام: «.. من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر..»
أقول: ذكر الأصوليون من أقسام الجمع العرفي والتعارض غير المستقر:
التخصيص، إلّا أنهم اختلفوا في نكتة تقديم الخاص على العام هل هي الأظهرية
أو الأخصيَّة؟

وفي هذا الجانب ذهب المشهور^(١) إلى أنّ ملاك التقديم هو أنّ الخاص
أظهر من العام، فلو قيل: أكرم كلّ عالم، ثم قيل: أكرم العالم العادل، فالخاص
ظاهر في وجوب إكرام العالم العادل وظهوره في ذلك أقوى من ظهور العام،
فإنّ العام لم يرد في خصوص العالم العادل بخلاف الخاص، فيقدّم عليه من
هذه الجهة، أي من جهة الأظهرية^(٢).

بينما ذهب بعض الأصوليين إلى أنّ نكتة التقديم هي بملاك الأخصيَّة
مباشرة، بمعنى أنّ الخصوصية بما هي خصوصية هي الموجبة لتقديم الخاص
على العام وإن لم يكن أظهر^(٣).

ولكن هل توجد ثمرة بين القولين - أي بين القائلين بالأظهرية

(١) كما في: كفاية الأصول: ٢١٨، ونهاية الأفكار ٤: ١٤٢، ١٤٣.

(٢) وأقول: يوجد هناك خلاف بين نفس القائلين بأنّ جهة التقديم هي الأظهرية، في أن وجه التقديم
المذكور هل هو بمناط الورود أو الحكومة أو بمناط الأخذ بأقوى الظهورين، وقد ذهب الشيخ
المصنّف عليه السلام إلى أنّه بمناط الأخذ بأقوى الظهورين، بدليل قوله: «.. غير أنّ الخاص ظهوره أقوى».
وهذا الخلاف قد أشار إليه الشيخ المصنّف عليه السلام في المقصد الثالث، في مبحث الجمع العرفي، كما
أشار - أيضاً - إلى الخلاف المتقدّم في أصل نكتة التقديم، إلّا أنّه أعرض عن الخوض في الاثنين
معاً، ونحن نسايره في هذا الجانب طلباً للاختصار.

(٣) انظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٣: ٢٢٨، ونهاية الأفكار ٤: ١٤٢.

والأخصية_؟

قال الشهيد الصدر في (الحلقة الثالثة): «وتظهر الثمرة فيما إذا كان استخراج الحكم من الدليل الخاص موقوفاً على ملاحظة ظهور آخر غير ظهوره في الشمول المذكور؛ إذ قد لا يكون ذلك الظهور الآخر أقوى»^(١).

وتوضيح ذلك: لو قال المتكلم: لا يجب إكرام الفقراء، ثم قال: أكرم الفقير القانع، فإنه لو كان المدار على الأخصية فاللازم تقدّم الخاص لأنه أخص، بينما لو كان المدار على الأظهرية فالحكم بتقدمه مشكل، فإن تخصيصه للعام بحاجة إلى ظهورين: ظهوره في الشمول لمورده أي للفقير القانع، وظهور صيغة أكرم في الوجوب؛ إذ لولا دلالة أكرم على الوجوب لا يمكن استفادة وجوب إكرام خصوص الفقير القانع ليكون مخصصاً للعام، ونحن إذا سلمنا اقوائية الظهور الأول - أي ظهور الخاص في شموله لمورده - من ظهور لا يجب إكرام الفقراء في الشمول للفقير القانع فلا نسلم اقوائية ظهور صيغة (افعل) في الوجوب من ظهور لا يجب إكرام الفقير في نفي الوجوب، فإن كلمة «لا يجب» صريحة في نفي الوجوب، ودلالاتها على نفي الوجوب أقوى من دلالة أكرم على الوجوب، فلو كان المدار على اقوائية الظهور فلا يمكن الحكم بتقدم الخاص لأن ظهوره الثاني في الوجوب أضعف من ظهور لا يجب في نفي الوجوب، فتدبر.





الفصل الثالث



■ هل استعمال العام في المخصص مجاز؟

الفصل الثالث:

هل استعمال العام في المخصّص مجاز ؟

قوله عليه السلام: قلنا: إنّ المخصّص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره... إلخ.

أقول: تقدّم أنّ المخصّص _ المتّصل والمنفصل _ قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العام؛ وعليه فيكون العام مستعملاً في بعض ما يشمله ظاهره، فقول القائل: «أكرم كلّ عالم»، ثم قوله _ بمخصّص متّصل _ : «إلّا النحاة»، أو قوله _ بمخصّص منفصل _ : «لا تكرم النحاة»، فإذا فرض أنّ عدد العلماء كان مائة عالم، وعدد النحاة منهم كان عشرة، فهذا معناه أنّ العام «كلّ عالم» قد استعمل في خصوص التسعين، وأنّ هذا الاستعمال هو مراد المتكلّم من البداية، ومن هنا يأتي هذا السؤال: هل الاستعمال المذكور هو على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز؟

أقوال كثيرة في المسألة، كما أشار إلى ذلك الشيخ المصنّف عليه السلام:
منها: أنّه مجاز مطلقاً^(١).

(١) هذا القول ذهب إليه من العامة: الغزالي والآمدي، ومن الإمامية: الشيخ الطوسي والمحقّق القمي وصاحب القوانين المعالم. انظر: المستصفى ٢: ٥٤، الإحكام ٢: ٣٣٢، عدّة الأصول ١: ٣٠٧، معارج الأصول: ٩٧، قوانين الأصول: ٢٦١، معالم الدين: ١٢٨.. والإطلاق الوارد في هذا القول إنّما هو قبل التفصيل الآتي في القولين الثالث والرابع.

ومنها: أنه حقيقة مطلقاً^(١).

ومنها: التفصيل بين المخصّص بالمتّصل وبين المخصّص بالمنفصل، فإن كان التخصيص بالأوّل فهو حقيقة دون الثاني^(٢).

وقيل: بالعكس^(٣).

ومنها: أنه متوسط بين الحقيقة والمجاز^(٤).

كما توجد أقوال أخرى في المسألة^(٥).

هذا، وقد اختار الشيخ المصنّف رحمه الله القول الثاني، أي أنّ هذا الاستعمال حقيقة مطلقاً.

الرد على القائلين بالمجازية:

قال رحمه الله: «إنّ منشأ توهم القول بالمجاز أنّ أداة العموم ... إلخ».

أقول: يوجد تقريران لدعوى المجازية هذه:

الأوّل: أنّ أداة العموم موضوعة للدلالة على سعة مدخولها وشموله لجميع

(١) ذهب إليه أصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة من العامة - على ما في العدة ١: ٣٠٦ -، والحنابلة

منهم - على ما في الإحكام (للآمدي) ٢: ٣٣٠ -، واختاره الشيخ المفيد وكثير من المتأخرين

كالمحقّق الخراساني والثاني والحائري، راجع: التذكرة: ٣٥، كفاية الأصول: ٢١٨، فوائد الأصول

٢: ٥١٦، درر الفوائد ١: ١٨٠. وهو - أيضاً - اختيار الشيخ المصنّف رحمه الله كما سيأتي بيانه.

(٢) ذهب إليه أبو الحسين البصري والفخر الرازي، راجع: المعتمد ١: ٢٦٢، والمحصل في علم الأصول

١: ٤٠٠، ونسب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني في الإحكام - للآمدي - ٢: ٣٣١.

(٣) لم يذكر له قائل.

(٤) ذهب إليه السيد البروجردي، انظر: نهاية الأصول - تقارير بحث السيد البروجردي للمتظري -:

(٥) انظر: الإحكام - للآمدي - ٢: ٣٣١، وأجود التقريرات ١: ٤٤٧.

أفراده، فإذا استعملت في بعضه، كان هذا من استعمال الشيء في غير ما وضع له، فيكون الاستعمال مجازاً.

وفي هذا التقريب يشترك المخصص المتصل والمنفصل.

الثاني: أن مدخول أداة العموم هو المجاز (بخلاف التقريب الأول الذي يدعى فيه أن المجاز هو نفس أداة العموم)، فكلمة «العلماء»، التي هي مدخول «كل» - اسم جنس، وكل أسماء الأجناس موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة، فإذا استعملت مقيدة كما في «أكرم العلماء العدول»، كان الاستعمال المذكور مجازاً لا حقيقة.

وقد أجاب الشيخ المصنف رحمته الله عن كلا التقريبين بما حاصله: أننا نجد في مثل قول القائل: «أكرم كل عالم إلّا الفاسقين»^(١)، أن كلمة «كل» قد استعملت فيما وضعت له وهو جميع ما أريد من مدخولها، والقائل بهذا القول لم يرد هنا جميع أفراد العالم ثم خصص ذلك بإخراج الفاسق منه، بل كان المراد من أول الأمر هو العالم غير الفاسق.

غاية الأمر أن الدلالة على المدخول تارة يدلّ عليها بلفظ واحد، كما إذا قيل: «أكرم كل عالم»^(٢)، وأخرى يدلّ عليه بأكثر من لفظ كما إذا جيء بالمخصص نحو: «أكرم كل عالم إلّا الفاسق»، فإن «كل» تبقى تفيد الدلالة على شمول مدخولها.

وبعبارة ثانية: أن أداة العموم هي موضوعة لعموم مدخولها مطلقاً، سواء

(١) هذا الجواب هو لخصوص دفع المجازية عن استعمال العام المخصص بالمتصل، وسيأتي الجواب عن دفع المجازية عن العام المخصص بالمنفصل.

(٢) أقول: التمثيل بهذا الشكل هو أقرب للتوضيح ممّا أفاده الشيخ المصنف رحمته الله بقوله: «يدلّ عليه لفظ واحد مثل: أكرم كل عادل...»، فقد يُظن أن المراد بالتمثيل - الذي جاء به المصنف - هو اختصار العام المخصص، والحال أنه ليس كذلك، لأنه لم يقل: أكرم كل عالم عادل، بل قال: أكرم كل عادل، فهو مثال لمدخول «كل» المفرد، وليس مثلاً للعام المخصص، فلاحظ ذلك.

كان هذا المدخول مفرداً، كما في مثل: «أكرم كلَّ عالم»، أم مركباً مثل: «أكرم كلَّ عالم عادل»، فأداة العموم تبقى مستعملة فيما وضعت له في الحالتين. وهذه الدعوى من الشيخ المصنف رحمته الله يمكن أن يُستدلَّ لها بالدليل التالي، وهو: أنَّ كلمة «كلَّ» لو لم تكن مستعملة في العموم لكانت مستعملة في التبعض، واللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان ذلك: أمَّا الملازمة فظاهرة، لعدم وجود شقِّ ثالث في البين، وأمَّا بطلان اللازم فيمكن الاستدلال له بأمرين:

الأوَّل: ضرورة وجود فارق بين «كلَّ» و«بعض» في جملة الاستثناء، فإنَّه يصحَّ أن نقول: «أكرم كلَّ العلماء إلَّا الفاسقين»، ولا يصحَّ أن نقول: «أكرم بعض العلماء إلَّا الفاسقين»؛ لعدم عموم المستثنى منه.

الثاني: وجود الفارق بين كلمتي «كلَّ» و«بعض» في تحديد الموضوع؛ إذ هناك فرق بين قول القائل: «أكرم كلَّ العلماء العدول»، وبين قوله: «أكرم بعض العلماء العدول»، فإنَّ الأوَّل يدلُّ على تحديد الموضوع الواجب إكرامه وهو العلماء العدول، بينما الثاني لا يحدِّده، حيث لا يُعلم من هو البعض الذي يراد إكرامه؛ وعليه لا يستقيم وضع «بعض» محلَّ «كلَّ» في المقام.

فإذا عرفنا هذا، علمنا أنَّ كلمة «كلَّ» ما زالت مستعملة في العموم، وهو المطلوب.

قوله رحمته الله: «.. وإلَّا لما صحَّ الاستثناء..»

أقول: في العبارة المذكورة يوجد احتمالان:

الأوَّل: أن تكون كلمة «لما» زائدة سهواً، لأنَّ حقَّ العبارة — إذا بنينا على اتصالها مع العبارة التي قبلها — هو: «وإلَّا لصحَّ الاستثناء»، أي: وإن فرض استقامة المعنى لصحَّ الاستثناء، مع أنَّ الاستثناء غير صحيح.

الثاني: أن تكون كلمة «لما» غير زائدة، والجملة معطوفة على قوله: «لأنَّها تدلُّ حينئذٍ على الشمول لكلَّ عادل من العلماء»، فيصير المعنى أنَّه: إن لم تكن

الفصل الثالث: هل استعمال العام في المخصص مجاز؟..... ٢٠١

دالة على الشمول بل كانت دالة على البعضية لما صح الاستثناء، لأن شرط الاستثناء عموم المستثنى منه، فلا يجوز (جاء بعض الرجال إلّا زيد) لعدم عموم المستثنى منه، كما هو محرز في علم النحو.

قوله رحمه الله: «..كما لا يستقيم لو قلت: أكرم بعض العلماء العدول...» أقول: بل التعبير مستقيم، فإنه لا يوجد خطأ في قول القائل: «أكرم بعض العلماء العدول»، ولعلّ البيان الصائب لغرض إبراز الأمر الثاني من الاستدلال المتقدم، أن يقال: «كما أنه لا يكون الموضوع محدداً لو قلت: أكرم بعض العلماء العدول».. فلاحظ.

هذا كله في التقريب الأول لدعوى المجازية وجوابه.

الجواب على التقريب الثاني:

قال رحمه الله: «ولا معنى للقول بأنّ المجاز في نفس مدخولها..». أقول: هذا البيان منه رحمه الله شروع في التقريب الثاني المتقدم من دعوى المجازية وشروع في دفعه^(١)، وحاصل الدفع المذكور: أنّ أسماء الأجناس إنّما وضعت للطبيعة المهملة _ أي اللابشرط _ غير المقيّدة بأي قيد حتّى قيد كونها مرسلة وشائعة، بمعنى أنّها موضوعة للماهية القابلة للتقييد وعدم التقييد، فيكون استعمالها حقيقة سواء استعملت مقيّدة أو استعملت غير مقيّدة. فلفظ «عالم» مثلاً موضوع لماهية عالم، غير ملحوظ معها أي قيد حتّى قيد عدم القيد، فإذا قلت: «رأيت عالماً أصولياً»، كان «عالم» مستعملاً في ما وضع له، أي لذات الماهية القابلة للتقييد، وهكذا سائر أسماء الأجناس.

(١) وحاصل التقريب كما تقدم بيانه هو: أنّ مدخول كلمة «كلّ» اسم جنس، وكلّ أسماء الأجناس هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة ومرسلة، فإذا استعملت مقيّدة كما في: أكرم العلماء العدول، كان الاستعمال المذكور مجازاً لا حقيقة.

هذا هو حاصل الدفع المذكور.

قوله عنه: «.. من باب تعدد الدال والمدلول..».

أقول: الدالّ هو اللفظ، والمدلول هو المعنى المنكشف بواسطة اللفظ، والمراد بهذا الباب هو باب الألفاظ المتعددة الدالة على معنى مركّب من معانٍ متعددة، وذلك كالإضافة كما في: (غلام زيد)، والوصف مثل: (المؤمن الغيور) ونحوه، فكلّ جزء من اللفظ يستعمل في جزءٍ من المعنى.

فالمقصود من «تعدد الدال والمدلول» هو تعدد المدلولات المطابقة بتعدد ألفاظها، كما لو قيل: «أكرم الرجل العالم»، فإنّ لفظ الرجل دال ومدلوله الطبيعة بما هي، ومن هنا لا يكون لفظ الرجل قد استعمل في غير ما وضع له وهو الحصة، أيّ الرجل المتّصف بالعالمية، بل هو مستعمل في معناه الموضوع له، وهكذا الكلام في لفظ العالم، فإنّه مستعمل في معناه الموضوع له وهو طبيعة العالم؛ وعليه نكون قد استفدنا مدلولين بواسطة الدالّين.

عدم مجازية العام المخصّص بالمنفصل:

أقول: كان الكلام السابق يدور حول إثبات عدم مجازية العام المخصّص بالمتّصل، وأمّا عدم مجازية العام المخصّص بالمنفصل فقد ذكر الشيخ المصنّف رحمته دليلين لإثبات ذلك، حاصلهما:

الأوّل: أنّ أدوات العموم إنّما تدلّ على عموم المعنى المراد من مدخولها، فإذا قال المتكلّم «أكرم كلّ عالم» دلّت كلمة (كلّ) على إرادة عموم المراد من لفظ (عالم).

وأما تعيين ما هو المراد بلفظ (عالم)، فذلك يحتاج إلى التمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

بيان: أنّنا لأجل تعيين المراد من لفظ (عالم) هل هو مطلق العالم، بحيث

يشمل كل فرد فرد مما يصدق عليه اللفظ المذكور، أم خصوص العالم العادل مثلاً، إنَّ هذا المعنى يحتاج إلى الإطلاق، والإطلاق - كما سيأتي بيانه في مبحث: المطلق والمقيّد - يحتاج إلى توفر شروط تسمّى بمقدّمات الحكمة، ومن هذه الشروط عدم وجود القرينة على التقييد سواء كانت متّصلة أم منفصلة، فوجود القرينة المنفصلة على التقييد يهدم إطلاق اللفظ.

وحاصل هذا الدليل - الأوّل - : أنّه إذا وجد المخصّص المنفصل كان هو القرينة، فيكون مانعاً من تحقّق الإطلاق، ومانعاً من تحقّق العموم، فلا يكون اللفظ العام من الأساس دالّاً على العموم، فلا تصرف - حينئذٍ - لا في أداة العموم ولا في مدخولها.

وهذا الدليل قد أشار إليه المصنف رحمته الله مختصراً بقوله: «جعل الخاص قرينة منفصلة على تقييد مدخول (كل) بما عدا الخاص».

أمّا الدليل الثاني، فحاصله: قد تقدّم غير مرّة ذكر أنّ للكلام دلالات ثلاث: تصوّريّة، واستعماليّة، وتصديقيّة جديدة.

فإذا عرفت هذا يقع السؤال عن المناط في حقيّة استعمال اللفظ هل هو مطابقة دلالاته التصوّريّة للمعنى الموضوع له، أم مطابقة دلالاته الاستعماليّة، أم مطابقة دلالاته التصديقيّة الجديدة؟

وللجواب على ذلك نقول: إنّ المناط هو مطابقة دلالاته الاستعماليّة للمعنى الموضوع له، بمعنى أن يكون اللفظ قد استعمله المتكلّم فيما وضع له.

والدليل على ذلك هو بطلان كون المناط مطابقة الدلالة التصوّريّة أو التصديقيّة الجديدة للمعنى الموضوع.

أمّا بطلان الأوّل فلأنّ الحقيقة فرع الاستعمال والالتفات، فلو أنّ الألفاظ صدرت من غير مريد فلا يقال لها حقيقة ولا يقال لها مجاز، وهذا واضح.

أمّا بطلان الثاني فلأنّه لو كان المناط في كون اللفظ حقيقة هو مطابقة دلالاته

التصديقية للمعنى الموضوع له، لكان اللازم أن لا يكون اللفظ حقيقة إلا إذا كان له دلالة تصديقية، ولكن هذا اللازم فاسد؛ ضرورة أنه من المسلّم أنّ الكلام الفاقد للدلالة التصديقية الجدّية كالكلام الصادر هزلاً هو أيضاً يوصف بالحقيقة والمجاز.

فلو قال الهازل (رأيت أسداً في الحمام) كان كلامه هذا مجازاً، كما أنه لو قال (رأيت رجلاً شجاعاً) كان كلامه هذا حقيقة.

فإذا بطل هذان المنطان تعيّن المطلوب، وهو أنّ المنط في كون اللفظ حقيقة هو مطابقة دلالاته الاستعمالية للمعنى الموضوع له، بمعنى أنّ المتكلّم قد استعمله وأراد به المعنى الموضوع له.

والمجاز هو مخالفة الدلالة الاستعمالية للمعنى الموضوع له.

فإذا عرفت هذا، نقول: إنّ المتكلّم إذا قال أولاً: «أكرم جميع العلماء»، كان ظاهراً في أنه مستعمل حقيقة، أي أنّ أداة العموم مستعملة في العموم كما أنّ المدخول مستعمل في معناه.

وكذلك كان ظاهراً في أنّ المراد الجدّي للمتكلّم هو العموم.

ثمّ إذا ورد الخاص مثل «لا تكرم الفساق»، كان هذا الخاص منافياً للظهور الثاني دون الأول، أي أنه منافياً للظهور الجدّي دون الاستعمالي.

أمّا منافاته للثاني فللبناء على وحدة المراد الجدّي؛ إذ يستحيل أن يكون – المراد الجدّي – عاماً وخاصاً في نفس الوقت. ولأجل هذه المنافاة يُقدّم الخاص على العام فيثبت أنّ المتكلّم بالعام لم يكن مراده الجدّي هو العموم من البداية، أي حتّى حين تكلم بالعام.

وأمّا عدم منافاته للظهور الأوّل، فلاّنه لا مانع من تعدّد الاستعمال فيستعمل أولاً العموم ثمّ يستعمل ثانياً الخصوص، فإنّ تعدّد المراد الاستعمالي أمر في غاية الإمكان، فورود الخاص لا يكشف عن أنّ المتكلّم لم يكن مراده الاستعمالي من العام هو العموم، فيبقى هذا الظهور – الأوّل – على حاله.

وحاصل ما تقدّم: أنّ الخاص إنّما يكشف عن أنّ المراد الجدّي هو الخصوص ولا يكشف عن أنّ المراد الاستعمالي هو الخصوص، فالمراد الاستعمالي من العام باقي على ما هو عليه من العموم، فيكون مطابقاً للمعنى الموضوع له اللفظ.

أو على حدّ تعبير الشيخ النائي رحمته الله: «التخصيص إنّما يقتضي التفكيك بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية، والحقيقة والمجاز إنّما تدور مدار الاستعمال، لا مدار الإرادة الواقعية، ففي مثل: أكرم كلّ عالم، لم تستعمل أداة العموم إلّا في الاستغراق واستيعاب جميع أفراد العالم، غاية أنّه لم تتعلق الإرادة الجدّية بإكرام جميع الأفراد، بل تعلّقت الإرادة بإكرام ما عدى الفاسق، والمصلحة اقتضت عدم بيان المراد الجدّي متّصلاً بالكلام فيما إذا كان المخصّص منفصلاً»^(١). انتهى

وهذا الدليل قد أشار إليه الشيخ المصنّف رحمته الله بقوله: «ولو فرض أنّ المخصّص ليس مقيّداً لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص... إلخ».

وفرق هذا الدليل عن سابقه أنّ الدليل الأوّل كان يقتضي أنّ المخصّص المنفصل ليس مخصّصاً للعموم بل مانع من انعقاد العموم، لأنّ استفادة العموم متوقفة على إطلاق المدخول، وإطلاق المدخول متوقف على عدم المخصّص المنفصل، فوجود المخصّص المنفصل يمنع إطلاق المدخول أولاً ثمّ يمنع من استفادة العموم، فلم ينعقد أصلاً لا أنّه انعقد ثمّ تخصّص.

وهذا بخلافه في الدليل الثاني فإنّه يسلم فيه انعقاد العموم ثمّ يخصّص بعد ذلك بالمخصّص المنفصل.



الفصل الرابع

■ حجيت العام المخصص في الباقي



عربیہ ریاضی

پیشہ ورانہ تعلیم کے شعبہ میں

الفصل الرابع:

حجية العام المخصّص في الباقي

قوله عليه السلام: إذا شككنا في شمول العام المخصّص لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص فهل العام حجة في هذا البعض... إلخ.

أقول: لابدّ لنا أولاً من تحرير محل النزاع في المقام لكي يتسنى لنا فهم المطلب المذكور بشكل واضح، وفي هذا الجانب نذكر المثال التالي:

إذا ورد عامّ مثل (أكرم الفقراء)، ثمّ خُصّص بمثل (لا تكرم الفساق)، فإنّه يحصل لدينا حصّتان^(١):

الأولى: حصّة الخاص وهم الفساق في المثال.

وهذه الحصّة لا شكّ ولا ريب في عدم حجية العام فيها، لأنّ الدليل الخاص هو الحجة فيها، لتقدّمه على العام كما عرفت.

الثانية: حصّة العام غير الملتقي بالخاص، أي الفقراء غير الفساق.

وهذه الحصّة غالباً ما تنقسم إلى قسمين:

الأول: القدر المتيقّن، وهو القدر الذي يعلم أنّ الدليل العام كاشف عنه ولا يكون قابلاً للشك فيه، وذلك كالفقراء العدول المؤمنين الأتقياء، فإنّ هذا

(١) هذا الذي ذكرناه هنا هو مثال عرفي، تعارف ذكره في الكتب الأصولية، وقد مثّل المصنّف رحمته الله للمطلب بمثال شرعي، وهو قول المولى: «كلّ ماء طاهر»، ثم الاستثناء - من هذا العام - للماء المتغيّر بالنجاسة. والمقصود من المثالين - بالنسبة لتوضيح المطلب - واحد.

الصف من الفقراء نعلم بدخوله تحت العام، وأنَّ العامَّ المخصَّص حجة فيه جزماً.

القسم الثاني: وهو المقدار المشكوك، أي الذي لا نعلم أنَّ الدليل العام كاشف عنه وناظر إليه، وذلك كفقراء الكفار مثلاً، فإنَّا لا نقطع أنَّ قوله (أكرم الفقراء) ناظر إلى هؤلاء، فيحتمل أنَّه شامل لهم ويحتمل أنَّه لا يشملهم. وهذا القسم هو محل الخلاف.

وقد أشار المصنَّف رحمته الله إلى هذا المعنى الذي ذكرناه بقوله: «لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص»، وذلك لأنَّ الباقي قسمان: قدر متيقن - ليس هو محللاً للبحث والنزاع -، وقدر مشكوك - هو محل البحث والنزاع - . هذا كله بحسب متن الكتاب وما ساقه المصنَّف رحمته الله من تمثيل في المقام، إلَّا أنَّه قد يقال:

إنَّ هذا البحث متمحض للحديث عن حجَّة العام بعد التخصيص في الأفراد المعلوم عدم دخولها في المخصَّص، وليس في الأفراد المشكوكة الدخول في العام، كما صرح به الشيخ المصنَّف رحمته الله وساق له من تمثيل هنا، وإنَّما البحث اللاحق - سريان إجمال المخصَّص إلى العام وعدمه - هو البحث المختص بالحديث عن حجَّة العام في الأفراد المحتملة الدخول ^(١)! إلَّا أنَّه يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال ويقال: بأنَّ هناك قسماً من العام -

(١) وهذا الإشكال في الواقع كان قد أثاره المحقِّق الأيرواني (نهاية النهاية ١: ٢٨٧)، والفيروز آبادي (عناية الأصول ٢: ٢٥١) في حقِّ صاحب الكفاية رحمته الله حول عبارته التي ورد فيها: «لا شبهة في أنَّ العام المخصَّص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي (إلى قوله) وما احتمل دخوله فيه إذا كان منفصلاً»، بدعوى أنَّ فيها خلطاً بين مطلين، هما: المطلب الذي بأيدينا، والمطلب القادم (سريان إجمال المخصَّص إلى العام).. ومن هنا فقد يثار نفس هذا الإشكال في حقِّ المصنَّف رحمته الله، كما لا يخفى على المتتبع.

كما تقدمت الإشارة إليه _ يُقطع بشمول العام له بعد التخصيص، وهذا القسم ليس محلّاً للكلام، وإنّما النزاع هو في فرض الشك في فردٍ ما فيما عدا الاثنين، أي فيما عدا المقطوع بدخوله في الخاص، وفيما عدا المقطوع بدخوله في العام؛ إذ الشك في حجّة العام المخصّص له سببان:

الأوّل: أن يكون السبب نفس طرو التخصيص عليه، فيكون السؤال هكذا: هل يكون تخصيص العام بما هو هو، أي بغض النظر عن أيّ عوارض أخرى، مستوجبا لسقوط حجّة العام في الباقي المشكوك أو لا؟

الثاني: أن يكون السبب هو عوارض أخرى تعرض مع التخصيص، ككون المخصّص مجملاً مثلاً أو نحو ذلك، فيكون السؤال هكذا: هل يكون عروض هذا العارض (كإجمال المخصّص) مع التخصيص مستوجبا لسقوط حجّة العام في الباقي المشكوك أو لا؟

والنزاع في المقام إنّما هو للإجابة عن السؤال الأوّل، وأمّا الثاني فسوف يأتي التعرض إليه في البحث الآتي (مبحث هل يسري إجمال المخصّص إلى العام؟)^(١).

إلا أنّه قد يعلّق على هذا الجواب ويقال: إنّ الإشكال إنّما هو فيما يُطرح من تصوير لدعوى المتنازعين في المقام، الأمر الذي يشكل معه تبيان محل النزاع في المسألة، فأنّت تجد أنّ المصنّف رحمته الله يذكر بأنّ المتنازعين في هذه المسألة _ وهم القائلون بالمجازية _ إنّما يستشكلون في ظهور العام وحجّيته في جميع الباقي [نؤكّد: في جميع الباقي] بعد التخصيص، وهذا ينفي دعوى وجود قدر مقطوع به من العام غير متنازع فيه بعد التخصيص؛ إذ المقطوع به لا يجعل طرفاً للاستشكال في الظهور وعدمه؟!

والتحقيق أن يقال: إنّ البحث في هذه المسألة ينبغي أن يلاحظ من جهتين: الأولى: من جهة القائلين بأنّ العام المخصّص حقيقة في الباقي، فهؤلاء لم

يتنازعوا في القدر المتيقن بدخوله في العام، وكذا في القدر المتيقن بدخوله في الخاص، وإنما كان محل الكلام - بينهم - هو في الفرد المشكوك دخوله في العام بعد التخصيص، وقد تقدم أن من أسباب الشك قد يكون طرو التخصيص بما هو بغض النظر عن إجمال المخصَّص وعدمه.

الثانية: من جهة القائلين بأنَّ العامَّ المخصَّص مجاز في الباقي، فهؤلاء لا يرون وجود قدر متيقن داخل في العام بعد التخصيص، ومن هنا نجد أن بعضهم قد ذهب إلى القول بعدم حجية العام في جميع الباقي، وذلك لمحل الإجمال فيه، كما ستأتي الإشارة إليه عند التعرض لأقوالهم.

فهذا ما ينبغي ملاحظته عند تبيان هذه المسألة وطرحها وتصوير محل النزاع فيها، ولعلَّ عدم الإشارة إلى هاتين الجهتين - وبهذا الشكل الصريح - سواء عند المحقق الآخوند رحمته الله أو عند الشيخ المصنَّف رحمته الله، هو الذي أثار اللبس في المقام.. وإلَّا فالمطلب واضح بأدنى تأمل.

فإذا عرفت هذا نقول: توجد في المسألة - حجية العام في الباقي بعد التخصيص - أقوال كثيرة، كما أشار إلى ذلك الشيخ المصنَّف رحمته الله:

منها: القول بالحجية مطلقاً، أي سواء كان المخصَّص متصلاً أم منفصلاً^(١).

ومنها: القول بعدم الحجية مطلقاً، أي سواء كان المخصَّص متصلاً أم منفصلاً^(٢).

ومنها: القول بالتفصيل بين المخصَّص المتصل فيكون العام حجة في

(١) وهذا القول ذهب إليه الشيخ المصنَّف رحمته الله، بل معظم علماء الإمامية كما ستأتي الإشارة إليه، وهو مختار الجمهور والآمدي وابن الحاجب والشوكاني من علماء أهل السنة. انظر: الإحكام ٢: ٢٣٣، وإرشاد الفحول ١: ٢٠٥، والفصول في الأصول - للجصاص - ١: ٢٤٨ (الهامش) تحقيق الدكتور عجيل النمشي.

(٢) ذهب إليه عيسى بن أبان وأبو ثور من علماء العامة: انظر: المصدر السابق.

الباقي، وبين المخصّص المنفصل، فلا يكون حجة^(١).
وبعضهم قال بالعكس^(٢).

وصريح علمائنا الإمامية - أدام الله مجدهم - أنه لا خلاف بينهم في ظهور العام وحجّيته في الباقي.

قال المحقّق القمي رحمته الله في (القوانين): «وأما المخصّص المبيّن^(٣) فالمعروف من مذهب أصحابنا: الحجّية في الباقي مطلقاً. ونقل بعض الأصحاب اتّفاقهم على ذلك»^(٤). انتهى

وقال الشيخ الأنصاري في (التقريرات): «فلا ينبغي الإشكال في حجّية العام في الباقي.. ولم يظهر من أصحابنا [الإمامية] فيه خلاف، وإنّما نسب الخلاف إلى بعض العامة»^(٥). انتهى

النزاع في هذه المسألة ناشئ من النزاع في المسألة السابقة:

القائلون بأنّ العام المخصّص حقيقة في الباقي وليس مجازاً هم في راحة من هذا النزاع، كما أشار إلى ذلك الشيخ المصنّف رحمته الله؛ إذ أنّ أداة العموم - على قولهم - باقية على مالها من المعنى والشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص المتّصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها،

(١) قال به البلخي من العامة: المصدر السابق.

(٢) هذا القول ذكره الشيخ المصنّف رحمته الله في جملة الأقوال في المسألة، إلّا أنّه لم يذكر له قائل، وتوجد ثمة أقوال آخر في المسألة يمكن مراجعتها فيما أشرنا إليه من مصادر.

(٣) وهو محل كلامنا في هذه المسألة، قبال المخصّص المجمل الذي سيأتي الحديث عنه في المسألة القادمة.

(٤) قوانين الأصول: ٢٦٥.

(٥) مطارح الأنظار - تقريرات الشيخ الأعظم للطهراني - ٢: ١٣١، طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

غايته أنَّ مدخولها تنضيق دائرته بالتخصيص كما أوضحناه في المبحث السابق^(١)، وبالتالي لا شك في حجية العام المخصَّص في الفرد المشكوك فيه، لأنَّ موضوع الحجية إنما هو ظهور استعمال العام المخصَّص حقيقة في الباقي، فإذا ثبت ذلك ثبتت حجيته - أي العام - في الباقي من دون إشكال.

وهذا القول - كما قلنا - قد ذهب إليه الشيخ المصنف رحمته الله، بل معظم علماء الإمامية.

وإنما الكلام هو عند القائلين بالمجازية، فهم بعد أن قالوا إنَّ العام مجاز في الباقي بعد التخصيص، استشكلوا في ظهور العام وحجيته في جميع الباقي من جهة: تعدد المجازات، ومن هنا ذهب بعضهم إلى القول بإجمال العام المخصَّص لإنعدام القرينة المعينة في المقام.

وتقريب ذلك: أنَّ استعمال العام في تمام الباقي بعد التخصيص يكون مجازاً، واستعمال العام في بعض الباقي يكون مجاز آخر أيضاً، واللفظ إذا كان له مجازات متعددة وقد أقيمت قرينة تصرفه عن المعنى الحقيقي احتجنا في حمله على إحداها إلى قرينة معينة، وإلّا صار اللفظ مجملاً، وحمله على إحدهما - من دون قرينة تعين ذلك - ترجيح بلا مرجح، وبما أنَّ العام - بعد التخصيص - لم يستعمل في معناه الحقيقي الواسع، فهو يحتمل أنه قد استعمل في بعض الباقي أو استعمل في تمام الباقي، وحيث لا معين لأحدهما على الآخر - لإنعدام القرينة -، فيصير مجملاً.

ومن هنا يلتمس - لمعرفة حكم الفرد المشكوك - دليل آخر غير دليل

(١) تقدّم في المبحث السابق أنَّ الخاص لا يصير العام مجازاً، أما في المتصل فلاّته لا تخصيص أصلاً، فإنَّ أدوات العموم تستعمل في العموم دائماً، غاية الأمر أنَّ دائرة العموم تختلف سعة وضيقاً باختلاف المدخول، وأما في المنفصل فإنَّ المزاحمة إنما تكون بلحاظ الحجية لا بلحاظ الظهور في العموم.

ظهور العام في تمام الباقي؛ وذلك لفرض إجماله من هذه الناحية. هذا ما ذهب إليه بعض القائلين بالمجازية في المقام، ولكن في مقابل ذلك قام البعض بمحاولتين لإثبات وجود القرينة المعينة لاستعمال العام في الباقي، على الرغم من كونه مجازاً فيه، وبالتالي القول بحجّيته بعد التخصيص.

المحاولة الأولى: وهي للمحقّق القميّ وصاحب الفصول رحمهما الله، وحاصلها: إنّ وإن تعددت المجازات إلّا أنّ هناك قرينة على أحدهما وهو تمام الباقي بعد التخصيص؛ لأنّه أقرب المجازات إلى العموم، فالعام بعد تخصيصه يكون ظاهراً في تمام الباقي لأنّه أقرب المجازات، فإنّ تمام الباقي هو أكثر مقداراً من بقية المجازات، وبعد امتناع بقاء العام على عموميه مستوعباً لجميع الأفراد لا بدّ من حمله على أكثر المراتب، وتتمام الباقي هي المرتبة الكثيرة المشابهة لجميع الأفراد التي هي المعنى الحقيقي^(١).

إلّا أنّ المحاولة المذكورة جوبهت بالمناقشة التالية: أنّه بعد التسليم بالمجازية لا وجه لهذا الجواب، لأنّ المدار في الأقربيّة هو الأقربيّة بحسب الأنس الذهني الناشئ من كثرة الاستعمال لا الكثرة الخارجيّة - الكميّة - ، فإنّها لا توجب أقربيّة موجهة لاستيناس الذهن في مقام الانتقال وحمل اللفظ عليه^(٢).

المحاولة الثانية: وهي ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمهما الله، وحاصلها: أنّ لفظ العام قبل التخصيص كان دالّاً على جميع الأفراد والأصناف، لوجود مقتضي الدلالة على جميع هذه الأفراد والأصناف، فلمّا جاء المخصّص وجد المانع من دلالة العام على هذا الصنف الخاص، وأمّا الأصناف الباقية فما زال المقتضي للدلالة عليها موجوداً والمانع مفقوداً، فلا بدّ من حمل العام على الدلالة على

(١) انظر قوانين الأصول: ٢٦٦، والفصول الغروية: ٢٠٠.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢١٩.

جميع الأصناف المتبقية^(١).

وقد أشكل المحقق صاحب الكفاية على هذا البيان قائلاً: إنَّ ربط العام بالباقي إنما هو لكونه مدلولاً عليه بالدلالة التضمنية، ومن الواضح أنَّ الدلالة التضمنية فرع الدلالة المطابقة وهي تبع لها، وإذا ارتفع الأصل - الذي هو المتبوع - فلا بدَّ من ارتفاع الفرع - الذي هو التابع -؛ إذ لا معنى لبقاء الفرع التابع بعد ارتفاع الأصل المتبوع، فكيف يعقل أن يبقى الربط - الذي عبَّر عنه الشيخ رحمته الله بوجود المقتضي - بين العام ودلالته على الباقي بعد ارتفاع الأصل لهذه الدلالة وهي الدلالة المطابقة للعام، فبال تخصيص وإخراجه للخاص عن العموم ارتفعت الدلالة المطابقة للعموم وهي جميع الأفراد، وبه أيضاً ارتفعت العلاقة بين المراتب كلّها وبين العام، لأنَّ ربط العام بها إنما هو لدلالته التضمنية عليها ولا بدَّ من ارتفاعها بعد ارتفاع دلالة العام المطابقة، وتكون - حينئذ - المراتب كلّها في عرض واحد بالنسبة لاحتمال كونها هي المستعمل فيها العام، ولا موجب لتعيين أحدها إلّا بمعين، ولا معين في البين^(٢).

هذا، ولكن الشيخ الثاني رحمته الله قد أفاد في توجيه مقالة الشيخ الأعظم رحمته الله بما لا يرد عليه الإشكال المتقدم من الوحدة الترابطية بين الأصل والفرع، وذلك بناءً على فكرة أنَّ الأصل في العموم الانحلال.. انظر تمام الفكرة في فوائده رحمته الله^(٣).

وكيفما كان، فإنَّ هذه المحاولات إنما هي لغرض تصحيح دعوى ظهور العام في الباقي بعد التخصيص، وذلك بحسب دعوى القائلين بالمجازية، وإلّا فالقائلون بأنَّ العام حقيقة في الباقي بعد التخصيص - كالشيخ المصنف رحمته الله بل معظم علماء الإمامية - هم في راحة من تجشّم العناء في تصوير ظهور العام في

(١) انظر: مطارح الأنظار ٢: ١٣٢ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢١٩، وشرحها: بداية الوصول ٤: ١١٥.

(٣) فوائد الأصول - تقارير المحقق الثاني للكاظمي - ١، ٢: ٥٢٢.

الباقي بعد التخصيص، وسيأتي في الأسطر التالية ما يجلي حقيقة البحث في الموضوع.

هل الحجية تدور مدار الحقيقة والمجاز؟!

أقول: قد يستفاد من كلمات بعض الأصوليين أنّ الحجية تدور مدار الحقيقة والمجاز، بمعنى: إن اعتبرنا أنّ العام بعد التخصيص يكون مجازاً في الباقي فهو حينئذٍ يكون ساقطاً عن الحجية بالنسبة إلى مورد الشك، وإلّا فهو باقٍ على حجّيته بالنسبة إلى المورد المذكور^(١).

وهذا الكلام _ في الواقع _ لا يمكن الأخذ به على إطلاقه؛ وذلك لإمكان اختيار الحجية مع المجاز، بل وعدمها مع الحقيقة، وقد تقدّم ذكر بعض المحاولات التي يستفاد منها القول بحجّية العام في الباقي مع التسليم بمجازيته بعد التخصيص، بل يمكن القول أنّ الالتزام بالقول المذكور _ أي سقوط العام عن الحجية لمحل المجازية بعد التخصيص _ يلزم منه سقوط جميع العمومات في الكتاب والسنة، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به جزماً؛ إذ من المعلوم المشهور أنّه «ما من عام إلّا وقد خص»، والالتزام بالقول المذكور معناه أنّه لا حجّية للعام بعد التخصيص، وهذا خلاف المعروف من سيرة الفقهاء من بنائهم على التمسك بالعمومات بعد التخصيص، إذ المشهور والمعروف عن علمائنا _ قدس الله أسرارهم _ إلى القرن الحادي عشر هو القول بمجازية العام بعد التخصيص^(٢)، ومع ذلك كانوا لا يتوقفون عن التمسك بجميع العمومات _ بعد تخصيصها _ في الكثير من الفروع.

بل الالتزام بالقول المذكور فيه مخالفة لسيرة العقلاء من بنائهم على التمسك بالعمومات بعد التخصيص.

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٥١٦، ٥٢٣، درر الفوائد ١: ٢١٢.

(٢) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٥١٦.

قال السيد البروجردي في «نهاية الأصول»: «لو رجعت إلى العرف والعقلاء لرأيتهم لا يشكّون في حجّة العام المخصّص بالنسبة إلى الباقي، ولا يعذرون العبد لو ترك الباقي معتذراً بعدم كون القرينة الصارفة معيّنة، وكون المجازات متعدّدة بحسب تعدّد مراتب التخصيص، إلى غير ذلك من المفاهيم المسرودة في حجرات المدارس»^(١). انتهى

وعليه؛ فالقول المذكور لا يمكن الالتزام به؛ إذ هو مخالف لسيرة الفقهاء بل لسيرة العقلاء، فالحجّة لا تدور مدار الحقيقة والمجاز في الكلام، وإنّما تدور مدار أصالة التطابق بين الاستعمال والجد.. ولتقريب هذا المعنى نقول:

إنّ من الأصول العقلانيّة اللازم جريانها في المحاورات لكي يصحّ الاحتجاج بها وتتمّ الحجّة في مقام ما، هي أصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة والإرادة الجدّيّة، فإنّه لو ورد دليل - مثلاً - على عدم الإرادة الجدّيّة بالنسبة إلى طائفة من العام، فحينئذٍ يصحّ الشكّ في حصول الجد وتحقّقه بالنسبة إلى الطائفة الأخرى، وذلك لوجود ما يصلح للقرينة على ذلك، وهو خروج طائفة منها قطعاً، وعدم التطابق بينها، أي بين الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة.

فمثلاً: إذا ورد: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢)، ثم ورد: «لا تف بعقد الهبة»، ثم شكّ في أنّ عقد الجعالة واجب الوفاء أم لا، فهنا يشكل حجّة العام بالنسبة إليه، لأنّه من الشكّ المستقر المستند إلى ما يصلح للقرينة على عدم جريان أصالة التطابق التي هي من الأصول العقلانيّة.. فمجرد كونه عاماً غير كاف في المقام^(٣).

والحاصل ممّا تقدّم: أنّ الحجّة لا تدور مدار الحقيقة والمجاز بل يكون

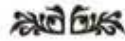
(١) نهاية الأصول - تقارير بحث السيد البروجردي للمنتظري - : ٢٩١.

(٢) المائدة: ١.

(٣) انظر: نهاية الأصول: ٣٢٢، تهذيب الأصول - تقارير السيد الخميني للسبحاني - ٢: ٣٧، تحريرات في

المدار على الظهور وأصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية، التي قد تتفق مع الحقيقة مرة، ومع المجاز أخرى..

وإلى هذا المعنى كانت تشير كلمات الشيخ المصنّف رحمته الله حين قال: «وإنّما يقع الشكّ على تقدير القول بالمجازية، فقد نقول أنّه حجّة في الباقي على هذا التقدير، وقد لا نقول... إلخ». فلاحظ ذلك وتدبره جيداً.



الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم من أجل أن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه

وأن يبين لنا ما كنا في غمضنا من نعمه



الفصل الخامس



هل يسري إجمال المخصّص إلى العام؟ ☐

الفصل الخامس:

هل يسري إجمال المخصّص إلى العام؟

قوله ﷺ: كان البحث السابق _ وهو حجّة العام في الباقي _ في فرض أنّ الخاص مبين لا إجمال فيه... إلخ.

أقول: البحث السابق من مباحث العام والخاص كان منعقداً على فرض أنّ الخاص إذا كان معلوم المراد ومبين المفهوم هل يستلزم سقوط العام عن الحجّة بالنسبة إلى موارد الشك والشبهة أو لا.

وبحثنا الآن يكون عن حجّة العام في فرض إجمال الخاص.. وقبل البدء في بيان مفردات البحث نشير إلى هذه الفهرسة السريعة للموضوع كي تتضح المطالب التي نحن بصدد بيانها بشكل أفضل، فنقول:

المخصّص يكون على نحوين: لفظي ولّبي.

وعلى الأول _ اللفظي _ : إمّا أن يكون مبيناً أو مجملاً.

وقد تقدّم الكلام عن المخصّص اللفظي المبين في الفصل السابق بقسميه، فلنقتصر بالبيان على المخصّص اللفظي المجمل.

وإجمال في المخصّص اللفظي على كلا التقديرين _ الإتصال والانفصال

_ يكون من جهتين: تارة يكون من جهة المفهوم، وأخرى من جهة المصداق.

وعلى التقديرين يكون الإجمال: تارة بين الأقل والأكثر، وأخرى بين

المتباينين.

فحاصل أقسام الإجمال في المخصَّص اللفظي بعد علمنا أنَّ الإجمال يكون: في المفهوم وفي المصداق، وأنَّ تردده إمَّا بين الأقل والأكثر، أو بين المتباينين، وأنَّ الخاص المجمل: متَّصل ومتفصل، هو ثمانية أقسام يبيِّنها الجدول التالي:

- ١- إجمال الخاص المتَّصل مفهوماً لدورانه بين الأقل والأكثر
- ٢- إجمال الخاص المتَّصل مفهوماً لدورانه بين المتباينين
- ٣- إجمال الخاص المنفصل مفهوماً لدورانه بين الأقل والأكثر
- ٤- إجمال الخاص المنفصل مفهوماً لدورانه بين المتباينين
- ٥- إجمال الخاص المتَّصل مصداقاً لدورانه بين الأقل والأكثر
- ٦- إجمال الخاص المتَّصل مصداقاً لدورانه بين المتباينين
- ٧- إجمال الخاص المنفصل مصداقاً لدورانه بين الأقل والأكثر
- ٨- إجمال الخاص المنفصل مصداقاً لدورانه بين المتباينين

وعلى الثاني - أي المخصَّص اللَّبِّي^(١) - : فإمَّا أن يكون اللَّبُّ من قبيل الإجماع، أو السيرة، أو الدليل العقلي، أو القرينة الحالِيَّة.
وعلى جميع التقادير: إمَّا أن يكون مجملاً، أو معلوم المراد.
وعلى تقدير الإجمال: تارة يكون الإجمال بمثابة التخصيص بالمتَّصل،

(١) اللَّبُّ في اللغة خالص كلِّ شيء، وقد يسمَّى بذلك العقل، لأنَّه نفس ما في الإنسان وما عداه كأنَّه قشر، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ الرعد: ١٩، أي أولو العقول. وفي الاصطلاح يطلق الدليل اللَّبِّي ويراد به ما يعمُّ دليل العقل والإجماع ونحوهما كالسيرة العقلانية والمشرعية، وسيأتي الكلام عنه في محله، - إن شاء الله تعالى: - .

وأخرى يكون بمثابة التخصيص بالمنفصل.

وعلى كلا التقديرين: إمّا أن يكون مصداقياً، أو يكون مفهوماً.

وعلى كلا التقديرين: إمّا أن يكون من قبيل الأقل والأكثر، أو من قبيل المتباينين.

فحاصل أقسام الإجمال في المخصّص اللَّبِّي هو ثمانية أقسام، تشابه تماماً الأقسام الواردة في الجدول المتقدّم، إلّا أنّ الأصوليين اقتصروا - في مورد البحث - على البحث في إجمال المخصّص في الشبهة المصداقية دون غيره، لعدم الثمرة فيه في المجمل بحسب المفهوم.

إجمال المخصّص اللفظي:

ولنشرع - الآن - بالحديث عن إجمال المخصّص اللفظي، فنقول:

وردت في المبحث المذكور جملة اصطلاحات يحسن بنا التعرف عليها واحدة واحدة بشكل منفصل ثمّ التعرض إلى بيان أحكام الأقسام الثمانية المشار إليها آنفاً من حيث سريان إجمالها إلى العامّ وعدمه.

١- الشبهة المفهومية: المراد من الشبهة هو الالتباس أو الشكّ في مراد المتكلّم من اللفظ.

وبالمفهوم: المصطلح المنطقي الذي يعني «نفس المعنى بما هو، أي نفس الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء»^(١).

وعليه: يكون المراد من الشبهة في المفهوم هو الشكّ في المعنى الذي أراده المتكلّم من اللفظ.

أو قل: هو إجمال دلالة لفظ الخاص.

وهذا المعنى يمكن التمثيل له بمفهوم الفاسق المردّد بين مرتكب الكبيرة

(١) المنطق - للعلامة المظفر -: ٧٣.

والصغيرة وبين خصوص مرتكب الكبيرة.

أو - كما مثل له الشيخ المصنف رحمته الله - بقوله عليه السلام: «كُلُّ ماء طاهر إلّا ما تغيّر طعمه أو لونه أو ريحه»، الذي يُشكّ فيه أنّ المراد من التغيّر خصوص التغيّر الحسّي أو ما يشمل التغيّر التقديري.

٢- الشبهة المصداقية: المراد بالمصداق هنا المصطلح المنطقي، وهو «ما ينطبق عليه المفهوم، أو حقيقة الشيء الذي تنزع منه الصورة الذهنيّة (المفهوم)»^(١).

وبالشبهة المصداقية: الشكّ في دخول فرد من أفراد العامّ في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان الخاص (من حيث المفهوم) مبيّناً لا إجمال فيه. وذلك كما لو كان مفهوم الفاسق معلوماً بحسب المفهوم، ولنفرض أنّه خصوص مرتكب الكبيرة، ولكن الشكّ في دخول فرد ما في المفهوم المذكور، أي الشكّ في كونه مرتكباً للكبيرة أو لا؟

أو كما إذا شكّ في مثال الماء السابق أنّ ماءً معيّناً: هل تغيّر بالنجاسة فيدخل في حكم الخاص أم لم يتغيّر فهو لا يزال باقياً على طهارته؟ فدلالة اللفظ من حيث المفهوم واضحة ولا إجمال فيها، وإنّما وقع الشكّ في انطباق المعنى على بعض مصاديقه وأفراده، ومن هنا عبّروا عنها بالشبهة في المصداق، لأنّ الالتباس هو في انطباق المفهوم على المصداق المعين.

سبب الإجمال:

ولا بأس أن نشير هنا - ضمن الحديث في بيان الإصطلاحات الواردة في البحث - إلى سبب الإجمال المشار إليه سابقاً في المفهوم والمصداق، فنقول: حصر الأصوليون سبب ومنشأ إجمال لفظ الخاص - في المفهوم والمصداق - في أحد العاملين التاليين:

(١) المصدر السابق.

١. الدوران بين الأقل والأكثر:

بمعنى أنّ الشكّ في أنّ مراد المتكلّم من لفظ الخاص يدور بين:

— كلّ ما يدلّ عليه اللفظ؟

— أو بعض ما يدلّ عليه؟

ففي المثال: «كلّ ماء طاهر إلّا ما تغيّر طعمه أو لونه أو ريحه».

— الخاص: هو (التغيّر)، والتغيّر حسّي وتقديرى.

— والأكثر: هو (الحسّي والتقديرى).

— والأقلّ: هو واحد منهما، وهو — هنا — (الحسّي) لأنّه القدر المتيقّن.

ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر هو أن يحصل شكّ في أنّ المتكلّم — وهو

الشارع المقدّس — : هل أراد الأقلّ وهو التغيّر الحسّي فقط لأنّه القدر المتيقّن،

أو أراد الأكثر: الشامل للتغيرين الحسّي والتقديرى؟!

فمنشأً وسبب الشكّ هو التردد في أنّ المتكلّم أراد من مفهوم التغيّر المعنى

الواسع — الشامل للحسّي والتقديرى — ، أو الضيق — وهو خصوص التغيّر

الحسّي فقط — ؟

فالدوران بين الأقلّ والأكثر، هو: أن يكون للمعنى أكثر من مفردة ويشكّ

في أنّ المتكلّم أراد جميع مفرداته أو بعضها.

وفي هذا الدوران أو التردّد نحز أنّ في البين قدراً متيقّناً أراداه المتكلّم

وهو الأقلّ، وذلك أنّ المتكلّم إن أراد به ذاته فهو مراده وإن أراد الأكثر فهو

مراد ضمن الأكثر، فعلى كلتا الحالتين يكون مراداً.

٢. الدوران بين المتباينين:

المراد بالتباين المصطلح المنطقي المقابل للترادف، وهو: اللفظ الموضوع

لمعنى مختص به.

ويمكن التمثيل له بقول القائل: «أحسن الظن إلّا بزيد»، الذي يُشك في أنّ المراد من زيد هو زيد بن بكر، أو زيد بن عمر مثلاً.
والفارق بين الاثنين: الأقلّ والأكثر، والمتباينين: أنّه في الأوّل يوجد قدر متيقّن يريده المتكلّم، وهو الأقلّ، بخلافه في الثاني، حيث لا يوجد قدر متيقّن نحرز إرادة المتكلّم له.

بيان أحكام الأقسام الثمانية المتقدمة:

فإذا عرفت المراد من هذه المصطلحات الأربعة (الشبهة المفهوميّة، والشبهة المصدقيّة، والدوران بين الأقلّ والأكثر، والدوران بين المتباينين)، فلنتعرض الآن إلى بيان حكم كلّ قسم من الأقسام الثمانية المتقدمة _ من حيث سريان إجمال الخاص إلى العامّ وعدمه _ ، وذلك بحسب ما ذهب إليه المتأخرون من الأصوليين، وما مال إليه الشيخ المصنّف رحمته الله في المقام.. ولتوضيح هذا المطلب نستعين بالجدول البياني التالي:

الموضوع	الحكم
١_ إجمال الخاص المتصل مفهوماً لدورانه بين الأقلّ والأكثر	يسري إلى العامّ
٢_ إجمال الخاص المتصل مفهوماً لدورانه بين المتباينين	يسري إلى العامّ
٣_ إجمال الخاص المنفصل مفهوماً لدورانه بين الأقلّ والأكثر	لا يسري إلى العامّ
٤_ إجمال الخاص المنفصل مفهوماً لدورانه بين المتباينين	يسري إلى العامّ

٥_ إجمال الخاص المتّصل مصداقاً لدورانه بين الأقل والأكثر
يسري إلى العام

٦_ إجمال الخاص المتّصل مصداقاً لدورانه بين المتباينين
يسري إلى العام

٧_ إجمال الخاص المنفصل مصداقاً لدورانه بين الأقل والأكثر
خلاف

٨_ إجمال الخاص المنفصل مصداقاً لدورانه بين المتباينين
يسري إلى العام

وتفصيل القول في هذه الأقسام كالتالي:

(الشبهة المفهوميّة):

_ وجه السريان في الشبهة المفهوميّة في الموضوع الأول والموضوع الثاني (من الجدول أعلاه) يرجع إلى أنّ العام مع الخاص المتّصل لا ينعقد له ظهور بسبب الخاص؛ لأنّه قرينة (كما تقدّم بيانه في الفصل الثاني من فصول هذا الباب)، وإجمال القرينة يسري إلى ذي القرينة في نظر العرف، وحيث لم ينعقد له ظهور فلا يكون حجّة.

_ ووجه عدم السريان في الشبهة المفهوميّة في الموضوع الثالث هو لأنّ العام مع المخصّص المنفصل ينعقد له ظهور في العموم، ومع ظهوره، وعدم إمكان تقديم الخاص عليه لمحل الإجمال فيه، يصحّ التمسك بأصالة العموم

لإدخال المشكوك الزائد في حكم العام^(١).

– ووجه السريان في الشبهة المفهومية في الموضوع الرابع هو حصول العلم الإجمالي بالتخصيص واقعاً، ببيان:

أَنَّ وجوب العمل بالعام في المقام – بل وجوب العمل بكل دليل ظني – يتوقف على ركنين:

الأول: وجود المقتضي للعمل به، وهذا المقتضي عبارة أخرى عن ثبوت حجته وظهوره.

الثاني: عدم المانع، وهو عبارة أخرى عن عدم وجود حجة أخرى تراحم وتمنع من حجة ظهور العام.

فإذا عرفت هذا نقول: ظهر في المقام مسلكان لإثبات عدم حجة العام في هذا القسم – الموضوع الرابع – بلحاظ كل ركن من الركنين المتقدمين، أشار إليهما المصنف رحمته إجمالاً في كلامه.

المسلك الأول: وهو يشير إلى فقدان الركن الأول، أعني دعوى عدم وجود المقتضي للعمل بالعام، الذي يعني سقوط العام عن الحجية بسبب المخصص المنفصل المجمل، وحاصل هذا المسلك باختصار:

قد تقدم غير مرة أَنَّ للفظ دلالات ثلاث: هي: الدلالة التصورية، والدلالة الاستعمالية، والدلالة التصديقية.. وَأَنَّ مدار الحجية إنما هو على الدلالة الثالثة،

(١) ووجه عدم تقديم الخاص هنا: أَنَّ الخاص المنفصل عندما يُقَدَّم على العام إنما يقدم عليه من باب تقديم أقوى الظهورين أو الحجّتين، فإذا كان هذا الخاص مجملاً في الفرد المشكوك، فهذا يعني أَنَّهُ لا ظهور له بالنسبة إلى هذا الفرد، فضلاً عن أن يكون أقوى من ظهور العام، وحينئذٍ يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال هذا الفرد المشكوك في حكم العام.. وقد تقدم في مبحث الأصول اللفظية (ج ١ ص ١٥٤) أَنَّهُ هناك أصولاً عقلانية تكون مرجعاً في ظرف الشك في مراد المتكلم، أحدها أصالة العموم.

أي الدلالة التصديقية الكاشفة عن المراد الجدّي.

والعام قبل ورود المخصّص مثل: (أكرم العلماء)، كان له دلالة استعمالية على العموم، وكان له أيضاً دلالة تصديقية كاشفة عن أنّ المراد الجدّي للمتكلّم هو العموم.

ولكن بعد مجيء المخصّص المنفصل المجمل مثل: (لا تكرم زيداً)، المشكوك بين زيد بن بكر وزيد بن عمر، تبقى الدلالة الاستعمالية للعام - كما تقدّم بيانه في بحث سابق وعند الحديث عن الفرق بين المخصّص المتصل والمنفصل - على حالها، إلّا أنّ الدلالة التصديقية الجدّية للعام - التي هي مناط الظهور الحجّة - لا تبقى كذلك، بل تزول وتنعدم؛ إذ يثبت أنّ المتكلّم لم يكن مراده العموم، وبالتالي تسقط هذه الدلالة التصديقية على العموم، ولا يكون للعام ظهور بالعموم فلا يكون حجّة.

وهذا المسلك كان قد أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: «فيسقط العموم عن الحجّة في كلّ واحد منهما».

المسلك الثاني: وهو يشير إلى فقدان الركن الثاني، أعني دعوى وجود المانع، وذلك لأننا علمنا (بسبب المخصّص) بكذب أصالة العموم في أحد المتباينين، ولذلك تكون أصالة العموم في كلّ واحد منهما معارضة بأصالة العموم في الآخر. وتوضيح ذلك في مثال:

إذا ورد مثل: (أكرم جميع العلماء)، فهذا عامّ ظاهر بالعموم والشمول لجميع العلماء، ومنهم زيد بن بكر، وزيد بن عمر.

فإذا جاء المخصّص مثل: (لا تكرم زيداً)، المردّد بين زيد بن بكر وزيد بن عمر، فبسبب هذا المخصّص المجمل نعلم إجمالاً أنّ عموم (أكرم جميع العلماء) يكذب في أحد الزيدين، لذا لا يمكن إجراء أصالة العموم في الزيدين

معاً للعلم بكذب أحدهما^(١).

كما لا يمكن إجراء الأصل في أحدهما، لأننا لو أجرينا أصالة العموم في زيد بن بكر عارضها أصالة العموم في زيد بن عمر.

وبعبارة ثانية: أنَّ جريان أصالة العموم في الزيدين معاً غير ممكن للعلم الإجمالي بكذب أصالة العموم في أحدهما بسبب التخصيص، كما أنَّ جريان أصالة العموم في أحد الزيدين غير ممكن لأنه ترجيح لا مرجح^(٢).

وهذا المسلك قد أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: «بل لو فرض أنها تجري بالقياس إلى أحدهما... إلخ»، فلاحظ.

قوله رحمه الله: «.. فيسقط العموم عن الحجية في كل واحد منهما...».

أقول: هذا الكلام إشارة إلى المسلك الأول في منع حجية العام في القسم الرابع من الأقسام المتقدمة الذي يقول بأن مدار الحجية هو على الدلالة التصديقية الجدية الكاشفة عن المراد الجدّي للمتكلّم، وبما أنه في هذا المورد أي مورد المخصّص المنفصل المجمل الذي يدور أمره بين متباينين قد ثبت لنا حصول الإجمال والاشتباه في المراد الجدّي للمتكلّم، فالتالي لا يكون العام حجة في كلا الطرفين، أي نرفع اليد عن حجية العام في كلا الزيدين - في المثال المتقدم - لتردّد الخاص بينهما.

قوله رحمه الله: «والفرق بينه وبين المخصّص المتّصل المجمل...».

أقول: هذا دفع دخل، حاصل الدخل: أنَّ كلام المصنّف رحمه الله^(٣) قد تضمّن إشارة إلى عدم الفرق بين المخصّص المتّصل والمخصّص المنفصل، إذ كما أنَّ المخصّص

(١) أصالة العموم - كما تقدّم في مبحث: الأصول اللفظية - إنما تجري في صورة الشك، ولا مجال لها مع العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما، الذي يلزم منه العلم بكذب أحدهما.

(٢) انظر بيان هذا المسلك والمسلك السابق في: فوائد الأصول ١، ٢: ٥٢٣، ومحاضرات في أصول الفقه

٥: ١٨٢، ١٨٣، والمقدمات والتنبّهات ٢: ٢٤٩، ٢٥٠.

(٣) عند قوله: «... أن إجمال الخاص يسري إلى العام كالمخصّص المتّصل...».

الفصل الخامس: هل يسري إجمال المخصّص إلى العام؟..... ٢٣٣

المتّصل يُسقط حجية الظهور، فكذلك المخصّص المنفصل، فأَيّ وجه _ بعد هذا _ للتفريق بينهما وبحثهما في قسمين منفصلين؟! والدفع: أنّه توجد بين المخصّص المتّصل والمنفصل جهتين: جهة اشتراك، وجهة افتراق، أمّا جهة الاشتراك فهي: أنّ العام قد استعمل في كليهما في المعنى الحقيقي، ولا يلزم فيهما مجاز أصلاً كما تقدّمت الإشارة إليه في المباحث السابقة.

وأما جهة الافتراق فهي: أنّ العام في المخصّص المتّصل لا ينعقد له ظهور في غير الخاص.

وهذا بخلاف المنفصل، فإنّ العام ينعقد له ظهور في جميع الأفراد حتّى الخاص، ولكننا نرفع اليد عن حجية هذا الظهور بالنسبة إلى ما علم كونه من أفراد الخاص فقط، لأقوائية ظهور الخاص من ظهور العام.

وبعبارة ثانية: أنّ المخصّص المتّصل يسقط الدلالة الاستعمالية كما يسقط الدلالة التصديقية الجدّية للعام.

فإذا قلت: (أكرم العلماء العدول)، كانت الدلالة التصديقية الجدّية تكشف عن خصوص المراد الجدّي لا عموم، كما كانت الدلالة الاستعمالية في الخصوص لا في العموم.

وهذا بخلاف المخصّص المنفصل فإنّه إنّما يسقط الدلالة التصديقية الجدّية للعام دون الدلالة الاستعمالية فإنّها باقية على العموم.

قوله رحمته: «.. أنّ إجمال الخاص يسري إلى العام كالمخصّص المتّصل...».

أقول: هذا الكلام إشارة إلى ما تقدّم ذكره من أنّه عند طرو المخصّص المنفصل ترتفع حجية الظهور التي مناطها الدلالة التصديقية الجدّية الكاشفة عن المراد الجدّي، ويبقى في المقام ظهور بدوي لا عبرة به وهو الظهور الاستعمالي.

قوله رحمته: «بل لو فرض أنّها تجري بالقياس إلى أحدهما..».

أقول: هذا إشارة إلى المسلك الثاني من المسلكين المتقدمين في منع حجية العام في القسم الرابع من الأقسام المتقدمة.

قوله رحمته: «وإن كان الحق أن نفس وجود العلم...».

أقول: هذا ترجيح للمسلك الأول، ودليله ليس سوى العرف، فإنَّ العرف لا يرى العام دالاً بالدلالة الجدوية على أي واحد من الطرفين.



(الشبهة المصداقيّة)

— أمّا صورتان الأوليتان — الموضوع الخامس والسادس في الجدول المتقدم — فوجه سريان الإجمال من الخاص إلى العامّ هو السبب نفسه في الشبهة المفهوميّة، وهو عدم انعقاد ظهور للعام في العموم.

— وفي الصورة الرابعة — الموضوع الثامن في الجدول — فللعلم الإجمالي بالتخصيص. وتبقى الصورة الثالثة — الموضوع السابع في الجدول — هي موضع الخلاف: فقد ذهب أكثر المتقدمين من علماءنا^(١) إلى القول بعدم سريان إجمال الخاص إلى العامّ، ومن ثمّ جوزوا التمسك بالعامّ لإدخال الفرد المشكوك في حكم العامّ.

واستفاد الباحثون الأصوليون ذلك من فتوى المتقدمين في اليد المشكوك، أي التي يشك بأنّها يد عادية أو يد أمينة، فقد حكموا عليها بالضمان، أي أنّها عادية.

وتقريب ذلك: أنّ قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»^(٢)، شامل لليد الأمينة والأخرى العادية، إلّا أنّه خصّص بما دلّ على أنّ اليد الأمينة لا ضمان عليها. فإذا شككنا في يد هل هي يد أمانة فتدخل تحت الخاص، أم عادية فلا تدخل تحت الخاص؟!!

فهنا أفتى مشهور المتقدمين بوجوب الضمان على هذه اليد المشكوك. ولأجل هذه الفتوى وأمثالها نسب البعض — كما أشرنا — إلى مشهور

(١) كما نسبه إليهم المحقّق العراقي في: نهاية الأفكار ١، ٥١٨/٢.

(٢) عوالي اللئالي ١: ٢٢٤.

المتقدمين إلى القول بحجية العام في الشبهة المصداقية، بدعوى: أن هذه الفتوى لا مستند لها سوى حجية العام في الشبهة المصداقية؛ ضرورة أن هذه اليد مشكوك كونها إما عادية أو أمينة فكيف يجوز أن تفتي بوجوب الضمان عليها لولا القول بحجية العام في الشبهة المصداقية، أي حجية العام في هذه اليد المشكوك فيثبت العام أن عليها الضمان.

ولكن سوف يأتي - إن شاء الله تعالى - أن النسبة المذكورة غير ثابتة، وأن فتوى المشهور بأن هذه اليد ضامنة لها مستند آخر غير حجية العام في الشبهة المصداقية.

قوله رحمته: «وقد يستدل لهذا القول بأن...».

أقول: هذا الدليل كان ذكره المحقق العراقي رحمته؛ إذ قال ما نصه:

«ثم إن غاية ما قيل في تقريب القول بالجواز هو دعوى وجود المقتضي وعدم المانع عنه.

أما الأول فمن جهة شمول العام وانطباقه على المشكوك نظراً إلى استقرار ظهوره وعدم انثلامه بالتخصيص بالمنفصل.

وأما الثاني فمن جهة أن مانعية الخاص ومزاحمته للعام إنما كانت بمقدار حجتيته، فإذا فرض عدم حجتيته إلا بالنسبة إلى ما علم كونه من أفراد ومصاديقه دونه بالنسبة إلى ما شك كونه من أفراد، فقهرأ فيما اشبه كونه من أفراد يرجع إلى العموم فيحكم عليه بحكمه لعدم قيام حجة فيه على خلافه^(١). انتهى

وهذا الاستدلال - كما تلاحظ - هو عين الاستدلال على حجية العام في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والأكثر الذي تقدمت الإشارة إليه^(٢).

(١) نهاية الأفكار ١، ٢: ٥١٨.

(٢) أقول: وممن أشار إلى هذا الدليل أيضاً المحقق الخراساني في (الكفاية)، فانظر: كفاية الأصول:

قوله عليه السلام: «والحقّ عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية...». أقول: ذهب المتأخرون من الأصوليين، ومتأخرو المتأخرين، والمعاصرون إلى عدم جواز التمسك بالعام في هذه الصورة الثالثة التي نتحدث عنها. وهذا معناه أنّ إجمال الخاص في الشبهة المصداقية - على رأيهم هذا - يسري إلى العام، فلا يجوز التمسك به.

وقد أجاب المتأخرون في الرد على الاستدلال المتقدم للقائلين بالجواز، كما جاء في (كفاية الأصول)، وفي غيرها من المتون الأصولية، بما حاصله: أنّ العام مثل: (أكرم العلماء)، وإن انعقد له ظهور في كلّ فرد من أفرادهِ إلّا أنّه بعد ورود الخاص مثل: (لا تكرم الفاسق)، يكون هذا الإخراج موجباً لانقسام العام إلى قسمين واقعاً:

بعض يجب إكرامه، وهو العالم غير الفاسق وبعض لا يجب إكرامه، وهو العالم الفاسق، فورود الخاص أوجب اختصاص حجّة العام بغيره: أي أنّه بعد أن ورد: (لا تكرم الفاسق)، أوجب اختصاص حجّة العام بغيره، أي أوجب قصر حجّة وجوب إكرام العالم في غير الفاسق، فمشكوك الفسق، وإن كان الخاص ليس بحجّة فيه؛ لعدم إحراز موضوع الحكم فيه، إلّا أنّ العام - أيضاً - بعد ورود التخصيص لا يكون حجّة فيه، وذلك لأنّ التخصيص قد أوجب - واقعاً - قصر حجّة العام فيما عدا الخاص.

وبكلمة ثانية: أنّ العنوان للعام بعد التخصيص لم يبق على ما هو عليه بل اختصت حجّيته واقعاً بغير الخاص، فأكرم العالم - مثلاً - بعد ورود: لا تكرم الفاسق، صارت حجّيته مختصة واقعاً بغير الفاسق، فيكون هناك حجّتان واقعاً: وجوب إكرام العالم غير الفاسق، وحرمة إكرام الفاسق، وحيث لم يعلم اندراج المشكوك في أيّ الحجّتين، فكما لا يكون حرمة إكرام الفاسق حجّة في عدم إكرامه، كذلك لا يكون وجوب إكرام العالم غير الفاسق

حجة في وجوب إكرامه، فهو غير معلوم الاندراج^(١).

قوله **﴿الظَّهْرُ﴾**: «وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصدقية وبين...».

أقول: قبل بيان الفرق بين الشبهة المصدقية والشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر نشير إلى هذه المقدمة التي ذكرها المصنّف **﴿اللَّهُ﴾** في الحاشية، والتي حاصلها:

أنَّ الحجَّةَ المعْتَبَرةَ والتي لها آثار القطع من التنجيز عند الإصابة والعذر عند الخطأ إنما هي الحجَّةُ الواصلة. وأمَّا الحجَّةُ غير الواصلة فلا يترتب عليها شيء من هذه الآثار أصلاً، فالحجَّة ما لم تحرز إمَّا بالعلم أو بقيام الطريق المقطوع اعتباره عليها لا تكون واصله، فليس لها أثر أصلاً، والشك فيها مساوق لعدمها.

وبعبارة أخرى: أنَّ الحجَّةَ شرعاً تكون على قسمين:

الأولى: الحجَّةُ الإنشائية، والثانية: الحجَّةُ الفعلية، وهي العلم بالحجَّة الإنشائية.

وما ذكر من آثار الحجَّة الأربعة، والتي منها التنجيز في صورة الإصابة، والتعذير في صورة الخطأ^(٢)، إنما هي آثار للحجَّة الفعلية دون الإنشائية، وذلك لأنَّ الحجَّة تعني ما يصح أن يحتج به العبد على مولاه ليثبت عذره، والمولى على عبده ليقطع عذره، ومن المعلوم توقّف هذين الأثرين على العلم بالحجَّة، فإذا شكَّ في حجَّة شيء قُطِعَ بعدم ترتب هذين الأثرين عليه.

فإذا عرفت هذا نقول: إذا ورد عامٌّ مثل: (أكرم العلماء)، ثم ورد مخصَّص منفصل مثل: (لا تكرم الفاسق)، فتارة يكون مفهوم الفاسق مردداً بين مرتكب الكبيرة ومرتكب الصغيرة، وأخرى يكون مفهوم الفاسق واضحاً كأن يكون المراد به هو خصوص مرتكب الكبيرة، ولكن الشكَّ إنما هو في دخول فرد ما —

(١) انظر هذا الجواب للمتأخرين في: كفاية الأصول: ٢٢١، وشرحها: بداية الوصول ٤: ١٢٦.

(٢) وأيضاً: التجري في صورة مخالفة الأمانة الخاطئة، والانقياد في صورة موافقتها.

كزيد مثلاً - في المفهوم المذكور^(١).

ففي الحالة الأولى - وهي الشبهة المفهومية - نشك في القدر الزائد على القدر المتيقن كأن نشك في دخول مرتكب الصغيرة في مفهوم الفاسق بالإضافة إلى مرتكب الكبيرة^(٢)، فهنا نجري أصالة العموم لما تقدّم ذكره من أنّ العام في الشبهة المفهومية - في مثل المورد المذكور - يبقى على العموم ويكون حجة فيه؛ إذ الخاص لا يزاحمه إلّا بمقدار كشفه عن المراد الجدّي، وهو القدر المتيقن، وأمّا في المقدار الزائد فهو مشكوك الحجية بالنسبة إليه لعدم الجزم بإرادته، والشك في الحجية يساوق عدم الحجية كما تقدّم بيانه.

وهذا بخلافه في الشبهة المصداقية؛ إذ المزاحمة بين الخاص والعام ليس في مقام الكشف عن المراد الجدّي والحجّة، بل المراد الجدّي للمفهوم واضح ولا خفاء فيه^(٣)، وإنّما التردّد هو في الانطباق، أي في انطباق المفهوم على المصداق، وهذا أجنبى عن مفاد الدليل والحجّة.

وبعبارة أوضح: أنّ المزاحمة بين العام والخاص في الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر تكون في مقام الحجية والكشف عن المراد الجدّي، لذا عند الشك في شمول الخاص للمقدار الزائد المشكوك يقطع

(١) ويمكن تصوير ذلك، أي تصوير هذا المثال للشبهة المصداقية التي يدور أمرها بين الأقل والأكثر، كما لو كان هذا الفرد المشكوك (زيد في المثال أعلاه) يدور أمره بين أربعة من الفاسقين هو أحدهم، وبين ثلاثة من المتيقن فسقهم وهو ليس واحداً منهم.

(٢) تقدّمت الإشارة سابقاً إلى أنّ في الدوران بين الأقل والأكثر يوجد قدر متيقن يريده المتكلّم وهو الأقل، وذلك أنّ المتكلّم إن أراد به ذاته - وهو مرتكب الكبيرة في المثال - فهو مراد، وإن أراد الأكثر - أي مرتكب الكبيرة والصغيرة - فهو مراد ضمن الأكثر، فعلى كلتا الحالتين هو مراد.

(٣) فالخاص من حيث المفهوم واضح، وهو مرتكب الكبيرة في المثال المتقدّم، لذا فهو حجة فيما ينطبق عليه هذا العنوان، وكذلك العام هو واضح وحجّيته ظاهرة فيما عدا الخاص.

بعدم حجّيته فيه لعدم الجزم بإرادته.

وأما في الشبهة المصداقية فلا توجد مزاحمة بين الخاص والعام في مقام الكشف والحجّة حتّى يقال: الشك في الحجّة مساوق لعدم الحجّة، كي يدخل الفرد المشكوك الزائد في حكم العام، بل الحجّتان واضحتان، أي حجّة العام فيما عدا الخاص، وحجّة الخاص في مدلوله، وإنما التردّد هو في دخول الفرد المشكوك في تلك الحجّة أو هذه الحجّة، وقد تقدّم - في الفقرة السابقة - أنه لا مجال لإدراجه تحت الحجّتين، لمحلّ القصور في المقتضي.. فلاحظ هذا المعنى وتدبره ملياً.

قوله عليه السلام: «فلا يعلم أنّها لأجل القول بجواز التمسك...».

أقول: ذكر المحقّق النائي عليه السلام - كما ذكر غيره - أنّ المشهور يحتمل في مستندهم للفتوى بتضمين اليد المشكوكة ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكونوا قائلين بحجّة العام في الشبهة المصداقية.

الثاني: أن يستندوا إلى قاعدة المقتضي والمانع، بدعوى أنّ اليد تقتضي الضمان، وإذن المالك مانع عنه، والأصل عدمه، فيحكم بالضمان.

الثالث: أن يستندوا إلى الأصل الذي يرفع الشك عن اليد المشكوكة، أعني يستندوا إلى أصالة عدم إذن المالك، ويضمّوا إلى ذلك الوجدان، فيثبت أنّ هذه اليد عادية. وذلك ببيان:

أنّ موضوع الضمان مركّب من تحقّق اليد والاستيلاء على مال الغير، ومن عدم الرضا من المالك، وأحد الجزئين محرز بالوجدان وهو اليد، والآخر محرز بالأصل وهو عدم الرضا به من المالك، فيحكم بالضمان لإحراز موضوعه تعبداً^(١).

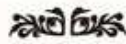
والحاصل: أنّ هذه الفتوى تحتمل عدّة احتمالات فلا يمكن الجزم بأنّ المشهور تمسّكوا بالعام في الشبهة المصداقية بلحاظها.

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٥٢٩، ومصباح الأصول - تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي - ٣: ١٦٩.

تطبيقات:

١ _ قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، وهو عام قد خُصَّص بما رواه علي بن راشد عن الإمام الهادي عليه السلام، قال: «لا يجوز شراء الوقوف»^(٢)، فعلى هذا لو شككنا في شيء هل هو وقف حتى يدخل في المخصص أو ليس بوقف حتى يجب الوفاء بالعقد عليه لم يجز التمسك بالعام، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص.

٢ _ قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، هو عام قد خُصَّص بما رواه يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «ثمن العذرة سحت»^(٣)، فإذا شككنا في أن العذرة هل هي تختص مفهوماً بعذرة الإنسان أو تعمها وغيرها، يجوز التمسك بالعام في بيع عذرة غير الإنسان من سائر الحيوان، لأنه تمسك بالعام في الفرد المشتبه مفهوماً للمخصص.



(١) المائدة: ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: ٣٠٣ الباب ٦ من أبواب الوقوف، الحديث الأول.

(٣) وسائل الشيعة ١٢: ١٢٦ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

المخصّص اللَّبِّي

قوله رحمته: تنبيه: في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان

المخصّص لبياً... إلخ.

أقول: كان الحديث السابق (في مسألة إجمال الخاص) ناظراً إلى المخصّص اللفظي.

وهنا ألحق الأصوليون به منذ عهد الشيخ الأنصاري رحمته ما أطلقوا عليه عنوان: المخصّص اللَّبِّي وهم يريدون به ما يعمّ الدليل غير اللفظي كالإجماع ودليل العقل ونحوهما.

وفي مطاوي البحث فرّقوا بين الإدراك العقلي الضروري والإدراك العقلي النظري - كما سيأتي - .

كما أنّهم حدّدوا مجال البحث في إجمال المخصّص اللَّبِّي في الشبهة المصداقية، لعدم الثمرة فيه في المجمل بحسب المفهوم، فلنستعرض المطالب الواردة في هذا البحث ضمن النقطتين التاليتين:

النقطة الأولى: المراد من المخصّص اللَّبِّي:

اللّب في اللغة هو خالص كلّ شيء^(١)، وقد يسمّى بذلك العقل لأنّه نفس ما في الإنسان وما عداه كأنه قشر، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٢)، أي أولو العقول.

وفي الاصطلاح يطلق الدليل اللَّبِّي ويراد به ما يعمّ دليل العقل والسيرة والإجماع،

(١) انظر: لسان العرب ١: ٧٢٩، فصل اللام، مادة: لب، معجم مقاييس اللغة ٥: ٢٠٠، مادة: لب.

(٢) الرعد: ١٩.

والوجه في ذلك: أنَّ ما يثبت بهذه الأمور هو نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي، الذي هو _ أي المعنى والمضمون _ كالألب بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عن الحكم الشرعي، الذي هو _ أي اللفظ _ كالقشر له.

والمراد بالمخصّص اللَّبِّي هو المخصّص الذي لم ينطق به الشارع المقدّس، وإنّما علمنا إرادته له من طرق أخرى كالعقل والسيرة العقلانية أو التشريعية أو الإجماع.

إلّا أنَّ الإجماع على قسمين:

الأول: أن يكون كاشفاً عن صدور لفظ من الشارع المقدّس، كما لو اتفقت كلمة الفقهاء في مسألة ما على لفظ واحد، فإنّ الإجماع في الفرض المذكور يعبر عنه بالإجماع اللفظي، ومثاله ما لو قال الفقهاء: إنّ الفقاع حرام.

وهذا الإجماع هو خارج عن محلّ الكلام في مسألتنا هذه؛ إذ هو بمنزلة المخصّص اللفظي تماماً وحكمه حكمه، فهو ملحق بالأدلة اللفظية.

الثاني: أن يكون غير كاشف عن صدور لفظ من الشارع المقدّس، كما لو كان الفقهاء يعبرون عن رأيهم المتّحد في مسألة ما بألفاظ مختلفة، فإنّ الإجماع في هذا الفرض يعبر عنه بالإجماع اللَّبِّي، وذلك لأنّ الاتفاق بينهم إنّما هو في المضمون دون اللفظ.

وهذا القسم هو محلّ الكلام في المسألة، فهو الملحق بالأدلة اللَّبِّيّة لعدم العلم بكشفه عن دليل لفظي فلا يمكن أن نعامله معاملة الدليل اللفظي.

والثمرة المترتبة على هذا التقسيم: أنَّ الإجماع إذا كان من قبيل الإجماع اللفظي فإنّه من الممكن التمسك بإطلاقه أو عموميه، وهكذا يمكن إجراء سائر الأصول اللفظية عليه من قبيل أصالة الظهور وأصالة عدم النقل وأصالة الحقيقة وغيرها.

وأما إذا كان من قبيل الإجماع اللَّبِّي فإنّ من غير الممكن التمسك بالأصول

اللفظية في مورده، فليس للفقهاء إلا أن يتمسك بالقدر المتيقن من معقد الإجماع^(١).

هذا إضافة إلى ما سنشير إليه من بعض الآراء في هذه المسألة، من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيما إذا كان المخصص لبياً دون ما إذا كان لفظياً.

ومثال المخصص اللَّبي في الشبهة المصداقية: كما إذا قال المولى: «أكرم جيرانى»، وحكم العقل بأنه لا يريد إكرام أعدائه، فهنا يأتي البحث: هل يجوز التمسك بالعام - أي بعموم (أكرم جيرانى) - فيما لو شك في فرد ما كونه عدواً للمولى أو لا يجوز؟

النقطة الثانية: الأقوال في المسألة:

توجد في المسألة ثلاثة أقوال تعرض إليها الشيخ المصنف رحمته الله في المتن:

١- قول الشيخ الأنصاري في (التقريرات)

يبدو أن الشيخ الأعظم رحمته الله هو أول من فتح الكلام في هذه المسألة، وقد حكي عنه الذهاب إلى التفصيل بين العام المخصص باللبي فيكون حجة في الشبهة المصداقية مطلقاً (أي سواء كان اللَّبي بمنزلة المتصل أو كان بمنزلة المنفصل)، وبين العام المخصص باللفظي فيكون غير حجة مطلقاً^(٢).

ونص عبارته رحمته الله - كما جاء في التقريرات المنسوبة إليه، والمسمّاة بـ: مطارح الأنظار - هي: «أنّ التخصيص تارةً يوجب تعدّد الموضوعين وتنويعهما كالعالم الفاسق والعالم الغير الفاسق مثلاً، وأخرى لا يوجب ذلك، كما إذا لم يعتبر المتكلم صفة في موضوع الحكم غير ما أخذه عنواناً في العام وإن علمنا

(١) انظر على سبيل المثال: مستمسك العروة الوثقى ٢: ٦١، التنقيح (الطهارة) ٣: ٢٠٣ و ٤: ٢١٤.

(٢) نسب هذا التفصيل إلى الشيخ الأنصاري رحمته الله الشيخ النائيني في: فوائد الأصول ٢: ٥٣٦، والسيد

الخوئي في المحاضرات ٥: ١٩٦، فراجع ثمة.

بأنه لو فرض في أفراد العام من هو فاسق لا يريد إكرامه، فعلى الأول: لا وجه لتحكيم العام، لما عرفت في الهداية السابقة، وأغلب ما يكون ذلك إنما هو في التخصيصات اللفظية، وعلى الثاني: يجب تحكيم العام، وأغلب ما يكون ذلك إنما هو في التخصيصات اللبية^(١). انتهى

وقد علّق على هذا الكلام بما حاصله: الملاحظ مما أفاده الشيخ رحمته الله أن المخصّص إما أن يكون له عنوان وإما أن لا يكون له عنوان، وذلك كما لو ثبت خروج بعض الأفراد من تحت العام بلا توسّط عنوان جامع بينها يكون هو الخارج حقيقة، وما لا يجوز فيه التمسك بالعام في الشبهات المصادقية هو القسم الأول دون الثاني.

فهو رحمته الله لم يفرّق بين المخصّص اللفظي واللبي بما هما كذلك، وإنما فرّق بين ما إذا كان للمخصّص عنوان وبين غيره^(٢).

قال السيد البروجردي: ولكن الإشكال على ما أفاده رحمته الله واضح؛ إذ يقال: أنه لو لم يكن المخصّص اللَّبِّي معنوّاً بعنوان – بل أخرج ذوات الأفراد التي لا يجمعها عنوان – خرجت الشبهة عن كونها مصادقية، فإنّ معنى الشبهة المصادقية كون الفرد مشكوك الاندراج تحت عنوان الخاص، ومع عدم معنوية الخاص يرجع الشكّ إلى الشكّ في التخصيص الزائد، أي يدور الأمر بين قلة التخصيص وكثرته فيخرج عن محلّ الكلام^(٣).

٢ – قول المحقّق الخراساني رحمته الله

وهو قول بالتفصيل:

(١) مطارح الأنظار ٢: ١٤٣، طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) انظر: لمحات الأصول – تقريرات بحث السيد البروجردي للسيد الخميني -: ٣٢٣، ونهاية الأصول –

تقريرات بحث السيد البروجردي للمنتظري -: ٢٩٨.

(٣) المصدر السابق.

— بين ما إذا كان المخصّص اللَّبِّي واضحاً بدرجة البدهاء بحيث لا يحتاج إلى فحص ومقدمات، وهنا يصير المخصّص اللَّبِّي المذكور بمنزلة المخصّص اللفظي المتصل، فكما أنّه لا ينعقد للعامّ معه ظهور في العموم كذلك الحال في محل الكلام، وبالتالي لا يجوز التمسك للعامّ بلحاظ الفرد المشكوك من جهة عدم وجود ظهور في العموم ليمسك به.

مثال ذلك: ما إذا قال المولى: أكرم جيراني، وكنا نعرف من حاله أنّه يبغض إكرام الأعداء له، وكان ذلك واضحاً بدرجة جليّة، فإذا شككنا في جيران له أنّه من الأعداء أو لا فلا يجوز التمسك بالعموم، بل يلزم الرجوع إلى الأصول العملية.

— وبين ما إذا كان المخصّص ليس واضحاً بل يحتاج إلى فحص ومقدمات، وهنا ينعقد للعامّ ظهور في العموم ويلزم التمسك به في الفرد المشكوك.

مثال ذلك: ما إذا فرض في المثال السابق أنّا لم نعرف حال المولى اتّجاه أعداءه، وبعد الفحص تأكّد لنا أنّه يبغض إكرامهم، فهنا يصير المخصّص اللَّبِّي المذكور بمثابة المخصّص اللفظي المنفصل في انعقاد الظهور للعامّ، ولكن هذا وإن كان جهة اشتراك بينهما إلّا أنّهما يختلفان بأنّه في مقامنا يلزم التمسك للعامّ — كما إذا لم يكرم العبد — جيراناً معيناً لاحتمال أنّه عدو فهنا يذمه العقلاء — بخلافه في المخصّص اللفظي المنفصل، فإنّه لا يجوز التمسك للعامّ.

ووجه الاختلاف بين المقامين هو: أنّه في ذلك المقام — أي في حالة المخصّص اللفظي المنفصل — صدرت من المولى حجّتان: العامّ والخاص، ومقتضى تقديم الخاص من باب أنّه أقوى، يصير العام حجّة في غير عنوان الخاص، وبما أنّ إدخال الفرد المشكوك تحت إحدى الحجّتين ترجيح بلا مرجّح فلا يجوز التمسك للعامّ ويلزم الرجوع إلى الأصول العملية.

وهذا بخلافه في مقامنا _ المخصّص اللَّبي _ ، فإنَّ الحجّة الصادرة من المولى واحدة وهي العام، والحجّة الثانية ليست هي إلّا القطع بأنّ هذا عدو لا يريد المولى إكرامه، وحيث لا قطع _ في الفرد المشكوك _ بل هناك شك في أنّ هذا عدو، فيلزم إكرامه تمسكاً بعموم العام.

ولعلّ منشأ تمسك العقلاء بعموم العام في المخصّص اللَّبي الذي لا يكون واضحاً وعدم تمسكهم به في المخصّص اللفظي هو الفرق الذي أشرنا إليه، وهو أنّه لا توجد حجّتان في مقامنا بخلافه في المخصّص اللفظي.

ثمّ ترقى عليه السلام وقال: إنّ في مقامنا يجوز التمسك بالعام ونستكشف من خلال التمسك به أنّه ليس من أفراد الخاص، فإذا قيل: لعن الله بني أمية قاطبة، ثم جزمنا بأنّ المؤمن منهم لا يجوز لعنه، ثمّ شككنا في فرد من بني أمية أنّه مؤمن أو لا فيجوز التمسك بالعام، ومن ثمّ نستكشف أنّه ليس بمؤمن ونطبّق عليه أحكام غير المؤمن من جواز الغيبة وما شاكله^(١).

والملاحظ على هذا القول أنّه يتابع القول الأوّل في خصوص المخصّص اللَّبي المجعول كالمنفصل، وأمّا فيما كان كالمتمّصل بحيث يصحّ أن يتكلّ عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فلا حجّة للعام في المصداق المشتبه لعدم انعقاد ظهور للعام إلّا في الخصوص.

٣ _ قول المحقّق النائيني عليه السلام

أمّا الشيخ النائيني فهو لم يرتض التفصيل المتقدّم، الذي أفاده الشيخ الخراساني عليه السلام، ولا الإطلاق الذي ذهب إليه الشيخ عليه السلام، بل ذهب إلى تفصيل آخر في المقام. ولكن قبل بيان هذا التفصيل نتعرّض _ أولاً _ إلى ما أفاده عليه السلام في إبطال الوجهين المتقدمين من: التفصيل والإطلاق، حيث قال _ كما في تقارير بحثه للكاظمي الخراساني _ : «أنّه لا فرق في ذلك بين المخصّص اللَّبي والمخصّص

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢٢٢، وشرحها في أسلوبها الثاني - للأيرواني - ٣: ٣٢٣.

اللفظي، فإنه على كل حال يكون نقيض الخارج قيداً للموضوع، ولا يصح التعويل على العام مع الشك في الموضوع، فبعد ما ثبت كون الشيء مخصصاً لا يفرق الحال فيه بأن يكون دليل المخصص لفظياً أو لبياً^(١). انتهى

وحاصل القول المذكور: أن المخصص - بما هو هو - يستلزم حصر حجية العام في حصّة خاصة من موضوعه، ولازم ذلك عدم حجية العام في الشبهة المصداقية ولا فرق في ذلك بين المخصص اللفظي وبين المخصص اللبي، فكما أن الأول يستلزم حصر حجية العام في حصّة خاصة من موضوعه ولازم ذلك عدم حجية العام في الشبهة المصداقية، فكذلك الثاني (المخصص اللبي) فإنه يستلزم الحصر المذكور ولازمه عدم حجية العام في الشبهة المصداقية.

فالتفريق بين المخصص اللفظي وبين المخصص اللبي تفريق بلا مفرق. وإلى هذا المعنى من قول المحقق النائيني رحمته الله أشار الشيخ المصنف رحمته الله بقوله: «إن المخصص اللبي سواء كان عقلياً ضرورياً يصح أن يتكل عليه المتكلم (إلى قوله) ولا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظياً أو لبياً».

وأما التفصيل الذي ذهب إليه رحمته الله، فإنه فصل بين حالتين: الأولى: فيما إذا كان المخصص اللبي من العناوين التي لا تصلح إلّا أن تكون قيداً للموضوع، ولم يكن إحراز انطباقها على مصاديقها من وظيفة الأمر والمتكلم، بل من وظيفة الأمور والمخاطب.

ففي مثل هذه الحالة لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. مثال ذلك: قوله عليه السلام: «انظروا إلى رجل قد روى حديثنا..»^(٢)، فإنه عام

(١) فوائد الأصول ١، ٢: ٥٣٦.

(٢) الكافي ١: ٦٧، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١.

يشمل العادل وغيره، إلّا أنّه قام الإجماع على اعتبار العدالة، فتكون قيداً للموضوع، ولا يجوز الرجوع إلى العموم عند الشكّ في عدالة مجتهد ما، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظي.

فهنا تطبيق العنوان _ العادل _ على المصاديق لا يكون من وظيفة المتكلّم بل من وظيفة المأمور والمخاطب.

الحالة الثانية: فيما إذا كان المختصّ اللَّبي من العناوين غير الصالحة لأن تكون قيداً للموضوع، ولكن إحرازها من وظيفة الأمر بأن كان من قبيل الملاكات. ففي مثل هذه الحالة يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

ومثال ذلك: قوله ﷺ: «اللهم العن بني أمية قاطبة»^(١)، حيث يُعلم أنّ الحكم لا يشمل المؤمن منهم، لأنّ اللعن لا يصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العام، لانتفاء ملاكه، ولا يكون قيداً للموضوع، فإنّ مثل حكم اللعن لا يصلح أن يعمّ المؤمن حتى يكون خروجه من باب التخصيص، ويكون إحراز أنّ بني أمية مؤمناء، إنّما هو من وظيفة المتكلّم حيث لا يصحّ له إلقاء العموم إلّا بعد إحراز ذلك، فلو فرض أنّه علمنا بكون خالد بن سعيد مثلاً مؤمناً^(٢)، كان ذلك موجباً لعدم اندراجه تحت العموم، ولكن المتكلّم لم يبيّنه لمصلحة اقتضت ذلك، فلا يجوز لنا لعنه، لعلمنا بعدم ثبوت الملاك له، وأمّا إذا شككنا في إيمان أحد منهم، فاللازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه، لأنّه من نفس العموم يستكشف أنّه ليس بمؤمن، وأنّ المتكلّم أحرز ذلك حيث إنّ من وظيفته،

(١) كامل الزيارات: ٣٣٢، الباب ٧١، مصباح المتعبد: ٧١٦.

(٢) خالد بن سعيد بن العاص الأموي، من أصحاب رسول الله ﷺ، ذكره الشيخ الطوسي في رجاله عند ذكر أخيه أبان بن سعيد.. وذكر البرقي في آخر رجاله بأنّه من الأثني عشر الذين أنكروا على أبي بكر وكان أوّل من تكلم يوم الجمعة فقال: يا أبا بكر أذكر من قول رسول الله ﷺ يوم قريظة: «يا معشر قريش أحفظوا وصيّتي أنّ عليّاً إمامكم بعدي، بذلك أنبأني جبرائيل عليه السلام عن ربي عزّ ذكره». معجم رجال الحديث - للسيد الخوئي - ٨: ٢٢٨.

فلو لم يحرز أنَّ المشكوك غير مؤمن لما ألقى العموم كذلك، فأصالة العموم حينئذٍ جارية في المقام^(١).

هذا حاصل ما أفاده رحمته من التفصيل في هذا الجانب، إلّا أنه استثنى _ بعد ذلك _ حالة الشك وتردد الأمر بين أن يكون المخصّص مقيداً لعنوان العام (كما في الحالة الأولى)، أو يكون كاشفاً عن الملاك (كما في الحالة الثانية)، ففي مثل هذه الحالة ذكر رحمته أنَّ التفصيل الذي أفاده المحقق صاحب الكفاية رحمته يكون وجيهاً^(٢).

أقول: هذه هي حصيلة الأقوال في هذه المسألة، وقد رجّح الشيخ المصنف رحمته ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته، لبيان ساقه في حاشيته على الكتاب، مع تحرير لقول الشيخ على غير ما هو المعروف عنه، وقد أوضح رحمته ذلك أيما توضيح، فلا حاجة للإعادة والتكرار.

قوله رحمته: «... لأنَّ الملاك لا يصلح لتقييده...».

أقول: إنَّ الضابط الكلّي في صحّة التعويل على العام عند الشبهة المصداقية، هو أنَّ الخارج لا يمكن ولا يصح أخذه قيداً لموضوع الخارج، كما في المثال، حيث إنّه لا يصح أن يقال: اللهم العن بني أُمّة قاطبة إلّا الخير منهم، أو: العنوا بني أُمّة إلّا الخير منهم، فإنّ مثل حكم اللعن بنفسه لا يصلح أن يعمّ المؤمن حتى يكون خروج الخير من باب التخصيص والتنويع، بخلاف خروج الفاسق عمّن يعتبر قضائه^(٣)، فإنّه يصلح أن يكون قيداً، بل لا يصلح إلّا كذلك.

قوله رحمته: «... يمكن الاتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الأول».

أقول: أي لا يجوز التمسك بالعام، وهي الحالة الأولى التي أشرنا إليها من

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٥٣٦ - ٥٣٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) كما في مثال الحالة الأولى، وهو قوله عليه السلام: «انظروا إلى رجل قد روى حديثنا..»، الوارد في باب القضاء، الشامل - بعمومه - للعادل والفاقد.

تفصيل الشيخ النائيني رحمته الله.

قوله رحمته الله: «... لا يصحّ الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني».

أقول: أي يجوز التمسك بالعام، وهي الحالة الثانية التي أشرنا إليها من

التفصيل المتقدم للشيخ النائيني رحمته الله.

❦❦❦



الفصل السادس



❑ لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص



پیشانیہ



پیشانیہ کے ساتھ ساتھ

الفصل السادس:

لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

قوله عليه السلام: لا شك في أنّ بعض عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة ورد لها مخصّصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات... إلخ.

أقول: بعد الفراغ عن حجة أصالة العموم فيما إذا شك في التخصيص فهل يجوز الأخذ بها قبل الفحص عن المخصّص أم لا بدّ من الفحص واليأس عن الظفر به؟

فيه خلاف بين الأصوليين، والمشهور على عدم جواز التمسك بها قبله^(١)، بل ادّعى الإجماع عليه من الفريقين^(٢).

قال الغزالي في (المستصفى): «لا خلاف في أنّه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التي أوردناها في المخصّصات، لأنّ العموم دليل بشرط انتفاء المخصّص، والشرط بعد لم يظهر، وكذلك كلّ دليل يمكن أن يعارضه دليل، فهو دليل بشرط السلامة عن المعارضة، فلا بدّ من معرفة الشرط»^(٣). انتهى

(١) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٢٥٢.

(٢) كفاية الأصول: ٢٢٦.

(٣) المستصفى من علم الأصول: ٢٥٦.. وأيضاً ذكر هذا المعنى ابن الحاجب في: منتهى الوصول: ١٤٤،

وأبو إسحاق الشيرازي في اللمع: ٢٨.

وقال العلامة الحلبي في «نهاية الأصول»: «لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص إجماعاً»^(١). انتهى

هذا، ولكن حكى - عن بعض العامة - جواز التمسك بالعمومات قبل الفحص^(٢).
وقيل: إنَّ أوَّل من عنون المسألة أبو العباس بن سريج، المتوفى أوائل القرن الرابع، وكان يقول بعدم الجواز، واستشكل عليه تلميذه أبو بكر الصيرفي بأنَّه لو لم يجز ذلك لما جاز التمسك بأصالة الحقيقة أيضاً قبل الفحص عن قرينة المجاز^(٣).

وعلى أية حال، محلَّ الكلام في هذه المسألة - كما تقدّمت الإشارة إليه - هو هل يجوز العمل بأصالة العموم قبل الفحص عن المخصص أم لا يجوز؟
ومن الطبيعي أنَّ هذا البحث منحصر بالمخصص المنفصل دون المتصل باحتمال عدم الوصول، لعدم اعتناء العقلاء به، لأنَّ احتماله - أي احتمال عدم وصول المخصص المتصل - منحصر بسقوطه عمداً أو خطأ أو نسياناً، والأوَّل مخالف لفرض وثاقة الراوي وعدم خيانه، والأخيران مخالفان للأصل العقلاني، أي أصالة عدم خطأ الراوي وعدم نسيانه، فقد تطابق العقلاء على دفع احتمال خطأ الراوي وغفلته واشتباهه ونسيانه بأصالة عدم الخطأ في الحس^(٤).

نعم، يجب الفحص عن المخصص المتصل فيما إذا كان احتمال وجوده احتمالاً عقلياً مثل ما لو كان قول: «أكرم كلَّ عالم» في آخر سطر في الكتاب وكانت الورقة منخرقة بحيث يحتمل وجود لفظ «عادل» سقط بانخراقها، فحينئذٍ يجب الفحص عنه في نسخ أخرى لهذا الكتاب حتَّى يتبيَّن الحال.

(١) نهاية الأصول: ٣٤٦.

(٢) انظر: المحصول في علم أصول الفقه - للرازي - ١: ٤٠٤.

(٣) نهاية الأصول: ٣٤٦.

(٤) انظر: مناهج الوصول إلى علم الأصول - للسيد الخميني - ٢: ٢٧٤.

وكذلك يجب الفحص فيما لو كان التقطيع في الأخبار كثيراً، كأن يُذكر جزءٌ من الرواية في مورد ما، ويذكر الجزء الآخر في مورد آخر، كما هو الشأن - مثلاً - في كتاب «الوسائل»، الذي اعتمد فيه الحر العاملي رحمته الله طريقة تقطيع الروايات ووضع كلّ مقطع في المورد الذي يراه مناسباً لذلك، فهنا لا بدّ من الفحص عن الصدر والذيل ولا يكفي الظهور البدوي في المقام.

وهذا البحث - أيضاً - يجري فيما إذا كان العامّ من تلك العمومات التي تكون في معرض التخصيص دون العمومات التي ليست كذلك. وبيان ذلك: أنّ العامّ إنّما يكون على نحوين:

الأوّل: ما كان في معرض التخصيص، بحيث قد قامت قرينة من الخارج على أنّ المتكلّم قد اعتمد في بيان مراداته - من هذه العمومات - على القرائن المنفصلة والبيانات الخارجيّة، المتقدّمة أو المتأخّرة زماناً، حيث إنّ دأبه إنّما هو على عدم بيان مراده في مجلس واحد، أو أنّه يأخر بيانه لأجل مصلحة تقتضي ذلك.

وعمومات الكتاب والسنة هي من هذا النحو؛ إذ من المعلوم لكلّ من راجع الكتاب والسنة أنّ الشارع قد جرى على ذلك في تشريع أحكامه، حيث بيّن القوانين الكلّية في الكتاب وأوكل مهمة بيان المراد منها إلى النبي صلّى الله عليه وآله وأهل بيته الأطهار عليهم السلام.

ومن هنا وردت عن الأئمة عليهم السلام مخصّصات بالإضافة إلى عمومات الكتاب والسنة، أو وردت منهم عليهم السلام عمومات ولكن أحرّ بيانها إلى أمد آخر لأجل مصلحة تقتضي ذلك، أو مفسدة في البيان كخلاف تقيّة أو نحوها.

الثاني: العمومات التي لم تكن في معرض التخصيص، كالعمومات الواردة في لسان أهل المحاورة والموالي العرفيين بالإضافة إلى خدمهم ومتعلقيهم، أو من الموكّلين بالإضافة إلى وكلائهم، أو من الأمراء بالإضافة إلى المأمورين،

فإن هذه العمومات ليست في معرض التخصيص؛ إذ ليس المتعارف بينهم تأخير المخصصات لأسباب تقتضي ذلك، ففي مثل هذا النحو - الثاني - لا مانع من العمل بالعمومات قبل الفحص، حيث أنها كاشفة عن أن المراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدّي وظاهرة فيه، وهذا الظهور حجة ما لم تقم قرينة على الخلاف ولا يجب عليهم الفحص.

والسر في ذلك كله هو أن السيرة القطعية من العقلاء قد جرت على العمل بهذه العمومات قبل الفحص، فالتوقف عن العمل بها قبله خلاف تلك السيرة الجارية بينهم^(١)، وهذا بخلافه في العمومات التي عُلم من الخارج أنها واردة في معرض التخصيص، وأنّ دأب المتكلم بها إنّما هو على بيان مراداته الواقعية منها بالقرائن المنفصلة المتأخرة عنها زماناً أو المتقدمة عليها كذلك، فالعمل بها لا يكون حجة قبل الفحص عن المخصّص، لعدم إحراز بناء العقلاء على العمل بها قبله، وبدونه فلا يمكن التمسك بها، حيث أنّ عمدة الدليل على حجيتها إنّما هو بناء العقلاء على التمسك بها، وبما أننا لم نحرز البناء منهم على التمسك بتلك الطائفة من العمومات قبل الفحص عن وجود القرائن على خلافها فلا يمكن الحكم بحجيتها بدونه^(٢).

الفحص اللازم عن المخصّص قبل العمل بالعام:

ولكن، ما هو المقدار الذي يجب فيه الفحص على المكلف قبل العمل

(١) ومن هنا نجد الشيخ الأنصاري رحمته الله يقول في (التقريرات): «لم يظهر من العرف توقف عن العمل بمداليل الألفاظ قبل الفحص، بل ذلك ديدنهم على وجه لا يقبل الإنكار». انظر: مطارح الأنظار - تقريرات الشيخ الأنصاري للطهراني - ٢: ١٥٨.

(٢) انظر هذا التفصيل الذي أشرنا إليه في: كفاية الأصول: ٢٢٦، فوائد الأصول ١، ٢: ٥٤١، مناهج الوصول ٢: ٢٧٥، ٢٧٦، محاضرات في أصول الفقه ٥: ٢٥٠، ٢٥١.

الفصل السادس: لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص..... ٢٥٩

بالعام، فهل يجب عليه الفحص بمقدار يحصل له العلم الوجداني بعدم وجود المخصّص في مظانه، وإن احتمل وجوده في الواقع، أو بمقدار يحصل له الاطمئنان بذلك، أو لا هذا ولا ذاك بل يمكن تحصيل الظن به؟ وجوه في المسألة^(١).

واختار غير واحد من الأعلام الثاني، أي كفاية الاطمئنان، وهو اختيار المصنّف رحمته، وصرّحوا في هذا الجانب بما حاصله:

أما الوجه الأوّل - وهو العلم الوجداني بعدم وجود المخصّص - فهو غير لازم جزمًا لأنّ تحصيل العلم الوجداني بعدم وجوده - أي المخصّص - بالفحص يتوقف على الفحص عن جميع الكتب المحتمل وجوده فيها وإن لم يكن الكتاب من الكتب الحديثية.

ومن الطبيعي أنّ هذا يحتاج إلى وقت طويل بل لعله لا يفي العمر بالفحص كذلك في باب واحد من أبواب الفقه فضلاً عن البحث في جميع الأبواب، هذا مضافاً إلى عدم الدليل على وجوبه كذلك.

ووجه اختيار الثاني - وهو كفاية الاطمئنان بعدم وجود المخصّص - ، نظراً إلى أنّ الاطمئنان حجة، فيجوز الاكتفاء به من هذه الناحية مع إمكانه؛ إذ الاطمئنان يحصل بعدم وجود المخصّص بالفحص عنه في الأبواب المناسبة، ولا يتوقّف على الفحص عن الزائد عنها، والمفروض أنّ تحصيل الزائد على مرتبة الاطمئنان غير واجب.

وأما الثالث - أي كفاية الظن - فإنّه لا يجوز الاكتفاء به لعدم الدليل، بعدما لم يكن حجة شرعاً^(٢).

(١) انظر هذه الوجوه في: الفصول الغروية: ٢٠٠، مطارح الأنظار ٢: ١٧٩.

(٢) انظر: أجود التقريرات ٢: ٣٤٠، محاضرات في أصول الفقه ٥: ٤٧١، ٤٧٢، زبدة الأصول - للروحاني

والذي يهون الخطب _ على حدّ تعبير الشيخ المصنّف رحمته الله _ أنّ علمائنا الأبرار (قدس الله أسرارهم) في هذه العصور المتأخرة قد بذلوا جهوداً جبارة في جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الأخبار والفقه، حتّى أنّ الفقيه الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن (أي المخصّصات أو المقيّدات) بالرجوع إلى مظانها المهيّأة، فإذا لم يجدها بعد الفحص، يحصل له القطع غالباً بعدمها.

قوله رحمته الله: «ومن هنا نستنتج قاعدة عامّة تأتي في محلّها..».

أقول: هذا البحث سيأتي التعرّض إليه _ إن شاء الله تعالى _ في الباب الخامس من مباحث الحجّة، فلنؤجل الكلام إلى المحل المذكور، ولكننا نقول هنا وبشكل مختصر: أنّ حجّة أصالة الظهور إنّما هي لكشفه _ أي هذا الظهور _ عن مراد المتكلّم، وبما أنّا علمنا أنّ طريقة الشارع قد استقرت على إبراز مقاصده بالقرائن المنفصلة، كما هو الحال في مقامنا بالنسبة إلى العمومات، حتّى قيل: إنّّه لم يوجد عام في الكتاب والسنة إلّا وقد ورد عليه تخصيص منفصل عنه، لا يكون للعمومات الواردة فيهما ظهور تصديقي كاشف عن المراد قبل الفحص عن مخصّصاتهما، وما لم يكن لها ظهور كذلك فلا تكون حجّة يصحّ الأخذ بها والاعتماد عليها.



الفصل السابع



■ تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفرادہ



وہابیہ کے عقائد



مذہب کے عقائد و احکامات کے بارے میں تفصیلی بحث

تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراد

قوله ﷺ: قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة... إلخ.

أقول: من الأساليب اللغوية التي تستعمل في مقام التخاطب والتي ترتبط بالعام، وقد جاء شيء منها في نصوصنا الشرعية هذا الأسلوب، وهو: أن يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾^(١).

و(المطلقات) هو العام لأنه يشمل الرجعيات والبائعات، والجملة التي جاءت بعده مرتبطة به وهي ﴿وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾، والضمير هو الهاء في و ﴿بَعُولَتُهُنَّ﴾ و ﴿بِرَدِّهِنَّ﴾، وهو يعود على الرجعيات للقرينة الدالة على ذلك، وهي الروايات الواردة في المسألة حيث قصرت حق الرجوع للرجل في زوجته

المطلقة طلاقاً رجعيّاً فقط^(١).

وهنا يأتي السؤال: هل تعقّب العامّ بضمير يرجع به إلى بعض أفراده يمنع من البناء على عموم حكمه، فيقتصر فيه على خصوص الأفراد المرادة بالضمير، أو لا، بحيث يبقى العامّ على عمومه؟

وبعبارة ثانية: هل هذه الجملة المشتملة على الضمير، والمخالفة في حكمها لحكم العامّ، هل لها القدرة على تخصيص العامّ، بحيث يراد من العامّ في حكمه - وهو التربص بالنسبة للآية المتقدمة - هو خصوص الرجعيّات فلا يكون تربص للبائئات، أو أنّ العامّ يبقى على عمومه، وهو ثبوت التربص لمطلق المطلقات؟

أقوال في المسألة.

ومردّ هذه الأقوال - كما يشير إليه الشيخ المصنّف رحمته الله - إلى تعارض الظاهرين، أعني ظهور العام في العموم مع ظهور الضمير في مطابقته للمرجع، فيدور الأمر بين التصرف في العامّ، أو التصرف في الضمير، فنكون بين محذورين:

إمّا مخالفة ظهور العامّ في العموم، بأن يجعل مخصوصاً ببعض الذي يرجع إليه الضمير.

أو مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدّم عليه من المعنى الذي دلّ عليه اللفظ بأن يكون - أي الضمير - مستعملاً على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعامّ يبقى على دلالة على العموم.. فأيّ المخالفتين أولى

(١) ويمكن التمثيل بمثال آخر في المقام، كأن يقال: أكرم جميع العلماء ويجوز تقليدهم، فجملة (أكرم جميع العلماء) تدلّ على العموم، الشامل لإكرام العالم العادل والفاسق، بينما جملة (يجوز تقليدهم) تدلّ على خصوص العدول منهم، لما علم من الخارج من أنّ شرط التقليد العدالة.

بالارتكاب^(١)!

يوجد ثلاثة أقوال في المسألة:

الأول: إجراء أصالة العموم وإبقاء ظهور العام في عمومه، أي الالتزام بالمخالفة الثانية^(٢).

الثاني: التصرف في العام بإجراء أصالة عدم الاستخدام في ناحية الضمير، فيلتزم بالمخالفة الأولى^(٣).

الثالث: عدم جريان الأصلين معاً، والرجوع إلى الأصول العملية^(٤).

ولكن، هل توجد ثمرة عملية في المسألة؟

الجواب: إنه بناءً على تخصيص العام – أي الالتزام بالمخالفة الأولى وهو مقتضى القول الثاني – يلزم أن يكون وجوب العدة ثابتاً بخصوص الرجعيّات

(١) أقول: ووجه الاستخدام في الضمير هنا أنه لم يكن معناه نفس معنى مرجعه؛ إذ من المعلوم أنّ الضمير لا بدّ له من مرجع ومفسر يفسّره، وهو إما أن يكون معناه (أي معنى الضمير) نفس المعنى الذي استعمل فيه مرجعه فيكون مستعملاً على السبيل المعروف، أو يكون معناه على غير المعنى الذي استعمل فيه مرجعه، فيكون (أي الضمير) مستعملاً على سبيل الاستخدام. هذا، ولكن التعبير المذكور (أي الاستخدام) هنا فيه نوع من المسامحة بلاغياً؛ إذ هو لا تنطبق عليه الصورتان اللتان ذكرهما البلاغيون – في علم البديع – للاستخدام، لذا كان من الأولى أن يقال (وما بحكم الاستخدام)، فذلك أوفق لمحل النزاع.. وستأتي المناقشة من المحقّق النائيني رحمته الله حول المعنى المذكور، فانتظر.

(٢) ذهب إليه المحقّق النائيني رحمته الله، انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٥٥٢، ٥٥٣.. والمراد بأصالة العموم، أي عند الشكّ بأنّ اللفظ المذكور يراد به العام أو الخاص، نحكم – تبعاً لهذا الأصل اللفظي – بإرادة العموم.

(٣) ذهب إليه المحقّق السيد الخوئي في المحاضرات ٥: ٢٨٨ – ٢٩١.. والمراد بأصالة عدم الاستخدام، أي عند الشكّ بأنّ الضمير مطابق للمرجع أو لا، نحكم – تبعاً لهذا الأصل – بأنه مطابق للمرجع.

(٤) اختاره المحقّق الخراساني في الكفاية: ٢٣٣.

دون مطلق المطلقات، وهذا بخلاف ما إذا حوِّظ على ظهوره في العموم - أي الالتزام بالمخالفة الثانية وهو مقتضى القول الأول - فإنَّ وجوب العدة فترة ثلاثة قروء يكون ثابتاً لجميع المطلقات.

مختار المصنّف ودليله:

ذهب الشيخ المصنّف رحمته الله إلى جريان أصالة العموم في المقام، وأنّه لا يوجد مانع منها، وهو مفاد القول الأول من الأقوال المتقدمة. ولكن قبل التعرّض إلى دليله رحمته الله نلفت النظر إلى هاتين النقطتين:

الأولى: أنّ شرط هذا البحث وجود حكمين أحدهما ثابت للعام، وثانيهما للضمير، كما هو الحال في الآية الكريمة، فإنَّ الحكم الثابت للعام هو وجوب التربّص بينما الحكم الثابت للضمير هو جواز الرجوع في العدة، أمّا إذا كان الحكم واحداً فلا مجال لهذا البحث، كما لو قيل: المطلقات يعولتهنَّ أحقَّ بردهنَّ، فإنّه في مثله لا يدور الأمر بين احتمالين، بل لا يوجد إلّا احتمال واحد، وهو تخصيص العام، ولا معنى لبقاءه على عموميه بعد عدم وجود حكم خاص به.

الثانية: تقدّم في مبحث سابق (ضمن الأمور التي ذكرها المصنّف رحمته الله في مقدّمة الكتاب) تحت عنوان: الأصول اللفظية: أنّ مورد جريان هذه الأصول (كأصالة العموم وأصالة الحقيقة ونحوها) هو فيما إذا كان الشك في المراد بعد العلم بالوضع، وذلك كما لو شككنا عند قول المتكلّم: جنني بأسد، بأنَّ مراده هل هو: الحيوان المفترس، أو: الرجل الشجاع، مع وضوح أنّ المعنى الحقيقي هو الحيوان المفترس والمعنى المجازي هو الرجل الشجاع، إلّا أنّ الشك إنّما هو في مراده واقعاً، إنّّه في مثل هذه الحالة يصحّ التمسك بأصالة الحقيقة لتشخيص مراد المتكلّم واقعاً، أمّا إذا انعكس الأمر، بأنَّ علّم المراد الواقعي وشك في أنّ استعمال اللفظ فيه هل هو بنحو

الحقيقة أو بنحو المجاز ففي مثله لا يمكن تطبيق أصالة الحقيقة لإثبات أن الاستعمال هو بنحو الحقيقة^(١).

والوجه في ذلك: أن مدرك الأصول المذكورة هو السيرة العقلانية، ولا يوجد مدرك آخر غيرها، والقدر المتيقن من السيرة هو تطبيق ما ذكر حالة الشك في المراد؛ إذ يترتب على ذلك أثر عملي، وهو تشخيص المراد الواقعي للمتكلم، وهذا بخلافه في الحالة الثانية، فإنه لا يجزم بانعقاد السيرة، بل ربما يدعى الجزم بعدم انعقادها، باعتبار أنه بعد تشخيص المراد الواقعي لا تعود ثمرة لكون الاستعمال حقيقةً أو مجازياً.

فإذا عرفت هذا نعود إلى بيان مختار المصنف رحمته الله، فنقول: ذكرنا - قبل قليل - أن المصنف يذهب إلى جريان أصالة العموم في المقام، وأنه لا مانع من جريانها، وهو مفاد القول الأول من الأقوال المتقدمة، ومراده من عدم المانع هو عدم وجود محتمل القرينية، فإن وجود محتمل القرينية هو المانع من جريان أصالة العموم، وهذا المعنى يدل عليه قوله رحمته الله: «فلا يكون عود الضمير إلى بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه»..

هذا، ولكن ما هو الدليل على إثبات عدم جريان أصالة عدم الاستخدام في المقام، والتي هي مفاد القول الثاني من الأقوال الواردة في المسألة^(٢)؟

أقول: ويمكن إثبات عدم جريان أصالة عدم الاستخدام في المقام

(١) وهذا خلافاً للسيد المرتضى رحمته الله فإنه كان يطبق أصالة الحقيقة ويتمسك بها حتى في المورد المذكور، انظر الجزء الأول من هذا الشرح، ص ١٥٨.

(٢) أقول: وإبراز هذه المناقشة هنا بلحاظ أن هذا القول - أي القول الثاني - هو الذي ينبغي مناقشته وتفنيده - بالنسبة لأصحاب القول الأول - دون القول الثالث (وهو الرجوع إلى الأصول العملية)؛ الذي يكون المصير إليه - كما هو واضح - بعد عدم جريان الأصالتين معاً، أما بعد إثبات جريان أصالة العموم في المقام - كما هو مفاد القول الأول - فلا تصل النوبة إلى القول المذكور (الثالث).

بالاستعانة بأحد البيانات الثلاثة الآتية^(١):

البيان الأول: أن الاستخدام في الضمير إنما يلزم فيما إذا أريد من المطلقات (في الآية الكريمة) معناها العام، ومن الضمير الراجع إليها خصوص الرجعات منها.

ومن الواضح أن هذا يقوم على أساس أن يكون العام بعد التخصيص مجازاً؛ إذ على هذا يكون للعام معنيان: (أحدهما) معنى حقيقي وهو جميع ما يصلح أن ينطبق عليه مدخول أداة العموم.

(وثانيهما) معنى مجازي، وهو الباقي من أفرادها بعد تخصيصه. وعليه؛ فبطبيعة الحال إذا أريد بالعام معناه الحقيقي والضمير الراجع إليه معناه المجازي لزم الاستخدام.

وأما بناءً على ما هو الصحيح من أن العام لا يكون مجازاً بعد التخصيص فلا يكون له إلّا معنى واحد حقيقي وليس له معنى آخر ليراد من الضمير الراجع إليه معنى مغاير لما أريد من نفسه كي يلزم الاستخدام.

البيان الثاني: أن أصالة عدم الاستخدام لا تجري في نفسها ولو مع قطع النظر عن معارضتها بأصالة العموم، والسبب في ذلك هو ما تقدّمت الإشارة إليه من أن أصالة الظهور - وهي مآل الأصول اللفظية جميعها^(٢) - إنما تكون حجة إذا كان الشك في مراد المتكلم.

وأما إذا كان المراد معلوماً وكان الشك في كيفية إرادته من أنه على نحو الحقيقة أو المجاز فلا تجري، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن أصالة عدم الاستخدام إنما تجري إذا كان الشك فيما أريد بالضمير.

(١) وهذه البيانات كان قد أشار إليها المحقق النائيني والسيد الخوئي (قدهما)، فانظر: فوائد الأصول ١،

٢: ٥٥٢، ٥٥٣، وأجود التقريرات ١: ٤٩٢ - ٤٩٥، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٢٨٦ - ٢٨٩.

(٢) وهو ما تقدّمت الإشارة إليه في النقطة الثانية قبل قليل.

وأما إذا كان المراد بالضمير معلوماً فلا مجال لجريانها أصلاً.

البيان الثالث: أننا لو سلمنا جريان أصالة عدم الاستخدام مع العلم بالمراد إلا أنها تجري فيما إذا كان الاستخدام من جهة عقد الوضع^(١)، كما إذا قال المتكلم: رأيت أسداً وضربته، وعلمنا أن مراده بالضمير هو الرجل الشجاع، واحتملنا أن يكون المراد بلفظ (الأسد) الحيوان المفترس ليلزم الاستخدام، ففي مثل ذلك نسلم جريان أصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم فيثبت بها أن المراد بلفظ الأسد في المثال هو الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس.

وأما فيما نحن فيه فليس ما استعمل فيه الضمير هو خصوص الرجعيّات بل الضمير قد استعمل فيما استعمل فيه مرجعه يعني كلمة المطلّقات في الآية الكريمة، فالمراد بالضمير فيها إنما هو مطلق المطلّقات، وإرادة خصوص الرجعيّات منها إنما هو بدال آخر أعني به عقد الحمل الدال على كون الزوج

(١) أقول: وهذا الوجه إنما يذكر لما أشرنا إليه سابقاً بأن الاستخدام هنا ليس على الاصطلاح، فلا وجه بعد ذلك لإجراء أصالة عدمه، وبيان ذلك:

أنّ الاستخدام كما ذكر أهل البلاغة - في علم البديع - هو: ذكر لفظ مشترك بين معنيين يُراد به أحدهما، ثم يُعاد عليه ضمير، أو إشارة بمعناه الآخر، أو يُعاد عليه ضميران يُراد بثنائيهما غير ما يُراد بأولهما.

فالأوّل: كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فقد أُريد أولاً بالشهر الهلال ثم أُعيد عليه الضمير أخيراً بمعنى أيام رمضان.

والثاني: كقول البحري:

فسقى الغضا وساكنيه وإن همَّ شَبَّوه بين جوانحي وضلوعي

الغضا: شجر بالبادية، وضمير (ساكنيه) أولاً راجع إلى (الغضا)، باعتبار المكان، وضمير (شَبَّوه) عائد ثانياً إلى (الغضا) بمعنى النار الحاصلة من شجر الغضا، وكلاهما مجاز للغضا.

هذا هو شأن الاستخدام عند البلاغيين، وما يستدل به من مثال في المقام لا شأن له بما يقوله البلاغيون في هذا الجانب.

أحقّ برد زوجته.

فالتّيجة: أنّ ما استعمل فيه الضمير هو بعينه ما استعمل فيه المرجع. وعليه؛
فأين الاستخدام في الكلام لتجري أصالة عدمه فضلاً عن معارضتها لأصالة
العموم^(١)؟!

هل المورد من الموارد التي فيها ما يصلح للقرينية؛

وأما بالنسبة لإثبات عدم المانع من جريان أصالة العموم، وهي دعوى
الشيخ المصنّف رحمته، فقد استشكل المحقّق الخراساني رحمته في ذلك وصرّح بأنّه
لا يمكن التمسك بأصالة العموم في المقام من جهة اكتناف الكلام بما يصلح
للقرينية، وقد أفاد في هذا الجانب بما حاصله:

أنّ الضمير الوارد مع العام في كلام واحد يجعل العامّ غير متيقّن في
استكمال حجّة الظهور فيه عرفاً بحيث يعد الضمير الوارد مع العامّ من قبيل
احتفاف الكلام بمحتمل القرينية، فيكون العامّ من هذه الناحية مجعلاً في
عمومه، وأما الخاصّ - فلمعلومية المراد منه - لا إجمال فيه، ويرجع - بالنسبة
إلى العامّ في غير القدر المتيقّن - إلى الأصول العمليّة، ففي مثل الآية المتقدّمة
إذا كان ضمير بعولتهنّ بالنسبة إلى المطلّقات من قبيل احتفاف الكلام بمحتمل
القرينية فيقتصر بوجوب التربّص على خصوص الرجعيّات، ويرجع في البائئات
إلى ما تقتضيه الأصول العمليّة^(٢).

وقد أجاب الشيخ المصنّف رحمته - وكما هو جواب غيره من الأعلام في
المقام - على هذا الإشكال بما حاصله:

أنّ الملاك في مسألة احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية إنّما هو اشتمال الكلام

(١) انظر: أجود التقريرات - تقريرات بحث المحقّق النابيني للخوئي - ١: ٤٩٥.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢٣٣، وشرحها: بداية الوصول ٤: ٢١٣.

الفصل السابع: تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفرادهِ..... ٢٧١

على لفظ مجمل من حيث المعنى بحيث يصح اتكال المتكلم عليه في مقام بيان مراده، كما في مثل قولنا: «أكرم الفقراء إلّا الفساق منهم»، إذا افترضنا أنّ لفظ الفاسق يدور أمره بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة، فلا محالة يسري إجماله إلى العام.

ولكن هذا خارج عما نحن فيه، فإنّ ما نحن فيه هو ما إذا كان الكلام متكفلاً لحكمين متغايرين كما في الآية الكريمة، حيث أنّ الجملة المشتملة على العام متكفلة لحكم - وهو لزوم التربص والعدة -، والجملة المشتملة على الضمير متكفلة لحكم آخر مغاير له - وهو أحقية رجوع الزوج في مدة التربص والعدة -، والحكم الأول ثابت لجميع أفراد العام، والحكم الثاني ثابت لبعض أفرادهِ.

ومن الواضح أنّ ثبوت الحكم الثاني لبعض أفرادهِ لا يكون قرينة على اختصاص الحكم الأول به أيضاً، ضرورة أنّه لا صلة له به من هذه الناحية أصلاً؛ كيف وقد عرفت أنّه حكم مغاير له.

وإن شئت قلت: إنّهُ لا مانع من أن يكون العام بجميع أفرادهِ محكوماً بحكم آخر مغاير للأول، ولا مقتضى لكون الثاني قرينة على تخصيص الأول بوجه، وهذا بخلاف ما إذا كان الكلام متكفلاً لحكم واحد كالمثال المتقدم^(١)، حيث إنّ إجمال المخصّص يسري إلى العام لا محالة^(٢).

وهذا المعنى - أي وجود حكمين أحدهما ثابت للعام وثانيهما للضمير لا يقتضي القرينية للتخصيص - لا يفرّق فيه بين أن يكون التقييد بمتّصل كما في قول القائل: «العلماء يجب إكرامهم»، وهم يجوز تقليدهم»، الذي يراد من حكم

(١) وهو المعنى الذي أشرنا إليه في النقطة الأولى التي ذكرناها قبل التعرّض لمختار المصنّف رحمه الله ودليله، فراجع.

(٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٥: ٢٨٩، ٢٩٠، فوائد الأصول ١، ٢: ٥٥٤، زبدة الأصول - للروحاني

الثاني «العدول» بقرينة خارجية، وهو لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك، لمحل التغير بين الحكمين.

أو أن يكون التقييد بمنفصل كما في الآية المتقدمة؛ إذ المورد بشقيه – المتصل والمنفصل – خارج عن كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية في المقام. فلاحظ ذلك.

تطبيق عملي للمسألة:

قال تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾^(١).

وقد روى محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «الخلع والمباراة تطليقة بائن، وهو خاطب من الخطاب»^(٢).

فيخص قوله تعالى: ﴿وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ بما رواه محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام من عدم الرجوع في طلاق البائن، فيختص الرجوع بغير ذلك، فالمراد من الضمير في ﴿وَبَعُولَتُهُنَّ﴾ المطلقات الرجعيات، فإن قلنا بتخصيص العام أيضاً فيكون المراد من ﴿الْمُطَلَّقاتُ﴾ الرجعيات وإلا فأصالة العموم فيها محكمة.



(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٤١٧، الباب ٨ من أبواب العِدَد، الحديث الأول.



الفصل الثامن

■ تعقيب الإستثناء لجمل متعددة





Handwritten text, possibly a title or date, enclosed in a rectangular border. The text is faint and difficult to decipher.



Main body of handwritten text, consisting of several lines of cursive script. The text is very faint and mostly illegible due to fading and bleed-through from the reverse side of the page.

تعقيب الاستثناء لجمل متعددة

قوله ﷺ: قد ترد عمومات متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها، فيُشكَّ حيثنَّ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

أقول: المراد بالبحث هنا أنه إذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة فهل الظاهر هو رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الجملة الأخيرة أو لا ظهور له في شيء منهما؟

فيه وجوه بل أقوال.

وقبل استعراض هذه الأقوال نذكر المثال التالي ليتضح المطلوب بشكل تام: قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥٠﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥١﴾﴾^(١).

فإنَّ قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾، تعقب جملاً متعددة، وهي الأمر بالجلد^(٢)، والنهي عن قبول شهادتهم^(٣)، والحكم بالفسق^(٤).

(١) النور: ٥٤ و٥٥.

(٢) مفاد قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾.

ومن هنا يقع البحث عن الاستثناء المذكور هل هو راجع إلى الجملة الأخيرة وبذلك تكون الجملتان الأوليتان على إطلاقهما ولزوم امتثالهما حتى في ظرف التوبة، أو أن الاستثناء راجع إلى جميع الجمل، وعليه يلزم تخصيصها جميعاً بعدم التوبة، أو أن تخصيص الجملة الأخيرة هو القدر المتيقن إلا أن الجملتين الأوليين لا ظهور لهما في الإطلاق كما لا ظهور لهما في التقييد، وذلك لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية والذي هو الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة، ولهذا تكون الجمل غير الجملة الأخيرة مجملة من حيث إرادة الإطلاق أو التقييد، أو المناسب هو التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتكررة أو كان الموضوع متكرراً بتكرّر الجمل؟

أربعة أقوال في المسألة، أشار إليها الشيخ المصنّف رحمته الله، وهي كالتالي:

القول الأول: ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، وإن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه.

وهذا القول ذهب إليه العلامة الحلّي في (المبادئ)^(٣)، والشيخ صاحب الفصول^(٤)، وقد استدلّ له - كما في الفصول - بالشواهد الخارجية كقرب الجملة الأخيرة من أداة الاستثناء، وأصالة بقاء ما عداها على العموم^(٥).

القول الثاني: ظهور الكلام في رجوعه إلى جميع الجمل، وتخصيصه بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل.

(١) مفاد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾.

(٢) مفاد قوله تعالى: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

(٣) مبادئ الوصول: ١٣٦.

(٤) الفصول الغروية - للشيخ محمد حسين الحائري -: ٢٠٤.

(٥) المصدر السابق.. وستأتي الإشارة إلى وجه الاحتجاج بأصالة العموم هنا عند التعرض إلى بيان القول الثالث من الأقوال المذكورة.

وهذا القول ذهب إليه - من العامة - الشافعي^(١)، واختاره الشيخ الطوسي رحمته الله في (العدة)^(٢).

وقد استدلل له الشيخ الطوسي بقوله: «إنّ الكلام إذا عطف بعضه على بعض بالواو الموضوع للجمع صار كأنه مذكور بلفظ واحد، إلّا ترى أنّه لا فرق بين أن يقول القائل: (رأيت زيداً وعمراً وخالداً)، وبين أن يقول: (رأيتهم) بلفظ يشملهم، فإذا صحّ ذلك فالاستثناء لو ذكر عقيب الجملة المتناولة لجميعهم كان متعلقاً بهم، فكذلك إذا ذكر عقيب الجمل المعطوف بعضها على بعض لأنّها في حكم الجملة الواحدة»^(٣). انتهى

القول الثالث: عدم ظهوره في واحد منهما، وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كلّ حال، أمّا ما عدا الأخيرة فتبقى مجملة لوجود ما يصلح للقرينية، فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها.

وهذا القول ذهب إليه السيد المرتضى في الذريعة^(٤)، واختاره المحقق الخراساني في الكفاية^(٥)، والمحقق العراقي في (نهاية الأفكار)^(٦).

وحاصل ما قيل في الاستدلال للقول المذكور: أنّ الجملة الأخيرة هي القدر المتيقّن في مرجعية الاستثناء، لأنّه على كلّ تقدير يعلم تخصيصها^(٧)، وأمّا غير الأخيرة فلا ظهور

(١) انظر: الإحكام - للآمدي - ٢: ٤٣٨.

(٢) عدة الأصول - للشيخ الطوسي - ١: ٣٢١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٤٩.

(٥) كفاية الأصول: ٢٣٤.

(٦) نهاية الأفكار - تقارير المحقق العراقي للبروجردي - ١، ٢: ٥٤١ - ٥٤٣.

(٧) رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة أمر مسلّم على كلّ حال، أي سواء استظهر رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة أو إلى الجميع، فالجملة الأخيرة هي القدر المتيقّن التي يُعلم بتخصيصها،

للكلام يقتضي رجوعه إليه، وفي مثله لو بنينا على حجة أصالة العموم من باب التعبد^(١)، فلا إشكال في أن لازمه جريان أصالة العموم بالنسبة إلى ما عدا الأخيرة، من جهة الشك في أصل التخصيص بالنسبة إليها، وأما لو بنينا على حجيتها من باب الظهور فيشكل جريان أصالة العموم فيها، من جهة أن اتصالها بما يصلح للقرينية يوجب إجمالاً فيها فلا يبقى لها ظهور حتى يتمسك بها عند الشك في تخصيصها، فلا بد حينئذ من الحكم عليها بالإجمال والرجوع فيها إلى ما تقتضيه الأصول العملية من استصحاب ونحوه^(٢).

القول الرابع: التفصيل بين ما إذا تعددت الجمل موضوعاً ومحمولاً، وبين

ولا يوجد أحد يقول أنه يمكن أن يرجع الاستثناء إلى بقية الجمل دون رجوعه إلى الجملة الأخيرة، فإن هذا غير محتمل عرفاً.

(١) هناك بحث بين الأصوليين مفاده: هل أن أصالة الحقيقة أو أصالة العموم ونحوهما هما حجة من باب التعبد أو من باب الظهور؟ بمعنى هل أن بناء العقلاء على الأخذ بالحقيقة أو بالعموم من باب أنه حيث كان اللفظ قد وضع للمعنى الحقيقي أو للمعنى الدال على الشمول فالعقلاء بناؤهم على التمسك والعمل بالمعنى الحقيقي للفظ إلى أن تثبت القرينة على خلافه، أو أن بناء العقلاء على حمل اللفظ على معناه الحقيقي والأخذ به من حيث أن للفظ الموضوع للمعنى الحقيقي ظهوراً في معناه الحقيقي؟ قولين في المسألة.

ولكن هل ثمة ثمرة بين القولين؟ الجواب: نعم، فإنه بناءً على الأول (وهو المراد بقولهم إن حجة أصالة الحقيقة من باب التعبد) فاحتفاف الكلام بمحتمل القرينة لا يوجب رفع اليد عن حمل اللفظ على معناه الحقيقي؛ لأن المفروض أن الكلام قد احتف بمحتمل القرينة لا بمقطوع القرينة. وإلى هذا المعنى ذهب الشيخ صاحب الفصول^(٣) في رأيه المتقدم في المسألة - القول الثاني -، لأنه ممن بني على القول بأصالة العموم من باب التعبد.

وأما على الثاني (وهو كون أصالة الحقيقة حجة من باب الظهور) فلا بد من التوقف عن حمل اللفظ على معناه الحقيقي، لضرورة الوجدان بأن الكلام المحتف بمحتمل القرينة لا ظهور له.. وهذا المعنى هو الذي ذهب إليه المحقق الخراساني وجملة من الأعلام في المسألة.

ما إذا لم تكن كذلك، سواء تعدد الموضوع فقط أم المحمول فقط، ففي الأول يرجع إلى الأخيرة، وفي الثاني إلى الجميع.

وهذا القول هو الذي تبنته مدرسة المحقق النائيني، بل قيل: إنه المعروف بين المحققين^(١)، كما أنه المختار للشيخ المصنّف رحمته الله، وبيانه يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول:

إن الصور المحتملة في المسألة خمس:

الأولى: أن يتكرر ذكر الموضوع والمحمول معاً، بمعنى أن يذكر الموضوع والمحمول أكثر من مرة في الجمل المتعاقبة، كأن يقول: أكرم العلماء وأكرم الشيوخ وأكرم الهاشميين إلّا الفسّاق.

ففي هذه الصورة يرجع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، لظهوره في ذلك؛ لأن الاستثناء إخراج من الموضوع، وهو - أي الموضوع - موجود في الجملة الأخيرة فيأخذ مأخذه، ولا يتوقف على إرجاعه إلى جميع الجمل.

وبكلمة أخرى: أنّ كلّ جملة تعبّر عن كلام مستأنف ومستقل، فتكون الجملة التي تعقبها الاستثناء هي التي يراد تقييدها بما يقتضيه الاستثناء، ولا مبرر لتقييد الجمل الأولى بعد أن كانت جملاً مستقلة.

الثانية: أن يتكرر ذكر المحمول فقط، ولا يتكرر ذكر الموضوع، كما إذا قيل: أكرم العلماء وأحسن ضيافتهم واحترمهم إلّا الفسّاق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٢٠﴾﴾ إلّا الَّذِينَ تَابُوا^(٢).

ففي هذه الصورة يرجع الاستثناء إلى الجميع؛ لأنّ الاستثناء - كما تقدّم -

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٣: ٣٩٤.

(٢) النور: ٥٤.

هو إخراج من الموضوع، وهو - أي الموضوع - مذكور في الجملة الأولى، فيرجع إليه وإلى ما بعده.

الثالثة: الصورة نفسها، ولكن مع تكرّر ذكر الموضوع أيضاً في بعض الجمل، كما إذا قال: أكرم العلماء وأحسن ضيافتهم، وجالس العلماء واستشرهم إلّا الفساق، فالظاهر رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة التي تكرّر فيها الموضوع وإلى ما بعدها، لنفس النكته التي ذكرت في الصورة الأولى. ففي المثال يرجع الاستثناء إلى جملة: «جالس العلماء» وما بعدها.

الرابعة: أن يتكرّر ذكر الموضوع فقط، مثل ما إذا قال: أكرم العلماء والأشراف والسادة إلّا الفساق، أو: أكرم الفقهاء والأصوليين والمتكلمين إلّا الفساق.

ففي هذه الصورة يرجع الاستثناء إلى الجميع؛ لأنّ ثبوت حكم واحد لموضوعات متعدّدة قرينة عرفاً على أنّ الجميع في مقام اللحاظ موضوع واحد.

الخامسة: الصورة نفسها، ولكن مع تكرّر ذكر المحمول أيضاً في بعض الجمل، كما إذا قال: «أكرم الفقهاء والأصوليين، وأكرم المتكلمين إلّا الفساق». فالظاهر رجوع الاستثناء إلى خصوص المتكرّر فيها المحمول وما بعدها من الجمل - لو كانت -؛ لأنّ تكرار عقد الحمل قرينة عرفاً على أنّها جملة مستقلة منفصلة عمّا تقدّمها من الجمل، فيأخذ الاستثناء مأخذه.

هذا ما ذهبت إليه مدرسة المحقّق النائيني رحمته الله، والتابعين لها في خصوص هذه المسألة^(١).

وما ذكره الشيخ المصنّف رحمته الله في الكتاب هو بيان إجمالي لمقتضى التفصيل، وإلّا فالصور المحتملة لهذا التفصيل هي خمس صور كما تقدّم ذكره.

(١) انظر: أجود التقريرات ١: ٤٩٦، وفوائد الأصول ١، ٢: ٥٥٤، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٠٦،

وبحوث في علم الأصول ٣: ٣٩٤.

قوله رحمه الله: «وبين ما إذا كان الموضوع متكرراً ذكره لكل جملة، كآلية الكريمة المتقدمة...».

أقول: التمثيل ليس في محله، بل الآية الكريمة هي مصداق لما لم يتكرر الموضوع فيه، كما أثبتناه عند بيان الصور المحتملة في المسألة، فراجع.

قوله رحمه الله: «وأما ما قيل: أنَّ المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة... إلخ».

أقول: هذه الدعوى - أي أنَّ المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية - هي للمحقق صاحب الكفاية رحمه الله، حيث صرح في (كفاية الأصول) قائلاً: «نعم، غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بدَّ من مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول. اللهم، إلّا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبداً، لا من باب الظهور فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعياً»^(١). انتهى

ومراد رحمه الله - بحسب ما عرفته من رأيه في القول الثالث من الأقوال المتقدمة في المسألة - : أنَّ الرجوع إلى الجملة الأخيرة إنّما هو من باب القدر المتيقّن لا من باب أنَّ أداة الاستثناء ظاهرة في الرجوع إليها فقط دون الكل؛ إذ أنَّ أداة الاستثناء كما لا ظهور لها في كونها راجعة إلى الجميع، كذلك لا ظهور لها في رجوعها إلى خصوص الجملة الأخيرة، ولكن لا ينبغي أن يفهم من هذا الكلام أنَّ الجمل المتقدمة - غير الأخيرة - ظاهرة في العموم، كلا إنّها ليست ظاهرة في العموم لاحتفافها بما يصلح للقرينية، أي لاحتفافها بالاستثناء الذي هو صالح للرجوع إليها فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فيلزم الرجوع بلحاظها إلى الأصل العملي، كاستصحاب وجوب إقامة الحد مثلاً حيث كان يجب إقامته

قبل التوبة فإذا شك في سقوطه بها استصحب.

ولكن هذا كله يتم لو بني على أنَّ أصالة العموم أصل عقلائي يبني عليه العقلاء من باب الكشف والظهور، وأمّا إذا قلنا هو حجّة من باب التّعبد - كما هو رأي الشيخ صاحب الفصول^(١) - فيلزم تطبيق أصالة العموم على غير الجملة الأخيرة رغم عدم انعقاد الظهور لها في العموم^(٢).

وقد أجاب غير واحد من الأعلام على هذه الدعوى بما حاصله: أنَّ توهم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية غير صحيح، لأنَّ المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفى في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة لكان مخللاً ببيانه؛ إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام في الجملة الأخيرة لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع^(٣).

قوله رحمته: «.. وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء فمن ذهب... إلخ». أقول: يشير المصنّف رحمته إلى أنّه بما تقدّم من التفصيل - في القول الرابع - يمكن الجمع بين كلمات العلماء في المقام، فمن ذهب إلى رجوعه إلى الجملة الأخيرة فقد نظر إلى ما كرّر فيه الموضوع في الجملة الأخيرة، ومن ذهب إلى رجوعه إلى الجميع فقد نظر إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلّا في صدر الكلام، فيكون النزاع - في الحقيقة - لفظياً، ويقع التصالح بين المتنازعين.

(١) كما تقدّمت الإشارة إليه سابقاً.

(٢) انظر: كفاية الأصول في أسلوبها الثاني - للأيرواني - ٣: ٢٤٠.

(٣) انظر هذا الجواب في: أجود التقريرات ١: ٤٩٧، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٠٧.



الفصل التاسع



■ تخصيص العام بالمفهوم



مجلسه



مجلسه



الفصل التاسع:

تخصيص العام بالمفهوم

قوله رحمه الله: المفهوم ينقسم - كما تقدّم - إلى الموافق والمخالف، فإذا ورد عامٌ ومفهومٌ أخصّ مطلقاً... إلخ.

أقول: المفهوم ينقسم - كما تقدّم - إلى قسمين: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، وعلى أساس هذا التقسيم ينشعب البحث هنا إلى شعبتين، هما:

أ - التخصيص بمفهوم الموافقة:

ولا خلاف - بين الأصوليين - بأنّ تخصيص العام بمفهوم الموافقة جائز^(١). قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: «لا كلام في تخصيص العام بمفهوم الموافقة الراجع إلى دلالة اللفظ بحكم العقل على ثبوت الحكم في الأشدّ بطريق أولى»^(٢). وعن المحقق الخراساني رحمه الله، قال: «قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف، مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق»^(٣). وقال الآمدي - من علماء العامة - : «لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم، والمفهوم، أنّه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، وسواء كان من قبيل مفهوم

(١) انظر: الفصول الغروية: ٢١٢، مطارح الأنظار ٢: ٢١٣، كفاية الأصول: ٢٣٣، فوائد الأصول ١، ٢: ٥٥٦، مناهج الوصول ٢: ٢٩٧.

(٢) مطارح الأنظار - تقارير بحث الشيخ الأنصاري للطهراني - ٢: ٢١٣.

(٣) كفاية الأصول: ٢٣٣.

الموافقة، أو من قبيل المخالفة»^(١).

نعم، أشار السيد البروجردي^(٢)، وكذلك حكى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي^(٣) عن الحنفية وابن سريج المنع من التخصيص بالمفهوم، الذي هو أعم من كونه مفهوم موافقة أو مخالفة، إلا أن ذلك مبني على مذهبهم في عدم العمل بالمفهوم.

وعلى أية حال، المراد بالمفهوم الموافق: هو ما إذا وافق المفهوم المنطوق في الكيف من الإيجاب والسلب، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾^(٤)، وكقولك: أكرم خدام العلماء.

حيث إنَّ الأول يدل على حرمة الضرب والإيذاء الذي يكون أشد من قول «أف»، والثاني يدل على وجوب إكرام العلماء.

ودلالتهما على ذلك إنما تكون بمقدمة عقلية قطعية، وهي أولوية حرمة الضرب من حرمة قول «الأف»، وأولوية إكرام العلماء من إكرام خدامهم، بل يمكن أن يكون ذكر «أف» في الآية المباركة من باب ذكر الخاص للتنبيه على العام، وذكر الفرد الخفي للتنبيه على الفرد الجلي فتكون دلالة الآية على حرمة الإيذاء الشديد من المداليل الالتزامية اللفظية، لا من المداليل الالتزامية العقلية. نعم، في مثل أكرم خدام العلماء تكون الدلالة عقلية، لمكان الأولوية القطعية.

والحاصل: أن المفهوم الموافق يختلف بحسب الموارد، فتارة: يكون استفادة المفهوم من باب المقدمة العقلية القطعية، وأخرى: يكون من باب دلالة نفس اللفظ، ذلك في كل مورد يكون ذلك المنطوق للتنبيه به على العام.

(١) الإحكام - للآمدني - ٢: ٢٣٨.

(٢) لمحات الأصول - تقارير بحث البروجردي للسيد الخميني -: ٣٥٩.

(٣) انظر: إرشاد الفحول - للشوكانبي - ١: ٢٣٩.

(٤) الإسراء: ٢٣.

فإذا عرفت هذا، نقول: إذا ورد عامٌ مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)،
الشامل لكلِّ عقد يقع بالعربية وغيرها، ثمَّ ورد دليل على اعتبار الماضوية في
صيغة العقد، فإنه يقال: إنه يدلُّ - بالأولوية - على اعتبار العربية في العقد؛
وذلك لأنه لما دلَّ الدليل على عدم صحة العقد بالمضارع في العربية فعدم
صحته من لغة أخرى بطريق أولى، وهذا المفهوم - المستفاد بالأولوية -
يخصُّص العام المتقدِّم. وتصير النتيجة: أوفوا بالعقود إلّا المنشأ بغير اللغة
العربية^(٢).

والوجه في التخصيص المذكور، إمّا كون المفهوم نصّاً في مدلوله فيقدّم على
العام من باب تقديم النصّ على الظاهر، أو كون ظهور المفهوم في مدلوله أكثر من
ظهور العام فيكون أحدهما قرينة على التصرف في الآخر.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في «مطارج الأنظار»: «والوجه فيه [أي في
التخصيص المذكور] أنّ السرّ في دلالة اللفظ على ثبوت الحكم في غير
محل النطق مع أنّه ليس مدلولاً مطابقاً له هو أنّ المذكور في محلّ النطق
إنّما دلّ عليه اللفظ توطئة للوصول إلى حكم غيره، فكأن المذكور طريق
إليه، وإنّما قصد به مجرد الإراءة، فيكون دلالة اللفظ عليه أظهر من دلالة
العام على العموم وإن لم يكن من مداليل اللفظ على وجه الصراحة
والمطابقة حتّى أنّه يمكن أن يقال: إنّ دلالة اللفظ على المفهوم أظهر من

(١) المائدة: ١.

(٢) أقول: هذا المثال وإن ذكره الشيخ المصنّف رحمته الله في الكتاب - تبعاً للشيخ الأنصاري في مطارج الأنظار
٢: ٢١٥ - إلّا أنّ فيه تأمل واضح، وذلك أنّ الماضوية ليست من خصوصيات اللغة العربية حتّى يقال أن
اعتبارها يستلزم اعتبار العربية، ولعلّ هذا الأمر هو الذي جعل الماتن لا يجزم عند نقله للمثال المذكور،
فعبر عنه بكلمة: فقد قيل.. فلاحظ.

دلالتة على المنطوق وإن كان مدلولاً التزامياً، لأنه المقصود بالإفادة^(١). انتهى أقول: وهذا الوجه - من الشيخ الأعظم رحمته - في بيان نكتة التقديم لمفهوم الموافقة على العام هو الذي ارتضاه الشيخ المصنف رحمته في المقام، حين قال: «... ولا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام فيقدم عليه».

قوله رحمته: «... فإذا ورد عام ومفهوم أخص مطلقاً...».

أقول: إذا كان المفهوم الموافق أخص مطلقاً من العام^(٢)، فلا إشكال في تخصيص العام به - كما تقدم بيانه -، لأنه من مصاديق العام والخاص. وإنما الكلام هو فيما إذا كان المفهوم الموافق أخص من العام بنحو العموم والخصوص من وجه، فيقع التعارض بينهما في مادة الاجتماع^(٣)، فهل يقدم المفهوم على العام أو بالعكس أو لا هذا ولا ذاك؟ وجوه في المسألة^(٤). أحدها: جواز التقديم، ووجهه ما تقدم بيانه من نكتة التقديم.

قوله رحمته: «... لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام فيقدم عليه».

أقول: هناك جملة قواعد تنفرع على قاعدة: الجمع العرفي، أحدها: تقديم

(١) مطارح الأنظار - تقريرات بحث الشيخ الأنصاري للطهراني - ٢: ٢١٣، طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) كما في المثال الذي قدمه الماتن رحمته في الكتاب. أو كما إذا ورد عام مثل: لا تكرم الفساق، وورد منطوق مثل: أكرم فساق خدام العلماء، الدال بمفهومه على وجوب إكرام فساق العلماء أنفسهم، وهو - أي المفهوم - أخص مطلقاً من العام.

(٣) كما إذا ورد عام مثل: لا تكرم الفساق، وورد منطوق مثل: أكرم خدام العلماء، الدال بمفهومه على وجوب إكرام العلماء فهنا يقع التعارض في مادة الاجتماع، وهي: العالم الفاسق، فهل يجب إكرامه أو لا.

(٤) وللتوسعة انظر: أجود التقريرات ١: ٥٠٠، مناهج الوصول ٢: ٣٠٠، زبدة الأصول - للروحاني - ٢:

النصّ على الظاهر، والثانية: تقديم الأظهر على الظاهر.. وسيأتي التعرّض لها بالتفصيل _ إن شاء الله تعالى _ في الأمر الأوّل من مباحث التعادل والتراجيح، إلّا أننا هنا نذكر شيئاً مختصراً من ذلك لمحل الحاجة والتوضيح، فنقول:

إذا ورد دليلان متعارضان من حيث الدلالة، فإن رأى العرف بينهما جمعاً بحيث لم يبق متحيراً في استكشاف المراد منهما وحصل من ضمّ أحدهما إلى الآخر ظهور آخر لأحدهما أو لكل واحدٍ منهما غير ما كان ظاهراً فيه من دون ملاحظتهما معاً، بحيث يكون أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، أو كان كلّ واحد منهما قرينة للآخر، فيكون الاستظهار من جهة القرينة، فلا بد من الجمع بين الدليلين، وذلك لمساعدة طريقة المحاورة العرفية عليه، فينتفي التعارض بينهما.

هذا هو باختصار بيان المراد من قاعدة الجمع العرفي^(١)، ويمكن تطبيق هذا المعنى فيما إذا كان أحد الدليلين نصّاً في معناه، والآخر ظاهراً، فهنا النصّ يعتبر قرينة عرفية على التصرف في الظاهر، فبضم النصّ إلى الظاهر يحصل للظاهر ظهور آخر غير ما كان فيه من دون ملاحظتهما معاً، فلا يبقى العرف متحيراً في استكشاف المراد، ويزول التعارض بين الدليلين.

وهكذا المعنى فيما إذا ورد دليلان متعارضان بحسب المعنى وكان أحدهما أظهر من الآخر في المراد فيعتبر هذا قرينة على التصرف في الظاهر ويجمع بينهما.

وسيأتي مزيد بيان لهذا المعنى في محله إن شاء الله تعالى.

ب_التخصيص بمفهوم المخالفة:

المراد بالمفهوم المخالف _ كما تقدّم بيانه في مبحث: المفاهيم _ هو ما إذا تخالف المفهوم والمنطوق في الإيجاب والسلب، والذي من مصاديقه

(١) انظر: كفاية الأصول: ٤٣٧، فوائد الأصول ٤: ٧٢٦، ٧٢٧، نهاية الأفكار ٤: ٤٣٧، ٤٣٨.

الجملة الشرطيّة، ويمكن التمثيل له في المقام بقول القائل: إن عدل زيد العالم فأكرمه، فإن قلنا بمفهوم الشرط واستفدنا منه عدم وجوب إكرامه إن لم يعدل، فهنا هل يجوز أن يكون هذا المفهوم _ المخالف _ مخصّصاً لعموم قوله: أكرم العلماء، أو لا؟

مثال آخر: ورد مثل قوله عليه السلام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلّا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»^(١). وورد أيضاً قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»^(٢)... فهنا هل يؤخذ بالمفهوم (المستفاد من القول الثاني)، وهو تنجّس الماء غير الكر، فيخصّص به خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء (العموم الوارد في القول الأوّل)، فيحكم بتنجّس الماء غير الكر وإن لم يتغير طعمه أو ريحه أو لونه، أو لا يؤخذ به فلا يخصّص الحكم العامّ الوارد في القول الأوّل؟

فيه خلاف بين الأصوليين _ كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك عن المحقّق صاحب الكفاية رحمته الله _ ، وجملة الأقوال في المسألة:

الأوّل: المنع من التخصيص بالمفهوم مطلقاً^(٣).

وينسب هذا القول إلى الحنفية، وإلى أبي العباس بن سريج^(٤).

الثاني: جواز التخصيص به مطلقاً.

وهذا القول ذهب إليه صاحبها المعالم والفصول^(٥).

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٥ كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب الأوّل، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٨ كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب التاسع، الحديث الأوّل.

(٣) وهذا الإطلاق _ وكذلك الإطلاق الوارد في القول الثاني _ هو قبال أصل التفصيل الوارد في تخصيص العام بالمفهوم الموافق دون المخالف.

(٤) انظر: إرشاد الفحول _ للشوكانيّ - ١: ٢٣٩.

(٥) انظر: معالم الدين: ١٤٠، والفصول الغروية: ٢١٢.

وقد تقدّم عن الآمدي _ من علماء العامة _ قوله: إنه لا يعرف خلافاً بين القائلين بالعموم والمفهوم، أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، سواء كان من قبيل مفهوم الموافقة، أو من قبيل مفهوم المخالفة^(١).

الثالث: التفصيل بين ما إذا كان العام متصلاً بما له المفهوم أو لا.

وهذا التفصيل ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمته الله _ بحسب المستفاد من ظاهر كلماته _ ، وحاصله: أن العموم إذا كان متصلاً بما له المفهوم فهو آب عن التخصيص فلا يقدّم المفهوم عليه، وبين ما إذا كان منفصلاً عما له المفهوم، فهو حينئذٍ لا يكون آبياً عن التخصيص، فيقدّم المفهوم عليه؛ لكون الاتصال _ في الحالة الأولى _ مانعاً من انعقاد ظهور الكلام في المفهوم بخلافه في حالة الانفصال.

ولأجل ذلك بنى رحمته الله على تقدّم عموم العلة في آية النبأ، المستفاد منها المنع عن إتباع غير العلم، على مفهوم الآية، الدال على حجية خبر العادل^(٢).

الرابع: التفصيل بين ما إذا كان المفهوم المخالف أخصّ مطلقاً أو أعمّ من وجه.

وهذا القول ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله، وحاصله: أن المفهوم المخالف إذا كان أخصّ مطلقاً من العام فلا شبهة في تقديمه على العام، من باب كونه _ بنظر العرف _ قرينة على التصرف في العام، ومن المعلوم أن ظهور القرينة يتقدّم على ظهور ذيها.

وأما إذا كان أعمّ من وجه فقد يُقدّم وقد لا يُقدّم؛ إذ الحكم في هذا المورد كالحكم في بقية موارد التعارض بالعموم من وجه فلا يتقدّم أحدهما

(١) الإحكام _ للآمدي - ٢: ٢٣٨.

(٢) وهذا التفصيل عن الشيخ الأعظم رحمته الله وبهذا البيان كان قد ذكره الشيخ النائيني رحمته الله وردّ عليه في:

أجود التقريرات ١: ٥٠١ - ٥٠٣. فراجع ثمة.

على الآخر من دون مرجح خارجي^(١).

الخامس: التوقف، واعتبار الكلام مجملًا.

وهذا القول ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية^(٢)، وحاصله:

أنَّ العامَّ والمفهوم يشتملان على حالات ثلاث:

الأولى: أن يكونا واردين في كلام واحد.

الثانية: أن يكونا واردين في كلامين، أحدهما متصل بالآخر.

الثالثة: أن يكونا واردين في كلامين، أحدهما منفصل عن الآخر.

ففي الحالة الأولى والثانية سواء قلنا إنَّ العامَّ والمفهوم يشتملان بالإطلاق أو بالوضع، فالمناسب عدم الإطلاق من الأساس لا لهذا ولا ذاك؛ لأنَّ شرط انعقاد الإطلاق عدم وجود ما يصلح للقرينة، والمفروض في مقامنا أنَّ كلَّ واحد منهما صالح لأن يكون قرينة على تقييد الآخر، وهكذا الشأن في شرط انعقاد الظهور الوضعي، أي عدم وجود القرينة المتصلة، والمفروض أنَّ كلًّا منهما صالح للقرينة المتصلة.

وأما الحالة الثالثة فالمناسب فيها انعقاد الظهور لكلِّ منهما _ أي العامَّ في العموم، والشرطية مثلاً في المفهوم _ ؛ لفرض أنَّ كلًّا منهما منفصل عن الآخر وليس متصلًا به حتَّى يمنع من انعقاد ظهوره، غايته لا يكونان حجة، فظهور العامَّ لا يكون حجة، والظهور في المفهوم لا يكون حجة أيضاً، لأننا نعلم أنَّ أحدهما ليس بمراد جزمًا فيصيران بحكم المجمل من حيث عدم الحجية^(٣).

هذا هو خلاصة الأقوال في هذه المسألة

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٥٥٩، ٥٦٠، وأجود التقريرات ١: ٥٠٤.

(٢) كفاية الأصول: ٢٣٤.

(٣) انظر: كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣: ٤١٢، وبداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٤: ٢١٩.

السّر في الخلاف حول تخصيص العام بالمفهوم المخالف:

وقد تتساءل عن السّر في الخلاف المتقدم بين الأصوليين حول تخصيص العام بالمفهوم المخالف بعد اتّفاقهم على جواز تخصيصه بالمفهوم الموافق؟ وفي هذا الجانب يمكن أن نذكر البيانين التاليين:

الأول: أنّ الدلالة في المفهوم المخالف إنّما هي مستفادة من العليّة الإنحصاريّة في الدلالة المنطوقيّة، فالملازمة التي تدلّ على المفهوم مستفادة من الدلالة اللفظيّة، بخلاف الملازمة في مفهوم الموافقة فإنّها مستفادة من العقل. فإذا عرفت هذا، وعرفت أنّ عدم المفهوم في القضية لازمه التصرف والتفكيك بين الملزوم واللازم، وحيث أنّ الملازمة في مفهوم الموافقة عقليّة فلا سبيل إلى التفكيك فيها بين اللازم والملزوم.

وأما في المفهوم المخالف فلا أنّ الملازمة فيه عرفيّة دلاليّة فهناك مجال للتصرف والتفكيك برفع اليد عن الدلالة العليّة المنحصرة^(١).

الثاني - وهو البيان الذي اقتصر على ذكره الشيخ المصنّف رحمته الله : أنّه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق وقع الكلام في أنّه أقوى من ظهور العام، فيقدّم عليه، أو أنّ العام أقوى، فهو المقدّم، أو أنّهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدّم أحدهما على الآخر، أو أنّ ذلك يختلف باختلاف المقامات؟!

هذا هو حصيلة البيان المذكور.

أو كما جاء عن بعض المحقّقين: أنّ البحث في المقام لا يقع تحت قاعدة كليّة يستنبط بها حكم من الأحكام، بل لا بدّ أن يكون الفقيه ناظراً إلى دليل العموم والمفهوم، فإن كان أحدهما أظهر من الآخر فهو المعوّل، وإلّا لا

(١) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٤: ٢١٦.

بد أن يعامل معهما معاملة المجمل، والمصير إلى ما يقتضيه الأصل.

ففي بعض الموارد ربّما يكون العامّ أظهر دلالة في شموله لمحل المعارضة من دلالة القضية الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط مثلاً، كما في معارضة عموم التعليل في آية النبأ^(١) مع المفهوم بالنسبة إلى خبر العدل الظني، فإن مقتضى التعليل: عدم الاعتماد على خبره، ومقتضى المفهوم: ثبوت الاعتماد عليه، وعموم التعليل أظهر وأقوى لا سيّما مع اتصاله بالجملة الشرطية.

وربّما تكون الجملة الشرطية _ في بعض الموارد _ أظهر دلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء شرطه، من شمول العامّ لمحل المعارضة، كما في قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لا ينجسه شيء»، فإنه بمفهومه يدلّ على أنّ الماء إذا لم يكن قدر كر يقبل النجاسة، وهذا معارض مع عموم: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء»، وفي خصوص ما إذا لم يكن الماء قدر كر، فإن مقتضى العموم عدم تنجّسه بملاقاة النجاسة، ومقتضى المفهوم تنجّسه بها، ولا يخفى أظهرية الجملة الشرطية في المفهوم من دلالة العامّ على شموله للفرد المذكور في المثال، وقس على ما ذكرناه سائر الموارد؛ إذ لا بدّ من الموازنة والتأمّل حتّى يظهر لك وجه التعارض وما يوجب تقديم أحدهما على الآخر^(٢).

رأي الشيخ المصنّف في المسألة:

قال عليه السلام: «والحقّ أنّ المفهوم لما كان أخصّ من العامّ حسب الفرض فهو قرينة عرفاً...».

أقول: هذا الذي أفاده عليه السلام هنا يوافق ما ذكره الشيخ النائيني رحمته الله في جانب من تفصيله المتقدّم _ القول الرابع _ ؛ إذ تقدّم _ بحسب هذا التفصيل _ أنّ

(١) وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ الحجرات: ٦.

(٢) انظر: حاشية على الكفاية - تقريرات بحث البروجردى للحجّتي - ١: ٥٥٤ - ٥٥٦.

المفهوم المخالف إذا كان أخصّ مطلقاً من العام فلا شبهة في تقديمه على العام، من باب كونه - بنظر العرف - قرينة على التصرف في العام، ومن المعلوم أنّ ظهور القرينة متقدّم على ظهور ذيلها.

ولكن يبقى الكلام فيما إذا كان المفهوم أعمّ من وجه، ما هو حكمه.. هل يقدّم على العام أو لا يقدّم؟ ذكرنا سابقاً - بحسب ما أفاده المحقّق النائيني رحمته الله في التفصيل المتقدّم - أنّه قد يقدّم المفهوم على العام فيخصّصه، وقد لا يُقدّم عليه فلا يخصّصه، فالمدار إنّما هو على وجود المرجّحات الموجبة للتقديم كبقية الموارد التي يحصل فيها التعارض بالعموم من وجه.

وقد يُذكر من جملة المرجّحات فيما إذا كانت دلالة أحد الدليلين مستندة إلى الوضع دون الآخر، كما لو كانت دلالة العام على العموم وضعيّة، أي غير مستندة إلى إجراء مقدمات الحكمة، وتوقّف دلالة الكلام على المفهوم على جريانها، فإنّه - آنذاك - يتقدّم العام على المفهوم، وترفع اليد عنه - أي عن المفهوم - في مورد الاجتماع^(١).

قوله رحمته الله: «نعم، لو فرض أنّ العام كان نصّاً في العموم..».

أقول: كان الكلام السابق ناظراً فيما إذا لم يكن العام نصّاً في العموم، أي لم يكن المراد الجدّي للمتكلّم هو العموم، فحينئذٍ يمكن القول بتخصيصه بالمفهوم وفق البيان المتقدّم، أما إذا كان العام نصّاً في العموم، وأنّ الحكم يدور مداره - أي مدار عنوان العام - وجوداً وعدماً، فلا ريب يكون هذا المعنى - بنفسه - قرينة على عدم إرادة المفهوم من الجملة ذات المفهوم، ويقدّم العام على المفهوم - حينئذٍ - من باب تقديم النصّ على الظاهر.



(١) انظر: أجود التقريرات ١: ٥٠٤ (الهامش).



الفصل العاشر



■ تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد



Handy Hatching



Handy Hatching: A Simple Guide to Drawing

الفصل العاشر:

تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

قوله ﷺ: يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد... إلخ.

أقول: لا خلاف – بين الأصوليين – في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، بل في وقوعه.. قال المحقق الحلّي في (المعارج):

«تخصيص الكتاب بالكتاب جائز، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾^(١)، ثم قال (تعالى) في موضوع آخر: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ﴾^(٢)...»^(٣).

وقال العلامة الحلّي في (المبادئ): «تخصيص الكتاب بالكتاب، وهو جائز – خلافاً للظاهرية – كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٤)، مع قوله: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^(٥)...»^(٦).

(١) محمد ﷺ: ٤.

(٢) التوبة: ٢٩.

(٣) معارج الأصول: ٩٥.

(٤) البقرة: ٢٢٨.

(٥) الطلاق: ٤.

(٦) مبادئ الوصول: ١٤١.

والأمثلة التي ذكرت ضمن هذه الأقوال هي للخاص المنفصل من الكتاب، ويمكن التمثيل للخاص المتصل من الكتاب بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ إلاً الذين آمنوا...^(١)، فلفظ (الإنسان) عام شامل بحكمه (وهو الخسران) جميع أفرادها، ولكنه خصص بقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾. وأيضاً: لا خلاف بين الأصوليين في جواز تخصيص الكتاب بالسنة القطعية وصحة الاحتجاج بها^(٢).

قال السيد المرتضى في (الذريعة): «وأما تخصيص الكتاب بالسنة (يعني بها القطعية) فلا خلاف فيه (يعني بين أصحابنا الإمامية)، وقد وقع كثير منه، لأنه تعالى قال: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾^(٣)، وخصص عموم هذا الظاهر قوله ﷺ: (لا يرث القاتل)، و (لا يتوارث أهل ملتين)...»^(٤).

وفي (المبادئ): «تخصيصه (يعني الكتاب) بالسنة المتواترة جائز - خلافاً لبعض الشافعية - لقوله ﷺ: (القاتل لا يرث)، في تخصيص قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، وتخصيص آية الجلد برجم المحصن»^(٥). انتهى

إلاً أن الكلام هو في تخصيص القرآن الكريم بخبر الواحد^(٦)، فقد تعددت

(١) العصر: ٢.

(٢) والمراد بالسنة القطعية هي: الحديث المتواتر، والحديث المقترن بما يفيد القطع بصدوره عن المعصوم.

(٣) النساء: ١١.

(٤) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٧٩.

(٥) مبادئ الوصول - للعلامة الحلي -: ١٤١.

(٦) الخبر الواحد مصطلح أصولي يراد به ما يقابل الخبر المتواتر، فكل خبر لم يكن متواتراً فهو خبر واحد وإن كان الراوي له أكثر من واحد.

الأقوال بشأنه.

قال المحقق القمي في «القوانين»: «لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، ولا بالإجماع^(١)، ولا بالخبر المتواتر، ووجه ظاهر^(٢)، واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على أقوال:

— ثالثها: التفصيل، فيجوز إن يخصّص قبله بدليل قطعي.

— ورابعها: التفصيل أيضاً بتخصيصه بما خصّ قبل بمنفصل قطعياً كان أو ظنياً.

— وخامسها: التوقّف.

ثم اختار رحمته الجواز، وقال: «والأظهر الجواز كما هو مذهب أكثر المحققين^(٣)».

والقولان الأولان اللذان لم يذكرهما رحمته يفهمان من التفصيل، وهما: الجواز مطلقاً، والمنع مطلقاً.

وهذه الأقوال الخمسة في مسألتنا هذه، التي أشار إليها المحقق القمي رحمته، إنّما هي أقوال الأصوليين من أهل السنة^(٤)، وأمّا الإماميّة فالأمر دائر عندهم بين الجواز والعدم.

قال في «بداية الوصول في شرح كفاية الأصول»: «الأقوال في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ثلاثة:

— جواز التخصيص به.

— وعدم الجواز.

— والتوقّف.

وحيث إنّ وجه التوقّف عدم تبين وجه الترجيح لأحد الرأيين عند القائل

(١) أي: ولا ريب في تخصيص الكتاب بالإجماع.

(٢) وهو ثبوت وقطعية الصدور عن المعصوم.

(٣) قوانين الأصول: ٣٠٨.

(٤) انظر: الإحكام - للآمدي - ٢: ٤٧٢، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٠٩.

فليس هناك دليل على التوقّف حتّى يذكر؛ لذا فالأمر دائر بين الجواز والمنع^(١). انتهى

ومن القائلين بالمنع، السيد المرتضى رحمته الله، قال في «الذريعة» ما نصّه: «والذي نذهب إليه أنّ أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كلّ حال... والذي يدلّ على صحة ما ذهبنا إليه أنّ الناس بين قائلين، ذاهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، وناظر لذلك، وكلّ من نفى وجوب العمل بها نفى التخصيص بها، وليس في الأمة من جمع بين نفي العمل بها في غير التخصيص، وبين القول بجواز التخصيص، فالقول بذلك يدفعه الإجماع^(٢)». انتهى

ولا يخفى أنّ ما ذهب إليه السيد المرتضى رحمته الله في المقام إنّما يستند إلى قوله بعدم حجّة خبر الواحد، قال العلامة الحليّ في «مبادئ الوصول» «والسيد المرتضى منع من ذلك لأنّ خبر الواحد ليس بحجّة عنده^(٣)». ومن القائلين بالمنع - أيضاً - الشيخ الطوسي رحمته الله، قال في «عدّة الأصول»: «والذي أذهب إليه: أنّه لا يجوز تخصيص العموم بها [أخبار الآحاد] على كلّ حال سواء خصّ أو لم يخصّ بدليل متّصل أو منفصل وكيف كان، والذي يدلّ على ذلك:

أنّ عموم القرآن يوجب العلم، وخبر الواحد يوجب غلبة الظن، ولا يجوز أن يترك العلم للظن على حال فوجب لذلك أن لا يخصّ العموم به^(٤)». انتهى
أمّا القول بالجواز، فقد ذهب إليه الأكثر - كما أشار إلى ذلك المحقّق القميّ في كلامه المتقدّم - ، بل ادّعى السيد الخوئي رحمته الله عدم الخلاف عليه،

(١) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٤: ٢٣٠.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٨٠، ٢٨١.

(٣) مبادئ الوصول: ١٤٤.

(٤) عدّة الأصول ١: ٣٤٤.

قال في (المحاضرات): «لا خلاف بين الطائفة الإمامية في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد فيما نعلم، والمخالف في المسألة إنما هو العامة»^(١). انتهى
إلا أن هذه الدعوى من السيد الخوئي رحمته الله - وهي أيضاً دعوى للشيخ المصنف رحمته الله - ليست تامة؛ لوجود من يقول بالمنع، وقد نقلنا أقوال بعضهم، كالسيد المرتضى، والشيخ الطوسي (قدهما)، إلا أن يقال إنَّ المراد بعدم الخلاف بين علماء الطائفة، عدم الخلاف بين القائلين بحجية خبر الواحد لا عدم الخلاف مطلقاً، أي سواء كانوا قائلين بحجية خبر الواحد أو غير قائلين بها..

وهذه الدعوى غير تامة أيضاً؛ فإنَّ الشيخ الطوسي رحمته الله، وهو من القائلين بحجية خبر الواحد^(٢)، من القائلين بالمنع أيضاً.

والصحيح أن يقال في توجيه دعوى عدم الخلاف هذه: أنَّ حجج القائلين بالمنع لا تنهض أن تكون دليلاً على المنع، فإننا إذا استثنينا القائلين بعدم حجية خبر الواحد - كالسيد المرتضى ومن تابعه في ذلك -، لا نجد للقائلين بحجية خبر الواحد وجهاً في المنع من تخصيص الكتاب به؛ إذ بعد القول بحجية خبر الواحد لا تستقيم دعوى عدم جواز التخصيص به.. وإلى هذا المعنى كانت تشير كلمات السيد الخوئي، حيث قال رحمته الله - بعد استعراضه لأدلة المنع وردّها - : «والتحقيق هو ما ذهب إليه علمائنا (قدس الله أسرارهم) من جواز تخصيصه بخبر الواحد مطلقاً، والسبب في ذلك هو إننا إذا أثبتنا حجية خبر الواحد شرعاً بدليل قطعي فبطبيعة الحال لا يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه به إلا رفع اليد عنه بالقطع لفرض أنا نقطع بحجتيه.

(١) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣١٠.

(٢) كما سيشير إليه المصنف رحمته الله في مبحث: خبر الواحد، وإن كان هناك كلام في استفادة النسبة المذكورة، بل الدعوى على خلافها (كما في نهاية الأفكار ٣: ١٠٢)، وسيأتي تحقيق الحال في محله من مبحث: خبر الواحد، إن شاء الله تعالى.

وبكلمة أخرى: أنَّ التنافي إنما هو بين عموم الكتاب وسند الخبر^(١)، ولا تنافي بينه وبين دلالة لتقدمها عليه بمقتضى فهم العرف حيث إنها تكون قرينة عندهم على التصرف.

ومن الواضح أنه لا تنافي بين ظهور القرينة وظهور ذيها، وعلى هذا فإذا أثبتنا اعتبار سنده شرعاً بدليل فلا محالة يكون مخصصاً لعمومه أو مقيداً لإطلاقه، ولا يكون مردّ هذا إلى رفع اليد عن سند الكتاب حتى لا يمكن؛ ضرورة أنه لا تنافي بين سنده وبين الخبر لا سنداً ولا دلالة وإنما التنافي كما عرفت بين دلالة على العموم أو الإطلاق وبين سند الخبر، وأدلة اعتبار السند حاكمة عليها ورافعة لموضوعها - وهو الشك في إرادة العموم - حيث إنه بعد اعتباره سنداً مبين لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر والواقع فيكون مقدماً عليه وهذا واضح^(٢). انتهى

وكيفما كان، لا بدّ للقائلين بالجواز - بعد الفراغ عن حجية الخبر الواحد بما هو^(٣) - من إثبات أمرين في المقام:

الأول: شمول الأدلة الدالة على حجية خبر الواحد لتخصيص الكتاب به.

الثاني: عدم المانع عن شمولها لذلك.

أما الأمر الأول فيمكن الاستدلال له بدليلين بل ثلاثة:

الدليل الأول: قيام سيرة المشرعة من زماننا وحتى زمان أصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل بخبر الواحد في مقابل الكتاب الكريم وتخصيصه به، ولا

(١) وذلك لأنّ تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لا يستلزم رفع اليد عن سند الكتاب المقطوع به وإنما يستلزم رفع اليد عن ظهوره المشكوك في إرادته، فالتعارض في الحقيقة إنما هو بين ظهور الكتاب وسند الخبر، ومن الواضح أنّ كليهما ظني، لكن دليل التعبد بسند الخبر متقدّم على أصالة الظهور في الكتاب كما سيأتي بيانه.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣١٠، ٣١١.

(٣) وهو ما سيأتي الحديث عنه في محله - إن شاء الله تعالى - في المقصد الثالث، مبحث: خبر الواحد.

يحتمل أن أحداً كان يتوقف في ذلك.

وقد يقال: إن عملهم بذلك يحتمل أن يكون من جهة احتفاف الخبر بالقرينة القطعية، لا بما هو هو، مجرداً عن القرينة.

قلنا: وهذا واضح البطلان؛ لأنه مع كثرة أخبار الآحاد المخصصة للعمومات الكتابية وخلوها - بحسب ما نجدها - من القرائن يوجب القطع ببطلان الاحتمال المذكور؛ فيثبت المطلوب.

الدليل الثاني: أنه قلما يوجد خبر في العبادات والمعاملات إلّا وهناك عموم كتابي لا بدّ من تخصيصه بذلك الخبر، فإذا لم تكن حجّة الخبر الواحد شاملة لتخصيص الكتاب به يلزم لغوية جعل حجّة خبر الواحد التي قامت الأدلة القطعية عليها، والمفروض أن القائل بعدم جواز التخصيص هو ممّن يقول بحجّة خبر الواحد، فإذا قلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب به تلزم لغوية الجعل المذكور^(١).

الدليل الثالث: (وهو الذي اقتصر على ذكره المصنّف رحمه الله): أن دليل حجّة الخبر الواحد يتقدّم على أصالة ظهور الكتاب في العموم، وذلك لأنّ الخبر - على تقدير ثبوت صدوره - هو بنفسه قرينة على إرادة خلاف الظاهر من الكتاب، بخلاف أصالة الظهور الجارية في ناحية الكتاب، فإنّها لا تمنع من شمول دليل حجّة الخبر الواحد للخبر المعارض للكتاب.

ولتوضيح هذا الدليل - الثالث - نقول: إنّ للقرآن الكريم جنبتين: جنبه صدور، وجنبه دلالة، وحيث إنّ جنبه الصدور قطعية فهي لا يمكن رفع اليد عنها، وإنّما يكون التصرف فيه من ناحية الدلالة، أي من ناحية ظهوره في العموم؛ لأنّ دلالة العموم على المراد ظنيّة وليست قطعية.

(١) انظر الدليلين المتقدمين في: كفاية الأصول: ٢٣٥، وشرحها: بداية الوصول ٤: ٢٣٢، وكفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣: ٤٢٨.

هذا من جانب القرآن الكريم.
وأما من جانب الخبر فصدوره وإن كان ظنيًا، وأنَّ العموم القرآني يقتضي تكذيب صدوره وطرحه رأساً، إلّا أنّه ينبغي علينا أن ننظر إلى دليل حجية صدور الخبر، فإن دليل حجية صدور الخبر قطعي - وهو حكمه حكم الآيات الكريمة أو السيرة القطعية في حجية الصدور - وليس ظنيًا، وأما دلالة الخبر فهي قطعية لأنها تكون إما نص أو أظهر، فهي بالتالي لا يمكن التصرف بمضمونها..

وهذا معناه أنَّ التنافي - في حقيقة الأمر - يقع بين شيئين: بين دلالة القرآن الكريم (على العموم) التي هي ظنية، وبين سند الخبر (الظني) الذي دلّ الدليل القطعي على حجّيته.. وفي هذه الحالة نكون بين أمرين:

إمّا أن نطرح دليل حجية الخبر ونقدّم أصالة العموم، فلا تخصيص حينئذٍ.
أو نطرح أصالة العموم ونقدّم دليل حجية الخبر فيخصّص الكتاب بالخبر..
فأيّ الأمرين نطرح وأيهما نقدّم؟

أجاب الشيخ المصنّف رحمته الله - وكما هو جواب غيره من الأعلام - : أنَّ دليل حجية خبر الواحد يتقدّم على أصالة ظهور الكتاب في العموم؛ لأنَّ الخبر - على تقدير ثبوت صدوره - بنفسه قرينة على إرادة خلاف الظاهر من الكتاب - أي خلاف العموم - ، ورافع للشك فيما هو المراد به، فالتعبّد بصدوره تعبّد بما هو قرينة على الكتاب ورافع لموضوع التعبّد بأصالة الظهور، أعني به الشك في المراد، وهذا بخلاف أصالة الظهور الجارية في نفسها من ناحية الكتاب، فإنّها لا تمنع من شمول دليل حجية الخبر الواحد للخبر المعارض للكتاب؛ إذ هي - أي أصالة الظهور - ليست ناظرة إلى الخبر ولا تكون مفسّرة له، بخلافه في الخبر الذي يكون ناظرًا إلى الكتاب ومبيّنًا له، فيقدّم عليه لمحل القرينية هذه بعد ثبوت الدليل القطعي على حجية الخبر.

وقد ثبت أنَّ الأصل الجاري في ناحية القرينة (وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي كما سيأتي بيانها عند التعرُّض لكلمات المصنِّف رحمته الله) يكون مقدِّماً على الأصل الجاري في ناحية ذي القرينة (وهو أصالة الظهور في العموم) لحكومته عليه.

والنتيجة: أنَّ الخبر (الذي ثبتت حجَّيته من خلال الدليل القطعي) يكون مبيِّناً لما هو المراد من الكتاب في نفس الأمر، فيتقدَّم عليه. هذا كلُّه في إثبات الأمر الأوَّل من الأمرين المتقدِّمين المطلوب إثباتهما من قبل القائلين بجواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، وأمَّا الأمر الثاني فسيأتي التعرُّض له عند استعراض أدلة المانعين والرد عليها. قوله رحمته الله: «والأصل الجاري في القرينة، وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي...».

أقول: يتوقَّف إثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد على جملة أمور: منها: أصالة الصدور، التي يستفاد منها عدم كذب الراوي. ومنها: صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام لبيان الحكم الواقعي لا للتيقُّة ونحوها.

ومنها: ظهور الكلام الصادر من المعصوم عليه السلام في إرادة ما هو ظاهره. فلا يثبت الحكم الشرعي بخبر الواحد إلَّا بعد إحراز هذه الأمور _ الثلاثة _ ولو بالأصول العقلائيَّة.

والمتكفَّل لإثبات الأمر الأوَّل هو الأدلَّة الدالَّة على حجِّيَّة الخبر الواحد التي سيأتي الحديث عنها في محلِّه من مباحث الحجَّة في المقصد الثالث، والتي مفادها قبول قول الثقة وإخباره.

والمتكفَّل لإثبات الثاني هو بناء العقلاء على أنَّ كلَّ متكلم إنَّما هو بصدد بيان مراده الواقعي لا أنَّه تكلم بهذا الكلام خوفاً وتقيَّة.

والمتكفل لإثبات الثالث هو _ أيضاً _ بناء العقلاء وسيرتهم على أنَّ ظاهر ما يقوله المتكلم هو مراده في مقام التفهيم والتفهم والمحاورة. فإذا عرفت هذا نقول: يوجد عندنا في المقام (أي في مقام تخصيص العموم القرآني بالخبر الواحد) ثلاثة أصول:

الأول: أصالة العموم (وهو الأصل الجاري في الآية القرآنية)، ولسان هذا الأصل يقول: إذا وجد عام وليس له مخصص فالعموم حجته، فالأصل المذكور أصل تعليلي أخذ في موضوع حجته عدم القرينة على الخلاف، أي عدم وجود المخصص.

الثاني: أصالة الصدور وحجية السند للخبر (وهو الأصل الجاري في الخبر)، وموضوع هذا الأصل هو الخبر الظني الذي رواه الثقة، ولسان هذا الأصل يقول: الخبر الذي يقوله الثقة حجة.

الثالث: أصالة الظهور في الخبر (وهو الأصل الجاري في الخبر أيضاً)، وموضوع هذا الأصل هو: الظهور، وحاصل هذا الأصل ولسانه: أنَّ كلَّ ظاهر حجة.

أقول: وبملاحظة هذه الأصول الثلاثة يتضح أن أصالتي السند والظهور في الخبر يستوجبان عدم جريان أصالة العموم في الآية؛ وذلك لأنَّ كلَّ أصل إنما يجري عند تحقق موضوعه، وموضوع أصالة العموم _ كما عرفت _ هو عدم وجود المخصص، فإذا ثبت المخصص (وهو الخبر الحجة في المقام) لا يصدق _ حينئذٍ _ عدم وجود المخصص، وبالتالي لا يتحقق موضوع أصالة العموم فلا تجري.

وهذا المعنى هو المسمى بالحكومة، فالأصلان الجاريان في القرينة (الخبر) حاكمان على الأصل الجاري في ذي القرينة (الآية)، ومن المقرر في محله أنَّ الأصل الحاكم يتقدّم على الأصل المحكوم^(١).

وهذا المعنى هو الذي أشار إليه المصنّف رحمته الله بقوله: «والأصل الجاري في القرينة _ وهو هنا أصالة عدم كذب الراوي _ مقدّم على الأصل الجاري في ذي القرينة...»، ومراده من التقديم الحكومة كما تقدّم بيانه.

أدلة المانعين:

وبقي أن نشير إلى أدلة المانعين من تخصيص الكتاب بالخبر الواحد والأجوبة عليها، ولو بشكل موجز، فنقول:

قد استدلّ لعدم الجواز بوجوه، نذكر منها:

الأول: أنّ الكتاب قطعي السند، والخبر ظني السند، فكيف يُرفع اليد عن القطعي بالظني.

وجوابه: أنّ القطعي إنّما هو سند الكتاب وصدوره بألفاظه الخاصة عن المولى سبحانه وتعالى، والمفروض أنّ الخبر لا ينافي سنده أصلاً، لا بحسب السند ولا بحسب الدلالة، وأمّا دلالة _ أي دلالة الكتاب _ على العموم أو الإطلاق فهي ليست قطعية؛ ضرورة أننا نحتمل عدم إرادته تعالى العموم أو الإطلاق من عمومات الكتاب ومطلقاتها، ومع هذا الاحتمال كيف يكون رفع اليد عنه من رفع اليد عن القطعي بالظني، فلو كانت دلالة الكتاب قطعية لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر، بل لا بدّ من طرحه في مقابلها.

وعلى الجملة فحجّة أصالة الظهور إنّما هي بناء العقلاء، ومن المعلوم أنّ بنائهم عليها إنّما هو فيما إذا لم تقم قرينة على خلافها وإلا فلا بناء منهم على العمل بها في مقابلها، والمفروض أنّ خبر الواحد بعد اعتباره وحجّيته يصلح أن يكون قرينة على الخلاف جزماً من دون فرق في ذلك بين أن يكون مقطوع الصدور أو مقطوع الاعتبار وقد جرت على ذلك السيرة القطعية العقلانية.

ومن الطبيعي أنّ عمومات الكتاب أو مطلقاته لا تمتاز عن بقية العمومات أو

المطلقات من هذه الناحية أصلاً، بل حالها حالها.
فالتنتيجة أنّ رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه بخبر الواحد ليس من رفع اليد عن القطعي بالظنّي^(١).

ثانيها (ما ذكره المحقق الحلّي رحمته الله المائل إلى التوقف)، وهو: أنّه لا دليل على اعتبار خبر الواحد إلّا الإجماع وبما أنّه دليل لبّي فلا بدّ من الأخذ بالمقدار المتيقّن منه، والمقدار المتيقّن هو ما إذا لم يكن الخبر على خلاف عموم الكتاب أو إطلاقه فلا يقين بتحقيق الإجماع على اعتباره في هذا الحال، ومعه كيف يجوز رفع اليد عنه^(٢).

وجوابه: أنّ عمدة الدليل على اعتبار الخبر إنّما هو السيرة القطعية من العقلاء لا الإجماع بما هو إجماع، وقد عرفت أنّ بنائهم على العمل بالعموم أو الإطلاق إنّما هو فيما إذا لم يتم خبر الواحد على خلافه حيث أنّه يكون بنظرهم قرينة على التصرف فيه^(٣).

ثالثها: ما عن الشيخ الطوسي رحمته الله في (العدة): وهو الأخبار الدالة على المنع بما خالف كتاب الله، وأنّ ما خالفه زخرف أو باطل أو أضربه على الجدار أو لم أقله أو ما شاكل ذلك^(٤).

وهذه الأخبار تشمل الأخبار المخالفة لعمومات الكتاب ومطلقاته أيضاً؛ وعليه فكيف يمكن تخصيصها أو تقييدها بها^(٥).

وجوابه: أنّ الظاهر بل المقطوع به عدم شمول تلك الأخبار للمخالفة

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣١١.

(٢) انظر: معارج الأصول: ٩٦.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣١٢، زبدة الأصول - للروحاني - ٢: ٣٦٩.

(٤) انظر هذه الأخبار في: وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ كتاب القضاء، وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة.

(٥) انظر: عدة الأصول - للشيخ الطوسي - ١: ٣٥٠.

البدوية كمخالفة الخاص للعام والمقيد للمطلق وما شاكلهما. والنكته فيه أنَّ هذه المخالفة لا تعد مخالفة عند العرف حيث إنَّهم يرون الخاص قرينة على التصرّف في العام والمقيد قرينة على التصرّف في المطلق. ومن الطبيعي أنَّه لا مخالفة عندهم بين القرينة وذيها، وعليه فالمراد من المخالفة في تلك الأخبار هو المخالفة بنحو التباين للكتاب أو العموم والخصوص من وجه، حيث إنَّ هذه المخالفة تعدّ مخالفة عندهم حقيقة وتوجب تحيّرهم في مقام العمل^(١).



(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣١٢، وزبدة الأصول - للروحاني - ٢: ٣٦٩.



الفصل الحادي عشر

■ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ





مجلس شورای اسلامی



کتابخانه عمومی

الفصل الحادي عشر:

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

قوله ﷺ: اعلم أنّ العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معاً، أو بتأريخ أحدهما، أو الجهل بهما معاً... إلخ.

أقول: ورد ذكر النسخ على لسان الأصوليين في عدة مباحث، منها ما تقدّم ذكره في مسألة: هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟

ومنها مسألتنا هذه التي يدور البحث فيها عن العام والخاص المتخالفين التي قيل في بعض صورها: بالتخصيص، وقيل: بالنسخ.

ومنها مطلب مستقلّ سيأتي الحديث عنه ضمن مبحث: نسخ الكتاب العزيز، من مباحث الحجّة في المقصد الثالث.

وحديث الأصوليين عن المسألتين السابقتين قبل الحديث عن النسخ في مبحثه المستقلّ، لا يخلو عن غموض، ومن هنا آثرنا قبلولوج في البحث _ محلّ الكلام _ أن نقدّم إلمامة _ ولو يسيرة _ عن المراد من النسخ: لغة واصطلاحاً، فنقول:

معنى النسخ لغة:

يطلق النسخ في اللغة على عدة معان، تدور بين (النقل) و(التحويل)، و(الإزالة)، و(الإبطال). نقول: نسخ زيد الكتاب، إذا نقله عن معارضه، أي مقابله. واستنسخه إذا كتب كتاباً عن كتاب، حرفاً بحرف، ومنه قوله تعالى:

﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(١)، أي نسخ ما تكتب الحفظة، فثبت عند الله تعالى.

ويكون بمعنى التحويل مع بقاء الشيء في نفسه، كنسخ النحل إذا نقله من خلية إلى خلية أخرى، ومنه تحويل المناسخات في الموارد، فإنها تنقل من قوم إلى قوم، مع بقاء أصل الميراث، ومنه نسخ القرون والدهور، بمعنى: تداولها.

والنسخ بمعنى الإزالة، والإبطال، تقول: نسخ الشيب الشباب، إذا أزاله وحل محله، ونسخت الشمس الظل إذا أذهبت وحلت محله، ومنه: نسخ آية بآية، أي إزالة حكمها، قال تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(٢)، وهذا يسمى نسخ إلى بدل.

ونسخت الرياح أثر الديار: أي: أبطلتها وعفت عليها، ومنه قوله تعالى: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾^(٣)، وهذا يسمى نسخ إلى غير بدل، بمعنى: رفع الحكم وإبطاله من غير أن يقيم له بدلاً^(٤).

وقد اختلف اللغويون في هذه المعاني، أيها على سبيل الحقيقة، وأيها على سبيل المجاز، إلّا أنّ الملاحظ أنّ تمييز المعنى الحقيقي للكلمة عن المعنى المجازي ليس في الواقع من الأهمية بقدر تحديد المعنى اللغوي الذي ينسجم مع فكرة النسخ ذاتها، وبهذا الصدد ربما يقال إنّ الإزالة هي أوفق المعاني اللغوية انسجاماً مع فكرة النسخ التي يتداولها الأصوليون في اصطلاحهم.

(١) الجاثية: ٢٩.

(٢) البقرة: ١٠٦.

(٣) الحج: ٥٢.

(٤) انظر: القاموس المحيط ١: ٢٧١، لسان العرب ٣: ٦١، تاج العروس ٤: ٣١٩.

معنى النسخ اصطلاحاً:

أما النسخ في اصطلاح الأصوليين فيراد به: رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمانه^(١).

وإن شئت قلت: النسخ اصطلاحاً، هو: البداء في التشريعات^(٢). وهو لا يفرق فيه بين أن يكون - أي هذا الأمر المرفوع - حكماً تكليفاً أو وضعياً.

ومنه يظهر أنّ ارتفاع الحكم الفعلي بارتفاع موضوعه كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان، ليس من النسخ بشيء، بل النسخ هو رفع الحكم عن موضوعه المفروض وجوده في عالم التشريع والجعل.

وحتى يتبلور المراد من النسخ في الشريعة نذكر المقدمة التالية، فنقول: إنّ للحكم المجعول في الشريعة المقدسة مرتبتين:

الأولى: مرتبة الجعل، وهي مرتبة ثبوت الحكم في عالم التشريع والإنشاء، والحكم في هذه المرتبة مجعول على نحو القضايا الحقيقية التي لا تتوقف على وجود موضوعها في الخارج، سواء أكان موجوداً حقيقة أم لم يكن، مثلاً قول الشارع: «شرب الخمر حرام»، ليس معناه أنّ هنا خمرأ في الخارج وأنّ هذا الخمر محكوم بالحرمة في الشريعة، بل مرده هو أنّ الخمر متى ما فرض وجوده في الخارج فهو محكوم بالحرمة فيها، سواء أكان موجوداً في الخارج أم لم يكن.

المرتبة الثانية: مرتبة الفعلية، وهي مرتبة ثبوت ذلك الحكم في الخارج بثبوت موضوعه فيه، مثلاً إذا تحقّق الخمر في الخارج تحقّقت الحرمة المجعولة في الشريعة المقدسة.

(١) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٢٨.

(٢) زبدة الأصول - للروحاني - ٢: ٣٧٦.

ومن الطبيعي أنَّ هذه الحرمة تستمر باستمرار موضوعها خارجاً، فلا يعقل انفكاكها عنه؛ حيث إنَّ نسبة الحكم إلى الموضوع من هذه الناحية نسبة المعلول إلى العلة التامة، وعليه فإذا انقلب الخمر خللاً فبطبيعة الحال ترتفع تلك الحرمة الفعلية الثابتة له في حال خمريته؛ ضرورة أنَّه لا يعقل بقاء الحكم مع ارتفاع موضوعه، وإلَّا لزم الخلف.

وباتّضح هذه المقدمة نقول: إنَّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من النسخ بشيء، ولا كلام في إمكانه فضلاً عن وقوعه في الخارج، وإنّما الكلام في إمكان ارتفاع الحكم عن موضوعه (المفروض وجوده) في عالم التشريع والجعل^(١).

وسياتي مزيد بيان حول هذا المعنى الاصطلاحي للنسخ، في محله من مباحث المقصد الثالث، مبحث: حقيقة النسخ، إن شاء الله تعالى.

الفرق بين التخصيص والنسخ؛

تقدّم في أوّل مبحث العام والخاص أنَّ المراد من التخصيص هو: إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص.

وقد عرفنا - قبل قليل - المراد من النسخ، وأنّه: رفع أمر ثابت في الشريعة بارتفاع أمده وزمانه، وهنا نحاول أن نلتبس الفرق بين التخصيص والنسخ - بعد معرفتنا لتعريفهما - فنقول:

إنَّ الفرق بين التخصيص والنسخ هو أنَّ الأفراد الخارجة عن العام على التخصيص لا تكون مرادة بالإرادة الجدّية واقعاً، ولا يكون حكم العام ممّا يشملها واقعاً، وإن كان قبل التخصيص شاملاً لها ظاهراً.

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه - تقارير بحث المحقّق الخوئي للفيّاض - ٥: ٣٢٨، ٣٢٩.

وأما على النسخ فإن الأفراد الخارجة تكون مما يشملها حكم العام واقعاً ومرادة بالإرادة الجدّية فيه قبل النسخ ثم تخرج بالنسخ فيكون النسخ رافعاً وماحياً للحكم الثابت للأفراد واقعاً.

وعليه؛ فبناءً على التخصيص، وأنّ العام ليس مراداً جدّياً من أوّل الأمر، فإنّ الذي لم يعمل بالعام لا يكون عاصياً بل متجربياً؛ وذلك لعدم العمل بما كان حجةً عليه ظاهراً، وهو العام.

وأما بناءً على النسخ، وأنّ العام حكماً واقعياً مراداً، يكون عدم العمل بالعام عصياناً؛ حيث إنّ النسخ عبارة عن رفع دوام الحكم وقطع استمراره، فالعام مراد جدّي للشارع ما لم يرد ناسخ له، ومع ورود الناسخ يرتفع استمرار حكم العام، فعدم العمل به يعدّ عصياناً لا تجريباً^(١).

أركان النزاع في المسألة:

يتوقّف النزاع في مسألتنا هذه _ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ _ على جملة أركان ينبغي توفرها في المقام:
الأول: وجود دليلين متنافيين.

الثاني: أن لا يكون أحد هذين الدليلين قرآناً؛ لقيام الإجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد^(٢).

الثالث: أن يكون كلا الدليلين حجةً من كافة الجهات _ أي سنداً و دلالة _، بحيث إنه لو ترك كل دليل لوحده لكان يلزمنا العمل به، وأما إذا كان أحد الدليلين غير حجةً في نفسه لم يكن مجال لجريان البحث المذكور.

الرابع: أن يكون أحد الدليلين أخصّ من الآخر بالعموم والخصوص

(١) انظر منتهى الدراية ٨/ ٢٥٦، وبداية الوصول ٤: ٢٤٤.

(٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣١٤.

المطلق، ليصحّ فرض احتمال التخصيص عند عدم النسخ.
الخامس: أن يكون العام لا يأبى التخصيص في المقام^(١)، وإلا لم يكن الأمر في الخاص دائراً بين التخصيص والنسخ، بل يكون دائراً بين النسخ والتعارض.
إذا عرفت هذا، فاعلم: أنه قد يكون الخاص في بعض الأحوال ناسخاً للعام، أو يكون منسوخاً له، أو يكون مخصصاً إيّاه، وقد يقع الشك في بعض الصور؛ إذ توجد جملة حالات يتعلّق بعضها بالعلم بتاريخ صدور الأدلة - أي صدور العام والخاص -، والبعض الآخر بالجهل بصدورها أو بصدور بعضها، وأيضاً مع فرض التقدّم والتأخّر للعام على الخاص في حالة العلم بالصدور، الأمر الذي يمكن تصويره على طريقة القسمة التفصيلية بالبيان التالي:

العام والخاص - من حيث تأريخ صدورهما - لا يخلوان من حالات ثلاث:

- فإما أن يكونا معلومي التاريخ.

- أو يكونا مجهولي التاريخ.

- أو يكون أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً.

ثمّ: المعلوم تأريخهما:

- إما أن يعلم تقارنهما عرفاً.

- أو يُعلم تقدّم العام.

- أو يُعلم تأخّر العام.

فالصور المحتملة في المقام - عقلاً - خمسة^(٢)، وبيانها بالتفصيل كالآتي:

(١) كما لو كان نصّاً في العموم، فإنه حينئذٍ يأبى التخصيص.

(٢) أقول: هذه هي الصور المحتملة عقلاً بلحاظ العلم والجهل بتاريخ صدور الأدلة فقط،

وأما بلحاظ حالات أخر ككون الخاص والعام قطعيين أو ظنيين، أو كون العام قطعياً

والخاص ظنياً أو بالعكس، أو كونهما من الكتاب فقط، أو أحدهما من الكتاب والآخر

من السنة، أو أنّ التنافي بين منطوقيهما أو مفهوميهما أو منطوق العام ومفهوم الخاص،

الصورة الأولى:

وهي ما إذا كان العام والخاص معلومي التاريخ، مع العلم بتقارنهما عرفاً^(١)، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيها؛ إذ النسخ - كما عرفنا - هو عبارة عن رفع الحكم الثابت في الشريعة، والمفروض أنه عند اقتران العام والخاص في الزمان لا يكون للعام حكم واقعي ثابت للأفراد الخارجة عنه بالخاص، حتى يكون الخاص رافعاً له، بل لا يمكن أن يكون الخاص في مثل هذه الحالة إلّا مخصّصاً ولا مجال لتوهم النسخ في المقام.

الصورة الثانية:

وهي ما إذا كان العام والخاص معلومي التاريخ، ولكن مع فرض تقدّم العام، فهنا توجد صورتان:

الأولى: أن يكون ورود الخاص قبل وقت العمل بالعام^(٢):

وفي مثل هذه الحالة يتعيّن التخصيص أيضاً؛ وذلك:

إمّا لأنّ النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل^(٣).

ونحو ذلك، فالصور المحتملة في المقام تبلغ ألفاً وسبع مائة واثنان وتسعون صورة..
انظر: الوافية - للفاضل التوني -: ١٣٤.

(١) اقتران الخاص بالعام يمكن تصوّره فيما لو صدرا من إمام واحد في زمان واحد لشخصين، بأن يلقي العام - مثلاً - باللفظ لشخص ويكتب بالخاص لشخص آخر في وقت واحد، بحيث يكون كلّ واحد منهما غير مطلع بالفعل على ما فهمه الآخر وإن كانا في مجلس واحد، ثمّ بعد انقضاء المجلس يطّلع كلّ واحد منهما على ما وصل إلى الآخر.

(٢) كما إذا ورد أولاً: «أكرم جميع الفقراء»، وقبل أن يحضر وقت العمل به ورد المخصّص: «لا تكرم الفساق».

(٣) أقول: ذكر الأصوليون جملة شروط لوقوع النسخ، بعضها متفق عليه، والآخر مختلف فيه، ومن جملة الشروط المختلف فيها: مرور وقت على المنسوخ - وهو العام في

أو لأنَّ التخصيص يكون هو المرجَّح في المقام، وذلك لأمرين:
الأول: غلبة التخصيص وكثرته، حتَّى قيل: «ما من عام إلَّا وقد خُصَّ».
الثاني: ندرة النسخ وقلَّته، سيما ما كان منه قبل وقت العمل^(١).
بل صرَّح البعض^(٢): أنَّ الخاص إن ورد قبل حضور وقت العمل بالعام فلا بدَّ وأن يكون مخصَّصاً لا ناسخاً؛ لعدم حكم فعلي من العام حينئذٍ حتَّى يقبل النسخ.
الصورة الثانية:

أن يكون ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام^(٣): وقد ذكر الشيخ المصنَّف رحمته الله أنَّ هذه الصورة هي أشكل الصور، حيث وقع الكلام فيها بأنَّ الخاص هل يجب أن يكون ناسخاً، أو يجوز أن يكون مخصَّصاً ولو في بعض الحالات؟ وجهان في المسألة:

ذهب المشهور إلى الأول^(٤) - أي يكون الخاص ناسخاً لا مخصَّصاً - بدعوى أنَّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح؛ لأنَّ فيه إضاعة للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرَّر؛ وعليه فيتعيَّن أن يكون الخاص الوارد بعد وقت العمل بالعام ناسخاً لا مخصَّصاً.

المقام - يتَّسع للمكلَّف أن يفعل المأمور به؛ إذ لا فائدة في التكليف ونسخه قبل مجيء وقت العمل به.. وسيأتي بيان الشروط المذكورة عند التعرض لمبحث حقيقة النسخ في المقصد الثالث.

(١) انظر: الفصول الغروية: ٢١٥، وفوائد الأصول ٤: ٧٣٣.

(٢) وهو المحقِّق العراقي رحمته الله ذكر ذلك في: مقالات الأصول ١: ٤٨١، وقد صرَّح بذلك قبله المحقِّق الخراساني في كفاية الأصول: ٢٣٧، فراجع ثمة.

(٣) ويمكن التمثيل لذلك بنفس المثال المتقدِّم في الصورة الأولى ولكن يكون ورود المخصَّص: (لا تكرم الفساق) بعد العمل بالعام: (أكرم جميع الفقراء).

(٤) انظر: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٤: ٢٥٤.

وبيان أكثر: من المعلوم أنَّ الأحكام إنما هي تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فإذا كان الواقع هو ثبوت الوجوب لشيء فإنَّ معنى ذلك هو اشتماله على المصلحة التامة، وحينئذٍ يكون عدم بيانه في وقته تفويتاً لمصلحة الواقع، وهكذا لو كان الواقع هو ثبوت الحرمة لشيء فإنَّ معنى ذلك هو اشتماله على المفسدة التامة، وحينئذٍ يكون تأخير البيان للحكم عن وقته إيقاعاً للمكلف في مفسدة الواقع، وهو قبيح على الحكيم، ومن هنا لا يمكن لنا أن نحمل الخاص الوارد بعد وقت العمل بالعام على البيان والتخصيص بل ينبغي أن يكون ناسخاً وليس مخصصاً دفعاً للمحذور المتقدم.

إلا أنَّ أصحاب الجواب المذكور وقعوا في الإشكال من ناحية تفسير ظاهرة تأخر المخصصات عن العمومات في كلمات أهل البيت عليهم السلام، حيث أنها - أي هذه المخصصات - وردت بعد حضور وقت العمل بالعام، والالتزام بالنسخ في جميع ذلك بعيد جداً، بل يمكن القطع بخلافه؛ وذلك لمحل الكثرة من هذه العمومات التي ورد عليها مخصصات بعد ذلك؛ إذ ما من عام تقريباً إلا وقد ورد عليه مخصص بعد ذلك أو أكثر، والالتزام بنسخ تلك الأحكام - على كثرتها - لا يناسب حصوله في الشريعة الواحدة.

كما أنَّ القائلين بالتخصيص يواجهون الإشكال - أيضاً - من الناحية الأخرى؛ إذ على القول بالتخصيص يلزم محذور تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح كما تقدّم.. فما الجواب؟!

أقول: جرت عدة محاولات للإجابة على الإشكال المذكور، ولعلَّ أحسنها ما ذكره المحقق صاحب الكفاية رحمته الله، تبعاً لأستاذه الشيخ الأعظم رحمته الله، وحاصل الجواب المذكور:

أنَّ هذه العمومات التي وردت مخصصاتها بعد حضور وقت العمل بها قد صدرت بأجمعها ضرباً للقاعدة، يعني أنَّ العموم في تلك العمومات كان متكفلاً

ليان الأحكام الظاهرية، وهو - أي العموم - وإن أبرز مبرز العموم ولكنه في الواقع خاص، وإنما لم يوضح كونه خاصاً باعتبار اقتضاء مصلحة التدرج في بيان الأحكام لذلك.

وهذا يعني أن محذور تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن لزم، ولكنه ما دام - ذلك التأخير - لأجل المزاحمة بمصلحة التدرج في بيان الأحكام، فلا يلزم الإشكال^(١).

ومن هذا الجواب نفهم دعوى القائلين بالتخصيص التي أشار إليها المصنف رحمه الله في متن الكتاب، إلا أن هذه الدعوى ليست على إطلاقها كما قد يتصور لأول وهلة، بل هي مقيدة بما إذا كان العام وارداً لبيان ثبوت العموم ظاهراً، وقد أخرج بيان المخصص لمصلحة التدرج في بيان الأحكام، وأما إذا كان العام وارداً لبيان ثبوته واقعاً فالحكم المناسب للخاص هو كونه ناسخاً لا مخصصاً، لأن هذا هو مقتضى النسخ الذي يراد به تبدل الحكم الواقعي.

وإلى هذا التقييد أشار الشيخ المصنف رحمه الله بقوله: «وإذا جاز أن يكون العام وارداً على هذا النحو - إلى قوله - فلا شك أنه يتعين كون الخاص ناسخاً له». كما أن التقييد المذكور هو المراد من كلام المصنف في مستهل حديثه عن هذه الحالة الثانية من الصورة الثانية حين قال: «.. أن يكون مخصصاً ولو في بعض الحالات»، فلاحظ هذا المعنى وتدبره جيداً.

ولكن بقي شيء بالنسبة لهذه الصورة - أي الثانية من الصورة الثانية - وهو فيما إذا لم يقم دليل على تعيين أحد الأمرين - التخصيص والنسخ - ، ودار الأمر بينهما، فأيهما يكون المرجح في المقام؟

قال الشيخ المصنف رحمه الله: «الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص».

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢٣٧، وشرحها - للشيخ باقر الأيرواني - ٣: ٤٣٨، ٤٣٩.

أقول: وما ذهب إليه المصنّف هو المعروف بين الأصوليين في مثل الحالة المذكورة.

ووجهه: أنّ العام لا يدلّ على الحكم الواقعي كي يكون محلّاً للنسخ في المقام، وإنّما غاية ما يستفاد منه هو الظهور في المراد الجدّي للمتكلّم، وهو - أي هذا المراد الجدّي - أعمّ من كونه حكماً واقعياً أو ظاهرياً؛ إذ ليس المقصود من المراد الجدّي سوى ما قصد المتكلّم إلقاؤه إلى السامع ليقتنع به، وهذا المعنى يشمل الحكم الظاهري أيضاً؛ إذ هو (أي الحكم الظاهري) ممّا يلقيه المتكلّم إلى السامع ليقتنع به.

فالنتيجة: أنّ العام لا يدلّ على الحكم الواقعي، كي يمكن إثباته بأصالة العموم النافية لوجود المخصّص، وإنّما هو يكشف عن المراد الجدّي للمتكلّم، وهو أعمّ - أي المراد الجدّي - من الحكم الواقعي والظاهري.

فإذا انتفت استفادة الحكم الواقعي من العام يُقدّم - حينئذٍ - التخصيص؛ وذلك للمرّجّحين المشار إليهما سابقاً، أعني: شيوع التخصيص وكثرته، وندرة النسخ وقلّته، لا سيّما ما كان منه بعد وقت العمل بالعام.

بل يمكن أن يقال إنّ إرادة الحكم الواقعي من العام في المقام منفية بالإطلاق، وذلك ببيان:

أنّه بعد استفادة أنّ العام ظاهرٌ في المراد الجدّي للمتكلّم، وأنّه أعمّ من الحكم الواقعي والظاهري، تكون إرادة الحكم الواقعي بخصوصه مؤونه زائدة لم يتعرّض إليها المتكلّم في كلامه، وهي بالتالي يمكن نفيها بالإطلاق، بل نفي كلّ خصوصية زائدة لم يتعرّض إليها المتكلّم في كلامه؛ إذ أنّه لو كان يريدّها لذكرها، وعدم ذكره لها يكشف عن عدم إرادته لها.

قوله عليه السلام: «.. يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح

على الحكيم».

أقول: المراد من تأخير البيان عن وقت الحاجة المحكوم بالقبح هو أحد وجوه ثلاثة:

الأول: تأخير البيان عن وقت العمل والامتنال، كالإنشاء الفعلي لوجوب الجلوس في المسجد أمس، فإنه عبث ولغو؛ إذ الحكم المذكور لا يترتب عليه شيء من الدعوة إليه فيكون قبيحاً.

الثاني: تأخير البيان عن وقت البيان، بمعنى تأخير البيان عن الوقت الذي يكون المتكلم في مقام البيان، فإنه قبيح أيضاً لأنه خلف.

الثالث: تأخير البيان المفوت للمصلحة واستيفاء الغرض، فإنه قبيح لأجل تفويت الغرض، وهذا غير مرتبط بالعام والخاص، بل هو وجه سار في كل مورد من موارد عدم البيان المستلزم لذلك، كما لا يخفى.

والعمدة في وجه الإشكال في تأخير الخصوصيات هو الأول، فإنه لا معنى للإنشاء الفعلي للأحكام الخاصة في الزمان الماضي، فتأخير التخصيص عن وقت الامتنال والعمل قبيح سواء كان الخاص متكفلاً لبيان حكم إلزامي أو ترخيصي؛ إذ بعد مضي الوقت لا يبقى مجال لإنشاء الإلزام أو الترخيص فيه لعدم ترتب الأثر المرغوب من جعل الحكم عليه^(١).

ولكن هذا الوجه مع أهميته ومتانته مغفول عنه في كلمات الأعلام، وإنما يتعرّضون للوجهين الآخرين.

والذي يظهر من الشيخ المصنّف رحمته الله - تبعاً للشيخ صاحب الكفاية رحمته الله - إرادة الوجه الثاني، فإنّ ما ذكره من تعيين الخاص للنسخ إذا ورد بعد وقت العمل بالعام إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي دون ما إذا لم يكن وارداً لذلك، ظاهر جداً في كون نظره في تأخير البيان هو الوجه الثاني.

قوله ﷺ: «.. التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، وإن كان كل منهما ممكناً».

أقول: بعد فرض ظهور العام في المراد الجدّي للمتكلّم وهو العموم، الذي هو أعمّ من الحكم الواقعي والظاهري، يكون القول بإمكان كلّ من النسخ والتخصيص وجيهاً، إلّا أنّ الترجيح - كما أشرنا سابقاً - يكون لصالح التخصيص للسببين المتقدمين.

الصورة الثالثة من الصور المتقدمة:

وهي ما إذا كانا - العام والخاص - معلومي التاريخ، وهذه أيضاً على صورتين:

الأولى: أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص.

وفي هذه الصورة ذكر المصنّف ﷺ أنّه لا ينبغي الإشكال في كون الخاص مخصّصاً.

ووجهه: أنّه لا مقتضى للنسخ هنا أصلاً^(١)، وإلّا لزم لغوية جعل الخاص مع أنّه يُنسخ قبل إمكان العمل به، وهو لا يمكن من المولى الحكيم^(٢).

بيان: أنّه لا يعقل جعل الحكم من المولى الملتفت إلى عدم تحقّقه^(٣) وفعليّته في الخارج بفعليّة موضوعه وحضور وقت العمل به؛ ضرورة أنّه مع علم المولى بانتفاء شرط فعليّته كان جعله لغواً محضاً حيث إنّ الغرض من جعله إنّما هو صيرورته داعياً للمكلّف نحو الفعل، فإذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المرتبة

(١) أي لا مقتضى لأن يكون العام هنا ناسخاً للخاص، والخاص منسوخاً، ومعنى كون العام ناسخاً: أنّ الحكم الواقعي بعد صدور العام هو على طبق العام حتّى في حصة الخاص، لأنّ العام إذا نسخ حكم الخاص فهذا معناه أنّه قد صير حكمه حكم العام.

(٢) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣١٥.

(٣) أي عدم تحقّق الحكم.

لانتفاء شرطه، فلا محالة يكون جعله بهذا الداعي لغواً فيستحيل أن يصدر من المولى الحكيم.

نعم، يمكن ذلك في الأوامر الامتحانية حيث أن الغرض من جعلها ليس بلوغها مرتبة الفعلية، ولذا لا مانع من جعلها مع علم المولى بعدم قدرة المكلف على الامتثال نظراً إلى أن الغرض منها مجرد الامتحان وهو يحصل بمجرد الإنشاء، فلا يتوقف على فعلية موضوعه، وهذا بخلاف الأوامر الحقيقية حيث أنه لا يمكن جعلها مع علم الأمر بانتفاء شرطها.

الصورة الثانية: أن يرد العام بعد وقت العمل بالخاص.

وفي هذه الصورة يرد الخاص أولاً، ثم بعد حضور وقت العمل به يرد العام، فيحتمل أن يكون الخاص مخصصاً للعام وبياناً سابقاً له فيكون المراد من العام ما عدا أفراد الخاص، وذلك كما لو قيل: لا تكرم الفقير الفاسق، ثم بعد فترة - أي بعد حضور وقت العمل بالخاص - قيل: أكرم كل فقير، فهنا يحتمل أن يكون الخاص بياناً للعام ومخصصاً له، فيكون المراد من أكرم الفقراء وجوب إكرام ما عدا فساقهم، ويبقى حكم حرمة إكرام فساق الفقراء على حاله، ويحتمل أن يكون العام ناسخاً للخاص لعدم المانع عن كونه كذلك، لأنه ورد بعد حضور وقت العمل به، ولازم هذا عدم بقاء حكم الخاص وارتفاعه وأنه يجب إكرام الفقراء جميعاً عدولهم وفساقهم، فأَيّ الأمرين هو المرجح في المقام؟

قال البعض^(١): يلزم الحمل على النسخ، أي كون العام ناسخاً للخاص، وذلك لوجود مقتضي وانتفاء المانع.

أما المقتضي فهو أصالة العموم؛ إذ العام بنفسه ظاهر في العموم فهو حجة

(١) هذا البعض هو الشيخ الطوسي رحمته الله، قال المحقق الحلي في (معارج الأصول): ٩٨: «إذا كان الخاص

متقدماً، والعام متأخراً، فعند الشيخ أبي جعفر يكون العام ناسخاً، لأنه لا يجيز تأخير البيان». انتهى

في العموم، وكلّ حجة يجب العمل بها ما لم تزاحمها حجة أخرى.
وأما المانع فهو مقصور على كون الخاص المتقدم مخصّصاً وقرينة على العام، وقد تقدّم أنّ الخاص المتقدم كما يحتمل أن يكون مخصّصاً للعام وقرينة عليه، يحتمل - أيضاً - أن يكون منسوخاً للعام، وهذا التردد في الاحتمالات يبطل اقوائية الخاص على العام، فلا يكون له ظهوراً في القرينة حتّى يصح تقديمه على العام، فيكون المناسب حينئذٍ - بل المتعين - أن يكون العام المتأخّر ناسخاً للخاص المتقدم في المقام.

هذا، ولكنّ الشيخ المصنّف رحمته الله - بل أكثر الأصوليين ^(١) - يرى أنّ الحمل على التخصيص هو الأصوب في المقام؛ وذلك لما تقدّم بيانه من أنّ العام غاية ما يستفاد منه هو الظهور في المراد الجدّي للمتكلّم، وهو - أي المراد الجدّي - أعمّ من كونه حكماً واقعياً أو ظاهرياً، الأمر الذي يعني عدم إمكان التمسك بأصالة العموم - النافية لوجود المخصّص - لإثبات أنّ المراد من العام هو الحكم الواقعي، حتّى يكون العام المتأخّر ناسخاً للخاص المتقدم.
فإذا انتفت هذه الاستفادة، أي استفادة الحكم الواقعي من العام بخصوصها، يُقدّم التخصيص - حينئذٍ - للمرّجّحين المتقدمين.

فإن قلت: إنّ احتمال النسخ يقلّل من ظهور الخاص في التخصيص؛ إذ هو لا أقلّ يضعف اقوائية الخاص على العام، فلا يكون قرينة عليه، وبالتالي لا يصلح لتخصيصه.

قلت: يوجد في المقام ما يوجب اقوائية ظهور الخاص في استمرار حكمه، الذي لازمه التخصيص، رغم وجود الاحتمال المذكور.

وهذا الموجب هو: شيوع التخصيص وكثرته، وندرة النسخ وقلّته، فإنّه يصير - بنفسه - سبباً لتقديم احتمال التخصيص، ويوجب صيرورة ظهور الخاص في

استمرار حكمه _ الذي لازمه التخصيص _ أقوى من ظهور العام في الشمول حتى لأفراد الخاص.

قوله رحمته: «بل يمكن أن يقال: إن العامّ اللاحق للخاص...».

أقول: يريد المصنّف رحمته هنا أن يشير إلى أنّ أصالة العموم _ وهي المستند المتصور للقتال بالنسخ في المقام _ غير جارية في نفسها حتى؛ إذ شرط جريان الأصالة المذكورة هو عدم وجود قرينة على التخصيص، ولكن بما أنّ الخاص المتقدم يصلح لأن يكون بياناً لتقييد متعلّق العموم المتأخّر؛ ضرورة أنّه لا محذور في تقديم البيان حتى لو بنينا على قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنّ الأصالة المذكورة لا تجري في المقام بعد وجود ما يصلح للقرينة على التخصيص، وبالتالي لا يكون العامّ ظاهراً في العموم حتى يتوهّم أنّه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي كي تتمّ دعوى النسخ المتقدمة.

بل يمكن أن يقال أكثر من ذلك^(١): أنّه لا موجب لتوهّم أن يكون العامّ المتأخّر ناسخاً للخاص، بل لا مناص من جعل الخاص مخصّصاً له، وذلك ببيان:

أنّ الأحكام الشرعيّة بأجمعها ثابتة في الشريعة الإسلاميّة المقدّسة، حيث أنّها هي ظرف ثبوتها، فلا تقدّم ولا تأخّر بينها في هذا الظرف، وإنّما التأخّر والتقدّم بينها في مرحلة البيان، فقد يكون العامّ متأخراً عن الخاص في مقام البيان، وقد يكون العكس، مع أنّه لا تقدّم أو تأخّر بينهما بحسب الواقع.

وعلى هذا الضوء، فالعامّ المتأخّر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص وإن كان بيانه متأخراً عن بيان الخاص إلّا أنّه يدلّ على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدّسة مقارناً لثبوت مضمون الخاص فلا تقدّم ولا تأخّر بينهما في مقام الثبوت والواقع.

(١) وهذا البيان أفاده جملة من الأعلام، منهم السيد الخوئي رحمته، انظر: المحاضرات ٥: ٢٣٦، ومصباح

ومن هنا تكشف العمومات الصادرة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام عن ثبوتها من الأول لا من حين صدورها، ولذا لو صلى أحد في الثوب النجس نسياناً ثم بعد مدة مثلاً تذكر وسئل الإمام عليه السلام عن حكم صلاته فيه فأجاب عليه السلام بالإعادة، فهل يتوهم أحد أنه عليه السلام في مقام بيان حكم صلاته بعد ذلك لا من الأول.

ومن ذلك نفهم الروايات الصادرة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام من العمومات والخصوصات، وأنها بأجمعها تكشف عن ثبوت مضامينها من الأول، ولا يوجد إشكال في هذه الدلالة والكشف. بل من هنا يصح نسبة حديث صادر عن الإمام المتأخر إلى الإمام المتقدم كما في الروايات؛ إذ أنهم عليهم السلام جميعاً بمنزلة متكلم واحد.

فالعام المتأخر زماناً عن الخاص إنما هو زمان بيانه فحسب لا ثبوت مدلوله، فإنه مقارن للخاص فلا تقدم ولا تأخر بينهما بحسبه، فمثلاً العام الصادر عن الإمام الصادق عليه السلام مقارن مع الخاص عن أمير المؤمنين عليه السلام بل عن رسول الله صلى الله عليه وآله، والتأخير إنما هو في بيانه.

ومن المعلوم أنه لو كان العام صادراً في زمان أمير المؤمنين عليه السلام لم تكن شبهة في كون الخاص مخصصاً له، فكذا الحال فيما إذا كان صادراً في زمان الصادق عليه السلام بعدما عرفت أنه لا أثر للتقدم والتأخر من ناحية البيان وأن الصادر في زمان الصادق عليه السلام كالصادر في زمان الأمير عليه السلام أو الرسول صلى الله عليه وآله، ومن هنا يكون دليل المخصص كاشفاً عن تخصيص الحكم العام من الأول لا من حين صدور بيانه^(١).. فتأمل.

الصورتان: الرابعة والخامسة:

بقيت عندنا صورتان من الصور المتقدمة المشار إليهما - سابقاً - في القسمة التفصيلية العقلية الواردة بلحاظ العلم والجهل بتاريخ وصدور العام

والخاص، وهاتان صورتان هما:

١ - ما إذا كانا - العام والخاص - مجهولي التاريخ.

٢ - أو: كان أحدهما - فقط - مجهولاً.

وفي هاتين الصورتين يكون المناسب هو الحمل على التخصيص، والوجه في ذلك: أنه لا مجال لتوهم النسخ فيهما، خاصة بعد حمل جميع الصور المتقدمة على التخصيص؛ إذ لا يخلو حال هاتين الصورتين من إحدى حالات الصور المتقدمة، وبما أن الصور المتقدمة قد حُمِلت على التخصيص جميعها، إما تعييناً أو ترجيحاً، فلا مناص من حمل الصورتين المذكورتين على التخصيص أيضاً.. وهذا المعنى واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

نعم، لو كان المصنف رحمته الله يقول في بعض الصور - المتقدمة - بالنسخ، وفي البعض الآخر بالتخصيص، كالذي ذهب إليه المشهور في المقام، لكان المورد حينئذٍ من موارد الإجمال، وبالتالي يتعين الرجوع إلى الأصول العملية إن كانت توجد ثمرة عملية في الرجوع المذكور.

وتوضيح ذلك: أن المشهور قد ذهب - كما تقدّمت الإشارة إليه - إلى الحمل على التخصيص فيما إذا كان الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل، وعلى النسخ فيما إذا كان الخاص وارداً بعد حضور وقت العمل، فإذا جهل التاريخ بين كونه قبل حضور وقت العمل أو بعده كان الوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية فيما إذا كان هناك ثمرة عملية لا ما إذا كان العام متقدماً وشككنا في النسخ والتخصيص، فإن الخاص على كل حال خارج عن العام، فلو تقدّم: أكرم جميع الفقراء، وشككنا في كون: لا تكرم الفسّاق، المتأخر عن العام هل كان وارداً قبل حضور وقت العمل فيكون مخصّصاً للعام أو بعد حضوره فيكون ناسخاً، ففي مثل هذه الحالة لا يرجع إلى الأصول العملية، وذلك لمعلومية الحكم في الخاص وهو حرمة إكرامهم سواء كان مخصّصاً

للعام أو ناسخاً له^(١).

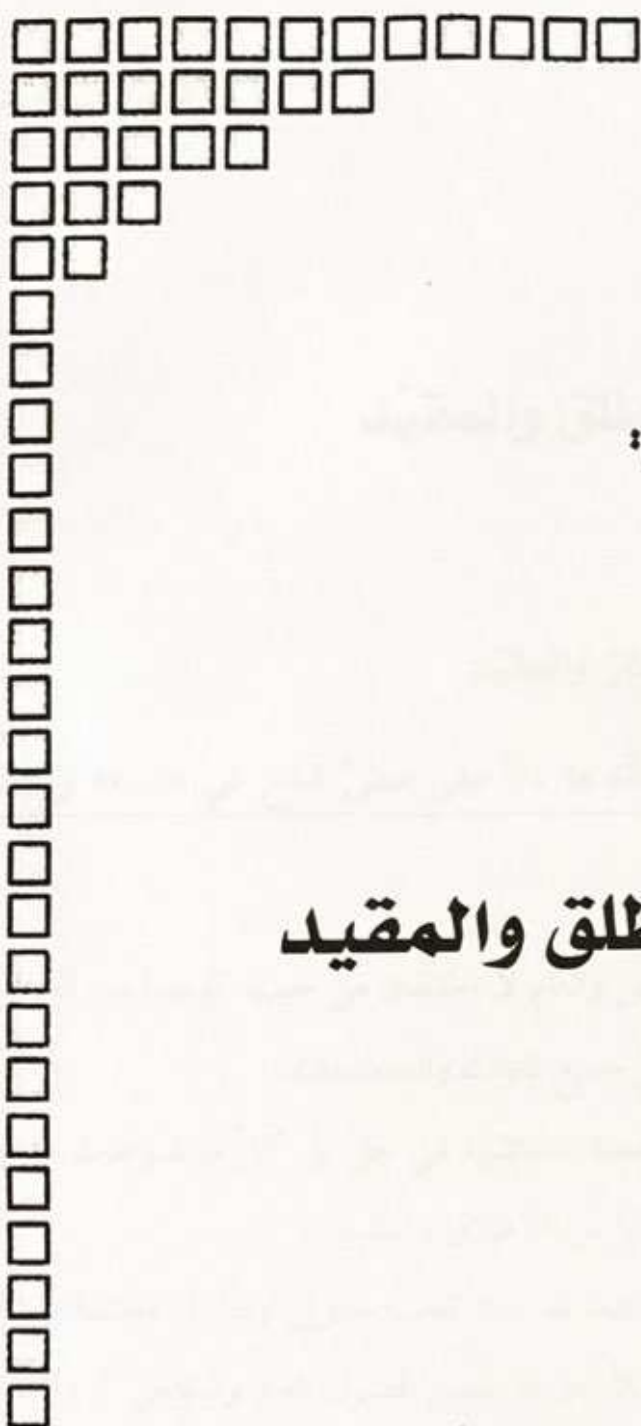
بل يمكن أن يقال في ختام هذا البحث: أن هذا البحث برمته - أي في الصور المتقدمة جميعها - لا ثمرة له؛ وذلك لأن الروايات المعتبرة التي بأيدينا هي الروايات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، وقد تسالم العلماء على عدم وجود نسخ في عصر الأئمة عليهم السلام^(٢)، فلا مجال للدوران بين التخصيص والنسخ في جميع الروايات التي عليها العمل.. وبهذا فقد كفى الله المؤمنين القتال والحمد لله رب العالمين.



(١) انظر: كفاية الأصول: ٢٣٨، وشرحها: بداية الوصول ٤: ٢٥٤.

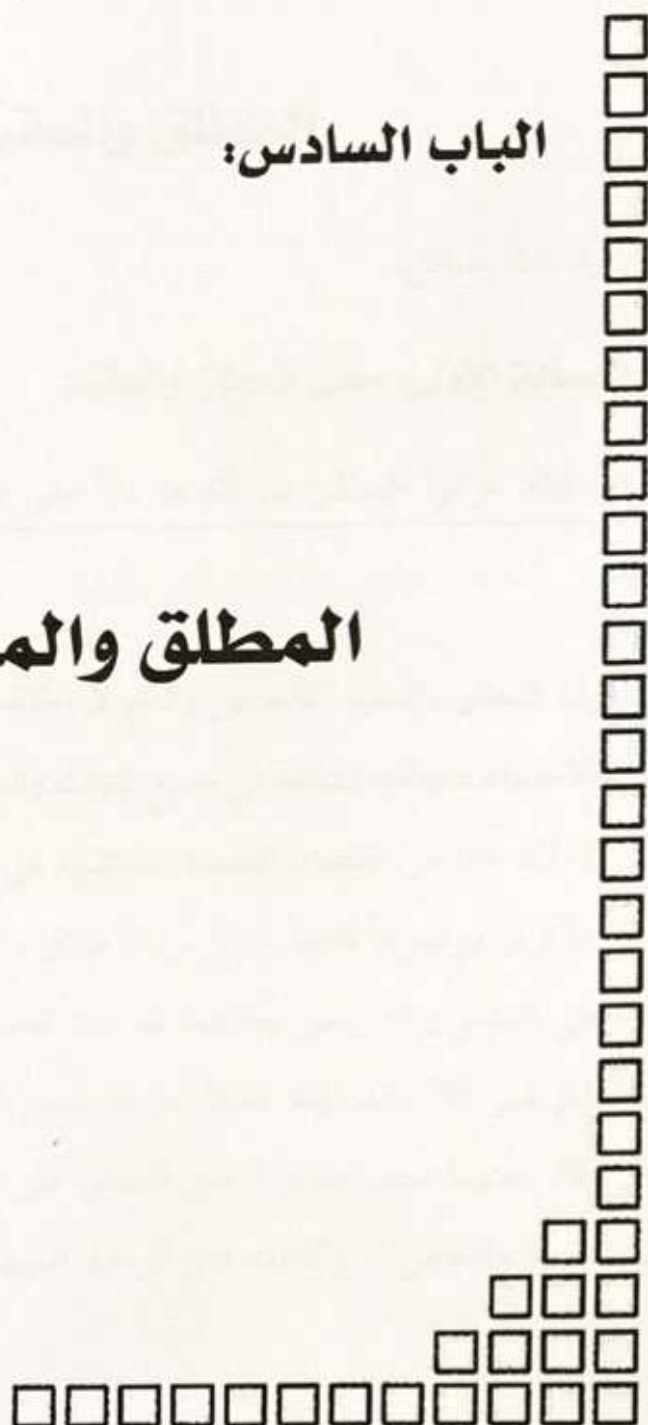
(٢) انظر: الرسائل التسع - للمحقق الحلي - : ٢١٩، منتهى المطلب - للعلامة الحلي - ٣: ١٦٩، منتقى

الجمان - للشيخ صاحب المعالم - ٢: ٤٣٩، الفصول الغروية: ٢١٧، درر الفوائد ٢: ١٨١.



الباب السادس:

المطلق والمقيد



الباب السادس:

المطلق والمقيّد

وفيه ست مسائل:

المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيّد

قوله ﷺ: عرفوا المطلق بـ «أنه ما دلّ على معنى شائع في جنسه» ويقابله

المقيّد.

أقول: المطلق والمقيّد كالخاص والعام لا يختلفان من حيث كونهما من الظواهر اللغوية الاجتماعية العامة، الشائعة في جميع اللغات والمجتمعات. وكذلك هما من القضايا العلمية المنتشرة في جلّ بل كلّ موضوعات الفقه؛ إذ قلّ ما ترى موضوعاً فقهياً خالياً من الإطلاق والتقييد. وعلى المستوى التاريخي نجدهما قد بحثا تحت عناوين وفصول مختلفة، فمثلاً السيد المرتضى ﷺ عقد لهما فصلاً أدرجه ضمن فصول العام والخاص^(١)، والعلامة الحليّ ﷺ بحثهما تحت عنوان (حمل المطلق على المقيّد) وجعله البحث التاسع من بحوث العام والخاص^(٢)، وكذلك فعل الوحيد البهبهاني في (الفوائد الحاثريّة)، إلّا أنّه

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٧٥.

(٢) مبادئ الوصول: ١٥١.

أفرد البحث تحت عنوان: فائدة^(١).

هذا بالنسبة لبعض المتقدمين والمتأخرين، وأما الحال عند أكثر متأخري المتأخرين والمعاصرين فبالعكس، فقد أفردوهما بالبحث بعد بحث العام والخاص^(٢)، إلّا أنّ بعضهم جمع بينهما وبين المجمل والمبين في باب واحد^(٣)، وبعضهم فرق بينهما فعقد لكل واحد منهما باباً مستقلاً به كالشيخ المصنف رحمته الله. نعم، بعض المعاصرين كالسيد الشهيد رحمته الله، والسيد محمد سعيد الحكيم (دام ظله) قد تابعا في تبويبهما ما نهجه المتقدمون من إدراج الإطلاق والتقييد ضمن موضوع العموم والخصوص^(٤).

ولعلّك تسأل عن السبب في الاختلاف المذكور لتبويب المطلق والمقيّد، بحيث يدرجا تارة ضمن بحوث العام والخاص، وأخرى يجعل لهما باباً مستقلاً لوحده؟

والجواب: إنّ ذلك يعود إلى ما أُثير حول تحديد كيفية دلالة المطلق في جميع مفرداته على الشمول، هل هي بدلالة العقل (أي بمقدّمات الحكمة)، أو أنّ بعض مفرداته بدليل العقل والبعض الآخر بالوضع؟! وكيفما كان، الإطلاق لغة مصدر أطلق، بمعنى أرسل، يقال: أطلق الناقة، أي حلّ عقالها وأرسلها^(٥)، وأطلق الأسير خلّى عنه^(٦)، وأطلق القول: أرسله من

(١) الفوائد الحاثريّة: ٤٠٩.

(٢) كما في: كفاية الأصول: ٢٤١.

(٣) كصاحب الكفاية رحمته الله.

(٤) انظر: دروس في علم الأصول ٢: ٧٥، والمحكم في أصول الفقه ٢: ١٤١.

(٥) ترتيب كتاب العين: «طلق».

(٦) الصحاح: «طلق».

غير قيد ولا شرط^(١).

ويقابل الإطلاق بهذا المعنى التقييد، فالإطلاق والتقييد _ لغة _ وصفان مستعملان في معنيين متقابلين، فإطلاق اللسان يقابل عيه، وإطلاق اليد يقابل تقييدها بالقيد أو بالبخل، وإطلاق الدابة بمعنى إرسالها المقابل لربطها، وإطلاق اللفظ بمعنى شيوعه في معناه مقابل تقييد هذا الشيوع، وهكذا.

والظاهر أنه ليس للأصوليين في هاتين الكلمتين مصطلح خاص بهن دون أهل اللغة والعرف العام، غاية الأمر أنهم إنما يصفون بهما اللفظ بماله من المعنى، فما دلّ منه على شائع غير محدّد يسمّونه مطلقاً، ففي مثل: «أعتق رقبة»، فالرقبة فرد شائع في جنسه، فهي مطلقة، ويقال لهذا الكلام: «كلام مطلق». وما دلّ على معيّن أخرج من شائع يسمّونه مقيّداً، كما في: «أعتق رقبة مؤمنة»، حيث تكون الرقبة مقيّدة بالإيمان، ويقال لهذا الكلام: «كلام مقيّد».

الإطلاق الأفرادي والأحوالي:

كما أنّ الشيوع يكون في الأفراد تارة، يكون في الأحوال أيضاً. فالشيوع في الأفراد: في مثل كلمة «رجل» عند قول القائل: «أكرم رجلاً»، فإنّها تدلّ على فرد واحد من أفراد الإنسان الذكر البالغ، إلّا أنّ هذا الواحد غير معيّن من بين الأفراد التي تنطبق عليهم كلمة رجل، فمثل هذا الإطلاق يسمى بـ: الإطلاق الأفرادي.

والشيوع في الأحوال: في مثل كلمة «زيد» في قول القائل: «أكرم زيداً». فـ (زيد) لا إطلاق له من حيث الأفراد، لأنّه علم شخصي، فهو واحد ولكن له إطلاق أحوالي، فالمطلوب إكرامه في جميع حالاته، أي سواء كان في السفر أو في الحضر، وسواء كان عادلاً أو فاسقاً، وسواء كان عالماً أو جاهلاً، وهكذا...

(١) المصباح المنير: «طلق».

وقد يجتمع الإطلاقان - الأفرادي والأحوالي - في مورد واحد، مثل: «أعتق رقبة»، فإن له إطلاقاً إفرادياً؛ إذ الرقبة تدلّ على فرد شائع في جنسه، فهذا إطلاق أفرادى، وله إطلاق أحوالي، أي مهما كان حال الرقبة، سواء كانت مؤمنة أو كافرة، صحيحة أو سقيمة، ونحو ذلك^(١).

ولا بأس - هنا - أن نشير إلى بقية أقسام الإطلاق، فنقول: ينقسم الإطلاق - أيضاً - إلى: شمولي وبدلي.

فالإطلاق الشمولي هو الذي يدلّ على استيعاب وشمول جميع أفراد المطلق، مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢)، فإن الإطلاق في «البيع» شمولي، لأنه يشمل جميع أفراد البيع ويستوعبها.

وكذا في مثل: «أكرم العالم»، فإن الإطلاق بلحاظ أفراد العالم إطلاق شمولي، فيجب إكرام كل من صدق عليه عنوان «العالم».

والإطلاق البدلي هو الذي يدلّ على فرد واحد من بين جميع الأفراد، لكن على نحو البدل، مثل: «أعتق رقبة»، فإن ذلك دالّ على لزوم عتق رقبة واحدة من بين الرقات على نحو البدل، ومثله: «أكرم عالماً».

هذا، ويمكن أن يكون للكلام الواحد إطلاقان، فيكون له إطلاق شمولي من جهة، وإطلاق بدلي من جهة أخرى.

ففي مثال: «أكرم العالم» المتقدم، يمكن أن نفرض للكلام إطلاقاً بدلياً أيضاً، لأنّ للإكرام حالات مختلفة، فيمكن أن يكون بالإطعام، أو بإرسال هدية، أو رسالة، أو غير ذلك، ولما لم يجب الإكرام بجميع أنواعه قطعاً، فيكتفى بنوع واحد. فالإطلاق بالنسبة إلى موضوع المثال (أي العالم) هو إطلاق شمولي، وبالنسبة إلى متعلّقه (أي الإكرام)

(١) انظر: دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) ١: ٢٠٩، اصطلاحات الأصول - للمشكيني - : «المطلق والمقيّد».

(٢) البقرة: ٢٧٥.

إطلاق بدلي^(١).

وأيضاً ينقسم الإطلاق إلى: لفظي ومقامي.

فالإطلاق اللفظي هو: الإطلاق المستفاد من أنَّ كلَّ متكلم يكون في مقام بيان تمام مراده باللفظ، فإذا لم يذكر قيداً في كلامه علم منه أنه أراد الإطلاق، مثل: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، و«أكرم العالم»، و«أعتق رقبة»، ونحوها.

وأما الإطلاق المقامي، فهو: الإطلاق المستفاد من كون المتكلم في مقام بيان جميع أجزاء الواجب المركب مثلاً، فإذا اقتصر على ذكر بعض الأمور ولم يذكر غيرها مما شككنا في كونه جزءاً لذلك الواجب، اقتضى الإطلاق المقامي عدم وجوبه.

ومثال الإطلاق المقامي: ما جاء في صحيحة حماد بن عيسى، حيث أمره الإمام الصادق عليه السلام بالصلاة فلم يحسنها، فقام عليه السلام فوقف فصلّى، وبذلك أتى بكل ما يجب في الصلاة^(٢)، فلذلك لو شككنا في جزئية شيء في الصلاة لم يرد في تلك الصحيحة تمسكنا بالإطلاق المقامي لدفع احتمال جزئيته^(٣).

متى يسمى العام مطلقاً؟

أشرنا - سابقاً - في أوّل مبحث: العام والخاص، إلى بعض الفوارق بين العام والمطلق، وقلنا إنّه يمكن أن نسجّل فارقاً بين الجانبين من جهة الدال على الشمول والاستيعاب، فلو كان الدال هو الأوضاع اللغوية فهذا باصطلاح الأصوليين عموم، وإن كان الدال على ذلك هو قرينة الحكمة فهو الإطلاق باصطلاحهم.

(١) بحوث في علم الأصول ٣: ٤٢٨، دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية) ١: ٢٠٩.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٤٥٩، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث الأوّل.

(٣) فوائد الأصول ١، ٢: ٧٨.

قال السيد الخوئي رحمته الله في هامش (أجود التقريرات): «... أنَّ المراد من العموم البدلي هو ما يكون ترخيص تطبيق المأمور به على أفرادهِ فيه مدلولاً لفظياً ومستنداً إلى الوضع، كما في قولنا: قُلِّدْ أَيَّ مجتهد شئت، وبهذا يفترق العام البدلي عن المطلق البدلي، فإنَّ استفادة الترخيص من المطلق البدلي إنَّما تستند إلى إجراء مقدمات الحكمة لا إلى الوضع، وبذلك أيضاً يفترق العام الاستغراقي عن المطلق الشمولي»^(١).

إلَّا أنَّ ذلك لا يمنع من أن يستعمل المطلق في العام بلحاظ أحواله، كما في مثل: أكرم العلماء^(٢)، فإنَّه عام لشموله جميع أفراد من اتصف بالعلم، ومطلق بلحاظ شيوعه في الأحوال التي يكون عليها العلماء من إيمان وعدالة وزمان ومكان وغيرها.

وأيضاً مثل وجوب الاعتقاد بالأئمة عليهم السلام^(٣)، فإنَّه عموم مجموعي لأنَّه يشمل الجميع على نحو لو أنكر إمامة بعضهم لما كان ممثلاً للأمر، وهو مطلق بلحاظ شيوع معناه في أحوالهم من مرض وصحة وحرب وسلم وأمثالها.

ومثل: أكرم محمداً^(٤)، فإنَّه مشخَّص بين أفراد ما يطلق عليه الاسم، إلَّا أنَّه مطلق بلحاظ شيوعه بين أحوال محمد من حضر أو سفر أو قيام أو قعود أو غيرها.

وبلحاظ ما تقدَّم يمكن أن يقال: إنَّ العام لا يسمَّى مطلقاً باعتبار أفرادهِ؛ إذ دلالة عليها بالوضع لا بمقدمات الحكمة، ولكن باعتبار أحواله فلا ضير في تسمية العام مطلقاً؛ وذلك لشمول تعريف المطلق، وهو: «ما دلَّ على معنى شائع

(١) أجود التقريرات ١: ٤٤٣ (الهامش).

(٢) وهذا مثال للعام الاستغراقي.

(٣) وهذا مثال للعموم المجموعي.

(٤) وهذا مثال للعموم البدلي.

في جنسه» للعام بهذا اللحاظ؛ إذ عدم تقييد العام بحال دون حال يفيد الشمول والاستيعاب لجميع الأحوال، وذلك بعد إجراء مقدمات الحكمة في المقام.

قوله ﷺ: «عرفوا المطلق: أنه ما دلّ على معنى شائع في جنسه، ويقابله المقيد».

أقول: هذا التعريف نسبه المحقق القمي إلى أكثر الأصوليين^(١)، وقد مثلنا له سابقاً بجملة من الأمثلة، ويمكن التمثيل له أيضاً بما ورد من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا^(٢)﴾، فلفظ الرقة مطلق لدلالته على فرد شائع في جنسه.

والمقيد _ بلحاظ مقابله للمطلق _ هو الذي يلحقه قيد يقلل من شيعه، كما في قوله تعالى في بيان كفارة قتل الخطأ: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ^(٣)﴾، فالقيد هو الإيمان، وقد قلل من شيع الرقة في جميع أفرادها، وقصرها على الرقة المؤمنة، فسميت الرقة حينئذٍ مقيدة، ووصف المؤمنة مقيدة.

والتقابل بين المطلق والمقيد _ على ما يذهب إليه الشيخ المصنف ﷺ _ هو من نوع تقابل الملكة وعدمها (الملكة هي التقييد وعدمها هو الإطلاق)، بمعنى أن ما يمكن اتصافه بالتقييد يمكن اتصافه بالإطلاق، فمثلاً في: أعتق رقة، حيث يمكن تقييد الرقة بالمؤمنة، فإذا لم تقيّد بهذا فهي مطلقة من هذه الجهة. أمّا ما لا يمكن اتصافه بالتقييد فلا يتصف بالإطلاق، مثلما قيل باستحالة

(١) قوانين الأصول: ٣٢١.

(٢) القصص: ٣.

(٣) النساء: ٩٢.

أخذ قيد قصد القربة في المأمور به من نفس أمره، وحينئذ لا يوصف المأمور به بالإطلاق من هذه الجهة، لاحتمال أنه مقيد ولم يذكر قيده لتعذره، كما يحتمل إطلاقه وترك التقييد لأجل كونه مطلقاً، وسيأتي مزيد بيان لهذا المعنى في المسألة التالية.



المسألة الثانية: الإطلاق والتقييد متلازمان

قوله رحمته: أشرنا إلى أنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها؛ لأنَّ الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يُقيد... إلخ.

أقول: ذكرنا في مبحث سابق _ وهو مبحث التعبد والتوصلي _ أنَّ الإطلاق ليس عبارة عن عدم التقييد مطلقاً، وإنما هو عبارة عن عدم تقييد خاص، وهو عدم التقييد في مورد القابل كالعمى والبصر^(١)، فإنَّ العمى عدم البصر، ولكن ليس مطلقاً، بل عدم البصر في محل قابل للبصر، ولهذا لا يصحَّ إطلاق الأعمى على الجدار، باعتبار أنه غير قابل للاتصاف بهذا الوصف.

وبهذا اللحاظ نجد أنَّ المورد الذي يستحيل فيه التقييد يستحيل فيه الإطلاق أيضاً.

هذا، ولكن قد يرد السؤال بأنَّ الاستحالة المذكورة هل هي استحالة بلحاظ مقام الثبوت أم بلحاظ مقام الإثبات؟
أقول: بحسب نوع التقابل الذي ذهب إليه الشيخ المصنّف رحمته في المقام تكون الاستحالة بلحاظ المقامين معاً، وذلك ببيان:

أنَّ استحالة التقييد في مقام الثبوت _ وهو عالم الإرادة واللحاظ _ تعني أنَّ المولى يستحيل عليه لحاظ القيد قيداً في الماهية، كما لو فرض أنه يستحيل عليه أن يلاحظ ماهية الإنسان مقيّدة بصفة كونه على القمر.

(١) وهذا المعنى إنما نذكره بناءً على رأي الشيخ المصنّف رحمته في نوع التقابل الحاصل بين الإطلاق والتقييد، وأنه من نوع تقابل الملكة وعدمها، وإلا فثمّة رأيان آخران في المسألة، تأتي الإشارة إليهما بعد قليل... وهذا الرأي _ كما يبدو _ هو رأي المشهور في المسألة بعد سلطان المحققين، فانظر: أجود التقريرات ١: ٥٢٠.

وأما استحالة التقييد في مقام الإثبات - وهو عالم الدلالة والتعبير - فتعني استحالة ذكر الدال على القيد، وذلك كما لو فرض أن المولى أو المتكلم يمكنه لحاظ القيد قيداً في الأمور به لكن لا يمكنه النطق بالكلمة الدالة على القيد لمانع كالخوف من عدو وما شابه.

ووجه الاستحالة في المقام المذكور: أن الإطلاق مبني على قاعدة عرفية مفادها: أنه لو أراد القيد لذكره، ومن الواضح أن هذه القاعدة لا تتم إلا في مورد يمكن ذكر القيد فيه؛ ضرورة أن المتكلم لو لم يمكنه ذكر القيد فهو لا يذكره حتى لو كان يريد، ومن هنا يمكن القول: إن شرط الإطلاق هو إحراز أن المتكلم قادر على ذكر القيد، فإذا استحال التقييد - لمانع ما - استحال الإطلاق.

والنتيجة: أن التقييد هو ذكر القيد، أما الإطلاق فهو ليس مجرد عدم ذكر القيد بل هو عدم ذكر القيد في حالة خاصة وهي حالة المقدرة على ذكر القيد، فعدم التقييد في لسان الدليل لا يكفي لوحده لاستكشاف الإطلاق في مقام ما والجزم بإرادة عدم التقييد؛ إذ كما يحتمل أن يكون عدم التقييد لإرادة عدم التقييد يحتمل أيضاً أن يكون لاستحالة التقييد، ولا طريق لإثبات الأول بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

نعم إذا أحرزنا أن المولى كان بإمكانه تقييد الدليل إلا أنه لم يقيد، فيمكن حينئذ التمسك بالإطلاق لنفي القيد المشكوك، إلا أن هذا - في الواقع - تمسك بإطلاق المقام لا بإطلاق اللفظ، فلاحظ ذلك، وراجع ما أفدناه في هذا الجانب في مبحث: التبدي والتوصلي، في الجزء الأول من هذا الشرح.

قوله عليه السلام: «... إنَّ التَّعَابُلَ بَيْنَ الْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ مِنْ بَابِ تَقَابُلِ الْمَلَكَةِ وَعَدْمِهَا».

أقول: هذا الذي ذهب إليه الشيخ المصنف عليه السلام من نوع التقابل بين الإطلاق

والتقييد يوجد قبالة قولان آخران كنّا قد أشرنا إليهما سابقاً في مبحث التعبدّي والتوصلي، وهذان القولان هما:

الأوّل: أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو من تقابل الضدّين.. وهذا الرأي ذهب إليه المحقّق السيد الخوئي رحمته الله في المسألة^(١).

وبناءً على هذا القول يكون الإطلاق ممكناً؛ لأنّه من المعروف في باب الضدّين أنّه إذا استحال أحدهما لم يكن وجود الآخر واجباً ولا مستحيلاً بل يكون ممكناً فيما إذا كان لهما ثالث، كما في البياض فإنّه إذا استحال وجوده لم يكن وجود السواد واجباً لإمكان ثبوت لون ثالث، وفي المقام كذلك، فإنّ الإطلاق والتقييد بما أنّهما ضدّان لهما ثالث - وهي حالة الإهمال - فاستحالة التقييد لا تجعل ثبوت الإطلاق واجباً ولا مستحيلاً.

الثاني: أنّ التقابل بينهما تقابل النقيضين؛ باعتبار أنّ الإطلاق هو عدم لحاظ التقييد سواء كان المورد قابلاً للتقييد أم لا... وهذا الرأي ذهب إليه السيد الشهيد رحمته الله^(٢).

وبناءً على القول المذكور يكون الإطلاق واجباً، لأنّه إذا استحال أحد النقيضين كان ثبوت الآخر واجباً.

إذن تكون الأقوال في المسألة - بالإضافة إلى قول الشيخ المصنّف رحمته الله - ثلاثة، والسبب في تعدّدها هو الاختلاف في تفسير معنى الإطلاق، فمن فسره - أي الإطلاق - بعدم التقييد في المورد القابل القابل للتقييد - كالشيخ المصنّف والشيخ النائيني^(٣) - اختار القول الأوّل (أي أنّ التقابل بينهما تقابل الملكة

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٧٣، وهذا الرأي هو رأي المشهور إلى زمان سلطان المحقّقين قدس سرّه،

لاحظ: أجود التقريرات ١: ١١٢.

(٢) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ٢: ٨٣

(٣) فوائد الأصول ١، ٢: ١٥٥، أجود التقريرات ١: ٢٤١.

وعدمها)، والإطلاق _ على هذا القول _ يكون أمراً عدمياً وليس وجودياً؛ إذ هو عدم التقييد ولكن لا مطلق عدم التقييد وإنما عدم التقييد في المورد القابل له.

ومن فسر الإطلاق بأنه لحاظ رفض القيود _ كالسيد الخوئي _ اختار القول الثاني (أي أن التقابل بينهما تقابل التضاد)، حيث أنَّ اللحاظ هو أمر وجودي والصدان عبارة عن الأمرين الوجوديين اللذين بينهما غاية التنافي، فالذي يقول إنني لاحظت هذا الشيء، يريد أنه قد استحضره وتصوره في ذهنه.

ومن فسرَه بمطلق عدم التقييد _ كالسيد الشهيد _ اختار القول الثالث (أي أن التقابل بينهما تقابل النقيضين).

قوله عليه السلام: «وإن كان في الواقع أنَّ المتكلم لا بد أن يريد أحدهما...». أقول: الإطلاق والتقييد تارة يكونان ثبوتيين وأخرى إثباتيين، والفرق بينهما أنه تارة ينظر إلى الحكم المشرع بقطع النظر عن الدليل الدال عليه، وأخرى يلتفت إلى الدليل ويُجعل إطلاقه كاشفاً عن إطلاق الحكم واقعاً وتقييده كاشفاً عن تقييد الحكم واقعاً، ويسمى الإطلاق والتقييد في الحالة الأولى بالإطلاق والتقييد الثبوتيين وفي الحالة الثانية بالإطلاق والتقييد الإثباتيين.

وما أفاده المصنّف عليه السلام من كون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو من نوع تقابل الملكة وعدمها (وكذلك ما أفاده العلمان الخوئي والصدر (قدهما) من القولين الآخرين) إنما هو ناظر إلى الإطلاق والتقييد الثبوتيين كإطلاق وتقييد الحكم الثابت في الواقع ونفس الأمر بقطع النظر عن الدليل الدال عليه، وقد ذكرنا قبل قليل أنه بناءً على رأي المصنّف عليه السلام في التقابل تكون استحالة التقييد _ ثبوتاً _ مستلزمة لاستحالة الإطلاق.

وأما الإطلاق والتقييد الإثباتيين فقد اتفقت الكلمة ومن دون خلاف في

كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة^(١)، فإنّه إثباتاً لا يمكن أن نفهم من عدم ذكر القيد عدم إرادة المتكلّم للإطلاق إلّا إذا كان بإمكانه بيان القيد ولم يبيّنه، أمّا لو فرض أنّه لم يكن متمكناً من التقييد بعد أن ذكر المطلق، كما لو كان يخاف من عدو أو أصابه مرض لم يتمكن معه من التلفظ بالقيد فلا يمكن استكشاف الإطلاق.

ومن هنا لم يقع خلاف في أنّ التقابل بلحاظ عالم الإثبات هو تقابل العدم والملكة، وإنّما ينحصر الخلاف بلحاظ عالم الثبوت فقط، فلاحظ ذلك.

نعم، الإهمال غير متصوّر في عالم الثبوت والواقع؛ إذ الأمر - في هذا المقام - إمّا يكون مطلقاً أو مقيّداً، وذلك لأنّ المتكلّم الملتفت إلى الواقع وما له من الخصوصيات إمّا: أن يأخذ في متعلّق حكمه أو موضوعه خصوصية من تلك الخصوصيات^(٢)، أو: لا يأخذ فيه شيئاً منها، ولا ثالث لهما، فعلى الأول يكون مقيّداً، وعلى الثاني يكون مطلقاً، ولا يعقل شق ثالث بينهما، يعني يكون لا مطلقاً ولا مقيّداً، لأنّ هذا مرجعه إلى عدم علم المتكلّم - الذي فرضناه ملتفتاً - بمتعلّق حكمه أو موضوعه من حيث السعة والضيق وتردّده في ذلك، ومن الطبيعي أنّ تردّده فيه يستلزم تردّده في نفس حكمه، وهو غير معقول^(٣).

نعم، قد يشكل على ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله من كون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو من نوع التضاد ثبوتاً، الذي يلزم منه أن تكون هناك حالة ثالثة وهي حالة الإهمال، وهذا يتنافى مع دعوى عدم تصوّر الإهمال في عالم الثبوت.

(١) انظر: محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٧٢، والحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني - للأيرواني - ١: ٤٠٦.

(٢) كما لو كان ملتفتاً إلى أنّ الماء - مثلاً - ينقسم إلى قسمين: حار وبارد، وأراد شرب الماء، فهو عند طلبه للماء إمّا أن يقيد الطلب بخصوص أحد هذين القسمين، أو لا يقيدّه، ولا يوجد شقّ ثالث في البين.

(٣) وللتوسعة يراجع: محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٧٣، المباحث الأصولية ٣: ٢٩٦.

وهنا يمكن للسيد الخوئي رحمته الله أن يجيب ويقول إِنَّ التضاد الذي أدّعه بين الإطلاق والتقييد هو من نوع التضاد الذي لا ثالث له، فيرتفع الإشكال من هذه الناحية.

ولكن هل هذه الدعوى منه رحمته الله تامة أو لا؟ نترك بيان ذلك لبحوث أعلى.



المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل

قوله ﷺ: الإطلاق لا يختص بالمفردات _ كما يظهر ذلك من كلمات

الأصوليين _ ؛ إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس.. إلخ.

أقول: الإطلاق والتقييد كما يردان على المعاني الأفردية كذلك يردان على الجمل التركيبية، وذلك كتقييد جملة الجزاء بالشرط وكتقييد العقود بالقيود الخاصة.

وإطلاق الجملة يعني إرسالها وعدم تقييدها بما يوجب ظهورها في خلاف ما تكون ظاهرة فيه لولا تقييدها بذلك، فإنه قد تكون الجملة التركيبية لو خَلَّت ونفسها ظاهرة في معنى، وكان تقييدها موجباً لانقلاب ظهورها، كما هو الحال _ مثلاً _ في الجمل الطلبية، فإنَّ إطلاق الأمر والطلب يقتضي النفسية العينية التعينية، والتقييد يوجب الغيرية أو التخيرية أو الكفائية، على اختلاف كيفية التقييد، وكالعقد فإنَّ إطلاقه يقتضي نقد البلد أو التسليم والتسليم، وتقييده يقتضي خلاف ذلك.

نعم، هناك فرق أساسي بين إطلاق المفرد وإطلاق الجملة وهو أنَّ إطلاق المفرد يقتضي التوسعة، وتقييده يقتضي التضييق^(١)، بخلاف إطلاق الجملة فإنَّ إطلاقها قد يقتضي التوسعة، وقد يقتضي التضييق، فقد تكون عند الإطلاق ظاهرة في معنى، وبالتقييد ظاهرة في آخر، مثلاً إطلاق العقد يقتضي نقد البلد، وتقييده يقتضي خلاف ذلك، فإنَّ الدرهم لولا وقوعه في ضمن العقد من جعله ثمناً أو مثمناً كان مفهومه عاماً يعم كلَّ درهم، نقد البلد وغيره، إلّا أنه لما وقع

(١) وذلك كما لو كان المفرد موضوعاً لماهية لها سعة، فإذا لم يأت المتكلم عند استعماله للمفرد بأي قيد علمنا أنه يريد الماهية على سعتها دون تقييد، فإطلاق المفرد هو حمل الماهية على أوسع دائرة لها.

في ضمن العقد اقتضى إطلاقه نقد البلد، وليس ذلك لأجل انصراف الدرهم إلى نقد البلد، بل لأجل إطلاق العقد وعدم تقييده بالأعم من نقد البلد^(١). وعلى أية حال، لا إشكال في أنَّ الجمل التركيبية تتصف بالإطلاق والتقييد، كاتِّصاف المعاني الأفرادية بهما، ومحل الكلام في مبحث المطلق والمقيّد إنّما هو المعاني الأفرادية، وأمّا الإطلاق المتَّصف به الجملة التركيبية فلا يقع البحث عنه في المقام؛ إذ ليس له ضابط كلّّي يعرف به أحوالها، من حيث ما يترتب على إطلاقها من الأحكام، ضرورة أنَّ إطلاق كلِّ جملة له حكم يخصّه ولا يعمّ غيره، ولأجل ذلك لزم البحث عن إطلاق كلِّ جملة بخصوصها في المورد المناسب له، كما يبحث - مثلاً - عمّا يقتضيه إطلاق صيغة الأمر في مباحث الأوامر، وعمّا يقتضيه إطلاق القضية الشرطية مثلاً في مباحث المفاهيم، وهكذا.

ولكن قد يقال: إنّ مقدّمات الحكمة كما تجري في معاني الأفراد تجري في سائر موارد الإطلاق بلا فرق، فالكلام فيها واحد لا يتعدّد، وقد بحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها، كإطلاق صيغة «إفعل»، وإطلاق الجمل الشرطية ونحوها، فلا وجه لحصر البحث في المقام في خصوص المعاني الأفرادية.. فتأمّل.

قوله (عليه السلام): «... إذ مثّلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة».

أقول: يذكر الأصوليون عادة في مقام بيان ما وضع من الألفاظ التي يطلق عليها المطلق جملة من الألفاظ، منها:

١- اسم الجنس: كإنسان وماء وفرس وحيوان وسواد وبياض وأمثالها من أسماء الكلّيات من جواهر وأعراض وعرضيات. والمقصود من الجنس هو الطبيعة، فالماء طبيعة، والإنسان طبيعة، والحيوان طبيعة، والألفاظ الدالة على

هذه الطبائع هي عبارة أخرى عن أسماء الأجناس^(١).

٢- علم الجنس: والمراد به ما وضع لتحديد الجنس كلّ لا خصوص فرد واحد منه، نحو: أسامة «علم يقصد به كلّ أسد»، وثعالبة «علم يقصد به كلّ ثعلب»، ونحو ذلك^(٢). ولعلّك قد تسأل عن الفارق بين اسم الجنس (كإنسان وفرس وحيوان)، وعلم الجنس (كأسامة وثعالبة)؟

نقول: الفرق بينهما أنّ اسم الجنس نكرة لا دلالة فيه على معيّن، وهذا هو معنى الإبهام الذي يقصدونه بقولهم: اسم الجنس موضوع للماهيّة (الطبيعة) المبهمة التي لم يلاحظ معها شيء. وأمّا علم الجنس فهو معرفة يدلّ على معيّن، وهو المقصود بقولهم: علم الجنس هو الماهيّة الملحوظ معها التعيّن الذهني.

وهذا الفارق - في الواقع - هو الذي ذهب إليه مشهور النحاة والأصوليين^(٣)، إلّا أنّ للمحقّق صاحب الكفاية^(٤) كلام آخر في المقام حاصله: أنّه لا فرق بين اسم الجنس وعلمه في المعنى، لأنّه في كليهما واحد، وهو نفس الماهيّة المبهمة بدون لحاظ شيء معها، فمثلاً كلمة (أسد) و(أسامة) هما واحد، فكلاهما موضوعان للحيوان المفترس، والفرق بينهما إنّما هو في اللفظ، حيث إنّ تجري أحكام المعرفة على علم الجنس من وقوعه مبتدأ، وتوصيفه بالمعرفة، ووقوعه نعتاً للمعرفة، دون اسم الجنس، لعدم جريان

(١) انظر: كفاية الأصول: ٢٤٣، نهاية الأفكار ١، ٢: ٥٦١.

(٢) ومن المعلوم أنّ النحاة يقسمون العلم إلى قسمين: علم شخصي كزيد (اسم شخص) ورهوان (اسم حصان) وبيروت (اسم مدينة)، وعلم جنس. قال ابن مالك في ألفيته:

ووضعوا البعض الأجناس علم	علم الأشخاص لفظاً وهو عم
من ذاك أم عريط للعقرب	هكذا ثعالبة للثعلب
مثله بره للمبرة	كذا فجار علم للفجرة

(٣) انظر: الفصول الغروية: ١٦٥، نهاية الأفكار ١، ٢: ٥٦٤.

أحكام المعرفة عليه، وإن كان تعريف علم الجنس لفظاً كالتأنيث اللفظي في عدم تأثيره في المعنى^(١)، بمعنى: أنَّ التعريف في علم الجنس لفظي، أي يتعامل معه لفظاً معاملة المعرفة _ رغم أنه معنى ليس معرفة _ كما هو الحال في التأنيث اللفظي، فكما أنَّ لفظ بثر وذراع ودار مثلاً يتعامل معها معاملة المؤنث، كذلك مثل لفظ أسامة يتعامل معه لفظاً معاملة المعرفة^(٢).

٣_ النكرة: وهي اسم الجنس نفسه، غايته بإضافة التنوين، أي تنوين التنكير، كما في كلمة «رجل» الواردة في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ﴾^(٣)، وهي تدلّ على إرادة المتكلم لرجل معيّن في الواقع ولكنه مجهول لدى المخاطب، وكان هذا الرجل حزيل مؤمن آل فرعون.

وأيضاً مثل كلمة «رجل» في قولك: جئني برجل، وهي تدلّ على الطبيعة المقيّدة بالوحدة، أي جئني بطبيعة الرجل ضمن واحد من أفرادها^(٤).

هذا، ويوجد في المقام ثمة كلام فيما وضعت له أسماء الأجناس _ المتقدم ذكرها _ ونحوها من الألفاظ الدالة على الطبائع، هل: أنها موضوعة للماهية (الطبيعة) المطلقة، أي المقيّدة بالشياع والسريان بحيث يكون الشياع والسريان

(١) هذا دفع دخل أجاب به صاحب الكفاية رحمه الله، وحاصل الدخّل: أنه إذا كان علم الجنس موضوعاً لذات الطبيعة كاسم الجنس من دون أخذ التعيّن الذهني بعين الاعتبار، فكيف صار معرفة وعدّ من أفراد المعارف؟ والجواب: أن التعريف المذكور إنما هو تعريف لفظي لا حقيقي، وحاله حال التأنيث اللفظي في عدم تأثيره في المعنى.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢٤٤، وشرحها: منتهى الدراية ٢: ٦٩٠، وكفاية الأصول في أسلوبها الثاني ٣:

جزء الكلام، أو: أنها موضوعة للماهية المهمة التي تكون مقسماً لجميع اعتبارات الماهية!؟

اتجاهان في المسألة، يأتي التعرض إليهما في المسألة الآتية إن شاء الله تعالى.

الخلاصة

المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟

قوله رحمته: لا شك في أن الإطلاق في الأعلام بالنسبة إلى الأحوال (كما تقدمت الإشارة إليه) ليس بالوضع، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمة. أقول: وقع البحث بين الأصوليين في أن الإطلاق المستفاد من أسماء الأجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ ففي قول القائل: «أكرم عالماً»، يستفاد الإطلاق من كلمة «عالم»، وهذا شيء واضح، لكن السؤال هو عن منشأ الاستفادة المذكورة هل هو الوضع أو مقدمات الحكمة؟

يوجد اتجاهان في المسألة:

الاتجاه الأول - وهو الاتجاه السائد قبل سلطان العلماء رحمته والمنسوب إلى المشهور من متقدمي أصحابنا الأصوليين^(١) - يقول: إن الإطلاق مستفاد من الوضع، فمثل كلمة: عالم، وإنسان، وماء، ورقبة، ورجل، وحيوان، وغير ذلك من الأسماء التي تدل على أجناس وطبائع معينة هي موضوعة للماهية بقيد الإطلاق، فكلمة إنسان - مثلاً - موضوعة لماهية الإنسان المقيّدة بالإطلاق. فالإطلاق - بناءً على هذا الرأي - يكون مدلولاً وضعياً، حيث أخذ جزءاً في المعنى الموضوع له.

الاتجاه الثاني - وهو الاتجاه السائد من سلطان العلماء^(٢) إلى اليوم -

(١) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٥٦٤، نهاية الأفكار ١، ٢: ٥٦٠.

(٢) سلطان العلماء: هو السيد الجليل الحسين بن رفيع الدين محمد الحسيني رحمته (المتوفى سنة ١٠٦٤هـ)، من أكابر علماءنا، وقد عُرف بهذا اللقب لأنّ الشاه عباس الصفوي استوزره فترة من الزمان وزوّجه ابنته، كما استوزره الشاه صفي والشاه عباس الثاني، وله عدة تأليفات منها تعليقة معروفة على

يقول: إنّ الإطلاق مستفاد من مقدّمات الحكمة، فمثل كلمة «إنسان» لم توضع لماهيّة الإنسان بقيد الإطلاق، بل لذات الماهيّة من دون قيد الإطلاق، وأمّا الإطلاق فهو يستفاد من دالّ آخر، وهو نفس تجرّد اللفظ من القيد إذا كانت متوفرة فيه مقدّمات الحكمة^(١).

وقد اعتاد الأصوليون _ لتوضيح هذا الاتجاه الثاني وبيان الفرق بينه وبين الاتجاه الأول _ على ذكر جملة أمور، تنفع في هذا الباب وفي غيره أيضاً، وهي:

١. اعتبارات الماهيّة^(٢)؛

والمقصود من اعتبارات الماهيّة هو أنحاء لحاظها، أو قل الكيفيات التي تلحظ بها الماهيّة؛ إذ أنّ اختلاف اللحاظ في الماهيّة يؤول إلى تباين الملحوظ دقة، فالماهيّة الملحوظة بشرط شيء متباينة مع نفس الماهيّة الملحوظة بشرط لا، وحتىّ الماهيّة اللا بشرط المقسمي مباينة لأقسامها، أي بنحو التباين المفهومي؛ إذ أنّ مفهوم الماهيّة اللا بشرط المقسمي مباين للماهيّة اللا بشرط أو الشرط شيء.

والغرض من عقد هذا البحث هو التعرّف على ما هو الموضوع له اسم الجنس، بمعنى البحث عن أيّ اللحاظ التي لوحظت معها الماهيّة حين وضع اسم الجنس لها.

كتاب (المعالم) ضمنها الكثير من التحقيقات النقدية لنظريات صاحب المعالم. انظر: روضات الجنات ٢: ٣٤٦، ورياض العلماء ٢: ٥١.

(١) انظر: مطارح الأنظار ٢: ٢٤٩ طبعة مجمع الفكر الإسلامي، كفاية الأصول: ٢٤٦، فوائد الأصول ١، ٢: ٥٦٦، محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٦٣.

(٢) هذا البحث في الواقع هو بحث فلسفي استعان به الأصوليون لتوضيح هذا الاتجاه - الثاني - ، ويمكن مراجعته في مظانه من: نهاية الحكمة، وبداية الحكمة: مبحث اعتبارات الماهيّة.

وكيفما كان، يمكن أن تلاحظ الماهية على نحوين:

الأول: أن تلاحظ في حد ذاتها بغض النظر عن قياسها مع شيء آخر.
ويعبر عن هذه الماهية _ بهذا اللحاظ _ بـ «الماهية المهملة»، أو «المبهمة»
أو «الماهية من حيث هي هي».

فالماهية _ في هذا النحو _ لم يلحظ فيها أي اعتبار زائد على ذاتها
وذاتياتها؛ إذ يكون النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها من دون نظر إلى أمر
خارج عنها، فهي مهملة من تمام الجهات والحيثيات التي قد تطرأ عليها حتى
خصوصية إهمالها لا يكون ملحوظاً معها.

الثاني: أن تلاحظ مقيسة إلى شيء آخر خارج عن مقام ذاتها وذاتياتها،
ولكن من دون أخذه فيها أو رفضه عنها، كما إذا قيست الرقبة إلى الإيمان،
ويعبر عن الماهية _ بهذا اللحاظ _ بـ «الماهية لا بشرط مقسمي»، أما كونها «لا
بشرط»، فلأنها لم يؤخذ فيها القيد الخارجي ولم يرفض عنها، وكونها «مقسماً»،
فلأنها تصير مقسماً للأقسام الثلاثة الآتية، وهي:

أ _ أن تكون الماهية مشروطة بذلك الشيء الخارج عن الماهية، مثل
اشتراط «الرقبة» بـ «الإيمان» في قولهم: «اعتق رقبة مؤمنة»، وهذه الماهية هي
المعبر عنها بـ «الماهية بشرط شيء»^(١).

ب _ أن تكون الماهية مشروطة بعدم ذلك الشيء الخارجي، مثل اشتراط
«الرقبة» بعدم «الكفر» في قولهم: «اعتق رقبة غير كافرة»، وهذه الماهية هي
المعبر عنها بـ: «الماهية بشرط لا».

ج _ أن تكون الماهية غير مشروطة بشيء خارجي ولا بعدمه، مثل «الرقبة»

(١) ولهذه الماهية اصطلاح آخر عند الحكماء، هو: الماهية المخلوطة، كما يطلقون على الماهية البشروط

لا: الماهية المجردة، وعلى الماهية اللا بشرط: الماهية المطلقة. انظر: نهاية الحكمة: ٩٢، الفصل الثاني:
اعتبارات الماهية.

بالنسبة إلى كلٍّ من «الإيمان» و«الكفر» في قولهم: «أعتق رقبة»، فالرقبة هنا لم يلحظ فيها لا قيد الإيمان ولا عدمه، ولا قيد الكفر ولا عدمه.

وهذه هي المعبر عنها بـ «اللابشرط القسمي»، أمّا كونها «لا بشرط» فلعدم اشتراط الماهية بوجود الشيء الخارج ولا بعدمه، وأمّا كونه «قسماً»، فلأنه قسماً للقسمين الآخرين: «بشرط شيء» و«بشرط لا»، وكلّهما من أقسام «اللابشرط المقسمي»^(١).

والملاحظ على هذه الماهية (أي الماهية اللابشرط المقسمي) أنّ النظر فيها لا يكون مقصوراً على ذاتها وذاتياتها، بل تلحظ فيها حيثية زائدة على ذاتها، وهي: حيثية ورود الاعتبارات الثلاثة عليها _ أعني: اللابشرط القسمي وبشرط لا وبشرط شيء _ ، باعتبار أنّها مجمع لتلك الاعتبارات ومقسم لها، فهذه الحيثية تجدها ملحوظة في هذه الماهية، وليست ملحوظة في الماهية المهملة (الماهية في النحو الأول).

فاحفظ هذا البيان، فإنّه ينفع في فهم المناقشة التالية للمصنّف رحمته الله مع المشهور وصاحب الكفاية رحمته الله.

مناقشة المشهور وصاحب الكفاية:

ذهب المشهور إلى اتحاد الماهية المهملة مع الماهية اللابشرط المقسمي، واعتبرهما لفظان لمعنى واحد، هو الماهية القابلة للاعتبارات الثلاثة، وممن يظهر منه هذا المذهب _ أيضاً _ صاحب الكفاية رحمته الله^(٢).

إلا أنّ التحقيق لا يساعد على ما ذهبوا إليه، بل هما _ أي الماهية المهملة واللابشرط المقسمي _ اصطلاحان مختلفان، وبيان ذلك:

(١) انظر: نهاية الدراية - للمحقّق الأصفهاني - ١: ٦٦٦، ٢: ١٥٣.

(٢) انظر: غاية الأصول ٢: ٣٤٧، ومنتهى الدراية ٣: ٦٨٢.

أن الماهية إذا لوحظت من حيث هي بدون ملاحظة أي شيء معها غير ذاتها وذاتياتها، فهي من هذه الحيثية يقال إن الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، أي لا كلية ولا جزئية، لا واحدة ولا كثيرة، بل يقال إنها لا موجودة ولا معدومة، بمعنى أنه يمكن نفي جميع النقااض عنها من الوجود والعدم والوحدة والكثرة ونحوها، وهذه هي الماهية المهملة، التي هي فوق المقسم، أي أنها بهذا الاعتبار لا قسم ولا مقسم بعد، لأنه حتى اعتبار المقسمة متأخر عن هذه المرتبة، ولذلك تنتفي جميع النقااض عنها في هذه المرتبة.

وأما إذا لوحظت الماهية مع ما هو خارج عن ذاتها، فقد ذكرنا أنها (تارة) تلاحظ مجردة عنه وبشرط عدم اقترانها أو اتحادها معه، وهذا هو البشروط لا القسمي.

و(أخرى) تلاحظ بشرط الاتحاد أو الانضمام معه، وهذا هو البشروط شيء. (وثالثة) تلاحظ لا بشرط عن الاتحاد وعدم الاتحاد والانضمام وعدم الانضمام، وهذا اللابشروط القسمي.

ومن هنا نلاحظ أن الفرق بين الماهية المهملة واللابشروط المقسمي واضح؛ إذ الأول عبارة عن ملاحظة الماهية من دون التفات إلى ما هو خارج عن ذاتها، والثاني عبارة عن ملاحظة الماهية مع الاعتبار الثلاثية.

وكونها - أي الماهية باللحاظ الثاني - لا بشرط بالنسبة إلى الاعتبار الثلاثية، وذلك لكونها مقسماً لها، والمقسم لا بد وأن يكون لا بشرط بالنسبة إلى خصوصيات الأقسام، وإلا فلا يكون سارياً فيها.

ولذا تكون الماهية باللحاظ الأول (أي الماهية المهملة التي لوحظت غير مقيسة إلى الغير) مباينة لجميع الاعتبارات الثلاثية للابشروط المقسمي (التي لوحظت مقيسة إلى الغير)، وتكون قسمية لها، وهي بهذا المعنى لا يصح أن تكون مقسماً لها؛ إذ لا يصح أن يكون الشيء مقسماً لاعتبارات نقيضه.

ومن خلال هذا كله يتّضح أنّ لـ (اللابشرط) ثلاثة اصطلاحات يختلف بعضها عن البعض الآخر، وهذه الاصطلاحات هي:

الأوّل: الماهيّة المهملة، وهي الماهية التي تلاحظ لا بشرط أي شيء خارج عن ذاتها وذاتياتها.

الثاني: لا بشرط مقسمي، وهي الماهيّة التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة (بشرط شيء، بشرط لا، لا بشرط). والمقصود من اللابشرط هنا لا بشرط شيء من هذه الاعتبارات الثلاثة، لا أنّ المراد لا بشرط مطلقاً من كلّ قيد أو حيثية. والمعنى المذكور لا يعد اعتباراً ذهنياً في قبال هذه الاعتبارات، بل هو ليس له وجود في عالم الذهن إلّا بوجود أحد هذه الاعتبارات، فلا تعيّن مستقلّ غير تعيّناتها، وإلّا لما كان مقسماً؛ إذ المقسم لا بد وأن يكون لا بشرط بالنسبة إلى خصوصيات الأقسام، وإلّا لم يكن سارياً فيها.

الثالث: لا بشرط قسمي، وهو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهيّة المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

والنتيجة: أنّ «الماهيّة المهملة» شيء، و«اللابشرط المقسمي» شيء آخر، فما يستفاد من كلام المشهور وكلام صاحب الكفاية رحمته الله بأنّ الماهيّة المهملة هي نفسها الماهيّة اللابشرط المقسمي ليس كما ينبغي.

قال السيد المروّج في حاشيته على الكفاية: «اختلفوا في أنّ اللابشرط المقسمي هل هو الماهيّة المبهمة كما هو المعروف بينهم؟ أم غيرها كما ذهب إليه بعض المدقّقين، حيث قال في حاشيته على المتن _ بعد بيان اعتبارات الماهيّة _ ما لفظه: (وأيضاً اللابشرط المقسمي على التحقيق ليس هو المعبر عنه في التعبيرات بالماهيّة من حيث هي؛ إذ الماهيّة من حيث هي هي الملحوظة بذاتها بلا نظر إلى الخارج عنها، واللابشرط المقسمي هي الماهيّة اللابشرط من حيث الاعتبارات الثلاثة، لا من حيث كلّ قيد فضلاً عن ذات الماهيّة التي كان

النظر مقصوراً عليها بلا نظر إلى الخارج عن ذاتها، هذا هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه في الماهية واعتباراتها وإن اشبه الأمر فيها على غير واحد حتى أهل الفن) انتهى كلامه رفع مقامه^(١)، وتبعه بعض أعظم تلامذته دامت أيام إفاداته الشريفة^(٢).

والحق كما أفاده رحمته، لشهادة الوجدان بصحة لحاظ الماهية بأنحاء عديدة:
أحدها: لحاظها بالنظر إلى ذاتياتها من دون نظر إلى غيرها، وهي بهذا اللحاظ ليست إلّا هي، لا يحكم بها ولا عليها، ولا تخرج بهذا اللحاظ عن مرتبة تقرّرها الماهوي.

ثانيها: لحاظها مع أمر خارج عن ذاتها، وبه تخرج عن حد تقرّرها الماهوي، ويحكم عليها بأحد الاعتبارات الثلاثة، وحينئذ يكون المقسم لتلك الأقسام الثلاثة هذه الماهية الملحوظة مع الخارج عن ذاتها، لأنّ لحاظ غير الماهية معها إمّا أن يكون بنحو التقيد، وإمّا أن لا يكون كذلك، وعلى الأول إن لوحظت الماهية مقيدة بوجوده كانت بشرط شيء، وإن لوحظت مقيدة بعدمه كانت بشرط لا، وإن لم يلاحظ قيداً للماهية كانت لا بشرط.

وعليه فالمقسم لهذه الاعتبارات الثلاثة هي الماهية الملحوظة مع أمر خارج عن ذاتها، لا الماهية التي لا يلاحظ معها شيء، ولا تخرج عن الماهية من حيث هي، ولا يصح الحكم بها ولا عليها، لبقائها في وعاء التقرّر.
بخلاف الماهية مع هذه الاعتبارات لصحة حملها المتعارف، فلو كان المقسم تلك الماهية التي لا يلاحظ معها شيء، وكان الملحوظ نفسها وذاتياتها،

(١) وهذا البيان هو للشيخ المحقق محمد حسين الأصفهاني رحمته أفاده في (نهاية الدراية) كما تقدّمت الإشارة إليه.

(٢) إشارة إلى السيد الخوئي رحمته، حيث تابع الشيخ الأصفهاني رحمته فيما أفاده في هذه المسألة، فانظر:

المحاضرات ٥: ٣٤٥، وهامش أجود التقريرات ١: ٥٢٣.

لم يصحّ حملها أصلاً إلّا في الحدود، فلا بدّ أن يكون المقسم الماهيّة الملحوظة مع أمر خارج عن ذاتها.

وقد ظهر من هذا البيان: مغايرة الماهيّة من حيث هي مع اللابشرط المقسمي، وعدم ترادفهما^(١). انتهى

وحاصل ما تقدّم: أنّ الماهيّة المهملة هي غير الماهيّة اللابشرط مقسمي وقد استدلّ لذلك بدليلين:

الدليل الأول: (وهو ما ذكره المحقّق الأصفهاني رحمته الله وتابعه عليه تلامذته _ منهم الشيخ المصنّف رحمته الله _): أنّ الماهيّة المهملة هي التي يقتصر النظر فيها على ذاتها وذاتياتها بحيث لا يرى في ذلك اللحاظ إلّا عين الذات.

الدليل الثاني: أنّ الماهيّة المهملة لها وجود مستقل بخلاف الماهيّة اللابشرط المقسمي فإنّه يستحيل أن يكون لها وجود مستقل في قبال وجود الأقسام الثلاثة وإلّا كانت قسماً لا مقسماً.

وهذان الدليلان قد أشار إليهما الشيخ المصنّف رحمته الله في متن الكتاب، ويوجد دليل ثالث للسيد الشهيد رحمته الله حاصله: أنّ الماهيّة المهملة هي معقول أوّلي بينما اللابشرط المقسمي معقول ثانوي^(٢). إلّا أنّه رحمته الله ذهب إلى أنّ الماهيّة المهملة هي الماهيّة اللابشرط قسمي، وقد اتّضح جوابه ممّا تقدّم.. فلاحظ ذلك.

٢. اعتبارات الماهيّة عند الحكم عليها:

ذكرنا سابقاً أنّه يمكن ملاحظة الماهيّة على نحوين:

الأوّل: أن تلحظ في حد ذاتها بغض النظر عن قياسها مع شيء آخر.

الثاني: أن تلحظ مقيسة إلى شيء آخر خارج عن مقام ذاتها وذاتياتها.

(١) منتهى الدراية - السيد محمد جعفر المروّج - ٣: ٦٨٤.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول ٣: ٤٠٧.

وهنا إذا أردنا أن نحكم على الماهية فإن الحكم يختلف بلحاظ كل نحو، ففي النحو الأول يكون الحكم على صورتين:
الأولى: أن يكون الحكم بالحمل الأولي، وذلك كما في الحدود التامة، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق.

الثانية: أن يكون بالحمل الشائع، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها، كالجنس وحده أو الفصل وحده، فنقول: الإنسان حيوان، أو: الإنسان ناطق.
وفي كلا الصورتين يكون النظر إلى الماهية مقصوراً على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها، وهذا المعنى لا كلام لنا فيه.

وأما بلحاظ النحو الثاني (أي حينما تكون الماهية مقيسة إلى الغير) فإنه لا بد أن تكون - الماهية - معتبرة بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة (بشرط شيء، بشرط لا، لا بشرط)؛ إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدها، ولا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمي، لما تقدم من أنه ليس له تعييناً مستقلاً في قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها.

فإذا عرفت هذا نقول: إن الغير - أي الأمر الخارج عن ذات الماهية، والذي لوحظت الماهية مقيسة إليه - لا يخلو إما أن يكون هو نفس المحمول أو شيئاً آخر، فإن كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهية بالقياس إليه لا بشرط قسمي، وذلك لعدم صحة الاعتبارين الآخرين:

أما الاعتبار الأول (وهو أخذها بشرط شيء، أي بشرط المحمول) فلا يصح، لأنه يلزم فيه أن تكون القضية ضرورية دائماً؛ وذلك لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول، أي كما لو قيل: الإنسان بشرط الكاتبة كاتب.

وأيضاً يلزم منه - أي عند أخذ المحمول في الموضوع - حمل الشيء على نفسه وتقدمه عليها؛ إذ الكاتب بمقتضى موضوعه (الإنسان بشرط الكاتبة) يكون مقدماً، وبمقتضى جعله محمولاً يكون متأخراً، وهذا باطل.

نعم، يجوز حمل الشيء على نفسه إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار، كما في حمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان»، فإنهما متغايران باعتبار الإجمال والتفصيل.

وأما الاعتبار الثاني (وهو أخذ الماهية بشرط لا، أي بشرط عدم المحمول) فهو لا يصح أيضاً، لأنّه يلزم منه التناقض، فإنّ الإنسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه؛ فإنك لا يمكن أن تقول: الإنسان بشرط عدم الكاتبة كاتب، فهذا اجتماع للنقيضين.

فإذا استحال اثنان من الاعتبارات الثلاثة المتقدمة تعيّن الثالث، وهو اللابشرط القسمي.

وأما إذا كان الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهية مأخوذة بالقياس إليه بالاعتبارات الثلاثة، أي يجوز أن تكون مأخوذة بالقياس إليه بشرط شيء، كما في جواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، كأن يقال: إذا كان المجتهد عادلاً فيجوز تقليده، فالخصوصية الملاحظة إلى جنب الموضوع وهي العدالة تغاير المحمول الذي هو جواز التقليد، وهذا الحمل - بهذا اللحاظ - لا ضير فيه.

كما يمكن أن تكون مأخوذة إليه بشرط لا، وذلك كما في وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم حضور الإمام.

أو تكون مأخوذة إليه لا بشرط، وذلك كجواز السلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة مثلاً - أي لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها - ، كما يجوز أن تكون مهمة غير مقيسة إلى شيء غير محمولها.

إشكال وجوابه:

وقد أشكل على البيان المتقدم بما حاصله: أنّ الاعتبارات الثلاثة المتقدمة هي اعتبارات ذهنية، لا موطن لها إلّا الذهن، فيستحيل وجودها في غير الذهن،

فلو تقيّدت الماهية بأحدها عندما تؤخذ موضوعاً للحكم، للزم أن تكون جميع القضايا ذهنية، وبالتالي القضية المشتملة على هذه الماهية قضية ذهنية لا تحكي إلّا عن الموجودات الذهنية فلا تحكي عن الخارج، وهذا معناه بطلان القضايا الخارجية والحقيقية، مع أنّها عمدة القضايا، بل لاستحال الامتثال في التكليف، لأنّ ما موطنه الذهن يمتنع إيجاده في الخارج.

فمثلاً قول المولى: الصلاة واجبة، يكون الموضوع هو ماهية الصلاة الملحوظة باللحاظ اللابشرط قسمي، أي أنّ الموضوع مركّب من ماهية الصلاة ومن لحاظها.

وهذا الكل المركّب يستحيل وجوده في الخارج لاستحالة وجود جزئه، وهو اللحاظ الذهني، وإذا استحال وجوده في الخارج استحال التكليف بإيجاده في الخارج^(١).

الجواب على هذا الإشكال:

وفي الإجابة على هذا الإشكال نقول:

أنّ اللحاظ يحتمل فيه احتمالان:

الأوّل: أن يكون جزء الموضوع، فلحاظ الموضوع هو جزء الموضوع حتّى يكون الموضوع المركّب من الماهية الملحوظة ومن اللحاظ المتعلّق بها.
الاحتمال الثاني: أنّ لحاظ الماهية خارج عن الموضوع وليس جزءاً من الموضوع.

فعلى الاحتمال الأوّل يكون الإشكال تاماً في غاية التعمامة كما تقدّم بيانه.
وأما على الاحتمال الثاني فالإشكال المتقدم لا واقع له؛ إذ كان الإشكال مبنياً على أنّ اللحاظ جزء الموضوع وبالتالي يستحيل وجود الموضوع في

(١) هذا ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره في: كفاية الأصول: ٢٤٤، فراجع ثمة.

الخارج لاستحالة وجود جزئه في الخارج، وعليه فإذا فرضنا أنّ اللحاظ خارج عن الموضوع وليس جزءاً له فالموضوع بنفسه لا مانع من وجوده في الخارج.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ الصحيح هو أنّ اللحاظ خارج عن الموضوع لا جزء للموضوع، فإنّ الموضوع إنّما هو الملحوظ بذاته، فإنّك لو نظرت إلى تفاحة وأكلتها تكون أكلت ذات التفاحة المنظور إليها، فالنظر ليس جزءاً للتفاحة التي أكلتها بل النظر إليها هو الذي يَسرُّ لك أن تأكل التفاحة.

وهكذا لحاظ الماهية والنظر إليها ليس جزءاً من الماهية، وإنّما لحاظها هو الذي يَسرُّ أن نجعلها موضوعاً، فاللحاظ هو شرط لصيرورة الموضوع موضوعاً وليس شرطاً لنفس الموضوع.

وطرو هذا الإشكال في الذهن إنّما هو من الخلط بين شرط صيرورة الموضوع موضوعاً، وبين شرط نفس الموضوع، وقد تقدّم أنّ لحاظ الماهية في القضية ليس شرطاً لنفس الموضوع بل هو شرط لصيرورة الماهية موضوعاً؛ إذ لو لم نلاحظها لم يمكننا أن نجعلها موضوعاً.

وقد استعان الشيخ المصنّف رحمته الله لتقريب هذا المعنى بالمثالين التاليين:

الأول: مثال تصوّر الموضوع والمحمول في مقام الحمل: فإنّه لا بدّ من تصوّر الموضوع والمحمول وإلّا لاستحال الحمل، ولكن هذه اللابدية لا تجعل التصرّ قيداً للموضوع أو المحمول، وإنّما التصرّ هو المصحّح للحمل وبدونه لا يمكن الحمل.

الثاني: مثال تصوّر اللفظ والمعنى في مقام الوضع: فإنّه لا بدّ من تصوّر اللفظ والمعنى، ولكن التصرّ ليس قيداً للفظ، ولا للمعنى، فليس اللفظ دالّاً بما هو متصوّر وإن كانت دلالته في ظرف تصوّره، ولا المعنى مدلولاً بما هو متصوّر وإن كانت مدلوليته في ظرف تصوّره، ويستحيل أن يكون التصرّ قيداً للفظ أو المعنى، ومع ذلك لا يصح الاستعمال بدونه، فالتصرّ مقوّم للاستعمال

لا للمستعمل فيه ولا للفظ.

كما أن التصور هو مقوم للحمل _ في المثال الأول _ ومصحح له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه.

قوله عليه السلام: «عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي». أقول: وجه الاستثناء هو أن الموضوع في هذه القضايا لا يكون معتبراً بالاعتبارات الثلاثة المتقدمة، بل يكون النظر مقصوراً على ذات الماهية وذاتياتها.

إلا أنه يمكن الإشكال على هذا الاستثناء ويقال: إن الماهية في هذه القضايا أيضاً قد لوحظت بلحاظ ذهني، وقد قصر النظر على ذاتها وذاتياتها، ولا فرق بين أنحاء اللحاظ الذهني سواء كان من خلال الاعتبارات الثلاثة أو من خلال لحاظ الماهية على نحو الماهية المهملة؛ إذ كل ذلك يعد اعتبارات ذهنية لا موطن لها إلا في الذهن، وقد أشار المصنف عليه السلام إلى هذا المعنى، وكأنه اعترف منه بعدم صحة الاستثناء المذكور، وذلك حين قال: «ولو كان الأمر كذلك، لكان الحكم بالذاتيات أيضاً قضية ذهنية، لأن اعتبار الماهية من حيث هي أيضاً اعتبار ذهني»... فلاحظ ذلك.

٣_ الأقوال في المسألة:

بعد أن انتهينا من مقدّمات البحث نشرع الآن فيما هو المقصود وهو بيان معنى أسماء الأجناس، أي بيان ما هو المعنى الموضوع له اسم الجنس، والأقوال الواردة في ذلك.

وقد ذكرنا سابقاً أنه يوجد في المسألة قولان:

الأول (وهو ما كان عليه الاتجاه السائد قبل سلطان العلماء رحمته الله): أن أسماء الأجناس موضوعة للماهية بقيد الإطلاق، فكلمة (إنسان) مثلاً موضوعة لماهية الإنسان المقيّدة بالإطلاق.

ولازم هذا المعنى أن يكون استعمال اسم الجنس في المقيّد - كما لو قيل: أكرم إنساناً فقيراً - مجازاً^(١).

وهذا القول قد صوّر على نحوين:

الأول: أن أسماء الأجناس موضوعة للماهية بشرط شيء هو الإطلاق.

الثاني: أن أسماء الأجناس موضوعة للمعنى المطلق، أي للماهية على نحو اللابشرط القسمي.

وقد أشكل على هذا القول بتصويره بما تقدّم من أنه لو كان اللحاظ الذهني قيداً في المعنى الموضوع له لم يمكن انطباقه على الخارج، فإنّ المقيّد بقيد ذهني يستحيل وجوده في الخارج.

وقد تقدّم الجواب على هذا الإشكال بأنّ هذا يتم فيما لو كان اللحاظ مأخوذاً بنحو القيدية في المعنى الموضوع له، ولكن قلنا أنّ اللحاظ إنّما يكون مصححاً للوضع لا قيداً في الموضوع له، لأنّ الوضع حكم ولا يمكن الحكم بدون لحاظ المحكوم عليه، فالواضع إنّما يلحظ الماهية بإحدى اللحاظات

(١) وستأتي الإشارة إلى حصر هذا اللازم بالتصوير الأول دون الثاني الآتين.

المذكورة ثم يحكم عليها.

القول الثاني (وهو الاتجاه السائد ابتداءً من سلطان العلماء رحمهم الله إلى يومنا هذا): أنَّ أسماء الأجناس – ككلمة: إنسان – لم توضع للماهية بقيد الإطلاق، بل لذات الماهية من دون قيد الإطلاق، والإطلاق إنما يستفاد من مقدمات الحكمة.

وهذا المعنى – أي القول الثاني – قد اختلفت كلمات العلماء في تأديته، وقد ظهرت عبارات متداخلة أوجبت الارتباك على الباحث وأغلقت عليه منافذ البحث، الأمر الذي استلزم تقديم مقدمة لتوضيح الحال في المقام، وهو ما فعله المصنّف رحمهم الله في المقدمتين السابقتين؛ إذ كان الغرض منهما هو توضيح جملة من الاصطلاحات والتعبيرات الفنية التي وقعت في عبارات البعض بغية رفع التداخل والإبهام الحاصل في فهم الاصطلاحات المذكورة لغرض الوصول إلى القول العلمي الصحيح في المسألة.

ومن هذه الكلمات في بيان المؤدى لهذا القول، الكلمات التالية:

- ١- ما أفاده المحقق السيد الخوئي رحمهم الله في المحاضرات من أنَّ اسم الجنس موضوع للماهية المهملة دون غيرها من أقسام الماهية^(١).
- ٢- المنسوب إلى سلطان العلماء رحمهم الله: من أنَّ أسماء الأجناس موضوعة للماهية اللا بشرط المقسمي^(٢).

(١) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٤٧. وهذا المعنى قد يستفاد – أيضاً – من كلمات المحقق صاحب الكفاية رحمهم الله، فانظر إلى قوله: «لا ريب أنَّها [أسماء الأجناس] موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة... إلّا أن يقال – كما أشار إلى ذلك الشيخ المصنّف رحمهم الله سابقاً – بأن مراده رحمهم الله من الماهية المهملة هو الماهية اللا بشرط المقسمي... والله العالم.

(٢) انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٥٧٠.

٣- ما أفاده المحقّق النائي رحمته من أنّ اسم الجنس موضوع للماهيّة اللابشرط المقسمي وهي الماهيّة المبهمّة المهملة القابلة للانقسامات^(١).

٤- ما أفاده المحقّق الأصفهاني رحمته من أنّ اسم الجنس موضوع لذات المعنى، لا الماهيّة المهملة، ولا الماهيّة المعبر عنها باللابشرط المقسمي، ولكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار اللابشرط القسمي^(٢).

وعليه يكون هذا البيان الأخير - الرابع - هو نفس قول القدماء (أصحاب الاتجاه الأوّل) على التصوير الثاني، غايته أنّه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً؛ إذ المنسوب إلى القدماء أنّهم يقولون بأنّه مجاز في المقيّد، وعليه فينحصر قولهم في التصوير الأوّل، على تقدير صحة النسبة إليهم^(٣).

أقول: وبما ذكره المصنّف رحمته من المقدمتين السابقتين يتّضح الحال في هذه الكلمات، فإنّه يعرف منهما:

أولاً: أنّ الماهيّة بما هي هي غير الماهيّة باعتبار اللابشرط المقسمي، لأنّ النظر فيها على الأوّل مقصور على ذاتها وذاتياتها، بخلافه على الثاني؛ إذ تلاحظ مقيسة إلى الغير، وبهذا يظهر بطلان القول الثالث من الكلمات المتقدّمة.

ثانياً: أنّ الوضع هو حكم على اللفظ، وحكم على المعنى، ولا يمكن الحكم بدون لحاظ المحكوم عليه، والواضع - عند الحكم على الماهيّة - يلحظ الماهيّة بإحدى اللحاظات المذكورة من الاعتبار المتقدّمة، وبالتالي لا

(١) فوائد الأصول ١، ٢: ٥٧٢.

(٢) نهاية الدراية ١: ٦٦٧ طبعة انتشارات سيد الشهداء عليه السلام.

(٣) أقول: قد شكّك في صحّة هذه النسبة المحقّق صاحب الكفاية، كما شكّك فيها من قبل الشيخ الأنصاري قدس سرّه حيث قال في: مطارح الأنظار ٢: ٢٤٩: «وذهب بعضهم إلى أنّه مجاز بل نسب إلى المشهور، ولا أظنّ صدق النسبة». انتهى

يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي، لأنه لا تجتمع ملاحظة الماهية مقيسة إلى الغير، وملاحظتها مقصورة على ذاتها وذاتياتها، وبهذا يظهر بطلان القول الأول من الكلمات المتقدمة الذي يقول إن اسم الجنس موضوع للماهية المهمة.

ثالثاً: أنّ اللابشرط المقسمي ليس اعتباراً مستقلاً في قبال الاعتبارات الثلاثة، لأنّ المفروض أنّه مقسم لها، ولا تحقق للمقسم إلّا بتحقيق أحد أنواعه، وبالتالي لا يمكن أن نتصور الحكم على الماهية باعتبار اللابشرط المقسمي، لأنّ هذا الاعتبار ليس له وجود في عالم الذهن إلّا بوجود أحد هذه الاعتبارات، ولا تعين مستقل غير تعيناتها، وإلّا لما كان مقسماً، وبهذا يظهر بطلان القول الثاني من الكلمات المتقدمة.

نقول: فإذا بطلت هذه الأقوال الثلاثة بقي عندنا القول الرابع من هذه الكلمات، والذي جاء فيه: أنّ الموضوع له اسم الجنس هو ذات المعنى ولكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسيمي.

وهذا القول _ وهو للمحقق الأصفهاني رحمته الله في شرحه على الكفاية ^(١) _ هو القول المناسب في المقام، وقد بيّنه الشيخ المصنّف رحمته الله بتفصيل واف وبيان مسهب، فلا حاجة للتكرار.



المسألة الخامسة: مقدّمات الحكمة

قد تقدّم بأنّ مقالة المشهور أو القدماء _ قبل سلطان العلماء رحمته الله _ كان يستفاد منها أنّ اسم الجنس موضوع للماهيّة بقيد الإطلاق^(١)، أي أنّ الإطلاق هو جزء المعنى الموضوع له، والجزء الآخر هو الماهيّة (أو الطبيعة). وبالتالي فالإطلاق يكون مستفاداً من نفس اللفظ (أي بواسطة الوضع)، ولا يحتاج _ في هذه الحالة _ سوى إلى اللفظ وإجراء أصالة الحقيقة لإثبات الإطلاق.

ففي مثل قول القائل: «أكرم عالماً»، يكون الشمول والاستيعاب لتمام أفراد طبيعة العالم مستفاداً بواسطة الوضع، فلا تكون ثمة حاجة إلى مقدّمات الحكمة لاستفادة الإطلاق، وقد ذكرنا أنّ لازم هذا المعنى أن يكون استعمال اسم الجنس في المقيد مجازاً.

هذا، ولكن الملاحظ على المعنى المذكور أنّه مخالف للوجدان، فنحن لا نشعر عند استعمال الطبيعة المقيّدة بأيّ عناية زائدة يستفاد منها أنّ هذا الاستعمال هو في غير ما وضع له اللفظ؛ إذ لو كان اسم الجنس موضوعاً للطبيعة المقيّدة بالإطلاق لكان لحاظ القيود معها مناف لما وضع له اسم الجنس، فإنّ استعمال اللفظ في غير ما وضع له يستبطن مؤونه زائدة يستشعرها أهل الأنس باللغة، وهو ما لا نجده في المقام.. وهذا المعنى بحد ذاته إمارة وجدانية على بطلان القول المذكور.

ومن هنا يتّضح أنّ ما ذهب إليه المحقّقون من زمان سلطان العلماء رحمته الله إلى اليوم بأنّ اسم الجنس موضوع لذات الطبيعة وأنّ التقييد والإطلاق يعرضان

(١) قد يسأل البعض هنا لماذا هذا التركيز على الاستشهاد بأسماء الأجناس في مبحث الإطلاق؟ والجواب: لأنّها المصداق الأبرز في المقام، وإلاّ فإنّ مثل أسماء الأعلام ليست موضوعاً للطبيعة حتّى يقال هي موضوعة للطبيعة مع قيد الإطلاق أو لذات الطبيعة!!

عليه، هو القول الصائب في المسألة، ومن ذلك نحتاج _ لغرض استفادة الإطلاق من أسماء الأجناس _ إلى قرينة خارجية تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادة الإطلاق.

وهذه القرينة الخارجية إنما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات يصطلح عليها بـ «مقدمات الحكمة».. وعددها (بحسب ما أفاده المصنف رحمته الله) هو ثلاث مقدمات^(١):

المقدمة الأولى: أن يكون الموضوع ممّا يمكن فيه الإطلاق والتقييد وقابلاً لهما، وذلك بالنسبة إلى الانقسامات السابقة على ورود الحكم، وأمّا الانقسامات اللاحقة _ كقصد القربة واعتبار العلم والجهل بالحكم _ التي يستحيل فيها الإطلاق والتقييد، فلا مجال فيها للتمسك بالإطلاق. وهذا المعنى قد تقدّم بيانه بالتفصيل في مبحث: التعبدّي والتوصلي، فراجع ثمة.

المقدمة الثانية: أن لا ينصب المتكلم قرينة على التقييد، لا متصلة ولا منفصلة، لأنّه مع القرينة المتصلة لا ينعقد للكلام ظهور إلّا في المقيد، ومع المنفصلة وإن كان الإطلاق منعقداً في مرحلة المدلول الاستعمالي، إلّا أنّه لا يكشف عن المراد الجدّي للمتكلّم، والحجّة _ كما نعلم _ إنّما تدور مدار المراد الجدّي لا الاستعمالي.

المقدمة الثالثة: أن يكون المتكلم في مقام البيان ولا يكون في مقام الإهمال والإجمال كما في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾^(٣) وما شاكل ذلك، فإنّ المتكلم في هذه الموارد

(١) وهذه المقدمات الثلاث قد ذكرها _ مضموناً وعدداً _ المحققان النائي الخوئي (قدهما)، فانظر في

ذلك: فوائد الأصول ١، ٢: ٥٧٣، ومحاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٦٤، إلّا أنّ ثمة آراء آخر في

مضمون هذه المقدمات وعددها، ستأتي الإشارة إليها بعد قليل.

(٢) المجادلة: ١٣.

(٣) الإسراء: ٧٨.

لا يكون في مقام البيان، نظير قول الطبيب للمريض: اشرب الدواء، فإنّه ليس في مقام البيان، بل هو في مقام أنّ في شرب الدواء نفع له في الجملة ولا يمكن الأخذ بإطلاق كلامه، مع أنّ بعضه مضر بحاله جزماً.

نعم، إذا كان المتكلّم في مقام البيان من جهة ولم يكن في مقام البيان من جهة أخرى، فهنا لا مانع من التمسك بإطلاق كلامه من الجهة التي كان بصدد بيانها دون الجهة الأخرى، وهذا المعنى كثيراً ما نجده في الآيات والروايات، فمن الآيات قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أُمْسَكْنَ﴾^(١)، فإنّه إذا شكّ في اعتبار الإمساك من الحلقوم في تذكّيته وعدم اعتباره فهنا لا مانع من التمسك بإطلاق الآية الكريمة من هذه الناحية، والحكم بعدم اعتبار الإمساك من الحلقوم.

وأما إذا شكّ في طهارة محل الإمساك وعدمها فلا يمكن التمسك بإطلاق الآية من هذه الناحية، لأنّ إطلاقها غير ناظر إليها أصلاً، فلا تكون الآية في مقام البيان من هذه الجهة، فلا محالة _ عندئذٍ _ الحكم بنجاسته.

وأما فيما عدا هذين الموردين وفرض الكلام خالياً عن قرينة كون المتكلّم ليس في مقام البيان، فالأصل العقلاني يقتضي كون المتكلّم في مقام البيان لو فرض الشكّ في ذلك، فإنّ العقلاء كما يحملون المتكلّم على أنّه ملتفت غير غافل، وجاد غير هازل عند الشكّ في ذلك، كذلك يحملونه على أنّه في مقام البيان والتفهم، لا في مقام الإجمال والإهمال.

هذا هو حاصل المقدمات التي ذكرها الشيخ المصنّف رحمته الله، إلّا أنّ المحقّق صاحب الكفاية رحمته الله قد أضاف إلى هذه المقدمات مقدّمة رابعة بل وخامسة، وهما: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب والمحاورة، والانصراف، ستأتي الإشارة إليهما في التنبيهين القادمين، وأمّا الشيخ الأنصاري رحمته الله فقد اقتصر على ذكر

مقدمتين فقط، هما: المقدمة الثالثة المتقدم ذكرها، والانصراف^(١). بينما ذهب السيد البروجردي رحمته الله والسيد الخميني رحمته الله إلى اعتبار مقدمة واحدة فقط وهي كون المتكلم في مقام البيان^(٢).

وكيفما كان، فإن هذه المقدمات المعبر عنها بمقدمات الحكمة هي التي يمكن - عند تواجدها - استظهار أن المتكلم يريد الإطلاق في كلامه إذا جاء باسم الجنس، فإنه لو كان مريداً للتقييد لنصب قرينة على ذلك، وعدم نصبه قرينة على التقييد، مع افتراض أنه قادر على ذلك، يكشف عن عدم إرادته له؛ وإلا كان ناقضاً لغرضه وهو في مقام البيان، ونقض الغرض خلف افتراض حكمة المتكلم، وبالتالي يمكننا - من مجموع ذلك - استظهار إرادة الإطلاق في كلام المتكلم.



(١) انظر: مطارح الأنظار ٢: ٢٦٣ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) انظر: نهاية الأصول: ٣٤٣، ومناهج الوصول ٢: ٣٢٥ - ٣٢٧.

تنبيهان:

التنبيه الأول: القدر المتيقن في مقام التخاطب

ذهب المحقق صاحب الكفاية رحمته الله إلى أنه لا ينعقد الإطلاق لاسم الجنس لو كان ثمة قدر متيقن مستفاد في مقام التخاطب، ومن هنا يكون عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب من مقدّمات الحكمة التي لا ينعقد لاسم الجنس ظهور في الإطلاق إلّا مع توفرها.

والمراد من القدر المتيقن في مقام التخاطب هو المقدار المقطوع إرادته للمتكلّم، بمعنى أن لا نحتمل إرادة المتكلّم لغيره، وهذا القدر تارة يثبت بقطع النظر عن الخطاب، وأخرى يثبت لاقتضاء نفس الخطاب ذلك.

ومثال الأول: وذلك كما إذا قال المولى: «أعتق رقبة»، فإنّ القدر المتيقن من الرقبة المأمور بعقتها هي الرقبة المؤمنة المتّصفة بالصالح والعلم، إلّا أنّ ذلك ليس مستفاداً من الخطاب، وإنّما هو مستفاد من أنّ هذه الصفات تقتضي شرعاً وعقلاً ترجيح المشتمل عليها، وإلّا فهذه الحصص كسائر الحصص الأخرى من جهة ما تقتضيه الدلالة اللغوية والعرفية للفظ الرقبة.

وهذا النحو من القدر المتيقن ليس هو المقصود من كلام صاحب الكفاية رحمته الله؛ إذ لا يخلو عنوان من قدر متيقن مستفاد من الخارج، فلو كان هذا القدر المتيقن مانعاً عن انعقاد الإطلاق لكان معنى ذلك عدم انعقاد إطلاق أصلاً. والنحو الثاني من القدر المتيقن هو ما تتمّ استفادته من مقام التخاطب، وذلك كما في الصحيحة التالية لزرارة، حيث سأل - زرارة - الإمام الصادق عليه السلام، وقال:

رجلٌ شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة.

قال: «يمضي».

قلت: رجل شك في الإقامة وقد كبر.

قال: «يمضي».

قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ.

قال: «يمضي».

قلت: شك في القراءة وقد ركع.

قال: «يمضي».

قلت: شك في الركوع وقد سجد.

قال: «يمضي في صلاته».

ثم قال: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك
ليس بشيء»^(١).

فهنا في هذه الصحيحة نجد أنَّ الإمام عليه السلام قد أعطى قاعدة كليّة، وهي أنَّ
من شك في الجزء السابق وقد دخل في اللاحق فيبني على تحقّق المشكوك
ويمضي في عمله، وهو ما يصطلح عليه بقاعدة التجاوز. والقدر المتيقّن من هذه
القاعدة هو باب الصلاة، وهذا التيقّن لم يحصل من الخارج؛ إذ لا ميزة للصلاة
في مقابل الحج، وإنما هو بسبب نفس الخطاب، فإنّ الحوار - سؤالاً وجواباً -
كان ناظراً إلى الصلاة، إنّه من هذه الجهة صارت الصلاة قدراً متيقّناً.

ففي هذا النحو من القدر المتيقّن اختلفت أقوال العلماء، من حيث منعه
للإطلاق وعدمه، وقد ذهب المحقّق صاحب الكفاية رحمته الله - كما أشرنا قبل
قليل - إلى أنَّ هذا القدر المتيقّن من الخطاب يمنع من الإطلاق، واستدلّ على
ذلك: بأنّ اللازم على المتكلّم بيان ما هو تمام مراده واقعاً^(٢)، ولا يلزم أن يبيّن

(١) وسائل الشيعة، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وهذا هو النحو الثاني من أنحاء البيان التي أشار إليها الشيخ المصنّف رحمته الله في متن الكتاب، وتوضيح

ذلك: أن كون المتكلّم في مقام البيان يتصوّر على نحوين:

هذا هو تمام مرادي^(١)، بل يكفي بيان واقع تمام المراد بلا حاجة إلى بيان أنه تمام المراد، إنه إذا قبلنا هذا فنقول: إذا كان المقدار المتيقّن في مقام التخاطب هو تمام المراد للمتكلّم فلا يلزم من ذلك الإخلال بغرضه، فلو كان باب الصلاة هو تمام مراده من دون أن تعمّ القاعدة باب الحج مثلاً فلا يمكن أن يشكل عليه ويقال له: إنك حيث لم تقيّد عبارتك بخصوص باب الصلاة فقد أخللت ببيان تمام مرادك؛ إذ يتمكّن أن يدافع عن نفسه ويجيب: إنني قد اعتمدت في بيان أنّ باب الصلاة بخصوصه هو تمام مرادي على كون ذلك هو القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فنفس كون باب الصلاة هو القدر المتيقّن في مقام التخاطب يصلح أن يكون عذراً لي في عدم التصريح بالقيّد. نعم لو كان الواجب عليّ بيان تمام المراد بعنوان أنه تمام المراد فلا يكفي الاتكال على القدر المتيقّن في مقام التخاطب بل يلزم التصريح بأنّ هذا هو تمام المراد من خلال ذكر القرينة الخاصة الدالة على ذلك.

هذا هو خلاصة ما أفاده المحقّق الخراساني رحمته الله في كفايته^(٢)، ولكن الشيخ النائيني رحمته الله - بل مشهور المحقّقين بعد صاحب الكفاية^(٣) - لم يقبل بهذه الدعوى، وأشكل عليها بإشكالين:

الأول: أن يكون المتكلّم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بمعنى: أن يكون غرضه بيان تمام موضوع الحكم مع تنبيهه بعدم تعلّق الحكم بغيره.

الثاني: أن يكون المتكلّم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً، بمعنى: أن يلقي إلى السامع المقدار الذي تعلّق به الحكم دون تنبيهه بعدم تعلّق الحكم بغيره..

(١) وهو النحو الأول من أنحاء البيان المشار إليها في الهامش السابق.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢٤٧، وشرحها - للشيخ باقر الأيرواني - ٣: ٤٨٩.

(٣) انظر: تهذيب الأصول - للسيد الخميني - ٢: ٣٢٧، دراسات في علم الأصول - للسيد

الخوئي - ٢: ٣٤٠، منتقى الأصول - للروحاني - ٣: ٤٢٩.

الأول: أنه لا يكفي من المتكلم بيان واقع تمام المراد، بل عليه أن يبين القيد، إذ من دون بيانه يكون قد أوهم السامع، حيث ذكر الطبيعة من دون ذكر القيد، ويكون قد أوحى إليه أن الطبيعة بعرضها العريض هي المحط للحكم، فيلزم بيان القيد لو كان دخيلاً واقعاً، فلو كان الحكم مختصاً بباب الصلاة ومقيداً به لزم ذكر القيد المذكور حين إعطاء القاعدة، وكان على الإمام عليه السلام أن يقول هكذا: إذا خرجت - في خصوص باب الصلاة - من شيء... إلخ^(١).

الثاني: أن لازم ما ذكره الشيخ الآخوند رحمته الله سقوط أكثر الإطلاقات عن الاعتبار، أي يلزم إلّا يكون الإطلاق منعقداً فيها؛ إذ السؤال عادة يكون عن مورد معين فيكون هو القدر المتيقن في مقام التخاطب.

ومثال ذلك ما ورد في بئر بضاعة، حيث روي في (المستدرک) عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قد سئل عن بئر بضاعة؟ فقال: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلّا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»^(٢)، وهل يحتمل أحد أن الجواب ليس بمطلق ولا يعم سائر الآبار؟! هكذا ذكر رحمته الله^(٣).

هذا، ولكن الشيخ المصنّف رحمته الله استصوب ما أفاده المحقق صاحب الكفاية رحمته الله، إلّا أنه أعرض عن مناقشة ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله من

(١) انظر: أجود التقريرات ٢: ٤٣٣، وهذا الإشكال قد شارك المحقق النائيني فيه السيد الشهيد قدس سره،

فانظر: بحوث في علم الأصول ٣: ٤٢٥.

(٢) مستدرک الوسائل ١: ٢٠٢، أبواب الماء المطلق، ب ١٣، ح ٤.

(٣) انظر: أجود التقريرات ٢: ٤٣٤، وقد شارك المحقق النائيني في هذا الإشكال السيد الخوئي قدس سره إلّا

أنه مثل لذلك بالأخبار الواردة في شرائط الصلاة وأجزائها، فإنها عادة مسبقة بالسؤال عن مورد معين، فيلزم على رأي الشيخ الآخوند قدس سره عدم انعقاد الإطلاق بلحاظ غير موردها.. انظر: دراسات

في علم الأصول - تقارير بحث السيد الخوئي للهاشمي - ٢: ٣٤٠.

الإشكالين المتقدمين، بل وما أفاده غيره من الأعلام أيضاً، خشية الإطالة، ونحن نسايره في ذلك، إلّا أنّه يمكن أن يقال على سبيل الإيجاز في بيان وجه الاستصواب المذكور: بأنّ هناك قدراً متيقناً في مقام التخاطب يصلح للقرينة المانعة من الإطلاق، وذلك كما في صحيحة زرارة المتقدمة، بخلافه في مثال بثر بضاعة الذي لا يفهم العرف منه الخصوصية للبثر المذكور، وإن كان هو مورد السؤال.. فتدبر ذلك.



التنبيه الثاني: الانصراف

اشتهر أنَّ انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق وإن تمت مقدمات الحكمة^(١)، مثل انصراف المسح في آيتي التيمم والوضوء^(٢) إلى المسح باليد وبباطنها خاصة. ولكن قبل بيان هذا المعنى ينبغي أن نعرف بأنَّ الانصراف يكون على نحوين:

الأول: الانصراف المستقر، وهو الذي يوجب إنسلاخ الظهور عن الإطلاق واستقراره مع الأفراد أو الحصص المنصرف إليها، أو يوجب _ على الأقل _ إجمال المراد من اللفظ.

الثاني: الانصراف البدوي، وهو الذي يزول بالتأمل ولا يؤثر على الظهور في الإطلاق.

ولا إشكال _ كبرياً _ في لزوم الاعتناء بما يقتضيه القسم الأول من الانصراف، كما لا إشكال في عدم تأثير الانصراف البدوي على الظهور في الإطلاق. إلّا أنَّ الكلام هو في تشخيص الانصراف بأنَّه أيَّ النحويين هو، فالنزاع إذن بين الأعلام صغروي، وهو الذي أشار إليه المصنّف رحمته الله بالتثبت في مواضعه _ أي مواضع الانصراف المانع من الإطلاق _ ، لأنَّه يحتاج إلى ذوق عال وسليقة مستقيمة؛ إذ قلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدعى!

وتشخيص الانصراف يتم _ غالباً _ بواسطة البحث عن مناشئه، وذلك لأنَّ الانصراف هو أمر وجداني ولا يقع محلاً للنزاع، وتحديد مناشئه هو الوسيلة

(١) انظر: مطارح الأنظار ٢: ٢٦٣، كفاية الأصول: ٢٤٩، فوائد الأصول ١، ٢: ٥٧٤.

(٢) النساء: ٤٣، المائدة: ٧.

التي يتوسّل بها لغرض معرفة الانصراف من أيّ النحويّن هو.

وقد ذكر العلماء عدّة مناشئ للانصراف، أشار الشيخ المصنّف رحمته الله إلى بعضها في متن الكتاب، وهذه المناشئ هي:

١ _ غلبة الوجود، كما إذا قيل لشخص _ وهو في العراق _ : «أتنتي بماء»، فإنّ المنصرف منه هو ماء دجلة أو الفرات، باعتبار غلبة وجوده.

٢ _ كثرة الاستعمال، كما في مثل كلمة (الشيخ الأعظم)، فإنّه كثر استعمالها في الشيخ الأنصاري رحمته الله، وانصراف أذهاننا إلى ذلك نشأ بسبب كثرة الاستعمال.

فهذا الانصراف ناشئ من ظهور اللفظ في المقيّد، بمعنى أنّ نفس اللفظ ينصرف إلى المقيّد لكثرة استعماله فيه وشيوع إرادته منه.

٣ _ نكات وارتكازات عقلائية خاصة، من قبيل ما دلّ على أنّ «عورة المؤمن على المؤمن حرام»^(١)، فإنّه قد يقال هو منصرف عن غير المميّز، فلو فرض وجود طفل غير مميّز فلا يحرم كشف العورة أمامه، لأنّ المنصرف هو الكشف أمام المميّز، وسبب هذا الانصراف ليس هو غلبة الوجود أو كثرة الاستعمال، بل لأنّ النكته هو أنّ الطرف الثاني سوف يطلع على العورة، وغير المميّز حيث لا شعور له فلا يتحقّق منه الإطلاع، وبالتالي لا يكون الدليل شاملاً له.

ومثال آخر لذلك: دليل تحقّق التطهير بالماء، حيث ورد مثلاً: «اغسل

(١) وسائل الشيعة ٢: ٣٨ أبواب آداب الحمام، ب ٩، ح ٤.

ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(١)، وهنا قد يتساءل ويقال: إن كلمة «اغسل» مطلقة ولم تقيد بالماء الطاهر، فلماذا لا نقول بكفاية التطهير بالماء النجس؟

وفي مقام الجواب يقال: المنصرف هو الغسل بخصوص الماء الطاهر، لنكتة عقلانية، وهي أنَّ فاقده الشيء لا يعطيه.

أقول: فإذا عرفت هذا، نسأل الآن: أي واحد من هذه الأنحاء الثلاثة يمنع من انعقاد الإطلاق، ولماذا؟

المناسب في مقام الجواب أن يقال:

بالنسبة إلى المنشأ الأول من مناشئ الانصراف^(٢) فالغلبة الوجودية لا تمنع من انعقاد الإطلاق، فإنه لو رجعنا إلى العقلاء لم نجد الغلبة الوجودية صالحة عندهم لا تكال المتكلم عليها في إرادة الخاص المنصرف إليه والغالب وجوداً.

نعم إذا وصلت الغلبة إلى حد انعدام بقية الأفراد أو ما بحكم العدم فقد يقال بوجاهة الاتكال عليها، ولكن هذا يأتي بعد التأمل في ذلك.

وأما بالنسبة إلى المنشأ الثاني _ أي الانصراف الناشئ من كثرة الاستعمال^(٣) _ فمن الوجيه منع الغلبة الناشئة من كثرة الاستعمال من انعقاد الإطلاق، فإنه

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٥ أبواب النجاسات، ب ٨، ح ٢.

(٢) وهو غلبة الوجود، والذي مثلنا له كما مثل له الشيخ المصنف رحمته الله بانصراف الذهن من لفظ الماء في العراق إلى ماء دجلة والفرات.

(٣) والذي مثل له المصنف رحمته الله بانصراف المسح في الآيتين إلى المسح باليد، إلّا أنه اعتبر المسح بباطن اليد من غلبة الوجود وليس من كثرة الاستعمال.

بكثرة الاستعمال يحصل ارتباط بين اللفظ والمعنى، والعقلاء يرون هذا الربط والأنس صالحاً للاعتماد عليه في مقام التفهيم.

وأما بالنسبة إلى المنشأ الثالث _ أي الانصراف الناشئ من النكات العقلانية _ فالنكتة العقلانية تمنع من انعقاد الإطلاق، لأنَّ النكتة ما دامت عقلانية والمفروض أنَّ المتكلّم عاقل أيضاً فيلزم أن يكون متكلّماً عليها في مقام التفهيم، ومعه كيف ينعقد الإطلاق^(١)!



(١) من إفادات بحث الشيخ الأستاذ باقر الأيرواني (دام حفظه)، مبحث المطلق والمقيّد، مخطوط.

المسألة السادسة: المطلق والمقيّد المتنافيان

المراد من التنافي بين المطلق والمقيّد أنّه لا يمكن الجمع بينهما مع حفظ أصالة الظهور في الاثنين معاً، أي أنّهما يتكاذبان في ظهورهما، وذلك كما لو قيل: تصدّق على فقير، ثمّ قيل: تصدّق على فقير مؤمن، فإنّ ظاهر القول الثاني هو تعيّن التصدّق على الفقير المؤمن، بينما ظاهر القول الأول _ بحسب إطلاقه _ هو جواز التصدّق على الفقير غير المؤمن.

والتنافي المذكور إنّما يتحقّق إذا كان التكليف فيهما واحداً، كما في المثال المتقدّم؛ إذ المراد هو وجوب التصدّق في الاثنين لا غير. أمّا إذا كان التكليف في أحدهما معلقاً على شيء، وفي الآخر معلقاً على شيء آخر، كما لو قيل في المثال المتقدّم: إذا سافرت فتصدّق على فقير، وإذا صلّيت صلاة الليل فتصدّق على فقير مؤمن، فهنا لا يوجد تنافي بين الاثنين لاختلاف مورد التكليف^(١).

وأيضاً لا تنافي فيما لو كان التكليف في المطلق إلزامياً، وفي المقيّد استحبابياً، ففي المثال يكون الواجب هو التصدّق، وهذا لا ينافيه رجحان التصدّق على الفقير المؤمن باعتبار أنّه أحد أفراد الواجب.

وهكذا لا تنافي إذا فهم من التكليف في المقيّد أنّه تكليف في وجود ثانٍ غير المطلوب من التكليف الأول، كما إذا فهم من المقيّد في المثال طلب التصدّق على الفقير المؤمن بعد التصدّق على فقير ما.

(١) أقول: ذكر الشيخ النائيني رحمته عدّة صور في بيان وحدة التكليف، فلا بأس بمراجعتها

فإذا عرفت هذا، وعرفت معنى التنافي بين المطلق والمقيّد، نقول: لو ورد في لسان الشارع مطلق ومقيّد متنافيان - سواء تقدّم أحدهما أو تأخّر، وسواء كان مجيء المتأخّر بعد وقت العمل بالمتقدّم أو قبله^(١) - فإنه لا بدّ من الجمع بينهما، وذلك:

إمّا بالتصرف في ظهور المطلق بحمله على المقيّد، بمعنى تعيّن العمل بالمقيّد، وأنّ المراد الجدّي للمتكلم هو المقيّد لا المطلق^(٢).

أو بالتصرف في ظهور المقيّد على وجه لا ينافي الإطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله، كأن يحمل المقيّد على الاستحباب والمطلق على الوجوب. إلّا أنّ الكلام هو في أيّ التصرفين أولى بالأخذ؟

قال المصنّف رحمه الله: إنّ هذا يختلف باختلاف الصور منهما، فإنّ المطلق والمقيّد إمّا أن يكونا مختلفين في الإثبات أو النفي، وإمّا أن يكونا

(١) المطلق والمقيّد من حيث التقديم والتأخير، ومن حيث مجيء المتأخر بعد وقت العمل أو قبله، حكمهما حكم العام والخاص؛ إذ يدور أمرهما بين التقييد والنسخ، كما كان الأمر - في الخاص والعام - يدور بين التخصيص والنسخ، وبما أنّ المصنّف رحمه الله قد حكم بالتخصيص في جميع الصور المتقدّمة من الخاص والعام، فالحكم هنا كذلك، أي لزوم التقييد وعدم احتمال النسخ، ولهذا السبب لم يكرر المصنّف رحمه الله تلك المناقشة هنا، فلاحظ ذلك.

(٢) وهذا الحمل، أي حمل المطلق على المقيّد هو أحد القواعد المتفرّعة على قاعدة الجمع العرفي، التي سيأتي الحديث عنها - مفصلاً - في المقصد الثالث من مقاصد الكتاب، إن شاء الله تعالى.

متفقين^(١).

مثال الأول: قول المولى: «أعتق رقبة»، ثم قوله: «لا تعتق الرقبة الكافرة».

ومثال الثاني: قول المولى: «أعتق رقبة»، ثم قوله: «أعتق رقبة مؤمنة».

ولا إشكال في الأول في لزوم الجمع بالتقييد، أي بحمل المطلق على المقيّد، فيحكم بالاكْتفاء بعق الرقبة بشرط أن تكون مؤمنة، بخلاف الكافرة فإنه لا يكتفى بعقها.

ووجه الحمل المذكور: أنّ ظهور المطلق في وجوب عتق أي رقبة: مؤمنة كانت أو كافرة مع ظهور نهي المقيّد في حرمة عتق الرقبة الكافرة لا يجتمعان، فلا بدّ من رفع اليد إمّا عن ظهور المطلق في الإطلاق، وإمّا عن ظهور النهي في التحريم، وحيث أنّ ظهور المطلق في الإطلاق تعلّقي معلق على عدم البيان وعدم مجيء قرينة على المراد، بخلافه في طرف المقيّد؛ إذ يكون الظهور فيه تنجيزي غير معلق على شيء، لأنّ التقييد بنفسه بيان، فلا يكون معلقاً على شيء، وبالتالي تكون أصالة الظهور في طرف المقيّد واردة على أصالة الظهور في طرف المطلق، لأنّه من قبيل أصالة الظهور في طرف القرينة بالنسبة إلى ذي القرينة.

قوله ﷺ: «وهذا لا يُفرق فيه بين أن يكون إطلاق المطلق بدلياً...».

أقول: المراد من الإطلاق البدلي هو ما كان مصب الحكم فيه هو الطبيعة بنحو صرف الوجود، بمعنى أنّ المطلوب هو إيجاد الطبيعة، ولمّا كان إيجادها

(١) أقول: الظاهر أنّ المصنف ﷺ في كلامه هنا ناظر إلى خصوص المقيّد المنفصل، وأمّا المقيّد المتّصل فلم يتعرّض له، ويبدو أنّ ذلك للفراغ عن أنّ المقيّد المتّصل يقدّم على المطلق وظاهر في تقييده.

يتحقق بإيجاد واحد من أفرادها فهذا يقتضي أن يكون إيجاد واحد من أفراد الطبيعة محققاً لامثال الحكم.

ومثال ذلك: وقوع النكرة في سياق الإثبات، مثل: «أعتق رقبة»، فإن المطلوب هو صرف الوجود لطبيعة الرقبة.

وأما الإطلاق الشمولي فهو ما كان المراد منه الاستيعاب والشمول لتمام أفراد أو أحوال الطبيعة التي عرضها الإطلاق، بحيث يكون الحكم المجعول على الطبيعة منحلاً إلى أحكام بعدد أفراد الطبيعة المعروضة للإطلاق.

ومثال ذلك: وقوع النكرة في سياق النهي، مثل: «لا تكرم كافراً»، أو كون الحكم مجعولاً على مطلق الوجود للطبيعة مثل قوله: «في الغنم زكاة». ولا يفرق في حمل المطلق على المقيّد — إذا كانا مختلفين في السلب والإيجاب — بين أن يكون إطلاق المطلق بدلياً أو شمولياً.

المطلق والمقيّد المتوافقان:

وأما إذا كان المطلق والمقيّد — المتنافيين — متوافقين بالسلب والإيجاب فهذا هنا مقامان.

الأول: أن يكون الإطلاق بدلياً

وذلك كما في مثل: «أعتق رقبة»، و«أعتق رقبة مؤمنة»^(١)، فهنا وقع الخلاف — بين الأصوليين — في حمل المطلق على المقيّد وعدمه، وقد ذهب المشهور

(١) تنبغي الملاحظة هنا بأنّ البدلين المتفقين لا يكونا إلّا إيجابيين ولا يكونا سلبيين، لأنّ السلبى مثل (لا تعتق رقبة كافرة) يكون استغراقياً؛ إذ النفي ظاهر في الاستغراق، وهذا واضح.

إلى لزوم حمل المطلق على المقيّد أيضاً^(١)، ويكون حاله حال المختلفين بالسلب والإيجاب؛ إذ يتم تضيق دائرة الوجوب في المطلق بالمقيّد، فلا يجزي عتق الرقبة غير المؤمنة.

وقد استدلّ لذلك بثلاثة أدلة:

الأوّل: بأنّ التقييد نحو جمع بين الدليلين، وهو مهماً أمكن أولى من طرح أحدهما^(٢).

وأورد عليه: بإمكان الجمع على وجه آخر كحمل الأمر فيهما على التخيير، أو في المقيّد على الاستحباب.

وقد أجاب الشيخ الأعظم رحمته الله عن كلا الإيرادين قائلاً:

أما الأوّل فهو باطل لعدم معقولية التخيير بين الفرد والكلّي، والمطلق والمقيّد شأنهما شأن الفرد والكلّي، والثاني فاسد لأنّ التقييد لا يلزم منه مخالفة الظهور بخلاف الحمل على الاستحباب فإنّه يلزم منه ذلك، ومن الواضح أنّه كلّما كان لدينا نحوان من الجمع، وكان أحدهما يستلزم المخالفة للظهور بخلاف الثاني فالمقدّم هو الذي لا يستلزم ذلك.

أما لماذا لم يكن التقييد مستلزماً لمخالفة الظهور؟

ذلك باعتبار أنّ الظهور في الإطلاق لا ينعقد إلّا إذا فرض كون المتكلّم في مقام البيان، إمّا إذا فرض كونه في مقام الإهمال والإجمال، كما هو الشأن عند الاطلاع على ما من شأنه التقييد، ففي مثل هذه الحالة لا ينعقد الإطلاق^(٣).

(١) انظر: مطارح الأنظار ٢: ٢٧٢، كفاية الأصول: ٢٥٠.

(٢) وهذا الاستدلال ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله في: مطارح الأنظار ٢: ٢٧٣ عن الأكثر.

(٣) المصدر السابق.

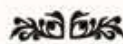
الدليل الثاني (وهو ما أفاده الشيخ المصنف رحمته الله) من: أنَّ المقيّد قرينة على المطلق، وظهور القرينة مقدّم على ظهور ذي القرينة فيجب حمل المطلق على المقيّد.

الدليل الثالث (وهو ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية) من: أنَّ ظهور المقيّد في التعيين أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق^(١).

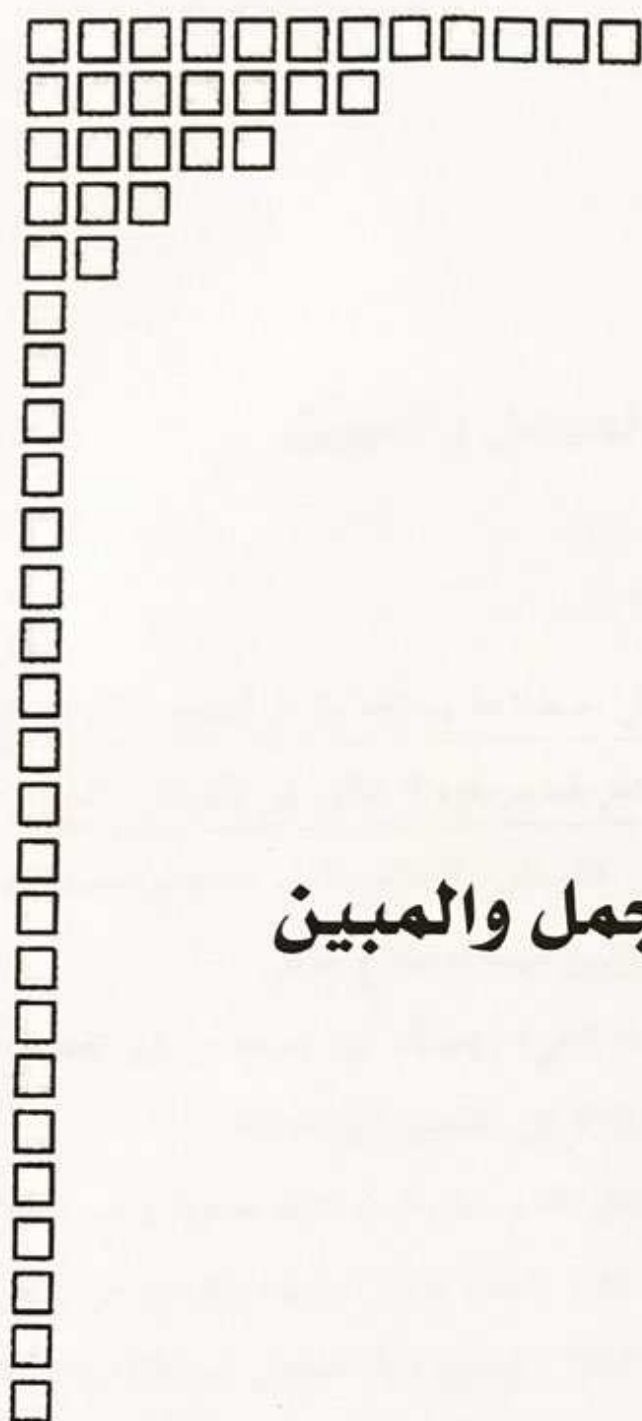
هذا كلّه فيما إذا كان الإطلاق بدليّاً، وأمّا إذا كان شموليّاً، كما في مثل قوله: «في الغنم زكاة»، وقوله: «في الغنم السائمة زكاة»، فإنّه لا منافاة بين المطلق والمقيّد في مثل هذه الحالة حتّى يجب التصرّف في أحدهما؛ فإنّ الحكم إذا كان واسعاً جاز للمتكلّم أن يشير إلى بعضه المستقلّ، فإنّ وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة.

نعم، على القول بدلالة الوصف على المفهوم يكون مفهوم المقيّد منافياً للمطلق فيقدّم عليه لما عرفت من أنَّ المفهوم الأخص يقيّد العام، إلّا أنّه قد تقدّم - في مبحث المفاهيم - أنّه لا مفهوم للوصف، لما بيّناه من أنَّ ثبوت شيء لشيء لا يدلّ على نفيه عمّا عداه.

وعليه؛ فلا منافاة بين الجملتين حتّى يصار إلى رفع اليد عن إطلاق المطلق والقول بالتقييد.. فلاحظ ذلك.

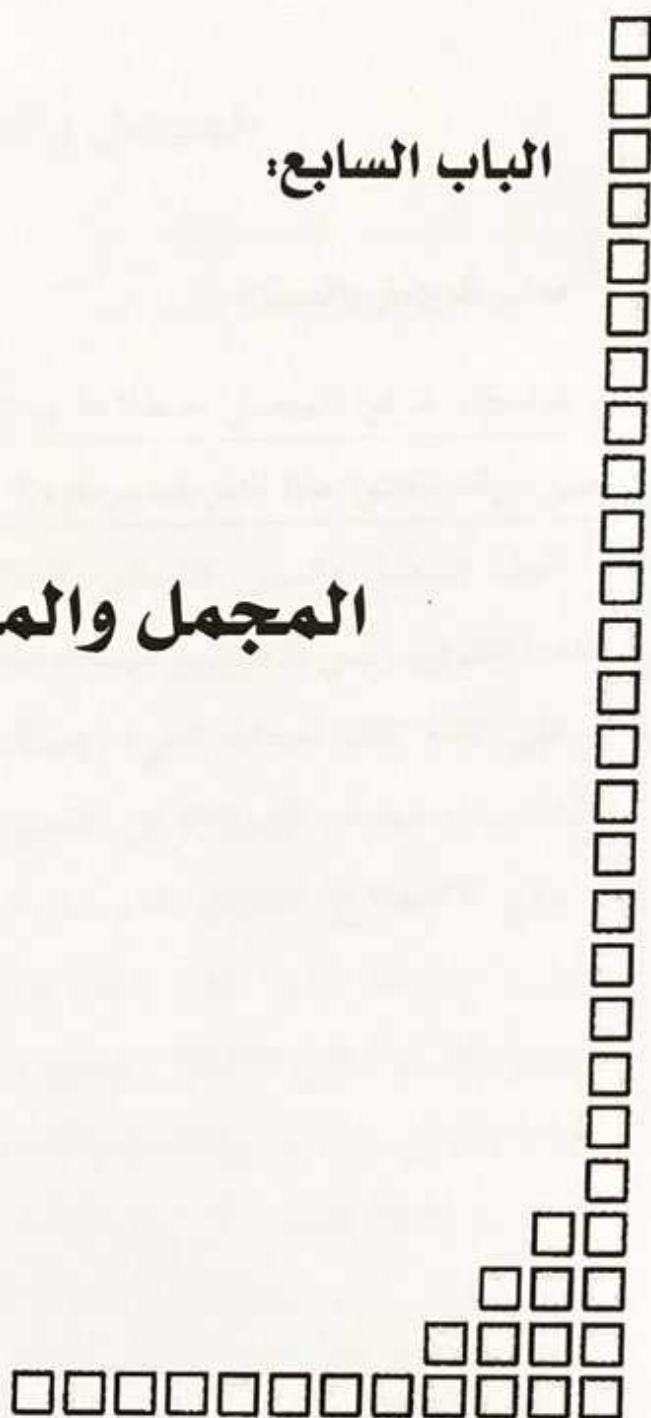


(١) كفاية الأصول: ٢٥٠.



الباب السابع:

المجمل والمبين



المجمل والمبين

معنى المجمل والمبين:

قوله ﷺ: عرفوا المجمل اصطلاحاً بـ «أنه ما لم تتضح دلالته»، ويقابله المبين، وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل في ذكرها... إلخ.

أقول: المجمل والمبين كالمطلق والمقيد والعام والخاص مستعملان في معناهما اللغوي، وليس للأصوليين فيهما اصطلاح خاص.

ففي اللغة يقال: أجملت الشيء إجمالاً، أي: جمعته من غير تفصيل^(١). أو يقال: أجملت الحساب إذا رددته عن التفصيل إلى الجملة^(٢).

وفي الاصطلاح: المجمل: اسم لما يكون معناه مشتبهاً وغير ظاهر فيه، والمبين: اسم لما يكون معناه واضحاً وغير مشتبه، وقولهم في التعريف: «المجمل: ما لم تتضح دلالته»^(٣)، يوضح بأن المجمل له دلالة، إلا أنها غير واضحة. وسيأتي بيان أسباب الإجمال وأمثلة ذلك.

وتوجد ها هنا نقطتان:

(١) المصباح المنير: «جمل».

(٢) مجمع البحرين: «جمل».

(٣) قوانين الأصول: ٣٣٢، الفصول الغروية: ٢٢٣.

الأولى: هل الإجمال يختص باللفظ، بحيث يكون هو المراد من اشتباه المعنى وعدم وضوحه؟

أقول: ذكر الشيخ صاحب الفصول رحمته الله من أنَّ الإجمال - في الاصطلاح - مختصٌ بمجمل الألفاظ، إلّا أنّه من باب التسامح - أو الاستطراد - يطلق على غيره من أنواع الإجمال كالفعل ونحوه^(١).

بينما ذكر آخرون - كالعلامة الحلّي وصاحبها المعالم والقوانين - من أنَّ الإجمال كما يعرض على الأقوال يُعرض على الأفعال أيضاً، باعتبار عدم ما يدلّ على جهة وقوعها، وذلك كما إذا صلّى النبي صلّى الله عليه وآله صلاة ولم يظهر وجهها من الوجوب والندب^(٢).

وبلحاظ هذا البيان - الثاني - يمكن أن يقال إنّ المجمل يشمل اللفظ والفعل معاً، وهو المعنى الذي ذهب إليه الشيخ المصنّف رحمته الله، إلّا أنّ هذا - في الواقع - خلاف في الاصطلاح لا أكثر ولا يوجد له أي أثر عملي، فلا داعي لتجشم عناء البحث في هذا الجانب؛ إذ البحث في الاصطلاح - كما قيل - ليس من دأب أهل الصلاح.

النقطة الثانية: هل الإجمال والتبيين هما من الصفات الإضافية أم الحقيقية؟

نقول: قد يكون في بعض الأحيان الكلام الواحد مجملاً لدى شخص - باعتبار جهله بالوضع أو بالقرائن المحيطة بالكلام - ، ومبيناً لدى شخص آخر باعتبار علمه بالوضع أو بالقرائن، وبهذا اللحاظ لا يكون الإجمال والتبيين من الصفات الحقيقية - الثابتة - في حقّ الجميع من دون اختلاف، بل هما من الصفات الإضافية التابعة لجهل الشخص وعلمه أو لوجود القرائن وعدمها،

(١) انظر: الفصول الغروية: ٢٢٤.

(٢) انظر: مبادئ الوصول: ١٥٥، معالم الدين: ١٥٢، قوانين الأصول: ٣٣٢.

فلاحظ ذلك.

أسباب الإجمال:

ذكر الأصوليون _ وأيضاً البلاغيون والمناطق _ أسباباً متعددة للإجمال،

منها:

١ _ احتفاف الكلام _ أثناء صدوره _ بقرينة قد فقدت عند وصولها إلى من يهمه ذلك الكلام، سواء كانت القرينة حالية أو مقالية.

٢ _ وضع الكلمة لمعاني مشتركة، والشك في تشخيص المراد منها، مع فقد القرينة مثل لفظ «عين»، وكلمة «تضرب» المشتركة بين المخاطب والغائبة، و«المختار» المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول^(١).

٣ _ تقطيع الكلام، فإنه قد يكون الكلام الواحد واضحاً لا غموض فيه، لكنه يصير مجملاً بسبب تقطيعه إلى قسمين أو أكثر، يكون كلاهما أو أحدهما غير مبين وغير واضح، وقد وقع مثل ذلك في الأحاديث.

٤ _ عدم معرفة مرجع الضمير، مثل قول القائل لما سُئل عن أفضل أصحاب النبي ﷺ، فقال: «مَنْ بنته في بيته»^(٢).

٥ _ عدم إمكان ظهور الأعراب في بعض الكلمات مثل: «قدم موسى عيسى».

٦ _ تعدد القراءات، مثل قراءة «يطهرن» بالتشديد وبدونه في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾^(٣)، فعلى الأول يحرم الدخول بهن

(١) أقول: ذكر المصنف رحمه الله في كتابه المنطق، الجزء الثالث، مجموعة من هذه الموارد

تحت عنوان: المغالطات اللفظية، فراجع ثمة.

(٢) وهذا النوع من الإجمال يسمى بـ «مغالطة الممارسة»، انظر: المصدر السابق.

(٣) البقرة: ٢٢٢.

حَتَّى يَغْتَسِلْنَ، وَعَلَى الثَّانِي حَتَّى يَنْقِيزَ مِنَ الْحَيْضِ وَإِنْ لَمْ يَغْتَسِلْنَ.

٧ _ اِخْتِلَافُ أَهْلِ اللُّغَةِ فِي تَفْسِيرِ الْكَلِمَةِ، كَاِخْتِلَافِهِمْ فِي تَفْسِيرِ كَلِمَةِ «الْغَنَاءُ».

٨ _ نَقْلُ الْكَلَامِ بِالْمُضْمُونِ وَبِوَسَائِطٍ عَدِيدَةٍ، فَإِنَّ ذَلِكَ قَدْ يُوْدِّي إِلَى إِجْمَالِ الْكَلَامِ.

٩ _ وَقَدْ يَكُونُ الْإِجْمَالُ لاختلال التركيب كقوله:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلِكًا أَبُو أُمِّهِ حَيُّ أَبُوهُ يَقَارِبُهُ^(١)

١٠ _ اشْتِمَالُ الْكَلَامِ عَلَى مَرَاتِبٍ مِنْ دُونِ تَعْيِينِ الْمَرَادِ بِالْخُصُوصِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٢)، حَيْثُ لَمْ يَعْلَمْ الْمَرَادُ مِنَ الْيَدِ هَلْ هِيَ مِنْ أَصْلِ الْأَصَابِعِ، أَوْ الزَّنْدِ، أَوْ الْمَرْفِقِ، أَوْ الْمَنْكَبِ... وَنَحْوِ ذَلِكَ.

هَذِهِ هِيَ بَعْضُ الْأَسْبَابِ الَّتِي تَوْجِبُ الْإِجْمَالَ لَدَى السَّامِعِ، إِلَّا أَنَّ الَّذِي يَنْبَغِي التَّعَرُّفَ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْعِجَالَةِ هُوَ: أَنَّ تَحَقُّقَ هَذِهِ الْعَوَامِلِ لَيْسَ اخْتِيَارِيًّا لِلْمُتَكَلِّمِ عَلَى الْغَالِبِ.

نَعَمْ، قَدْ يَكُونُ الْمُتَكَلِّمُ هُوَ السَّبَبُ فِي الْإِجْمَالِ إِمَّا بِسَبَبِ عَدَمِ تَسَلُّطِهِ عَلَى الْكَلَامِ، وَإِمَّا بِتَعَمُّدِهِ لِذَلِكَ، وَالْأَوَّلُ غَيْرُ مُتَصَوِّرٍ فِيمَنْ تَصْدُرُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ، وَالثَّانِي وَإِنْ كَانَ مُمْكِنًا، إِلَّا أَنَّهُ وَقَعَ الْبَحْثُ فِي تَحَقُّقِهِ خَارِجًا، بِمَعْنَى أَنَّهُ هَلْ يَتَعَمَّدُ الشَّارِعُ _ أَوْ مَنْ يَنْوِبُ عَنْهُ _ فِي بَيَانِ الْأَحْكَامِ بِالْإِجْمَالِ أَوْ لَا؟ يَرَى الْبَعْضُ أَنَّهُ لَا مَانِعَ مِنْ ذَلِكَ لَوْ كَانَ بِصَدَدِ بَيَانِ تَشْرِيعِ أَصْلِ الْحُكْمِ لَا

(١) الْبَيْتُ لِلْفَرَزْدَقِ يَمْدَحُ بِهِ إِبْرَاهِيمَ بْنَ هِشَامٍ خَالَ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ، وَالتَّقْدِيرُ: وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ حَيُّ يَقَارِبُهُ إِلَّا مُمْلِكًا أَبُو أُمِّهِ أَبُوهُ، أَيُّ أَبُو أُمِّ ذَلِكَ الْمَمْلُوكِ أَبُوهُ. وَالْمَرَادُ أَنَّهُ لَا يَمَازِلُهُ إِلَّا ابْنُ أُخْتِهِ وَهُوَ «هِشَامٌ».

الْبَلِيغُ فِي الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ: ٢٥.

(٢) الْمَائِدَةُ: ٣٨.

بيان خصوصياته كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٢)، فإن الصلاة والزكاة والصيام في هذه الآيات - مع غض النظر عما ورد من بيان قولي أو عملي في تبيانها من قبل النبي ﷺ وأهل بيته الأطهار ﷺ - فيها إجمال من حيث الكيفية والمقدار، وهذا المعنى هو ما يصطلح عليه أن المتكلم يكون في مقام الإجمال وليس في مقام البيان، فراجع ما ذكرناه في المقدمة الثالثة من مقدمات الحكمة في الباب السابق..

وبهذا القدر من البيان ننهي ما تيسر لنا بيانه من مطالب الجزء الأول من «أصول الفقه» للعلامة المظفر ﷺ، وقد حرره بيده الدائرة أقل العباد: خالد البغدادي، في الليلة المباركة لولادة نور الله الأعظم الإمام الحجة ﷺ من سنة أربعمائة وثلاثين بعد الألف من الهجرة المباركة بجوار القبة العلوية على مشرفها آلاف التحية والثناء.

اللهم اغفر لنا وارحمنا وتب علينا وارزقنا شفاعة نبيك وآل نبيك ﷺ..
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

النجف الأشرف - ١٤٣٠ هـ

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) البقرة: ١٨٣.

و اما در مورد این که آیا این کتاب در این زمانه

مستحق چاپ است یا نه این را باید به قضا

و نظر شما باشد و من در این باره هیچ

نظری ندارم و فقط این را میگویم که

این کتاب در این زمانه بسیار

مفید و لازم است و امیدوارم که

شما آن را به چاپ در آورید و به

دانشجویان و محققان عرضه کنید

و من در این باره هیچ

نظری ندارم و فقط این را میگویم که

این کتاب در این زمانه بسیار

مفید و لازم است و امیدوارم که

شما آن را به چاپ در آورید و به

دانشجویان و محققان عرضه کنید

و من در این باره هیچ

نظری ندارم و فقط این را میگویم که

این کتاب در این زمانه بسیار

مفید و لازم است و امیدوارم که

شما آن را به چاپ در آورید و به

دانشجویان و محققان عرضه کنید

و من در این باره هیچ

نظری ندارم و فقط این را میگویم که

این کتاب در این زمانه بسیار

مفید و لازم است و امیدوارم که

شما آن را به چاپ در آورید و به

دانشجویان و محققان عرضه کنید

فهرس

الباب الرابع: المفاهيم.....	٩
تمهيد:.....	٩
١- معنى كلمة المفهوم:.....	٩
تعريف المنطوق والمفهوم عند الأصوليون:.....	١٢
٢- النزاع في حجة المفهوم:.....	١٥
الفرق بين انتفاء طبيعي الحكم وبين انتفاء شخصه:.....	١٧
الربط الخاص الذي يحقق الانتفاء عند الانتفاء:.....	١٨
٣- أقسام المفهوم:.....	٢٢
مفهوم الموافقة.....	٢٢
مفهوم المخالفة.....	٢٧
المفاهيم الستة مع أمثلتها:.....	٢٩
الأول: مفهوم الشرط.....	٣٢
تحرير محل النزاع:.....	٣٢
ظهور الجملة الشرطية في المفهوم:.....	٣٦
المحاولة الأولى: التمسك بالوضع.....	٤٨
المحاولة الثانية: التمسك بالانصراف.....	٤٩
المحاولة الثالثة: التمسك بقرينة الحكمة والإطلاق.....	٥٠
الحاجة إلى إثبات الركن الثاني:.....	٥٢

٤٠٢.....	الظفر يتطاول أصول البظفر ج ٢
٥٥.....	إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء:
٥٦.....	النحو الأول: إذا كان الجزاء غير قابل للتكرار:
٥٧.....	ذكر بقية الوجوه الواردة في حل التعارض في هذا النحو:
٦٤.....	النحو الثاني: إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار:
٧٠.....	تداخل المسببات:
٧٢.....	الأصل العملي في المسألة:
٧٢.....	ثمرة البحث:
٧٤.....	الثاني: مفهوم الوصف:
٧٩.....	الأقوال في المسألة والحق فيها:
٨٢.....	أدلة المثبتين للمفهوم:
٨٢.....	الوجه الأول: لزوم اللغوية على عدم القول بالمفهوم:
٨٣.....	الوجه الثاني: الأصل في القيود أن تكون احترازية:
٨٤.....	الوجه الثالث: إشعار الوصف بالعلية للحكم:
٨٥.....	الوجه الرابع: الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم:
٨٩.....	الثالث: مفهوم الغاية:
٩٠.....	جهتان من الخلاف:
٩٠.....	الجهة الأولى: في منطوق القضية الغائية:
٩٤.....	الجهة الثانية: في مفهوم القضية الغائية:
٩٩.....	الرابع: مفهوم الحصر:
٩٩.....	معنى الحصر:
١٠١.....	محل النزاع في مفهوم الحصر:
١٠٣.....	أدوات الحصر:

٤٠٣	الفهرس
١٠٥	مفهوم الاستثناء
١٠٥	(الاستثناء) بين النحويين والأصوليين:
١٠٨	(إلّا) الاستثنائية:
١٠٨	الخلاف النحوي يسري إلى الرأي الأصولي:
١١٠	الأقوال في دلالة جملة الاستثناء على الانتفاء:
١٢٢	الخامس: مفهوم العدد
١٢٥	السادس: مفهوم اللقب
١٢٨	خاتمة في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة
١٣٥	الباب الخامس: العام والخاص
١٣٥	تمهيد:
١٣٦	العموم والخصوص لغة واصطلاحاً:
١٣٨	بيان مصطلحات:
١٤١	أقسام العام
١٤٧	الفصل الأول: ألفاظ العموم
١٤٨	ألفاظ العموم في لغة العرب؟!
١٤٩	دلالة الألفاظ على العموم:
١٥١	ألفاظ العموم:
١٥١	١ - لفظة (كلّ) وما في معناها:
١٥٩	البحث في دلالة (كلّ) على العموم:
١٦٠	٢- وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي:
١٦٥	ملاحظتان:
١٦٧	٣- الجمع المحلى باللام والمفرد المحلى بها

٤٠٤.....	الظنّ بتطاليف الأصول للظنّ ج ٢
١٧٠.....	المفرد المحلّى باللام:.....
١٧٣.....	الفارق بين المفرد المحلّى باللام والجمع المحلّى بها:.....
١٧٩.....	الفصل الثاني: المخصّص المتّصل والمنفصل.....
١٨٠.....	النقطة الأولى: معنى التخصيص المتّصل.....
١٨٢.....	النقطة الثانية: معنى التخصيص المنفصل:.....
١٨٦.....	النقطة الثالثة: الفرق بين المخصّص المتّصل والمخصّص المنفصل:.....
١٨٩.....	نكته تقديم ظهور الخاص على العام:.....
١٩١.....	نكته تقديم ظهور الخاص المنفصل على العام:.....
١٩٧.....	الفصل الثالث: هل استعمال العام في المخصّص مجاز؟.....
١٩٨.....	الردّ على القائلين بالمجازية:.....
٢٠١.....	الجواب على التقريب الثاني:.....
٢٠٢.....	عدم مجازية العام المخصّص بالمنفصل:.....
٢٠٩.....	الفصل الرابع: حجّة العام المخصّص في الباقي.....
٢١٣.....	النزاع في هذه المسألة ناشئ من النزاع في المسألة السابقة:.....
٢١٧.....	هل الحجّة تدور مدار الحقيقة والمجاز؟!.....
٢٢٣.....	الفصل الخامس: هل يسري إجمال المخصّص إلى العام؟.....
٢٢٥.....	إجمال المخصّص اللفظي:.....
٢٢٦.....	سبب الإجمال:.....
٢٢٧.....	١- الدوران بين الأقلّ والأكثر:.....
٢٢٧.....	٢- الدوران بين المتباينين:.....
٢٢٨.....	بيان أحكام الأقسام الثمانية المتقدّمة:.....
٢٢٩.....	(الشبهة المفهومية):.....

٤٠٥.....	الفهرس
٢٣٥.....	(الشبهة المصداقية)
٢٤١.....	تطبيقات:
٢٤٢.....	المخصّص اللَّبي
٢٥٥.....	الفصل السادس: لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص
٢٥٨.....	الفحص اللازم عن المخصّص قبل العمل بالعامّ:
٢٦٣.....	الفصل السابع: تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده
٢٦٦.....	مختار المصنّف ودليله:
٢٧٠.....	هل المورد من الموارد التي فيها ما يصلح للقرينة:
٢٧٥.....	الفصل الثامن: تعقيب الاستثناء لجمل متعدّدة
٢٨٥.....	الفصل التاسع: تخصيص العامّ بالمفهوم
٢٩٣.....	السّر في الخلاف حول تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف:
٢٩٤.....	رأي الشيخ المصنّف في المسألة:
٢٩٩.....	الفصل العاشر: تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد
٣٠٩.....	أدلة المانعين:
٣١٥.....	الفصل الحادي عشر: دوران الأمر بين التخصيص والنسخ
٣١٥.....	معنى النسخ لغة:
٣١٧.....	معنى النسخ اصطلاحاً:
٣١٨.....	الفرق بين التخصيص والنسخ:
٣١٩.....	أركان النزاع في المسألة:
٣٣٧.....	الباب السادس: المطلق والمقيّد
٣٣٧.....	المسألة الأولى: معنى المطلق والمقيّد
٣٣٩.....	الإطلاق الأفرادي والأحوالي:

٤٠٦.....	الظنّ بظنّ الباطن ج ٢
٣٤١.....	متى يسمّى العام مطلقاً؟
٣٤٥.....	المسألة الثانية: الإطلاق والتقييد متلازمان
٣٥١.....	المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل
٣٥٦.....	المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟
٣٥٧.....	١- اعتبارات الماهية:
٣٥٩.....	مناقشة المشهور وصاحب الكفاية:
٣٦٣.....	٢- اعتبارات الماهية عند الحكم عليها:
٣٦٥.....	إشكال وجوابه:
٣٦٩.....	٣- الأقوال في المسألة:
٣٧٣.....	المسألة الخامسة: مقدّمات الحكمة
٣٧٧.....	تنبيهان:
٣٧٧.....	التنبيه الأوّل: القدر المتيقّن في مقام التخاطب
٣٨٢.....	التنبيه الثاني: الانصراف
٣٨٤.....	المناسب في مقام الجواب أن يقال:
٣٨٦.....	المسألة السادسة: المطلق والمقيّد المتنافيان
٣٨٩.....	المطلق والمقيّد المتوافقان:
٣٩٥.....	الباب السابع: المجمل والمبيّن
٣٩٥.....	معنى المجمل والمبيّن:
٣٩٧.....	أسباب الإجمال:

جميع الحقوق
محفوظة إلى المؤلف